

Γουδέλη Κυριακή

Εισαγωγή στη φιλοσοφία του Σπινόζα



Ελληνικά Ακαδημαϊκά Ηλεκτρονικά
Συγγράμματα και Βοηθήματα
www.kallipos.gr

HEALINK
Σύνδεσμος Ελληνικών Ακαδημαϊκών Βιβλιοθηκών



Ευρωπαϊκή Ένωση
European Union



ΕΠΙΧΕΙΡΗΣΙΑΚΟ ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ
ΕΚΠΑΙΔΕΥΣΗ ΚΑΙ ΔΙΑ ΒΙΟΥ ΜΑΘΗΣΗ
ΥΠΟΥΡΓΕΙΟ ΠΑΙΔΕΙΑΣ ΚΑΙ ΘΡΗΣΚΕΥΜΑΤΩΝ
ΕΙΔΙΚΗ ΥΠΗΡΕΣΙΑ ΔΙΑΧΕΙΡΙΣΗΣ



ΕΣΠΑ
2007-2013
ΕΥΡΩΠΑΪΚΟ ΚΟΙΝΩΝΙΚΟ ΤΑΜΕΙΟ
Με τη συγχρηματοδότηση της Ελλάδας και της Ευρωπαϊκής Ένωσης

ΓΟΥΔΕΛΗ ΚΥΡΙΑΚΗ

Επίκουρη Καθηγήτρια, Πανεπιστήμιο Πατρών

Εισαγωγή στη φιλοσοφία του Σπινόζα



Ελληνικά Ακαδημαϊκά Ηλεκτρονικά
Συγγράμματα και Βοηθήματα
www.kallipos.gr

Εισαγωγή στη φιλοσοφία του Σπινόζα

Συγγραφή

Γουδέλη Κυριακή

Κριτικός αναγνώστης

Θεόδωρος Πενολίδης

Συντελεστές έκδοσης

Γλωσσική Επιμέλεια: Κονάχος Δημήτρης

Γραφιστική Επιμέλεια: Σπυρίδων Παπαβασιλείου

Τεχνική Επεξεργασία: Σπυρίδων Παπαβασιλείου

ISBN: 978-960-603-487-9

Copyright © ΣΕΑΒ, 2015



Το παρόν έργο αδειοδοτείται υπό τους όρους της άδειας Creative Commons Αναφορά Δημιουργού - Μη Εμπορική Χρήση - Όχι Παράγωγα Έργα 3.0. Για να δείτε ένα αντίγραφο της άδειας αυτής επισκεφτείτε τον ιστότοπο <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/gr/>

Σύνδεσμος Ελληνικών Ακαδημαϊκών Βιβλιοθηκών

Εθνικό Μετσόβιο Πολυτεχνείο

Ηρώων Πολυτεχνείου 9, 15780 Ζωγράφου

www.kallipos.gr

Περιεχόμενα

Πίνακας συντομεύσεων-ακρωνύμια.....	6
Κεφάλαιο 1	
Βασικές αρχές της σπινοζικής οντολογίας.....	7
1.1 Τι σημαίνει η γεωμετρική μέθοδος του Σπινόζα;.....	7
1.2 Περί του Θεού (de Deo)	8
1.2.α. Βασικοί Ορισμοί	11
1.2.β. Τα <i>propria</i> της υπόστασης	14
1.2.γ. Οι εκφράσεις της υπόστασης: κατηγορήματα, άπειροι τρόποι, πεπερασμένοι τρόποι.....	17
1.2.δ Έκφραση έναντι τελεολογίας.....	24
Βιβλιογραφία/Αναφορές	27
Ερωτήσεις αυτοαξιολόγησης.....	28
Ασκήσεις – Γραπτές εργασίες	29
Κεφάλαιο 2	
Μέθοδος και γνώση στη φιλοσοφία του Σπινόζα.....	30
2.1 Το ζήτημα της μεθόδου στην <i>Πραγματεία για τη διόρθωση του νου</i>	31
2.2. Ο ρόλος της φαντασίας – Τα είδη της γνώσης και η σωματική γέννηση του λόγου στην <i>Ηθική</i>	34
Ερωτήσεις αυτοαξιολόγησης.....	39
Ασκήσεις – Γραπτές εργασίες	40
Κεφάλαιο 3	
Ο άνθρωπος ως τρόπος	41
3.1 Περί της σχέσης σώματος-πνεύματος	41
3.1.α. Περί του καρτεσιανού δυϊσμού των υποστάσεων	41
3.1.β. Η σπινοζική αναίρεση του καρτεσιανού δυϊσμού	43
3.1.γ. Ο νους είναι η ιδέα του σώματος – Το σώμα το αντικείμενο του νου	43
3.2. Περί της ανθρώπινης ουσίας και των συναισθηματικών επηρειών	46
Ερωτήσεις αυτοαξιολόγησης.....	54
Ασκήσεις – Γραπτές εργασίες	55
Κεφάλαιο 4	
Περί της δουλείας και της ελευθερίας του ανθρώπου.....	56
4.1. Η αναγκαιότητα των συναισθηματικών επηρειών	56
4.2 Η δύναμη των παθών.....	57
4.3 Σύντομη αναφορά στην καρτεσιανή θεωρία των παθών	58
4.4 Αντιμετωπίζονται εντέλει τα πάθη;	60
4.5 Το καλό και το κακό	61

4.6 Η δύναμη της αρετής.....	64
4.7 Η δύναμη του πνεύματος.....	69
Ερωτήσεις αυτοαξιολόγησης.....	74
Εργασίες.....	75
Επιλογή Βιβλιογραφίας.....	76
Γλωσσάριο.....	77

Πίνακας συντομεύσεων-ακρωνύμια

Αίτ.	Αίτημα
Απόδ.	Απόδειξη
Η	Ηθική
Κεφ.	Κεφάλαιο
Ό.Ε.Δ	Όπερ Έδει Δείξαι
Ορ.	Ορισμός
Ορ. ΣΕ	Ορισμοί των Συναισθηματικών Επηρειών
ΠΑΝ	Πραγματεία για τη διόρθωση του νου
Πόρ.	Πόρισμα
Πρότ.	Πρόταση
ΠΨ	Πάθη της Ψυχής

Κεφάλαιο 1

Βασικές αρχές της σπινοζικής οντολογίας

Σε αυτό το κεφάλαιο θα εξετάσουμε αναλυτικά τις θεμελιώδεις έννοιες και αρχές που συνιστούν τη σπινοζική οντολογία, μέσα από το βασικό ώριμο έργο του Σπινόζα *Ηθική*. Το εν λόγω έργο συμπυκνώνει, με εξαιρετικά περιεκτικό και αυστηρό τρόπο, τις θεμελιώδεις ιδέες της σπινοζικής φιλοσοφίας, οι οποίες καλύπτουν το ευρύτατο φάσμα της αντίληψης του Σπινόζα περί του Θεού ή της Φύσης, περί του ανθρώπινου πνεύματος και σώματος, περί των ανθρώπινων παθών και της δουλείας του ανθρώπου, καθώς και περί της ελευθερίας και της ευδαιμονίας της ανθρώπινης ύπαρξης.

Είναι εύλογο να διερωτώμαστε, συνεπώς, γιατί όλο αυτό το ευρύ πλαίσιο της φιλοσοφικής προβληματικής του Σπινόζα υπάγεται υπό τον κεντρικό τίτλο της *Ηθικής*. Ευθύς, θα αναγνωρίσουμε την πρώτη κεφαλαιώδη συμβολή της ιδιότητας και ριζοσπαστικής σκέψης του Σπινόζα στη φιλοσοφική σκέψη, η οποία, αναβιώνοντας με εντελώς ρηξικέλευθο τρόπο την αρχαία ελληνική προσέγγιση, και αντλώντας από την αναγεννησιακή παράδοση, εντάσσει και υποτάσσει ταυτόχρονα το μέγιστο ζητούμενο της ανθρώπινης ύπαρξης, την ελευθερία, στη σχέση του ανθρώπου με το κοσμικό όλο. Με αυτόν τον τρόπο, ο «νεωτερικός» Σπινόζα, παρά την, κατά πολλούς ερμηνευτές του, ολοκλήρωση της καρτεσιανής σκέψης, ουσιαστικά επιτυγχάνει τη θεαματική ρήξη με το καρτεσιανό μοντέλο και το συνακόλουθο κυρίαρχο νεωτερικό οικοδόμημα, που συγκροτεί το ανθρώπινο υποκείμενο σε οντολογική αντίθεση με τη φύση, και μάλιστα σε μία σχέση υπεροχής του υποκειμένου έναντι του αντικειμένου του. Θα χρειαστεί να γεννηθεί το φιλοσοφικό ρεύμα του γερμανικού ιδεαλισμού και ρομαντισμού, καθώς και το ρεύμα της *Naturphilosophie* τον 19^ο αι., για να αποτιμηθεί με γόνιμο κριτικό τρόπο η σημαντική συμβολή του Σπινόζα στη φιλοσοφία της φύσης, στη σχέση ανθρώπου και θεότητας, στην αποκατάσταση της οντολογικής «αξίας» του κοσμικού όλου και στις ηθικές προεκτάσεις της σύλληψης του ανθρώπου ως πεπερασμένης έκφρασης αυτού.

1.1 Τι σημαίνει η γεωμετρική μέθοδος του Σπινόζα;

Η *Ηθική* γράφτηκε τη δεκαετία του 1660, αλλά εκδόθηκε μετά τον θάνατο του Σπινόζα, το 1677. Η *Ηθική* έχει αναγνωριστεί ως μείζον φιλοσοφικό έργο. Αποτελείται από πέντε μέρη, και, όπως θα διαπιστώσουμε και από την ανάλυσή του, το περιεχόμενό του είναι όχι μόνο επίκαιρο, αλλά εξακολουθεί μέχρι σήμερα να γονιμοποιεί φιλοσοφικές ιδέες, καθώς και πολυάριθμα και ετερόκλητα ρεύματα, από οικολογικά μέχρι φεμινιστικά.

Ο τρόπος έκθεσης των φιλοσοφικών ιδεών της *Ηθικής*, αρχικά, μπορεί να αποξενώσει τον αναγνώστη, καθώς ακολουθεί μια αυστηρή λογική διατύπωση, σύμφωνα με τη γεωμετρική τάξη, όπως άμεσα δηλώνεται από τον υπότιτλο του βιβλίου. Κάθε μέρος της *Ηθικής* διαρθρώνεται με ένα αρχικό αριθμημένο σύνολο ορισμών και αξιωμάτων και ακολουθείται από μια μακρά σειρά αριθμημένων προτάσεων, που συνοδεύονται από τις αποδείξεις τους, σχόλια και παραρτήματα. Η *Ηθική*, συνεπώς, φιλοδοξεί να συναντήσει τις απαιτήσεις της ανερχόμενης τον 17^ο αι. επιστημονικής αυστηρότητας και λογικής εγκυρότητας. Ωστόσο, όπως επισημαίνει ο Deleuze στην ενδιαφέρουσα ερμηνεία του *Ο Σπινόζα και το πρόβλημα της Έκφρασης*, στην αυστηρή και άνυδρη *Ηθική* ενυπάρχει και ένα δεύτερο βιβλίο, αυτό των πολυάριθμων σχολίων, όπου η άκαμπτη γεωμετρική λογική δίνει τη θέση της σε έναν ελεύθερο και πιο γόνιμο στοχασμό.

Αρκετοί σχολιαστές εξαντλούν τη χρήση της γεωμετρικής μεθόδου του Σπινόζα στην αδιαμφισβήτητη μορφολογική ομοιότητα της *Ηθικής* με τα *Στοιχεία* του Ευκλείδη (περί το 300 π.Χ. στην Αλεξάνδρεια). Πράγματι, αμφότερα διακρίνονται για την ύπαρξη βασικών αφηρητικών αυταπόδεικτων ορισμών και αξιωμάτων που αποτελούν τα θεμέλια οικοδόμησης μιας υποδειγματικής αποδεικτικής λογικής και μεθοδικών συλλογισμών που αποβλέπουν στην αδιάσειστη αποδειξιμότητα των εκάστοτε προτάσεων. Εντός αυτού του πλαισίου, μπορούμε να ισχυριστούμε ότι το βασικό χαρακτηριστικό της γεωμετρικής μεθόδου έγκειται στον παραγωγικό (ή απαγωγικό) της χαρακτήρα, σύμφωνα με τον οποίο, ξεκινώντας από ένα περιεκτικό συνθετικό στοιχείο ή ορισμό, παράγουμε το σύνολο των επιμέρους ιδιοτήτων του όλου. Με άλλα λόγια, η γεωμετρική μέθοδος προχωρά από το όλο στο μέρος και όχι το αντίστροφο, όπως ισχύει για την αναλυτική-επαγωγική μέθοδο. Άμεση συνάρτηση αυτής της μεθόδου είναι και ο σύστοιχος γνωσιακός τρόπος σύλληψης του όλου, ο οποίος είναι κατ' ανάγκη εποπτικός ή ενορατικός, εφόσον συλλαμβάνει αρχικά και αφηρητικά το Όλον. Ο Σπινόζα, προκειμένου να διασαφηνίσει την εν λόγω μέθοδο, χρησιμοποιεί μαθηματικά, γεωμετρικά παραδείγματα, όπως το παράδειγμα του κύκλου: οι ιδιότητες του κύκλου δεν επάγονται αναλυτικά, εξετάζοντας σταδιακά, βήμα προς βήμα, την κατασκευή του κύκλου, αλλά αντιστρόφως, ξεκινώντας από τον συνθετικό ορισμό του κύκλου, παράγονται αναγκαία όλες του οι ιδιότητες. Ο σωστός δε ορισμός είναι αυτός που δηλώνει τον τρόπο γέννησης

του κύκλου, οπότε ο ζητούμενος ορισμός του κύκλου είναι το σχήμα που προκύπτει από την περιστροφή ενός ευθύγραμμου τμήματος γύρω από ένα σταθερό άκρο του. Ήδη, όμως, παρατηρούμε ότι με βάση τα παραπάνω έχουμε αρχίσει να υπερβαίνουμε τα στενά λογικά όρια μιας ευκλείδειας γεωμετρικής μεθόδου. Ο αφετηριακός συνθετικός ορισμός που προηγείται στη σπινोजική γεωμετρική μέθοδο δεν αποτελεί μια απλή ή «έξυπνη» λογική κατασκευή, αλλά φιλοδοξεί να συνιστά την ουσία του πράγματος ή τη γενεσιουργό του αιτία! *Ο αληθής ορισμός εξηγεί την εσώτερη ουσία του πράγματος, από την οποία απορρέουν αναγκαία όλες οι επιμέρους ιδιότητες του πράγματος.* Συνεπώς, η γεωμετρική μέθοδος στον Σπινόζα δεν συνίσταται απλώς στη χρήση των αυστηρών παραγωγικών νόμων της μαθηματικής λογικής, αλλά είναι άμεσα συνυφασμένη με τους εσωτερικούς νόμους ανάπτυξης ή εκδήλωσης των όντων καθαυτά, σε ένα φιλοσοφικό πλαίσιο όπου Λογική και Οντολογία ταυτίζονται. Κατά τον Σπινόζα, η εσωτερική αναγκαιότητα μετάβασης από έναν συλλογισμό στον επόμενο του με βάση την αυτοανάπτυξη της εγγενούς ισχύος της νόησης δεν αποτελεί παρά το παράλληλο νοητικό σύστημα της αναγκαίας αιτιακής οντολογικής συσχέτισης των όντων και των ιδιοτήτων τους μεταξύ τους. Με άλλα λόγια, η γεωμετρική-συνθετική μέθοδος του Σπινόζα είναι άρρηκτα συνδεδεμένη με την Οντολογία του –αν όχι αναγκαίο προϊόν της Οντολογίας του–, στην οποία, όπως θα δούμε αναλυτικά, το Όλον παράγει τα μέρη και όχι αντιστρόφως, και μάλιστα αναγκαία. Ωστόσο, παραμένει ένα τουλάχιστον ερώτημα: για τον ορισμό του κύκλου και την αναγκαία συναγωγή των ιδιοτήτων του χρειάζεται ο εξωτερικός γεωμέτρης, χωρίς τον οποίο η γεωμετρική μέθοδος καταρρέει. Όταν, όμως, έχουμε να κάνουμε με το Όλον, το Απόλυτο, τον Θεό ή Φύση, πώς μπορούμε να αποφύγουμε ώστε ο γεωμέτρης να μην είναι παρά ο πλανεμένος ανθρώπινος νους; Σε μια τέτοιου –χεγκελιανού– τύπου ερώτησης, ο Σπινόζα καταρχάς, πιθανώς, θα απαντούσε, μετατοπίζοντας τον γεωμέτρη εσωτερικά στην ίδια τη φύση του Θεού, ως τον εσωτερικό γεωμέτρη του Τζιορντάνο Μπρούνο, αλλά στην επιτακτική επιμονή του προβλήματος πιθανώς να παρέπεμπε τον αναγνώστη στην ταπεινή επαναλαμβανόμενη αρχική του ρήση στους περισσότερους ορισμούς «Με... κατανοώ αυτό που...» (per... intelligo id quid...), που υποδηλώνει εντέλει τον δικό του απόλυτο τρόπο κατανόησης των αιώνιων αληθειών.

1.2 Περί του Θεού (de Deo)

Το πρώτο μέρος της *Ηθικής* θέτει τις βάσεις για τη συγκρότηση του συνεκτικού συστήματος του Σπινόζα. Όπως θα διαπιστώσουμε με την εξήγηση αυτού του μέρους, ο Σπινόζα εγκαινιάζει μια εξαιρετικά καινοτόμο και ιδιαίτερα προκλητική σύλληψη του Θεού, μια οικουμενική, θα λέγαμε, προσέγγιση που αποβλέπει στην απελευθέρωση του ανθρώπου από φανατισμούς, δεισιδαιμονίες και προσκολλήσεις σε εμμονικά δόγματα, επιτρέποντας τη δυναμική ενεργοποίηση και τη χειραφέτηση της ανθρώπινης συνείδησης μέσα από την επίτευξη μιας νέας, ελεύθερης πνευματικότητας. Ίσως, ένα από τα πλέον βασικά χαρακτηριστικά του απελευθερωτικού χαρακτήρα του σπινोजικού Θεού συνίσταται στη *γνωσιμότητά του*, σε συνδυασμό με την *απαλλαγή του από κάθε ανθρωπορφορικό χαρακτήρα*. Ο Θεός του Σπινόζα δεν είναι Τιμωρός (που εμπνέει αέναο Φόβο), δεν είναι ευπλαχνικός Συγχωρητής (που καλλιεργεί αιώνια ενοχή), δεν είναι ακατάληπτη και άγνωστη Βούληση (που απαιτεί ταπεινότητα και υποταγή), δεν είναι Θεία Πρόνοια (που υποδηλώνει τον περιούσιο ρόλο του ανθρώπου στο Σύμπαν). Πολύ περισσότερο, ο σπινोजικός Θεός δεν είναι ένας νεκρός κατάλογος κανόνων δεοντολογικής τάξης. Τι είναι, συνεπώς, ο Θεός του Σπινόζα; Μέσα από μια γενική προκαταρκτική θεώρηση μπορούμε να πούμε ότι ο σπινोजικός Θεός ταυτίζεται με την *άπειρη, ανεξάντλητη και αιώνια δημιουργική δύναμη της Φύσης, τη λεγόμενη φύουσα Φύση* (*natura naturans*, όρος που αρχικά συναντάται στα κοσμολογικά έργα του Giordano Bruno). Αυτή η άπειρη δημιουργική δύναμη, μάλιστα, συλλαμβάνεται αδιαχώριστα από τα *άπειρα πεπερασμένα προϊόντα της, τη λεγόμενη φουομένη Φύση* (*natura naturata*), που δεν μπορεί ούτε να είναι ούτε να συλληφθεί χωρίς τη *natura naturans*. Με άλλα λόγια, ο Θεός ή Φύση (*Deus sive Natura*) είναι ταυτόχρονα *natura naturans* και *natura naturata*, όπου μεταξύ τους υπάρχει μια σχέση ταυτόχρονης εντύλιξης (*όλα τα πράγματα είναι εν Θεώ*, η *natura naturata* ενυπάρχει στη *natura naturans*) και εκτύλιξης (*σε όλα τα πράγματα ενυπάρχει ο Θεός*, η *natura naturans* εκφράζεται ως *natura naturata*). Η έκφραση της *natura naturans* σε *natura naturata* έγκειται στην ίδια τη φύση ή στην ουσία της *natura naturans*, η οποία εκφράζεται με την ίδια αναγκαιότητα με την οποία από τη φύση ενός τριγώνου έπεται αναγκαία ότι το άθροισμα των τριών γωνιών του ισούται με δύο ορθές. Ποια είναι όμως η φύση ή η ουσία της *natura naturans*; «*Η δύναμη του Θεού είναι η ίδια η ουσία του*» (H I, Πρότ. 34).

Η ουσία του Θεού είναι η Δύναμη (*potentia*) και τίποτε άλλο. Ωστόσο, η Δύναμη δεν πρέπει σε καμία περίπτωση να συνδεθεί με κάποια αυθαίρετη και οιονεί ανθρωπομορφική βούληση. Η Δύναμη του Θεού ή της Φύσης αποτελεί την απόλυτη δύναμη της ενεργού ουσίας του, και είναι μια απολύτως ενεργητική, παραγωγική δύναμη, η οποία παράγει (ενεργεί) αναγκαία με βάση την εσωτερική έλλογη αιτιακή της δράση. Η ουσία του Θεού συνίσταται στην αέναη αναγκαία αιτιακή αυτοδημιουργία του, που ταυτίζεται με την απειρία

των προϊόντων αυτής της παραγωγικής δύναμης. Με άλλα λόγια, δεν είναι συλλήψιμος ένας Θεός που δεν παράγει απόλυτα τον εαυτό του και με αυτόν τον τρόπο τα άπειρα πεπερασμένα όντα. Με αυτήν την έννοια, ο Θεός είναι ταυτόχρονα αιτία του εαυτού του και των πάντων, ή, άλλως, ο Θεός ως αιτία του εαυτού του είναι ταυτόχρονα και η μοναδική αιτία των πάντων. Ο Θεός αυτοπαραγόμενος σημαίνει, κατά συνέπεια, ότι αυτοπροσδιορίζεται εξαντλητικά, και από αυτήν την άποψη μπορούμε να πούμε ότι η Δύναμη είναι πάντα ενεργεία και ποτέ δυνάμει. Κατά τον Σπινόζα, ένας Θεός που θα ενείχε απροσδιοριστία ή θα άφηνε δυνατότητες δημιουργίας απραγματοποίητες θα ήταν αδύναμος. Αντιθέτως η πλήρης αυτοπραγμάτωσή του δηλώνει την απόλυτη Δύναμη.

Η αυτοπαραγωγή του Θεού, η ενεργός δράση της άπειρης δημιουργικής του δύναμης εκφράζεται ή μεταφράζεται άμεσα και αναγκαία στο άπειρο πλέγμα των έλλογων αιτιακών σχέσεων που διέπουν τη Φύση στο σύνολό της και σε κάθε της λεπτομέρεια. Σε αυτό το σημείο χρειάζεται να επισημάνουμε τον χαρακτήρα της εν λόγω αιτιότητας. Η αιτιακή παραγωγικότητα του Θεού είναι η ίδια η εσωτερική φύση του Θεού με την οποία αυτοπαράγεται με συγκεκριμένο και καθορισμένο τρόπο, μέσα από την απειρία των πεπερασμένων όντων. Συνεπώς, η ιδιάζουσα χροιά της αιτιακής ενέργειας του Θεού είναι ότι τα αποτελέσματά της δεν είναι εξωτερικά, όπως ήταν η κυρίαρχη μηχανιστική αντίληψη της εποχής περί της σχέσης αιτίου-αποτελέσματος, αλλά εμπεριέχονται στην αιτία, ή, άλλως, η αιτία εμμένει στο αποτέλεσμα της. Τα αποτελέσματα της αιτιακής δημιουργικής δύναμης της *natura naturans* δεν συγκροτούν έναν αυτόνομο δημιουργημένο κόσμο, αλλά αποτελούν εκφράσεις της, ως μια αναγκαία αυτόματη τροποποίηση του απείρου σε άπειρους αυτοπροσδιορισμούς. Ο Σπινόζα, συνεπώς, εισάγει με τόλμη μια νέα σύλληψη του Θεού, σε απόλυτη διάσταση με το ιουδαϊκό και χριστιανικό πρότυπο. Πρόκειται για έναν απρόσωπο Θεό που ταυτίζεται με τη δημιουργική δύναμη της Φύσης, και τα «δημιουργήματά» του δεν είναι πέραν ή ατελέστερα της τελειότητάς του αλλά εσωτερικά προϊόντα της παραγωγικής του ενέργειας, εμμενείς εκφράσεις της ενεργού ουσίας του. Ο Θεός ως η απόλυτη και μοναδική αιτία του εαυτού του και των πάντων είναι εμμενής και όχι υπερβατικός. Δεν αναφερόμαστε συνεπώς σε έναν παραδοσιακό Θεό Δημιουργό (όπως για παράδειγμα είναι ο καρτεσιανός Θεός), που δημιουργεί κατά βούληση έναν «έτερο» αυτού κόσμο, αλλά σε μια άπειρη δημιουργική δύναμη, η οποία δεν υπάρχει απλώς στατικά, αλλά η ίδια είναι μια άπειρη εσωτερική δυναμική αυτοπαραγωγής που πραγματώνεται πλήρως στα παράγωγά της, τα οποία δεν είναι έτερα αυτής αλλά εκφράσεις της.

Μέχρι αυτού του σημείου έχουμε χρησιμοποιήσει δύο άρρηκτα συνδεδεμένους βασικούς όρους-κλειδιά για τη σχέση Θεού και Κόσμου, *natura naturans* και *natura naturata*: εμμενής αιτιότητα και έκφραση. Η σύλληψη της εμμένειας της αιτίας στον εαυτό της και στο αποτέλεσμά της συνιστά το κομβικό σημείο του ρόλου της έκφρασης. Ο ρόλος και η σημασία της έκφρασης στη σπινοζική οντολογία έχει αναδειχθεί στη σημαντική ερμηνεία της σπινοζικής φιλοσοφίας, από τον Gilles Deleuze στο έργο του *Ο Σπινόζα και το πρόβλημα της Έκφρασης*. Εδώ, θα περιοριστούμε σε κάποια βασικά σημεία της σημασίας της έκφρασης, ώστε να κατανοήσουμε βαθύτερα τη σπινοζική καινοτομία στη σύλληψη και στη γνωσιμότητα του Θεού.

Η ιδέα της έκφρασης του θείου, του Απολύτου, των Ιδεών, του Ενός στα πεπερασμένα, αισθητά όντα έλκει την καταγωγή της από τη θεμελιώδη πλατωνική μέθεξη των αισθητών στις Ιδέες ή την κοινωνία των Ιδεών στα αισθητά. Στο πλαίσιο του θέματος του παρόντος βιβλίου, προφανώς, δεν μπορούμε να επεκταθούμε στην ανάλυση αυτού του συναρπαστικού θέματος, που αποτελεί αντικείμενο ερμηνείας και έρευνας χιλιάδων ετών φιλοσοφικής σκέψης. Ωστόσο, για τις απαιτήσεις του θέματος που εξετάζουμε, μπορούμε, με τον κίνδυνο της απλούστευσης, να πούμε ότι ο ρόλος και η εισαγωγή της μέθεξης γίνεται υπό την οπτική του φιλοσοφικού αιτήματος του *σώζειν τα φαινόμενα*, ενώ οι Ιδέες ή το Αγαθό διατηρούν ανεπηρέαστα το οντολογικό τους status και μάλιστα σε τέτοιο βαθμό, ώστε να είναι δυνατός και ο χωρισμός του από τα αισθητά. Με σπινοζικούς όρους, στην πλατωνική μέθεξη, η Αιτία παραμένει στον εαυτό της (η ταυτότητα της Ιδέας και του Αγαθού) αλλά όχι κατ' ανάγκη στο αποτέλεσμά της (το αισθητό). Η ιδέα της έκφρασης έρχεται πιο κοντά στη νεοπλατωνική παράδοση, και ιδιαίτερα στη σχέση του πλωτινικού Ενός με τις απορροές του, όπου η εμμένεια του Ενός στα όντα και των όντων στο Ένα είναι αδιαμφισβήτητη στο πλαίσιο της οντολογικής συνέχειας της απορροϊκής σειράς. Ωστόσο, σύμφωνα τουλάχιστον με τις κυρίαρχες ερμηνείες αυτής της εξαιρετικά πλούσιας και ενδιαφέρουσας παράδοσης, η οντολογική σειρά, από πάνω προς τα κάτω, παρουσιάζει μια διαβαθμισμένη οντολογική φθορά, μια διαρκή εξασθένηση της απόκοσμης λάμψης του Ενός, ενώ το ίδιο το Ένα είναι ουσιαστικά άφατο, *εκείθεν* του όντος. Οι άφθονες δωρεές της πρωταρχικής πηγής της ζωής, του Ενός, αφήνουν τη πηγή κυριολεκτικά αδιάφορη και ανέπαφη, ενώ στην περιοχή του Όντος διαμορφώνεται μια αυστηρή ιεραρχία οντολογικών αναβαθμών, ανάλογα με τη θέση τους στην οντολογική κλίμακα των παραγόμενων όντων. Η Αιτία, το Ένα, επίσης παραμένει στον εαυτό της, αλλά μόνο έμμεσα και απομακρυσμένα από το αποτέλεσμα της, ως υπεροχική και απόμακρη πρωταρχική πηγή. Η τομή που συντελείται με τη σύλληψη της Έκφρασης της πρωταρχικής γενεσιουργού πηγής (Απόλυτο, Ένα, *natura naturans*) είναι ακριβώς η απόλυτη αμεσότητα

του εκφραζόμενου (*natura naturans*) και των εκφράσεών του (*natura naturata*). Η Αιτία εμμένει ταυτοχρόνως στον εαυτό της και στα αποτελέσματά της, όπως μια θάλασσα εκφράζεται στα κύματά της και στις δίνες της. Υπάρχουν άπειρα κύματα, δίνες και ρεύματα, τα οποία είναι άμεσα μέρος της ουσίας της θάλασσας. Υπάρχουν πολλαπλά κύματα και δίνες, με διαφορετικές εντάσεις, αλλά δεν υπάρχει καμία ιεραρχική τάξη ανάμεσά τους. Πολύ περισσότερο, γνωρίζοντας το κύμα έχουμε άμεση πρόσβαση στη γνώση της θάλασσας, και όσο περισσότερα κύματα, δίνες, ρεύματα γνωρίζουμε, τόσο πιο πολλά μαθαίνουμε για το σύνολο της θάλασσας. Βεβαίως, η έκφραση του Θεού μέσω των προϊόντων του είναι πολύ πιο σύνθετη και με άπειρους τρόπους, όπως θα εξηγήσουμε, σε σχέση με το απλοποιημένο μας παράδειγμα. Η έκφραση του Θεού συντελείται ταυτόχρονα και παράλληλα σε δύο τουλάχιστον –κατανοήσιμα από τον ανθρώπινο νου– επίπεδα: της αυτοπαραγωγής και της αυτονόησης. Η άπειρη δημιουργική δύναμη αναδιπλασιάζεται ως δύναμη του σκέπτεσθαι και ως δύναμη του υπάρχειν. Η αυτοπαραγωγή της άπειρης δύναμης ως άπειρα πεπερασμένα όντα είναι ταυτόχρονη με την αυτονόηση της εν λόγω παραγωγής, έτσι ώστε να μιλάμε για μια διπλή παραγωγή, του πράγματος ως όντος (μορφική πραγματικότητα) και της ιδέας του στην άπειρη νόηση του Θεού, που επίσης είναι μια νοητική πραγματικότητα (αντικειμενική πραγματικότητα). Συνεπώς, η σημασία της έκφρασης έγκειται στην απόλυτη εγγύτητα της Αιτίας των πάντων, όπου αυτά αποτελούν μέρος, ως εκφράσεις, της ουσίας της και αυτοεξηγούμενα μέσα από τις ιδέες τους: «[...] από εδώ έπεται, 1^ο, ότι ο Θεός είναι απολύτως εγγύτατο αίτιο των άμεσα παραχθέντων από τον ίδιο πραγμάτων· απολύτως, και όχι στο γένος του, όπως λένε. Διότι τα αποτελέσματα του Θεού δεν μπορούν να είναι ούτε να συλληφθούν χωρίς το αίτιό τους (κατά την Πρότ. 15 και το Πρότ. 24). Έπεται, 2^ο, ότι δεν μπορούμε να πούμε κυριολεκτικά ότι ο Θεός είναι απώτερο αίτιο των ενικών πραγμάτων[...]. Διότι με τον όρο απώτερο αίτιο εννοούμε εκείνο που δεν είναι συζευγμένο με το αποτέλεσμα με κανέναν τρόπο. Μα όλα όσα είναι, είναι στον Θεό και εξαρτώνται από τον Θεό, έτσι ώστε να μην μπορούν να είναι ούτε να συλληφθούν χωρίς αυτόν» (H I, Πρότ. 28, Σχόλιο). Ο σπινοζικός Θεός, εν ολίγοις, δεν είναι μια άπειρη δύναμη που διατελεί υπεροχικά ή ως απώτατη αιτία του κόσμου, αλλά εμπλέκεται καθολικά στο σύνολο του κοσμικού όλου, ως ενεργώς πάσχουσα υπόσταση.

Με αυτόν τον τρόπο, ο Σπινόζα δεν επιχειρεί πλέον τον μονίμως ελλειμματικό στόχο της μεταφυσικής, το σώζειν τα φαινόμενα, αλλά αντιθέτως αποκαθιστά πλήρως την οντολογική πληρότητα της υλικής, ορατής ή αόρατης, πραγματικότητας, εγκαινιάζοντας μια πρωτότυπη εκκοσμικευμένη μεταφυσική, όπου το εκείθεν συγχωνεύεται πλήρως με το εντεύθεν, εξαλείφοντας τις παραδοσιακές ιεραρχίες (όπως την υπεροχική σχέση πνεύματος έναντι ύλης, νου έναντι σώματος).

Η σημασία της έκφρασης επεκτείνεται και στη δυνατότητα γνώσης του Θεού. Εφόσον τα πεπερασμένα όντα και οι μεταξύ τους σχέσεις αποτελούν άμεση έκφραση της φύσης του Θεού, ευλόγως συνάγεται ότι, γνωρίζοντας τα πράγματα και τις σχέσεις τους, γνωρίζουμε τον ίδιο τον Θεό. Η έκφραση σημαίνει ταυτόχρονα την περίκλειση των πάντων στον Θεό και την εξήγησή του Θεού μέσα από την εκδήλωση των πάντων.

Θα κλείσουμε αυτήν την εισαγωγή με ένα ερώτημα: Υπάρχει λόγος ή σκοπός για την εν λόγω έκφραση της δημιουργικής δύναμης του Θεού; Στη σκέψη του Σπινόζα θα συναντήσουμε δριμεία κριτική σε οποιασδήποτε μορφής τελεολογική αναφορά. Οι διάφορες εκδοχές της σκοπιμότητας της δημιουργίας, είτε ως η ανάγκη του Θεού να γνωρίσει τον εαυτό του είτε ως η καλοσύνη του Θεού να δημιουργήσει τον κόσμο είτε ως η αυταρέσκεια του Θεού να δημιουργήσει έναν κόσμο που να αντανakλά το κάλλος του, είτε ως η μοναξιά και η πλήξη του, δεν έχουν καμία θέση στη σπινοζική σκέψη. Όχι μόνο επειδή, όπως είδαμε, δεν υπάρχει η έννοια του υπερβατικού δημιουργού και των ανθρωποκεντρικών του συλλήψεων, αλλά κυρίως επειδή ο Σπινόζα εγκαινιάζει μια φιλοσοφία της απόλυτης κατάφασης της ύπαρξης. Ο Θεός του Σπινόζα παράγει χωρίς να έχει καμία ανάγκη, εφόσον δεν του λείπει τίποτε. Ο Θεός του Σπινόζα παράγει όχι για κάποιον σκοπό, αλλά, απλά, επειδή υπάρχει, και η φύση του είναι να παράγει αναγκαία, γιατί η άπειρη και απόλυτη δύναμη, κατά τον Σπινόζα, δεν μπορεί παρά να εκφραστεί και να αυτοπραγματοωθεί απολύτως. Η άπειρη ύπαρξη, οι άπειρες μορφές ύπαρξης, οι άπειρες αυτοπραγματώσεις συνιστούν την απόλυτη κατάφαση της ύπαρξης, της ζωής, της γενεσιουργού ουσίας του Απόλυτου, όπου καμία δυνατότητα δεν παραμένει στη στέρηση της πραγμάτωσής της, καμία ουσία δεν αποκλείει την άλλη, καμία ιδέα δεν παραμένει στη θεϊκή φαντασία. Η θεϊκή νόηση δεν συνιστά έναν νου «δυνατοτήτων». Αντίθετα με παραδοσιακά μοντέλα, η άπειρη θεία νόηση είναι η πληρότητα των τέλειων (αληθών) ιδεών των εν ενεργεία ουσιών των άπειρων όντων.

Θα προχωρήσουμε τώρα σε μια πιο διεξοδική εξέταση της σπινοζικής οντολογίας, ακολουθώντας τη δομή της Ηθικής.

1.2.α. Βασικοί Ορισμοί

Το πρώτο μέρος ξεκινά με οκτώ θεμελιώδεις ορισμούς, από τους οποίους, σύμφωνα με τη συνθετική-γεωμετρική μέθοδο, μπορούν να συναχθούν όλες οι ακόλουθες θέσεις του πρώτου μέρους. Οι αρχικοί ορισμοί ακολουθούν την αρχή της αληθούς ιδέας, η οποία εκφράζει την πραγματική παρουσία της ιδέας στην ανθρώπινη νόηση, και η οποία, ως «νοητικό πράγμα», είναι ένας πραγματικός προσδιορισμός, και αποτελεί το νοητικό σύστημα του εκάστοτε όντος που ορίζουν. Έκαστος ορισμός, συνεπώς, δηλώνει μια συγκεκριμένη νοητική δράση που καταφάσκει πλήρως το οντολογικό περιεχόμενο εκείνου που ορίζει.

Ορισμός 1. «Με τον όρο *αυταίτιο* εννοώ αυτό που η ουσία του ενέχει την ύπαρξη, ήτοι αυτό που η φύση του δεν μπορεί να συλληφθεί παρά ως υπάρχουσα» (H I, Op. 1).

Ο πρώτος θεμελιώδης ορισμός αφορά αυτό (*id*) που είναι *αυταίτιο* (*causa sui*), δηλαδή αιτία του εαυτού του. Η έμφαση του ορισμού δεν είναι στο εν λόγω ον, στο κάτι, αλλά στη σημασία της αιτίας, η οποία αποτελεί κομβικό όρο στη σπινοζική φιλοσοφία, καθόσον η σημασία της κατανόησης κάθε πράγματος έγκειται στη γνώση της αιτίας του. Εν προκειμένω, η σύλληψη της αιτίας δεν αφορά κάποια εξωτερική αιτιώδη σχέση, αλλά μια καθαρή αυτοσχέσια, σε μια απόλυτη ενδογενή αιτιακή σχέση του όντος με τον εαυτό του. *Causa sui* είναι αυτό που το ίδιο αποτελεί την αιτία του, και αυτό, με τη σειρά του, σημαίνει ότι η φύση του ή η ουσία του ενέχει ή συνεπάγεται (*involvere*) την ύπαρξη του, και ότι η νοητική του σύλληψη σημαίνει ότι υπάρχει. Παρατηρούμε ήδη δύο ταυτότητες στον ορισμό, την ταυτότητα ουσίας και ύπαρξης, και την ταυτότητα νόησης και ύπαρξης. Το σπινοζικό αυταίτιο είναι συνεπώς αυτό που η φύση του (η ουσία του) αναγκαία υπάρχει — με άλλα λόγια, δεν υπάρχουν στην ουσία του κάποιες δυνατότητες που δεν πραγματώνονται (όπως για παράδειγμα στον Θεό του Λάιμπνιτς). Η αναγκαιότητα της συναγωγής της ύπαρξης από την ουσία είναι ανάλογη με την αναγκαιότητα με την οποία από τη φύση του τριγώνου έπεται ότι το άθροισμα των τριών γωνιών του ισούται με δύο ορθές γωνίες.

Ορισμός 2. «Πεπερασμένο στο γένος λέγεται ένα πράγμα που μπορεί να οριοθετηθεί από ένα άλλο της ίδιας φύσης» (H I, Op. 2).

Σε αυτόν τον ορισμό ο Σπινόζα εξηγεί τη φύση του πεπερασμένου πράγματος, σε άμεση αντίθεση με την έννοια του απείρου που υποδηλώνεται στους δύο προηγούμενους ορισμούς. Η σημασία αυτού του ορισμού μπορεί να γίνει καλύτερα κατανοητή όταν εξετάσουμε τη σημασία του κατηγορήματος. Προς το παρόν, η έννοια του πεπερασμένου καταδεικνύει ένα πράγμα που η φύση του ολοκληρώνεται εκεί που ξεκινά ένα άλλο. Όπως εύστοχα παρατηρεί ο Macherey, ο όρος *terminare*, που προσιδιάζει στο πεπερασμένο πράγμα, αντηχεί τον συναφή όρο *determinare*.¹ Όπως θα εξηγήσουμε και μέσα από την ανάλυση των τρόπων, το πεπερασμένο πράγμα είναι ουσιαστικά αυτό που η φύση του προσδιορίζεται μέσα στο πλέγμα των υπόλοιπων πεπερασμένων πραγμάτων. Το πεπερασμένο πράγμα, συνεπώς, σε αντίθεση με την υπόσταση, δεν είναι αυτοπροσδιοριζόμενο και αυτόαρκες, αλλά κατανοείται μόνο ως μέρος μιας κοινότητας, ενός όλου, δηλαδή εντός ενός συνόλου άλλων πεπερασμένων πραγμάτων που συνιστά ένα πλαίσιο-δίχτυ αιτιακών προσδιορισμών.

Ορισμός 3. «Με τον όρο *υπόσταση* εννοώ αυτό που είναι στον εαυτό του και συλλαμβάνεται μέσω του εαυτού του: δηλαδή αυτό που το εννόημά του δεν χρειάζεται το εννόημα άλλου πράγματος από το οποίο πρέπει να σχηματιστεί» (H I, Op. 3).

Η έννοια της υπόστασης (*substantia*) παίζει τον κεντρικό ρόλο στο σπινοζικό σύστημα. Αν και δεν ταυτίζεται σκόπιμα με το αυταίτιο, ουσιαστικά το περιλαμβάνει και το εμπλουτίζει με την προσθήκη τού ότι είναι στον εαυτό της (*in se est*) και συλλαμβάνεται μέσω του εαυτού της (*per se concipitur*). Η φράση *in se est* δηλώνει την απόλυτη αυτόαρκεια σε συνδυασμό με την ουσιαστική ταυτότητα της υπόστασης, την αδιάλυτη και αδιαίρετη εσωτερική της ενότητα, παρά την απειρία των ουσιών ή ποιοτήτων που τη συγκροτούν. Η φράση *per se concipitur* δηλώνει την αυτοκατανόησή της, δηλαδή το ότι η υπόσταση κατανοεί η ίδια τον εαυτό της, δίχως αναφορά σε άλλες έννοιες που θα την προσδιόριζαν εξωτερικά, αλλά αντιθέτως η αυτοκατανόηση της υπόστασης αποτελεί την πηγή της παραγωγής εννοιών που αφορούν όλα τα πράγματα.

Ορισμός 4. «Με τον όρο *κατηγορημα* (*attributum*) εννοώ αυτό που αντιλαμβάνεται η νόηση στην υπόστασης ως συνιστών την ουσία της» (H I, Op. 4).

Καταρχάς χρειάζεται να επισημάνουμε ότι ο όρος *κατηγορημα* δεν πρέπει με κανέναν τρόπο να εκλαμβάνεται

¹ Macherey Pierre, *Introduction a l'Ethique de Spinoza* (la premiere partie), Presses Universitaires de France, Paris 1997, p. 34-35.

με τη συνήθη συντακτική σημασία του όρου. Με αυτήν την έννοια, το κατηγορήμα ή κατηγορούμενο είναι μια ιδιότητα που αποδίδεται στο υποκείμενο και που μπορεί να είναι κατά συμβεβηκός. Αντίθετα, το κατηγορήμα της υπόστασης είναι αποδίδον στην υπόσταση, είναι δηλαδή συγκροτητικό του είναι της υπόστασης. Το κατηγορήμα δηλώνει μια εσωτερική ουσία ή ποιότητα της υπόστασης και, πιο συγκεκριμένα, δηλώνει αυτό που η ίδια η υπόσταση αντιλαμβάνεται ως ουσία της ή ποιότητά της. Ο Σπινόζα, πολύ προσεκτικά, χρησιμοποιεί τη λέξη *αντιλαμβάνεται* (*percipere*) και όχι *κατανοεί* (*concipere*), δηλαδή αναφέρεται σε μια νοητική πράξη (*percipere*) που υπάγεται στο πράγμα που αντιλαμβάνεται, και συνεπώς σχετικά παθητική, εφόσον η έμφαση είναι στην πραγματικότητα του πράγματος που επιβάλλεται στην αντιληπτική ικανότητα εκείνου που το συλλαμβάνει. Εν προκειμένω, η υπόσταση, μέσω της άπειρης νόησής της αντιλαμβάνεται τις ουσίες της ή τις ποιότητές της, τις πολλαπλές μορφές της ύπαρξής της, οι οποίες συγκροτούν το ενιαίο είναι της και ενοποιούνται μέσω αυτού. Το κατηγορήμα, επισημαίνουμε πάλι, δεν πρέπει να συγχέεται με τις ιδιότητες ή τα ίδια (*propria*) της υπόστασης, αλλά αποτελεί εσωτερική συγκροτητική ουσία του είναι της υπόστασης. Ήδη, έχουμε εισαγάγει τη θεμελιώδη θέση ότι η υπόσταση αποτελείται από άπειρα κατηγορήματα, συνίσταται δηλαδή σε άπειρες ποιότητες, άπειρες ουσίες. Εντούτοις, η απειρία των μορφών ύπαρξης της υπόστασης είναι απολύτως συμβατή με την εσωτερική της ενότητα. Ένας τρόπος για να κατανοήσουμε αυτήν την απόλυτη ταύτιση ενότητας και άπειρης πολλαπλότητας της υπόστασης είναι διά της ερμηνείας του κατηγορήματος ως οπτικής γωνίας υπό την οποία η νόηση της υπόστασης αντιλαμβάνεται τον εαυτό της. Το ίδιο πράγμα υπό διαφορετικές οπτικές παρουσιάζεται ή εξηγείται με διαφορετικές ποιότητες. Οι εν λόγω ποιότητες, ωστόσο, συνυπάρχουν στο ίδιο ενιαίο πράγμα. Για παράδειγμα, μπορούμε να σκεφτούμε τα πολλαπλά ταλέντα ενός χαρισματικού και πολυπράγμονος καλλιτέχνη. Υπό την οπτική γωνία του ήχου είναι καλλίφωνος, υπό την οπτική γωνία της κίνησης είναι χορευτής, υπό την οπτική γωνία της ευφυΐας είναι μαθηματικός, υπό την οπτική γωνία των δεξιοτήτων είναι μηχανικός κ.ο.κ., ενόσω όλες αυτές οι ουσιαστικές και εσωτερικές ποιότητες συγκροτούν μια ενιαία προσωπικότητα. Μάλιστα, όπως τονίζει ο Σπινόζα, «Όσο περισσότερη πραγματικότητα ή είναι έχει κάθε πράγμα, τόσο περισσότερα κατηγορήματα του αρμόζουν» (H I, Πρότ. 9). Στην υπόσταση, συνεπώς, η οποία ενέχει άπειρη πραγματικότητα αρμόζουν άπειρα κατηγορήματα. Η ερμηνεία του κατηγορήματος ως οπτική γωνία βοηθά επίσης στην κατανόηση δύο άλλων, συνήθως δυσνόητων, χαρακτηριστικών του: της μονοσημαντότητας και της παραλληλίας των κατηγορημάτων. Κάθε κατηγορήμα εξηγεί αποκλειστικά μία ποιότητα της υπόστασης, και επειδή η υπόσταση ενέχει τη μέγιστη πραγματικότητα, η εν λόγω ποιότητα είναι άπειρη στο γένος της και συλλαμβάνεται μέσω του εαυτού της, δηλαδή δεν συλλαμβάνεται μέσω ουδενός εξωτερικού προσδιορισμού. Έκαστο κατηγορήμα, λοιπόν, ως συγκροτησιακή ουσία του είναι της υπόστασης, ενέχει και εκφράζει θεμελιώδεις μορφές ύπαρξης της υπόστασης, απειρία, αυτάρκεια και αυτονόηση, ως εάν έκαστο να ήταν μια ιδιαίτερη υπόσταση αλλά άπειρη μόνο στο γένος του, και ως εκ τούτου ο όρος υπόσταση αρμόζει αποκλειστικά στο απολύτως άπειρο, σε αυτό που συνίσταται και εκφράζεται μέσα από άπειρα «άπειρα στο γένος τους». Τα κατηγορήματα δεν αλληλεπιδρούν μεταξύ τους με καμία αιτιακή ή παραγωγική σχέση, καθόσον κάθε μορφή ετεροπροσδιορισμού θα ακύρωνε τον άπειρο χαρακτήρα τους και, συνεπώς, την άπειρη πραγματικότητα της υπόστασης. Επιπλέον, κάθε κατηγορήμα, ως οπτική γωνία, εκφράζει υπό μία ποιότητα το όλον της υπόστασης, ως εάν να χρωματίζεται το σύνολο της υπόστασης με ένα μόνο χρώμα που εκπέμπει η εκάστοτε οπτική γωνία.

Εάν, όμως, για έναν πεπερασμένο νου, όπως για τον ανθρώπινο, η εξήγηση των διαφορετικών οπτικών θα χρειαζόταν να εκτυλιχθεί στον χρόνο, δηλαδή κάθε φορά «βλέποντας» μια καθολική ποιότητα, στην άπειρη νόηση της υπόστασης η αυτονόηση των άπειρων κατηγορημάτων είναι σύγχρονη και εκφράζει την αναγκαία πραγματικότητα της υπόστασης, δηλαδή την αιωνιότητα.

Ο ανθρώπινος νους είναι ικανός να γνωρίζει μόνο δύο από τα άπειρα κατηγορήματα της υπόστασης, το κατηγορήμα της σκέψης, που αποτελεί τροποποίησή του, και το κατηγορήμα της έκτασης. Υπό το κατηγορήμα της σκέψης, συλλαμβάνονται όλες οι μορφές νοητικής ζωής του σύμπαντος, από τον ανθρώπινο νου μέχρι την εσωτερική νοημοσύνη των οργανισμών και τους νόμους της φύσης. Όπως θα δούμε πιο αναλυτικά αργότερα, όλες αυτές οι πεπερασμένες μορφές του νοητικού κόσμου αποτελούν αληθείς ή επαρκείς ιδέες στην άπειρη θεϊκή νόηση (άπειρες αντικειμενικές πραγματικότητες τρόπων), οι οποίες υπάρχουν παράλληλα με τα οντολογικά τους σύστοιχα (ουσίες ή υπάρξεις τρόπων, άπειρες μορφικές πραγματικότητες τρόπων). Υπό το κατηγορήμα της έκτασης συλλαμβάνεται ο ίδιος κόσμος ως εκτατός, μέσω των διαστάσεων της σωματικότητάς του. Για παράδειγμα, το πλανητικό μας σύστημα, υπό το κατηγορήμα της έκτασης είναι η έκταση του συνόλου, των πλανητών και λοιπών σωμάτων και ύλης που ορίζουμε ως πλανητικό σύστημα του δικού μας Ήλιου, και υπό το κατηγορήμα της σκέψης είναι το ίδιο πλανητικό σύστημα υπό την οπτική των νόμων που το διέπουν.

Η πρόσβαση σε δύο μόνο από τα άπειρα κατηγορήματα της υπόστασης, πιθανώς να οδηγούσε κάποιον να αποδώσει μια μορφή αποφαιτισμού στον Σπινόζα. Ωστόσο, η σημασία της έκφρασης καταδεικνύεται εκ νέου,

καθόσον, με βάση το ότι τα κατηγορήματα είναι ταυτόχρονα άμεσα συγκροτητικά και εκφραστικά της ουσίας της υπόστασης, ακόμα και η πρόσβαση σε ένα κατηγορήμα θα ήταν επαρκής για τη γνώση της υπόστασης.

Ορισμός 5. «Με τον όρο τρόπος (*modus*) εννοώ τις διαθέσεις (*affectiones*) της υπόστασης, ήτοι αυτό που είναι σε ένα άλλο και συλλαμβάνεται επίσης μέσω αυτού» (H I, Op. 5).

Με αυτόν τον ορισμό μεταβαίνουμε για πρώτη φορά από την απόλυτη ενότητα της υπόστασης στο πλήθος των διαθέσεων της. Οι διαθέσεις της υπόστασης είναι οι εκφράσεις της μέσα από συγκεκριμένα πεπερασμένα πράγματα, είναι τα πεπερασμένα προϊόντα της άπειρης παραγωγικής δύναμης της υπόστασης. Ο τρόπος είναι στην κυριολεξία μια τροπικότητα του είναι της υπόστασης, μια τροποποίηση της μορφής του είναι της υπόστασης, και μάλιστα σε άπειρα επίπεδα. Η υπόσταση, ως άπειρη παραγωγική δύναμη, έχει την ικανότητα να επηρεάζει και αυτοεπηρεάζεται με άπειρους τρόπους. Η διάθεση της υπόστασης, σε αντίθεση με αυτήν του τρόπου, είναι μόνο ενεργητική, δηλαδή η υπόσταση δεν πάσχει αλλά ενεργεί επί του εαυτού τους και τροποποιείται σε πεπερασμένο πράγμα. Η αιτία της παραγωγής του τρόπου είναι συνεπώς η υπόσταση, και αυτό ακριβώς σημαίνει «αυτό που είναι σε άλλο». Ο τρόπος δεν είναι εν εαυτώ, όπως η υπόσταση δεν είναι αιτία εαυτού, αλλά είναι στην υπόσταση. Η υπόσταση περικλείει άπειρους τρόπους, σε άπειρες μορφές, και οι τρόποι εξηγούν ποικιλοτρόπως το είναι της υπόστασης.

Ορισμός 6. «Με τον όρο Θεός (*Deus*) εννοώ το απολύτως άπειρο ον, τουτέστιν μία υπόσταση συγκείμενη από άπειρα κατηγορήματα καθένα εκ των οποίων εκφράζει μία άπειρη και αιώνια ουσία» (H I, Op. 6).

Στον ορισμό του Θεού συντίθενται, ρητά ή υπόρρητα, οι πέντε προηγούμενοι ορισμοί.

Ο Θεός, νοούμενος ως το απολύτως άπειρο ον, δηλαδή ένα αυτοπαραγόμενο και αυτονοούμενο ον που συνίσταται σε μία απειρία κατηγορημάτων, σημαίνει ότι περικλείει τα πάντα ενεργεία, είναι η απόλυτη πραγματικότητα που δεν περιέχει καμία άρνηση, κανέναν αποκλεισμό ουσίας, αλλά υπάρχει ως απόλυτη κατάφαση της πραγματικότητας, η οποία ορίζεται ως *τελειότητα* (*Ens perfectissimum*).

Ορισμός 7. «Ελεύθερο λέγεται το πράγμα που υπάρχει από μόνη την αναγκαιότητα της φύσης του και καθορίζεται να ενεργεί από μόνο τον εαυτό του. Ενώ αναγκαίο ή μάλλον αναγκασμένο αυτό που καθορίζεται να υπάρχει και να πράττει με συγκεκριμένο και καθορισμένο τρόπο από ένα άλλο (*res libera, res coacta*)» (H I, Op. 7).

Η σύλληψη της ελευθερίας στη σπινοζική σκέψη εγκαινιάζει μια εντελώς διαφορετική θεώρηση από αυτές που κατεξοχήν πανηγυρίζει η νεωτερική σκέψη (Ντεκάρτ, Καντ), στον πυρήνα των οποίων βρίσκεται η (έλλογη) βούληση σε αντίθεση με τη Φύση (εσωτερική ή εξωτερική του ανθρώπου). Επίσης, η ελευθερία δεν προϋποθέτει τη διάκριση ενός πράττοντα και της πράξης του, δεν υπάρχει δηλαδή η έννοια ενός υποκειμένου που αποφασίζει ή επιλέγει ανάμεσα σε διάφορες δυνατότητες. Η βασική πρωτοτυπία του Σπινόζα έγκειται στην ταύτιση ελευθερίας και αναγκαιότητας! Σύμφωνα με τον ορισμό, το ελεύθερο πράγμα υπάρχει και ενεργεί από μόνο του, χωρίς κανέναν εξωτερικό προσδιορισμό, εκδηλώνοντας απλώς την αναγκαιότητα της φύσης του. Η ελευθερία όχι μόνο δεν εναντιώνεται στη φύση του πράγματος, αλλά συνίσταται στην ικανότητα της υπαρξης και στις ενέργειες που υπαγορεύει η φύση του πράγματος, και άρα αναγκαία, καθόσον η φύση του πράγματος είναι αμετάβλητη και αιώνια. Η πλήρης εφαρμογή του ορισμού της ελευθερίας αφορά, συνεπώς, μόνο την υπόσταση ή τον Θεό. Ο Θεός υπάρχει μόνο παράγοντας σύμφωνα με τη φύση του, και αυτή ακριβώς η αυτοπαραγωγή συνιστά την απόλυτη ελευθερία του. Με άλλα λόγια, αν για κάποιον υποθετικό λόγο (ο οποίος δεν μπορεί βεβαίως να υπάρξει, γιατί ο Θεός εμπεριέχει τα πάντα και δεν υπάρχει τίποτε εξωτερικό αυτού) ο Θεός δεν μπορούσε να παράγει, δηλαδή αν εναντιώνονταν στη φύση του, τότε δεν θα ήταν ελεύθερος. Σε μια σχετική κλίμακα, για παράδειγμα, εάν στη φύση ενός ανθρώπου υπάρχει ένα ταλέντο, το οποίο ως φυσικό χάρισμα αναβλύζει από μόνο του, χωρίς καμία απόφαση αλλά μάλλον ως εσωτερική ανάγκη έκφρασης, τότε, κατά τον Σπινόζα, αυτό που καθιστά, εν μέρει, αυτόν τον άνθρωπο ελεύθερο δεν είναι άλλο από την έκφραση του χαρίσματός του, το οποίο, αν δεν εμποδιστεί εξωτερικά, θα εκφραστεί αναγκαία. Στην πρωτότυπη ταύτιση ελευθερίας και αναγκαιότητας διαπιστώνουμε την ταύτιση δράντος και δράσης και τη σύλληψη της Φυσικής Ολότητας ως αυθύπαρκτης, ελευθερης, αυτοποιητικής δραστηριότητας.

Η αντίθεση στην ελευθερία έγκειται στην αναγκαστικότητα, η οποία σημαίνει τον εξωτερικό προσδιορισμό ενός πράγματος, τόσο της γέννησής του όσο και των ενεργειών του. Υπό αυτήν την έννοια, όλοι οι τρόποι δεν θεωρούνται ελεύθεροι, κατά τον Σπινόζα, εφόσον η αιτία της ουσίας τους, της γέννησής τους στην υπαρξη και των ενεργειών τους είναι η υπόσταση. Οι τρόποι, όπως ο άνθρωπος, όταν έρχονται στην υπαρξη είναι προσδιορισμένοι από εξωτερικά αίτια, με συγκεκριμένο και καθορισμένο τρόπο. Ωστόσο, αυτό δεν αποκλείει τη δυνατότητα στον άνθρωπο να γίνει ελεύθερος, και μάλιστα αυτό αποτελεί το κεντρικό αίτημα της Ηθικής, όπως θα εξηγήσουμε στα επόμενα κεφάλαια.

Ορισμός 8. «Με τον όρο αιωνιότητα (*aeternitas*) εννοώ την ίδια την ύπαρξη καθόσον συλλαμβάνουμε πώς έπεται αναγκαία από μόνο τον ορισμό του αιωνίου πράγματος» (*H I, Op. 8*).

Στην επεξήγηση που αμέσως έπεται του ορισμού, ο Σπινόζα διευκρινίζει ότι η έννοια της αιωνιότητας δεν έχει καμία συσχέτιση ή αναφορά στην έννοια του χρόνου ή της διάρκειας, όσο και αν η διάρκεια συλληφθεί ως στερούμενη αρχή ή τέλος.

Η αιωνιότητα αφορά αποκλειστικά μια μορφή ύπαρξης, την αναγκαία ύπαρξη.

Η αιωνιότητα, δηλαδή, είναι η ίδια η ύπαρξη όταν τη συλλάβουμε ως αναγκαία, και αυτή η σκέψη συνιστά μια αιώνια αλήθεια.

Έχοντας διατρέξει αναλυτικά τη σημασία των θεμελιωδών ορισμών και όρων, θα περάσουμε ευθύς στην επιλεκτική πραγμάτευση Προτάσεων που εξηγούν με ακρίβεια τη φύση του Θεού και τη σχέση του με τα παράγωγά του.

Η Πρόταση 1 αναφέρει ότι «Η υπόσταση είναι φύσει πρότερη των διαθέσεων της». Η προτεραιότητα της υπόστασης έναντι των διαθέσεων της καθορίζει και τον τρόπο παρουσίας και τη δομή του πρώτου μέρους της *Ηθικής*. Η προτεραιότητα της υπόστασης δεν πρέπει σε καμία περίπτωση να ερμηνευθεί ούτε χρονικά, ούτε οντολογικά. Όπως έχουμε ήδη αναφέρει, η υπόσταση (ο Θεός, *natura naturans*) δεν υπάρχει, ούτε συλλαμβάνεται αυτόνομα, πέραν των παραγωγών της. Η σχέση εκφραζόμενου-εκφράσεων είναι άμεση, εμμενής και σύγχρονη, και δεν υπάρχει καμία χρονική ή οντολογική διαφορά μεταξύ τους. Η σημασία της προτεραιότητας, ωστόσο, είναι σημαντική και έγκειται στη λογική και στη μεθοδολογική της διάσταση.

Η προτεραιότητα της υπόστασης έναντι των διαθέσεων της σημαίνει ότι, ακολουθώντας τη συνθετική-γεωμετρική μέθοδο, ξεκινάμε την έρευνα του Θεού και του Κόσμου από την Αιτία προς το αποτέλεσμα, από το Όλο στο μέρος. Για τον Σπινόζα, η κατανόηση οποιουδήποτε πράγματος επιτυγχάνεται μόνο με την πλήρη γνώση της αιτίας του, η οποία ενυπάρχει μέσα στο αποτέλεσμα. Επιπλέον, μόνο από τη σκοπιά του Όλου μπορούμε να κατανοήσουμε τα καθολικά χαρακτηριστικά (*propria*, ίδια) –μοναδικότητα, απειρία, αναγκαιότητα, καθολική περίκλειση των πάντων– που το διέπουν και εκφράζονται κατακερματισμένα ή συγκεχυμένα στα μέρη.

Σύμφωνα, λοιπόν, με τη γεωμετρική μέθοδο, οι πρώτες 15 προτάσεις του πρώτου μέρους της *Ηθικής* αφορούν την υπόσταση ως όλον, ως περικλείουσα τα πάντα (*in Deo*), ενώ οι επόμενες προτάσεις, από 16 έως 36, αφορούν τα πάντα ως εκπορευόμενα, ως διαθέσεις του όλου (*de Deo*).

1.2.β. Τα *propria* της υπόστασης

Οι πρώτες 15 προτάσεις του πρώτου μέρους της *Ηθικής* επιχειρούν την απόδειξη, με βάση τους αρχικούς ορισμούς, των γενικών χαρακτηριστικών της υπόστασης που είναι η μοναδικότητα, η απειρία και ο αδιαίρετος χαρακτήρας της, η αναγκαία μορφή ύπαρξης και ο καθολικός της χαρακτήρας, υπό την έννοια ότι τα πάντα περικλείονται εντός αυτής.

Η μοναδικότητα της υπόστασης υποστηρίζεται κυρίως από την Πρόταση 5: «Στη φύση των πραγμάτων δεν μπορούν να υπάρξουν δύο ή περισσότερες υποστάσεις της ίδιας φύσης, ήτοι του ίδιου κατηγορήματος»

Ο αποδεικτικός συλλογισμός του Σπινόζα, όπως συμβαίνει συνήθως, ακολουθεί την απαγωγή εις άτοπον όταν υποθέτουμε το αντίθετο της πρότασης. Εν προκειμένω, αν υπήρχαν δύο ή περισσότερες διακριτές υποστάσεις, θα έπρεπε να διακρίνονται μεταξύ τους είτε από τη διαφορετικότητα των κατηγορημάτων είτε από τη διαφορετικότητα των διαθέσεων. Εν συνεχεία συνάγει εν τάχει: «Αν διακρίνονταν μονάχα από τη διαφορετικότητα των κατηγορημάτων, τότε παραδεχόμαστε ότι δεν υπάρχει παρά μία υπόσταση του ίδιου κατηγορήματος». Η συγκεκριμένη απόδειξη φαίνεται αρχικά ανίσχυρη, καθόσον εύλογα κάποιος θα μπορούσε να αντιτάξει τη δυνατότητα ύπαρξης δύο ή περισσότερων υποστάσεων που έχουν ίδιο κατηγορημα αλλά διακρίνονται από άλλα που δεν είναι ίδια. Ο Λάμπνιτς, που υποστηρίζει την ύπαρξη άπειρων υποστάσεων, αποτέλεσε έναν από τους κριτές του Σπινόζα σε αυτήν τη θέση. Πράγματι, γιατί ένα μόνο ίδιο κατηγορημα αρκεί για να θεωρήσουμε δύο υποστάσεις ταυτόσημες; Σε αυτό το σημείο πρέπει να ανακαλέσουμε τη σημασία του σπinoζικού κατηγορήματος. Το κατηγορημα δεν δηλώνει μια άπειρη και αιώνια ουσία ως μια πλευρά της υπόστασης, αλλά δηλώνει την αντίληψη της θείας νόησης της υπόστασης ως Όλο υπό μια και μοναδική οπτική. Συνεπώς, αν το Όλο είναι ίδιο έστω υπό μια οπτική, συνεπάγεται ότι δεν μπορεί παρά να πρόκειται για την ίδια υπόσταση. Αντίθετα, στον Λάμπνιτς τα κατηγορήματα δηλώνουν ουσιώδεις ποιότητες των διαφόρων υποστάσεων, αλλά με διαφορετικές εντάσεις, σε ένα εκ των οποίων μπορεί να συμπίπτουν.

Κατά τον Σπινόζα, υπάρχει μια και μοναδική υπόσταση, και τα άπειρα όντα δεν είναι παρά εκφράσεις αυτής.

Η άπειρία της υπόστασης αποδεικνύεται στην Πρόταση 8: «Κάθε υπόσταση είναι αναγκαία άπειρη».

Η αναγκαία ύπαρξη της υπόστασης έχει ήδη τεθεί από τον ορισμό της υπόστασης. Εάν, όμως, η φύση της υπάρξεως της είναι πεπερασμένη, τότε, σύμφωνα με τον ορισμό του πεπερασμένου πράγματος, θα έπρεπε να οριοθετείται από μια άλλη υπόσταση ίδιας φύσης, και συνεπώς θα υπήρχαν δύο υποστάσεις, πράγμα που είναι άτοπο. Άρα η υπόσταση υπάρχει ως άπειρη. Ο.Ε.Δ.

Άμεσα συνδεδεμένος με την άπειρία της υπόστασης είναι ο αδιαίρετος χαρακτήρας της.

Πέραν του ότι δεν είναι συλλήψιμη η διαίρεση του απείρου, ο Σπινόζα, με τη γνωστή μέθοδο, συνάγει ότι η υπόθεση της διαίρεσης της υπόστασης καταλήγει εις άτοπο.

Διότι τα μέρη στα οποία θα διαιρούνταν είτε θα διατηρούσαν την άπειρη φύση της υπόστασης και συνεπώς θα υπήρχαν δύο υποστάσεις της ίδιας φύσης είτε, αν δεν διατηρούσαν τη φύση της, η υπόσταση θα σταματούσε να υπάρχει, πράγμα το οποίο είναι επίσης άτοπο.

Η αναγκαιότητα της ύπαρξης της υπόστασης εξηγείται πολλαπλώς και εκτενώς στην Πρόταση 11: «Ο Θεός, ήτοι μια υπόσταση συγκείμενη από άπειρα κατηγορήματα καθένα εκ των οποίων εκφράζει μια άπειρη και αιώνια ουσία, υπάρχει αναγκαία».

Στις αποδείξεις και στα σχόλια αυτής της Πρότασης αναδεικνύονται ιδιαίτερα σημαντικά θέματα της σπινοζικής οντολογίας.

Καταρχήν διασαφηνίζεται ακόμη περισσότερο η έννοια της αναγκαιότητας. Η αναγκαιότητα, τώρα, σημαίνει αιτιότητα. Συνεπώς, όταν ο Σπινόζα ισχυρίζεται ότι όλα τα πράγματα, οι σχέσεις τους ή τα συμβάντα, είναι αναγκαία, δεν πρέπει να το εκλαμβάνουμε ως μια θέση τυφλού ντετερμινισμού ή μοιρολατρίας. Αντιθέτως, η θέση του Σπινόζα είναι ότι για όσα υπάρχουν ή δεν υπάρχουν υπάρχει μία αιτία, ένας λόγος για την ύπαρξή τους ή μη, και ότι αυτή η αιτία ή το πλέγμα αιτιών είναι γνώσιμα από τον ανθρώπινο νου. Το αίτημα για τον ανθρώπινο νου δεν είναι η μοιρολατρική αποδοχή των πραγμάτων αλλά η καθαρή κατανόηση των αιτιών οι οποίες αναγκαία τα παρήγαγαν. Το δεύτερο σημείο είναι ότι στην πρώτη απόδειξη εισάγει με σαφή τρόπο τη διάκριση ανάμεσα στην εσωτερική αιτιότητα που ενυπάρχει στη φύση του πράγματος (αυταίτιο) και στην εξωτερική αιτιότητα, όπου τόσο η φύση (ουσία) όσο και η ύπαρξη ενός πράγματος οφείλονται σε κάτι άλλο (τρόπος). Αυτό το *άλλο*, που έχουμε δει μέχρι τώρα, είναι η υπόσταση. Ωστόσο, στην απόδειξη αναφέρει «Μα ο λόγος που υπάρχει ή δεν υπάρχει ο κύκλος ή το τρίγωνο δεν έπεται από τη φύση τους αλλά από την τάξη σύμπτωσης της σωματικής φύσης, από αυτήν πράγματι πρέπει να έπεται ή ότι το τρίγωνο υπάρχει τώρα αναγκαία ή ότι είναι αδύνατον να υπάρχει τώρα» (Πρότ. 11, 1^ο *Αλλιώς*). Εδώ ο Σπινόζα εισάγει κάπως πρωθύστερα την αιτία γέννησης των τρόπων στην ύπαρξη, χρονικά και οντολογικά, πράγμα που θα εξηγήσουμε διεξοδικά αργότερα. Εντούτοις, προς το παρόν σημειώνουμε ότι η υπόσταση, ως αιτία της ύπαρξης του τρόπου, γίνεται εντελώς καθαρό ότι δεν σημαίνει μια οκαζιοναλιστικού τύπου παρέμβαση της υπόστασης στον κόσμο, αλλά ότι η αιτιακή δράση της υπόστασης συνίσταται στην «τάξη σύμπτωσης της σωματικής φύσης», δηλαδή στις αιτιακές ενέργειες του πλέγματος όλων των υπαρκτών τρόπων, οι οποίοι ως σύνολο δεν είναι παρά η ίδια η υπόσταση.

Η Πρόταση 11 στην ουσία αποτελεί το εγχείρημα της απόδειξης της ύπαρξης του Θεού. Αν παραβλέψουμε τις δύο πρώτες αποδείξεις, που δύσκολα χαρακτηρίζονται ως αποδείξεις, η τρίτη απόπειρα αναπτύσσει μια ενδιαφέρουσα προβληματική.

Σε αντίθεση με τον Ντεκάρτ, που το βασικό του επιχείρημα εδράζεται στον φαύλο κύκλο της ιδέας της τελειότητας, ο Σπινόζα εισάγει τη λογική της Δύναμης.

Ο βασικός ισχυρισμός του Σπινόζα είναι η ταύτιση της ύπαρξης με τη Δύναμη. Για άλλη μια φορά, η σπινοζική σύλληψη της θεότητας διαφέρει δραματικά από παραδοσιακές θεολογικές, φιλοσοφικές ή μυθολογικές κοσμογονικές προσεγγίσεις που θεώνται τον Θεό *εκείθεν* του όντος, που διακρίνουν ανάμεσα στο Κτιστό και στο Άκτιστο ή που υποθέτουν μια αρχέγονη χασοτική απροσδιοριστία κ.λπ. Κατά τον Σπινόζα, αντιθέτως, η Δύναμη πάντα πραγματώνεται, υλοποιείται με συγκεκριμένο και καθορισμένο τρόπο: «Το να μπορεί κάτι να μην υπάρχει είναι αδυναμία, και αντιθέτως το να μπορεί να υπάρχει είναι δύναμη» (Πρότ. 11, 2^ο *Αλλιώς*). Συνεπώς, η Δύναμη είναι η αιτία τόσο της ύπαρξης όσο και της ανυπαρξίας, διότι το «να μπορεί κάτι να μην υπάρχει είναι αδυναμία» σημαίνει ότι η δύναμη της φύσης του είναι μικρότερη από τις δυνάμεις που το καθιστούν αδύνατο να υπάρξει. Με βάση αυτήν την αξιωματική θέση, ο Σπινόζα προβαίνει σε δύο παρόμοιες αποδείξεις, μία *a posteriori* και μία *a priori*.

Η *a posteriori* απόδειξη εκκινεί από την απλή παρατήρηση της φύσης, όπου «αν αυτό που υπάρχει τώρα αναγκαία δεν είναι παρά πεπερασμένα όντα, τότε τα πεπερασμένα όντα θα είναι δυνατότερα από το απολύτως άπειρο Όν», όπερ άτοπο. Αντίστοιχα, η *a priori* αποφεύγει την παρακαμπτήριο της εμπειρικής παρατήρησης και, προχωρώντας λογικά, καταλήγει στην αναγκαία ύπαρξη του Θεού: «Διότι αφού το να μπορεί κάτι να υπάρχει είναι δύναμη, έπεται ότι, όσο περισσότερη πραγματικότητα αρμόζει στη φύση κάποιου πράγματος,

τόσο περισσότερη ισχύ θα έχει για τον εαυτό του να υπάρχει; ως εκ τούτου το απολύτως άπειρο Ον, ήτοι ο Θεός, έχει από τον εαυτό του απολύτως άπειρη δύναμη ύπαρξης και γι' αυτό υπάρχει απόλυτα» (Πρότ. 11, Σχόλιο). Επιπλέον, επισημαίνεται ότι η άπειρη δύναμη της υπόστασης συνιστά την εσωτερική, την ενδογενή αιτία της αναγκαίας ύπαρξής της, και υπό αυτήν την έννοια δεν πρέπει να συγχέεται με τις παροδικές διάρκειες ύπαρξης των τρόπων που οφείλουν την ύπαρξή τους σε εξωτερικά αίτια. Με άλλα λόγια, η γέννηση ή η απώλεια ενός πεπερασμένου πράγματος δεν θέτει σε καμία αμφιβολία την αναγκαιότητα της ύπαρξης της υπόστασης, η οποία είναι αιώνια και εκφράζεται απείρως, και μέσω της καταστροφής των εκφράσεών της. Η γέννηση και ο θάνατος των πεπερασμένων εκφράσεων της υπόστασης δεν αποτελεί παρά αναγκαία εκδήλωση της αιώνιας ζωής της δημιουργικής δύναμης της φύσης. Το Σχόλιο ολοκληρώνεται με την εισαγωγή της έννοιας της *τελειότητας*, η οποία είναι ταυτόσημη με την έννοια της πραγματικότητας και συνεπώς με τη δύναμη ύπαρξης. Η τελειότητα θέτει την ύπαρξη ενός πράγματος ή, αλλιώς, το καταφάσκει, ενώ η ατέλεια ενέχει άρνηση, στέρηση, τόσο οντολογική όσο και γνωσιακή.

Η **καθολικότητα** της υπόστασης ή ότι η υπόσταση περικλείει εντός της τα πάντα, αποδεικνύεται στην Πρόταση 15: «*Ο,τι είναι, είναι στον Θεό και τίποτα δεν μπορεί να είναι ή να συλληφθεί χωρίς τον Θεό*».

Η απόδειξη της πρότασης ουσιαστικά επικαλείται το αυτονόητο με βάση τους ορισμούς της υπόστασης και των τρόπων. Δοθέντος ότι υπάρχει μια και μοναδική υπόσταση που είναι εν εαυτώ και νοείται δι' εαυτού, και εφόσον οι τρόποι δεν μπορούν ούτε να είναι ούτε να συλληφθούν χωρίς την υπόσταση, τότε τίποτα δεν μπορεί να είναι ούτε να συλληφθεί χωρίς τον Θεό. Ο.Ε.Δ.

Στο Σχόλιο της Πρότασης αναπτύσσεται μία πιο πλούσια απόδειξη. Η στρατηγική του Σπινόζα για την απόδειξη της καθολικής περίκλεισης των πάντων εντός της υπόστασης εστιάζει στο αμφιλεγόμενο ζήτημα της σωματικότητας του Θεού, δηλαδή στη θεώρηση της ύλης.

Διότι, με βάση τις παραδοσιακές συλλήψεις της θεότητας –και ειδικά του Ντεκάρτ–, ο Θεός είναι καθαρό πνεύμα σε αντίθεση με την αδρανή –και ιεραρχικά κατώτερη μορφή ύπαρξης– ύλη, και συνεπώς ο Θεός θα μπορούσε να περιλαμβάνει στην πνευματική του ευρύτητα τις πνευματικές οντότητες αλλά σε καμία περίπτωση τις υλικές. Αν, συνεπώς, ο Σπινόζα αποδείκνυε ότι η σωματικότητα ή η έκταση ανήκουν στη φύση του Θεού, τότε πράγματι τα πάντα θα ήταν εν Θεώ. Προς αποφυγή κάθε παρανόησης, ο Σπινόζα αρχικά διαχωρίζει, σχεδόν περιφρονητικά, την έννοια της σωματικότητας με κάθε είδους ανθρωπομορφική σύλληψη του Θεού, επισημαίνοντας, εκτός από την αφέλεια τέτοιου είδους προσεγγίσεων που βρίσκονται μακράν της αληθούς γνώσης του Θεού, τη διάκριση ανάμεσα στο *σώμα*, που έχει συγκεκριμένες διαστάσεις, και στη *σωματικότητα* που αφορά μορφική ποιότητα ύπαρξης. Καταρχάς, ο Σπινόζα προτάσσει ένα ενδιαφέρον οντο-λογικό επιχείρημα, που για άλλη μια φορά υποδηλώνει την αντίθεσή του σε θεωρίες Δημιουργίας εκ του μηδενός (*creatio ex nihilo*). Ο Σπινόζα, απευθυνόμενος σε εκείνους οι οποίοι υποστηρίζουν τη δημιουργία του υλικού κόσμου από τον Θεό, ισχυρίζεται ότι δεν είναι σε θέση να εξηγήσει *από ποια θεϊκή δύναμη* δημιουργήθηκε, υπό την έννοια ότι, εφόσον η ύλη είναι εντελώς έτερη του καθαρού πνεύματος, δεν είναι δυνατόν να παραχθεί από αυτό. Θα πρέπει, συνεπώς, η θεϊκή φύση να ενέχει και «υλικές» δυνάμεις, ώστε να δημιουργεί υλικά όντα. Ο Σπινόζα, προκειμένου να αποδείξει ότι η σωματικότητα είναι άξια της θεϊκής φύσης, επιχειρεί να ανασκευάσει τα επιχειρήματα των φιλοσοφικών του αντιπάλων, οι οποίοι θεωρούν ότι αυτή η ποιότητα δεν αρμόζει στην ανώτερη πνευματική φύση του Θεού. Το βασικό επιχείρημα που καθιστά τη σωματικότητα ανάξια της θεϊκής φύσης, και συναντάται κατεξοχήν στον Ντεκάρτ, έγκειται στην πεποίθηση ότι η σωματικότητα *απαρτίζεται* από μέρη, δηλαδή διαιρείται, σε αντίθεση με το πνεύμα που είναι άπειρο και αδιαίρετο. Όπως θυμόμαστε, αυτό αποτελεί ένα από τα κύρια επιχειρήματα του Ντεκάρτ στον έκτο Στοχασμό του, με βάση τον οποίο αποδεικνύει τον οντολογικό δυϊσμό πνεύματος και ύλης, νου και σώματος, καθώς και την ιεραρχική υπεροχή του πνεύματος έναντι της ύλης. Η διαιρετότητα της ύλης, εφόσον γίνει δεκτή, σημαίνει ότι α) η ύλη δεν μπορεί να είναι άπειρη, εφόσον δεν έχει νόημα η διαίρεση του απείρου, και β) ότι συνιστά μια μορφή «πάσχειν», δύο συνέπειες οι οποίες δεν συνάδουν με την απειρία και την τελειότητα της θεϊκής φύσης.

Ωστόσο, ο Σπινόζα ισχυρίζεται ότι η ύλη δεν *απαρτίζεται* από διακριτά μέρη και δεν είναι διαιρέσιμη, αξιοποιώντας τη θέση του Ντεκάρτ περί της μη ύπαρξης του κενού. Διότι, πραγματική διαίρεση σημαίνει ότι τα πράγματα, που προκύπτουν μετά τη διαίρεση, θα είναι πλέον καθαρά και διακριτά, μπορούν να υπάρχουν αυτόνομα και ξεχωριστά, αφήνοντας κενό ανάμεσά τους, ανάλογο των θέσεών τους. Εφόσον όμως στη φύση δεν υπάρχει κενό, το υποτιθέμενο κενό δεν είναι πραγματικό, αλλά είναι πλήρες από μη ορατές μορφές ύλης, και αντίστοιχα η διαίρεση δεν είναι πραγματική αλλά επιφανιμόμενη. Πράγματι, τείνουμε να διαιρούμε σε μέρη τη σωματικότητα, αλλά αυτή η λειτουργία αποδίδεται αποκλειστικά στη φαντασία, που για τον Σπινόζα περιορίζεται στην αισθητηριακή εξεικόνιση, ενώ αντίθετα, αν συλλάβουμε τη σωματικότητα με τον νου, θα κατανοήσουμε την αδιαίρετη συνέχεια και την απειρία της. Σε αυτό το σημείο πρέπει να αναγνωρίσουμε μια πρωτοπόρο συμβολή του Σπινόζα στη φιλοσοφία της φύσης, καθώς οι θέσεις του περί της μη πραγματικής

διαίρεσιμότητας της ύλης και των υλικών δυνάμεων του πλήρους προοικονομούν, τουλάχιστον, τις θεωρίες πεδίου και ηλεκτρομαγνητικών δυνάμεων της φυσικής επιστήμης του 18^{ου} και 19^{ου} αι. Εφόσον η σωματικότητα δεν είναι πραγματικά διαίρεσιμη, επάγεται ότι δεν είναι πεπερασμένη, ατελής ή πάσχουσα, αλλά αντιθέτως είναι άπειρη, τέλεια και ενεργός, και συνεπώς άξια της θεϊκής φύσης. Η σωματικότητα ή η έκταση είναι ένα από τα άπειρα κατηγορήματα της υπόστασης, άπειρο, αιώνιο και αμετάβλητο, και το υπαρκτό, πολλαπλώς μεταβαλλόμενο σύμπαν, ως όλο, είναι μια έκφραση, ένας λεγόμενος έμμεσος άπειρος τρόπος του κατηγορήματος της έκτασης.

1.2.γ. Οι εκφράσεις της υπόστασης: κατηγορήματα, άπειροι τρόποι, πεπερασμένοι τρόποι

Μέχρι αυτό το σημείο έχουμε εξετάσει τις βασικές ιδιότητες της υπόστασης ως όλου, καθώς και την περικύκλωση των πάντων εντός αυτής. Στο παρόν τμήμα θα εξετάσουμε τη φύση και τα αποτελέσματα της παραγωγικής δράσης της ενεργού ουσίας της υπόστασης.

Η φύση της παραγωγικής δράσης της υπόστασης

Όπως έχουμε ήδη αναφέρει, τα κατηγορήματα αποτελούν εκφράσεις της υπόστασης, καθώς το καθένα εκφράζει μια άπειρη και αιώνια ουσία-ποιότητα της υπόστασης. Η υπόσταση, δηλαδή, συγκροτείται από άπειρες ουσίες, οι οποίες συγχωνεύονται απόλυτα στη μία και μοναδική υπόσταση. Η σημαντική επισήμανση είναι ότι η ενεργός ουσία της υπόστασης, δηλαδή η παραγωγική-εκφραστική της ενέργεια, τελείται εντός των κατηγορημάτων με ταυτόχρονη, παράλληλη και ισοδύναμη τάξη, έτσι ώστε να μιλάμε για παραγωγή άπειρων πραγμάτων αυστηρά στο γένος τους, δηλαδή για τροποποιήσεις εκάστου κατηγορήματος. Για παράδειγμα, όταν λέμε ότι η υπόσταση παράγει ένα συγκεκριμένο πράγμα, εννοούμε ότι στο κατηγορήμα της σκέψης παράγεται η ιδέα αυτού του πράγματος (αντικειμενική πραγματικότητα) και, παράλληλα, στο κατηγορήμα της έκτασης παράγεται η ουσία του πράγματος (μορφική πραγματικότητα), και μάλιστα με την ίδια τάξη, δηλαδή την ίδια αλληλουχία και σύνδεση αιτιών: «[...] ένας τρόπος της έκτασης και η ιδέα εκείνου του τρόπου είναι ένα και το αυτό πράγμα, αλλά εκφρασμένο με δύο τρόπους», πράγμα που φαίνεται να το είδαν νεφελωδώς ορισμένοι από τους Εβραίους, δηλαδή όσοι υποστηρίζουν ότι ο Θεός, ο νους του Θεού και τα νοούμενα από αυτόν πράγματα, είναι ένα και το αυτό. Π.χ. ένας κύκλος υπάρχουν στη φύση και η ιδέα του υπάρχοντος κύκλου, η οποία είναι επίσης στον Θεό, είναι ένα και το αυτό πράγμα που εξηγείται μέσω διαφορετικών κατηγορημάτων, και γι' αυτό είτε συλλάβουμε τη φύση υπό το κατηγορήμα της Σκέψης ή υπό οποιοδήποτε άλλο, θα ανακαλύψουμε μία και την αυτή τάξη, ήτοι μία και την αυτή σύνδεση αιτιών, τουτέστιν τα ίδια πράγματα να έπονται τα μεν από τα δε (Η ΙΙ, Πρότ. 7, Σχόλιο).

Το πρώτο συνεπώς σημείο όσον αφορά την παραγωγική ενέργεια της υπόστασης είναι ότι «αυτή τελείται εντός των κατηγορημάτων, παράλληλα, ταυτόχρονα και με την ίδια τάξη».

Το δεύτερο σημείο, το οποίο έχουμε ήδη εξετάσει, είναι ότι «η εν λόγω παραγωγική ενέργεια παράγει άπειρα με άπειρους τρόπους, με βάσει τους εσωτερικούς νόμους της φύσης της υπόστασης, δηλαδή με βάση την εσωτερική αναγκαιότητα του Θεού, χωρίς κανέναν εξωτερικό αναγκασμό» (Η Ι, Πρότ. 16, Πρότ. 17). Αυτό το σημείο επαναλαμβάνεται από τον Σπινόζα, αυτήν τη φορά λίγο πριν εκθέσει την παραγωγή και τη μορφή δράσης των τρόπων, ώστε να αντιδιαστείλει καθαρά την ελεύθερη και αυτοτελή δράση της υπόστασης ως όλου (*agere*) στην ετεροκαθορισμένη λειτουργία των τρόπων (*operari*). Ο Θεός, κατά τον Σπινόζα, είναι το μόνο αυστηρώς ελεύθερο αίτιο, εφόσον μόνο αυτός υπάρχει και ενεργεί με βάση την αναγκαιότητα της φύσης του. Βεβαίως, θα μπορούσε κάποιος να αντιτάξει ότι η υπαγωγή της δράσης του Θεού σε νόμους συνιστά στέρηση ή περιορισμό της ελευθερίας του. Μια πρώτη, απλή απάντηση του Σπινόζα είναι ότι οι νόμοι της δράσης του Θεού δεν συνιστούν έναν εξωτερικό νομοθέτη ή ένα πρότυπο, όπως ο κόσμος των Ιδεών έναντι του πλατωνικού δημιουργού, αλλά μια ενδογενή αναγκαιότητα της ίδιας της θεϊκής φύσης, η οποία, με αβίαστο τρόπο, παράγει αναγκαία, όπως αναγκαία συνάγεται από τη φύση ενός τριγώνου ότι το άθροισμα των γωνιών του ισούται με δύο ορθές γωνίες. Ωστόσο, ο αντίλογος μπορεί εκ νέου να επιμείνει, αρνούμενος την αναγκαία παραγωγική φύση του Θεού, αντιτάσσοντας μία απόλυτα ελεύθερη βούληση, η οποία δεν ενέχει κανέναν νόμο. Η απάντηση σε αυτό το αίτημα συνιστά την ουσιαστική θέση του Σπινόζα, η οποία συλλαμβάνει τον πυρήνα της σκέψης του. Κατά τον Σπινόζα, αν δεχόμασταν την αυθαίρετη βούληση ως ουσία του Θεού, τότε θα αρνούμασταν ουσιαστικά την ίδια την τελειότητα του Θεού. Με άλλα λόγια, η αξιωματική σύλληψη του Θεού ως αναγκαίας, αμετάβλητης και άμεσης –δηλαδή αιώνιας– παραγωγικότητας είναι η μόνη που αποδίδει τη μέγιστη τελειότητα στον Θεό, ενώ κάθε άλλη σύλληψη θα προσέδιδε ατέλεια. Εδώ, λοιπόν, παρατηρούμε, θα λέγαμε, δύο άρρηκτα συνδεδεμένες διαστάσεις της τελειότητας: την απόλυτη οντολογική τελείωση και την έλλειψη χρόνου ή

οποιαδήποτε μεταβολής στην παραγωγική θεϊκή φύση. Ο Θεός, όσα νοεί και όπως τα νοεί, ταυτόχρονα τα παράγει, διότι θα ήταν ατέλεια – αδυναμία αν δεν πραγμάτωνε όλα όσα νοούσε ή αν τα πραγμάτωνε διαφορετικά από το πώς τα νοούσε. Υπό αυτήν την έννοια, η απόλυτη δύναμη ή η παντοδυναμία του Θεού θεωρείται ως «εν ενεργεία και θα μείνει εσαεί στην ίδια ενεργητικότητα» και συνεπώς τίθεται ως «μακράν τελειότερη» (H I, Πρότ. 17, Σχόλιο). Η σημασία της τελειότητας είναι κυριολεκτική και με αριστοτελικούς όρους, συνιστά το αιώνιο «ενεργεία» της ύπαρξης και δράσης του Θεού, της απόλυτης αυτοπραγμάτωσης και αυτονόησης, και συνεπώς της μέγιστης πραγματικότητας. Ωστόσο, ενώ αυτά τα χαρακτηριστικά ανακαλούν το Πρώτο Κινούν, ο σπινοζικός Θεός μακράν διαφέρει από αυτό, εφόσον η τελειότητά του δεν συνιστά το απώτερο αντικείμενο της όρεξης των πραγμάτων, αλλά ενέχεται ήδη εντός των πραγμάτων, ως μέρη της υπόστασης. Η τελειότητα της φύσης του Θεού σηματοδοτεί τον αμετάβλητο χαρακτήρα των ποιοτήτων του (άπειρα και αμετάβλητα κατηγορήματα), των ουσιών των ενικών πραγμάτων (αιώνιες αλήθειες πεπερασμένων τρόπων) και του τρόπου παραγωγής των πραγμάτων (αναγκαίες σχέσεις και καθορισμένες λειτουργίες των τρόπων). Διότι οποιαδήποτε μεταβολή ή αλλαγή στα ανωτέρω θα σήμαινε ότι η φύση του Θεού και ο τρόπος παραγωγής του θα μπορούσε να γίνει καλύτερος, πράγμα που ισοδυναμεί με άρνηση της ύψιστης τελειότητάς του: «Μα αφού στο αιώνιο δεν υπάρχει πότε, πριν ή μετά: από εδώ, δηλαδή από μόνη την τελειότητα του Θεού, έπεται ότι ο Θεός δεν μπορεί ποτέ να αποφασίσει κάτι άλλο, ήτοι ο Θεός δεν ήταν πριν τις αποφάσεις του ούτε μπορεί να είναι χωρίς αυτές» (H I, Πρότ. 33, Σχόλιο 2). Η παραγωγή συνεπώς της υπόστασης είναι αναγκαία, δηλαδή αιώνια, και υπό αυτήν τη σκοπιά βρίσκουμε πάλι την ισοδυναμία και τη διπλής όψης ταυτότητα της *natura naturans* και της *natura naturata*. Η αναγκαία αιτιακή σχέση μεταξύ τους δεν συνεπάγεται καμία οντολογική ή χρονική διαδοχή, όχι μόνο λόγω της εμμενούς, μη μεταβατικής αιτιακής δράσης αλλά και λόγω του ακαριαίου, αιώνιου αυτοπροσδιορισμού της υπόστασης ως *naturata*. Η παντοδυναμία του Θεού στον Σπινόζα συναρτάται συνεπώς όχι με μια άπειρη, ανεξιχνίαστη ή αδιάφορη βούληση, αλλά αντιθέτως με μια άπειρη δύναμη που ενεργεί αιτιακά, δηλαδή έλλογα (*causa seu ratio*). Η παντοδυναμία του Θεού, υπό αυτήν την έννοια, καθιστά πλήρως προσβάσιμη τη φύση του από τον ανθρώπινο νου. Η ισοδυναμία αιτίας και λόγου σημαίνει ακριβώς ότι ο Θεός ενεργεί όπως νοεί, ότι η τάξη και η αιτιακή σχέση των ιδεών στην άπειρη νόηση του Θεού είναι η ίδια με την τάξη και την αιτιακή σχέση των πραγμάτων, εφόσον όλα έπονται συγχρόνως από την ύψιστη τελειότητα του Θεού. Η θεϊκή φύση ως άμεσα και ακαριαία εμπλεκόμενη στον κόσμο συνεπάγεται ότι η τελειότητά της δεν μπορεί παρά να παράγει και να εκφράζεται σε τελιότητες. Η αναγκαία αιτιακή δράση ως έκφραση της τελειότητας οδηγεί στην αναγκαία παραγωγή και στον αναγκαίο καθορισμό των πραγμάτων, τόσο ως προς την ουσία τους όσο και ως προς τις σχέσεις ανάμεσά τους. Συνεπώς, στο σπινοζικό σύστημα δεν υπάρχει χώρος για το τυχαίο ή το ενδεχομενικό. Τα πράγματα δεν θα μπορούσαν να έχουν παραχθεί αλλιώς, γιατί αυτό θα σήμαινε ότι δεν παρήχθησαν τέλεια. Η αιτιότητα του Θεού είναι πανταχού παρούσα και «λέγεται πολλαχώς»: εμμενής, εγγύτατο αίτιο, αναγκαία, μοναδική, καθολική, ποιητικό αίτιο, υποδηλώνοντας ότι τίποτε δεν έχει παραχθεί αυθαίρετα ή τυχαία — δηλαδή, ό,τι συμβαίνει είναι αναγκαίο αποτέλεσμα αιτιακών δράσεων: «Τα πράγματα δεν θα μπορούσαν να παραχθούν από τον Θεό με κανέναν άλλο τρόπο και με καμία άλλη τάξη, παρά όπως παρήχθησαν» (H I, Πρότ. 33). Η άρνηση συνεπώς της ενδεχομενικότητας αποτελεί το τρίτο βασικό σημείο στην παραγωγική φύση του Θεού. Στο Σχόλιο 1 της Πρότασης 33 ο Σπινόζα επισημαίνει ότι στην τάξη της φύσης μπορούμε να διακρίνουμε μόνο είτε το αναγκαίο είτε το αδύνατο. Η ύπαρξη κάποιου πράγματος είτε έπεται αναγκαία είτε αποκλείεται, ή λόγω της ουσίας του ή λόγω ενός δεδομένου ποιητικού αιτίου. Αν δηλαδή η ουσία ενός πράγματος ενέχει εσωτερική αντίφαση, όπως π.χ. ένας τετράγωνος κύκλος, ή δεν υπάρχει κανένα ποιητικό αίτιο να το παραγάγει, το πράγμα είναι αδύνατο, και αντιθέτως, αν η ουσία ή μια σειρά ποιητικών αιτιών θέτουν την ύπαρξη κάποιου πράγματος, αυτή είναι αναγκαία. Όταν συνεπώς χρησιμοποιούμε τον όρο *ενδεχομενικό*, δεν αφορά τίποτε πραγματικό, παρά μόνο σε έλλειψη επαρκούς γνώσης είτε της ουσίας του είτε των αιτιών που το καθιστούν αναγκαίο ή αδύνατο. Η ενδεχομενικότητα, όπως τα τελικά αίτια ή η τάξη και η σύγχυση ή το όμορφο και το άσχημο, αποτελούν, κατά τον Σπινόζα, προϊόντα ανεπαρκούς γνώσης, αποτελέσματα κατακερματισμένων επιδράσεων εξωτερικών σωμάτων επί του σώματός μας, παράγωγα της φαντασίας μας και όχι του λόγου, όπως θα εξηγήσουμε στα επόμενα κεφάλαια.

Οι άπειροι τρόποι

Έχοντας εξετάσει τα βασικά σημεία της παραγωγικής φύσης του Θεού, θα εξετάσουμε τώρα τα αποτελέσματα ή τις εκφράσεις της εν λόγω παραγωγικής θεϊκής φύσης.

Επισημαίνουμε ξανά ότι η παραγωγή ή η έκφραση της *natura naturans* τελείται συγχρόνως και παράλληλα εντός των κατηγορημάτων της, μέσω των τροποποιήσεών τους ή τρόπων.

Στις Προτάσεις 21, 22, 23 του πρώτου μέρους της *Ηθικής* εισάγεται η έννοια του *άπειρου τρόπου*. Με αυτόν τον ενδιάμεσο όρο (ανάμεσα στο κατηγορήμα και στον πεπερασμένο τρόπο) ο Σπινόζα συλλαμβάνει

μια τροποποίηση του κατηγορήματος η οποία έπεται από την απόλυτη φύση, την ενδογενή αναγκαιότητα του κατηγορήματος και μόνο, και συνεπώς δεν θα μπορούσε να είναι πεπερασμένο αλλά αιώνιο και άπειρο. Ο άπειρος τρόπος, κατά συνέπεια, αποτελεί μια κοινή τροπικότητα σε όλους του πεπερασμένους τρόπους που έπονται από την τροποποίηση του άπειρου τρόπου με έναν συγκεκριμένο και καθορισμένο τρόπο, δηλαδή ως πεπερασμένος τρόπος. Οι άπειροι πεπερασμένοι τρόποι, που θα αναλύσουμε κατωτέρω, διακρίνονται όχι τόσο από τις μορφές της περατότητάς τους (διάρκεια ύπαρξης, απροσδιόριστος αριθμός μερών, μέγεθος κ.λπ.), όσο από τον τύπο του άπειρου του οποίου αποτελούν πεπερασμένη τροποποίηση. Εντός των ορίων της ανθρώπινης νόησης, ο Σπινόζα, στην επιστολή προς τον Schuller (Επιστολή LXIV, 1675), θεωρεί ως άπειρο τρόπο την «απόλυτη άπειρη νόηση» (*intellectus absolute infinitum*) αναφορικά με το κατηγορήμα της σκέψης, και αναφορικά με το κατηγορήμα της έκτασης ως άμεσο άπειρο τρόπο την «κίνηση και ηρεμία» (*motus et quies*) και ως έμμεσο άπειρο τρόπο

τη «συνολική όψη του σύμπαντος» (*facies totius universi*), δηλαδή το σύνολο των σχέσεων κίνησης και ηρεμίας του σύμπαντος, το οποίο, αν και μεταβάλλεται απείρως, ως σύνολο παραμένει πάντα το ίδιο. Όπως βλέπουμε, οι άπειρες, αιώνιες και αμετάβλητες τροποποιήσεις των κατηγορημάτων (άπειροι τρόποι) αποτελούν μονοσήμαντες εκφράσεις της υπόστασης, δηλαδή επιτελούνται σε έκαστο κατηγορήμα ξεχωριστά, και οι τροποποιήσεις-ενεργητικές διαθέσεις της υπόστασης αφορούν έναν αποκλειστικό τύπο άπειρου, όπως το άπειρο στο γένος της έκτασης και το άπειρο στο γένος της σκέψης. Οι πεπερασμένοι τρόποι αποτελούν τροποποιήσεις-διαθέσεις εκάστου κατηγορήματος ξεχωριστά, όπου ο κάθε άπειρος τρόπος αναπαράγεται στο γένος του με συγκεκριμένο και καθορισμένο τρόπο.

Συνεπώς, τώρα είμαστε σε θέση να καταλάβουμε τι εννοεί ο Σπινόζα στον Ορισμό 2 (H I) περί του πεπερασμένου πράγματος στο γένος του. Ένα πράγμα το οποίο έχει καθοριστεί ως συγκεκριμένη τροποποίηση του κατηγορήματος της έκτασης, δηλαδή ένα σώμα λέγεται πεπερασμένο στο γένος του, δηλαδή το σώμα είναι ένας πεπερασμένος προσδιορισμός του άπειρου της έκτασης, όπως μία συγκεκριμένη σκέψη είναι πεπερασμένος προσδιορισμός του άπειρου της σκέψης. Επίσης, εφόσον τα κατηγορήματα, όπως έχουμε ήδη εξηγήσει, είναι παράλληλα και μονοσήμαντα, το κάθε πεπερασμένο πράγμα θα οριοθετείται μόνο από άλλα πεπερασμένα πράγματα του ίδιου γένους, εφόσον τα κατηγορήματα δεν τέμνονται ούτε αλληλεπιδρούν. Η τάξη, η αιτιακή συνάρθρωση και η αλληλουχία των πραγμάτων, ωστόσο, παραμένει η ίδια σε όλα τα κατηγορήματα, εφόσον το ίδιο πράγμα γίνεται αντιληπτό υπό άπειρες οπτικές από τη νόηση της υπόστασης, και υπό δύο από την ανθρώπινη νόηση.

Οι πεπερασμένοι τρόποι

Στο παρόν τμήμα θα εξετάσουμε διεξοδικά την παραγωγή και τη φύση των πεπερασμένων τρόπων, που πραγματεύονται κυρίως οι Προτάσεις 24, 25, 26, 27, 28, 29 του πρώτου μέρους της *Ηθικής*, και οι Προτάσεις 3, 5, 6, 7, 8, 9, 10 και τα Λήμματα 1, 2, 3, 4, 5, 6 και 7 του δεύτερου μέρους της *Ηθικής*.

Η έννοια του πεπερασμένου τρόπου συνάγεται από τον συνδυασμό των αρχικών ορισμών του πεπερασμένου στο γένος του πράγματος και του τρόπου. Συνεπώς, ο πεπερασμένος τρόπος αφορά τις διαθέσεις της υπόστασης, καθόσον αυτή εκφράζεται σε άπειρα γένη ποιότητων, και είναι ό,τι είναι σε ένα άλλο και συλλαμβάνεται μέσω αυτού.

Ο τρόπος «είναι σε ένα άλλο και συλλαμβάνεται επίσης μέσω αυτού» σημαίνει ότι ο τρόπος, σε αντίθεση με την υπόσταση, δεν είναι στον εαυτό του και δεν συλλαμβάνεται μέσω του εαυτού του, αλλά είναι και συλλαμβάνεται μέσω ενός «άλλου», το οποίο είναι η υπόσταση. Αυτό, με άλλα λόγια, σημαίνει ότι τόσο η ουσία όσο και η ύπαρξη του τρόπου έχουν την αιτία τους πέραν του εαυτού του, δηλαδή στην υπόσταση. Στις Προτάσεις 24 και 25 (H I), εξηγείται πιο συγκεκριμένα ότι: α) Η ουσία των παραχθέντων από τον Θεό πραγμάτων δεν ενέχει την ύπαρξη και β) Ο Θεός είναι ποιητικό αίτιο όχι μονάχα της ύπαρξης των πραγμάτων αλλά και της ουσίας τους. Στα αντίστοιχα σχόλια επισημαίνεται ξανά ότι μόνο ο Θεός είναι η αιτία τόσο της ουσίας των παραχθέντων πραγμάτων (*causa essendi*) όσο και του πώς αυτά έρχονται στην ύπαρξη. Τι είναι όμως η ουσία και πώς διακρίνεται από την ύπαρξη στους πεπερασμένους τρόπους; «Στην ουσία κάποιου πράγματος λέω ότι ανήκει αυτό που, αν δοθεί, το πράγμα τίθεται αναγκαία, και, αν αρθεί, το πράγμα αίρεται αναγκαία ή αυτό χωρίς το οποίο το πράγμα, και τανάπαλιν αυτό το οποίο χωρίς το πράγμα, δεν μπορεί να είναι ούτε να συλληφθεί» (H II, Ορισμός 2). Οι ουσίες των πεπερασμένων τρόπων, δηλαδή αυτό το οποίο καθιστά το πράγμα αυτό που είναι και όχι κάποιο άλλο, είναι πραγματικές οντότητες ως συγκεκριμένες και καθορισμένες τροποποιήσεις της δύναμης του Θεού. Η ουσία ενός πράγματος αποτελεί μέρος της άπειρης δύναμης της *natura naturans*, καθόσον αυτή εκφράζεται με συγκεκριμένο και καθορισμένο τρόπο ως το εν λόγω πράγμα. Η ουσία είναι μια δύναμη ενεργεία και αιώνια στα άπειρα κατηγορήματα του Θεού. Αντίθετα, η ύπαρξη ενός τρόπου δεν είναι αιώνια, αλλά χαρακτηρίζεται από μια ακαθόριστη διάρκεια, η οποία εξαρτάται

από τη θέση του στο πλέγμα των άλλων υπαρκτών τρόπων, όπως θα εξηγήσουμε κατωτέρω. Με άλλα λόγια, ο Θεός με την ίδια αναγκαιότητα που νοεί τον εαυτό του ενεργεί άπειρα με άπειρους τρόπους, και παράγει ταυτόχρονα τις ιδέες των πραγμάτων εντός της άπειρης νόησης (αντικειμενική πραγματικότητα) και τις ουσίες των πραγμάτων στα άπειρα κατηγορήματα (μορφική πραγματικότητα). Η ουσία δηλαδή των πραγμάτων δεν αποτελεί μια σκέψη στη θεϊκή φαντασία ως δυνατότητα ύπαρξης, αλλά είναι πραγματική εν ενεργεία δύναμη, που «υπάρχει» πλήρως, μορφικά στα κατηγορήματα και αντικειμενικά στη θεία νόηση, αλλά δεν αποτελεί η ίδια την αιτία της ύπαρξής της με την κατεξοχήν σημασία του όρου, δηλαδή ως ενός καθορισμένου τρόπου πεπερασμένης έκτασης και διάρκειας. Οι ουσίες των τρόπων έχουν άμεση αιτία δημιουργίας τον Θεό, ο οποίος παράγει ταυτόχρονα όλες τις ουσίες, ως ένα αδιαίρετο άπειρο σύνολο σε όλα τα κατηγορήματα, και, εφόσον όλες έχουν ως κοινή αιτία τη θεία δύναμη, βρίσκονται σε αμοιβαία συμφωνία. Στο σχόλιο της Πρότασης 17 (H I) ο Σπινόζα διευκρινίζει περαιτέρω τη διάκριση μεταξύ ουσίας και ύπαρξης του πεπερασμένου τρόπου: «Π.χ., ένας άνθρωπος είναι αίτιο της ύπαρξης, όχι όμως της ουσίας ενός άλλου ανθρώπου· η ουσία αυτή, πράγματι, είναι αιώνια αλήθεια: και γι' αυτό μπορούν να συμφωνούν παντελώς σύμφωνα με την ουσία· στην ύπαρξη όμως πρέπει να διαφέρουν· και για τον λόγο αυτόν, αν χαθεί η ύπαρξη του ενός δεν θα χαθεί η ύπαρξη του άλλου· αλλά, αν μπορούσε να καταστραφεί και να γίνει ψευδής η ουσία του ενός, θα καταστραφόταν και η ουσία του άλλου». Αυτό το περιεκτικό μέρος του σχολίου αφενός δηλώνει με σαφήνεια την παντελή συμφωνία των ουσιών των τρόπων που ενυπάρχουν σε κάθε κατηγορήμα, και υπόρρητα σημειώνει ότι οι ουσίες συνιστούν ένα αμοιβαία εξαρτώμενο σύνολο. Αφετέρου επισημαίνει ότι η διαφορά μεταξύ των ουσιών δύο ανθρώπων εμφανίζεται όταν οι ουσίες περάσουν στην ύπαρξη. Αυτό, άραγε, σημαίνει ότι οι ουσίες εντός ενός κατηγορήματος είναι αδιάκριτες μεταξύ τους και, αν ισχύει κάτι τέτοιο, πώς διαφοροποιούνται όταν περάσουν στην ύπαρξη; Με άλλα λόγια, όπως γράφεται στο σχόλιο, όλοι οι άνθρωποι ενέχουν την ίδια ακριβώς ουσία και διαφοροποιούνται μόνο όταν αποκτούν σώμα και διάρκεια ζωής; Με αυτά τα ερωτήματα οδηγούμαστε στα πλέον λεπτά αλλά θεμελιώδη θέματα της σπινοζικής οντολογίας, που αφορούν τη σχέση υπόστασης-τρόπων, την οποία θα εξετάσουμε μεθοδικά ευθύς.

Με βάση την Πρόταση 16 (H I) (από την αναγκαιότητα της θεϊκής φύσης πρέπει να έπονται άπειρα με άπειρους τρόπους), διαπιστώσαμε ότι αυτά συνίστανται σε μια ταυτόχρονη παραγωγή άπειρων τρόπων και άπειρων πεπερασμένων τρόπων εντός των άπειρων κατηγορημάτων. Το κάθε κατηγορήμα αναπαράγεται εντός του ως απειρία πεπερασμένων τρόπων. Το κατηγορήμα της σκέψης, για παράδειγμα, αναπαράγεται εντός της άπειρης νόησης ως απειρία συγκεκριμένων και καθορισμένων νοητικών πράξεων, όπως το κατηγορήμα της έκτασης αναπαράγεται εντός του ως απειρία συγκεκριμένων και καθορισμένων σωμάτων. Το ερώτημα που προκύπτει είναι πώς τελείται η εν λόγω παραγωγή, δηλαδή πώς μεταβαίνει/μετασχηματίζεται το άπειρο στο πεπερασμένο; Αυτό το ερώτημα αποτελεί ένα από τα πλέον κομβικά και δισεπίλυτα προβλήματα στην ιστορία της φιλοσοφίας, καθόσον ήδη από την εποχή των προσωκρατικών και του Πλάτωνα τέθηκε emphaticά το θεμελιώδες ερώτημα της σχέσης της πρώτης, άπειρης αρχής με τα πεπερασμένα όντα, του Ενός και των πάντων. Η μορφή που έλαβε αυτό το ερώτημα στην πορεία της μεταφυσικής συνήθως συναντάται ως το πρόβλημα της εξατομίκευσης των όντων — πώς, δηλαδή, από το όλον δημιουργούνται τα μέρη, πώς από το γένος φθάνουμε στο είδος και από το είδος στην ανεπανάληπτη μοναδικότητα εκάστου όντος. Βεβαίως, αντιλαμβανόμαστε ότι αυτό το ερώτημα υφίσταται μόνο στα πλαίσια ενός μεταφυσικού ή επιστημονικού προβληματισμού που αποδέχεται —ενορατικά ή αποδεικτικά— την προτεραιότητα του Όλου έναντι του μέρους, την κοινή καταγωγική ρίζα των πάντων στη συμπαντική ολότητα, σε πλήρη αντίθεση με μια υλιστική μηχανοκρατία αδρανούς ύλης και συγκρουόμενων ατόμων, όπως κατεξοχήν αναπτύχθηκε τον 17^ο αι. Εντούτοις, στη σκέψη του Σπινόζα, παρά ή ίσως εξαιτίας των σαφών ορισμών του απολύτως απείρου, του απείρου στο γένος του και του πεπερασμένου, δεν διαφαίνεται κάποιος επαρκής προβληματισμός και, πολύ περισσότερο, επίλυση του προβλήματος. Αυτή η ανεπάρκεια έχει αποτελέσει αντικείμενο κριτικής μεταγενέστερων φιλοσόφων (Σέλλινγκ, Χέγκελ), όπως και πολλών σχολιαστών του Σπινόζα, με κοινή αναφορά στην έλλειψη διαλεκτικής ρευστότητας που παρουσιάζει η άκαμπτη διχοτομική σκέψη του Σπινόζα. Προδήλως, δεν θα αναπτύξουμε στα πλαίσια αυτού του κειμένου το ενδιαφέρον φάσμα αυτών των κριτικών, αλλά θα περιοριστούμε συνοπτικά στις απόπειρες ερμηνείας της σπινοζικής θέσης από τη σκοπιά δύο βασικών σύγχρονων ερμηνευτών του Σπινόζα, του Macherey και του Deleuze. Πριν όμως προβούμε στη σύντομη παρουσίαση αυτών των ερμηνειών, πρέπει να επισημάνουμε τις εξής παρατηρήσεις. Στην *Ηθική* οι όροι που αναφέρονται σχετικά με την εξατομίκευση είναι «πεπερασμένο στο γένος του πράγμα» και «ενικό πράγμα». Με βάση τους ορισμούς και τα συμφραζόμενα αυτών των όρων, παρατηρούμε ότι η εξατομίκευση των πραγμάτων πραγματοποιείται με το πέρασμα των ουσιών τους στην ύπαρξη. Διότι στον ορισμό του πεπερασμένου ενέχεται αναγκαία η δυνατότητα οριοθέτησής του από άλλο πράγμα της ίδιας φύσης, ενώ στον ορισμό των ενικών πραγμάτων η ύπαρξη τίθεται προδήλως: «Με τον όρο ενικά πράγματα εννοώ όσα είναι πεπερασμένα και έχουν καθορισμένη ύπαρξη». Με βάση αυτήν την παρατή-

ρηση, θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε ότι το ακανθώδες ερώτημα της διαφοροποίησης των πραγμάτων, της παραγωγής του πεπερασμένου από το άπειρο, στον Σπινόζα, ουσιαστικά μετατίθεται στους όρους υπό τους οποίους οι ουσίες των τρόπων περνούν στην ύπαρξη. Ωστόσο, όπως θα διαπιστώσουμε σε λίγο κατά την ανάπτυξη αυτής της μετάβασης, οι όροι που επιτρέπουν τη μετάβαση μιας ουσίας στην ύπαρξη δεν επαρκούν για την εξατομίκευση του τρόπου μόνο σε αυτό το επίπεδο.

Σύμφωνα με τον Macherey, το πρόβλημα της μετάβασης από το άπειρο στο πεπερασμένο απλώς δεν υφίσταται, διότι απλώς δεν υπάρχει τέτοια μετάβαση. Όπως επισημαίνει, η απειρία είναι εξίσου ισοδύναμο χαρακτηριστικό τόσο της *natura naturans* όσο και της *natura naturata*. Κατά τον Σπινόζα, το άπειρο παράγεται μόνο από το άπειρο και το πεπερασμένο μόνο από το πεπερασμένο, και σε καμία περίπτωση δεν υπάρχει μετάβαση από το ένα στο άλλο. Αυτή η θέση υποστηρίζεται επαρκώς από την έννοια της εμμενούς αιτιότητας της ενεργού ουσίας του Θεού, που, όπως έχουμε επισημάνει, η αιτιακή δράση της *natura naturans* δεν μεταβαίνει στα αποτελέσματά της αλλά παραμένει εντός αυτών μερικώς και ως όλον στο άπειρο σύμπαν. Όπως τονίζει ο Macherey, το πεπερασμένο παράγεται εντός του απείρου και όχι εξαιτίας του απείρου, με την έννοια της μετάβασης. Η πραγμάτευση του απείρου και του πεπερασμένου (των τρόπων) δεν γίνεται με όρους διαδοχής ή αιτιακής μεταβατικότητας αλλά παράλληλα, ως εάν να εξετάζαμε το ίδιο πράγμα είτε από τη σκοπιά της ολότητας είτε από τη σκοπιά των μερών. Το άπειρο ως Όλον (*natura naturans*) και το άπειρο ως η απειρία πεπερασμένων τρόπων (*natura naturata*) δεν αποτελούν παρά δύο όψεις του ίδιου και ενός απείρου.² Η θεώρηση του Macherey, κατά τη γνώμη μας, ορθώς αρνείται τη μετάβαση, στον βαθμό που αυτή υποδηλώνει εξωτερική αιτιότητα, διαδοχή στον χρόνο ή μετατόπιση στον τόπο· ωστόσο, η άρνηση του όρου *μετάβαση* δεν απαντά στο φιλοσοφικό πρόβλημα της παραγωγής του πεπερασμένου εντός του απείρου, με όρους εμμενούς αιτιότητας. Η ερμηνεία των δύο όψεων απλώς επαναλαμβάνει τη διϋστική (είτε... είτε) σκέψη του Σπινόζα. Η προσέγγιση του Deleuze, ο οποίος χρησιμοποιεί τον όρο *μετάβαση* με εννοιολογικό περιεχόμενο, διαφαίνεται πιο πειστική και επεξεργασμένη, αν και ο ίδιος παραδέχεται ότι το πρόβλημα της εξατομίκευσης παραμένει αμφίσημο και δύσκολο στον σπινόζισμό, και ότι η ερμηνεία που παρουσιάζει δεν έχει αναπτυχθεί ρητά από τον Σπινόζα.

Ο Deleuze, καταρχάς, ορθώς αναγνωρίζει την ύπαρξη και τη σημασία του προβλήματος, όπως επίσης εύστοχα επισημαίνει ότι η ενικότητα, η διαφοροποίηση των πραγμάτων δεν μπορεί να συντελείται μόνο από τις σχέσεις τους με τα άλλα υπαρκτά πράγματα, δηλαδή δεν μπορεί να επιτελείται μόνο στο επίπεδο της ύπαρξης των τρόπων μέσω εξωγενών διακρίσεων. Συνοπτικά, η πρόταση του Deleuze είναι ότι η διάκριση υπάρχει ήδη από το επίπεδο των μη υπαρκτών πραγμάτων, δηλαδή από το επίπεδο των ουσιών.³ Με βάση τα δεδομένα της *Ηθικής*, όπως έχουμε δει, οι ουσίες διακρίνονται βασικά κατά το γένος, δηλαδή ως τροποποιήσεις του εκάστοτε κατηγορήματος, στο οποίο ενυπάρχουν σε παντελή συμφωνία ως άπειρο σύνολο. Επιπλέον, το κατηγορήμα, ως ποιότητα, δεν είναι διαιρέσιμο. Για παράδειγμα, η απειρία των ιδεών στο κατηγορήμα της σκέψης μετέρχεται την ίδια και μονοσήμαντη ποιότητα της άπειρης θείας νόησης. Ωστόσο, κατά τον Deleuze, η μη διαιρεσιμότητα της ποιότητας δεν σημαίνει ότι δεν μπορούν να υπάρχουν διακρίσεις εντός της ίδιας ποιότητας. Το πρόβλημα της διαφοροποίησης των ποιοτήτων φυσικά δεν το επινόησε ο Deleuze, αλλά, όπως ο ίδιος τονίζει, αποτέλεσε σημαντικό ζήτημα στη μεσαιωνική φιλοσοφία. Επιπλέον, παρά τα κενά στη σκέψη του Σπινόζα, επισημαίνουμε και από την πλευρά μας ότι η διάκριση των ουσιών δηλώνεται εμμέσως πλην σαφώς από την απλή διατύπωση στο Πόρισμα της Πρότασης 25, το οποίο αφορά τόσο την ύπαρξη όσο και την ουσία των επιμέρους πραγμάτων, ότι «τα επιμέρους πράγματα δεν είναι παρά [...] τρόποι με τους οποίους τα κατηγορήματα του Θεού εκφράζονται με συγκεκριμένο και καθορισμένο τρόπο» (*H I*, Πρότ. 25, Πόρισμα). Ο συγκεκριμένος και καθορισμένος τρόπος των ουσιών υποδεικνύει καθαρά τη διακριτότητά τους, όπως εξάλλου και η ιδέα καθαρής αμοιβαίας συμφωνίας. Η επίλυση του προβλήματος επέρχεται επιστρατεύοντας τον Duns Scotus: Η ποιότητα δεν είναι διαιρέσιμη ως ποιότητα, αλλά μπορεί να περιέχει εσωτερικές διαβαθμίσεις, διαβαθμισμένες εντάσεις, οι οποίες τη διαφοροποιούν ενδογενώς χωρίς να την αλλάζουν, όπως, για παράδειγμα, οι πολλαπλές εντάσεις ενός χρώματος. Η διάκριση συνεπώς των ουσιών είναι εγγενής εντός του κάθε κατηγορήματος και αντιστοιχεί σε έναν συγκεκριμένο και καθορισμένο βαθμό δύναμης, ένα εντατό μέρος της δύναμης του Θεού.

Εντούτοις, και οι δύο ερμηνείες συγκλίνουν στο ότι δεν υπάρχει *διαδικασία* παραγωγής του πεπερασμένου από το άπειρο, διότι, η παραγωγή των τρόπων δεν συμβαίνει εντός του χρόνου ούτε πολύ περισσότερο, όπως θα θεωρούσε ένας πλωτινιστής, δημιουργεί τον χρόνο. Στον Σπινόζα το πεπερασμένο τίθεται ακαριαία και ταυτόχρονα με το άπειρο ως ακριβώς η αιωνίως απόλυτα αυτοπροσδιορισμένη υπόσταση.

² Στο ίδιο, σελ. 164, 167, 181.

³ Deleuze, Gilles, *Ο Σπινόζα και το πρόβλημα της Εκφρασης*, εκδ. Κριτική, Αθήνα 2002, Κεφάλαιο 12.

Θα εξετάσουμε τώρα τη συνθήκη υπό την οποία η ουσία ενός τρόπου περνά στην ύπαρξη, καθώς και με ποια μορφή εκφράζεται η άμεση αιτιότητα της υπόστασης στην παραγωγή των υπαρκτών τρόπων.

Όπως σημειώσαμε στα ανωτέρω, η ουσία του τρόπου «υπάρχει» στα κατηγορήματα, ενώ ο τρόπος μπορεί να μην υπάρχει. Επιπλέον, διαπιστώσαμε ότι η ουσία ενός τρόπου δεν αποτελεί την αιτία της ύπαρξης του τρόπου, διότι ο τρόπος έχει οριστεί ως αυτό που υπάρχει και συλλαμβάνεται μέσω άλλου, δηλαδή της υπόστασης.

Παραθέτουμε, αν και μακροσκελή, την Πρόταση 28, Η Ι, η οποία είναι η πρώτη αναφορά στην *Ηθική* περί της ύπαρξης των τρόπων.

«Ένα οποιοδήποτε ενικό, ήτοι ένα οποιοδήποτε πράγμα που είναι πεπερασμένο και έχει καθορισμένη ύπαρξη, δεν μπορεί να υπάρξει ούτε να καθοριστεί να λειτουργήσει παρά αν καθορίζεται να υπάρχει και να λειτουργεί από ένα άλλο αίτιο το οποίο επίσης είναι πεπερασμένο και έχει καθορισμένη ύπαρξη: και αυτό το αίτιο πάλι δεν μπορεί επίσης να υπάρξει ούτε να καθοριστεί να λειτουργεί παρά αν καθορίζεται να υπάρχει και να λειτουργεί από ένα άλλο το οποίο επίσης είναι πεπερασμένο και έχει καθορισμένη ύπαρξη, και ούτως επ' άπειρον».

Η παραπάνω πρόταση μάς πληροφορεί ότι η ύπαρξη ενός συγκεκριμένου τρόπου οφείλεται σε έναν άλλο ήδη υπαρκτό τρόπο, ο οποίος επίσης οφείλει την ύπαρξή του σε έναν άλλο, κ.ο.κ επ' άπειρον. Είμαστε, δηλαδή, στην οπτική του πεπερασμένου, όπου το πεπερασμένο παράγεται από το πεπερασμένο με εξωγενή καθορισμό. Ο κάθε υπαρκτός τρόπος δεν παράγεται απλώς από έναν άλλο, αλλά είναι αναγκαία καθορισμένος να λειτουργεί με βάση τους εξωτερικούς του καθορισμούς. Σε αυτό οφείλεται και η διαφορά του *ενεργείν* (*agere*) της υπόστασης από το *λειτουργείν* (*operari*) του τρόπου, όπως εύστοχα επισημαίνει ο Macheirey. Η ενέργεια αποδίδει την ελεύθερη δράση της υπόστασης, ενώ η λειτουργία αντιστοιχεί στο εξωγενώς καθορισμένο φάσμα δραστηριοτήτων του τρόπου. Εάν όμως ο κάθε υπαρκτός τρόπος οφείλει την ύπαρξή του σε έναν άλλο κ.ο.κ, υπό ποια έννοια η αιτία του τρόπου είναι η υπόσταση; Το μοντέλο της άπειρης αιτιακής αλυσίδας που περιέχει αυτή η πρόταση, πράγματι, δεν αποδίδει ακριβώς την καθολική αιτιότητα της υπόστασης, ως όλου, για την παραγωγή κάθε ενικού τρόπου. Μπορούμε να πούμε ότι το σημείο που ήθελε να τονίσει σε αυτήν την πρόταση ο Σπινόζα είναι περισσότερο ότι η αιτία των υπαρκτών τρόπων είναι οι άλλοι υπαρκτοί τρόποι και όχι οι ουσίες τους ή το κατηγορήμα ως άπειρο και αιώνιο, παρά να εξηγήσει την τροπικότητα της αιτιακής ενέργειας της υπόστασης στους υπαρκτούς τρόπους. Η τελευταία αποδίδεται εύστοχα στην Απόδειξη της Πρότασης 11 (Η Ι), την οποία έχουμε ήδη συναντήσει, δηλαδή «την τάξη σύμπασας της σωματικής φύσης».

Ένας τρόπος έρχεται αναγκαία στην ύπαρξη, όταν το άπειρο σύνολο των υπαρκτών τρόπων καταστήσουν αναγκαίο το πέραςμα της ουσίας αυτού του τρόπου στην ύπαρξη. Η αιτιακή ενέργεια της υπόστασης αποτελεί ένα πλέγμα, ένα άπειρο δίκτυο αιτίων που δημιουργούν την αναγκαία συνθήκη για την ύπαρξη ενός τρόπου. Η υπόσταση ως όλον είναι συνεπώς η αιτία της ύπαρξης ενός τρόπου, και η αιτιότητα ως πλέγμα αιτίων είναι η ίδια αιτιότητα ως υπόσταση. Πώς όμως δημιουργείται συγκεκριμένα η εν λόγω συνθήκη από «σύμπασα την τάξη της σωματικής φύσης»; Σε αυτό το σημείο οφείλουμε να αναγνωρίσουμε στη σκέψη του Σπινόζα μια εξαιρετική προσέγγιση όσον αφορά την παραγωγή του πεπερασμένου από και εντός του απείρου, μία σύλληψη η οποία δεν αναπτύσσει τη δυναμική της στα πλαίσια μιας εν γένει μηχανικής φυσικής που υιοθετεί εν πολλοίς ο Σπινόζα, αλλά θα αποτελέσει το σπέρμα που θα γονιμοποιηθεί θεαματικά στο πλαίσιο του αντιμηχανιστικού ρεύματος της *Naturphilosophie* (με πυρήνα τα πολλαπλά σχεδιάσματα περί της φιλοσοφίας της φύσης του Φ. Γ. Σέλινγκ).

Το πέραςμα του τρόπου στην ύπαρξη αναπτύσσεται σχετικά διεξοδικά στα Λήματα 1-7 του δεύτερου μέρους της *Ηθικής*, τα οποία συνιστούν, κατά πολλούς σχολιαστές, μια σύντομη παρένθεση φιλοσοφίας της φύσης εν τω μέσω της *Ηθικής*, άποψη που, κατά τη γνώμη μας, ακυρώνει πλήρως το πνεύμα του εμπνευστή του *Deus sive Natura*, της πνευματικοποίησης της φύσης και της φυσιοποίησης του Θεού, η οποία διατρέχει το σύνολο της *Ηθικής*. Αντίθετα, σε αυτά τα λήμματα ανευρίσκουμε μια επινοητική προσέγγιση της παραγωγής του πεπερασμένου από το άπειρο, παρά το ασαφές μείγμα μηχανικισμού και οργανικότητας, στατικότητας και δυναμικής στο οποίο ευδοκίμούν οι ιδέες του Σπινόζα.

Στην έβδομη επεξήγηση των ορισμών του δεύτερου μέρους της *Ηθικής*, ο Σπινόζα αναπτύσσει τον ορισμό των υπαρκτών τρόπων ως εξής: «Με τον όρο ενικά πράγματα εννοώ όσα είναι πεπερασμένα και έχουν καθορισμένη ύπαρξη. Καθότι αν πολλά άτομα συνεργούν σε μία ενέργεια έτσι ώστε να είναι όλα μαζί αιτία ενός αποτελέσματος, τα θεωρώ όλα ως ενικό πράγμα». Στην πορεία του κειμένου θα αντικαταστήσει τον όρο *άτομα* με τον όρο *σώματα*, και το ενικό πράγμα θα το αποκαλεί *Άτομο*: «Αν από ένα σώμα ήτοι ένα Άτομο που

συντίθεται από περισσότερα σώματα αποσχιστούν ορισμένα σώματα, και συγχρόνως τα διαδεχτούν στη θέση τους ισάριθμα άλλα της ίδιας φύσης, το Άτομο θα διατηρήσει τη φύση του όπως πριν δίχως καμιά μεταβολή της μορφής του» (H II, Λήμμα 4). Παρατηρούμε καταρχάς από τα ανωτέρω ότι ο υπαρκτός τρόπος σημαίνει τη συνέργεια πολλών σωμάτων που συνιστούν ένα ενιαίο ενικό πράγμα με συγκεκριμένη μορφή και διάρκεια ύπαρξης. Το ερώτημα στο οποίο καλείται να απαντήσει ο Σπινόζα είναι πώς παράγεται η συγκεκριμένη, ενική μορφή που προσιδιάζει σε έναν υπαρκτό τρόπο. Εδώ, ο Σπινόζα, για πρώτη φορά στη φιλοσοφική ιστορία του θέματος της μορφοποίησης, θα προτείνει μια ριζικά διαφορετική προσέγγιση από την παραδοσιακή αριστοτελική προσέγγιση μέσω του ζεύγους ύλης και μορφής. Η μορφή δεν συνιστά μια ξεχωριστή ιδέα στον νου του εκάστοτε δημιουργού που εφαρμόζεται στην άμορφη ύλη ως τελικός σκοπός εκάστου όντος. Αντίθετα, η μορφή συνιστά την εσωτερική δομή εκάστου ενικού πράγματος που προκύπτει μέσω της μίας ιδιαίτερης εσωτερικής διάταξης και ισορροπίας μεταξύ ενός συγκεκριμένου συνόλου σωμάτων. Η εν λόγω δομή κάθε φορά επιτυγχάνεται από μια ξεχωριστή σχέση κίνησης και ηρεμίας των σωμάτων που συνθέτουν το ενικό πράγμα. Πρόκειται, δηλαδή, για μια τροποποίηση του άμεσου άπειρου τρόπου της κίνησης και της ηρεμίας στο κατηγορήμα της έκτασης. Με άλλα λόγια, μέσα στο κατηγορήμα της έκτασης, τα άπειρα απλά σώματα βρίσκονται σε μία διαρκή μεταλλαγή λόγω της αμοιβαίας επίδρασης μεταξύ τους, με βάση τον βαθμό κίνησης ή της ηρεμίας που ενέχουν κάθε στιγμή. Ένας τρόπος περνά στην ύπαρξη, όταν ένας μεγάλος αριθμός απλών σωμάτων, λόγω της επίδρασης άλλων υπαρκτών σωμάτων, έρχεται σε μια συγκεκριμένη σχέση κίνησης και ηρεμίας, ικανή να ενοποιήσει τις επιμέρους κινήσεις όλων των απλών σωμάτων σε ένα ενιαίο όλο, το Άτομο ή τον ενικό τρόπο· η συγκεκριμένη σχέση ή αναλογία κίνησης και ηρεμίας συνιστά τη μορφή του ενικού πράγματος στο κατηγορήμα της έκτασης και αντιστοιχεί σε μια συγκεκριμένη ουσία. Η ουσία του τρόπου δεν αποτελεί την αιτία της ύπαρξης αλλά έναν βαθμό δύναμης που αντιστοιχεί στη σχέση κίνησης και ηρεμίας η οποία συγκροτεί τον τρόπο ως ένα εκτατό πράγμα. Συνεπώς, διαπιστώνουμε, και από αυτόν τον δρόμο, ότι η διάκριση των ουσιών των τρόπων πρέπει να προϋπάρχει της ύπαρξης των τρόπων, όχι βεβαίως γιατί η ενική ουσία θα φέρει τον τρόπο στην ύπαρξη, αλλά διότι στις άπειρες εξατομικευμένες σχέσεις κίνησης και ηρεμίας μπορούν να αντιστοιχίζονται και να περνούν στην ύπαρξη μόνο αντίστοιχα εξατομικευμένες ουσίες. Όλα τα σώματα αποτελούν τροποποιήσεις του άμεσου άπειρου τρόπου της κίνησης και της ηρεμίας στο κατηγορήμα της έκτασης. Αυτή η γενική συμφωνία, όπως θα δούμε στο επόμενο κεφάλαιο, αποτελεί την οντολογική βάση για τη δημιουργία των κοινών εννοιών, οι οποίες ουσιαστικά αποτελούν τους καθολικούς φυσικούς νόμους της κίνησης ή ηρεμίας, που, όπως είδαμε, διαμορφώνονται από τις εξωτερικές επιδράσεις των σωμάτων σε άλλα κινούμενα ή εν ηρεμία σώματα. Μέχρι αυτού του σημείου, ο Σπινόζα καινοτομεί σε σχέση με την αριστοτελική φυσική, υιοθετώντας σε μεγάλο βαθμό τη ραγδαία ανάδυση του μηχανικού μοντέλου της επιστημονικής επανάστασης της εποχής του. Εντούτοις, η σύλληψη της αναλογίας κίνησης και ηρεμίας ως συγκροτούσα τη μορφή ενός ενικού πράγματος υπερβαίνει σημαντικά τα όρια του μηχανικισμού. Διότι, πέραν των καθολικών φυσικών νόμων, σε κάθε ενικό πράγμα υπάρχουν διαφοροποιήσεις στους δικούς του νόμους που διατηρούν ή καταστρέφουν τη συγκεκριμένη σχέση κίνησης και ηρεμίας των απλών σωμάτων, οι λεγόμενοι εσωτερικοί κώδικες των όντων: «Όλοι οι τρόποι με τους οποίους κάποιο σώμα επηρεάζεται από ένα άλλο σώμα έπονται από τη φύση του επηρεαζόμενου σώματος και συγχρόνως από τη φύση του επηρεάζοντος σώματος· έτσι ώστε ένα και το αυτό σώμα κινείται με διαφορετικούς τρόπους ανάλογα με τη διαφορετικότητα της φύσης των κινούντων σωμάτων, και αντιθέτως διαφορετικά σώματα κινούνται με διαφορετικούς τρόπους από ένα και το αυτό σώμα» (H II, Λήμμα 3, Αξίωμα 1). Επιπλέον, η έννοια καθαυτή μιας κεντρικής σχέσης που οργανώνει ένα ατομικό όλο υποδηλώνει σαφώς μια οργανική σύλληψη του ενικού πράγματος, παρά τον εξωγενή του προσδιορισμό, όπως διαφαίνεται και από τη σύλληψη της Φύσης ως Όλου: «[...] ολόκληρη η φύση είναι ένα και μόνο Άτομο που τα μέρη του, τουτέστιν όλα τα σώματα, ποικίλλουν με άπειρους τρόπους δίχως καμιά μεταβολή ολόκληρου του Ατόμου» (H II, Λήμμα 7, Σχόλιο). Ακολούθως, η διάρκεια της ύπαρξης του τρόπου λέγεται ως η αόριστη συνέχιση της ύπαρξης. Ο τρόπος θα διατηρείται στην ύπαρξη όσο οι επηρεασμοί που δέχεται από τους άλλους τρόπους δεν αποσυνθέτουν τη σχέση κίνησης και ηρεμίας των σωμάτων που τον συγκροτούν. Ο κάθε τρόπος υπόκειται σε συνεχείς μεταβολές, και η εν λόγω σχέση μπορεί να ενδυναμώνεται ή να εξασθενεί, αλλά ο τρόπος παύει να υπάρχει μόνο εφόσον η σχέση διαλυθεί. Οι σχέσεις μεταξύ των υπαρκτών τρόπων οδηγούν σε αναγκαία αποτελέσματα, καθόσον διέπονται από σταθερούς νόμους σύνθεσης και αποσύνθεσης κάθε τρόπου, και η πεπερασμένη διάρκεια ύπαρξης δηλώνει ότι το επίπεδο των σχέσεων των υπαρκτών τρόπων συνιστά ένα, εν πολλοίς, συγκρουσιακό πεδίο, σε αντίθεση με το πεδίο των ουσιών όπου επικρατεί συμφωνία. Αυτή η «μετάπτωση» χρήζει, κατά τη γνώμη μας, ειδικής έρευνας, καθόσον μια προσέγγιση που θα την απέδιδε σε ενός είδους «συνωστισμό» των τρόπων δεν θα ήταν ικανοποιητική.

Όσον αφορά τον αρχικό κεντρικό μας προβληματισμό, παρατηρούμε ότι η πεπερασμένη τροποποίηση παράγεται εντός και λόγω του απείρου της κίνησης και της ηρεμίας, με την ευφυή ιδέα της αλληλεπίδρασης

απειρών που διαμορφώνουν άπειρες συγκεκριμένες αναλογίες ή σχέσεις, οι οποίες συνιστούν πλέον την απειρία των πεπερασμένων πραγμάτων. Αυτή η κεντρική σύλληψη θα δούμε να δυναμικοποιείται στη φυσική φιλοσοφία του Καντ με την εισαγωγή των δυνάμεων έλξης και άπωσης που συγκροτούν άπειρες αναλογίες υλικών σωμάτων, και να γονιμοποιείται με πνευματική πληρότητα στη φυσική φιλοσοφία του Σέλλινγκ, όπου οι απειρίες που αλληλεπιδρούν συνιστούν ένζωες και οργανικώς αλληλοτροφοδοτούμενες δυνάμεις, αναδεικνύοντας εμφατικά τον ρόλο της έκφρασης έναντι της τελεολογίας.

1.2.δ Έκφραση έναντι τελεολογίας

Η φιλοσοφία του Σπινόζα χαρακτηρίζεται από τη σφοδρή κριτική της προς την τελεολογία, όπως έχει ήδη διαφανεί από τις ανωτέρω αναλύσεις. Ο ίδιος ο Σπινόζα, εντούτοις, κρίνει απαραίτητο να επανέλθει στο ζήτημα της τελεολογικής προσέγγισης των πραγμάτων, στο εκτενές Παράρτημα του πρώτου μέρους της Ηθικής, καθόσον τη θεωρεί μία από τις βασικές προκαταλήψεις της ανθρώπινης σκέψης, οι οποίες τρέφουν δεισιδαιμονίες και στερούν τη δυνατότητα χειραφέτησης του ανθρώπου. Όπως θα εξηγήσουμε, η συγκεκριμένη κριτική του Σπινόζα ευθυγραμμίζεται με την ανάδυση του επιστημονικού πνεύματος της εποχής του, την απόρριψη μυθοπλαστικών εξηγήσεων μέσω της έλλογης έρευνας και την αυξανόμενη αυτοπεποίθηση της ανθρώπινης νόησης όσον αφορά τη δυνατότητά της ερμηνείας των μέχρι τότε αδύτων του σύμπαντος. Ωστόσο, η κριτική του Σπινόζα στην τελεολογία σε καμία περίπτωση δεν πρέπει να εντάσσεται στην τετριμμένη αντιπαράθεση μηχανικών και τελικών αιτίων, αλλά αντλείται από μια βαθύτερη μεταφυσική θεώρηση στον πυρήνα της οποίας βρίσκεται η έννοια της έκφρασης.

Στο Παράρτημα ο Σπινόζα, παρά την ήδη επαρκή αναίρεση των τελικών αιτίων, η οποία προκύπτει από τις βασικές αρχές της οντολογίας που έχουμε ήδη παραθέσει, προσθέτει επιπλέον επιχειρήματα ενάντια στην τελεολογία, όχι τόσο από την οντολογική σκοπιά όσο από τη γνωσιολογική. Με άλλα λόγια, προβαίνει σε ενδιαφέρουσες επιστημάνσεις που επιχειρούν να εξηγήσουν τον λόγο της επικράτησης του τρόπου σκέψης με βάση τα τελικά αίτια, ο οποίος ουσιαστικά συνιστά μια πλασματική γνώση, μια «υποκειμενική», «ιδιοσυγκρασιακή», «ψυχολογική», «θυμική» προσέγγιση της πραγματικότητας. Οι τρεις επιμέρους λόγοι στους οποίους, κατά τον Σπινόζα, οφείλεται αυτή η πλασματική μορφή σκέψης εντάσσονται στη γνωσιακή σφαίρα του «φαντάζεσθαι» και όχι του λόγου, που εξετάζονται αναλυτικά στο δεύτερο μέρος της Ηθικής και στο δεύτερο κεφάλαιο του κειμένου μας. Προς διευκόλυνση της κατανόησης προς το παρόν, συνοπτικά αναφέρουμε ότι ο Σπινόζα χρησιμοποιεί τον όρο *φαντασία*, όταν οι ιδέες που έχουμε στον νου μας είναι τα άμεσα νοητικά σύστοιχα των επηρεασμών του σώματός μας από εξωτερικά σώματα. Για παράδειγμα, επηρεαζόμαστε από την οσμή ενός άνθους, και η αντίστοιχη ιδέα που σχηματίζεται στον νου μας είναι η ιδέα του ευχάριστου ή ακόμα και του καλού. Ανάστροφα, αγγίζουμε ένα αγκάθι και η αντίστοιχη ιδέα είναι αυτή του δυσάρεστου ή του κακού.

Στον βαθμό που, συνεπώς, οι άνθρωποι φαντάζονται και δεν κατανοούν με την τάξη του λόγου, αναδύονται οι ακόλουθοι λόγοι που ερμηνεύουν την ψευδαίσθηση των τελικών αιτίων. Α) Οι άνθρωποι γεννιούνται έχοντας άγνοια των αιτίων των πραγμάτων και πολύ περισσότερο της «γενικής εικόνας» της σύνδεσης και της αλληλουχίας των πραγμάτων στη φύση και, κατά συνέπεια, τείνουν να εξηγούν πώς ενεργούν τα πράγματα με βάση τον εαυτό τους, και ειδικότερα με βάση την έννοια ενός σκοπού τον οποίο συνήθως θέτουν για την κάλυψη των αναγκών και των ορέξεών τους. Ακολουθώντας, προβάλλουν αυτήν την αρχή στο σύνολο της φύσης, θεωρώντας ότι ο ίδιος ο Θεός δημιούργησε τα πάντα για έναν τελικό σκοπό. Μάλιστα, στην κορύφωση αυτής της εγωιστικής ανθρωποκεντρικής σκέψης, έφτασαν στο σημείο να πιστεύουν ότι ο τελικός σκοπός της δημιουργίας είναι η κάλυψη των αναγκών του ανθρώπου:

«Κατόπιν, αφού ανακαλύπτουν στον εαυτό τους και έξω από αυτόν όχι λίγα μέσα που συμβάλλουν ουκ ολίγο στην επιδίωξη του οφέλους τους, όπως π.χ. μάτια για να βλέπουν, δόντια για να μασούν, χόρτα και ζώα για να τρέφονται, τον ήλιο για να φωτίζονται, τη θάλασσα για εκτροφή ψαριών, κατέληξαν να θεωρούν όλα τα φυσικά όντα σαν μέσα για δικό τους όφελος· και επειδή ξέρουν ότι βρήκαν έτοιμα εκείνα τα μέσα, και δεν τα παρασκεύασαν οι ίδιοι, βρήκαν αιτία να πιστέψουν ότι υπάρχει κάποιος άλλος που τα παρασκεύασε για τις ανάγκες τους. Διότι, αφότου θεώρησαν τα πράγματα ως μέσα, δεν μπορούσαν να πιστέψουν ότι έγιναν από μόνα τους» (ΗΙ, Παράρτημα).

Άμεση συνέπεια αυτού του τρόπου σκέψης αποτελούν οι δεισιδαιμονίες και τα τελετουργικά που επιδιώκουν να εξευμενίσουν τη βούληση των θεών ή το αντίστροφο, την απόδοση φυσικών φαινομένων, όπως σεισμών, καταιγίδων, νόσων κ.λπ. στην οργή του Θεού ή στις άγνωστες βουλές του. Αντίθετα, αν οι άνθρωποι λειτουργούσαν με βάση τον λόγο, θα επιχειρούσαν να βρουν τις αιτίες του φαινομένου με βάση τη λογική, αιτιακή τάξη της φύσης.

Β) Άμεσο επακόλουθο του προηγούμενου, είναι η ενδιαφέρουσα παρατήρηση του Σπινόζα ότι οι άνθρωποι εκλαμβάνουν το αποτέλεσμα ως αιτία, αντιστρέφοντας την τάξη της φύσης.

«Έτσι, στα προηγούμενα παραδείγματα, ο σεισμός δεν είναι η αιτία της καταστροφής του ανθρώπου, παρά το αναγκαίο αποτέλεσμα φυσικών νόμων, ανεξάρτητα προφανώς από το αν η συγκεκριμένη περιοχή είναι κατοικημένη. Τα όργανα των αισθήσεων δεν δημιουργήθηκαν με σκοπό να αντιλαμβανόμαστε, αλλά, αντίστροφα, η εγγενής αντιληπτική δύναμη κάθε ιδιαίτερου οργανισμού οδηγεί στη δημιουργία των αντίστοιχων οργάνων».

Γ) Η ανθρωποκεντρική αυτοαναφορά των ανθρώπων ως λόγος παραγωγής των τελικών αιτίων ισχύει και για την παραγωγή σχετικών πλανών, όπως η διαμόρφωση εννοιών που ταξινομούν τα πράγματα σε καλό ή κακό, όμορφο ή άσχημο, εύτακτο ή συγκεχυμένο.

Στα φυσικά πράγματα δεν είναι εφαρμόσιμες οι ανωτέρω κατηγορίες, όπως δεν έχει νόημα να διακρίνουμε έναν αριθμό ως πράσινο ή κόκκινο. Αυτή η σύλληψη στον Σπινόζα δεν απορρέει από μια απλή λογική ανακολουθία, όπως υπάρχει στο παράδειγμά μας, αλλά είναι το πρόδηλο ακόλουθο της οντολογίας του. Διότι, η κατάρριψη των άνω διακρίσεων, όπως και της έννοιας του τέλους, προκύπτει από την ίδια τη σύλληψη του Θεού και των εκφράσεών του. Η αποδοχή τελικού αιτίου στην ενέργεια της θεϊκής δύναμης θα σηματοδοτούσε την παραδοχή μιας μορφής ένδειας σε αυτήν, και άρα άρνηση της τελειότητάς της. Το ίδιο επιχειρήμα, όπως έχουμε δει, χρησιμοποιείται για την απόρριψη της βούλησης, εφόσον η βούληση στον Σπινόζα υποδηλώνει στέρηση αυτού το οποίο κάποιος βούλεται. Σε αυτό το σημείο, ωστόσο, χρειάζεται να διασαφηνίσουμε ότι στον Σπινόζα η έννοια της Βούλησης, όπως και της Φαντασίας, δεν έχει ακόμα αποκτήσει τον θετικό, δημιουργικό, ακόμη και οντογεννητικό χαρακτήρα που ανευρίσκεται στον γερμανικό ιδεαλισμό και ρομαντισμό, δίχως πάλι την υιοθέτηση της τελεολογίας αλλά στο πλαίσιο της έκφρασης. Το ουσιαστικό, συνεπώς, όπλο στην επιχειρηματολογία έναντι των τελικών σκοπών τόσο στην ενέργεια του Θεού όσο και των επιμέρους πραγμάτων είναι ακριβώς η αναγκαία έκφραση της ήδη υπάρχουσας θεϊκής τελειότητας σε άπειρες επιμέρους τελειότητες. Ο Θεός εκφράζεται αναγκαία, με βάση τους εσωτερικούς νόμους της φύσης του που είναι η άπειρη παραγωγή επιμέρους τελειοτήτων. Η έννοια του τέλους δεν υφίσταται για έναν ήδη τέλει Θεό, όπως και για μια επιμέρους τελειότητα. Όλα τα πράγματα, κατά τον Σπινόζα, είναι τελειότητες, καθόσον η ουσία τους εκφράζει έναν βαθμό της θεϊκής δύναμης, που το καθιστά πλήρες και ενεργεία ως το συγκεκριμένο πράγμα. Ο έκαστος βαθμός θεϊκής δύναμης, δηλαδή η ουσία του κάθε πράγματος, ενυπάρχει πλήρως σε αυτό, εφόσον περάσει στην ύπαρξη. Ο υπαρκτός τρόπος δεν έχει σκοπό να τελειωθεί, αλλά να διατηρήσει την ήδη υπάρχουσα τελειότητα του, η οποία εκφράζει έναν βαθμό της δύναμης του Θεού. Η επιφανιμόμενη εξέλιξη του *δυνάμει* στο *ενεργεία* που δικαιολογεί από τη σκοπιά της φαντασίας την ύπαρξη τελικού αιτίου, κατά τον Σπινόζα, δεν σηματοδοτεί καμία οντολογική εξέλιξη, αλλά απλώς την έκφραση, ως εκτύλιξη, της ήδη υπάρχουσας *ενεργεία* δύναμης του τρόπου, που, όπως θα δούμε σε επόμενο κεφάλαιο, το μόνο που «επιδιώκει» είναι τη διατήρηση και την έκφραση της δύναμής του, σε σχέση με τους υπόλοιπους τρόπους που την ενισχύουν ή την εξασθενούν. Συνεπώς, σε μια τάξη τελειοτήτων οι κατηγορίες του καλού ή του κακού, της τάξης ή της αταξίας, του όμορφου ή του άσχημου δεν έχουν νόημα εφόσον όλα και όσα υπάρχουν είναι αναγκαία και τέλεια, σε ανώτερο ή κατώτερο βαθμό, ανάλογα με την ένταση της θεϊκής δύναμης που εκφράζουν. Τα καταστροφικά για τον άνθρωπο φυσικά φαινόμενα, ή τα αποκρουστικά και αηδιαστικά φαινόμενα της αποσύνθεσης μέχρι σήψης, για τον Σπινόζα είναι αναγκαίες τελειότητες, σε ένα διαρκώς μεταβαλλόμενο σύμπαν που ως Άτομο εκφράζει την τελειότητα της φύσης του Θεού:

«Πολλοί πράγματι συνηθίζουν να επιχειρηματολογούν ως εξής. Αν όλα έπονται από την άπειρη φύση του Θεού, από πού προήλθαν άραγε τόσες ατέλειες στη φύση; Δηλαδή, η μέχρι σαπίλας αποσύνθεση των πραγμάτων, η ασχήμια τους που προκαλεί αηδία, η σύγχυση, το κακό, η αμαρτία κτλ. Αλλά, όπως είπα μόλις, όλα ανασκευάζονται εύκολα. Διότι η τελειότητα των πραγμάτων πρέ-

πει να εκτιμάται μόνο βάσει της φύσης και της δύναμής τους, και γι' αυτό τα πράγματα δεν είναι περισσότερο ή λιγότερο τέλεια λόγω του ότι προσφέρουν απόλαυση ή προσβάλλουν τις αισθήσεις των ανθρώπων, συμβάλλουν ή απάδουν στην ανθρώπινη φύση» (Η Ι, Παράρτημα).

Βιβλιογραφία/Αναφορές

Deleuze, G., *Ο Σπινόζα και το πρόβλημα της έκφρασης*, εκδ. Κριτική, Αθήνα 2002, Κεφάλαιο 12.
Macherey, P., *Introduction a l' Ethique de Σπινόζα* (la premiere partie), Presses Universitaires de France, Paris 1997, σσ. 34-35.

Σημείωση περί μεταφραστικών επιλογών

Οι μεταφράσεις των αποσπασμάτων της *Ηθικής* ακολουθούν τη μετάφραση του κ. Ε. Βανταράκη (εκδ. Εκκρεμές), με ορισμένες αλλαγές όπου κρίνουμε απαραίτητο.

Ο όρος *επηρεασμός*, όταν αφορά την υπόσταση, μεταφράζεται ως *διάθεση* (affectio), προκειμένου να αποφεύγεται η σύγχυση με μια παθητική διάθεση, προερχόμενη από εξωτερικούς επηρεασμούς. Η *υπόσταση* ενέχει μόνο ενεργητικές διαθέσεις.

Το ρήμα *πράττω* όταν αναφέρεται στους τρόπους μεταφράζεται ως *λειτουργώ*, το οποίο αποδίδει πιο επαρκώς από το *πράττω*, τη διάκριση ανάμεσα στη λειτουργία των τρόπων και στην ενέργεια της υπόστασης.

Λέξεις-κλειδιά

Όλοι οι βασικοί ορισμοί, εμμένεια, έκφραση, δύναμη, τελειότητα, αναγκαιότητα, αιτιότητα, γεωμετρική μέθοδος, ουσία και ύπαρξη υπόστασης και τρόπου, άπειρος τρόπος, σχέση κίνησης και ηρεμίας, *natura naturans*, *natura naturata*.

Ερωτήσεις αυτοαξιολόγησης

1. Ποιες είναι οι δραματικές τομές όσον αφορά τη σύλληψη του Θεού στη φιλοσοφία του Σπινόζα; Τι διευκολύνουν και τι επιτρέπουν οι εν λόγω τομές στη σχέση Θεού και κόσμου, Θεού και ανθρώπου;
2. Ποιος είναι ο χαρακτήρας της αιτιότητας της υπόστασης; Πώς κατανοείτε τη συμβατότητα ανάμεσα στην εμμενή αιτιότητα της υπόστασης και στην ταυτόχρονη θεώρησή της ως ποιητικό αίτιο των τρόπων;
3. Μας παρέχει ο Σπινόζα απόδειξη της ύπαρξης του Θεού, και αν ναι, ποια η διαφορά της από την καρτεσιανή απόδειξη;
4. Ποια είναι η έννοια της ελευθερίας στον Σπινόζα και πώς αυτή ταυτίζεται με την αναγκαιότητα;
5. Με ποιον τρόπο καταργείται η οντολογική και ιεραρχική διάκριση ύλης και πνεύματος στη σπινοζική φιλοσοφία;
6. Ποια είναι η θέση του Σπινόζα για την έννοια της ενδεχομενικότητας;
7. Πώς αντιλαμβάνεστε την εσωτερική δυναμική στην αυτοπαραγωγή της υπόστασης;
8. Ποια είναι η αιτία της ουσίας και της ύπαρξης του τρόπου;
9. Τι σημαίνει *ύπαρξη τρόπου* και πώς γεννιέται ή πεθαίνει;
10. Ποια είναι η κριτική του Σπινόζα στην τελεολογία;

Ασκήσεις – Γραπτές εργασίες

1. Να εξηγήσετε την απόδειξη της Πρότασης 8 (*H I*). Κατόπιν, να διακρίνετε με βάση το σχόλιο τη διαφορετικότητα της ύπαρξης της υπόστασης από την ύπαρξη των τρόπων.
2. Εντοπίζοντας τα σχετικά εδάφια, κατά μήκος του κειμένου της *Ηθικής* I, II, που αναφέρονται στην τελειότητα, να εξηγήσετε τη σημασία της, με αναφορά τόσο στην υπόσταση όσο και στους τρόπους.
3. Να εξηγήσετε τη σχέση ουσίας και ύπαρξης του τρόπου με συνδυαστική ανάλυση των Προτάσεων 24, 25, 28. Κατόπιν, να εξηγήσετε την αιτία παραγωγής της ουσίας και της ύπαρξης, εντοπίζοντας τις διαφορές τους.
4. Ποια είναι η θέση του Σπινόζα όσον αφορά έναν Θεό αδιάφορο ή έναν απόλυτα βουλησιαρχικό Θεό. Πώς κρίνετε τα επιχειρήματά του;
5. Όταν συναντώνται δύο ή περισσότερα σώματα, τι θα μπορούσε εν γένει να συμβεί σε αυτά;
6. Να συγκρίνετε τις έννοιες της ελευθερίας στον Σπινόζα και στον Καντ (ΚΚΛ, 3^η αντινομία).
7. Με βάση τα μέρη I και II της *Ηθικής*, ανευρίσκονται βαθμοί ελευθερίας στον τρόπο, ή είναι εντελώς εξωγενώς ετεροκαθορισμένος;

Κεφάλαιο 2

Μέθοδος και γνώση στη φιλοσοφία του Σπινόζα

Η γνωστική διαδικασία αποτελεί τον πυρήνα της σπιννοζικής φιλοσοφίας, καθόσον μέσω αυτής επιτυγχάνεται, εντέλει, το βασικό ζητούμενο αυτής της φιλοσοφίας, το οποίο είναι η ελευθερία του ανθρώπου. Υπό αυτό το πρίσμα, είναι αναγκαίο να επισημάνουμε προκαταρκτικά ότι η γνωσιοθεωρητική προσέγγιση του Σπινόζα είναι άρρηκτα συνδεδεμένη, αν όχι άμεση απόρροια, του οντολογικού του συστήματος και της ιδιάζουσας ηθικής του προσέγγισης του κόσμου.

Κατά συνέπεια, η ανάπτυξη των βασικών στοιχείων της μεθόδου της γνώσης και της γνωσιοθεωρίας του θα κινείται με βάση τους εξής θεμελιακούς άξονες.

1. «Το ανθρώπινο πνεύμα (ψυχή) αποτελεί μέρος της άπειρης δύναμης του θεϊκού νου, ως τροποποίηση του κατηγορήματος της νόησης με πεπερασμένο και προσδιορισμένο τρόπο, καθόσον ο Θεός εκφράζεται συγκεκριμένα ως ανθρώπινο πνεύμα».

Ήδη, σε αυτήν την πρώτη απλή και θεμελιακή θέση, παρατηρούμε τη σημαντική σπιννοζική ανατροπή σε σχέση με τις επικρατούσες καρτεσιανές αντιλήψεις περί του ανθρώπινου πνεύματος, το οποίο θεωρείται το βασικό ίδιον της ανθρώπινης φύσης, υπό τη σημασία ότι ο άνθρωπος είναι το μοναδικό είδος της φύσης που διαθέτει νόηση ή, με άλλα λόγια, ότι η νόηση είναι το βασικό κατηγορούμενο του ανθρώπου. Αντιθέτως, στον Σπινόζα παρατηρούμε μια θεαματική αναστροφή, με βάση την οποία ο άνθρωπος είναι κατηγορούμενο της νόησης, και μάλιστα ως ουσιαστική έκφραση της άπειρης νόησης της Φύσης. Με άλλα λόγια, η άπειρη νόηση του Θεού, τροποποιείται σε άπειρους νοήμονες τρόπους, και άρα μπορούμε να πούμε ότι η Νόηση είναι ανθρώπινο πνεύμα, η Νόηση είναι οι νόμοι της κίνησης των πλανητών, η Νόηση είναι οι νόμοι ανάπτυξης των οργανικών όντων, η Νόηση είναι οι νόμοι της λειτουργίας του σώματος κ.ο.κ. Σε όλες αυτές της κρίσεις, όμως, πρέπει να επισημάνουμε ότι ο συνδετικός κρίκος **είναι** δεν υποδηλώνει μια σχέση απόλυτης ταυτότητας, αλλά μια **σχέση έκφρασης**, δηλαδή ότι η Νόηση εκφράζεται με άπειρους τρόπους, χωρίς να ταυτίζεται εξ ολοκλήρου με κανέναν.

2. «Το αντικείμενο της συνιστώσας το ανθρώπινο Πνεύμα ιδέας είναι το σώμα, ήτοι ένας συγκεκριμένος εν ενεργεία υπάρχων τρόπος της Έκτασης, και τίποτε άλλο» (H II, Πρότ. 13), και, κατά συνέπεια, «το πρώτο που συνιστά την ουσία του Πνεύματος είναι η ιδέα του εν ενεργεία υπάρχοντος σώματος, το πρώτο και κύριο του Πνεύματός μας είναι η προσπάθεια να βεβαιώσει την ύπαρξη του Σώματός μας» (H III, Πρότ. 10, Απόδ.).

Αυτή η δεύτερη θεμελιακή θέση αποτελεί εφαρμογή στον ανθρώπινο τρόπο της της τολμηρής οντολογικής καινοτομίας του Σπινόζα περί της οντολογικής ταυτότητας ύλης και πνεύματος, όπως εξετάσαμε στο 1^ο Κεφάλαιο, η οποία στον ανθρώπινο τρόπο μεταφράζεται ως η παραλληλία των πνευματικών και σωματικών ενεργειών, που δεν αποτελούν παρά δύο οπτικές σύλληψης μίας και μόνο οντότητας. Όπως θα δούμε, το ότι το Πνεύμα συνιστά την ιδέα του σώματος συνεπάγεται πλείστες συνέπειες για τις γνωστές αλλά και τις άγνωστες δυνάμεις του πνεύματος και κυρίως για τον σωματικό τρόπο της γέννησης του λόγου στην ανθρώπινη ψυχή.

3. «Η τάξη και η σύνδεση των ιδεών είναι ίδια με την τάξη και τη σύνδεση των πραγμάτων» (H II, Πρότ. 7).

Αυτή η βασική θέση γίνεται κατανοητή ως ακολούθως. Όπως είδαμε στο 1^ο Κεφάλαιο, η Σκέψη είναι κατηγορήμα του Θεού, δηλαδή ο Θεός είναι σκεπτόμενο πράγμα (H II, Πρότ. 1). Μέσω του κατηγορήματος της σκέψης, ο Θεός μπορεί να σκεφτεί άπειρα πράγματα, με άπειρους τρόπους, και με αυτόν τον τρόπο, σχηματίζει την αληθή ιδέα, δηλαδή την ιδέα της ουσίας όλων των άπειρων ενικών πραγμάτων που έπονται με αναγκαιότητα από την ενεργό ουσία του, την παραγωγική του δύναμη. Σε αυτό το σημείο, πρέπει να τονίσουμε ότι οι αληθείς ιδέες των πραγμάτων, δηλαδή οι ιδέες που συλλαμβάνουν πλήρως την ουσία του πράγματος, δεν έχουν ως αιτία τα ίδια τα πράγματα, ως εάν να ήταν η τέλεια αναπαραστατική τους γνώση ή να υπήρχε μία οντολογική προτεραιότητα στην παραγωγή των μορφικών ουσιών των πραγμάτων, της οποίας έπεται η γνωστική τους ταυτοποίηση. Αντιθέτως, στην οντολογία του Σπινόζα, ο Θεός εκφράζεται μέσα από τα κατηγορήματά του, και τα κατηγορήματα τροποποιούνται σε άπειρους τρόπους **ταυτόχρονα και παράλληλα**. Ο Θεός, δηλαδή, όπως νοεί τον εαυτό του, λόγω της αναγκαιότητας της φύσης του, με την ίδια αναγκαιότητα ενεργεί μέσα από όλα τα κατηγορήματα, και παράγει άπειρα με άπειρους τρόπους, με την ίδια και μοναδική εγγενή τάξη, η οποία συλλαμβάνεται από το ανθρώπινο πνεύμα είτε ως τάξη ιδεών είτε ως τάξη ουσιών (υπαρχόντων ή όχι).

Σε αυτό το πλαίσιο, μπορούμε να καταλάβουμε τη σημασία της Πρότασης 5 (H II), ότι «οι ιδέες τόσο των κατηγορημάτων του Θεού όσο και των ενικών πραγμάτων αναγνωρίζουν για ποιητικό αίτιο όχι τα ίδια τα ιδεατά, ήτοι τα πράγματα που γίνονται αντιληπτά, αλλά τον ίδιο τον Θεό, καθόσον είναι ένα σκεπτόμενο πράγμα». Πολύ περισσότερο, μπορεί να γίνει κατανοητό ότι «αίτιο μιας ενικής ιδέας είναι μια άλλη ιδέα, ήτοι ο Θεός καθόσον θεωρείται επηρεασμένος από μια άλλη ιδέα, και αυτής επίσης καθόσον είναι επηρεασμένος από μια άλλη, και ούτως επ' άπειρον. Ο.Ε.Δ.» (H II, Πρότ. 9, Απόδ.). Αυτή η σημαντική θέση μάς οδηγεί στον πυρήνα της γνωσιακής διαδικασίας του Σπινόζα, καθόσον δηλώνει υπόρρητα το βασικό χαρακτηριστικό της δύναμης του νοείν, δηλαδή την **εγγενή παραγωγική** φύση του. Κάθε αληθής ιδέα δεν είναι σε καμία περίπτωση μια στατική αναπαράσταση κάποιου πράγματος, έστω και αν αυτή ήταν καθαρή και διακριτή. Κάθε αληθής ιδέα συνιστά **μια νοητική πράξη**, ένα ζωντανό ενέργημα της νόησης, η οποία αποτελεί αιτία, δηλαδή παράγει νέες αληθείς ιδέες, οι οποίες συνδέονται με την ίδια ακριβώς τάξη που συνδέονται τα πράγματα στη φυσική τους πραγματικότητα. Βεβαίως, η εν λόγω απόλυτη ταυτότητα και καθαρότητα της τάξης των ιδεών και της τάξης των πραγμάτων υπάρχει μόνο στον Θεό. Το ζητούμενο, συνεπώς, είναι πώς το ανθρώπινο πνεύμα, που είναι μέρος της άπειρης νόησης του Θεού, θα τελειοποιηθεί σε τέτοιο βαθμό, ώστε να προσεγγίσει και, εντέλει, να συλλάβει με την ίδια καθαρότητα την εν λόγω τάξη.

Με βάση τις παραπάνω εισαγωγικές παρατηρήσεις, μπορούμε να εξετάσουμε πιο διεξοδικά τη σημασία της μεθόδου και τον χαρακτήρα της γνώσης στο σπινοζικό σύστημα.

2.1 Το ζήτημα της μεθόδου στην *Πραγματεία για τη διόρθωση του νου*

Το κατεξοχήν έργο του Σπινόζα που πραγματεύεται το πρόβλημα της μεθόδου είναι το πρώιμο ανολοκλήρωτο κείμενο *Πραγματεία για τη διόρθωση του νου* (εφεξής *ΠΔΝ*), το οποίο, ως έναν βαθμό, περιέχει σπερματικά βασικές ιδέες του μεταγενέστερου ώριμου έργου του, της *Ηθικής*.

Είναι αξιοσημείωτο ότι η *ΠΔΝ*, κατ' αρχάς, εντάσσει τη γνωσιακή διαδικασία, στο πλαίσιο της αναζήτησης μιας νέας στάσης ζωής, που αυτή θα αποτελεί την *αιτία* του επηρεασμού της σκέψης, σε αντίθεση με τις πλέον διαδεδομένες αιτίες (επιδίωξη πλούτου, ηδονής, δόξας) που προκαλούν διάσπαση της προσοχής του πνεύματος και πλασματική «γνώση». Επιπλέον, ο Σπινόζα συνδέει άμεσα το ποιόν της σκέψης μας με την ποιότητα του αντικειμένου που αγαπάμε!

«Εξάλλου όλα αυτά τα δεινά φαίνονταν να προέρχονται από το ότι όλη η ευδαιμονία ή όλη η κακοδαιμονία μας εξαρτάται μόνο από αυτό: από το ποιόν του αντικειμένου με το οποίο συνδεόμαστε με αγάπη. Πράγματι, ένα αντικείμενο που δεν εμπνέει αγάπη δεν προκαλεί ούτε αντιδικίες, ούτε λύπη αν τύχει και χαθεί, ούτε φθόνο αν το έχει ο άλλος, ούτε φόβο ή μίσος, με λίγα λόγια, καμία συγκίνηση[...]. Αλλά η αγάπη για ένα πράγμα αιώνιο και άπειρο μόνο με χαρά τρέφει τα ενδόμυχα της ψυχής [...], κάτι άκρως επιθυμητό, που αξίζει να το αναζητάμε με όλη μας τη δύναμη» (*ΠΔΝ*, 27).

Το εν λόγω άκρως επιθυμητό αντικείμενο αγάπης, που θα αποτελεί τη βασική αιτία της σκέψης μας, δεν είναι άλλο από το «υπέρτατο αγαθό», που συνίσταται στη «γνώση της ένωσης που συνέχει το πνεύμα με όλη τη Φύση» (*ΠΔΝ*, 28). Συνεπώς, αρχικά παρατηρούμε ότι η διαδικασία της γνώσης, η αναζήτηση της αλήθειας, στον Σπινόζα, συνιστά αυτή καθαυτή μια διακαή επιθυμία που προέρχεται από τα ενδόμυχα της ψυχής και όχι μια αυτόνομη θεωρησιακή διαδικασία, την οποία επιτελεί ο «θεωρητικός λόγος» ανεξάρτητα από τον «πρακτικό», όπως κατεξοχήν διέκρινε ο Καντ και άλλοι νεωτερικοί φιλόσοφοι του λεγόμενου εμπειρισμού και ορθολογισμού. Στην ουσία, η απόκτηση αληθούς γνώσης συγκροτεί μια «ανώτατη ανθρώπινη τελειότητα» (*ΠΔΝ*, 30), και ο σκοπός της Μεθόδου υποτάσσεται σε αυτήν την επιδίωξη. Σε αυτό το πλαίσιο, το πρώτο μέρος της Μεθόδου είναι η συνειδητοποίηση και η γνώση, από το ανθρώπινο πνεύμα, της δύναμής του, του νοείν, της εγγενούς ισχύος του πνεύματος. Αυτή η μορφή αυτοσυνειδησίας δεν είναι άμεσα το πρώτο δεδομένο, όπως συμβαίνει με το καρτεσιανό *cogito*, αλλά ένα ζητούμενο, καθόσον ο Σπινόζα αναγνωρίζει ότι κατ' αρχήν η ανθρώπινη ψυχή είναι περισσότερο παθητική παρά ενεργητική, και το ανθρώπινο πνεύμα περιέχει περισσότερες συγκεχυμένες παρά διανγείς ιδέες, όπως θα εξηγήσουμε πιο αναλυτικά στην πορεία του κειμένου. Η παθητικότητα και οι συγκεχυμένες ιδέες οφείλονται στην ανθρώπινη αδυναμία, στο γεγονός ότι ο άνθρωπος δεν έχει κατανοήσει την εγγενή δύναμή του, και πολύ περισσότερο τη θέση του μέσα στο αιτιακό πλέγμα της αιώνιας φύσης. Η πορεία, όμως, της κατανόησης της δύναμης του νοείν δεν θα περνά μέσα από τους δρόμους

της εσωτερικής ατομικής ενδοσκόπησης, της αμφιβολίας του εξωτερικού κόσμου και των αισθήσεων και της υπόθεσης του κακόβουλου δαίμονα. Αντιθέτως, το πνεύμα θα κατανοεί την ισχύ του, όσο κατανοεί περισσότερα πράγματα με βάση την τάξη της Φύσης; «Είναι σαφές ότι το πνεύμα τόσο καλύτερα κατανοεί τον εαυτό του όσο περισσότερο κατανοεί τη Φύση, γι' αυτό είναι προφανές ότι αυτό το μέρος της Μεθόδου θα είναι τόσο τελειότερο όσο περισσότερα πράγματα κατανοεί το πνεύμα κι ότι τότε μόνο θα είναι κατά το δύνανναι τελειότατο όταν το πνεύμα προσηλώνεται, ήτοι αναστοχάζεται, πάνω στη γνώση του τελειότατου Όντος» (ΙΙΔΝ, 41, 42). Σε αυτό το σημείο, πρέπει να ανακαλέσουμε τον τρίτο άξονα που αρχικά επισημάναμε, ο οποίος εμβρυακά διατυπώνεται σε αυτό το πρώιμο έργο. Το ζητούμενο της Μεθόδου είναι η ανακάλυψη της εγγενούς ισχύος του πνεύματος, της δύναμης του ενεργείν της ψυχής. Η εν λόγω δύναμη ενέχει μια αυτογεννητική φύση κατά την πορεία της αύξησης της γνώσης. Όσο περισσότερα μαθαίνει το πνεύμα κατά την τάξη της φύσης, τόσο περισσότερο αποκτά νέα εργαλεία χάρι στα οποία συνεχίζει έπειτα να κατανοεί με μεγαλύτερη ευκολία.

Η εν λόγω πορεία της κατανόησης, όμως, πρέπει να εστιάσει σε συγκεκριμένα πράγματα (και όχι σε αφηρημένες ιδέες), ούτως ώστε να γνωρίσει την τάξη σύνδεσης των συγκεκριμένων τρόπων παραγωγής τους και αλληλεπίδρασης με τα άλλα πράγματα της φύσης, τα οποία είναι ίδια με την τάξη παραγωγής της μιας ιδέας από την άλλη: «όπως (στην πραγματικότητα) συμβαίνει με όλα όσα υπάρχουν μέσα στη Φύση, όσα πράγματα αλληλεπιδρούν με τα υπόλοιπα θα είναι κατανοητά, και οι αντικειμενικές τους ουσίες επίσης θα παρουσιάζουν τις ίδιες αλληλεπιδράσεις, με την έννοια ότι από αυτές θα παράγονται και άλλες ιδέες, οι οποίες πάλι θα αλληλεπιδρούν με άλλες, και έτσι θα πληθαίνουν τα εργαλεία για παραπέρα πρόοδο» (ΙΙΔΝ, 42). Αυτό συνεπώς που χρειάζεται για να αρχίσει να εκδιπλώνεται και να αναπαράγεται εκ των έσω η εγγενής δύναμη του νου, δεν είναι παρά μια αρχικά αληθής ιδέα, η οποία ως αληθής θα μας συνδέει με την ορθή τάξη της παραγωγής της από μια άλλη ιδέα κ.ο.κ., δηλαδή θα μας εισάγει σε ένα πλέγμα αληθών ιδεών που είναι ίδιο με το πλέγμα των αιτίων της φυσικής πραγματικότητας. Το δεύτερο μέρος της Μεθόδου πραγματεύεται ακριβώς αυτό το ζητούμενο, την εύρεση δηλαδή μιας αληθούς ιδέας που θα αποτελεί τη γενεσιουργό αιτία άπειρων νέων αληθών ιδεών. Η απόκτηση ή η διάγνωση μίας αρχικής αληθούς ιδέας που ήδη ενέχει το πνεύμα αποτελεί και τη βέβαιη αρχή ή, αλλιώς, το κλειδί της επίλυσης του υποτιθέμενου θέματος της επ' άπειρον αναδρομής στην εύρεση της μεθόδου. Η μέθοδος είναι άμεση και ακαριαία, καθώς «δεν είναι τίποτε άλλο παρά η αναστοχαστική γνώση, η ιδέα της ιδέας· και καθώς δεν υπάρχει ιδέα μίας ιδέας παρά μόνο αν υπάρξει πρώτα ιδέα, γι' αυτόν τον λόγο δεν πρόκειται να υπάρξει Μέθοδος παρά μόνο αν υπάρξει πρώτα ιδέα» (ΙΙΔΝ, 41). Με άλλα λόγια, η μέθοδος δεν συλλαμβάνεται όπως συνήθως, δηλαδή καθαρά φορμαλιστικά πέραν του περιεχομένου της γνώσης, αλλά απλώς αποτελεί την αναστοχαστική γνώση, τη νοητική πράξη της επιστροφής ή του αναστοχασμού του πνεύματος πάνω στο ίδιο, και ιδιαίτερα επί μιας πρωταρχικής ιδέας που είναι αληθής.

Η πρώτη προϋπόθεση για την εύρεση της αληθούς ιδέας είναι η ικανότητα του πνεύματος να τη διακρίνει με σαφήνεια από τις λεγόμενες πλασματικές, ψευδείς και αμφίβολες ιδέες. Ο εντοπισμός τέτοιας φύσης ιδεών γίνεται, και σε αυτήν την περίπτωση, μέσω της προσήλωσης της προσοχής μας στην τάξη της φύσης. Η πλαστή ιδέα, στο πλαίσιο του ελέγχου της με βάση την τάξη της φύσης, θα αποκαλυφθεί εύκολα, καθόσον δεν θα είναι δυνατόν να καταδειχθεί η άρρηκτη συνάφεια με τις ιδέες των πραγμάτων, με τα οποία θα έπρεπε να συνδέεται η ιδέα του πλασματικού όντος. Η πλαστή ιδέα θα έχει έναν γενικόλογο χαρακτήρα και δεν θα μπορεί να αποδώσει με σαφήνεια τις αιτίες της παραγωγής του πράγματος του οποίου είναι ιδέα, όπως επίσης δεν είναι σε θέση να αποδώσει το πράγμα στην ολότητά του και με σαφήνεια, καθώς και τη σχέση των μερών του με το όλο, αλλά θα είναι αναγκαία συγκεχυμένη και αποκομμένη από τη σύνδεση των πραγμάτων και των ιδεών τους: «Αν τυχόν πούμε ότι άνθρωποι μεταμορφώνονται από τη μια στιγμή στην άλλη σε ζώα, θα το λέμε με πολύ γενικό τρόπο· οπότε δεν υπάρχει μέσα στο πνεύμα καμιά έννοια, δηλαδή καμιά ιδέα ή, για να το πούμε αλλιώς, καμιά άρρηκτη συνάφεια μεταξύ υποκειμένου και κατηγορούμενου. Πράγματι, αν υπήρχε τέτοια έννοια θα ήταν συγχρόνως εμφανή τα μέσα και οι αιτίες αναφορικά με το πώς και το γιατί έγινε ένα τέτοιο πράγμα» (ΙΙΔΝ, 55, 56).

Έχοντας καταδείξει τους τρόπους διάκρισης των πλασματικών και ψευδών ιδεών, ο Σπινόζα πλέον πραγματεύεται το βασικό ζητούμενο, την εύρεση μίας αρχικής αληθούς ιδέας. Ποια είναι όμως τα χαρακτηριστικά της αληθούς ιδέας, ώστε να είμαστε σε θέση να τη διαγνώσουμε; Μέχρι τώρα έχουμε δει την αληθή ιδέα ως τον τρόπο με τον οποίο υπάρχει η ουσία ενός ενικού πράγματος στο κατηγορημα της άπειρης σκέψης του Θεού. Από τη σκοπιά του ανθρώπινου πνεύματος, η αληθής ιδέα είναι ακριβώς η ίδια με την ιδέα που υπάρχει στον Θεό. Αυτό είναι δυνατόν, καθόσον η αληθής ιδέα συγκροτείται από την εγγενή δύναμη του νου και μόνο, δίχως τη μεσολάβηση εξωτερικού αιτίου. Η μορφή «της αληθούς σκέψης πρέπει να αναζητηθεί μέσα σε αυτήν καθαυτή τη σκέψη και να συναχθεί από τη φύση του νου» (ΙΙΔΝ, 61), και ως τέτοια θα είναι καθαρή και διακριτή. Ωστόσο, ο Σπινόζα δεν αρκείται σε αυτήν την καρτεσιανού τύπου διάγνωση. Το περιεχόμενο

της αληθούς ιδέας ενέχει πολύ περισσότερο βάθος πέραν από τη σαφήνεια και τη διακριτότητα. Στην ουσία, η σαφήνεια και η διακριτότητα δεν είναι παρά τα αποτελέσματα του εκφραστικού χαρακτήρα της αληθούς ιδέας, που συνίσταται: α) στην έκφραση της άμεσης αιτίας του, αν πρόκειται για δημιουργημένο πράγμα, ή β) στην έκφραση της ουσίας του, αν είναι αυταίτιο.

Εάν συνεπώς έχουμε μια αληθή ιδέα, ερχόμαστε σε άμεση επαφή με την εγγενή δύναμη του νου μας και ταυτόχρονα με τη δύναμη του νοείν του Θεού, εφόσον αυτή η ιδέα υπάρχει με τον ίδιο τρόπο στον Θεό. Με αυτό το σκαλοπάτι μπορούμε, λοιπόν, τάχιστα να φτάσουμε στην τελειότητα των ιδεών, στην ιδέα της πηγής και της απαρχής της Φύσης, στην ιδέα του τελειότατου Όντος. Από αυτή δε την ανώτατη ιδέα, η οποία μας εφοδιάζει με την αναγκαία τάξη και ενότητα των πάντων, μπορούμε να κατέλθουμε στη γνώση των ενικών πραγμάτων, ακολουθώντας την τάξη της φύσης με συγκεκριμένο τρόπο, και με μια αναπόδραστη αναγκαιότητα παραγωγής όλων των σχέσεων και των ιδιοτήτων των πραγμάτων, όμοια με την αναγκαιότητα της παραγωγής των ιδιοτήτων του τριγώνου από τον ορισμό του. Παρατηρούμε, συνεπώς, ότι η μέθοδος λειτουργεί αμφίδρομα. Ξεκινάμε αρχικά από μια συγκεκριμένη αληθή ιδέα, ώστε να μας δώσει πρόσβαση σε νέες ιδέες, με βάση την τάξη της νόησης, η οποία είναι ίδια με την τάξη των αιτιών στη φύση, και μέσα από αυτήν την πορεία ο νους, ανακαλύπτοντας τις δυνάμεις του, μπορεί να επιτελέσει ένα νοητικό άλμα και τάχιστα να συλλάβει την Ιδέα του τελειότατου Όντος, οπότε, με βάση αυτή, ξεκινά εκ νέου η αντίστροφη νοητική παραγωγική διαδικασία.

Σε αυτήν την πορεία, αξίζει να αναδείξουμε δύο ενδιαφέρουσες επισημάνσεις του κειμένου της *Πραγματείας για τη διόρθωση του νου*. Ο Σπινόζα τονίζει ότι κατά τη διεξαγωγή της έρευνάς μας προς την αληθή γνώση δεν μας επιτρέπεται να οδηγηθούμε σε κανένα συμπέρασμα αν έχουμε ως αφετηρία αφηρημένες και καθολικές προτάσεις. Προοικονομώντας την αντιδιαστολή των αφηρημένων εννοιών στις κοινές έννοιες, τις οποίες θα αναπτύξει στην *Ηθική*, ο Σπινόζα απορρίπτει τη γνωστική ικανότητα των αφηρημένων εννοιών ή αξιωμάτων να παράγουν ακριβή γνώση: «Πράγματι, όταν κάτι συλλαμβάνεται αφηρημένα, όπως συμβαίνει σε όλες τις καθολικές έννοιες, στον νου κατέχει πάντοτε μεγαλύτερη έκταση από όση μπορούν πραγματικά να έχουν τα επιμέρους σύστοιχά του στη Φύση. Έπειτα, όπως στη Φύση υπάρχουν πολλά πράγματα με διαφορά μεταξύ τους τόσο μικρή ώστε σχεδόν διαφεύγει του νου, οπότε, αν συλληφθούν αφηρημένα, μπορεί εύκολα να συμβεί να τα μπερδέψει κανείς» (*ΠΔΝ*, 64). Οι καθολικές έννοιες αποτελούν γενικεύσεις, που συνήθως εξάγονται μέσα από την αφαιρετική διαδικασία στην εμπειρική εξωτερική παρατήρηση με στόχο την ανεύρεση κοινών χαρακτηριστικών εμπειρικών δεδομένων, και ως τέτοιες σε καμία περίπτωση δεν εκφράζουν την ουσία ενός ενικού πράγματος και τη σχέση του με τη Φύση, πράγμα που είναι το πραγματικό ζητούμενο της γνώσης. Αντίθετα, τα συμπεράσματα πρέπει να εξάγονται από κάποια επιμέρους θετική ουσία, από μια ενική και συγκεκριμένη αληθή ιδέα, η οποία στην *Πραγματεία* ονομάζεται επίσης *αληθής και καταφατικός ορισμός*. Ο θετικός χαρακτήρας του αληθούς ορισμού σημαίνει ότι ο ορισμός θα καταφάσκει την ενεργό ουσία του πράγματος, εκφράζοντας τον τρόπο της αναγκαίας παραγωγής του, δηλαδή την άμεση παραγωγική αιτία του.

Έτσι, ο θετικός ορισμός του κύκλου είναι το σχήμα που διαγράφεται από μια οποιαδήποτε γραμμή της οποίας το ένα άκρο να είναι σταθερό και το άλλο κινητό, καθόσον από αυτόν τον ορισμό μπορούν να παραχθούν αναγκαία όλες οι ιδιότητες του κύκλου, και το ζητούμενο στη γνώση είναι να αποκτήσουμε την ακριβέστερη δυνατή γνώση των επιμέρους πραγμάτων.

Η δεύτερη ενδιαφέρουσα επισημάνση αφορά την εγγενή ισχύ του νου. Ο Σπινόζα αποδέχεται ότι η θέση του ότι η αληθινή γνώση εκκινεί από τη γνώση της αιτίας, η οποία φωτίζει το αποτέλεσμα, δεν αποτελεί πρωτοτυπία σε σχέση με την αρχαία ελληνική μέθοδο. Αυτό όμως που θεωρεί καινοτομία είναι η σύλληψη ότι σε αυτήν τη γνωστική διαδικασία η ψυχή ενεργεί οιονεί ως μηχανικό «ψυχοπνευματικό αυτόματο». Η έννοια του αυτομάτου, την οποία χρησιμοποιεί εν πολλοίς και ο Λάιμπνιτς, φαίνεται καταρχάς ως ιδιαίτερα ασύμφορη με την ψυχοπνευματική λειτουργία, η οποία παραπέμπει κατεξοχήν σε μια ένζωση και αυθόρμητη λειτουργία. Ωστόσο, πέραν από το προφανές παιγνίδι των λέξεων στην εποχή του θριάμβου του μηχανικισμού στη φυσική φιλοσοφία, η χρήση της έννοιας του αυτομάτου υποδηλώνει την κυριολεκτικά αυτόματη, αδιαμεσολάβητη παραγωγή νέων αληθών ιδεών με βάση τους εγγενείς νόμους της νόησης. Ο ανθρώπινος νους, δηλαδή, άπαξ και θεραπευτεί από τη ροπή του προς τις δεισιδαιμονίες, τις προκαταλήψεις και κάθε λογής ψευδείς ή πλασματικές ιδέες, αυτογεννάται και αυτοπαράγεται με βάση τους εσωτερικούς του νόμους «καταγραμμένους σαν σε αληθινούς κώδικές του» (*ΠΔΝ*, 77), που βρίσκονται σε εσωτερική συμφωνία με τους νόμους με τους οποίους παράγονται και συντάσσονται τα ενικά πράγματα.

Εν κατακλείδι, η πορεία προς την αληθή γνώση στην *ΠΔΝ* συνοψίζεται στο ακόλουθο εδάφιο:

«Σύμφωνα δε με την τάξη (που πρέπει να ακολουθούμε), και προκειμένου όλες οι αντιλήψεις μας να είναι συνδεδεμένες μεταξύ τους και ταξινομημένες, πρέπει το νωρίτερο δυνατόν –και η λογική αυτό απαιτεί– να ερευνήσουμε αν υπάρχει ένα ον και συγχρόνως ποιο, που να είναι η αιτία όλων των πραγμάτων, ούτως ώστε η αντικειμενική του ουσία να είναι και η αιτία όλων των ιδεών μας· οπότε το πνεύμα μας, όπως είπαμε, θα ανταποκρίνεται στη Φύση όσο το δυνατόν περισσότερο, καθώς πράγματι θα έχει αντικειμενικά και την ουσία και την τάξη και την ενότητα. Ως εκ τούτου, μπορούμε να δούμε ότι μας είναι προπαντός αναγκαίο να συνάγουμε προοδευτικά όλες μας τις ιδέες από πράγματα φυσικής τάξεως, ήτοι από όντα πραγματικά, προχωρώντας όσο είναι δυνατόν με την τάξη των αιτιών, δηλαδή από ένα πραγματικό όν σε άλλο πραγματικό όν, και με τέτοιο μάλιστα τρόπο, ώστε να μην μεταπηδήσουμε σε αφηρημένες και καθολικές έννοιες, είτε εννοούμε να συνάγουμε από αυτές κάτι πραγματικό· διότι και το ένα και το άλλο διακόπτει την αληθινή πρόοδο του νου» (*ΠΔΝ*, παρ. 99, σσ. 76, 77).

Η *ΠΔΝ*, όπως συνοπτικά εξετάσαμε, ανέπτυξε σημαντικές και καινοτόμους διαστάσεις και ανατροπές στο ζήτημα της μεθόδου. Ωστόσο, αρκετά σημεία της μεθόδου δεν φαίνονται αρκετά πειστικά. Καταρχάς, η βασική επιδίωξη σε αυτό το έργο είναι να φτάσουμε στο λεγόμενο τέταρτο είδος της γνώσης, το οποίο είναι το μόνο που περιλαμβάνει την αυτοτελή ουσία του πράγματος, τη γνώση της ουσίας των ενικών πραγμάτων, όπως αυτή υπάρχει στον Θεό. Πώς, όμως, διαρρηγνύουμε την κυκλικότητα του επιχειρήματος ότι για να φτάσουμε σε μια αληθή ιδέα πρέπει να είμαστε σε θέση να τη διακρίνουμε από την πλασματική ή την ψευδή, ενώ ταυτόχρονα για να μπορούμε να κάνουμε αυτήν τη διάκριση χρειαζόμαστε ήδη να έχουμε αληθείς ιδέες; (που δηλώνουν την τάξη της φύσης έναντι της οποίας αποκαλύπτονται οι πλασματικές ιδέες). Πώς η γνώση έστω και μίας αρχικής αληθούς ιδέας (όπως αυτή της παραγωγής της σφαίρας από ένα περιστρεφόμενο ημικύκλιο) αρκεί για να οδηγήσει στην ιδέα του τελειότατου Όντος, από την οποία εν συνεχεία θα συναγάγουμε τη γνώση των ουσιών; Η απάντηση της αυτόματης αναπαραγωγής ιδεών είναι μεν εξαιρετικά ενδιαφέροντα, και ως έναν βαθμό ισχύει, ωστόσο απαιτείται ένα μεγαλειώδες άλμα στη νοητική ευρύτητα και διεισδυτικότητα, ώστε από την ιδέα ενός μοναδικού και άπειρου όντος να παράγονται οι άπειρες ουσίες των ενικών πραγμάτων.

Επιπλέον, αρκεί η προσήλωση σε μία αληθή ιδέα, που πράγματι εύκολα κατασκευάζουμε ή ήδη διαθέτουμε, για να μας θεραπεύσει από τις πλασματικές;

Πώς ακριβώς δημιουργούνται οι πλασματικές ιδέες ώστε να αποφεύγουμε τους όρους δημιουργίας τους;

Όπως θα εξετάσουμε, κυρίως η σύλληψη του Πνεύματος ως Ιδέας του Σώματος σε συνδυασμό με την καινοτόμο θεωρία των Κοινών Εννοιών, που επεξεργάστηκε ο Σπινόζα στην *Ηθική*, δημιουργούν πιο συνεκτικές και πλούσιες προσεγγίσεις έναντι των κενών της *ΠΔΝ*.

2.2. Ο ρόλος της φαντασίας – Τα είδη της γνώσης και η σωματική γέννηση του λόγου στην *Ηθική*

Είναι ενδιαφέρον αλλά καθόλου παράδοξο ότι ο 1^{ος} Ορισμός στο δεύτερο μέρος της *Ηθικής*, «Περί Πνεύματος», αφορά τον ορισμό του Σώματος. Αυτό, βεβαίως, συνάδει απόλυτα με τη θεμελιακή θέση, όπως αναλύσαμε στο 2^ο Κεφάλαιο, ότι το Σώμα είναι το αντικείμενο του Πνεύματος και το Πνεύμα η Ιδέα του Σώματος. Επίσης, διαπιστώσαμε ότι αυτή η πρωτότυπη θέση τεκμαίρεται εν πολλοίς από την πρωτοφανή αναβάθμιση της σύλληψης της σωματικότητας ως ένα από τα άπειρα κατηγορήματα του Θεού και, κατά συνέπεια, του σώματος ως τροποποίηση του κατηγορήματος της Έκτασης, δηλαδή ως πεπερασμένης έκφρασης της δύναμης του Θεού. Σε αυτό το πλαίσιο, το ανθρώπινο σώμα, μακράν πέραν της στατικής του σύλληψης ως ένα αδρανές, α-νόητο, εκτατό πράγμα, συλλαμβάνεται ως μία δυναμική ολότητα με πλείστες γνωστές και άγνωστες δυνάμεις, με μια εγγενή δύναμη του πάσχειν και του ενεργείν, η οποία αυτόματα παράγει τις αντίστοιχες ιδέες που συγκροτούν το ανθρώπινο πνεύμα.

Το ανθρώπινο σώμα, ως πεπερασμένος τρόπος, διαθέτει πλήθος εκτατών μερών υπό μια καθορισμένη σχέση και έρχεται σε αλληλεπίδραση με πλείστα εξωτερικά σώματα. Το κάθε ανθρώπινο σώμα, δηλαδή, ενέχει μια συγκεκριμένη ικανότητα να επηρεάζεται και να επηρεάζει εξωτερικά σώματα με πολλαπλούς τρόπους.

Κατά τον Σπινόζα, το πρώτο πράγμα που συγκροτεί το ανθρώπινο πνεύμα είναι ακριβώς η ιδέα ενός εν ενεργεία υπάρχοντος ενικού πράγματος, το οποίο δεν είναι τίποτε άλλο παρά το εν ενεργεία σώμα του, που αποτελεί το αντικείμενο του πνεύματος.

Με άλλα λόγια, το σώμα μας επηρεάζει και επηρεάζεται διαρκώς από εξωτερικά σώματα. Όταν το σώμα μας επηρεάζεται από εξωτερικά σώματα, σημαίνει ότι δέχεται τη δύναμη των μερών του εξωτερικού σώματος, η οποία αφήνει στο σώμα μας τα ίχνη της, τα αποτυπώματά της. Αντίστοιχα συμβαίνει όταν το δικό μας σώμα επηρεάζει άλλα εξωτερικά σώματα. Αυτοί οι επηρεασμοί ονομάζονται **εικόνες** των εξωτερικών σωμάτων επί του δικού μας σώματος, οι οποίες γεννούν αυτόματα αντίστοιχες ιδέες στο πνεύμα μας, όπως και οι εικόνες που προκαλεί το δικό μας σώμα στα άλλα εξωτερικά σώματα. Το πρώτο πράγμα που συνιστά το πνεύμα μας είναι ακριβώς το σύνολο των ιδεών που προέρχονται από τους επηρεασμούς και τις επιδράσεις του σώματός μας. Όταν, όμως, αποκτούμε μία ιδέα στο πνεύμα μας λόγω του επηρεασμού του από ένα εξωτερικό σώμα, δεν έχουμε παρά μια μερική και επιφανειακή γνώση του εξωτερικού πράγματος, όπως το τελευταίο εμφανίζεται στα ίχνη του επί του δικού μας σώματος. Η ιδέα που δημιουργείται από την εικόνα δεν εξηγεί την ουσία του πράγματος ούτε καταδεικνύει την αιτία παραγωγής του. Συνεπώς, η γνώση του εξωτερικού πράγματος μέσω των εικόνων του αποτελεί μια «συγκεχυμένη» και «ακρωτηριασμένη» γνώση, η ιδέα της εικόνας καλείται ανεπαρκής (*inadaequata cognitio*), και το πνεύμα μας πάσχει όπως πάσχει και το σώμα μας, υφιστάμενο τη δύναμη του εξωτερικού σώματος. Επιπλέον, το ανθρώπινο πνεύμα αντιλαμβάνεται περισσότερο, όσο το σώμα του διατίθεται με περισσότερους τρόπους (*H II*, Πρότ. 14). Όσο, δηλαδή, η δύναμη του επηρεάζει και του επηρεάζεσθαι είναι μεγαλύτερη και ευρύτερη, τόσο περισσότερες ιδέες θα αποκτά το πνεύμα. Οι εν λόγω ιδέες ενέχουν συγχρόνως τη φύση του δικού μας σώματος και τη φύση του εξωτερικού σώματος, θα αποτελούν δηλαδή τις ιδέες του τελικού επηρεασμού (ή διάθεσης, *affectio*) του σώματός μας, ο οποίος προκύπτει από την αλληλεπίδραση της δύναμης του δικού μας σώματος με τις δυνάμεις των εξωτερικών σωμάτων. Με αυτήν την έννοια, οι ιδέες των επηρεασμών των εξωτερικών σωμάτων, εντέλει, δηλώνουν περισσότερο την κατάσταση του δικού μας σώματος, παρά των εξωτερικών σωμάτων. Με διαφορετικό τρόπο επηρεάζεται κάθε διαφορετικό σώμα από το ίδιο εξωτερικό σώμα, όπως και με διαφορετικό τρόπο επηρεάζεται το σώμα μας ανάλογα με την κατάσταση στην οποία βρίσκεται, καθόσον αυτό είναι συνεχώς μεταβαλλόμενο. Για παράδειγμα, ο τρόπος με τον οποίο θα επηρεαστούμε από μια αρνητική συνάντηση με άλλο σώμα, όπως στην περίπτωση μιας λεκτικής επίθεσης ή αυστηρής κριτικής, θα διαφέρει ανάλογα με το πόσο ευάλωτοι ή εσωτερικά ισορροπημένοι είμαστε την κάθε φορά. Σε κάθε περίπτωση, οι ιδέες των εξωτερικών επηρεασμών δεν εξηγούν πλήρως τις ουσίες των εξωτερικών πραγμάτων:

«[...] κατανοούμε σαφώς ποια διαφορά υπάρχει μεταξύ της ιδέας π.χ. του Πέτρου η οποία συνιστά την ουσία του Πνεύματος του ίδιου του Πέτρου και της ιδέας του Πέτρου η οποία είναι σε άλλο ανθρωπο, ας πούμε στον Παύλο. Η πρώτη, πράγματι, εξηγεί ευθέως την ουσία του Σώματος του ίδιου του Πέτρου και δεν ενέχει την ύπαρξη παρά ενόσω ο Πέτρος υπάρχει· ενώ η δεύτερη δηλώνει μάλλον μια κατάσταση του Σώματος του Παύλου, παρά τη φύση του Πέτρου, και γι' αυτό, ενόσω διαρκεί εκείνη η κατάσταση του Σώματος του Παύλου, ακόμα και αν δεν υπάρχει ο Πέτρος, το Πνεύμα του Παύλου ωστόσο θα τον ατενίζει ως παρόντα» (*H II*, Πρότ. 17, Σχόλιο).

Σε αυτό το εδάφιο ο Σπινόζα, επίσης, προσθέτει ότι οι ιδέες των επηρεασμών των εξωτερικών σωμάτων παραμένουν ακόμα και όταν τα σώματα δεν είναι πλέον παρόντα, και μάλιστα για τόσο χρονικό διάστημα, όσο μέχρι να επηρεαστεί το σώμα από μια νέα επήρεια που να εκτοπίζει την πρώτη. Σε κάθε περίπτωση, αυτή η μορφή αντίληψης του Πνεύματος, η αντίληψη δηλαδή των εικόνων παρόντων ή απόντων εξωτερικών σωμάτων, αποδίδεται στη δύναμη της φαντασίας: «Όταν το ανθρώπινο Πνεύμα ενατενίζει τα εξωτερικά πράγματα μέσω των ιδεών των επηρεασμών του Σώματός του, λέμε ότι τα φαντάζεται» (*H II*, Πρότ. 26, Απόδ.)

Η δύναμη της φαντασίας εξαντλείται αποκλειστικά στον σχηματισμό των ιδεών που προέρχονται από τα αποτυπώματα των εξωτερικών σωμάτων στο σώμα μας, και δεν έχει την αναβαθμισμένη σημασία ως μια δημιουργική γνωσιακή δύναμη την οποία ο Ι. Καντ της απέδωσε στην *Κριτική της κριτικής δύναμης*.

Η φαντασία στον 17^ο αι. παραπέμπει μόνο σε μια εικονοπλαστική, αισθητηριακή και χαμηλού γνωστικού βάθους δύναμη, που, όπως είδαμε στον Σπινόζα, οδηγεί σε ανεπαρκείς ιδέες, σε συγκεχυμένη και ακρωτηριασμένη γνώση, καθόσον τούτες οι ιδέες «είναι κάτι σαν συνέπειες δίχως προκείμενες» (*H II*, Πρότ. 28, Απόδ.).

Η γνώση που προέρχεται από τη φαντασία αποκαλείται, μαζί με τη γνώση των αφηρημένων καθολικών

εννοιών, όπως θα δούμε, **γνώση πρώτου είδους**, και είναι η μοναδική αιτία του ψεύδους (*H II*, Πρότ. 41). Ωστόσο, τι συνιστά ψεύδος, κατά τον Σπινόζα, και, εφόσον η φαντασία είναι αναπόφευκτη και αναγκαία, πώς θα μπορούσαμε να απεμπλακούμε από το ψεύδος;

«Το ψεύδος έγκειται σε μια στέρηση γνώσης την οποία ενέχουν οι ανεπαρκείς ιδέες, ήτοι οι ακρωτηριασμένες και συγκεχυμένες» (*H II*, Πρότ. 35). Το ψεύδος, δηλαδή, δεν υπάρχει καθαυτό, «δεν υπάρχει τίποτα θετικό που να συνιστά τη μορφή του ψεύδους» (*H II*, Πρότ. 35, Απόδ.), αλλά προκύπτει όταν θεωρούμε κάτι συγκεχυμένο ως σαφές, κάτι ακρωτηριασμένο ως πλήρες, κάτι επιμέρους ως το όλον, το αποτέλεσμα ως αιτία. Ομοίως, η δύναμη της φαντασίας δεν θεωρείται αρνητική αφ' εαυτής αλλά μόνο στον βαθμό που υποτάσσει τη νόηση και επιβάλλει τα προϊόντα της ως προϊόντα της νόησης, ως αληθή, ενώ στερούνται την επάρκεια:

«Μα εδώ, για να αρχίσω να υποδηλώνω τι είναι η πλάνη, θα ήθελα να σημειώσεις ότι οι φανταστικές παραστάσεις του Πνεύματος, ιδωμένες στον εαυτό τους, δεν περιέχουν καμία πλάνη, ήτοι το Πνεύμα δεν πλανιέται λόγω του ότι φαντάζεται· αλλά μόνο καθόσον θεωρείται στερούμενο μια ιδέα που να αποκλείει την ύπαρξη εκείνων των πραγμάτων που φαντάζεται ως παρόντα. Διότι αν το Πνεύμα, ενώ φαντάζεται μη υπάρχοντα πράγματα ως παρόντα, ήξερε συγχρόνως ότι εκείνα τα πράγματα δεν υπάρχουν αληθινά, θα προσέδιδε ασφαλώς αυτή τη δύναμη του φαντάζεσθαι σε μια αρετή της φύσης του, και όχι σε μια κακία» (*H II*, Πρότ. 17, Σχόλιο).

Ωστόσο, το δεύτερο ερώτημα παραμένει. Ο Σπινόζα επίσης είναι αμείλικτος. Μια σειρά προτάσεων της *Ηθικής* (από την 24 ως την 31) καταδεικνύουν ότι, μέσω των εξωτερικών επηρεασμών του Σώματός μας, ενέχουμε μόνο ανεπαρκείς ιδέες, τόσο του σώματός μας και των μερών του όσο και του πνεύματός μας, εφόσον το πνεύμα δεν γνωρίζει τον εαυτό του παρά καθόσον αντιλαμβάνεται τις ιδέες των επηρεασμών του σώματος. Εφόσον, συνεπώς, είδαμε πώς δημιουργούνται οι ιδέες που κατ' αρχήν συγκροτούν το πνεύμα μας, και μάλιστα ότι αυτές είναι κατεξοχήν ανεπαρκείς, πώς θα μπορούσαμε να προσεγγίσουμε την αλήθεια, όταν ουσιαστικά η σχέση μας με τον κόσμο είναι σχέση σωμάτων, και η γνώση του πνεύματός μας συνίσταται στη γνώση των ιδεών του σώματός μας;

Η σκέψη του Σπινόζα σε αυτό το κρίσιμο σημείο αποδεικνύεται εξαιρετικά γόνιμη και επινοητική, και φαίνεται να επιτυγχάνει την επίλυση της κυκλικότητας που εντοπίσαμε στην *ΠΔΝ*. Η επίτευξη ενός υψηλότερου βαθμού γνώσης, η οποία μάλιστα θεωρείται ως κατ' ανάγκην αληθής, είναι δυνατή ακριβώς μέσα από την αλληλεπίδραση των σωμάτων με βάση τη σύλληψη των **κοινών εννοιών**.

Οι κοινές έννοιες είναι οι ιδέες των κοινών ιδιοτήτων των σωμάτων, είναι επαρκείς (*adaequata cognitio*) και είναι οι πρώτες ιδέες που εντάσσονται στην τάξη του λόγου και εκφράζουν αληθή γνώση. Πώς, όμως, ακριβώς παράγονται και πώς γεννάται ο λόγος μέσα από αυτές;

Όπως έχουμε ήδη εξετάσει, ένα σώμα αποτελεί ένα όλον, ένα Άτομο, το οποίο συγκροτείται ως μία καθορισμένη ολότητα μέσα από συγκεκριμένη σχέση των πολυάριθμων εκτατών μερών του:

«Όταν ένας αριθμός σωμάτων του ίδιου ή διαφορετικού μεγέθους συμπίεζονται από τα υπόλοιπα έτσι ώστε να ακουμπούν τα μεν στα δε, αν κινούνται με τον ίδιο ή διαφορετικούς βαθμούς ταχύτητας, μεταδίδουν τα μεν στα δε τις κινήσεις τους με κάποια συγκεκριμένη σχέση, λέμε ότι είναι ενωμένα μεταξύ τους, και συνθέτουν όλα μαζί ένα σώμα, ήτοι ένα Άτομο, που διακρίνεται από τα υπόλοιπα μέσω αυτής της ένωσης σωμάτων» (*H II*, Ορ. Μετά Α 3).

Ο εκάστοτε, δηλαδή, ρυθμός μετάδοσης των αμοιβαίων κινήσεων των μερών του σώματος συνιστά μια συγκεκριμένη σχέση κίνησης και ηρεμίας, η οποία αποτελεί τη συγκεκριμένη μορφή ή την εσωτερική δομή του σώματος.

Η εν λόγω μετάδοση της κίνησης ανάμεσα στα μέρη κάθε σώματος είναι όμως καθορισμένη και αναγκαία, καθόσον επιτελείται μέσα από την εσωτερική αναγκαιότητα της φύσης του σώματος, δηλαδή με βάση τους εσωτερικούς του νόμους, οι οποίοι το καθιστούν αυτό το ενικό σώμα παρά κάποιο άλλο. Οι σχέσεις κίνησης και ηρεμίας είναι συνεπώς απείρως διαφοροποιημένες στα άπειρα ενικά σώματα, ωστόσο όλα τα σώματα συμφωνούν στο ότι αποτελούν εκφράσεις της κίνησης και της ηρεμίας που παράγεται στο κατηγορημα της

έκτασης. Με άλλα λόγια, όλα τα σώματα ενέχουν τους εσωτερικούς τους νόμους σύνθεσης –με βάση τη φύση τους–, όπως και το συνολικό Άτομο, το όλον ολόκληρης της Φύσης, που αποτελεί τη σύνθεση των άπειρων σωμάτων με βάση τους συνολικούς νόμους της κίνησης που διέπουν την αλληλεπίδραση των επιμέρους σωμάτων.

Ήδη διακρίνουμε δύο τάξεις σύνθεσης: την ενική, ιδιαίτερη μορφή σύνθεσης σε ένα ενικό σώμα, και τις γενικές μορφές σύνθεσης, που συνθέτουν το σύνολο της φύσης, δηλαδή τους νόμους της κίνησης του σύμπαντος που αφορούν όλα τα σώματα.

Από την πρώτη τάξη σύνθεσης προκύπτουν οι πιο ειδικές αλλά και πιο ωφέλιμες κοινές έννοιες, και από τη δεύτερη οι πιο γενικές και λιγότερο χρήσιμες κοινές έννοιες, που σε κάθε περίπτωση είναι όντα του λόγου. Η κομβική σύλληψη του Σπινόζα διατυπώνεται στην Πρόταση 38, του μέρους II της *Ηθικής*: «Εκείνα που είναι κοινά στα πάντα και εξίσου στο μέρος και στο όλο δεν μπορούν παρά να συλληφθούν επαρκώς».

Ο αποδεικτικός συλλογισμός αυτής της πρότασης αναπτύσσεται ως ακολούθως: έστω το Α είναι κοινό σε κάθε ξεχωριστό σώμα και εξίσου στο όλον. Το κρίσιμο σημείο είναι ακριβώς η ισότητα της κοινότητας στο μέρος και στο όλον. Εφόσον ενυπάρχει στο όλον, θα υπάρχει μία επαρκής ιδέα αυτού στο όλον, δηλαδή στον Θεό. Αυτή όμως η ιδέα θα υπάρχει αναγκαία και στο μέρος, δηλαδή στο ανθρώπινο πνεύμα, εφόσον το σώμα που είναι αντικείμενό του ενέχει εξίσου το κοινό. Εφόσον όλα τα σώματα συμφωνούν σε ορισμένα, τα κοινά μπορούν να γίνονται αντιληπτά επαρκώς από όλους τους ανθρώπους, και συνεπώς υπάρχουν ορισμένες ιδέες που είναι κοινές σε όλους. Οι κοινές έννοιες είναι όντα του λόγου, όχι για τον προφανή λόγο της δυνατότητας της επικοινωνίας που εξασφαλίζουν, αλλά επειδή από τη σωματική κοινότητα γεννώνται συγκεκριμένες κοινές έννοιες εντός εκάστου σώματος, το οποίο αποτελεί το αντικείμενο του νου.

Η εν λόγω κοινότητα δεν ανακαλύπτεται μέσω μιας εξωτερικής ενατένισης των αισθητηριακών ομοιοτήτων των σωμάτων αλλά μέσα από την εσωτερική ενεργοποίηση του πνεύματος που προκαλεί η εσωτερική εικόνα μιας ομοιότητας δομής μεταξύ των σωμάτων. Όσο πιο όμοια είναι η δομή των αλληλεπιδρώντων σωμάτων, τόσο πιο ειδική και πυκνή, και άρα πιο ωφέλιμη θα είναι η κοινή έννοια. Αν, για παράδειγμα, το σώμα μας συμφωνεί σε μεγάλο βαθμό με ένα άλλο σώμα, υπάρχει δηλαδή μια εξαιρετική ομοιότητα σύνθεσης των σωμάτων μας, τα οποία πλέον συνθέτουν ένα όλο μέσα από την αμοιβαία σχέση τους, η αλληλεπίδρασή μας με αυτό θα παράγει εσωτερικούς επηρεασμούς που ενισχύουν τη δύναμη σύνθεσης του κάθε σώματος. Με αυτόν τον τρόπο, το πνεύμα είναι σαν να ωθείται να αναστοχαστεί πάνω στην κοινή εικόνα, η οποία πλέον δεν είναι μια συγκεχυμένη και ακρωτηριασμένη εικόνα, αλλά, εφόσον είναι κοινή, αποτυπώνει τους εσωτερικούς νόμους σύνθεσης του σώματος, και άρα τις αιτίες παραγωγής της.

Αυτός ο αναστοχασμός συνιστά τη γέννηση του λόγου, καθώς γεννάται μια επαρκής ιδέα, μια ιδέα που εκφράζει την αιτία παραγωγής της εικόνας της. Η επαρκής ιδέα είναι η ιδέα με τον τρόπο που την έχει ο Θεός, και συνεπώς μέσω αυτής η ψυχή ενεργοποιείται, ερχόμενη σε επαφή ταυτόχρονα με τη δύναμή της –τη δύναμη του νοείν– και τη δύναμη του Θεού. Υπό αυτήν την έννοια, η παραγωγή των κοινών εννοιών μάς προετοιμάζει για το τρίτο είδος γνώσης, το οποίο συνίσταται στη γνώση του εαυτού μας, του Θεού και της ουσίας των ενικών πραγμάτων.

Διαπιστώνουμε, συνεπώς, ότι η αληθής ιδέα δεν είναι απλά αποτέλεσμα μιας αυθαίρετης νοητικής κατασκευής, όπως ήταν στην *ΠΛΝ*, αλλά γεννάται, αναγκαία, μέσα από την κοινότητα των σωμάτων. Αυτή η κοινότητα, όπως αναφέραμε, δεν αφορά επιφανειακά ή αυθαίρετα κοινά στοιχεία αλλά τις εσωτερικές και αναγκαίες σχέσεις σύνθεσης των σωμάτων, δηλαδή είτε τους καθολικούς νόμους της κίνησης είτε πιο ειδικές και περιεκτικές σχέσεις ομοιότητας μεταξύ συγκεκριμένων σωμάτων. Με τις κοινές έννοιες γνωρίζουμε αληθώς τις σχέσεις και τους νόμους που διέπουν τη Φύση και τα σώματα στην αλληλεπίδρασή τους. Βρισκόμαστε, δηλαδή, στη σφαίρα του λόγου και της σωματικής νόησης. Οι κοινές έννοιες είναι παράγωγα του αναστοχασμού του πνεύματος επί της κοινής εικόνας του σώματός του με ένα άλλο σώμα, και συνεπώς είναι παράγωγα του πνεύματος, το οποίο αυτήν τη φορά είναι σε συμφωνία με τη φαντασία. Η φαντασία, βέβαια, δεν είναι παραγωγός του λόγου, αλλά, κατά κάποιο τρόπο, συντελεί στη γέννησή του, παράγοντας το κατάλληλο υλικό για να ενεργοποιηθεί η δύναμη του νοείν, να γονιμοποιηθεί ο λόγος.

Η σύλληψη των κοινών εννοιών είναι μια καινοτομία που επιχειρεί να διαμορφώσει μια νέα, για τον 17^ο αι., εννοιακή κατηγορία, αυτήν του **συγκεκριμένου καθολικού**, που πήρε την πλέον επεξεργασμένη και ολοκληρωμένη της μορφή στη φιλοσοφία του Χέγκελ. Η κοινή έννοια εμπεριέχει πλήθος εσωτερικών προσδιορισμών και συγκεκριμένο περιεχόμενο (σχέσεις σύνθεσης και σύνδεσης σωμάτων), που, εφόσον αφορούν μια ολότητα, ενέχουν τον αντίστοιχο καθολικό χαρακτήρα. Με αυτήν την έννοια, ο Σπινόζα αντιπαράβλλει τις κοινές έννοιες στους λεγόμενους υπερβατικούς όρους, καθώς και στις αφηρημένες καθολικές έννοιες, τις οποίες αποδίδει στην καταχρηστική λειτουργία της φαντασίας, παρά στη νόηση!

«[...] θα προσθέσω εν συντομία τα αίτια από τα οποία προέρχονται οι λεγόμενοι *Υπερβατικοί* όροι, όπως *Ον*, *Πράγμα*, *κάτι*. Οι όροι τούτοι προέρχονται από το εξής, ότι το ανθρώπινο Σώμα, εφόσον είναι περιορισμένο, δεν είναι ικανό να σχηματίσει μέσα του διακριτώς παρά έναν συγκεκριμένο αριθμό εικόνων συγχρόνως [...], αν λοιπόν υπερκεραστεί αυτός ο αριθμός, οι εικόνες θα αρχίσουν να συγχέονται, και αν ο αριθμός εικόνων που είναι ικανό το σώμα να σχηματίσει μέσα του συγχρόνως και διακριτώς υπερκεραστεί κατά πολύ, όλες θα συγχωνεύονται πλήρως μεταξύ τους[...]. Μα άμα οι εικόνες συγχέονται πλήρως στο Σώμα και το Πνεύμα φαντάζεται όλα τα σώματα με συγκεχυμένο και αδιάκριτο τρόπο και τα περιλαμβάνει οιονεί υπό ένα κατηγορημα, δηλαδή υπό το κατηγορημα του *Όντος*, του *Πράγματος* κ.λπ.» (*H II*, Πρότ. 40, Σχόλιο) .

Με παρόμοιο τρόπο δημιουργούνται και οι καθολικές έννοιες, όπως *Άνθρωπος*, *Άλογο* κ.λπ., δηλαδή με την υπερσυσσώρευση εικόνων στο σώμα σε τέτοιο βαθμό, ώστε το πνεύμα να μην μπορεί να διακρίνει τις μικροδιαφορές των ενικών όντων, και να τα υπάγει σε μια αφηρημένη καθολική κατηγορία, και μάλιστα με βάση αυθαίρετα αισθητηριακά κριτήρια, ανάλογα από ποιο πράγμα επηρεάστηκε συχνότερα το σώμα του καθενός και το πνεύμα φαντάζεται ή θυμάται ευκολότερα: «Π.χ., όσοι ενατένισαν συχνότερα με θαυμασμό τη στάση των ανθρώπων θα εννοήσουν υπό το όνομα *άνθρωπος* ένα ζώο όρθιας στάσης· ενώ όσοι συνήθισαν να ενατενίζουν κάτι άλλο θα σχηματίσουν για τους ανθρώπους μια άλλη κοινή εικόνα, δηλαδή ότι ο *άνθρωπος* είναι ζώο που γελά, δίποδο ζώο χωρίς φτερά, ζών λόγον έχον» (*H II*, Πρότ. 40, Σχόλιο).

Ωστόσο, θα ήταν λάθος να προσάψουμε στον Σπινόζα κάποιου είδους νομιναλισμό, καθόσον, όπως εξηγήσαμε, ο Σπινόζα δεν είναι ενάντια στα *universalia* καθ'αυτά, παρά μόνο στα αφηρημένα *universalia*, τα οποία προκύπτουν από αυθαίρετες αφαιρέσεις ιδιοτήτων των όντων. Αντίθετα, οι κοινές έννοιες, λόγω του τρόπου παραγωγής τους, είναι σε θέση να εκφράζουν όχι μόνο τις δομικές ομοιότητες των σωμάτων, αλλά και τις διαφορές τους, οι οποίες μπορούν να προκύπτουν καθαρά μόνο έναντι ενός πραγματικού και αντικειμενικού κριτηρίου, δηλαδή του εκάστοτε κοινού.

Εν κατακλείδι, η δημιουργία των κοινών εννοιών προέρχεται μεν από τη συνάντησή μας με εξωτερικά σώματα, αλλά παράγονται από τον εσωτερικό μας προσδιορισμό, από την εγγενή δύναμη του νοείν, και μας οδηγούν σε πιο υψηλούς βαθμούς γνώσης και ελευθερίας. Αντίθετα, οι ιδέες που παράγονται από εξωτερικό καθορισμό, και η αιτία τους συνεπώς μας είναι αγνωστή, είναι συγκεχυμένες και ανεπαρκείς. Ο Σπινόζα αναφέρει ότι οι ανεπαρκείς ιδέες αφθονούν όταν το πνεύμα αντιλαμβάνεται τα πράγματα σύμφωνα με την κοινή τάξη της φύσης, σε αντίθεση με την τάξη του λόγου. Αυτή η διάκριση, όσο παράξενα και αν ηχεί, δεν πρέπει να οδηγήσει σε καμία σύγχυση. Η τάξη του λόγου δεν είναι άλλη από την τάξη της φύσης, την τάξη των αναγκαίων νόμων, συμφωνιών και διαφωνιών των σχέσεων των σωμάτων, η οποία μας γίνεται γνωστή μέσα από τις κοινές έννοιες. Αντίθετα, η κοινή τάξη της φύσης προσδιορίζεται ως ο τρόπος με τον οποίο το πνεύμα αντιλαμβάνεται τη φύση «κάθε φορά που καθορίζεται εξωτερικά, δηλαδή από την τυχαία συνάντηση των πραγμάτων, να ενατενίζει το τάδε ή το δείνα, και όχι κάθε φορά που καθορίζεται εσωτερικά» (*H II*, Πρότ. 29, Σχόλιο). Στην ουσία, όμως, δεν υπάρχει καμία τυχαιότητα στη συνάντηση των πραγμάτων, παρά μόνο από τη σκοπιά της φαντασίας, και συνεπώς η κοινή τάξη της φύσης δεν υποδηλώνει παρά εκείνη τη διάσπαση της προσοχής του πνεύματος που προκαλείται από την αδυναμία του και τον περιορισμό του αποκλειστικά στη γνωστική σφαίρα της φαντασίας και των εξωτερικών επιδράσεων. Αντίθετα, οι κοινές έννοιες μας αποκαλύπτουν ότι αυτό που μας φαινόταν τυχαίο είναι εν τέλει αναγκαίο, καθόσον γνωρίζουμε τους νόμους της κίνησης των σωμάτων και ολόκληρης της φύσης, και κυρίως, καθώς με αυτήν την κατανόηση εκφράζεται η βαθύτερη ουσία του πνεύματός μας, η οποία είναι η ικανότητα αντίληψης των πραγμάτων υπό το πρίσμα της αιωνιότητας: «Δεν είναι στη φύση του λόγου να ενατενίζει τα πράγματα ως ενδεχόμενα, αλλά ως αναγκαία» (*H II*, Πρότ. 44).

Λέξεις-κλειδιά

Ανθρώπινο πνεύμα (*mens*), σώμα (*corpus*), σκέψη (*cogitatio*), ιδέα (*idea*), επαρκής ιδέα (*idea adaequata*), ανεπαρκής ιδέα (*idea inadaequata*), συγκεχυμένη ιδέα (*idea confusa*), τέλεια ιδέα (*idea perfecta*), ακρωτηριασμένη ιδέα (*idea mutilata*), έννοια (*notio*), κοινή έννοια (*notio communis*), καθολική – αφηρημένη έννοια (*notio universalis*), αληθής ιδέα (*idea vera*), λόγος (*ratio*), νοώ – κατανοώ (*intelligo*), πρώτο-δεύτερο-τρίτο είδος γνώσης (*cognitio primi-secundi-tertii generis*), αντίληψη (*perceptio*), φαντασία (*imaginatio*).

Ερωτήσεις αυτοαξιολόγησης

1. Τι σημαίνει, κατά τον Σπινόζα, η εγγενής δύναμη του νου;
2. Ποια είναι τα χαρακτηριστικά του πρώτου είδους γνώσης;
3. Με ποιον τρόπο γνωρίζουμε όταν έχουμε γνώση κατά την τάξη του Λόγου;
4. Πώς παράγονται οι κοινές έννοιες;
5. Ποια η σχέση των κοινών εννοιών με τις καθολικές έννοιες;
6. Ποιος είναι ο ρόλος της φαντασίας στα διάφορα είδη γνώσης;
7. Τι σημαίνουν οι επαρκείς και οι ανεπαρκείς ιδέες;
8. Τι συνιστά αλήθεια και ψεύδος, κατά τον Σπινόζα;
9. Σε τι διαφέρουν οι κοινές έννοιες από τις καθαρές και διακριτές ιδέες;
10. Πώς σχετίζεται το ανθρώπινο πνεύμα με τη θεία νόηση;

Ασκήσεις – Γραπτές εργασίες

1. Να εξηγήσετε αναλυτικά τη σημασία, τον τρόπο παραγωγής και το γνωσιακό status των κοινών εννοιών. Εν συνεχεία, να συγκρίνετε τις κοινές έννοιες με τις σαφείς και διακριτές ιδέες.
2. Να εξηγήσετε τη σημασία της έκφρασης στη γνωσιοθεωρία του Σπινόζα.
3. Να αναλύσετε τον ρόλο της φαντασίας και του σώματος σε σχέση με την αλήθεια και το ψεύδος, κατά τον Σπινόζα.

Κεφάλαιο 3

Ο άνθρωπος ως τρόπος

Το ανθρώπινο ον είναι, όπως όλα τα γνωστά ή άγνωστα όντα της φύσης, ένας τρόπος της υπόστασης, δηλαδή μια διάθεση της υπόστασης. Ως τρόπος διακρίνεται από την ουσία του και την ύπαρξη. Η ουσία του κάθε ανθρώπου ενυπάρχει στα κατηγορήματα της θείας υπόστασης, αλλά, όπως εξηγήσαμε στο 1^ο Κεφάλαιο, αυτή δεν αποτελεί την αιτία της ύπαρξης, καθόσον η τελευταία καθορίζεται εξωγενώς από τη συνέργεια των ήδη υπαρχόντων τρόπων που θα δημιουργήσουν εκείνη τη μοναδική σχέση κίνησης και ηρεμίας πολλών εκτατών μερών η οποία θα αντιστοιχεί στην εντατή ποιότητα της ουσίας που θα έρθει για αόριστη διάρκεια στην ύπαρξη.

Η συνολική προσέγγιση της ανθρώπινης κατάστασης, κατά τον Σπινόζα, είναι διττή και άκρως πρωτότυπη. Από τη μια μεριά, ο Σπινόζα θα επισημάνει την αρχική και πλέον πιθανή κατάσταση αδυναμίας, ετεροπροσδιορισμού και παθητικότητας του ανθρώπου και, από την άλλη, θα αναδείξει το ιδιαίτερο οντολογικό δυναμικό της ανθρώπινης φύσης, το οποίο μπορεί να την καταστήσει ελεύθερη και ευδαίμονα. Από τη μια πλευρά, θα αναδείξει τον αμείλικτο νόμο του φυσικού δικαίου με βάση τη δύναμη κάθε τρόπου και, από την άλλη, θα καταστήσει την ίδια τη δύναμη φορέα ευδαιμονικής συνύπαρξης και επικοινωνίας.

Ο Σπινόζα, σε αντίθεση με παραδοσιακές φιλοσοφικές αντιλήψεις, δεν θα κατακρίνει την ανθρώπινη φύση επειδή δεν είναι αγγελική, αλλά αντίθετα θα την αποδεχθεί όπως είναι και θα ανακαλύψει, ίσως για πρώτη φορά τόσο emphaticά, τις απεριόριστες δυνάμεις του σώματος σε παραλληλία με αυτές της ψυχής.

3.1 Περί της σχέσης σώματος-πνεύματος

Η πλέον σημαντική συνέπεια του οντολογικού μονισμού για τον άνθρωπο είναι η σύλληψη, ουσιαστικά, της ταύτισης σώματος και νου. Αυτό καταφαίνεται ήδη με εντυπωσιακό τρόπο από τον τρόπο έκθεσης των προτάσεων του δεύτερου μέρους της *Ηθικής* υπό τον τίτλο «Περί της Φύσης και της Προέλευσης του Πνεύματος». Ο 1^{ος} Ορισμός στο μέρος περί του ανθρώπινου πνεύματος αφορά το Σώμα! «Με τον όρο σώμα εννοώ έναν τρόπο που εκφράζει με συγκεκριμένο και καθορισμένο τρόπο την ουσία του Θεού, καθόσον θεωρείται ως εκτεταμένο πράγμα» (*Η Π*, Ορισμός 1).

Επιπλέον στα Αιτήματα αυτού του μέρους παρουσιάζονται έξι θέσεις για τη φύση του ανθρώπινου, και όχι μόνο, σώματος. Σε αυτά, εν ολίγοις, επισημαίνεται η εξαιρετικά πολυσύνθετη φύση του σώματος, καθόσον θεωρείται ότι συντίθεται από «πλείστα άτομα διαφορετικής φύσης», που το καθένα με τη σειρά του είναι επίσης πολυσύνθετο, ως εάν να πρόκειται για μία σχεδόν αναρίθμητη εντύλιξη πλείστων και διαφοροποιημένων μερών και επιμέρους σχέσεων, τα οποία όμως, όπως είδαμε στο 1^ο Κεφάλαιο, υποτάσσονται στην κυρίαρχη σχέση κίνησης και ηρεμίας που αντιστοιχεί στην ουσία του σώματος και του προσδίδει την «ταυτότητά» του.

Η εν λόγω πολυπλοκότητα και συνθετότητα αποτελεί μια ακόμα έκφραση της βασικής θέσης του Σπινόζα ότι το σώμα, όπως κάθε εκτατό πράγμα, συνιστά τροποποίηση της άπειρης θείας δύναμης στο κατηγορήμα της έκτασης, και ειδικότερα του άμεσου άπειρου τρόπου της κίνησης και της ηρεμίας.

Η εντυπωσιακή πρωτοτυπία της σπινोजικής φαντασίας συνίσταται στο ότι συλλαμβάνει το ανθρώπινο πνεύμα ως ακριβώς την ιδέα που αντιστοιχεί και ταυτόχρονα παράγεται στον Θεό με την παραγωγή του αντίστοιχου σώματος! Όπως θα δούμε πιο αναλυτικά κατωτέρω, ο Θεός ενέχει μια επαρκή ιδέα τόσο για το εκάστοτε σώμα όσο και για το πνεύμα αυτού του σώματος. Ο άνθρωπος, εντούτοις, δεν διαθέτει καταρχήν επαρκείς ιδέες ούτε για το σώμα του ούτε για τον νου του. Η αρχική γνώση του πνεύματος του ανθρώπου έρχεται μέσα από τις θολές αντιλήψεις του σώματός του, και μόνο μέσα από μια δύσκολη και σταθερή πορεία ενεργοποίησης και ανοίγματος προς τον κόσμο δημιουργούνται οι προϋποθέσεις μιας βαθύτερης ψυχοσωματικής αυτογνωσίας.

Η σύλληψη της οντολογικής ταυτότητας σώματος-νου του Σπινόζα συνιστά μια ιστορική φιλοσοφική ανατροπή στην παραδοσιακή διάκριση/υποτίμηση του σώματος έναντι της ψυχής/πνεύματος, και ιδιαίτερα μια εκ βάθρων αντιμετώπιση των αδιεξόδων του καρτεσιανού δυϊσμού. Πριν προχωρήσουμε στη σπινोजική ανάλυση της σχέσης σώματος-νου, θα ανοίξουμε μια μικρή παρένθεση περί του καρτεσιανού δυϊσμού.

3.1.α. Περί του καρτεσιανού δυϊσμού των υποστάσεων

Όπως γνωρίζουμε, η φιλοσοφική σκέψη του Ντεκάρτ με την καινοτόμο σύλληψη του *cogito* έθεσε το θεμέλιο της σύγχρονης γνωσιακής βεβαιότητας και ακολούθως των νεωτερικών θετικών επιστημών. Το μεγαλειώ-

δες αυτό εγχείρημα, που καθιστά τον Ντεκάρτ πατέρα του νεότερου ορθολογισμού, δεν έγινε ωστόσο χωρίς κόστος. Το καρτεσιανό υποκείμενο συνίσταται σε μια πλήρως πνευματικοποιημένη και άυλη οντότητα (*res cogitans*), η οποία, εντελώς αποσπασμένη από τη φυσική πραγματικότητα, *αντίκειται* του κόσμου που συνιστά απλώς μια εγγενώς αδρανή εκτατικότητα (*res extensa*). Ο δυϊσμός υποκειμένου – κόσμου, βεβαίως, αφορά και την ολότητα του ανθρώπινου όντος, όπου όχι μόνο διαρρηγνύει την εμπειρικά αδιαμφισβήτητη (και από τον ίδιο τον Ντεκάρτ) ενότητα σώματος-νου, αλλά επιπλέον καθιερώνει μια ιεραρχική σχέση υπεροχής του νου έναντι του σώματος.

Η ανικανότητα του Ντεκάρτ να προσφέρει μια θεωρητικά ικανοποιητική λύση στις επίμονες αντιφάσεις του δυϊστικού μοντέλου του δεν αποτελεί παράδοξο για μια τέτοια εξαιρετική διάνοια, ούτε βεβαίως θα μπορούσε να αποδοθεί σε εμμονή και οκνηρία σκέψης. Ο δυϊσμός του Ντεκάρτ είναι αναπόδραστη συνέπεια του συνόλου του φιλοσοφικού του συστήματος και πιο συγκεκριμένα του ιδιαίτερου τρόπου σύλληψης της υφής του Θεού και της σχέσης του με τα δημιουργήματά του, καθώς και του ιδιαίτερου τρόπου σύλληψης της ανθρώπινης ορθολογικότητας, όπως θα εξηγήσουμε στην πορεία του κειμένου. Κατά συνέπεια, μια φιλοσοφική απάντηση στο πρόβλημα του δυϊσμού θα απαιτούσε ουσιαστικά μια ανατροπή των βασικών αρχών του φιλοσοφικού του συστήματος, και γι' αυτόν τον λόγο επίσης η επίμονη πραγματικότητα της εμπειρίας της ψυχοσωματικής ενότητας δεν τον οδήγησε παρά στην *ad hoc* μηχανική λύση του κωνοειδή αδένου. Στην ουσία, η φιλοσοφική σκέψη του Ντεκάρτ παραμένει αμήχανη ενώπιον της ένωσης σώματος-νου η οποία δεν αποτελεί παρά ένα μυστήριο, και ανάγεται σε μια ανεξήγητη μεταφυσική βεβαιότητα.

Το πρόβλημα της αλληλόδρασης νου-σώματος απασχόλησε τη μετακαρτεσιανή σκέψη και έλαβε διάφορες μορφές. Μια από αυτές ήταν η οκαζιοναλιστική προσέγγιση ή συντυχιοκρατία (με βασικό εκφραστή τον Malebranche), σύμφωνα με την οποία η μόνη πραγματική εν τω συνόλω δρώσα αιτία είναι ο Θεός, ενώ οι αιτιακές σχέσεις που εμφανίζονται στον κόσμο δεν είναι παρά δευτερεύουσες και συντυχιακές. Κατά συνέπεια, η μόνη ουσιαστική ενότητα νου-σώματος μπορεί να επιτυγχάνεται μόνο με τη θεϊκή παρέμβαση, η οποία μαρτυρεί την απόλυτη θεϊκή ρυθμιστική δύναμη. Αναγνωρίζουμε, εντούτοις, ότι και η οκαζιοναλιστική προσέγγιση δεν επιτυγχάνει μια ορθολογική εξήγηση του προβλήματος, αλλά απλώς αντιπαρέρχεται αυτό μέσω μιας εξωγενούς και, εντέλει, θαυματουργής παρέμβασης.

Στον πυρήνα της καρτεσιανής ορθολογικότητας – η οποία υιοθετείται αργότερα και από τον Ι. Καντ – βρίσκεται η σύλληψη της ανθρώπινης νόησης ως *δεδομένης και πλήρους αυτενέργειας*, η οποία αποτελεί και την αποκλειστική πηγή σαφών και διακριτών (Ντεκάρτ) ή έγκυρων και αντικειμενικών παραστάσεων (Καντ).

Μια διάνοια, ανεξάρτητα από το αν είναι ατελής και περιορισμένη, που θεωρείται, εντούτοις, ως *ανεξάρτητη και πλήρης αυτενέργεια*, δεν είναι δυνατό παρά να εκλαμβάνεται ως *ολοσχερώς διακριτή* από οποιαδήποτε παθητική λειτουργία. Στον Ντεκάρτ αυτή η θεμελιώδης παραδοχή οδηγεί αναγκαστικά στην αμφισβήτηση και εντέλει στην απόρριψη κάθε νοητικής λειτουργίας που θα είχε αφετηρία τον (εξωτερικό ή εσωτερικό) κόσμο των αισθήσεων, καθόσον αυτή θα συνεπαγόταν μια ετεροπροσδιορισμένη και άρα παθητική διάνοια και μια συγκεχυμένη γνώση. Ο άνθρωπος νους, κατά συνέπεια, θεωρούμενος εξ αρχής ως ο μοναδικά ενεργός από όλα τα δημιουργήματα του Θεού (ως το μόνο καθ' ομοίωσή του ον) θα πρέπει να συνίσταται σε πλήρως καθαρό πνεύμα σε αντίθεση με την ύλη, η οποία συλλαμβάνεται ως εγγενώς αδρανής. Με αυτόν τον τρόπο, συνοπτικά, θεμελιώνονται οι δύο διακριτές υποστάσεις στον Ντεκάρτ, και ακολούθως αναφέρονται συμπληρωματικές «αποδείξεις» για την πλήρη ετερογένειά τους, όπως η διαιρετότητα της ύλης σε αντίθεση με το αδιαίρετο του πνεύματος, η αυθυπαρξία της νόησης ανεξάρτητα από τις μεταβολές στο σώμα. Εντούτοις, όπως γνωρίζουμε, ο Ντεκάρτ στον διαχωρισμό της εκτατής και της σκεπτόμενης υπόστασης χρησιμοποιεί την έννοια της υπόστασης καταχρηστικά, εφόσον η έννοια της υπόστασης κατεξοχήν, ως αυτάρκεια, αφορά μόνο τον Θεό, ενώ η *res cogitans* και η *res extensa* αναφέρονται στα *δημιουργήματα*, εφόσον παραβλέψουμε το γεγονός ότι έχουν δημιουργηθεί από τον Θεό.

Στο σημείο αυτό ακριβώς οδηγούμαστε στον πυρήνα της καταγωγής της καρτεσιανής δυαρχίας: στην αντίληψη της ομοούσιας και αδιαφοροποίητα ομοιογενούς υφής του Θεού ως καθαρού πνεύματος, καθώς και στον υπερβατικό του χαρακτήρα. Ο ορατός κόσμος, η φύση, είναι εξωγενές δημιούργημα του Θεού και σε καμία περίπτωση δεν ενυπάρχει στην υπόστασή του. Κατά τον Σπινόζα, όπως εξηγήσαμε στο 1^ο Κεφάλαιο, ο αποκλεισμός της ύλης (της σωματικότητας) από τη θεϊκή υπόσταση έρχεται σε κατάφωρη αντίφαση με την απειρία και την τελειότητά της. Διότι η έννοια της απόλυτης απειρίας (όπως αποδίδεται στον Θεό) οφείλει να περικλείει κάθε μορφή ύπαρξης, και η έννοια ή ο βαθμός της τελειότητας ενός όντος (όπως επίσης κατανοείται από τον Ντεκάρτ) σημαίνει τη δύναμη της ύπαρξής του. Ένα άπειρο και τέλει ον, συνεπώς, σημαίνει ότι «δύναται, άρα υπάρχει» παντοιοτρόπως.

3.1.β. Η σπινοζική αναίρεση του καρτεσιανού δυϊσμού

Όπως είδαμε στο 1^ο Κεφάλαιο, κάθε πεπερασμένος τρόπος αποτελεί ταυτόχρονη έκφραση/τροποποίηση του κάθε κατηγορήματος της θείας υπόστασης. Ο ανθρώπινος τρόπος είναι σε θέση να αντιλαμβάνεται τον κάθε τρόπο υπό δύο οπτικές γωνίες: υπό το κατηγορήμα της έκτασης θα αποτελεί ένα εκτατό πράγμα και υπό το κατηγορήμα της σκέψης θα είναι μια ιδέα. Σε κάθε εκτατό πράγμα, συνεπώς, αντιστοιχεί μία ιδέα και σε κάθε ιδέα αντιστοιχεί ένα πράγμα (εκτατό, αν υπάρχει, ή ως ενική ουσία τρόπου). Οι απειρίες των τρόπων, ακολουθώντας, μπορούν να συλλαμβάνονται υπό δύο παράλληλες τάξεις, ως αλληλουχία άπειρων εκτατών τρόπων και ως αλληλουχία άπειρων ιδεών. Ανάμεσα στις δύο αλληλουχίες, εφόσον είναι παράλληλες, δεν μπορεί να νοηθεί καμία αλληλόδραση ή αιτιακή σχέση, γιατί ακριβώς πρόκειται για *μία* τάξη τρόπων ιδωμένη υπό διαφορετικό κατηγορήμα. Οδηγούμαστε συνεπώς στον βασικό ισχυρισμό του Σπινόζα «Η τάξη και η αλληλουχία (*connexio*) των ιδεών είναι ίδιες με την τάξη και την αλληλουχία των πραγμάτων» (*H II*, Πρότ. 7), και επεξηγώντας: «ένας κύκλος υπάρχων στη φύση και η ιδέα του υπάρχοντος κύκλου, η οποία είναι επίσης στον Θεό, είναι ένα και το αυτό πράγμα που εξηγείται μέσω διαφορετικών κατηγορημάτων: και γι' αυτό είτε συλλάβουμε τη φύση υπό το κατηγορήμα της Έκτασης, υπό το κατηγορήμα της Σκέψης ή υπό οποιοδήποτε άλλο, θα ανακαλύψουμε μία και την αυτήν τάξη ή μία και την αυτή αλληλουχία (*connexionem*) αιτίων, τουτέστιν τα πράγματα να έπονται τα μεν από τα δε» (*H II*, Πρότ. 7, Σχόλιο).

Στο σημείο αυτό πρέπει να επισημάνουμε ότι η ιδέα που βρίσκεται στη θεία νόηση είναι αληθινή ή επαρκής (*adaequatus*), που σημαίνει ότι αποτελεί την πλήρη αιτία όλων όσα απορρέουν από αυτή και συνεπώς αντιστοιχεί –υπό την έννοια της παραλληλίας– πλήρως στο πράγμα, καθώς φωτίζει όλο το πλέγμα των αιτίων, των οποίων (το πράγμα) αποτελεί αποτέλεσμα. Στην ανθρώπινη νόηση, όπως ακολούθως θα δούμε, κατεξοχήν οι ιδέες δεν είναι επαρκείς.

3.1.γ. Ο νους είναι η ιδέα του σώματος – Το σώμα το αντικείμενο του νου

Το ανθρώπινο ον, καθόσον δεν υπάρχει αναγκαία και συνεπώς η ουσία του δεν περικλείει την ύπαρξη, αποτελεί έναν τρόπο στη *natura naturata*. Αυτός ο τρόπος υπό το κατηγορήμα της έκτασης αποτελεί ένα εκτατό πράγμα που συνιστά το ανθρώπινο σώμα και υπό το κατηγορήμα της σκέψης αποτελεί ένα σκεπτόμενο πράγμα που συνιστά τον νου. Νους και σώμα είναι η σύλληψη του ίδιου πράγματος υπό δύο κατηγορούμενα. Μεταξύ νου και σώματος, με αυτήν την έννοια, δεν υπάρχει αιτιακή σχέση (όπως υποστηρίζει ο Ντεκάρτ), καθόσον αναφερόμαστε στο ίδιο πράγμα υπό δύο διακριτές οπτικές γωνίες. Με άλλα λόγια, το κατηγορήμα της έκτασης εκφράζεται ως σώμα που βρίσκεται στην αλληλουχία των άπειρων σωμάτων και ερμηνεύεται μέσα από την αλυσίδα των αναγκαίων αιτίων που τη συνέχουν και το κατηγορήμα της σκέψης εκφράζεται ως νους που βρίσκεται και ερμηνεύεται μέσα από την αλληλουχία των ιδεών. Συνεπώς, θα πρέπει να διευκρινίσουμε ότι η οντολογική ταύτιση σώματος και νου δεν πρέπει να συγχέεται με τη διαφορετική και μη τεμνόμενη σύλληψή της ως σώμα ή νους, ανάλογα με το κατηγορήμα υπό το οποίο η εν λόγω τροποποίηση συλλαμβάνεται. Πρόκειται, δηλαδή, για τον ίδιο τρόπο, τα ίδια ενεργήματα ή παθήματα, τα οποία ταυτόχρονα και παράλληλα νοούνται ως σύμμετρες σωματικές ή νοητικές λειτουργίες: «[...] τόσο η απόφαση όσο και η όρεξη του Πνεύματος και ο καθορισμός του Σώματος είναι φύσει σύγχρονα, ή μάλλον είναι ένα και το αυτό πράγμα που, όποτε θεωρείται υπό το κατηγορήμα της Σκέψης και εξηγείται από αυτό, ονομάζουμε απόφαση και, όποτε θεωρείται υπό το κατηγορήμα της Έκτασης και συνάγεται από τους νόμους κίνησης και ηρεμίας, το καλούμε καθορισμό» (*H III*, Πρότ. 2, Σχόλιο).

Πώς όμως θεμελιώνεται η παραλληλία στις περιπτώσεις που –σύμφωνα με σχολιαστές του Σπινόζα– είναι προφανής η υπεροχή και ο καθοδηγητικός ρόλος του νου, όπως για παράδειγμα σε μία εκούσια κίνηση του σώματος ή σε μία ελεύθερη επιλογή που κινεί κατά βούληση το σώμα; Ο Σπινόζα έχει ήδη, ως έναν βαθμό, απαντήσει σε τέτοιου τύπου ενστάσεις, μέσα από τη θέση του περί της βούλησης. Σε πολλά σημεία της *Ηθικής*, ιδιαίτερα στο Παράρτημα του δεύτερου μέρους, η σημασία της βούλησης ανάγεται απλώς σε έναν τρόπο του σκέπτεσθαι, ταυτίζεται με τον νου ή την ικανότητα του συγκατανεύειν ή την ικανότητα να καταφάσκουμε ή να αρνούμαστε αν κάτι είναι αληθές ή ψευδές. Με αυτήν την ερμηνεία της βούλησης, πράγματι, δεν φαίνονται να υπάρχουν πολλά περιθώρια αυθαίρετης απόφασης περί του αληθούς ή του ψευδούς, εφόσον η απόφαση καθορίζεται «αντικειμενικά» από τον τύπο της ιδέας (επαρκούς ή ανεπαρκούς) που αντιστοιχεί στο αντικείμενο της κρίσης. Στο τρίτο μέρος, η βούληση, πάλι, παρουσιάζεται ως τρόπος του σκέπτεσθαι που αντιστοιχεί στη σωματική όρεξη, η οποία δρα αιτιακά για τις ενέργειές μας. Τότε, ο Σπινόζα θα ισχυριστεί ότι οι άνθρωποι νομίζουν ότι δρουν ελεύθερα με βάση τη βούλησή τους, επειδή γνωρίζουν μόνο τις ενέργειές τους αλλά όχι τα αίτια αυτών των ενεργειών. Αυτός ο αιτιακός καθορισμός του πνεύματος δεν αφορά μόνο μια

μάλλον προφανή περίπτωση, όπως όταν νομίζουμε ότι αποφασίζουμε ότι θα γευματίσουμε, ενόσω ουσιαστικά καθοριζόμαστε από την όρεξη, αλλά ακόμα και την ομιλία, η οποία δεν προέρχεται από απόφαση του πνεύματος, καθόσον δεν μπορούμε καν να μιλήσουμε αν δεν θυμόμαστε τις λέξεις! Ωστόσο, η πιο ενδιαφέρουσα και πειστική απάντηση του Σπινόζα έρχεται μέσα από τη διάγνωση των άγνωστων δυνάμεων του σώματος, το ενεργό άγνωστο ασυνείδητο που κυοφορεί πλήθος ενεργειών πέραν των συνειδητών αποφάσεων της βούλησης:

«Και πράγματι, κανένας δεν καθόρισε μέχρι τούδε τι μπορεί να κάνει το Σώμα, τούτέστιν η εμπειρία δεν δίδαξε σε κανέναν μέχρι τούδε τι μπορεί να κάνει το Σώμα από μόνους τους νόμους της φύσης, καθόσον θεωρείται μονάχα σωματική, και τι δεν μπορεί να κάνει παρά αν καθορίζεται από το Πνεύμα. Διότι κανένας δεν γνώρισε μέχρι τούδε τόσο επακριβώς την κατασκευή του Σώματος, ώστε να μπορεί να εξηγήσει όλες τις λειτουργίες του, για να μην πω ότι στα Ζώα παρατηρούνται πολλά πράγματα που υπερβαίνουν κατά πολύ την ανθρώπινη αγχίνοια και ότι οι υπνοβάτες ενεργούν στον ύπνο τους πλείστα πράγματα που δεν θα τα αποτολμούσαν ξύπνιοι· κάτι που δείχνει επαρκώς ότι από μόνους τους νόμους της φύσης του το ίδιο το Σώμα μπορεί να κάνει πολλά πράγματα που το Πνεύμα του τα θαυμάζει» (H III, Πρότ. 2, Σχόλιο).

Με αυτόν τον τρόπο, ο Σπινόζα επίσης αντιμετωπίζει τα προϊόντα της τέχνης, τα οποία, σύμφωνα με τους επικριτές του, δεν είναι δυνατόν να παραχθούν δίχως την καθοδήγηση του πνεύματος. Με ενδιαφέροντα τρόπο, ο Σπινόζα εδώ προοικονομεί σύγχρονες μορφές τέχνης, όπως του εξπρεσιονισμού ή συμβολισμού, που προτάσσουν τον ρόλο του ασυνείδητου και της άμεσης δημιουργικότητας του σώματος. Επανερχόμενοι στον σχολιασμό του του εδαφίου που παραθέσαμε, η εν προκειμένω άγνοια (κανείς δεν γνωρίζει τι δύναται το Σώμα), βεβαίως, παραπέμπει στην έλλειψη της πλήρους και θεμελιωμένης γνώσης των αδιαμφισβήτητων ενδείξεων της εμπειρίας που με ασαφή τρόπο υποδηλώνουν τις λανθάνουσες και αδιάγνωστες υπαρκτές δυνάμεις του σώματος και της ψυχής. Έτσι, επικαλούμενος την εμπειρία, ο Σπινόζα ισχυρίζεται ότι, όσο πιο αδρανές είναι ένα σώμα, τόσο πιο αδρανής είναι η ψυχή του και ανάστροφα, η ενεργοποίηση του σώματος είναι παράλληλη με την ενεργοποίηση του νου. Με αυτήν την έννοια, η παραλληλία αποκλείει κάθε ιεραρχική σχέση υπεροχής της ψυχής έναντι του σώματος αλλά και την οκαζιοναλιστική θεωρία, η οποία επικαλείται τη δύναμη ενός υπερβατικού Θεού που θα επιβάλει τη σύνδεσή τους στη βάση της ανωτερότητας της ψυχής. Οι σύγχρονες λειτουργίες του ανθρώπινου όντος έχουν *σύντονες*, *σύμμετρες* και *ισοδύναμες* εκφάνσεις στο σωματικό και νοητικό επίπεδο τουλάχιστον, καθόσον μπορεί να υπάρχουν και σε άλλες «διαστάσεις», υπό άλλα κατηγορήματα, τα οποία είναι εντελώς απροσπέλαστα στην ανθρώπινη νόηση. Σε κάθε περίπτωση, η ισοδυναμία των κατηγορημάτων στη θεϊκή νόηση αναπαράγεται σε κάθε πεπερασμένη τροποποίησή του. Η ψυχή καταπλήσσεται από ενέργειες του σώματός της, ακριβώς επειδή η ίδια δεν γνωρίζει τις αυτενεργές λειτουργίες του, οι οποίες αντιστοιχούν σε ιδέες μη συνειδητές. Με την παραπάνω παρατήρηση καλούμαστε συνεπώς να απαντήσουμε πώς ο Σπινόζα προσδιορίζει πιο συγκεκριμένα τις έννοιες του νου και του σώματος στο πλαίσιο της παραλληλίας τους.

Συνοπτικά, η θέση του συμπυκνώνεται στη διατύπωση «ο νους είναι η ιδέα του σώματος» και «το σώμα είναι το αντικείμενο του νου» (H II, Πρότ. 13, 15). Για να κατανοήσουμε, ωστόσο, αυτήν την πρωτότυπη και δυσνόητη σύλληψη, χρειάζεται να επανέλθουμε σε μία πιο προσεκτική εξέταση της βασικής πρότασης που αναφέραμε προηγουμένως: «Η τάξη και η αλληλουχία των ιδεών είναι οι ίδιες με την τάξη και την αλληλουχία των πραγμάτων». Η απόδειξη που παρέχει ο Σπινόζα είναι εξαιρετικά συνοπτική και βασίζεται στο αξίωμα «Η γνώση του αποτελέσματος εξαρτάται από τη γνώση του αιτίου και την περικλείνει». Σύμφωνα με αυτό, «η ιδέα κάθε αιτιατού εξαρτάται από τη γνώση του αιτίου του οποίου είναι αποτέλεσμα» (H II, Πρότ. 7, Απόδειξη). Έτσι, για παράδειγμα, μπορούμε να πούμε ότι η έννοια του κύκλου εξαρτάται από την ιδέα ενός ευθύγραμμου τμήματος που περιστρέφεται γύρω από ένα σταθερό άκρο του και, κατά συνέπεια, υπάρχει πλήρης αντιστοιχία ανάμεσα στο «πράγμα» (κύκλος) και στην ιδέα του ως αιτία του (περιστρεφόμενο τμήμα). Όπως είναι φανερό, η εν λόγω αντιστοιχία συμβαίνει μόνο μέσα στο κατηγορημα της σκέψης, καθόσον το «πράγμα» είναι το νοητικό αντικείμενο της ιδέας που το περικλείνει, δηλαδή το *ideatum* της ιδέας. Εντούτοις, ο ισχυρισμός του Σπινόζα είναι πιο ισχυρός και αφορά την οντολογική αντιστοιχία ανάμεσα στην ιδέα και στο υπαρκτό πράγμα. Πώς θεμελιώνεται όμως αυτή η θέση; Η ουσία της απόδειξης, κατά τη γνώμη μας, δύναται

να απαχθεί από μία άλλη σημαντική σύλληψη του Σπινόζα, αυτή της ισοδυναμίας των δυνάμεων του Θεού που αναφέρεται ακολούθως στο πόρισμα της Πρότασης 7 (H II): «η δύναμη του σκέπτεσθαι του Θεού είναι ίση με την ενεργή δύναμη του ενεργείν του».

Όπως αναφέραμε στο 1^ο Κεφάλαιο, η ενεργός ουσία του Θεού που δεν είναι άλλη παρά η απόλυτη Δύναμη, κατά κάποιον τρόπο, αυτοδιπλασιάζεται ως δύναμη παραγωγής ιδεών και δύναμη παραγωγής πραγμάτων, αντίστοιχα με τις ιδέες τους. Ο Θεός, κατανοώντας τον εαυτό του, κατανοεί τις άπειρες ποιότητές του και τις άπειρες τροποποιήσεις του, τις οποίες ταυτόχρονα και ισοδύναμα παράγει, καθώς εκτυλίσσονται αναγκαία από τη φύση του. Με αυτή την έννοια, η δύναμη του σκέπτεσθαι και η δύναμη του ενεργείν ή του υπάρχειν είναι ίσες και, συνεπώς, σε κάθε τρόπο αντιστοιχεί μία δύναμη του νοείν και μία δύναμη του υπάρχειν, η ιδέα του και το πράγμα. Ίσως στο σημείο αυτό μπορούμε να διαγνώσουμε ένα είδος εξήγησης των άγνωστων δυνάμεων του σώματος που αναφέραμε προηγουμένως. Το σώμα ως τρόπος του Θεού (ως έκφραση του κατηγορήματος της έκτασης) *ενέχει την αντίστοιχη δύναμη του υπάρχειν του Θεού*, στον βαθμό που είναι τροποποιημένος ως ανθρώπινο σώμα και άρα ενέχει άγνωστες δυνάμεις που μόνο εν Θεώ είναι πλήρως γνωστές, ενώ στην ανθρώπινη νόηση εκδηλώνουν απλώς τα αποτελέσματά τους μέσω της εμπειρίας.

Στο πλαίσιο της ισοδυναμίας των δυνάμεων του νοείν και του υπάρχειν μπορούμε να κατανοήσουμε τη σχέση σώματος-νου ως ακολούθως. Ο Θεός τροποποιείται ως ανθρώπινος τρόπος με τη σύγχρονη παραγωγή της ιδέας του ανθρώπινου πνεύματος και της ουσίας του σώματος. Όταν ο τρόπος έρχεται στην ύπαρξη, η ιδέα του πνεύματος αντιστοιχεί στην εκτατή σχέση ηρεμίας και κίνησης που αντιστοιχεί στην ουσία του σώματος και συνιστά το υπαρκτό σώμα. Υπό αυτήν την έννοια, το σώμα είναι το αντικείμενο του νου, και ο νους είναι η ιδέα του σώματος. Σε όσους θα αντιτάξουν ένσταση ως προς την ανωτερότητα του νου, η οποία δεν μπορεί να ανάγεται απλώς στην ιδέα του σώματος, ο Σπινόζα θα επαναλάβει την εξαιρετική πολυπλοκότητα και τις άγνωστες δυνάμεις του σώματος, οι οποίες αντιστοιχούν σε ένα τεράστιο πλήθος ιδεών που συνιστούν το πνεύμα. Όσο δε πιο σύνθετη είναι η λειτουργία ενός σώματος και πλέον «ανοικτή» στις επιδράσεις άλλων σωμάτων, τόσο πιο σύνθετη είναι και η ιδέα που του αντιστοιχεί. Η Πρόταση 12 (H II) αποδίδει με σαφήνεια την παραλληλία σώματος-νου:

«Ο,τι συμβαίνει στο αντικείμενο της συνιστώσας το ανθρώπινο Πνεύμα ιδέας πρέπει να γίνεται αντιληπτό από το ανθρώπινο Πνεύμα, ήτοι θα υπάρχει αναγκαία μια ιδέα αυτού του πράγματος: Τουτέστιν, αν το αντικείμενο της συνιστώσας το ανθρώπινο Πνεύμα ιδέας είναι ένα σώμα, στο σώμα αυτό δεν μπορεί να συμβεί τίποτα που να μην γίνεται αντιληπτό από το Πνεύμα».

Σε αυτό το χωρίο καθίσταται ευκρινέστερο ότι με τον όρο *Πνεύμα*, ο Σπινόζα, δεν εννοεί μόνο τον ενσυνείδητο νου, αλλά όλο το σύνολο των ιδεών που αντιστοιχούν και στην απειροελάχιστη κίνηση ή αλλαγή του σώματος, είτε λόγω της επίδρασης εξωτερικών παραγόντων είτε λόγω της εσωτερικής του μεταβολής και λειτουργίας. Οι ανεπαίσθητες μεταβολές του σώματος συνοδεύονται πάντα από ανεπίγνωστες ιδέες που καταλαμβάνουν το ενεργό άγνωστο, το ασυνείδητο του πνεύματος, καθώς και το αντίστροφο, όπου μια ασυνείδητη ιδέα παράγεται συγχρόνως με μια ανεπαίσθητη και αδιόρατη σωματική μεταβολή. Αυτή η λεπτή σκέψη θα βρει ακόμα πιο σαφή έκφραση στη θεωρία των λεγόμενων μικροαντιλήψεων (*petites perceptions*) του Λάιμπνιτς, ο οποίος, κατεξοχήν, εισηγείται την παραλληλία σώματος-νου. Στο πολυσύνθετο, συνεπώς, ανθρώπινο σώμα εν γένει αντιστοιχεί μια ανεπτυγμένη ιδέα, η οποία είναι ο ανθρώπινος νους, αλλά και ο κάθε ανθρώπινος νους διαφέρει ανάλογα με τις ιδιαίτερες ενέργειες και διαθέσεις του σώματος που αποτελεί το αντικείμενό του: ένας διευρυμένος νους, μια ανήσυχη και ανοικτή διάνοια θα αντιστοιχεί σε ένα ενεργειακά ευαίσθητο, και με αυτήν την έννοια ανοικτό, σώμα.

Πρέπει, ωστόσο, να επισημανθεί ότι η πλήρης γνώση του σώματος και της ιδέας του υπάρχει μόνο στον Θεό. Κατά τον Σπινόζα, ο ανθρώπινος νους δεν γνωρίζει την ουσία του σώματός του, παρά μόνο από τις ιδέες των επηρεασμών που υφίσταται το σώμα του (H II, Πρότ. 19). Πολύ περισσότερο, ο ανθρώπινος νους δεν γνωρίζει τον εαυτό του παρά μόνο στον βαθμό που αντιλαμβάνεται τις ιδέες των παθών που επηρεάζουν το σώμα του (H II, Πρότ. 23). Οι ιδέες όμως αυτές είναι ανεπαρκείς. Είναι τα σύστοιχα των *εικόνων* που διαμορφώνονται στο σώμα μας από την επίδραση των εξωτερικών σωμάτων στο σώμα. Οι εικόνες αυτές δεν είναι πάρα τα ίχνη, τα αποτυπώματα που αφήνουν τα εξωτερικά σώματα στο σώμα μας. Τα ίχνη αυτά απλώς εντυπώνουν μόνο τα ίχνη της αιτίας που τα προκάλεσε παρά την αιτία στην πληρότητά της (είναι σαν το συμπέρασμα χωρίς τις προκείμενες). Άρα, και οι ιδέες που διαμορφώνονται παράλληλα στον νου είναι ακρωτηριασμένες και συγκεχυμένες.

Στην ουσία, έχουμε μια συγκεχυμένη και ατελή γνώση τόσο του σώματός μας όσο και του νου μας. Η συ-

νείδηση, η αυτογνωσία είναι πολύ περιορισμένη, ενώ οι επαρκείς ιδέες της ουσίας του νου και του σώματός μας μας διαφεύγουν. Η ανθρώπινη, δηλαδή, ορθολογικότητα συλλαμβάνεται εξ αρχής ως περισσότερο παθητική παρά ενεργός. Περισσότερο υφίσταται τις παθοποιούς ενέργειες των εξωτερικών σωμάτων παρά η ίδια αυτενέργει, και από αυτήν την άποψη η αυτενέργεια του νου είναι περισσότερο ζητούμενο παρά δεδομένο. Η εξωτερική παθοποιός ενέργεια, εφόσον δεν συμφωνεί με το σώμα μας και κατά συνέπεια οδηγεί στη μετάβασή του σε μικρότερη ενέργεια (ή τελειότητα), προκαλεί λύπη.

Συνεπώς, οι πρωτογενείς και πλέον «φυσιολογικές» και αναμενόμενες εμπειρίες, ως αποτέλεσμα τυχαίων εξωτερικών συναντήσεων, είναι κυρίως παθητικές και πηγές σύγχυσης ή λύπης. Κατά τον Σπινόζα, συνεπώς, το θέμα είναι πώς μπορούμε να μεταβούμε από την παθητικότητα στην ενεργοποίηση, από τη λύπη στη χαρά, που μεταφράζεται ως η μετάβαση από τις ανεπαρκείς στις επαρκείς ιδέες, δηλαδή από τις συγκεχυμένες ιδέες που δεν μας παρέχουν τις αιτίες των διαθέσεων στις πλήρεις ιδέες που περιέχουν τις αιτίες των αντίστοιχων διαθέσεων. Εφόσον όμως η πρώτιστη πηγή των ιδεών μας (της γνώσης) είναι οι διαθέσεις του σώματός μας, θα πρέπει να ανευρεθεί η δυνατότητα της ενεργοποίησής μας ακριβώς στις ίδιες τις παθήσεις του σώματός μας. Με άλλα λόγια, θα πρέπει να δοθεί μια απάντηση στο παράδοξο της ανάδυσης της ενέργειας μέσα από το πάθημα.

Η επινοητική σκέψη του Σπινόζα στρέφεται πάλι στη δύναμη του σώματος και, πιο συγκεκριμένα, στην ενισχυμένη δύναμη που προκύπτει από τη συνάντηση του σώματός μας με ένα ή περισσότερα σώματα, τα οποία συμβάλλουν στην αμοιβαία σύνθεση και τελειοποίησή τους. Όπως εξετάσαμε στο 2^ο Κεφάλαιο, τούτο συμβαίνει όταν τα συμβαλλόμενα σώματα έχουν κάτι κοινό μεταξύ τους, δηλαδή διαθέτουν κάποιες θεμελιώδεις ομοιότητες σύνθεσης, οι οποίες καθορίζουν την αλληλεπίδρασή τους, υπερισχύουν των διαφορών τους, και τελικά οδηγούν στην αύξηση της τελειότητας των σωμάτων. Σε αυτήν την περίπτωση, οι διαθέσεις του σώματός μας μας προκαλούν χαρά, και κατά συνέπεια κινητοποιούν την ενεργητικότητα στο σύνολο της ύπαρξής μας, μας καθιστούν από παθητικούς δέκτες εξωτερικών επιδράσεων ενεργητικούς γνώστες των αιτιών των επιδράσεων.

Η βίωση της κοινότητας των σωμάτων είναι αυτό που κινητοποιεί την έμφυτη αυτενέργεια του νου και του σώματος, η οποία ενυπάρχει ως δύναμη αλλά εκτυλίσσεται μόνο στον βαθμό που η ενεργητικότητα υπερέχει της παθητικότητας.

Με σπινोजικούς όρους, όταν δεχόμαστε την επίδραση ενός σώματος που έχει κάτι το θεμελιωδώς ενεργά κοινό με το δικό μας, η αιτία της προκαλούμενης διάθεσης ενυπάρχει και εντός μας, εφόσον η σύνθεση του σώματός μας –το αποτέλεσμα της επίδρασης– οφείλεται στην κοινότητα με το άλλο σώμα και όχι σε μία πλήρως εξωτερική δράση. Στον βαθμό, λοιπόν, που είμαστε γνώστες της αιτίας που προκαλεί τη διάθεση στο σώμα μας, είμαστε ενεργοί, και οι ιδέες μας είναι επαρκείς. Οι επαρκείς ιδέες αυτού του τύπου καλούνται από τον Σπινόζα, όπως γνωρίζουμε, *κοινές έννοιες* και αντανakλούν τον μετασχηματισμό της παθητικότητας σε ενεργητικότητα. Η διαχωριστική γραμμή στο ανθρώπινο ον δεν είναι ανάμεσα στο σώμα και στον νου, όπως αντίστοιχα στο ηθικό επίπεδο θα ήταν ανάμεσα στο κακό και στο καλό, αλλά ανάμεσα στην ενεργητικότητα και στην παθητικότητα που τέμνει την ψυχοσωματική ενότητα στο σύνολό της και ηθικά μεταφράζεται στην κατάσταση ελευθερίας ή δουλείας. Το κοινό όμως ενυπάρχει είτε πολύ συγκεκριμένα με ιδιαίτερα σώματα είτε, ούτως ή άλλως, με όλα τα σώματα, εφόσον όλα προσδιορίζονται από κίνηση και ηρεμία, εντάσσονται στους γενικότερους νόμους της φυσικής τάξης και, εντέλει, αποτελούν τροποποιήσεις της θείας υπόστασης.

Η βίωση της κοινότητας και ο αναστοχασμός επί αυτής, στην ουσία, συνεπάγεται, σε ένα ανώτερο επίπεδο, την κατανόηση της αντικειμενικής τάξης των πραγμάτων, τη νοητική μας σύνδεση με τους αιώνιους νόμους της φύσης, την ενεργειακή μας σύνδεση με τη δημιουργική δύναμη της φύσης: εντέλει, τη σύλληψη της ύπαρξής μας ως μέρος του κοσμικού όλου. Η ουσία της αυτενέργειάς μας συνίσταται στην ενεργό αποδοχή της ενύπαρξής μας στην τάξη του κόσμου παρά στην επιβεβαίωση της ύπαρξής μας στη βάση της ανεξαρτησίας μας από αυτή.

3.2. Περί της ανθρώπινης ουσίας και των συναισθηματικών επηρειών

Στο παρόν τμήμα του κεφαλαίου θα εξηγήσουμε την πρωτότυπη σύλληψη του Σπινόζα περί των παθών της ανθρώπινης ψυχής, καθώς και τη συνθήκη της ύπαρξης του ανθρώπου στο πλέγμα των τρόπων. Εν γένει μπορούμε να ισχυριστούμε ότι η ύπαρξη του ανθρώπου εξαρτάται από τη διάρκεια αλληλεπίδρασης των ενδογενών και των εξωγενών δυνάμεων, η οποία επιτρέπει τη διατήρηση της βασικής σχέσης κίνησης και ηρεμίας των εκτατών μερών που συγκροτούν το σώμα του ανθρώπου και αντιστοιχούν στην ουσία του. Υπό αυτήν την έννοια, η διάρκεια της ύπαρξης του εκάστοτε ανθρώπου, όπως και κάθε τρόπου, είναι απροσδιόριστη.

Έκαστος τρόπος είναι εκτεθειμένος σε μια απειρία εξωγενών επηρεασμών, οι οποίοι συνήθως συμβάλλουν

στην εξασθένηση της εγγενούς δύναμης του τρόπου και, ενίοτε, την επικουρούν. Σε καμία περίπτωση, όμως, ένα πράγμα δεν μπορεί να καταστραφεί από δικά του, εσωτερικά αίτια (H III, Πρώτ. 4). Γιατί, όμως, ο Σπινόζα ισχυρίζεται αυτήν τη θέση, όταν πολλοί στοχαστές αναγνωρίζουν το ένστικτο ή την επιθυμία θανάτου, ή ενδογενείς αυτοκαταστροφικές τάσεις στην ανθρώπινη φύση;

Όπως έχουμε διαπιστώσει από το 1^ο Κεφάλαιο, οι ουσίες των τρόπων αποτελούν βαθμούς έντασης της δύναμης του Θεού. Αντίστοιχα, η ουσία του ανθρώπου εκφράζει μέρος της θείας δύναμης. Η θεία δύναμη, ωστόσο, είναι άκρως καταφατική και δεν ενέχει καμία εσωτερική αντίφαση. Συνεπώς οι ουσίες των τρόπων αποτελούν μερικές εκφράσεις της απόλυτης καταφατικής δύναμης της υπόστασης και δεν ενέχουν καμία εσωτερική άρνηση. Η ουσία του κάθε ανθρώπου, όταν αυτός λόγω εξωγενών παραγόντων έρχεται στην ύπαρξη, ενυπάρχει ως ένας καθορισμένος βαθμός δύναμης ή ως δύναμη του ενεργείν του υπαρκτού τρόπου. Υπό αυτήν την υπαρκτή μορφή η ουσία ονομάζεται *conatus*. Αυτή η δύναμη, δηλαδή η ενεργός ουσία κάθε τρόπου όταν βρεθεί στην ύπαρξη, ονομάζεται προσπάθεια ή επιθυμία ή όρεξη να εμμείνει στο είναι του: «Κάθε πράγμα προσπαθεί, όσο εξαρτάται από το ίδιο, να εμμείνει στο είναι του» (H III, Πρώτ. 6), «Η προσπάθεια με την οποία κάθε πράγμα προσπαθεί να εμμείνει στο είναι του δεν είναι τίποτα πέρα από την ενεργή ουσία του ίδιου πράγματος» (H III, Πρώτ. 7).

Η σχέση, συνεπώς, του ανθρώπου με τον εαυτό του, που έπεται από τη φύση του και μόνο, είναι άκρως καταφατική. Είναι στη φύση του κάθε ανθρώπου να προσπαθεί να διατηρήσει το είναι του. Όταν αυτή η προσπάθεια αναφέρεται στο Πνεύμα και στο Σώμα συγχρόνως

«καλείται Όρεξη, που επομένως δεν είναι τίποτα άλλο από την ίδια την ουσία του ανθρώπου, από τη φύση της οποίας έπονται αναγκαία όσα εξυπηρετούν τη διατήρησή του· και ως εκ τούτου ο άνθρωπος είναι καθορισμένος να τα ενεργεί. Έπειτα, ανάμεσα στην Όρεξη και στην Επιθυμία δεν υπάρχει καμία διαφορά, εκτός του ότι η Επιθυμία τις περισσότερες φορές αναφέρεται στους ανθρώπους καθόσον έχουν συνείδηση των ορέξεών τους και για τον λόγο αυτόν μπορεί να οριστεί ως εξής: η Επιθυμία είναι όρεξη με συνείδηση αυτής» (H III, Πρώτ. 9, Σχόλιο).

Παρατηρούμε, ότι πέρα από τις μονόπλευρες νοησιαρχικές ερμηνείες του Σπινόζα, η ουσία του ανθρώπου συνίσταται στην Όρεξη, στην Επιθυμία για τη διατήρηση του είναι του.

Η Όρεξη συνιστά μια οντολογική δύναμη ενέργειας, η οποία εκφράζεται ταυτόχρονα στα ενεργήματα του σώματος και του πνεύματος, και συνιστά έκφραση της ουσίας του ανθρώπου, σε αντίθεση με τη βούληση η οποία συλλαμβάνεται στερητικά ως προς έναν σκοπό. Η διατήρηση του είναι του κάθε ανθρώπου, η συνειδητή επιδίωξη του ίδιου οφέλους, η αγάπη προς εαυτόν, σε αντίθεση με πλείστες ηθικολογικές προσταγές αυτοθυσίας και απόλυτου αλτρουισμού, αποτελούν τον πυρήνα της προκλητικής σπινοζικής ηθικής. Ωστόσο, μήπως η εν λόγω απόκλιση από μεσαιωνικές, χριστολογικού τύπου ηθικές θεωρήσεις ευθυγραμμίζεται με τον κατεξοχήν νεωτερικό τους αντίποδα, την ηθική του χομπσιανού, εγωιστικού *conatus*;

Το ιδιαίτερο ενδιαφέρον της σπινοζικής προσέγγισης, όπως θα εξηγήσουμε, έγκειται ακριβώς στο ότι προαναγγέλλει μια εξαιρετική διαλεκτική ατομικότητας και κοινωνικότητας, καταργώντας κάθε ηθικιστική υποκρισία, όπως και κάθε ατομικιστικό κυνισμό. Η Επιθυμία διατήρησης του Είναι χρειάζεται να κατανοηθεί σε κάθε της λέξη. Η διατήρηση του Είναι δεν έχει καμία αναφορά στη συντήρηση μιας στοιχειώδους επιβίωσης, την οποία ο Σπινόζα δηκτικά χλευάζει. Αντιθέτως, σε αυτό το σημείο πρέπει να ανακαλέσουμε τις θέσεις του Σπινόζα περί των άπειρων τελειοτήτων που συνιστούν οι ουσίες των τρόπων. Το είναι του ανθρώπου εκφράζει τη θεία δύναμη, καθόσον αυτή είναι καθορισμένη και προσδιορισμένη ως ανθρώπινος τρόπος. Η ουσία του κάθε ανθρώπου, συνεπώς, είναι μια καθορισμένη και προσδιορισμένη τροποποίηση της υπόστασης, και ως τέτοια συνιστά μια τελειότητα ενός συγκεκριμένου βαθμού δύναμης. Το ζητούμενο του κάθε ανθρώπου, εφόσον έρθει στην ύπαρξη, είναι ακριβώς η διατήρηση αυτής της τελειότητας, η κατάφαση και η έκφραση της δύναμής του, των χαρισμάτων ή των προσόντων του ως το συγκεκριμένο ανθρώπινο ον. Ο άνθρωπος δεν επιδιώκει να γίνει κάτι που δεν είναι, αρνούμενος τη φύση του, ούτε υποβιβάζει τη φύση του, αρκούμενος στην πλήρωση των αναγκών επιβίωσής του. Η αγάπη εαυτού, η επιδίωξη του οφέλους του και η πλήρωση των επιθυμιών του αφορούν εκείνα τα είδη της αγάπης, του οφέλους και της επιθυμίας που υπηρετούν τη διατήρηση της ουσίας του, η οποία, εν ολίγοις, συνίσταται στη μέγιστη ενεργητικότητα του σώματος και του πνεύματος, στην ιδιαίτερη πνευματικότητα του ανθρώπινου λόγου να συλλαμβάνει την ύπαρξή του εντός της αναγκαίας τάξης της φύσης, στην ύψιστη ελευθερία και ευδαιμονία, την οποία η ανθρώπινη ύπαρξη δύναται να απολαμβάνει μέσω της πνευματικής αγάπης του Θεού. Υπό αυτήν την έννοια, η δύναμη της ενεργού ουσίας του ανθρώπου

καθαυτή αποκαλείται Αρετή. Η Αρετή συνιστά Δύναμη και όχι κατάλογο προτροπών ή αποτροπών. Η Αρετή είναι η ίδια η δύναμη της ζωής στη μέγιστη ενεργητική και πνευματική της έκφραση και δεν μπορεί να υποβαθμιστεί σε αφηρημένες και αναιμικές δεοντολογικές προσταγές. Οποιαδήποτε άλλα είδη αγάπης, επιθυμίας ή οφέλους έρχονται σε αντίθεση με την πραγματική φύση του ανθρώπου και μειώνουν την ενεργό του ουσία ή τον αποξενώνουν ολοσχερώς από αυτήν. Με άλλα λόγια, το ποιόν του αγαπώμενου αντικειμένου προσδιορίζει το είδος της αγάπης που τρέφει ο αγαπών στο πνεύμα του.

Η σπινοζική θεώρηση του ανθρώπου, όπως αναφέραμε, είναι διττή. Η ουσία του ανθρώπου συνίσταται σε μέρος της θείας δύναμης, δηλαδή στην αρετή, αλλά ο άνθρωπος ως μέρος της φύσης ταυτόχρονα επηρεάζεται από πλείστα εξωτερικά σώματα. Σε αυτήν την ικανότητα επηρεασμού και επηρεάζειν του ανθρώπινου σώματος, ο Σπινόζα θα αναπτύξει την πρωτότυπη θεωρία του περί των παθών και των ενεργειών της ψυχής.

Ο Σπινόζα, καταρχάς, θα διαχωρίσει με δριμύτητα τη θέση του από όλες τις φιλοσοφικές θέσεις που κατακρίνουν ή χλευάζουν την ανθρώπινη φύση για τα πάθη της. Αυτές οι θέσεις, στην ουσία, αντιλαμβάνονται την ανθρώπινη φύση ως κάτι ολοσχερώς εξωτερικό της φύσης, και πολύ περισσότερο «ως κράτος εν κράτει», το οποίο είτε μπορεί να έχει απόλυτη δύναμη επί των ενεργειών του και δεν καθορίζεται παρά αποκλειστικά από τον εαυτό του είτε διακατέχεται από μια ιδιάζουσα κακία. Αντίθετα, ο Σπινόζα ισχυρίζεται ότι προτίθεται να διερευνήσει τα ανθρώπινα πάθη και συναισθήματα ως

«φυσικά πράγματα, που έπονται από τους κοινούς νόμους της φύσης [...]. Στη φύση δεν γίνεται τίποτα που να μπορούμε να το προσδώσουμε σε δική της κακία. Διότι η φύση είναι πάντοτε η ίδια και η αρετή και η δύναμη της ενέργειάς της είναι παντού μία και η αυτή, τουτέστιν οι νόμοι οι κανόνες της φύσης, σύμφωνα με τους οποίους τα πάντα γίνονται και μεταβάλλονται από τη μια μορφή στην άλλη, είναι παντού και πάντοτε οι ίδιοι, και ως εκ τούτου επίσης πρέπει να υπάρχει ένας και ο αυτός τρόπος κατανόησης της φύσης των οποιωνδήποτε πραγμάτων, δηλαδή μέσω των καθολικών νόμων και κανόνων της φύσης. Έτσι οι συναισθηματικές επήρειες του μίσους, της οργής, του φθόνου κ.λπ., θεωρημένες στον εαυτό τους έπονται από την ίδια αναγκαιότητα και αρετή της φύσης με τα υπόλοιπα ενικά» (H III, Πρόλογος).

Συνεπώς, όπως όλα τα πράγματα, οι συναισθηματικές επήρειες απορρέουν από συγκεκριμένες και γνώσιμες αιτίες, με την αναγκαιότητα των φυσικών νόμων που τις διέπουν, με χαρακτηριστικά και ιδιότητες άξια γνώσης και μελέτης, παρά από κάποια σκοτεινή, μοχθηρή δύναμη που χαρακτηρίζει τον άνθρωπο και επιβάλλεται να την αποτάξει. Πολύ περισσότερο, οι συναισθηματικές επήρειες, όπως θα δούμε, πέρα από κάθε ηθικοποίηση ή ενοχοποίησή τους, διακρίνονται σε ωφέλιμες ή βλαβερές, ενεργητικές ή παθητικές, παρά σε ιερές ή βλάσφημες.

Οι βασικές θέσεις με τις οποίες ο Σπινόζα οικοδομεί τη θεώρηση των παθών είναι συστηματικά οι ακόλουθες:

1. «Το ανθρώπινο σώμα μπορεί να επηρεαστεί με πολλούς τρόπους με τους οποίους η δύναμη ενέργειάς του αυξάνεται ή μειώνεται, καθώς και με άλλους που δεν καθιστούν τη δύναμη ενέργειάς του ούτε μεγαλύτερη ούτε μικρότερη» (H III, Αίτ. 1).
2. «Εμείς πάσχουμε καθόσον είμαστε ένα μέρος της Φύσης που δεν μπορεί να συλληφθεί μέσω του εαυτού του δίχως άλλα μέρη» (H IV, Πρότ. 2).
3. «Επαρκές αίτιο ονομάζω αυτό που το αποτέλεσμά του μπορεί να συλληφθεί σαφώς και διακριτώς μέσω του ίδιου. Ενώ ανεπαρκές ήτοι μερικό καλώ εκείνο που το αποτέλεσμά του αδυνατεί να κατανοηθεί μέσω μόνο του ίδιου» (H III, Op. 1).
4. «Λέω ότι ενεργούμε εμείς όταν γίνεται μέσα μας ή έξω από μας κάτι του οποίου είμαστε επαρκές αίτιο, τουτέστιν (κατά τον προηγ. Op.) όταν, από τη φύση μας, έπεται μέσα μας ή έξω από μας κάτι που μπορεί να κατανοηθεί σαφώς και διακριτώς μόνο μέσω αυτής. Και αντιθέτως, λέω ότι πάσχουμε εμείς όταν γίνεται μέσα μας κάτι ή έπεται από τη φύση μας κάτι του οποίου δεν είμαστε παρά μερικό αίτιο» (H III, Op. 2).
5. «Με τον όρο συναισθηματική Επήρεια εννοώ τους επηρεασμούς του Σώματος με τους οποίους η δύναμη ενέργειας του ίδιου του Σώματος αυξάνεται ή μειώνεται, επικουρείται ή καταστέλλεται, και συγχρόνως τις ιδέες αυτών των επηρεασμών. Έτσι, αν μπορούμε να είμαστε επαρκές αίτιο κάποιου

από τούτους τους επηρεασμούς, τότε με τον όρο συναισθηματική Επήρεια εννοώ μια ενέργεια, αλλιώς εννοώ ένα πάθος» (*H III, Op. 3*).

6. «Όλες οι συναισθηματικές επήρειες αναφέρονται στην Επιθυμία, τη Χαρά ή τη Λύπη» (*H III, Πρότ. 37, Απόδειξη*).

Ως μια πρώτη επισήμανση, παρατηρούμε ότι, κατά τον Σπινόζα, οι συναισθηματικές επήρειες, και ιδιαίτερα τα πάθη, είναι φυσικό αποτέλεσμα της πεπερασμένης φύσης μας, της ένταξής μας στο σύνολο της φυσικής πραγματικότητας ως επίσης φυσικό πράγμα. Κατά τον Σπινόζα, μπορεί να επιδιώκουμε τη μέγιστη δυνατή ενεργοποίησή μας, αλλά δεν είναι δυνατόν να απαλλαγούμε πλήρως από κάθε είδους πάθος. Όπως θα δούμε, τα πάθη αφενός δημιουργούνται αναγκαία με βάση φυσικούς νόμους, οπότε παύουν να δαιμονοποιούνται, αφετέρου υπάρχουν πάθη που είναι ευπρόσδεκτα, όπως και πάθη επιβλαβή, πρώτα και κύρια για εμάς τους ίδιους. Συνεπώς, πρέπει να διακρίνουμε ανάμεσα στην ηθική κατάκριση ή στον στιγματισμό ενός πάθους από την επίγνωση της βλαβερής λειτουργίας του επί της ουσίας μας και στην επιθυμία του μετριασμού του.

Όπως αναφέραμε, ο άνθρωπος ενέχει μια καθορισμένη δύναμη του ενεργείν, την ουσία, η οποία στην ύπαρξη λέγεται *conatus*, καθόσον επιδιώκει τη διατήρηση αυτής της ενέργειας. Ταυτόχρονα, όμως, αυτή η δύναμη ή η Επιθυμία (όρεξη με συνείδηση αυτής) μεταβάλλεται ανάλογα με τις διαθέσεις, δηλαδή τους επηρεασμούς που δέχεται το σώμα. Το ζητούμενο, για τον Σπινόζα, είναι στη διάρκεια της ύπαρξής μας να είμαστε όσο το δυνατόν και όλο και περισσότερο συνδεδεμένοι με την ουσία μας, με τη δύναμη του ενεργείν. Ωστόσο, αυτό μπορεί να κατακτηθεί μόνο στην πορεία της ζωής, καθόσον ο ανθρώπινος τρόπος έρχεται στην ύπαρξη βασικά αδύναμος, παθητικός και εξαρτώμενος ως βρέφος, και οι περισσότερες συναντήσεις του είναι καταρχάς τυχαίες και συνήθως ανώφελες ή επιβλαβείς.

Το ανθρώπινο σώμα ως μέρος της φύσης και εντός του αιτιακού πλέγματος των τρόπων οι οποίοι το έφεραν στην ύπαρξη διαθέτει μια συγκεκριμένη ικανότητα να επηρεάζεται και να επηρεάζει. Όπως είδαμε στο 2^ο Κεφάλαιο, όταν το σώμα μας δέχεται την επίδραση εξωτερικών σωμάτων, σε αυτό αποτυπώνονται τα ίχνη των εξωτερικών επιδράσεων, τα οποία αυτόματα παράγουν τις αντίστοιχες ιδέες στο πνεύμα μας. Εφόσον δεν γνωρίζουμε πλήρως τα αίτια αυτής της επίδρασης, δηλαδή δεν είμαστε το επαρκές αίτιο αυτού του επηρεασμού, το πνεύμα μας καταλαμβάνεται από συγκεκριμένες και ακρωτηριασμένες ιδέες, δηλαδή από ανεπαρκείς ιδέες. Σε αυτήν την περίπτωση, με βάση τα ανωτέρω σημεία, κατά τον Σπινόζα, πάσχουμε, είμαστε παθητικοί τόσο στο σώμα όσο και στο πνεύμα. Με άλλα λόγια, έχουμε παθητικές διαθέσεις (*affectio*) και παθητικά συναισθήματα (*affectus*). Ωστόσο, μπορούμε να πάσχουμε με δύο βασικούς τρόπους: είτε να μειώνεται η δύναμή μας, να επηρεάζεται αρνητικά το *conatus* μας, οπότε είμαστε υπό την επήρεια της Λύπης, είτε να αυξάνεται η δύναμή μας, να επικουρείται το *conatus* μας, και είμαστε υπό την επήρεια της Χαράς. Εδώ πρόκειται για την περίπτωση της παθητικής χαράς, που βεβαίως ως πάθος εξακολουθεί να δηλώνει ότι δεν είμαστε σε πλήρη σύνδεση με την ουσία μας, εντούτοις συμβάλλει στη συνολική αύξηση της ενέργειάς μας μέσω της προσθήκης της δύναμης ενός εξωτερικού πράγματος. Ο Σπινόζα κατατάσσει όλα τα πάθη κάτω από αυτές τις δύο βασικές κατηγορίες, από τις οποίες γεννώνται αντίστοιχες παθητικές επιθυμίες όπως του μίσους, της οργής, του φόβου, του φόβου, του οίκτου, της αισχύνης κ.λπ. στην κατηγορία της Λύπης, και της αγάπης, της ανδρείας της ελπίδας, της ευψυχίας, της γενναιοδωρίας της γενναιοφροσύνης, της υψηλοφροσύνης, κ.λπ. στην κατηγορία της Χαράς (που είναι πάθος ή ενέργεια). Η κατάταξη βασίζεται σε καθαρά οντολογικά κριτήρια, καθόσον «Η Χαρά είναι μετάβαση του ανθρώπου από μικρότερη σε μεγαλύτερη τελειότητα. Η Λύπη είναι η μετάβαση του ανθρώπου σε μικρότερη τελειότητα» (*H III, Op. ΣΕ*). Εφόσον δε το πνεύμα μας καταφάσκει πάντα την ενέργεια ή την ισχύ του σώματός μας, η Χαρά συμβάλλει στη μετάβαση από ανεπαρκείς σε επαρκείς ιδέες και η Λύπη ακριβώς στο αντίστροφο. Ο Σπινόζα διασαφηνίζει πώς, όταν μιλά για μετάβαση του ανθρώπου σε μεγαλύτερη ή μικρότερη τελειότητα που οφείλεται στην επίδραση συναισθηματικών επηρειών, δεν εννοεί ότι μεταβάλλεται από μια ουσία, δηλαδή μορφή, σε μια άλλη. Διότι η μεταβολή της ουσίας ενός τρόπου, είτε σε υψηλότερης τελειότητας είτε σε χαμηλότερης τελειότητας ουσία, σημαίνει την καταστροφή της υπάρχουσας μορφής. Αντιθέτως, η μετάβαση σε διαφορετικούς βαθμούς τελειότητας τελείται στο πλαίσιο της αυτής ουσίας, δηλαδή στο πλαίσιο της δεδομένης οργανικής σχέσης κίνησης και ηρεμίας που συγκροτεί το σώμα, και σημαίνει την αύξηση ή τη μείωση της ενέργειας του σώματος και του πνεύματος ταυτόχρονα. Ο βαθμός της ενέργειας, δηλαδή η ενεργός δράση του σώματος με βάση επαρκείς ιδέες του πνεύματος, δείχνει τον βαθμό εγγύτητας της ουσίας μας με την ύπαρξή μας κατά τη διάρκεια αυτής, δηλαδή την τελειότητά μας. Ωστόσο, η τελειότητα δεν έχει καμία σχέση με τη διάρκεια ύπαρξης, καθόσον η τελευταία υπόκειται σε μια απειρία εξωγενών και συντυχιακών παραγόντων, παρά μόνο με την οντολογική ισχύ της ουσίας μας, δηλαδή της πραγματικότητάς μας: «Αλλά σημειωτέον πως, όταν λέω μια ισχύ ύπαρξης μεγαλύτερη ή μικρότερη από πριν, δεν εννοώ ότι το Πνεύμα συγκρίνει την παρούσα κατάσταση του Σώματος με μια παρελθοντική. Αλλά, ότι η

ιδέα που συνιστά τη μορφή της συναισθηματικής επήρειας καταφάσκει για το σώμα, κάτι που ενέχει αληθινά περισσότερη ή λιγότερη πραγματικότητα από πριν» (H III, Γεν. Ορ. ΣΕ, Επεξήγηση).

Μέχρι αυτό το σημείο, συνοψίζοντας, εξετάσαμε σε τι συνίσταται το πάθος και η ενέργεια όταν βρισκόμαστε στην ύπαρξη. Σημειώσαμε ότι ο άνθρωπος, όπως κάθε τρόπος, εφόσον έρχεται στην ύπαρξη, χαρακτηρίζεται κατεξοχήν από τη δύναμη (προσπάθεια, επιθυμία, όρεξη) διατήρησης του είναι του, της ενεργού του ουσίας. Αυτή η επιθυμία (conatus) υφίσταται πολλαπλές θετικές ή αρνητικές μεταβολές κατά τη διάρκεια της ύπαρξης του τρόπου, ανάλογα με την αλληλεπίδρασή του με τους εξωτερικούς τρόπους. Ως αποτέλεσμα της εν λόγω διάδρασης, δημιουργείται μια κυκλικότητα από πλήθος συναισθηματικών επηρειών και αντίστοιχων ιδεών του πνεύματος, το οποίο πάντα καταφάσκει την υπάρχουσα ενέργεια του σώματος, και συνεπώς το πνεύμα καταλαμβάνεται από επαρκείς και ανεπαρκείς ιδέες αντίστοιχα με το πάσχειν ή το ενεργείν του σώματος. Ακολουθώντας, το Πνεύμα, όσο περισσότερο ανεπαρκείς ιδέες έχει, τόσο υπόκειται σε περισσότερα πάθη, και ενεργεί τόσο περισσότερα πάθη, όσο περισσότερες επαρκείς ιδέες έχει. Σε κάθε περίπτωση, όμως, το πνεύμα πάντα προσπαθεί να διατηρήσει του είναι του: «Το Πνεύμα, τόσο καθόσον έχει σαφείς και διακριτές ιδέες όσο και καθόσον συγκεχυμένες, προσπαθεί να εμμένει στο είναι του για κάποια αόριστη διάρκεια και έχει συνείδηση αυτής της προσπάθειάς του» (H III, Πρότ. 9).

Συνεπώς, είναι προφανές ότι αυτή η συνειδητή προσπάθεια, η Επιθυμία, θα είναι όλο και περισσότερο αποτελεσματική όσο το πνεύμα μας καταλαμβάνεται από επαρκείς ιδέες. Διότι, μόνο το ενεργείν, η ενεργός δράση του σώματος και το νοείν της ψυχής συλλαμβάνονται καταφατικά, ενέχουν δηλαδή πραγματικότητα, κατά τον Σπινόζα. Το πάσχειν, οι ανεπαρκείς ιδέες υποδηλώνουν στέρηση του ενεργείν, δεν ενέχουν τίποτα θετικό· απλώς δηλώνουν αδυναμία. Υπό αυτήν την έννοια, όταν πάσχουμε και έχουμε ανεπαρκείς ιδέες, στερούμαστε τη δύναμη που αντιστοιχεί στην ουσία μας, είμαστε δηλαδή αποσυνδεδεμένοι από την ουσία μας. Ωστόσο, ακόμα και αυτό το πάσχειν, εφόσον είναι στέρηση και όχι παντελής απουσία δύναμης, ενέχει κάποιο βαθμό πραγματικότητας και δύναμης, και συνεπώς το πνεύμα μας μέσω ανεπαρκών ιδεών καταφάσκει μια αντίστοιχη ισχύ ενός παθητικού σώματος. Η ειρωνεία, κατά τον Σπινόζα, είναι ότι πολλοί, αν όχι οι περισσότεροι άνθρωποι, αρκούνται σε αυτήν τη μορφή κατάφασης ή, ακόμα χειρότερα, συλλαμβάνουν την ύπαρξή τους και την αξία της ζωής μόνο εφόσον πάσχουν! Βεβαίως, ο Σπινόζα, όπως δύο αιώνες αργότερα ο Νίτσε, θα αποκηρύξει τον πόνο ως αναγκαία συνθήκη σοφίας ή ευδαιμονίας, παρόλο που θα τον θεωρήσει αναπόφευκτο.

Συνοπτικά, οι συναισθηματικές επήρειες διακρίνονται σε ενέργειες και πάθη, και τα πάθη σε στερητικά και καταφατικά. Όλες οι ενέργειες αντιστοιχούν σε συναισθήματα Χαράς, όλα τα στερητικά πάθη σε συναισθήματα Λύπης με τα παράγωγά της, και τέλος υπάρχουν και παθητικά, καταφατικά συναισθήματα χαράς.

Ο Σπινόζα, όπως θα εξετάσουμε αναλυτικά στο 4ο Κεφάλαιο, θα εστιάσει στον βλαπτικό χαρακτήρα των στερητικών παθών. Αντίθετα, τα ενεργά συναισθήματα χαράς αποτελούν το ζητούμενο για την ανθρώπινη ύπαρξη.

Πώς, όμως, δημιουργούνται οι συναισθηματικές επήρειες ως φυσικά πράγματα; Ποιοι είναι οι φυσικοί νόμοι που αναπόφευκτα προκαλούν τα πάθη και τις ενέργειες;

Στο τρίτο μέρος της *Ηθικής*, ο Σπινόζα εκθέτει 49 Προτάσεις (από Πρόταση 10 έως Πρόταση 59) που εξηγούν, κατά τη γνώμη του, την αναγκαία δημιουργία και προέλευση των συναισθηματικών επηρειών. Προκειμένου να συστηματοποιήσουμε τους φυσικούς νόμους του Σπινόζα, θα παρουσιάσουμε επιλεκτικά κάποιες χαρακτηριστικές προτάσεις από την *Ηθική* III, που δηλώνουν με καθαρότητα τι εννοεί ο Σπινόζα όταν ισχυρίζεται ότι αντιμετωπίζει τα συναισθήματα και τα πάθη ως φυσικά πράγματα. Ας παρατηρήσουμε λοιπόν προσεκτικά τις κάτωθι χαρακτηριστικές προτάσεις.

1. *Η ιδέα αυτού που αυξάνει ή μειώνει, επικουρεί ή καταστέλλει τη δύναμη ενέργειας του Σώματός μας αυξάνει ή μειώνει, επικουρεί ή καταστέλλει τη δύναμη της σκέψης του Πνεύματός μας* (Πρότ. 11).
2. *Όταν το Πνεύμα φαντάζεται όσα μειώνουν ή καταστέλλουν τη δύναμη ενέργειας του Σώματος, προσπαθεί όσο μπορεί να θυμάται πράγματα που αποκλείουν την ύπαρξη αυτών* (Πρότ. 13).

Από αυτές τις δύο προτάσεις συνάγεται ότι:

α) Τα συναισθήματα, στερητικά ή ενεργητικά, εκφράζονται παράλληλα και ταυτόχρονα στο σώμα και στο πνεύμα. Όταν δηλαδή νιώθουμε λύπη, η ενέργεια του σώματός μας μειώνεται, και παράλληλα η σκέψη μας καταλαμβάνεται από συγκεχυμένες και θολές ιδέες.

β) Το πνεύμα έχει την τάση να καταστέλλει αρνητικές μνήμες που συνδέονται με τη μείωση της ενέργειας του σώματος και αντίθετα να φαντάζεται την ανυπαρξία τους.

Αυτή η θέση εξηγείται άμεσα από την Πρόταση 9, η οποία ισχυρίζεται ότι το πνεύμα σε κάθε περίπτωση προσπαθεί να εμμένει στο είναι του. Είναι ωστόσο ενδιαφέρον να διακρίνουμε σε αυτήν την πρόταση το ότι, κατά κάποιο τρόπο, προοικονομούνται σύγχρονες αντιλήψεις της ψυχανάλυσης και

της ψυχολογίας, οι οποίες εν γένει υιοθετούν την εγγενή τάση της ανθρώπινης ψυχής προς την αρχή της ευχαρίστησης και την απώθηση των αρνητικών ή τραυματικών εμπειριών.

3. *Από το εξής μόνο, ότι φανταζόμαστε πως κάποιο πράγμα έχει κάποια ομοιότητα με ένα αντικείμενο που επηρεάζει συνήθως το Πνεύμα με Χαρά ή Λύπη, ακόμα και αν η ομοιότητα του πράγματος με το αντικείμενο δεν είναι ποιητικό αίτιο αυτών των συναισθηματικών επηρειών, ωστόσο θα αγαπήσουμε ή θα μισήσουμε αυτό το πράγμα (Πρότ. 16).*
4. *Από το ότι φανταζόμαστε πως ένα πράγμα όμοιο μας για το οποίο δεν νιώθουμε καμία συναισθηματική επήρεια επηρεάζεται από κάποια συναισθηματική επήρεια, αυτόχρονα επηρεαζόμαστε από όμοια συναισθηματική επήρεια (Πρότ. 27).*
5. *Όποιος φανταστεί αυτό που το μισεί επηρεασμένο από Λύπη, θα χαρεί. Αν αντιθέτως το φανταστεί επηρεασμένο από Χαρά, θα λυπηθεί, και καθεμιά από αυτές τις συναισθηματικές επήρειες, θα είναι μεγαλύτερη ή μικρότερη καταπώς η αντίθετή της είναι μεγαλύτερη ή μικρότερη σε αυτό που μισεί (Πρότ. 23).*
6. *Αν φανταστούμε πως κάποιος αγαπά, επιθυμεί ή μισεί κάτι που αγαπάμε, επιθυμούμε ή μισούμε εμείς, αυτόχρονα θα αγαπήσουμε κτλ., το πράγμα σταθερότερα. Ενώ αν φανταστούμε πως αποστρέφεται αυτό που αγαπάμε, ή αντιθέτως, τότε θα πάθουμε αμφιθυμία (Πρότ. 31).*
7. *Αν φανταστούμε κάποιον να ευφραίνεται από κάποιο πράγμα που μόνο ένας μπορεί να το κατέχει, θα προσπαθήσουμε να τον κάνουμε να μην το κατέχει (Πρότ. 32).*
8. *Όταν αγαπάμε ένα πράγμα όμοιο μας προσπαθούμε, όσο μπορούμε, να το κάνουμε να μας ανταγαπήσει (Πρότ. 33).*
9. *Αν φανταστεί κανείς ότι το αγαπώμενο πράγμα συνάπτει με έναν άλλο δεσμό Φιλίας ίδιο με εκείνον ή στενότερο από εκείνον με τον οποίο το κατείχε μόνος, θα επηρεαστεί από Μίσος προς το ίδιο το αγαπώμενο πράγμα και θα φθονήσει εκείνο το άλλο (Πρότ. 35).*
10. *Όποιος μισεί κάποιον θα προσπαθήσει να του επιφέρει κακό εκτός αν δειλιάσει μήπως από αυτό προέλθει μεγαλύτερο κακό για τον εαυτό του. Και, αντιθέτως, όποιος αγαπά κάποιον θα προσπαθήσει κατά τον ίδιο νόμο να τον ευεργετήσει (Πρότ. 39).*
11. *Υπάρχουν τόσα είδη Χαράς, Λύπης και Επιθυμίας, και συνεπώς κάθε συναισθηματικής επήρειας που συντίθεται από αυτές, όπως η Αγάπη, το Μίσος, η Ελπίδα, ο Φόβος κ.λπ., όσα είναι τα είδη των αντικειμένων από τα οποία επηρεαζόμαστε.*

Όπως παρατηρούμε, οι ανωτέρω προτάσεις αφορούν παθητικές συναισθηματικές επήρειες, σε πάθη Λύπης ή Χαράς, τα οποία, πάντα κατά τον Σπινόζα, έχουν την προέλευσή τους από κάποιο εξωτερικό αντικείμενο ή πρόσωπο. Το είδος δε του αντικειμένου συνάδει με το είδος ή την ποιότητα του συναισθήματος. Για παράδειγμα, η Αγάπη δεν συνιστά ένα άνευ όρων θετικό συναίσθημα, παρά μόνο στην περίπτωση που λειτουργεί απελευθερωτικά για αυτόν που την τρέφει. Ή μπορεί να υπάρχουν αντικείμενα αγάπης τα οποία ως ένα σημείο λειτουργούν απελευθερωτικά ή ευχάριστα και κατόπιν, όσο πληροῦται η επιθυμία ή όσο υπερβάλλεται η αγάπη, να καταστούν υποδουλωτικά, όπως η αγάπη για την τροφή, το χρήμα ή τη δόξα. Εν γένει, ένας επιπλέον «νόμος» που προκύπτει από τις θέσεις του Σπινόζα, είναι γ) «το αντικείμενο της αγάπης ή της αποστροφής καθορίζει την ποιότητα του συναισθήματός μας». Π.χ. οι Προτάσεις 7 και 9 επισημαίνουν τα αναγκαία όρια που ενέχει η κτητική-ιδιοκτησιακή αγάπη, η οποία παράγει αναπόφευκτα ανταγωνισμό, μίσος κ.λπ., δηλαδή λύπη. Στις Προτάσεις 3, 4 και 8 αναγνωρίζουμε τους δ) νόμους της ομοιότητας, της μίμησης, της συμπάθειας και της αμοιβαιότητας, οι οποίοι διέπουν την αλληλόδραση των φυσικών πραγμάτων. Σε αυτούς τους φυσικούς τρόπους διακρίνεται εμφανώς η επίδραση αναγεννησιακών και στωικών φυσικών φιλοσοφιών στη σπινοζική σκέψη, ενώ στον ε) νόμο της δράσης και της αντίδρασης (Πρότ. 23) κυριαρχεί η επίδραση της νευτώνειας μηχανικής.

Συνολικά, ωστόσο, μπορούμε να πούμε ότι όλα τα στερητικά συναισθήματα ανάγονται σε παράγωγα της Λύπης, η οποία παράγεται όταν το Πνεύμα φαντάζεται την αδυναμία του (Πρότ. 55). Διότι, εφόσον το Πνεύμα προσπαθεί να καταφάσκει μονάχα τη δύναμή του, δηλαδή την πραγματικότητα του σώματός του και τις σύστοιχες ιδέες, η ενατένιση της απουσίας αυτής της δύναμης καταστέλλει αυτήν την προσπάθεια και συνεπώς λυπάται.

Ακολουθώντας, θα παραθέσουμε κάποιες χαρακτηριστικές προτάσεις που αφορούν τις ενέργειες του σώματος και του πνεύματος.

12. *Όταν το Πνεύμα ενατενίζει τον εαυτό του και τη δύναμη ενέργειάς του χαίρεται, και τόσο περισσότερο όσο πιο διακριτά φαντάζεται τον εαυτό του και τη δύναμη ενέργειάς του (Πρότ. 53).*
13. *Το Πνεύμα προσπαθεί να φαντάζεται μονάχα όσα θέτουν τη δύναμη ενέργειάς του (Πρότ. 54).*

Η πραγματική χαρά είναι μόνο η ενεργητική χαρά, αυτή η συναισθηματική επήρεια που έπεται μόνο στον βαθμό που είμαστε το επαρκές αίτιο των δράσεών μας, και το πνεύμα μας καταλαμβάνεται ως επί το πλείστον από επαρκείς ιδέες. Η παθητική χαρά προάγει ως έναν βαθμό τη δύναμή μας, αλλά δεν παύει να είναι πάθος, δηλαδή να οφείλεται σε εξωτερικά αίτια τα οποία, εντέλει, μας εξαρτούν και μακροπρόθεσμα μας αποξενώνουν από τη δύναμή μας.

Με αυτόν τον τρόπο ο Σπινόζα, επιτυχώς ή όχι, επιχειρεί να κατασκευάσει, θα λέγαμε, μια μικροφυσική της ανθρώπινης ψυχολογίας που ενέχει εσωτερικούς νόμους και, κατά συνέπεια, μπορεί να εξηγήσει αιτιακά και λογικά συναισθηματικές καταστάσεις οι οποίες, με βάση αυτούς τους νόμους, είναι εύλογες ή αναμενόμενες, χωρίς να αποδίδονται σε κάποια απόκρυφη ποιότητα ενδογενούς κακίας της ανθρώπινης φύσης. Όπως έχουμε ήδη επισημάνει, κατά τον Σπινόζα, η πρωτογενής και καθολική αιτία των στερητικών ειδικά παθών δεν είναι άλλη από την ανθρώπινη αδυναμία. Αυτή η σημαντική διαπίστωση οδηγεί τον βαθύ ανθρωπισμό του Σπινόζα, όταν ισχυρίζεται, εν ολίγοις, ότι το μίσος, η οργή, η επιθετικότητα κ.λπ. δεν είναι άλλο παρά ένδειξη μιας αδύναμης ψυχής. Ωστόσο, ένα εύλογο ερώτημα ανακύπτει: Το γεγονός ότι τα στερητικά, όπως και όλα, πάθη συμβαίνουν αναγκαίως με βάση τους νόμους που προαναφέραμε σημαίνει την αποδοχή τους; Αν πρόκειται για την εκδήλωση νόμων της φύσης, τότε είμαστε αναπόφευκτα καταδικασμένοι στη Λύπη; Η απάντηση του Σπινόζα είναι και πάλι διττή: ναι και όχι. Όσο ο άνθρωπος παραμένει στην αδυναμία του ισχύει, δίχως άλλο, αυτή η προοπτική. Αντιθέτως, όσο πιο πολύ συνδέεται με την ουσία του, όσο πιο ενεργητικός γίνεται και ακολουθεί την τάξη του Λόγου, τόσο θα περιορίζει τα στερητικά πάθη. Ωστόσο, πάλι προκύπτει το ερώτημα: Σε αυτήν την περίπτωση, ο άνθρωπος υπερβαίνει τους νόμους της φύσης; Μήπως στον Σπινόζα ελλοχεύει μια οιονεί καντιανή αντίθεση ανάμεσα στην αναγκαιότητα της φυσικής, μηχανικής πραγματικότητας και στην ελευθερία του Λόγου; Αυτό το ερώτημα δεν μπορεί να εξαντληθεί στα πλαίσια αυτού του κειμένου, καθόσον χρήζει διερεύνησης. Ωστόσο, στα όρια που μας επιτρέπεται, θα αναπτύξουμε κάποιες σκέψεις στο ειδικό κεφάλαιο περί δουλείας και ελευθερίας.

Τέλος, αξίζει να σημειωθεί ότι οι εν λόγω φυσικοί νόμοι δεν παρουσιάζουν μια ομογενοποιημένη καθολικότητα, όπως για παράδειγμα οι καθολικοί νόμοι της νευτώνειας μηχανικής. Ο Σπινόζα φαίνεται σαν να επισημαίνει ότι οι συγκεκριμένοι νόμοι διαφοροποιούνται εντασιακά για κάθε άνθρωπο και υποδηλώνουν την ίδια την ουσία του. Όπως θυμόμαστε από τα προηγούμενα κεφάλαια, η επίδραση των εξωτερικών σωμάτων στο σώμα μας δηλώνει περισσότερο την κατάσταση του δικού μας σώματος παρά του εξωτερικού. Έτσι, ο Σπινόζα θα ισχυριστεί:

«Διαφορετικοί άνθρωποι μπορούν να επηρεαστούν από ένα και το αυτό αντικείμενο με διαφορετικούς τρόπους, και ένας και ο αυτός άνθρωπος μπορεί να επηρεαστεί από ένα και το αυτό αντικείμενο με διαφορετικούς τρόπους σε διαφορετικούς χρόνους» (Πρότ. 51).

«Π.χ., εγώ καλώ ατρόμητο εκείνον που καταφρονεί ένα κακό μπροστά στο οποίο εγώ δειλιάζω. Και αν προσέξω επιπλέον ότι η Επιθυμία του επιφέρει κακό σε αυτόν τον οποίο μισεί και να ευεργετήσει αυτόν τον οποίο αγαπά δεν καταστέλλεται από δειλιά μπροστά σε ένα κακό από οποίο εγώ συνήθως συγκρατούμαι, τον ονομάζω τολμηρό. Έπειτα, δειλός θα μου φανεί εκείνος που δειλιάζει μπροστά σε ένα κακό που εγώ συνήθως το καταφρονώ, κι αν προσέξω επιπροσθέτως ότι η Επιθυμία του καταστέλλεται από δειλιά μπροστά σε ένα κακό που δεν δύναται να συγκρατήσει εμένα, θα πω ότι είναι λιγόψυχος» (Πρότ. 51, Σχόλιο).

Αυτές οι διαφοροποιήσεις φαίνονται να προέρχονται από τη συγκεκριμένη κατάσταση του σώματός μας την εκάστοτε στιγμή που δεχόμαστε τις επιδράσεις ή που κρίνουμε κάποιον άλλον. Πράγματι, σε μια στιγμή έντονης αδυναμίας κρίνουμε πιο εύκολα κάποιον άλλον ατρόμητο, ακόμα και όταν πράττει με έναν τρόπο «φυσιολογικό», που θα πράτταμε και εμείς σε άλλη στιγμή. Με άλλα λόγια, οι συναισθηματικές μας κρίσεις και διαθέσεις ποικίλλουν ανάλογα με την ευμετάβλητη κατάσταση του σώματός μας και της ψυχής μας. Η ύπαρξή μας είναι πάντα σε συνεχή κίνηση και ανταλλαγή με τους εξωτερικούς τρόπους και συνεπώς, όπως διαπιστώσαμε με τις ανξιομειώσεις του *conatus*, είναι ρευστή, ασταθής και μεταβαλλόμενη. Εντούτοις, ο Σπινόζα φαίνεται να ισχυρίζεται την ύπαρξη βαθύτερων και πιο δομικών διαφοροποιήσεων των συναισθηματικών μας επηρειών, οι οποίες δεν οφείλονται απλώς στις διαφορετικές ανταποκρίσεις στα εξωτερικά αίτια, αλλά

παράγονται από την ίδια μας την ουσία, την οποία εκφράζουν και υποδηλώνουν. Στην Πρόταση 57 αναφέρει χαρακτηριστικά: «Μια τυχούσα συναισθηματική επήρεια καθενός ατόμου διαφωνεί τόσο με τη συναισθηματική επήρεια ενός άλλου όσο διαφέρει η ουσία του ενός από την ουσία του άλλου». Το Σχόλιο αυτής της πρότασης είναι ιδιαίτερα εξηγητικό αλλά και καυστικό, καθώς απαντά εμμέσως στις παρερμηνείες μιας χομπσιανής αντίληψης του σπινοζικού *conatus*, και γι' αυτό το παραθέτουμε σχεδόν αυτούσιο παρά την έκτασή του:

«Από εδώ έπεται ότι οι συναισθηματικές επήρειες των εμψύχων που λέγονται άλογα (αφότου γνωρίσαμε πράγματι την προέλευση του Πνεύματος δεν μπορούμε να αμφιβάλλουμε ότι τα ζώα αισθάνονται) διαφέρουν τόσο από τις συναισθηματικές επήρειες των ανθρώπων όσο διαφέρει η φύση τους από την ανθρώπινη φύση. Ωθείται μεν ο ίππος και ο άνθρωπος από τη Λαγνεία της αναπαραγωγής. Μα η μεν είναι ιππική Λαγνεία, ενώ η δε ανθρώπινη. Παρομοίως, οι Λαγνείες και οι Ορέξεις των εντόμων, των ψαριών και των πτηνών πρέπει να είναι διαφορετικές. Έτσι, παρότι το κάθε άτομο ζει αρκούμενο στην όποια φύση του και ευφραινόμενο από αυτήν, ωστόσο εκείνη η ζωή στην οποία αρκείται καθένα και από την οποία ευφραίνεται δεν είναι τίποτα άλλο από την ιδέα ήτοι την ψυχή (*Anima*) αυτού του ατόμου, και ως εκ τούτου η ευφροσύνη του ενός διαφωνεί φύσει με την ευφροσύνη ενός άλλου μονάχα όσο διαφέρει η ουσία του ενός από την ουσία του άλλου».

Λέξεις-κλειδιά

Ουσία (*essentia*), είναι (*esse*), ανθρώπινο πνεύμα, νους, ψυχή (*mens, anima*), σώμα (*corpus*), διάθεση (*affectio*), συναίσθημα (*affectus*), πάθος (*passio*), ενέργεια (*actio*), ενεργός ουσία (*essentia actualis*) Προσπάθεια διατήρησης του είναι (*conatus, perseverantia*), Επιθυμία (*cupiditas*), Όρεξη (*appetitus*).

Ερωτήσεις αυτοαξιολόγησης

1. Τι σημαίνει και πώς εξηγείται η παραλληλία σώματος – νου;
2. Να εξηγήσετε την Πρόταση 11 (H II) «Το πρώτο που συνιστά το ενεργό είναι του ανθρώπινου Πνεύματος δεν είναι τίποτε άλλο από την ιδέα κάποιου εν ενεργεία υπάρχοντος ενικού πράγματος». Ποιο είναι το εν λόγω εν ενεργεία υπάρχον ενικό πράγμα, και τι συνέπειες έπονται από αυτήν τη θέση για το ανθρώπινο πνεύμα;
3. Πώς εξηγεί ο Σπινόζα τη φαντασία και τη μνήμη;
4. Πώς εξηγείται η θέση ότι το Σώμα είναι το αντικείμενο του Νου;
5. Πού οφείλονται και πώς εξηγούνται οι συναισθηματικές επήρειες;
6. Τι σημαίνει η διάκριση ουσίας και ύπαρξης για τον ανθρώπινο τρόπο;
7. Ποια η σχέση ανάμεσα στην ουσία, στο conatus και στην επιθυμία;
8. Πώς εξηγείτε την Πρόταση 4 (H III): «Κανένα πράγμα δεν μπορεί να καταστραφεί παρά από ένα εξωτερικό αίτιο»;

Ασκήσεις – Γραπτές εργασίες

1. Να αναπτύξετε συγκριτικά τις θέσεις του Ντεκάρτ και του Σπινόζα περί της σχέσης σώματος-νου.
2. Ποια θα ήταν η κριτική του Σπινόζα στο καρτεσιανό cogito;
3. Πώς απορρέουν οι βασικές θέσεις του Σπινόζα περί της παραλληλίας σώματος-νου από τις θεμελιώδεις οντολογικές αρχές του συστήματός του;
4. Ποια είναι η σχέση των κοινών εννοιών με τις συναισθηματικές μας επήρειες;
5. Ποια είναι και πώς εξηγείται η θέση του Σπινόζα απέναντι σε συναισθήματα μίσους, οίκτου-συμπόνοιας, χαράς;
6. Πώς εξηγείτε τη θέση: «Η παρούσα ύπαρξη του Πνεύματος και η δύναμή του να φαντάζεται αίρονται μόλις το Πνεύμα πάψει να καταφάσκει την παρούσα ύπαρξη του Σώματος» (H III, Πρότ. 11, Σχόλιο);
7. Αξιοποιώντας τη σπινοζική θεωρία περί επαρκούς και ανεπαρκούς αιτίου, ενεργητικότητας και παθητικότητας, πώς θα ερμηνεύατε μια πράξη που φαίνεται ενεργητική, όπως για παράδειγμα μια συνειδητή δολοφονία, που επιπλέον προκαλεί χαρά στον θύτη; Πόσο επαρκής είναι και ποιο το εύρος της επεξηγηματικής δύναμης της σπινοζικής θεώρησης περί των στερητικών παθών;
8. Να αναπτύξετε συγκριτικά τη σημασία της όρεξης/επιθυμίας στον Hobbes, Σπινόζα και Λάιμπνιτς.
9. Να αναπτύξετε την κριτική που ασκεί ο Σπινόζα στη θεωρία του Ντεκάρτ περί των παθών της ψυχής.
10. Να αναπτύξετε τη φύση των «νόμων» των συναισθηματικών επηρειών, αξιοποιώντας τις αναγεννησιακές έννοιες της συμπάθειας και της ομοιότητας.
11. Με βάση τη σχέση σώματος-νου κατά τον Σπινόζα, να εξηγήσετε τη θέση του για την ανθρώπινη βούληση.

Κεφάλαιο 4

Περί της δουλείας και της ελευθερίας του ανθρώπου

Στο προηγούμενο κεφάλαιο εξετάσαμε τη θεωρία του Σπινόζα περί των συναισθηματικών επηρειών, οι οποίες διακρίνονται σε πάθη (της ψυχής πάθημα, *animi pathema*) και ενέργειες, ανάλογα με το αν αποτελούμε μερικώς ή πλήρως την αιτία της εκάστοτε διάθεσης. Επίσης, διαπιστώσαμε ότι κάθε διάθεση/τροποποίηση (*affectio*) μετατρέπεται άμεσα σε συναίσθημα (*affectus*) ή δράσεις της ψυχής, δηλαδή επιθυμίες (*cupiditas*), που συνιστούν τις σύστοιχες συγκεχυμένες ή επαρκείς ιδέες στην ψυχή/πνεύμα.

Το τρίτο μέρος της *Ηθικής* πραγματεύεται το θέμα των συναισθηματικών επηρειών, θα λέγαμε, ως ζήτημα περισσότερο φυσικαλιστικό παρά ηθικό. Σε αυτό το μέρος, όπως αναπτύξαμε διεξοδικά, ο Σπινόζα επιχειρεί να ερμηνεύσει τις συναισθηματικές επήρειες εντός νόμων που διέπουν το σύνολο της φυσικής τάξης, οι οποίοι φάνηκαν να εξειδικεύονται σε μια σειρά ψυχικών αυτοματισμών, που αφορούν την ανθρώπινη ψυχή. Σε αυτό το μέρος, αν και διαφαίνεται, δεν διατυπώνεται ρητά κάποιας μορφής αποτίμηση των συναισθηματικών επηρειών στην ανθρώπινη κατάσταση. Για αυτό το έργο ο Σπινόζα θα αφιερώσει ένα ιδιαίτερο και εκτενές τμήμα, το τέταρτο μέρος της *Ηθικής*, το οποίο τιτλοφορείται ως «Περί της ανθρώπινης δουλείας, ήτοι, περί της ισχύος των συναισθηματικών επηρειών», και ως πρώτη πρόταση έχει τον ορισμό της ανθρώπινης δουλείας: «Δουλεία καλώ την αδυναμία του ανθρώπου να μετριάσει και να καταστείλει τις συναισθηματικές επήρειες»¹ (*H IV*, Πρόλογος).

Η πραγματιστική ή απαισιόδοξη διαπίστωση του Σπινόζα είναι ότι, ενώ η ουσία του κάθε ανθρώπου είναι η δύναμη της αρετής, οι άνθρωποι γεννώνται και συνήθως βρίσκονται σε κατάσταση δουλείας, μια ρήση στον απόηχο της οποίας βρίσκεται η πρώτη πρόταση του *Κοινωνικού Συμβολαίου* του J.-J. Rousseau. Η σημασία της δουλείας, λοιπόν, έγκειται σε μια πραγματική *αποξένωση* του ανθρώπου από την ίδια του τη φύση, σε τέτοιο βαθμό, ώστε να μην είναι στη δικαιοδοσία του εαυτού του αλλά της τύχης: «ώστε συχνά είναι αναγκασμένος, καίτοι βλέπει τα καλύτερα για τον εαυτό του, να ακολουθεί τα χειρότερα» (*H IV*, Πρόλογος). Το περιεχόμενο του τέταρτου μέρους είναι ακριβώς η μελέτη των αιτίων αυτού του λυπηρού αποτελέσματος, σε συνάρτηση με το τι «καλό» και τι «κακό» υπάρχει στις συναισθηματικές επήρειες. Αυτό το μέρος, συνεπώς, εστιάζει στη μελέτη της ανθρώπινης αδυναμίας και προετοιμάζει τους τρόπους επανασύνδεσης του ανθρώπου με την ίδια του τη φύση, τον βαθύτερο εαυτό του.

4.1. Η αναγκαιότητα των συναισθηματικών επηρειών

Οι πρώτες έξι προτάσεις του τέταρτου μέρους εστιάζουν στην ύπαρξη και στην επίδραση των παθών. Όπως έχει οριστεί στο τρίτο μέρος, το πάθος ή πάθημα της ψυχής είναι μία ανεπαρκής ή συγκεχυμένη ιδέα με την οποία το πνεύμα καταφάσκει μία ισχύ της ύπαρξης του σώματος, δηλαδή την εκάστοτε δύναμη ενέργειας του σώματος στην αλληλεπίδρασή του με άλλα εξωτερικά σώματα. Όπως γνωρίζουμε, κάθε εξωτερική επίδραση αναπαράγεται *ταυτόχρονα* στο ψυχικό/νοητικό επίπεδο και στο σωματικό, κάθε τροποποίηση της ενέργειας του σώματος αυτόματα ισοδυναμεί με αντίστοιχη τροποποίηση στο πνεύμα/ψυχή και αντίστροφα. Συνεπώς, με άλλα λόγια, μπορούμε να πούμε ότι τα πάθη της ψυχής, δηλαδή οι συγκεχυμένες ιδέες του πνεύματος, συνιστούν τις ψυχικές διακυμάνσεις που παρακολουθούν παράλληλα τις ενεργειακές διακυμάνσεις του σώματός μας, οι οποίες είναι συνεχείς και ποικίλες.

Η πρώτη παρατήρηση που αφορά την ύπαρξη των παθών είναι ότι αυτή είναι αναγκαία και όχι τυχαία, παρόλο που αρκετές φορές στο κείμενο υπονοείται ο αρνητικός ρόλος της τύχης. Πράγματι, για τον Σπινόζα η χρήση του όρου *τύχη* (*fortuna*), σε αντίθεση με την αναγεννησιακή παράδοση, ειδικά στον Machiavelli, αφορά τη λεγόμενη κοινή τάξη της φύσης, σε αντιπαράθεση με την πραγματική τάξη της φύσης. Η κοινή τάξη της φύσης αναφέρεται σε τυχαίες σχέσεις, υπό την έννοια ότι στον άνθρωπο συνήθως συμβαίνουν πράγματα των οποίων αγνοεί τα αίτια, παρά τα προκαλεί ως ενεργό αίτιο· η άγνοια των αιτίων καθιστά τα πράγματα φαινομενικά τυχαία και τον άνθρωπο δρώντα παρά την τάξη του Λόγου, δηλαδή παρά την πραγματική τάξη της φύσης. Υπό αυτήν την έννοια, όντως, οι τυχαίες συναντήσεις ενισχύουν τις πιθανότητες παθοποιών επιδράσεων. Ωστόσο, το «πάσχειν» είναι αναπόφευκτο όσο και η ταυτόχρονη κορύφωση και εξάλειψή του, δηλαδή ο θάνατος.

Ο Σπινόζα θα επισημάνει αυτήν την πραγματικότητα από τις πρώτες προτάσεις του τέταρτου μέρους:

¹ *Humanam impotentiam in moderandis et coercendis affectibus servitutem voco.*

«Εμείς πάσχουμε, καθόσον είμαστε ένα μέρος της Φύσης που δεν μπορεί να συλληφθεί μέσω του εαυτού του δίχως άλλα μέρη» (Πρότ. 2).

Ο άνθρωπος, επί της αρχής, υπόκειται σε πάθη, όχι λόγω κάποιας ατυχίας ή κακοδαιμονίας ούτε λόγω της ανηθικότητάς του ή της αφροσύνης του.

Η υπαγωγή σε πάθη είναι αναγκαίο αποτέλεσμα της ανθρώπινης περατότητας, συνιστά με άλλα λόγια μια οντολογική αναγκαιότητα. Η Προτάσεις 3 και 4 ενισχύουν περαιτέρω την επίγνωση της περατότητας της ανθρώπινης ύπαρξης. Σε αυτές ο Σπινόζα καταθέτει ότι το *conatus* του κάθε ανθρώπου ξεπερνιέται απείρως από τη δύναμη των εξωτερικών αιτιών, και ότι δεν είναι δυνατόν ο άνθρωπος να μην υφίσταται πολύ περισσότερες μεταβολές από αυτές που προκαλούνται μόνο από τη φύση του, δηλαδή τις μεταβολές που διατηρούν την ύπαρξη του, διότι διαφορετικά ο άνθρωπος δεν θα μπορούσε να χαθεί, αλλά θα υπήρχε πάντοτε αναγκαία. Το ζήτημα, συνεπώς, δεν είναι η πλήρης καταστολή των παθών, ως εάν ο άνθρωπος να εθεωρείτο αιτία εαυτού, δηλαδή ολοσχερής αυτενέργεια, αλλά ο κατά το δυνατόν περιορισμός τους και η εξασθένηση της ισχύος τους, ώστε να καταλαμβάνουν τον λιγότερο δυνατό «χώρο» στο πνεύμα μας. Ανακύπτει, συνεπώς, ότι η σχέση με τα πάθη μας είναι μια ουσιαστικά συγκρουσιακή σχέση ανάμεσα στη δύναμη της διατήρησης στο είναι μας και στη δύναμη των παθών. Σε τι όμως συνίσταται αυτή η δύναμη των παθών και από τι τροφοδοτείται;

4.2 Η δύναμη των παθών

Όταν ο Σπινόζα αναφέρεται στα πάθη, τα αντιμετωπίζει, όπως είδαμε, ως φυσικά πράγματα, δηλαδή ως ζωντανές οντότητες! Η θλίψη, το μίσος, η ζήλια, η οργή, η έπαρση, η αυτολύπηση κ.λπ. ενυπάρχουν ως ένζωα όντα στην ψυχή μας, διαθέτουν το δικό τους *conatus* και τρέφονται από τη δύναμη του ενεργείν της ψυχής, από το δικό μας *conatus*, και από τη δύναμη του εξωτερικού αιτίου που τα προκάλεσε. Η δύναμη, συνεπώς, του κάθε πάθους, η εμμονή του στη δική του ύπαρξη και η αδηφάγος φύση του έχει ως αποτέλεσμα η οντότητα του πάθους να προσκολλάται στο σώμα μας και να μας δηλητηριάζει σαν τον χιτώνα του Νέσσου: «Η ισχύς κάποιου πάθους, ήτοι συναισθηματικής επήρειας μπορεί να υπερβαίνει τις υπόλοιπες ενέργειες, ήτοι τη δύναμη του ανθρώπου ώστε η συναισθηματική επήρεια να προσκολλάται γερά στον άνθρωπο» (H IV, Πρότ. 6). Η εν λόγω ισχύς, άλλως, εκδηλώνεται ως η δύναμη του ψεύδους! Για αυτόν τον λόγο η πρώτη πρόταση του τέταρτου μέρους αφορά τις ψευδείς ιδέες, μια αναφορά που έχει προβληματίσει διάφορους σχολιαστές ως προς την πρωταρχική θέση της στο κεφάλαιο περί δουλείας. Η Πρόταση 1, «Τίποτα θετικό που έχει μια ψευδής ιδέα δεν αίρεται από την παρουσία του αληθούς, καθόσον αληθές», αποτελεί την κομβική εξήγηση της δύναμης των παθών και το κλειδί της κατανόησης των Προτάσεων 14, 15, 16 και 17, οι οποίες, εν τω συνόλω, καταδεικνύουν ότι ο ρόλος του Λόγου στον Σπινόζα σε καμία περίπτωση δεν ενέχει ένα απόλυτο και αδιαμφισβήτητο status και, πολύ περισσότερο, δεν ανάγεται σε μια κλασική νοησιарχία, όπως συνήθως ερμηνεύεται η σκέψη του Σπινόζα.

Την Πρόταση 1 την έχουμε ήδη συναντήσει όταν συζητούσαμε τη γνωστική αξία της φαντασίας. Ο Σπινόζα φαίνεται να προτιμά να εντάξει αυτήν τη θέση στο κεφάλαιο περί της ανθρώπινης δουλείας, ίσως γιατί ακριβώς θέλει να τονίσει τη δυνατότητα κατίσχυσης του ψεύδους έναντι της αλήθειας! Βεβαίως, αυτή η προβληματική μάς είναι οικεία από τον πλατωνικό μύθο του Σπηλαίου, όπου οι δεσμώτες δεν αντέχουν τη δύναμη της αλήθειας και αρκούνται στις πλάνες τους. Ο Σπινόζα, όμως, δίνει μια νέα τροπή στον μύθο, βεβαιώνοντας ότι η πλάνη δεν είναι απλώς μια σκιά της πραγματικότητας, αλλά ενέχει κάτι το όντως θετικό, ικανό να μας κρατήσει στα δεσμά μας, ίσως και σε όλη τη διάρκεια της ύπαρξής μας. Η απόδειξη της πρότασης, ως συνήθως, είναι γεωμετρική: το ψεύδος δεν αποτελεί μια κενή νοητική κατασκευή αλλά μια στερημένη, ακρωτηριασμένη αλήθεια, η οποία, σε όποιο βαθμό υπάρχει, συνιστά κάτι το θετικό, το οποίο δεν έχει νόημα να αρθεί από κάτι επίσης θετικό. Το παράδειγμα του Σχολίου είναι πιο διαφωτιστικό:

«Π.χ., όταν κοιτάζουμε τον ήλιο, φανταζόμαστε ότι απέχει από μας περίπου διακόσια πόδια· όπου σφάλουμε, για όσο χρόνο αγνοούμε την αληθή του απόσταση, αλλά όταν μάθουμε αυτήν την απόσταση αίρεται μεν η πλάνη αλλά όχι η φανταστική παράσταση, τουτέστιν η ιδέα του ήλιου καθόσον το Σώμα επηρεάζεται από αυτόν [...]. Διότι [...] η αιτία που φανταζόμαστε τον ήλιο τόσο κοντινό δεν είναι επειδή αγνοούμε την αληθή απόσταση, αλλά επειδή το Πνεύμα συλλαμβάνει το μέγεθος του ήλιου καθόσον επηρεάζεται από αυτόν».

Σε αυτό το σημείο, ο Σπινόζα καταρχάς υποστηρίζει την οντολογική δύναμη των ιδεών, αληθών ή ψευδών, καθόσον οι ιδέες αντιστοιχούν σε πράγματα· ο ήλιος στο παράδειγμα δεν είναι απλώς μια αστρονομική έννοια, αλλά μια ιδέα που αντιστοιχεί στη δύναμη που ασκεί στο σώμα μας η οντότητα του Ήλιου. Επιπλέον, όμως, εδώ ο Σπινόζα εισάγει και τη διάσταση, αν όχι την άβυσσο, που υπάρχει ανάμεσα σε μια θεωρητική έννοια και στην οντολογική δύναμη που ασκεί το πράγμα στο οποίο η έννοια υποτίθεται ότι αντιστοιχεί. Με άλλα λόγια, επισημαίνεται η διάσταση ανάμεσα σε μια αφηρημένη, λογική σύλληψη ενός πράγματος και στην οντολογική συσχέτιση με αυτό. Αυτή η διάσταση, όταν αναφέρεται στο πρακτικό πεδίο, μπορεί να λάβει πλέον τον χαρακτήρα εσωτερικής σύγκρουσης και, πολύ περισσότερο, να καταδείξει όχι τον απελευθερωτικό χαρακτήρα του λόγου αλλά ακριβώς το αντίστροφο, την ανεπάρκειά του ή ακόμα και τον υποδουλωτικό του ρόλο! Διότι τι άλλο υπονοεί ο Σπινόζα όταν αναφέρει τον στίχο του Οβίδιου «Βλέπω τα καλύτερα και επικροτώ, ακολουθώ τα χειρότερα» και τη φράση της Βίβλου «ο προστιθείς γνώσιν προσθήσει άλγημα»; Πράγματι, ο Σπινόζα μεταφράζει τη ρήση του ποιητή και του εκκλησιαστή στη δική του γλώσσα, η οποία αυτήν τη φορά εσωκλείει κατά κάποιο τρόπο και μια πιθανή επίλυση του δράματος. Ας εξετάσουμε πιο αναλυτικά τους ακόλουθους συλλογισμούς του Σπινόζα.

Πρόταση 14: «Η αληθής γνώση του καλού και του κακού, καθόσον αληθής, δεν μπορεί να καταστείλει καμιά συναισθηματική επήρεια, αλλά μονάχα καθόσον θεωρείται ως συναισθηματική επήρεια».

Πρόταση 15: «Η Επιθυμία που προέρχεται από την αληθή γνώση του καλού και του κακού μπορεί να σβηστεί ή να κατασταλεί από πολλές άλλες Επιθυμίες που προέρχονται από τις συναισθηματικές επήρειες από τις οποίες κατατρυχόμαστε».

Πρόταση 16: «Η Επιθυμία που προέρχεται από τη γνώση του καλού και του κακού, καθόσον η γνώση αυτή αφορά το μέλλον, μπορεί να κατασταλεί ή να σβηστεί ευκολότερα από την Επιθυμία για πράγματα που είναι ηδέα στο παρόν».

Πρόταση 17: «Η Επιθυμία που προέρχεται από την αληθή γνώση του καλού και του κακού, καθόσον τούτη καταγίνεται με πράγματα ενδεχόμενα, μπορεί να κατασταλεί πολύ πιο εύκολα από την Επιθυμία για πράγματα που είναι παρόντα».

Παρατηρούμε ότι σε όλες τις προτάσεις η αληθής γνώση του καλού και του κακού δεν επαρκεί για να ελέγξει τις συναισθηματικές επήρειες. Η αληθής γνώση, δηλαδή η καθαρή και διακριτή ιδέα του καλού και του κακού, παράγει μια επιθυμία με μικρότερη σφοδρότητα από εκείνη που παράγεται από τις συγκεχυμένες ιδέες των παθών. Αν μάλιστα προεκτείνουμε την ανεπάρκεια των καθαρών και διακριτών ιδεών να ελέγξουν τα πάθη, θα διαπιστώσουμε ότι αυτές όχι μόνο φαίνονται ανεπαρκείς, αλλά παράγουν οι ίδιες νέα πάθη, καθόσον, αν θεωρούμε ότι γνωρίζουμε αληθώς το καλό και πράττουμε το κακό, αυτό –σε αντίθεση με τον αδαή– θα παραγάγει νέα πάθη, όπως ενοχή, αυτολύπηση (βλ. Πρόταση 55 του *H III*, *Όταν το Πνεύμα φαντάζεται την αδυναμία του, λυπάται*), ή φθόνο (*όταν βλέπουμε άλλους να κάνουν αυτό που δεν μπορούμε εμείς*) κ.ο.κ. Πίσω από τη γεωμετρική αυστηρότητα διαφαίνεται, συνεπώς, ένα απελπιστικό αδιέξοδο και μια δραματική αντίφαση στη διδασκαλία του Σπινόζα, η οποία στο επόμενο μέρος της *Ηθικής* «υπόσχεται» την ανθρώπινη ελευθερία, δηλαδή, τη δύναμη του πνεύματος. Θα επιχειρήσουμε να εξηγήσουμε βαθύτερα τη σκέψη του Σπινόζα και την εσωτερική της συνέπεια, με μια σύντομη εισαγωγική παρέκκλιση.

4.3 Σύντομη αναφορά στην καρτεσιανή θεωρία των παθών

Κατά τη γνώμη μας, ο προκλητικός και επαναλαμβανόμενος ισχυρισμός της ανεπάρκειας των καθαρών και διακριτών ιδεών για τον έλεγχο των παθών, σε βαθμό μάλιστα ο Σπινόζα να επικαλείται τη Βίβλο παρά την αληθή γνώση, έχει μάλλον ως έμμεσο αποδέκτη τον Ντεκάρτ, υπό την έννοια της ισχύος της σκέψης έναντι του σώματος εν γένει, παρόλο που, όπως θα δούμε, τον έλεγχο των παθών τον αναλαμβάνει κατεξοχήν η βούληση στην καρτεσιανή θεωρία περί των παθών της ψυχής. Δεδομένου όμως ότι η ψυχή (ή το πνεύμα)

συλλαμβάνεται από τον Ντεκάρτ, όπως και από τον Σπινόζα, ως ενιαία και αδιαίρετη ολότητα, η δύναμη της βούλησης συνδέεται με τη διαύγεια του πνεύματος. Για τον ίδιο λόγο, ο Σπινόζα επιφυλάσσει την ανοικτή κριτική στη θεωρία των παθών του Ντεκάρτ στον πρόλογο του τελευταίου μέρους της *Ηθικής*, «Περί της δύναμης του πνεύματος», όπου ταυτίζει τη βούληση με τις στέρεες κρίσεις.

Είναι εν γένει αποδεκτό, ότι οι θεωρίες του Ντεκάρτ και του Σπινόζα περί των παθών της ψυχής παρουσιάζουν τη δομική ομοιότητα ότι και οι δύο αναπτύσσονται από μια επιστημονική-φυσικαλιστική προσέγγιση, σε αντίθεση με τη μεσαιωνική, ακινάτεια, ηθικολογική και υλομορφική προσέγγιση. Σε αυτό το πλαίσιο, και οι δύο φιλόσοφοι δεν κατηγορούν συλλήβδην τα πάθη, αλλά με διερευνητικό πνεύμα εξετάζουν τόσο τις θετικές όσο και τις αρνητικές λειτουργίες τους. Επίσης, ο λυτρωτικός ρόλος του πνεύματος αναδεικνύεται και από τους δύο φιλοσόφους. Ωστόσο, υπάρχει μια ουσιώδης, εξίσου δομική, διαφορά, που η σημασία της εντέλει επισκιάζει την ομοιότητα. Αυτή αφορά όχι μόνο τη σχέση σώματος-πνεύματος, αλλά, σε τελική ανάλυση, τη σημασία, το πεδίο δικαιοδοσίας και τη φύση του Λόγου.

Τα πάθη της ψυχής (1647) είναι το τελευταίο έργο του Ντεκάρτ που δημοσιεύτηκε ενόσω ζούσε, και ο Σπινόζα το είχε επίσης μελετήσει. Το έργο αυτό, μεταξύ των βασικών λόγων που αφορούν τα επιστημονικά και φιλοσοφικά ενδιαφέροντα του Ντεκάρτ, επιχειρεί να απαντήσει στο κεντρικό ερώτημα της αλληλεπίδρασης ψυχής και σώματος, το οποίο προκύπτει ως σχεδόν αναπάντητο στο πλαίσιο του αυστηρού οντολογικού δυϊσμού πνεύματος και ύλης.

Η επίλυση του προβλήματος, κατά τον Ντεκάρτ έρχεται από τη φυσιολογία και όχι τη φιλοσοφία, με τη γνωστή υπόθεση του κωνοειδή αδένος στο κέντρο του εγκεφάλου, ο οποίος συνιστά την έδρα της ανταλλαγής των δράσεων ανάμεσα στο σώμα και στην ψυχή. Αυτή η ανταλλαγή επιτυγχάνεται μέσω των λεγόμενων *ζωϊκών πνευμάτων*, τα οποία είναι λεπτότατα μόρια του αίματος:

«Διότι αυτά που αποκαλώ εδώ πνεύματα είναι στην πραγματικότητα σώματα, και οι μόνες ιδιότητες που έχουν είναι το ελάχιστο μέγεθός τους και η πολύ μεγάλη ταχύτητά τους, ακριβώς όπως συμβαίνει με τις σπίθες της φλόγας που εκπέμπει ένας πυρσός. Έτσι λοιπόν δεν σταματούν πουθενά και, ενόσω μερικά ζωϊκά πνεύματα εισέρχονται στις κοιλότητες του εγκεφάλου, άλλα εξέρχονται με τη σειρά τους από τους πόρους που βρίσκονται στην ουσία του. Στη συνέχεια, διαμέσου αυτών των πόρων κατευθύνονται στα νεύρα και από εκεί στους μύες με τη βοήθεια των οποίων θέτουν το σώμα σε κίνηση με όλους τους διαφορετικούς τρόπους με τους οποίους μπορεί να κινείται» (*ΠΨ*, Άρθρο 10).

Για την εξήγηση και τη διερεύνηση των παθών, ο Ντεκάρτ τονίζει ότι είναι απαραίτητη η σαφής διάκριση ψυχής και σώματος. Τα πάθη της ψυχής είναι παθητικές καταστάσεις της ψυχής, οι οποίες όμως οφείλονται αποκλειστικά στην ενέργεια του σώματος επί της ψυχής, με μια αντίστροφη αναλογία, σύμφωνα με την οποία ό,τι είναι πάθος στην ψυχή είναι ενέργεια στο σώμα (*ΠΨ*, Άρθρο 2). Τα πάθη ορίζονται ως «αντιλήψεις ή αισθήματα ή συγκινήσεις της ψυχής που αναφέρονται ειδικότερα σε αυτήν και που δημιουργούνται, συντηρούνται και ενισχύονται από κάποια κίνηση των πνευμάτων» (*ΠΨ*, Άρθρο 27). Ο μηχανισμός, όμως, που επιτρέπει στο σώμα να ενεργήσει επί της ψυχής λειτουργεί βεβαίως και ανάστροφα, και μάλιστα, κατά τον Ντεκάρτ, πολύ πιο ισχυρά και αποτελεσματικά. Η ψυχή, εφόσον το θέλει και το αποφασίσει, μπορεί να επιτύχει πλήρη κατίσχυση επί των παθών του σώματος. Στα άρθρα 41, 43, 44 και 50 περιγράφεται η ισχύς της ψυχής επί των παθών με αρκετές λεπτομέρειες που αποτέλεσαν αντικείμενο σκωπτικών σχολίων από τον Σπινόζα. Κατά τον Ντεκάρτ, «Κάθε βούληση είναι εκ φύσεως συνδεδεμένη με κάποια κίνηση του αδένος· όπως, για παράδειγμα, η βούληση να κοιτάζουμε αντικείμενα που βρίσκονται σε μακρινή ή κοντινή απόσταση από εμάς είναι συνδεδεμένη με την κίνηση του αδένος που χρησιμεύει στην ώθηση των πνευμάτων προς το οπτικό νεύρο κατά τον απαιτούμενο τρόπο, για να αυξηθεί ή να σμικρυνθεί η διάμετρος της κόρης των ματιών» (*ΠΨ*, Άρθρο 44). Αντίστοιχα, συνεπώς, θα υπάρχει μια σύνδεση της βούλησης, να κατανικήσει π.χ. τον φόβο, με κάποιο σημείο του κωνοειδή αδένος που θα υπακούσει στη βούληση της ψυχής και θα καταστείλει τον φόβο της. Ο Σπινόζα, όμως, διερωτάται:

«Ποιο σαφές και διακριτό εννόημα έχει, λέω, για μια σκέψη ενωμένη στενότητα με κάποιο ποσοσθημόριο ποσότητας; [...] Έπειτα, πολύ θα ήθελα να ξέρω πόσους βαθμούς κίνησης μπορεί το Πνεύμα να προσδώσει σε αυτόν τον κωνοειδή αδενίσκο και με

πόση ισχύ μπορεί να τον κρατήσει ταλαντευόμενο. Διότι αγνοώ αν ο αδένας αυτός περιάγεται από το Πνεύμα ταχύτερα ή βραδύτερα από ό,τι από τα ζωϊκά πνεύματα και αν οι κινήσεις των Παθών, με τις οποίες συζευξάμε στενά με στέρες κρίσεις, δεν μπορούν να αποσυζευχθούν και πάλι από αυτές από σωματικά αίτια, από όπου θα έπετο ότι ακόμα και αν είχε το Πνεύμα την πρόθεση να αντιμετωπίσει τους κινδύνους και συνέζευξε αυτήν την απόφαση με κινήσεις τόλμης, ωστόσο στη θέα του κινδύνου ο αδένας θα ταλαντευόταν έτσι ώστε το Πνεύμα να μην μπορεί να σκεφτεί παρά τη φυγή» (H V, Πρόλογος).

4.4 Αντιμετωπίζονται εντέλει τα πάθη;

Η σχέση σώματος-νου στον Σπινόζα, όπως την εξετάσαμε στο 3^ο Κεφάλαιο, καθιστά αναμενόμενη την ανωτέρω κριτική. Κατά τον Σπινόζα, όπως γνωρίζουμε, το σώμα και η ψυχή δεν είναι παρά τα δύο κατηγορήματα υπό τα οποία γίνεται κατανοητή η μία και ταυτόσημη ανθρώπινη οντότητα. Κάθε επίδραση σε αυτήν την οντότητα παράγει αυτόματα, ταυτόχρονα και παράλληλα, μια ενεργειακή μεταβολή στο σώμα (διάθεση, *affectio*) και μια αντίστοιχη ιδέα στο Πνεύμα (*Idea*), η οποία είναι ταυτόχρονα συναίσθημα της Ψυχής (*affectus*). Υπό αυτήν την έννοια δεν έχει νοήμα να μιλάμε για οποιαδήποτε σχέση, αιτιακή ή μη, ή παρέμβαση της ψυχής επί του σώματος και αντιστρόφως, εφόσον πρόκειται για την ίδια οντότητα στην οποία παράγεται ουσιαστικά μία μεταβολή με δύο όψεις. Συνεπώς, κάθε ενέργεια του σώματος είναι ενέργεια της ψυχής, όπως και κάθε πάθος της ψυχής είναι πάθος του σώματος. Το σώμα και η ψυχή, παράλληλα και ταυτόχρονα, θα είναι εξίσου είτε ελεύθερα και ενεργητικά είτε υποδουλωμένα και παθητικά, ή και τα δύο στον ίδιο ακριβώς βαθμό. Με βάση αυτήν τη φιλοσοφική θέση, ο Σπινόζα διατυπώνει στην Πρόταση 7 μια πρώτη πιθανή έξοδο από την απορία στην οποία βρεθήκαμε προηγουμένως. «Μια συναισθηματική επήρεια δεν μπορεί ούτε να κατασταλεί ούτε να αρθεί παρά μέσω μιας άλλης συναισθηματικής επήρειας αντίθετης στην καταστελλόμενη και ισχυρότερης από αυτήν» (H IV, Πρότ. 7).

Η συναισθηματική επήρεια, ως ιδέα στο πνεύμα, καταφάσκει την αντίστοιχη ισχύ ύπαρξης του σώματος. Για παράδειγμα, όταν δεχθούμε μια προσβολή, μας δημιουργείται λύπη ή οργή, που είναι μια ανεπαρκής ιδέα στο πνεύμα, και καταφάσκει μια μειωμένη δύναμη του σώματος. Όπως τονίσαμε ήδη, αυτός ο επηρεασμός του σώματος παραλαμβάνει την ισχύ του αιτίου του (τη δύναμη της προσβολής εν προκειμένω), και αποκτά ένα δικό του *conatus*, μια πραγματική δύναμη εμμονής στο είναι του. Αυτό το *conatus* δεν μπορεί να αρθεί παρά από ένα άλλο *conatus* ισχυρότερου και αντίθετου αυτού. Χρειάζεται συνεπώς μια ισχυρότερη σωματική επίδραση, η οποία θα δημιουργήσει στο σώμα ένα ισχυρότερο *conatus* από αυτό που δημιουργεί η λύπη και θα παραγάγει το αντίστοιχο συναίσθημα στο πνεύμα (έντονη χαρά) που εκτοπίζει τη λύπη.

Επανερχόμενοι στην αρχική μας απορία, επαναδιατυπώνουμε το ερώτημα: γιατί η αληθής γνώση του καλού και του κακού δεν επαρκεί για την ανατροπή συναισθηματικών επηρειών που μας κατατρύχουν; Γιατί μια καθαρή και διακριτή ιδέα του πνεύματος δεν αντιστοιχεί σε ένα ισχυρό *conatus*, ικανό να άρει το *conatus* μιας βλαβερής επιθυμίας;

Μια πρώτη απάντηση είναι ότι η αληθής γνώση του καλού και του κακού, ως μια καθαρή και διακριτή ιδέα, συνιστά μια αφηρημένη λογική έννοια, η οποία ως τέτοια, δηλαδή αναιμική και «άζωη», δημιουργεί μια αμυδρή και αδύναμη συναισθηματική επήρεια, η οποία δεν μπορεί να επικρατήσει στην αναμέτρησή με σφοδρότερες συναισθηματικές επήρειες, παρά μονάχα εάν η εν λόγω γνώση αποκτήσει τη βαρύτητα μιας ισχυρότερης από την καταστελλόμενη συναισθηματικής επήρειας (Βλ. Πρότ. 16). Επιπλέον, στην Πρόταση 16, σε συνδυασμό με τις Προτάσεις 9 και 10, προστίθεται ένας ακόμα παράγοντας που συντελεί στην ενίσχυση ή στην εξασθένηση των συναισθηματικών επηρειών: ο χρόνος. Η απόσταση στον χρόνο, παρομοίως με την απόσταση στον χώρο, καθιστά τις εικόνες των μελλοντικών ή παρελθοντικών πραγμάτων πιο αμυδρές από τις εικόνες παροντικών πραγμάτων, και κατά συνέπεια οι συναισθηματικές επήρειες των μη παροντικών πραγμάτων είναι ασθενέστερες των παροντικών. Όσο δε πιο αόριστος είναι ο χρόνος, τόσο αμυδρότερη η συναισθηματική επήρεια, και συνεπώς η γνώση, για παράδειγμα, ενός μελλοντικού κακού σε αόριστο χρονικό ορίζοντα, όσο σαφής και διακριτή και αν είναι, ασκεί μικρότερη επίδραση από μια παρούσα σφοδρή επιθυμία. Ο πλέον όμως σημαντικός παράγοντας που ανταγωνίζεται την αποτελεσματικότητα της γνώσης είναι αυτός που αναδεικνύεται στην Πρόταση 17. Η αληθής γνώση του καλού και του κακού, εφόσον αφορά πράγματα ενδεχόμενα, προκαλεί μια επιθυμία που μπορεί να κατασταλεί πολύ πιο εύκολα από μία, οποιαδήποτε, επιθυμία που προκύπτει από πράγματα παρόντα, δηλαδή, βέβαια.

Αυτή η διαπίστωση ολοκληρώνεται με μια από τις πλέον σημαντικές σπινοζικές θέσεις –αν όχι η σημαντικότερη– σχετικά με την καταπολέμηση των στερητικών παθών, που είναι η κατανόηση των πραγμάτων ως αναγκαία. Στο πέμπτο μέρος της *Ηθικής*, με τον τίτλο «Περί της δύναμης του πνεύματος», αναφέρεται: «Καθόσον το Πνεύμα κατανοεί όλα τα πράγματα ως αναγκαία, έχει μαγαλύτερη δύναμη επί των συναισθηματικών επηρειών, ήτοι πάσχει από αυτές λιγότερο» (*H V*, Πρότ. 6). Η κατανόηση των πραγμάτων ως αναγκαίων, υπενθυμίζουμε, δεν έχει καμία σχέση με μια ψυχολογία μοιρολατρίας και φαταλισμού. Η τελευταία δεν συνιστά κατανόηση του πνεύματος αλλά υπαγωγή του στην ανεπαρκή και θολή ιδέα της Μοίρας. Αντίθετα, η κατανόηση της αναγκαιότητας των πραγμάτων απαιτεί την ύψιστη ενεργοποίηση του πνεύματος, ώστε να ερευνηθεί και να μάθει το πλήθος των αιτίων που οδηγούν σε κάτι το οποίο, μολονότι είναι δυσάρεστο, είναι αιτιακά αναγκαίο. Μια εύλογη αντίρρηση σε αυτήν τη συλλογιστική είναι ότι με αυτόν τον τρόπο είτε δικαιώνονται ιστορικές κακουργίες, και η ευθύνη των επιλογών συνειδητών ανθρώπων εξιλεώνεται στην κολυμβήθρα της αναγκαιότητας, είτε, για προσωπικές καταστάσεις, ότι εξανεμίζεται κάθε έννοια προσωπικής βούλησης και ευθύνης. Με άλλα λόγια, τα πράγματα θα μπορούσε να ήταν αλλιώς ΑΝ...

Πράγματι, το σημαντικό φιλοσοφικό ζήτημα της ενδεχομενικότητας και της ελεύθερης βούλησης αποτελεί, ίσως, την πλέον ακανθώδη και δισεπίλυτη πρόκληση για τον σπινοζισμό. Στο 1^ο Κεφάλαιο εξηγήσαμε τον χαρακτήρα της αναγκαιότητας, ο οποίος, εντέλει, ανάγεται στη σύλληψη της θεϊκής φύσης και των παραγόμενων τρόπων. Σε αυτό το σημείο, μπορούμε να προσθέσουμε δύο ακόμα πλευρές επί αυτού του αχανούς φιλοσοφικού ζητήματος. Η σύλληψη της έννοιας της *ελεύθερης βούλησης*, καταφατικά και όχι στερητικά, με σαφή τρόπο διατυπώνεται αρχικά από τον Ι. Καντ (στην 3^η αντινομία της *Κριτικής του καθαρού λόγου*), δηλαδή ως η ρήξη της αιτιακής αλυσίδας ή, πιο απλά, ως η δύναμη αυθόρμητης έναρξης μιας νέας σειράς πραγμάτων ή γεγονότων, δίχως κανέναν απολύτως αρχικό αιτιακό όρο. Είναι προφανές ότι, στο καθολικά αιτιακά καθορισμένο σπινοζικό σύστημα, μια τέτοια πιθανότητα δεν μπορεί να ευδοκιμήσει, πολύ περισσότερο όταν η έννοια της βούλησης συνδέεται είτε με τη στέρηση είτε ταυτίζεται με τον νου και τη δυνατότητα κρίσης. Το δεύτερο θέμα αφορά μία καταρχήν απάντηση από την πλευρά του σπινοζισμού. Ο υποστηρικτής της αναγκαιότητας θα αντέτασσε ότι η κατανόηση του αναγκαίου δεν συνεπάγεται σε καμία περίπτωση δικαίωση του πράγματος, εξάλειψη της προσωπικής βούλησης και, κατά συνέπεια, αδυναμία αλλαγής στο μέλλον.

Αντίθετα, η κατανόηση του αναγκαίου σημαίνει ότι οι συγκεκριμένες βουλήσεις έδρασαν αιτιακά και επέφεραν αυτό το αποτέλεσμα αναγκαία. Με άλλα λόγια, η κατανόηση του αναγκαίου αφορά την εκ των υστέρων αποτίμηση των πραγμάτων και όχι τη μελλοντική τους έκβαση· δηλαδή, η αναγκαιότητα αφορά την κατανόηση και όχι την πρόβλεψη στο μέλλον.

Μέχρι αυτού του σημείου, συνεπώς, είδαμε ότι η διάσταση ή αναποτελεσματικότητα του Λόγου έναντι της επιθυμίας παρουσιάζεται όταν ο Λόγος εκλαμβάνεται αφηρημένα, αόριστα, και ενδεχομενικά.

Τι σημαίνει, όμως, η σύλληψη του Λόγου συγκεκριμένα, χρονικά προσδιορισμένα και αναγκαία; Και πώς μια τέτοια σύλληψη εναρμονίζεται με τα θετικά συναισθήματα και περιορίζει τα στερητικά πάθη;

Ακολουθώντας, θα εξετάσουμε αυτά τα ερωτήματα συγκεκριμένα, μέσα από τη «γνώση του καλού και του κακού», τη δύναμη της αρετής και τη δύναμη του πνεύματος.

4.5 Το καλό και το κακό

Η θεώρηση του καλού και του κακού από τον Σπινόζα είναι ιδιότυπη και ενδιαφέρουσα. Στο 1^ο Κεφάλαιο ήδη αναφέραμε τη γενικότερη προσέγγιση του Σπινόζα όσον αφορά τις κατηγοριοποιήσεις σε καλό και κακό, όμορφο ή άσχημο, εύτακτο ή άτακτο.

Ο Σπινόζα θα διατυπώσει ξανά, αλλά πιο συγκεκριμένα στο τέταρτο μέρος τη βασική του φιλοσοφική θέση: Δεν υπάρχει Καλό και Κακό, παρά μόνο καλό και κακό, δηλαδή δεν υπάρχει αντικειμενικά και καθολικά η έννοια ή η οντότητα του ριζικώς ή απολύτως Καλού ή Κακού, παρά μόνο το καλό ή το κακό για κάθε τρόπο ξεχωριστά, για κάθε σχέση ξεχωριστά και μόνο στη διάρκεια της ύπαρξης του τρόπου.

Όσον αφορά το Κακό ιδιαίτερα, ο Σπινόζα ανήκει σε μια φιλοσοφική παράδοση η οποία ουσιαστικά αποδαιμονοποιεί το Κακό, και συντάσσεται εν γένει στην αντίληψη της στέρησης σε σχέση με το αντικειμενικά Καλό. Αυτή η προσέγγιση, αρκετά κυρίαρχη τον 17^ο αι. της επιστημονικής επανάστασης και της ρήξης με τη μεσαιωνική φιλοσοφία εν γένει, αντλεί καταφανώς από τη σωκρατική και πλατωνική παράδοση της οντολογικής ανυπαρξίας του κακού. Είναι αναμενόμενο ο Σπινόζα, ο οποίος κατεξοχήν μάχεται τις προκαταλήψεις και τις δεισιδαιμονίες, να είναι αυστηρός κριτής εκείνων των απόψεων οι οποίες τις τρέφουν, πολύ δε περισσότερο όταν αυτές συνδυάζονται με την ηθικολογική καταδίκη της σάρκας και των απολαύσεων και των παραγόμενων συναισθημάτων της αμαρτίας και της ενοχής.

Εντούτοις, ο Σπινόζα διαφοροποιείται και από αυτήν τη μάλλον συγγενική παράδοση, καθόσον αρνείται

και την αντικειμενικότητα του Καλού. Το σπινοζικό Σύμπαν, όπως είδαμε, απλώς Είναι, και το μόνο Απόλυτο το οποίο προσιδιάζει στη φύση του είναι η Δύναμη κατάφασης της ζωής. Η τάξη της Φύσης δεν είναι ούτε καλή ούτε κακή, είναι απλώς αναγκαία, και ως τέτοια δεν μπορεί να υπόκειται σε αξιολογικούς χαρακτηρισμούς, οι οποίοι υποδηλώνουν τη δυνατότητα μιας διαφορετικής τάξης. Κάτι τέτοιο, όπως έχουμε ήδη τονίσει, θα αμφισβητούσε την τελειότητα της θεϊκής φύσης. Υπό αυτήν την έννοια, η τάξη της Φύσης στο σύνολό της είναι πέραν του Καλού και του Κακού. Το σύνολο των σχέσεων που διακρίνουν το απείρως μεταβαλλόμενο σύμπαν υπόκειται σε νόμους που εν τω συνόλω διατηρούν την αέναη ζωή του σύμπαντος, μέσα από δημιουργίες και καταστροφές, γεννήσεις και θανάτους επιμέρους τρόπων. Η απειρία των μεταβολών των τρόπων ακολουθούν τους νόμους σύνθεσης και αποσύνθεσης των σωμάτων τους, που όμως από τη σκοπιά της τάξης της φύσης όλες συντελούν στη διατήρηση του γίνεσθαι και στη σύνθεση και ανασύνθεση του όλου. Για παράδειγμα, μία, για εμάς, τεράστια γεωλογική καταστροφή, όπως ένας δυνατός σεισμός ή μετακίνηση γεωλογικών μαζών, αποσυνθέτει μια υπάρχουσα σχέση κίνησης και ηρεμίας, ανασυνθέτοντας μία νέα ισορροπία κίνησης και ηρεμίας, την οποία εν γένει επιτάσσει η δεσπόζουσα σχέση κίνησης και ηρεμίας του πλανήτη, την εκάστοτε χρονική στιγμή, σε συνάρτηση με άλλες μεταβολές, όπως αλλαγές στη θερμοκρασία, στη δράση της ηλιακής ενέργειας κ.λπ., κ.λπ.

Ωστόσο, από τη σκοπιά κάθε τρόπου ξεχωριστά υπάρχει το καλό και το κακό. Όσον αφορά τον ανθρώπινο τρόπο, το καλό και το κακό είναι έννοιες ή ανεπαρκείς ιδέες — ως τρόποι του φαντάζεσθαι, που εμείς αποδίδουμε στις σχέσεις με εξωτερικά σώματα, ανάλογα με το αν αυτές είναι ευχάριστες και ωφέλιμες για εμάς ή δυσάρεστες και βλαβερές. Το καλό και το κακό, συνεπώς, είναι σχεσιακές έννοιες, αναδεικνύονται δηλαδή μόνο μέσω της αλληλεπίδρασης τρόπων και δεν ενέχουν κάποιο αυτόνομο χαρακτήρα. Ωστόσο, η σχετικότητα με την οποία συλλαμβάνονται δεν σημαίνει την οντολογική τους ανυπαρξία. Η οντολογία του καλού και του κακού εκφράζεται με την πραγματική, ποσοτική μεταβολή της ενεργειακής ισχύος του σώματός μας σε κάθε συνάντησή με άλλο σώμα.

Το κάθε ανθρώπινο σώμα συνιστά ένα Άτομο, μία ιδιαίτερη ολότητα εντός του φυσικού Όλου. Κάθε σώμα συντίθεται από πλείστα επιμέρους μικροάτομα, τα οποία επίσης είναι πολυσύνθετα, ρευστά, μαλακά ή σκληρά. Το σώμα για να συντηρηθεί χρειάζεται μια συνεχή ανταλλαγή με πλείστα άλλα μικροάτομα ή ανθρώπινα σώματα, μέσα από την οποία αναγεννάται διαρκώς (βλ. *H II*, Αιτήματα).

Όπως έχουμε αναλύσει στα προηγούμενα κεφάλαια, τα πλείστα μικροάτομα του σώματος βρίσκονται διαρκώς σε μεταβαλλόμενες σχέσεις κίνησης και ηρεμίας, οι οποίες συνολικά υποτάσσονται σε μια κεντρική, δεσπόζουσα σχέση κίνησης και ηρεμίας, που αντιστοιχεί στην ουσία του τρόπου, και συνεπώς ορίζει το είναι του σώματος. Το σώμα, συνεπώς, βρίσκεται εντός μιας συνεχούς ενεργειακής ροής και ανταλλαγής, στην οποία, για όση διάρκεια μπορεί, προσπαθεί να εμμένει στο είναι του, το οποίο εκτατικά μεταφράζεται στη διατήρηση της δεσπόζουσας σχέσης κίνησης και ηρεμίας που προσδιορίζει στην ατομικότητά του.

Ο Σπινόζα, επανειλημμένως, τονίζει ότι όσο πιο ικανό είναι το σώμα να επηρεάζεται και να επηρεάζει, δηλαδή όσο πιο πολύ δύναται να είναι ανοικτό στον εξωτερικό κόσμο, τόσο πιο ωφέλιμο είναι για τον άνθρωπο, καθόσον παράλληλα και το πνεύμα καθίσταται ικανότερο:

«Αυτό που διαθέτει το ανθρώπινο Σώμα έτσι ώστε να μπορεί να επηρεάζεται με περισσότερους τρόπους, ή το καθιστά ικανό να επηρεάζει τα εξωτερικά Σώματα με περισσότερους τρόπους, είναι ωφέλιμο για τον άνθρωπο· και τόσο ωφελιμότερο όσο το Σώμα καθίσταται από αυτό ικανότερο να επηρεάζεται και να επηρεάζει τα άλλα σώματα με περισσότερους τρόπους· και βλαβερό αντίθετως είναι αυτό που καθιστά το Σώμα λιγότερο ικανό για τα παραπάνω» (*H IV*, Πρότ. 38).

Προφανώς δεν είναι όλες οι σχέσεις και οι συναντήσεις το ίδιο καθοριστικές ή έντονες όσον αφορά την βλάβη ή την ωφέλεια. Το κάθε σώμα έρχεται σε σχέση με άλλα σώματα υπό διάφορες επιμέρους συνιστώσες της ολότητάς του, και άρα η δύναμή του ή η αδυναμία του εκδηλώνεται διαφορετικά σε κάθε ιδιαίτερη σχέση. Για παράδειγμα, η σχέση ενός σώματος με μια τροφή στην οποία παρουσιάζει δυσανεξία θα λειτουργήσει αποσυνθετικά έναντι κάποιων επιμέρους σχέσεων των μικροατόμων του σώματος (δηλαδή το σώμα θα ασθενήσει), αλλά δεν θα αποσυνθέσει πλήρως τη δεσπόζουσα σχέση (π.χ. από ένα θανάσιμο χτύπημα ή από ένα ισχυρό δηλητήριο). Και στις δύο περιπτώσεις, ωστόσο, μιλάμε για μια κακή συνάντηση, και ο συγκεκριμένος άνθρωπος εύλογα θα θεωρήσει τη συγκεκριμένη τροφή κακή, ενώ όλοι οι άνθρωποι θεωρούμε το δηλητήριο κακό, εφόσον αυτό πάντα αποσυνθέτει τον ανθρώπινο οργανισμό. Ωστόσο, το δηλητήριο δεν είναι κακό για το φίδι αλλά καλό, εφόσον συμβάλλει στη διατήρησή του είναι του.

Αντίστοιχα, μπορούμε να μιλάμε για δηλητηριώδεις ή ευεργετικές συναισθηματικές συναντήσεις, που παράγουν συναισθήματα λύπης ή χαράς, τα οποία καταφάσκουν μειωμένη ή αυξημένη ισχύ του σώματός μας. Ανακαλώντας τη συζήτηση περί των κοινών εννοιών, θυμόμαστε ότι, κατά τον Σπινόζα, όλα τα πράγματα έχουν κάτι κοινό, συμφωνούν σε ορισμένα επί των οποίων εξάγονται οι πλέον γενικευμένοι φυσικοί νόμοι. Ωστόσο, στις σχέσεις με τους άλλους ανθρώπους, πολλές φορές, δεν επικρατεί η κοινότητα των ουσιαστικών χαρακτηριστικών του ανθρώπου, όπως είναι κατεξοχήν ο λόγος, εφόσον δεν έχει αναπτυχθεί επαρκώς. Οι άνθρωποι συνήθως, κυριευμένοι από στερητικά πάθη, επιδρούν αποσυνθετικά σε όποιον αποδεικνύεται πιο αδύναμος στην εκάστοτε συνάντηση, χωρίς βέβαια η συγκεκριμένη αδυναμία να σημαίνει μικρότερη τελειότητα συνολικά, παρά μόνο στο συγκεκριμένο πεδίο αναμέτρησης. Αντίθετα, όταν έχουμε μία συνάντηση ή σχέση με άνθρωπο με τον οποίο η φύση μας συμφωνεί σε πολλά, τότε η παραγόμενη σύνθεση σωμάτων και ψυχών αποτελεί την πλέον ωφέλιμη και ευεργετική σχέση για τον άνθρωπο ή, κατά τη διατύπωση του Σπινόζα, «Στη φύση των πραγμάτων δεν υπάρχει κανένα ενικό πράγμα που να είναι ωφελιμότερο για τον άνθρωπο από τον άνθρωπο που ζει υπό την καθοδήγηση του λόγου» (H IV, Πρότ. 35, Πόρισμα 1).

Συνεπώς, το καλό και το κακό υπάρχουν σχετικά και οντολογικά, και συνίστανται στις θετικές ή στις αρνητικές μεταβολές της συνολικής ισχύος του σώματός μας, δηλαδή στη συμβολή ή όχι της διατήρησης της δεσπόζουσας σχέσης κίνησης και ηρεμίας του σώματός μας. Η δε γνώση του καλού και του κακού είναι το συνειδητό συναίσθημα της χαράς ή της λύπης που παράγεται από τις συναντήσεις που επηρεάζουν καταστροφικά ή ευεργετικά το σώμα μας. Στην απόδειξη της Πρότασης 8 (H IV): «Η γνώση του καλού και του κακού δεν είναι τίποτε άλλο από τη συναισθηματική επήρεια της Χαράς ή της Λύπης, καθόσον έχουμε συνείδηση αυτής», ο Σπινόζα τονίζει ότι η ιδέα του καλού και του κακού δεν διακρίνεται από το συναίσθημα της χαράς ή της λύπης, και, εφόσον σε κάθε περίπτωση πρόκειται για παθητικά συναισθήματα, η εν λόγω ιδέα είναι ανεπαρκής. Βλέπουμε, λοιπόν, ότι και από αυτήν την οδό ο Σπινόζα ουσιαστικά υποβιβάζει την περίφημη γνώση του καλού και του κακού, καθόσον δεν υπάρχουν καν επαρκείς ιδέες για αυτά.

Αντίθετα, η προσπάθεια εύρεσης επαρκών ιδεών για το καλό και το κακό θα οδηγούσε στην ανεύρεση των αιτιών που οδήγησαν στην εκάστοτε κατάσταση χαράς ή λύπης και, συνεπώς, στην επίγνωση της αναγκαιότητάς της, η οποία είναι πέραν του καλού και του κακού. Έτσι, μπορούμε να κατανοήσουμε την τολμηρή θέση: «Αν οι άνθρωποι γεννιούνταν ελεύθεροι, δεν θα σχημάτιζαν κανένα εννόημα του καλού και του κακού ενόσω θα ήταν ελεύθεροι» (H IV, Πρότ. 68).

Προεκτείνοντας αυτήν τη σκέψη σπινोजικά, μπορούμε να ισχυριστούμε ότι, όσο πιο ανελεύθερος, δηλαδή, αδύναμος και παθητικός, είναι ο άνθρωπος, τόσο πιο πολύ έχει ανάγκη τη χρήση των εννοιών του καλού και του κακού, μέσω των οποίων μπορεί να δικαιώνει την αδυναμία του. Αντίστοιχα, όσο πιο ελεύθερος, δηλαδή δυνατός και ενεργητικός, είναι ο άνθρωπος, τόσο πιο πολύ θα αναπτύσσει τη δυνατότητα της αποστασιοποίησης από ηθικολογικές κρίσεις. Αυτήν τη σπινोजική γραμμή σκέψης την ανέπτυξε περαιτέρω και την εμπλούτισε με ιστορικά και γενεαλογικά ευρήματα δύο αιώνες αργότερα ο Νίτσε.

Εντούτοις, οι άνθρωποι γεννώνται δούλοι, έχοντας άγνοια των αιτιών των πραγμάτων, και βυθισμένοι στον φόβο, στις προκαταλήψεις και στην αγωνία της απλής επιβίωσης, γίνονται επιρρεπείς στον φθόνο, στη ζήλεια, στην έπαρση, στο μίσος και σε πάσης φύσεως συναισθήματα που γονιμοποιούνται και πολλαπλασιάζονται σαν τη μούχλα στα στατικά νερά.

Για τον Σπινόζα δεν υπάρχει χρυσή εποχή της ανθρωπότητας, πτώση και μεσσιανισμός. Η αλήθεια είναι, εντούτοις, ότι ο Σπινόζα δεν επιχειρεί κάποια ανθρωπολογική ή γενεαλογική εξήγηση της ανθρώπινης κατάστασης, καθώς φαίνεται να διαπιστώνει απλώς τη δύσκολη και εφήμερη διάρκεια της ύπαρξής της εντός του πλέγματος των τρόπων, ανάγοντας τα ιστορικά δεδομένα της εποχής του σε γενικότερα αξιώματα περί της κοινής ανθρώπινης ύπαρξης. Ωστόσο, είναι ενδιαφέρον ο τρόπος με τον οποίο αντικρούει τη μεταφυσική «νομιμοποίηση» της αρχέγονης ενοχής του ανθρώπου. Από την εκτεταμένη αλληλογραφία που διατηρούσε με φιλοσόφους, θεολόγους και στοχαστές της εποχής του ξεχωρίζουμε την ερμηνεία του για το προπατορικό αμάρτημα. Ο Σπινόζα στην 19^η Επιστολή του προς τον χριστιανό θεολόγο και φιλόσοφο Blyenbergh, όπως και στη *Θεολογικοπολιτική πραγματεία* (Κεφ. 4, II), θα ανατρέψει για άλλη μια φορά τις παραδοσιακές ερμηνείες:

«Αυτοί (δηλαδή οι Προφῆτες, δική μας προσθήκη) συνεχώς απεικόνιζαν τον Θεό με ανθρώπινη μορφή, κάποιες φορές οργισμένο, άλλες ευσπλαχνικό, πότε προσβλέποντας στο τι θα συμβεί, άλλοτε ζηλόφθονα και καχύποπτο, ακόμη και εξαπατημένο από τον Διάβολο. Συνεπώς, οι φιλόσοφοι και όσοι ομοίως έχουν ανυψωθεί σε ένα επίπεδο πέραν του νόμου, δηλαδή όλοι όσοι επιδιώκουν την Αρετή, όχι διότι τη θεωρούν ως Νόμο, αλλά επειδή την αγα-

πούν ως κάτι πολύ πολύτιμο, δεν θα θεωρούσαν τέτοιες λέξεις (εννοεί τον λόγο του Θεού προς τον Αδάμ για τον καρπό της γνώσης, δική μας προσθήκη) ως απαγορευτικές. Κατά συνέπεια, η εντολή που δόθηκε στον Αδάμ συνίσταται μόνο στο εξής, στο ότι ο Θεός αποκάλυψε απλώς στον Αδάμ ότι η βρώση του καρπού από εκείνο το δένδρο θα επέφερε τον θάνατο, με τον ίδιο τρόπο με τον οποίο μας αποκαλύπτει μέσω της φυσικής μας νόησης ότι το δηλητήριο είναι θανάσιμο»².

Συνεπώς, κατά τον Σπινόζα, ο Θεός απλώς μεταβίβασε στον Αδάμ γνώση περί της βλαβερής συνέπειας της βρώσης του καρπού, αλλά δεν απαγόρευσε. Το ότι ο Αδάμ εξέλαβε τη γνώση ως απαγόρευση είναι δείγμα μόνο της ανωριμότητάς του παρά της κακής του φύσης. Αντίθετα, αν ο Αδάμ ήταν ώριμος και δεν αντιδρούσε σαν παιδί, θα είχε τη σύνεση να χρησιμοποιήσει τη φυσική του νόηση και να αποδεχθεί το προφανές. Το ότι ο Αδάμ δοκίμασε τελικά τον καρπό, συνεπώς, δεν συνιστά αμάρτημα αλλά απλή ψυχική ανωριμότητα και άγνοια των νόμων σύνθεσης και αποσύνθεσης του σώματός του! Με άλλα λόγια, ο Αδάμ δεν έχασε την ανέμελη ελευθερία του επειδή αμάρτησε, αλλά «αμάρτησε» επειδή δεν ήταν ήδη ελεύθερος, επειδή εξέλαβε φοβικά μια γνώση ως απαγόρευση. Για άλλη μια φορά, ο Σπινόζα απενεχοποιεί το γένος των ανθρώπων και αποκλιμακώνει τις δραματικές ηθικές προεκτάσεις της «γνώσης του καλού και του κακού», ενώ, ακόμα πιο εντυπωσιακά ίσως, ο Χέγκελ θα βρει στην προπατορική παράβαση μια εξαιρετική ευκαιρία για το άνοιγμα της γνώσης!

Επανερχόμενοι στην κοινή, κατά τον Σπινόζα, τάξη της φύσης και στην κοινή κατάσταση των ανθρώπων, η γνώση του καλού και του κακού, μακράν από αφηρημένες και δεοντολογικές προτροπές, συνιστά αυτή καθαυτή μια συγκεκριμένη βιωματική εμπειρία ή συσσώρευση εμπειριών κατά τη διάρκεια της ύπαρξής μας.

Ωστόσο, μια τέτοια αντίληψη δεν καθιστά, ευλόγως σύμφωνα με τους επικριτές του, τον Σπινόζα έναν μάλλον κυνικό αμοραλιστή; Μήπως με τη σχετικοποίηση των εννοιών του καλού και του κακού διαλύονται όλες οι απαραίτητες ηθικές διακρίσεις ανάμεσα σε πράξεις και οντότητες;

Ο Σπινόζα, πράγματι, είναι τόσο μακράν της ηθικολογίας όσο εγγύς της ηθικής, του ήθους. Για αυτόν ακριβώς τον λόγο ο Σπινόζα προτάσσει άλλες, οντολογικές διακρίσεις, όπως αυτές ανάμεσα σε ελευθερία και δουλεία, δύναμη και αδυναμία, σοφία και άγνοια, οι οποίες με τη σειρά τους παράγουν μια σειρά ηθολογικών χαρακτηριστικών που καθιστούν τον άνθρωπο ωφέλιμο και ευδαίμονα ή βλαβερό και δυστυχή. Η *Ηθική* του Σπινόζα θα τονίσει ότι το Μίσος είναι πάντα βλαβερό, αλλά χωρίς μίσος; Θα επιστήσει την προσοχή στον αδύναμο ότι ο Φθόνος είναι βλαβερός, αλλά χωρίς φθόνο; Θα αναπτύξει αυστηρά σχόλια για την Έπαρση, την Ποταπότητα, την Κολακεία, τη Δειλία, αλλά χωρίς την αλαζονία του κατόχου της ορθότητας; Θα τολμήσει να αποκαλύψει την υποκρισία της Ταπεινότητας και της Συμπόνιας, χωρίς φόβο. Διότι, υπεράνω όλων θα πει: «Οι ψυχές ωστόσο δεν νικούνται με όπλα αλλά με Αγάπη και Γενναιοφροσύνη» (*H V*, Κεφ. 11).

Ο Σπινόζα γνωρίζει ότι, τις περισσότερες φορές, οι άνθρωποι είναι φθονεροί και περισσότερο επιρρεπείς στην εκδικητικότητα παρά στην Πονοψυχία, ότι προτιμούν να στηλιτεύουν τους ανθρώπους, παρά να αναγνωρίζουν τις αρετές τους, να συντρίβουν παρά να στηρίζουν την ψυχή των ανθρώπων, και μάλιστα σε τέτοιο βαθμό που από υπερβολική δυσανασχέτηση της ψυχής και ψευδή θρησκευτικό ζήλο να απομονώνονται από την κοινωνία των ανθρώπων. Με βάση αυτήν την επίγνωση θα καταλήξει στο ζητούμενο: «Για να ανεχόμαστε λοιπόν τον καθέναν σύμφωνα με την ιδιοσυγκρασία του και να συγκρατιόμαστε από το να μιμηθούμε τις συναισθηματικές τους επήρειες, χρειάζεται ξεχωριστή δύναμη ψυχής» (*H V*, Κεφ. 13).

Αυτή η ξεχωριστή δύναμη ψυχής είναι η πηγή της ελευθερίας και η ουσία της ζωής υπό την καθοδήγηση του Λόγου.

4.6 Η δύναμη της αρετής

Εντός της μελέτης περί του ρόλου των παθών ο Σπινόζα αναπτύσσει μια «στρατηγική» προς τη δυνατότητα της ελευθερίας. Η φιλοσοφία της εμμένειας πάλι θα δείξει έναν ριζικά διαφορετικό δρόμο από έναν υπερβατικό ορθολογισμό. Η μετάβαση από τη δουλεία προς την ελευθερία δεν θα επιτευχθεί με ένα κατασταλτικό μονόπρακτο της βούλησης του *cogito* επί του του *a-nόητου* σώματος, ούτε μέσα από έναν επώδυνο ασκητικό βίο. Η σημασία της εμμένειας αναδεικνύεται ακόμη πιο καταλυτικά στις ηθικές της προεκτάσεις. Ο άνθρωπος,

² Morgan, M. (ed.), *Spinoza, Complete Works*, trans. Shirley S., Letter 19 to Willem van Blyenbergh, p.810 (μετάφραση δική μου).

ως μέρος της συνολικής τάξης της φύσης, μπορεί να απελευθερωθεί από τα ποικίλα δεσμά του, ως έναν μεταβλητό βαθμό ανάλογο με το πόσο κατανοεί τον εαυτό του ακριβώς ως μέρος της φύσης. Δηλαδή, το ερώτημα είναι σε ποιον βαθμό ο άνθρωπος θα εκτυλίσσει και θα εναρμονίσει τη φύση του με την τάξη του συνόλου της φύσης, που είναι η τάξη του ένυλου Λόγου. Η πορεία συνεπώς για την επίτευξη ενός βίου κατά την τάξη του Λόγου, θα είναι μακρά, βαθμιαία, αλλά ταυτόχρονα ευχάριστη και απολαυστική, παράλληλα στο σώμα και στο πνεύμα. Αυτή η πορεία μπορεί να οδηγήσει στον βίο της Αρετής, η οποία όμως, σημειωτέον, δεν είναι μια ανώτερη ποιότητα που ενέχουν οι εκλεκτοί του θεωρητικού βίου αλλά η ίδια η δύναμη της ουσίας του κάθε ανθρώπου, όπως θα αναλύσουμε διεξοδικά. Το Σώμα αλλά παραδόξως και τα πάθη θα αποδειχθούν σημαντικοί παράγοντες προς αυτήν την πορεία. Με βάση την Πρόταση 38, που παραθέσαμε ανωτέρω, υπενθυμίζουμε ότι, όσο εντονότερη και εκτενέστερη είναι η ικανότητα του σώματος να επηρεάζει και να επηρεάζεται (*potentia agendi et patiendi*), τόσο πιο ωφέλιμο είναι για το σώμα και, κατά συνέπεια, για το πνεύμα. Σε αυτήν τη διαπίστωση επισημαίνουμε την Πρόταση 18, σύμφωνα με την οποία «Η Επιθυμία που προέρχεται από Χαρά είναι, υπό ίσους όρους, ισχυρότερη από την Επιθυμία που προέρχεται από Λύπη» (H IV, Πρότ. 18).

Σε αυτές τις προτάσεις ο Σπινόζα επισημαίνει τον θετικό ρόλο των χαρούμενων παθών. Η χαρά που προέρχεται από ένα εξωτερικό αίτιο είναι βεβαίως πάθος, που σημαίνει ότι εξακολουθούμε να είμαστε αποξενωμένοι από τη δύναμη του ενεργείν, δηλαδή την ουσία μας· ωστόσο η δύναμη, το *conatus*, του εξωτερικού αιτίου σε αυτήν την περίπτωση προστίθεται στη δική μας δύναμη, με αποτέλεσμα εν γένει η ισχύς της επιθυμίας μας (που είναι η ίδια η ουσία μας) να αυξάνεται.

Βεβαίως, ο Σπινόζα θα τονίσει ακόμα ότι η εν λόγω μετάδοση της δύναμης του εξωτερικού αιτίου, για να είναι ευεργετική μακροπρόθεσμα, χρειάζεται να κατανέμεται ισόρροπα στο σώμα και να μην εστιάζει σε ένα μόνο συγκεκριμένο σημείο του σώματος, καθόσον αυτό αργά ή γρήγορα θα μετατραπεί σε προσκόλληση, εμμονή και εξάρτηση (H IV, Πρότ. 60, Κεφ. 30). Η Χαρά, συνεπώς, εκτός αν είναι δευτερογενές παράγωγο ενός στερητικού πάθους όπως, για παράδειγμα, η πρόσκαιρη και δηλητηριασμένη χαρά που προκύπτει από την καταστροφή κάποιου πράγματος που μισούμε, ή είναι ανισόρροπα κατανεμημένη στο σώμα, συντελεί στην αύξηση της ισχύος του σώματός μας και στην παράλληλη δραστηριοποίηση του πνεύματος, και υπό αυτήν την έννοια προάγει το ευ ζην και μας προετοιμάζει για την αύξηση της δύναμης του ενεργείν.

Με έναν τρόπο, θα λέγαμε ότι η κατάσταση μιας αυθεντικής Χαράς μάς ωθεί προς τη συνειδητή ή ασυνείδητη «αίσθηση» ενός πιο ελεύθερου, αβίαστου και ηδέος βίου, πιθανώς ως τον βίο των θεών. Η στάση του Σπινόζα στη σημασία και στην ανάγκη της χαράς και της απόλαυσης, βεβαίως, όσο στρέφεται ενάντια σε κάθε «ψευδή θρησκευτικό ζήλο» και ψευδοθηκή της φανατικής άσκησης, άλλο τόσο απέχει από έναν ηδονιστικό φιλελευθερισμό, ο οποίος, ως ακριβής αντιδραστική αναστροφή του ασκητισμού, εκδικείται την καταστολή της σάρκας από το καθαρό πνεύμα, επιβεβαιώνοντας ξανά την α-νοησία του σώματος.

Κατά τον Σπινόζα, φυσικά, τα ανωτέρω δίπολα είναι εξίσου ανισόρροπα, καθόσον δεν αντιλαμβάνονται, επ' ουδενί λόγω, ούτε τη δύναμη του σώματος ούτε τη δύναμη του πνεύματος, ούτε πολύ περισσότερο την ταυτότητά τους.

Ένα χαρακτηριστικό σχόλιο του Σπινόζα επ' αυτού είναι το ακόλουθο:

«Καμία θεότητα ούτε κανένας άλλος, πέρα από τον φθονερό, δεν απολαμβάνει την αδυναμία και τις δυσχέρειές μου ούτε ανάγει σε αρετή τα δάκρυα, τους λυγμούς, τον φόβο και άλλα τέτοιας λογής που είναι σημάδια αδύναμης ψυχής· αλλά αντιθέτως, όσο επηρεαζόμαστε από μεγαλύτερη Χαρά, τόσο μεταβαίνουμε σε μεγαλύτερη τελειότητα, τουτέστιν τόσο περισσότερο είναι αναγκαίο να μετέχουμε της θεϊκής φύσης. Έτσι το να χρησιμοποιούμε τα πράγματα και να τα απολαμβάνουμε, όσο είναι δυνατόν (όχι μεν μέχρι αηδίας, διότι αυτό δεν είναι απόλαυση) είναι ανδρός σοφού. Είναι ανδρός σοφού, λέω, να αναζωογονούμαστε και να ανανεωνόμαστε μετρημένα με νόστιμο φαγητό και ποτό, καθώς και με αρώματα, με το κάλλος χλωρών φυτών, με στολίδια, μουσική, αγωνίσματα, θεατρικές παραστάσεις και άλλα τέτοιας λογής που καθένας μπορεί να χρησιμοποιεί δίχως καμιά βλάβη για τον άλλο. Διότι το ανθρώπινο Σώμα συντίθεται από πλείστα μέρη διαφορετικής φύσης που χρειάζονται συνεχώς νέα τροφή, και ποικίλη, ώστε ολόκληρο το Σώμα να είναι εξίσου ικανό για όλα όσα μπορούν να προέλθουν από τη φύση του, και συνεπώς ώστε και το

Πνεύμα να είναι εξίσου ικανό να κατανοεί περισσότερα συγχρό-
νως» (H IV, Πρότ. 45, Σχόλιο).

Αν η Χαρά, ως πάθος, μας είναι μια απόμακρη ηχώ του θεϊκού παλμού, η Χαρά ως Ενέργεια είναι η ίδια η μετοχή στη θεϊκή φύση· εδώ έγκειται η βαθύτερη κατανόηση του ανθρώπου ως μέρους της φύσης, δηλαδή του Θεού, δηλαδή της δημιουργικής, νοήμονος ενέργειας, δηλαδή του ένυλου Λόγου. Αυτήν την έσχατη θέση ο Σπινόζα, όπως με όλες τις βασικές του θέσεις, τη χτίζει βήμα βήμα, μέχρι την κλιμάκωσή της στο πέμπτο μέρος της *Ηθικής*.

Ο Σπινόζα, ήδη από τους αρχικούς ορισμούς του μέρους περί της ανθρώπινης δουλείας, έχει ορίσει παραγωγικά την έννοια της Αρετής: «Με τους όρους αρετή και δύναμη εννοώ το ίδιο, τουτέστιν (κατά την Πρότ. 7 του τρίτου μέρους) η αρετή, καθόσον αναφέρεται στον άνθρωπο, είναι η ίδια η ουσία ήτοι η φύση του ανθρώπου καθόσον έχει την εξουσία να επιτυγχάνει ορισμένα πράγματα που μπορούν να κατανοηθούν μέσω μόνων των νόμων της φύσης του» (H IV, Ορ. 8).

Στην Πρόταση 20 θέτει το πρώτο θεμέλιο της Αρετής: «Όσο περισσότερο προσπαθεί και μπορεί ο καθένας να επιζητά το όφελός του, τουτέστιν να διατηρεί το είναι του, τόσο περισσότερο είναι προικισμένος με αρετή· και αντιθέτως, καθόσον καθένας παραμελεί το όφελός του, τουτέστιν τη διατήρηση του είναι του, είναι αδύναμος» (H IV, Πρότ. 20).

Αυτή η θέση επαναλαμβάνεται αρκετές φορές στο κείμενο μέχρι να αναπτυχθεί πλήρως η σημασία της. Η προσπάθεια διατήρησης στο είναι μας, το *conatus*, συνιστά τον πυρήνα της αρετής και αποτελεί θεμελιώδη υπαγόρευση του λόγου:

«Αφού ο λόγος δεν αιτεί τίποτα ενάντια στη φύση, άρα αιτεί να αγαπά καθένας τον εαυτό του, να επιζητεί το δικό του όφελος, που είναι αληθινά όφελος, να ορέγεται κάθε τι που οδηγεί αληθινά τον άνθρωπο σε μεγαλύτερη τελειότητα, και με απόλυτο τρόπο, να προσπαθεί καθένας, όσο είναι στο χέρι του, να συντηρεί το είναι του [...]. Από εδώ έπεται, πρώτον, ότι θεμέλιο της αρετής είναι η ίδια η προσπάθεια διατήρησης του οικείου είναι και ότι η ευτυχία έγκειται στο ότι ο άνθρωπος μπορεί να διατηρεί το είναι του. Δεύτερον, έπεται ότι η αρετή είναι ορεκτή για τον εαυτό της και ότι δεν υπάρχει κάτι που να είναι εξοχότερο από αυτήν ή ωφελιμότερο για μας, λόγω του οποίου δεν θα έπρεπε να την ορεγόμαστε. Τρίτον, έπεται, τέλος, ότι όσοι αυτοκτονούν είναι αδύναμοι στην ψυχή και κατανικούνται από εξωτερικά αίτια που αντιστρατεύονται τη φύση τους» (H IV, Πρότ. 18, Σχόλιο).

Επί αυτού του εκτενούς και περιεκτικού σχολίου αξίζει να σχολιάσουμε κάποια βασικά σημεία. Καταρχάς, ο Σπινόζα, ενάντια στις κλασικές και επικρατούσες ηθικές αντιλήψεις τόσο της εποχής του όσο και μετέπειτα, υποστηρίζει ότι ο πυρήνας της αρετής είναι η αγάπη εαυτού και η διαρκής επιδίωξη του ίδιου οφέλους. Αντιλαμβανόμεστε, συνεπώς, τον λόγο που αρκετοί σχολιαστές του, οι οποίοι ίσως δεν έχουν ολοκληρώσει την ανάγνωση της *Ηθικής*, σπεύδουν να αποδώσουν στον Σπινόζα μια χομπσιανή εγωιστική αντίληψη αυτοσυντήρησης ή βλέπουν στις σπινοζικές θέσεις τον προάγγελο του ωφελιμισμού του 18^{ου} αι. Όσον αφορά την ταύτιση του σπινοζικού *conatus* με τη χομπσιανή αυτοσυντήρηση, προς το παρόν θα αρκεστούμε στην παράθεση ενός σύντομου σχολίου του Σπινόζα με αφορμή τους υποστηρικτές της ελεύθερης βούλησης του ανθρώπου, σύμφωνα με τους οποίους «αν ο άνθρωπος δεν πράττει από ελευθερία της βούλησης, τότε τι γίνεται αν είναι σε ισορροπία, όπως ο γαϊδαρος του Μπουριντάν; Θα πεθάνει από πείνα και δίψα;» (H II, Πρότ. 49, Σχόλιο). Στο ίδιο σχόλιο ο Σπινόζα θα απαντήσει ειρωνικά, όχι μόνο για τους υποστηρικτές της ελεύθερης βούλησης, αλλά ουσιαστικά για τη σύλληψη του ανθρώπου με όρους χομπσιανής επιβίωσης: «Όσον αφορά, τέλος, την τέταρτη αντίρρηση (αυτήν που παραθέσαμε, δική μας προσθήκη), λέω πως παραδέχομαι πέρα για πέρα ότι ένας άνθρωπος που έχει τεθεί σε μια τέτοια ισορροπία (δηλαδή που δεν αντιλαμβάνεται τίποτα άλλο από πείνα και από δίψα για την τάδε τροφή ή το τάδε ποτό που ισαπέχουν από αυτόν) θα πεθάνει από πείνα και δίψα. Αν με ρωτήσουν μήπως πρέπει να εκτιμάμε έναν τέτοιο άνθρωπο ως γαϊδαρο μάλλον παρά ως άνθρωπο, λέω ότι δεν ξέρω».

Ανάλογα, η σημασία των εννοιών του οφέλους και του χρήσιμου (*utile*) στον Σπινόζα δεν έχει καμία σχέση με τη μεταγενέστερη σημασία τους στο ρεύμα του ωφελιμισμού, π.χ. του Bentham, καθόσον η βασική αρχή της μεγιστοποίησης του συνολικού αγαθού αφορά πρωτίτως υλιστικά αγαθά και οικονομικά μεγέθη.

Συνεπώς, μένει για εμάς να εξετάσουμε το περιεχόμενο του αληθινού οφέλους και της πραγματικής διατήρησης του είναι μας. Πριν από αυτό, θα επισημάνουμε δύο ακόμα παρατηρήσεις επί του αρχικού σχολίου που παραθέσαμε. Στο δεύτερο σημείο, ο Σπινόζα θέτει μιας αριστοτελικής προέλευσης διατύπωση, ότι η αρετή είναι ορεκτή για τον εαυτό της. Αυτή η απρόσωπη διατύπωση μας οδηγεί σε μια συγγενή ποιότητα του νοείν, που, όπως είδαμε στο 2^ο Κεφάλαιο, ενέχει τη δύναμη της αυτοπαραγωγής του. Αντίστοιχα, συνεπώς, υποθέτουμε ότι σε αυτό το σημείο, που δεν αναπτύσσεται περαιτέρω, ο Σπινόζα εννοεί ότι όχι μόνο ο άνθρωπος συνειδητά ορέγεται την αρετή, δηλαδή η αρετή είναι αντικείμενο ορέξεως ως το Πρώτο Κινούν, αλλά η αρετή καθαυτή είναι ταυτόχρονα υποκείμενο που μετατρέπει τον εαυτό της σε δικό της αντικείμενο, ως εάν να είναι μια αυτοποιητική και αυτοαυξανόμενη δύναμη. Αν ισχύει μια τέτοια ερμηνεία, αυτό σημαίνει ότι η πράξη κατ' αρετήν παράγει επιπλέον αρετή, ταυτόχρονα και παράλληλα στο σώμα (ασυνείδητα) και στο πνεύμα (συνειδητά), με έναν τρόπο που σχεδόν αυτόματα καταλαμβάνομαστε από όλο και περισσότερες επαρκείς ιδέες στο πνεύμα σε ένα σώμα όλο και περισσότερο ενεργητικό και ικανό για πλείστα.

Σε αυτήν τη διαδικασία βαθμιαίας ενεργοποίησης, βέβαια, στον Σπινόζα, υπάρχει ένα σαφές άνω όριο, στο οποίο μόνο ασυμπτωτικά τείνουμε, και το οποίο είναι η ίδια ουσία μας, ο ίδιος δηλαδή βαθμός έντασης της θεϊκής δύναμης. Τέλος, το τρίτο σημείο περί αυτοκτονίας μάς υπενθυμίζει ότι η εγγενής ουσία του ανθρώπου, το *conatus* στην ύπαρξη, συνιστά αποκλειστικά δύναμη κατάφασης της ζωής και της ύπαρξης και το ίδιο δεν ενέχει καμία εσωτερική (αυτοκαταστροφική;) αντίφαση.

Ας εξετάσουμε τώρα πιο συγκεκριμένα τη δύναμη της αρετής, τον χαρακτήρα του ίδιου οφέλους και της αγάπης εαυτού. Όπως αναφέραμε στο προηγούμενο κεφάλαιο, στη σπινोजική ηθική της δύναμης της αρετής συναντάμε, για πρώτη φορά τόσο καθαρά στη νεότερη φιλοσοφία, μια διαλεκτική προσέγγιση ατομικότητας και κοινωνικότητας, όχι δηλαδή απλώς με όρους μεσότητας ή ισορροπίας αλλά ουσιασώς διαλεκτικά, δηλαδή με όρους αλληλοτροφοδότησης των δύο πόλων, ούτως ώστε, όσο περισσότερο ισχυροποιείται ο ένας πόλος, τόσο ισχυροποιείται και ο άλλος και αντιστρόφως.

Ας εξετάσουμε πιο συγκεκριμένα τι σημαίνει «Η αρετή είναι η ίδια η ανθρώπινη δύναμη που ορίζεται μόνο με την ουσία του ανθρώπου, τουτέστιν που ορίζεται μόνο με την προσπάθεια με την οποία ο άνθρωπος προσπαθεί να εμμένει στο είναι του» (*H IV*, Πρότ. 20, Απόδειξη), ή το συνώνυμο «η αρετή δεν είναι τίποτα άλλο από το να ενεργεί κανείς βάσει των νόμων της οικείας φύσης του» (*H IV*, Πρότ. 18, Σχόλιο). Ταυτόχρονα, θα προσπαθήσουμε να εξηγήσουμε πώς οι ανωτέρω συλλήψεις της αρετής είναι συμβατές –αν όχι ταυτόσημες– με την κατακλείδα της σπινोजικής αρετής, η οποία διατυπώνεται μετά από 8 προτάσεις: «Το ύψιστο αγαθό του Πνεύματος είναι η γνώση του Θεού και η ύψιστη αρετή του Πνεύματος είναι να γνωρίσει τον Θεό» (*H IV*, Πρότ. 28).

Πώς συντελείται αυτή η θεαματική μετατόπιση από το ίδιον όφελος στη γνώση του Θεού; Ο Σπινόζα δεν θα έβλεπε καμία απολύτως αντίθεση, απαντώντας ότι το ίδιον όφελος, η πραγματική συντήρηση του είναι μας, η αληθής αγάπη εαυτού στην ύψιστη δύναμή της, είναι ακριβώς η γνώση του Θεού. Εδώ ακριβώς αναδεικνύεται ξανά η σημασία της εμμένειας, του ένυλου Λόγου και της συγκεκριμένης γνώσης, σε αντίθεση με έναν αφηρημένο ή κανονιστικό Λόγο, του κλασικού ορθολογισμού ή της θεολογίας. Η αρετή, ως η ίδια η ουσία του ανθρώπου, δεν είναι κανονιστική αρχή αλλά ένας συγκεκριμένος βαθμός δύναμης της θείας υπόστασης. Η προσπάθεια συντήρησης του είναι μας είναι ακριβώς η προσπάθεια που κάνουμε καθ' όλη τη διάρκεια της ύπαρξής μας να διατηρήσουμε αυτήν ακριβώς τη μερική θεϊκή δύναμη, από την οποία, όπως είδαμε, συνήθως είμαστε αποξενωμένοι.

Η ενέργεια σύμφωνα με την αρετή είναι το σύνολο των ενεργειών μας, δηλαδή των πράξεων των οποίων εμείς είμαστε το επαρκές αίτιο· αυτό όμως δεν είναι επαρκές για να λέμε ότι όντως ενεργούμε με αρετή. Οι ενέργειες της αρετής έχουν το επαρκές αίτιο και τις αντίστοιχες επαρκείς ιδέες του πνεύματος, που πηγάζουν από την οικεία φύση μας και μόνο. Με άλλα λόγια, μόνο οι πραγματικές επιθυμίες που εκπηγάζουν από τη δική μας εσωτερική ουσία συνιστούν την αρετή. Η οικεία φύση μας, η ουσία μας, ως καθορισμένος βαθμός δύναμης της υπόστασης, ενέχει, όπως η υπόσταση, μια καθορισμένη και περιορισμένη πολλαπλότητα ποιοτήτων, χαρισμάτων ή προσόντων (όπως τα κατηγορήματα της υπόστασης). Η αρετή, συνεπώς, είναι η δημιουργική δύναμη εκτύλιξης των χαρισμάτων μας, η απελευθέρωση της όρεξής μας και της επιθυμίας του εαυτού, που ακριβώς συνιστά την αληθή αγάπη εαυτού. Όταν όμως ενεργούμε με αυτόν τον τρόπο, γνωρίζουμε την ίδια μας την ουσία, η οποία δεν είναι παρά ο Θεός τροποποιημένος ως η ουσία μας.

Ο πρώτος, λοιπόν, τρόπος να γνωρίσουμε τον Θεό, είναι η εκτύλιξη της αληθινής δημιουργικής μας δύναμης, η οποία είναι μέρος της θείας δημιουργικής δύναμης της φύσης. Σε αυτήν την περίπτωση βιώνουμε μια ενεργητική χαρά, που ενέχει μια ουσιασώς διαφορετική ποιότητα από την παθητική, καθόσον δεν εξαρτάται από μεταβαλλόμενα και φευγαλέα εξωτερικά αίτια, αλλά ταυτίζεται με τη μετάβαση σε μεγαλύτερη τελειότητα του είναι μας. Ωστόσο, η γνώση του Θεού δεν περιορίζεται ασφαλώς στη γνώση της δικής μας ενικής

ουσίας αλλά στη γνώση όσο το δυνατόν περισσότερων ενικών πραγμάτων, καθώς και των γενικών και ειδικών νόμων που διέπουν τις σχέσεις τους.

Αντιλαμβανόμαστε ότι η γνώση των ενικών πραγμάτων, δηλαδή της ουσίας τους, δεν εμπίπτει στο δεύτερο είδος γνώσης, δηλαδή στη διαμόρφωση κοινών εννοιών στη βάση του κοινού των πραγμάτων στο μέρος και το όλον. Η ικανότητα γνώσης των ενικών ουσιών είναι ένα γόνιμο πεδίο που χρήζει περαιτέρω έρευνας, καθόσον δεν αναλύεται εξαντλητικά από τον Σπινόζα, παρά παρουσιάζεται μάλλον ως «σύμπτωμα» του ύψιστου, τρίτου είδους γνώσης, δηλαδή της ενορατικής γνώσης του Θεού, των ενικών ουσιών των πραγμάτων και του εαυτού.

Περί αυτού του αρκετά δυσνόητου ζητήματος έχουν διατυπωθεί αρκετές ερμηνείες, κυρίως όσον αφορά τη διάκριση ανάμεσα στην αμεσότητα της ενορατικής γνώσης (η οποία διατυπώνεται στην *Πραγματεία για τη διόρθωση του Νου*) και στη διαμεσολαβημένη γνωσιακή διαδικασία που αναπτύσσεται μέσω της γνώσης της εγγύτατης αιτίας των ενικών ουσιών (η οποία διαφαίνεται στην *Ηθική*).

Στα πλαίσια αυτής της εισαγωγής, θα περιοριστούμε απλώς στην επισημάνση ότι η γνώση της ουσίας των ενικών πραγμάτων καθίσταται εν μέρει δυνατή, μόνο συζευγμένη με τη γνώση εαυτού και τη γνώση του Θεού, όπου ο σοφός πλέον άνθρωπος βιώνει την ουσιαστική σύνδεση της δύναμής του με τη δύναμη των άλλων πραγμάτων, κατανοεί καθαρά τον εαυτό του ως μέρος της φύσης, όπως κατανοεί τη δύναμη των άλλων πραγμάτων, και κυρίως κατανοεί τον Θεό ως την εγγύτατη, γενετική αιτία όλων των πραγμάτων.

Διότι το κάθε είδος γνώσης, κατά τον Σπινόζα, συνιστά μια διαφορετική ποιότητα ύπαρξης, έναν διαφοποιημένο τρόπο ζωής. Σε κάθε περίπτωση, ο Σπινόζα δεν νοεί την αυτογνωσία κυρίως ως μια μοναχική διαδικασία ενδοσκόπησης ή εσωστρεφούς αυτοανάλυσης, αλλά ως προσπάθεια κατανόησης του εαυτού, μέσω της ενεργητικής σχέσης του με τα εξωτερικά πράγματα, τους ανθρώπους και τη φύση.

Η μελέτη εαυτού διαμεσολαβείται από την έντονη επιθυμία γνώσης των άλλων πραγμάτων, όχι λόγω μιας νεωτερικής επιστημονικής περιέργειας αλλά λόγω της έντονης όρεξης της ψυχής και του πνεύματος να γνωρίσει τον Θεό. Η γνώση του Θεού δεν επιτελείται μέσω της όποιας δογματικής κατήχησης αλλά μέσα από τη διευρυνόμενη ικανότητα του σώματός μας, την προσπάθεια γνώσης του σώματός μας και των άλλων σωμάτων, και τη σύστοιχη διευρυνση των επαρκών ιδεών στο πνεύμα μας. Μόνο μέσω αυτής της συγκρουσιακής ή σπανίως αρμονικής διάνοιξης εκδηλώνεται η δημιουργική μας δύναμη σε όλες τις υπαρξιακές μας διαστάσεις, όπως και τα όρια της και, εν τέλει, η ανάδυση της επαρκούς ιδέας της επίγνωσης της θέσης μας στο Όλον. Ένας τέτοιος τρόπος ζωής αποκαλείται συνοπτικά από τον Σπινόζα βίος υπό την καθοδήγηση του Λόγου ή ενάρτεος βίος. Σε έναν τέτοιο βίο, το ωφελιμότερο για τον άνθρωπο είναι ο άνθρωπος που ζει υπό την καθοδήγηση του λόγου. Διότι η επιδίωξη του αληθινού ίδιου οφέλους ενέχει ένα εξαιρετικό αναγνωριστικό γνώρισμα: επιθυμείς να έχεις ένα αγαθό, το οποίο, εξίσου σφόδρα, επιθυμείς να το έχουν όλοι.

Αυτό συνιστά το αλάθητο κριτήριο της αυθεντικής αρετής και, συνεπώς, της μοναδικής της δύναμης. Ο ενάρτεος άνθρωπος επιθυμεί αυτό που κατέχει ο ίδιος να το κατέχουν όσο το δυνατόν περισσότεροι άνθρωποι, διότι η συνάντηση με τους όμοιούς του σε αυτήν τη βάση συνιστά τη μέγιστη σύνθεση σωμάτων και πνευμάτων, τη μέγιστη ευδαιμονία: «Το ύψιστο αγαθό όσων ακολουθούν την αρετή είναι κοινό σε όλους, και μπορούν όλοι να ευφρανθούν εξίσου από αυτό» (*H IV*, Πρότ. 36).

Με βάση αυτό το αγαθό επέρχεται η συμφωνία των ανθρώπων, η αβίαστη συνύπαρξη και η ανάπτυξη της ουσιαστικής κοινότητας, καθόσον, όπως επισημαίνει ο Σπινόζα, «ότι το ύψιστο αγαθό είναι κοινό για όλους δεν προέρχεται από σύμπτωση αλλά από την ίδια τη φύση του λόγου, επειδή συνάγεται από την ίδια την ουσία του ανθρώπου καθόσον αυτή ορίζεται με τον λόγο» (*H IV*, Πρότ. 36, Σχόλιο). Είναι συνεπώς ένα αγαθό το οποίο δεν υπόκειται στη συνθήκη του κορεσμού, της υπερβολής, της αποκλειστικής κτήσης, της εμμοιικής εξάρτησης, καθόσον πρόκειται για έναν ενεργειακό τρόπο ύπαρξης, με ανεξάντλητο βάθος, που είναι τόσο ευδαιμονικός όσο και διαφορετικός.

Υπό την έννοια αυτού του βίου, ο Σπινόζα θα ισχυριστεί ότι «ο ελεύθερος άνθρωπος δεν σκέφτεται κανένα πράγμα λιγότερο από ό,τι τον θάνατο, και η σοφία του είναι μελέτη όχι θανάτου αλλά ζωής» (*H IV*, Πρότ. 67). Κατά τη γνώμη μας, σε αυτήν την παρερμηνευμένη ρήση ο Σπινόζα δεν αντιτίθεται στην πλατωνική μελέτη του θανάτου αλλά στο κοινό πάθος του φόβου του θανάτου.

Ο Σπινόζα στο τέλος της πραγμάτευσης της ανθρώπινης δουλείας, στις Προτάσεις 67, 68, 69, 70, 71, 72 και 73, κατά κάποιο τρόπο μας παρουσιάζει μια συμπτωματολογική ανάλυση του ελεύθερου ανθρώπου. Σύμφωνα με αυτές, ο ελεύθερος άνθρωπος έχει την ικανότητα να αποτρέπει και να υπερβαίνει τους κινδύνους, δηλαδή κάθε τι που μπορεί να είναι αίτιο Λύπης, Μίσους, Διχόνοιας κ.λπ., μέσα από την ίδια την αρετή της ψυχής, την ευθυμία και το θάρρος (Πρότ. 69)· ο ελεύθερος άνθρωπος δεν είναι επιρρεπής στις ορέξεις ή στις κολακειές των αδαών, παρά προσπαθεί να αποτρέπει τις ευεργεσίες που προσφέρονται από τους αδαείς, εφόσον αυτές αποσκοπούν σε τελική ανάλυση στην επιβεβαίωση της ιδιοσυγκρασίας τους.

Αντίθετα, ο ελεύθερος άνθρωπος ποτέ δεν επιδιώκει ο άλλος να ζει με βάση τη δική του ιδιοσυγκρασία αλλά μόνο με βάση τη δική του αρετή, την ενέργεια δηλαδή που απορρέει από την οικεία φύση του άλλου. Η αναγνώριση της ιδιαιτερότητας της οικείας φύσης του καθενός, και πολύ περισσότερο η επιθυμία της έκφρασής της, είναι ακριβώς το ελεύθερο πλαίσιο της σύνθεσης των σωμάτων, της αμοιβαίας ωφέλειας. Γι' αυτό ο Σπινόζα τονίζει ότι «Μονάχα καθόσον ζουν οι άνθρωποι υπό την καθοδήγηση του λόγου, αναγκαία συμφωνούν πάντοτε φύσει» (H IV, Πρότ. 35), καθόσον η πραγματική συμφωνία είναι μόνο συμφωνία δύναμης και ποτέ αδυναμίας.

Μόνο η συμφωνία που προκύπτει από τη δύναμη της αρετής είναι μια αληθινή, ευεργετική και μακρόχρονη συμφωνία, όπως και μόνο οι ελεύθεροι άνθρωποι μπορούν να είναι αμοιβαία ευγνώμονες (Πρότ. 71). Αντίθετα, η «συμφωνία» που προκύπτει με βάση την αδυναμία είναι αναπόφευκτα καθορισμένη να μετατραπεί είτε σε σχέση δουλείας είτε σε σφοδρή αντίθεση, καθόσον «όσα συμφωνούν μόνο στην άρνηση, ήτοι σε αυτό που δεν έχουν, δεν συμφωνούν αληθινά σε κανένα πράγμα» (H IV, Πρότ. 32, Σχόλιο).

4.7 Η δύναμη του πνεύματος

Το πέμπτο μέρος της *Ηθικής* αποκαλείται «Περί της δύναμης της νόησης ή περί της ανθρώπινης ελευθερίας» (De potentia intellectus, seu de libertate humana).

Θα θέλαμε να αρχίσουμε με μια επισημάνση επί των όρων της νόησης και του πνεύματος ή ψυχής. Ο Σπινόζα, αναφερόμενος στον πεπερασμένο ανθρώπινο τρόπο υπό το κατηγόρημα της σκέψης, χρησιμοποιεί τον όρο *mens*, ο οποίος είναι ένας τρόπος στο κατηγόρημα της σκέψης και δηλώνει ταυτόχρονα την ιδέα του σώματος στο πνεύμα του ανθρώπου και την επαρκή ιδέα του σώματος εν Θεώ. Υπάρχει ακόμα αρκετή συζήτηση ανάμεσα σε σχολιαστές και μεταφραστές του Σπινόζα σχετικά με την απόδοση του *mens* στους όρους *πνεύμα* ή *ψυχή*, με εύλογα επιχειρήματα και για τις δύο εκδοχές, στα οποία δεν κρίνουμε απαραίτητο να εστιάσουμε, καθόσον και οι δύο όροι είναι εντέλει δόκιμοι και εναλλασσόμενοι. Στο παρόν βιβλίο, χρησιμοποιήσαμε τον όρο *πνεύμα* στο κεφάλαιο περί γνώσης, και *ψυχή* όσον αφορά τις συναισθηματικές επήρειες, ώστε να είναι πιο συμβατό με την ανάλογη χρήση του όρου από τον Ντεκάρτ, στον οποίο επίσης δεν υπάρχει ουσιαστική διάκριση.

Ωστόσο, στο πέμπτο μέρος, εμφανίζεται στον τίτλο ο όρος *intellectus*, που τον αποδίδουμε ως νόηση, ενώ στις προτάσεις του πέμπτου μέρους, εξακολουθεί να κυριαρχεί ο όρος *πνεύμα*. Η Νόηση (*intellectus*), όταν αναφέρεται στον άνθρωπο, αποτελεί επίσης έναν τρόπο του άπειρου κατηγορήματος της σκέψης και, ειδικότερα, μια πεπερασμένη τροποποίηση του άπειρου τρόπου της άπειρης θεϊκής Νόησης. Η διαφορά, ωστόσο, με το *mens*, έγκειται στο ότι, ενώ το *mens* είναι ταυτόχρονα παθητικό και ενεργητικό, η νόηση εκλαμβάνεται ως κατά το πλείστον ενεργός. Αυτό ακριβώς είναι το θέμα του πέμπτου μέρους. Αν δηλαδή στο προηγούμενο μέρος εξετάστηκε η δύναμη των παθών, σε αυτό θα εξεταστεί η δύναμη των ενεργειών ή η δυνατότητα του *mens* να μετασχηματιστεί σε *intellectus*. Αν και ίσως περιττό πλέον, επισημαίνουμε ότι αυτός ο μετασχηματισμός δεν έχει καμία σχέση με κάποιου είδους νοησιαρχικής κατίσχυσης του νου έναντι του σώματος, όπως επίσης ότι είναι πλήρως αδόκιμο να μεταφράζεται ο όρος *intellectus* ως διάνοια, ο οποίος κατεξοχήν παραπέμπει στο καντιανό *Verstand*.

Η νόηση του ανθρώπου, όπως και το σώμα του, είναι μέρη της Φύσης, είτε της άπειρης νοήμονος φύσης είτε της άπειρης εκτεινόμενης φύσης.

Η έμφαση, συνεπώς, στο πέμπτο μέρος μετατοπίζεται από την ικανότητα του επηρεάζειν και του επηρεάζεσθαι στη δύναμη του ενεργείν, ή από την *potestas* στην *potentia*. Βεβαίως, η δύναμη του πνεύματος είναι μια σημαντική θεματική που διατρέχει την *Ηθική* στο σύνολό της, και ιδιαίτερα στα μέρη I και IV, όπως έχουμε ήδη εξετάσει, μέσω του δευτέρου είδους και εν μέρει του τρίτου είδους γνώσης, και τη δύναμη της αρετής. Στο πέμπτο μέρος, θα λέγαμε, παρουσιάζεται μια δυναμικοποίηση της διευρυμένης νοητικής και σωματικής ενεργοποίησης του ανθρώπου, που συνδέεται πλέον άμεσα με τη νοητική αγάπη του Θεού, και συνιστά την πεμπτουσία της ανθρώπινης ελευθερίας. Ωστόσο, συμφωνώντας με τον Ramond, το τελευταίο μέρος «Περί της ανθρώπινης ελευθερίας», που ακολουθεί το «Περί της ανθρώπινης δουλείας», δεν πρέπει να διαβάζεται ως η αναμενόμενη λύτρωση μετά από τη δυστυχία, δηλαδή ως λύση μιας ενιαίας και γραμμικής δραματοουργίας. Το πέμπτο μέρος δεν συνιστά μια επαναστατική τομή από τη δουλεία στην ελευθερία ή μια δραματική πράξη με βάση μια ύψιστη απόφαση της βούλησης (όπως στον Ντεκάρτ), ούτε, πολύ περισσότερο, την ανάβαση στον Παράδεισο, μετά την Κόλαση και το Καθατήριο της *Θείας Κωμωδίας*. Αυτό όχι μόνο διότι, όπως αναφέραμε, η δύναμη του πνεύματος διαχέεται σε όλη την έκταση της *Ηθικής* αλλά, επίσης, διότι, κατά τη γνώμη μας, τόσο η δουλεία όσο και η ελευθερία, και ο συνδυασμός τους, υπάρχουν ως παράλληλες, μεταβαλλόμενες, μη δεδομένες και ρέουσες υπαρκτές πραγματικότητες στην ανθρώπινη κατάσταση. Από αυτήν την άποψη

μπορούμε να ισχυριστούμε ότι, εκτός από το πρώτο μέρος, που είναι φύσει πρότερο των άλλων, τα υπόλοιπα μέρη της *Ηθικής* συνιστούν παράλληλες διερευνήσεις του ανθρώπινου τρόπου, υπό διαφορετικές οπτικές. Μια εναλλακτική μέθοδος ανάγνωσης θα μπορούσε να θεωρήσει το πέμπτο μέρος, ουσιαστικά, ως μια συγκεκριμένη και εμπλουτισμένη επιστροφή στο περί Θεού.

Σε κάθε περίπτωση, πάντως, το πέμπτο μέρος ενέχει μια εσωτερική, ταχύτατη κλιμάκωση, καθόσον διακρίνεται από έναν εκ πρώτης όψεως ασυνήθιστο συνδυασμό: από τη μια μεριά ο χαρακτήρας των περισσότερων προτάσεων ενέχει μια καθαρά πρακτική, συμβουλευτική, θεραπευτική διάσταση, και από την άλλη εισχωρούμε βαθιά στο ύψιστο είδος γνώσης, στην *scientia intuitiva*, μια σύγκλιση που καταδεικνύει ξανά την ενότητα οντολογίας-γνώσης και ηθικής, δηλαδή τη σπινοζική θέση ότι η ουσία και η ποιότητα της γνώσης του εαυτού μας και του κόσμου είναι η ίδια με τον τρόπο με τον οποίον υπάρχουμε, ζούμε και πράττουμε. Στον βαθμό συνεπώς που η γνώση του εαυτού μας και του κόσμου είναι θολή, κατακερματισμένη, στρεβλή ή διεστραμμένη, νοσούμε ταυτόχρονα στο σώμα και στο πνεύμα, υπάρχουμε και «ζούμε» νοσηρά, όπως επίσης θα διαγνώσει ο Νίτσε για την υπαρξιακή κατάσταση του σύγχρονου ευρωπαϊκού ανθρώπου.

Αυτή η διάχυτη και μεταδοτική νόσος, αρχής γενομένης από τον Νίτσε, θα ονομαστεί ευρωπαϊκός μηδενισμός, και στον πυρήνα του ουσιαστικά βρίσκεται η σπινοζική διάγνωση της αιτίας της νόσου, η ψυχοσωματική δουλειά, η εξουδετέρωση της ψυχοσωματικής ρώμης και ευρωστίας, η ακύρωση και διαστρέβλωση της οντολογικής επιθυμίας. Το πέμπτο μέρος αναζητά, ακριβώς, τα ιάματα, όπως τα ονομάζει ο Σπινόζα, που όχι μόνο καταπολεμούν τη νόσο, αλλά θα μπορούσαν ενδεχομένως, σπανίως και χαλεπώς, να μας καταστήσουν ικανούς να βιώσουμε στιγμές ευδαιμονίας και μακαριότητας, να ζούμε, δηλαδή, ως *scientia intuitiva*.

Οι Προτάσεις 2, 3, 4, 5 και 6 επισημαίνουν τον καταπραϊντικό και αποδομητικό ρόλο της γνώσης των αιτίων των παθών. Κατά την Πρόταση 7, «Δεν υπάρχει επηρεασμός του Σώματος για τον οποίο να μην μπορούμε να σχηματίσουμε κάποιο σαφές και διακριτό εννόημα», το οποίο, σύμφωνα με την Πρόταση 3, είναι ικανό να εξουδετερώνει την παθοποιό ενέργεια της εν λόγω επήρειας. Όσο, δηλαδή, γνωρίζουμε τις αιτίες που μας προκάλεσαν ένα πάθος, τόσο το εξημερώνουμε ή το εξαλείφουμε. Για παράδειγμα, εάν είμαστε δέκτες μιας επιθετικής συμπεριφοράς, η οργή ή η θλίψη που θα προκληθεί εντός μας μπορεί να μειωθεί δραστικά αν κατανοήσουμε τους λόγους αυτής της άτυχης συνάντησης· με αυτόν τον τρόπο αποπροσωποποιούμε το πρόβλημα, καθόσον το εντάσσουμε στο αντικειμενικό πλέγμα των αιτίων στο οποίο αναγκαία βρίσκεται. Η εν λόγω γνώση, συνεπώς, δεν έχει καμία σχέση με την αφηρημένη «γνώση του καλού και του κακού», που συζητήσαμε προηγουμένως, αλλά με μια επαρκή, συγκεκριμένη κατανόηση των αιτίων του συγκεκριμένου αποτελέσματος, που το καθιστούν αναγκαίο. Επιπλέον, στην Πρόταση 2 επισημαίνεται η ευεργετική επίδραση στην ψυχή της πλήρους αποσύνδεσης του παθοποιού συναισθήματος από την ιδέα του εξωτερικού αιτίου που το προκάλεσε· με άλλα λόγια, συνιστάται να αντιμετωπίζουμε το πάθος μας ως φυσικό πράγμα, που συνέβη άπαξ σε μια συγκεκριμένη χωροχρονική στιγμή, χωρίς να το επανατροφοδούμε με τη δύναμη του εξωτερικού αιτίου, ως εάν μια επίθεση να είναι ένα φυσικό ατύχημα, του οποίου ο πόνος έχει μια πολύ περιορισμένη διάρκεια.

Αν οι προτάσεις του Σπινόζα σταματούσαν σε αυτό το σημείο, οι ερμηνείες οι οποίες του προσάπτουν έναν άνυδρο και εν τέλει αναποτελεσματικό εξορθολογισμό των συναισθημάτων μας θα ήταν, ως ένα σημείο, εύλογες. Ωστόσο, ο Σπινόζα επισήμανε, όπως είδαμε στην Πρόταση 7 του τέταρτου μέρους ότι «Μια συναισθηματική επήρεια δεν μπορεί ούτε να κατασταλεί ούτε να αρθεί παρά μέσω μιας συναισθηματικής επήρειας αντίθετης στην καταστέλλόμενη και ισχυρότερης από αυτήν».

Οι επόμενες Προτάσεις από την 7 ως την 21 ουσιαστικά συναντούν αυτήν τη συνθήκη. Τα αντίθετα, αναγκαία, αποτελεσματικά και ισχυρότερα συναισθήματα που είναι ικανά να εκτοπίσουν τα πάθη της Λύπης είναι τα συναισθήματα της ενεργητικής Χαράς που γεννώνται από τον ένυλο Λόγο, τα συναισθήματα που γεννώνται μέσα από το δεύτερο και τρίτο είδος γνώσης. Διότι η γνώση στον Σπινόζα δεν συνιστά αντικείμενο κτήσης ή εξουσίας αλλά έκφραση της ενέργειας της ουσίας μας, και ως τέτοια παράγει τα ύψιστα συναισθήματα της χαράς και της ικανοποίησης της ψυχής. Σε αυτές τις προτάσεις, ο Σπινόζα, εν ολίγοις, παρουσιάζει την ενεργητική Χαρά που παράγεται από το δεύτερο είδος γνώσης, τις κοινές έννοιες.

Όπως είδαμε αναλυτικά στο 2^ο Κεφάλαιο, οι κοινές έννοιες ανάλογα με την ευρύτητά τους συνιστούν τους νόμους και τους τρόπους λειτουργίας που ανακύπτουν από το κοινό στο μέρος και στο όλο των σωμάτων· επισημάνσαμε ότι οι κοινές έννοιες αφορούν ένα ευρύ φάσμα κοινότητας, από τις λιγότερο ευεργετικές, όπως οι νόμοι της κίνησης και της ηρεμίας των σωμάτων (οι καθολικοί νόμοι της φύσης), μέχρι τις πλέον ειδικές ή εξατομικευμένες, οι οποίες αφορούν τους νόμους σύνθεσης και τους κωδικούς ομοιότητας των σωμάτων. Σε αυτήν τη βάση, δεν υπάρχει τίποτα πιο ωφέλιμο και χαροποιό για τον άνθρωπο από τις κοινές έννοιες που ανακύπτουν από την ομοιότητα σύνθεσής τους με έναν άλλο άνθρωπο. Η συνειδητή, συνεπώς, επιδίωξη συναντήσεων με σώματα που έχουν όμοιους νόμους σύνθεσης με το δικό μας είναι ακριβώς ο βίος υπό την

καθοδήγηση του λόγου, και το ίαμα για τα πάθη που παραλύουν ή δηλητηριάζουν την ενέργειά μας.

Πιο συγκεκριμένα, τα συναισθήματα που γεννώνται από τον Λόγο, και ειδικά από τις κοινές έννοιες, αποδεικνύονται πολύ πιο ισχυρά από τις παθητικές επήρειες για μια σειρά από λόγους. Στην Πρόταση 7 αναδεικνύεται η δύναμη της αναγκαίας παρουσίας των πραγμάτων που δίνουν τη δυνατότητα να αναπτυχθεί ο λόγος και τα ακόλουθα συναισθήματα: «Οι συναισθηματικές επήρειες που προέρχονται ή διεγείρονται από τον λόγο είναι δυνατότερες, αν ληφθεί υπόψη ο χρόνος, από όσες αναφέρονται σε ενικά πράγματα τα οποία ενατενίζουμε ως απόντα». Αυτή η πρόταση ενώ φαίνεται να επισημαίνει μόνο τη σημασία της χρονικής προτεραιότητας για τη δύναμη των επηρεών (το παρόν είναι δυνατότερο από το παρελθόν), στο σχόλιο της ίδιας πρότασης αναδεικνύεται μια ουσιαστική οντολογική διάσταση της παρουσίας: «Μα η συναισθηματική επήρεια που προέρχεται από τον λόγο αναφέρεται αναγκαία στις κοινές ιδιότητες των πραγμάτων, τις οποίες ενατενίζουμε πάντοτε ως παρούσες (διότι δεν μπορεί να υπάρξει τίποτα που να αποκλείει την παρούσα ύπαρξη αυτών) και τις οποίες φανταζόμαστε πάντοτε με τον ίδιο τρόπο». Με άλλα λόγια, εφόσον από τον λόγο αναδύονται ιδέες που αφορούν αποκλειστικά υπαρκτά πράγματα, τις κοινές ιδιότητες –και με αυτήν την έννοια πάντοτε παρόντα μέσω της φαντασίας–, αυτές θα είναι πάντα δυνατότερες από ιδέες που αναφέρονται σε πράγματα τα οποία μπορεί να υπήρξαν στο παρελθόν, αλλά είναι απόντα ουσιαστικά. Οι ιδέες που ανακύπτουν από τις κοινές ιδιότητες είναι λοιπόν παντοτε παρούσες, ως αναλλοίωτες ποιότητες ή σχέσεις, ενώ οι ανεπαρκείς ιδέες που προκύπτουν από την επίδραση ενός εξωτερικού αιτίου δεν είναι σταθερές, καθόσον το πράγμα *ως ενικό* μπορεί να πάψει να υπάρχει, και εμείς απλώς να ανακαλούμε με τη φαντασία μια εικόνα-σκιά του. Συνεπώς, εδώ ο Σπινόζα εγείρει όχι μόνο τα συναισθήματα που γεννώνται από τις κοινές έννοιες, αλλά υπογραμμίζει ξανά την εναρμόνιση της φαντασίας με τον λόγο στις κοινές έννοιες, και τη διάσταση φαντασίας-λόγου στις ανεπαρκείς ιδέες.

Η συνεργασία φαντασίας και λόγου στις κοινές έννοιες είναι τόσο στενή, που ο Σπινόζα καταλήγει να συζεύξει τον όρο των κοινών εννοιών με αυτόν της εικόνας: «Σε όσο περισσότερα πράγματα αναφέρεται κάποια εικόνα, τόσο συχνότερη είναι, ήτοι θάλλει συχνότερα και καταλαμβάνει περισσότερο το πνεύμα» (H V, Πρότ. 11). Με όσο, δηλαδή, μεγαλύτερη συχνότητα διαμορφώνουμε κοινές έννοιες ή όσο περισσότερο βιώνουμε την κοινότητα του σώματός μας με τη φύση και άλλα ανθρώπινα σώματα, τόσο περισσότερο ενισχύονται τα συναισθήματα της ενεργητικής χαράς.

Παράλληλα, σύμφωνα με την Πρόταση 10, «Ενόςω δεν κατατρυχόμαστε από συναισθηματικές επήρειες που είναι αντίθετες στη φύση μας, έχουμε τη δύναμη να τακτοποιούμε και να συναρθρώνουμε τους επηρεασμούς του Σώματός σύμφωνα με τη νοητική τάξη». Η ενεργοποίηση του πνεύματος συνοδεύεται πάντοτε με την ενεργοποίηση του σώματος. Η 1^η Πρόταση στο πέμπτο μέρος αφορά ακριβώς την εν λόγω παραλληλία: «Καταπώς τακτοποιούνται και συναρθρώνονται οι σκέψεις και οι ιδέες των πραγμάτων στο Πνεύμα, έτσι τακτοποιούνται και συναρθρώνονται, μέχρι κεραίας, οι επηρεασμοί του σώματος, ήτοι οι εικόνες των πραγμάτων στο Σώμα». Η αύξηση της εσωτερικής τάξης του σώματος κατά τη νοητική τάξη συγκροτεί ένα σώμα με αυξημένη τελειότητα, δηλαδή με μεγαλύτερη δύναμη του ενεργείν, με ισόρροπη ενεργοποίηση όλων των μερών του, δίχως περιοχές υπερδιέγερσης ή υποτονικότητας, με ανθεκτικότητα σε εξωτερικές βλαβερές επιδράσεις και ταυτόχρονα με εξαιρετική ικανότητα να επηρεάζεται και να επηρεάζει, με τη δύναμη να απολαμβάνει και να χαίρεται, με την πλαστικότητα να αποκαθιστά εύκολα τη συνοχή και τη μορφή του έναντι αποσυνθετικών συναντήσεων, και εντέλει ελεύθερο. Ένα σώμα, συνεπώς, με εσωτερική τάξη είναι πολύ λιγότερο ευάλωτο από ένα σώμα σε αταξία, «διότι απαιτείται μεγαλύτερη ισχύς να καταστειλούμε συναισθηματικές επήρειες τακτοποιημένες και συναρθρωμένες σύμφωνα με τη νοητική τάξη, παρά για να καταστειλούμε συναισθηματικές επήρειες αβέβαιες και θολές» (H V, Πρότ. 10, Σχόλιο).

Η κλιμάκωση των πολλαπλών συναισθημάτων χαράς, ανάλογα με την πολλαπλότητα των κοινών εννοιών που αποκτούμε και καταλαμβάνουν το πνεύμα μας, σε συνδυασμό με τη χαρά της ενατένισης της δύναμης του σώματός μας, οδηγεί στη γέννηση μιας πιο καθολικής, υπό την έννοια της ομοιογένειας και της πληρότητας, χαράς: μιας ελεύθερης χαράς που είναι πλέον ένα σταθερό συναίσθημα Αγάπης προς τον Θεό (*amor erga Deum*). Όσο περισσότερο γνωρίζουμε τον εαυτό μας, τα άλλα σώματα και τη φύση, τόσο πιο πολύ γνωρίζουμε την ιδέα του Θεού, τον ίδιο τον Θεό, ως συνιστώντα την αμετάβλητη αιτία των πάντων. Αρχίζουμε τότε και κατανοούμε τα πράγματα, τον εαυτό μας, τις κοινές ιδιότητες των πραγμάτων, τη φύση και τους άλλους ανθρώπους, ως τον Θεό τροποποιημένο ως αυτά. Βαδίζουμε προς το τρίτο είδος γνώσης.

Ο Σπινόζα με την τροπή που προσδίδει στη γνωσιακή εμπειρία, αναμφίβολα, ανακαλεί παραδοσιακές θεολογικο-φιλοσοφικές παραδόσεις που συνδέουν τη φιλοσοφική ενατένιση του σύμπαντος με το αίσθημα της ευγνωμοσύνης προς τον Δημιουργό του. Ωστόσο, είναι πλέον σαφές ότι η ανάδυση της αγάπης προς τον Θεό δεν προέρχεται από τον θαυμασμό προς έναν απόμακρο Δημιουργό αλλά από την αυτόματη χαρά που δημιουργείται μέσα από την απρόσκοπτη έκφραση της σωματικής και πνευματικής αυτενέργειας, δηλαδή της

σύνδεσης με την ουσία μας που είναι ένας εντατός βαθμός της θείας δημιουργικής δύναμης. Πολύ περισσότερο, ο Σπινόζα τώρα θα πει ότι αυτή η Αγάπη είναι ουσιαστικά μέρος της Αγάπης του Θεού προς τον Εαυτό του, όπου με μια θεαματική κίνηση απογεωμετρικοποίησης της σχέσης *natura naturans-natura naturata* θα την καταστήσει σχέση Αγάπης! Δηλαδή, η απόλυτη αυτοδοσία της *natura naturans*, με τη σημασία της εξαντλητικής αυτοέκφρασης—όπως την εξηγήσαμε στο 1^ο Κεφάλαιο— με απόλυτη ενεργειακή τάξη είναι Αγάπη. Ο Θεός, αγαπώντας τον εαυτό του, αγαπά όλες τις εκφράσεις του· και όταν ο άνθρωπος γνωρίσει την ουσία του, αισθάνεται την αγάπη του Θεού προς τον εαυτό του, τροποποιημένου ως τη συγκεκριμένη ουσία.

Αυτή η αγάπη, υπό την οπτική του ανθρώπινου πνεύματος, είναι η νοητή αγάπη του Θεού (*amor intellectualis Dei*), η οποία δεν διαφέρει μόνο από τη συνήθη αγάπη προς ένα εξωτερικό αντικείμενο (άνθρωπος, πράγμα, δόξα, χρήμα κ.λπ.) αλλά και από την αγάπη προς τον Θεό (*amor erga Deum*). Αυτή η διάκριση επιτρέπει μια κατεξοχήν μη ανθρωποκεντρική κατανόηση της νοητής αγάπης του Θεού για τον εαυτό του, τροποποιημένης ως τη νοητή αγάπη του ανθρώπινου πνεύματος του Θεού. Διότι, τόσο η *amor erga Deum* όσο και η *amor intellectualis Dei* είναι καθαρές ενέργειες και δεν υποπίπτουν σε καμία αναστροφή, όπως η συνήθης αγάπη-πάθος (μίσος, ζήλια, κτητικότητα, ανάγκη αμοιβαιότητας και ανταπόδοσης κ.λπ.), αλλά η *amor erga Deum* αναπτύσσεται και καλλιεργείται στη διάρκεια της ύπαρξής μας, ενώ η *amor intellectualis Dei* είναι αιώνια! Ευλόγως, προκύπτει το ερώτημα πώς είναι δυνατή μια τέτοιας ποιότητας αγάπη του Θεού από τον πεπερασμένο ανθρώπινο τρόπο.

Σε αυτό το σημείο αγγίζουμε τη δύσβατη, αν όχι την άφατη περιοχή του τρίτου είδους γνώσης. Είναι σχεδόν κοινά αποδεκτό από τους περισσότερους σημαντικούς σχολιαστές του Σπινόζα (Deleuze, Macherey, Geurout, Moreau κ.λπ.) ότι το τρίτο είδος γνώσης στον Σπινόζα δεν συνιστά μια ενορατική επιστήμη με την κλασική σημασία της μεταφυσικής παράδοσης, αλλά «χίζεται» και αναδύεται, όπως εξηγήσαμε εν μέρει, από το δεύτερο είδος γνώσης, τις κοινές έννοιες, με έναν ορθολογικό τρόπο, ο οποίος μας επιτρέπει να μεταβούμε από τη γνώση των σχέσεων των πραγμάτων (κοινές έννοιες, αγάπη προς τον Θεό) στη γνώση της ουσίας μας, της ουσίας των ενικών πραγμάτων και του Θεού (νοητή αγάπη του Θεού). Αυτό υποστηρίζεται επαρκώς κατά τη γνώμη μας, όσον αφορά δύο βασικές πλευρές: πρώτον, η σπινοζική *scientia intuitiva* δεν ενέχει τον εκστατικό χαρακτήρα της θείας αποκάλυψης ή της πλατωνικής θέασης του Αγαθού, αλλά είναι εμμενής, εφόσον ο θεός είναι *intus* της ουσίας μας· δεύτερον, η σπινοζική ενορατική γνώση και η σκοπιά της αιωνιότητας, η οποία συνιστά την ουσία της, δεν εδράζονται σε κάποια αυτοτέλεια ή αθανασία της ψυχής έναντι του φθαρτού σώματος, εφόσον μια τέτοια προϋπόθεση θα ήταν πλήρως ασύμβατη με τον σπινοζισμό. Ωστόσο, διατηρούμε τις επιφυλάξεις μας, όσον αφορά την πλήρη εκλογίκευση του τρίτου είδους γνώσης, όχι μόνο διότι συγχωνεύεται πλήρως με τη νοητική αγάπη του Θεού αλλά και διότι συγκροτεί μια ποιοτικά υψηλότερη υπαρξιακή συνθήκη, που δεν μπορεί να επιτευχθεί από μια βαθμιαία μεθοδική διαδικασία, δίχως την «εξαίφνης» μετάλλαξη από τη σκοπιά της διάρκειας στη σκοπιά της αιωνιότητας. Η ποιοτική δηλαδή διάκριση του τρίτου είδους γνώσης συμπεκνώνεται στην οπτική της σύλληψης του εαυτού μας, των ενικών πραγμάτων και του Θεού, στην ικανότητά μας να νοούμε και να ενεργούμε *sub specie aeternitatis*.

Πριν επιχειρήσουμε να εξηγήσουμε κατά το δυνατόν τη σημασία αυτής της περίφημης ρήσης του Σπινόζα, θα επισημάνουμε σύντομα τη μεταφραστική μας επιλογή. Το *sub specie aeternitatis* έχει αρκετές φορές αποδοθεί ως «υπό ένα είδος αιωνιότητας» (Appuhn, Pautrat, Βανταράκης), αλλά από τους πλέον σημαντικούς σχολιαστές του Σπινόζα επιλέγονται αποδόσεις που συνολικά δεν αναγνωρίζουν κάποιο είδος αιωνιότητας, αλλά ακολουθούν την επιλογή με την οποία συμφωνούμε, *υπό την οπτική ή τη σκοπιά της αιωνιότητας* (*au point de vue de l'éternité, sous l'aspect de l'éternité, sous l'angle de l'éternité*, από τους Gueroult, Rousset, Macherey, Ramond). Αυτή η απόδοση επιλέγεται καθόσον, εάν μιλήσουμε για ένα «είδος αιωνιότητας», τότε αναπόφευκτα θα πρέπει να διερωτηθούμε αν υπάρχουν και άλλα «είδη αιωνιότητας», τα οποία υπάγονται σε κάποιο «γένος αιωνιότητας» ή το πώς μεταβαίνουμε από το είδος στο γένος κ.ο.κ., ερωτήματα τα οποία το κείμενο του Σπινόζα δεν μας έχει δώσει καμία αφορμή να υποθέσουμε, εφόσον δεν υπάρχει καμία διάκριση αιωνιοτήτων. Ακολουθούμε, συνεπώς, την πρωταρχική σημασία του *specie*, το οποίο ως παράγωγο του *speciēre* σημαίνει απλώς βλέπω, κοιτάζω. Η έκφραση «υπό την οπτική της αιωνιότητας» και όχι απλώς «αιώνια» επιχειρεί να αποδώσει ακριβώς την ικανότητα του πεπερασμένου ανθρώπινου λόγου να βλέπει τα πράγματα ως αιώνια, δηλαδή επιχειρεί να αποδώσει την τομή του πεπερασμένου με το αιώνιο.

Τι όμως εννοεί ο Σπινόζα όταν συλλαμβάνουμε τα πράγματα, τον εαυτό μας και τον Θεό με το βλέμμα της αιωνιότητας; Στο Σχόλιο της Πρότασης 29 εξηγεί:

«Τα πράγματα συλλαμβάνονται από μας ως ενεργά με δύο τρόπους, ή καθόσον συλλαμβάνουμε ότι υπάρχουν σε σχέση με ένα συγκεκριμένο χρόνο και τόπο ή καθόσον συλλαμβάνουμε ότι περιέχο-

νται στον Θεό και έπονται από την αναγκαιότητα της θεϊκής φύσης. Όσα συλλαμβάνονται όμως ως αληθή, ήτοι πραγματικά με τον δεύτερο τρόπο, τα συλλαμβάνουμε υπό την οπτική της αιωνιότητας και οι ιδέες τους ενέχουν την άπειρη και αιώνια ουσία του Θεού».

Η σημασία, λοιπόν, της αιωνιότητας στον Σπινόζα, όπως έχουμε ήδη αναφέρει στο 1^ο Κεφάλαιο, δεν έχει καμία σχέση με τον χρόνο ή τη διάρκεια. Το αιώνιο δεν αφορά σε καμία περίπτωση μια παντοτινή ύπαρξη, μια άπειρη διάρκεια, μια αθανασία ή απελευθέρωση της ψυχής από τα δεσμά του θνητού σώματος. Στο 1^ο Κεφάλαιο αναφέραμε ότι το αιώνιο αφορά μια μορφή ύπαρξης: την αναγκαιότητα.

Ωστόσο, και στο δεύτερο είδος γνώσης δεν συλλαμβάνουμε, για παράδειγμα, τους νόμους της φύσης ως αναγκαίους; Ποια είναι η ποιοτική διαφορά ανάμεσα στην αναγκαιότητα του δεύτερου και του τρίτου είδους γνώσης; Στο δεύτερο είδος γνώσης συλλαμβάνουμε αναγκαία μόνο τις κοινές ιδιότητες των σωμάτων, μέσα από τις κοινές έννοιες. Συλλαμβάνουμε, για παράδειγμα, μόνο την αναγκαιότητα της σχέσης μας με κάποιο άλλο σώμα που έχει τους ίδιους κωδικούς σύνθεσης με το δικό μας.

Στο τρίτο είδος γνώσης είμαστε σε θέση να συλλάβουμε την αναγκαιότητα της ίδιας μας της ουσίας, τόσο του πνεύματος όσο και του σώματός μας, και μέσω αυτής, της ουσίας των ενικών πραγμάτων και εντέλει του Θεού. Με άλλα λόγια, αποκτούμε την *άμεση* σύνδεση με τη δύναμή μας, η οποία είναι η θεϊκή δύναμη τροποποιημένη στην ουσία μας. Πώς μεταφράζεται η εν λόγω αμεσότητα; Το πνεύμα μας καταλαμβάνεται από όλο και περισσότερες επαρκείς ιδέες, δηλαδή αισθανόμαστε μια ιδιαίτερη πνευματική διαύγεια, όπου όλα τα πράγματα, τα γεγονότα, οι καταστάσεις παίρνουν τη θέση τους και εκφράζονται με μια εσωτερική τάξη ως αναγκαία, και ταυτόχρονα νιώθουμε ότι έχουμε ένα σώμα ικανό για πλείστα! Η νοητική αγάπη του Θεού, εν ολίγοις, συνίσταται στην υψηλή ικανότητά μας να εκλαμβάνουμε τον εαυτό μας ως μέρος της θείας ολότητας, να «βλέπουμε» σε κάθε οντότητα την ενεργό δράση του Θεού, με άλλα λόγια να προσλαμβάνουμε την ενεργό δράση του απείρου μέσα στο πεπερασμένο. Η οδός προς αυτήν την αγάπη είναι όχι μόνο ένα νοητικό άλμα αλλά και μια ταυτόχρονη ενεργοποίηση του σώματός μας.

Η Πρόταση 39 είναι, πράγματι, μια θέση που έχει εκπλήξει πολλούς αναγνώστες του Σπινόζα: «Όποιος έχει Σώμα ικανό για πλείστα, έχει ένα Πνεύμα που το μέγιστο μέρος του είναι αιώνιο». Η ικανότητα του σώματος για πλείστα έχει εκλάβει πολλές και διαφορετικές ερμηνείες, από την πληθωρική υγεία και τη σχετική ανοσία του σώματος σε εξωτερικές βλαβερές επιδράσεις μέχρι την αυξημένη ιδιοδεκτικότητα, και από την ιδιαίτερη ικανότητα κίνησης στον χώρο μέχρι τη θεραπευτική ως θαυματουργική του ικανότητα. Σε κάθε περίπτωση, ένα σώμα ικανό για πλείστα συλλαμβάνει μέσω της δύναμής του την ίδια τη θεϊκή δύναμη τροποποιημένη ως αυτό.

Εντέλει, το τρίτο είδος γνώσης συνιστά την πλέον υψηλή ικανοποίηση της ψυχής (*summa mentis acquiescentia*), μια κατάσταση ευδαιμονίας και ενεργού γαλήνης η οποία τείνει στη μακαριότητα. Η οδός προς αυτή είναι, βεβαίως, δύσκολη, αλλά μπορεί να ανακαλυφθεί, όπως επισημαίνει ολοκληρώνοντας την *Ηθική* ο Σπινόζα: «Και χαλεπό ασφαλώς πρέπει να είναι αυτό που βρίσκεται τόσο σπάνια. Αν πράγματι η σωτηρία της ψυχής ήταν ευχερής και μπορούσε να βρεθεί χωρίς μεγάλο μόχθο, πώς θα ήταν δυνατόν να παραμελείται σχεδόν από όλους; Αλλά όλα τα λαμπρά είναι τόσο δύσκολα όσο και σπάνια» (*H V*, Πρότ. 42, Σχόλιο).

Λέξεις-κλειδιά

Αρετή (*virtus*), δουλεία (*servitus*), ελευθερία (*libertas*), ικανότητα (*facultas*), ικανοποίηση (*acquiescentia*), κακό (*malum*), νόηση (*intellectus*), ωφέλεια (*utilitas*), ζωϊκά πνεύματα (*spiritus animalis*), υπό το πρίσμα της αιωνιότητας (*sub specie aeternitatis*)

Ερωτήσεις αυτοαξιολόγησης

1. Υπό ποια έννοια τα πάθη της ψυχής είναι αναπόφευκτα, κατά τον Σπινόζα;
2. Ποια είναι η κριτική του Σπινόζα στην καρτεσιανή θεωρία των παθών;
3. Πώς εξηγείται η ταυτόχρονη φυσική αναγκαιότητα των παθών με τη δυνατότητα περιορισμού τους;
4. Ποια είναι η κοινή τάξη της φύσης και σε τι διαφέρει από την τάξη του Λόγου;
5. Γιατί η γνώση του καλού και του κακού δεν επαρκεί για την αποτροπή των παθών;
6. Υπάρχουν επαρκείς ιδέες για το καλό και το κακό;
7. Σε τι συνίσταται η αρετή, κατά τον Σπινόζα;
8. Γιατί μόνο οι ενάρετοι μπορούν να συμφωνούν πραγματικά, κατά τον Σπινόζα;
9. Είναι εντέλει δυνατή η απαλλαγή από τα πάθη;
10. Τι σημαίνει η έκφραση «υπό τη σκοπιά της αιωνιότητας»;

Εργασίες

1. Να εξετάσετε τις συγκλίσεις της καρτεσιανής θεωρίας των παθών με αυτήν του Σπινόζα, και κατόπιν να εξηγήσετε την κριτική του Σπινόζα σε αυτήν.
2. Να συσχετίσετε τις κοινές έννοιες με τις συναισθηματικές επήρειες.
3. Να αναπτύξετε τη δύναμη της αρετής.
4. Να εξηγήσετε πώς αντιλαμβάνεται ο Σπινόζα την αυτοκτονία και τον θάνατο.
5. Να εξηγήσετε υπό ποια έννοια μπορεί ο άνθρωπος να είναι ελεύθερος.

Επιλογή Βιβλιογραφίας

Ελληνόγλωσση

- Cottingham, J., *Φιλοσοφία της Επιστήμης, Α: Οι Ορθολογιστές*, μτφ. Σ. Τσούρτη, εκδ. Στάχυ, Αθήνα 2000.
- Δόικος, Π., *Spinoza, Φαντασία, Γνώση και Προφητεία*, εκδ. Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 2000.
- Ντεκάρτ, Ρ., *Τα Πάθη της Ψυχής*, εκδ. Κριτική, Αθήνα 1996.
- Ντελέζ, Ζ., *Ο Σπινόζα και το πρόβλημα της έκφρασης*, μτφ. Φ. Σατίστας, εκδ. Κριτική, Αθήνα 2002.
- Ντελέζ, Ζ., *Σπινόζα Πρακτική Φιλοσοφία*, μτφ. Κ. Καψαμπέλη, εκδ. Νήσος, Αθήνα 1996.
- Σπινόζα, *Ηθική*, μτφ. Βανταράκης, εκδ. Εκκρεμές, Αθήνα 2009.
- Σπινόζα, *Πραγματεία για τη διόρθωση του νου*, μτφ. Β. Γρηγοροπούλου, εκδ. Πολις, Αθήνα 2000.

Ξενόγλωσση

- Carr, S., 'Spinoza's Distinction between Rational and Intuitive Knowledge', in *The Philosophical Review* LXXXVII, No .2. April 1978.
- Curley, E., *Spinoza's Metaphysics: An Essay in Interpretation*, Harvard University Press, Cambridge 1969.
- Gueroult, M., *Spinoza I. Dieu*, Hildesheim, Olms 1968.
- Macherey, P., *Introduction a l'Ethique de Spinoza* (5 volumes), Presses Universitaires de France, Paris 1997.
- Morgan, M. (ed.), *Spinoza, Complete Works*, Letters 18, 19, 20.
- Ramond, C., *Spinoza et la pensee moderne*, Editions L'Harmattan, Paris 1995.
- Yovel, Y., *Spinoza and Other Heretics*, Princeton University Press, Princeton 1989.
- Yovel, Y. and Segal, G. (ed.), *Spinoza, The International Library of Critical Essays in the History of Philosophy*, Ashgate, Dartmouth 2001.
- Yovel, Y. and Segal, G. (ed.), *Spinoza on Reason and the "Free Man"*, Little Room Press, New York 2004.

Γλωσσάριο

αιωνιότητα	aeternitas
ακρωτηριασμένη ιδέα	idea mutilate
αληθής ιδέα	idea vera
αναγκαίο πράγμα	res coacta
ανεπαρκής γνώση	inadaequata cognitio
ανεπαρκής ιδέα	idea inadaequata
ανθρώπινο πνεύμα, νους, ψυχή	mens, anima
αντιλαμβάνομαι	percipere
αντίληψη	perceptio
απόλυτη άπειρη νόηση	intellectus absolute infinitum
αρετή	virtus
αυταίτιο	causa sui
δημιουργία εκ του μηδενός	creatio ex nihilo
διάθεση	affectio
δουλεία	servitus
δύναμη	potentia
είναι	esse
ελευθερία	libertas
ελεύθερο πράγμα	res libera
ενέργεια	actio
ενεργείν	agere
ενεργός ουσία	essentia actualis
έννοια	notio
επαρκής γνώση	adaequata cognitio
επαρκής ιδέα	idea adaequata
επιθυμία	cupiditas
ζωϊκά πνεύματα	spiritus animalis
Θεός	Deus
ιδέα	idea
ίδιον	proprium
ικανοποίηση	acquiescentia
ικανότητα	facultas
καθολική – αφηρημένη έννοια	notio universalis
κακό	malum
κατανοώ	concupere
κατηγορημα	attributum
κίνηση και ηρεμία	motus et quies
κοινή έννοια	notio communis
λειτουργείν	operari
λόγος	ratio
νόηση	intellectus
νοώ – κατανοώ	intelligo
ον	ens
όρεξη	appetitus

ουσία	essentia
πάθος	passio
πράγμα	res
προσπάθεια διατήρησης του είναι	conatus, perseverantia
πρώτο-δεύτερο-τρίτο είδος γνώσης	cognitio primi-secundi-tertii generis
σκέψη	cogitatio
συγκεχυμένη ιδέα	idea confusa
συναίσθημα	affectus
συνολική όψη του σύμπαντος	facies totius universi
σώμα	corpus
τέλεια ιδέα	idea perfecta
τρόπος	modus
υπό το πρίσμα της αιωνιότητας	sub specie aeternitatis
υπόσταση	substantia
φαντασία	imaginatio
φυομένη φύση	natura naturata
φύουσα φύση	natura naturans
φύση	natura
ωφέλεια	utilitas