

ΠΑΝΤΕΙΟΝ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ

PANTEION UNIVERSITY OF SOCIAL AND POLITICAL SCIENCES



ΣΧΟΛΗ ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ

ΤΜΗΜΑ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΕΠΙΣΤΗΜΗΣ ΚΑΙ ΙΣΤΟΡΙΑΣ

ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ

«ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΕΠΙΣΤΗΜΗ ΚΑΙ ΙΣΤΟΡΙΑ»

ΚΑΤΕΥΘΥΝΣΗ: ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΕΠΙΣΤΗΜΗ

Τα πάθη στον Spinoza και το ζήτημα της διατομικότητας

ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ

Εντόνα Μπερίσα

(Α.Μ. 1120Μ030)

Αθήνα, 2023

Τριμελής Επιτροπή

Γιώργος Φουρτούνης, Αναπληρωτής Καθηγητής Παντείου Πανεπιστημίου
(Επιβλέπων)

Αριστείδης Μπαλάς, Ομότιμος Καθηγητής Εθνικού Μετσόβιου Πολυτεχνείου

Ιορδάνης Μαρκουλάτος, Αναπληρωτής Καθηγητής Πανεπιστημίου Ιωαννίνων



Copyright © Εντόνα Μπερίσα, 2023

All rights reserved. Με επιφύλαξη παντός δικαιώματος.

Απαγορεύεται η αντιγραφή, αποθήκευση και διανομή της παρούσας διπλωματικής εργασίας εξ ολοκλήρου ή τμήματος αυτής, για εμπορικό σκοπό. Επιτρέπεται η ανατύπωση, αποθήκευση και διανομή για σκοπό μη κερδοσκοπικό, εκπαιδευτικής ή ερευνητικής φύσης, υπό την προϋπόθεση να αναφέρεται η πηγή προέλευσης και να διατηρείται το παρόν μήνυμα. Ερωτήματα που αφορούν τη χρήση της διπλωματικής εργασίας για κερδοσκοπικό σκοπό πρέπει να απευθύνονται προς τον συγγραφέα.

Η έγκριση της διπλωματικής εργασίας από το Πάντειον Πανεπιστήμιο Κοινωνικών και Πολιτικών Επιστημών δεν δηλώνει αποδοχή των γνώμων του συγγραφέα.

«Give me that man

That is not passion's slave, and I will wear him

In my heart's core»

Shakespeare, Hamlet Act III, Scene ii.

Στους γονείς μου.

Ευχαριστίες

Με την ολοκλήρωση της παρούσας μελέτης θα ήθελα να ευχαριστήσω από καρδιάς όλους όσους συνέβαλλαν είτε εν γνώσει τους είτε εν αγνοία τους στη συγγραφή της.

Αρχικά, θα ήθελα να ευχαριστήσω θερμά τον επιβλέποντα καθηγητή μου, κύριο Γιώργο Φουρτούνη, για την εξαιρετική συνεργασία και την εμπιστοσύνη που μου έδειξε καθ' όλη τη διάρκεια των σπουδών μου.

Επίσης, νιώθω την ανάγκη να εκφράσω την ευγνωμοσύνη μου προς τον κύριο Αριστείδη Μπαλτά, ο οποίος με ενθάρρυνε διαρκώς και με παρότρυνε να πιστέψω στις δυνάμεις μου. Για εμένα υπήρξε μια πραγματική συνάντηση.

Χάρη στον κύριο Μπαλτά και τον κύριο Φουρτούνη αποφάσισα να διεκδικήσω μία υποτροφία στο πλαίσιο του «Ελληνο-Βρετανικού προγράμματος υποτροφιών βραχείας διάρκειας». Στο σημείο αυτό θα ήθελα να ευχαριστήσω το Ίδρυμα Κρατικών Υποτροφιών, το British Council και τη Βρετανική Πρεσβεία στην Αθήνα για αυτήν την ευκαιρία. Κατά τη διάρκεια του προγράμματος είχα τη δυνατότητα να πραγματοποιήσω μέρος της έρευνάς μου στο Πανεπιστήμιο του Αμπερντίν της Σκωτίας. Εκεί γνώρισα και είχα ενδιαφέρουσες συζητήσεις με την κυρία Beth Lord, την οποία και ευχαριστώ θερμά για όλη τη βοήθεια και την υποστήριξη.

Ιδιαίτερες ευχαριστίες θα ήθελα να εκφράσω στον κύριο Ιορδάνη Μαρκουλάτο και την πολύ αγαπημένη μου φίλη, Μαρία Καμπίτση, για τη διαρκή στήριξη και την πολύτιμη συμβολή τους.

Τέλος, οφείλω ένα μεγάλο ευχαριστώ στην οικογένειά μου και τους φίλους μου για την εμπιστοσύνη και την κατανόησή τους. Υπήρξαν δίπλα μου σε όλο αυτό το ταξίδι και η αγάπη τους αποτέλεσε δύναμη για εμένα.

Περιεχόμενα

Περίληψη	6
Abstract.....	7
Εισαγωγή	8
Εισαγωγή στην προβληματική της διατομικότητας.....	10
Το conatus.....	13
Σχέση μεταξύ του πνεύματος και του σώματος.....	19
Καρτεσιανός δυϊσμός.....	20
Η απάντηση του Spinoza στον καρτεσιανό δυϊσμό.....	24
Ο ρόλος της φαντασίας και η κοινωνική της διάσταση	31
Το ζήτημα των παθών	37
Η πρόσληψη των παθών στην αρχαιότητα και στον 16 ^ο – 17 ^ο αιώνα.....	37
Τα πάθη στη φιλοσοφία του Spinoza	41
Λόγος και κοινωνικότητα	51
Η Ηθική και το ζήτημα της διατομικότητας.....	56
Συμπεράσματα	63
Βιβλιογραφία	65

Περίληψη

Σκοπός της παρούσας εργασίας είναι η μελέτη του ζητήματος των παθών, όπως αυτό αναπτύσσεται στην *Ηθική* του Spinoza, σε μια προσπάθεια να εντοπιστεί και να αναδειχθεί η προβληματική της διατομικότητας. Στο σημείο αυτό θα πρέπει να επισημάνουμε ότι παρά το γεγονός ότι ο όρος «διατομικότητα» δεν απαντάται στο φιλοσοφικό λεξιλόγιο του Spinoza, η προβληματική αυτή φαίνεται να είναι διαρκώς παρούσα στο έργο του, ιδιαίτερα αν λάβουμε υπόψη τον τρόπο με τον οποίο πραγματεύεται το ζήτημα των κοινωνικών σχέσεων και της επικοινωνίας μεταξύ των ανθρώπων. Καθοδηγητικό νήμα για το εγχείρημά μας θα αποτελέσει η φιλοσοφική σκέψη του Étienne Balibar, σύμφωνα με την οποία ο Spinoza μπορεί να διαβαστεί ως ένας διατομικός στοχαστής. Στην αρχή της εργασίας μας θα προσπαθήσουμε να εισάγουμε και να περιγράψουμε την προβληματική της διατομικότητας. Κατόπιν, θα εστιάσουμε την προσοχή μας στην οντολογία του Spinoza, με την έμφαση να δίνεται στις έννοιες που συμβάλλουν στην πληρέστερη κατανόηση της συναισθηματικής ζωής των ανθρώπων. Έπειτα, ολοκληρώνοντας την ανάλυση της θεωρίας των παθών, θα εξετάσουμε τους τρόπους με τους οποίους οι άνθρωποι μπορούν να μετριάσουν τη δύναμη των παθών και να ενισχύσουν την παρουσία του Λόγου στη ζωή τους. Δηλαδή πώς οι άνθρωποι, μπορούν να γίνουν ελεύθεροι στο πλαίσιο των κοινωνικών σχέσεων. Τέλος, θα αναλύσουμε το ζήτημα του ατόμου και της κοινωνίας, λαμβάνοντας υπόψη τις διατομικές διαδικασίες που συντελούνται για τη συγκρότησή τους.

Λέξεις-κλειδιά: Spinoza, *Ηθική*, πάθη, Λόγος, διατομικότητα.

Passions in Spinoza and the issue of transindividuality

Entona Berisa

Abstract

The purpose of this paper is to study the issue of passions, as it is developed in Spinoza's *Ethics*, in an attempt to identify and highlight the problematic of transindividuality. It should be pointed out here that, although the term «transindividuality» does not appear in Spinoza's philosophical vocabulary, this problematic seems to be constantly present in his work, especially if we take into account the way in which he deals with the question of social relations and communication between people. A guiding thread for our project will be the philosophical thought of Étienne Balibar, according to which Spinoza can be read as a transindividual thinker. At the beginning of our work we will try to introduce and describe the problematic of transindividuality. Then we will focus on Spinoza's ontology, with the emphasis on the concepts that contribute to a better understanding of people's emotional life. Then, by concluding the analysis of the theory of the passions, we will consider the ways in which people can moderate the power of the passions and strengthen the presence of Reason in their lives. In other words, how people can become free in the context of social relations. Finally, we will analyze the issue of the individual and society, taking into account the transindividual processes that take place for their formation.

Keywords: Spinoza, *Ethics*, passions, Reason, transindividuality.

Εισαγωγή

Στόχος της παρούσας εργασίας είναι μέσα από τη μελέτη του ζητήματος των παθών να αναδειχθεί η προβληματική της διατομικότητας στη σπινοζική σκέψη. Ειδικότερα, έχοντας ως σημείο αναφοράς τα ανθρώπινα πάθη θα εξετάσουμε τους τρόπους με τους οποίους αναπτύσσονται οι διανθρώπινες σχέσεις και κατ' επέκταση η ίδια η κοινωνικότητα. Στο σημείο αυτό, θα μπορούσε κάποιος αναγνώστης να θέσει το ερώτημα περί της χρησιμότητας μιας τέτοιας ανάλυσης, και φυσικά θα αποδεχόμασταν καλή τη πίστει μια τέτοιου τύπου απορία. Σε απάντηση του παραπάνω ερωτήματος, θα λέγαμε πως είναι σημαντικό να αφιερώσουμε χρόνο μελετώντας το συγκεκριμένο θέμα, καθώς το ζήτημα που τίθεται δεν περιορίζεται αποκλειστικά στο πεδίο της φιλοσοφίας και των 'ειδικών', αλλά μπορεί να αναχθεί και στο επίπεδο της καθημερινής πρακτικής. Πιο συγκεκριμένα, το ενδιαφέρον του Spinoza για την κοινωνική ζωή των ανθρώπων επικεντρώνεται στη μελέτη των τρόπων με τους οποίους οι άνθρωποι μπορούν να μεταβούν από μια εκ φύσεως φανταστική και συναισθηματική διάδραση με τον κόσμο, σε μια έλλογη αλληλεπίδραση και κατανόηση της πραγματικότητας, ήτοι να γίνουν ελεύθεροι.

Η πορεία που θα ακολουθήσουμε για να απαντήσουμε, με τη μεγαλύτερη δυνατή επάρκεια, στο προαναφερθέν ερώτημα, ξεκινάει με την εισαγωγή της προβληματικής της διατομικότητας. Θα πρέπει εκ των προτέρων να διευκρινίσουμε ότι δεν πρόκειται για μια προσπάθεια ορισμού της έννοιας, καθώς ο εκάστοτε διανοητής φαίνεται να προσδίδει διαφορετικό περιεχόμενο στον όρο. Η παρούσα έρευνα θα βασιστεί κυρίως στη σκέψη του E. Balibar και στον τρόπο με τον οποίο ο ίδιος χρησιμοποιεί τον όρο, έχοντας ως βάση του την *Ηθική* του Spinoza.

Κατόπιν, ερχόμενοι στη σπινοζική σκέψη θα μελετήσουμε την έννοια του «conatus», η οποία συμβάλει στην κατανόηση της ανθρώπινης φύσης και συμπεριφοράς. Γενικά, καθ' όλη τη διάρκεια του έργου θα επιστρέφουμε σε αυτήν την έννοια σε μια προσπάθεια να κατανοήσουμε τη συγκρότηση τόσο της ατομικότητας όσο και της συλλογικότητας. Έχοντας δείξει στο δεύτερο κεφάλαιο ότι το conatus αφορά τη σωματική και την πνευματική προσπάθεια των ανθρώπων να αυξάνουν τη δύναμή τους και να κατανοούν τον κόσμο, στο τρίτο κεφάλαιο βασική μας επιδίωξη θα αποτελέσει η ανάδειξη της σχέσης μεταξύ του πνεύματος και του σώματος. Πιο συγκεκριμένα, θα εξετάσουμε την οντολογική μετατόπιση που

πραγματοποιείται από τον Spinoza σε μια προσπάθεια να απομακρυνθεί από το καρτεσιανό πρότυπο της εποχής. Η διαφοροποίηση του Spinoza από τον φιλοσοφικό του προκάτοχο αφορά αφενός τον τρόπο θεώρησης του κόσμου και αφετέρου τη θέση του ανθρώπου εντός αυτού. Πρόκειται για έναν άνθρωπο ο οποίος δεν λειτουργεί εντός της φύσης ως «κράτος εν κράτει», αλλά συνιστά μέρος αυτού του κόσμου. Αυτή η μετατόπιση αξίζει να μελετηθεί καθώς έχει άμεσο αντίκτυπο στη θεωρία του Spinoza για τα ανθρώπινα πάθη. Έχοντας, λοιπόν, εξηγήσει τη σχέση μεταξύ του πνεύματος και του σώματος, θα πραγματευτούμε, στο αμέσως επόμενο κεφάλαιο, το ζήτημα της φαντασίας. Αυτό συμβαίνει λόγω της άμεσης σχέσης της φαντασίας με τη σωματική και την πνευματική πραγματικότητα, καθώς επίσης και λόγω του γεγονότος ότι η ίδια συνιστά ουσιαστικό στοιχείο της συναισθηματικής ζωής των ανθρώπων. Αφού περιγράψουμε τη λειτουργία της φαντασίας, θα προσπαθήσουμε να αναδείξουμε τον κοινωνικό της χαρακτήρα.

Προχωρώντας τον συλλογισμό μας, θα περάσουμε στην ανάλυση των ανθρώπινων παθών. Ειδικότερα, θα ξεκινήσουμε με μια ιστορική αναδρομή σε μια προσπάθεια να δούμε πώς άλλαξε ο τρόπος πρόσληψης των παθών. Η έμφαση θα δοθεί κυρίως στην περίοδο της αρχαιότητας και στον 16^ο-17^ο αιώνα όπου πλέον τα πάθη καθίστανται αντικείμενο επιστημονικής μελέτης. Αφού ολοκληρώσουμε τη σύντομη ιστορική αναδρομή, θα εξετάσουμε τη θεωρία που αναπτύσσει ο Spinoza γύρω από τις συναισθηματικές επήρειες. Πιο συγκεκριμένα, μας ενδιαφέρει να δείξουμε πώς οι άνθρωποι μπορούν να μετριάσουν τη δύναμη των παθών και να ενισχύσουν την παρουσία του Λόγου στη ζωή τους, δηλαδή να γίνουν ελεύθεροι. Για τον Spinoza, η ελευθερία δεν είναι ζήτημα ατομικό, αλλά πρωτίστως συλλογικό, καθώς κάνει λόγο για *ελευθερία μαζί με άλλους*.

Τέλος, ολοκληρώνοντας τη μελέτη μας, θα επιστρέψουμε στην προβληματική της διατομικότητας χωρίς να έχουμε ουσιαστικά ποτέ αποχωρήσει από αυτήν, καθώς φαίνεται να είναι διαρκώς παρούσα στη φιλοσοφική σκέψη του Spinoza. Ειδικότερα, στο τελευταίο κεφάλαιο, θα αναλύσουμε το ζήτημα του ατόμου και της κοινωνίας, λαμβάνοντας υπόψη τις διατομικές διαδικασίες που συντελούνται για τη συγκρότησή τους.

Εισαγωγή στην προβληματική της διατομικότητας

Στο παρόν κεφάλαιο θα επιχειρήσουμε να εισάγουμε και να προσεγγίσουμε την προβληματική της διατομικότητας. Θα πρέπει, εκ των προτέρων, να καταστήσουμε σαφές ότι δεν πρόκειται για μια προσπάθεια ορισμού της έννοιας, καθώς κάτι τέτοιο φαίνεται δύσκολο να πραγματοποιηθεί στην πληρότητά του. Η παρούσα αδυναμία οφείλεται στο γεγονός ότι ο παραπάνω όρος λαμβάνει το ιδιαίτερο περιεχόμενό του σε σχέση με τον διανοητή που τον ασκεί, ή επιχειρεί να τον ασκήσει. Ωστόσο, η παραπάνω διαπίστωση δεν θα πρέπει να μας αποτρέψει από τη μελέτη του ζητήματος της διατομικότητας, καθώς υπάρχουν ορισμένα σημεία, τα οποία φαίνεται να αποτελούν κοινό τόπο συνάντησης για αρκετούς στοχαστές.

Βάση για μια πρώτη προσέγγιση της έννοιας της διατομικότητας θα αποτελέσει ο συλλογικός τόμος του Μ. Μπαρτσίδη με τίτλο, *Διατομικότητα. Κείμενα για μια οντολογία της σχέσης*.¹ Όπως αναφέρει ο ίδιος στο βιβλίο του, βασικός στόχος είναι η μύηση του ελληνικού κοινού με την προβληματική της διατομικότητας, η οποία παρέμενε σχεδόν άγνωστη μέχρι τότε.² Δεδομένου, μάλιστα, ότι η προβληματική αυτή αναπτύχθηκε ρητά από αρκετούς στοχαστές μόλις τον 20^ο αιώνα. Σύμφωνα με τον ίδιο, η λέξη «διατομικότητα» συνιστά απόδοση του γαλλικού όρου «transindividualité»,³ ο οποίος χρησιμοποιείται για να δηλώσει το δια, το υπέρ ή το πέραν του ατομικού.⁴ Πρόκειται για μια προσπάθεια να αναδειχθούν οι τρόποι με τους οποίους το άτομο και η κοινωνία συγκροτούνται ταυτόχρονα και διαδραστικά, ενώ παράλληλα επιχειρείται η κατανόηση και η γνώση της *μεταξύ* τους σχέσης.⁵ Κατά τη γνώμη μου, λέξη κλειδί για την ανάδειξη της προβληματικής της

¹ Μιχάλης Μπαρτσίδης, *Διατομικότητα. Κείμενα για μια οντολογία της σχέσης*, μτφρ. Λ. Μάνο-Χρηστίδη, Νήσος, Αθήνα 2014.

² *Ο.π.*, σελ. 15.

³ Σύμφωνα με τον Μ. Μπαρτσίδη, ο όρος διατομικότητα πρωτοεμφανίζεται στη γαλλική σκέψη με τον Α. Κογιέν και αργότερα υιοθετείται ρητά από άλλους στοχαστές όπως οι J. Lacan, G. Simondon και L. Goldmann. Ωστόσο, υπάρχουν και διανοητές οι οποίοι φαίνεται να ανήκουν στο πνεύμα της διατομικότητας, χωρίς οι ίδιοι να χρησιμοποιούν ρητά τον όρο. Τέτοια παραδείγματα είναι οι Α. Matheron, Hegel, Spinoza, Marx, Freud κ.ά. Όπως αναφέρει ο Μ. Μπαρτσίδης, ενδιαφέρον παρουσιάζει η περίπτωση του Ε. Balibar, όπου από τις αρχές της δεκαετίας του '80 μέχρι και τις αρχές του '90 φαίνεται να μελετά αυτό που αργότερα θα ονομαστεί προβληματική της διατομικότητας, χωρίς ο ίδιος να δίνει έναν ορισμό σε αυτήν την προσέγγιση. Μόνο αργότερα, το 1993, όταν αποφασίζει να χρησιμοποιήσει τον όρο «διατομικότητα» ανακαλύπτει ότι ο όρος αυτός προϋπάρχει στο βιβλίο του G. Simondon με τίτλο *L'individuation psychique et collective* [1989].

Βλ. Μ. Μπαρτσίδη, *Διατομικότητα. Κείμενα για μια οντολογία της σχέσης*, σελ. 38-41. Βλ. επίσης, Μιχάλης Μπαρτσίδης, «Για την έννοια της διατομικότητας. Μπαλιμπάρ και Σπινόζα», *Θέσεις*, τχ. 95, Απρίλιος-Ιούνιος 2006, σελ. 127.

⁴ Μ. Μπαρτσίδης, *Διατομικότητα. Κείμενα για μια οντολογία της σχέσης*, σελ. 18 και 39.

⁵ Μ. Μπαρτσίδης, «Για την έννοια της διατομικότητας. Μπαλιμπάρ και Σπινόζα», σελ. 128.

διατομικότητας αποτελεί ο όρος «μεταξύ», ο οποίος εκφράζει την ανάγκη για υπέρβαση των δυϊστικών προτύπων, με την έμφαση να δίνεται στη συγκρότηση και τη μελέτη της ίδιας της σχέσης. Πιο συγκεκριμένα, βασικό αίτημα της διατομικής προσέγγισης συνιστά η υπέρβαση του δίπολου ατόμου-κοινωνίας ή μέρους-όλου. Χαρακτηριστικό τέτοιων δίπολων είναι η πρωτοκαθεδρία ενός εκ των δύο τιθέμενων όρων, εις βάρος τους άλλων. Αν ακολουθήσουμε τον ατομικισμό, η προτεραιότητα δίνεται στο άτομο, αντίθετα αν ακολουθήσουμε τον ολισμό, η προτεραιότητα δίνεται στην κοινωνία.⁶ Ωστόσο, μια τέτοια προσέγγιση φαίνεται να συλλαμβάνει τους δύο όρους ως απόλυτα διακριτούς μεταξύ τους. Σε αντίθεση με αυτό το σχήμα, η διατομική προβληματική επιχειρεί να αναδείξει τη διαρκή και δυναμική «επικοινωνία» τους. Κατά την κρίση μου, το άτομο και η κοινωνία δεν συνδιαμορφώνονται απλώς μέσα από τη σχέση τους, αλλά *είναι* η ίδια η σχέση, καθώς μόνο μέσω αυτής της σχέσης μπορεί να υπάρξει το άτομο και αντίστοιχα η κοινωνία. Όπως επισημαίνει ο E. Balibar, το άτομο δεν είναι εκ των προτέρων δεδομένο, αλλά παράγεται και κατασκευάζεται μέσα από διαρκείς διαδικασίες [παθητικότητα], ενώ ταυτόχρονα και το ίδιο συμμετέχει ενεργά σε τέτοιου είδους διαδικασίες [ενεργητικότητα].⁷ Σύμφωνα με τον ίδιο, πρόκειται για μια σχέση αμοιβαιότητας όπου «πραγματώνεται το άτομο δια της κοινότητας [κοινωνίας] και η κοινότητα δια του ατόμου».⁸ Κάθε άτομο, λοιπόν, συγκροτείται σχεσιακά μέσα από αλληλέπληλες διαδικασίες που λαμβάνουν χώρα στο πεδίο των κοινωνικών σχέσεων. Πρόκειται για διαδικασίες οι οποίες συμβαίνουν για όσο χρόνο το εκάστοτε υπό συγκρότηση άτομο διατηρείται στην ύπαρξη. Οι διαδικασίες αυτές είναι μοναδικές για το κάθε άτομο και εξαρτώνται από τις αλληλεπιδράσεις που υφίσταται και προκαλεί η κάθε ατομικότητα στο πλαίσιο των κοινωνικών σχέσεων. Λαμβάνοντας υπόψη όλα τα παραπάνω, ο Μ. Μπαρτσίδης θεωρεί ότι ο πυρήνας της προβληματικής της διατομικότητας εκφράζεται μέσα από την 6^η θέση του Marx για τον Feuerbach,⁹ σύμφωνα με την οποία «[...] η ανθρώπινη ουσία δεν είναι μια αφαίρεση

⁶ Οδυσσέας Αϊβαλής, «Από τη συνάντηση στο δέσιμο: Η συνάντηση του αστάθμητου υλισμού με τη διατομικότητα», στο https://www.theseis.com/index.php?option=com_content&view=article&id=1328:category-1328&catid=151&Itemid=113, επίσκεψη 13/12/2022.

⁷ Étienne Balibar, *Spinoza: From Individuality to Transindividuality*, Eburon, Ντελφτ 1997, σελ. 9.

⁸ Παρατίθεται στο Μ. Μπαρτσίδης, «Για την έννοια της διατομικότητας. Μπαλμπάρ και Σπινόζα», σελ. 128.

⁹ Μ. Μπαρτσίδης, *Διατομικότητα. Κείμενα για μια οντολογία της σχέσης*, σελ. 14.

εγκατεστημένη στο επιμέρους άτομο. Η πραγματικότητα της είναι το ενιαίο σύνολο των κοινωνικών σχέσεων».¹⁰

Σύμφωνα, λοιπόν, με τη διατομική προσέγγιση η πραγματικότητα υπάρχει και συλλαμβάνεται σχεσιακά. Οι σχέσεις αυτές αφορούν όλο το φάσμα της κοινωνικής ζωής, συμπεριλαμβάνοντας την ηθική, την πολιτική κ.τ.ό. Το γεγονός ότι τα στοιχεία αυτά φαίνεται να είναι διαρκώς παρόντα στη σκέψη του Spinoza, οδήγησε τον E. Balibar στην παρατήρηση ότι ο πυρήνας της *Ηθικής* αφορά την ανάλυση των κοινωνικών σχέσεων.¹¹ Στο σημείο αυτό οφείλουμε να επισημάνουμε ότι ο όρος διατομικότητα δεν απαντάται στο φιλοσοφικό λεξιλόγιο του Spinoza. Ωστόσο, τόσο οι θεματικές όσο και ο τρόπος που αναπτύσσονται αυτές στο έργο του φαίνεται να εκφράζουν αυτό που πλέον αποκαλούμε προβληματική της διατομικότητας. Για τον E. Balibar το σπινοζικό έργο συνιστά μια φιλοσοφία των «τρόπων επικοινωνίας»,¹² βάση όσων εξηγεί ο Spinoza αρχικά για τη φαντασιακή και μετέπειτα για την έλλογη επικοινωνία μεταξύ των ανθρώπων. Πιο συγκεκριμένα, το ενδιαφέρον του Spinoza για την κοινωνική ζωή των ανθρώπων επικεντρώνεται στη μελέτη των τρόπων με τους οποίους οι άνθρωποι μπορούν να μεταβούν από μια εκ φύσεως φαντασιακή και συναισθηματική διάδραση με τον κόσμο, σε μια έλλογη αλληλεπίδραση και κατανόηση της πραγματικότητας. Έννοια κλειδί για την κατανόηση της προσπάθειας των ανθρώπων να μεταβούν από μια μορφή κοινωνικότητας που βασίζεται στα πάθη σε μια έλλογη κοινωνικότητα, με την πρώτη να αποτελεί αναπόσπαστο μέρος της ανθρώπινης φύσης, θα αποτελέσει το *conatus*. Το *conatus*, όπως θα δούμε στο επόμενο κεφάλαιο, αφορά τη σωματική και την πνευματική προσπάθεια των ανθρώπων τόσο να διατηρηθούν στην ύπαρξη όσο και να αυξάνουν τη δύναμη τους να δρουν και να κατανοούν τον κόσμο. Αυτή η φυσική τάση των ανθρώπων θα αποτελέσει την κεντρικότερη έννοια για την κατανόηση της συγκρότησης τόσο της ατομικότητας όσο και της συλλογικότητας στη σπινοζική σκέψη.

¹⁰ Καρλ Μαρξ, *Θέσεις για τον Φόουερμπαχ*, μτφρ. Γ. Μπλάνας, Ερατώ, Αθήνα 2004, σελ. 67.

¹¹ Ετιέν Μπαλιμπάρ, «Σπινόζα: Πολιτική και επικοινωνία», στο Μ. Κυρτζάκη (επιμ.), *Πολιτική Πραγματεία*, μτφρ. Α. Στυλιανού, Πατάκη, Αθήνα 2013, σελ. 257.

¹² Ο.π., σελ. 251.

To conatus

Έχοντας αναλύσει στα δύο πρώτα μέρη της *Ηθικής* το ζήτημα του Θεού και τη σχέση μεταξύ πνεύματος και σώματος, ο Spinoza αποφασίζει στα υπόλοιπα τρία μέρη του έργου να περάσει στη μελέτη των συναισθηματικών επηρειών [Affects]. Αξίζει να παρατηρήσουμε ότι τρία από τα πέντε μέρη της *Ηθικής* είναι αφιερωμένα σε αυτό που σήμερα ονομάζουμε ανθρώπινη ψυχολογία,¹³ γεγονός που φανερώνει τον κεντρικό ρόλο που καταλαμβάνουν οι συναισθηματικές επήρειες στη σπινοζική σκέψη.

Από την αρχή του τρίτου μέρους της *Ηθικής* ο Spinoza φαίνεται να αναγνωρίζει την αναγκαιότητα της εισαγωγής μιας επεξηγηματικής έννοιας για την πληρέστερη κατανόηση και προσέγγιση του ζητήματος των συναισθηματικών επηρειών.¹⁴ Για την έννοια αυτή χρησιμοποιεί τον λατινικό όρο *conatus*, ο οποίος θα αναδειχθεί σε έναν από τους κεντρικότερους όρους του έργου, καθώς ανοίγει τον δρόμο για τη μελέτη της ηθικής και της πολιτικής θεωρίας του Ολλανδού φιλοσόφου. Σύμφωνα με τον ίδιο, «κάθε πράγμα, όσο εξαρτάται από το ίδιο, προσπαθεί όσο μπορεί να εμμένει στο είναι του».¹⁵ Πιο συγκεκριμένα, αυτό σημαίνει ότι κάθε πεπερασμένο πράγμα έχοντας και όντας¹⁶ ένας περιορισμένος βαθμός δύναμης προσπαθεί να διατηρηθεί στην ύπαρξη. Όπως παρατηρεί η Β. Γρηγοροπούλου, το *conatus* αφορά τη δύναμη ενός ορισμένου ενικού πράγματος να παραμείνει στη ζωή, και όχι τη δύναμη του είναι εν γένει.¹⁷ Σύμφωνα με τον Spinoza ως ενικό πράγμα ορίζεται κάθε πεπερασμένη και καθορισμένη ύπαρξη, μάλιστα για τον ίδιο, ακόμα και πολλά άτομα μαζί, όταν αποτελούν αιτία ενός αποτελέσματος, συλλαμβάνονται και δρουν ως ένα ενικό πράγμα.¹⁸ Αυτή η διατύπωση θα αποβεί ιδιαίτερα σημαντική

¹³ Steven Nadler, *Spinoza's Ethics. An Introduction* (Cambridge Introduction to Key philosophical texts), Cambridge University Press, Κέμπριτζ 2006, σελ. 190.

¹⁴ Thomas Cook, «Conatus: A Pivotal Doctrine at the Center of the Ethics», στο M. Hampe κ.ά. (επιμ.), *Spinoza's Ethics. A Collective Commentary*, Brill, Λάιντεν 2011, σελ. 150.

¹⁵ Μπαρούχ Σπινόζα, *Ηθική*, III, Πρ. 6, μτφρ. Ε. Βανταράκης, Εκκρεμές, Αθήνα 2009, σελ. 245.

¹⁶ «Η προσπάθεια με την οποία κάθε πράγμα προσπαθεί να εμμένει στο είναι του δεν είναι τίποτα πέρα από την ενεργή ουσία του ίδιου του πράγματος», *ό.π.*, III, Πρ.7, σελ. 245.

Όπως φανερώνει η πρόταση 7 του τρίτου μέρους της *Ηθικής*, το *conatus* είναι η ίδια η ουσία κάθε πράγματος και κατ' επέκταση ταυτίζεται με τη δύναμη που διαθέτει κάθε πράγμα. Ή όπως αναφέρει και ο Deleuze, ένα άτομο είναι μια ενική ουσία, δηλαδή ένας βαθμός δύναμης. Βλ. Ζιλ Ντελέζ, *Σπινόζα Πρακτική Φιλοσοφία*, μτφρ. Κ. Καψαμπέλη, Νήσος, Αθήνα 1996, σελ. 45.

¹⁷ Βασίλική Γρηγοροπούλου, *Γνώση, Πάθη και Πολιτική στη Φιλοσοφία του Σπινόζα*, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 1999, σελ. 91.

στα επόμενα κεφάλαια όπου θα μας απασχολήσει η σχέση μεταξύ του ατόμου και της κοινωνίας.

Συνεχίζοντας, έχει υποστηριχθεί από τον E. Curley ότι ο Spinoza εισάγει την έννοια του *conatus* χωρίς τη συνηθισμένη αυστηρότητα που διακατέχει το έργο του. Ωστόσο, ο πρώτος σπεύδει να αποδώσει αυτήν την εκ πρώτης όψεως αδυναμία σύνδεσης της έννοιας του *conatus* με τις προηγούμενες προτάσεις της *Ηθικής* στο γεγονός ότι η έννοια αυτή θεωρείται ήδη αποδεκτή την εποχή που γράφει ο Spinoza, καθώς συναντάται σε αρκετούς προγενέστερους στοχαστές.¹⁹ Ένα παράδειγμα στο οποίο αναφέρονται συχνά οι μελετητές του Spinoza αφορά τη Στωική φιλοσοφία, και ειδικότερα το έργο του Cicero *Τα όρια του αγαθού και του κακού* [*De finibus bonorum et malorum*]. Στο συγκεκριμένο έργο συναντάμε ένα απόσπασμα το οποίο φαίνεται να εκφράζει τον πυρήνα του σπινοζικού *conatus*:

Μόλις γεννηθεί ένα ζωντανό ον αισθάνεται μια προσκόλληση στον εαυτό του και μια τάση να διατηρήσει τον εαυτό του και την κατάστασή του, και να αγαπήσει αυτά τα πράγματα που τείνουν να διατηρούν την κατάστασή του, ενώ αποστρέφεται την καταστροφή του και τα πράγματα που φαίνεται να οδηγούν στην καταστροφή.²⁰

Ένα πεπερασμένο πράγμα, λοιπόν, πέρα από τη σχέση με τον εαυτό του βρίσκεται παράλληλα σε σχέσεις με εξωτερικά πράγματα τα οποία καθορίζουν τη διατήρηση ή την καταστροφή της ζωής του. Όπως φανερώνει η τέταρτη πρόταση του τρίτου μέρους της *Ηθικής* «Κανένα πράγμα δεν μπορεί να καταστραφεί παρά από ένα εξωτερικό αίτιο».²¹ Αυτό σημαίνει ότι ο Spinoza αποκλείει τη δυνατότητα αυτοκαταστροφής ενός όντος. Πράγματι αν στρέψουμε την προσοχή μας σε εμπειρικά παραδείγματα θα δούμε ότι τόσο οι άνθρωποι όσο και τα ζώα προσπαθούν, όσο μπορούν, να διατηρηθούν στη ζωή αποφεύγοντας ταυτόχρονα τον θάνατο. Όμως την ίδια στιγμή δεν μπορούμε να αγνοήσουμε το γεγονός ότι όλοι οι οργανισμοί κάποια στιγμή γερνούν και πεθαίνουν. Ο Spinoza ενδεχομένως θα απαντούσε, σύμφωνα με τον S. Nadler, λέγοντας ότι ο θάνατος οφείλεται σε εξωτερικές δυνάμεις, καθώς η βαρυτική δύναμη η οποία επιδρούσε στο σώμα για μεγάλο χρονικό διάστημα

¹⁸ Μπ. Σπινόζα, *Ηθική*, II, Ορ. 7, σελ. 146-147.

¹⁹ Edwin Curley, *Behind the geometrical method. A reading of Spinoza's Ethics*, Princeton University Press, Πρίνστον 1988, σελ. 108 και 113.

²⁰ Ο.π., σελ. 114. Ακολουθώ την αγγλική μετάφραση του E. Curley. [Η ελληνική μετάφραση είναι δική μου].

²¹ Μπ. Σπινόζα, *Ηθική*, III, Πρ. 4, σελ. 244.

εν τέλει οδήγησε στην καταστροφή.²² Επιπλέον, ο Spinoza θέλοντας να προκαταλάβει όσους θα επιχειρούσαν να αναιρέσουν το επιχείρημά του χρησιμοποιώντας ως παράδειγμα αυτοκαταστροφικότητας την περίπτωση της αυτοκτονίας, επανέρχεται σε αυτήν τρεις φορές μέσα στο έργο του.²³ Στην περίπτωση της αυτοκτονίας η καταστροφή προέρχεται από αιτίες εξωτερικές, αντίθετες και πιο δυνατές από το *conatus* [δηλαδή τη δύναμη] του ατόμου. Μπορούμε να πούμε ότι το άτομο νικήθηκε από τις εξωτερικές συνθήκες, καθώς δεν κατάφερε να κατανοήσει τον τρόπο με τον οποίο λειτουργεί ο κόσμος. Όπως θα δούμε στα επόμενα κεφάλαια, για τον Spinoza, όσο περισσότερο κάποιος κατανοεί τον κόσμο και αποκτά επαρκείς ιδέες, τόσο περισσότερο αυξάνει τη δύναμη του και την ενεργητικότητά του, πλησιάζοντας κατά αυτόν τον τρόπο την κατάκτηση της ελευθερίας.²⁴

Είδαμε, λοιπόν, ότι από την αρχαιότητα συναντάμε ιδέες οι οποίες εκφράζουν αυτό που αργότερα ονομάστηκε *conatus*. Μεταξύ των διανοητών των νεώτερων χρόνων, οι οποίοι χρησιμοποίησαν τον όρο και επηρέασαν το σπινοζικό έργο, συγκαταλέγεται και ο Hobbes. Όπως παρατηρείται από τον T. Cook, ο Hobbes στο έργο του με τίτλο *Λεβιάθαν*, δίνει έμφαση στον κεντρικό ρόλο που κατέχει το ανθρώπινο ένστικτο της αυτοσυντήρησης για τη θεμελίωση της πολιτικής κοινωνίας.²⁵ Ένα ένστικτο το οποίο ωθεί όλα τα όντα να προσπαθούν να πετύχουν ό,τι είναι ωφέλιμο για τον εαυτό τους. Αν και οι θεωρίες των δύο φιλοσόφων παίρνουν διαφορετικές κατευθύνσεις, στο σημείο αυτό μπορούμε να μιλήσουμε για μια σύγκληση ως προς τον τρόπο με τον οποίο κρίνουμε κάτι ως ωφέλιμο. Σύμφωνα με τον Hobbes, επιθυμούμε οτιδήποτε κρίνουμε ως καλό και αποστρεφόμεστε οτιδήποτε κρίνουμε ως κακό. Παρατηρούμε ότι το καλό και το κακό δεν αφορούν αυτή καθαυτή τη φύση των αντικειμένων, αλλά τη σχέση που έχουμε κάθε φορά με τα πράγματα.²⁶ Αντίστοιχα, ο Spinoza υποστηρίζει ότι αυτό που κρίνουμε ως καλό

²² S. Nadler, *Spinoza's Ethics. An Introduction*, σελ. 197. Βλ. επίσης, Beth Lord, *Spinoza's Ethics. An Edinburgh Philosophical Guide*, Edinburgh University Press, Εδιμβούργο 2010, σελ. 89-90.

²³ Βλ. Μπ. Σπινόζα, *Ηθική*, II, Πρ. 49, Σχόλιο, σελ. 226.

IV, Πρ. 18, Σχόλιο, σελ. 370.

IV, Πρ. 20, Σχόλιο, σελ. 372-373.

²⁴ Αξίζει να παρατηρήσουμε ότι το *conatus* [δύναμη] ενός ατόμου δεν είναι κάτι αμετάβλητο, αλλά τροποποιείται διαρκώς καθώς όλα τα όντα ανήκουν αναγκαία σε μια αλυσίδα αιτιακών σχέσεων ως μέρη του κόσμου.

²⁵ T. Cook, «Conatus: A Pivotal Doctrine at the Center of the Ethics», σελ. 152.

²⁶ Βλ. Γιάννης Πρελορέντζος, «Η προβληματική των παθών στη φιλοσοφία του Hobbes», *Αξιολογικά*, τχ. 16, Νοέμβριος 2006, σελ. 85-86.

και κακό σχετίζεται με τη χαρά [αύξηση δύναμης] και τη λύπη [μείωση δύναμης] που μας προκαλεί.²⁷ Στο σημείο αυτό οφείλουμε να είμαστε ιδιαίτερα προσεκτικοί καθώς για τον Spinoza το καλό και το κακό δεν υπάρχουν αυτά καθαυτά στον κόσμο, αλλά είναι απόρροια των συναισθηματικών επηρειών που προκύπτουν από τη μερική κατανόηση του κόσμου. Κρίνουμε τα πράγματα ως καλά και κακά ανάλογα με τον τρόπο με τον οποίο επηρεαζόμαστε από αυτά,²⁸ χωρίς αυτό να υποδηλώνει τίποτα για την τάξη της φύσης. Η ίδια η φύση, η οποία αποτελεί συνώνυμο της λέξης κόσμος,²⁹ είναι αξιολογικά ουδέτερη. Η πραγματικότητα υπάρχει αναγκαία ως έχει και είναι τέλεια.³⁰ Φαίνεται, λοιπόν, ότι η ελλιπής κατανόηση του τρόπου με τον οποίο λειτουργεί η τάξη της φύσης, μας καθιστά έρμαιο των τυχαίων συναντήσεων που με τη σειρά τους μας οδηγούν σε διαφορετικές, κατά περίπτωση, αξιολογικές κρίσεις περί του καλού και του κακού. Ή ακολουθώντας τη διατύπωση του Spinoza «Αν οι άνθρωποι γεννιούνταν ελεύθεροι, δεν θα σχημάτιζαν κανένα εννόημα του καλού και του κακού ενόσω θα ήταν ελεύθεροι».³¹ Ωστόσο, το εμπόδιο αυτό μπορεί να υπερβληθεί αν αποκτήσουμε επαρκείς ιδέες περί του κόσμου και ενδυναμώσουμε την παρουσία του Λόγου στη ζωή μας. Μόνο τότε, υπό την καθοδήγηση του Λόγου, θα μπορέσουμε να αναζητήσουμε το ανώτατο αγαθό [summum bonum], δηλαδή τη δύναμη ενέργειας και κατοχής γνώσης, που είναι κοινή για όλους τους ανθρώπους.³²

Μέχρι στιγμής, ο Spinoza φαίνεται να μην διαφοροποιείται δραστικά από τους φιλοσοφικούς του προκατόχους στο ζήτημα του conatus. Πράγματι ο ίδιος βρήκε μια βάση στηριζόμενος σε ιδέες προηγούμενων διανοητών, αλλά προχώρησε ένα βήμα παρακάτω. Υποστήριξε, λοιπόν, ότι αυτή η προσπάθεια αυτοσυντήρησης που μέχρι τότε αφορούσε μόνο τα έμβια όντα, αφορά πλέον, σύμφωνα με το φιλοσοφικό του σύστημα, όλα τα υπαρκτά πεπερασμένα πράγματα.³³ Η διαπίστωση ότι κάθε πράγμα [unaquaeque res] προσπαθεί να διατηρηθεί στην ύπαρξη, συνεπάγεται ταυτόχρονα την αναίρεση της προνομιακής θέσης που έχαιρε, μέχρι τότε, το ανθρώπινο ον στα μάτια πολλών φιλοσόφων. Ειδικότερα, ο Spinoza ασκεί ρητή κριτική στον πρόλογο

²⁷ Spinoza, *Ηθική*, III, Πρ. 28, σελ. 270-271. Στο σημείο αυτό θα πρέπει να αναφέρουμε ότι η λειτουργία της φαντασίας διαδραματίζει καθοριστικό ρόλο στον τρόπο με τον οποίο προσλαμβάνουμε το σύνολο των εξωτερικών πραγμάτων και κατ' επέκταση τον ίδιο τον κόσμο [το ζήτημα της φαντασίας θα αναλυθεί στο επόμενο κεφάλαιο].

²⁸ *Ο.π.*, III, Πρ. 51, Σχόλιο, σελ. 298-300.

²⁹ *Ο.π.*, IV, Πρόλογος, σελ. 345.

³⁰ *Ο.π.*, II, Ορ. 6, σελ. 146.

³¹ *Ο.π.*, IV, Πρ. 68, σελ. 433.

³² Ζ. Ντελέζ, *Σπινόζα. Πρακτική Φιλοσοφία*, σελ. 114-115.

³³ T. Cook, «Conatus: A Pivotal Doctrine at the Center of the Ethics», σελ. 152.

του τρίτου μέρους της *Ηθικής* στον Descartes, ο οποίος είχε υιοθετήσει τη θέση ότι ο άνθρωπος λειτουργεί ως «κράτος εν κράτει». ³⁴ Σύμφωνα με αυτήν την προσέγγιση ο άνθρωπος, έχοντας ελεύθερη βούληση, είναι σε θέση να καθορίσει ο ίδιος το σύνολο των ενεργειών του ως εάν να εξαιρείται από τους νόμους που κυβερνούν όλη τη φύση. Μια θέση που οδήγησε τον Spinoza στην απάντηση ότι ο άνθρωπος, όπως και όλα τα υπόλοιπα πράγματα στον κόσμο, είναι μέρος της φύσης και υπόκειται στους νόμους αυτής. ³⁵

Είδαμε, λοιπόν, ότι ανάγοντας την προσπάθεια αυτοσυντήρησης σε μια καθολική αρχή, ο άνθρωπος χάνει τη μέχρι τότε προνομιακή του θέση εντός του κόσμου. Ωστόσο, αυτό δεν αποτελεί το μοναδικό ζήτημα που εγείρεται λόγω αυτής της προσέγγισης. Μια ακόμη δυσκολία που φαίνεται να έχει απασχολήσει αρκετούς μελετητές του Spinoza αφορά τη μετάφραση της έννοιας *conatus*. Στην παρούσα εργασία, όπως θα έχει ήδη παρατηρηθεί, μεταφράζουμε τον όρο *conatus* ως *προσπάθεια*, ακολουθώντας τη μετάφραση του Ε. Βανταράκη. Ωστόσο, συχνά συναντάται στη διεθνή βιβλιογραφία η εναλλακτική μετάφραση του όρου ως *τάση*. Για παράδειγμα, ο E. Curley υποστηρίζει ότι αν επιλέξουμε τον όρο *προσπάθεια* είναι σαν να ισχυριζόμαστε ότι το κάθε πράγμα έχει αντίληψη του στόχου που θέλει να πετύχει. ³⁶ Κάτι που σύμφωνα με τον T. Cook, δεν μπορεί να εφαρμοστεί καθολικά, καθώς δεν μπορούμε να κάνουμε λόγο για άβια πράγματα, όπως είναι οι πέτρες, τα κεριά κλπ., τα οποία «προσπαθούν» να πετύχουν κάποιους στόχους αναφορικά με την ύπαρξή τους. ³⁷ Με βάση αυτά, ο όρος *τάση* φαίνεται να αναδεικνύει ασφαλέστερα τον τρόπο λειτουργίας των έμβιων και των άβιων όντων, καθώς δεν υποδηλώνει καμία εμπρόθετη σκέψη των πραγμάτων. Σύμφωνα με τον E. Curley, αν δούμε το *conatus* μέσα από το πρίσμα της καρτεσιανής φυσικής [από την οποία επηρεάστηκε ο

³⁴ Μπ. Σπινόζα, *Ηθική*, III, Πρόλογος, σελ. 231. Για το ζήτημα της φυσικής αναγκαιότητας στο σπινοζικό έργο, βλ. Michael Della Rocca, «Spinoza's Metaphysical Psychology», στο D. Garrett (επιμ.), *The Cambridge Companion to Spinoza* (Cambridge Companions to Philosophy), Cambridge University Press, Κέμπριτζ 1996, σελ. 192-193.

³⁵ Ο.π., III, Πρόλογος, σελ. 231. Αξίζει να προσέξουμε ότι ο Spinoza αποφεύγει να αναφερθεί ρητά σε άλλους φιλοσόφους, με μόνη εξαίρεση την περίπτωση του Descartes. Ειδικότερα, αναφέρεται ονομαστικά σε αυτόν στον πρόλογο του τρίτου και του πέμπτου μέρους της *Ηθικής*. Γεγονός που, κατά τον E. Curley, φανερώνει από τη μια μεριά τον θαυμασμό που έτρεφε για τον φιλοσοφικό του «αντίπαλο» και από την άλλη την προσπάθειά του να χτίσει μια εναλλακτική θεωρία απαλλαγμένη από τα ελαττώματα των προηγούμενων θεωριών. Βλ. E. Curley, *Behind the Geometrical Method. A reading of Spinoza's Ethics*, σελ. 106.

³⁶ E. Curley, *Behind the Geometrical Method. A reading of Spinoza's Ethics*, σελ. 107.

³⁷ T. Cook, «Conatus: A Pivotal Doctrine at the Center of the Ethics», σελ. 153.

Spinoza], πρόκειται για την τάση των σωμάτων να διατηρηθούν σε μια κατάσταση κίνησης ή ακινησίας, χωρίς να προϋποτίθεται κάποια μορφή νοητικότητας.³⁸

Αν ο όρος τάση φαίνεται να εκφράζει ορθότερα το περιεχόμενο της έννοιας *conatus*, γιατί επιλέγουμε στην παρούσα εργασία να μεταφράζουμε την έννοια αυτή ως προσπάθεια; Η απάντηση βρίσκεται στο γεγονός ότι το κύριο μέλημα αυτού του πονήματος αφορά τις συναισθηματικές επήρειες των ανθρώπινων όντων, όντα που κύριο γνώρισμά τους αποτελεί η δυνατότητα επίγνωσης της προσπάθειας επίτευξης στόχων. Το γεγονός ότι τα ανθρώπινα όντα μπορούν να έχουν συνείδηση αυτής της προσπάθειας, φέρνει στο προσκήνιο τη διπλή λειτουργία του *conatus*, η οποία αφορά όχι μόνο το σώμα αλλά και το πνεύμα.³⁹ Ειδικότερα, «Η ουσία του ανθρώπου δεν τείνει μόνο στην απλή αυτοσυντήρηση, αλλά εκφράζεται και στην προσπάθεια του πνεύματος να κατανοεί (*conatus intelligendi*), να σχηματίζει όσο το δυνατό πιο ευκρινείς και πρόσφορες ιδέες».⁴⁰ Αυτό σημαίνει ότι το *conatus*, ως σωματική και πνευματική δύναμη, προσπαθεί όχι μόνο να διατηρηθεί στην ύπαρξη, αλλά και να βελτιώνει την ύπαρξή του.⁴¹ Κάτι τέτοιο δεν αποτελεί αντίφαση, καθώς η αντίσταση που παρουσιάζουν τα όντα ως προς τη μεταβολή της κατάστασής τους, αφορά μια ποιοτικά χειρότερη μεταβολή, αντίθετη προς τη φύση τους. Αντίθετα, στην περίπτωση αυτή, το *conatus* προσπαθεί να πετύχει όσο το δυνατόν μεγαλύτερη τελειότητα, μέσω της αύξησης της δύναμής δράσης του και της κατανόησης του κόσμου.⁴²

³⁸ E. Curley, *Behind the Geometrical Method. A reading of Spinoza's Ethics*, σελ. 107.

³⁹ Μπ. Σπινόζα, *Ηθική*, ΙΙΙ, Πρ. 9, Σχόλιο, σελ. 247-248. Σύμφωνα με τον Spinoza, αν θεωρήσουμε το *conatus* μόνο ως πνευματική προσπάθεια το ονομάζουμε *βούληση*. Αν το θεωρήσουμε ως σωματική και πνευματική προσπάθεια, το ονομάζουμε *όρεξη*. Τέλος, αν έχουμε συνείδηση αυτής της όρεξης, κάτι που συνήθως αφορά τα ανθρώπινα όντα, αποκαλούμε το *conatus* ως *επιθυμία*.

⁴⁰ Βασιλική Γρηγοροπούλου, «Εισαγωγή», στο Μπ. Σπινόζα, *Ηθική*, μτφρ. Ε. Βανταράκης, Εκκρεμές, Αθήνα 2009, σελ. 53.

⁴¹ Β. Γρηγοροπούλου, *Γνώση, Πάθη και Πολιτική στη Φιλοσοφία του Σπινόζα*, σελ. 90.

⁴² E. Curley, *Behind the Geometrical Method. A reading of Spinoza's Ethics*, σελ. 115.

Σχέση μεταξύ του πνεύματος και του σώματος

Στο τέλος του προηγούμενου κεφαλαίου δείξαμε ότι το *conatus* αφορά μια διπλή λειτουργία. Από τη μία μεριά ένα πεπερασμένο πράγμα προσπαθεί να αυξάνει τη δύναμή του και από την άλλη προσπαθεί να κατανοεί τον κόσμο εντός του οποίου υπάρχει και αλληλεπιδρά. Η λειτουργία αυτή θέτει στο επίκεντρο την έννοια του πνεύματος και του σώματος, καθώς και τη σχέση που αναπτύσσεται μεταξύ τους. Πρόκειται για ένα ζήτημα το οποίο έχει απασχολήσει πολλούς φιλοσόφους με την πάροδο του χρόνου, με αποτέλεσμα να δημιουργηθούν δύο μεγάλες σχολές σκέψης, ο *δυϊσμός* και ο *μονισμός*. Ειδικότερα, θα μας απασχολήσει η φιλοσοφική θεώρηση του Γάλλου στοχαστή, Rene Descartes, επί της σχέσης μεταξύ του πνεύματος και του σώματος, καθώς επίσης και το φιλοσοφικό σύστημα που οικοδομεί ο Spinoza σε απάντηση του καρτεσιανού *δυϊσμού*.

Για να μπορέσουμε να κατανοήσουμε πληρέστερα τις δύο οπτικές γύρω από τη σχέση μεταξύ του πνεύματος και του σώματος, θα πρέπει να λάβουμε υπόψη το συγκείμενο εντός του οποίου διαμορφώθηκαν. Και οι δύο στοχαστές, αν και ακολουθούν διαφορετικές προσεγγίσεις, οικοδομούν τα φιλοσοφικά τους συστήματα θέτοντας στο επίκεντρο της φιλοσοφικής τους σκέψης το ζήτημα της *υπόστασης*. Οφείλουμε να έχουμε κατά νου ότι η ενασχόληση με το ζήτημα της υπόστασης δεν έχει ως αφετηριακό σημείο τον 17^ο αιώνα, αλλά έχει τις ρίζες του στην αριστοτελική σκέψη.⁴³ Ειδικότερα, ο Αριστοτέλης ορίζει την υπόσταση [ουσία ή φύση] ως κάτι το οποίο αντέχει τις αλλαγές και στο οποίο ανήκουν οι ιδιότητες των πραγμάτων χωρίς το ίδιο να αποτελεί ιδιότητα κανενός πράγματος.⁴⁴ Πρόκειται, λοιπόν, για κάτι το οποίο υπάρχει ανεξάρτητα από όλα τα άλλα πράγματα. Σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, ο κόσμος αποτελείται από πολλές υποστάσεις και τις αντίστοιχες ιδιότητές τους, τις οποίες ονομάζει *κατηγορήματα*. Όπως αναφέρει η B. Lord, η ύπαρξη μιας υπόστασης, όπως για παράδειγμα το ανθρώπινο σώμα, δεν απαιτεί λογικά την ύπαρξη κάποιου άλλου πράγματος για να μπορέσει να υπάρξει. Αντίθετα, οι ιδιότητες [κατηγορήματα] του ανθρώπινου σώματός, όπως το βάρος, το ύψος κλπ., θα πρέπει να αντιστοιχούν σε κάποιο σώμα αλλιώς δεν μπορούν να υπάρξουν ανεξάρτητα.⁴⁵

⁴³ John Cottingham, *Φιλοσοφία της Επιστήμης Α΄. Οι Ορθολογιστές*, μτφρ. Σ. Τσούρτη, Πολύτροπον, Αθήνα 2003, σελ. 125.

⁴⁴ S. Nadler, *Spinoza's Ethics. An Introduction*, σελ. 54.

⁴⁵ B. Lord, *Spinoza's Ethics. An Edinburgh Philosophical Guide*, σελ. 16.

Καρτεσιανός δυϊσμός

Τον 17^ο αιώνα, ο Descartes, όντας επηρεασμένος από τα πνεύμα της εποχής, υιοθετεί σε μεγάλο βαθμό τον αριστοτελικό τρόπο σύλληψης της υπόστασης. Σύμφωνα με τον ορισμό που δίνει στο έργο του με τίτλο *Αρχές της Φιλοσοφίας*, «Με τον όρο υπόσταση μπορούμε να καταλάβουμε μόνο το πράγμα εκείνο που υπάρχει με τρόπο τέτοιο, ώστε να μην εξαρτάται από κανένα άλλο πράγμα όσον αφορά την υπάρξή του».⁴⁶ Παρατηρούμε, λοιπόν, ότι και για τον Descartes η υπόσταση είναι μια ανεξάρτητη ύπαρξη. Επιπλέον, για τον Γάλλο φιλόσοφο, ο κόσμος αποτελείται επίσης από αναρίθμητες υποστάσεις, οι οποίες διαιρούνται σε δύο είδη, τις πνευματικές και τις σωματικές.⁴⁷ Με τον όρο πνευματική υπόσταση αναφέρεται στους νόες [ανθρώπινους ή όχι], ενώ στη σωματική υπόσταση ανήκουν τα σώματα [ανθρώπινα ή όχι]. Οι περισσότερες από τις υποστάσεις είναι πεπερασμένες, ενώ μόνο ο θεός νους είναι άπειρος και δεν υπόκειται σε κανενός είδους περιορισμό. Όπως μαρτυρά ο Τρίτος Στοχασμός, ο Θεός είναι η αιτία ύπαρξης όλων των πεπερασμένων όντων.⁴⁸ Πρόκειται για έναν υπερβατικό Θεό-Δημιουργό, ο οποίος είναι διακριτός από τα δημιουργήματά του, όπως ένας τεχνίτης είναι διακριτός από το τέχνημά του, και δημιουργεί τον κόσμο κατά βούληση. Μάλιστα, όπως είδαμε παραπάνω, ορίζοντας τον Θεό αποκλειστικά ως πνευματική υπόσταση, αποκλείουμε από αυτόν κάθε σωματική υπόσταση.

Το ερώτημα που μπορεί να τεθεί στο σημείο αυτό αφορά τη δυνατότητα ύπαρξης πεπερασμένων υποστάσεων. Σύμφωνα με την καρτεσιανή προσέγγιση κύριο γνώρισμα της υπόστασης αποτελεί η ανεξάρτητη ύπαρξή της, συνεπώς πώς είναι δυνατόν τα δημιουργήματα του Θεού να αποτελούν επίσης υποστάσεις; Ο Descartes επιχειρεί να απαντήσει, σε αυτό το εκ πρώτης όψεως παράδοξο, υποστηρίζοντας ότι πρόκειται για υποστάσεις με μια δευτέρου βαθμού έννοια. Σύμφωνα με αυτήν την προσέγγιση τα δημιουργήματα του Θεού μπορούν να υπάρξουν ανεξαρτήτως

⁴⁶ Rene Descartes, *Principles of Philosophy*, I, 51, D. Reidel Publishing Company, Ντόρντρεχτ 1982, σελ. 23. Για την ελληνική μετάφραση του παραθέματος βασίστηκε στην Σοφία Τσούρτη, βλ. J. Cottingham, *Φιλοσοφία της Επιστήμης Α': Οι Ορθολογιστές*, σελ. 127.

⁴⁷ E. Curley, *Behind the Geometrical Method. A reading of Spinoza's Ethics*, σελ. 6.

⁴⁸ «Δια του ονόματος Θεός εννοώ μια υπόσταση άπειρη, ανεξάρτητη, παντογνώστρια, παντοδύναμη, που δημιούργησε τόσο εμένα τον ίδιο όσο και οτιδήποτε άλλο υπάρχει, αν υπάρχει», ό.π., σελ. 112.

οποιοδήποτε άλλου δημιουργημένου πράγματος, ενώ ταυτόχρονα εξαρτώνται από τη συνεχή θεία δράση που τα διατηρεί στην ύπαρξη.⁴⁹

Σύμφωνα με τον Descartes κάθε είδος υπόστασης έχει μία κύρια αμετάβλητη ιδιότητα, ένα *κατηγορημα*, όπως το ονομάζει ο ίδιος, το οποίο συνιστά τη φύση ή την ουσία αυτού του είδους υπόστασης.⁵⁰ Έτσι, το κατηγορημα της σωματικής υπόστασης είναι η *έκταση*, η οποία αναφέρεται στον τρόπο με τον οποίο τα πράγματα καταλαμβάνουν χώρο, ενώ το κατηγορημα της πνευματικής υπόστασης είναι η *σκέψη*, η οποία αντιστοιχεί στη νοητική λειτουργία των πραγμάτων.⁵¹ Τέλος, ο Descartes προσθέτει ότι εκτός από τις αμετάβλητες ιδιότητες των υποστάσεων, υπάρχουν και οι μεταβλητές ιδιότητες των κατηγορημάτων, τις οποίες ονομάζει *τρόπους*. Οι τρόποι αποτελούν συστατικά στοιχεία των πραγμάτων και επομένως δεν μπορούν να έχουν ανεξάρτητη ύπαρξη. Για να γίνει αυτό πιο σαφές μπορούμε να σταθούμε στο παράδειγμα ενός κεριού. Ένα κομμάτι κεριό είναι ένα πράγμα αυθύπαρκτο στο οποίο ανήκουν κάποιες ιδιότητες, όπως το σχήμα, το μέγεθός κλπ. Αν, λοιπόν, κάποιος ήθελε να καταστρέψει το κομμάτι του κεριού, το κεριό αυτό καθαυτό θα παρέμενε στην ύπαρξη, ενώ αυτό που θα καταστρεφόταν θα ήταν οι συγκεκριμένες μεταβλητές του ιδιότητες, δηλαδή το σχήμα και το μέγεθός του.⁵²

Συνοψίζοντας, μπορούμε να υποστηρίξουμε ότι η διαφορά μεταξύ των υποστάσεων, των κατηγορημάτων και των τρόπων, αφορά την οντολογική τους εξάρτηση. Ειδικότερα, οι τρόποι εξαρτώνται από τα κατηγορήματα για την ύπαρξή τους, τα κατηγορήματα προϋποθέτουν την αντίστοιχη υπόσταση για την ύπαρξή τους, ενώ οι υποστάσεις δεν εξαρτώνται από τίποτα άλλο πέρα από τον εαυτό τους.⁵³

Έχοντας αναλύσει, έως έναν βαθμό, την καρτεσιανή οντολογία μπορούμε να μελετήσουμε τη θεωρία του Descartes αναφορικά με τη σχέση μεταξύ του πνεύματος και του σώματος. Ακολουθώντας τον Έκτο Στοχασμό του φιλοσόφου, το πνεύμα και το σώμα αποτελούν δύο διακριτές υποστάσεις, οι οποίες μπορούν να υπάρξουν η μία

⁴⁹ R. Descartes, *Principles of Philosophy*, I, 51-52, σελ. 22-23.

⁵⁰ J. Cottingham, *Φιλοσοφία της Επιστήμης Α': Οι Ορθολογιστές*, σελ. 136.

⁵¹ B. Lord, *Spinoza's Ethics. An Edinburgh Philosophical Guide*, σελ. 16.

⁵² Marleen Rozemond, «Descartes's Dualism», στο J. Broughton & J. Carrierio (επιμ.), *A Companion to Descartes*, Blackwell Publishing, Μάλντεν 2008, σελ. 375-376.

⁵³ The Stanford Encyclopedia of Philosophy, «Descartes' Theory of Ideas», στο <https://stanford.library.sydney.edu.au/archives/sum2014/entries/descartes-ideas/>, επίσκεψη 22/06/2022.

χωρίς την άλλη.⁵⁴ Την ίδια στιγμή, όμως, αν αναλογιστούμε τη φύση του ανθρώπου διαπιστώνουμε ότι αποτελείται από πνεύμα και σώμα. Το ερώτημα που εγείρεται αφορά τον τρόπο με τον οποίο αυτές οι ολοκληρωμένες και ανεξάρτητες υποστάσεις αλληλεπιδρούν με τέτοιο τρόπο ώστε το πνεύμα να μπορεί να κινεί το σώμα, και αντίστοιχα, το σώμα να επιδρά επί του πνεύματος προκαλώντας του αισθήματα και πάθη.⁵⁵ Όπως παρατηρεί ο Γ. Πρελορέντζος, η προσπάθεια θεμελίωσης της σχέσης μεταξύ του πνεύματος και του σώματος επιχειρείται μέσα από μια σειρά συλλογισμών. Από τον Δεύτερο Στοχασμό, ο Descartes, στη προσπάθεια του να αποδείξει, σε πρώτο στάδιο, την ύπαρξη του ανθρώπου ως σκεπτόμενου υποκειμένου προσπαθεί να τον διακρίνει από τη σωματικότητα. Πρόκειται για ένα πνεύμα ανεξάρτητο και πλήρως ενεργό, το οποίο διακρίνεται από οποιαδήποτε παθητική σωματική λειτουργία.⁵⁶ Κατόπιν, για να μπορέσει να αποδείξει ότι τα υλικά πράγματα και κατ' επέκταση το ανθρώπινο σώμα υπάρχουν, θα πρέπει πρώτα να θεμελιώσει τη φιλαλήθεια του Θεού, ο οποίος δεν είναι δυνατό να μας εξαπατά και να μας παραπλανά.⁵⁷ Αυτό σημαίνει ότι για να αποδειχθεί η σχέση μεταξύ του πνεύματος και του σώματος, θα πρέπει πρώτα να είμαστε βέβαιοι ότι αυτά τα δύο υπάρχουν.

Έχοντας αποδείξει την ύπαρξη του ανθρώπινου πνεύματος και σώματος, ο Γάλλος φιλόσοφος, επικεντρώνεται πλέον στην απόδειξη της ένωσης τους. Στον Έκτο Στοχασμό παρατηρεί ότι:

Η φύση επίσης διδάσκει, μέσω αυτών των αισθημάτων πόνου, πείνας, δίψας κτλ., ότι δεν παρίσταμαι μονάχα στο σώμα μου όπως παρίσταται ένας πλοηγός στο πλοίο, αλλά είμαι στενότατα συνδεδεμένος, και οιονεί συγχωνευμένος με αυτό, έτσι ώστε να συνθέτω ένα ενιαίο όλο μαζί του.⁵⁸

Για τον ίδιο τα διάφορα αισθήματα όπως ο πόνος, η πείνα, η δίψα κλπ., τα οποία αποτελούν συγκεχυμένους τρόπους του σκέπτεσθαι, δείχνουν την αδιάρρηκτη σχέση μεταξύ του πνεύματος και του σώματος. Σε γενικές γραμμές μπορούμε να

⁵⁴ Ρενέ Ντεκάρτ, *Στοχασμοί περί της Πρώτης Φιλοσοφίας*, μτφρ. Ε. Βανταράκης, Εκκρεμές, Αθήνα 2014, σελ. 169.

⁵⁵ Γιάννης Πρελορέντζος, «Εισαγωγή», στο Ρ. Ντεκάρτ, *Τα Πάθη της Ψυχής*, μτφρ. Γ. Πρελορέντζος, Κριτική, Αθήνα 1996, σελ. 75.

⁵⁶ Κυριακή Γουδέλη, *Εισαγωγή στη Φιλοσοφία του Σπινόζα*, Κάλλιπος, Αθήνα 2015, σελ. 42.

⁵⁷ Γ. Πρελορέντζος, «Εισαγωγή», στο Ρ. Ντεκάρτ, *Τα Πάθη της Ψυχής*, σελ. 70.

⁵⁸ Ρ. Ντεκάρτ, *Στοχασμοί περί της Πρώτης Φιλοσοφίας*, σελ. 173-174.

πούμε ότι ο Descartes στο έκτο και τελευταίο μέρος των *Στοχασμών* του, καταφεύγει σε διάφορες διατυπώσεις οι οποίες μοιάζουν αρκετά αξιωματικές και ανεπαρκείς. Γεγονός που φανερώνει και η αλληλογραφία του φιλοσόφου με την πριγκίπισσα Elisabeth και τον νεαρό Burman, οι οποίοι μοιράζονται την ίδια απορία. Το ερώτημα που θέτουν αφορά το πώς μπορεί μια μη υλική υπόσταση να αλληλεπιδρά με μια υλική υπόσταση; Για να απαντήσει ο Descartes καταφεύγει σε δύο αμήχανες, κατά την κρίση μου, διατυπώσεις. Στην περίπτωση του Burman απαντά λέγοντας ότι είναι δύσκολο να εξηγηθεί η σχέση μεταξύ πνεύματος και σώματος, αλλά αρκεί να στραφούμε στην εμπειρία για να πεισθούμε.⁵⁹ Ενώ, στην περίπτωση της πριγκίπισσας Elisabeth, εξηγεί ότι υπάρχει ένα σημείο ή οργανίδιο στον εγκέφαλο, το ονομαζόμενο κωνάριο [conarium] όπου συντελείται η ένωση των δύο υποστάσεων. Σύμφωνα με τον ίδιο «[...] το πνεύμα δεν επηρεάζεται άμεσα από όλα τα μέρη του σώματος, αλλά μονάχα από τον εγκέφαλο, ή ίσως μονάχα από ένα μικρό μέρος του, δηλαδή από εκείνο στο οποίο λένε ότι βρίσκεται η κοινή αίσθηση».⁶⁰ Το μέρος αυτό βρίσκεται στο κέντρο του εγκεφάλου και είναι ο τόπος στον οποίο συντελείται η αλληλεπίδραση μεταξύ του πνεύματος και του σώματος. Παρατηρούμε ότι ο Descartes πέρα από το γεγονός ότι θεωρεί δεδομένη τη σύνδεση μεταξύ του πνεύματος και του σώματος στο σημείο αυτό υποστηρίζει ότι υπάρχει ένα τμήμα του εγκεφάλου με το οποίο το πνεύμα φαίνεται να έχει μια ιδιαίτερη σχέση. Όπως διαπιστώνει η Κ. Γουδέλη, ο καρτεσιανός δυϊσμός αφορά μια ιεραρχική σχέση υπεροχής του πνεύματος έναντι του σώματος. Καθώς όλα ξεκινούν με το καρτεσιανό υποκείμενο να κατέχει μια προνομιακή θέση σε σχέση με όλα τα άλλα δημιουργήματα του Θεού, συνιστώντας το μόνο καθ' ομοίωσή του ον.⁶¹ Ας μην ξεχνάμε ότι ο ίδιος ο Descartes αρνείται να προσδώσει οποιαδήποτε υλική διάσταση στην θεϊκή υπόσταση, θεωρώντας την ένα καθαρό πνεύμα. Όπως είναι αναμενόμενο οι απόψεις του Descartes αναφορικά με τη σχέση μεταξύ του πνεύματος και του σώματος, σε συνδυασμό μάλιστα με τις ανεπαρκείς, κατά την κρίση μου, απαντήσεις που δόθηκαν από μέρους του, αποτέλεσαν αντικείμενο κριτικής για τους μεταγενέστερους ορθολογιστές του 17^{ου} αιώνα.

⁵⁹ Ο.π., Υποσημείωση 28, σελ. 174.

⁶⁰ Ο.π., σελ. 183.

⁶¹ Κ. Γουδέλη, *Εισαγωγή στη Φιλοσοφία του Σπινόζα*, σελ. 42.

Η απάντηση του Spinoza στον καρτεσιανό δυϊσμό⁶²

Μεταξύ των φιλοσόφων, οι οποίοι άσκησαν ρητή κριτική στην οντολογία του Descartes, συγκαταλέγεται ο Spinoza. Πιο συγκεκριμένα, όπως αναφέρει η B. Lord, ο Spinoza γνωρίζοντας ότι όσοι θα διάβαζαν το έργο του θα είχαν ήδη μια εξοικείωση με την αριστοτελική και καρτεσιανή οντολογία, αποφασίζει στο πρώτο μέρος της *Ηθικής*, θέλοντας να δείξει τη διαφοροποίησή του από τις προηγούμενες θεωρίες, να ορίσει εκ νέου τους όρους που θα χρησιμοποιήσει για την κατασκευή της οντολογίας του. Κατά τον ίδιο, χρησιμοποιώντας ορθά αυτούς τους όρους θα βοηθήσει τον αναγνώστη να φτάσει στην αληθή σύλληψη της πραγματικότητας.⁶³

Η πρώτη και σημαντικότερη διαφοροποίηση του Spinoza σε σχέση με τον φιλοσοφικό του προκάτοχο αφορά το ζήτημα της υπόστασης. Σε αντίθεση με την καρτεσιανή οντολογία, σύμφωνα με την οποία υπάρχει πλουραλισμός υποστάσεων, ο Spinoza υποστηρίζει ότι υπάρχει μία και μοναδική υπόσταση.⁶⁴ Ωστόσο, σπεύδει άμεσα να διευκρινίσει ότι με το να υποστηρίζουμε ότι η υπόσταση είναι αριθμητικώς μία ή ενική είναι σαν να υπονοούμε ότι μπορεί να μετρηθεί και επομένως ότι μπορεί να υπάρξει μια δεύτερη υπόσταση. Σύμφωνα με τον ίδιο, η υπόσταση είναι μη αριθμήσιμη και όταν αναφέρεται σε αυτή ως μία αυτό που προσπαθεί να εκφράσει σε μια προσπάθεια υπονόμησης του καρτεσιανού δυϊσμού, αφορά τη μη ύπαρξη πολλών υποστάσεων.⁶⁵

Έχοντας διευκρινίσει αυτό το σημείο, μπορούμε να προχωρήσουμε στον ορισμό της υπόστασης, όπως αυτός δίνεται από τον Spinoza, στο πρώτο μέρος της *Ηθικής*. Κατά τον Spinoza, «Με τον όρο υπόσταση [substantia] εννοώ αυτό που είναι στον εαυτό του και συλλαμβάνεται μέσω του εαυτού του: δηλαδή αυτό που το εννόημά του δεν χρειάζεται το εννόημα ενός άλλου πράγματος από το οποίο να πρέπει να σχηματιστεί».⁶⁶ Φαίνεται, λοιπόν, με όσα αναφέρει στην *Ηθική* ότι η

⁶² Στο σημείο αυτό αποφεύγουμε συνειδητά να μιλήσουμε για σπινοζικό μονισμό, καθώς αποτελεί ζήτημα διαμάχης για αρκετούς στοχαστές. Όπως θα εξηγήσουμε παρακάτω, όταν ο Spinoza κάνει λόγο για μία και μοναδική υπόσταση δεν εννοεί κυριολεκτικώς 'μία', αλλά έχει ως στόχο του την υπονόμηση της θεωρίας του Descartes περί πλουραλισμού των υποστάσεων. Βλ. Tatsuya Tachibana, «Spinoza on Contemporary Monism: A Further Discussion», *Annals of the Japan Association for Philosophy of Science*, τόμ. 29, 2020, σελ. 93-105.

⁶³ B. Lord, *Spinoza's Ethics. An Edinburgh Philosophical Guide*, σελ. 17.

⁶⁴ E. Curley, *Behind the Geometrical Method. A reading of Spinoza's Ethics*, σελ. 8.

⁶⁵ Roger Scruton, *Spinoza: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Νέα Υόρκη 2002, σελ. 44.

⁶⁶ Μπ. Σπινόζα, *Ηθική*, Ι, Ορ. 3, σελ. 79.

υπόσταση είναι ενική, αναγκαία, άπειρη και αιτία του εαυτού της [causa sui].⁶⁷ Ο όρος *αυταίτιο* εκφράζει ένα άπειρο πλέγμα αιτιακών σχέσεων που διέπουν την υπόσταση και όλα όσα εμπεριέχει εντός της.⁶⁸ Οφείλουμε να έχουμε κατά νου, ότι η υπόσταση δεν είναι κάτι διακριτό από τον Κόσμο, τη Φύση ή τον Θεό. Στον Spinoza όλοι αυτοί οι όροι είναι ταυτόσημοι [Deus sive Natura]. Μάλιστα, σε αντίθεση με τον καρτεσιανό Ιουδαιο-Χριστιανικό Θεό, ο οποίος όντας υπερβατικός διακρίνεται από τα δημιουργήματά του, ο Θεός του Spinoza είναι η εμμενής αιτία όλων των πραγμάτων. Αυτό σημαίνει ότι ο Θεός δεν είναι διακριτός από τον κόσμο και από τις πραγματώσεις του, αλλά είναι ο ίδιος ο Κόσμος. Υπό αυτήν την έννοια, ο Θεός δεν είναι πρότερος της Φύσης, αλλά είναι η Φύση, η οποία είναι άπειρή καθώς δεν έχει αρχή και τέλος. Για τον Spinoza, ο Θεός δεν δρα επί κάποιου άλλου πράγματος το οποίο θα ήταν διακριτό από τον ίδιο, αλλά δρα επί του εαυτού του. Όπως σημειώνει ο M. Gueroult, σε αντιδιαστολή με τη μεταβατική αιτιότητα, στην εμμενή αιτιότητα η δράση της αιτίας δεν μεταβιβάζεται από ένα «δρών» σε ένα «πάσχων», δηλαδή το δεύτερο δεν βρίσκεται σε εξωτερική σχέση προς το πρώτο.⁶⁹ Αυτό σημαίνει ότι, η αιτία και τα αποτελέσματα της, δεν είναι πραγματικώς διακριτά. Τα αποτελέσματα εμπεριέχονται στην αιτία ή αλλιώς, η αιτία εμμένει στα αποτελέσματά της. Ειδικότερα, στο σπινοζικό σύστημα, όταν περνάμε από την εμμενή αιτία στο αποτέλεσμα δεν έχουμε καμία ιεράρχηση, καμία προτεραιότητα ή μείωση της πραγματικότητας, αλλά η ίδια η αιτία δεν θα μπορούσε να υπάρξει χωρίς αυτήν την αιτιακή σχέση. Με αυτήν την διατύπωση, κατά την κρίση μου, δεν αναιρούμε την ανεξαρτησία της υπόστασης, αντίθετα την ενισχύουμε, καθώς η αιτία και τα αποτελέσματα αποτελούν οντολογικά την ίδια ύπαρξη ή πραγματικότητα.

Συνεχίζοντας, ο Spinoza προσθέτει ότι ο Θεός μπορεί να γίνει αντιληπτός μέσω των κατηγορημάτων του, τα οποία συνιστούν και εκφράζουν την ουσία της υπόστασης.⁷⁰ Αυτό σημαίνει ότι τα κατηγορήματα αποτελούν διαφορετικές οπτικές του ίδιου πράγματος, ήτοι εκφράζουν την ίδια πραγματικότητα. Ειδικότερα, τα κατηγορήματα δεν συνιστούν υποκειμενικές οπτικές επί του κόσμου, αλλά αφορούν μια ολοκληρωμένη και επαρκή περιγραφή του κόσμου, όπως αυτός υπάρχει

Παρατηρούμε ότι ο ορισμός που δίνεται από τον Spinoza αναφορικά με την υπόσταση δεν έρχεται σε σύγκρουση με την επικρατούσα οπτική του 17^{ου} αιώνα σύμφωνα με την οποία η υπόσταση ορίζεται ως οντολογικά ανεξάρτητη.

⁶⁷ Ζ. Ντελέζ, *Σπινόζα. Πρακτική Φιλοσοφία*, σελ. 159.

⁶⁸ Κ. Γουδέλη, *Εισαγωγή στη Φιλοσοφία του Σπινόζα*, σελ. 9.

⁶⁹ Γιώργος Φουρτούνης, «Εμμένεια και Δομή», *Αξιολογικά*, Σεπτέμβριος 2008, σελ. 214.

⁷⁰ Μπ. Σπινόζα, *Ηθική*, Ι, Ορ. 4, σελ. 79.

αναγκαία. Στο σημείο αυτό οφείλουμε να προσέξουμε ότι ο Spinoza διαφοροποιείται από την καρτεσιανή θεώρηση σύμφωνα με την οποία σε κάθε υπόσταση αντιστοιχεί μία κύρια αμετάβλητη ιδιότητα, δηλαδή ένα κατηγορήμα. Αντίθετα, για τον Spinoza, υπάρχει μία πραγματικότητα στην οποία αντιστοιχούν άπειρα, ισότιμα μεταξύ τους, κατηγορήματα καθένα εκ των οποίων διακρίνεται από τα υπόλοιπα, χωρίς να αντιτίθεται το ένα στο άλλο.⁷¹ Εφόσον, λοιπόν, η υπόσταση είναι άπειρη, άπειρα είναι και τα κατηγορήματα μέσω των οποίων εκφράζεται η ουσία της. Ωστόσο, εμείς ως άνθρωποι μπορούμε να γνωρίσουμε μόνο δύο κατηγορήματα, τη *Σκέψη* και την *Έκταση*.⁷² Λόγω της πεπερασμένης φύσης μας, μπορούμε να συλλάβουμε την υπόσταση μόνο ως εκτατό και ως σκεπτόμενο πράγμα. Σύμφωνα με τον Spinoza, με τον όρο σκέψη αναφερόμαστε σε όλες τις μορφές νοητικής ζωής του σύμπαντος, και ένα τέτοιο παράδειγμα είναι ο ανθρώπινος νους. Και με τον όρο έκταση αναφερόμαστε στη σωματική και υλική διάσταση του κόσμου.⁷³ Κατά τη γνώμη μου, ο Spinoza πραγματοποιεί μια ενδιαφέρουσα κίνηση η οποία τον φέρνει σε ρήξη τόσο με τον Descartes όσο και με τη φιλοσοφική παράδοση της εποχής του, καθώς προσδίδει στον Θεό ή Υπόσταση το κατηγορήμα της έκτασης. Σύμφωνα με το φιλοσοφικό του σύστημα, ο Θεός παύει να εκλαμβάνεται αποκλειστικά ως καθαρό πνεύμα και αποκτά επίσης υλική διάσταση. Όπως είδαμε προηγουμένως, αναφερόμενοι στην εμμένεια, παύει να υπάρχει οντολογικό χάσμα μεταξύ του Θεού και των πραγματώσεών του.

Έχοντας ορίσει την υπόσταση και τα κατηγορήματα, ο Spinoza στρέφει την προσοχή του στον ορισμό των πραγματώσεων της υπόστασης, δηλαδή των τρόπων. Στην περίπτωση των τρόπων μπορούμε να εντοπίσουμε μια ακόμα διαφοροποίηση του Spinoza από την οντολογία του Descartes, σύμφωνα με την οποία όλα όσα αποτελούσαν υποστάσεις στο καρτεσιανό σύστημα, στο σπινοζικό σύστημα συνιστούν τρόπους. Οι τρόποι ορίζονται ως τα υπαρκτά πράγματα τα οποία αποτελούν τροποποιήσεις της υπόστασης και οφείλουν την ύπαρξή τους σε αυτήν, καθώς δεν μπορούν να αποτελέσουν αιτία του εαυτού τους.⁷⁴ Καταφεύγοντας στην εμπειρία μπορούμε να πούμε ότι οι τρόποι είναι όλα όσα αντιλαμβανόμαστε στην καθημερινότητα μας π.χ. τα αντικείμενα που μας περιβάλλουν, τα ζώα, οι άνθρωποι,

⁷¹ Ζ. Ντελέζ, *Σπινόζα Πρακτική Φιλοσοφία*, σελ. 77-78.

⁷² *Ο.π.*, σελ. 116-117.

⁷³ Κ. Γουδέλη, *Εισαγωγή στη φιλοσοφία του Σπινόζα*, σελ. 12.

⁷⁴ Μπ. Σπινόζα, *Ηθική*, Ι, Ορ. 5, σελ. 79.

οι ιδέες κλπ.⁷⁵ Κάθε τρόπος εντάσσεται σε ένα δίκτυο αιτιακών σχέσεων με άλλους τρόπους του *ιδίου κατηγορήματος*. Η τελευταία παρατήρηση θα μας απασχολήσει αμέσως παρακάτω όπου θα εξετάσουμε τη σχέση μεταξύ του πνεύματος και του σώματος.

Ήδη από τις πρώτες σελίδες του δεύτερου μέρους της *Ηθικής*, ο Spinoza προχωρά στον ορισμό του πνεύματος και του σώματος. Σύμφωνα με τον ίδιο το πνεύμα συνιστά την ιδέα κάποιου πράγματος και το σώμα αποτελεί το αντικείμενο αυτής της ιδέας.⁷⁶ Σε αντίθεση με το καρτεσιανό πρότυπο με βάση το οποίο το πνεύμα και το σώμα συνιστούν δύο διακριτές οντότητες οι οποίες αλληλεπιδρούν μεταξύ τους, για τον Spinoza αυτά τα δύο αποτελούν τις δύο όψεις του ίδιου νομίσματος, δηλαδή μια ενότητα.⁷⁷ Κατ' επέκταση δεν δύνανται να αλληλεπιδρούν μεταξύ τους. Όπως αναφέρει στην *Ηθική* «[...] το Πνεύμα και το Σώμα είναι ένα και το αυτό Άτομο που συλλαμβάνεται άλλοτε υπό το κατηγορήμα της Σκέψης και άλλοτε υπό το κατηγορήμα της Έκτασης».⁷⁸ Κάποιοι μελετητές του Spinoza ονομάζουν την προσέγγιση αυτή ως *θεωρία της παραλληλίας* μεταξύ του πνεύματος και του σώματος. Ο όρος παραλληλία συναντάται αρχικά στο φιλοσοφικό σύστημα του Leibniz και αργότερα χρησιμοποιείται, με αναφορά στο σπινοζικό έργο, από τον Deleuze στο έργο του *Ο Σπινόζα και το Πρόβλημα της Έκφρασης*.⁷⁹ Ωστόσο, υπάρχουν ορισμένοι μελετητές οι οποίοι είναι επιφυλακτικοί ως προς τη χρήση αυτού του όρου εκτός του πλαισίου του, καθώς ο ίδιος ο Spinoza δεν χρησιμοποιεί ποτέ τον όρο παραλληλία. Μια εναλλακτική πρόταση δίνεται από τη C. Jaquet, με βάση την

⁷⁵ Οφείλουμε να διευκρινίσουμε ότι τα παραδείγματα που δίνονται εντάσσονται στο είδος των πεπερασμένων τρόπων. Ειδικότερα, ο Spinoza διακρίνει δύο είδη τρόπων, τους πεπερασμένους και τους άπειρους. Σύμφωνα με την οντολογία του, η βασική διαφορά μεταξύ των πεπερασμένων και των άπειρων τρόπων αφορά την αιτία του επηρεασμού τους. Οι άπειροι τρόποι οι οποίοι επηρεάζονται απευθείας από ένα θεϊκό κατηγορήμα ονομάζονται *άμεσα άπειροι τρόποι*, ενώ οι άπειροι τρόποι οι οποίοι επηρεάζονται από έναν άλλον άπειρο τρόπο ονομάζονται *έμμεσα άπειροι τρόποι*, ή παραθέτοντας τα λόγια του Spinoza «Κάθε τρόπος που υπάρχει και κατ' ανάγκη και ως άπειρος πρέπει κατ' ανάγκη να έπεται ή από την απόλυτη φύση κάποιου κατηγορήματος του Θεού ή από κάποιο κατηγορήμα τροποποιημένο με μια τροποποίηση που υπάρχει και κατ' ανάγκη και ως άπειρη» *ό.π.*, *Ηθική*, I, Πρ. 23, σελ. 114. Στην παρούσα εργασία δεν θα επεκταθούμε περαιτέρω στο ζήτημα των άπειρων τρόπων, καθώς κάτι τέτοιο υπερβαίνει τους τιθέμενους στόχους μας.

Στην περίπτωση των πεπερασμένων τρόπων, οι οποίοι θα μας απασχολήσουν στην παρούσα εργασία, οι επηρεασμοί προέρχονται αποκλειστικά από άλλους πεπερασμένους τρόπους. Για μια πληρέστερη ανάλυση του ζητήματος των τρόπων, βλ. The Stanford Encyclopedia of Philosophy, «Spinoza's Modal Metaphysics», στο <https://stanford.library.sydney.edu.au/archives/spr2013/entries/spinoza-modal/>, επίσκεψη 12/07/2022.

⁷⁶ Z. Ντελέζ, *Σπινόζα Πρακτική Φιλοσοφία*, σελ. 141-142.

⁷⁷ Chantal Jaquet, *Affects, Actions and Passions in Spinoza: The Unity of Body and Mind*, Edinburgh University Press, Εδιμβούργο 2018, σελ. 9.

⁷⁸ Μπ. Σπινόζα, *Ηθική*, II, Πρ. 21, Σχόλιο, σελ. 183-184.

⁷⁹ C. Jaquet, *Affects, Actions and Passions in Spinoza: The Unity of Body and Mind*, σελ. 12 και 19.

οποία αντί για τον όρο παραλληλία μπορούμε να χρησιμοποιούμε τον όρο *ισότητα*, ο οποίος απαντάται στο φιλοσοφικό λεξιλόγιο του Spinoza. Σύμφωνα με την ίδια, ο όρος *ισότητα* χρησιμοποιείται αρκετές φορές από τον Spinoza σε μια προσπάθεια να δείξει από τη μία μεριά ότι η δύναμη του Θεού να σκέφτεται είναι ίση με τη δύναμή του να δρα, και από την άλλη, στην περίπτωση του ανθρώπου, ότι η δύναμη του πνεύματος να σκέφτεται είναι ίση με τη δύναμη του σώματος να δρα.⁸⁰ Αυτό σημαίνει ότι δεν υπάρχει καμία υπεροχή του πνεύματος έναντι του σώματος ή το αντίστροφο, όπως επίσης δεν υπάρχει καμία προτεραιότητα του ενός έναντι του άλλου, αλλά σώμα και πνεύμα αποτελούν *ισότιμα εκφράσεις* της ίδιας πραγματικότητας.

Προτού αναπτύξουμε περαιτέρω το ζήτημα της ενότητας μεταξύ του πνεύματος και του σώματος, θα πρέπει να διευκρινίσουμε ότι στην παρούσα εργασία θα ακολουθήσουμε το παράδειγμα του Deleuze υιοθετώντας τον όρο παραλληλία. Συνεχίζοντας, λοιπόν, ο Spinoza υποστηρίζει ότι κάθε σώμα επηρεάζει και επηρεάζεται διαρκώς από άλλα σώματα. Κατά αντίστοιχο τρόπο, κάθε ιδέα επηρεάζει και επηρεάζεται από άλλες ιδέες.⁸¹ Αυτό οφείλεται στην *αιτιακή και αντιληπτική μόνωση* των κατηγορημάτων της υπόστασης, σύμφωνα με την οποία μόνο τρόποι που ανήκουν στο ίδιο κατηγορημα της υπόστασης μπορούν να αλληλεπιδρούν μεταξύ τους. Αυτό σημαίνει ότι ένας τρόπος ο οποίος ανήκει στο κατηγορημα της σκέψης δεν μπορεί να αλληλεπιδράσει με έναν τρόπο ο οποίος ανήκει στο κατηγορημα της έκτασης, καθώς αυτό θα καθιστούσε αυτούς τους δύο τρόπους οντολογικά διακριτούς, ενώ αποτελούν εκφράσεις της ίδιας πραγματικότητας. Η μόνη διαφορά μεταξύ των δύο τρόπων έγκειται στο ότι ανήκουν σε διαφορετικά κατηγορήματα της υπόστασης, έτσι ενώ το κατηγορημα της σκέψης σκέφτεται τα πράγματα που είναι εκφρασμένα στο εσωτερικό του, το κατηγορημα της έκτασης τα εκτείνει. Αυτό σημαίνει ότι το πνεύμα είναι σύμφυτο με το σώμα,⁸² και ότι πάσχουν ή ενεργούν παράλληλα, δηλαδή ό,τι είναι *ενέργημα* στο πνεύμα είναι *αναγκαία ενέργημα* και στο σώμα, αντίστοιχα, ό,τι είναι *πάθος* στο ένα είναι και στο άλλο.⁸³ Σύμφωνα με τον

⁸⁰ Ο.π., σελ. 18.

⁸¹ Κ. Γουδέλη, *Εισαγωγή στη φιλοσοφία του Σπινόζα*, σελ. 35.

⁸² Μπ. Σπινόζα, *Ηθική*, II, Πρ. 13, Σχόλιο, σελ. 163-164.

⁸³ Ζ. Ντελέζ, *Σπινόζα Πρακτική Φιλοσοφία*, σελ. 33.

Deleuze, ο Spinoza με αυτήν τη θέση αντιστρέφει την παραδοσιακή καρτεσιανή αρχή με βάση την οποία όταν το πνεύμα ενεργεί το σώμα πάσχει και το αντίστροφο.⁸⁴

Μια ακόμα διάσταση της παραλληλίας συνίσταται στο γεγονός ότι για κάθε ιδέα⁸⁵ αντιστοιχεί ένα αντικείμενο στην έκταση [ideatum/ιδεατό] και το αντίστροφο.⁸⁶ Ως ιδεατό μια ιδέα μπορούμε να θεωρήσουμε αυτό στο οποίο αναφέρεται μια ιδέα ή αλλιώς το αντικείμενο σκέψης μιας ιδέας.⁸⁷ Όπως υποστηρίζει ο Spinoza «Η τάξη και η σύνδεση των ιδεών είναι ίδια με την τάξη και τη σύνδεση των πραγμάτων».⁸⁸ Αυτό σημαίνει ότι υπάρχει μία προς μία αντιστοιχία μεταξύ των ιδεών και των πραγμάτων, δηλαδή για κάθε ιδέα που υπάρχει στο κατηγορημα της σκέψης, υπάρχει το αντίστοιχο αντικείμενο στο κατηγορημα της έκτασης. Για να καταστεί αυτό σαφές ο Spinoza καταφεύγει στη χρήση ενός γεωμετρικού παραδείγματος. Πιο συγκεκριμένα, εξηγεί ότι ένας κύκλος και η ιδέα αυτού του κύκλου είναι ένα και το αυτό πράγμα ιδωμένο υπό δύο διαφορετικά κατηγορήματα, τα οποία είναι μη αναγώγιμα μεταξύ τους. Το ίδιο ισχύει για όλα τα πράγματα στη φύση και τις ιδέες τους, καθώς εντάσσονται στην ίδια αλυσίδα αιτιών όπως αυτή εκφράζεται ανά κατηγορημα.

Συνοψίζοντας, λοιπόν, στο καρτεσιανό σύστημα το σώμα και το πνεύμα συνιστούν δύο διακριτές οντότητες οι οποίες αλληλεπιδρούν μεταξύ τους. Μεταξύ αυτών των δύο οντοτήτων το πνεύμα φαίνεται να χαίρει κάποιας προνομιακότητας σε αντίθεση με το σώμα το οποίο δέχεται παθητικά τις επιδράσεις του πνεύματος. Στον αντίποδα αυτής της θέσης βρίσκεται το σπινοζικό σύστημα σύμφωνα με το οποίο το σώμα και το πνεύμα συνιστούν το ίδιο και το αυτό πράγμα εκφρασμένο με δύο διαφορετικούς τρόπους. Κατά συνέπεια, το σώμα και το πνεύμα δεν αλληλεπιδρούν

⁸⁴ Ο.π., σελ. 32-33.

⁸⁵ Στο πρώτο μέρος της *Ηθικής* ο Spinoza ορίζει ως αληθή ιδέα την ιδέα εκείνη η οποία συμφωνεί με το ιδεατό της. Κατόπιν, στο δεύτερο μέρος του έργου οδηγείται σε έναν πιο σύνθετο ορισμό προσθέτοντας ότι μια αληθής ιδέα αποτελεί το συνώνυμο μιας επαρκούς ιδέας, δηλαδή μιας ιδέας «που, καθόσον θεωρείται στον εαυτό της χωρίς συσχέτιση με το αντικείμενο, έχει όλες τις ιδιότητες ή τις ενδογενείς παρωνυμίες της αληθούς ιδέας». Βλ. Μπ. Σπινόζα, *Ηθική*, Ι, Αξίωμα 6, σελ. 81 και ΙΙ, Ορ. 4, σελ. 146.

⁸⁶ Μπ. Σπινόζα, *Ηθική*, Ι, Αξίωμα 6, σελ. 81

⁸⁷ Στο σημείο αυτό αποφεύγω να ταυτίσω το ιδεατό μιας ιδέας με τη σωματικότητα, καθώς αντικείμενο σκέψης μιας ιδέας μπορεί να αποτελέσει ακόμα και μια άλλη ιδέα. Αναφορικά με την υλική διάσταση των ιδεών, βλ. Hasana Sharp, «The Force of Ideas in Spinoza», *Political Theory*, τόμ. 35, τχ. 6, Δεκέμβριος 2007, σελ. 732-755.

⁸⁸ Μπ. Σπινόζα, *Ηθική*, ΙΙ, Πρ. 7, σελ. 153.

μεταξύ τους, καθώς κάτι τέτοιο θα τα καθιστούσε δύο διακριτές οντότητες, αλλά συμπορεύονται παράλληλα όντας ισότιμα.

Ο ρόλος της φαντασίας και η κοινωνική της διάσταση

Ο Spinoza έχοντας δείξει ήδη από την αρχή του δεύτερου μέρους της *Ηθικής* ότι το πνεύμα και το σώμα αποτελούν εκφράσεις της ίδιας πραγματικότητας, αποφασίζει σχεδόν αμέσως να πραγματευτεί το ζήτημα της φαντασίας. Αυτό συμβαίνει καθώς, για τον ίδιο, η φαντασία βρίσκεται σε άμεση σχέση με τη σωματική και πνευματική πραγματικότητα. Όπως θα δούμε αργότερα η φαντασία θα αποτελέσει μια μορφή γέφυρας για το πέρασμα από το δεύτερο στο τρίτο μέρος της *Ηθικής*, καθώς συνιστά ουσιαστικό στοιχείο της συναισθηματικής ζωής των ανθρώπων.

Για τον Spinoza, η φαντασία [*imaginatio*] ή γνώμη συνιστά ένα από τα τρία είδη γνώσης τα οποία αναπτύσσονται στο έργο του *Ηθική*.⁸⁹ Σύμφωνα με τον ίδιο, πρόκειται για μια μορφή γνώσης η οποία πηγάζει αποκλειστικά από την εμπειρία γεγονόσ που την καθιστά το κατώτερο είδος γνώσης. Στο σημείο αυτό χρειάζεται να είμαστε προσεκτικοί καθώς το γεγονός ότι ο Spinoza χαρακτηρίζει τη φαντασία ως το κατώτερο είδος γνώσης δεν συνεπάγεται τη μη ενασχόληση με αυτήν ή τη μη ωφελιμότητα της, αντίθετα όπως θα δούμε στις επόμενες ενότητες, το πρώτο είδος γνώσης συνιστά αναγκαίο στοιχείο της ανθρώπινης ελευθερίας και σωτηρίας.⁹⁰

Ο Spinoza με αφετηριακό σημείο το Παράρτημα του πρώτου μέρους της *Ηθικής* κάνει αρκετές αναφορές στο ζήτημα της φαντασίας, ωστόσο αν θέλαμε να εντοπίσουμε ένα σημείο στο οποίο φαίνεται να έχουμε έναν ορισμό για το πρώτο είδος γνώσης θα έπρεπε ίσως να σταθούμε στις προτάσεις 16 και 17 του δεύτερου μέρους της *Ηθικής*. Σύμφωνα με τον ίδιο, κάθε τρόπος επηρεάζει και επηρεάζεται διαρκώς από άλλους τρόπους στο πλαίσιο της προσπάθειας του να διατηρηθεί στην ύπαρξη και να αυξήσει τη δύναμή του, αποτρέποντας ταυτόχρονα καθετί που θα οδηγούσε σε μείωση αυτής. Πρόκειται για μια ακατάπαυστη αλληλενέργεια, η οποία σύμφωνα με το ερμηνευτικό σχήμα της παραλληλίας, αφορά ταυτόχρονα και διακριτά τα δύο κατηγορήματα της υπόστασης. Κάθε εμπειρία που έχουμε είναι

⁸⁹ Στη σπινοζική θεωρία παρατηρείται μια ελαφρά μετατόπιση ως προς την ταξινόμηση των ειδών γνώσης από τα πρώιμα στα ύστερα έργα. Ειδικότερα, στην *Πραγματεία για τη διόρθωση του νου* ο Spinoza κάνει λόγο για τέσσερα είδη αντίληψης μεταξύ των οποίων συγκαταλέγονται η αντίληψη εξ ακοής, η πλανωμένη εμπειρία, το γενικό συμπέρασμα και η αιτιακή-παραγωγική γνώση. Αντίθετα, στη *Σύντομη πραγματεία* και στην *Ηθική* η ανάλυση περιορίζεται σε τρία είδη γνώσης. Βλ. Άννα Μπουκουβάλα, *Οι έννοιες του καλού και του κακού στην ηθική φιλοσοφία του Spinoza* (Διδακτορική διατριβή), Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων, Ιωάννινα 2006, σελ. 80-81.

⁹⁰ Piet Steenbakkers, «Spinoza on Imagination», στο L. Nauta & D. Pätzold (επιμ.), *Imagination in the Later Middle Ages and Early Modern Times*, Peeters, Λουβέν 2004, σελ. 175.

σωματική και πνευματική και κατ' επέκταση αφήνει ίχνη τόσο στο σώμα όσο και στο πνεύμα μας. Τα ίχνη αυτά παραμένουν παρόντα στο πνεύμα και στο σώμα υπό την προϋπόθεση ότι δεν καταστρέφονται από άλλα ίχνη.⁹¹ Για τον Spinoza, τα σωματικά ίχνη ή οι επηρεασμοί των εξωτερικών σωμάτων ονομάζονται εικόνες [imagines]. Για κάθε σωματικό ίχνος που δημιουργείται, υπάρχει η αντίστοιχη ιδέα αυτού του ίχνους στο πνεύμα μας [imaginatioes]. Ο Spinoza προσθέτει ότι τα ίχνη των ιδεών που έχουν μείνει στο πνεύμα μας από την εμπειρία μας πληροφορούν περισσότερο για τη φύση του δικού μας σώματος παρά για τη φύση των εξωτερικών σωμάτων.⁹² Αυτό συμβαίνει καθώς τα ίχνη των ιδεών που σχηματίζονται στο πνεύμα μας δεν αποτελούν ακριβή αναπαράσταση των εξωτερικών σωμάτων, αλλά ενδεικνύουν το αποτέλεσμα της παρουσίας ενός εξωτερικού σώματος πάνω στο δικό μας.⁹³ Όταν το πνεύμα μας έχει τέτοιες ιδέες, λέμε ότι φαντάζεται [imaginari].⁹⁴ Το πνεύμα μας, λοιπόν, «νομίζει» ότι αναπαριστά τα εξωτερικά σώματα, ενώ στην πραγματικότητα βρίσκεται σε άμεση σχέση με τις ιδέες των επηρεασμών από τα εξωτερικά σώματα. Οι ιδέες της φαντασίας, αν και συνιστούν ιδέες των σωματικών επηρεασμών από άλλα σώματα [ιδεατά ιδεών], δεν συνιστούν αναπαραστάσεις καθώς δεν υπάρχει καμία απόσταση μεταξύ του δικού μας σώματος και των επηρεασμών του σώματος μας. Σύμφωνα με τη σπινοζική εμμένεια το σώμα μας είναι αδιαχώριστο από τον φυσικό κόσμο και κατ' επέκταση οι ιδέες της φαντασίας ενέχουν συγχρόνως τη φύση του δικού μας σώματος μαζί με τη φύση των εξωτερικών σωμάτων.

Ο Spinoza για να εξηγήσει τη λειτουργία της φαντασίας χρησιμοποιεί ως παράδειγμα τον τρόπο πρόσληψης του ήλιου από τους ανθρώπους. Ειδικότερα, οι άνθρωποι φαντάζονται ότι ο ήλιος βρίσκεται σε κοντινή απόσταση λόγω της επίδρασης που ασκεί στο σώμα τους, μάλιστα εξακολουθούν να τον φαντάζονται κατά αυτόν τον τρόπο ακόμα και όταν πληροφορηθούν την πραγματική του απόσταση.⁹⁵ Το γεγονός αυτό μαρτυρά ότι η φαντασία αφορά κυρίως τη *σχέση* που έχουν οι άνθρωποι με τα εξωτερικά πράγματα, παρά τα ίδια τα πράγματα αυτά καθαυτά. Όπως περιγράφει ο Spinoza, «Η φανταστική παράσταση [φαντασιακή

⁹¹ Μπ. Σπινόζα, *Ηθική*, II, Πρ. 17, σελ. 176.

⁹² B. Lord, *Spinoza's Ethics. An Edinburgh Philosophical Guide*, σελ. 67-68.

⁹³ Ζ. Ντελέζ, *Σπινόζα. Πρακτική Φιλοσοφία*, σελ. 108.

⁹⁴ Μπ. Σπινόζα, *Ηθική*, II, Πρ. 17, Σχόλιο, σελ. 179.

⁹⁵ *Ο.π.*, II, Πρ. 35, Σχόλιο, σελ. 197.

αναπαράσταση] [...] δηλώνει περισσότερο την κατάσταση του ανθρώπινου Σώματος παρά τη φύση του εξωτερικού πράγματος». ⁹⁶

Αυτός ο φαντασιακός τρόπος αντίληψης της πραγματικότητας θέτει στο προσκήνιο το ζήτημα της ατομικότητας. Πρόκειται, όπως είδαμε, για ένα είδος γνώσης το οποίο βασίζεται στην εμπειρία, εμπειρία η οποία διαφέρει από άτομο σε άτομο ανάλογα με τον τρόπο με τον οποίο το κάθε σώμα επηρεάζει και επηρεάζεται από άλλα σώματα ή έχει επηρεαστεί κάποια στιγμή στο παρελθόν. ⁹⁷ Σε αυτή τη διαδικασία σημαντικό ρόλο διαδραματίζουν η μνήμη και η συνήθεια. Ο Spinoza ορίζει τη μνήμη ως «μια ορισμένη αλληλουχία ιδεών ενεχουσών τη φύση των πραγμάτων που είναι έξω από το ανθρώπινο Σώμα, η οποία γίνεται στο Πνεύμα σύμφωνα με την τάξη και την αλληλουχία των επηρεασμών του ανθρώπινου Σώματος». ⁹⁸ Αυτό σημαίνει ότι το ανθρώπινο πνεύμα [τρόπος στο κατηγορήμα της σκέψης] σχηματίζει μια αλυσίδα ιδεών βασιζόμενο σε μια αντίστοιχη αλληλουχία τροποποιήσεων που δέχτηκε το ανθρώπινο σώμα [τρόπος στο κατηγορήμα της έκτασης]. Αυτές οι επαναλαμβανόμενες εμφανιζόμενες σωματικές τροποποιήσεις συνιστούν αυτό που αποκαλούμε στην καθημερινή μας ζωή ως συνήθεια. Σύμφωνα με τον Α. Μπαλτά, όταν κάποιες σωματικές τροποποιήσεις εμφανίζονται επανειλημμένα και επιμένουν, τότε οι ιδέες που τις συλλαμβάνουν επιμένουν αντίστοιχα στο πνεύμα με αποτέλεσμα να δημιουργείται ένα διαθέσιμο απόθεμα ιδεών στη μνήμη. ⁹⁹ Κατά αυτόν τον τρόπο, το διαθέσιμο απόθεμα ιδεών της μνήμης διαφέρει από άτομο σε άτομο ανάλογα με τις καθημερινές τους συνήθειες και εμπειρίες. Για να καταστεί αυτό σαφές ο Spinoza δίνει το παράδειγμα ενός στρατιώτη και ενός αγρότη. Έστω ότι και οι δύο αντικρίζουν στην άμμο ίχνη αλόγου, ο πρώτος με βάση τις προηγούμενες εμπειρίες του θα σκεφτεί την εικόνα ενός ιππέα και εν συνεχεία την εικόνα του πολέμου. Αντίθετα, ο αγρότης βάσει της δικής του καθημερινής συνήθειας θα φέρει στο νου του την εικόνα ενός άροτρου και εν

⁹⁶ Ο.π., IV, Πρ. 9, Απόδειξη, σελ. 359.

⁹⁷ Moira Gatens & Genevieve Lloyd, *Collective Imaginings: Spinoza, Past and Present*, Routledge, Λονδίνο 1999, σελ. 13.

⁹⁸ Μπ. Σπινόζα, *Ηθική*, II, Πρ. 18, Σχόλιο, σελ. 180.

⁹⁹ Aristides Baltas, *Peeling Potatoes or Grinding Lenses: Spinoza and Young Wittgenstein Converse on Immanence and Its Logic*, University of Pittsburgh Press, Ηνωμένες Πολιτείες Αμερικής 2012, σελ. 153.

συνεχεία την εικόνα ενός χωραφιού.¹⁰⁰ Όπως γίνεται φανερό, η αντίληψη του κόσμου μέσω της φαντασίας οδηγεί τα άτομα σε ασυμφωνία και μη αντικειμενική γνώση.

Παρά το γεγονός ότι η φαντασία φαίνεται να οδηγεί τους ανθρώπους σε ασυμφωνία και πλάνη, ο Spinoza υποστηρίζει ότι «το Πνεύμα δεν πλανιέται λόγω του ότι φαντάζεται»,¹⁰¹ δηλαδή η φαντασία δεν έχει ως λειτουργία να παραπλανά, ούτε έχει ως σκοπό να δημιουργεί ψευδείς ιδέες, αλλά η πλάνη οφείλεται σε ελλιπή κατανόηση της σχέσης της φαντασίας με το σύνολο της πραγματικότητας. Πιο συγκεκριμένα, για τον ίδιο, το ψεύδος δεν υπάρχει αυτό καθαυτό αλλά «έγκειται σε μια στέρηση γνώσης την οποία ενέχουν οι αταίριαστες [ανεπαρκείς] ιδέες, ήτοι οι ακρωτηριασμένες και συγκεχυμένες».¹⁰² Για να κατανοήσουμε τι εννοεί ο Spinoza όταν αναφέρεται σε αυτήν τη στέρηση γνώσης, θα πρέπει να στρέψουμε την προσοχή μας στη Θεία διάνοια. Σύμφωνα με την οντολογία του, οι ιδέες που έχουμε ως τρόποι της υπόστασης είναι ακριβώς ίδιες με αυτές που υπάρχουν στη διάνοια του Θεού. Ωστόσο, στην περίπτωση των πεπερασμένων τρόπων, οι ιδέες αυτές είναι αποκομμένες από τις αιτίες τους. Λόγω της φαντασιακής πρόσληψης της πραγματικότητας, το πνεύμα γνωρίζει τα αποτελέσματα που έχουν *επί του σώματος* τα εξωτερικά σώματα, δηλαδή τους επηρεασμούς, χωρίς να γνωρίζει το εξωτερικό σώμα αυτό καθαυτό. Ο Spinoza χαρακτηρίζει αυτές τις ακρωτηριασμένες/ανεπαρκείς ιδέες ως «συμπεράσματα δίχως προκείμενες».¹⁰³ Σε αντίθεση με τους πεπερασμένους τρόπους, ο Θεός διαθέτει ταιριαστές [επαρκείς] ιδέες, καθώς έχει γνώση τόσο των αποτελεσμάτων όσο και των αιτιών, οι οποίες είναι εσωτερικές ή περιλαμβάνονται στην ιδέα του Θεού. Συνοψίζοντας, μπορούμε να πούμε ότι το «λεγόμενο» σφάλμα δεν έγκειται στο περιεχόμενο των ίδιων των ιδεών, οι οποίες είναι ταυτόσημες με αυτές που υπάρχουν στη θεία διάνοια, αλλά ανάγεται στην απουσία άλλων ιδεών εντός του ανθρώπινου πνεύματος.

Έχοντας εξηγήσει τον τρόπο με τον οποίο συμβαίνει η φαντασιακή αντίληψη του κόσμου, δεν μπορούμε παρά να διαπιστώσουμε την αναγκαιότητα της ύπαρξης των εξωτερικών πραγμάτων για τη λειτουργία της φαντασίας. Όπως δείξαμε παραπάνω, ο σχηματισμός μιας ιδέας στο πνεύμα μας προκύπτει από τους επηρεασμούς των εξωτερικών σωμάτων πάνω στο δικό μας σώμα. Αυτό σημαίνει ότι

¹⁰⁰ Μπ. Σπινόζα, *Ηθική*, II, Πρ. 18, Σχόλιο, σελ. 180-181.

¹⁰¹ *Ο.π.*, II, Πρ. 17, Σχόλιο, σελ. 179.

¹⁰² *Ο.π.*, II, Πρ. 35, σελ. 196.

¹⁰³ *Ο.π.*, II, Πρ. 28, Απόδειξη, σελ. 190.

απαραίτητη προϋπόθεση για την ύπαρξη της φαντασίας συνιστά η σχέση του δικού μας σώματος με τα εξωτερικά πράγματα.¹⁰⁴ Για τον Spinoza, η φαντασία είναι άρρηκτα συνδεδεμένη με το ζήτημα της κοινωνικότητας,¹⁰⁵ καθώς θέτει στο προσκήνιο τις σχέσεις ανάμεσα στα άτομα και τις συλλογικότητες.¹⁰⁶ Όπως προσθέτει ο L. Althusser στην προσπάθεια του να αναδείξει τον κοινωνικό χαρακτήρα της γνώσης, η ανθρώπινη ύπαρξη δεν μπορεί να θεαθεί σε απομόνωση από τα άλλα όντα.¹⁰⁷ Ακολουθώντας τη σπινοζική σκέψη κατανοούμε ότι δεν πρόκειται για ένα *ego cogito*, αλλά αντίθετα για ένα συλλογικό *homo cogitat*.¹⁰⁸ Οι άνθρωποι μπορούν να φαντάζονται και κατ' επέκταση να θέτουν τις βάσεις για τη γνώση του κόσμου μέσα από τις συναντήσεις τους με άλλους ανθρώπους. Η ίδια η προσπάθεια για διατήρηση στην ύπαρξη προϋποθέτει ότι τα άτομα εκτός από το να ενεργούν θα πρέπει επίσης να δέχονται επιδράσεις από άλλα σώματα με διάφορους τρόπους και όσο πιο σύνθετο είναι ένα σώμα τόσοι περισσότεροι είναι οι τρόποι με τους οποίους επηρεάζει και επηρεάζεται από τα εξωτερικά πράγματα.¹⁰⁹ Όπως φαίνεται εδώ, το *conatus* αποτελεί έννοια κλειδί για την κατανόηση της κοινωνικής διάστασης της φαντασίας. Το ζήτημα του *conatus* φανερώνει ότι η διατήρηση στην ύπαρξη αποτελεί συνάρτηση της σχέσης μας με άλλα άτομα και κατ' επέκταση οδηγεί σε συνεργασία και σύμπραξη.¹¹⁰ ¹¹¹ Για τον ίδιο, η φαντασία συμβάλει σε αυτήν την προσπάθεια, καθώς τα άτομα προσπαθούν όσο μπορούν να φαντάζονται όσα αυξάνουν τη δύναμή τους να σκέφτονται.¹¹² Αυτή η αύξηση της δύναμης της σκέψης σημαίνει επίσης την αύξηση της δύναμης του σώματος να δρα. Μάλιστα, ο Spinoza συμπληρώνει ότι το πνεύμα ακόμα και όταν έχει ανεπαρκείς ιδέες πασχίζει

¹⁰⁴ Genevieve Lloyd, *Spinoza and the Ethics*, Routledge, Λονδίνο 1996, σελ. 76.

¹⁰⁵ Διαβάζοντας την *Ηθική* παρατηρούμε ότι ο Spinoza δεν χρησιμοποιεί αυτούσιο τον όρο κοινωνικότητα, ωστόσο είναι εμφανές το ενδιαφέρον του για την κοινωνική ζωή και τις ανθρώπινες σχέσεις, ιδιαίτερα αν προσέξουμε όσα αναφέρει στην πρόταση 7 του τρίτου μέρους της *Ηθικής*, «[...] η δύναμη οποιουδήποτε πράγματος, ήτοι η προσπάθεια με την οποία το ίδιο, ή μόνο του ή μαζί με άλλα [υπογράμμιση δική μου], ενεργεί ή προσπαθεί να ενεργήσει κάτι, τουτέστιν η δύναμη ήτοι η προσπάθεια με την οποία προσπαθεί να εμμένει στο είναι του δεν είναι τίποτα πέρα από τη δοθείσα ήτοι την ενεργή ουσία του ίδιου του πράγματος». Βλ. Μπ. Σπινόζα, *Ηθική*, III, Πρ. 7, Απόδειξη, σελ. 246.

¹⁰⁶ M. Gatens & G. Lloyd, *Collective Imaginings: Spinoza, Past and Present*, σελ. 23.

¹⁰⁷ Παρατίθεται στο H. Sharp, «The Force of Ideas in Spinoza», σελ. 742.

¹⁰⁸ Μπ. Σπινόζα, *Ηθική*, II, Αξίωμα 2, σελ. 147.

¹⁰⁹ M. Gatens & G. Lloyd, *Collective Imaginings: Spinoza, Past and Present*, σελ. 27.

¹¹⁰ «Η προσπάθεια με την οποία το ίδιο ή μόνο του ή μαζί με άλλα [Η υπογράμμιση δική μου][...] να εμμένει στο είναι του», βλ. Μπ. Σπινόζα, *Ηθική*, III, Πρ. 7, Απόδειξη, σελ. 246.

¹¹¹ Στο τέταρτο μέρος της *Ηθικής*, ο Spinoza, αναφερόμενος στην ενοποιητική δύναμη του Λόγου υποστηρίζει ότι επιδιώκοντας κάποιος το ίδιον όφελος [*conatus*], επιδιώκει ταυτόχρονα το κοινό όφελος, κάνοντας λόγο για την ένωση δυνάμεων μεταξύ έλλογων ανθρώπων. Βλ. Μπ. Σπινόζα, *Ηθική*, IV, Πρ. 18, Σχόλιο, σελ. 370.

¹¹² *Ο.π.*, III, Πρ. 12, σελ. 251.

να σχηματίσει επαρκείς ιδέες.¹¹³ Η ύπαρξη ανεπαρκών και ατελών ιδεών στους ανθρώπους υποδηλώνει μειωμένη δύναμη δράσης, γεγονός που ενεργοποιεί το *conatus* να ανακαλεί όσα αποκλείουν την ύπαρξη των ατελών ιδεών στο ανθρώπινο πνεύμα.¹¹⁴

Ο P. Steenbakkers θέλοντας να δείξει τον σημαντικό ρόλο που διαδραματίζει η φαντασία στις ζωές των ανθρώπων υποστηρίζει ότι χωρίς αυτήν το πνεύμα μας δεν θα μπορούσε να έχει γνώση του σώματός του και των εξωτερικών πραγμάτων.¹¹⁵ Αυτή η γνώση συνδέεται αναγκαία με την αλληλεπίδραση μας με τον περιβάλλοντα κόσμο και για αυτό συνιστά μέρος της προσπάθειάς μας να διατηρηθούμε στην ύπαρξη. Φαίνεται σαν να υπάρχει μια αντιστροφή όσων αναφέραμε προηγουμένως ενώ είδαμε ότι χωρίς τον περιβάλλοντα κόσμο δεν υφίσταται φαντασία, τώρα βλέπουμε ότι χωρίς τη φαντασία δεν υπάρχει δυνατότητα πρόσληψης του κόσμου. Στην πραγματικότητα δεν υπάρχει καμία προτεραιότητα μεταξύ φαντασίας και περιβάλλοντα κόσμου, οι δύο έννοιες αλληλοσυμπληρώνουν η μία την άλλη ως μέρη της ίδιας πραγματικότητας.

¹¹³ *Ο.π.*, III, Πρ. 9, σελ. 247.

¹¹⁴ Β. Γρηγοροπούλου, *Γνώση, Πάθος και Πολιτική στη Φιλοσοφία του Σπινόζα*, σελ. 125.

¹¹⁵ P. Steenbakkers, «Spinoza on Imagination», σελ. 182-183.

Το ζήτημα των παθών

Η πρόσληψη των παθών στην αρχαιότητα και στον 16^ο – 17^ο αιώνα

Πριν εξετάσουμε τον τρόπο με τον οποίο ο Spinoza πραγματεύεται το ζήτημα των παθών, θα ήταν ωφέλιμο, για την πληρέστερη κατανόηση του ζητήματος, να εστιάσουμε αρχικά στο πώς προσλήφθηκαν τα πάθη από άλλους στοχαστές μέσα στην πάροδο του χρόνου. Βασιζόμενοι στο άρθρο του P. F. Moreau με τίτλο «Τα πάθη στην κλασική εποχή: γενική προβληματική» θα ξεκινήσουμε την ανάλυση από την αρχαιότητα. Έχοντας ως αφετηρία την αριστοτελική σκέψη και εστιάζοντας στα έργα *Ρητορική* και *Ποιητική*, μπορούμε να δούμε ότι ο Αριστοτέλης σε αυτά ενδιαφέρεται κυρίως για τους τρόπους με τους οποίους ένας ρήτορας μπορεί να πείσει τον ακροατή διεγείροντας ορισμένα πάθη όπως ο φόβος, η ελπίδα, το μίσος, η αγάπη κ.τ.ό. ανάλογα με τον εκάστοτε επιδιωκόμενο σκοπό. Πιο συγκεκριμένα, ο Αριστοτέλης επιχειρεί να καταδείξει τις καταχρήσεις στις οποίες προβαίνουν αρκετές φορές οι ρήτορες στην προσπάθειά τους να μεταβάλλουν την κρίση των ανθρώπων για σημαντικά ζητήματα που αφορούν την πόλη. Ουσιαστικά, το ενδιαφέρον της μελέτης του δεν επικεντρώνεται τόσο στα πάθη αυτά καθαυτά, αλλά στους διάφορους τρόπους με τους οποίους αξιοποιούνται τα πάθη από τους ρήτορες της εποχής.¹¹⁶

Ένα ακόμα παράδειγμα από την αρχαιότητα, το οποίο μας δείχνει ότι τα πάθη δεν συνιστούν ακόμη αντικείμενο αυτόνομης μελέτης αποτελεί η στωική φιλοσοφία. Σύμφωνα με τους στωικούς φιλοσόφους, μια ζωή βασιζόμενη στα πάθη είναι μια ζωή αντίθετη προς τον ορθό λόγο και τις επιταγές του.¹¹⁷ Τα πάθη οφείλονται σε μια ανεπαρκή κατανόηση του κόσμου, δηλαδή σε μη αληθείς εντυπώσεις, οι οποίες προκαλούνται από την επίδραση που έχουν πάνω μας τα εξωτερικά πράγματα. Σύμφωνα με τους ίδιους, οι άνθρωποι θα κατορθώσουν να επιτύχουν μια ενάρετη ζωή μόνο αν αποφασίσουν να ακολουθήσουν το ιδανικό της απάθειας.¹¹⁸ Ειδικότερα, από τη στιγμή που τα πάθη συνιστούν την κύρια αιτία οδύνης και σύγχυσης για τους ανθρώπους, θα πρέπει οι τελευταίοι να επιδιώξουν την απαλλαγή τους από αυτά. Η προτροπή αυτή συναντάται και στην επιστολή του Seneca προς τον νεαρό Lucilius. Εκεί, ο Ρωμαίος φιλόσοφος προσπαθεί να δείξει στον φίλο του τους τρόπους με τους

¹¹⁶ Pierre François Moreau, «Τα πάθη στην κλασική εποχή: γενική προβληματική», μτφρ. Γ. Πρελορέντζος, *Δωδώνη*, τόμος ΛΒ', 2003, σελ. 35-37.

¹¹⁷ G. Lloyd, *Spinoza and the Ethics*, σελ. 80.

¹¹⁸ Matthew J. Kisner, «Spinoza's Virtuous Passions», *The Review of Metaphysics*, τόμ. 61, τχ. 4, 2008, σελ. 759.

οποίους θα μπορέσει να θεραπευτεί από τα πάθη.¹¹⁹ Όπως παρατηρεί ο P. F. Moreau, και στην περίπτωση της στωικής φιλοσοφίας η αναφορά στο ζήτημα των παθών γίνεται με μοναδικό σκοπό να αποκτήσουν οι άνθρωποι μια γνώση των δυνατοτήτων επενέργειας επί των παθών.¹²⁰

Συνεχίζοντας, θα εστιάσουμε την προσοχή μας στον 16^ο και 17^ο αιώνα. Επιλέγουμε συνειδητά αυτήν τη χρονική περίοδο, καθώς κατά τη διάρκειά της αλλάζει ο τρόπος με τον οποίο οι στοχαστές αντιμετωπίζουν τα πάθη. Πλέον, το ενδιαφέρον για τα πάθη δεν περιορίζεται αποκλειστικά στη μελέτη των συνεπειών τους, αλλά σε μια ευρύτερη προβληματική που τα καθιστά αντικείμενο έρευνας. Οφείλουμε να επισημάνουμε ότι οι στοχαστές του 16^{ου} και 17^{ου} αιώνα δεν είναι οι πρώτοι που θεματοποίησαν το ζήτημα των παθών. Σύμφωνα με τον R. Scruton, ήδη από τον 13^ο αιώνα ο Thomas Aquinas κάνει μια εντυπωσιακή έρευνα γύρω από το θέμα των παθών στο έργο του με τίτλο *Summa Theologica* [Σύνοψη Θεολογίας].¹²¹ Ωστόσο, στο σημείο αυτό, επικεντρώνουμε το ενδιαφέρον μας κυρίως σε φιλοσόφους των νεότερων χρόνων όπως ο Descartes και ο Hobbes, λόγω της άμεσης επιρροής που άσκησαν στο έργο του Spinoza. Τόσο ο Descartes στα *Πάθη της Ψυχής* όσο και ο Hobbes στον *Λεβιάθαν* θέτουν στο επίκεντρο το θέμα των παθών υπό ένα νέο πρίσμα, αυτό της επιστήμης του 17^{ου} αιώνα.

Στην περίπτωση του Hobbes, το έργο του επηρεάστηκε σημαντικά από δύο καταλυτικά γεγονότα. Το πρώτο αφορά την κοινωνική και πολιτική αναταραχή που βίωσε η Αγγλία κατά την περίοδο του εμφυλίου πολέμου [1642-1651], ενώ το δεύτερο αφορά καινοτομίες και ανακαλύψεις της εποχής σε επιστήμες όπως τα μαθηματικά, την αστρονομία και την οπτική.¹²² Ο Hobbes, όντας επηρεασμένος από την επιστημονική επανάσταση της εποχής του, προσπαθεί να ενσωματώσει αυτά τα νέα στοιχεία στο φιλοσοφικό του έργο. Πιο συγκεκριμένα, όπως παρατηρεί ο Π. Μ. Κιτρομηλίδης, ο Hobbes επιχειρεί ένα πέρασμα από τη μεσαιωνική οργανισμική αναλογία στη νεότερη μηχανιστική αναλογία. Σύμφωνα με την πρώτη:

[...] η πολιτεία είναι οργανισμός όπου οι λειτουργίες του ηγεμόνα αντιστοιχούν προς εκείνες της κεφαλής, η αριστοκρατία αντιστοιχεί προς την καρδιά, οι

¹¹⁹ P. F. Moreau, «Τα πάθη στην κλασική εποχή: γενική προβληματική», σελ. 37.

¹²⁰ Ο.π.

¹²¹ R. Scruton, *Spinoza: A Very Short Introduction*, σελ. 79.

¹²² Πασχάλης Μ. Κιτρομηλίδης, *Πολιτικοί στοχαστές των νεώτερων χρόνων*, Πορεία, Αθήνα 1999, σελ. 69-70.

ένοπλες δυνάμεις προς τα χέρια και οι παραγωγικές τάξεις [...] προς τα πόδια του οργανισμού. Ψυχή του οργανισμού είναι η εκκλησία, της οποίας με τον τρόπο αυτό υπογραμμίζεται η υπεροχή απέναντι στην κοσμική εξουσία. Η οργανισμική αναλογία αποτελούσε τη λειτουργικότερη ιδεολογική ερμηνεία της αναγκαιότητας της κοινωνικής ανισότητας και της ιεραρχικής δομής της κοινωνίας.¹²³

Αυτό το σχήμα έρχεται να υποκαταστήσει η μηχανιστική αναλογία, σύμφωνα με την οποία η κοινωνία συνιστά πλέον μια τεχνική κατασκευή.¹²⁴ Πρόκειται για μια μηχανή της οποίας τα συστατικά στοιχεία μπορούν να υποκατασταθούν, προωθώντας κατά αυτόν τον τρόπο την ιδέα της κοινωνικής μεταβολής. Το γεγονός ότι η κοινωνία συνιστά μια τεχνική κατασκευή προϋποθέτει ταυτόχρονα την ύπαρξη ενός τεχνίτη-δημιουργού. Όπως διαπιστώνει ο Π. Μ. Κιτρομηλίδης, με την εισαγωγή της μηχανιστικής αναλογίας ο Hobbes επιχειρεί να θέσει στο κέντρο τον άνθρωπο. Για τον ίδιο, ο άνθρωπος πέρα από δημιουργός αυτής της μηχανής, την οποία ονομάσαμε πολιτεία, είναι και ο ίδιος μια μηχανή. Σε μια προσπάθεια, λοιπόν, να απομακρύνει οποιαδήποτε επικρατούσα ασάφεια και μεταφυσική αντίληψη περί ανθρώπινης φύσης, ο Hobbes αποφασίζει να παρουσιάσει την ανθρώπινη φύση μηχανιστικά.¹²⁵ Αυτή η προσέγγιση δεν μπορεί παρά να επηρεάσει τον τρόπο με τον οποίο πραγματεύεται το ζήτημα των παθών στο έργο του. Πιο συγκεκριμένα, προσεγγίζει την ανθρώπινη ψυχολογία με βιολογικούς και φυσικούς όρους, βασιζόμενος στην ιδέα της κίνησης. Σύμφωνα με την Β. Γρηγοροπούλου, η ιδέα της κίνησης, στο πλαίσιο της φυσικής επιστήμης, συμβάλει στην κατανόηση των λειτουργιών των σωμάτων στις οποίες συγκαταλέγονται και τα πάθη.¹²⁶ Στο σημείο αυτό δεν θα προχωρήσουμε σε περαιτέρω ανάλυση της χομπσιανής ανθρωπολογίας και ψυχολογίας καθώς κάτι τέτοιο υπερβαίνει τους στόχους της παρούσας εργασίας. Αυτό που αξίζει να παρατηρούμε είναι ότι η επιστημονική επανάσταση της εποχής διαδραματίζει σημαντικό ρόλο στη διαμόρφωση του φιλοσοφικού στοχασμού του 17^{ου} αιώνα, κάτι που όπως θα δούμε αμέσως παρακάτω αντανakλάται και στο έργο του Descartes.

¹²³ Πασχάλης Μ. Κιτρομηλίδης, *Νεότερη Πολιτική Θεωρία*, Νομική Βιβλιοθήκη, Αθήνα 2015, σελ. 5.

¹²⁴ Παρά το γεγονός ότι ο Hobbes υιοθετεί τη μηχανιστική αντίληψη, αν προσέξουμε το εξώφυλλο της πρώτης έκδοσης του *Λεβιάθαν*, το οποίο φιλοτεχνήθηκε με την καθοδήγηση του ίδιου του Hobbes, θα παρατηρήσουμε ότι ο Λεβιάθαν παρουσιάζεται ως η κεφαλή του 'πολιτικού σώματος', δηλαδή φαίνεται να διατηρείται εν μέρει ενεργή η οργανισμική αναλογία.

¹²⁵ Π. Μ. Κιτρομηλίδης, *Νεότερη Πολιτική Θεωρία*, σελ. 6-7.

¹²⁶ Για μια πληρέστερη ανάλυση βλ. Π. Μ. Κιτρομηλίδης, *Νεότερη Πολιτική Θεωρία*, σελ. 7-10. Βλ. επίσης, Βασιλική Γρηγοροπούλου, «Επιστήμη και αξίες στον Χομπς», *Αξιολογικά*, τχ. 16, Νοέμβριος 2006, σελ. 27-44.

Στις αρχές του 17^{ου} αιώνα τόσο ο Galileo όσο και ο Descartes θέτουν τα θεμέλια μιας νέας θεώρησης του κόσμου, προτάσσοντας την ιδέα της μαθηματικοποίησης της φύσης. Σύμφωνα με τον Galileo η φύση έχει γραφτεί σε μαθηματική γλώσσα,¹²⁷ ενώ ακολουθώντας, επίσης, τη σκέψη του Descartes παρατηρούμε ότι τα μαθηματικά συνιστούν το γνωσιοθεωρητικό μοντέλο για ό,τι γνωρίζουμε και μας βοηθούν να φτάσουμε σε βεβαιότητες.¹²⁸ Όπως δηλώνει ρητά ο Γάλλος φιλόσοφος στο έργο του με τίτλο *Λόγος περί της Μεθόδου*, στόχος του είναι η αναζήτηση της αλήθειας ακολουθώντας τον ορθό λόγο,¹²⁹ ο οποίος μαζί με τα μαθηματικά, αποτελεί το πρότυπο της εποχής. Όπως παρατηρεί ο P. F. Moreau, το αίτημα για ορθολογική μελέτη του κόσμου οδηγεί στην απαίτηση για μια φυσική ή μια γεωμετρία των παθών.¹³⁰

Ο Descartes, προτού προχωρήσει στην ανάλυση του ζητήματος των παθών, ενημερώνει τους αναγνώστες του ότι πρόκειται να διαφοροποιηθεί από τους προηγούμενους στοχαστές, αναφερόμενος στο γεγονός ότι κανείς πριν από αυτόν δεν έχει γράψει κάτι το οποίο θα μπορούσε να αντικρούσει τη δική του ανάλυση.¹³¹ Πιο συγκεκριμένα, στην τελευταία πραγματεία του με τίτλο *Τα Πάθη της Ψυχής*, ο ίδιος προχωρά στην απόρριψη όλων των προηγούμενων φιλοσοφικών προσεγγίσεων υποστηρίζοντας ότι:

[...] οι αναφερόμενες στα πάθη διδαχές των αρχαίων είναι τόσο ανεπαρκείς και εν πολλοίς τόσο δυσκολοπίστευτες, ώστε θα πρέπει, για να μπορέσω να διατηρήσω κάποια ελπίδα ότι θα προσεγγίσω την αλήθεια, να απομακρυνθώ από τις οδούς που ακολούθησαν. Γι' αυτόν τον λόγο θα υποχρεωθώ να γράψω το παρόν έργο με τον τρόπο που θα πραγματευόμουν ένα θέμα που δεν απασχόλησε ποτέ κανέναν πριν από εμένα.¹³²

¹²⁷ Το 1632, ο Galileo, στο έργο του με τίτλο *Ο Δοκιμαστής* διατυπώνει την ιδέα ότι τα μαθηματικά είναι η γλώσσα της φύσης. Όπως αναφέρει ο ίδιος «Η φιλοσοφία είναι γραμμένη σε αυτό το πελώριο βιβλίο που στέκεται πάντοτε ανοιχτό μπροστά στα μάτια μας, εννοώ το Σύμπαν, αλλά δεν μπορεί κανείς να το καταλάβει αν δε βαλθεί αρχικά να καταλάβει τη γλώσσα του και να μάθει τους χαρακτήρες με τους οποίους είναι γραμμένο. Είναι γραμμένο στη μαθηματική γλώσσα και οι χαρακτήρες του είναι τρίγωνα, κύκλοι και άλλα γεωμετρικά σχήματα, χωρίς τα οποία είναι ανθρωπίνως αδύνατο να καταλάβουμε μια λέξη από αυτό. Χωρίς αυτά, είναι μια μάταιη περιπλάνηση σε έναν σκοτεινό λαβύρινθο». Το απόσπασμα παρατίθεται στο Jacqueline Russ, *Η περιπέτεια της ευρωπαϊκής σκέψης: Μια ιστορία των ιδεών της Δύσης*, μτφρ. Κ. Κατσιμάνης, Τυπωθήτω, Αθήνα 2005, σελ. 161-162.

¹²⁸ *Ο.π.*, σελ. 157.

¹²⁹ Rene Descartes, *Λόγος περί της μεθόδου*, μτφρ. Χρ. Χρηστίδη, Παπαζήση, Αθήνα 1976, σελ. 18-22.

¹³⁰ P. F. Moreau, «Τα πάθη στην κλασική εποχή: γενική προβληματική», σελ. 41.

¹³¹ Ρενέ Ντεκάρτ, *Τα Πάθη της Ψυχής*, μτφρ. Γ. Πρελορέντζος, Κριτική, Αθήνα 1996, σελ. 137.

¹³² *Ο.π.*, σελ. 95.

Όπως διαπιστώνει ο E. Curley, ο Descartes αποφασίζει να πραγματευτεί το ζήτημα των παθών, όχι αποκλειστικά ως ένας ηθικός φιλόσοφος, αλλά έχοντας ως κύριο μέλημα το αίτημα της εποχής για επιστημονικότητα. Ειδικότερα, θέλει να προσεγγίσει τα πάθη ως «en physicien», δηλαδή ως ένας «φυσικός φιλόσοφος» ή ως ένας «φυσιολόγος», ακολουθώντας τη μετάφραση του E. Curley.¹³³ Αυτό σημαίνει ότι όπως τα υλικά πράγματα, έτσι και τα πάθη, υπάγονται στους ίδιους οικουμενικούς νόμους της φύσης και στις ίδιες μαθηματικές αρχές.¹³⁴ Όπως θα δούμε παρακάτω, αν και ο Spinoza διαφοροποιείται σε αρκετά σημεία από τους φιλοσοφικούς του προκατόχους, παρόλα αυτά και ο ίδιος, όντας «παιδί» της εποχής του, θα ακολουθήσει τον γεωμετρικό τρόπο προσέγγισης των παθών.

Τα πάθη στη φιλοσοφία του Spinoza

Ερχόμενοι στην *Ηθική* του Spinoza, προϋδαζόμαστε ήδη από τον πλήρη τίτλο του έργου για τον τρόπο με τον οποίο θα εκθέσει τα επιχειρήματά του. Πιο συγκεκριμένα, το *magnum opus* [μέγα έργο ή έργο ζωής] του τιτλοφορείται ως *Ethica, ordine geometrico demonstrata* [*Ηθική, αποδεδειγμένη με γεωμετρική τάξη*]. Αυτό σημαίνει ότι ο Spinoza θα προσπαθήσει να πραγματευτεί με γεωμετρικό τρόπο ζητήματα που απασχολούν τη φιλοσοφική σκέψη της εποχής του. Στο σημείο αυτό, ίσως δημιουργείται κάποια απορία στον σύγχρονο αναγνώστη λόγω της μεγάλης έκτασης του τίτλου. Ωστόσο, αξίζει να αναφέρουμε ότι την εποχή του Spinoza οι περισσότεροι συγγραφείς συνηθίζουν να υιοθετούν εκτενείς τίτλους για τα έργα τους. Ένα ακόμα χαρακτηριστικό της εποχής αποτελεί η συγγραφή των έργων στη λατινική γλώσσα, την οποία παραλαμβάνουν οι στοχαστές από τη μεσαιωνική παράδοση.¹³⁵ Σύμφωνα με τον P. F. Moreau, το γεγονός ότι ο Spinoza επιμένει να γράφει τα έργα του στα λατινικά και αρνείται τη μετάφραση των έργων του στη κοινή γλώσσα της εποχής, αποβαίνει σωτήριο.¹³⁶ Παρόλα αυτά, όπως διαπιστώνει ο R. Scruton, τα λατινικά συνιστούν μια τεχνική γλώσσα, η οποία φέρνει τον σύγχρονο αναγνώστη

¹³³ E. Curley, *Behind the Geometrical Method. A reading of Spinoza's Ethics*, σελ. 94.

¹³⁴ Γ. Πρελορέντζος, «Εισαγωγή», στο Ρ. Ντεκάρτ, *Τα Πάθη της Ψυχής*, σελ. 27.

¹³⁵ Β. Γρηγοροπούλου, «Εισαγωγή», στο Μπ. Σπινόζα, *Ηθική*, σελ. 14.

¹³⁶ «Αν ο Σπινόζα δεν υπήρξε θύμα άμεσων δικαστικών διώξεων, αυτό οφείλεται χωρίς αμφιβολία στο γεγονός ότι δεν δημοσίευσε παρά μόνο στα Λατινικά. Όταν μαθαίνει ότι μεταφράζεται η *ΘΠΠ* [Θεολογικο-πολιτική Πραγματεία] στην κοινή γλώσσα, αντιτίθεται αμέσως σε αυτό (*Επιστολή 44*)». Βλ. Pierre François Moreau, *Ο Σπινόζα και ο σπινोजισμός*, μτφρ. Φ. Σιατίτσας, Σιδέρη, Αθήνα 2016, σελ. 47.

αντιμέτωπο με αρκετές ερμηνευτικές δυσκολίες. Ο ίδιος συνεχίζει, υποστηρίζοντας ότι και η γεωμετρική μέθοδος θέτει εμπόδια, ωστόσο την ίδια στιγμή χάρη σε αυτήν τη μέθοδο είναι εφικτή η πλήρης κατανόηση σύνθετων συλλογισμών και συμπερασμάτων.¹³⁷ Διαβάζοντας την *Ηθική*, διαπιστώνουμε ότι ο γεωμετρικός λόγος διατρέχει το σύνολο του έργου με έννοιες όπως οι ορισμοί, τα πορίσματα, οι αποδείξεις, τα αξιώματα κλπ. Παρόλα αυτά, σύμφωνα με την Β. Γρηγοροπούλου, υπάρχουν σημεία στην *Ηθική* που χαρακτηρίζονται από μια αφηγηματική και εκφραστική ελευθερία, αναφέροντας ενδεικτικά τα σχόλια, τους προλόγους και τα παραρτήματα.¹³⁸ Αυτή η αντίθεση μεταξύ μαθηματικής αυστηρότητας και αφηγηματικής ελευθερίας φαίνεται να οδήγησε τον Deleuze στη διαπίστωση ότι ενυπάρχει και μια δεύτερη *Ηθική*.¹³⁹

Έχοντας αναφερθεί, συνοπτικά, σε κάποια χαρακτηριστικά του τρόπου γραφής της *Ηθικής*, μπορούμε πλέον να προχωρήσουμε σε μια πιο ειδική εξέταση του θέματος. Πιο συγκεκριμένα, ο Spinoza στον πρόλογο του τρίτου μέρους της *Ηθικής* εξηγεί ότι θα πραγματευτεί το ζήτημα των παθών, όπως οι μαθηματικοί μελετούν τη φύση και τις ιδιότητες των αντικειμένων:

Έτσι θα διεξέλθω τη φύση και την ισχύ των συναισθηματικών Επηρειών και τη δύναμη του Πνεύματος πάνω τους με την ίδια Μέθοδο με την οποία διεξήλθα στα προηγούμενα τον Θεό και το Πνεύμα, θεωρώντας τις ανθρώπινες ενέργειες και ορέξεις ακριβώς σαν να επρόκειτο για Ζήτητα γραμμών, επιπέδων ή σωμάτων.¹⁴⁰

Σύμφωνα με τον Spinoza, τα πάθη, όπως όλα τα ενικά πράγματα στη φύση, προκύπτουν από την ίδια αναγκαιότητα που διέπει τον κόσμο. Αυτό σημαίνει ότι αξίζει να αποκτήσουμε γνώση των αιτιών δια των οποίων παράγονται και μέσω των οποίων γίνονται κατανοητά.¹⁴¹ Στην *Πολιτική Πραγματεία*, ο ίδιος, συμβουλεύει τους ανθρώπους να μην καταδικάζουν τα πάθη, αλλά αντίθετα να προσπαθούν να

¹³⁷ R. Scruton, *Spinoza: A Very Short Introduction*, σελ. 31-33.

¹³⁸ Β. Γρηγοροπούλου, «Εισαγωγή», στο Μπ. Σπινόζα, *Ηθική*, σελ. 15.

¹³⁹ Σύμφωνα με την Κ. Γουδέλη, «[...] 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». Βλ. Κ. Γουδέλη, *Εισαγωγή στη Φιλοσοφία του Σπινόζα*, σελ. 7.

¹⁴⁰ Μπ. Σπινόζα, *Ηθική*, ΙΙΙ, Πρόλογος, σελ. 233.

¹⁴¹ Ο.π.

κατανοούν τις ενέργειες των ανθρώπων.¹⁴² Για τον Spinoza, η γνώση των αιτιών των πραγμάτων είναι άρρηκτα συνδεδεμένη με την πορεία των ανθρώπων προς την κατάκτηση της ελευθερίας, δηλαδή τη γνώση της πραγματικότητας.

Προτού εξετάσουμε τη φύση των παθών είναι αναγκαίο να επιμείνουμε στους όρους που επιλέγει ο Spinoza για την ανάπτυξη της θεωρίας του. Ειδικότερα, στον τρίτο ορισμό του τρίτου μέρους της *Ηθικής*, ο ίδιος, εξηγεί ότι με τον όρο συναισθηματική επήρεια¹⁴³ [affectus] εννοεί τους επηρεασμούς [affectio] που δέχεται το σώμα, καθώς και τις ιδέες των επηρεασμών αυτών τις οποίες δέχεται το πνεύμα. Οι επηρεασμοί, λόγω της παραλληλίας των κατηγορημάτων της Έκτασης και της Σκέψης, αφορούν ταυτόχρονα το σώμα και το πνεύμα. Αυτό σημαίνει ότι η δύναμη του σώματος να δρα και η δύναμη του πνεύματος να σκέφτεται «αυξάνεται ή μειώνεται, επικουρείται ή καταστέλλεται» ταυτόχρονα, ανάλογα με τους επηρεασμούς που δέχονται.¹⁴⁴

Όπως έχουμε αναφέρει στα προηγούμενα κεφάλαια, ο άνθρωπος, όντας ένας πεπερασμένος τρόπος της υπόστασης εντάσσεται σε ένα δίκτυο αιτιακών σχέσεων. Στο πλαίσιο αυτών των σχέσεων, ο άνθρωπος ορισμένες φορές έχει τη δύναμη να τροποποιεί τα εξωτερικά πράγματα, ενώ άλλες φορές υπόκειται στους επηρεασμούς και τις τροποποιήσεις των εξωτερικών πραγμάτων. Το γεγονός αυτό οδηγεί τον Spinoza, στον πρώτο ορισμό του τρίτου μέρους της *Ηθικής*, να εισάγει τη διάκριση μεταξύ *ταιριαστού* και *αταίριαστού* αιτίου. Σύμφωνα με τον ίδιο, «Ταιριαστό αίτιο ονομάζω αυτό που το αποτέλεσμά του μπορεί να συλληφθεί σαφώς και διακριτώς μέσω του ίδιου. Ενώ αταίριαστο ήτοι μερικό καλώ εκείνο που το αποτέλεσμα του αδυνατεί να κατανοηθεί μέσω μόνου του ίδιου».¹⁴⁵ Αυτό σημαίνει ότι όταν ένας άνθρωπος συνιστά την αποκλειστική και μοναδική αιτία ενός αποτελέσματος, δηλαδή

¹⁴² «Ακόμη και αν είναι ενοχλητικά [τα πάθη], ωστόσο είναι αναγκαία και έχουν καθορισμένες αιτίες, μέσω των οποίων προσπαθούμε να κατανοήσουμε την φύση τους· και η ψυχή μας αντλεί τόση χαρά από την ορθή κατανόησή τους, όση αντλεί και από την γνώση των πραγμάτων που ευχαριστούν τις αισθήσεις». Βλ. Μπαρούχ Σπινόζα, *Πολιτική Πραγματεία*, μτφρ. Α. Στυλιανού, Πατάκη, Αθήνα 2013, σελ. 96. Βλ. επίσης, *Ο.π.*, σελ. 93-96.

¹⁴³ «Η λέξη επηρεασμός αποδίδει τον όρο affectio και ως συναισθηματική επήρεια αποδίδεται το affectus. Στην ορολογία του Σπινόζα, χρησιμοποιείται μια οικογένεια λέξεων, affectio, affectus, afficere, affici, που προβληματίζει ως προς την απόδοσή της σε κάθε γλώσσα, γι' αυτό και παρουσιάζονται πολλές διαφορετικές αποδόσεις. Σε παλιότερες δοκιμές στη χώρας μας, ο όρος affectus έχει αποδοθεί ως *αίσθημα*, *συναίσθημα* αλλά και ως *πάθημα*. Το affectio έχει αποδοθεί ως *διάθεση*, *τροποποίηση*, αλλά και ως *πάθηση*. Βλ. Β. Γρηγοροπούλου, «Εισαγωγή», στο Μπ. Σπινόζα, *Ηθική*, σελ. 51.

¹⁴⁴ *Ο.π.*, III, Ορ. 3, σελ. 234.

¹⁴⁵ Μπ. Σπινόζα, *Ηθική*, III, Ορ. 1, σελ. 233.

μπορεί να ενεργεί σύμφωνα με τη φύση του χωρίς να εμποδίζεται από τίποτα εξωτερικό, τότε κατορθώνει να αυξήσει τη δύναμή του να δρα, ενώ ταυτόχρονα το πνεύμα του αποκτά ταιριαστές και διακριτές ιδέες, λέμε ότι *ενεργεί*. Αντίθετα, όταν ένας άνθρωπος συνιστά τη μερική αιτία ενός αποτελέσματος, δηλαδή αδυνατεί να λειτουργήσει πλήρως σύμφωνα με τη φύση του, αυτό σημαίνει ότι η δύναμη δράσης του μειώνεται, ενώ ταυτόχρονα το πνεύμα του έχει αταίριαστες και συγκεχυμένες ιδέες, δηλαδή *πάσχει*.¹⁴⁶ Αυτές οι μεταβολές στη δύναμη δράσης των ανθρώπων φέρνουν στο προσκήνιο τη διάκριση των συναισθηματικών επηρειών σε *ενεργήματα* [actiones] και *πάθη*¹⁴⁷ [passiones].

Στο τέλος του τρίτου μέρους της *Ηθικής*, και αφού είχε προηγουμένως πραγματευθεί τα πάθη, ο Spinoza προβαίνει στον Γενικό Ορισμό των Συναισθηματικών Επηρειών. Σε αυτόν τον ορισμό, ο Spinoza, αναφερόμενος στις ιδέες των επηρεασμών του πνεύματος υποστηρίζει ότι το πάθος είναι «μια συγκεχυμένη ιδέα [υπογράμμιση δική μου] με την οποία το Πνεύμα καταφάσκει μια ισχύ ύπαρξης του Σώματος του, ή κάποιου μέρους αυτού, μεγαλύτερη ή μικρότερη από πριν, και δοθείσης αυτής το ίδιο το Πνεύμα καθορίζεται να σκέφτεται το τάδε μάλλον παρά το δείνα».¹⁴⁸ Παρατηρούμε ότι η παθητικότητα του ανθρώπινου πνεύματος συνδέεται άμεσα με την ύπαρξη αταίριαστων και συγκεχυμένων ιδεών στο πνεύμα. Ο Spinoza, συνεχίζει εξηγώντας ότι το σύνολο των ιδεών που υπάρχουν στο πνεύμα «δηλώνουν περισσότερο την ενεργή κατάσταση του σώματός μας παρά τη φύση του εξωτερικού σώματος» στο οποίο μοιάζουν να αναφέρονται.¹⁴⁹ Το σημείο αυτό έχει αναπτυχθεί από τον Spinoza τόσο στο δεύτερο μέρος της *Ηθικής*¹⁵⁰ όσο και στο Παράρτημα του πρώτου μέρους του έργου, όπου δίνονται αρκετά παραδείγματα

¹⁴⁶ *Ο.π.*, III, Ορ. 2, σελ. 233-234.

¹⁴⁷ Παρατηρούμε ότι ο όρος *πάθος* δεν αναφέρεται σε όλες τις συναισθηματικές επήρειες, παρά μόνο σε αυτές που αφορούν τον άνθρωπο ως μερικό αίτιο ενός αποτελέσματος. Παρόλα αυτά επιλέγουμε να διατηρήσουμε τον όρο τόσο στον τίτλο της διπλωματικής εργασίας όσο και στον τίτλο αυτού του κεφαλαίου. Αυτό οφείλεται στο γεγονός ότι ο άνθρωπος ήδη από τη γέννηση του «είναι περισσότερο έκθετος στη δύναμη των παθών» και συνεπώς σε μια διαρκή κατάσταση παθητικότητας. Ειδικότερα, ενώ τα πάθη είναι μονίμως παρόντα και ανεξάλειπτα από τη καθημερινή ζωή των ανθρώπων, τα ενεργήματα απαιτούν προσπάθεια και είναι συνοφασμένα με την κατάκτηση της ελευθερίας. Βλ. Άκης Γαβριηλίδης, *Η δημοκρατία κατά του φιλελευθερισμού: Η έννοια του φυσικού δικαίου στη φιλοσοφία του Σπινόζα*, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 2000, σελ. 40.

¹⁴⁸ Μπ. Σπινόζα, *Ηθική*, III, Γενικός Ορισμός των Συναισθηματικών Επηρειών, σελ. 339.

¹⁴⁹ *Ο.π.*, Επεξήγηση, σελ. 339.

¹⁵⁰ *Ο.π.*, II, Πρ. 16, Πόρισμα 2, σελ. 176. «[...] οι ιδέες των εξωτερικών σωμάτων τις οποίες έχουμε δηλώνουν περισσότερο την κατάσταση του Σώματός μας παρά τη φύση των εξωτερικών σωμάτων».

με αναφορές στο ζήτημα της φαντασίας.¹⁵¹ Οι παραπάνω παρατηρήσεις φαίνεται να οδηγούν στον συσχετισμό των παθών με το πρώτο είδος γνώσης, το οποίο έγκειται θεμελιωδώς στην ίδια την αισθητηριακή αντίληψη. Η εμπειρική γνώση του κόσμου, οδηγεί τους ανθρώπους σε συγκεχυμένες ιδέες, καθώς οι ίδιοι όντας μέρος μιας αλυσίδας αιτιών βρίσκονται διαρκώς σε σχέσεις με τα εξωτερικά πράγματα. Αυτό σημαίνει ότι οι επηρεασμοί των ανθρώπων από τα άλλα πράγματα ή επί των άλλων πραγμάτων εμπεριέχουν τη φύση των ανθρώπων και τη φύση των εξωτερικών πραγμάτων, γεγονός που τους καθιστά μερικό αίτιο, καθώς τα αποτελέσματά τους αδυνατούν να κατανοηθούν μέσω μόνο των ιδίων.¹⁵² Η B. Lord εξηγεί ότι όπως στη φαντασία έτσι και στα πάθη, το πνεύμα μας επηρεάζεται από τις ιδέες των εξωτερικών πραγμάτων, δηλαδή οι ιδέες αυτές ενεργούν επί του πνεύματος μας, γεγονός που μας κάνει να φανταζόμαστε και κατ' επέκταση μας καθιστά παθητικούς. Συνεχίζοντας, υποστηρίζει ότι με παρόμοιο τρόπο και το σώμα μας επηρεάζεται από άλλα εξωτερικά σώματα, με αποτέλεσμα να μην συνιστά πλέον τη μοναδική αιτία ενός αποτελέσματος.¹⁵³ Παρατηρούμε, λοιπόν, ότι το πρώτο είδος γνώσης, το οποίο πηγάζει από την καθημερινή εμπειρία των ανθρώπων, σχετίζεται άμεσα με τις παθητικές συναισθηματικές επήρειες. Ωστόσο, όπως θα δείξουμε αργότερα, το αίτημα για την κατάκτηση της ελευθερίας από τους ανθρώπους έχει ως αναγκαία προϋπόθεση τη μετάβαση από τα πάθη στα ενεργήματα.¹⁵⁴ Ειδικότερα, ενώ τα πάθη σχετίζονται με τη φαντασιακή αντίληψη του κόσμου, τα ενεργήματα σχετίζονται με το δεύτερο είδος γνώσης, το οποίο επιτυγχάνεται με την πρόσληψη των πραγμάτων μέσω της διάνοιας. Οι άνθρωποι καθοδηγούμενοι από τη δύναμη του Λόγου μπορούν να γίνουν ελεύθεροι και κατ' επέκταση να επιτύχουν την ευδαιμονία ως ενεργά μέλη μιας κοινωνίας.¹⁵⁵

Έχοντας εισάγει τη διάκριση μεταξύ των παθών και των ενεργημάτων, ο Spinoza, προχωρά στην έκθεση τριών πρωταρχικών συναισθηματικών επηρειών, από

¹⁵¹ *Ο.π.*, I, Παράρτημα, σελ. 141. «Βλέπουμε έτσι ότι όλες οι έννοιες με τις οποίες ο όχλος συνηθίζει να εξηγεί τη φύση είναι μονάχα τρόποι του φαντάζεσθαι και δεν δηλώνουν τη φύση των πραγμάτων αλλά μονάχα μια κατάσταση της φαντασίας».

¹⁵² «Η ιδέα ενός οποιουδήποτε τρόπου με τον οποίο το ανθρώπινο Σώμα επηρεάζεται από τα εξωτερικά σώματα πρέπει να ενέχει τη φύση του ανθρώπινου Σώματος και συγχρόνως τη φύση του εξωτερικού σώματος». Βλ. *Ο.π.*, II, Πρ. 16, σελ. 175.

¹⁵³ B. Lord, *Spinoza's Ethics. An Edinburgh Philosophical Guide*, σελ. 85.

¹⁵⁴ P. F. Moreau, *Ο Σπινόζα και ο σπινोजισμός*, σελ. 96-97.

¹⁵⁵ Σύμφωνα με τον Spinoza, ο ελεύθερος άνθρωπος είναι αναγκαία κοινωνικός «Ο άνθρωπος που καθοδηγείται από τον λόγο είναι πιο ελεύθερος στην πολιτεία, όπου ζει βάσει της κοινής απόφασης, παρά στη μοναξιά, όπου πειθαρχεί μόνο στον εαυτό του». Βλ. Μπ. Σπινόζα, *Ηθική*, IV, Πρ. 73, σελ. 439.

τα οποία προέρχεται ένας μεγάλος αριθμός παράγωγων συναισθηματικών επηρεών. Πιο συγκεκριμένα, ο P. Macherey, στο τρίτο μέρος της *Ηθικής* αριθμεί συνολικά 60 συναισθηματικές επήρειες, χωρίς ωστόσο αυτό να σημαίνει ότι οι κατάλογος αυτός είναι εξαντλητικός.¹⁵⁶ Σύμφωνα με τον Spinoza, οι συναισθηματικές επήρειες είναι αναρίθμητες καθώς «[...] θα μπορέσουμε να συναγάγουμε περισσότερες συναισθηματικές Επήρειες από όσες δηλώνουν συνήθως οι λέξεις που έχουμε παραλάβει».¹⁵⁷ Ωστόσο, στο σημείο αυτό θα μας απασχολήσουν οι τρεις πρωταρχικές συναισθηματικές επήρειες, στις οποίες ανήκουν η Επιθυμία [Cupiditas], η Χαρά [Laetitia] και η Λύπη [Tristitia], οι οποίες συνδέονται άμεσα με το conatus.¹⁵⁸ Ο Spinoza επιλέγει να αρχίσει με τον ορισμό της επιθυμίας, καθώς η ίδια «δεν είναι τίποτα άλλο από την ίδια την ουσία του ανθρώπου, από τη φύση της οποίας έπονται αναγκαία όσα εξυπηρετούν τη συντήρησή του· και ως εκ τούτου ο άνθρωπος είναι καθορισμένος να τα ενεργεί».¹⁵⁹ Παρατηρούμε από τον παραπάνω ορισμό ότι η επιθυμία και το conatus είναι αλληλένδετες έννοιες, καθώς η πρώτη αποτελεί την κύρια μορφή εκδήλωσης του conatus.¹⁶⁰ Οι άνθρωποι, διαρκώς επιθυμούν να διατηρηθούν στην ύπαρξη, αποφεύγοντας παράλληλα οτιδήποτε θα μπορούσε να οδηγήσει σε καταστροφή του είναι τους, δηλαδή των επιθυμιών τους. Όπως παρατηρεί η Α. Μπουκουβάλα, για τον Spinoza δεν έχουμε απλώς επιθυμίες ως εάν να επρόκειτο για κάποια χαρακτηριστικά που μας αφορούν, αλλά είμαστε επιθυμία.¹⁶¹ Η επιθυμία, λοιπόν, ούσα η ίδια η ουσία μας, συνιστά μια συνειδητή προσπάθεια η οποία αφορά ταυτόχρονα το σώμα και το πνεύμα των ανθρώπων.¹⁶² Έτσι, όταν οι επιθυμίες, οι οποίες αφορούν τη διατήρηση στο είναι μας¹⁶³ ικανοποιούνται,

¹⁵⁶ Παρατίθεται στο Β. Γρηγοροπούλου, *Γνώση, Πάθη και Πολιτική στη Φιλοσοφία του Σπινόζα*, Σημείωση 22, σελ. 202.

¹⁵⁷ Μπ. Σπινόζα, *Ηθική*, III, Πρ. 52, Σχόλιο, σελ. 302.

¹⁵⁸ *Ο.π.*, III, Πρ. 11, Σχόλιο, σελ. 249-250.

¹⁵⁹ *Ο.π.*, III, Πρ. 9, Σχόλιο, σελ. 247-248.

¹⁶⁰ Susan James, *Passion and Action: The Emotions in Seventeenth-Century Philosophy*, Clarendon Press, Οξφόρδη 1997, σελ. 146.

¹⁶¹ Α. Μπουκουβάλα, *Μ. Σπινόζα: Επιθυμώ σημαίνει ετεροκαθορίζομαι ή είμαι ο εαυτός μου;*, Εταιρεία Μελέτης των Επιστημών του Ανθρώπου, Τήνος 2014, Αύγουστος, 28-30. [υπό έκδοση στα Πρακτικά των εργασιών των Τοπικών ιστ' με θεματική «Επιθυμία»].

¹⁶² Μπ. Σπινόζα, *Ηθική*, III, Πρ. 9, Σχόλιο, σελ. 247-248. Σύμφωνα με τον Spinoza, αν θεωρήσουμε το conatus μόνο ως πνευματική προσπάθεια το ονομάζουμε *βούληση*. Αν το θεωρήσουμε ως σωματική και πνευματική προσπάθεια, το ονομάζουμε *όρεξη*. Τέλος, αν έχουμε συνείδηση αυτής της όρεξης, κάτι που συνήθως αφορά τα ανθρώπινα όντα, αποκαλούμε το conatus ως *επιθυμία*.

¹⁶³ Όπως γίνεται φανερό από τα παραπάνω, όταν αναφερόμαστε στην επιθυμία επιμένουμε στο χαρακτηρισμό της ως ουσίας του ανθρώπου. Αυτό συμβαίνει καθώς, όπως παρατηρεί η Β. Γρηγοροπούλου, υπάρχει η επιθυμία ως η ίδια η ουσία του ανθρώπου και υπάρχουν και οι επιθυμίες οι οποίες έπονται από την πρώτη και προκύπτουν κατά τις περιστάσεις. [Βλ. Β. Γρηγοροπούλου, *Γνώση, Πάθη και Πολιτική στη Φιλοσοφία του Σπινόζα*, σελ. 116]. Κατά την κρίση μου, θα μπορούσαμε να

οδηγούμεστε σε αύξηση της δύναμης μας, δηλαδή νιώθουμε *χαρά*. Αντίθετα, όταν οι επιθυμίες αυτές δεν ικανοποιούνται, τότε η δύναμη μας μειώνεται και οδηγούμεστε στη *λύπη*.¹⁶⁴ Ο Spinoza ταυτίζει την αύξηση δύναμής με την επίτευξη μεγαλύτερης τελειότητας και τη μείωση δύναμης με τη μείωση της τελειότητας μας.¹⁶⁵ Ο όρος τελειότητα δεν συνιστά αξιολογική κρίση, αλλά δηλώνει πόση πραγματικότητα έχει ένα πράγμα, ή αλλιώς θα λέγαμε, πόσο κατορθώνει ένα πράγμα να λειτουργεί σύμφωνα με τη φύση του. Ακολουθώντας τη S. James, οφείλουμε να επισημάνουμε ότι η ανθρώπινη χαρά μπορεί να διακριθεί σε δύο είδη, την παθητική [πάθος] και την ενεργητική [ενέργημα].¹⁶⁶ Και τα δύο είδη χαράς αποτελούν εκδηλώσεις του *conatus*, δηλαδή της προσπάθειας μας να παραμείνουμε στην ύπαρξη, με τη διαφορά ότι στην παθητική χαρά είμαστε αταίριαστο αίτιο ενός αποτελέσματος, ενώ στην ενεργητική χαρά είμαστε ταιριαστό αίτιο. Σύμφωνα με τον S. Nadler, παρά το γεγονός ότι τα πάθη [π.χ. παθητική χαρά], μπορούν να οδηγήσουν σε αύξηση δύναμης, αυτή η αύξηση είναι επισφαλής και εφήμερη, καθώς δεν είμαστε η πλήρης αιτία ενός αποτελέσματος.¹⁶⁷ Η διάκριση αυτή είναι σημαντική για τη συνέχεια, όπου θα μας απασχολήσει το αίτημα για μετάβαση από τις παθητικές συναισθηματικές επήρειες στις ενεργητικές. Μια μετάβαση η οποία οφείλεται στην ανάπτυξη του Λόγου στις ζωές των ανθρώπων και λειτουργεί ενοποιητικά στις μεταξύ τους σχέσεις.

Μέχρι στιγμής είδαμε ότι οι πρωταρχικές συναισθηματικές επήρειες συνδέονται άμεσα με το *conatus*. Ωστόσο, στο σημείο αυτό φαίνεται να προκύπτει ένα παράδοξο, καθώς ενώ η επιθυμία και η χαρά αφορούν την προσπάθεια των ανθρώπων να αυξάνουν τη δύναμή τους, η λύπη αφορά τη μείωση της δύναμης

κάνουμε λόγο για ορθολογικές και ανορθολογικές επιθυμίες, ιδιαίτερα αν λάβουμε υπόψη τη διάκριση που πραγματοποιεί ο Spinoza μεταξύ της επιθυμίας ενός μέθους και ενός φιλόσοφου. Παρά το γεγονός ότι και οι δύο καθοδηγούνται από την επιθυμία της ηδονής, πρόκειται για διαφορετικές επιθυμίες, με τον πρώτο να απέχει από τον λόγο και τον δεύτερο να καθοδηγείται από αυτόν. [Βλ. Μπ. Σπινόζα, *Ηθική*, III, Πρ. 57, Σχόλιο, σελ. 313]. Στο σημείο αυτό, αξίζει να διευκρινίσουμε ότι για τον Spinoza η επιθυμία και ο λόγος δεν θεωρούνται αλληλοαποκλειόμενες έννοιες, αλλά όπως σημειώνει ο Α. Γαβριηλίδης «το ότι ο άνθρωπος ζει - εάν και στο βαθμό που ζει - υπό την καθοδήγηση του Λόγου, δεν είναι κάτι που συμβαίνει σε πείσμα της επιθυμίας του, αλλά αποτελεί απλώς μία ειδική εκδήλωσή της». [Για μια πληρέστερη ανάλυση του ζητήματος βλ. Α. Γαβριηλίδης, *Η δημοκρατία κατά του φιλελευθερισμού: Η έννοια του φυσικού δικαίου στη φιλοσοφία του Σπινόζα*, σελ. 35].

¹⁶⁴ B. Lord, *Spinoza's Ethics. An Edinburgh Philosophical Guide*, σελ. 90-91.

¹⁶⁵ Μπ. Σπινόζα, *Ηθική*, III, Πρ. 11, Σχόλιο, σελ. 249-250. «Έτσι με το όρο Χαρά θα εννοώ στα επόμενα ένα πάθος με το οποίο το Πνεύμα μεταβαίνει σε μεγαλύτερη τελειότητα. Ενώ με τον όρο Λύπη ένα πάθος με το οποίο το ίδιο μεταβαίνει σε μικρότερη τελειότητα». Βλ. επίσης, *Ο.π.*, V, Πρ. 40, σελ. 503. «Όσο περισσότερη τελειότητα έχει κάθε πράγμα τόσο περισσότερο ενεργεί και τόσο λιγότερο πάσχει, και αντιθέτως όσο περισσότερο ενεργεί τόσο τελειότερο είναι».

¹⁶⁶ S. James, *Passion and Action: The Emotions in Seventeenth-Century Philosophy*, σελ. 202.

¹⁶⁷ S. Nadler, *Spinoza's Ethics. An Introduction*, σελ. 211-212.

αυτής. Το ερώτημα που τίθεται εδώ είναι το εξής: πώς μπορεί η λύπη να συνδέεται με το *conatus*; Η απάντηση δίνεται αν λάβουμε υπόψη όσα αναφέρει ο Spinoza στην πρόταση 13 του τρίτου μέρους της *Ηθικής*, σύμφωνα με την οποία όταν η δύναμη του πνεύματος και του σώματος μειώνεται ή καταστέλλεται, το πνεύμα μας προσπαθεί να φαντάζεται όσα αποτρέπουν τη μείωση της δύναμής του.¹⁶⁸ Πιο συγκεκριμένα, η λύπη, ούσα η μείωση της δύναμής μας, είναι ικανή να προκαλέσει την ενεργοποίηση του *conatus*, το οποίο με τη σειρά του θα προσπαθήσει να αντιμετωπίσει οτιδήποτε αντιτίθεται στη φύση του ανθρώπου.¹⁶⁹ Για τον Spinoza, είμαστε θετικά όντα, αυτό σημαίνει ότι οτιδήποτε μπορεί να μειώσει ή να καταστρέψει τη δύναμή μας είναι εξωτερικό προς εμάς και αντίθετο με τη φύση μας.¹⁷⁰ Επιπρόσθετα, σύμφωνα με όσα έχουμε δείξει στα προηγούμενα κεφάλαια, το *conatus* αφορά τόσο τη σωματική όσο και την πνευματική προσπάθεια ενός ανθρώπου όχι μόνο να διατηρηθεί στην ύπαρξη, αλλά και να επιδιώκει τη βελτίωσή της. Αυτό σημαίνει ότι μια από τις λειτουργίες του *conatus* είναι «να κατανοεί (*conatus intelligendi*) και να σχηματίζει όσο το δυνατό πιο ευκρινείς και πρόσφορες ιδέες».¹⁷¹ Στην περίπτωση της λύπης, λοιπόν, το ανθρώπινο πνεύμα προσπαθεί να κατανοήσει τις αιτίες που οδηγούν στη συγκεκριμένη συναισθηματική επήρεια, ενώ ταυτόχρονα αναζητά μια θεραπεία [*remedium*] για αυτές.¹⁷²

Μετά την ολοκλήρωση των ορισμών της επιθυμίας, της χαράς και της λύπης, ο Spinoza, συνεχίζει με την εξέταση των παράγωγων συναισθηματικών επηρειών. Σύμφωνα με τον P. F. Moreau, οι μετασχηματισμοί των πρωταρχικών συναισθηματικών επηρειών εντάσσονται σε δύο μεγάλες κατηγορίες: «θα μπορούσαμε να πούμε ότι η ανθρώπινη ζωή οργανώνεται εν τέλει σύμφωνα με δύο ειδών πάθη- εκείνα που θεμελιώνονται στις αλληλουχίες αντικειμένων και εκείνα που θεμελιώνονται στην ομοιότητα».¹⁷³ Στην πρώτη κατηγορία ανήκουν συναισθηματικές επήρειες οι οποίες γεννιούνται με αφορμή ένα εξωτερικό αντικείμενο, ανάμεσα σε αυτές συγκαταλέγονται, η αγάπη και το μίσος, η ελπίδα και ο φόβος κ.τ.ό. Για τον

¹⁶⁸ Μπ. Σπινόζα, *Ηθική*, III, Πρ. 13, σελ. 252. «Όταν το Πνεύμα φαντάζεται όσα μειώνουν ή καταστέλλουν τη δύναμη ενέργειας του Σώματος, προσπαθεί, όσο μπορεί, να θυμάται πράγματα που αποκλείουν την ύπαρξή αυτών».

¹⁶⁹ Β. Γρηγοροπούλου, *Γνώση, Πάθη και Πολιτική στη Φιλοσοφία του Σπινόζα*, σελ. 117.

¹⁷⁰ Μπ. Σπινόζα, *Ηθική*, III, Πρ. 4, σελ. 244. «Κανένα πράγμα δεν μπορεί να καταστραφεί παρά από ένα εξωτερικό αίτιο».

¹⁷¹ Β. Γρηγοροπούλου, «Εισαγωγή», στο Μπ. Σπινόζα, *Ηθική*, σελ. 53.

¹⁷² Β. Γρηγοροπούλου, *Γνώση, Πάθη και Πολιτική στη Φιλοσοφία του Σπινόζα*, σελ. 117-118.

¹⁷³ P. F. Moreau, *Ο Σπινόζα και ο σπινοζισμός*, σελ. 97-98.

Spinoza, τα εξωτερικά αντικείμενα δεν συνιστούν απλώς την αιτία πρόκλησης των συναισθηματικών επηρειών, αλλά καθορίζουν επίσης και το είδος ή την ποιότητα μιας συναισθηματικής επήρειας.¹⁷⁴ Στο σημείο αυτό, δεν θα επιμείνουμε στην ανάλυση της πρώτης κατηγορίας συναισθηματικών επηρειών, αντίθετα θα εστιάσουμε την προσοχή μας στην δεύτερη κατηγορία, η οποία αναδεικνύει το ζήτημα των ανθρώπινων σχέσεων.

Σύμφωνα με τον P. F. Moreau, η δεύτερη μεγάλη κατηγορία δεν αφορά ένα εξωτερικό αντικείμενο αυτό καθαυτό, αλλά τη συμπεριφορά των ανθρώπων προς αυτό το αντικείμενο.¹⁷⁵ Πιο συγκεκριμένα, βάση της επιχειρηματολογίας του Spinoza θα αποτελέσει η ομοιότητα που παρουσιάζουν τα ανθρώπινα όντα¹⁷⁶ μεταξύ τους, η οποία με τη σειρά της θα ενεργοποιήσει τον μηχανισμό της μίμησης των συναισθηματικών επηρειών. Αυτό αρχίζει να γίνεται φανερό από την πρόταση 27 του τρίτου μέρους της *Ηθικής*, όπου ο ίδιος αναφέρει ότι «Από το ότι φανταζόμαστε πως ένα πράγμα όμοιο μας για το οποίο δεν νιώσαμε καμιά συναισθηματική επήρεια επηρεάζεται από κάποια συναισθηματική επήρεια, αυτόχρονα επηρεαζόμαστε από όμοια συναισθηματική επήρεια».¹⁷⁷ Αυτό σημαίνει ότι όταν ένα πράγμα όμοιο με εμάς αγαπά κάτι, τότε και εμείς λόγω αυτής της ομοιότητας στη φύση θα αγαπήσουμε το ίδιο πράγμα. Αντίστοιχα, όταν ένα πράγμα όμοιο με εμάς μισεί κάτι, τότε και εμείς θα μισήσουμε το πράγμα αυτό. Σημειώνουμε εδώ, ότι με τον όρο «πράγμα» δεν εννοούμε αποκλειστικά τα άψυχα αντικείμενα, αλλά μπορεί να αναφερόμαστε σε έμψυχα όντα όπως για παράδειγμα τα ζώα, τους ανθρώπους, ή πιο γενικές έννοιες όπως η δόξα, η εξουσία, τα πλούτη κτλ.¹⁷⁸

Τα παραπάνω παραδείγματα δείχνουν ότι η ομοιότητά μας με κάποιον «άλλον» μπορεί να οδηγήσει στη γέννηση νέων συναισθηματικών επηρειών για πράγματα που μέχρι πρότινος ήταν αδιάφορα για μας. Έχοντας εξηγήσει αυτό, ο Spinoza, προχωρά στην εξέταση περιπτώσεων κατά τις οποίες οι άνθρωποι τρέφουν

¹⁷⁴ Κ. Γουδέλη, *Εισαγωγή στη Φιλοσοφία του Σπινόζα*, σελ. 51. 'το αντικείμενο της αγάπης ή της αποστροφής καθορίζει την ποιότητα του συναισθήματός μας'

¹⁷⁵ Pierre François Moreau, «Imitation of the Affects and Interhuman Relations», στο στο M. Hampe κ.ά. (επιμ.), *Spinoza's Ethics. A Collective Commentary*, Brill, Λάιντεν 2011, σελ. 168.

¹⁷⁶ Όπως παρατηρεί ο P. F. Moreau, ο Spinoza σε όλα όσα προηγούνται δεν έχει αναφερθεί συγκεκριμένα στον άνθρωπο, ούτε έχει προχωρήσει σε κάποιον ορισμό του ανθρώπου. Όταν αναπτύσσει το ζήτημα της ομοιότητας, περιορίζει την αναφορά του στον άνθρωπο λέγοντας ότι πρόκειται για ένα «πράγμα όμοιο με εμάς [res nobis similis]». Βλ. P. F. Moreau, *Ο Σπινόζα και ο σπινोजισμός*, σελ. 99.

¹⁷⁷ Μπ. Σπινόζα, *Ηθική*, III, Πρ. 27, σελ. 267-268.

¹⁷⁸ P. F. Moreau, «Imitation of the Affects and Interhuman Relations», σελ. 168.

ήδη κάποια συναισθηματική επήρεια για ένα πράγμα. Ειδικότερα, παρατηρεί ότι όταν ένα πράγμα όμοιο με εμάς αγαπά κάτι για το οποίο εμείς ήδη νιώθαμε αγάπη, η αγάπη μας για αυτό το πράγμα θα αυξηθεί. Ωστόσο, τα πράγματα περιπλέκονται όταν κάποιος όμοιός με εμάς μισεί κάτι για το οποίο εμείς νιώθαμε, μέχρι εκείνη τη στιγμή, αγάπη, τότε οι αντίθετες συναισθηματικές επήρειες [αύξηση δύναμης-αγάπη και μείωση δύναμης-μίσος] μας οδηγούν σε ψυχική αμφιταλάντευση [fluctuatio animi].¹⁷⁹ Για να υπερβούν οι άνθρωποι αυτήν την αμφιθυμική κατάσταση, προσπαθούν, όσο μπορούν, να επηρεάσουν τους άλλους να ζουν σύμφωνα με τη δική τους ιδιοσυγκρασία [ingenium].¹⁸⁰ Όπως προσθέτει ο Spinoza και στην *Πολιτική Πραγματεία* «Ο καθένας εξάλλου επιθυμεί οι άλλοι [...] να επιδοκιμάζουν ό,τι επιδοκιμάζει ο ίδιος και να απορρίπτουν ό,τι ο ίδιος απορρίπτει».¹⁸¹ Παρατηρούμε ότι λόγω του μηχανισμού της μίμησης, οι άνθρωποι, βιώνοντας αναπόφευκτα διάφορες συναντήσεις στην καθημερινή τους ζωή, επηρεάζονται από άλλους ανθρώπους και με τη σειρά τους επιθυμούν να επηρεάζουν τους άλλους στο πλαίσιο των ανθρώπινων σχέσεων. Η μιμητική φύση των ανθρώπων δείχνει ότι οι συναισθηματικές επήρειες που αναπτύσσονται στο κάθε άτομο δεν αφορούν το κάθε άτομο μεμονωμένα, αλλά σχετίζονται άμεσα με τις κοινωνικές και διατομικές του σχέσεις.¹⁸² Πιο συγκεκριμένα, πρόκειται για μια ατομικότητα η οποία αναπτύσσεται μέσα από την αλληλεπίδραση με άλλους ανθρώπους,¹⁸³ ή αλλιώς κατά τον P. F. Moreau «*η ατομική ταυτότητά είναι ικανοποιητική ένα προϊόν ετερότητας*».¹⁸⁴

Οι παρατηρήσεις του Spinoza δείχνουν ότι οι άνθρωποι, όταν οδηγούνται αποκλειστικά από την αρχή της ομοιότητας, η οποία συνιστά ανεξάλειπτη λειτουργία της ανθρώπινης φύσης, έρχονται αρκετές φορές αντιμέτωποι με διαφωνίες και συγκρούσεις. Σύμφωνα με τον ίδιο, χαρακτηριστική είναι η περίπτωση όπου, λόγω

¹⁷⁹ Μπ. Σπινόζα, *Ηθική*, III, Πρ. 31, σελ. 274.

¹⁸⁰ Ο.π., III, Πρ. 31, Σχόλιο, σελ. 275.

¹⁸¹ Μπ. Σπινόζα, *Πολιτική Πραγματεία*, σελ. 96.

¹⁸² S. Nadler, *Spinoza's Ethics. An Introduction*, σελ. 206.

¹⁸³ Παραθέτοντας τα λόγια της Α. Μπουκουβάλα, για τον Α. Matheron «ο άνθρωπος δομεί τη συναισθηματική του ζωή σχεσιακά και η πλήρης εκδίπλωση της ατομικότητάς του προϋποθέτει την ύπαρξη διατομικών σχέσεων που εκδηλώνουν σε ποικίλες μορφές και βαθμούς αυτήν την αλληλεπίδραση». Βλ. Μπουκουβάλα, Άννα, *Σώμα, κοινωνικότητα και πολιτική κοινωνία στον Spinoza*, [υπό έκδοση στα πρακτικά του Επιστημονικού Συμποσίου με θέμα: Το πεδίο της Κοινωνικής και Πολιτικής Φιλοσοφίας, αφιερωμένο στον Παναγιώτη Νούτσο], σελ. 19.

¹⁸⁴ Pierre François Moreau, *Σπινόζα. Κράτος και θρησκεία*, μτφρ. Φ. Σιατίτσας, Σιδέρη, Αθήνα 2018, σελ. 79.

του μηχανισμού της μίμησης, δύο άνθρωποι οι οποίοι αγαπούν το ίδιο πράγμα μπορούν να γίνουν εχθροί. Αυτό συμβαίνει όταν δεν μπορούν να έχουν και οι δύο ταυτόχρονα το αγαπώμενο πράγμα, τότε προσπαθεί ο καθένας, επιστρατεύοντας τις δυνάμεις του, να το στερήσει από τον άλλον.¹⁸⁵ Μια τέτοια κατάσταση μπορεί να γεννήσει πλήθος αντικοινωνικών¹⁸⁶ συναισθηματικών επηρειών μεταξύ των ανθρώπων και να θέσει σε κίνδυνο τις μεταξύ τους σχέσεις, καθώς για τον Spinoza τα περισσότερα αγαθά στον κόσμο είναι ανταγωνιστικά. Αυτό σημαίνει ότι για να τα έχει ένα άτομο θα πρέπει να τα στερήσει από τους υπόλοιπους ανθρώπους. Τέτοια αγαθά θεωρούνται για παράδειγμα τα πλούτη, η δόξα, οι ηδονές κ.τ.ό. Το γεγονός ότι τα αγαθά αυτά κρίνονται ως ανταγωνιστικά δεν συνεπάγεται την πλήρη αποφυγή τους, αλλά τη μη αντιμετώπιση τους ως αυτοσκοπό. Δηλαδή, δεν θα πρέπει να τα συγχέουμε με το πραγματικό αγαθό, το οποίο δεν μπορεί να είναι ανταγωνιστικό, καθώς όσο περισσότεροι άνθρωποι συμμετέχουν σε αυτό τόσο καλύτερη γίνεται η ζωή τους.¹⁸⁷ Για τον Spinoza, αυτό το καθολικό και κοινωνήσιμο αγαθό είναι η γνώση, πρόκειται για τη γνώση της πραγματικότητας,¹⁸⁸ η οποία προκαλεί χαρά στο ανθρώπινο πνεύμα λόγω της απόκτησης επαρκών ιδεών [conatus intelligendi]. Για τον ίδιο, οι επαρκείς ιδέες συνδέονται με το δεύτερο και το τρίτο είδος γνώσης και συνάδουν με την αύξηση της δύναμης δράσης μας. Παρακάτω θα εστιάσουμε την προσοχή μας στο δεύτερο είδος γνώσης, το οποίο βοηθά τους ανθρώπους να υπερβούν την παθητική κατάσταση, και να γίνουν ενεργητικοί, δηλαδή ελεύθεροι.

Λόγος και κοινωνικότητα

Στο τέταρτο μέρος της *Ηθικής*, ο Spinoza, έχοντας ως στόχο να δείξει ότι η κοινή κατάσταση των ανθρώπων σχετίζεται τις περισσότερες φορές με αυτήν της δουλείας, παρά με την κατάσταση που ταιριάζει σε έναν ελεύθερο άνθρωπο, υιοθετεί

¹⁸⁵ Μπ. Σπινόζα, *Ηθική*, III, Πρ. 32, σελ. 276.

¹⁸⁶ Στο σημείο αυτό θα πρέπει να αναφέρουμε ότι ο Spinoza στο έργο του *Ηθική* δεν χρησιμοποιεί τους όρους «κοινωνικότητα» και «αντικοινωνικότητα», ωστόσο μέσα από διάφορες αναφορές στο έργο του φαίνεται το ενδιαφέρον του για την κοινωνική ζωή των ανθρώπων. Αναφέρω ενδεικτικά ένα απόσπασμα από το τέταρτο μέρος της *Ηθικής*, «[...] τα πράγματα έχουν έτσι ώστε από την κοινή συμβίωση των ανθρώπων προέρχονται πολύ περισσότερες ευχέρειες παρά βλάβες». Βλ. *Ο.π.*, IV, Πρ. 35, Σχόλιο, σελ. 388.

¹⁸⁷ Για μια πληρέστερη ανάλυση του ζητήματος βλ. Μπαρούχ Σπινόζα, *Πραγματεία για τη διόρθωση του νου*, μτφρ. Β. Jacquemart, Β. Γρηγοροπούλου, Πόλις, Αθήνα 2005, σελ. 24-29.

¹⁸⁸ Μπ. Σπινόζα, *Ηθική*, IV, Πρ. 28, σελ. 378. «Το ύψιστο αγαθό του Πνεύματος είναι η γνώση του Θεού και η ύψιστη αρετή του Πνεύματος είναι να γνωρίσει τον Θεό [δηλαδή την ίδια την πραγματικότητα]».

τον τίτλο «περί της ανθρώπινης δουλείας, ήτοι περί της ισχύος των συναισθηματικών επηρειών». Ωστόσο, παρά το γεγονός ότι τα πάθη κυριαρχούν στις ζωές των ανθρώπων και στις μεταξύ τους σχέσεις, δεν θα πρέπει να θεωρήσουμε την κατάσταση αυτή ως ανυπέρβλητη. Αλλά, όπως δηλώνει ο ίδιος στο πέμπτο και τελευταίο μέρος του έργου με τίτλο «περί της δύναμης του νου, ήτοι περί της ανθρώπινης ελευθερίας», οι άνθρωποι μπορούν, σε διαφορετικό βαθμό ο καθένας, να αποκτήσουν μια σχετική εξουσία επί των παθών τους. Κάνουμε λόγο για μια σχετική εξουσία, καθώς τα πάθη συνιστούν μια ανεξάλειπτη ιδιότητα της ανθρώπινης φύσης από την οποία δεν μπορούμε να απαλλαγούμε ποτέ ολοκληρωτικά.¹⁸⁹ Άλλωστε εκεί έγκειται και η κριτική του Spinoza σε όλους εκείνους τους διανοητές, οι οποίοι πιστεύουν ότι οι άνθρωποι μπορούν να θεραπευτούν απόλυτα από τα πάθη. Ειδικότερα, ασκεί κριτική στον Descartes και στον Hobbes για το γεγονός ότι είναι υπερβολικά αισιόδοξοι για το πόσο έλεγχο μπορούν να αποκτήσουν οι άνθρωποι πάνω στα πάθη τους.¹⁹⁰ Θέλοντας να καταδείξει την αδυναμία του Λόγου απέναντι στα πάθη, ο Spinoza, κάνει αρκετές αναφορές στον στίχο του ποιητή Ovidius, ο οποίος βάζει τη Μήδεια να λέει «Βλέπω τα καλύτερα και επικροτώ, ακολουθώ τα χειρότερα».¹⁹¹ Οι πράξεις της Μήδειας δεν αποδίδονται σε έλλειψη γνώσης, αλλά στην ισχυρή παρουσία της φαντασιακής αντίληψης των πραγμάτων, η οποία θέτει τους ανθρώπους σε μια κατάσταση παθητικότητας. Κατά την κρίση μου, κύριο αίτημα της *Ηθικής*, συνιστά ο μετριασμός της δύναμης των παθών και η ενίσχυση της παρουσίας του Λόγου στις ζωές των ανθρώπων.

Μέχρι στιγμής, έχουμε αναφερθεί σε διάφορα σημεία του κεφαλαίου, στο γεγονός ότι η ανάπτυξη του Λόγου βοηθά τους ανθρώπους να αποκτήσουν πρόσβαση στο δεύτερο είδος γνώσης, το οποίο αποτελεί προϋπόθεση για την επίτευξη της ελευθερίας. Στο σημείο αυτό, κρίνεται αναγκαίο να προχωρήσουμε στον ορισμό αυτού του είδους γνώσης, για να κατανοήσουμε πώς πραγματοποιείται η μετάβαση από τα πάθη [φαντασία] στα ενεργήματα [Λόγος]. Έχουμε δείξει ότι το πρώτο είδος γνώσης βασίζεται αποκλειστικά στην εμπειρία που αποκτά κάθε άτομο μέσα από τη συνδιαλλαγή του με άλλα άτομα και γενικότερα με τον κόσμο. Επιπλέον, η γνώση

¹⁸⁹ *Ο.π.*, IV, Πρ. 4, Πόρισμα, σελ. 355. «Από εδώ έπεται αναγκαία ότι ο άνθρωπος υπόκειται πάντα σε πάθη, ακολουθεί την κοινή τάξη της Φύσης, υπακούει σε αυτήν και, όσο απαιτεί η φύση των πραγμάτων, προσαρμόζεται σε αυτήν».

¹⁹⁰ Colin Marshall, «Spinoza on Destroying Passions with Reason», *Philosophy and Phenomenological Research*, τόμ. 85, τχ. 1, Ιούλιος 2012, σελ. 4. Βλ. επίσης, Μπ. Σπινόζα, *Ηθική*, V, Πρόλογος, σελ. 457-462.

¹⁹¹ Μπ. Σπινόζα, *Ηθική*, IV, Πρ. 17, Σχόλιο, σελ. 367.

αυτή, ως εμπειρική, διαφέρει για κάθε άνθρωπο και κατ' επέκταση είναι αβέβαιη και προκαλεί ασυμφωνίες. Δεδομένου όσον έχουν ειπωθεί για τη φαντασία προκύπτει η ανάγκη για ένα ανώτερο είδος γνώσης. Για τον Spinoza, το δεύτερο είδος γνώσης δεν προκύπτει από την εμπειρία αλλά βασίζεται στον Λόγο, δηλαδή πηγάζει «[...] από εκείνη την αλληλουχία ιδεών που γίνεται σύμφωνα με την τάξη του νου, με την οποία το Πνεύμα αντιλαμβάνεται τα πράγματα μέσω των πρώτων αιτιών τους και η οποία είναι ίδια σε όλους τους ανθρώπους».¹⁹² Σημαντική είναι η ανάδειξη της κοινότητας που υπάρχει μεταξύ των ανθρώπων και ειδικότερα η ανάπτυξη του ζητήματος των *κοινών εννοιών* [notiones communes]. Σύμφωνα με τον Spinoza, οι κοινές έννοιες δηλώνουν τις κοινές ιδιότητες που μοιράζονται μεταξύ τους είτε όλα τα σώματα είτε ορισμένα από αυτά.¹⁹³ Όπως αναφέρει η Κ. Γουδέλη, «Αυτή η κοινότητα [...] δεν αφορά επιφανειακά ή αυθαίρετα κοινά στοιχεία αλλά τις εσωτερικές και αναγκαίες σχέσεις σύνθεσης των σωμάτων».¹⁹⁴ Ήδη από το Λήμμα 2, ο Spinoza έχει υποστηρίξει ότι όλα τα σώματα συμφωνούν σε ορισμένα, μεταξύ των οποίων συγκαταλέγει το κατηγορήμα της έκτασης, στο οποίο ανήκουν όλοι οι πεπερασμένοι τρόποι, και τις σχέσεις κίνησης και ηρεμίας των σωμάτων.¹⁹⁵ Χάρη σε αυτήν την κοινότητα που παρουσιάζουν τα σώματα και αντίστοιχα οι ιδέες αυτών των σωμάτων, μπορούμε να αποκτήσουμε επαρκή και αληθή γνώση των πραγμάτων. Αυτό οφείλεται στο γεγονός ότι «Εκείνα που είναι κοινά στα πάντα και εξίσου στο μέρος και στο όλο δεν μπορούν να συλληφθούν παρά ταιριαστά»,¹⁹⁶ καθώς αυτά και οι ιδέες αυτών υπάρχουν αναγκαία και επαρκώς στο όλον, δηλαδή στον Θεό, του οποίου εμείς αποτελούμε τροποποιήσεις. Όταν, λοιπόν, ερχόμαστε σε επαφή με σώματα με τα οποία μοιραζόμαστε κοινές ιδιότητες, αρχίζουμε να διακρίνουμε τις επαρκείς ιδέες από τις συγκεχυμένες ιδέες που υπάρχουν στο πνεύμα μας. Όπως αναφέρει η Β. Lord, πρόκειται για ιδέες οι οποίες υπάρχουν ήδη στο πνεύμα μας και τις οποίες «ανακτούμε» μέσα από την κοινότητα μας με τους άλλους.¹⁹⁷ Κρίνεται, λοιπόν, ωφέλιμο να επιδιώκουμε όσο το δυνατόν περισσότερες συναντήσεις με σώματα με τα οποία μοιραζόμαστε περισσότερα κοινά,¹⁹⁸ στην περίπτωση των ανθρώπων ωφέλιμη

¹⁹² Ο.π., ΙΙ, Πρ. 18, Σχόλιο, σελ. 180.

¹⁹³ Ζ. Ντελέζ, *Σπινόζα. Πρακτική Φιλοσοφία*, σελ. 117.

¹⁹⁴ Κ. Γουδέλη, *Εισαγωγή στη Φιλοσοφία του Σπινόζα*, σελ. 37.

¹⁹⁵ Μπ. Σπινόζα, *Ηθική*, ΙΙ, Πρ. 13, Λήμμα 2 και Απόδειξη, σελ. 167.

¹⁹⁶ Ο.π., ΙΙ, Πρ. 38, σελ. 198.

¹⁹⁷ Β. Lord, *Spinoza's Ethics. An Edinburgh Philosophical Guide*, σελ. 78-79.

¹⁹⁸ Μπ. Σπινόζα, *Ηθική*, ΙΙ, Πρ. 39, Πόρισμα, σελ. 200. «Από εδώ έπεται ότι το Πνεύμα είναι τόσο ικανότερο να αντιλαμβάνεται περισσότερα με ταιριαστό τρόπο [δηλαδή επαρκή] όσο το Σώμα του έχει περισσότερα κοινά με τα άλλα σώματα».

είναι η αλληλεπίδραση με άλλους έλλογους ανθρώπους. Κατά αυτόν τον τρόπο θα αποκτήσουμε επαρκή γνώση των πραγμάτων, καθώς η ύπαρξη μιας επαρκούς ιδέας στο πνεύμα μας, οδηγεί στην ύπαρξη περισσότερων επαρκών ιδεών.¹⁹⁹ Έχοντας τέτοιες ιδέες στο πνεύμα κατανοούμε τις αιτίες των πραγμάτων και γνωρίζουμε, με τη δύναμη του Λόγου, ότι δεν υπάρχει τίποτα ενδεχομενικό και τυχαίο στον κόσμο, αλλά όλα όσα υπάρχουν, υπάρχουν αναγκαία.²⁰⁰ Αυτό σημαίνει ότι κατορθώνουμε να περιορίσουμε τη δύναμη των παθών και να αυξήσουμε την ενεργητικότητά μας.

Παρατηρούμε ότι τόσο η φαντασία όσο και ο Λόγος προϋποθέτουν την αλληλεπίδραση μας με τα εξωτερικά πράγματα, καθώς επίσης και την ανάπτυξη σχέσεων με αυτά. Όπως συμπληρώνει η B. Lord, χρειαζόμαστε την εμπειρία και τις συναντήσεις με τα εξωτερικά πράγματα, καθώς μέσα από αυτές σχηματίζονται οι κοινές έννοιες, οι οποίες με τη σειρά τους βοηθούν στην ανάπτυξη του Λόγου.²⁰¹ Για τον Spinoza, η φαντασία και ο Λόγος συνδέονται άμεσα με την ανάπτυξη κοινωνικών σχέσεων μεταξύ των ατόμων. Όταν στις ζωές των ανθρώπων κυριαρχεί η φαντασία, ο Λόγος είναι ακόμα αδύναμος, και η διατήρηση των κοινωνικών σχέσεων γίνεται αβέβαιη και επισφαλής. Πιο συγκεκριμένα, ο μηχανισμός της μίμησης οδηγεί τους ανθρώπους άλλοτε σε συμφωνία και άλλοτε σε σύγκρουση, καθώς τα πάθη τους μεταβάλλονται διαρκώς εξαιτίας των σχέσεων που αναπτύσσουν με τους ομοίους τους.²⁰² Όταν όμως η παρουσία του Λόγου κυριαρχεί στις ζωές των ανθρώπων, τότε οι κοινωνικοί δεσμοί χαρακτηρίζονται από μεγαλύτερη ασφάλεια και σταθερότητα, καθώς είναι αποτέλεσμα της ύπαρξης επαρκών ιδεών στο πνεύμα. Αυτό σημαίνει, κατά την S. James, ότι οι έλλογοι άνθρωποι μπορούν να κάνουν πιο αξιόπιστες κρίσεις αναφορικά με τα πράγματα που βοηθούν ή βλάπτουν την ύπαρξή τους.²⁰³ Στο σημείο αυτό αρχίζει να γίνεται φανερό ότι η ανάπτυξη του Λόγου αποτελεί προϋπόθεση για την αποτελεσματικότερη λειτουργία του *conatus*. Σύμφωνα με την J. Butler, η προσπάθεια διατήρησης στο είναι προϋποθέτει να ζούμε σύμφωνα με τον Λόγο, όπου ο Λόγος μας δείχνει πώς το είναι ενός όντος συνιστά κομμάτι της κοινής ζωής με τα άλλα όντα.²⁰⁴ Δεν πρέπει να δούμε την προσπάθεια για διατήρηση στο είναι ως μια εγωιστική διαδικασία, η οποία συμβαίνει σε βάρος των άλλων

¹⁹⁹ *Ο.π.*, II, Πρ. 40, σελ. 200.

²⁰⁰ *Ο.π.*, I, Πρ. 29, σελ. 120.

²⁰¹ B. Lord, *Spinoza's Ethics. An Edinburgh Philosophical Guide*, σελ. 80-81.

²⁰² P. F. Moreau, *Ο Σπινόζα και ο σπινοζισμός*, σελ. 101.

²⁰³ S. James, *Passion and Action: The Emotions in Seventeenth-Century Philosophy*, σελ. 201.

²⁰⁴ Judith Butler, *Senses of the Subject*, Fordham University Press, Νέα Υόρκη 2015, σελ. 81.

ανθρώπων, και η οποία λειτουργεί αντίθετα προς τον Λόγο και την αρετή.²⁰⁵ Για τον Spinoza, ο έλλογος άνθρωπος επιδιώκοντας το ίδιον όφελος, επιδιώκει ταυτόχρονα το κοινό όφελος, ή παραθέτοντας τα λόγια του, «Καθένας που ακολουθεί την αρετή επιθυμεί και για τους υπόλοιπους ανθρώπους το αγαθό που ορέγεται για τον εαυτό του, και τόσο περισσότερο όσο θα έχει μεγαλύτερη γνώση του Θεού».²⁰⁶ Το αγαθό αυτό αφορά την κατανόηση του Θεού, δηλαδή της πραγματικότητας, όπως αυτή υπάρχει αναγκαία.²⁰⁷ Η προσπάθεια για κατανόηση δεν γίνεται για χάρη κάποιου τελικού σκοπού, αλλά για χάρη της ίδιας της κατανόησης, η οποία συνιστά αρετή. Για τον Spinoza, ο έλλογος άνθρωπος επιθυμεί να συναναστρέφεται με άλλους ανθρώπους, οι οποίοι καθοδηγούνται επίσης από τον Λόγο.²⁰⁸ Κατά αυτόν τον τρόπο, «Ο άνθρωπος που καθοδηγείται από τον λόγο είναι πιο ελεύθερος στην πολιτεία, όπου ζει βάσει της κοινής απόφασης, παρά στη μοναξιά, όπου πειθαρχεί μόνο στον εαυτό του».²⁰⁹ Η ελευθερία που προσφέρει η δύναμη του Λόγου δεν είναι για τον Spinoza ζήτημα ατομικό αλλά κοινωνικό. Το να ζούμε σημαίνει να συμμετέχουμε στη ζωή, μια ζωή η οποία περιλαμβάνει το «εγώ» μας σε σχέση με το «εγώ» κάποιου άλλου.²¹⁰ Επομένως, δεν μπορούμε να πετύχουμε τη διατήρηση στο είναι και τη βελτίωση της ζωής μας, αν δεν βελτιώνονται παράλληλα οι ζωές των άλλων. Κατά την J. Butler, το ζήτημα δεν είναι να διατηρηθούμε απλώς στο είναι, αλλά να ζούμε σε έναν κόσμο όπου αυτό είναι δυνατό.²¹¹

²⁰⁵ G. Lloyd, *Spinoza and the Ethics*, σελ. 88.

²⁰⁶ Μπ. Σπινόζα, *Ηθική*, IV, Πρ. 37, σελ. 389-390.

²⁰⁷ *Ο.π.*, IV, Πρ. 26, Απόδειξη, σελ. 377.

²⁰⁸ «Όσα δείξαμε μόλις, και η ίδια η εμπειρία τα μαρτυρά καθημερινά με τόσες και τόσο φωτεινές μαρτυρίες ώστε όλοι σχεδόν έχουν ακουστά το ρητό: ο άνθρωπος είναι Θεός για τον άνθρωπο [*homo homini Deus*]. [...] τα πράγματα έχουν έτσι ώστε από την κοινή συμβίωση των ανθρώπων προέρχονται πολύ περισσότερες ευχέρειες παρά βλάβες». Βλ. *Ο.π.*, IV, Πρ. 35, Σχόλιο, σελ. 387-388.

²⁰⁹ *Ο.π.*, IV, Πρ. 73, σελ. 439.

²¹⁰ J. Butler, *Senses of the Subject*, σελ. 67.

²¹¹ *Ο.π.*, σελ. 65.

Η Ηθική και το ζήτημα της διατομικότητας

Στο συγκεκριμένο κεφάλαιο, βασιζόμενοι στον E. Balibar, θα προσπαθήσουμε να μελετήσουμε το ζήτημα της διατομικότητας όπως αυτό αναπτύσσεται στην *Ηθική* του Spinoza. Η προβληματική της διατομικότητας φαίνεται να είναι παρούσα στα ηθικά και στα πολιτικά έργα του φιλοσόφου,²¹² παρά το γεγονός ότι ο ίδιος δεν χρησιμοποιεί ποτέ ρητά τον όρο, καθώς αποτελεί μεταγενέστερη επινόηση. Τόσο η ηθική όσο και η πολιτική συνιστούν αλληλένδετα πεδία στη σκέψη του Spinoza, αναδεικνύοντας το ζήτημα των κοινωνικών σχέσεων και της επικοινωνίας μεταξύ των ανθρώπων. Για τις ανάγκες της παρούσας μελέτης θα εστιάσουμε την προσοχή μας κυρίως στην ηθική σφαίρα, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι το πολιτικό στοιχείο θα είναι απόν από τον συλλογισμό μας.

Σύμφωνα με τον J. Read, αφετηριακό σημείο για έναν απολογισμό της προβληματικής της διατομικότητας θα αποτελέσει η έννοια του ατόμου όπως αυτή αναπτύσσεται στη σπινοζική σκέψη.²¹³ Όπως εξηγήσαμε στο πρώτο κεφάλαιο, το άτομο δεν προϋπάρχει της σχέσης, αλλά συγκροτείται ή παράγεται μέσω αυτής. Ειδικότερα, τόσο το άτομο όσο και η συλλογικότητα παράγονται μέσα από πολύπλοκες διαδικασίες αλληλεπενέργειας. Κατανοώντας, λοιπόν, το διαρκώς υπό συγκρότηση άτομο μπορούμε να κατανοήσουμε καλύτερα τις διαδικασίες που το παράγουν, τουτέστιν τον ρόλο της διατομικότητας.

Προτού προχωρήσουμε στην εξέταση του ατόμου, όπως αυτό αναπτύσσεται στη σπινοζική σκέψη, θα πρέπει να επισημάνουμε ότι η παρούσα θεματική έχει αποτελέσει αντικείμενο κριτικής για αρκετούς αναγνώστες του Spinoza. Πιο συγκεκριμένα, ο E. Balibar, εξηγεί ότι οι φιλοσοφικοί αντίπαλοι του Spinoza υποστήριζαν ότι ο τελευταίος αγνοεί το άτομο ως τέτοιο και το μόνο ‘σωστό’ άτομο για τον ίδιο είναι ο Θεός.²¹⁴ Σε απάντηση αυτής της κριτικής ο E. Balibar υποστηρίζει

²¹² Σύμφωνα με τον E. Balibar, υπάρχουν κεντρικές προτάσεις στην *Ηθική* του Spinoza, οι οποίες εκφράζουν τον πυρήνα της προβληματικής της διατομικότητας. Ο ίδιος τονίζει ότι δεν πρόκειται για σκόρπιες προτάσεις εντός του έργου, αλλά για σημαντικές προτάσεις οι οποίες διατρέχουν το έργο από το πρώτο μέχρι και τουλάχιστον το τέταρτο μέρος. Βλ. E. Balibar, *Spinoza: From Individuality to Transindividuality*, σελ. 12.

²¹³ Jason Read, *The Politics of Transindividuality*, Brill, Λάιντεν-Βοστώνη 2016, σελ. 20.

²¹⁴ Στο σημείο αυτό αναφέρουμε ενδεικτικά τον Hegel, ο οποίος υποστηρίζει ότι ο σπινοζισμός σκεπτόμενος το Απόλυτο/Εν/Καθολικό παραιτείται από καθετί καθορισμένο και συγκεκριμένο. Ειδικότερα, σύμφωνα με το λεξιλόγιο που υιοθετεί ο Hegel στις *Παραδόσεις για την Ιστορία της Φιλοσοφίας*, η Υπόσταση αντιστοιχεί στο Απόλυτο/Καθολικό [Allgemeine], το κατηγορημα στο Επιμέρους [Besondere] και ο τρόπος στο Καθ’ έκαστον [Einzelne]. Βλ. G.W.F. Hegel, *Lectures on the*

ότι μια τέτοια κριτική έχει ως ρίζα της την άγνοια και την κακή πίστη των αναγνωστών, καθώς οι τελευταίοι αδυνατούν να κατανοήσουν μια φιλοσοφία η οποία ουσιαστικά δεν εμπίπτει σε οντολογικούς δυϊσμούς.²¹⁵

Ο Spinoza από το πρώτο μέρος της *Ηθικής* με τίτλο «Περί του Θεού», προσπαθεί να χτίσει την οντολογία του με αφετηρία έξι ορισμούς. Πιο συγκεκριμένα, έχοντας ορίσει τον Θεό/Υπόσταση ως ένα άπειρό ον, το οποίο συνιστά αιτία του εαυτού του, προχωρά στον ορισμό των πεπερασμένων τρόπων. Για τον ίδιο ένας πεπερασμένος τρόπος δεν συνιστά αιτία του εαυτού του, αλλά εξαρτάται από τον Θεό/Υπόσταση μέσω του οποίου μπορεί να συλληφθεί και να υπάρξει.²¹⁶ Συνεχίζοντας προσθέτει ότι ένα πεπερασμένο πράγμα, λόγω αυτής της περατότητας, αλληλεπιδρά διαρκώς με άλλα πράγματα, ήτοι ένα σώμα επηρεάζει και επηρεάζεται από άλλα σώματα και μια ιδέα αλληλεπιδρά με άλλες ιδέες αντίστοιχα [ο λεγόμενος παραλληλισμός μεταξύ πνεύματος και σώματος].²¹⁷ Αυτό σημαίνει ότι ένα πεπερασμένο πράγμα βρίσκεται διαρκώς σε σχέσεις αλληλεπίδρασης και αλληλεξάρτησης με άλλα πεπερασμένα πράγματα, χωρίς να μπορεί ποτέ να συλληφθεί σε απομόνωση από τον περιβάλλοντα κόσμο. Πρόκειται για ένα άπειρο δίκτυο αιτιακών σχέσεων σύμφωνα με το οποίο:

Ένα οποιοδήποτε ενικό, ήτοι ένα οποιοδήποτε πράγμα που είναι πεπερασμένο και έχει καθορισμένη ύπαρξη, δεν μπορεί να υπάρξει ούτε να καθοριστεί να πράξει παρά αν καθορίζεται να υπάρχει και να πράττει 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 πράξει παρά αν καθορίζεται να υπάρχει και να πράττει από ένα άλλο το οποίο επίσης είναι πεπερασμένο και έχει καθορισμένη ύπαρξη, και ούτως επ' άπειρον.²¹⁸

Στο σημείο αυτό, σε μια προσπάθεια να αναδειχθεί η προβληματική του ατόμου, θα μπορούσαμε ίσως να προτείνουμε την αντικατάσταση του όρου 'πεπερασμένο πράγμα' με τη λέξη 'άτομο', καθώς σύμφωνα με όσα αναφέρει ο Spinoza στο δεύτερο μέρος της *Ηθικής*, «Με τον όρο ενικά πράγματα εννοώ όσα είναι πεπερασμένα και έχουν καθορισμένη ύπαρξη. Καθότι αν πολλά Άτομα

History of Philosophy. The Lectures of 1825-26 Volume III: Medieval and Modern Philosophy, University of California Press, Καλιφόρνια 1990, σελ. 155 και 159.

²¹⁵ E. Balibar, *Spinoza: From Individuality to Transindividuality*, σελ. 6.

²¹⁶ Μπ. Σπινόζα, *Ηθική*, Ι, Ορ. 5, σελ. 79.

²¹⁷ *Ο.π.*, Ι, Ορ. 2, σελ. 79.

²¹⁸ *Ο.π.*, Ι, Πρ. 28, σελ. 118.

συνεργούν σε μια ενέργεια έτσι ώστε να είναι όλα μαζί αίτια ενός αποτελέσματος, τα θεωρώ όλα ως ένα ενικό πράγμα».²¹⁹ Για τον Spinoza, λοιπόν, κάθε υπαρκτό πεπερασμένο πράγμα φαίνεται να συνιστά μια μορφή ατομικότητας ή αλλιώς μια ενικότητα. Μελετώντας τη σπινοζική σκέψη θα λέγαμε ίσως ότι η πιο χαρακτηριστική έννοια μέσω της οποίας εκφράζεται η προβληματική του ατόμου είναι το *conatus*. Για τον Spinoza, το *conatus* ή αλλιώς η επιθυμία συνιστά την ίδια την ουσία του ανθρώπου. Όπως παρατηρεί ο E. Balibar, ο όρος ουσία δεν αφορά μια γενική ιδέα περί του ανθρώπου, ούτε εκφράζει μια υποστασιακή ταυτότητα της ανθρωπότητας, αλλά αντιθέτως αναδεικνύει τη μοναδικότητα και την ιδιαιτερότητα του κάθε ατόμου.²²⁰ Η επιθυμία είναι εκείνο το στοιχείο που διαφοροποιεί ένα άτομο από τα υπόλοιπα άτομα ή παραθέτοντας τα λόγια του Spinoza, «[...] η Επιθυμία καθενός ατόμου διαφωνεί τόσο με την Επιθυμία ενός άλλου όσο διαφέρει η φύση ήτοι η ουσία του ενός από την ουσία του άλλου».²²¹ Μπορούμε να σταθούμε σε ένα αντιπροσωπευτικό παράδειγμα που δίνεται από τον Spinoza, σε μια προσπάθειά να αναδειχθούν οι διαφορές που υπάρχουν στη φύση των ανθρώπων. Πιο συγκεκριμένα, ο ίδιος αναφέρει ότι διαφορετική είναι η επιθυμία ενός μέθυσου και διαφορετική η επιθυμία ενός φιλοσόφου, καθώς ο πρώτος ευφραίνεται από το ποτό, ενώ ο δεύτερος από τη γνώση του αγαθού.²²² Ωστόσο, όπως επισημαίνεται από τον E. Balibar, το γεγονός ότι τα άτομα διαφέρουν μεταξύ τους και λειτουργούν με διαφορετικούς τρόπους, δεν θα πρέπει να μας οδηγήσει στη σκέψη ότι είναι απομονώσιμα. Σύμφωνα με τον ίδιο, δεν μπορούμε να κάνουμε λόγο για ένα απομονωτικό ατομικισμό, καθώς αυτό που καθορίζει το περιεχόμενο των επιθυμιών είναι πρωτίστως οι σχέσεις που αναπτύσσει η κάθε ατομικότητα με άλλες ατομικότητες.²²³ Κατά τον J. Read κάθε ατομικότητα, ως ένας μοναδικός τρόπος του επιθυμείν, αντανακλά τους διάφορους τρόπους με τους οποίους έχει επηρεαστεί και έχει καθοριστεί από άλλα πράγματα.²²⁴ Κατά την κρίση μου, κάθε ατομικότητα είναι πάντα, ήδη, μια διατομική ύπαρξη, όχι ως ένα αποτέλεσμα ή ως κάτι παγιωμένο, αλλά ως μια διαρκής διαδικασία επανοικειοποίησης του 'εαυτού' στο πλαίσιο αμοιβαίων σχέσεων με άλλες οντότητες.

²¹⁹ Ο.π., II, Ορ. 7, σελ. 146-147.

²²⁰ Ε. Μπαλιμπάρ, «Σπινόζα: Πολιτική και επικοινωνία», στο Μπ. Σπινόζα, *Πολιτική Πραγματεία*, σελ. 265.

²²¹ Μπ. Σπινόζα, *Ηθική*, III, Πρ. 57, Απόδειξη, σελ. 311-312.

²²² Ο.π., III, Πρ. 57, Σχόλιο, σελ. 313.

²²³ Ε. Μπαλιμπάρ, «Σπινόζα: Πολιτική και επικοινωνία», στο Μπ. Σπινόζα, *Πολιτική Πραγματεία*, σελ. 265.

²²⁴ J. Read, *The Politics of Transindividuality*, σελ. 28.

Επιστρέφοντας στην κριτική που δέχθηκε ο Spinoza αναφορικά με τη μη ενασχόλησή του με το 'άτομο', είμαστε σε θέση να παρατηρήσουμε ότι το άτομο κατέχει κεντρική θέση στη θεωρία του Spinoza, καθώς αποτελεί αναγκαίο στοιχείο για την ανάπτυξη της οντολογίας του. Για τον E. Balibar, η Υπόσταση/Θεός/Φύση δεν είναι παρά μια άπειρη διαδικασία παραγωγής πολλαπλών ατόμων, ενώ τα 'άτομα' όντας όλα διαφορετικά και όλα αιτιακά εξαρτημένα συνιστούν την αναγκαία ύπαρξη της Υπόστασης.²²⁵ Εν ολίγοις, θα λέγαμε ότι η πολλαπλότητα των ατόμων και η ενότητα της υπόστασης είναι αμοιβαίες έννοιες για τον Spinoza. Το γεγονός ότι τόσο η Υπόσταση όσο και τα άτομα/πεπερασμένοι τρόποι υπάρχουν και συγκροτούνται μέσω αυτής της σχέσης χωρίς να μπορεί να δοθεί προτεραιότητα σε κανένα από τα στοιχεία αυτής της σχέσης φαίνεται να εκφράζει μία από τις βασικότερες θέσεις της προβληματικής της διατομικότητας.

Ο Spinoza με αφετηρία το άτομο και το ενδιαφέρον του για την ανθρώπινη φύση, αποφασίζει, στο έργο του *Ηθική*, να επεκτείνει την ερευνά του στη μελέτη του ζητήματος των κοινωνικών σχέσεων. Ειδικότερα, κάθε άτομο στην προσπάθειά του να διατηρηθεί στην ύπαρξη συμπράττει με άλλα άτομα, γεγονός που συμβάλει στην ανάπτυξη κοινωνικών σχέσεων. Η ανάπτυξη της κοινωνικότητας οφείλεται, σύμφωνα με τον Spinoza, σε δύο διαφορετικούς τρόπους επικοινωνίας, με τον πρώτο να βασίζεται στη φαντασία και τον δεύτερο στον Λόγο. Και οι δύο τρόποι επικοινωνίας έχουν αποτελέσει αντικείμενο συζήτησης στα προηγούμενα κεφάλαια, για αυτόν τον λόγο θα αποφύγουμε, στο μέτρο του δυνατού, την επανάληψη. Θα εστιάσουμε, κυρίως, την προσοχή μας στο πώς καθένας από αυτούς τους δύο τρόπους επικοινωνίας συγκροτείται μέσα από διατομικές διαδικασίες.

Διαβάζοντας τον Spinoza, παρατηρούμε ότι επιλέγει να πραγματευτεί πρώτα τη φαντασία, ήτοι τις ανεπαρκείς ιδέες και ύστερα τον Λόγο, ήτοι τις επαρκείς ιδέες. Με αντίστοιχο τρόπο και εμείς θα προσπαθήσουμε να ακολουθήσουμε την ίδια σειρά για την πραγμάτευση του ζητήματός της κοινωνικότητας. Όπως έχουμε δείξει στα προηγούμενα κεφάλαια, η φαντασία συνιστά το πρώτο είδος γνώσης, το οποίο έχει ως κύριο γνώρισμά του την παθητικότητα βάσει του ορισμού που δίνεται από τον φιλόσοφο στην προσπάθειά του να εξηγήσει τη διαφορά μεταξύ ταιριαστού και

²²⁵ E. Balibar, *Spinoza: From Individuality to Transindividuality*, σελ. 8.

αταίριαστού αιτίου.²²⁶ Σύμφωνα με τον ίδιο, όταν ένας άνθρωπος έχει αταίριαστες και συγκεχυμένες ιδέες τότε λέμε ότι πάσχει, δηλαδή υπόκειται στη δύναμη των παθών.²²⁷ Για τον Spinoza η στενή σχέση μεταξύ της φαντασίας και των συναισθηματικών επηρειών γίνεται εμφανής αν εστιάσουμε την προσοχή μας στον μηχανισμό της συναισθηματικής ταύτισης. Ειδικότερα, στην πρόταση 27 του τρίτου μέρους της *Ηθικής*, ο ίδιος δηλώνει ότι «Από το ότι φανταζόμαστε πως ένα πράγμα όμοιό μας για το οποίο δεν νιώθαμε καμιά συναισθηματική επήρεια επηρεάζεται από κάποια συναισθηματική επήρεια, αυτόχρονα επηρεαζόμαστε από όμοια συναισθηματική επήρεια».²²⁸ Παρατηρούμε ότι η ιδέα της ομοιότητάς μας με κάποιον άλλον, οδηγεί στην πρόκληση όμοιων συναισθηματικών επηρειών. Θα λέγαμε πως αυτή η φαινομενική ομοιότητά με τον 'Άλλον' αναιρεί την αντίθεση μεταξύ του εαυτού μας και του άλλου. Η ίδια η ομοιότητα λειτουργεί ως γόνιμο έδαφος για την ανάπτυξη κοινωνικών σχέσεων μεταξύ των ανθρώπων. Αγαπάμε και μισούμε, λοιπόν, όσα προκαλούν αγάπη και μίσος, αντίστοιχα, στον όμοιο άλλον. Ωστόσο, όπως αναφέραμε και στο προηγούμενο κεφάλαιο, η μιμητική διάσταση της φαντασίας αρκετές φορές μπορεί να οδηγήσει τους ανθρώπους σε αμφιθυμία λόγω του γεγονότος ότι το ίδιο πράγμα συχνά είναι η αιτία και της χαράς και της λύπης μας. Η μίμηση, άλλες φορές μπορεί να ενισχύσει τους κοινωνικούς δεσμούς, όταν υπάρχει συμφωνία και άλλες φορές να τους αποδυναμώσει, όταν υπάρχει ασυμφωνία μεταξύ των ατόμων. Σύμφωνα με τον E. Balibar, η μιμητική λειτουργία της φαντασίας είναι πρωτίστως μια διατομική λειτουργία, καθώς πρόκειται για μια διπλή διαδικασία αναγνώρισης. Από τη μια μεριά αναγνωρίζουμε τον εαυτό μας ως τέτοιο λόγω της ομοιότητάς μας με τον άλλον και από την άλλη ο άλλος αναγνωρίζει τον εαυτό του ως τέτοιο μέσα από την ομοιότητα του με εμάς. Πρόκειται, δηλαδή, για μια διαδικασία διαδοχικών κυκλικών ταυτίσεων των παθών.²²⁹ Σύμφωνα με τα παραπάνω γίνεται εμφανές πόσο επισφαλής είναι η κοινωνικότητα η οποία βασίζεται αποκλειστικά στη φαντασία και στα πάθη, καθώς επίσης και η ανάγκη για ένα

²²⁶ Μπ. Σπινόζα, *Ηθική*, III, Ορ. 1, σελ. 233.

²²⁷ Στην προσπάθεια να αναδειχθεί η διατομική διάσταση των παθών, ο V. Morfino υποστηρίζει ότι τα πάθη δεν συνιστούν απλώς ιδιότητες της ανθρώπινης φύσης, ιδιότητες που θα υπήρχαν πριν από οποιαδήποτε συνάντηση που θα τα ενεργοποιούσε, αλλά πρόκειται για σχέσεις, οι οποίες δεν λαμβάνουν χώρα μέσα στο άτομο, αλλά στον χώρο μεταξύ των ατόμων. Τα πάθη ως μη παγιωμένες, δυναμικές σχέσεις, οι οποίες συγκροτούν ταυτόχρονα τα άτομα και την κοινωνία. Βλ. Vittorio Morfino, *Plural Temporality: Transindividuality and the Aleatory Between Spinoza and Althusser*, Brill, Λάιντεν-Βοστώνη 2014, σελ. 63-64.

²²⁸ Μπ. Σπινόζα, *Ηθική*, III, Πρ. 27, σελ. 267-268.

²²⁹ E. Balibar, *Spinoza: From Individuality to Transindividuality*, σελ. 27-28.

σταθερότερο είδος κοινωνικότητας, το οποίο δεν θα περιορίζεται στην ομοιότητα μεταξύ των ατόμων, αλλά θα περιλαμβάνει και τη διαφορετικότητα της κάθε ατομικότητας.

Συνδεδετικό κρίκο μεταξύ του πρώτου και του δεύτερου είδους επικοινωνίας αποτελεί η προσπάθεια των ανθρώπων για διατήρηση στο είναι τους. Ειδικότερα, και στις δύο περιπτώσεις πρόκειται για το ίδιο *conatus*, με τη μόνη διαφορά να έγκειται στον τρόπο με τον οποίο συγκροτείται η σχέση με τον 'Άλλον'. Η παθολογική επικοινωνία πηγάζει από τις ανεπαρκείς ιδέες της ομοιότητας, ενώ η ορθολογική επικοινωνία πηγάζει από τις επαρκείς ιδέες, χάρη στις οποίες τα άτομα αναγνωρίζουν το γεγονός ότι είναι πιο ωφέλιμο να ζουν μαζί με άλλους και να αναπτύσσουν κοινωνικές σχέσεις. Όταν οι άνθρωποι καθοδηγούνται από τον Λόγο, δεν επιθυμούν απλώς οι άλλοι να αγαπούν και να μισούν τα ίδια πράγματα με τους ίδιους, αλλά αντικείμενο της επιθυμίας τους είναι μια ζωή σύμφωνη με τον Λόγο τόσο για τους ίδιους όσο και για τους άλλους. Το ίδιο ισχύει και για την επιδίωξη του υπέρτατου αγαθού, καθώς «Καθένας που ακολουθεί την αρετή επιθυμεί και για τους υπόλοιπους ανθρώπους το αγαθό που ορέγεται για τον εαυτό του, και τόσο περισσότερο όσο θα έχει μεγαλύτερη γνώση του Θεού».²³⁰ Όπως επισημαίνει ο E. Balibar, σε αντίθεση με τη μιμητική λειτουργία της φαντασίας, στον Λόγο, ο 'άλλος' δεν συλλαμβάνεται ως ωφέλιμος παρά το γεγονός ότι διαφέρει από εμάς, αλλά ακριβώς λόγω της ενικότητάς του. Η ορθολογική επικοινωνία προϋποθέτει ότι οι άνθρωποι αναγνωρίζουν ότι συνιστούν διαφορετικές ατομικότητες, οι οποίες ταυτόχρονα μοιράζονται μεταξύ τους πολλές κοινές ιδιότητες.²³¹

Είναι σημαντικό να επαναλάβουμε ότι τόσο οι ανεπαρκείς όσο και οι επαρκείς ιδέες είναι διαρκώς παρούσες, σε διαφορετικό βαθμό η καθεμία, στα άτομα. Το ζήτημα, λοιπόν, δεν είναι να επιλέξουμε ανάμεσα σε δύο ανταγωνιστικούς τρόπους επικοινωνίας, αλλά να δούμε πώς αυτοί οι δύο τρόποι μαζί συμβάλλουν στη συγκρότηση της ατομικότητας και της συλλογικότητας μέσα από την ανάπτυξη των κοινωνικών σχέσεων. Όπως συμπεραίνει ο Μ. Μπαρτσίδης, «Η διατομικότητα είναι μια πρόταση μετάβασης από τη φαντασία στο λόγο, εμπλουτισμός της σκέψης με βάση τη διαφορά και όχι μόνο με την ομοιότητα, εμπλουτισμός της ορθολογικής

²³⁰ Μπ. Σπινόζα, *Ηθική*, IV, Πρ. 37, σελ. 389-390.

²³¹ E. Balibar, *Spinoza: From Individuality to Transindividuality*, σελ. 29-30.

επικοινωνίας ισοδύναμα με την συναισθηματική/διαθετική (affective)
επικοινωνία». ²³²

²³² Μ. Μπαρτσίδης, *Διατομικότητα. Κείμενα για μια οντολογία της σχέσης*, σελ. 83.

Συμπεράσματα

Ολοκληρώνοντας τα παρόν πόνημα μπορούμε να συμπεράνουμε ότι η *Ηθική* του Spinoza συνιστά ένα εξαιρετικά γόνιμο πεδίο μελέτης των κοινωνικών σχέσεων, καθώς και των τρόπων συγκρότησής τους. Μέσα από τη μελέτη της κατανοούμε καλύτερα τη φύση του κόσμου και της πραγματικότητας, όπως και τη θέση του ανθρώπου μέσα σε αυτήν. Ο άνθρωπος, σε αντίθεση με όσα υποστήριζε η καρτεσιανή παράδοση, δεν διαθέτει καμία προνομιακή θέση εντός του κόσμου παρά μονάχα αποτελεί μέρος μιας αλυσίδας αιτιών στην οποία συμμετέχουν όλα τα πεπερασμένα πράγματα. Σύμφωνα με την οντολογία του Spinoza, οι άνθρωποι λόγω της πεπερασμένης φύσης τους βρίσκονται διαρκώς σε σχέσεις με άλλους ανθρώπους. Πιο συγκεκριμένα, προσπαθούν με όλη τους τη δύναμη να διατηρηθούν στην ύπαρξη και να κατανοούν τον κόσμο. Για να το κατορθώσουν αυτό αποφασίζουν να συνάψουν σχέσεις με άλλους ανθρώπους. Σε πρώτο επίπεδο, θα λέγαμε ότι λειτουργούν έχοντας ως καθοδηγητικό γνώμονα τις συναισθηματικές επήρειες που προκύπτουν από τις μεταξύ τους σχέσεις με άλλους ανθρώπους. Δηλαδή, η ανθρώπινη επικοινωνία και οι διανθρώπινες σχέσεις βασίζονται στη μιμητική λειτουργία της φαντασίας. Ωστόσο, αυτή η ανεξάλειπτη λειτουργία της ανθρώπινης φύσης μπορεί να αποτελέσει την αιτία γέννησης άλλοτε κοινωνικών και άλλοτε αντικοινωνικών συμπεριφορών προς των όμοιο Άλλον ή έτερο εαυτό. Για αυτόν τον λόγο ο Spinoza, αναγνωρίζοντας την ανθρώπινη φύση και τις αδυναμίες που τη διακατέχουν, προτρέπει τους ανθρώπους να αξιοποιήσουν και να αναπτύξουν την ικανότητα του Λόγου. Η ενίσχυση της παρουσίας του Λόγου στις ζωές των ανθρώπων μπορεί να συμβάλει στην ανάπτυξη μιας έλλογης επικοινωνίας, η οποία με τη σειρά της μπορεί να βοηθήσει στην εδραίωση πιο σταθερών, στο βαθμό του δυνατού, σχέσεων. Χάρη στο δεύτερο είδος γνώσης οι άνθρωποι αναγνωρίζουν ότι κάθε ατομικότητα είναι διαφορετική και συγκροτείται μέσα από διαφορετικές διαδικασίες, ενώ ταυτόχρονα κατανοούν ότι οι άνθρωποι μοιράζονται μεταξύ τους πολλές κοινές ιδιότητες, οι οποίες συμβάλλουν στην κοινή συνύπαρξη με άλλους έλλογους ανθρώπους. Όταν η συλλογικότητα συγκροτείται όχι μόνο από τα πάθη αλλά και από τον Λόγο, οι άνθρωποι αυξάνουν τη δύναμή τους, ενώ ταυτόχρονα διατηρούν την ατομικότητα και την αυτονομία τους. Στην προσπάθειά μας, λοιπόν, να αναδείξουμε την προβληματική της διατομικότητας, όπως αυτή αναπτύσσεται από τον E. Balibar, κατανοούμε καλύτερα τις διαδικασίες συγκρότησης των ατόμων και τις μεταξύ τους σχέσεις. Μέσα από την

παρούσα μελέτη καθίσταται φανερό ότι τόσο τα πάθη/φαντασία όσο και ο Λόγος δεν περιορίζονται αποκλειστικά σε μια ατομική εσωτερικότητα, αλλά πολύ περισσότερο συνιστούν συλλογικές και σχεσιακές διαδικασίες συνύπαρξης με άλλους ανθρώπους.

Βιβλιογραφία

Ελληνόγλωσση

Αϊβαλής, Οδυσσέας, «Από τη συνάντηση στο δέσιμο: Η συνάντηση του αστάθμητου υλισμού με τη διατομικότητα», στο https://www.theseis.com/index.php?option=com_content&view=article&id=1328:category-1328&catid=151&Itemid=113, επίσκεψη 13/12/2022.

Γαβριηλίδης, Άκης, *Η δημοκρατία κατά του φιλελευθερισμού. Η έννοια του φυσικού δικαίου στη φιλοσοφία του Σπινόζα*, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 2000.

Γουδέλη, Κυριακή, *Εισαγωγή στη φιλοσοφία του Σπινόζα*, Κάλλιπος, Αθήνα 2015.

Γρηγοροπούλου, Βασιλική, *Γνώση, πάθη και πολιτική στη φιλοσοφία του Σπινόζα*, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 1999.

Γρηγοροπούλου, Βασιλική, «Επιστήμη και αξίες στον Χομπς», *Αξιολογικά*, τχ. 16, Νοέμβριος 2006, σελ. 27-44.

Γρηγοροπούλου, Βασιλική, «Εισαγωγή», στο Μπ. Σπινόζα, *Ηθική*, μτφρ. Ε. Βανταράκης, Εκκρεμές, Αθήνα 2009.

Cottingham, John, *Φιλοσοφία της Επιστήμης Α΄. Οι Ορθολογιστές*, μτφρ. Σ. Τσούρτη, Πολύτροπον, Αθήνα 2003.

Descartes, Rene, *Λόγος περί της μεθόδου*, μτφρ. Χρ. Χρηστίδη, Παπαζήση, Αθήνα 1976.

Κιτρομηλίδης, Πασχάλης Μ., *Πολιτικοί στοχαστές των νεώτερων χρόνων*, Πορεία, Αθήνα 1999.

Κιτρομηλίδης, Πασχάλης Μ., *Νεότερη Πολιτική Θεωρία*, Νομική Βιβλιοθήκη, Αθήνα 2015.

Μαρξ, Καρλ, *Θέσεις για τον Φόουερμπαχ*, μτφρ. Γ. Μπλάνας, Ερατώ, Αθήνα 2004.

Moreau, Pierre François, «Τα πάθη στην κλασική εποχή: γενική προβληματική», μτφρ. Γ. Πρελορέντζος, *Δωδώνη*, τόμος ΑΒ΄, 2003, σελ. 33-48.

Moreau, Pierre Francois, *Ο Σπινόζα και ο σπινοζισμός*, μτφρ. Φ. Σιατίτσας, Σιδέρη, Αθήνα 2016.

Moreau, Pierre Francois, *Σπινόζα. Κράτος και θρησκεία*, μτφρ. Φ. Σιατίτσας, Σιδέρη, Αθήνα 2018.

Μπαλιμπάρ, Ετιέν, «Σπινόζα: Πολιτική και επικοινωνία», στο Μ. Κυρτζάκη (επιμ.), *Πολιτική Πραγματεία*, μτφρ. Α. Στυλιανού, Πατάκη, Αθήνα 2013, σελ. 247-294.

Μπαρτσίδης, Μιχάλης, «Για την έννοια της διατομικότητας. Μπαλιμπάρ και Σπινόζα», *Θέσεις*, τχ. 95, Απρίλιος-Ιούνιος 2006, σελ. 127-146.

Μπαρτσίδης, Μιχάλης, *Διατομικότητα. Κείμενα για μια οντολογία της σχέσης*, μτφρ. Λ. Μάνο-Χρηστίδη, Νήσος, Αθήνα 2014.

Μπουκουβάλα, Άννα, *Οι έννοιες του καλού και του κακού στην ηθική φιλοσοφία του Spinoza* (Διδακτορική διατριβή), Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων, Ιωάννινα 2006.

Μπουκουβάλα, Άννα, *Μ. Σπινόζα: Επιθυμώ σημαίνει ετεροκαθορίζομαι ή είμαι ο εαυτός μου;*, Εταιρεία Μελέτης των Επιστημών του Ανθρώπου, Τήνος 2014, Αύγουστος, 28-30. [υπό έκδοση στα Πρακτικά των εργασιών των Τοπικών ιστ' με θεματική «Επιθυμία»].

Μπουκουβάλα, Άννα, *Σώμα, κοινωνικότητα και πολιτική κοινωνία στον Spinoza*, [υπό έκδοση στα πρακτικά του Επιστημονικού Συμποσίου με θέμα: Το πεδίο της Κοινωνικής και Πολιτικής Φιλοσοφίας, αφιερωμένο στον Παναγιώτη Νούτσο].

Ντεκάρτ, Ρενέ, *Στοχασμοί περί της πρώτης φιλοσοφίας*, μτφρ. Ε. Βανταράκης, Εκκρεμές, Αθήνα 2014.

Ντελέζ, Ζιλ, *Σπινόζα Πρακτική Φιλοσοφία*, μτφρ. Κ. Καψαμπέλη, Νήσος, Αθήνα 1996.

Πρελορέντζος, Γιάννης, «Εισαγωγή», στο Ρ. Ντεκάρτ, *Τα Πάθη της Ψυχής*, μτφρ. Γ. Πρελορέντζος, Κριτική, Αθήνα 1996.

Πρελορέντζος, Γιάννης, «Η προβληματική των παθών στη φιλοσοφία του Hobbes», *Αξιολογικά*, τχ. 16, Νοέμβριος 2006, σελ. 79-99.

Ρενέ Ντεκάρτ, *Τα Πάθη της Ψυχής*, μτφρ. Γ. Πρελορέντζος, Κριτική, Αθήνα 1996.

Russ, Jacqueline, *Η περιπέτεια της ευρωπαϊκής σκέψης: Μια ιστορία των ιδεών της Δύσης*, μτφρ. Κ. Κατσιμάνης, Τυπωθήτω, Αθήνα 2005.

Σπινόζα, Μπαρούχ, *Πραγματεία για τη διόρθωση του νου*, μτφρ. Β. Jacquemart, Β. Γρηγοροπούλου, Πόλις, Αθήνα 2005.

Σπινόζα, Μπαρούχ, *Ηθική*, μτφρ. Ε. Βανταράκης, Εκκρεμές, Αθήνα 2009.

Σπινόζα, Μπαρούχ, *Πολιτική Πραγματεία*, μτφρ. Α. Στυλιανού, Πατάκη, Αθήνα 2013.

Φουρτούνης, Γιώργος, «Εμμένεια και Δομή», *Αξιολογικά*, Σεπτέμβριος 2008, σελ. 191-227.

Ξενόγλωσση

Balibar, Étienne, *Spinoza: From Individuality to Transindividuality*, Eburon, Ντελφτ 1997.

Baltas, Aristides, *Peeling Potatoes or Grinding Lenses: Spinoza and Young Wittgenstein Converse on Immanence and Its Logic*, University of Pittsburgh Press, Ηνωμένες Πολιτείες Αμερικής 2012.

Butler, Judith, *Senses of the Subject*, Fordham University Press, Νέα Υόρκη 2015.

Cook, Thomas, «Conatus: A Pivotal Doctrine at the Center of the Ethics», στο Μ. Hampe κ.ά. (επιμ.), *Spinoza's Ethics. A Collective Commentary*, Brill, Λάιντεν 2011, σελ. 149-166.

Curley, Edwin, *Behind the geometrical method. A reading of Spinoza's Ethics*, Princeton University Press, Πρίνστον 1988.

Della Rocca, Michael, «Spinoza's metaphysical psychology» στο D. Garrett (επιμ.), *The Cambridge Companion to Spinoza* (Cambridge Companions to Philosophy), Cambridge University Press, Κέιμπριτζ 1996, σελ. 192-266.

Descartes, Rene, *Principles of Philosophy*, D. Reidel Publishing Company, Ντόρντρεχτ 1982.

Gatens, Moira & Lloyd, Genevieve, *Collective Imaginings: Spinoza, Past and Present*, Routledge, Λονδίνο 1999.

Hegel, G.W.F., *Lectures on the History of Philosophy. The Lectures of 1825-26 Volume III: Medieval and Modern Philosophy*, University of California Press, Καλιφόρνια 1990.

James, Susan, *Passion and Action: The Emotions in Seventeenth-Century Philosophy*, Clarendon Press, Οξφόρδη 1997.

Jaquet, Chantal, *Affects, Actions and Passions in Spinoza: The Unity of Body and Mind*, Edinburgh University Press, Εδιμβούργο 2018.

Kisner, Matthew J., «Spinoza's Virtuous Passions», *The Review of Metaphysics*, τόμ. 61, τχ. 4, 2008, σελ. 759–783.

Lloyd, Genevieve, *Spinoza and the Ethics*, Routledge, Λονδίνο 1996.

Lord, Beth, *Spinoza's Ethics. An Edinburgh Philosophical Guide*, Edinburgh University Press, Εδιμβούργο 2010.

Marshall, Colin, «Spinoza on Destroying Passions with Reason», *Philosophy and Phenomenological Research*, τόμ. 85, τχ. 1, Ιούλιος 2012, σελ. 139-160.

Moreau, Pierre François, «Imitation of the Affects and Interhuman Relations», στο M. Hampe κ.ά. (επιμ.), *Spinoza's Ethics. A Collective Commentary*, Brill, Λάιντεν 2011, σελ. 167-178.

Morfino, Vittorio, *Plural Temporality: Transindividuality and the Aleatory Between Spinoza and Althusser*, Brill, Λάιντεν-Βοστώνη 2014.

Nadler, Steven, *Spinoza's Ethics. An Introduction* (Cambridge Introduction to Key philosophical texts), Cambridge University Press, Κέιμπριτζ 2006.

Read, Jason, *The Politics of Transindividuality*, Brill, Λάιντεν-Βοστώνη 2016.

Rozemond, Marleen, «Descartes's Dualism», στο J. Broughton & J. Carriero (επιμ.), *A Companion to Descartes*, Blackwell Publishing, Μάλντεν 2008, σελ. 372-389.

Scruton, Roger, *Spinoza: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Νέα Υόρκη 2002.

Sharp, Hasana, «The Force of Ideas in Spinoza», *Political Theory*, τόμ. 35, τχ. 6, Δεκέμβριος 2007, σελ. 732-755.

Steenbakkers, Piet, «Spinoza on the imagination», στο L. Nauta & D. Pätzold (επιμ.), *Imagination in the Later Middle Ages and Early Modern Times*, Peeters, Λουβέν 2004, σελ. 175-193.

Tachibana, Tatsuya, «Spinoza on Contemporary Monism: A Further Discussion», *Annals of the Japan Association for Philosophy of Science*, τόμ. 29, 2020, σελ. 93-105.

The Stanford Encyclopedia of Philosophy, «Descartes' Theory of Ideas», στο <https://stanford.library.sydney.edu.au/archives/sum2014/entries/descartes-ideas/>, επίσκεψη 22/06/2022.

The Stanford Encyclopedia of Philosophy, «Spinoza's Modal Metaphysics», στο <https://stanford.library.sydney.edu.au/archives/spr2013/entries/spinoza-modal/>, επίσκεψη 12/07/2022.