

Ο Σπινόζα και η Πολιτική Φιλοσοφία

1. Ήδη από το πρώτο κεφάλαιο της *Πολιτικής Πραγματείας*¹ ο Σπινόζα ορίζει τις φιλοσοφικές προϋποθέσεις της ανάλυσης του πολιτικού φαινομένου. Η αδυναμία των προγενέστερων του (αλλά και πλείστων μεταγενέστερων) φιλοσόφων οφείλεται στο ότι «αντιλαμβάνονται τους ανθρώπους όχι όπως είναι, αλλά όπως θα τους ήθελαν οι ίδιοι να είναι» (σ. 93). Έμαθαν να εξυμνούν μιαν ανύπαρκτη ανθρώπινη φύση, να θεωρούν τα ανθρώπινα πάθη διαστροφές. Οι πολιτικές τους αντιλήψεις ήταν ανεφάρμοστες στην πράξη. Η πολιτική τους αποτελεί χίμαιρα, ουτοπία άχρηστη για τους πραγματικούς ανθρώπους. Οι πολιτικοί, ως άνθρωποι της πράξης, είναι περισσότερο επιτήδαιοι παρά σοφοί. Από την εμπειρία τους γνωρίζουν ότι δεν υπάρχουν άνθρωποι χωρίς διαστροφές. Αντιθέτως, όπως τουλάχιστον κατέδειξε ο προγενέστερος Μακιαβέλι, άνθρωπος της θεωρίας και της πράξης, αυτές αποτελούν την πρώτη ύλη της εξουσίας, τη βάση κάθε πολιτικής καθοδήγησης και χειραγώγησης. Όπως τονίζει ο Σπινόζα: «Πάντως, δεν χωρεί αμφιβολία ότι οι πολιτικοί έχουν γράψει περί των πολιτικών πραγμάτων με πολύ μεγαλύτερη επιτυχία απ' ό,τι οι φιλόσοφοι. Διότι, έχοντας ως δάσκαλο την εμπειρία, δεν δίδαξαν τίποτε που να απέχει από την πράξη» (σ. 94).

Ο Σπινόζα επιχειρεί να αναγάγει τη μελέτη της πολιτικής σε επιστήμη: «Προκειμένου να εξετάσω ό,τι αφορά την επιστήμη αυτή με την ίδια ελευθερία πνεύματος στην οποία μας έχουν συνηθίσει τα μαθηματικά, αντί να περιγελάσω, να οικτίρω ή να καταραστώ τις ανθρώπινες πράξεις, μερίμνησα με ιδιαίτερη φροντίδα να τις κατανοήσω» (σ. 95). Η γνώση της ανθρώπινης φύσης είναι η πρωταρχική προϋπόθεση για τη συγκρότηση της πολιτικής επιστήμης. Βρισκόμαστε έτσι στον πυρήνα της σπινοζικής φιλοσοφίας. Όσο βαθύτερη και ακριβέστερη είναι η γνώση της πραγματικότητας, εν προκειμένω του ανθρώπου, τόσο πληρέστερη και εναργέστερη είναι η κατανόησή της. Η γνώση για τον Σπινόζα διακρίνεται σε τέσσερα είδη: 1) εξ ακοής και φήμης (*auditu*) ή από κάποιο άλλο σημείο. Μαθαίνουμε, π.χ., στοιχεία της βρεφικής ή νηπιακής μας ζωής από τις διηγήσεις γονέων και συγγενών. 2) Από τυχαία, ασαφή, ανακριβή εμπειρία (*experientia vaga*), η οποία βεβαιώνεται μόνον όταν δεν υπάρχουν αντίθετες περιπτώσεις. Π.χ., η φωτιά σβήνεται από το νερό. 3) Με συλλογιστική διαδικασία με την οποία συμπεραίνουμε την ουσία κάποιου πράγματος από ένα άλλο. Π.χ. ο θάνατος είναι αναπόφευκτος ως ιδιότητα της ανθρώπινης φύσης. 4) Μέσω της ουσίας ενός πράγματος ή μέσω της γνώσης της άμεσης αιτίας του (*per solam suam essentiam vel*

Ο Γιώργος Μανιάτης είναι Αναπληρωτής Καθηγητής Πολιτικής και Ηθικής Φιλοσοφίας στο Πανεπιστήμιο Αθηνών.

per cognitionem suae proximae causae). Αυτοί οι τρόποι γνώσης δεν αποκλείονται μεταξύ τους. Μπορούν να συνυπάρχουν ως αναβαθμοί μιας ενιαίας γνωσιακής διαδικασίας. Ο Σπινόζα διακρίνει τις έννοιες σε σαφείς και ασαφείς. Στην πρώτη κατηγορία ανήκουν οι έννοιες που συμφωνούν καθ' όλα με το αντικείμενό τους, με την αληθινή φύση του πράγματος, εκφράζοντας έτσι την ουσία του. Οι ασαφείς έννοιες είναι ανακριβείς ή και αναληθείς. Η αληθής γνώση ταυτίζεται με την κτήση σαφών εννοιών, οι ασαφείς έννοιες πηγάζουν από τη φαντασία. Η πρόσκτηση σαφών εννοιών γίνεται διά του νου, ενώ των ασαφών με την αίσθηση και τη φαντασία. Οι ακριβείς ορισμοί των πραγμάτων προϋποθέτουν το σχηματισμό σαφών εννοιών².

Ο Σπινόζα, όπως ορθά έχει επισημανθεί, καταργεί την περιχαράκωση και την ιεραρχία μεταξύ των περιοχών της γνώσης: «...δεν υπάρχει αφενός η μεταφυσική (ή η οντολογία) και αφετέρου η πολιτική ή η ηθική, θεωρούμενες ως «δεύτερες» εφαρμογές της «πρώτης φιλοσοφίας»³.

Ως κριτήριο της φιλοσοφίας λειτουργεί η πραγματικότητα και τα αιτήματα που προκύπτουν από την ανάλυσή της. Προϋπόθεση της πολιτικής και της ηθικής θεωρίας είναι η απάντηση στο ερώτημα τι είναι ο άνθρωπος. Και γενικά αλλά και συγκεκριμένα, ο άνθρωπος που κινείται εντός καθορισμένων ιστορικών και κοινωνικών καταστάσεων. Που αντιμετωπίζει πραγματικά προβλήματα του ατομικού και κοινωνικού βίου. Κατ' αυτή την έννοια ο στοχασμός του Σπινόζα καθίσταται προδρομικός της μαρξικής σκέψης. Κατεξοχήν στοιχείο της σπινοζικής φιλοσοφίας είναι η άρνηση της τυχαιότητας. Ό,τι υπάρχει, υπάρχει αναγκαστικά: «Τίποτα το τυχαίο δεν είναι δεδομένο στη φύση, αλλά όλα προσδιορίζονται από την αναγκαιότητα της θείας φύσης για να υπάρχουν και να παράγουν κάποιο αποτέλεσμα καθ' ορισμένο τρόπο»⁴. Για τον Σπινόζα η τυχαιότητα είναι αποτέλεσμα της ατελούς γνώσης μας για τα πράγματα. Η αληθής γνώση της πραγματικότητας ισοδυναμεί με γνώση της αναγκαιότητάς της, των αιτιών εκδήλωσης των φαινομένων της, του αιτιακού πλαισίου ύπαρξης των όντων της. Κάτι είναι αληθές, δηλαδή αναγκαίο ή μη αληθές, δηλαδή αδύνατο (H, I, 33, σχ. 1). Οι αναβαθμοί της γνωσιακής διαδικασίας, που ήδη έχουν αναφερθεί, αποτελούν μια διαδικασία κατανόησης της ουσίας των πραγμάτων, της αναγκαιότητας που διέπει την πραγματικότητα. Και σ' αυτό το σημείο ο Σπινόζα γίνεται πρόδρομος της νεότερης διαλεκτικής σκέψης. Ο λόγος (ratio) υπερβαίνει το τυχαίο και το εφήμερο και αναγνωρίζει τα πράγματα ως αναγκαία (H, II, 44). «Είναι μέσα στη φύση του λόγου να αντιλαμβάνεται τα πράγματα υπό το πρίσμα της αιωνιότητας (sub specie eternitatis)» (ό.π. πορ. 2). Δεν πρόκειται για άρνηση της αισθητηριακής εμπειρίας και των ασαφών ιδεών που αυτή παρέχει, αλλά αναγωγή της σ' ένα τελειότερο και καθολικά περιεκτικότερο πλαίσιο, όπου διαλύεται η φαινομενική τυχαιότητα και αποκαθίσταται η αναγκαιότητα της αλήθειας.

Η πολιτική φιλοσοφία του Σπινόζα αποτυπώνεται κυρίως στα δυο σχετικά του έργα: τη *Θεολογικοπολιτική Πραγματεία* και την ημιτελή *Πολιτική Πραγματεία*. Θα πρέπει βεβαίως να σημειωθεί ότι το magnum opus του, η *Ηθική*, όχι μόνο σχετίζεται με την πολιτική αλλά, σε τελευταία ανάλυση, αποτελεί προϋπόθεση για την ανατομία των κοινωνικοπολιτικών σχέσεων. Είναι προφανές ότι στο πλαίσιο ενός άρθρου δεν είναι δυνατή η λεπτομερής παρουσίαση όλου του εύρους της σπινοζικής προβληματικής για την πολιτική. Θα επιχει-

ρηθεί, στη συνέχεια, η ανάδειξη των κυριότερων ζητημάτων που συνθέτουν τη συμβολή και την πρωτοτυπία του Σπινόζα στο χώρο της πολιτικής φιλοσοφίας. Αυτά είναι: ο ρόλος των συναισθημάτων και των παθών, η έννοια της ελευθερίας, ο τρόπος συγκρότησης της πολιτικής κοινωνίας και η λειτουργία του κράτους, ο ρόλος των μαζών και ο πολιτικός ρεαλισμός της σπινόζικής ανάλυσης.

2. Στην Πολιτική Πραγματεία ο Σπινόζα αναφέρεται ρητώς στο ρόλο των παθών:

«Έτσι, θεώρησα τα ανθρώπινα πάθη –όπως είναι η αγάπη, το μίσος, η οργή, ο φόβος, η έπαρση, η ευσπλαχνία και οι υπόλοιπες διακυμάνσεις της ψυχής– όχι ως διαστροφές της ανθρώπινης φύσης, αλλά ως ιδιότητες που της ανήκουν, όπως ακριβώς ανήκουν στη φύση της ατμόσφαιρας η ζέση, το κρύο, η κακοκαιρία, ο κεραυνός και άλλα παρόμοια φαινόμενα. Ακόμη και αν είναι ενοχλητικά, ωστόσο είναι αναγκαία και έχουν καθορισμένες αιτίες, μέσω των οποίων προσπαθούμε να κατανοήσουμε τη 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» (σ. 95, 96).

Τα πάθη καθορίζουν την ανθρώπινη συμπεριφορά κατά τρόπο αναγκαίο. Οι άνθρωποι εκ φύσεως λυπούνται όσους δυστυχούν και φθονούν όσους ευτυχούν. Είναι επιρρεπείς περισσότερο στην εκδίκηση παρά στη μεγαλοψυχία. Καθένας επιθυμεί και επιδιώκει –επιδιώκει που συνιστά αιτία συγκρούσεων– τη συμφωνία των άλλων με την ιδιοσυγκρασία του, τις συναισθηματικές του αντιδράσεις, τις επιλογές και τις προτιμήσεις του (σ. 96). Ήδη ο Πλάτων έχει υποστηρίξει στην *Πολιτεία* ότι θεμελιώδης αρχή συγκρότησης μιας ενιαίας και αρμονικής κοινότητας ανθρώπων είναι η κοινότητα των παθών. Η κοινή συμμετοχή στη χαρά και τη λύπη, η αναγνώριση ενός κοινού αντικειμένου επιδιώξης, αξιολόγησης και συναισθηματικής αποδοχής ή απόρριψης (462 a-e). Ο Σπινόζα συγκροτεί την προβληματική του για την πολιτική όχι μόνο αναγνωρίζοντας την ύπαρξη των παθών ως καθοριστικού στοιχείου της ανθρώπινης ιδιοσυστασίας, αλλά και κατανοώντας ότι αυτά αποτελούν αναγκαίο συστατικό της ανθρώπινης συμπεριφοράς που λειτουργεί σ' όλα τα επίπεδα της κοινωνικοπολιτικής πραγματικότητας. Τα πάθη αποτελούν το κομβικό σημείο της πολιτικής επικοινωνίας.

Ο Αριστοτέλης ήταν ο πρώτος που συστηματοποίησε τη λειτουργία τους σ' αυτό το επίπεδο. Στο δεύτερο βιβλίο της *Ρητορικής* αναλύει διεξοδικά τα ψυχικά πάθη αναδεικνύοντας τη σημασία τους στην πολιτική, ιδίως δε όσον αφορά τις διαδικασίες πειθούς, ακόμη και χειραγώγησης, του πολιτικού ακροατηρίου. Ο Αριστοτέλης κατανοεί ότι ο πολιτικός δεν μπορεί να υποτάξει τα πάθη εντάσσοντάς τα σε αφηρημένα και φορμαλιστικά πολιτικά σχήματα, αλλά να τα αξιοποιήσει επ' ωφελεία της σκοπιμότητας που εκείνος εκφράζει. Ο Σταγειρίτης, όπως και ο Σπινόζα, γνωρίζει ότι, για να είναι μια πολιτική εφαρμόσιμη και αποτελεσματική, θα πρέπει να βασίζεται στην ουσιαστική γνώση των δυνατοτήτων εκείνων που καλούνται να την αποδεχτούν και να την υλοποιήσουν. Γι' αυτό, εξάλλου, εντάσσει τη διεξοδική ανάλυση των παθών όχι σ' ένα ειδικό έργο, όπως το *Περί Ψυχής*, αλλά σ' ένα έργο όπως η *Ρητορική*, που συστηματικά αναλύει την κατεξοχήν μορφή πολιτικής επικοινωνίας και πολιτικού λόγου στο πλαίσιο της κλασικής δημοκρατίας.

Η αξιολόγηση του λόγου ως αυθεντικότερης και εντελέστερης διαδικασίας γνώσης και εννόησης του κόσμου σε σχέση με την αισθητηριακή εμπειρία και τα ψυχικά πάθη αποτελεί πάγιο στοιχείο της κλασικής φιλοσοφικής παράδοσης του ρασιοναλισμού. Η αναγνώριση, από τον Σπινόζα, του ρόλου των παθών δεν σημαίνει και αποδοχή μιας «ισότιμης» θέσης τους σε σχέση με το λόγο. Εκείνο που τον διαφοροποιεί από άλλους συγγενείς φιλοσόφους, όπως ο Ντεκάρτ, είναι η μη υποβάθμιση της κοινωνικοπολιτικής λειτουργίας τους και η αναγνώριση του σημαντικότερου ρόλου τους στην ηθική και πολιτική συμπεριφορά. Ο Σπινόζα δεν επιχειρεί, μ' άλλα λόγια, να αποκαθάρει το ανθρώπινο ον από τα μη έλλογα, με την τυπική έννοια του όρου, συστατικά του, αλλά να αναδείξει τη συνθετότητά του ακριβώς λόγω της ύπαρξής τους ως σταθερών στοιχείων της ιδιοσυστάσias του.

Όπως χαρακτηριστικά αναφέρει:

«Έτσι, όσοι πιστεύουν πως το πλήθος ή αυτοί που χειρίζονται τις δημόσιες υποθέσεις μπορούν να οδηγηθούν σε μια ζωή σύμφωνη με τις υπαγορεύσεις του λόγου και μόνον ονειρεύονται τον χρυσό αιώνα των ποιητών, δηλαδή ένα μύθο» (III, σ. 97)⁵.

Επομένως, εφόσον οι άνθρωποι, ανεξαρτήτως του πολιτιστικού τους επιπέδου, σχηματίζουν πάντοτε κάποια πολιτική κοινότητα, οι αιτίες και τα φυσικά θεμέλια του κράτους πρέπει να συνάγονται από την κοινή φύση ή την κοινή κατάστασή τους (ό.π.).

Στο τρίτο μέρος της *Ηθικής* ο Σπινόζα αναλύει τη φύση και τη λειτουργία των παθών. Αντιπαράθετοι, από την αρχή, τη δική του προσέγγιση σ' εκείνες των προγενεστέρων του. Οι περισσότεροι απ' αυτούς φαίνεται να πραγματεύτηκαν τα πάθη σαν πράγματα που βρίσκονται έξω από τους νόμους της φύσης κι όχι ως φυσικά πράγματα, που απορρέουν από τους κοινούς νόμους της φύσης. Πιστεύουν πως ο άνθρωπος διαταράσσει μάλλον τη φυσική τάξη παρά την ακολουθεί, πως εξουσιάζει απόλυτα τις πράξεις του και πως προσδιορίζεται μόνο από τον εαυτό του. «Αναζητούν λοιπόν την αιτία της ανθρώπινης αδυναμίας και αστάθειας όχι στην κοινή δύναμη της φύσης, αλλά δεν ξέρω σε ποιο ελάττωμα της ανθρώπινης φύσης και, γι' αυτό το λόγο, την οικτίζουν, τη χλευάζουν, την περιφρονούν ή, τις περισσότερες φορές, τη μισούν» (H, III, προοίμιο). Αντιθέτως ο ορθός τρόπος γνώσης της φύσης των πραγμάτων είναι η κατανόησή της με τους καθολικούς νόμους και κανόνες της φύσης. «Τα πάθη λοιπόν του μίσους, της οργής, του φθόνου κτλ., θεωρούμενα καθ' εαυτά, απορρέουν από την ίδια αναγκαιότητα και από την ίδια δύναμη της φύσης, όπως τα άλλα ιδιαίτερα πράγματα» (ό.π.). Ο άνθρωπος, επομένως, ως ολότητα σώματος και ψυχής, νου και συναισθήματος, υπόκειται στους ίδιους νόμους στους οποίους υπόκεινται όλα τα πράγματα της φύσης. Κατ' αυτό τον τρόπο αίρεται σε οντικό επίπεδο ο μεταφυσικός δυϊσμός υπέρ ενός δημιουργικού μονισμού, που διατηρεί τη μεθοδολογική διάκριση συνείδησης και σώματος, αλλά κατανοεί ότι και οι δύο αυτές σφαίρες υπακούουν στους ίδιους καθολικούς νόμους της φύσης.

Ο ορισμός των παθών από τον Σπινόζα είναι σαφής: «Με τα πάθη εννοώ τις διαθέσεις του σώματος από τις οποίες η δύναμη ενέργειας του σώματός μας αυξάνεται ή ελαττώνεται, προάγεται ή παρεμποδίζεται, και μαζί και οι ιδέες αυτών των πραγμάτων» (ό.π., III, ορισμός). Ο άνθρωπος είτε ενεργεί, όταν μέσα ή έξω του γίνεται κάτι του οποίου ο ίδιος

αποτελεί την αυτοτελή αιτία, ή πάσχει, όταν γι' αυτό που συμβαίνει εν μέρει αποτελεί την αιτία του. Είναι δηλαδή μια ατελής ή μερική αιτία. Όσες περισσότερες ατελείς ιδέες έχει η ψυχή, τόσα περισσότερα πάθη ρυθμίζουν την ανθρώπινη συμπεριφορά. Η τάξη των ενεργημάτων και των παθών του σώματος συμπίπτει από τη φύση της με την τάξη των ενεργημάτων και των παθών της ψυχής (ό.π., θ. 2, σχ.).

Κατεξοχήν ιδιότητα του ανθρώπου είναι η συνεχής και ακατάπαυστη τάση του για αυτοσυντήρηση. Καθόσον αυτή αφορά την ψυχή, ονομάζεται *βούληση* (voluntas). Όταν αφορά την ψυχή και το σώμα, ονομάζεται *όρεξη* (appetitus). Η συνειδητή όρεξη καλείται *επιθυμία* (cupiditas). Η όρεξη δεν είναι τίποτε άλλο από την ίδια την ουσία του ανθρώπου, που από τη φύση της απορρέει αναγκαία εκείνο που χρησιμεύει για τη διατήρησή του, και έτσι ο άνθρωπος προσδιορίζεται για να το εκτελέσει (ό.π., ΙΙΙ, 9, σχ.).

Ο Σπινόζα διακρίνει τα συναισθήματα σε παθητικά, όταν η ψυχή πάσχει, και ενεργητικά, όταν η ψυχή έχει σαφείς και καθαρές έννοιες. Τα πρωταρχικά συναισθήματα της χαράς και της λύπης μπορούν να έχουν αιτία εξωτερική ή εσωτερική. Διακρίνονται σε τρεις κατηγορίες: Σε συναισθήματα επιθυμίας (νοσταλγία, ευγνωμοσύνη, ευμένεια κ.ά.)· σε συναισθήματα που δημιουργούνται από εξωτερική αιτία (θαυμασμός, αγάπη, μίσος, φόβος κ.ά.)· σε συναισθήματα που προέρχονται από εσωτερική αιτία (ψυχική ηρεμία, ταπεινοφροσύνη, τόλμη, ατολμία, υπερηφάνεια κ.ά.).

Η ανθρώπινη βούληση είναι αναγκαστική. Υπακούει πάντοτε σε μian αιτία, ανεξαρτήτως της επίγνωσης που έχουμε εμείς γι' αυτήν. Η σπινοζική πραγματικότητα υπόκειται σε αυστηρή αναγκαιότητα. Οι άνθρωποι φαντάζονται ότι είναι ελεύθεροι, επειδή έχουν μεν επίγνωση των πράξεών τους, όχι όμως και της αναγκαιότητας που τις διέπει. Έχουν συνείδηση των επιθυμιών και των επιδιώξεών τους και έτσι νομίζουν ότι μπορούν να ρυθμίσουν ελεύθερα τις πράξεις τους: «Η πείρα λοιπόν και η λογική μάς δείχνουν καθαρά πως οι άνθρωποι νομίζουν τον εαυτό τους ελεύθερο μόνο επειδή έχουν συνείδηση για τις πράξεις τους και αγνοούν τις αιτίες από τις οποίες προσδιορίζονται και, ακόμα, πως οι αποφάσεις της ψυχής δεν είναι τίποτε άλλο από τις ίδιες τις ορέξεις και ποικίλλουν ανάλογα με τις διάφορες διαθέσεις του σώματος» (ό.π., ΙΙΙ, 2, σχ.). Για τον Σπινόζα η ελευθερία δεν αποτελεί ποτέ ιδιότητα της βούλησης. Η ελευθερία είναι θεμελιώδης ψευδαίσθηση της συνείδησης, καθόσον αυτή αγνοεί τις αιτίες ή έχει ασαφή και συγκεχυμένη άποψη γι' αυτές ή πιστεύει στην εκούσια επενέργεια της ψυχής στο σώμα. Η ελευθερία συναρτάται άμεσα με την αναγκαιότητα. Είμαι ελεύθερος, όχι επειδή θέλω, αλλά διότι αυτό επιτάσσει, όταν το επιτάσσει, η αναγκαιότητα της πραγματικότητας. Η ελευθερία είναι απόρροια της ουσίας.

Η επιθυμία για αυτοσυντήρηση, τα συναισθήματα, τα πάθη διέπουν τις ανθρώπινες πράξεις. Η γνώση τους είναι αναγκαία συνθήκη για την κατανόηση του κοινωνικού βίου. Αποτελεί αφηρητά, αρχή στην οποία εδράζονται η Ηθική και η Πολιτική.

3. Η συμβολή του Σπινόζα στο χώρο της Πολιτικής Φιλοσοφίας είναι αρκετά παραγνωρισμένη στο πλαίσιο αντίστοιχων Ιστοριών ή Εγχειριδίων. Βεβαίως η προβληματική του μπορεί να μην έχει το σφρίγος και την τόλμη του Χομπς, με τον οποίο συνήθως συγκρίνεται, την πραγματιστική οπτική του Μακιαβέλι ή τη σαφήνεια του Λοκ και το ριζοσπαστισμό του Ρουσό. Η σημασία της πολιτικής του φιλοσοφίας, με την ευρεία έννοια του όρου,

αναδείχτηκε περισσότερο από μαρξιστές στοχαστές, οι οποίοι θεωρούν τον Σπινόζα πνευματική τους κληρονομιά και εξέχουσα έκφραση της προμαρξικής φιλοσοφίας⁶.

Όπως ήδη έχει αναφερθεί, τα δύο κατεξοχήν έργα όπου ο Σπινόζα αναλύει την πολιτική φιλοσοφία του είναι η *Θεολογικοπολιτική Πραγματεία* και η *Πολιτική Πραγματεία*. Η *ΘΠΠ*, που εκδόθηκε το 1670, αποτελεί την πρώτη συστηματική υπεράσπιση της δημοκρατίας, στη νεότερη εποχή⁷. Βασικό χαρακτηριστικό του έργου είναι η αναγνώριση της ελευθερίας σκέψης ως έννοιας θεμελιώδους για τη δημοκρατική πολιτική ζωή. Ο Σπινόζα επιχειρεί τον καθαρισμό της φιλοσοφικής σκέψης από τη θεολογία, ασκώντας κριτική στη θρησκευτική μισαλλοδοξία. Κατανοεί ότι η θρησκεία είναι, την εποχή του κι όχι μόνο, η κυρίαρχη μορφή κοινωνικής συνείδησης, έτσι ώστε η κριτική της να ισοδυναμεί με κριτική των καθημερινών ψευδαισθήσεων και των φανακισμένων μορφών με τις οποίες η πραγματικότητα εμφανίζεται στην ανθρώπινη συνείδηση. Η λογική γνώση, δηλαδή το φιλοσοφείν, είναι παράγοντας βελτιωτικός των κοινωνικών όρων ζωής και συγχρόνως έκφραση ελευθερίας. Η ελευθερία σκέψης εξασφαλίζεται από τη διάκριση φιλοσοφίας και θεολογίας. Η θρησκευτική ηγεσία ενθαρρύνεται από την πολιτική εξουσία, η οποία διά του φόβου της τιμωρίας διατηρεί τη θρησκευτική και πολιτική ορθοδοξία των υπηκόων. Η υπακοή στο θρησκευτικό δόγμα και η άρνηση της οποιασδήποτε κριτικής του συνιστούν τη βάση της πολιτικής υποταγής. Ο Σπινόζα επιχειρώντας μια φιλοσοφική ανάγνωση και ερμηνεία των *Γραφών* επιχειρηματολογεί υπέρ της πλήρους διάκρισης της ευσέβειας από τις τελετουργικές μορφές εκδήλωσής της στο πλαίσιο των θρησκευτικών δογμάτων. Η ευσέβεια, ως έκφραση πρωτογενών ηθικών μηνυμάτων αγάπης και αλληλοβοήθειας, υπερβαίνει τη θρησκευτική φιλολογία και τη μέσω των *Γραφών* ερμηνεία του κόσμου και της ιστορίας του. Η αναγνώριση αυτής της βαθύτερης ουσίας της θρησκευτικότητας οδηγεί στη διάκριση λόγου και πίστης. Η ελευθερία του φιλοσοφείν, η ελευθερία της κριτικής σκέψης κατοχυρώνονται αφ' εαυτών δίχως να παραβιάζεται ο χώρος της θρησκευτικής πίστης και αντιστρόφως.

Ο Σπινόζα της *ΘΠΠ* ακολουθεί, εν πολλοίς, την προβληματική του κοινωνικού συμβολαίου. Η μετάβαση από τη «φυσική κατάσταση» στην «πολιτική κοινωνία», η διαδικασία συγκρότησης θεσμισμένων κοινωνιών και νομιμοποίησης της κρατικής εξουσίας, γίνεται μέσω της σύναψης μιας συμφωνίας μεταξύ των «φυσικών» ατόμων ώστε να γίνουν πολιτικά υποκείμενα εντός ιεραρχημένων σχέσεων εξουσίας. Κατ' αυτή την έννοια εντάσσεται σε μια παράδοση πολιτικής σκέψης όπου δεσπάζει η πολιτική φιλοσοφία του Χομπς. Ο Σπινόζα γοητεύεται, όπως ο βρετανός φιλόσοφος αλλά και ο Ντεκάρτ προηγουμένως, από την ακρίβεια και την αυστηρή μεθοδολογία των Μαθηματικών. Με την ίδια συλλογιστική αναλύει τόσο την κοινωνία στα στοιχεία που την αποτελούν –τα «φυσικά» ανθρώπινα άτομα– όσο και εκείνα στις έσχατες, πρωτογενείς δυνάμεις που καθορίζουν τη συμπεριφορά τους. Ακολουθώντας ανασυνθέτει την οργανωμένη πια πολιτική κοινωνία μέσω αυτών των πρωταρχικών σιδηχείων.

Στον Χομπς η μετάβαση από τη «φυσική κατάσταση» στην «πολιτική κοινωνία» είναι μια διαδικασία απώλειας και περιορισμού. Οι συμβαλλόμενοι αποδίδουν σ' έναν κυρίαρχο τη φυσική τους ελευθερία, με αντίτιμο την ειρήνη και την ασφάλεια στην κοινωνική ζωή. Αυτή η «απόδοση» καθιστά τον κυρίαρχο απόλυτη εξουσία και αφαιρεί από τους εντολοδότες του οποιαδήποτε δυνατότητα άρνησής του. Παύει να λειτουργεί το «φυσικό δίκαιο»

και τη θέση του παίρνει ένα πλέγμα νόμων και επιταγών που αναγκαστικά ρυθμίζουν την πολιτική συμπεριφορά.

Ο Σπινόζα διαφοροποιείται ουσιαστικά απ' αυτή την προβληματική. Αναφέρει χαρακτηριστικά:

«Με ρωτάτε ποια διαφορά υπάρχει ανάμεσα στον Χομπς και σε μένα όσον αφορά την πολιτική: η διαφορά αυτή συνίσταται στο ότι εγώ διατηρώ πάντοτε το φυσικό δίκαιο και, σε οποιαδήποτε πολιτεία, δεν αναγνωρίζω στον ανώτατο άρχοντα κανένα δίκαιο επί των υπηκόων, παρὰ μόνο στο μέτρο που αυτός κατατά με τη δύναμη: είναι η συνέχιση της φυσικής κατάστασης» (*Επιστολή 50* στον Jelles)⁸.

Στο XVI κεφάλαιο της *ΘΠΠ* αναπτύσσει τη δική του προβληματική για τη θεμελίωση και συγκρότηση του κράτους. Ορίζει, κατ' αρχάς, το «δίκαιο της φύσης» ως εκείνους τους φυσικούς νόμους μέσω των οποίων κατανοούμε τη ζωή και τη συμπεριφορά ενός ατόμου ως εκ φύσεως δεδομένη: «Διότι είναι βέβαιο ότι η φύση, σε επίπεδο αφαίρεσης, έχει κυριαρχικό δικαίωμα να κάνει οτιδήποτε δύναται. Μ' άλλα λόγια το δικαίωμά της είναι έκφραση της δύναμής της. Η δύναμη της φύσης είναι η δύναμη του θεού, που έχει κυριαρχικό δικαίωμα επί όλων των πραγμάτων» (σ. 209). Στην *Ηθική* ως *δύναμη* (potentia) ενός οποιουδήποτε πράγματος ορίζεται «η προσπάθεια διά της οποίας, είτε μόνο του είτε με άλλα πράγματα, κάνει ή προσπαθεί να κάνει, δηλαδή η δύναμη ή η προσπάθεια, όπου επιχειρεί να εμείνει στο είναι του, δεν είναι τίποτε άλλο εκτός από την ίδια τη δεδομένη ή ενεργό αιτία του πράγματος» (III, 7, απόδ.)⁹.

Στην *Πολιτική Πραγματεία*, εξάλλου, αναφέρει:

«Συνεπώς, με τον όρο δίκαιο της φύσης εννώ τους ίδιους τους νόμους ή κανόνες της φύσης σύμφωνα με τους οποίους παράγονται όλα τα πράγματα, δηλαδή την ίδια τη δύναμη της φύσης. Γι' αυτό και το φυσικό δίκαιο ολόκληρης της φύσης και, κατά συνέπεια, του κάθε ατόμου εκτείνεται ως εκεί που εκτείνεται η δύναμή του. Κατά συνέπεια, οτιδήποτε κάνει ένας άνθρωπος χάρι στους νόμους της φύσης του, το κάνει δυνάμει του υπέρτατου δικαίου της φύσης και έχει μέσα στη φύση τόσο δίκαιο όση έχει και δύναμη» (σ. 99).

Αν η ανθρώπινη φύση ήταν έτσι δημιουργημένη ώστε οι άνθρωποι να ζουν σύμφωνα με τις επιταγές του λόγου αποκλειστικά, χωρίς να τείνουν σε τίποτε άλλο, τότε το δίκαιο της φύσης, ως ίδιον του ανθρώπου, θα καθοριζόταν μόνο από τη δύναμη του λόγου. Οι άνθρωποι όμως καθοδηγούνται περισσότερο από την τυφλή επιθυμία παρὰ από το λόγο. Έτσι η φυσική δύναμη ή το δίκαιο των ανθρώπων πρέπει να οριστεί όχι από το λόγο, αλλά από τις ορέξεις που κατευθύνουν τις πράξεις τους και μέσω των οποίων προσπαθούν να αυτοδιατηρηθούν. Το φυσικό δικαίωμα του ανθρώπινου ατόμου καθορίζεται, επομένως, από την επιθυμία και τη δύναμη. Οτιδήποτε ένα άτομο θεωρεί χρήσιμο για τον εαυτό του, παραινούμενο είτε από το λόγο είτε από τα πάθη, αποτελεί αντικείμενο του κυριαρχικού του δικαιώματος να το αποκτήσει με οποιοδήποτε τρόπο. Οποιοσδήποτε το εμποδίζει σ' αυτή την επιδίωξη θεωρείται εχθρός του (*ΘΠΠ*, ό.π., σ. 201).

Αποτελεί καθολικό νόμο της ανθρώπινης φύσης το ότι κανένας δεν αγνοεί ό,τι κρίνει

ως καλό, εκτός όταν ελπίζει σ' ένα ανώτερο ή φοβάται ένα μεγαλύτερο κακό. Ούτε κάποιος υπομένει ένα κακό, εκτός όταν προσπαθεί ν' αποφύγει ένα μεγαλύτερο ή να κερδίσει ένα ανώτερο καλό. «Μπορούμε, επομένως, να συμπεράνουμε ότι μια συμφωνία ισχύει μόνον μέσω της χρησιμότητάς της, χωρίς την οποία καθίσταται άκυρη και ανίσχυρη. Έτσι είναι ανόητο να ζητάμε από έναν άνθρωπο να διατηρεί επ' άπειρον την εμπιστοσύνη του, εκτός εάν ανακαλύψουμε ότι η παραβίαση της συμφωνίας την οποία συνάπτουμε εγκυμονεί για τον παραβάτη περισσότερη βλάβη από ωφέλεια. Αυτή η θεώρηση πρέπει να έχει ιδιαίτερη βαρύτητα για το σχηματισμό του κράτους» (σ. 204). Ακριβώς επειδή οι άνθρωποι δεν παραινούνται από μόνο το λόγο, αλλά κυριαρχούνται από πάθη, οι αμοιβαίες υποσχέσεις τους καθορίζονται, ως προς την τήρηση και τη διάρκειά τους, από την αίσθηση της ευχαρίστησης και τον υπολογισμό του συμφέροντος που προκαλούν. Η μεταβίβαση σε έναν κυρίαρχο του φυσικού δικαιώματος των ανθρώπων να εκφράζουν τη δύναμη και την κυριαρχία τους σε ό,τι τους ευχαριστεί ή τους συμφέρει –ούτως ώστε να μετριάζεται ή και να εκλείπει ο μεταξύ τους ανταγωνισμός– αποτελεί αναστολή ενός μέρους αυτού του δικαιώματος. Το δικαίωμα του κυρίαρχου να επιβάλλει την κυριαρχία του ισχύει καθόσον διατηρείται η δύναμή του να ενισχύει τη βούλησή του. Διαφορετικά εκθρονίζεται και κανείς ισχυρότερος απ' αυτόν δεν υποχρεούται να τον υπακούει.

Μια κοινωνία μπορεί να σχηματισθεί, δίχως καμιά παραβίαση του ατομικού φυσικού δικαιώματος, εφόσον κάθε άτομο απεκδυθεί όλη του τη δύναμη και τη μεταβιβάσει στο πολιτικό σώμα. Το τελευταίο, αυτή η έτσι σχηματισμένη πολιτική κοινότητα, θα αποκτήσει κυριαρχικό φυσικό δικαίωμα επί όλων των πραγμάτων. «Ένα πολιτικό σώμα καλείται Δημοκρατία, όταν μπορεί να ορισθεί ως η κοινωνία η οποία ασκεί τη δύναμή της ως όλον» (σ. 205). Στη δημοκρατία μειώνεται αποφασιστικά ο φόβος για ανορθόλογες εντολές –φόβος που ενυπάρχει στις απολυταρχικές εξουσίες–, γιατί είναι σχεδόν αδύνατο η πλειονοψηφία ενός λαού, ιδιαίτερα όταν είναι πολυάριθμη, να συμφωνήσει σ' ένα ανορθόλογο σχέδιο. Αντιθέτως, ο βασικός σκοπός της δημοκρατίας είναι η αποφυγή των επιθυμιών ως ανορθόλογων και η, όσο το δυνατόν, προσπάθεια ενστερνισμού, εκ μέρους του λαού, των επιταγών του λόγου, ούτως ώστε να επικρατεί ειρήνη και αρμονία στις διατομικές σχέσεις. «Μόνον αυτός είναι ελεύθερος, ο οποίος ζει οικεία βουλήσει υπό την ολοκληρωτική καθοδήγηση του λόγου» (σ. 206). Η δημοκρατία είναι η μόνη μορφή διακυβέρνησης που είναι «η πλέον φυσική και σύμφωνη με την ατομική ελευθερία» (ό.π., σ. 207). Σ' αυτήν κανείς δεν μεταβιβάζει το φυσικό του δικαίωμα τόσο απόλυτα ώστε να μην έχει στο μέλλον τη δυνατότητα να εκφέρει την άποψή του. Η μεταβίβαση γίνεται σ' ολόκληρη την πολιτική κοινότητα, της οποίας αποτελεί αναπόσπαστη μονάδα. «Έτσι όλοι οι άνθρωποι παραμένουν όπως ήταν στη φυσική κατάσταση, ίσοι» (ό.π.).

Στην *Ηθική* (IV, 37, σχ. 2) αναλύεται η σχέση του περιεχομένου των ηθικών εννοιών με το επίπεδο υπαρξης και οργάνωσης της ανθρώπινης κοινωνίας. Στη «φυσική κατάσταση» δεν μπορούν να υπάρξουν ηθικές αξίες –το καλό, το κακό– καθολικής αναγνώρισης. Το κάθε άτομο σ' αυτήν αποβλέπει μόνο στη δική του ωφέλεια και αποφαίνεται για το καλό ή το κακό με γνώμονα το ατομικό του συμφέρον. Στην κατάσταση αυτή δεν μπορεί να κατανοηθεί η έννοια του αμαρτήματος. Μόνο στην «πολιτική κοινωνία», λόγω ακριβώς της κοινής συγκατάθεσης όλων, μπορούν να διατυπωθούν ηθικές αξιολογήσεις γενικού κύρους και να τιμωρεί-

ται η παρέκκλιση από τις κοινά αναγνωρισμένες ηθικές αξίες. Στη «φυσική κατάσταση» επίσης δεν μπορεί να υπάρξει η έννοια του δικαίου ή του αδικίου, αφού όλα αδιακρίτως ανήκουν σε όλους. Η ιδιοκτησία, η έννοια του ανήκειν, και επομένως οι έννοιες «δίκαιο» και «άδικο», είναι στοιχείο της «πολιτικής κοινωνίας» και μόνο. «Από αυτό φαίνεται πως το δίκαιο και το άδικο, το αμάρτημα και η αξία, είναι εξωτερικές έννοιες (*notiones esse extrinsecas*) και όχι κατηγορήματα (*attributa*), που εξηγούν τη φύση της ανθρώπινης ψυχής» (ό.π.).

Η *Πολιτική Πραγματεία*, που γράφτηκε λίγο πριν το θάνατό του (1677), αναδεικνύει το ρόλο του κράτους ως εγγυητή της ειρήνης και της ασφάλειας. Δεν εκφράζεται με σαφήνεια, όπως στη *Θεολογικοπολιτική Πραγματεία*, ότι σκοπός του είναι η ελευθερία. Βεβαίως και εδώ υπάρχει ο συσχετισμός φυσικού δικαίου και δύναμης καθώς και η κατάφαση της ελευθερίας της σκέψης. Στόχος του Σπινόζα είναι η ρεαλιστική αντιμετώπιση της πολιτικής μέσω της ανάλυσης των διαφόρων μορφών διακυβέρνησης, των τριών ειδών πολιτικής κοινωνίας, όπως αναφέρει: του δημοκρατικού –το οποίο παρουσιάζεται τελευταίο στο ημιτελές ΧΙ κεφάλαιο–, του αριστοκρατικού και του μοναρχικού (*ΠΠ*, σ. 112)

Στην *ΠΠ* αντιμετωπίζεται το πρόβλημα της εξουσίας. Αυτή ασκείται είτε με την επιβολή σωματικής και ψυχολογικής βίας ή με τη χειραγώγηση της συνείδησης:

«Ένας άνθρωπος έχει έναν άλλον υπό την εξουσία του, όταν τον κρατά αλυσοδεμένο· όταν του έχει αφαιρέσει τα όπλα του και τα μέσα για να αυτοαμυνθεί ή να δρατετεύσει· όταν του έχει εμφυσήσει φόβο· όταν τον έχει τόσο πολύ υποχρεώσει με κάποια ευεργεσία, ώστε ο ευεργετημένος να προτιμά να υποτάσσεται στις επιθυμίες του ενεργέτη παρά στις δικές του, και να ζει όχι κατά την κρίση του αλλά κατά την κρίση του ενεργέτη» (σ. 104).

Στο βαθμό που η ψυχή εξαπατάται από κάποιον, η ικανότητα κρίσης υπόκειται στην εξουσία του. Η ψυχή είναι αυτεξούσια, όταν μπορεί και χρησιμοποιεί ορθώς το λόγο. «Γι' αυτό λοιπόν αποκαλώ απολύτως ελεύθερο έναν άνθρωπο στο μέτρο που καθοδηγείται από το λόγο» (σ. 105). Μπορεί έτσι να κατανοήσει τις αιτίες των πράξεών του, όσο κι αν οι αιτίες αυτές καθορίζουν τη δράση του κατά τρόπο αναγκάιο. Η ελευθερία θέτει την αναγκαιότητα της δράσης, δεν την αίρει.

Τα πάθη καθιστούν τους ανθρώπους ανταγωνιστικούς. Ο φόβος, όταν κυριαρχεί, μεγεθύνει τη δύναμη αυτού που τον προκαλεί και επιτείνει την αβεβαιότητα, και επομένως την υποταγή, εκείνου που τον αισθάνεται. Στη «φυσική κατάσταση» ο φόβος είναι εξατομικευμένος, διάχυτος και ανεξέλεγκτος. Εφόσον εκεί δεν μπορεί να υπάρξει ένα σύστημα αξιών και ηθικών αρχών, είναι προφανές ότι οι άνθρωποι, που καθοδηγούνται κυρίως από τα πάθη και τις πράξεις τους, γίνονται εχθροί και επικρατεί το δίκαιο του ισχυρότερου, του προκαλούντα μεγαλύτερο φόβο. Το δίκαιο της φύσης που ταιριάζει στους ανθρώπους δεν μπορεί να νοηθεί παρά μόνον εκεί που υπάρχει κοινή νομοθεσία.

«Εκεί όπου οι άνθρωποι έχουν κοινή νομοθεσία και οδηγούνται σαν από ένα κοινό πνεύμα, είναι βέβαιο ότι καθένας έχει τόσο λιγότερο δίκαιο όσο δυνατότεροι από αυτόν είναι όλοι μαζί οι υπόλοιποι, πράγμα που σημαίνει ότι δεν έχει στην πραγματικότητα καθόλου δίκαιο φύσει, εκτός από ό,τι του παραχωρεί το κοινό δίκαιο... Το δίκαιο που ορίζεται από τη δύναμη του πλήθους συνήθως καλείται κράτος» (σ. 107).

Ανάλογα με το ποιος κατέχει αυτή τη δύναμη –το πλήθος ως σύνολο, ορισμένοι εκλεκτοί, ένας– ορίζονται και τα είδη των πολιτευμάτων σε δημοκρατία, αριστοκρατία και μοναρχία αντιστοίχως. Το δίκαιο του κράτους ή το δίκαιο του ανώτατου άρχοντα είναι το ίδιο το δίκαιο της φύσης. Δεν βασίζεται πια στη δύναμη του κάθε ατόμου αλλά του πλήθους, το οποίο καθοδηγείται σαν από ένα κοινό πνεύμα. Το κράτος είναι ένα «άτομο ατόμων». Τα καθ' έκαστον άτομα είναι ανίκανα να αυτοδιατηρηθούν επί πολύ, ενώ ένα κράτος, αν είναι σωστά συγκροτημένο, μπορεί να επιβιώνει, με τις δικές του δυνάμεις. Η πολιτική κοινωνία δεν αποκλείει την ατομική προστασία και το ατομικό συμφέρον:

«...Στην πολιτική κοινωνία, όλοι μαζί οι πολίτες θα πρέπει να θεωρηθούν ως το αντίστοιχο ενός ανθρώπου στη φυσική κατάσταση. Γι' αυτό και, όταν όλοι αγωνίζονται για την πολιτική κοινωνία, προστατεύουν τον εαυτό τους και κοπιάζουν για τον εαυτό τους» (σ. 170).

Στην πολιτική κοινωνία όλοι οι πολίτες έχουν τους ίδιους φόβους και για όλους υπάρχει η ίδια πηγή ασφάλειας, ο ίδιος κανόνας ζωής. Κάθε πολίτης δεν υπόκειται στο δικό του δίκαιο αλλά στο δίκαιο του πολιτικού σώματος, του οποίου τις εντολές οφείλει να εκτελεί. Δεν έχει τη δυνατότητα ατομικής κρίσης για το δίκαιο και το άδικο. «Η βούληση του πολιτικού σώματος πρέπει να θεωρείται ως βούληση όλων» (σ. 115). Ο Σπινόζα κατανοεί το πρόβλημα που ο ίδιος θέτει: «Δεν είναι αντίθετο στις προσταγές του λόγου να υποτάσσεται κανείς πλήρως στην κρίση ενός άλλου, και κατά συνέπεια, η πολιτική κοινωνία δεν είναι άραγε αντίθετη με το λόγο;» (ό.π.). Αν ήταν όντως έτσι, τότε η πολιτική κοινωνία θα ήταν ανορθολογική και, επομένως, θα είχε δημιουργηθεί από ανθρώπους που στερούνταν λόγου, ο λόγος όμως δεν διδάσκει τίποτε αντίθετο με τη φύση. Ο υγιής λόγος δεν μπορεί να υπαγορεύει στον καθένα ν' ακολουθεί το ατομικό του δίκαιο, καθόσον οι άνθρωποι κυριαρχούνται από τα πάθη – την πηγή του ανταγωνισμού και της εχθρότητας. «...Ο λόγος διδάσκει ανεπιφύλακτα την επιδίωξη της ειρήνης, η οποία δεν μπορεί να επιτευχθεί παρά μόνο αν το δίκαιο του πολιτικού σώματος διατηρείται απαραβίαστο» (ό.π.).

Το πολιτικό σώμα, που συγκροτεί την πολιτική κοινωνία, δεσμεύεται από εκείνους τους νόμους και τους κανόνες, χωρίς τους οποίους αυτοκαταργείται. Αμαρτάνει, όταν κάνει ή επιτρέπει να γίνουν πράξεις οι οποίες προκαλούν την καταστροφή του. «Γιατί το πολιτικό σώμα υπόκειται τόσο περισσότερο στο δικό του δίκαιο όσο περισσότερο ενεργεί σύμφωνα με τις προσταγές του λόγου» (σ. 127). Για να μπορεί να υπόκειται στο δικό του δίκαιο, είναι υποχρεωμένο να διατηρεί ό,τι προξενεί φόβο και σεβασμό. Χαρακτηριστική της όλης προβληματικής του και διαφοροποιημένη από εκείνη του Χομπς είναι η άποψη του Σπινόζα για το κοινωνικό συμβόλαιο: «Όσον αφορά το συμβόλαιο, δηλαδή τους νόμους με τους οποίους το πλήθος μεταβιβάζει το δικάίό του σε μια συνέλευση ή σ' έναν άνθρωπο, δεν υπάρχει αμφιβολία ότι οι νόμοι αυτοί πρέπει να παραβιάζονται, όταν η παραβίασή τους εξυπηρετεί την κοινή σωτηρία» (σ. 129). Ποιος όμως μπορεί να το κρίνει αυτό; Μόνον αυτός που κυβερνά το κράτος. Μόνον αυτός παραμένει ερμηνευτής των νόμων. Κανείς ιδιώτης δεν μπορεί να αυτοανακηρυχτεί σε αυτόν το ρόλο. «Εάν όμως η φύση των νόμων είναι τέτοια ώστε να μην μπορούν να παραβιαστούν χωρίς ταυτόχρονα να παραλύσει η ισχύς του πολιτικού σώματος, δηλαδή χωρίς ταυτόχρονα ο κοινός φόβος των περι-

σότερων πολιτών να μετατραπεί σε αγανάκτηση, τότε αυτομάτως το πολιτικό σώμα διαλύεται και το συμβόλαιο αίρεται· οπότε δεν μπορεί πλέον κάποιος να διεκδικήσει την τήρηση του συμβολαίου δυνάμει του δικαίου της πολιτικής κοινωνίας, αλλά δυνάμει του δικαίου του πολέμου. Συνεπώς, αυτός που κυβερνά το κράτος είναι υποχρεωμένος να τηρεί τους όρους του συμβολαίου για τον ίδιο λόγο για τον οποίο ένας άνθρωπος στη φυσική κατάσταση είναι υποχρεωμένος να μη μετατρέπεται σε εχθρό του εαυτού του, δηλαδή να μην αυτοκτονεί» (σ. 130).

Το καλύτερο καθεστώς για ένα κράτος είναι αυτό που διασφαλίζει το σκοπό του κράτους: την ειρήνη και την ασφάλεια. Το κράτος που δημιουργείται γι' αυτόν το σκοπό εγκαθιδρύεται από ένα ελεύθερο πλήθος. Ένα πλήθος που καθοδηγείται περισσότερο από την ελπίδα παρά από το φόβο, που προσπαθεί έτσι να χαρεί τη ζωή κι όχι απλώς να αποφύγει το θάνατο, που προσπαθεί να ζει για τον εαυτό του κι όχι για τον κατακτητή του. Στο όνομα της ασφάλειας και της ειρήνης δεν μπορεί να καθαγιάζεται ο αυταρχισμός και η απολυταρχία. Ο Σπινόζα είναι σαφής στο σημείο αυτό: «Αν όμως πρέπει να αποκαλούμε ειρήνη τη σκλαβιά, τη βαρβαρότητα και την απομόνωση, τότε δεν υπάρχει για τους ανθρώπους μεγαλύτερη δυστυχία από την ειρήνη» (σ. 138). Η ειρήνη δεν σημαίνει μόνο απουσία πολέμου, δεν ορίζεται μόνο αρνητικά, αλλά κυρίως θετικά. Συνίσταται στην ψυχική ενότητα, στην ομόνοια.

Ο Σπινόζα δεν απωθεί τις λαϊκές μάζες εκτός του χώρου της δημοσιότητας. Αντιθέτως τις καθιστά αντικείμενο της πολιτικής. Δεν είναι έτσι τυχαίο ότι ο Μαρξ, στα είκοσι τρία του χρόνια, μελετά τη *ΘΠΠ* και κρατά εκτενείς σημειώσεις¹⁰. Ανακαλύπτει στον Σπινόζα την ιδέα ότι η θεωρία μπορεί να λειτουργήσει ως πρακτική δύναμη και μοχλός αλλαγής, εφόσον δημιουργήθηκε για να ταιριάζει στο μυαλό και τα πραγματικά συμφέροντα του πλήθους. Διαφοροποιείται από τον Σπινόζα στο ρόλο που αποδίδει στο πλήθος. Το μετασχηματισμένο σε προλεταριάτο πλήθος καθίσταται φορέας απελευθέρωσης της κοινωνίας συνολικά. Ενώ ο Σπινόζα διαχωρίζει το πλήθος από το φιλόσοφο, δημιουργώντας δύο διακριτές οντότητες, ο Μαρξ τις ενοποιεί. Το ίδιο το προλεταριάτο αποτελεί την ενσώματη φιλοσοφία. Τότε μόνον η φιλοσοφία γίνεται υλική δύναμη. Ο Σπινόζα αναγνωρίζει τη λειτουργία και τη δυναμική του όχλου και κατανοεί τους λόγους και τις αιτίες που τις υποβαθμίζουν. Η αμάθεια, η περιφρόνηση και ο αποκλεισμός των λαϊκών μαζών από την αλαζονεία των κυρίων καθιστούν τον όχλο ευεπίφορο σε χειραγώγηση: «...Ότι ο όχλος είναι ξένος προς κάθε αλήθεια και κάθε κρίση δεν είναι παράξενο, εφόσον οι σημαντικότερες υποθέσεις του κράτους ρυθμίζονται εν αγνοία του, και δεν του απομένει παρά να τις μαντεύει από κάποια γεγονότα, που είναι απολύτως αδύνατο να του τα αποκρύνουν» (*ΠΠ*, σ. 175). Αποτελεί το αποκορύφωμα της ανοησίας το να θέλει κανείς να ενεργεί πάντοτε εν αγνοία των πολιτών, απαιτώντας ταυτόχρονα απ' αυτούς να έχουν ορθή κρίση. Η ορθή κρίση είναι συνάρτηση της πληροφόρησης. Ο Σπινόζα δεν αναζητεί εξιδανικευμένα πολιτικά υποκείμενα για να εφαρμόσουν μιαν καλοκατασκευασμένη φορμαλιστική πολιτική ουτοπία. Το πλήθος δεν εξαναγκάζεται να δράσει πέραν των ορίων του. Η μελέτη των παθών του οδηγεί στο να κατανοήσει ότι ο άνθρωπος, ο άνθρωπος-πολίτης εν προκειμένω, λειτουργεί με τις αδυναμίες του. Προσπαθεί να ρυθμίσει και όχι ν' αρνηθεί τα συναισθήματα, τα πάθη και τις συγκινήσεις του. Η δύναμη της λογικής τελεσφορεί, επειδή ακριβώς αποδέχεται τη «σκοτεινή» πλευρά του εαυτού μας. Όπως αναφέρει: «οι άνθρωποι δεν γεννιού-

νται πολίτες, αλλά γίνονται» (ό.π., σ. 132). Αυτή είναι μια ιστορική διαδικασία, η οποία σχηματοποιείται, σε επίπεδο αφαίρεσης, σε αρχές ορθολογικής θεμελίωσης της πολιτικής, οι οποίες εκφράζουν ένα βαθύτατα φιλοσοφικό και πολιτικό ρεαλισμό.

Σημειώσεις

1. Η *Πολιτική Πραγματεία* (ΠΠ) έχει εκδοθεί, καθόσον γνωρίζω, τρεις φορές στα Ελληνικά: από τις εκδόσεις Κ. Γκοβόστη, σε μετάφραση Ε. Παπαλεξάνδρου, από τον εκδοτικό οίκο Αναγνωστήδη, σε μετάφραση Αχ. Βαγενά και, προσφάτως, από τις εκδόσεις Πατάκη, σε μετάφραση Α.Ι. Στυλιανού, Εισαγωγή Γ. Βώκου, Αθήνα 1996. Η έκδοση αυτή, στην οποία και παραπέμπω, συμπληρώνεται από το ενδιαφέρον κείμενο του Ε. Μπαλμπάτ: «Σπινόζα: Πολιτική και Επικοινωνία». Το άλλο σημαντικότατο έργο πολιτικής φιλοσοφίας του Σπινόζα, η *Θεολογικο-πολιτική Πραγματεία* (ΘΠΠ) δεν έχει εκδοθεί, καθόσον γνωρίζω, στα Ελληνικά. Παραπέμπω στην αγγλική έκδοση: Benedict de Spinoza, *A Theologicopolitical Treatise – A Political Treatise*, μτφρ. R.H.M. Elwes, Dover, 1951.

2. Βλ. Σπινόζα, *Πραγματεία για τη Διόρθωση του Νου*, εκδ. Πόλις, Αθήνα, 2000, § 30-48, μετάφραση και επιμέλεια Βασιλικής Γρηγοροπούλου.

3. Βλ. Ε. Μπαλμπάτ, ό.π., σ. 256.

4. Σπινόζα, *Ηθική* (Η), Μέρος Ι, Θεώρημα 29. Παραπέμπω στη μετάφραση της Μίνας Ζωγράφου, εκδ. Αναγνωστήδη.

5. Ο Σπινόζα ακολουθεί την προβληματική του Μακιαβέλι στο XV κεφ. του *Ηγεμόνα*: «Πολλοί έπλασαν με τη φαντασία τους δημοκρατίες κι ηγεμονίες που δεν υπήρξαν ποτέ και που κανένας αληθινά δεν τις γνώρισε. Υπάρχει τόση διαφορά μεταξύ τού πώς ζούμε και τού πώς έπρεπε να ζούμε, που εκείνος που παρατάει αυτό που γίνεται γι' αυτό που έπρεπε να γίνεται κατορθώνει περισσότερο την καταστροφή του παρά τη σωτηρία του», στο Ν. Μακιαβέλι, *Ο Ηγεμόνας*, μετάφραση Ν. Καζαντζάκη, εκδ. Γαλαξία, Αθήνα, 1961.

6. Π.χ., η εξαιρετή μελέτη του Ετιέν Μπαλμπάτ, *Ο Σπινόζα και η Πολιτική*, Εστία, Αθήνα, 1996.

7. Βλ. Stanley Rosen, "Benedict Spinoza" στο Leo Strauss & Joseph Cropsey (eds) *History of Political Philosophy*, the University of Chicago Press, 1987, σ. 456.

8. Αναφέρεται από τον Μπαλμπάτ, στο «Σπινόζα: Πολιτική και Επικοινωνία», ό.π., σ. 259.

9. Για την έννοια της *δύναμης* στο Σπινόζα βλ. το σημαντικό άρθρο του Α. Matheron: "Spinoza et le pouvoir" στο *La Nouvelle Critique*, No 109, Décembre 1977, σσ. 45-50.

10. Βλ. Y. Yovel, *Spinoza and Other Heretics – The Adventures of Immanence*, Princeton University Press, 1992, σσ. 78-103.

