

**ΠΑΝΤΕΙΟΝ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ
ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ**

PANTEION UNIVERSITY OF SOCIAL AND POLITICAL SCIENCES



**ΣΧΟΛΗ ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ
ΤΜΗΜΑ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΕΠΙΣΤΗΜΗΣ ΚΑΙ ΙΣΤΟΡΙΑΣ**

**Ο υλιστικός ιδεαλισμός του Σπινόζα.
Η υπόσταση και τα κατηγορήματά της στη σπινοζική φιλοσοφία**

ΔΙΔΑΚΤΟΡΙΚΗ ΔΙΑΤΡΙΒΗ

Σοφία Χ. Κουσιάντζα

Αθήνα, 2019

Τριμελής επιτροπή

Γιώργος Φουρτούνης, Επίκουρος Καθηγητής Παντείου Πανεπιστημίου (Επιβλέπων)

Αριστείδης Μπαλάς, Ομότιμος Καθηγητής Εθνικού Μετσόβιου Πολυτεχνείου

Άρης Στυλιανού, Αναπληρωτής Καθηγητής Αριστοτέλειου Πανεπιστημίου

Θεσσαλονίκης



Copyright © Σοφία Χ. Κουσιάντζα, 2019

All rights reserved. Με επιφύλαξη παντός δικαιώματος.

Απαγορεύεται η αντιγραφή, αποθήκευση και διανομή της παρούσας διδακτορικής διατριβής εξ ολοκλήρου ή τμήματός 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 διδακτορικής διατριβής για κερδοσκοπικό σκοπό πρέπει να απευθύνονται προς τον συγγραφέα.

Η έγκριση της διδακτορικής διατριβής από το Πάντειο Πανεπιστήμιο Κοινωνικών και Πολιτικών Επιστημών δεν δηλώνει αποδοχή των γνώμων του συγγραφέα.

Ευχαριστίες

Αυτή η μελέτη δεν θα είχε ξεκινήσει ποτέ χωρίς την αγάπη και τη στήριξη των γονιών και της αδελφής μου, και χωρίς το παράδειγμα των ακατάβλητων εργατών του πνεύματος Γιάννη και Βασιλικής Στρατή. Για τη φιλοσοφική μου σταδιοδρομία, όπως και αρκετών άλλων, στάθηκε καθοριστικής σημασίας η συνάντησή μου με τον καθηγητή Αριστείδη Μπαλτά, ο οποίος όχι μόνο με ενθάρρυνε να σκέφτομαι αυτόνομα αλλά και μου γνώρισε τον Σπινόζα, μεταδίδοντάς μου τον ενθουσιασμό του για τον αιρετικό Ολλανδό. Τη συνάντηση με τον Αριστείδη Μπαλτά τη χρωστώ στον Αντρέα Καρίτζη και τον Παύλο Καζακόπουλο, στους οποίους είμαι επιπλέον ευγνώμων για πολλές κατοπινές φιλοσοφικές συζητήσεις. Και βέβαια, η παρούσα εργασία δεν θα είχε τη σημερινή της μορφή χωρίς τον επίκουρο καθηγητή Γιώργο Φουρτούνη, με τον οποίο το κείμενο της διατριβής συζητήθηκε εντατικά και γόνιμα επί πολύ καιρό, και στον οποίο είμαι βαθύτατα ευγνώμων για την εμπιστοσύνη που μου έδειξε καθώς και για το φιλικό κλίμα της συνεργασίας μας. Τέλος, ευχαριστώ τον Axel Mangelsdorf και τη Χριστίνα-Βαγγελίτσα Κουσιάντζα, που με πίεσαν να τελειώσω αυτό που άρχισα, ωθώντας με έτσι «να αυξήσω τη δύναμή μου».

Ευχαριστώ επίσης το Ίδρυμα Ρόζα Λούξεμπουργκ του Βερολίνου, με τη στήριξη του οποίου γράφτηκε ένα τμήμα της παρούσας διατριβής.

Περιεχόμενα

Εισαγωγή	13
I. Γενική παρουσίαση του θέματος.....	13
II. Κείμενα αναφοράς	19
III. Η δομή της επιχειρηματολογίας	20
IV. Μεθοδολογία	25
Πρώτο κεφάλαιο: Παρουσίαση των ερμηνευτικών ζητημάτων.....	26
1.1. Ανασυγκρότηση του σπινοζικού οντολογικού συστήματος.....	26
1.1.1. Υπόσταση, κατηγορήματα και τρόποι.	26
1.1.2. Εμμενής αιτιότητα.	6
1.1.3. Ο Σπινόζα πανθειστής;	10
1.2. Παρουσίαση των ερμηνευτικών προβλημάτων που αφορούν την έννοια του κατηγορήματος	12
1 ^ο Πρόβλημα: Ποιος νους;.....	13
2 ^ο Πρόβλημα: Η μετάφραση του «tanquam».	14
3 ^ο Πρόβλημα: Η παρακαμπτήριος του νου.....	15
4 ^ο Πρόβλημα: Μόνο δύο τα γνωστά κατηγορήματα;	16
5 ^ο Πρόβλημα: Σχέση κατηγορημάτων – υπόστασης.	17
6 ^ο Πρόβλημα: Η απειρία των κατηγορημάτων.....	19
7 ^ο Πρόβλημα: Το καθεστώς του κατηγορήματος της Σκέψης.....	20
1.3. Οι δύο βασικές ερμηνευτικές προσεγγίσεις του κατηγορήματος	22
1.4. Ανασυγκρότηση και ανασκευή της in intellectu ερμηνείας των κατηγορημάτων.....	26
1.4.1. Εισαγωγή.	26

1.4.2. «Determinatio est negatio»: Αντιδιαλεκτική θεώρηση της άρνησης και ακοσμικισμός.....	30
1.4.3. Μια εκ προοιμίου ανεπαρκής ανασκευή.	37
<i>A. Η πολυδιάστατη θεώρηση του προσδιορισμού και η θετικότητα των πεπερασμένων τρόπων.</i>	<i>38</i>
<i>B. Η εγγεληνή ανάγνωση ασύμβατη με προκείμενες της σπινοζικής οντολογίας. ...</i>	<i>46</i>
1.5. Κατακλείδα	50
Δεύτερο κεφάλαιο: Ο ιδεαλιστής Σπινόζα. Τα κατηγορήματα τρόποι πρόσληψης της υπόστασης	52
2.1. Αναλυτική παρουσίαση του προβλήματος	52
2.1.1. Τα κατηγορήματα ως το φαίνεσθαι της υπόστασης	53
<i>α. Η διαρκής εμπλοκή της νοητικής σύλληψης στον ορισμό των μεταφυσικών κατηγοριών.....</i>	<i>53</i>
<i>β. Η παραλειφθείσα απόδειξη του κατηγορήματος της Έκτασης.....</i>	<i>55</i>
<i>γ. Η 9^η επιστολή.....</i>	<i>56</i>
2.1.2. Τα κατηγορήματα ως το είναι της υπόστασης.....	58
<i>α. Ανεξαρτησία.</i>	<i>58</i>
<i>β. Πολλαπλότητα.</i>	<i>60</i>
<i>γ. Ισότητα.....</i>	<i>62</i>
<i>δ. Παραλληλία.</i>	<i>63</i>
2.1.3. Η ετυμολογία των ιδεαλιστών και το υποβαστάζον σκεπτικό της. ...	63
2.2. Η απάντηση του Σπινόζα	67
2.2.1. Η αναφορά σε μια ιδιότητα ενός πράγματος ως το πρωταρχικό βήμα της αναφοράς στο πράγμα καθ' εαυτόν.....	68
2.2.2. Τα κατηγορήματα ως εντασιακές ιδιότητες.....	73
2.2.3. Διάσωση της αντιληπτικής ανεξαρτησίας.	77

2.2.4. Η αξίωση αλήθειας των κατηγορημάτων.	79
2.2.5. «Το αληθές δείκτης του εαυτού του»: Ο Σπινόζα και η αλήθεια ως συνοχή.....	82
2.3. Το καθεστώς του κατηγορήματος της Σκέψης	88
2.3.1. Η θεωρία περί μορφικής και αντικειμενικής ύπαρξης των τρόπων...88	
<i>Παρέκβαση: Η μορφή για ασυμμετρία και ανασκευή.</i>	<i>91</i>
<i>Ανασκευή.</i>	<i>95</i>
2.3.2. Οι αποκλειστικές ιδιότητες της Σκέψης.	100
<i>α. Μεθοδολογική προτεραιότητα.</i>	<i>100</i>
<i>β. Αποβλεπτικότητα.</i>	<i>101</i>
<i>γ. Κοινή συνέπεια των δύο ιδιοτήτων της Σκέψης: Η αντικειμενική ουσία ως διακριτή ύπαρξη.</i>	<i>102</i>
2.3.3. Ο οντολογικά συγκροτητικός ρόλος του νου.	103
<i>Παρέκβαση: Μια επίμονη ένσταση. Ανασκευή.</i>	<i>105</i>
2.3.4. Το ιδανικό της ορθολογικότητας.	107
2.3.5. Φυσιοκρατία εναντίον σχετικισμού.	111
2.4. Κατακλείδα	115
Τρίτο κεφάλαιο: Ο ρεαλιστής Σπινόζα. Τα κατηγορήματα τρόποι ύπαρξης της υπόστασης.....	119
3.1. Εισαγωγή	119
3.1.1. Η επίμονη ταύτιση της υπόστασης με τα κατηγορήματα.	119
3.1.2. Η ανάγκη για αναλυτική διάκριση της υπόστασης από τα κατηγορήματα.	123
3.2. Στα ίχνη της ουσίας Ι: Η ουσία μέσα στα κατηγορήματα	127

3.2.1. Αντιπροσωπευτικές απαντήσεις στο ερώτημα της σχέσης υπόστασης-κατηγορημάτων.....	127
α. Η θεωρία του Jonathan Bennett περί δια-κατηγορηματικών τρόπων.....	127
β. Η ερμηνεία Deleuze και Guerotult περί διάκρισης τρόπων και τροποποιήσεων.	129
γ. Ανασκευή των ερμηνειών περί υποστρώματος δια-κατηγορηματικών τρόπων και ουδέτερων τροποποιήσεων της υπόστασης.	131
δ. Η ερμηνεία περί κοινής νομοτελειακής τάξης.	134
ε. Ανασκευή της ερμηνείας περί κοινής νομοτελειακής τάξης.	135
στ. Η υπόσταση ως σύνθεση μερών. Ανασκευή.....	138
3.2.2. Ανακεφαλαίωση.....	139
3.3. Στα ίχνη της ουσίας II: Μη μετρήσιμο Είναι με όλη τη δυνατή ποικιλία	142
3.3.1. Η θέση περί «μονισμού» της υπόστασης ως κίνηση φιλοσοφικής τακτικής.	142
3.3.2. Άπειρα κατηγορήματα και άπειρη υπόσταση.....	148
3.4. Στα ίχνη της ουσίας III: Έκφραση και δύναμη.....	152
3.4.1. Η ντελεζιανή έννοια της εκφραστικής εμμένειας.....	152
3.4.2. Η ουσία ως έκφραση μιας δύναμης.	157
<i>Παρέκβαση: Η δύναμη ως ουσία του ενικού τρόπου «άνθρωπος».....</i>	<i>167</i>
α. Η δύναμη συγκροτητική της ταυτότητας του ανθρώπου.....	167
β. Το <i>conatus</i> του σώματος και το <i>conatus</i> του πνεύματος.	170
γ. Η δύναμη ως σχέση.....	173
δ. Συμπέρασμα: Η συλλογική και εγκόσμια καταγωγή της δύναμης του ανθρώπου.	184
3.5. Στα ίχνη της ουσίας IV: Μια πολιτική οντολογία της σχέσης.....	189
3.6. Κατακλείδα	192

Επίλογος: Ο υλιστικός ιδεαλισμός του Σπινόζα. Συμπεράσματα για την έννοια της εμμένειας στη σπινοζική φιλοσοφία	196
Βιβλιογραφία	204

Περίληψη

Το ερώτημα που διατρέχει τη μελέτη αφορά το καθεστώς των κατηγορημάτων της υπόστασης. Άραγε αποτελούν αυτά πραγματικές ιδιότητες του Είναι (extra intellectum ερμηνεία) ή συνιστούν τρόπους πρόσληψής του από μια διάνοια (in intellectu ερμηνεία); Αυτή η ερμηνευτική αμφιταλάντευση μεταξύ Είναι και Φαίνεσθαι διαμόρφωσε την πρόσληψη του σπινοζισμού στην ιστορία της Φιλοσοφίας. Η γενική θέση που υποστηρίζει η διατριβή είναι ότι ο Σπινόζα καταργεί το δίλημμα μεταξύ ιδεαλισμού και υλισμού: Στα δίπολα που του έχουν τεθεί κατά καιρούς και τη σχετική αποκλειστική τους λειτουργία (Φαίνεσθαι έναντι Είναι, ενότητα της υπόστασης έναντι οντολογικής ποικιλίας), ο Σπινόζα απαντά υποστηρίζοντας ότι μπορεί να τα έχει όλα, και το ένα και τα πολλά. Η επιχειρηματολογία ξεκινά με την κατάδειξη του κοινού εμπειριστικού υποβάθρου των δύο εκ πρώτης όψεως αντιπαραθετικών ερμηνειών των κατηγορημάτων και προπαντός την κατάδειξη αυτού του υποβάθρου ως εντελώς ξένου στον σπινοζισμό. Έπειτα, παρουσιάζεται ο ιδεαλιστικός πυρήνας του σπινοζισμού: η πρόσληψη του κόσμου είναι πάντοτε εμποτισμένη από έννοιες. Αυτή είναι και η πρώτη όψη της σπινοζικής έννοιας της εμμένειας, και συνίσταται στο ότι είναι απολύτως αδύνατο να εγκαταλείψουμε τον χώρο της Σκέψης: Η ύπαρξη κάθε πεπερασμένου πράγματος δεν είναι παρά η αναγνώριση της διακριτής του φύσης, δηλαδή η πρόσληψή του ως συγκεκριμένου τρόπου ενός συγκεκριμένου κατηγορήματος. Πρόκειται γι' αυτό που στη διατριβή αποκαλείται «οντολογικά συγκροτητικός ρόλος του νου», καθώς ο νους είναι εκείνος που αντιλαμβάνεται τις διακριτές φύσεις των πραγμάτων. Το γεγονός ότι δεν υφίσταται οντολογικός χώρος προ της εννοιολογικής σύλληψης του Είναι σημαίνει πως ο συγκροτητικός ρόλος του νου έχει πάντα ήδη επιτελεστεί και πως, άρα, η δυνατότητα της εννοιολόγησης είναι εγγεγραμμένη στην ίδια τη δομή της ύπαρξης. Ο κόσμος φαίνεται καθ' εαυτόν. Η εν λόγω εγγενής καταληπτότητα της υπόστασης αποτελεί το θεμέλιο του σπινοζικού ορθολογισμού. Κατόπιν αναδεικνύεται η υλιστική βάση της σπινοζικής φιλοσοφίας, η οποία συνίσταται στη στεγανή και ενσώματη εγκοσμιότητα του φιλοσοφικού λόγου. Ο λόγος περί του Πραγματικού είναι καταστατικά εμμενής του Είναι –κι αυτή είναι η δεύτερη όψη της εμμένειας– επειδή τα υλικά που δομούν το νόημα περί της υπόστασης διαμορφώνονται ως αποτέλεσμα ενσώματων αλληλεπιδράσεων εντός ενός πεδίου συνύπαρξης. Η κοινωνικότητα παίζει διπλό ρόλο: Αφενός, διά της ενσώματης

συνύπαρξης και αλληλεπίδρασης μεταξύ των μορφών της ύπαρξης κατασκευάζει ο άνθρωπος τις λεγόμενες κοινές έννοιες, που είναι το πρώτο στάδιο της έλλογης σκέψης. Αφετέρου, η ίδια η υπόσταση αναδεικνύεται ως το πεδίο της συνύπαρξης εντός του οποίου εκδηλώνεται εξαντλητικά η δύναμη για ύπαρξη και αλληλεπίδραση. Η κοινωνικότητα εντοπίζεται στον πυρήνα του σπινοζικού Είναι. Αυτή η παρατήρηση συνιστά την τρίτη και τελευταία όψη της έννοιας της εμμένειας. Μεθοδολογικώς, τα ερωτήματα που συνέχουν την παρούσα διατριβή είναι το ερώτημα α. περί του καθεστώτος αλήθειας των κατηγορημάτων β. περί του καθεστώτος του κατηγορήματος της Σκέψης και γ. περί της εννοιολόγησης της ουσίας της υπόστασης. Ετούτα επιχειρείται να απαντηθούν μέσω μιας συνέργειας διαφορετικών ερμηνευτικών σχολών του σπινοζισμού με κύριους στοχαστές αναφοράς τους Michael Della Rocca, Gilles Deleuze, Martin Saar και Vittorio Morfino.

Λέξεις-κλειδιά: Υπόσταση, κατηγορήματα, εμμένεια, ιδεαλισμός, υλισμός.

**Spinoza's materialistic idealism. The substance and its attributes
in Spinoza's philosophy**

Sofia Kousiantza

Abstract

The question under study relates to the status of the attributes of the Substance. Are these real properties of Being („extra intellectum“ interpretation) or do they constitute ways of being perceived by an intellect („in intellectum“ interpretation)? This interpretive dichotomy between being and being perceived shaped the reception of Spinozism in the history of philosophy. The general position of the thesis is that Spinoza abolishes the dilemma between idealism and materialism: To the dipoles that have been put forth, and their related function of exclusion (being versus being perceived, unity of Substance versus ontological diversity), Spinoza responds by arguing that he can have it all, the one as well as the many. The argumentation begins by pointing out the common empiricist background of the two prima facie conflicting interpretations of the attributes, and primarily by showing this background to be completely foreign to Spinozism. Then the idealistic core of Spinozism is presented: the perception of the world is always imbued with concepts. This is also the first aspect of the Spinozan concept of immanence, that it is absolutely impossible to leave the space of Thought: The existence of every distinct thing is but the recognition of its distinct nature, that is, its perception as a particular mode of a particular attribute. This is what in the thesis is called the "ontologically constitutive role of the intellect", as the intellect is that which understands the distinct nature of things. The fact that there is no ontological space prior to the conceptual conception of Being means that the constitutive role of the intellect has always already been fulfilled and that, therefore, the possibility of conceptualization is embedded in the very structure of existence. The world is being perceived, in itself. This inherent ability of the Substance to be perceived is the foundation of Spinozan rationality. Following that, the materialistic basis of the Spinozan philosophy is showcased, which consists in the embodied worldliness of philosophical discourse. The discourse of the Real is constitutively immanent in Being - this is the second aspect of immanence - because the materials that structure the meaning of the Substance are formed as a result of embodied interactions within the field of coexistence. Sociality

plays here a dual role: On one hand, through the embodied coexistence and interaction between the forms of existence, man constructs the so-called „common concepts“, which are the first stage of rational thought. On the other hand, Substance itself emerges as the field of coexistence in which the power for existence and interaction is thoroughly expressed. Sociality is thus at the core of Spinozan Being. This observation is the third and final aspect of the concept of immanence. Methodologically, the questions that structure this thesis are: The question a. on the truth status of attributes , b. on the status of the attribute of Thought, and c. on the concept of the essence of the Substance. We then attempt to provide answers through the synergy of different interpretative schools of Spinozism, with the main reference thinkers being Michael Della Rocca, Gilles Deleuze, Martin Saar and Vittorio Morfino.

Keywords: Substance, attributes, immanence, idealism, materialism.

Εισαγωγή

I. Γενική παρουσίαση του θέματος

Η παρούσα διδακτορική διατριβή συνιστά μια απόπειρα ανάλυσης της έννοιας του Είναι στη σπινοζική οντολογία. Ο Σπινόζα ονομάζει «υπόσταση» το Είναι στην πιο γενική του μορφή, το ταυτίζει με τον Θεό και με τη φύση, και του αποδίδει ορισμένες ιδιότητες, τα λεγόμενα κατηγορήματα. Αυτά, θα μας πει ο Σπινόζα, ως ιδιότητες της υπόστασης, είναι οι τρόποι με τους οποίους ο νους προσλαμβάνει το Είναι –π.χ. αυτό προσλαμβάνεται ως εκτατό– αλλά επίσης αποτελούν και τρόπους διά των οποίων η υπόσταση υπάρχει *πραγματικά*. Για παράδειγμα, η υπόσταση, κατά Σπινόζα, γίνεται αντιληπτή από τον νου ως εκτατή, και ταυτόχρονα είναι όντως εκτατή. Το εναρκτήριο ερώτημα της παρούσας μελέτης σχετίζεται με αυτήν ακριβώς τη διπλή φύση του κατηγορήματος: Πώς πρέπει να ερμηνεύσουμε τον ισχυρισμό του Σπινόζα ότι το κατηγορήμα αποτελεί αφενός τρόπο πρόσληψης και αφετέρου τρόπο ύπαρξης της υπόστασης, και πώς σχετίζονται μεταξύ τους αυτές οι δύο θέσεις; Στη βιβλιογραφία, το εν λόγω ερώτημα έχει λάβει τη μορφή διλήμματος: Τι από τα δύο πιστεύει εντέλει ο Σπινόζα, ότι η θεϊκή φύση διαθέτει αληθώς ορισμένες αντικειμενικές ιδιότητες, ανεξαρτήτως υποκειμένου και οπτικής γωνίας της παρατήρησης, και άρα ισχυρίζεται ότι τα κατηγορήματα συνιστούν το είναι της, ή πιστεύει ότι οι αποδιδόμενες στην υπόσταση ιδιότητες είναι υποκειμενικά κατασκευάσματα του νου που την παρατηρεί και ότι άρα τα κατηγορήματα υπάρχουν μόνο στο επίπεδο του φαίνεσθαι; Όπως επιχειρώ να δείξω σε όσα ακολουθούν, ο Σπινόζα δεν αναγνωρίζει το δίλημμα, αρνούμενος να διαλέξει ανάμεσα στο Είναι και το Φαίνεσθαι, και υποστηρίζοντας με ακατάβλητη επιμονή ότι τα κατηγορήματα είναι και τα δύο, και τρόποι σύλληψης του κόσμου και αληθείς ιδιότητες αυτού. Η αιτία για την οποία απορρίπτει το δίλημμα έγκειται στην πεποίθησή του ότι ο λόγος περί των πραγματικών ιδιοτήτων του κόσμου δεν είναι άλλος από τον λόγο περί των τρόπων πρόσληψης αυτού εκ μέρους μιας διάνοιας, πεποίθηση που με τη σειρά της αποκαλύπτει μια βαθύτερη προκείμενη της σκέψης του: Ο Σπινόζα απορρίπτει τη συλλογιστική βάση της οποίας η μόνη δυνατή νομιμοποίηση των κατηγορημάτων ως αληθών ιδιοτήτων της υπόστασης θα μπορούσε να πραγματοποιηθεί διά της παράκαμψης του νου, δηλαδή με αναφορά σε κάτι προγενέστερο της πνευματικής διαδικασίας πρόσληψης της υπόστασης. Κατ' αυτόν, αν θέλουμε να μιλήσουμε για το είναι της υπόστασης, αναπόφευκτα θα αναφερθούμε στα κατηγορήματά της ως τους

τρόπους πρόσληψης αυτής –στα κατηγορήματα ως το φαίνεσθαι της υπόστασης– μια που «κάθε ον πρέπει να συλλαμβάνεται υπό κάποιο κατηγορήμα».¹ Κάθε λόγος περί της υπόστασης (ή περί του Είναι), ακριβώς επειδή είναι λόγος, συνιστά για τον Σπινόζα πνευματικό γεγονός, που, ως τέτοιο, είναι εξ ορισμού εμβαπτισμένο σε έννοιες. Κάθε αναφορά στον κόσμο ως προεννοιακό όχι μονάχα αποκλείεται, αλλά θεωρείται και καταστατικώς αδύνατη. Μάλιστα, ο κεντρικός ρόλος τον οποίο ο φιλόσοφος αποδίδει έτσι στην πνευματικότητα –ή, σε σπινοζική ορολογία, στο κατηγορήμα της Σκέψης– αναβαθμίζεται έτι περαιτέρω από τη θεωρία του περί της διττής ύπαρξης όλων των μορφών του Είναι: Κάθε μορφή του Είναι υπάρχει αφενός καθ’ εαυτήν και αφετέρου ως αντικείμενο μιας ιδέας, ως λογική παράσταση. Σύμφωνα με την ερμηνεία που προτείνω σε όσα ακολουθούν, η καθαυτό ύπαρξη ενός πράγματος θεμελιώνεται στην αναγνώρισή της ως τέτοιας, και αυτή η αναγνώριση δεν είναι άλλη από τη λογική παράσταση του πράγματος. Χωρίς τη λογική του παράσταση, το πράγμα δεν μπορεί να υπάρξει καθ’ εαυτό. Με άλλα λόγια, για τον Σπινόζα, όπως τον διαβάζω εγώ, η ταυτότητα ενός πράγματος δεν προϋπάρχει της νοητικής του σύλληψης, αλλά, αντιθέτως, συγκροτείται διά αυτής, διά της αναγνώρισης της διακριτής του φύσης από τον νου. Διότι, βέβαια, ο νους είναι εκείνος που διακρίνει τις ποιότητες του πραγματικού, που προβαίνει δηλαδή στην αναγνώριση των διακριτών του ποιοτήτων. Έτσι, για τον Σπινόζα, το πραγματικό δομείται διά του νοήματος που του αποδίδει ο νους, ή αλλιώς, ο κόσμος συγκροτείται ως διαθέτων νόημα. Θα υποστηρίξω λοιπόν ότι στη σπινοζική φιλοσοφία το

¹ Ηπ10σχ. Το σύστημα παραπομπών στα έργα του Σπινόζα, το οποίο ακολουθώ, βασίζεται στις εξής συντομεύσεις: «Η» ή «Ηθική»: για το έργο με πλήρη τίτλο *Ηθική αποδεικνύομενη με γεωμετρικό τρόπο*. «Σύντομη Πραγματεία»: για το έργο με πλήρη τίτλο *Σύντομη Πραγματεία για τον Θεό, τον άνθρωπο και την ευημερία του*. «Μεταφυσικοί Στοχασμοί»: για το έργο με πλήρη τίτλο *Παράρτημα περιέχον Μεταφυσικούς Στοχασμούς*. Τα υπόλοιπα έργα (*Θεολογικοπολιτική Πραγματεία*, *Πολιτική Πραγματεία*, *Πραγματεία για την διόρθωση του νου*, *Αρχές της φιλοσοφίας του Καρτέσιου*) δεν συντομογραφούνται. Οι λατινικοί αριθμοί I, II, III, IV, V αντιστοιχούν στα πέντε μέρη της *Ηθικής* ή στα αντίστοιχα μέρη του εκάστοτε έργου. Επίσης, υπάρχουν οι ακόλουθες συντομογραφίες: πρ: πρόλογος, π: πρόταση, πορ: πόρισμα, ορ: ορισμός, επ: επεξήγηση, αξ: αξίωμα, απ: απόδειξη, σχ: σχόλιο, λ: λήμμα, αιτ: αίτημα, παρ: παράρτημα, κεφ: κεφάλαιο. Οι παραπομπές διαβάζονται από το τέλος προς την αρχή. Έτσι, π.χ. η παραπομπή Ηπ15σχ2 παραπέμπει στο δεύτερο σχόλιο της 15^{ης} πρότασης του πρώτου μέρους της *Ηθικής*.

σκέπτεσθαι αναλαμβάνει έναν οντολογικά συγκροτητικό ρόλο, ο οποίος συνίσταται στο γεγονός ότι μόνο στο πλαίσιο της σκέψης καθίσταται δυνατή η διακριτή ύπαρξη.

Εντούτοις, εδώ η έννοια του «συγκροτητικού» ρόλου του νου είναι παραπλανητική, επειδή η έννοια της συγκρότησης υποδηλώνει μια χρονική διαδοχή, ένα πριν και ένα μετά από αυτή τη συγκρότηση. Αλλά, όπως ελπίζω να δείξω αναλυτικά σε όσα ακολουθούν, για τον Σπινόζα, ένα σώμα δεν υπάρχει χωρίς την ίδια στιγμή να μπορεί να συλληφθεί ως τέτοιο, χωρίς την ίδια στιγμή να υπάρχει και ως αντικείμενο μιας ιδέας. Για τον φιλόσοφο της Χάγης, η ίδια «η ύπαρξη είναι καταληπτότητα»,² όπερ σημαίνει ότι το νόημα που αποδίδει ο νους στον κόσμο είναι ένα νόημα που ο κόσμος το φέρει κατ' αναγκαιότητα, επειδή η δυνατότητα της εννοιολόγησης είναι εγγεγραμμένη στην ίδια τη δομή του. Ο νους μπορεί μεν να είναι ο μόνος που δύναται να διακρίνει τις ποιότητες του πραγματικού (διάκριση χωρίς την οποία το πραγματικό εντέλει δεν υπάρχει), όμως ο οντολογικά συγκροτητικός του ρόλος έχει πάντα ήδη επιτελεστεί.

Αυτή η ιδεαλιστική θεώρηση αναφορικά με τον κομβικό ρόλο που παίζει ο νους στη συγκρότηση του πραγματικού, συνοδεύεται από μια σειρά άκρως υλιστικών θέσεων: Το νόημα, του οποίου η απόδοση παίζει οντολογικά συγκροτητικό ρόλο, κατασκευάζεται και διατυπώνεται στο εσωτερικό του κόσμου. Κι αυτό διότι ο νους –που αναγνωρίζει τόσο τη διακριτή φύση κάθε επιμέρους πράγματος όσο και τις διακριτές ποιότητες του εν γένει Είναι (τα λεγόμενα κατηγορήματα)– είναι κι ο ίδιος μια διακριτή, σκεπτόμενη οντότητα, και χαρακτηρίζεται έτσι πάντα ήδη από την ιδιότητα του εν γένει Είναι να είναι σκεπτόμενο (σε σπινοζική ορολογία, ο νους είναι τρόπος του κατηγορήματος της Σκέψης). Η καταστατική εγκοσμιότητα του νου σημαίνει ότι ο αληθής λόγος περί του Είναι διατυπώνεται και επαληθεύεται απαρέγκλιτα στο εσωτερικό του Είναι, έχουμε δηλαδή να κάνουμε με έναν λόγο εκφωνούμενο από ένα τοπικά και χρονικά προσδιορισμένο σημείο εντός του Είναι, γεγονός που, κατά μια έννοια, τον καθιστά υποκειμενικό. Ο φιλοσοφικός λόγος δεν μπορεί να αξιώνει την υιοθέτηση μιας καθολικής οπτικής γωνίας, να υποθέτει δηλαδή ότι θα μπορούσε να μην δεσμεύεται από την εγκοσμιότητα του φορέα του, του ανθρώπου, κι ετούτο όχι μόνο επειδή ο άνθρωπος είναι εκ προοιμίου μέρος του κόσμου, αλλά και για έναν επιπλέον λόγο, εξίσου σημαντικό με τον πρώτο. Σύμφωνα

² «To be is to be intelligible», M. Della Rocca, *Spinoza*, σελ. 9. F. Pollock, *Spinoza: His Life and Philosophy*, σελ. 163.

με τον Σπινόζα, ο ανθρώπινος νους αντλεί τη γνωστική του δύναμη ακριβώς από το γεγονός ότι ο φορέας του, ο άνθρωπος, διάγει μια ύπαρξη ως πεπερασμένο σώμα. Πιο συγκεκριμένα, η προσπάθεια του ανθρώπινου νου να συλλάβει αληθώς τον κόσμο εκκινεί από την τροποποίηση την οποία υφίσταται το ανθρώπινο σώμα κατά τη συνάντηση και την αλληλεπίδρασή του με ένα άλλο σώμα και, στη συνέχεια, από την αναζήτηση των ιδιοτήτων που είναι κοινές στα δύο συναντούμενα σώματα. Η γνώση αυτών των κοινών ιδιοτήτων παράγει τις κατά Σπινόζα κοινές έννοιες, οι οποίες αποτελούν το θεμέλιο για την περαιτέρω οικοδόμηση όλων των αληθών ιδεών. Η κατασκευή των κοινών εννοιών, η ριζωμένη στην αλληλεπίδραση των σωμάτων, αποτελεί έτσι το πρωταρχικό βήμα της διαδικασίας του αναστοχασμού. Με ετούτο, ο λόγος περί του Είναι καθίσταται εκ προοιμίου εσωτερικός του κόσμου και επιπλέον κοινωνικά επικαθορισμένος. Στη σπινοζική σύλληψη, η ίδια η κατανοησιμότητα του κόσμου κατασκευάζεται εντός του κόσμου ως πεδίου ενσώματης συνύπαρξης. Ο Σπινόζα αναγνωρίζει έτσι τις απαρέγκλιτα εγκόσμιες συνθήκες δυνατότητας του φιλοσοφικού λόγου και τις αντιστοίχως εγκόσμιες συντεταγμένες του σημείου εκφοράς αυτού του λόγου, αξιώνοντας από τη φιλοσοφία να εγκαταλείψει κάθε απόπειρα υιοθέτησης της οπτικής γωνίας του Θεού.

Έτι περαιτέρω, για τον Σπινόζα η κοινωνικότητα δεν θεμελιώνει απλώς την έλλογη σκέψη, αλλά βρίσκεται στον πυρήνα του Είναι. Όπως θα δείξω, η σπινοζική υπόσταση αναδεικνύεται στο ίδιο το δίκτυο της συσχέτισης των μορφών του Είναι, η οποία αποτελεί τη συνθήκη δυνατότητας του φιλοσοφικού λόγου. Κι αυτή η υπόσταση, ως δίκτυο σχέσεων, συνίσταται σε μια άπειρη δύναμη για ύπαρξη η οποία εκδηλώνεται διά της συνύπαρξης των απείρως ποικίλων μορφών της ζωής. Μια τέτοια πρόσληψη του Είναι, ως δικτύου συσχέτισης εντός του οποίου εκδηλώνεται μια άπειρη δύναμη συνύπαρξης, καθιστά τη σπινοζική οντολογία κατεξοχήν δυναμική «οντολογία της σχέσης»³ και αποκλείει οριστικά κάθε απόπειρα ουσιοκρατικής, και άρα στατικής, πρόσληψης του πραγματικού.

Ο συνδυασμός των ιδεαλιστικών θέσεων –περί συγκροτητικού ρόλου του νου και εγγενούς καταληπτότητας του Είναι– με τις υλιστικές θέσεις –περί καταστατικής εγκοσμιότητας και κοινωνικής καταγωγής του λόγου σχετικά με το πραγματικό και περί του Είναι ως δικτύου συσχέτισης– δημιουργεί στον αναγνώστη την αίσθηση ότι,

³ V. Morfino, *Plural Temporality. Transindividuality and the Aleatory Between Spinoza and Althusser*, σελ. 71.

διαβάζοντας τον Σπινόζα, «οδηγούμαστε σε ένα πλέγμα αντιφάσεων χωρίς πραγματική λύση».⁴ Ο ολλανδός φιλόσοφος φαίνεται να αντιστέκεται σθεναρά στην κατάταξή του τόσο στους ιδεαλιστές όσο και στους υλιστές φιλοσόφους. Είμαστε όμως στ' αλήθεια υποχρεωμένοι να τον κατατάξουμε σε μια από τις δύο κατηγορίες; Ο Ετιέν Μπαλιμπάρ έχει διατυπώσει μιαν έξοχη απάντηση σε αυτό το ερώτημα:

Δεν τίθεται [...] ζήτημα να επιλύσουμε φανταστικά τούτες τις αντιφάσεις, τοποθετούμενοι πέραν του σημείου στο οποίο έφτασε ο Σπινόζα με την έρευνά του [...]. Κάθε ανάγνωση συνιστά ασφαλώς μετασχηματισμό. Αλλά για να είναι αποτελεσματικός ένας μετασχηματισμός, οφείλει να αρνηθεί την ευκολία της αναδρομικής κρίσης, οφείλει να αρνηθεί να προβάλει στις αντιφάσεις του Σπινόζα ένα σχήμα (διαλεκτικό ή μη) που θα το είχε ήδη, εκ των προτέρων, ακυρώσει ο ίδιος. Ως εκ τούτου, προέχει το αντίθετο: να καταδειχθούν, ει δυνατόν, ορισμένες χαρακτηριστικές αντιφάσεις της σκέψης του Σπινόζα που αποδεικνύονται την ίδια στιγμή απολύτως επίκαιρες, και μας επιτρέπουν έτσι να κατανοήσουμε τόσο το υλικό που μας παρέχουν να στοχαστούμε οι σπινοζικές έννοιες όσο και τον λόγο για τον οποίο μπορούν, με τη σειρά τους, να είναι ενεργές στη δική μας έρευνα, χωρίς προκαθορισμένη λύση.⁵

Στόχος λοιπόν της παρούσας μελέτης είναι να καταδείξει ορισμένες όψεις της σπινοζικής σκέψης που τεκμηριώνουν, κατά τη γνώμη μου, την υβριδική της θέση στην ιστορία της φιλοσοφίας, θέση η οποία εντέλει αποκρυσταλλώνεται στον θεμελιώδη και πολύπλευρο ρόλο που παίζει η έννοια της εμμένειας στο σύστημα του Σπινόζα. Πρόκειται για την πολλαπλά εμμενή αφετηρία τόσο του φιλοσοφικού λόγου όσο και του ίδιου του Είναι. Στο γνωσιοθεωρητικό επίπεδο, ο ρόλος της έννοιας της εμμένειας διαμορφώνεται ως εξής: Πρώτον, η πρόσληψη της υπόστασης λαμβάνει χώρα απαρεγκλίτως εντός της επικράτειας της σκέψης, και υπόκειται ως εκ τούτου αποκλειστικά στους δικούς της νόμους. Με άλλα λόγια, η πρόσληψη του Είναι είναι εμμενής της σκέψης. Δεύτερον, το γνωστικό υποκείμενο, ο νους, ως μορφή σκεπτόμενης ύπαρξης, είναι πάντα εμμενές του προσλαμβανόμενου γνωστικού αντικειμένου, εμμενές της εν γένει ύπαρξης, δηλαδή της υπόστασης. Τρίτον, η αφετηρία της πνευματικής διαδικασίας πρόσληψης και κατανόησης του κόσμου είναι απολύτως εγκόσμια και εξ ορισμού κοινωνική, επειδή ο σχηματισμός της γνώσης αφορμάται από το υλικό που παραλαμβάνει ο άνθρωπος από την ενσώματη συσχέτισή του με τους άλλους ενικούς τρόπους. Διατυπωμένο διαφορετικά, η αφετηρία της πρόσληψης του Είναι είναι εμμενής του ενσώματου Είναι.

⁴ É. Balibar, *Ο φόβος των μαζών. Σπινόζα, Μαρξ, Φουκώ*, μτφ. Τ. Μπέτζελο, σελ. 24.

⁵ É. Balibar, *Ο φόβος των μαζών*, ελαφρώς τροποποιημένη η μτφ. του Μπέτζελου, σελ. 24-25.

Στο οντολογικό επίπεδο, η έννοια της εμμένειας αναδεικνύεται επίσης αποφασιστικής σημασίας: Πρώτον, η σπινοζική υπόσταση συγκροτείται στη βάση της άπειρης διαφοροποίησης των κατηγορημάτων της, δηλαδή στον βαθμό ακριβώς που, ως σύνθετη δομή, εμπεριέχει τη διαφορά ως προς τον ίδιο της τον εαυτό. Η σπινοζική υπόσταση δεν συγκροτείται με αναφορά σε κάτι άλλο, εξωτερικό προς την ίδια, ούτε και χρειάζεται να βγει από τον εαυτό της προκειμένου να υπάρξει. Αντιθέτως, η αναγκαία για τον προσδιορισμό της υπόστασης διάκριση λαμβάνει χώρα στο εσωτερικό του Είναι και συνίσταται στο γεγονός ότι ο νους, που συλλαμβάνει την υπόσταση, την βλέπει υπό τη μορφή των διακριτών κατηγορημάτων. Χάρη σε αυτή την απειρία των διαφορετικών τρόπων πρόσληψης της υπόστασης καθίσταται δυνατή η γνώση της. Η δε κρισιμότητα της εν λόγω άπειρης, εσωτερικής διάκριση συνίσταται στο γεγονός ότι άνευ αυτής, η υπόσταση, μην έχοντας ένα εξωτερικό άλλο ως προς το οποίο να διαφοροποιείται, θα καθίστατο ανεπίγνωστη μέσα στη στατική ταυτότητα του είναι της. Εντέλει, η υπόσταση είναι η διαρκής, η άπειρη μετατόπιση του νοήματος, την οποία συλλαμβάνει ο νους και διά της οποίας συγκροτείται η ίδια η ταυτότητα ή το νόημα καθ' εαυτόν. Και δεύτερον, η δύναμη για ύπαρξη, που συνιστά την ουσία της σπινοζικής υπόστασης, εκδηλώνεται επίσης στο εσωτερικό του Είναι και, συγκεκριμένα, εκφράζεται ως δύναμη συνύπαρξης των απείρως ποικίλων μορφών της ύπαρξης μέσα σε ένα δίκτυο συσχέτισης. Πρόκειται, επιπλέον, για μια δύναμη η οποία ταυτίζεται πάντα με το ενέργημα της εκδήλωσής της, δεν υπάρχει δηλαδή πριν από την έκφρασή της ως συνύπαρξη των μορφών του Είναι και άρα εμμένει απαρεγκλίτως εντός του, ούτε προηγείται ούτε εξέρχεται αυτού.

Στο πλαίσιο λοιπόν του σπινοζισμού, ερχόμαστε αντιμέτωποι με μια απολύτως περιεκτική έννοια εμμένειας: Τόσο η κατανοησιμότητα όσο και η ίδια η δύναμη της συγκρότησης του κόσμου παράγονται εντός αυτού, και δεν υπάρχει κανένα σημείο εξωτερικό του Είναι, το οποίο θα μπορούσε να λειτουργήσει είτε ως αγκύρωση του νοήματος είτε ως οντολογική καταγωγική αρχή – και βέβαια ούτε ως τέλος του γίνεσθαι. Το εμμενές σύμπαν του Σπινόζα συνίσταται στην απαρέγκλιτα εγκόσμια δραστηριότητα από την οποία παράγονται τόσο το υποκείμενο όσο και το αντικείμενο του φιλοσοφικού λόγου. Είναι αυτή η πολύπλευρα εμμενής αφετηρία του

Είναι και συνάμα του φιλοσοφικού λόγου που ισχυρίζομαι ότι συνιστά τον ιδιάζοντα υλιστικό ιδεαλισμό του μεγάλου ορθολογιστή του 17^{ου} αιώνα.⁶

II. Κείμενα αναφοράς

Το βασικό κείμενο αναφοράς της παρούσας διδακτορικής διατριβής είναι η *Ηθική*. Αυτή αποτελεί το έργο της ωριμότητας του Σπινόζα και την κορωνίδα του ερευνητικού του προγράμματος. Επιπλέον, η *Ηθική* είναι το ένα από τα τρία μόνο έργα που ο φιλόσοφος κατάφερε να ολοκληρώσει – τα άλλα δύο ήταν η *Θεολογικοπολιτική Πραγματεία* και οι *Αρχές της φιλοσοφίας του Ντεκάρτ*. Στην *Ηθική* ο Σπινόζα θα αναπτύξει την οντολογία του, στο πλαίσιο της οποίας θα εντάξει και τη γνωσιοθεωρία του, ολοκληρώνοντας τις προσπάθειες που είχε αναλάβει σε άλλα, πιο πρώιμα έργα του, όπως στην *Πραγματεία για την διόρθωση του νου*. Βέβαια, όπου η παραπομπή στα άλλα έργα, καθώς και στις πολύ διαφωτιστικές επιστολές που ο φιλόσοφος αντάλλαξε με φίλους και αναγνώστες του, υποστηρίζει την κατανόηση του σπινόζικου φιλοσοφικού οικοδομήματος, θα καταφεύγω και σε αυτά τα κείμενα.

Όσον αφορά τις μεταφράσεις, στην παρούσα μελέτη χρησιμοποίηώ, ελαφρώς τροποποιημένη όποτε το κρίνω απαραίτητο (και πάντα με τη σχετική επισήμανση), την ελληνική μετάφραση της *Ηθικής* που έκανε το 2009 ο Ευάγγελος Βανταράκης για τις εκδόσεις Εκκρεμές. Επίσης, όποτε χρειάστηκε, βασίστηκα στην ελληνική μετάφραση της *Πραγματείας για τη διόρθωση του νου* που έκαναν το 2000 η Βασιλική Γρηγοροπούλου και ο Bernard Jacquemart για τις εκδόσεις Πόλις. Όπου παραθέτω απόσπασμα από οποιοδήποτε άλλο κείμενο του Σπινόζα, το έχω μεταφράσει η ίδια στα ελληνικά από την έγκυρη αγγλική μετάφραση του πρωτοτύπου που έχει κάνει ο Samuel Shirley για τις εκδόσεις Hackett. Τέλος, και όσον αφορά όλα τα υπόλοιπα

⁶ «Αυτή η εντυπωσιακή και αιγυπτιακή εναλλαγή ιδεαλισμού και υλισμού είχε ήδη συντελεστεί κάποτε στην ιστορία, με διαφορετικές μορφές [...] δύο αιώνες πριν [από τον Hegel], και μέσα σε συνθήκες που προξενούν κατάπληξη: σε τι μπορούσε να ήταν υλιστική και κριτική η φιλοσοφία του Σπινόζα —φοβερή για την εποχή της— που ξεκινούσε “όχι από το πνεύμα, όχι από τον κόσμο, αλλά από τον Θεό” και δεν αποδεσμευόταν ποτέ από αυτόν – έχοντας όλες τις μορφές και τις όψεις του ιδεαλισμού και του “δογματισμού”;», Λ. Αλτουσέρ, *Στοιχεία αυτοκριτικής*, μτφ. Τ. Καφετζής, σελ. 54. Στα *Στοιχεία αυτοκριτικής* βρίσκεται το ένα από τα δύο κείμενα που έγραψε ο Althusser για τον Σπινόζα. Το άλλο βρίσκεται στον τόμο *Φιλοσοφικά*.

έργα που αναφέρονται *εδώ*, δηλαδή στο παρόν πόνημα, όπου δεν αναφέρεται μεταφραστής, έχω κάνει τη μετάφραση η ίδια.

III. Η δομή της επιχειρηματολογίας

Τα τρία κεφάλαια του παρόντος κειμένου αντανακλούν τα τρία βήματα της συλλογιστικής πορείας:

Στο **1^ο κεφάλαιο**, παρουσιάζω το πρόβλημα των κατηγορημάτων έτσι όπως έχει τεθεί μέχρι στιγμής στη βιβλιογραφία, προκειμένου να γίνει σαφής η αφετηρία του παρόντος κειμένου. Έπειτα από την κατ' ανάγκην συνοπτική ανασυγκρότηση του σπινοζικού οντολογικού σχήματος και μια ενδεικτική ανασκόπηση των σημείων της *Ηθικής* στα οποία ο Σπινόζα αναφέρεται ειδικά στα κατηγορήματα, απαριθμώ τα ερμηνευτικά προβλήματα που κατά καιρούς έχουν ανακύψει σε σχέση με αυτά. Αμέσως μετά, εκθέτω συνοπτικά τις δύο κυρίαρχες ερμηνείες της έννοιας του κατηγορήματος, τη λεγόμενη υποκειμενική και τη λεγόμενη αντικειμενική προσέγγιση. Σύμφωνα με την πρώτη, τα κατηγορήματα είναι απλώς ιδέες του νου, ενώ σύμφωνα με τη δεύτερη, τα κατηγορήματα είναι πραγματικές ιδιότητες της υπόστασης. Κατόπιν παρουσιάζω αναλυτικά την εγελιανή παρ-ανάγνωση της σπινοζικής οντολογίας ως κατεξοχήν περίπτωση υποκειμενικής προσέγγισης των κατηγορημάτων. Με αφετηρία τη δική του εκδοχή υποκειμενικής προσέγγισης, ο Hegel θα ισχυριστεί ότι το οντολογικό σύστημα του Σπινόζα κατατρώχεται από μια σειρά εσωτερικών αντιφάσεων. Κατά την εγελιανή ανάγνωση, ο Σπινόζα, θέτει ως αφετηρία και μεταφυσική εγγύηση του φιλοσοφικού του συστήματος την απολύτως θετική υπόσταση, εξοβελίζοντας την άρνηση από το εσωτερικό της. Σύμφωνα με τον Hegel, αυτή η αντιδιαλεκτική θεώρηση της άρνησης δυναμιτίζει κάθε απόπειρα συνεκτικής περαιτέρω ανάπτυξης της σπινοζικής οντολογίας, διότι, χωρίς μια θετική, δηλαδή διαλεκτική, θεώρηση της άρνησης, η παραγωγή των κατηγορημάτων και των τρόπων ως γνήσιων βαθμίδων της πραγματικότητας, δεν δύναται να θεμελιωθεί φιλοσοφικά. Ο Σπινόζα του Hegel δεν τεκμηριώνει την αναγκαιότητα της ύπαρξης του κόσμου όπως τον αντιλαμβανόμαστε, και τον υποβιβάζει σε ψευδαισθητικό κατασκευάσμα του νου που παρατηρεί την υπόσταση. Για τον Σπινόζα, όπως τον διαβάζει ο Hegel, η γνώση μας για το πραγματικό δεν είναι παρά ιδέες του νου. Σε αυτό, λοιπόν, το σημείο θα προσπαθήσω να καταδείξω καταρχήν την ασυμβατότητα της εγελιανής ανάγνωσης –αν μη τι άλλο– με το γράμμα του σπινοζικού κειμένου.

Όμως, ο ιδεαλισμός που αποδίδει η εγγελιανή και εν γένει η υποκειμενική ερμηνεία στον Σπινόζα, –το γεγονός ότι η φιλοσοφία του επιτρέπει στο πνεύμα να καθορίζει τη γνώση της υπόστασης– ακουμπάει, όπως θα δείξω, σε μια πραγματική βάση, καθώς ο ίδιος ο Σπινόζα παραχωρεί στο κατηγορήμα της Σκέψης κάποιου είδους πρωτοκαθεδρία σε σχέση με τα άλλα κατηγορήματα. Αλλά, σε αντίθεση με τον ιδεαλισμό του Σπινόζα, ο ιδεαλισμός της υποκειμενικής ανάγνωσης, της εγγελιανής συμπεριλαμβανομένης, έχει βαρύ τίμημα για το καθεστώς πραγματικότητας των κατηγορημάτων, τα οποία στο πλαίσió της αναδεικνύονται ως μη πραγματικά. Το γεγονός αυτό θα καταστήσει κρίσιμη την κατάδειξη της ασυμβατότητας της ιδεαλιστικής, υποκειμενικής ερμηνείας με τις προκείμενες της σπινοζικής οντολογίας. Πώς διακρίνεται ο ιδεαλισμός του Σπινόζα από τον ιδεαλισμό της υποκειμενικής ερμηνείας; Η προσπάθεια απάντησης αυτού του ερωτήματος θα με οδηγήσει στο επόμενο βήμα της συλλογιστικής πορείας.

Στο **2ο κεφάλαιο**, θα παρουσιάσω και θα προσπαθήσω να ερμηνεύσω αυτό που προηγουμένως ονόμασα «ιδεαλισμό της σπινοζικής φιλοσοφίας». Θα ξεκινήσω δείχνοντας τη βάση επί της οποίας δημιουργείται η εντύπωση μιας αντινομίας στον πυρήνα της σπινοζικής οντολογίας: Από τη μια, συναντάμε τη συνεχή εμπλοκή του νου στη συγκρότηση των μεταφυσικών κατηγοριών και τον συνακόλουθο προνομιακό ρόλο που φαίνεται να αποδίδει ο Σπινόζα στο κατηγορήμα της Σκέψης. Από την άλλη, όμως, έχουμε ορισμένες αρχές οι οποίες, σύμφωνα με τον Σπινόζα, διέπουν τα κατηγορήματα (ανεξαρτησία, πολλαπλότητα, ισότητα, παραλληλία) και οι οποίες έχουν νόημα μόνο εφόσον τα κατηγορήματα αποτελούν αληθινές ιδιότητες της υπόστασης. Με άλλα λόγια, αφενός, ο Σπινόζα φαίνεται να υποστηρίζει ότι η νοητική σύλληψη του κόσμου είναι μια διαδικασία εξωγενώς μη ελέγξιμη, και ότι τίποτα έξω από τον νου δεν μπορεί να μας εγγυηθεί πως οι ιδέες μας αντιστοιχούν σε υπαρκτά αντικείμενα. Αφετέρου, η θέση του Σπινόζα περί του καθεστώτος πραγματικότητας των κατηγορημάτων σημαίνει ότι, κατ' αυτόν, είμαστε εντέλει σε θέση να γνωρίσουμε το Είναι και τις πραγματικές του ιδιότητες. Αυτή η φαινομενική αντινομία οδήγησε τους σχολιαστές του Σπινόζα στο ερώτημα για το πού τελικά κλίνει η σπινοζική φιλοσοφία και αν, σε τελευταία ανάλυση, ο Σπινόζα κατατάσσεται στους ιδεαλιστές φιλοσόφους ή στους, ας τους πούμε, ρεαλιστές. Η συναφής κριτική που του ασκήθηκε συνίστατο στο γεγονός ότι αυτός δεν απαντά με μονοσήμαντο και αποφασιστικό τρόπο στο εν λόγω δίλημμα, αλλά μοιάζει να έλκεται άλλοτε προς τον

έναν κι άλλοτε προς τον άλλο πόλο της ταλάντωσης. Ως προς αυτό, λοιπόν, ισχυρίζομαι ότι ο Σπινόζα αρνείται συνειδητά να υιοθετήσει κατ' αποκλειστικότητα τη μία από τις δύο θέσεις του διπόλου. Για τον φιλόσοφο της Χάγης, τα κατηγορήματα της υπόστασης είναι μεν οι πραγματικές της ιδιότητες (ρεαλιστική θέση), αλλά εντούτοις δεν νομιμοποιούμαστε να κάνουμε λόγο γι' αυτά παρακάμπτοντας τον νου, αναφερόμενοι δηλαδή σε μια υπόσταση προγενέστερη της πνευματικής διαδικασίας πρόσληψής της (ιδεαλιστική θέση). Στη συνέχεια, και υιοθετώντας σε μεγάλο βαθμό την επιχειρηματολογία του Michael Della Rocca, επιχειρώ να εξηγήσω τι σημαίνει για τον Σπινόζα η εν λόγω αδυνατότητα παράκαμψης του νου και υπό ποια έννοια ο λόγος περί της ουσίας της υπόστασης δεν είναι παρά λόγος περί των τρόπων πρόσληψης και περιγραφής της. Έπειτα, παρουσιάζω τα προσίδια γνωρίσματα του σπινόζικου κατηγορήματος της Σκέψης. Πρόκειται α. για τη μεθοδολογική της προτεραιότητα σε σχέση με τα άλλα κατηγορήματα και β. για την καταστατική της αποβλεπτικότητα. Οι δύο αυτές αποκλειστικές ιδιότητες της Σκέψης ορίζουν τον ιδιαίτερο ρόλο του εν λόγω κατηγορήματος, που συνοψίζεται εντέλει στο γεγονός ότι η Σκέψη καθιστά το πραγματικό ικανό να συλληφθεί επειδή συλλαμβάνει τα κατηγορήματα ως *διακριτά* αντικείμενά της. Έτσι, θα ισχυριστώ ότι ο Σπινόζα όχι μόνο επαναφέρει την αφετηρία του φιλοσοφικού στοχασμού περί της υπόστασης στο εσωτερικό του νου, αλλά αποδίδει στον νου κι έναν αναβαθμισμένο, συγκροτητικό ρόλο: Ακριβώς επειδή είναι ο νους εκείνος που διακρίνει τα κατηγορήματα, είναι κι εκείνος που, με βάση τους νόμους της Σκέψης, ορίζει ποιες είναι οι πραγματικές ιδιότητες της υπόστασης.

Στο **3^ο κεφάλαιο** της διατριβής, θα διερευνήσω το ρεαλιστικό σκέλος της διττής θέσης που απέδωσα νωρίτερα στον Σπινόζα, δηλαδή την πεποίθησή του ότι τα κατηγορήματα συνιστούν την πραγματική ουσία της υπόστασης, με την οποία μάλιστα και ταυτίζονται. Με άλλα λόγια, στο κεφάλαιο αυτό θα προσπαθήσω να κατανοήσω σε τι συνίσταται η ουσία της σπινόζικης υπόστασης. Αρχικά, λοιπόν, και αφού εξηγήσω τους λόγους για τους οποίους, παρά τη διακηρυγμένη ταύτιση μεταξύ υπόστασης και κατηγορημάτων, είναι απαραίτητη μια, στοιχειώδης έστω, αναλυτική διάκριση μεταξύ τους, θα εξετάσω πώς θα μπορούσε να διασωθεί μια τέτοια αναλυτική διάκριση. Προς τούτο παρουσιάζω ορισμένες αντιπροσωπευτικές απαντήσεις που έχουν διατυπωθεί κατά καιρούς, και, πιο συγκεκριμένα α. τις θεωρίες σχετικά με την ουσία της υπόστασης ως ένα ουδέτερο δια-κατηγορηματικό

υπόστρωμα τρόπων ή ως το σύμπλεγμα των ουδέτερων τροποποιήσεων της υπόστασης, β. τη θεωρία σχετικά με την ουσία της υπόστασης ως την κοινή νομοτελειακή τάξη που διέπει τα κατηγορήματα, και, τέλος, γ. τη θεωρία περί της υπόστασης ως σύνθεσης μερών. Ανασκευάζοντας αυτές τις θεωρίες, οδηγούμαι στο συμπέρασμα ότι η προσπάθεια εννοιολόγησης της σπινοζικής υπόστασης μάλλον πρέπει να προσανατολιστεί προς μια έννοια που δεν θα λειτουργεί ολοκληρωτικά ως προς τις διαφορές των κατηγορημάτων, ούτε θα παίζει τον ρόλο μιας κοινής συνεκτικής αρχής, στην οποία εντέλει θα ανάγονται τα πολλαπλά κατηγορήματα. Η υπόσταση θα πρέπει να φέρει στο εσωτερικό της, ως συγκροτητικά της στοιχεία, τον πληθυντικό ποιοτικό καθορισμό και την άπειρη ποικιλομορφία, μια που μόνο έτσι μπορούν τα κατηγορήματα και η άπειρη ποικιλία τους να θεωρηθούν πραγματικά. Έπειτα, εξετάζω τη θέση περί «μονισμού» της υπόστασης, που πολύ συχνά αποδίδεται στον Σπινόζα. Αυτή η θέση –σύμφωνα με την οποία υπάρχει μόνο μία υπόσταση– με ενδιαφέρει επειδή φαίνεται να αντιβαίνει στο αρχικό μου συμπέρασμα: Αν η υπόσταση είναι μία και μοναδική, ενώ τα κατηγορήματά της άπειρα και απείρως ποικιλόμορφα, πρέπει αυτή, για να μπορεί να τα περικλείει, να λειτουργεί ως το κοινό υπόβαθρο στο οποίο ανάγονται τα πολλαπλά και διαφορετικά μεταξύ τους κατηγορήματα. Υπερασπιζόμενη, λοιπόν, το συμπέρασμα της έρευνας, προσπαθώ να δείξω ότι η αναφορά του Σπινόζα στη μοναδικότητα της υπόστασης συνιστά κίνηση φιλοσοφικής τακτικής και ότι, στην πραγματικότητα, ο φιλόσοφος της Χάγης δεν θεωρούσε ούτε τα κατηγορήματα ούτε την υπόσταση μετρήσιμες οντότητες και ότι επιπλέον, κατ' αυτόν, η απειρία που χαρακτηρίζει το Είναι υποδηλώνει πως αυτό διαθέτει όλη τη δυνατή ποικιλία. Κατόπιν, και εξακολουθώντας να αναζητώ έναν τρόπο για να θεμελιώσω μια οριακή μη ταύτιση της υπόστασης με τα κατηγορήματα, για να διασώσω δηλαδή την επιζητούμενη στοιχειώδη αναλυτική διάκριση μεταξύ των δύο, ανασυγκροτώ τη θεωρία του Gilles Deleuze περί της εκφραστικής εμμένειας, σύμφωνα με την οποία, τα κατηγορήματα είναι οι εκφράσεις της υπόστασης, ενώ αυτή η τελευταία συγκροτείται αναδρομικά ως το κοινό εκφραζόμενο τους (διάκριση μεταξύ έκφρασης και εκφραζόμενου). Όμως, πέρα από το ότι διασώζει τη διάκριση μεταξύ υπόστασης και κατηγορημάτων, η θεωρία της έκφρασης του Deleuze αποδεικνύεται χρήσιμη και για έναν ακόμα λόγο, καθώς φαίνεται να τεκμηριώνει από μια διαφορετική σκοπιά τον οντολογικά συγκροτητικό ρόλο που απέδωσα νωρίτερα στον νου: Εάν τα κατηγορήματα αποτελούν εκφράσεις

της υπόστασης, όταν κάνουμε λόγο γι' αυτά δεν μπορούμε επ' ουδενί να παρακάμψουμε τον νου, ακριβώς επειδή η έκφραση δεν νοείται χωρίς τον νου *προς τον οποίο απευθύνεται*. Ακολουθώντας το ντελεζιανό νήμα, εξετάζω στη συνέχεια την ΗΠ34, στην οποία ο Σπινόζα ταυτίζει τη θεϊκή ουσία με τη θεϊκή *δύναμη*, και διερωτώμαι εάν η έννοια της δύναμης (*potentia*) δύναται να αποδώσει την ουσία της υπόστασης την εκφραζόμενη διά των κατηγορημάτων, και αν ταυτόχρονα θα μπορούσε κι αυτή να εξυπηρετήσει τον στόχο της αναλυτικής διάκρισης της υπόστασης από τα κατηγορήματα. Στη συνέχεια κάνω μια παρέκβαση προκειμένου να αναλύσω τη δύναμη ως ουσία των ενικών τρόπων, για την οποία ο Σπινόζα δίνει περισσότερα στοιχεία απ' ό,τι για τη δύναμη ως ουσία της υπόστασης. Από την παρέκβαση αυτή προκύπτει το συμπέρασμα ότι η δύναμη μπορεί να θεωρηθεί ευρύτερη οντολογική έννοια, η οποία ορίζει για τον Σπινόζα το Είναι ήδη στην πιο θεμελιώδη του μορφή ως πεδίο άσκησης και συσχέτισης δυνάμεων. Αυτό το γεγονός θα αναδείξει τον κεντρικό ρόλο της έννοιας της κοινωνικότητας στη γνωσιοθεωρία και την οντολογία του ολλανδού φιλοσόφου. Η υπόσταση, συνιστώντας το δίκτυο της συσχέτισης των μορφών της ζωής, ορίζεται ως δύναμη για ύπαρξη η οποία εκδηλώνεται διά της συνύπαρξης των όντων. Η οντολογία του Σπινόζα αναδεικνύεται έτσι σε κατεξοχήν «οντολογία της σχέσης»⁷ και αποκλείει οριστικά κάθε απόπειρα ουσιοκρατικής πρόσληψης του Είναι. Κλείνοντας το τρίτο κεφάλαιο της διατριβής παρουσιάζω τα συμπεράσματα που εξάγονται από τη διεξοδική ανάλυση αυτής της ιδιαίτερης συνύπαρξης ιδεαλιστικών και υλιστικών θέσεων στη σπινοζική φιλοσοφία, τα οποία συνοψίζονται στον κομβικό ρόλο που παίζει σε αυτήν η έννοια της εμμένειας. Για τον Σπινόζα, είναι απολύτως αδύνατο, παρατηρώντας το πραγματικό, να εξέλθουμε είτε από την επικράτεια της σκέψης είτε από το ίδιο το πραγματικό, δηλαδή από το αντικείμενο της παρατήρησης. Το ίδιο το Είναι συγκροτείται ως δίκτυο συσχέτισης των μορφών του Είναι, χωρίς να νοείται καμιά αφετηρία και κανένα τέρμα αυτής της συγκρότησης. Τόσο ως σώματα όσο και ως πνεύματα είμαστε καταστατικά εγκλωβισμένοι στο απολύτως περιεκτικό σπινοζικό σύμπαν, το οποίο εντέλει καθιστά λογικώς αδύνατη την ίδια την έννοια της εξωτερικότητας.

⁷ V. Morfino, *Plural Temporality*, σελ. 71.

IV. Μεθοδολογία

Στο κείμενο που ακολουθεί προσπάθησα να συγκεράσω δύο διαφορετικές και εκ πρώτης όψεως αντικρουόμενες αναγνώσεις της σπινοζικής φιλοσοφίας, οι οποίες θεώρησα ότι κατορθώνουν να επισημάνουν υπαρκτές, αν και εντελώς διαφορετικές, όψεις του συστήματος του μεγάλου ολλανδού φιλοσόφου και, ειδικότερα, όψεις της σπινοζικής έννοιας της εμμένειας. Πρόκειται, από τη μια, για την ιδεαλιστική ανάγνωση του σύγχρονου αμερικανού σπινοζιστή Michael Della Rocca, η οποία εντάσσεται στην αγγλοσαξονική φιλοσοφική παράδοση και αποτελεί σημείο αναφοράς κάθε σπινοζικής μελέτης. Κι από την άλλη, για την εμμενιοκρατική ανάγνωση του μεγάλου φιλοσόφου Gilles Deleuze, του οποίου το έργο για την έννοια της εκφραστικής εμμένειας στη σπινοζική φιλοσοφία εντάσσεται στη γαλλική σχολή πρόσληψης του Σπινόζα και θεωρείται πια κλασικό. Θεωρώντας λοιπόν γόνιμες και τις δύο αυτές σχολές ανάγνωσης, θέλησα να εξετάσω τα αποτελέσματα που θα παρήγαγε μια πιθανή συνέργειά τους. Τέλος, για την πορεία της έρευνας αποδείχθη κρίσιμη και η επίδραση του πολύ σημαντικού (και όχι μόνο για τον γερμανόφωνο σπινοζισμό) έργου του Martin Saar πάνω στην έννοια της δύναμης στη σπινοζική φιλοσοφία, έργο που μάλλον εντάσσεται κι αυτό –προφανώς κατά μια αρκετά ευρεία έννοια– στη γαλλική ανάγνωση. Καθοδηγητικό νήμα της έρευνάς μου στάθηκαν τρία σχετιζόμενα μεταξύ τους ερωτήματα: α. το ερώτημα περί του καθεστώτος αλήθειας των κατηγορημάτων β. το ερώτημα περί του καθεστώτος του κατηγορήματος της Σκέψης και γ. το ερώτημα περί της εννοιολόγησης της ουσίας της υπόστασης και της διάκρισής της από τα κατηγορήματα. Ελπίζω ότι το παρόν πόνημα δίνει μια απάντηση σε αυτά, αναδεικνύοντας το όφελος που προκύπτει όταν διαφορετικές σχολές ανάγνωσης επιστρατεύονται για να παραγάγουν από κοινού αποτελέσματα.

Πρώτο κεφάλαιο: Παρουσίαση των ερμηνευτικών ζητημάτων

1.1. Ανασυγκρότηση του σπινοζικού οντολογικού συστήματος

1.1.1. Υπόσταση, κατηγορήματα και τρόποι.

Σύμφωνα με τον Σπινόζα όλα τα πράγματα βρίσκονται είτε εντός τους είτε εντός ενός άλλου πράγματος

¹ Από αυτό το αξίωμα απορρέει για τον Σπινόζα η θέση ότι μονάχα δύο είδη οντοτήτων υπάρχουν: αφενός το Είναι στην πιο θεμελιώδη του μορφή, οι επονομαζόμενες *υποστάσεις*, οι οποίες είναι αυθύπαρκτες, δεν βρίσκονται δηλαδή εντός κάποιου άλλου πράγματος από το οποίο να εξαρτώνται για την ύπαρξη και τη νοητική τους σύλληψη,² και αφετέρου οι *τρόποι* ή τροποποιήσεις των υποστάσεων, που «βρίσκονται» εντός των υποστάσεων από τις οποίες εξαρτώνται τόσο για την ύπαρξη όσο και για τη νοητική τους σύλληψη.³ Όμως εδώ, ο πληθυντικός αριθμός «υποστάσεις» είναι παραπλανητικός: Στην οντολογία του Σπινόζα υπάρχει μία και μόνη αυθύπαρκτη οντότητα,⁴ η οποία λέγεται «Θεός», και γι' αυτό η πρόταση της

¹ ΗΙαξ1: «Όλα όσα είναι, είναι ή στον εαυτό τους ή σε ένα άλλο».

² ΗΙορ3: «Με τον όρο υπόσταση εννοώ αυτό που είναι στον εαυτό του και συλλαμβάνεται μέσω του εαυτού του: δηλαδή αυτό που το εννόημά του δεν χρειάζεται το εννόημα ενός άλλου πράγματος από το οποίο να πρέπει να σχηματιστεί». Πρώτος ο Αριστοτέλης ονόμασε «υπόσταση» το Είναι στην πιο θεμελιώδη του μορφή, *Μετά τα Φυσικά* 1019a2-4, 1069a18-20, *Κατηγορίες* 2b6-7. Σχετικά με το κριτήριο της ανεξάρτητης ύπαρξης βλ. Αριστοτέλης, *Κατηγορίες* 2a12-2a17 και Ρενέ Ντεκάρτ, *Οι αρχές της φιλοσοφίας*, Ι§51. Σχετικά με το κριτήριο της ανεξάρτητης νοητικής σύλληψης βλ. René Descartes, *Comments on a Certain Broadsheet* και Ντεκάρτ, *Οι αρχές της φιλοσοφίας*, Ι§61.

³ Ηορ5: «Με τον όρο τρόπος εννοώ τους επηρεασμούς της υπόστασης, ήτοι αυτό που είναι σε ένα άλλο και συλλαμβάνεται επίσης μέσω αυτού».

⁴ Η αποδεικτική πορεία που ακολουθεί ο Σπινόζα προκειμένου να φτάσει από τον πληθυντικό αριθμό των «υποστάσεων» στη μοναδική υπόσταση έχει γίνει αντικείμενο εκτεταμένου σχολιασμού. Το ερώτημα που έχει τεθεί σχετικά αφορά τον ορθή ερμηνεία των προτάσεων 1^η ως 13^η του πρώτου μέρους της *Ηθικής*, οι οποίες αναφέρονται γενικά στην έννοια της υπόστασης και ενίοτε στον πληθυντικό αριθμό: Είναι οι προτάσεις αυτές απλώς *υποθετικές*, υποθέτουν δηλαδή την ύπαρξη πολλών υποστάσεων με ένα κατηγορήμα, με σκοπό να αποδειχθεί κατόπιν διά της εις άτοπον απαγωγής η μοναδικότητα της υπόστασης, ή είναι η ακολουθούμενη αποδεικτική μέθοδος *γενετική*, και άρα οι προτάσεις 1^η ως 13^η, που προηγούνται της πρότασης του «μονισμού», *παράγουν* σταδιακά τη μοναδική υπόσταση με τα άπειρα κατηγορήματα; Σχετικά με αυτό το ζήτημα, βλ. P. Macherey, *Hegel or Spinoza*, σελ. 88 κ.ε.

Ηθικής στην οποία ο Σπινόζα αποκλείει την ύπαρξη άλλων υποστάσεων⁵ έχει επικρατήσει να λέγεται στη βιβλιογραφία «πρόταση περί του μονισμού της υπόστασης».⁶ Η μοναδική αυτή υπόσταση, ή αλλιώς ο Θεός, διαθέτει άπειρα κατηγορήματα, καθένα από τα οποία εκφράζει την αιώνια και άπειρη ουσία του.⁷ Το **κατηγόρημα** το ορίζει ο Σπινόζα –εμπλέκοντας κατά κρίσιμο τρόπο, όπως θα δείξω παρακάτω, την έννοια του νου– ως «αυτό που αντιλαμβάνεται ο νους στην υπόσταση ως συνιστών την ουσία της».⁸ Σε αυτό το προκαταρκτικό στάδιο της έρευνας, ας θεωρήσουμε απλώς τα κατηγορήματα ουσιώδεις ιδιότητες της υπόστασης, οι οποίες γίνονται αντιληπτές από τον νου που παρατηρεί την υπόσταση.⁹ Παρά τον μεσαιωνικό και σχολαστικό χαρακτήρα όλων αυτών των εννοιών και των διατυπώσεων που χρησιμοποιεί, ο Σπινόζα προβαίνει σε μια μείζονα φιλοσοφική καινοτομία,¹⁰ ταυτίζοντας την υπόσταση, και άρα τον Θεό, με τη φύση.¹¹ Καθώς μάλιστα σύμφωνα με την κυρίαρχη, τότε όπως και σήμερα, θεώρηση περί φύσης αυτή

⁵ Η1π14: «Πέρα από τον Θεό δεν μπορεί να υπάρξει ή να συλληφθεί καμιά υπόσταση».

⁶ Η σπινόζική θέση περί της μοναδικότητας της υπόστασης αντιβαίνει ευθέως στον κυρίαρχο την εποχή εκείνη καρτεσιανό δυϊσμό, σύμφωνα με τον οποίο στο σύμπαν υπάρχουν δύο διακριτά είδη υποστάσεων, οι μη εκτατές, πνευματικές υποστάσεις ή πνεύματα αφενός, και οι εκτατές υποστάσεις ή σώματα αφετέρου. Βλ. Ρενέ Ντεκάρτ, *Στοχασμοί περί της πρώτης φιλοσοφίας*, και συγκεκριμένα τον «Έκτο Στοχασμό». Πιο αναλυτικά για τον «μονισμό» της σπινόζικής υπόστασης, τον οποίο εξετάζω κριτικά, δεξ εδώ, 3.3.1.

⁷ Το οποίο αναφέρεται στο Η1ορ6 («Με τον όρο Θεός εννοώ το απολύτως άπειρο ον, τουτέστιν μια υπόσταση συγκείμενη από άπειρα κατηγορήματα καθένα εκ των οποίων εκφράζει μια άπειρη και αιώνια ουσία») κι έπειτα ξανά στην Η1π11.

⁸ Η1ορ4. Εδώ απομακρύνομαι από τη μετάφραση του Βανταράκη, ο οποίος μεταφράζει «σαν συνιστών» αντί «ως συνιστών». Η εν λόγω μεταφραστική επιλογή έχει πολύ σημαντικές ερμηνευτικές συνέπειες, όπως θα φανεί σε όσα ακολουθούν.

⁹ Καθώς η προσπάθεια ερμηνείας της έννοιας του κατηγορήματος και της κρίσιμης παρουσίας του «νου» στον εν λόγω ορισμό αποτελεί τον συνεκτικό ιστό της παρούσας μελέτης και θα με απασχολήσει διεξοδικά σε όσα ακολουθούν, ας μου επιτραπεί εδώ να αρκεστώ προς το παρόν σε αυτή την πολύ επιγραμματική διατύπωση σχετικά με την έννοια του κατηγορήματος.

¹⁰ Περισσότερα σχετικά με τον καινοτόμο χαρακτήρα της θέσης και την απόσταση που την χωρίζει από την κυρίαρχη τότε καρτεσιανή αντίληψη περί υπόστασης βλ. εδώ, 3.3.1.

¹¹ «Θεός ήτοι φύση»: Πρόκειται ίσως για τη διασημότερη φράση της *Ηθικής*, η οποία εμφανίζεται για πρώτη φορά στον Πρόλογο του 4^{ου} μέρους. Ο Σπινόζα δεν γράφει μόνο τον Θεό με κεφαλαίο αρχικό αλλά και τη φύση. Επειδή όμως δεν είναι πάντα συνεπής, απομακρύνομαι στο παρόν κείμενο από αυτή του την επιλογή και γράφω τη φύση με πεζό αρχικό.

νοείται, κατά κύριο λόγο, ως το σύμπαν των εκτατών πραγμάτων και των νόμων της Φυσικής που τα διέπουν, με τη ρηξικέλευθη ταύτιση που κάνει ο Σπινόζα μεταξύ Θεού και φύσης, αποδίδει στη μοναδική του υπόσταση, στον Θεό, μεταξύ των άπειρων ιδιοτήτων (ή, σε σπινοζική ορολογία, των άπειρων κατηγορημάτων) και την ιδιότητα της Έκτασης, δηλαδή την ποιότητα της υλικότητας.¹² Επιπλέον, το κατηγορημα της Έκτασης μαζί με εκείνο της Σκέψης είναι οι μόνες ιδιότητες της υπόστασης που δύναται να συλλάβει ο άνθρωπος. Με εξαίρεση λοιπόν την Έκταση και τη Σκέψη, τα άπειρα κατηγορήματα της σπινοζικής υπόστασης παραμένουν άγνωστα για τον άνθρωπο και τον πεπερασμένο του νου.¹³ Ο Σπινόζα υποστηρίζει από θέση αρχής ότι τόσο η Έκταση και η Σκέψη όσο και τα άγνωστα κατηγορήματα της υπόστασης χαρακτηρίζονται από αντιληπτική ανεξαρτησία,¹⁴ καθένα τους δηλαδή συλλαμβάνεται διά του εαυτού του, χωρίς αναφορά σε άλλα κατηγορήματα.¹⁵ Και, τέλος, ότι τα κατηγορήματα της υπόστασης δεν μπορούν να αλληλεπιδράσουν αιτιακώς το ένα στο άλλο, βρίσκονται δηλαδή μεταξύ τους σε σχέση αιτιακής ανεξαρτησίας.¹⁶

¹² Ήδη στο ΗΠ15σχ. Και κατηγορηματικά στην ΗΠ2: «Η Έκταση είναι κατηγορημα του Θεού, ήτοι ο Θεός είναι εκτεταμένο πράγμα». Πιο αναλυτικά δεξ *εδώ*, 3.3.1.

¹³ Η πρόσβαση που έχει ο άνθρωπος στο κατηγορημα της Σκέψης διατυπώνεται στο Η2αξ2: «Ο άνθρωπος σκέφτεται». Η πρόσβαση που έχουμε στο κατηγορημα της Έκτασης διατυπώνεται Η2αξ4: «Αισθανόμαστε ότι ένα ορισμένο σώμα επηρεάζεται με πολλούς τρόπους». Το γεγονός ότι δεν έχουμε πρόσβαση σε άλλα κατηγορήματα τίθεται με αξιωματικό τρόπο στο Η2αξ5: «Δεν αισθανόμαστε ούτε αντιλαμβανόμαστε άλλα ενικά πράγματα πέρα από τα σώματα και τους τρόπους του σκέπτεσθαι». Ο Σπινόζα θα δώσει περαιτέρω διευκρινήσεις στην 64^η επιστολή, δεξ *εδώ*, 1.2., «4ο Πρόβλημα: Μόνο δύο τα γνωστά κατηγορήματα;». Η απάντησή του δεν ικανοποίησε τον παραλήπτη της επιστολής, και γέννησε νέα ερωτήματα, δεξ π.χ. 65^η και 66^η επιστολή.

¹⁴ ΗΠ10: «Κάθε κατηγορημα μίας υπόστασης πρέπει να συλλαμβάνεται μέσω του εαυτού του».

¹⁵ Με την έννοια της αντιληπτικής ανεξαρτησίας των κατηγορημάτων ασχολούμαι διεξοδικά *εδώ*, στο 2.1.

¹⁶ Η αιτιακή ανεξαρτησία των κατηγορημάτων δεν διατυπώνεται ρητά από τον Σπινόζα αλλά συνάγεται από την αντιληπτική ανεξαρτησία και επίσης από τον ορισμό του αιώνιου πράγματος. Επιπλέον, τη θέση περί αιτιακής ανεξαρτησίας των κατηγορημάτων τη διατυπώνει ο Σπινόζα έμμεσα (με αναφορά στους τρόπους, για τους οποίους θα μιλήσω αμέσως) στο ΗΠ6: «Οι τρόποι ενός οποιουδήποτε κατηγορηματος έχουν για αίτιο τον Θεό καθόσον μονάχα θεωρείται υπό εκείνο το κατηγορημα του οποίου είναι τρόποι, και όχι καθόσον θεωρείται υπό κανένα άλλο».

Από αυτά τα δύο είδη ανεξαρτησίας, τα οποία διακρίνουν τα κατηγορήματα, απορρέουν τα αντίστοιχα χαρακτηριστικά που διαθέτει το δεύτερο είδος οντοτήτων της σπινοζικής οντολογίας, οι **τρόποι** της υπόστασης. Χάριν ευκολίας, ας πούμε εδώ ότι οι τρόποι είναι τα ενικά πράγματα που αντιλαμβανόμαστε στην καθημερινή μας ζωή, οι άλλοι άνθρωποι, τα ζώα, τα αντικείμενα, οι ιδέες και κάθε είδους συναισθήματα.¹⁷ Αυτοί οι τρόποι συνιστούν τροποποιήσεις, κατά Σπινόζα, της υπόστασης και των κατηγορημάτων της¹⁸ και χαρακτηρίζονται επίσης από δια-

¹⁷ Προφανώς εδώ απλοποιώ τη θεωρία του Σπινόζα περί τρόπων, καθώς σύμφωνα με εκείνον τα ενικά πράγματα είναι μόνο ένα συγκεκριμένο είδος τρόπων, οι πεπερασμένοι τρόποι. Εκτός όμως από αυτούς, υπάρχουν και οι άπειροι τρόποι, οι οποίοι απορρέουν από την άπειρη φύση του Θεού ή των κατηγορημάτων του (και την οποία τροποποιούν), και οι οποίοι, με τη σειρά τους, χωρίζονται σε άμεσους και έμμεσους. Η βασική διαφορά μεταξύ των τρόπων έγκειται στη δυνατότητά τους να επηρεάζονται από διαφορετικά πράγματα: Οι πεπερασμένοι τρόποι επηρεάζονται μόνο από άλλους πεπερασμένους τρόπους, ενώ οι άπειροι τρόποι επηρεάζονται είτε απευθείας από ένα θεϊκό κατηγορήμα (άμεσοι άπειροι τρόποι) είτε από έναν άλλον άπειρο τρόπο (έμμεσοι άπειροι τρόποι). Πεπερασμένοι τρόποι, ΗΠ28: «Ένα οποιοδήποτε ενικό [...] 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». Βλ. και ΗΠ28απ: «[...] Μα αυτό που είναι πεπερασμένο και έχει καθορισμένη ύπαρξη δεν θα μπορούσε να παραχθεί από την απόλυτη φύση κάποιου κατηγορήματος του Θεού. [...] Άρα θα πρέπει να έπεται ή να καθορίζεται να υπάρχει και να πράττει από τον Θεό ή από κάποιο κατηγορήμα του καθόσον είναι επηρεασμένο από μια τροποποίηση που είναι πεπερασμένη και έχει καθορισμένη ύπαρξη». Άπειροι τρόποι, ΗΠ23: «Κάθε τρόπος που υπάρχει και κατ' ανάγκην και ως άπειρος πρέπει κατ' ανάγκην να έπεται ή από την απόλυτη φύση κάποιου κατηγορήματος του Θεού ή από κάποιο κατηγορήμα τροποποιημένο με μια τροποποίηση που υπάρχει και κατ' ανάγκην και ως άπειρη» (Βλ. και ΗΠ21-22). Μια πλήρης ανασυγκρότηση της θεωρίας των τρόπων ξεπερνά κατά πολύ τους στόχους αυτής της σύντομης εισαγωγικής παρουσίασης. Για μια κατατοπιστική εισαγωγή, βλ. S. Newlands, «Spinoza's Modal Metaphysics».

¹⁸ Σχετικά με το αν οι τρόποι είναι των κατηγορημάτων ή της υπόστασης έχουν διατυπωθεί διάφορες απόψεις (για παράδειγμα, ο Martial Gueroult υποστηρίζει ότι οι τρόποι της υπόστασης δεν είναι το ίδιο πράγμα με τους τρόπους των κατηγορημάτων, M. Gueroult, *Spinoza, τόμος I: Dieu*, σελ. 338–339, ενώ μια παρόμοια άποψη υιοθετεί και ο Jonathan Bennett, δεξ *εδώ*, 3.2.1.). Με το ζήτημα ασχολείται και ο Yitzhak Melamed, *Spinoza's Metaphysics. Substance and Thought*, σελ. 82-86. Καθώς αδυνατώ να δω πώς θα μπορούσε να θεμελιωθεί στο σπινοζικό κείμενο μια διάκριση μεταξύ τρόπων των κατηγορημάτων και τρόπων της υπόστασης, υποστηρίζω την ερμηνεία ότι οι τρόποι των κατηγορημάτων και οι τρόποι της υπόστασης είναι ένα και το αυτό. Περισσότερα σχετικά με το ζήτημα δεξ *εδώ*, 3.2.1. (α, β, γ). Η σχέση, τώρα, μεταξύ υπόστασης και τρόπων έχει απασχολήσει

κατηγορηματική αιτιακή και αντιληπτική ανεξαρτησία. Θεωρώντας το ανθρώπινο σώμα τρόπο του κατηγορήματος της Έκτασης και το ανθρώπινο πνεύμα τρόπο του κατηγορήματος της Σκέψης, ο Σπινόζα θα ισχυριστεί ότι «ούτε το σώμα μπορεί να καθορίσει το πνεύμα στη σκέψη ούτε το πνεύμα το σώμα στην κίνηση, στη στάση ή σε κάτι άλλο».¹⁹ Το αιτιακό και αντιληπτικό χάσμα με το οποίο ο Σπινόζα χωρίζει τους τρόπους των διαφορετικών κατηγορημάτων αντιτίθεται στην κυρίαρχη τότε, αλλά και σήμερα, άποψη ότι το πνεύμα μπορεί να ελέγξει και να κατευθύνει το σώμα στην πράξη, ότι μπορούμε, για παράδειγμα, να αποφασίσουμε ελεύθερα αν θα μιλήσουμε ή αν θα σιωπήσουμε. Κατά συνέπεια, ο Σπινόζα θα διαφωνήσει ρητά με

διεξοδικά τους μελετητές της σπινοζικής φιλοσοφίας. Το βασικό ερώτημα είναι αν οι τρόποι εξαρτώνται αιτιακά από την υπόσταση ως αποτελέσματά της ή αν (επιπλέον) συνιστούν ιδιότητες αυτής. Ενδεικτικά, ο Jonathan Bennett υποστηρίζει ότι τον 17ο αιώνα η σχέση υπόστασης-τρόπων ήταν παραδοσιακά αντίστοιχη της σχέσης μεταξύ ενός πράγματος και των ιδιοτήτων του, και ότι η λέξη «*affectio*» που χρησιμοποιεί ο Σπινόζα όταν αναφέρεται στους τρόπους δηλώνει ποιότητα, όπερ αποδεικνύει κατά τον Bennett ότι ο φιλόσοφος μάλλον ακουμπά στην παραδοσιακή θεώρηση της εν λόγω σχέσης: J. Bennett, *Learning From Six Philosophers: Descartes, Spinoza, Leibniz, Locke, Berkeley, Hume*, 1ος τόμος, σελ. 141. Ο Edwin Curley, πάλι, έχει αντίθετη γνώμη, και ερμηνεύει τη σχέση υπόστασης-τρόπων μόνον ως σχέση αιτίου-αποτελέσματος: E.M. Curley, *Behind the geometrical method. A Reading of Spinoza's Ethics*, 1ο κεφάλαιο «On God», §12, 13, καθώς επίσης και E.M. Curley, *Spinoza's Metaphysics. An Essay in Interpretation*, 1ο κεφάλαιο «The Definitions of Substance and Mode». Ο Harry Austryn Wolfson, από την άλλη, διαβάζει τη σχέση υπόστασης-τρόπων με αριστοτελικό τρόπο, ως σχέση μεταξύ γένους και ειδών αυτού του γένους: H.A. Wolfson, *The Philosophy of Spinoza. Unfolding the Latent Processes of His Reasoning*, 1ος τόμος. Από τους νεότερους σπινοζιστές, ο Yitzhak Melamed υποστηρίζει ότι οι τρόποι είναι απλώς ιδιότητες της υπόστασης, με τροπικότητα διαφορετική από εκείνη της υπόστασης: Y. Melamed, «Spinoza's metaphysics of substance: The substance mode relation as a relation of inherence and predication». Βλ. και Schnepf, R., «The One Substance and Finite Things». Για τις απαρχές του προβλήματος βλ. Ντεκάρτ, *Οι αρχές της φιλοσοφίας*, I§56. Ειδικά, για μια ανάγνωση της εξαρτημένης ύπαρξης ως αναγόμενης στην εξαρτημένη νοητική σύλληψη, βλ. M. Della Rocca, «A Rationalist Manifesto: Spinoza and The Principle of Sufficient Reason». Του ίδιου, «Explaining Explanation and the Multiplicity of Attributes in Spinoza». Του ίδιου, *Spinoza*. Για διαφορετικές αναγνώσεις της σχέσης εξαρτημένης ύπαρξης βλ. J. Carriero, «On the relationship between mode and substance substance in Spinoza's metaphysics». E.M. Curley, *Spinoza's Metaphysics*. A. Donagan, *Spinoza*. D. Garrett «Spinoza's Conatus Argument». C.E. Jarrett, «The Concept of Substance and Mode in Spinoza». Y. Melamed, *Spinoza's Metaphysics. Substance and Thought*.

¹⁹ ΗΙΠ2. Ο Βανταράκης γράφει «Πνεύμα» και «Σώμα», με κεφαλαίο αρχικό, επιλογή την οποία δεν υιοθετώ στο παρόν κείμενο.

την απόδοση ελεύθερης βούλησης στον άνθρωπο, λέγοντας πως «οι άνθρωποι δεν εξουσιάζουν τίποτα λιγότερο από ό,τι τη γλώσσα και δεν μπορούν να μετριάσουν τίποτα λιγότερο από ό,τι τις ορέξεις τους. [...] [H] μόνη αιτία που οι άνθρωποι πιστεύουν ότι είναι ελεύθεροι είναι επειδή έχουν συνείδηση των ενεργειών τους και άγνοια των αιτίων από τα οποία καθορίζονται».²⁰ Οι αιτίες που καθορίζουν τη δράση των σωμάτων πρέπει να αναζητηθούν στο ίδιο το σώμα και στους νόμους που το διέπουν, για το οποίο κανένας δεν γνωρίζει τι μπορεί να κάνει «από μόνους τους νόμους της φύσης, καθόσον θεωρείται μονάχα ως σωματική».²¹ Αν όμως το πνεύμα δεν μπορεί να καθορίσει το σώμα στη δράση, τότε πώς εξηγεί ο Σπινόζα την αιτιακή σχέση που φαίνεται να τα συνδέει και η οποία δημιουργεί την ευρέως διαδεδομένη εντύπωση της ελεύθερης βούλησης; Η απάντηση του Σπινόζα είναι ρηξικέλευθη, όχι μόνο για την εποχή κατά την οποία διατυπώθηκε: «[H] απόφαση [...] του πνεύματος και ο καθορισμός του σώματος [...] είναι ένα και το αυτό πράγμα που όποτε θεωρείται υπό το κατηγορημα της Σκέψης και εξηγείται από αυτό το ονομάζουμε απόφαση, και όποτε θεωρείται υπό το κατηγορημα της Έκτασης και συνάγεται από τους νόμους της κίνησης και της στάσης το καλούμε καθορισμό».²² Κατά Σπινόζα, και σε αντίθεση με την επικρατούσα άποψη περί διάκρισης και κυριαρχίας του πνεύματος επί του σώματος, οι δύο αυτοί τρόποι ταυτίζονται,²³ γι' αυτό κι όταν θεωρούνται ως δύο διακριτοί τρόποι, μοιάζουν να καθορίζουν ο ένας τον άλλο. Σώμα και πνεύμα είναι στην πραγματικότητα ένα και το αυτό, γεγονός που καταδεικνύεται και από τη συμμετρία των δεξιοτήτων τους: «[O]σο ικανότερο είναι το σώμα να επηρεάζεται με περισσότερους τρόπους [...], τόσο ικανότερο είναι το πνεύμα να σκέφτεται».²⁴ Όμως, δεν είναι μονάχα τα ανθρώπινα πνεύματα τρόποι του κατηγορήματος της Σκέψης, ούτε μόνο τα ανθρώπινα σώματα τρόποι της Έκτασης.

²⁰ ΗΙΙΠ2σχ.

²¹ ΗΙΙΠ2σχ.

²² ΗΙΙΠ2σχ.

²³ Για τις κοινωνικές και πολιτισμικές προεκτάσεις αυτής της σημαντικής ταύτισης, βλ. Irigaray, Luce, «The Envelope: A Reading of Spinoza, Ethics, "Of God"». Γενικά για τις φεμινιστικές συμπαραδηλώσεις του σπινοζισμού, βλ. συνέντευξη της Genevieve Lloyd και της Moira Gatens στη Susan James, με τίτλο «The Power of Spinoza: Feminist Conjunctions». Επίσης πιο γενικά για το πρόβλημα της σχέσης πνεύματος-σώματος, Th. Nagel, Thomas, *Θεμελιώδη φιλοσοφικά προβλήματα*, 4^ο κεφάλαιο.

²⁴ ΗΙVπαρ.κεφ27

Κάθε ιδέα είναι τρόπος του κατηγορήματος της Σκέψης, για τον Σπινόζα, και κάθε εκτατό πράγμα τρόπος του κατηγορήματος της Έκτασης. Για τα δυο αυτά βασίλεια, την Έκταση και τη Σκέψη, θα ισχυριστεί ο Σπινόζα, στην πρόταση που έχει επικρατήσει να λέγεται «πρόταση του παραλληλισμού»,²⁵ ότι «[η] τάξη και η σύνδεση των ιδεών είναι ίδια με την τάξη και τη σύνδεση των πραγμάτων»,²⁶ ταυτίζοντας την αλυσίδα που συνδέει λογικά τις ιδέες με την αλυσίδα που συνδέει αιτιακά τα πράγματα.²⁷ Εντέλει, η ταύτιση των δύο αλληλουχιών (ή κατηγορημάτων) θα εκβάλλει για τον Σπινόζα σε μια ιδιαίτερη πρόσληψη της ίδιας της υπόστασης: «[Η] σκεπτόμενη υπόσταση και η εκτεταμένη υπόσταση είναι μία και η αυτή, που γίνεται καταληπτή άλλοτε υπό το μεν κατηγορημα και άλλοτε υπό το δε».²⁸ Η σπινοζική υπόσταση είναι μεν μία και μοναδική, αλλά έχει ποικίλες όψεις, μπορεί να γίνει αντιληπτή με διαφορετικούς τρόπους. Το ζήτημα, τώρα, αν αυτές οι όψεις είναι απλώς διαφορετικοί τρόποι υποκειμενικής *θεώρησης* της υπόστασης από ένα αντιληπτικό υποκείμενο, π.χ. τον άνθρωπο, ή αν είναι διαφορετικοί τρόποι αντικειμενικής *ύπαρξης* της υπόστασης θα αποτελέσει βασικό ερώτημα της παρούσας διατριβής.

1.1.2. Εμμενής αιτιότητα.

Η υπόσταση και οι τροποποιήσεις της αποτελούν τις δυο βασικές στιγμές της σπινοζικής οντολογίας, και συγκροτούν αντίστοιχα τη φύση-δημιουργό ή «Natura naturans», και τη δημιουργημένη φύση, τη «Natura naturata».²⁹ Η Natura naturans δεν εξαρτάται για την ύπαρξη και τη σύλληψή της από τίποτε άλλο παρά μόνο από

²⁵ Ωστόσο η λέξη «παραλληλισμός» λειτουργεί μάλλον αποπροσανατολιστικά, καθώς τα παράλληλα είναι μεταξύ τους διακριτά, ενώ ο Σπινόζα διατείνεται το ακριβώς αντίθετο. Σχετικά με αυτό βλ. P. Macherey, *Hegel or Spinoza*, σελ. 104 κ.ε. Και W. Matson, «Spinoza's Theory of Mind».

²⁶ ΗΙΠ7.

²⁷ Προς αποφυγήν παρερμηνείας, οφείλω εδώ να πω ότι, στην πραγματικότητα, δεν ερμηνεύω την εν λόγω ΗΙΠ7 ως ταυτίζουσα τη Σκέψη με την Έκταση, αλλά τη Σκέψη με κάθε άλλο κατηγορημα, της Έκτασης συμπεριλαμβανομένης. Μονάχα χάριν συντομίας και απλότητας της παρουσίασης εμφανίζομαι εδώ να υποστηρίζω το αντίθετο, ότι δηλαδή ο Σπινόζα ταυτίζει τη Σκέψη με την Έκταση. Πιο διεξοδικά ασχολούμαι με το ζήτημα *εδώ*, στο 2.3.1.

²⁸ ΗΙΠ7σχ.

²⁹ ΗΙΠ29σχ. Ο Βανταράκης μεταφράζει αντίστοιχα «φύουσα» και «φυομένη» φύση.

τον εαυτό της ή από τα κατηγορήματα της υπόστασης.³⁰ Έτσι, ως *Natura naturans*, ο Θεός ή η υπόσταση θεωρείται αιτία του εαυτού του, «*causa sui*», καθώς δεν παράγεται από κάτι εξωτερικό προς τον ίδιο, αλλά, αντιθέτως, η ύπαρξή του απορρέει από την ουσία του. Από την άλλη, οι τρόποι της υπόστασης, ή αλλιώς η *Natura naturata*, δεν είναι αυθύπαρκτοι ούτε μπορούν να συλληφθούν χωρίς αναφορά σε κάτι άλλο: Η ύπαρξη και η σύλληψή τους εξαρτώνται από τον Θεό, δηλαδή από καθένα από τα άπειρα θεϊκά κατηγορήματα (που για τον Σπινόζα ταυτίζονται με τον Θεό).³¹ Οι τρόποι υπάρχουν εντός του Θεού, δηλαδή εντός των κατηγορημάτων του, και συλλαμβάνονται με αναφορά σε αυτά: Ένα σώμα συλλαμβάνεται ακριβώς *ως εκτατό*, δηλαδή ως πράγμα που υπακούει στους φυσικούς νόμους, τους νόμους της κίνησης και της ηρεμίας, που είναι οι νόμοι οι οποίοι διέπουν το κατηγορήμα της Έκτασης.

Η εξάρτηση των τρόπων από τα κατηγορήματα, δηλαδή από την υπόσταση, συνιστά μια αιτιακή σχέση την οποία ο Σπινόζα θα χαρακτηρίσει εμμενή: «Ο Θεός είναι εμμενές αίτιο και όχι μεταβατικό αίτιο όλων των πραγμάτων».³² Αυτό σημαίνει ότι η αιτιακή, παραγωγική ενέργεια της υπόστασης ως *Natura naturans* δεν εγκαταλείπει τη *Natura naturans* για να μεταβεί στη *Natura naturata*, αλλά υλοποιείται και εξακολουθεί να παραμένει εντός της υπόστασης-αιτίας ακόμα και μετά την εκδήλωσή της. Έτσι, η εμμενής αιτία παράγει αποτελέσματα εντός του εαυτού της: «Όλα όσα είναι, είναι στον Θεό» θα πει ο Σπινόζα στην απόδειξη της προαναφερθείσας Ηπ18.³³ Οι τρόποι της υπόστασης, οι οποίοι συνιστούν τα αποτελέσματα της αιτιακής της δράσης, δεν υπάρχουν εκτός αυτής, αλλά παραμένουν (εμμένουν) μετά την παραγωγή τους εντός της αιτίας που τα δημιούργησε και

³⁰ Παρά την ανεξαρτησία της *Natura naturans*, αυτή, όπως θα φανεί αργότερα, κάθε άλλο παρά αδιάφορη είναι απέναντι στη σχέση της με τη *Natura naturata*. Εντέλει, η σχέση τους είναι μια σχέση αμοιβαίας συγκρότησης: Ειδικά για την ουδέποτε ολοκληρωμένη αναδρομική συγκρότηση της *Natura naturans* διά της *Natura naturata*, ως συγκρότηση του εκφραζόμενου διά των εκφράσεών του, βλ. *εδώ*, 3.4.2.

³¹ Σχετικά με την ταύτιση κατηγορημάτων και υπόστασης, δεξ αναλυτικά *εδώ*, 1.4.3.B.β.

³² Ηπ18.

³³ Ήδη στην πρόιμη *Σύντομη Πραγματεία* ο Θεός χαρακτηρίζεται «μια εμμενής και όχι μεταβατική αιτία, καθώς όλα όσα παράγει βρίσκονται εντός του και όχι εκτός του, μια που δεν υπάρχει τίποτα εκτός του», *Σύντομη Πραγματεία*, 1^ο βιβλίο, κεφάλαιο III.

συνεχίζουν να εξαρτώνται από αυτήν.³⁴ Αντίθετα, η αιτιακή ενέργεια της μεταβατικής αιτίας (αιτία που, σύμφωνα με την ΗΠ18, δεν είναι ο Θεός του Σπινόζα) μεταβαίνει από την αιτία στο αποτέλεσμα, παράγοντας αποτελέσματα που διακρίνονται οντολογικά από την αιτία.³⁵

Ο ειδικά σπινοζικός χαρακτήρας του εμμενούς αιτιακού σχήματος³⁶ αποτελεί άλλη μια ριζοσπαστική καινοτομία του φιλοσόφου της Χάγης. Ο Θεός του Σπινόζα όχι μόνο ταυτίζεται με τη φύση και είναι, μεταξύ άλλων, εκτατός, αλλά επιπλέον δεν είναι ο υπερφυσικός Θεός-Δημιουργός, που κείται υπεράνω του κόσμου των

³⁴ «[Η] σκέψη του Σπινόζα διανοίγει έναν κόσμο που δομείται σύμφωνα με μια ειδική εμμενή ή εκφραστική αιτιότητα, όπου η εμμενής αιτία εκφράζεται εξίσου και εξαντλητικά στα αποτελέσματά της. Μεταξύ της αιτίας και των αποτελεσμάτων της, μεταξύ του εκφραζόμενου και των εκφράσεών του, δεν υφίσταται οντολογικό χάσμα ή ιεραρχία, καμία απώλεια, έλλειμμα ή υποβάθμιση του είναι, καμία προτεραιότητα λογική ή χρονική: η αιτία δεν έχει ύπαρξη πέραν ή πριν από τα αποτελέσματά της», G. Fourtounis, «On Althusser's Immanentist Structuralism: Reading Montag Reading Althusser Reading Spinoza», σελ. 104. Αυτή η όψη της έννοιας της εκφραστικής εμμένειας είναι το αντικείμενο του τρίτου κεφαλαίου του παρόντος πονήματος.

³⁵ Σε αντίθεση με τη διαφαινόμενη αμοιβαία εσωτερικότητα που διακρίνει την εμμενή αιτία και το εμμενές αποτέλεσμα, υπέρ της οποίας θα επιχειρηματολογήσω αναλυτικά στο 3^ο κεφάλαιο του παρόντος, ο Wolfson θα ισχυριστεί ότι τα αποτελέσματα παραμένουν εντός της αιτίας που τα δημιούργησε και όχι το αντίστροφο, βλ. H.A. Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, 1^{ος} τόμος, σελ. 319-328.

³⁶ Όπως θα δείξω αργότερα, ο ειδικά σπινοζικός χαρακτήρας της εμμενούς αιτιότητας δεν εξαντλείται στις μεσαιωνικές φιλοσοφικές έννοιες «causalitas secundum esse», ή αιτιότητα ως προς το είναι, και «causalitas secundum fieri», ή αιτιότητα ως προς το γίνεσθαι. Η causalitas secundum esse σημαίνει ότι η αιτία πρέπει να συνεχίζει να επενεργεί προκειμένου το αποτέλεσμα της να συνεχίζει να υπάρχει. Ο Ήλιος είναι causa secundum esse για τη θερμότητα την οποία εκπέμπει. Αν ο Ήλιος σβήσει, θα πάψει αυτομάτως και η παραγωγή θερμότητας. Η causalitas secundum fieri είναι η αιτιότητα κατά την οποία η αιτία δρα άπαξ, και κατόπιν το αποτέλεσμά της συνεχίζει να υφίσταται χωρίς τη δική της συνδρομή. Έτσι, ο ποιητής είναι causa secundum fieri για το ποίημα που έγραψε κάποτε. Για τη χρήση αυτών των εννοιών στη μεσαιωνική φιλοσοφία, δες Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, I, ερ. 104. Σίγουρα πάντως, ο Σπινόζα θεωρεί ότι η υπόσταση λειτουργεί ως αιτία κυρίως με την πρώτη σημασία. Στο ΗΠ24πορ θα δηλώσει ότι «ο Θεός είναι αίτιο όχι μονάχα του ότι τα πράγματα αρχίζουν να υπάρχουν· αλλά και του ότι εμμένουν στην ύπαρξη, ήτοι (για να χρησιμοποιήσω έναν Σχολαστικό όρο) ο Θεός είναι causa essendi των πραγμάτων». Το ίδιο θα πει και παρακάτω, στο ΗΠ10πορ.σχ. Στο 3^ο κεφάλαιο του παρόντος, θα επανέλθω στον ειδικά σπινοζικό χαρακτήρα του εμμενούς αιτιακού σχήματος. Ένα καλό δείγμα του πόσο διαφορετικές σημασίες μπορεί να λάβει η έννοια της εμμένειας δίνει το άρθρο «Immanence and Transcendence», του T. Chatterton Hammond.

δημιουργημάτων του. Ο Θεός του Σπινόζα δεν κατέχει ιδιαίτερη θέση, διακριτή ή εξωτερική του κόσμου, από την οποία θα μπορούσε να επενεργήσει σε αυτόν εξ αποστάσεως. Αυτή η ριζοσπαστική θεώρηση του Θεού θα αποδειχθεί ιδιαίτερα επικίνδυνη για τη σωματική ακεραιότητα του Σπινόζα, καθώς θα έχει την εύλογη και μάλλον αναπόφευκτη συνέπεια να ερμηνευθεί ο φιλόσοφος άλλοτε ως άθεος³⁷ κι άλλοτε ως πανθειστής.

³⁷ Ο Σπινόζα γεννήθηκε στις 24 Νοεμβρίου 1632 από Πορτογάλους Εβραίους γονείς (Σεφαραδίτες), επονομαζόμενους «Μαράνο» (Κρυπτοεβραίους που είχαν επισήμως ασπασθεί τον Καθολικισμό). Το 1605, η οικογένειά του για να γλυτώσει από τις διώξεις της πορτογαλικής Ιεράς Εξέτασης, κατέφυγε από την Πορτογαλία πρώτα στη Γαλλία και κατόπιν (έπειτα από νέες διώξεις) στη φιλελεύθερη τότε Ολλανδία. Ο Σπινόζα θεωρούνταν η μεγάλη ελπίδα του Εβραϊσμού στην Εβραϊκή Κοινότητα του Άμστερνταμ, όπου μεγάλωνε. Ωστόσο, στις 27 Ιουλίου 1656, σε ηλικία 24 ετών, απεβλήθη διά παντός από την Εβραϊκή Συναγωγή του Άμστερνταμ και μάλιστα με ιδιαίτερα δριμύ τρόπο – για την ακρίβεια, με τη μεγαλύτερη δριμύτητα που επέδειξε ποτέ η σεφαραδίτικη κοινότητα. Το herem (απαγόρευση, αποκλεισμός) που του επιβλήθηκε έκανε λόγο για «διαβολικές θέσεις και πράξεις» και για «αποκρουστικές αιρετικές απόψεις», ενώ, αφού του επέσει όλες τις δυνατές κατάρεις, απαγόρευε σε όλους τους Εβραίους να διαβάζουν τα γραπτά του, να του μιλάνε ή να του στέλνουν επιστολές, να του νοικιάζουν σπίτια, να κάνουν μαζί του αγοραπωλησίες και γενικώς να τον συναναστρέφονται με οποιονδήποτε τρόπο. (Το αυθεντικό κείμενο της απόφασης στα πορτογαλικά βρίσκεται στη σελίδα 408 του επονομαζόμενου *Βιβλίου των Συμφωνιών της Κοινότητας Τορά Ταλμούδ του Άμστερνταμ*, το οποίο φυλάσσεται στα Αρχεία της Πόλης του Άμστερνταμ και φέρει τον αριθμό PA 334/19. Η απόφαση τιτλοφορείται «Notta do Herem que se publicoi de Theba em 6 de ab, contra Baruch espinoza». Μια αξιόπιστη μετάφρασή της στα αγγλικά έχει κάνει ο βιογράφος και διάσημος σπινοζιστής Steven Nadler στο βιβλίο του *Spinoza's Heresy. Immortality and the Jewish Mind*, σελ. 2). Η απόφαση δεν ανακλήθηκε ποτέ, ούτε καν μετά από σύγχρονες προσπάθειες αποκατάστασης της μνήμης του φιλοσόφου. Ο ίδιος ο Σπινόζα δεν φαίνεται να προσπάθησε ούτε στο ελάχιστο να αποφύγει την εκδίωξή του από τη Συναγωγή και, αφού αυτή αποτελούσε πλέον γεγονός, δεν έδειξε κανένα ίχνος μεταμέλειας. Μετά την εκδίωξή του, ο Σπινόζα ήρθε κι άλλες φορές αντιμέτωπος με τον σκοταδισμό: Το μόνο έργο που εξέδωσε στο όνομά του ήταν οι *Αρχές της φιλοσοφίας του Καρτέσιου* (στην ίδια έκδοση με τους *Μεταφυσικούς Στοχασμούς*), ενώ η *Θεολογικοπολιτική Πραγματεία* εκδόθηκε μεν όσο ζούσε ο Σπινόζα αλλά ανώνυμα. Όλα τα άλλα έργα του εκδόθηκαν μετά τον θάνατό του. Μάλιστα ο ίδιος σκόπευε να εκδώσει την *Ηθική*, αλλά οι φίλοι του τον απέτρεψαν (62^η επιστολή) από φόβο για τη σωματική του ακεραιότητα. Όπως απεδείχθη, είχαν δίκιο, καθώς η φήμη του ως του πιο συστηματικού και επικίνδυνου άθεου είχε απλωθεί σε όλη την Ευρώπη και θα οδηγούσε μάλιστα σε μια αποτυχημένη απόπειρα δολοφονίας εναντίον του. Αμέσως μετά τον θάνατο του φιλοσόφου το 1677 (ίσως από φυματίωση) και τη συνακόλουθη έκδοση των απάντων του, οι ολλανδικές αρχές αλλά και οι αρχές της Καθολικής Εκκλησίας απαγόρευσαν την ανάγνωση των έργων του και τα κατέταξαν στο «Index Librorum Prohibitorum», τον Κατάλογο Απαγορευμένων Βιβλίων. Η απαγόρευση ήρθε 300 χρόνια

1.1.3. Ο Σπινόζα πανθειστής;

Τον 18^ο αιώνα ο Σπινόζα θεωρούνταν αναμφισβήτητα πανθειστής, βεβαιότητα που αποτέλεσε και τη βάση του λεγόμενου Pantheismusstreit του 1785, της περίφημης διένεξης περί πανθεϊσμού με κύριους πρωταγωνιστές τον Moses Mendelssohn και τον Friedrich Jacobi.³⁸ Η ερμηνεία του Σπινόζα ως πανθειστή επιβιώνει όμως ακόμα και σήμερα,³⁹ ενώ ως κρίσιμο σχετικά με τον υποτιθέμενο πανθεϊσμό του έχει αναδειχθεί το ερώτημα αν ο φιλόσοφος ταυτίζει τον Θεό με το σύνολο της φύσης (δηλαδή με τη *Natura naturans* και με *Natura naturata*) ή αν τον ταυτίζει μόνο με ένα μέρος της (τη *Natura naturans*). Σε αυτό το πλαίσιο, ο Σπινόζα, προκειμένου να θεωρείται πανθειστής –δηλαδή υποστηρικτής της άποψης ότι ο Θεός είναι ο ίδιος ο κόσμος, ταυτίζεται με αυτόν και βρίσκεται μέσα σε κάθε στοιχείο του– πρέπει επίσης να υποστηρίζει ότι ο Θεός ταυτίζεται με το *σύνολο* της φύσης, πρέπει να ταυτίζει δηλαδή τον Θεό τόσο με την υπόσταση και τα κατηγορήματά της (*Natura naturans*) όσο και με τους τρόπους (*Natura naturata*).⁴⁰ Έτσι, η σπινοζική εξίσωση

αργότερα. Δύο πολύ αξιόλογες βιογραφίες του Σπινόζα είναι εκείνες του Steven Nadler (*Spinoza: A Life*) και της Rebecca Goldstein (*Betraying Spinoza: The Renegade Jew Who Gave Us Modernity*). Επίσης, S. Nadler, «Why Spinoza Still Matters». Για την επίδραση του Σπινόζα στους ριζοσπαστικούς φιλελεύθερους κύκλους της εποχής του, βλ. το βιβλίο του Jonathan Israel *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*. Επίσης, H. Allison, *Benedict de Spinoza. An Introduction*, σελ. 24-43. Για μια σύνοψη των σύγχρονων τρόπων πρόσληψης της σπινοζικής σκέψης, βλ. D. Vardoulakis, «Introduction», στο *Spinoza Now*.

³⁸ Ενδεικτικά, για το Pantheismusstreit, δες Δ. Καρύδας, «Pantheismusstreit. Η διένεξη περί του Σπινόζα στον ύστερο γερμανικό Διαφωτισμό», στα *Αξιολογικά*. Επίσης, U. Renz, «The Pantheismusstreit - Milestone or Stumbling Block in the German Reception of Spinoza?», σελ. 325-349. Και B. Lord, «Jacobi's Provocative Suggestion».

³⁹ Για παράδειγμα, το *Cambridge Dictionary of Philosophy* χαρακτηρίζει τον φιλόσοφο ως «τον πιο διακεκριμένο πανθειστή της δυτικής φιλοσοφίας» (βλ. λήμμα «pantheism»), και η ηλεκτρονική *Stanford Encyclopedia of Philosophy* αναφέρει τον Σπινόζα (κι αυτή στο λήμμα «pantheism») ως «τον πιο διάσημο από τους σύγχρονους πανθειστές» (<https://plato.stanford.edu/entries/pantheism/>).

⁴⁰ Ως εκ τούτου, τα ερωτήματα περί της ορθής ερμηνείας της σπινοζικής έννοιας του Θεού και της σχέσης της υπόστασης με τους πεπερασμένους τρόπους έχουν διχάσει τους μελετητές πάνω στο ζήτημα του πανθεϊσμού, βλ. ενδεικτικά Curley, ο οποίος απορρίπτει την υπόθεση του πανθεϊσμού, στο *Spinoza's Metaphysics*, 1^ο κεφάλαιο «The Definitions of Substance and Mode» και ειδικά το υποκεφάλαιο «Notes Toward a New Interpretation of Spinoza's Definitions». Στην ίδια γραμμή βρίσκεται και ο Alan Donagan, *Spinoza*, σελ. 90. Ο Bennett, από την άλλη, ερμηνεύει τον Σπινόζα ως πανθειστή, στο *A Study of Spinoza's Ethics*, 2^ο κεφάλαιο «The Cast of Spinoza's Mind» και ειδικά §9:

«Deus sive Natura», «Θεός ήτοι φύση», μη διακρίνοντας μεταξύ *Natura naturans* και *Natura naturata*, φαίνεται να συνηγορεί υπέρ της ερμηνείας του Σπινόζα ως πανθειστή, για την οποία εξίσου κρίσιμη έχει αποδειχθεί και η αναφορά του Σπινόζα στη διανοητική αγάπη για τον Θεό («amor Dei intellectualis»)⁴¹ πρόκειται για την αγάπη την οποία νιώθει ο άνθρωπος για τον Θεό όταν κατανοεί πραγματικά τη φύση. Αυτή λοιπόν μοιάζει με την αγάπη προς έναν Θεό-Δημιουργό, γιατί όταν, εκτός σπινοζικού πλαισίου, λέμε ότι ο άνθρωπος αγαπά τον Θεό, αναφερόμαστε στο συναίσθημα που αυτός νιώθει όταν θαυμάζει τη Δημιουργία του Θεού. Όμως, σύμφωνα με τον Σπινόζα, μολονότι η αγάπη που νιώθει ο άνθρωπος για τον Θεό (ή τη φύση) αποτελεί όντως συναίσθημα, ο φορέας του δεν διακρίνεται από κανέναν συναισθηματισμό. Ο άνθρωπος που αισθάνεται τη διανοητική αγάπη για τη φύση-Θεό δεν θεωρεί τη φύση αντικείμενο λατρείας, δεν την αντιλαμβάνεται κατά κανέναν τρόπο ως ιερή ή ως μαγική. Κάθε άλλο, η διανοητική αγάπη οφείλεται και γεννάται ακριβώς από την *κατανόηση* της φύσης, την οποία ο άνθρωπος επιτυγχάνει με τη δύναμη του λόγου. Τα εργαλεία αυτής της κατανόησης δεν είναι η πίστη ούτε η θρησκευτική υποταγή, αλλά η επιστήμη και η φιλοσοφία. Για τον Σπινόζα, η φύση όχι μόνο δεν αποτελεί μυστήριο, αλλά, αντιθέτως, είναι πέρα ως πέρα κατανοητή. Οι νόμοι που την διέπουν δύνανται να συλληφθούν νοητικώς και δεν υπερβαίνουν τη δύναμη του λόγου.⁴² Ως εκ τούτου η διανοητική αγάπη για τον Θεό δεν έχει τα χαρακτηριστικά της θρησκευτικής εμπειρίας. Για τον Σπινόζα, το δέος που απορρέει από την κατανόηση της φύσης και των νόμων της δεν έχει καμιά μεταφυσική χροιά. Στο Παράρτημα του πρώτου μέρους της *Ηθικής*, ο Σπινόζα θα πει ότι

όποιος ερευνά τα αληθή αίτια των θαυμάτων και όποιος πασχίζει να κατανοεί τα φυσικά πράγματα ως μορφωμένος, και όχι να τα θαυμάζει ως βλάκας, θεωρείται σχεδόν παντού ασεβής και αιρετικός και γιουχάρεται από αυτούς

«Second aspect: Theism». Ως προς το ζήτημα του πανθεισμού, συμφωνώ με τον Steven Nadler («Whatever is, is in God: substance and things in Spinoza's metaphysics»), στον οποίο και έχω βασιστεί εδώ.

⁴¹ HVπ32πορ: «Από το τρίτο είδος γνώσης προέρχεται αναγκαία μια διανοητική αγάπη του Θεού. Διότι από αυτό το είδος γνώσης [...] προέρχεται χαρά συνοδευόμενη από την ιδέα του Θεού ως αιτίας, τουτέστιν [...] όχι καθόσον τον φανταζόμαστε ως παρόντα [...] αλλά καθόσον κατανοούμε ότι ο Θεός είναι αιώνιος, και αυτό είναι που καλώ διανοητική αγάπη του Θεού» (τροποποιημένη η μτφ. του Βανταράκη).

⁴² Σε όλα αυτά θα επανέλθω αναλυτικά στο δεύτερο κεφάλαιο της διατριβής, και συγκεκριμένα στα 2.3.4. και 2.3.5.

που τους λατρεύει ο όχλος σαν διερμηνείς της φύσης και των Θεών. Διότι ξέρουν ότι αν αρθεί η άγνοια, θα αρθεί το θάμπωμα, τουτέστιν το μοναδικό μέσο που έχουν για να επιχειρηματολογούν και να διαφυλάσσουν την αυθεντία τους.

Σε αυτό το σχόλιο φαίνεται και η στάση απέναντι στη φύση ή τον Θεό την οποία προκρίνει ο ίδιος ο φιλόσοφος: πρόκειται για μια στάση κάθε άλλο παρά θρησκευτική. Η στάση την οποία αναμένουν οι θρησκείες από τους πιστούς είναι εκείνη του «βλάκα», που θαμπώνεται από τα πράγματα επειδή αγνοεί την αιτία τους, με την άγνοιά του να αποτελεί έτσι η βάση κάθε είδους προκατάληψης. Την ίδια θέση υποστηρίζει ο Σπινόζα και στη *Θεολογικοπολιτική Πραγματεία*, όταν εξισώνει την έλλειψη γνώσης με τον θαυμασμό που προκαλούν τα λεγόμενα «θαύματα».⁴³ Η διανοητική αγάπη που νιώθει ο άνθρωπος για τη φύση ή τον Θεό δεν έχει τίποτα κοινό ούτε με το παθητικό⁴⁴ συναίσθημα της αγάπης ούτε με τη θρησκευτική στάση. Επομένως, όταν ο Σπινόζα εξισώνει τον Θεό με τη φύση –ακόμα κι αν πρόκειται για το σύνολό της– δεν αποδίδει στον φυσικό κόσμο θεϊκές, δηλαδή υπερφυσικές ιδιότητες, γεγονός που θα δικαιολογούσε μια ερμηνεία του Σπινόζα ως πανθειστή. Αντιθέτως, ο Σπινόζα, με την ταύτιση που κάνει, αποκαθλώνει τον Θεό από τον μεταφυσικό του θρόνο, φέρνοντάς τον στο επίπεδο του φυσικού κόσμου, και γι' αυτό θεωρώ ότι οφείλουμε να τον ερμηνεύουμε ως άθεο.

1.2. Παρουσίαση των ερμηνευτικών προβλημάτων που αφορούν την έννοια του κατηγορήματος

Έπειτα από αυτή τη σύντομη εισαγωγή, θα παρουσιάσω περιληπτικά τα ερμηνευτικά ζητήματα που αφορούν την έννοια του κατηγορήματος, ξεκινώντας από τα ερωτήματα τα σχετικά με τον ορισμό της έννοιας από τον Σπινόζα («Per attributum intelligo id quod intellectus de substantia percipit tanquam ejusdem essentiam

⁴³ *Θεολογικοπολιτική Πραγματεία*, 6^ο κεφάλαιο. «Of Miracles». Ο Σπινόζα απορρίπτει τα θαύματα ως γεγονότα που αντιβαίνουν στους φυσικούς νόμους, οι οποίοι είναι απολύτως κατανοητοί από το πνεύμα. Ο Θεός του Σπινόζα υπόκειται στους νόμους της φύσης, γι' αυτό και η διανοητική αγάπη για τον Θεό γεννάται ακριβώς από την κατανόηση της φύσης. Για τη στάση του Σπινόζα απέναντι στα θαύματα βλ. (ενδεικτικά): E.E. Harris, *Spinoza's Philosophy: An Outline*, σελ. 111. M. Walther, «Spinoza's Critique of Miracles: A Miracle of Criticism», σελ. 100 κ.ε. J. Israel, *Radical Enlightenment*, σελ. 218 (και αλλού). L. Strauss, *Spinoza's Critique of Religion*.

⁴⁴ Για τις έννοιες της ενεργητικότητας, της παθητικότητας και του συναισθήματος στη σπινοζική φιλοσοφία κάνω λόγο *εδώ*, στο 3.4., «Παρέκβαση», γ. και δ.

constituens», «Με τον όρο κατηγορημα εννοώ αυτό που αντιλαμβάνεται ο νους στην υπόσταση ως συνιστών την ουσία της»⁴⁵.

1^ο Πρόβλημα: Ποιος νους;

Από τον ορισμό του κατηγορήματος δεν γίνεται σαφές αν ο νους («intellectus»)⁴⁶ ο οποίος στον ορισμό εμφανίζεται να συλλαμβάνει την ουσία της υπόστασης διά των

⁴⁵ ΗΙορ4, απομακρύνομαι από τη μτφ. Βανταράκη, δεξ *εδώ*, 8^η σημείωση του 1^{ου} κεφαλαίου. Ο Η.Α. Joachim αναδιατυπώνει τον ορισμό του κατηγορήματος ως εξής: «Τα κατηγορήματα μιας υπόστασης [...] είναι η ουσιώδης φύση της υπόστασης στον βαθμό που γίνεται κατανοητή»: Η.Α. Joachim, *A Study of the Ethics of Spinoza*, σελ. 18, ενώ ο S.C. Martens κάνει την εξής αναδιατύπωση στο «Spinoza on Attributes»: [Κατηγορημα είναι] «αυτό που συνιστά το αντικείμενο της σύλληψης της διάνοιας, όταν η διάνοια συλλαμβάνει ότι μια υπόσταση έχει ορισμένα χαρακτηριστικά που της είναι ουσιώδη». Έτσι, το κατηγορημα της Έκτασης είναι το αντικείμενο της σύλληψης του νου όταν αυτός αντιλαμβάνεται τον Θεό ως εκτατό.

⁴⁶ Ο Σπινόζα χρησιμοποιεί δύο όρους, «intellectus» και «mens», για να αναφερθεί στο υποκείμενο της διανοητικής δραστηριότητας, το υποκείμενο της σκέψης. Ο όρος «mens» (τον οποίο ο Βανταράκης μεταφράζει ως «Πνεύμα») απαντά όπου στο κείμενο της *Ηθικής* γίνεται λόγος αποκλειστικά για το ανθρώπινο σκεπτόμενο υποκείμενο: Στην ΗΙπ48απ, ως «mens» ορίζεται «ένας συγκεκριμένος και καθορισμένος τρόπος του σκέπτεσθαι» («Mens certus et determinatus modus cogitandi est»), στην ΗΙπ13 λέγεται ότι το αντικείμενο της ιδέας που συνιστά το ανθρώπινο πνεύμα («mens») είναι το σώμα, ενώ πολλές φορές (όχι όμως πάντα) ο «mens» αναφέρεται ως σχετιζόμενος με την άρνηση ή ως φορέας παθητικών πνευματικών καταστάσεων, βλ. πχ. τα χωρία ΗΙπ48σχ-ΗΙπ49σχ, ΗΙΠ3 και το αντίστοιχο σχόλιο, ΗΙΠ12 και ΗΙΠ25. Προς επίρρωση της ερμηνείας του όρου «mens» ως αναφερόμενου ειδικά στο ανθρώπινο πνεύμα, ως αναφέρω *εδώ* ότι ο Σπινόζα κατακρίνει εκείνους που «πλάθουν με το μυαλό τους τον Θεό εν είδει ανθρώπου, συγκεκριμένο από σώμα και πνεύμα» [...qui Deum instar hominis corpore et mente constantem...], δική μου η υπογράμμιση] (ΗΙπ15σχ). Αυτή η σαφήνεια δεν χαρακτηρίζει τον όρο «intellectus» (που ο Βανταράκης τον μεταφράζει ως «νου»), τον οποίο ο Σπινόζα χρησιμοποιεί για να αναφερθεί άλλοτε στον ανθρώπινο και άλλοτε στον θεϊκό νου. Όταν όμως, λέγοντας «intellectus», αναφέρεται στον ανθρώπινο νου, κάνει πάντα λόγο ειδικά για τη δραστηριότητα της *έλλογης κατανόησης*, δηλαδή για την ενεργητική κατάσταση του ανθρώπινου πνεύματος. Στην παρούσα διατριβή μεταφράζω το «mens» ως «πνεύμα» ή «ανθρώπινη διάνοια», και το «intellectus» ως «νου» ή «θεϊκή διάνοια». Βλ. σχετικά Ζιλ Ντελέζ, *Σπινόζα. Πρακτική Φιλοσοφία*, τα λήμματα «ΝΟΗΣΗ» και «ΠΝΕΥΜΑ ΚΑΙ ΣΩΜΑ (ΠΑΡΑΛΛΗΛΙΑ)» στις σελ. 129 κ.ε. και 141 κ.ε. αντίστοιχα, και τα λήμματα «Intellectus» και «Mens - Corpus» (καθώς και τις επικρατούσες μεταφράσεις τους σε αγγλικά, γαλλικά και γερμανικά) στον «Πίνακα των βασικών εννοιών της *Ηθικής*» στη σελ. 208. Για την επισήμανση των χωρίων στα οποία απαντούν οι όροι «mens» και «intellectus» στην *Ηθική*, βλ. το «Λεξιλόγιο-Ευρετήριο» στην ελληνική μετάφραση της *Ηθικής* του Βανταράκη, σελ. 521 (το οποίο συντάξε ο Ευάγγελος Βανταράκης σε συνεργασία με τη Βασιλική

κατηγορημάτων είναι ο πεπερασμένος, ανθρώπινος νους ή ο άπειρος νους του Θεού.⁴⁷ Αυτό έχει τεράστια σημασία διότι, ενώ η ανθρώπινη διάνοια ενδέχεται να απατάται κατά τη σύλληψη των κατηγορημάτων, η άπειρη διάνοια αποκλείεται να σφάλει.⁴⁸ Αν εδώ λοιπόν γίνεται λόγος για τον άπειρο, θεϊκό νου, τότε τα κατηγορήματα είναι πράγματι έτσι όπως αυτός τα αντιλαμβάνεται, δηλαδή όντως συνιστούν την ουσία της υπόστασης. Αν όμως με τον όρο «intellectus» ο Σπινόζα εννοεί τον ανθρώπινο νου, είναι πιθανόν τα κατηγορήματα να μην συνιστούν τη θεϊκή ουσία, καθώς ο άνθρωπος ενδέχεται να τους αποδίδει αυτή τη σχέση με την ουσία της υπόστασης επειδή τα φαινόμενα τον οδηγούν σε ετούτο το πιθανώς εσφαλμένο συμπέρασμα. Η αοριστία περί του νου στον ορισμό του κατηγορήματος οδηγεί έτσι σε ένα μείζον ερμηνευτικό πρόβλημα: Τα κατηγορήματα συνιστούν όντως την ουσία της υπόστασης ή απλώς φαίνεται να τη συνιστούν (ενώ αυτό μπορεί να μην συμβαίνει πραγματικά);

2^ο Πρόβλημα: Η μετάφραση του «tanquam».

Απόρροια του παραπάνω προβλήματος είναι και το μεταφραστικό ερώτημα πώς πρέπει να αποδοθεί ο λατινικός όρος «tanquam»⁴⁹ στη φράση «tanquam ejusdem essentiam constituens», μια που αυτός μπορεί να λάβει δύο αμοιβαία αποκλειόμενες σημασίες: α. τη σημασία «ως εάν» ή «σαν», δηλαδή να εκφράζει κάτι που δεν ανταποκρίνεται στην πραγματικότητα, και β. τη σημασία «ως», δηλαδή «όπως όντως

Γρηγοροπούλου). Επίσης βλ. U. Renz, «The Definition of the Human Mind and the Numerical Difference Between Subjects», σελ. 104 και 114-115· και K. Hübner, «Spinoza on Negation, Mind-Dependence and the Reality of the Finite», σελ. 14.

⁴⁷ Ο Francis Haserot έχει γράψει ένα σημαντικό άρθρο, το οποίο επικαλούνται πολλοί σπινοζιστές και στο οποίο δοκιμάζει όλους τους πιθανούς ερμηνευτικούς συνδυασμούς, για να καταλήξει στο συμπέρασμα ότι η διάνοια που αναφέρεται στον ορισμό είναι αναγκαία η άπειρη. F. Haserot, «Spinoza's Definition of Attribute». Επίσης βλ. R.J. Delahunty *Spinoza. The Arguments of the Philosophers*, κεφάλαιο IV «Substance and Attribute».

⁴⁸ ΗΠπ32: «Όλες οι ιδέες, καθόσον αναφέρονται στον Θεό, είναι αληθείς».

⁴⁹ Το οποίο ο Βανταράκης μεταφράζει «σαν». Καθώς η συγκεκριμένη μεταφραστική επιλογή συνεπάγεται μια ορισμένη ερμηνεία, επιλέγω, σε όσα ακολουθούν, να απομακρυνθώ από τη μετάφραση του Βανταράκη και να μεταφράσω το «tanquam» με τη λέξη «ως».

έχουν τα πράγματα». ⁵⁰ Όπως και στο παραπάνω ζήτημα, έτσι κι εδώ το επίδικο είναι αν τα κατηγορήματα όντως συνιστούν την ουσία της υπόστασης ή αν απλώς εμφανίζονται ως τέτοια. Έτσι, αν στο προηγούμενο πρόβλημα σχετικά με τον νου απαντήσουμε ότι είναι ο άπειρος νους αυτός που αναφέρεται στον ορισμό του κατηγορήματος, τότε η μετάφραση «ως» προκύπτει αυτομάτως ως η μόνη ορθή: Ο άπειρος νους συλλαμβάνει τα πάντα αληθώς, γι' αυτό και το «tanquam» πρέπει να μεταφραστεί έτσι ώστε να δηλώνει το πραγματικό. Αν όμως εκείνος που συλλαμβάνει τα κατηγορήματα είναι ο πεπερασμένος, ανθρώπινος νους, το μεταφραστικό ερώτημα παραμένει: Ο πεπερασμένος νους συλλαμβάνει τα κατηγορήματα όπως αυτά είναι στην πραγματικότητα («ως») ή τους αποδίδει ιδιότητες τις οποίες αυτά δεν διαθέτουν («ως εάν»);

3^ο Πρόβλημα: Η παρακαμπτήριος του νου.

Στη σπινοζική βιβλιογραφία έχει τεθεί συχνά το εξής ερώτημα: Αν υποθέσουμε ότι ο Σπινόζα λέγοντας στον ορισμό του κατηγορήματος τη λέξη «intellectus» εννοεί την άπειρη διάνοια, κι αν θεωρήσουμε ότι πιστεύει πως τα κατηγορήματα πράγματι συνιστούν την ουσία της υπόστασης, γιατί δεν το λέει ευθέως στον εν λόγω ορισμό; Γιατί δεν ορίζει απλώς το κατηγορήμα ως «αυτό που συνιστά την ουσία της υπόστασης», παρά επιλέγει να πει ότι «κατηγορήμα είναι αυτό που αντιλαμβάνεται ο νους στην υπόσταση ως συνιστών την ουσία της»; Για ποιον λόγο ο ορισμός του κατηγορήματος χρειάζεται να περάσει από τον νου;⁵¹ Κι επιπλέον, αν ο νους είναι ένας τρόπος του κατηγορήματος της Σκέψης, τότε γιατί ένας τρόπος ενός κατηγορήματος αναφέρεται στον ορισμό του εν γένει κατηγορήματος, το οποίο οντολογικά προηγείται κάθε τρόπου;⁵² Τέλος, πώς συμβιβάζεται η εμπλοκή ενός τρόπου του κατηγορήματος της Σκέψης στη σύλληψη του κατηγορήματος π.χ. της

⁵⁰ Με το μεταφραστικό αυτό ερώτημα ασχολείται διεξοδικά π.χ. ο R.J. Delahunty *Spinoza. The Arguments of the Philosophers*, κεφάλαιο IV «Substance and Attribute». Για τις προεκτάσεις του προβλήματος, βλ. εδώ, 59^η σημείωση 1^ο κεφαλαίου.

⁵¹ Με το ερώτημα ασχολείται ο J. Bennett, *A Study of Spinoza's Ethics*, σελ. 62. Το ερώτημα συνέχει σχεδόν όλες τις μελέτες του M. Della Rocca, δες π.χ. *Spinoza*, κεφάλαιο 2: «The Metaphysics of Substance».

⁵² P. Macherey, *Hegel or Spinoza*, σελ. 77-113. P. Eisenberg, «On the Attributes and their Alleged Independence of One Another».

Έκτασης με τη διακηρυγμένη αντιληπτική ανεξαρτησία μεταξύ των κατηγορημάτων;⁵³

Εκτός όμως από τα ερωτήματα που αφορούν την ορθή ερμηνεία αυτού του άκρως αμφιλεγόμενου ορισμού, προκύπτουν κρίσιμα ζητήματα σχετικά με την έννοια του κατηγορήματος εν γένει:

4^ο Πρόβλημα: Μόνο δύο τα γνωστά κατηγορήματα;

Ένα άλλο πρόβλημα που διατυπώθηκε αρκετά νωρίς ώστε ετέθη προς απάντηση στον ίδιο τον Σπινόζα⁵⁴ είναι το ακόλουθο: Για ποιον λόγο εμείς οι άνθρωποι αντιλαμβανόμαστε από τα άπειρα κατηγορήματα της υπόστασης, μόνο δύο, την Έκταση και τη Σκέψη;⁵⁵ Αν κάθε ενικό πράγμα εκφράζεται κατά τον Σπινόζα σε όλα τα κατηγορήματα,⁵⁶ γιατί το ενικό πράγμα που συνιστά ο άνθρωπος δεν μπορεί να γνωρίσει παρά μόνο δύο από τα άπειρα κατηγορήματα στα οποία εκφράζεται η ύπαρξή του; Πώς τεκμηριώνει ο Σπινόζα το γεγονός ότι ο ανθρώπινος νους δεν

⁵³ M. Della Rocca, «Rationalism, Idealism, Monism and Beyond». F. Pollock, *Spinoza: His Life and Philosophy*. J. Martineau, *A Study of Spinoza*. S. Newlands «More Recent Idealist Readings of Spinoza». Του ίδιου, «Thinking, Conceiving, and Idealism in Spinoza». Για την αντιληπτική ανεξαρτησία μεταξύ των κατηγορημάτων βλ. *εδώ*, 2.1.2.α.

⁵⁴ Όπως οι πρώτοι που έθεσαν αυτό το ερώτημα ήταν οι σύγχρονοι του Σπινόζα G.H. Schuller και Ehrenfried Walther von Tschirnhaus, βλ. 63^η και 65^η επιστολή.

⁵⁵ ΗΠαξ5: «Δεν αισθανόμαστε ούτε αντιλαμβανόμαστε άλλα ενικά πράγματα πέρα από τα σώματα και τους τρόπους του σκέπτεσθαι», θέση την οποία θα επαναλάβει ο Σπινόζα και στην 64^η επιστολή. Επίσης E.E. Harris, *The Substance of Spinoza*, κεφάλαιο 3: «Infinity of Attributes and Idea Ideae», στο *The Substance of Spinoza*, (του ίδιου). Y. Melamed, *Spinoza's Metaphysics. Substance and Thought*. H.A. Joachim, *A Study of the Ethics of Spinoza*, 1^{ος} τόμος, κεφάλαιο «Substance and Attribute». Αξίζει εδώ να σημειωθεί ότι στη *Σύντομη Πραγματεία* (1^ο βιβλίο, κεφάλαιο I) ο Σπινόζα δεν ήταν ακόμα βέβαιος πως είναι αδύνατον να αποκτήσουμε γνωστική πρόσβαση στα άλλα κατηγορήματα πέραν της Έκτασης και της Σκέψης: «Σύμφωνα με την προηγηθείσα θεώρηση της φύσης, δεν έχουμε ακόμα καταφέρει να ανακαλύψουμε πάνω από δύο κατηγορήματα όλα κι όλα που να ανήκουν σε αυτό το τέλειον. Και αυτά δεν μας αρκούν για να πούμε ικανοποιημένοι ότι σε ετούτα όλα κι όλα συνίσταται αυτό το τέλειον. Κάθε άλλο, εντός μας βρίσκουμε κάτι που μας λέει ανοιχτά όχι μόνο πως υπάρχουν κι άλλα, αλλά πως υπάρχουν άπειρα τέλεια κατηγορήματα, τα οποία πρέπει να ανήκουν σε αυτό το τέλειον, ειδημή δεν μπορούμε να ισχυριστούμε ότι είναι τέλειον».

⁵⁶ Όπως θα πει ο Σπινόζα στην 66^η επιστολή (18 Αυγούστου 1675) προς τον Schuller (και μέσω αυτού στον von Tschirnhaus) «κάθε πράγμα εκφράζεται σε άπειρους τρόπους στον άπειρο θεϊκό νου».

περιλαμβάνει ιδέες του ανθρώπου ως έκφραση των υπόλοιπων κατηγορημάτων, ενώ περιλαμβάνει την ιδέα του σώματος και την ιδέα του πνεύματός του, δηλαδή ιδέες του εαυτού του εκφρασμένου στα δύο γνωστά κατηγορήματα,⁵⁷

5^ο Πρόβλημα: Σχέση κατηγορημάτων – υπόστασης.

Σχετικό με το παραπάνω, δεύτερο πρόβλημα αναφορικά με τον ορισμό του κατηγορήματος, είναι και το ακόλουθο ερώτημα που έχει απασχολήσει πολλούς μελετητές της σπινοζικής φιλοσοφίας: Αν θεωρήσουμε ως ορθή μετάφραση της λέξης

⁵⁷ Η απάντηση του Σπινόζα, η οποία βρίσκεται στην 64^η επιστολή του (προς τον Schuller), ήταν ότι εμείς οι άνθρωποι είμαστε μονάχα πνεύματα και σώματα και γι' αυτό μπορούμε να γνωρίσουμε μόνο ό,τι περιλαμβάνεται ή ό,τι απορρέει από αυτά τα δύο κατηγορήματα: «το ανθρώπινο πνεύμα μπορεί να γνωρίσει μονάχα τα πράγματα τα οποία περιλαμβάνει η ιδέα ενός εν ενεργεία υπάρχοντος σώματος, ή τα οποία μπορούν να απορρέουν από αυτή την ιδέα. Διότι η δύναμη κάθε πράγματος ορίζεται μονάχα από την ουσία του [...], και η ουσία του πνεύματος συνίσταται [...] μονάχα στο γεγονός ότι αυτό είναι η ιδέα ενός εν ενεργεία υπάρχοντος σώματος. Γι' αυτό το πνεύμα δύναται να κατανοήσει μονάχα ό,τι περιλαμβάνεται στην ιδέα του σώματος ή ό,τι αυτή η ιδέα συνεπάγεται. Και η ιδέα του σώματος δεν περιλαμβάνει ούτε εκφράζει κανένα άλλο θεϊκό κατηγορήμα πέραν της Έκτασης και της Σκέψης. Διότι το ιδεατό της [ideatum], δηλαδή το σώμα [...] έχει τον Θεό ως αίτιό του μόνο στον βαθμό που αυτός θεωρείται υπό το κατηγορήμα της Έκτασης, και υπό κανένα άλλο κατηγορήμα. Επομένως, [...] αυτή η ιδέα του σώματος περιλαμβάνει τη γνώση του Θεού μόνο στον βαθμό που αυτός θεωρείται υπό το κατηγορήμα της Έκτασης. Και ξανά, αυτή η ιδέα, στον βαθμό που είναι τρόπος της Σκέψης, έχει κι αυτή τον Θεό ως αίτιό της [...] μόνο στον βαθμό που αυτός θεωρείται σκεπτόμενο πράγμα και όχι στον βαθμό που αυτός θεωρείται υπό κανένα άλλο κατηγορήμα. Γι' αυτόν τον λόγο, [...] η ιδέα αυτής της ιδέας περιλαμβάνει γνώση του Θεού στον βαθμό που αυτός θεωρείται υπό το κατηγορήμα της Σκέψης, και υπό κανένα άλλο κατηγορήμα. Είναι λοιπόν σαφές ότι το ανθρώπινο πνεύμα, δηλαδή η ιδέα του ανθρώπινου σώματος, δεν περιλαμβάνει ούτε εκφράζει κανένα άλλο θεϊκό κατηγορήμα πέραν αυτών των δύο. [...] [Κ]ανένα άλλο θεϊκό κατηγορήμα δεν μπορεί να συναχθεί ούτε να συλληφθεί από αυτά τα δύο κατηγορήματα ούτε από τις τροποποιήσεις τους. Συμπεραίνω λοιπόν ότι το ανθρώπινο πνεύμα δεν μπορεί να γνωρίσει κανένα άλλο θεϊκό κατηγορήμα πέραν αυτών των δύο». Προφανώς η απάντηση δεν είναι τόσο σαφής ώστε να μην χρήζει περαιτέρω ερμηνείας. Ο Bennet (*Study of Spinoza's Ethics*, σελ. 78) σχολιάζει σχετικά: «Στα δύο κατοπινά γράμματα προσπαθεί να αποφύγει αυτό το συμπέρασμα [ότι λογικά θα έπρεπε να μπορούμε να γνωρίσουμε τρόπους των άγνωστων κατηγορημάτων] με μια κίνηση τόσο ξαφνική, ad hoc και ανεξήγητη που δεν μπορούμε ούτε καν να είμαστε σίγουροι αν συνιστά αναίρεση της μεταφυσικής ή της επιστημολογίας του», ενώ ο Harold Joachim, στο *Spinoza's „Tractatus de Intellectus Emendatione“: A Commentary*, γράφει «Κανείς δεν κατάφερε μέχρι στιγμής να εξηγήσει την απάντηση του Σπινόζα στην 66^η επιστολή». Με το ζήτημα ασχολούμαι εδώ, 2.3.1. και, πιο συγκεκριμένα, στις σημειώσεις 105 και 114 του δεύτερου κεφαλαίου της διατριβής.

«tanquam» το «ως», δηλαδή τη μετάφραση που αποδίδει το πραγματικό, πώς πρέπει να ερμηνεύσουμε τη θέση που προκύπτει, ότι τα κατηγορήματα όντως συνιστούν την ουσία της υπόστασης;⁵⁸ Μήπως με τούτο ο Σπινόζα εννοεί ότι τα κατηγορήματα αποτελούν μέρη της υπόστασης, ότι την συναπαρτίζουν;⁵⁹ Και υπό ποια έννοια τα άπειρα κατηγορήματα συνιστούν ή εκφράζουν, όπως θα πει ο Σπινόζα, μία και την αυτή ουσία της μοναδικής υπόστασης, και μάλιστα όταν, εκτός από άπειρα, είναι και μεταξύ τους αντιληπτικώς και αιτιακώς διακριτά;⁶⁰ Δεν οφείλει άραγε ο Σπινόζα να

⁵⁸ Η, όπως θα πει ο Σπινόζα στο ΗΙορβ, η υπόσταση είναι «συγκείμενη από άπειρα κατηγορήματα καθένα εκ των οποίων εκφράζει μια άπειρη και αιώνια ουσία». Υπέρ της άποψης ότι τα κατηγορήματα πράγματι συνιστούν την ουσία της υπόστασης τάσσεται ο F. Haserot («Spinoza's Definition of Attribute»), ο R. Aquila, («The Identity of Thought and Object in Spinoza»), ο A. Baltas (*Peeling Potatoes or Grinding Lenses: Spinoza and Young Wittgenstein Converse on Immanence and Its Logic*, 7^ο κεφάλαιο), ο J. Ben-Shlomo («Substance and Attributes in the *Short Treatise* and in the *Ethics*: An Attempt at an "Existentialist" Interpretation»). Αντίθετη γραμμή υιοθετεί ο J. Bennett, δίνοντας οντολογική προτεραιότητα στους τρόπους έναντι των κατηγορημάτων (περισσότερα σχετικά με αυτή την ερμηνεία δεξ *εδώ*, 3.2.1.α και γ. Μια ιδιαίτερη, ιδεαλιστικού χαρακτήρα άποψη υποστηρίζει στο σύνολο του έργου του ο M. Della Rocca (βλ. ενδεικτικά, «Rationalism, Idealism, Monism and Beyond» και βέβαια πιο διεξοδικά στο *Representation and the Mind-Body Problem in Spinoza*). Βλ. επίσης A. Donagan, «A Note on Spinoza, Ethics, I, 10». Το ζήτημα της σχέσης κατηγορημάτων-υπόστασης συνέχει την παρούσα διατριβή.

⁵⁹ E.M. Curley, *Behind the Geometrical Method*, σελ. 23-30, 42 κ.ε. Ο Curley ασχολείται συστηματικά με το ζήτημα των κατηγορημάτων, τα οποία διαβάζει ως νόμους της φύσης ή «nomological generalizations», στο E.M. Curley *Spinoza's Metaphysics*, σελ. 50-55.

⁶⁰ Το πρόβλημα του αν και πώς συμβιβάζεται το αίτημα για διάκριση των κατηγορημάτων με το αίτημα για την εκ μέρους τους έκφραση της κοινής ουσίας της υπόστασης το επισήμανε πρώτος ο σύγχρονος του Σπινόζα Simon de Vries στην 8^η επιστολή προς τον Σπινόζα. Σχετικά με αυτό δεξ: J. Ben-Shlomo, «Substance and Attributes in the *Short Treatise* and in the *Ethics*». A. Donagan, «Substance, Essence and Attribute In Spinoza, Ethics I», σελ. 98. Του ίδιου, «Essence and the Distinction of Attributes in Spinoza's Metaphysics», σελ. 174-177. S.C. Martens, «Spinoza on Attributes», σελ. 107-111. Ο M. Gueroult καταλήγει στο συμπέρασμα ότι η διάκριση των κατηγορημάτων οδηγεί αναπόφευκτα στη σύλληψη της υπόστασης ως περιλαμβάνουσας πολλές διακριτές ουσίες, καθεμιά εκ των οποίων εκφράζεται υπό τη μορφή εκάστου διακριτού κατηγορήματος. M. Gueroult, *Spinoza I*, σελ. 160-166. Από την άλλη, ο H.A. Joachim (*A Study of the Ethics of Spinoza*, σελ 102 κ.ε.) υποστηρίζει ότι η ποικιλία των κατηγορημάτων δεν συμβιβάζεται με το ενιαίο της υπόστασης και αντιλαμβάνεται ως μείζον μειονέκτημα της σπινοζικής οντολογίας το γεγονός ότι η ενότητα εντός της υπόστασης περιορίζεται στην απλή συνύπαρξη μιας άπειρης πολλαπλότητας χωρίς κάποια συνεκτική αρχή. Το ερώτημα περί της σχέσης κατηγορημάτων-

συναγάγει από την απειρία, τη διάκριση και την ανεξαρτησία των κατηγορημάτων το συμπέρασμα ότι αυτά εκφράζουν διαφορετικές ουσίες και ότι, ως εκ τούτου, συνιστούν αναγκαία άπειρες υποστάσεις, άπειρους κόσμους; Ποια είναι η σχέση ανάμεσα στα άπειρα κατηγορήματα, που κατά Σπινόζα καθένα τους είναι άπειρο στο είδος του, και τη μοναδική υπόσταση, η οποία είναι απολύτως άπειρη;⁶¹

6^ο Πρόβλημα: Η απειρία των κατηγορημάτων.

Συναφές με τα παραπάνω είναι το ερώτημα σχετικά με την έννοια της απειρίας των κατηγορημάτων και συγκεκριμένα το αν αυτά είναι άπειρα ως προς το πλήθος –αν δηλαδή έχουμε να κάνουμε με το μαθηματικό άπειρο– ή αν είναι άπειρα υπό κάποια άλλη έννοια.⁶² Επιπλέον τους ανά τους αιώνες σπινοζιστές έχει απασχολήσει το ζήτημα μήπως από τις προκειμένες της σπινοζικής φιλοσοφίας απορρέει η

υπόστασης με έμφαση στην έννοια της έκφρασης συνέχει την περίφημη μελέτη του Gilles Deleuze, *Ο Σπινόζα και το πρόβλημα της έκφρασης*. Με το ερώτημα υπό ποια έννοια η ποικιλία των κατηγορημάτων δύναται να εκφράζει μία ενιαία ουσία της υπόστασης ασχολούμαι στο 3^ο κεφάλαιο της διατριβής από το 3.3. κ.ε.

⁶¹ Τη διάκριση μεταξύ των εννοιών «απολύτως άπειρο» και «άπειρο στο γένος του» (όπως το μεταφράζει ο Βανταράκης) την κάνει ο Σπινόζα στο ΗΙορβεπ: «Λέω απολύτως άπειρο, και όχι άπειρο στο γένος του· σε αυτό πράγματι που είναι άπειρο μονάχα στο γένος του, μπορούμε να αρνηθούμε άπειρα κατηγορήματα· ενώ στην ουσία αυτού που είναι απολύτως άπειρο ανήκει ό,τι εκφράζει την ουσία και δεν ενέχει καμιά άρνηση». Με την εν λόγω διάκριση ασχολούμαι *εδώ*, στο 3.3.2.

⁶² Οι Wolf, Kline και Joachim υποστηρίζουν τη θέση ότι ο Σπινόζα δεν εννοούσε πως τα κατηγορήματα είναι αριθμητικώς άπειρα αλλά απλώς όλα τα δυνατά. Παρόμοια θέση υιοθετούν και οι περισσότεροι έγκυροι σχολιαστές: A. Wolf (μτφ. και επιμ.), *The Correspondance of Spinoza*, σελ. 462-463, καθώς και του ίδιου «Spinoza's Conception of the Attributes of Substance», σελ. 16-27. Επίσης G.L. Kline, «On the Infinity of Spinoza's Attributes», σελ. 332-335. H.A. Joachim, *A Study of the Ethics of Spinoza*. A. Donagan, «Spinoza's Dualism», σελ. 93-94. J. Bennett, *A Study of Spinoza's Ethics*, σελ. 75-79. R. Ariew, «The Infinite in Spinoza's Philosophy». P. Macherey, *Hegel or Spinoza*, σελ. 77-113. E.E. Harris, *The Substance of Spinoza*, κεφάλαιο 3: «Infinity of Attributes and Idea Ideae», στο *The Substance of Spinoza* (του ίδιου). Βλ. επίσης και E.M. Curley, *Spinoza's Metaphysics*, σελ. 144 κ.ε. Με το ζήτημα ασχολούμαι *εδώ*, στο 3.3.2.

αναγκαιότητα ύπαρξης μονάχα δύο –και όχι άπειρων– κατηγορημάτων, της Έκτασης και της Σκέψης.⁶³

7^ο Πρόβλημα: Το καθεστώς του κατηγορήματος της Σκέψης.

Μια άλλη δέσμη κρίσιμων ζητημάτων που σχετίζονται με την ερμηνεία των κατηγορημάτων αφορά ειδικά το κατηγορήμα της Σκέψης. Αφετηρία αυτών των ζητημάτων είναι μια πιθανή ασυμμετρία που επισήμαναν ήδη αναγνώστες της *Ηθικής* σύγχρονοι του Σπινόζα:⁶⁴ Αν το κατηγορήμα της Σκέψης περιλαμβάνει τις ιδέες που έχουν ως αντικείμενό τους τους τρόπους όλων των κατηγορημάτων, καθίσταται αυτομάτως μεγαλύτερο από τα άλλα κατηγορήματα. Κι αυτό, διότι, ενώ μεν, όπως κάθε κατηγορήμα, περιλαμβάνει κι αυτό μονάχα ένα είδος τρόπων (εν προκειμένω, μόνο ιδέες), εντούτοις οι ιδέες αυτές έχουν ως αντικείμενό τους τους τρόπους όλων των άλλων κατηγορημάτων. Κατά συνέπεια, οι τρόποι που περιλαμβάνει το κατηγορήμα της Σκέψης φαίνεται να είναι πολύ περισσότεροι από τους τρόπους καθενός από τα υπόλοιπα κατηγορήματα. Η εν λόγω ασυμμετρία έρχεται σε αντίθεση με την περίφημη ΗΙΠ7, περί κοινής τάξης και συμπλοκής όλων των κατηγορημάτων: «Η τάξη και η σύνδεση των ιδεών είναι ίδια με την τάξη και τη σύνδεση των πραγμάτων». Αν η τάξη και η σύνδεση των τρόπων εντός εκάστου κατηγορήματος έχει τη μορφή, π.χ. για το άγνωστο κατηγορήμα A: $\tau A1 - \tau A2 - \tau A3 - \dots$, για το άγνωστο κατηγορήμα B: $\tau B1 - \tau B2 - \tau B3 \dots$ (και όλοι αυτοί οι τρόποι $\tau A1, \tau A2, \tau A3 \dots$ είναι τα «πράγματα» που αναφέρονται στην ΗΙΠ7), τότε η τάξη και η σύνδεση των ιδεών, δηλαδή η τάξη και η σύνδεση των τρόπων του κατηγορήματος της Σκέψης, θα πρέπει να έχει την εξής μορφή:

$$\tau\Sigma(\tau A1) - \tau\Sigma(\tau A2) - \tau\Sigma(\tau A3) \dots$$

όπου $\tau\Sigma(\tau A1)$: τρόπος της Σκέψης (βλ. ιδέα) με αντικείμενό του τον τρόπο $\tau A1$, $\tau\Sigma(\tau A2)$: ιδέα του τρόπου $\tau A2$ και $\tau\Sigma(\tau A3)$: ιδέα του τρόπου $\tau A3$. Όμως, η τάξη

⁶³ Αυτή τη θέση την υποστήριξε πρώτος ο Hegel, για να τον ακολουθήσουν αρκετοί άλλοι (δες *εδώ*, 1.4.2.), αλλά υιοθετείται και από σύγχρονους μελετητές του Σπινόζα, βλ. π.χ. J. Bennett, *A Study of Spinoza's Ethics*, σελ. 75-79.

⁶⁴ Την ένσταση περί ασυμμετρίας την έθεσε πρώτος ο von Tschirnhaus (ενίοτε μέσω του Schuller) στις επιστολές 63^η, 65^η και 70^η. Το ζήτημα απασχολεί πολλούς, βλ. αναλυτικά σημείωση 112, του 2.3.1. Πιο αναλυτικά παρουσιάζω το πρόβλημα της ασυμμετρίας *εδώ*, στην «Παρέκβαση» του 2.3.1.

που φαίνεται να επικρατεί στο κατηγορήμα της Σκέψης αποτελείται από περισσότερες της μιας αιτιακές αλυσίδες:

$$\tau\Sigma(\tau A1) - \tau\Sigma(\tau A2) - \tau\Sigma(\tau A3) \dots$$

$$\tau\Sigma(\tau B1) - \tau\Sigma(\tau B2) - \tau\Sigma(\tau B3) \dots$$

Κοκ.

Καθώς λοιπόν αυτή η τάξη περιλαμβάνει πολλές αιτιακές αλυσίδες ιδεών, δεν μπορεί να είναι ίδια με την τάξη που επικρατεί σε καθένα από τα άλλα κατηγορήματα, στο εσωτερικό των οποίων υπάρχει μονάχα μία αιτιακή αλυσίδα (π.χ. η $\tau A1 - \tau A2 - \tau A3 - \dots$, για το άγνωστο κατηγορήμα A).

Πέραν όμως του γεγονότος ότι το κατηγορήμα της Σκέψης φαίνεται να είναι ασύμμετρα μεγαλύτερο από τα άλλα κατηγορήματα –ασυμμετρία η οποία προφανώς χρήζει εξήγησης– τίθεται και το ερώτημα τι είδους σχέση συνδέει μεταξύ τους –και αν καταρχήν αυτοί συνδέονται μεταξύ τους– τους τρόπους της Σκέψης, και ειδικά τις ιδέες των τρόπων των διαφορετικών κατηγορημάτων.⁶⁵ Οι ιδέες που έχουν ως αντικείμενό τους τους τρόπους διαφορετικών κατηγορημάτων είναι οι ίδιες τρόποι ενός και του αυτού κατηγορήματος, της Σκέψης, και άρα μάλλον θα πρέπει να συνδέονται μεταξύ τους (γεγονός που δεν θα αντίκειται στην ανεξαρτησία των κατηγορημάτων). Ωστόσο, μια τέτοια συσχέτιση μοιάζει να συνεπάγεται μια διακατηγορηματική συμπλοκή, εφόσον η ιδέα $\tau\Sigma(\tau A1)$, δηλαδή η ιδέα ενός τρόπου του κατηγορήματος A, θα συνδέεται με την ιδέα $\tau\Sigma(\tau B1)$, δηλαδή με την ιδέα ενός τρόπου του κατηγορήματος B. Τι σημαίνει αυτή η έστω έμμεση (διαμέσου της Σκέψης) συμπλοκή των διακριτών κατηγορημάτων (A και B) και πώς συμβιβάζεται με το αίτημα για ανεξαρτησία; Εντέλει, τι καθεστώς διέπει τη Σκέψη, ένα κατηγορήμα που, εκτός του ότι φαίνεται ασύμμετρο ως προς τα άλλα κατηγορήματα –όσον αφορά τόσο το πλήθος των τρόπων του όσο και τις σχέσεις που τους συνδέουν στο εσωτερικό της Σκέψης– επιπλέον μοιάζει να αναδιπλασιάζεται αέναα, καθώς, εκτός από τις ιδέες των τρόπων των άλλων κατηγορημάτων, περιλαμβάνει και τις

⁶⁵ Με το ζήτημα αυτό, και γενικότερα με το καθεστώς του κατηγορήματος της Σκέψης στη σπινοζική οντολογία, ασχολούνται πιο εντατικά οι: E.M. Curley, *Spinoza's Metaphysics* (ιδιαίτερα στο 4^ο κεφάλαιο «The Divine Attributes»). M. Della Rocca, *Representation*. Του ίδιου, «A Rationalist Manifesto». Του ίδιου, *Spinoza*. J. Bennett, *Study of Ethics*, 3^ο κεφάλαιο. J. Bennett, «Eight Questions About Spinoza». J. Caird, *Spinoza*. J. Martineau, *A Study of Spinoza*. F. Pollock, *Spinoza: His Life and Philosophy*. A. Baltas, *Peeling Potatoes or Grinding Lenses*.

ιδέες των δικών του τρόπων, δηλαδή ιδέες ιδεών, όπως θα πει ο Σπινόζα στο ΗΙΠ21σχ.⁶⁶

η ιδέα του πνεύματος και το ίδιο το πνεύμα είναι ένα και το αυτό πράγμα που συλλαμβάνεται υπό ένα και το αυτό κατηγορημα, δηλαδή της Σκέψης. Η ιδέα του πνεύματος, λέω, και το ίδιο το πνεύμα έπονται στον Θεό με την ίδια αναγκαιότητα από την ίδια δύναμη του σκέπτεσθαι. Διότι η ιδέα του πνεύματος, τουτέστιν *ιδέα της ιδέας*, δεν είναι στην πραγματικότητα τίποτε άλλο από τη μορφή της ιδέας καθόσον τούτη θεωρείται ως τρόπος του σκέπτεσθαι χωρίς συσχέτιση με το αντικείμενο· από τη στιγμή πράγματι που ξέρει κανείς κάτι, αυτόχρονα ξέρει ότι το ξέρει και συγχρόνως ξέρει ότι ξέρει ότι το ξέρει, και ούτως επ' άπειρον.

Σε όσα ακολουθούν, θα προσπαθήσω να απαντήσω σε αυτά τα ερωτήματα, με την απάντηση σε καθένα τους να αποδεικνύεται άρρηκτα συνδεδεμένη με την απάντηση σε κάθε άλλο. Όπως ελπίζω να δείξω, η διαλεύκανση του τελευταίου προβλήματος, σχετικά με το καθεστώς του κατηγορήματος της Σκέψης, θα αποδειχθεί αποφασιστικής σημασίας για τη συνολική αποτίμηση της σπινοζικής φιλοσοφίας.

1.3. Οι δύο βασικές ερμηνευτικές προσεγγίσεις του κατηγορήματος

Τα ζητήματα που παρουσίασα στην προηγούμενη ενότητα απασχολούν τους μελετητές του σπινοζικού έργου ήδη από την εποχή του Σπινόζα. Ο ίδιος μάλιστα προσπάθησε να απαντήσει –όχι πάντα με ικανοποιητικό τρόπο και συνήθως δι' αλληλογραφίας– στα σχετικά ερωτήματα των λίγων και κρυφών, αλλά φανατικών⁶⁷ αναγνωστών του, ενώ και όλοι οι μεταγενέστεροι μελετητές της σπινοζικής οντολογίας πήραν θέση ως προς αυτά, γεγονός ενδεικτικό της κρισιμότητας της έννοιας του κατηγορήματος. Από τις απαντήσεις που οι μελετητές έδωσαν κατά καιρούς στα ερωτήματα τα σχετικά με τα κατηγορήματα μπορούμε να τους ταξινομήσουμε σε δύο βασικές κατηγορίες:⁶⁸ Αφενός, στους σχολιαστές που υιοθετούν τη λεγόμενη ανάγνωση περί της υποκειμενικής ύπαρξης των κατηγορημάτων, εκείνους δηλαδή που θεωρούν ότι τα κατηγορήματα δεν αποτελούν

⁶⁶ Την ιδέα της ιδέας θα την αναφέρει επίσης στα ΗΙΠ29, ΗΙΠ43απ, ΗΙΠ43σχ.

⁶⁷ Το πληρέστερο έργο σχετικά με την επιρροή του Σπινόζα στους πνευματικούς κύκλους της εποχής του είναι αναμφίβολα το *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, του Jonathan Israel.

⁶⁸ Αυτή η κατηγοριοποίηση αποτελεί κοινό τόπο όλων των σχετικών μελετών, βλ. π.χ. H.A. Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, 1^{ος} τόμος, σελ. 146.

πραγματικές ιδιότητες της υπόστασης, αλλά ότι το πνεύμα που αναφέρεται στον ορισμό του κατηγορήματος τα προβάλλει επάνω στην υπόσταση όταν την παρατηρεί. Κατ' αυτούς, λοιπόν, τα κατηγορήματα είναι κατασκευές του πνεύματος και υπάρχουν μόνο εντός αυτού («in intellectu») ως ιδέες του.⁶⁹

Αν δώσουμε την έμφαση στην έκφραση “την οποία συλλαμβάνει το πνεύμα”, τα κατηγορήματα εμφανίζονται ως μόνο *in intellectu*. Τα κατηγορήματα θα ήταν έτσι μονάχα ένας υποκειμενικός τρόπος σκέψης, θα εξέφραζαν μια σχέση προς ένα προσλαμβανόν υποκείμενο και δεν θα υπήρχαν πραγματικά εντός της ουσίας [...]. Σύμφωνα με αυτή την ερμηνεία, όταν λέμε ότι το πνεύμα συλλαμβάνει κάτι εννοούμε ότι το πνεύμα εφευρίσκει κάτι.⁷⁰

Η δεύτερη κατηγορία μελετητών θεωρεί ότι τα κατηγορήματα συνιστούν πραγματικές ιδιότητες της υπόστασης, ότι υφίστανται εκτός και ανεξαρτήτως του πνεύματος («extra intellectum») που παρατηρεί την υπόσταση, και ότι το πνεύμα απλώς τα ανακαλύπτει.⁷¹ Με αυτή την έννοια, ετούτη η κατηγορία σχολιαστών αποδίδει στα κατηγορήματα αντικειμενική ύπαρξη. Παρ' ότι σήμερα πια η υποκειμενική ερμηνεία των κατηγορημάτων θεωρείται εσφαλμένη από τους περισσότερους σπινοζιστές, θα παρουσιάσω εδώ, σύντομα και καταρχήν για λόγους στοιχειώδους εποπτείας, το βασικό σκεπτικό τόσο αυτής όσο και της αντικειμενικής

⁶⁹ Ο σημαντικότερος σχολιαστής που τάχθηκε υπέρ της υποκειμενικής ερμηνείας (κατά τον Yovel μάλιστα την εγκαινίασε) ήταν αναμφίβολα ο Hegel (*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, κεφάλαιο «Spinoza»), ενώ σε αυτή την κατηγορία ερμηνευτών συγκαταλέγονται και ο Friedrich Heinrich Jacobi (*Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*), ο Salomon Maimon, (*An Autobiography*), ο Harry Austryn Wolfson (*The Philosophy of Spinoza*), ο John Caird, (*Spinoza*), ο Harold Joachim (*A Study of the Ethics of Spinoza*), ο Paul Eisenberg («On the Attributes and their Alleged Independence of One Another»). Ο Jonathan Bennett, παρ' ότι υποστηρίζει ότι τα κατηγορήματα δεν αποτελούν πραγματικές ιδιότητες της υπόστασης (δεν είναι ουσιώδη «με την καρτεσιανή έννοια», όπως θα πει), δεν συγκαταλέγεται στους υποστηρικτές της υποκειμενικής ερμηνείας («Spinoza's Metaphysics»).

⁷⁰ H.A. Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, 1^{ος} τόμος, σελ. 116.

⁷¹ Υπέρ της αντικειμενικής ερμηνείας έχουν ταχθεί, μεταξύ άλλων, οι: M. Gueroult (ειδικά στο *Spinoza*, τόμος I: *Dieu, Ethique, I*, σελ. 50 και Παράρτημα 3), R.J. Delahunty, J. Bennett, M. Della Rocca, A. Donagan, F. Haserot, T.M. Lennon, W. Kessler, S.C. Martens, A. Baltas: J. Bennett, *A Study of Spinoza's Ethics*, σελ. 146. M. Della Rocca, *Representation*, σελ. 157. A. Donagan, *Spinoza*, σελ. 70. F. Haserot, «Definition of Attribute». T.M. Lennon, «The Rationalist Conception of Substance», σελ. 20. W. Kessler, «A Note On Spinoza's Concept Of Attribute», σελ. 636. S.C. Martens, «Spinoza on Attributes», σελ. 107-111. A. Baltas, *Peeling Potatoes or Grinding Lenses*, 7^ο κεφάλαιο. Delahunty, *Spinoza. The Arguments of the Philosophers*.

ερμηνείας, για να ανασυγκροτήσω στη συνέχεια πιο αναλυτικά την κατεξοχήν υποκειμενική ανάγνωση, που δεν είναι άλλη από εκείνη που έκανε ο Hegel.

Το επιχείρημα που φαίνεται να υποβαστάζει την ερμηνεία περί υποκειμενικής ύπαρξης των κατηγορημάτων είναι η ανάγκη να θεωρηθεί η υπόσταση απλή,⁷² και σχετίζεται με την απάντηση που δίνει κανείς στο ερώτημα ως προς τη σχέση κατηγορημάτων-υπόστασης. Αν τα κατηγορήματα υπάρχουν πραγματικά και επιπλέον ταυτίζονται με την υπόσταση, η πολλαπλότητα και η ποικιλία που τους αποδίδει ο Σπινόζα απειλεί τον ενιαίο χαρακτήρα της υπόστασης και την απλότητα που, κατά τους υποστηρικτές της υποκειμενικής ερμηνείας, πρέπει να διακρίνει τη φύση της.⁷³ Κι ετούτο, διότι δεν φαίνεται πώς θα μπορούσε να συμβιβαστεί η θεώρηση της υπόστασης ως απλής με τη θεώρησή της ως αποτελούμενης από άπειρα, μεταξύ τους διακριτά, αιτιακώς και αντιληπτικώς ανεξάρτητα κατηγορήματα. Οι υποστηρικτές της ερμηνείας περί υποκειμενικής ύπαρξης των κατηγορημάτων εκκινούν, λοιπόν, από τη βεβαιότητα ότι ο Σπινόζα απέδιδε στην υπόσταση την ιδιότητα της απλότητας, για να αποδείξουν στη συνέχεια τη μη πραγματική ύπαρξη των κατηγορημάτων.⁷⁴ Κατά πόσον όμως ο Σπινόζα θεωρούσε την απλότητα ιδιότητα της υπόστασης συνιστά αμφιλεγόμενο ερμηνευτικό ζήτημα, με το οποίο θα ασχοληθώ πιο αναλυτικά σε όσα ακολουθούν.⁷⁵

Από την άλλη πλευρά, το σκεπτικό που συνέχει την ερμηνεία περί αντικειμενικής ύπαρξης των κατηγορημάτων είναι η ανάγκη συμβιβασμού της (όποιας) θεώρησης των κατηγορημάτων με τη θέση του Σπινόζα ότι ο νους –άπειρος και πεπερασμένος– δύναται να συλλάβει το πραγματικό *αληθώς*. Αν ισχύει η ερμηνεία περί υποκειμενικής μονάχα ύπαρξης των κατηγορημάτων, αν δηλαδή τα κατηγορήματα τα προβάλλει το πνεύμα στην υπόσταση χωρίς αυτά να της ανήκουν

⁷² N. Shein, «The False Dichotomy». F. Haserot, «Spinoza's Definition of Attribute».

⁷³ Για μια ιστορική ανασκόπηση της έννοιας της θεϊκής απλότητας βλ. R.J. Delahunty, *Spinoza. The Arguments of the Philosophers*, σελ. 116-123. Δες σχετικά και C. Stumpf, «Unzählige Attribute. Spinozastudien».

⁷⁴ Συγκεκριμένα, εκκινούν από την πεποίθηση ότι ο Σπινόζα ακολουθούσε τη μεσαιωνική φιλοσοφική παράδοση, η οποία απέκλειε κάθε έννοια ποικιλίας εντός της απολύτως απλής υπόστασης (αποκλείοντας μαζί με αυτήν και κάθε δυνατότητα μεταβολής στο εσωτερικό της). Βλ. σχετικά H.A. Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, 1^{ος} τόμος, σελ. 142. Σχετικά με το αδύνατον της μεταβλητότητας της υπόστασης, βλ Ντεκάρτ, *Οι αρχές της φιλοσοφίας*, Ι§56.

⁷⁵ Για τη δική μου θέση πάνω στο ζήτημα της απλότητας της υπόστασης, βλ. *εδώ*, 3.1.2., 3.2.2. και 3.3.

πραγματικά, κι αν επίσης μόνο τα κατηγορήματα μας παρέχουν –σύμφωνα με τον σπινοζικό ορισμό του κατηγορήματος– γνωστική πρόσβαση στην υπόσταση και την ουσία της, τότε η σπινοζική υπόσταση δεν μπορεί να γίνει γνωστή. Διότι η γνώση που μας παρέχουν τα κατηγορήματα είναι μεν η μόνη δυνατή, αλλά επίσης είναι και ψευδής, ακριβώς επειδή τα κατηγορήματα δεν είναι παρά κατασκευάσματα του νου. Αυτό όμως αντιφάσκει με τη θεμελιώδη αρχή τόσο της οντολογίας όσο και της γνωσιοθεωρίας του Σπινόζα σύμφωνα με την οποία το πνεύμα δύναται να γνωρίσει επαρκώς, δηλαδή αληθώς, την υπόσταση: «Το ανθρώπινο πνεύμα γνωρίζει επαρκώς την άπειρη και αιώνια φύση του Θεού».⁷⁶ Οι υποστηρικτές της αντικειμενικής ύπαρξης των κατηγορημάτων θεωρούν, με άλλα λόγια, ότι τα κατηγορήματα δεν μπορούν να αποτελούν κατασκευάσματα του πνεύματος, αλλά ότι, αντιθέτως, πρέπει να υπάρχουν πραγματικά, επί ποινη ακυρώσεως της βασικής αρχής ότι ο νους δύναται να γνωρίσει αληθώς την ουσία της υπόστασης.

Βέβαια, οι μελετητές της σπινοζικής οντολογίας παίρνουν θέση όχι μόνο σχετικά με το καθεστώς αλήθειας των κατηγορημάτων, αλλά και ως προς τα περισσότερα από τα προαναφερθέντα ερωτήματα, έχοντας όμως πάντα ως σημείο εκκίνησης το δίπολο βάση του οποίου τα κατηγορήματα είτε είναι κατασκευάσματα του νου είτε αποτελούν πραγματικές ιδιότητες της υπόστασης. Σε σχέση λοιπόν με αυτό το μείζον ζήτημα, ο στόχος της παρούσας διατριβής διαμορφώνεται ως εξής: Σε όσα ακολουθούν, θα επιχειρήσω να απαντήσω στα παραπάνω ερωτήματα τα σχετικά με τα κατηγορήματα, υπερασπιζόμενη το γράμμα του σπινοζικού κειμένου, ανασκευάζοντας ενστάσεις επί αυτού και αποδομώντας εσφαλμένες κατά τη γνώμη μου ερμηνείες. Ακολουθώντας αυτή την πορεία, θα προσπαθήσω να τεκμηριώσω την αντικειμενική ύπαρξη των κατηγορημάτων της σπινοζικής υπόστασης υπό μια ιδιάζουσα, ιδεαλιστική οπτική γωνία: Τα κατηγορήματα είναι μεν ιδιότητες της υπόστασης (διαθέτουν αντικειμενική ύπαρξη), αλλά σε τελευταία ανάλυση είναι ο νους εκείνος που ορίζει σε τι συνίσταται η υπόσταση – και ο οποίος έτσι της αποδίδει τα κατηγορήματα. Ελπίζω ότι, μαζί με αυτή τη βασική, υβριδική και φαινομενικά παράδοξη θέση, θα στοιχειοθετήσω και την αντίστοιχη, επίσης υβριδική θέση του

⁷⁶ ΗΠπ47, και επίσης στο σχόλιο αυτής της πρότασης: «η άπειρη ουσία και η αιωνιότητα του Θεού είναι γνωστές σε όλους», και ξανά στο ΗΠπ36σχ.: «ανήκει στην ουσία του ανθρώπινου πνεύματος να έχει επαρκή γνώση της αιώνιας και άπειρης ουσίας του Θεού» (σε όλα τα παραθέματα εδώ η μετάφραση είναι δική μου).

Σπινόζα στην ιστορία της φιλοσοφίας.⁷⁷ Όμως το πρώτο βήμα στην πορεία τεκμηρίωσης της αντικειμενικής ύπαρξης των κατηγορημάτων –έστω και υπό ένα ιδεαλιστικό φως– είναι η ανασυγκρότηση και η προσπάθεια ανασκευής της υποκειμενικής εγελιανής ανάγνωσης.⁷⁸ Ειδικά η ανασυγκρότηση αυτής της ανάγνωσης επιβάλλεται από την αναγκαιότητα να καταδείξω πώς διακρίνεται ο ιδεαλισμός που τη διακρίνει από τον ιδεαλισμό που σκοπεύω να αποδώσω στον Σπινόζα.

1.4. Ανασυγκρότηση και ανασκευή της in intellectu ερμηνείας των κατηγορημάτων

1.4.1. Εισαγωγή.

Σε όσα ακολουθούν, θα ανασυγκροτήσω τα βασικά σημεία της κριτικής που εγκαινίασε⁷⁹ την in intellectu ερμηνεία των κατηγορημάτων και η οποία αποτελεί το κατεξοχήν παράδειγμα υποκειμενικής ερμηνείας: την εγελιανή ανάγνωση της σπινοζικής οντολογίας,⁸⁰ η οποία κατέχει ιδιαίτερα επιδραστική θέση στη σπινοζική βιβλιογραφία.⁸¹ Στο παρόν κεφάλαιο, και έπειτα από την ανασυγκρότηση των βασικών στιγμών της εγελιανής κριτικής, θα περιοριστώ να καταδείξω την εν γένει ασυμβατότητα της εν λόγω ερμηνείας με το σπινοζικό σύστημα,⁸² επισημαίνοντας τα σημεία στα οποία γίνεται εμφανές ότι η in intellectu ερμηνεία περί των κατηγορημάτων χρειάζεται να παραβλέψει –ή ακόμα και να διαστρεβλώσει– βασικές σπινοζικές προκειμένες, προκειμένου να αξιώσει στοιχειώδη ερμηνευτική ισχύ.⁸³ Σε

⁷⁷ Ο Σπινόζα έχει αντισταθεί σθεναρά στις προσπάθειες που έχουν κάνει πολλοί μελετητές του να τον κατατάξουν σε μια από τις καθιερωμένες κατηγορίες της φιλοσοφίας. Έτσι, έχει θεωρηθεί κατά καιρούς πανθεϊστής αλλά και αθεϊστής (βλ. παραπάνω 1.1.3.), ιδεαλιστής (χαρακτηριστική η εγελιανή ανάγνωση, βλ. αμέσως παρακάτω και S.Newlands, «More Recent Idealist Readings of Spinoza», σελ. 109–119. Του ίδιου, «Thinking, Conceiving, and Idealism in Spinoza», σελ. 31–52. Τον συλλογικό τόμο των E. Förster και Y. Melamed, *Spinoza and German Idealism*. Επίσης J.C. Murray, «The Idealism of Spinoza»), αλλά και υλιστής (βλ. ενδεικτικά S. Hampshire, «A Kind of Materialism», και βέβαια, σε μια πιο αναγωγιστική εκδοχή, A. Damasio, *Looking for Spinoza*).

⁷⁸ Αν κατά Hegel η νεότερη φιλοσοφία αρχίζει με τον Σπινόζα («Ο Σπινόζα είναι κομβικό σημείο της νεότερης φιλοσοφίας», «Όταν κανείς αρχίζει να φιλοσοφεί, πρέπει κατ' αρχάς να είναι σπινοζιστής», *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, σελ. 164, 165), κάθε ερμηνευτική απόπειρα του σπινοζισμού οφείλει να αρχίζει με την εγελιανή του ανάγνωση.

αυτή την προσπάθεια, θα ανατρέξω στο γράμμα του κειμένου της *Ηθικής*, διότι πιστεύω πως, αν θέλουμε να κατανοήσουμε τη σπινοζική φιλοσοφία, είμαστε

⁷⁹ Y. Yovel, *Spinoza and Other Heretics*, 2^{ος} τόμος, σελ. 37.

⁸⁰ G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, κεφάλαιο «Spinoza». Και G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*.

⁸¹ Η εγελιανή ανάγνωση αποτελεί τη μήτρα ακόμα και ερμηνειών που δεν θεωρούν ότι κατατάσσονται στις εγελιανές, βλ. *εδώ*, 3.2.1. Για την επίδραση της σπινοζικής φιλοσοφίας ειδικά στη διαμόρφωση του γερμανικού ιδεαλισμού βλ. P.W. Franks, *All or Nothing: Systematicity, Transcendental Arguments, and Scepticism in German Idealism*, σελ. 84-145.

⁸² Μια απόπειρα φιλοσοφικής ερμηνείας της εγελιανής κριτικής υπερβαίνει κατά πολύ τους στόχους αυτής της σύντομης παρουσίασης. Η πιο ενδιαφέρουσα απόπειρα τέτοιας κριτικής είναι αυτή που έκανε ο Pierre Macherey, ο οποίος τιτλοφορεί το σχετικό του βιβλίο *Hegel or Spinoza* «και όχι το αντίστροφο, επειδή ο Σπινόζα συνιστά την πραγματική εναλλακτική στην εγελιανή φιλοσοφία» (σελ. 12 του αγγλικού, δική μου η μτφ. από εκεί). Η βασική υπόθεση του Macherey είναι ότι η σπινοζική οντολογία, σε αντίθεση με την ιδεαλιστική, εγελιανή φιλοσοφία, συνιστά μια «διαλεκτική χωρίς τελεολογία», στην οποία η υπόσταση δεν παίζει τον ρόλο της καταγωγικής αρχής: «Σύμφωνα με τον Hegel, η σκέψη του Σπινόζα δεν είναι ακόμα αρκετά διαλεκτική. Ή μήπως παραείναι διαλεκτική – ή τουλάχιστον μήπως είναι διαλεκτική με έναν τρόπο απαράδεκτο για τον Hegel; Η άρνηση μιας τέτοιας διαλεκτικής –ας την πούμε [...] διαλεκτική χωρίς τελεολογία– προς την οποία οδεύει ο Hegel μέσω του Σπινόζα καθώς επισημαίνει ένα αζεπέραστο εμπόδιο στην εξέλιξη της δικής του σκέψης: πρόκειται για το εμπόδιο που συνιστά ένας λόγος για τον οποίο δεν μπορούμε να πούμε ότι δεν είναι ακόμα εγελιανός αλλά ότι δεν είναι πια εγελιανός. Ιδού λοιπόν τα συντρίμια της εξελικτικιστικής παρουσίασης της ιστορίας της φιλοσοφίας: Ο Σπινόζα είναι εκείνος που ανασκευάζει τον Hegel, αντικειμενικά» (σελ. 12). Και στο κλείσιμο του βιβλίου θα πει: «μπορούμε να πούμε πως ο λόγος για τον οποίο ο Hegel φαίνεται ότι δεν κατάλαβε πάντα σωστά τον Σπινόζα, ή ότι δεν θέλησε να τον καταλάβει, είναι ότι ο ίδιος ο Σπινόζα είχε καταλάβει πολύ καλά τον Hegel, το οποίο, από μια τελεολογική σκοπιά, είναι καταφανώς απαράδεκτο» (σελ. 212.). Ο Macherey ερμηνεύει με ψυχαναλυτικούς όρους αυτό που ονομάζει «την υπερευαισθησία του Hegel σε ορισμένα θεμελιώδη μοτίβα του σπινοζισμού»: «αυτή η άρνηση έχει την αξία συμπτώματος» (σελ. 11). Στην ίδια γραμμή, αλλά με το βλέμμα στραμμένο στον τρόπο με τον οποίο επέδρασε η σχέση μεταξύ Hegel και Σπινόζα στην εξέλιξη της σκέψης του Louis Althusser, βρίσκεται και το άρθρο του Warren Montag «Hegel, sive Spinoza: Hegel as his own true other», στον πολύ ενδιαφέροντα συλλογικό τόμο με θέμα τη σχέση μεταξύ Hegel και Σπινόζα *Between Hegel and Spinoza. A Volume of Critical Essays*. Επίσης Schmitz, «Hegel's Assessment of Spinoza».

⁸³ P. Macherey, *Hegel or Spinoza*, σελ.110.: «[Α]υτή η μετάφραση του σπινοζικού συστήματος σε όρους που προφανώς δεν είναι δικό του, μια μετάφραση που εισάγει άρρητα τις έννοιες της αντίθεσης και της αντίφασης, τη διαλεκτική με την εγελιανή σημασία, βρίσκεται στη βάση της απόστασης που χωρίζει τις δυο φιλοσοφίες».

υποχρεωμένοι να πάρουμε κατά γράμμα⁸⁴ τις διατυπώσεις ενός φιλοσόφου που όχι μόνο εμφανίζεται εξαιρετικά προσεκτικός στην επιλογή των λέξεων,⁸⁵ αλλά και έχει ασκήσει δριμεία και συστηματική κριτική στην παραπομπή του νοήματος ενός κειμένου σε ένα επίπεδο πέραν της γλωσσικής του επιφάνειας.⁸⁶ Με αφετηρία λοιπόν

⁸⁴ «Η κριτική του Hegel βασίζεται στις συστηματικές συνδηλώσεις του σπινοζικού δόγματος, κι όχι στη ρητή του θέση», Y. Yovel, *Spinoza and Other Heretics*, 2^{ος} τόμος, σελ. 33. Επίσης, ο J. Bennett θεωρεί πως δεν μπορούμε να πάρουμε τον Σπινόζα κατά γράμμα: «[Α]λλες πάλι ασυνέπειες μπορούν να αντιμετωπιστούν αν θεωρήσουμε βάσιμα ότι ο Σπινόζα δεν εννοούσε ακριβώς αυτό που έλεγε», σελ. 25, ενώ χαρακτηρίζει «υπερβολικές» τις σπινοζικές διατυπώσεις περί ταυτότητας των κατηγορημάτων με την υπόσταση («exaggerated expressions»), J. Bennett, *Study of Ethics*, σελ. 65.

⁸⁵ Χαρακτηριστικό αλλά και απολύτως συναφές παράδειγμα είναι η επιλογή του ρήματος «percipit» («αντιλαμβάνεται») στον ορισμό του κατηγορήματος: Στην επεξήγηση του 3ου ορισμού (της ιδέας) στο 2ο μέρος της *Ηθικής*, ο Σπινόζα θα πει: «[Τ]ο όνομα αντίληψη [«perceptionis»] φαίνεται να δηλώνει ότι το πνεύμα πάσχει από ένα αντικείμενο. Ενώ το εννόημα [«conceptus»] φαίνεται να εκφράζει μια ενέργεια του πνεύματος». Η χρήση λοιπόν του ρήματος «αντιλαμβάνεται» («percipit») στον ορισμό του κατηγορήματος θα πρέπει να ερμηνευθεί ως συνειδητή επιλογή του συγγραφέα, που σκοπό έχει να δηλώσει ακριβώς το γεγονός ότι το πνεύμα είναι παθητικό κατά τη σύλληψη των κατηγορημάτων και δεν προβαίνει σε ενεργητική κατασκευή τους. Με αυτή την έννοια, το πνεύμα αντιλαμβάνεται (ή «συλλαμβάνει», ρήματα τα οποία χρησιμοποίησα εναλλάξ ως συνώνυμα στο παρόν κείμενο) τα κατηγορήματα επιτυχώς, δηλαδή όπως αυτά είναι πραγματικά. Δες σχετικά W. Kessler, «A Note on Spinoza's Concept of Attribute», σελ. 636. P. Machery, *Hegel or Spinoza*, «The Problem of Attributes». Και R.J. Delahunty, *Spinoza, The Arguments of the Philosophers*, σελ. 116 κ.ε.

⁸⁶ Ο Warren Montag έχει αναδιατυπώσει ως εξής αυτή τη σπινοζική κριτική – η οποία, αν και αναφέρεται στον καθιερωμένο τρόπο ανάγνωσης των Γραφών, μπορεί να θεωρηθεί ότι αφορά την ανάγνωση κάθε κειμένου: «[Ο] προληπτικός απαξιώνει την επιφάνεια (της φύσης ή των Γραφών) έναντι του βάθους, στο οποίο βρίσκεται κρυμμένο το νόημα που κατ' αποκλειστικότητα καθιστά συνεκτική και κατανοητή την επιφάνεια που το κρύβει. [...] Τα νοήματα (κυριολεκτικά και μεταφορικά) μιας λέξης ή μιας φράσης πρέπει να καθορίζονται μονάχα από την καθιερωμένη γλωσσική χρήση. Η γλώσσα δεν είναι παρακαταθήκη πιθανών νοημάτων, που περιμένουν να τεθούν σε χρήση. Αντιθέτως, το νόημα υπάρχει πάντα εν ενεργεία. [...] Ο πολλαπλασιασμός „πιθανών“ ή „δυνατών“ νοημάτων αντιστοιχεί επακριβώς σε αυτό που ο Σπινόζα ονομάζει “κακοποίηση” του κειμένου», W. Montag, *Bodies, Masses, Power: Spinoza and his Contemporaries*, σελ. 8-10. Η εν λόγω άποψη του Σπινόζα αναπτύσσεται και συνέχει το σύνολο της *Θεολογικοπολιτικής Πραγματείας*: «όλη η γνώση των Γραφών πρέπει να αντλείται από τις ίδιες τις Γραφές [...]. Αυτός είναι λοιπόν ο γενικός κανόνας της ερμηνείας των Γραφών, το να μην αποδίδουμε στις Γραφές καμιά διδασκαλία που δεν τεκμηριώνεται από την προσεκτική μελέτη των Γραφών», κεφάλαιο 7, «Περί της ερμηνείας των Γραφών» (το ίδιο θέμα αναπτύσσεται επίσης ρητά στα κεφάλαια 2 και 10). Αυτή η μέθοδος μελέτης

την εν λόγω δέσμευση για πιστή ανάγνωση του σπινοζικού κειμένου και για κυριολεκτική του ερμηνεία, θα παρουσιάσω τα σημεία έντασης μεταξύ αφενός της εγελιανής in intellectu ερμηνείας των κατηγορημάτων και αφετέρου βασικών προκείμενων του σπινοζισμού.

Ωστόσο, καθώς η κριτική που άσκησε ο Hegel –επισημαίνοντας μια κατ’ αυτόν βασική και ανεπίλυτη, αντίφαση μεταξύ των ίδιων των σπινοζικών προκείμενων– αποσκοπεί να καταδείξει συνολικά ως αντινομικό το οντολογικό σύστημα του Σπινόζα, η δική μου προσπάθεια να παρουσιάσω την ασυμβατότητα της εγελιανής ανάγνωσης με τις σπινοζικές προκείμενες δεν θα είναι σε θέση να λειτουργήσει και ως ουσιαστική ανασκευή αυτής της ανάγνωσης. Κι ετούτο διότι η ασυμβατότητα που ισχυρίζομαι ότι υφίσταται μεταξύ της εγελιανής ανάγνωσης του σπινοζισμού και αυτού του τελευταίου θα μπορούσε να θεωρηθεί οφειλόμενη ακριβώς στην αντινομία της σπινοζικής οντολογίας την οποία επισημαίνει ο Hegel.⁸⁷ Αν μάλιστα λάβει κανείς υπόψη τον αυστηρά ολιστικό χαρακτήρα του σπινοζικού φιλοσοφικού συστήματος, μια αποτελεσματική ανασκευή της in intellectu ερμηνείας θα μπορούσε μονάχα να συνίσταται στο να δείξει κανείς συνολικά το νέο πλαίσιο υπό το οποίο οι στιγμές της σπινοζικής οντολογίας καθίστανται συνεκτικές. Με άλλα λόγια, η οριστική ανασκευή της εγελιανής κριτικής θα συνίσταται στην τεκμηρίωση εκείνου του διαφορετικού τρόπου σκέψης εντός του οποίου αίρεται αυτό που ο Hegel ορίζει ως αντίφαση στην καρδιά της σπινοζικής οντολογίας.⁸⁸ Μια τέτοια απόπειρα τεκμηρίωσης θα γίνει στα επόμενα κεφάλαια.

και ανάλυσης των Γραφών, την οποία υιοθέτησε ο Σπινόζα στο συγκεκριμένο έργο, έγινε η αιτία αυτό να απαγορευθεί και να αποκτήσει ο Σπινόζα ενόσω ζούσε τη φήμη του άθεου.

⁸⁷ Άποψη που συμμερίζεται και η K. Hübner, «Spinoza in Negation, Mind-Dependence and the Reality of the Finite».

⁸⁸ «Όταν μιλώ για “ενασχόληση με την οικοδομητική φιλοσοφία”, εννοώ την προσπάθεια να απαντήσουμε σε φιλοσοφικά ερωτήματα [...] του τύπου “πώς είναι αυτό δυνατό;”, τα οποία εμφανίζονται ως επείγοντα εξαιτίας ενός τρόπου σκέψης που, αν αρθρωθεί ρητά, προσφέρει βάσεις για ένα επιχείρημα το οποίο υποστηρίζει πως αυτό για το οποίο ρωτάμε “πώς είναι δυνατό;” είναι στην πραγματικότητα αδύνατο. Προφανώς, τότε μόνο μπορεί να φανει εύλογο το να ασχοληθούμε με ένα τέτοιο εγχείρημα, όταν δεν κατανοούμε τι το κινητοποιεί. Αν ο παραπάνω τρόπος σκέψης παραμείνει ως έχει, τότε είναι αδύνατο να δείξουμε πώς είναι δυνατό το αντικείμενο του ερωτήματός μας, όποιο κι αν είναι αυτό· εάν ο τρόπος σκέψης κλονιστεί, τότε το ερώτημα “πώς είναι αυτό δυνατό;” παύει να έχει την οξύτητα που έμοιαζε να έχει. Σε κάθε περίπτωση, δεν υπάρχει καμία προοπτική να απαντηθεί το ερώτημα, διατηρώντας το νόημα με το οποίο τέθηκε αρχικά [...]. Πρέπει να εξορκίσουμε τα

1.4.2. «Determinatio est negatio»: Αντιδιαλεκτική θεώρηση της άρνησης και ακοσμικισμός.

Η εγελιανή ανάγνωση του σπινοζισμού εκκινεί από την απόδοση εκ μέρους του Hegel στον Σπινόζα μιας φράσης που ο ίδιος ποτέ του δεν την έγραψε ακριβώς όπως του την αποδίδει ο Hegel και στην οποία πάντως, όπως ελπίζω να δείξω, δεν απέδιδε τη σημασία που της απέδωσε ο Hegel. Η πρόταση αυτή ήταν η «Omnis determinatio est negatio»: κάθε προσδιορισμός είναι άρνηση.⁸⁹ Αυτή η φράση αποκρυσταλλώνει κατά τον Hegel την αδυναμία του Σπινόζα να αντιληφθεί τη θετικότητα του προσδιορισμού και συμπυκνώνει έτσι την αντιδιαλεκτική θεώρηση της άρνησης από τον Σπινόζα:

Ο απλός καθορισμός, ο προσδιορισμός (η άρνηση ανήκει στη μορφή) είναι ένα άλλο έναντι του απόλυτου προσδιορισμού, της απόλυτης άρνησης, της απόλυτης μορφής. Η πραγματική κατάφαση είναι η άρνηση της μορφής, αυτή είναι η απόλυτη μορφή. Η πορεία που ακολουθεί ο Σπινόζα είναι σωστή, αλλά η μεμονωμένη πρόταση λάθος, επειδή εκφράζει μόνο τη μια πλευρά της άρνησης. Στην άλλη πλευρά, η άρνηση είναι άρνηση της άρνησης και ως εκ τούτου κατάφαση. Έτσι, η αρχή της υποκειμενικότητας, της ατομικότητας, της προσωπικότητας δεν υπάρχει στον σπινοζισμό, επειδή η άρνηση συνελήφθη τόσο μονοδιάστατα.⁹⁰

ερωτήματα παρά να προσπαθήσουμε να τα απαντήσουμε», Τζων Μακντάουελ, *Ο νους και ο κόσμος*, σελ. 74-75.

⁸⁹ «Ο Σπινόζα είπε τη μεγάλη κουβέντα: Κάθε προσδιορισμός είναι άρνηση. Το προσδιορισμένο είναι το πεπερασμένο» («Spinoza hat den grossen Satz: Alle Bestimmung ist Negation. Das Bestimmte ist das Endliche»), G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, σελ. 163. Η φράση που πράγματι έγραψε ο Σπινόζα σε μια επιστολή του προς τον Jelles (50^η επιστολή, 2 Ιουνίου 1674) δεν περιείχε τη λέξη «omnis», και ήταν η «determinatio est negatio», η οποία αναφερόταν σε μια ειδική περίπτωση της έννοιας του προσδιορισμού, και δη στην έννοια του εκτατού σχήματος. Με τη σπινοζική χρήση αυτής της σημαντικής φράσης και τα ακριβή συμφραζόμενά της θα ασχοληθώ λίγο παρακάτω.

⁹⁰ «Die einfache Determination, Bestimmung (Negation gehört zur Form) ist ein Anderes gegen die absolute Bestimmtheit, Negativität, Form. Die wahrhafte Affirmation ist die Negation der Form; das ist die absolute Form. Der Gang Spinozas ist richtig; doch ist der einzelne Satz falsch, indem er nur eine Seite der Negation ausdrückt. Nach der andern Seite ist die Negation Negation der Negation und dadurch Affirmation. Das Prinzip der Subjektivität, Individualität, Persönlichkeit findet sich dann nicht im Spinozismus, weil die Negation nur so einseitig aufgefaßt wurde», G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, σελ. 163 (όλες οι μτφ. εγελιανών χωρίων δικές μου).

Κατά Hegel, ο Σπινόζα αδυνατεί να συλλάβει το γεγονός ότι ο προσδιορισμός μπορεί μεν να συνιστά άρνηση του απείρου, αλλά ταυτόχρονα παράγει την πραγματικότητα στις πεπερασμένες της μορφές, επιτελεί δηλαδή λειτουργία συγκροτητική της ίδιας της ύπαρξης και άρα εξόχως θετική. Σύμφωνα με τον Hegel, η μονοδιάστατη θεώρηση της άρνησης, η οποία συμπυκνώνεται στη φράση «*omnis determinatio est negatio*», θα λειτουργήσει ως προκείμενη της σκέψης του Σπινόζα και θα τον υποχρεώσει να αποδώσει στην υπόστασή του την ιδιότητα του απολύτως άπειρου και θετικού όντος, ακριβώς με την έννοια ότι δεν επιδέχεται κανέναν προσδιορισμό, μια που αυτός, ως «*negatio*», θα έθετε τέρμα στην απόλυτη απροσδιοριστία του απείρου.⁹¹ Έτσι ο Σπινόζα, προκειμένου να διασώσει την υπόστασή του ως απολύτως άπειρη, θα αναγκαστεί να εξοβελίσει την άρνηση από το εσωτερικό της, αποκλείοντας μαζί με την άρνηση και κάθε είδους προσδιορισμό. Όμως η συγκεκριμένη θεώρηση της άρνησης, η οποία κατά Hegel βρίσκεται στον πυρήνα του σπινοζισμού, δυναμιτίζει τα θεμέλια του σπινοζικού οντολογικού οικοδομήματος, επιφέροντας μια σειρά από αντινομίες. Κατ' αρχάς, η έννοια της απείρως θετικής υπόστασης, ως ταυτόσημης με την απολύτως άπειρη ύπαρξη, η οποία δεν επιδέχεται κανέναν –περιοριστικό– προσδιορισμό, θα καταστεί, ακριβώς ως μη προσδιοριζόμενη, κενή περιεχομένου και θα συγκροτήσει έτσι, κατά Hegel, το απόλυτο κενό:⁹² «είναι πλήρης ακινησία, και η μόνη της δραστηριότητα συνίσταται στο να τα ρίχνει όλα στην άβυσσο της υπόστασης, μέσα στην οποία χάνονται τα πάντα, αποσυντίθεται όλη η ζωή».⁹³

Επιπλέον, ο εξοβελισμός της άρνησης, και άρα κάθε προσδιορισμού, από το εσωτερικό της υπόστασης καθιστά αδύνατη την παραγωγή του κόσμου. Διότι, καθώς η υπόσταση, κατά την εγελιανή ανάγνωση, δεν επιδέχεται κανέναν προσδιορισμό, δεν μπορεί να γεννηθεί εντός της κανενός είδους διαφορά, καμιά ενικότητα. Έτσι, η παραγωγή των πεπερασμένων ενικών πραγμάτων εντός της αμιγώς θετικής

⁹¹ Αυτή την άποψη αποδίδει στον Σπινόζα και ο H.A. Joachim στο *A Study of the Ethics of Spinoza*.

⁹² «Η πληρότητα του απόλυτου, φυλακισμένη στη ριζική εσωτερικότητα της υπόστασης, είναι η πληρότητα του κενού», Macherey, *Hegel or Spinoza*, σελ. 26.

⁹³ «[E]s ist starre Bewegungslosigkeit, deren einzige Tätigkeit ist, alles in den Abgrund der Substanz zu werfen, in dem alles nur dahinschwindet, alles Leben in sich selbst verkommt», G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, σελ. 166.

υπόστασης, παραγωγή την οποία ο Σπινόζα αξιώνει από το σύστημά του, καθίσταται λογικώς αδύνατη:⁹⁴

Μέσα στη *μία* υπόσταση εξαφανίζονται όλες οι διαφορές και οι προσδιορισμοί των πραγμάτων και της συνείδησης. Έτσι, μπορούμε να πούμε, στο σπινοζικό σύστημα, τα πάντα ρίχνονται μέσα σε αυτή την άβυσσο του αφανισμού. Αλλά από εκεί μέσα δεν βγαίνει τίποτα. Και το ιδιαίτερο, για το οποίο κάνει λόγο, *απλώς δίνεται [...], χωρίς να δικαιολογείται.*⁹⁵

Ο μόνος τρόπος τον οποίο σύμφωνα με τον Hegel θα μπορούσε να επιφυλάσσει η σπινοζική οντολογία για τον κόσμο των ενικών πραγμάτων βρίσκεται υποχρεωτικά *εκτός* της υπόστασης. Αυτό σημαίνει ότι, αν η σπινοζική οντολογία θέλει να δικαιολογήσει την ύπαρξη του κόσμου των πεπερασμένων ενικών τρόπων, είναι αναγκασμένη από τις ίδιες της τις προκείμενες να διαρρήξει την υπόσταση και να πραγματοποιήσει ένα βήμα εξόδου από αυτήν. Ετούτη όμως η κίνηση εξόδου θα γίνει επί ποινή αυτοακύρωσης του όλου συστήματος: Η έννοια της **εμμενούς υπόστασης**, η οποία εξ ορισμού δεν έχει εξωτερικότητα –ο θεμέλιος λίθος της σπινοζικής οντολογίας– καθίσταται αυτομάτως κενό γράμμα, μια που η κίνηση εξόδου θεμελιώνει ακριβώς την ύπαρξη ενός κόσμου ευρισκόμενου εκτός της υπόστασης.

Κατόπιν αυτής της αυθαίρετης, κατά Hegel, παραγωγής τους⁹⁶ στο πλαίσιο του σπινοζισμού, η φύση ή ο κόσμος των ενικών πραγμάτων δεν μπορούν να

⁹⁴ «Η ταυτότητα της υπόστασης δίνεται εκ των προτέρων, απλά και άμεσα, με έναν τρόπο που καθιστά αδύνατη κάθε περαιτέρω διαφοροποίηση. [...] Η ολότητα είναι απόλυτη κατάφαση, χωρίς εγγενή αρχή αρνητικότητας. Αλλά αυτό, ισχυρίζεται ο Hegel, καθιστά αδύνατο το να έχει η ολότητα εσωτερικές διαφορές, να συγκεκριμενοποιείται, και να γεννά τους πεπερασμένους τρόπους ή οποιαδήποτε άλλη μορφή περιορισμού, και άρα την κίνηση, τη μεταβολή ή τη ζωή. Με άλλα λόγια, ο αποκλεισμός της αρνητικότητας από την υπόσταση ως υπόσταση πρέπει να οδηγήσει σε ένα παρμενίδειο είδος ενότητας, σβήνοντας κάθε διάκριση και κάνοντας όλες τις πεπερασμένες οντότητες, κάθε αλλαγή και κάθε δυναμισμό, οντολογικώς αδύνατο», Yovel, *Spinoza and Other Heretics*, 2ος τόμος, σελ. 36.

⁹⁵ «In die *eine* Substanz gehen alle Unterschiede und Bestimmungen der Dinge und des Bewußtseins nur zurück; so, kann man sagen, wird im Spinozistischen System alles nur in diesen Abgrund der Vernichtung hineingeworfen. Aber es kommt nichts heraus; und das Besondere, wovon er spricht, *wird nur vorgefunden [...], ohne daß es gerechtfertigt wäre*», G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, σελ. 165.

⁹⁶ «[Σ]τον Σπινόζα η ύπαρξη των ενδεχομενικών οντοτήτων δεν απορρέει από καμιά λογική αναγκαιότητα. Η ενδεχομενικότητα είναι κι η ίδια ενδεχομενική, Yovel, *Spinoza and Other Heretics*, 2ος τόμος, σελ. 37. Σχετικά με τη θεωρούμενη ως ελλιπή τεκμηρίωση της αναγκαιότητας ειδικά των πεπερασμένων τρόπων βλ., H.A. Joachim, *A Study of the Ethics of Spinoza*, σελ. 44-45, 103, 110-116. J. Martineau, *A Study of Spinoza*, σελ. 205. J. Caird, *Spinoza*, σελ. 123, 142-144. F. Pollock, *Spinoza: His*

διαθέτουν το οντολογικό καθεστώς της υπόστασης, αλλά αποτελούν μόνο πλασματικές αναπαραστάσεις, εξωτερικά φαινόμενα αυτής, εντέλει αρνητικές βαθμίδες της ύπαρξης. Ετούτο συμβαίνει επειδή, αν αποσπάσουμε τις εν λόγω εκδηλώσεις της υπόστασης από την καταγωγική τους αρχή –που δεν είναι άλλη από την υπόσταση, όπως τουλάχιστον την αντιλαμβάνεται ο Hegel– οι εκδηλώσεις αυτές χάνουν κάθε πραγματική μορφή ή ενότητα, μια που μόνο η υπόσταση θα μπορούσε να τους τη δώσει.

Έχουμε εμπρός μας δύο προσδιορισμούς, το Γενικό, το διά του εαυτού του και για τον εαυτό του Ον, και δεύτερον, τον προσδιορισμό του ειδικού και ενικού, την ατομικότητα. Όσον αφορά τώρα το ειδικό, το ενικό, δεν είναι δύσκολο να δείξουμε ότι είναι καταρχήν ένα περιορισμένο πράγμα, ότι η έννοιά του εξαρτάται από ένα άλλο πράγμα, ότι είναι εξαρτημένο, ότι δεν υπάρχει στ' αλήθεια καθ' εαυτό, δεν είναι αληθινά πραγματικό. Αναφερόμενος στο προσδιορισμένο, ο Σπινόζα είπε την εξής κουβέντα: *Omnis determinatio est negatio*. Άρα μονάχα το μη ειδικό, το γενικό, είναι αληθινά πραγματικό, αυτό μονάχα έχει υποσταση.⁹⁷

Οι τρόποι των κατηγορημάτων δεν είναι παρά υπολείμματα και ατροφικά στοιχεία της ύπαρξης, ενώ η μεταξύ τους διαφορά, δηλαδή η παρατηρήσιμη στον κόσμο ποικιλία, είναι μονάχα ένα επιφανόμενο,⁹⁸ το οποίο, ως κατεξοχόν αναφερόμενο στα πεπερασμένα πράγματα, δεν μπορεί να ανήκει στην υπόσταση και, αντιθέτως, εντός της εξαφανίζεται,⁹⁹ μια που αυτή, ως απολύτως θετική, δεν μπορεί να περιλαμβάνει κανέναν προσδιορισμό. «Κάθε τροποποίηση υπάρχει μόνο για εμάς, έξω από τον Θεό· δεν υπάρχει δι' εαυτής και καθ' εαυτήν».¹⁰⁰

Life and Philosophy, σελ. 191. K. Hübner, «Spinoza on Negation, Mind-Dependence and the Reality of the Finite». Y. Melamed, «Acosmism or weak individuals? Hegel, Spinoza, and the reality of the finite», σελ. 77–92.

⁹⁷ «Wir haben vor uns zwei Bestimmungen, das Allgemeine, das an und für sich Seiende, und zweitens die Bestimmung des Besonderen und Einzelnen, die Individualität. Nun ist von dem Besonderen, dem Einzelnen nicht schwer aufzuzeigen, daß es ein Beschränktes überhaupt ist, daß sein Begriff überhaupt von einem Anderen abhängt, daß es abhängig ist, nicht wahrhaft für sich selbst existierend, so nicht wahrhaft wirklich. In Rücksicht des Bestimmten hat Spinoza so den Satz aufgestellt: *Omnis determinatio est negatio*; also ist nur das Nichtbesondere, das Allgemeine wahrhaft wirklich, ist nur substantiell», G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, σελ. 165.

⁹⁸ Ο Η.Α. Joachim υιοθετεί ενίοτε αυτή τη θεώρηση των τρόπων, όταν λέει π.χ. ότι η σύλληψή τους είναι «εν μέρει ψευδαισθητική» («in part illusory»), *A Study of the Ethics of Spinoza*, σελ. 112.

⁹⁹ Βλ. και παραπάνω την εγγεγραμμένη έκφραση «Abgrund der Vernichtung».

¹⁰⁰ «Jede Modifikation ist nur für uns, außer Gott; sie ist nicht an und für sich, G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, σελ. 178.

Με ετούτο ο Σπινόζα του Hegel αρνείται σε καθετί πεπερασμένο το οντολογικό καθεστώς της ύπαρξης, την οποία αναγνωρίζει εντέλει μόνο στον Θεό, κι αυτός είναι ο λόγος για τον οποίο ο Hegel ταυτίζει τον σπινοζισμό με τον ακοσμικισμό, και όχι, ως είθισται, με τον αθεϊσμό.¹⁰¹ Στερώντας από τον κόσμο την ιδιότητα της ύπαρξης, στην ουσία ο Σπινόζα τον καταργεί, ενώ διατηρεί ως πραγματικώς υπάρχοντα μόνο τον Θεό: «Ο σπινοζισμός είναι επομένως ακοσμικισμός. Το εγκόσμιο ον, το πεπερασμένο ον, το σύμπαν, η περατότητα δεν έχουν υπόσταση, κάθε άλλο, μόνο ο Θεός έχει. Από όλα όσα λένε, όταν τον κατηγορούν για αθεία, ισχύει το αντίθετο. Σε αυτόν υπάρχει υπερβολικά πολύς Θεός».¹⁰²

Σύμφωνα όμως με αυτή την ανάγνωση, ούτε τα κατηγορήματα μπορούν να παραχθούν εντός της υπόστασης, μολονότι αποτελούν την ενδιάμεση βαθμίδα της ύπαρξης μεταξύ υπόστασης και τρόπων. Με δεδομένη τη μονοδιάστατη θεώρηση της άρνησης, τα σπινοζικά κατηγορήματα –τα οποία, σύμφωνα με την ανάγνωση του Hegel, δεν είναι άπειρα, αλλά μόνο δύο, η Έκταση και η Σκέψη–¹⁰³ δεν μπορούν

¹⁰¹ Σύμφωνα με τον Yitzhak Melamed, ο πρώτος που χρησιμοποίησε τον όρο «ακοσμικισμός» για να αναφερθεί στη σπινοζική φιλοσοφία ήταν ο εβραϊός φιλόσοφος Salomon Maimon (1753-1800), ο οποίος προσπάθησε να απαλλάξει τον Σπινόζα από τη διαδεδομένη τότε κατηγορία του αθεϊσμού. Τη δική του ανάγνωση θα υιοθετούσε λίγο αργότερα ο Hegel. Y. Melamed, *Spinoza's Metaphysics. Substance and Thought*, σελ. 68. Σύμφωνα πάλι με τον Jacques d'Hondt, πρώτος ο Christoph Gottlieb von Murr απέδωσε στον Σπινόζα τον χαρακτηρισμό του ακοσμικιστή. D'Hondt, «Ο Σπινόζα του Χέγκελ»

¹⁰² «Der Spinozismus ist also Akosmismus. Das Weltwesen, das endliche Wesen, das Universum, die Endlichkeit ist nicht das Substantielle, – vielmehr nur Gott. Das Gegenteil von alledem ist wahr, was die behaupten, die ihm Atheismus Schuld geben; bei ihm ist zu viel Gott», G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, σελ. 163.

¹⁰³ «Το δεύτερο μετά την υπόσταση είναι τα κατηγορήματα. [...] [T]ο κατηγορήμα είναι μεν προσδιορισμός, αλλά και ολότητα. Δίνει μόνο δύο, τη Σκέψη και την Έκταση. Ο νους τα συλλαμβάνει ως την ουσία της υπόστασης. Η ουσία δεν είναι ανώτερη από την υπόσταση, παρά είναι ουσία μόνο από την οπτική γωνία του νου. Αυτή η οπτική γωνία βρίσκεται εκτός της υπόστασης. Μπορεί να ιδωθεί με δυο τρόπους, ως Έκταση και ως Σκέψη» («Das zweite der Substanz sind die Attribute; [...] das Attribut ist zwar Bestimmtheit, aber Totalität. Er hat nur zwei, Denken und Ausdehnung. Der Verstand faßt sie als das Wesen der Substanz; das Wesen ist nicht höher als die Substanz, sondern sie ist nur Wesen in der Betrachtung des Verstandes. Diese Betrachtung ist außerhalb der Substanz; sie kann in zwei Weisen betrachtet werden, als Ausdehnung und Denken»), G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, σελ. 168.

παρά να περιλαμβάνουν την άρνηση της απειρίας των μορφών της υπόστασης, αποτελώντας αντιπαραθετικές και αμοιβαία αποκλειόμενες όψεις της, διότι εκείνο που προσδιορίζεται π.χ. ως εκτατό, την ίδια στιγμή αρνείται όλους τους άλλους δυνατούς προσδιορισμούς. Κάθε επιμέρους κατηγορημα περιορίζει την υπόσταση σε μία και μόνο ειδική μορφή, στερώντας της ακριβώς την απόλυτη θετικότητα, την απειρία των μορφών. Γι' αυτό και ως περιορισμοί του απείρου της υπόστασης, τα κατηγορήματα δεν μπορούν να βρίσκονται εντός της –να της ανήκουν– και άρα, όπως οι τρόποι, έτσι κι αυτά δεν μπορούν να έχουν πραγματική, αντικειμενική ύπαρξη.¹⁰⁴ Σύμφωνα με την εγγελιανή ανάγνωση του σπινοζισμού, τα κατηγορήματα δεν αποτελούν πραγματικές (και άρα ούτε πραγματικά διακριτές) ιδιότητες της υπόστασης, αλλά επιμέρους τρόπους θεώρησης αυτής από τον νου, ο οποίος την παρατηρεί απ' έξω:

Γι' αυτό τα θεώρησε κατηγορήματα, δηλαδή ως μη έχοντα μια ιδιαίτερη ύπαρξη, μια ύπαρξη διά του εαυτού τους και για τον εαυτό τους, παρά μόνο [...] ως στιγμές. Ή μάλλον δεν τα θεώρησε ούτε καν στιγμές, μια που η υπόσταση είναι το απολύτως απροσδιόριστο, ενώ τα κατηγορήματα, όπως και οι τρόποι, είναι διακρίσεις, στις οποίες προβαίνει ένας εξωτερικός νους.¹⁰⁵

Η διάκριση των κατηγορημάτων είναι λοιπόν για τον Hegel μια διάκριση του λόγου, ένα φαινόμενο που προβάλλει ο νους επάνω στην πραγματικότητα. Η φαινομενική πολλαπλότητα των κατηγορημάτων αναγκαία αίρεται εντός του Είναι, ακριβώς για να διασωθεί η απόλυτη θετικότητά του.¹⁰⁶ Με την ανάλυση αυτή, ο

¹⁰⁴ Σε αυτή τη γραμμή επιχειρηματολογεί διεξοδικά και ο H.A. Joachim, *A Study of the Ethics of Spinoza*, σελ. 102 κ.ε.

¹⁰⁵ «Er begriff sie daher als Attribute, d.h. als solche, die nicht ein besonderes Bestehen, ein Anundfürsichsein haben, sondern nur [...] als Momente sind; oder vielmehr sind sie ihm nicht einmal Momente, denn die Substanz ist das in ihr selbst ganz Bestimmungslose, und die Attribute sind, wie auch die Modi, Unterscheidungen, die ein äußerer Verstand macht», G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, σελ 85-86.

¹⁰⁶ Την άποψη ότι το επίδικο της διάκρισης μεταξύ υποκειμενικής και αντικειμενικής ερμηνείας των κατηγορημάτων δεν είναι η αντικειμενικότητα της ύπαρξης των κατηγορημάτων αλλά η αντικειμενικότητα της διάκρισής τους, την αναπτύσσει (από τους σύγχρονους σπινοζιστές) ο Jarrett, «Some Remarks on the 'Objective' and 'Subjective' Interpretations of the attributes», σελ. 447–456. Ο Haserot, από την άλλη, επισήμανε ότι το κύριο επίδικο της διαμάχης μεταξύ in intellectu και extra intellectum ερμηνείας είναι η πολλαπλότητα των κατηγορημάτων. Στην in intellectu ερμηνεία, η ταύτιση των κατηγορημάτων με την υπόσταση γίνεται με τίμημα την εξαφάνιση των κατηγορημάτων, την κατίσχυση της ενικότητας έναντι της πολλαπλότητας. F. Haserot, «Spinoza's Definition of Attribute».

Hegel εγκαινιάζει την αντιπαράθεση περί της ερμηνείας των κατηγορημάτων της υπόστασης, υιοθετώντας την άποψη περί της υποκειμενικής τους ύπαρξης. Σύμφωνα με αυτήν, το κατηγορήμα συγκροτείται ως μορφή χωρίς περιεχόμενο, που περιγράφει την υπόσταση απ' έξω και χωρίς καμιά αναγκαιότητα. Στην εγελιανή ανάγνωση του Σπινόζα, εκείνος που υιοθετεί αυτή την εξωτερική οπτική γωνία, προβάλλοντας επάνω στην υπόσταση τους επιμέρους προσδιορισμούς που συνιστούν τα κατηγορήματα, εκείνος δηλαδή που αποδίδει στην άπειρη ουσία τις επιμέρους μορφές των κατηγορημάτων, είναι ο νους:

Η διαφορά τους φαίνεται μόνο στον νου, ο οποίος, ως τρόπος, δεν έχει καμιά πραγματικότητα [...] τα κατηγορήματα δεν είναι επομένως τίποτα καθ' εαυτά, καμιά διαφορά καθ' εαυτήν [...]. Η ψυχή, το πνεύμα, είναι ένα ενικό πράγμα και, ως τέτοιο, περιορισμένο. Εκείνο βάσει του οποίου είναι ενικό πράγμα είναι μια άρνηση, και άρα δεν διαθέτει καμιά αληθινή πραγματικότητα.¹⁰⁷

Το κατηγορήμα είναι κατά Hegel ο στοχασμός σχετικά με την υπόσταση ο οποίος αναγκαία λαμβάνει χώρα εκτός της υπόστασης και δη μέσα σε μια συνείδηση που της είναι ξένη.¹⁰⁸ Αυτός μάλιστα ο νους, ακριβώς ως πεπερασμένος τρόπος χωρίς

¹⁰⁷ «[I]hr Unterschied fällt nur in den Verstand, der als Modus keine Wahrheit hat [...] die Attribute sind eben nichts an sich, keine Unterschiede an sich [...] Die Seele, der Geist ist ein einzelnes Ding, ist als solches beschränkt; das, wonach er ein einzelnes Ding ist, ist eine Negation, und er hat so nicht wahrhafte Wirklichkeit». G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, σελ. 164.

¹⁰⁸ Αργότερα, την άποψη περί της αμοιβαίας εξωτερικότητας της υπόστασης και του νου που την παρατηρεί επιχειρήσει να την τεκμηριώσει με φιλολογικά, αυτή τη φορά, επιχειρήματα κι ένας άλλος σημαντικός μελετητής του Σπινόζα, ο Harry Austryn Wolfson, ο οποίος επίσης συντάσσεται με την in intellectu ερμηνεία των κατηγορημάτων της υπόστασης. Σύμφωνα με αυτόν, οι ρηματικοί τύποι που χρησιμοποιεί ο Σπινόζα όταν αναφέρεται στα κατηγορήματα υποδηλώνουν το γεγονός ότι τα κατηγορήματα της υπόστασης υφίστανται μόνο θεωρούμενα από την υποκειμενική οπτική γωνία του νου, καθώς τα εν λόγω ρήματα υπονοούν πάντα μια διάκριση μεταξύ υποκειμένου και αντικειμένου της ενέργειας. Ενδεικτικά, σύμφωνα με τον Wolfson, το ρήμα «percipit» («συλλαμβάνει»), ήδη στον ορισμό του κατηγορήματος, δηλώνει μια ενέργεια από την πλευρά του νου (υποκείμενο) που παρατηρεί την υπόσταση (αντικείμενο). Το ρήμα «exprimit» στο σχόλιο της 10ης πρότασης του 1ου μέρους της *Ηθικής* («καθένα τους εκφράζει την πραγματικότητα ή το είναι της υπόστασης»), και αλλού, δηλώνει μια ενέργεια που έχει αναγκαία έναν διακριτό αποδέκτη, εν προκειμένω τη σκεπτόμενη διάνοια. Το ίδιο υποδηλώνει κατά τον Wolfson και η χρήση του ρήματος «consideratur» («...στον βαθμό που αυτός συλλαμβάνεται/θεωρείται υπό ένα κατηγορήμα...»), δηλαδή ενός ρήματος που συντάσσεται με ποιητικό αίτιο, το οποίο και πάλι δεν είναι άλλο από τη σκεπτόμενη διάνοια που συλλαμβάνει την υπόσταση. Παρομοίως, το ρήμα «concipit» («...κάθε οντότητα πρέπει να συλλαμβάνεται υπό κάποιο κατηγορήμα...») στο σχόλιο της 10ης πρότασης του 1ου μέρους ζητάει ένα

πραγματική ύπαρξη, αδυνατεί να συλλάβει την υπόσταση στην ολότητά της. Κάθε οπτική γωνία δείχνει μόνο μια όψη της υπόστασης, καθώς, ως οπτική γωνία, συγκροτείται καταστατικά στη βάση της μη κατάληψης των υπόλοιπων οπτικών γωνιών. Έτσι, η συνείδηση εντός της οποίας πραγματοποιείται ο στοχασμός σχετικά με την υπόσταση δεν μπορεί να συλλάβει την ουσία παρά μόνο πεπερασμένα και άρα ανεπαρκώς.

Συμπερασματικά, κατά την εγελιανή ανάγνωση, ο Σπινόζα, θέτοντας ως αφετηρία και μεταφυσική εγγύηση του φιλοσοφικού του συστήματος την απολύτως θετική υπόσταση, δυναμιτίζει κάθε απόπειρα συνεκτικής περαιτέρω ανάπτυξης της οντολογίας του. Η παραγωγή των κατηγορημάτων και των τρόπων ως γνήσιων βαθμίδων της πραγματικότητας δεν δύναται να θεμελιωθεί φιλοσοφικά στο πλαίσιο του σπινοζισμού, αλλά τίθεται από τον Σπινόζα δογματικά, χωρίς η αναγκαιότητά της να έχει τεκμηριωθεί κατά κανέναν τρόπο.

1.4.3. Μια εκ προοιμίου ανεπαρκής ανασκευή.

Η πλέον προφανής ένσταση την οποία μπορεί κανείς να διατυπώσει εναντίον της εγελιανής ανάγνωσης του σπινοζισμού είναι ότι αυτή έρχεται σε αντίθεση με την αυθόρμητη κατανόηση του σπινοζικού κειμένου. Η εκτεταμένη ανάλυση των πεπερασμένων τρόπων στην οποία προβαίνει ο Σπινόζα στην *Ηθική*¹⁰⁹ δημιουργεί αυτομάτως την εντύπωση ότι ο φιλόσοφος δεν τους θεωρούσε ατροφικά στοιχεία της ύπαρξης, αλλά ότι αντιθέτως τους απέδιδε καθεστώς πλήρους πραγματικότητας – γι' αυτό και προσπάθησε να τους αναλύσει εκτενώς. Ωστόσο, ακριβώς αυτή η εκτεταμένη αναφορά του Σπινόζα στους τρόπους και τα κατηγορήματα, δηλαδή σε οντότητες των οποίων η ύπαρξη, κατά Hegel, δεν απορρέει από καμιά λογική

ποιητικό αίτιο, που είναι το υποκείμενο της ενέργειας της σύλληψης και άρα διαφορετικό από το αντικείμενο της σύλληψης. Στους εν λόγω ρηματικούς όρους ο νους εμφανίζεται ή υπονοείται πάντα ως υποκείμενο της παρατήρησης, και η υπόσταση ως το διακριτό αντικείμενό της. Μάλιστα, κατά τον Wolfson, δεν μπορεί το υποκείμενο της ενέργειας της γνωστικής σύλληψης της υπόστασης να είναι η άπειρη διάνοια, μια που τότε η διάκριση υποκειμένου-αντικειμένου την οποία, κατά Wolfson, κάνει ο Σπινόζα θα ήταν άνευ νοήματος: Η υπόσταση θα ήταν ταυτόχρονα το υποκείμενο και το αντικείμενο της παρατήρησης, όπερ άτοπον. H.A. Wolfson, *The Philosophy Of Spinoza*, 1^{ος} τόμος, σελ. 152.

¹⁰⁹ Όλες οι αναφορές του σε πνεύματα και σε σώματα και στις αλληλεπιδράσεις στις οποίες αυτά υπόκεινται.

αναγκαιότητα, θεωρείται από τον Hegel αντινομική. Κατ' αυτόν, ο Σπινόζα κάνει λόγο για πράγματα των οποίων την ύπαρξη δεν έχει αποδείξει. Υπό την εγελιανή σκοπιά, η μόνη δυνατή ανάγνωση της σπινοζικής οντολογίας σύμφωνα με την οποία αυτή δεν αποδεικνύεται αντινομική θα ήταν μια ανάγνωση μη κυριολεκτική.¹¹⁰ Εντούτοις, σε όσα ακολουθούν θα προσπαθήσω να καταδείξω την εν γένει ασυμβατότητα της εγελιανής κριτικής με τη σπινοζική μεταφυσική, με σκοπό να παρουσιάσω κατ' αρχάς την απόσταση που τις χωρίζει.¹¹¹

A. Η πολυδιάστατη θεώρηση του προσδιορισμού και η θετικότητα των πεπερασμένων τρόπων.

Τουλάχιστον εκ πρώτης όψεως, φαίνεται δύσκολο να αποδώσει κανείς στον Σπινόζα την άποψη περί εξαντλητικής ταύτισης της άρνησης με τον προσδιορισμό, την οποία του αποδίδει ο Hegel. Όπως θα δείξω αμέσως, η πίστη του Σπινόζα στην αρχή του αποχρώντος λόγου, την οποία διατυπώνει με αξιωματικό τρόπο στην αρχή της *Ηθικής*, έρχεται σε πλήρη αντίθεση με μια μονοδιάστατη, αμιγώς αρνητική πρόσληψη της έννοιας του προσδιορισμού ή του καθορισμού: «Δοθέντος ενός καθορισμένου αιτίου έπεται αναγκαία ένα αποτέλεσμα, και αντιθέτως, αν δεν δίδεται κανένα καθορισμένο αίτιο, είναι αδύνατον να έπεται ένα αποτέλεσμα».¹¹²

Ο Σπινόζα εμφανίζεται εδώ να θεωρεί τον προσδιορισμό την εκ των ων ουκ άνευ προϋπόθεση για κάθε έννοια θετικής ύπαρξης και δράσης, ενώ στη συνέχεια θα

¹¹⁰ «Αν ο Σπινόζα δέχεται το συμπέρασμα περί ακοσμικισμού, τότε είτε αντιφάσκει μιλώντας για πεπερασμένα πράγματα είτε τέτοιοι ισχυρισμοί πρέπει να ιδωθούν, στην καλύτερη περίπτωση, ως έχοντες θεραπευτική για τον αναγνώστη λειτουργία, και πάντως όχι ως πραγματικά αληθείς», Κ. Hübner, «Spinoza on Negation, Mind-Dependence and the Reality of the Finite». Σε αυτό το άρθρο η Hübner παρουσιάζει συστηματικά τα επιχειρήματα εναντίον της εγελιανής ανάγνωσης και καταδεικνύει την ανεπάρκειά τους, για να επιχειρηματολογήσει εντέλει σε μια γραμμή παρόμοια με αυτή που ακολουθώ παρακάτω σχετικά με τη θετική θεώρηση του προσδιορισμού.

¹¹¹ Αξιόλογες απόπειρες ανασκευής της in intellectu ερμηνείας των κατηγορημάτων έχουν κάνει οι Delahunty, Melamed, Newlands, Hübner: R.J. Delahunty *Spinoza. The Arguments of the Philosophers*, σελ. 116 κ.ε. Y. Melamed, «Acosmism or Weak Individuals?». Του ίδιου, «“Omnis determinatio est negatio”: Determination, Negation, and Self-Negation in Spinoza, Kant, and Hegel». Του ίδιου, «Why Spinoza is not an Eleatic Monist». Του ίδιου, *Spinoza's Metaphysics. Substance and Thought*. Του ίδιου, «The Building Blocks of Spinoza's Metaphysics: Substance, Attributes and Modes». S. Newlands, «Hegel's Idealist Reading of Spinoza». Του ίδιου, «More Recent Idealist Readings of Spinoza». Κ. Hübner, «Spinoza's Thinking Substance and the Necessity of Modes».

¹¹² ΗΙαξ3. Η υπογράμμιση δική μου.

διακρίνει δύο είδη τέτοιου καθορισμού ή προσδιορισμού: Ένα πράγμα μπορεί να καθορίζεται στην ύπαρξη και τη δράση είτε από ένα άλλο είτε από τον ίδιο του τον εαυτό.¹¹³ Εκείνο που πάντως αποκλείεται είναι μια έννοια ύπαρξης ή δράσης απροϋπόθετης και ελεύθερης – απαλλαγμένης– από κάθε προσδιορισμό. Αυτή η βαθιά πίστη του Σπινόζα στη θετική λειτουργία του προσδιορισμού τον οδηγεί μάλιστα να επαναπροσδιορίσει την έννοια της ελευθερίας ως εκ προοιμίου περικλείουσα την έννοια του καθορισμού:

Ελεύθερο λέγεται το πράγμα που υπάρχει από μόνη την *αναγκαιότητα* της φύσης του και *καθορίζεται* να ενεργεί από μόνο τον εαυτό του. Ενώ αναγκαίο, ή μάλλον αναγκασμένο, αυτό που καθορίζεται να υπάρχει και να πράττει με συγκεκριμένο και καθορισμένο τρόπο από ένα άλλο.¹¹⁴

Από αυτόν τον ορισμό θα προκύψει και η εννοιολόγηση της υπόστασης ως αυταΐτιας, ως όντος του οποίου η αιτία της ύπαρξης και δράσης βρίσκεται στην ίδια του τη φύση: «Η υπόσταση δεν μπορεί να παραχθεί από κάτι άλλο [...] έτσι είναι αυταΐτιο, τουτέστιν [...] η ουσία της ενέχει αναγκαία την ύπαρξη, ήτοι ανήκει στη φύση της να υπάρχει».¹¹⁵

Σε αυτά τα δύο χωρία –και σε ευθεία αντίθεση με την άποψη περί μιας απολύτως θετικής υπόστασης ως μη επιδεχόμενης κανέναν προσδιορισμό– φαίνεται ότι ο Σπινόζα θεωρεί ως προσδιορισμένο ον όχι μόνο κάθε ετεροκαθορισμένο ενικό τρόπο, αλλά και την ίδια την υπόσταση, η οποία δεν δρα απροϋπόθετα, αλλά καθορίζεται στη δράση εσωτερικά, από την αναγκαιότητα της δικής της φύσης.¹¹⁶ Άλλωστε, με αυτό το σκεπτικό θα απορρίψει ο Σπινόζα την ανθρωπόμορφη θεώρηση του Θεού, η οποία, σε τελευταία ανάλυση, συνίσταται στην απόδοση στον Θεό μιας ελεύθερης και απροϋπόθετης βούλησης, που ο Σπινόζα την ονομάζει «απόλυτη βούληση»,¹¹⁷ και η οποία δεν καθορίζεται από κανένα αίτιο και δεν υπόκειται σε

¹¹³ ΗΙπ8σχ2: «[Γ]ια κάθε υπάρχον πράγμα δίδεται αναγκαία κάποια συγκεκριμένη αιτία για την οποία υπάρχει. [...] Η αιτία αυτή [...] πρέπει ή να περιέχεται στην ίδια τη φύση και τον ορισμό του υπάρχοντος πράγματος [...] ή να δίδεται έξω από αυτό».

¹¹⁴ ΗΙορ7, η υπογράμμιση δική μου.

¹¹⁵ ΗΙπ7απ

¹¹⁶ P. Macherey, *Hegel or Spinoza*, σελ. 144 κ.ε.

¹¹⁷ ΗΙπ33σχ2: «[Σ]υνήθισαν να προσδίδουν στον Θεό μian άλλη ελευθερία, [...] δηλαδή μια απόλυτη βούληση».

κανέναν (φυσικό) νόμο.¹¹⁸ Πέραν τούτων, η ισχυρή του πίστη στη θετική σημασία της έννοιας του προσδιορισμού υποβαστάζει και την πεποίθηση του φιλοσόφου ότι στον κόσμο δεν υπάρχει ενδεχομενικότητα, αλλά είναι «ηλίου φαινότερο» πως τα πάντα είναι καθορισμένα κατ' αναγκαιότητα από ένα αίτιο, θέση η οποία στην ιστορία της φιλοσοφίας καθιέρωσε τον Σπινόζα ως ντετερμινιστή.¹¹⁹

Καθώς, για τον Σπινόζα, η υπόσταση αποτελεί την αιτία για την ύπαρξη και την ουσία κάθε πράγματος,¹²⁰ ο συγκεκριμένος καθορισμός/προσδιορισμός ενός πράγματος από αυτή την αιτία, όντας η αιτία που το καθορίζει στην *ύπαρξη*, αποκτά εντελώς θετική σημασία, μια που το καθορίζει ακριβώς να *υπάρχει και να δρα*: «Αυτό μέσω του οποίου τα πράγματα λέγονται καθορισμένα να πράξουν κάτι είναι αναγκαία κάτι θετικό»¹²¹

Επιπλέον, ο προσδιορισμός ενός πράγματος από την υπόσταση ως την αιτία που το καθορίζει στην ύπαρξη και τη δράση αποτελεί και τον ιδιαίτερο τρόπο με τον οποίο το εν λόγω πράγμα συνδέεται με την υπόσταση. Μάλιστα, η ακριβής γνώση αυτής της σχέσης –η γνώση του τρόπου με τον οποίο το πράγμα γεννιέται και υπάρχει εντός της υπόστασης υπό την αναγκαιότητα που απορρέει από τη φύση της– είναι η γνώση της ουσίας του πράγματος και συνιστά γνώση του πράγματος θεωρημένου από τη σκοπιά της αιωνιότητας:

Τα πράγματα συλλαμβάνονται από μας [...] με δύο τρόπους, ή καθόσον συλλαμβάνουμε ότι υπάρχουν σε σχέση με έναν συγκεκριμένο χρόνο και τόπο ή καθόσον συλλαμβάνουμε ότι περιέχονται στον Θεό και έπονται από την αναγκαιότητα της θεϊκής φύσης. Όσα συλλαμβάνονται όμως ως αληθή ήτοι

¹¹⁸ ΗΠ17σχ: «Άλλοι νομίζουν ότι ο Θεός είναι ελεύθερο αίτιο επειδή μπορεί, όπως νομίζουν, να καταφέρει ώστε όσα είπαμε ότι έπονται από τη φύση του, τουτέστιν όσα είναι στην εξουσία του, να μη γίνονται, ήτοι να μην παράγονται από αυτόν. Αλλά είναι ίδιο με το να έλεγαν ότι ο Θεός μπορεί να καταφέρει ώστε από τη φύση του τριγώνου να μην έπεται ότι οι τρεις γωνίες του είναι ίσες με δύο ορθές· ήτοι, δοθέντος ενός αιτίου να μην έπεται το αποτέλεσμα, πράγμα που είναι άτοπο». Και στο ΗΠ32πορ1 η κατηγορηματική άποψη του Σπινόζα επί του θέματος: «ο Θεός δεν πράττει από ελευθερία βούλησης», και βέβαια με όλα αυτά σχετίζεται άμεσα και το περίφημο παράρτημα του ΗΠ.

¹¹⁹ ΗΠ29: «Στη φύση των πραγμάτων δεν υπάρχει τίποτα ενδεχόμενο αλλά τα πάντα είναι καθορισμένα από την αναγκαιότητα της θεϊκής φύσης να υπάρχουν και να πράττουν με συγκεκριμένο τρόπο».

¹²⁰ ΗΠ25: «Ο Θεός είναι ποιητικό αίτιο όχι μονάχα της ύπαρξης των πραγμάτων αλλά και της ουσίας τους». Και ΗΠ29απ: «[Ο] Θεός είναι αίτιο των τρόπων αυτών όχι μονάχα καθόσον υπάρχουν απλά [...] αλλά και [...] καθόσον θεωρούνται καθορισμένοι να πράξουν κάτι».

¹²¹ ΗΠ26απ.

πραγματικά με αυτό τον δεύτερο τρόπο, τα συλλαμβάνουμε υπό ένα είδος αιωνιότητας».¹²²

Η γνώση, λοιπόν, του τρόπου με τον οποίο ένα πράγμα έχει κατ' αναγκαιότητα προσδιοριστεί να υπάρχει και να δρα αποτελεί αληθή γνώση της ουσίας του πράγματος,¹²³ γνώση του τι είναι και τι κάνει το πράγμα, κι εντέλει γνώση του πράγματος σε όλη του τη θετικότητα.¹²⁴ Αυτός, τώρα, ο καθορισμός του πράγματος εκδηλώνεται στην τάση του εν λόγω πράγματος να παραμείνει στην ύπαρξη, μεταξύ άλλων αντιστεκόμενο στα εξωτερικά αίτια που απειλούν να το καταστρέψουν,¹²⁵ και συνιστά, με τα λόγια του Σπινόζα, το *conatus* του πράγματος. «Η τάση [*conatus*] με την οποία κάθε πράγμα προσπαθεί να εμμείνει στο είναι του δεν είναι τίποτα πέρα από την ενεργή ουσία του ίδιου του πράγματος».¹²⁶

Ετούτη η τάση παραμονής στο είναι, ως εκδήλωση του τρόπου με τον οποίο ένα πράγμα έχει προσδιοριστεί στην ύπαρξη, δεν είναι παρά η κατάφαση της ουσίας του πράγματος,¹²⁷ κι έχει ως εκ τούτου απολύτως θετικό χαρακτήρα¹²⁸ ή είναι, με τα

¹²² ΗVπ29σχ.

¹²³ «[H] *scientia intuitiva*, η ανώτερη βαθμίδα της γνώσης, περιλαμβάνει τη σύλληψη ενός συγκεκριμένου τρόπου μέσω της ύπαρξής του εντός του Θεού, και με ετούτο θεωρεί και τον Θεό μέσω της πεπερασμένης του έκφρασης μέσα στα συγκεκριμένα πράγματα. Αυτή η αμοιβαιότητα είναι ουσιώδης για τον Σπινόζα, και αυτό που της δίνει δύναμη και βάθος παρέχει και την πιο βαθιά σύλληψη της πραγματικότητας, η οποία αφορά όχι μόνο τα ενικά πράγματα αλλά το σύνολο ως τέτοιο», Y. Yovel, *Spinoza and other Heretics*, 2^{ος} τόμος, «Hegel», 22^η σημείωση, σελ. 194.

¹²⁴ P. Macherey, *Hegel or Spinoza*, σελ. 141: «Το να καθορίζεται κάτι θετικά σημαίνει [...] να συλλαμβάνεται στην ιδιάζουσα υλική του πραγματικότητα, σύμφωνα με την εμμενή αναγκαιότητα που το γεννά μέσα στην υπόσταση, σύμφωνα με έναν αιτιακό νόμο που είναι εκείνος με τον οποίο η υπόσταση παράγει τον εαυτό της, επειδή είναι υπόσταση που παράγει τον εαυτό της μέσα στις τροποποιήσεις της· σημαίνει επίσης να το θεωρούμε από την οπτική γωνία της αιωνιότητας, στον βαθμό που είναι το ίδιο αιώνιο, δηλαδή στον βαθμό που δεν μπορεί να καταστραφεί παρά μόνο από μια εξωτερική αιτία (HIIIπ40)».

¹²⁵ HIIIπ4: «Κανένα πράγμα δεν μπορεί να καταστραφεί παρά από ένα εξωτερικό αίτιο», πρόταση που αποκλείει μια δράση της αρνητικότητας εγγενή του τρόπου.

¹²⁶ HIIIπ7, τροποποιημένη η μτφ. του Βανταράκη.

¹²⁷ «Όταν σκεφτόμαστε ένα πράγμα υπό την ιδιότητά του να πασχίζει για κάτι, το σκεφτόμαστε κατεξοχήν καταφατικά», K. Hübner, «Spinoza on Negation, Mind-Dependence and the Reality of the Finite». Επίσης P. Macherey, *Hegel or Spinoza*, σελ. 171 κ.ε.

¹²⁸ «Η έννοια του *conatus* αναφέρεται ευθέως στον προσδιορισμό, από τον οποίο αφαιρεί κάθε εσωτερική αρνητικότητα: στον βαθμό που ένα πράγμα προσδιορίζεται ως τέτοιο [...] διά της εμμενούς του σχέσης προς την υπόσταση, της οποίας αποτελεί τροποποίηση [*affection*], τείνει να αντιτίθεται σε

λόγια του Σπινόζα, εκδήλωση ενός βαθμού *τελειότητας*: «[Ο]τιδήποτε υπάρχει, θεωρούμενο υπό τον εαυτό του και χωρίς αναφορά σε τίποτα άλλο, διαθέτει τελειότητα, η οποία σε κάθε πράγμα εκτείνεται ως τα όρια της ουσίας του». ¹²⁹

Συνοψίζοντας, η στενή σχέση η οποία, στη σπινοζική οντολογία, συνδέει την ουσία ενός πράγματος –την τάση του να αντιστέκεται σε ό,τι προσπαθεί να το καταστρέψει– με την έννοια του καθορισμού καταδεικνύει ότι ο Σπινόζα δεν είχε την πρόθεση να κάνει την ταύτιση μεταξύ άρνησης και προσδιορισμού που του αποδίδει ο Hegel.

Θα ήταν ωστόσο παράλειψη να ισχυριστεί κανείς ότι Σπινόζα δεν αναγνώριζε επίσης την αρνητική λειτουργία του προσδιορισμού, δεν υιοθετούσε δηλαδή εν μέρει, και ταυτόχρονα με την προαναφερθείσα, και τη θεώρηση που του αποδίδει ο Hegel. Η φράση που κατά Hegel συμπυκνώνει αυτή τη αρνητική θεώρηση του προσδιορισμού, «*determinatio est negatio*», απαντά σε μια επιστολή ¹³⁰ που έγραψε ο Σπινόζα και αναφέρεται στον αρνητικό προσδιορισμό που φέρει ένα πράγμα θεωρημένο ως εκτατό σχήμα:

Ως προς τον ισχυρισμό ότι το σχήμα είναι άρνηση και τίποτα το θετικό, είναι προφανές ότι η ύλη στο σύνολό της, θεωρούμενη άνευ ορίων, δεν μπορεί να έχει κανένα σχήμα, και επίσης ότι το σχήμα αφορά μόνο πεπερασμένα και προσδιορισμένα σώματα. Γιατί όποιος λέει ότι βλέπει ένα σχήμα, θέλει απλώς να δηλώσει ότι βλέπει ένα προσδιορισμένο πράγμα και τον τρόπο του προσδιορισμού του. Αυτός ο προσδιορισμός λοιπόν δεν αφορά το πράγμα θεωρούμενο ως προς το είναι του. Κάθε άλλο, αφορά το μη είναι του πράγματος. Άρα, αφού το σχήμα δεν είναι παρά προσδιορισμός, και ο προσδιορισμός είναι άρνηση, το σχήμα δεν μπορεί παρά να είναι άρνηση. [Η υπογράμμιση δική μου]

Σε αυτή την επιστολή, ο Σπινόζα ισχυρίζεται ότι το σχήμα είναι προσδιορισμός επί της εν γένει ύλης και καθαρής άρνηση, επειδή αναφέρεται μόνο στο πώς το εν λόγω πράγμα περιορίζεται – προφανώς από άλλα ομοειδή του, εκτατά πράγματα– ως προς την ύπαρξη, και όχι στο πώς αυτό παράγεται και υπάρχει θετικά. Το σχήμα είναι μεν προσδιορισμός, αποδίδει όμως μονάχα ένα όριο μεταξύ των πεπερασμένων πραγμάτων, κάτι που χωρίζει το ένα από το άλλο. Ως εκ τούτου δεν

οτιδήποτε περιορίζει την πραγματικότητά του, απειλώντας να το καταστρέψει. Είναι επομένως βέβαιο ότι ο προσδιορισμός δεν είναι καθ' εαυτόν άρνηση, αλλά, αντιθέτως, κατάφαση», P. Macherey, *Hegel or Spinoza*, σελ. 172. Βλ. και A.K. Kordela, «A Thought beyond Dualisms, Creationist and Evolutionist Alike».

¹²⁹ 19^η επιστολή, προς τον Blyenbergh, 5 Ιανουαρίου 1665.

¹³⁰ 50^η επιστολή, προς τον Jelles, 2 Ιουνίου 1674.

αποτυπώνει τίποτε από τη θετικότητα ενός πεπερασμένου εκτατού πράγματος και αποτελεί καθαρή άρνηση. Αυτή τη θέση θα την αναπτύξει ο Σπινόζα και σε μια άλλη επιστολή,¹³¹ στην οποία μάλιστα θα δηλώσει με σαφήνεια ότι η ορθή κατανόηση των τρόπων δεν μπορεί να συνίσταται στη θεώρησή τους με βάση τις έννοιες του μέτρου, του χρόνου και του αριθμού, στη βάση δηλαδή του πεπερασμένου χαρακτήρα της ύπαρξής τους:

Έτσι φαίνεται καθαρά ότι το μέτρο, ο χρόνος και ο αριθμός δεν είναι παρά τρόποι της σκέψης, ή μάλλον τρόποι της φαντασίας. Γι' αυτό και δεν αποτελεί έκπληξη το γεγονός ότι όλοι όσοι προσπάθησαν να κατανοήσουν τα έργα της φύσης μέσω τέτοιων εννοιών –πόσο μάλλον χωρίς να τις καταλαβαίνουν πραγματικά– μπερδεύτηκαν τόσο πολύ, που στο τέλος δεν κατάφεραν να ξεμπλέξουν παρά μόνο λέγοντας τις μεγαλύτερες ανοησίες. [...] Όποιος προσπαθεί να εξηγήσει τέτοια πράγματα με τέτοιου είδους έννοιες, που δεν είναι παρά βοηθήματα της φαντασίας, δεν θα πετύχει περισσότερο απ' ό,τι αν άφηνε επίτηδες τη φαντασία του να οργιάσει. Κι ούτε μπορούν ποτέ οι τρόποι της υπόστασης να κατανοηθούν ορθώς αν συγχέονται με τέτοια όντα του λόγου («entia rationis») ή με βοηθήματα της φαντασίας. Διότι, όταν προσπαθούμε να τους κατανοήσουμε έτσι, τους διαχωρίζουμε από την υπόσταση και από τον τρόπο με τον οποίο απορρέουν από την Αιωνιότητα, κι έτσι ξεκομμένους δεν είναι δυνατόν να τους κατανοήσουμε ορθώς.

Οι έννοιες του μέτρου, του χρόνου και του αριθμού είναι τρόποι της φαντασίας, η οποία αποτελεί τη μόνη πηγή πλάνης.¹³² Ειδικά για τον αριθμό, ο Σπινόζα θα πει στην προαναφερθείσα 50^η επιστολή ότι η απόδοσή του σε ένα πράγμα ή σε μια ομάδα πραγμάτων προϋποθέτει την αναγωγή των απαριθμούμενων σε μια κοινή τάξη,¹³³ δηλαδή την πρόσληψή τους στη σχέση τους με άλλα όμοιά τους πράγματα. Η εν λόγω θεώρηση ενός πράγματος από τη σκοπιά της πεπερασμένης του

¹³¹ Στην 12^η επιστολή του, προς τον Meyer, 20 Απριλίου 1663.

¹³² ΗΙΠ41: «Η γνώση του πρώτου γένους είναι η μοναδική αιτία του ψεύδους», και πιο αναλυτικά στο ΗΙΠ1σχ: «[Η] φανταστική παράσταση είναι μια ιδέα που δηλώνει περισσότερο την παρούσα κατάσταση του ανθρώπινου σώματος, παρά τη φύση του εξωτερικού σώματος, όχι μεν διακριτά αλλά συγκεχυμένα· με αποτέλεσμα να λέμε ότι το πνεύμα πλανιέται».

¹³³ 50^η επιστολή: «Διότι δεν συλλαμβάνουμε τα πράγματα υπό την κατηγορία του αριθμού εκτός αν περιλαμβάνονται σε μια κοινή τάξη. Για παράδειγμα, κάποιος που έχει ένα σεντ και ένα δολάριο δεν θα σκεφτεί τον αριθμό δύο εκτός αν θεωρήσει ότι το σεντ και το δολάριο έχουν ένα κοινό όνομα, δηλαδή ότι είναι και τα δυο τους χρηματικές μονάδες ή νομίσματα. Διότι τότε μόνο θα μπορέσει να πει ότι έχει δυο χρηματικές μονάδες ή δυο νομίσματα, όταν αποκαλεί και τα δυο, το σεντ και το δολάριο, χρηματικές μονάδες ή νομίσματα. Επομένως, είναι σαφές ότι ένα πράγμα δεν μπορεί να λέγεται ένα ή μοναδικό παρά μόνον αν συλλαμβάνουμε ένα άλλο πράγμα το οποίο, όπως είπα, συμφωνεί μαζί του». Πιο αναλυτικά σχετικά με αυτό και πιο ειδικά για την περίπτωση της απόδοσης της μονάδας στον Θεό («μονισμός» της υπόστασης), δες *εδώ*, 3.3.1.

ύπαρξης εκβάλλει έτσι στη σύλληψή του ως πράγματος προσδιορισμένου με την αρνητική έννοια του προσδιορισμού, καθώς δεν αποδίδει τίποτα από την αιώνια ουσία του πράγματος, η οποία, όπως έδειξα προηγουμένως, συνίσταται στη σχέση του με την υπόσταση. Το ίδιο ισχύει, για τον Σπινόζα, και με την έννοια του χρόνου. Όταν αντιλαμβανόμαστε κάτι ως έχον συγκεκριμένη διάρκεια (ζωής), το αντιλαμβανόμαστε ανεπαρκώς, καθώς το θεωρούμε υπό τη σκοπιά της μη ύπαρξης, ή ακριβέστερα υπό της σκοπιά του επικείμενου τερματισμού της.¹³⁴ Αυτή η θεώρηση δεν αποδίδει τίποτα από τη θετική ουσία του πράγματος, η οποία συνιστά κατά Σπινόζα το πραγματικό του είναι και η οποία δεν έχει διάρκεια παρά υπάρχει στην αιωνιότητα.¹³⁵

Οι έννοιες του σχήματος, του χρόνου και του αριθμού αποτελούν λοιπόν μορφές προσδιορισμού των πραγμάτων οι οποίοι δεν μας οδηγούν στην κατανόηση της πραγματικής φύσης τους και άρα δεν αποτελούν τα κατάλληλα αναλυτικά εργαλεία για τη γνώση τους. Αυτές είναι και οι μορφές του προσδιορισμού στις οποίες ο Σπινόζα αποδίδει αρνητικό χαρακτήρα και τις οποίες πράγματι έχει εξοβελίσει από την υπόσταση. Η υπόσταση δεν μπορεί να θεωρηθεί μία, γιατί δεν είναι μετρήσιμη, και ούτε μπορεί να της αποδοθεί κανένα σχήμα:

εκείνος που ονομάζει τον Θεό ένα ή μοναδικό δεν διαθέτει αληθινή ιδέα του Θεού ή μιλά περί αυτού πολύ ακατάλληλα [...] η ύλη στο σύνολό της, θεωρούμενη άνευ ορίων, δεν μπορεί να έχει κανένα σχήμα, και επίσης ότι το σχήμα αφορά μόνο πεπερασμένα και προσδιορισμένα σώματα.¹³⁶

Το όριο, το σχήμα, η έλλειψη και γενικά η άρνηση αποτελούν χαρακτηριστικά που δεν τα διαθέτει το Είναι υπό τη μορφή της υπόστασης, θέση την οποία θα διατυπώσει ο Σπινόζα ήδη στα πρώιμα έργα του,¹³⁷ ενώ στο έργο της ωριμότητάς του,

¹³⁴ P. Macherey, *Hegel or Spinoza*, σελ. 141: «[Τ]ο να καθορίζουμε κάτι αρνητικά σημαίνει να το αναπαριστούμε αφηρημένα με βάση τα όριά του, χωρισμένο από τον Θεό που δρα μέσα του και προσπαθώντας να το προσαρμόσουμε σε χοντρικά σχήματα, καθαρά όντα του λόγου, κατασκευάσματα της φαντασίας (δηλαδή να το συλλάβουμε με όρους μιας ορισμένης διάρκειας, η οποία και του αποδίδεται). Σε αυτή την περίπτωση, το συσχετίζουμε με ό,τι αυτό δεν είναι, με την πιθανή του εξαφάνιση, και το παρουσιάζουμε ως ενδεχομενικό».

¹³⁵ ΗΙVπρ: «[Η] διάρκεια των πραγμάτων δεν δύναται να καθοριστεί από την ουσία τους· εφόσον η ουσία των πραγμάτων δεν ενέχει κανέναν συγκεκριμένο και καθορισμένο χρόνο ύπαρξης».

¹³⁶ 50^η επιστολή, προς τον Jelles, 2 Ιουνίου 1674.

¹³⁷ Στη *Σύντομη Πραγματεία*, θα δηλώσει ότι ο Θεός «δεν έχει τίποτα το ατελές ή το περιορισμένο» (1^ο βιβλίο, κεφάλαιο II, σημείωση b2), και επίσης στην *Πραγματεία για τη διόρθωση του νου* θα πει πως «κάθε ορισμός οφείλει να έχει καταφατικό χαρακτήρα [esse affirmativam]», όπου με τον ορισμό

την *Ηθική*, η θετική πρόσληψη της υπόστασης όχι απλώς θα διατηρηθεί αλλά θα λάβει τη μορφή της απόδοσης σε αυτήν της απόλυτης απειρίας και της άπειρης τελειότητας: «Με τον όρο Θεός εννοώ το απολύτως άπειρο ον, τουτέστιν μια υπόσταση συγκεκριμένη από άπειρα κατηγορήματα», «στην ουσία αυτού που είναι απολύτως άπειρο ανήκει ό,τι εκφράζει την ουσία και δεν ενέχει καμιά άρνηση»,¹³⁸ «το να είναι [κάτι] άπειρο είναι απόλυτη κατάφαση»¹³⁹ και «η ουσία του αποκλείει κάθε ατέλεια και ενέχει την απόλυτη τελειότητα».¹⁴⁰

Εν κατακλείδι, ενώ, όπως δείχνουν οι παραπάνω αναφορές, ο Σπινόζα πράγματι θεωρούσε την υπόσταση το απολύτως θετικό ον, ωστόσο δεν απέδιδε αρνητικό χαρακτήρα σε κάθε είδους προσδιορισμό, κι έτσι η θετική θεώρηση της υπόστασης, την οποία όντως υιοθετούσε, δεν το υποχρέωνε να αποκλείσει από το εσωτερικό της υπόστασης κάθε προσδιορισμό. Μολονότι ισχύει ότι η υπόσταση για τον Σπινόζα δεν περιέχει καμιά άρνηση, εντούτοις είναι προσδιορισμένη να υπάρχει και να παράγει αποτελέσματα με τη μεγαλύτερη δυνατή αναγκαιότητα, εκείνη που απορρέει από την ίδια της τη φύση. Επιπλέον –και σχετικό με τη μομφή για ακοσμικισμό την οποία προσάπτει ο Hegel στον Σπινόζα– η άρνηση δεν χαρακτηρίζει την υπόσταση αλλά επίσης δεν χαρακτηρίζει ούτε τους πεπερασμένους τρόπους, καθώς, όπως έδειξα, υπάρχουν δύο εντελώς διαφορετικοί τρόποι θεώρησης αυτών: α. υπό τη σκοπιά της αιωνιότητας, β. υπό τη σκοπιά της πεπερασμένης τους ύπαρξης. Μονάχα η πρώτη θεώρηση αποδίδει με ακρίβεια την ουσία του πεπερασμένου τρόπου, διότι δείχνει τι μπορεί αυτός να κάνει,¹⁴¹ ενώ η δεύτερη θεώρηση δεν μας οδηγεί σε αληθινή κατανόηση της φύσης του τρόπου. Η ύπαρξη των τρόπων μπορεί μεν να έχει μια ορισμένη διάρκεια, όμως ο πεπερασμένος χαρακτήρας της ύπαρξης ενός πράγματος δεν οφείλεται, θα μας πει ο Σπινόζα, στη φύση του πράγματος:

νοείται αυτό που αποδίδει την ουσία του οριζόμενου πράγματος (§96, μτφ. Γρηγοροπούλου / Jacquemart). Στους *Μεταφυσικούς Στοχασμούς*, τέλος, θα πει σχετικά με την άρνηση ότι αυτή «δεν μπορεί να καταταχθεί στις τροποποιήσεις του όντος [affectiones entis]» (1^ο μέρος, κεφάλαιο III) και συναφώς ότι «τυφλότητα, άκρο ή όριο, πέρας, σκοτάδι κλπ.» είναι «τρόποι που χρησιμοποιεί ο νους [mens utitur] για την άρνηση» (1ο μέρος, κεφάλαιο I).

¹³⁸ ΗΙορ6 και ΗΙορ6επ αντίστοιχα.

¹³⁹ ΗΙπ8σχ1.

¹⁴⁰ ΗΙπ11σχ.

¹⁴¹ Ζ. Ντελέζ, *Σπινόζα. Πρακτική Φιλοσοφία*, σχετικά με τον κλάδο της ηθολογίας, σελ. 182-184, και λήμμα «ΔΥΝΑΜΗ», σελ. 91.

«Κανένα πράγμα δεν έχει μέσα του κάτι από το οποίο να μπορεί να καταστραφεί ήτοι που να αίρει την ύπαρξη του πράγματος».¹⁴² Κάθε άλλο, «ενόσω προσέχουμε μονάχα το ίδιο το πράγμα, και όχι εξωτερικά αίτια, δεν θα μπορούσαμε να ανακαλύψουμε σε αυτό τίποτα που να μπορεί να το καταστρέψει».¹⁴³ Συμπερασματικά, η απόλυτη θετικότητα που όντως ο Σπινόζα αποδίδει στην υπόσταση δεν καθιστά α. αναπόφευκτο το βήμα εξόδου από αυτήν προκειμένου να παραχθεί ο κόσμος των πεπερασμένων τρόπων ούτε β. τον κόσμο αρνητική βαθμίδα του πραγματικού.

B. Η εγελιανή ανάγνωση ασύμβατη με προκείμενες της σπινοζικής οντολογίας.

Στη συνέχεια, θα προσπαθήσω να δείξω την ασυμβατότητα της εγελιανής ανάγνωσης με θεμελιώδεις προκείμενες του σπινοζισμού, αναγνωρίζοντας εκ των προτέρων ότι ούτε αυτή η προσπάθεια αρκεί για να λειτουργήσει ως ανασκευή της εγελιανής κριτικής.¹⁴⁴ Εντούτοις κρίνω σκόπιμο να δείξω πιο αναλυτικά την απόσταση που χωρίζει την εγελιανή κριτική από μια αυθόρμητη ανάγνωση της *Ηθικής* και από τις προθέσεις, τουλάχιστον, του Σπινόζα, απόσταση που αγγίζει τα όρια της ασυμμετρίας.

Από τον ισχυρισμό του Hegel ότι τα κατηγορήματα δεν μπορούν να διαθέτουν καθεστώς πραγματικής ύπαρξης αλλά δύνανται μόνο να αποτελούν φανταστικές προβολές του πεπερασμένου πνεύματος επί της υπόστασης, απορρέει το συμπέρασμα ότι είναι αδύνατον να γνωρίσουμε την υπόσταση, ένας ισχυρισμός που έρχεται σε ευθεία αντίθεση με τη σπινοζική γνωσιολογία. Διότι, αν τα κατηγορήματα α. αποτελούν τη μοναδική πρόσβαση του πνεύματος στην υπόσταση, όπως ισχυρίζεται ο Σπινόζα, και β. είναι εντούτοις πλαστά κατασκευάσματα του πνεύματος, όπως συνάγει ο Hegel, κάθε γνώση της θεϊκής ουσίας θα αποτελεί απλώς ψευδαίσθηση, και άρα το πεπερασμένο πνεύμα δεν θα είναι σε θέση να γνωρίσει τον Θεό. Αυτή λοιπόν η άποψη έρχεται σε αντίθεση με τη ρητή θέση του Σπινόζα ότι το πεπερασμένο

¹⁴² ΗΙΠ6απ.

¹⁴³ ΗΙΠ4απ.

¹⁴⁴ Ωστόσο, σε αυτή τη γραμμή κατάδειξης της εν λόγω ασυμβατότητας επιχειρηματολογούν οι περισσότεροι υποστηρικτές της αντικειμενικής ερμηνείας των κατηγορημάτων, δεξ εδώ, 112ⁿ σημείωση 1^ο κεφαλαίου.

πνεύμα έχει τέλεια¹⁴⁵ γνώση του θεού: «Το ανθρώπινο πνεύμα έχει ταιριαστή γνώση της αιώνιας και άπειρης ουσίας του Θεού».¹⁴⁶

Μάλιστα, ακολουθώντας την ίδια συλλογιστική, αν δεχτούμε δηλαδή τις προκείμενες ότι τα κατηγορήματα α. δεν έχουν πραγματική ύπαρξη παρά αποτελούν ψευδαισθήσεις του πνεύματος, και β. αποτελούν τη μόνη δίοδο γνωστικής πρόσβασης στην υπόσταση, τότε οδηγούμαστε στο ακόμα πιο καταφανώς αντισπινολικό συμπέρασμα ότι ούτε η άπειρη θεϊκή διάνοια είναι σε θέση να γνωρίσει την υπόσταση, καθώς οι δίοδοι γνωστικής πρόσβασης και αυτής της διάνοιας δεν είναι άλλοι από τα ψευδαισθητικά κατηγορήματα.¹⁴⁷ Η υποκειμενική ερμηνευτική γραμμή καθιστά έτσι τη γνώση του Θεού αδύνατη ακόμα και για τον ίδιο τον Θεό,¹⁴⁸ μια θέση που ούτε οι οπαδοί της *in intellectu* ερμηνείας δεν θα ήταν διατεθειμένοι να αποδώσουν στον Σπινόζα. Εντέλει, η ρητή διατύπωση του Σπινόζα ότι τα κατηγορήματα συνδέονται με την αληθή γνώση της υπόστασης δίνεται στην απόδειξη της ΗΠπ45, όπου λέγεται ότι οι ιδέες όλων των ενικών πραγμάτων «πρέπει κατ' ανάγκην να ενέχουν το εννόημα του κατηγορηματός τους, τουτέστιν την αιώνια και άπειρη ουσία του Θεού».

Η άποψη του Hegel ότι τα κατηγορήματα είναι πλάσματα της πεπερασμένης διάνοιας καθιστά παράλογη την ταύτιση μεταξύ υπόστασης και κατηγορημάτων, στην οποία όμως ο Σπινόζα προβαίνει πολλές φορές. Υπό ποια έννοια μπορεί ο Θεός, η υπόσταση με τον απόλυτο βαθμό πραγματικότητας, να ταυτίζεται με κάτι που δεν υπάρχει παρά μόνο ως κατασκεύασμα, ως ψευδαίσθηση του πεπερασμένου πνεύματος; Ο Σπινόζα, όχι μόνο θα ταυτίσει την υπόσταση με τα κατηγορήματα,

¹⁴⁵ Η μετάφραση των λατινικών επιθέτων «adaequatus» και «inadaequatus», τα οποία ο Σπινόζα χρησιμοποιεί ως προσδιορισμούς της γνώσης και των ιδεών, είναι προβληματική στα ελληνικά, και φαίνεται να μην υπάρχει πραγματικά ικανοποιητική μετάφραση. Ο Βανταράκης τα μεταφράζει «ταιριαστή» και «αταίριαστη», κι εγώ, μην έχοντας καλύτερη εναλλακτική, τα αφήνω έτσι στα παραθέματα. Εντούτοις, μέσα στο καθαυτό κείμενό μου χρησιμοποιώ και τα επίθετα «τέλεια» και «ατελής».

¹⁴⁶ ΗΠπ47.

¹⁴⁷ Το ότι τα κατηγορήματα παρέχουν και στην άπειρη διάνοια γνωστική πρόσβαση στην ουσία της υπόστασης αναφέρεται και στο ΗΠπ4απ: «Ο άπειρος νους δεν περιλαμβάνει τίποτα πέρα από τους επηρεασμούς του Θεού και τα κατηγορήματά του», ενώ το πιστοποιεί και η ΗΠπ7απ.

¹⁴⁸ Αυτό το επιχείρημα το επικαλούνται μεταξύ άλλων και οι Gueroult, Haserot, Delahunty, ό.π.

αλλά θα δηλώσει ρητά ότι αυτά βρίσκονται εκτός του νου, ότι έχουν αντικειμενική ύπαρξη:

έξω από το νου δεν υπάρχει τίποτα, μέσω του οποίου να μπορούν πολλά πράγματα να διακριθούν μεταξύ τους, πέρα από τις υποστάσεις, ήτοι πράγματα που είναι το ίδιο, τα κατηγορήματα των υποστάσεων και τους επηρεασμούς τους.¹⁴⁹

Ο Σπινόζα ταυτίζει ξανά την υπόσταση με τα κατηγορήματα στην πρόταση 19 του πρώτου μέρους της *Ηθικής*, όπου λέει ότι «Ο Θεός είναι αιώνιος, ήτοι όλα τα κατηγορήματα του Θεού είναι αιώνια», ενώ το ίδιο κάνει και στο 2^ο πόρισμα της ΗΠ20: «Ο Θεός είναι αμετάβλητος, ήτοι όλα τα κατηγορήματα του Θεού είναι αμετάβλητα». Τέλος, στο σχόλιο της ΗΠ29 ο Σπινόζα θα ταυτίσει καθένα από τα κατηγορήματα με τη θεϊκή φύση: «[Μ]ε τον όρο φυομένη [φύση εννοώ] καθετί που έπεται από την αναγκαιότητα της φύσης του Θεού, ήτοι από κάθε κατηγορημα του Θεού». Επίσης, στον 6^ο ορισμό του 1^{ου} μέρους ο Σπινόζα ορίζει τον Θεό αναφερόμενος αποκλειστικά και μόνο στα άπειρα κατηγορήματά του, και δη χωρίς τη μεσολάβηση του πνεύματος: «Με τον όρο Θεός εννοώ το απολύτως άπειρο ον, τουτέστιν μια υπόσταση συγκείμενη από άπειρα κατηγορήματα καθένα εκ των οποίων εκφράζει μια άπειρη και αιώνια ουσία». Σε όλες αυτές τις αναφορές γίνεται φανερό ότι ο Σπινόζα απέδιδε τεράστια σημασία στα κατηγορήματα, καθώς τα ταύτιζε με την ίδια την υπόσταση και την άπειρη και αιώνια ουσία της. Επομένως η ανάγνωση κατά την οποία τα κατηγορήματα θεωρούνται κατασκευές του πνεύματος χωρίς πραγματική ύπαρξη έρχεται σε ευθεία αντίθεση τόσο με το πνεύμα όσο και με το γράμμα της *Ηθικής*, και σίγουρα μια τέτοια θεώρηση των κατηγορημάτων δεν ήταν στις προθέσεις του φιλοσόφου της Χάγης.¹⁵⁰

Μια τελευταία γενική ένσταση που μπορούμε να εγείρουμε στην *in intellectu* ερμηνεία των κατηγορημάτων βασίζεται στην εκ μέρους της παραγνώριση της διάκρισης που κάνει ο Σπινόζα μεταξύ φαντασίας και διάνοιας. Στο ΗΠ40σχ2, ο Σπινόζα διακρίνει ανάμεσα σε τρία είδη γνώσης. Η γνώση του πρώτου είδους έχει

¹⁴⁹ ΗΠ4απ, ελαφρώς τροποποιημένη η μτφ. του Βανταράκη.

¹⁵⁰ Την ταύτιση υπόστασης/κατηγορημάτων επιβεβαιώνει τόσο η 2^η επιστολή (προς τον Oldenburg), όπου ο Σπινόζα ορίζει το κατηγορημα όπως ακριβώς ορίζει την υπόσταση στην *Ηθική*, όσο και η 9^η επιστολή (προς τον De Vries), στην οποία ο Σπινόζα γράφει «Λέγοντας υπόσταση καταλαβαίνω αυτό που είναι στον εαυτό του και συλλαμβάνεται διά του εαυτού του. [...] Καταλαβαίνω το ίδιο με τον όρο “κατηγορημα“, με τη διαφορά ότι το κατηγορημα λέγεται έτσι ως προς τον νου που αποδίδει στην υπόσταση μια ορισμένη φύση».

δυο πηγές: α. Μπορεί να πηγάζει από «ενικά [πράγματα] που μας αναπαρίστανται μέσω των αισθήσεων με τρόπο ακρωτηριασμένο, συγκεχυμένο και χωρίς νοητική τάξη [...]: και γι' αυτό τέτοιες αντιλήψεις συνηθίζω να τις καλώ γνώση από θολή εμπειρία».

Πρόκειται για την αισθητηριακή γνώση που αποκτούμε από τυχαίες συναντήσεις με τα πράγματα. β. Η γνώση του πρώτου είδους μπορεί επίσης να πηγάζει από τα γλωσσικά σύμβολα: Διαβάζοντας ή ακούγοντας συγκεκριμένες λέξεις και ήχους ανακαλούμε στη μνήμη μας τα πράγματα-σημαινόμενα και σχηματίζουμε γι' αυτά αντίστοιχες, αφηρημένες ιδέες. Και οι δύο αυτές πηγές παράγουν τη γνώση του πρώτου είδους, που ο Σπινόζα την ονομάζει «γνώμη» ή «φαντασία». Αμέσως μετά,¹⁵¹ ο Σπινόζα θα δηλώσει ότι η γνώση του πρώτου είδους είναι η μόνη πηγή πλάνης, αποτελεί δηλαδή το μόνο είδος γνώσης κατά το οποίο είναι δυνατόν να σχηματίσουμε ψευδείς ιδέες σχετικά με τον κόσμο. Τη γνώση του δεύτερου είδους, την οποία ο Σπινόζα ονομάζει «λόγος», τη συγκροτούν οι κοινές έννοιες και οι τέλειες ιδέες που σχηματίζουμε ως προς τις ιδιότητες των πραγμάτων. Τέλος, το τρίτο είδος γνώσης είναι η «ενορατική επιστήμη», η οποία «βαίνει από την ταιριαστή ιδέα της μορφικής ουσίας κάποιων κατηγορημάτων του Θεού προς την ταιριαστή γνώση της ουσίας των πραγμάτων». Η γνώση του δεύτερου και του τρίτου είδους παράγει μόνο τέλειες ιδέες και «είναι κατ' ανάγκην αληθής».¹⁵² Ο λόγος, σε αντίθεση με τη φαντασία, συλλαμβάνει τα πράγματα κατ' αναγκαιότητα, δηλαδή όπως αυτά έχουν πραγματικά.¹⁵³

Με δεδομένη λοιπόν αυτή τη διάκριση των ειδών της γνώσης, μπορούμε να πούμε ότι, προκειμένου τα κατηγορήματα να αποτελούν ψευδαισθήσεις του πνεύματος και να αποδίδονται εσφαλμένα στην υπόσταση, όπως υποστηρίζει η *in intellectu* ερμηνεία, δεν αρκεί αυτά να είναι προϊόντα του πεπερασμένου πνεύματος, αλλά πρέπει επιπλέον να είναι ιδέες που το πεπερασμένο πνεύμα τις σχηματίζει με τη βοήθεια της φαντασίας. Μια τέτοια υπόθεση έρχεται όμως σε αντίθεση με τον ισχυρισμό του Σπινόζα ότι ο πεπερασμένος νους γνωρίζει αληθώς τον Θεό και την

¹⁵¹ ΗΠπ41.

¹⁵² ΗΠπ41.

¹⁵³ ΗΠπ44απ: «Είναι στη φύση του λόγου να αντιλαμβάνεται τα πράγματα αληθώς [...] όπως είναι στον εαυτό τους».

ουσία του,¹⁵⁴ θέση η οποία προϋποθέτει ότι ο ανθρώπινος νους συλλαμβάνει την υπόσταση διά του του δεύτερου ή του τρίτου είδους γνώσης και όχι με τη βοήθεια της φαντασίας.¹⁵⁵ Η αυστηρή διάκριση των ειδών της γνώσης που εισηγείται ο Σπινόζα, μας επιβάλλει έτσι να ερμηνεύσουμε τη διάνοια που αναφέρεται στον ορισμό του κατηγορήματος ως εκείνη που σχηματίζει το δεύτερο και το τρίτο είδος γνώσης, και όχι ως μια διάνοια που λειτουργεί στο πλαίσιο της φαντασίας. Μονάχα υπό τον όρο ότι θα παραγνωρίσουμε τη διάκριση των ειδών της γνώσης, δηλαδή υπό την προϋπόθεση ότι θα αναιρέσουμε ένα εκ των ων ουκ άνευ συστατικό της σπινοζικής γνωσιοθεωρίας, μπορεί η *in intellectu* ερμηνεία των κατηγορημάτων να αξιώσει ερμηνευτική ισχύ.

1.5. Κατακλείδα

Σε όσα προηγήθηκαν, επιχείρησα κατ' αρχάς να εκθέσω το πρόβλημα των κατηγορημάτων όπως έχει τεθεί μέχρι στιγμής στη βιβλιογραφία, προκειμένου να γίνει σαφής η αφετηρία του παρόντος κειμένου. Έπειτα από την –κατ' ανάγκη– συνοπτική ανασυγκρότηση του σπινοζικού οντολογικού σχήματος, παρουσίασα ένα προς ένα τα ερμηνευτικά προβλήματα που έχουν ανακύψει σε σχέση με τα κατηγορήματα, και κατόπιν ανέπτυξα εν συντομία τις δύο κυρίαρχες ερμηνείες της έννοιας του κατηγορήματος, τη λεγομένη υποκειμενική και τη λεγόμενη αντικειμενική προσέγγιση. Τέλος, παρουσίασα πιο αναλυτικά την εγελιανή παρανόηση της σπινοζικής οντολογίας, ως κατεξοχήν περίπτωση υποκειμενικής προσέγγισης των κατηγορημάτων, για να δείξω, στη συνέχεια, την ασυμβατότητά της με το σπινοζικό κείμενο (η οποία όμως δεν αρκεί για να ανασκευάσει αυτή την ερμηνεία, για τους λόγους που ανέφερα προηγουμένως). Σύμφωνα με την υποκειμενική προσέγγιση, τα κατηγορήματα αποτελούν προβολές του πνεύματος

¹⁵⁴ ΗΙπ46 και κυρίως ΗΙπ47: «Το ανθρώπινο πνεύμα έχει ταιριαστή γνώση της αιώνιας και άπειρης ουσίας του Θεού».

¹⁵⁵ «Όλη του η κριτική στις αναπαραστάσεις του Θεού μέσω εικόνων ή φανταστικών αναλογιών συνίσταται στο ότι τέτοιου είδους αναπαραστάσεις, αντί να αποκαλύπτουν τον Θεό διά των κατηγορημάτων του, δηλαδή ως πραγματικά άπειρο, αναπόφευκτα τον χαρακτηρίζουν μέσω προσδιορισμών [predicates] που περιλαμβάνουν περατότητα, και άρα τον ερμηνεύουν λάθος. Από τη σκοπιά του Σπινόζα, είναι γενικά λάθος να θεωρούμε ότι μπορούμε να γνωρίσουμε τον Θεό, ή τα κατηγορημάτα του, μέσω τη φαντασίας», Haserot, «Spinoza's Definition of Attribute», σελ. 504.

στην υπόσταση, και όχι πραγματικές της ιδιότητες. Η ιδιαίτερη θέση που εκχωρεί η *in intellectu* ερμηνεία στο πνεύμα –το γεγονός ότι του επιτρέπει να καθορίζει τη γνώση της υπόστασης– έχει βαρύ τίμημα για το καθεστώς πραγματικότητας των κατηγορημάτων, τα οποία στο πλαίσιο της αναδεικνύονται ως μη πραγματικά, ως χίμαιρες του πνεύματος. Το γεγονός όμως ότι, όπως θα δείξω αργότερα, ο ίδιος ο Σπινόζα παραχωρεί στο κατηγορημα της Σκέψης την πρωτοκαθεδρία σε σχέση με τα άλλα κατηγορήματα, θα προσδώσει νέα αξία στην κατάδειξη της ασυμβατότητας της ιδεαλιστικής, υποκειμενικής ερμηνείας με τις προκειμένες της σπινοζικής οντολογίας. Διότι η αναγνώριση του προνομιακού καθεστώτος που αποδίδει ο Σπινόζα στον νου –ο ιδεαλιστικός χαρακτήρας της φιλοσοφίας του– μας οδηγεί στο εύλογο ερώτημα ως προς τι διακρίνεται ο ιδεαλισμός του ίδιου του Σπινόζα από τον ιδεαλισμό της *in intellectu* ερμηνείας.¹⁵⁶ Προτρέχοντας, θα ήθελα να συνοψίσω τη βασική τους διαφορά στο εξής: Ο ιδεαλιστικός χαρακτήρας της ανάγνωσης που θα προσπαθήσω να τεκμηριώσω σε όσα ακολουθούν –και την οποία, σε αντίθεση με την *in intellectu* ερμηνεία, προτείνω ως συνεκτική με το σπινοζικό κείμενο– δεν θα γίνει με τίμημα το καθεστώς πραγματικότητας των κατηγορημάτων. Στα επόμενα κεφάλαια, θα επιχειρήσω να ανασυγκροτήσω εκείνο τον τρόπο σκέψης εντός του οποίου είναι εφικτά τα εξής δύο: α. αφενός η διάσωση και περαιτέρω ανάδειξη του ιδιαίτερου καθεστώτος που αποδίδει ο Σπινόζα στο κατηγορημα της Σκέψης, β. αφετέρου η αναγνώριση των κατηγορημάτων ως πραγματικών και αναγκαίων ιδιοτήτων της υπόστασης).

¹⁵⁶ «Η φιλοσοφία υπάρχει μόνο με το να “δουλεύει” τη διαφορά της ως προς τις άλλες φιλοσοφίες, αυτές που μπορούν, από συγγένεια ή αντίθεση, να την κάνουν να νιώσει τη διαφορά της, να την αντιληφθεί και να την κατανοήσει, έτσι ώστε να καταλάβει (με την έννοια της κατάληψης, *Σ.τ.μ.*) τις δικές της θέσεις», Λ. Αλτουσέρ, *Στοιχεία αυτοκριτικής*, μτφ. Τ. Καφετζής, Πολύτυπο, σελ. 53.

Δεύτερο κεφάλαιο: Ο ιδεαλιστής Σπινόζα. Τα κατηγορήματα τρόποι πρόσληψης της υπόστασης

2.1. Αναλυτική παρουσίαση του προβλήματος

Οι δύο ερμηνείες σχετικά με τα κατηγορήματα της υπόστασης στη σπινοζική οντολογία διακρίνονται ως προς το καθεστώς αλήθειας που αποδίδουν στα κατηγορήματα. Σύμφωνα με την υποκειμενική προσέγγιση, τα κατηγορήματα αποτελούν προβολές του πνεύματος στην υπόσταση, και όχι πραγματικές της ιδιότητες, ενώ η αντικειμενική προσέγγιση θεωρεί ότι τα κατηγορήματα είναι ιδιότητες τις οποίες φέρει η υπόσταση ανεξαρτήτως της παρατήρησης. Το επίδικο αφορά λοιπόν τον χαρακτήρα των κατηγορημάτων, το αν αυτά ανήκουν στο πεδίο του φαίνεσθαι (υποκειμενική προσέγγιση) ή στο πεδίο του είναι (αντικειμενική προσέγγιση). Το εν λόγω δίλημμα είναι από τα πιο γνωστά στη φιλοσοφία: Άραγε ο κόσμος φέρει τις ιδιότητες που του αποδίδουμε μονάχα θεωρούμενος από την οπτική γωνία του προσλαμβάνοντος υποκειμένου, και οι ιδιότητες αυτές είναι μονάχα οι δυνατοί τρόποι πρόσληψης του κόσμου από τον νου, ή μήπως οι ιδιότητες που αποδίδουμε στον κόσμο δεν είναι ούτε κατασκευάσματα του νου ούτε απλώς τρόποι πρόσληψης του κόσμου, αλλά, πολύ περισσότερο, πραγματικοί τρόποι ύπαρξης αυτού, ανεξαρτήτως και πέραν του νου και κάθε προσλαμβάνοντος υποκειμένου; Η έλξη άλλοτε προς τον ένα και άλλοτε προς τον άλλο πόλο της ταλάντωσης έχει διαμορφώσει την ιστορία της φιλοσοφίας, και η συναφής προβληματική σχετικά με τα κατηγορήματα είναι απλώς η ειδική μορφή που αυτή η ταλάντωση λαμβάνει στο πλαίσιο του σπινοζισμού. Σε ετούτο το φόντο, το ερώτημα περί του καθεστώτος αλήθειας των κατηγορημάτων της υπόστασης αποδείχθηκε ιδιαίτερα επίμονο στους τρεις αιώνες που πέρασαν από τη συγγραφή της *Ηθικής*, ενώ ακόμα και σήμερα το ερώτημα αυτό δεν έχει πάψει να αποτελεί αντικείμενο συζητήσεων σε επιστημονικά συνέδρια

¹ και θέμα φιλοσοφικών άρθρων. Η αιτία της διαμάχης δεν εντοπίζεται σε κάποιο είδος επαγγελματικής διαστροφής των εριζόντων φιλοσόφων, αλλά στο ίδιο το κείμενο της *Ηθικής*, στο οποίο, όπως θα δείξω αμέσως, ο Σπινόζα εμφανίζεται να υποστηρίζει εντελώς αντικρουόμενες θέσεις σχετικά με τον χαρακτήρα των

¹ Βλ., για παράδειγμα, το συνέδριο με θέμα «Spinoza and British Idealism» στο Πανεπιστήμιο St. Andrews, στις 8 και 9 Ιουνίου 2018 (<https://spinozabritishidealism.wordpress.com/>).

κατηγορημάτων, καθώς άλλοτε μοιάζει να τα εντάσσει στο πεδίο του φαίνεσθαι κι άλλοτε στο πεδίο του είναι. Αρχικά, λοιπόν, σε όσα ακολουθούν, θα παρουσιάσω αναλυτικά το πώς δημιουργείται η εντύπωση αυτής της κρίσιμης αντίφασης στον πυρήνα της σπινοζικής φιλοσοφίας.

2.1.1. Τα κατηγορήματα ως το φαίνεσθαι της υπόστασης

a. Η διαρκής εμπλοκή της νοητικής σύλληψης στον ορισμό των μεταφυσικών κατηγοριών.

Η αμφιλεγόμενη παρουσία του νου στον ορισμό του κατηγορήματος («Με τον όρο κατηγορήμα εννοώ αυτό που αντιλαμβάνεται ο νους στην υπόσταση ως συνιστών την ουσία της»)² δεν είναι παρά ένα από τα πάμπολλα χωρία της *Ηθικής* στα οποία ο Σπινόζα, προκειμένου να ορίσει μεταφυσικές κατηγορίες και να περιγράψει οντολογικές σχέσεις, καταφεύγει σε μια έννοια πρόσληψης, χωρίς αυτή η παράκαμψη να φαίνεται πάντοτε απαραίτητη και ακόμα λιγότερο εύλογη. Διότι εκτός από το κατηγορήμα, ο Σπινόζα ορίζει και την ίδια την υπόσταση με όρους νοητικών σχέσεων ως «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»,³ ενώ το ίδιο κάνει αναφορικά και με τους τρόπους: «Με τον όρο τρόπος εννοώ τους επηρεασμούς της υπόστασης, ήτοι αυτό που είναι σε ένα άλλο και συλλαμβάνεται επίσης μέσω αυτού».⁴ Αλλά ακόμα και η σχέση μεταξύ δύο οποιωνδήποτε πραγμάτων ορίζεται από τον Σπινόζα με νοητικούς όρους: «Όσα δεν έχουν τίποτα κοινό μεταξύ τους δεν μπορούν και να νοηθούν τα μεν μέσω των δε, ήτοι το εννόημα του ενός δεν ενέχει το εννόημα του άλλου»,⁵ και ειδικά η αιτιακή σχέση έχει ακόμα πιο σαφή νοητικά χαρακτηριστικά: «Η γνώση του αποτελέσματος εξαρτάται από τη γνώση του αιτίου και την ενέχει»,⁶ «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 αποτέλεσμά του αδυνατεί να

² ΗΙορ4, τροποποιημένη η μτφ. του Βανταράκη.

³ ΗΙορ3, η υπογράμμιση δική μου.

⁴ ΗΙορ5, η υπογράμμιση δική μου.

⁵ ΗΙαξ5, η υπογράμμιση δική μου.

⁶ ΗΙαξ4, η υπογράμμιση δική μου.

κατανοηθεί μέσω μόνου του ίδιου»,⁷ «Με τον όρο αυταίτιο εννοώ αυτό που η ουσία του ενέχει την ύπαρξη, ήτοι αυτό που η φύση του δεν μπορεί να συλληφθεί παρά ως υπάρχουσα»⁸ και, τέλος, «Οι τρόποι ενός οποιουδήποτε κατηγορήματος έχουν για αίτιο τον Θεό καθόσον αυτός θεωρείται μονάχα υπό εκείνο το κατηγορήμα του οποίου είναι τρόποι, και όχι καθόσον θεωρείται υπό ένα άλλο».⁹ Επίσης, η σχέση, ή ακριβέστερα η ανεξαρτησία, των κατηγορημάτων ορίζεται με αναφορά στη νόηση: «Κάθε κατηγορήμα μιας υπόστασης πρέπει να συλλαμβάνεται μέσω του εαυτού του»,¹⁰ ενώ η απόδοση στον Θεό του κατηγορήματος της Σκέψης γίνεται κι αυτή με όρους νόησης: «στον Θεό αρμόζει ένα κατηγορήμα [...] που το εννόημά του το ενέχουν όλες οι ενικές σκέψεις, μέσω του οποίου και συλλαμβάνονται».¹¹ Ακόμα πιο ενδιαφέρον είναι ότι ως και το «σώμα» ορίζεται από τον Σπινόζα με αναφορά σε μια νοητική διαδικασία: «Με τον όρο σώμα εννοώ έναν τρόπο που εκφράζει με συγκεκριμένο και καθορισμένο τρόπο την ουσία του Θεού καθόσον αυτός θεωρείται εκτεταμένο πράγμα».¹² Τέλος, το ίδιο συμβαίνει και με την έννοια της ουσίας ενός πράγματος: «Στην ουσία κάποιου πράγματος λέω ότι ανήκει [...] αυτό χωρίς το οποίο το πράγμα, και τανάπαλιν αυτό το οποίο χωρίς το πράγμα, δεν μπορεί ούτε να είναι ούτε να συλληφθεί»,¹³ αλλά και με τα συναισθήματα: «Η Επιθυμία είναι η ίδια η ουσία του ανθρώπου καθόσον συλλαμβάνεται ως καθορισμένη από οποιονδήποτε δοθέντα επηρεασμό της να ενεργήσει κάτι».¹⁴

⁷ ΗΠορ1, η υπογράμμιση δική μου.

⁸ ΗΠορ1, η υπογράμμιση δική μου.

⁹ ΗΠπ6, ελαφρώς τροποποιημένη η μτφ. του Βανταράκη, η υπογράμμιση δική μου. Το οποίο εξειδικεύεται και στην ΗΠπ5 σχετικά με τις ιδέες ως τρόπους της Σκέψης: «Το μορφικό είναι των ιδεών αναγνωρίζει για αίτιο τον Θεό καθόσον μονάχα θεωρείται ως σκεπτόμενο πράγμα» (η υπογράμμιση δική μου).

¹⁰ ΗΠπ10, η υπογράμμιση δική μου.

¹¹ ΗΠπ1απ, ελαφρώς τροποποιημένη η μτφ. του Βανταράκη, η υπογράμμιση δική μου. Μάλιστα, όπως θα δείξω πιο αναλυτικά αμέσως, ο Σπινόζα θεωρεί ότι με τον ίδιο τρόπο, δηλαδή με αναφορά σε νοητικούς όρους, αποδεικνύεται και η απόδοση του κατηγορήματος της Έκτασης στην υπόσταση!

¹² ΗΠορ1, τροποποιημένη η μτφ. του Βανταράκη, η υπογράμμιση δική μου.

¹³ ΗΠορ2, η υπογράμμιση δική μου.

¹⁴ ΗΠΠορΣυνΕπ1, η υπογράμμιση δική μου.

β. Η παραλειφθείσα απόδειξη του κατηγορήματος της Έκτασης

Για να γίνει ακόμα πιο σαφής η σκανδαλώδης εμπλοκή της νοητικής σύλληψης (δηλαδή μιας δραστηριότητας που ανήκει στο κατηγορήμα της Σκέψης) στη συγκρότηση των κατηγοριών της σπινοζικής οντολογίας, θα παρουσιάσω εδώ αναλυτικά τον τρόπο με τον οποίο ο Σπινόζα αποδεικνύει την ύπαρξη του κατηγορήματος της Έκτασης. Κατ' αρχάς, ο Σπινόζα αποδεικνύει ότι ο Θεός διαθέτει το κατηγορήμα της Σκέψης ισχυριζόμενος ότι

[ο]ι ενικές σκέψεις, ήτοι η τάδε και η δείνα σκέψη, είναι τρόποι που [...] εκφράζουν με συγκεκριμένο και καθορισμένο τρόπο τη φύση του Θεού. Άρα στον Θεό αρμόζει ένα κατηγορήμα [...] που το εννόημά του ενέχουν όλες οι ενικές σκέψεις, μέσω του οποίου και συλλαμβάνονται. Η Σκέψη λοιπόν είναι ένα από τα άπειρα κατηγορήματα του Θεού.¹⁵

Στην αμέσως επόμενη πρόταση ο Θεός θα αποκτήσει και το κατηγορήμα της Έκτασης: «Η Έκταση είναι κατηγορήμα του Θεού, ήτοι ο Θεός είναι εκτεταμένο πράγμα».¹⁶ Όμως, αντί απόδειξης, ο Σπινόζα θα πει απλώς ότι «[η] απόδειξη τούτης της πρότασης βαίνει με τον ίδιο τρόπο με την απόδειξη της προηγούμενης». Σε μια προσπάθεια να κατανοήσουμε τι ακριβώς είχε κατά νου ο φιλόσοφος, και δεσμευμένοι καθώς είμαστε από την υποχρέωση να παίρνουμε τον Σπινόζα κατά γράμμα,¹⁷ ας δούμε ξανά την απόδειξη της πρώτης πρότασης και ας αντικαταστήσουμε¹⁸ τις εκεί αναφορές σε «ιδέες» και «κατηγορήμα της Σκέψης» με αναφορές σε «σώματα» και «κατηγορήμα της Έκτασης»:

Τα ενικά σώματα, ήτοι το τάδε και το δείνα σώμα, είναι τρόποι που [...] εκφράζουν με συγκεκριμένο και καθορισμένο τρόπο τη φύση του Θεού. Άρα στον Θεό αρμόζει ένα κατηγορήμα [...] που το εννόημά του ενέχουν όλα τα ενικά σώματα, μέσω του οποίου και συλλαμβάνονται. Η Έκταση λοιπόν είναι ένα από τα άπειρα κατηγορήματα του Θεού.

Αν δεχτούμε ότι πράγματι αυτό εννοούσε ο Σπινόζα όταν παρέλειπε την απόδειξη της απόδοσης της Έκτασης στον Θεό, τότε ο Σπινόζα έχει αποδείξει την ύπαρξη της Έκτασης διά της Σκέψης, αφού ισχυρίζεται ότι η Έκταση υπάρχει επειδή όλα τα ενικά σώματα «ενέχουν το εννόημα» της Έκτασης και συλλαμβάνονται διά αυτού του εννοήματος! Σε αυτό το χωρίο εμφανίζεται λοιπόν εκ νέου –και δη με σκανδαλώδη τρόπο ακριβώς επειδή αφορά την Έκταση– το πρόβλημα που ταλανίζει

¹⁵ ΗΠπ1απ.

¹⁶ ΗΠπ2.

¹⁷ Βλ. *εδώ*, 1.4.1.

¹⁸ Ακολουθώντας τον Martial Gueroult, από τον οποίο και προέρχεται η ανασυγκρότηση της παραλειφθείσας απόδειξης, M. Gueroult, *Spinoza*, τόμος I, σελ. 40.

τον ορισμό του εν γένει κατηγορήματος: Το κατηγορήμα της Σκέψης εμπλέκεται καταφανώς στη συγκρότηση των άλλων κατηγορημάτων.

γ. Η 9^η επιστολή

Θα ήταν παράλειψη να μην αναφερθεί εδώ ένα τελευταίο παράδειγμα στο οποίο ο Σπινόζα όχι μόνο κάνει ρητή την παράκαμψη διά του κατηγορήματος της Σκέψης, αλλά επιπλέον καθιστά πασίδηλο ότι η παράκαμψη αυτή αποτελεί συνειδητή και συστηματική επιλογή του. Στην 9^η επιστολή του προς τον Simon De Vries,¹⁹ ορίζει την υπόσταση και τα κατηγορήματα ως εξής: «Με τον όρο υπόσταση εννοώ αυτό που είναι στον εαυτό του και συλλαμβάνεται διά του εαυτού του [...] Το ίδιο εννοώ λέγοντας κατηγορήμα, με τη διαφορά ότι το κατηγορήμα λέγεται έτσι ως προς τη διάνοια, η οποία αποδίδει στην υπόσταση μια ορισμένη φύση». Σε αυτό το χωρίο γίνεται σαφές ότι η διάκριση μεταξύ υπόστασης και κατηγορημάτων έγκειται κατά Σπινόζα ακριβώς στον ενεργητικό ρόλο που παίζει ο νους, ο οποίος είναι εκείνος που εντέλει αποδίδει τα κατηγορήματα στην υπόσταση και ο οποίος ως εκ τούτου εμπεριέχεται, έστω και άρρητα, στον λόγο περί κατηγορημάτων.

Με τα παραπάνω θέλησα να δείξω ότι η αναφορά στον νου, ή ευρύτερα σε μια έννοια νοητικής σύλληψης, καταλαμβάνει κομβική θέση στη σπινοζική οντολογία, εφόσον επιστρατεύεται προκειμένου να οριστούν όχι μόνο τα κατηγορήματα αλλά και πολλές άλλες θεμελιώδεις μεταφυσικές κατηγορίες και σχέσεις.²⁰ Καθώς δε η νοητική σύλληψη λαμβάνει χώρα εντός της επικράτειας της Σκέψης,²¹ φαίνεται ότι είμαστε υποχρεωμένοι να δεχτούμε πως ο Σπινόζα εκχωρεί

¹⁹ Η επιστολή δεν έχει ημερομηνία στο πρωτότυπο. Πιθανός χρόνος σύνταξής της είναι ο Φεβρουάριος 1663.

²⁰ Βέβαια, ενώ συνήθως στον ορισμό των άλλων μεταφυσικών κατηγοριών εμφανίζεται ένα κρίσιμο «και», αυτό απουσιάζει από τον ορισμό του κατηγορήματος, (π.χ. «Με τον όρο υπόσταση εννοώ αυτό που είναι στον εαυτό του και συλλαμβάνεται μέσω του εαυτού του», «Με τον όρο κατηγορήμα εννοώ αυτό που αντιλαμβάνεται ο νους στην υπόσταση ως συνιστών την ουσία της»). Το γεγονός αυτό, ότι δηλαδή το κατηγορήμα ορίζεται αποκλειστικά με όρους νόησης, καθιστά ακόμα πιο επιτακτικό το ερώτημα περί του καθεστώτος αλήθειας που το διέπει.

²¹ Πιστεύω ότι νομιμοποιούμαστε να θεωρήσουμε τη νοητική σύλληψη πνευματικό γεγονός, το οποίο διαδραματίζεται εντός του κατηγορήματος της Σκέψης επειδή ο ίδιος ο Σπινόζα δηλώνει ρητά πως η

στο κατηγορήμα της Σκέψης ιδιαίτερο, προνομιακό ρόλο σε σχέση με τα άλλα κατηγορήματα. Αυτή λοιπόν η επισήμανση του καταλυτικού –κατά μια έννοια συγκροτητικού–²² ρόλου που παίζει στη σπινοζική οντολογία η έννοια της νοητικής σύλληψης –δηλαδή ένας τρόπος του κατηγορήματος της Σκέψης– μοιάζει να αρκεί, εκ πρώτης όψεως, για να κατατάξουμε τον Σπινόζα στους ιδεαλιστές φιλοσόφους και να επιλυθεί έτσι, σχετικώς αναίμακτα, υπέρ της λεγόμενης υποκειμενικής ερμηνείας, η ερμηνευτική διαμάχη περί του καθεστώτος αλήθειας των κατηγορημάτων. Σε αυτή την περίπτωση, η σχετική ετυμολογία θα ήταν, πάνω κάτω, η εξής: *Η απόδοση των κατηγορημάτων στην υπόσταση συνιστά πνευματική διαδικασία με υποκείμενό της τον νου που αναφέρεται στον ορισμό του κατηγορήματος. Ως εκ τούτου, τα κατηγορήματα της σπινοζικής υπόστασης δεν είναι παρά ιδέες ενός πνεύματος, που ως τέτοιες δεν φέρουν a priori καμιά αξίωση αλήθειας, με άλλα λόγια, δεν υπάρχουν πραγματικά. Η διακηρυγμένη απειρία των κατηγορημάτων δεν είναι παρά μια απειρία ιδεών, μια απειρία τρόπων θέασης της υπόστασης. Μονάχα το κατηγορήμα της Σκέψης και οι τρόποι του υπάρχουν αληθώς.*

ιδέα, δηλαδή το προϊόν της νοητικής σύλληψης, είναι «ένα εννόημα του πνεύματος που σχηματίζεται από το πνεύμα λόγω του ότι είναι σκεπτόμενο πράγμα» (HIIor3). Αν και κάτι τέτοιο φαίνεται αρκετά προφανές, δεν είναι αυτονόητο. Για παράδειγμα, ο S. Newlands, διαφωνεί, θεωρώντας ότι οι αναφορές του Σπινόζα στην εννόηση δεν παραπέμπουν στο κατηγορήμα της Σκέψης, αλλά σε κάποιου είδους «Fregean third realm-y» (όπως το σχολιάζει ο M. Della Rocca, βλ. «Rationalism, idealism, monism, and beyond», σελ. 15), και ο οποίος ερμηνεύει έτσι το «εννόημα» ως κατηγορία που κείται υπεράνω των κατηγορημάτων και δεν συνιστά νοητική οντότητα (mental entity). Με αυτόν τον τρόπο ο S. Newlands επιδιώκει να επιχειρηματολογήσει υπέρ μιας μη ιδεαλιστικής ερμηνείας της σπινοζικής φιλοσοφίας. Ωστόσο, η απόπειρά του δεν είναι ιδιαίτερα πειστική, καθώς, όπως σημειώνει και ο ίδιος στο άρθρο του, ο Σπινόζα πολλές φορές φαίνεται να θεωρεί την «εννόηση» νοητική οντότητα, που περιλαμβάνεται δηλαδή στην επικράτεια του κατηγορήματος της Σκέψης. Εγώ τουλάχιστον διαβάζω την προσπάθεια του Newlands να αποδείξει ότι ο Σπινόζα δεν αποδίδει στο κατηγορήμα της Σκέψης προνομιακό ρόλο σε σχέση με τα άλλα κατηγορήματα ως διάσωση ad hoc, η οποία, επιπλέον, όπως θα υποστηρίξω στη συνέχεια, βρίσκεται εγκλωβισμένη σε μια λογική απολύτως ξένη στον σπινοζισμό. S. Newlands «Thinking, Conceiving, and Idealism in Spinoza», σελ. 31-52. M. Della Rocca, «Rationalism, idealism, monism, and beyond», σελ. 7-26.

²² Ως εμπλεκόμενη στη συγκρότηση των μεταφυσικών κατηγοριών.

2.1.2. Τα κατηγορήματα ως το είναι της υπόστασης

Τα πράγματα θα ήταν πολύ απλά, αν ο ίδιος ο Σπινόζα δεν αρνούταν πεισματικά μια τέτοια εύκολη κατάταξη, θέτοντας ως απολύτως θεμελιώδη προκείμενη της οντολογίας του μια αρχή η οποία έρχεται σε ευθεία αντίθεση με το διαφαινόμενο προνομιακό καθεστώς του κατηγορήματος της Σκέψης. Πρόκειται για την αρχή της ανεξαρτησίας των κατηγορημάτων, η οποία αποτελεί τη βάση για την πολλαπλότητά τους, την ισότητα μεταξύ τους και, τέλος, για τη θεμελίωση της αρχής του παραλληλισμού των κατηγορημάτων,²³ η οποία είναι κι αυτή κομβικής σημασίας για τη σπινοζική οντολογία. Όπως θα δείξω αμέσως, η υποκειμενική, ιδεαλιστική ερμηνεία της σπινοζικής οντολογίας, την οποία αρχικά φαίνεται να νομιμοποιεί ο Σπινόζα με τις συνεχείς και συστηματικές του αναφορές στη νοητική σύλληψη, αντιβαίνει σε όλες αυτές τις θεμελιώδεις προκείμενες του σπινοζισμού.

a. Ανεξαρτησία.

Σύμφωνα με την αρχή της ανεξαρτησίας των κατηγορημάτων, κάθε κατηγορημα πρέπει να συλλαμβάνεται μέσω του εαυτού του.²⁴ Συγκεκριμένα, αυτό σημαίνει ότι οποιαδήποτε ερμηνευτική κρίση σχετικά με ένα γεγονός που αφορά, για παράδειγμα, την Έκταση οφείλει να κάνει αναφορά αποκλειστικά και μόνο σε όρους της Έκτασης και στους νόμους που διέπουν την Έκταση.²⁵ Συναφώς, κάθε αιτιακή (και άλλη) σχέση υλοποιείται εντός της επικράτειας ενός και μόνο κατηγορήματος: Η αιτία για

²³ Χρησιμοποιώ τον όρο «παραλληλισμός» επειδή έτσι έχει επικρατήσει να λέγεται στη βιβλιογραφία η θέση την οποία διατυπώνει ο Σπινόζα στο ΗΙΠ7: «Η τάξη και η σύνδεση των ιδεών είναι ίδια με την τάξη και τη σύνδεση των πραγμάτων». Συμφωνώντας εδώ απολύτως με τον Michael Della Rocca, ερμηνεύω τον διϊσμό που υπονοείται με τον όρο «παραλληλισμός» όχι ως διϊσμό διακριτών πραγμάτων αλλά ως διϊσμό διακριτών περιγραφών ή τρόπων πρόσληψης των πραγμάτων. Ο παραλληλισμός του Σπινόζα δεν είναι οντολογικός αλλά σημασιολογικός, δεσ σχετικά και, *Representation*, σελ. 19. Για τις αποπροσανατολιστικές συνδηλώσεις της λέξης «παραλληλισμός» βλ. P. Macherey, *Hegel or Spinoza*, σελ. 104 κ.ε.

²⁴ ΗΙΠ10: «Κάθε κατηγορημα μιας υπόστασης πρέπει να συλλαμβάνεται μέσω του εαυτού του».

²⁵ Σύλληψη διά του εαυτού: για τη σημασία «εξηγείται διά του εαυτού του» βλ. E.M. Curley, *Spinoza's Metaphysics*, σελ. 2-43 αλλά κυρίως 40. M. Della Rocca, *Representation*, σελ. 4. Του ίδιου, «Spinoza's Substance Monism», σελ. 12. Του ίδιου, «Explaining Explanation», σελ. 18. Σχετικά με την έννοια της αντιληπτικής ανεξαρτησίας βλ. K. Hübner, *Spinoza's Thinking Substance and the Necessity of Modes*, σελ. 9.

την ύπαρξη και τη δράση ενός τρόπου, π.χ. της Έκτασης, οφείλει να αναζητηθεί εντός του εν λόγω κατηγορήματος, στους νόμους που διέπουν αυτό το κατηγορήμα και σε άλλα γεγονότα ή σε άλλους τρόπους του ίδιου κατηγορήματος: «Οι τρόποι ενός οποιουδήποτε κατηγορήματος έχουν για αίτιο τον Θεό καθόσον αυτός θεωρείται μονάχα υπό εκείνο το κατηγορήμα του οποίου είναι τρόποι, και όχι καθόσον θεωρείται υπό ένα άλλο».²⁶ Έτι περαιτέρω, η αιτία χάρη στην οποία η ίδια η υπόσταση διαθέτει (ή δεν διαθέτει) ένα κατηγορήμα οφείλει να αναζητηθεί εντός του εν λόγω κατηγορήματος, και όχι σε κάποιο άλλο κατηγορήμα. Για παράδειγμα, η ύπαρξη του κατηγορήματος της Έκτασης (το γεγονός ότι ο κόσμος είναι, μεταξύ άλλων, εκτατός) πρέπει να ερμηνεύεται με αποκλειστική αναφορά σε όρους της Έκτασης. Και αντιστρόφως, βάση της αρχής της ανεξαρτησίας των κατηγορημάτων, δεν νομιμοποιούμε να αποκλείσουμε την Έκταση από την υπόσταση με το επιχείρημα ότι η υπόσταση είναι σκεπτόμενη, δηλαδή με αναφορά στο κατηγορήμα της Σκέψης.²⁷ Το αν η υπόσταση διαθέτει την ιδιότητα της εκτατότητας, ή οποιαδήποτε άλλη ιδιότητα, θα κριθεί με τους όρους της εν λόγω ιδιότητας, με τους όρους του εκάστοτε κατηγορήματος. Διά αυτής της αρχής, λοιπόν, ο Σπινόζα μάς λέει

²⁶ ΗΠ6, ελαφρώς τροποποιημένη η μτφ. του Βανταράκη.

²⁷ Σε αυτό το σημείο η ανεξαρτησία της Σκέψης από την Έκταση (και το αντίστροφο) είναι πιο ριζική στον Σπινόζα απ' ό,τι στον Καρτέσιο, ο οποίος αποκλείει το ενδεχόμενο εγώ, το φιλοσοφικό υποκείμενο, να είμαι εκτατή ακριβώς στη βάση της βεβαιότητας ότι είμαι σκεπτόμενη, αποκλείει δηλαδή ένα γεγονός της Έκτασης με αναφορά σε όρους της Σκέψης: «Επειδή όμως έχω επίσης, αφ' ενός, μια σαφή και διακριτή ιδέα του εαυτού μου, καθόσον είμαι μονάχα σκεπτόμενο πράγμα, μη εκτατό, και, αφ' ετέρου, μια διακριτή ιδέα του σώματος, καθόσον είναι μονάχα εκτατό πράγμα, μη σκεπτόμενο, είναι βέβαιο ότι είμαι αληθινά διακριτός από το σώμα μου, και μπορώ να υπάρξω δίχως αυτό», *Στοχασμοί περί της πρώτης φιλοσοφίας*, «Εκτος Στοχασμός», §78, μτφ. Βανταράκη. Η διαφορετική, λιγότερο αυστηρή, θέση του Καρτέσιου σχετικά με την ανεξαρτησία Σκέψης και Έκτασης φαίνεται επίσης στο ακόλουθο απόσπασμα από τη *Διοπτρική* του, όπου ο φιλόσοφος, κάνοντας λόγο για κινήσεις που επιδρούν στην ψυχή, υποστηρίζει εμφανώς τη δυνατότητα ύπαρξης ψυχοφυσικών αλληλεπιδράσεων: «Οι κινήσεις [στον εγκέφαλό μας] [...] οι οποίες, επιδρώντας απευθείας στην ψυχή στον βαθμό που είναι ενωμένη με το σώμα, είναι καθορισμένες από τη φύση να της προκαλούν ορισμένα αισθήματα» (δική μου η μτφ. από το αγγλικό *The Philosophical Writings of Descartes*, 1^{ος} τόμος 1, σελ. 167). Γενικά, πάντως, και ο Καρτέσιος υποστήριζε τη θέση περί αντιληπτικής ανεξαρτησίας Σκέψης και Έκτασης (π.χ. όταν έγραφε σχετικά με τα ποικίλα κατηγορήματα ότι «η έννοια του ενός δεν περιλαμβάνεται στην έννοια του άλλου», (δική μου μετάφραση από το ίδιο, 1^{ος} τόμος, σελ. 298), αλλά όχι και περί μιας συνακόλουθης αιτιακής ανεξαρτησίας, όπως έκανε ο Σπινόζα.

με ποιον τρόπο οφείλουμε εν γένει να ερμηνεύουμε τον κόσμο: Τα γεγονότα της Σκέψης ερμηνεύονται αποκλειστικά με βάση τους νόμους της Σκέψης, ενώ τα γεγονότα που αφορούν την Έκταση ερμηνεύονται μονάχα με αναφορά σε όρους της Έκτασης κοκ.²⁸

Αν λοιπόν ισχύει η αρχή της ανεξαρτησίας, τα κατηγορήματα της υπόστασης, η ύπαρξή τους και η απόδοσή τους στην υπόσταση, καθώς και όλα τα γεγονότα που συμβαίνουν στο πλαίσιο καθενός από τα κατηγορήματα, πρέπει να ερμηνεύονται χωρίς να απαιτείται καμιά αναφορά στη «νοητική σύλληψη» ή στον «νου». Διότι το μόνο κατηγορημα στο πλαίσιο του οποίου μια τέτοια αναφορά δεν θα παραβίαζε την αρχή της ανεξαρτησίας των κατηγορημάτων είναι το κατηγορημα της Σκέψης. Έτσι, η αρχή της ανεξαρτησίας των κατηγορημάτων, την οποία ο Σπινόζα καθιστά κομβικής σημασίας για την οντολογία και την ηθική του, δεν φαίνεται να επιτρέπει στο κατηγορημα της Σκέψης να υπεισέρχεται στη συγκρότηση και την κατανόηση των άλλων κατηγορημάτων ή των τρόπων τους.²⁹

β. Πολλαπλότητα.

Η ιδεαλιστική ερμηνεία, που δίνει έμφαση στον προνομιακό ρόλο τον οποίο όντως φαίνεται να αποδίδει ο Σπινόζα στο κατηγορημα της Σκέψης, δεν συμβαδίζει, πέραν της ανεξαρτησίας των κατηγορημάτων, ούτε με το αίτημα για ύπαρξη κατηγορημάτων άλλων πέραν της Σκέψης, δηλαδή με το αίτημα για *πολλαπλότητα*

²⁸ Εκκινώντας από αυτή την αρχή ως βασική του οντολογική προκείμενη, η οποία αποκλείει διακατηγορηματικές αιτιακές συνδέσεις, ο Σπινόζα θα απορρίψει τη θέση περί ελευθερίας της βούλησης, την άποψη δηλαδή ότι είμαστε σε θέση να πράττουμε με γνώμονα ελεύθερες αποφάσεις του πνεύματος: «Ούτε το σώμα μπορεί να καθορίσει το πνεύμα στη σκέψη ούτε το πνεύμα το σώμα στην κίνηση, στη στάση ή σε κάτι άλλο». (ΗΙΠ2, ο Βανταράκης γράφει ενίοτε «Πνεύμα» και «Σώμα», με κεφαλαίο αρχικό, επιλογή την οποία δεν υιοθετώ στο παρόν κείμενο). Αυτή, βέβαια, είναι η θέση της ωριμότητας του Σπινόζα, διότι στην πρωιμότερη *Σύντομη Πραγματεία* ο φιλόσοφος υποστήριζε ακόμα την καρτεσιανή θέση περί της δυνατότητας του πνεύματος να επιδρά στο σώμα, βλ. π.χ. *Σύντομη Πραγματεία*, 2^ο βιβλίο, κεφάλαιο XIX (§§11, 12, 13, 14), κεφάλαιο XX (§§2, 3), 2ο Παράρτημα §3 και 4. Βλ. και G. Deleuze, *Ο Σπινόζα και το πρόβλημα της έκφρασης*, σελ. 126-127, και τη σχετική κριτική στον Deleuze από τον E.M. Curley, *Behind the geometrical method*, σελ. 153, 8^η σημείωση.

²⁹ Και βέβαια φαίνεται, τουλάχιστον εκ πρώτης όψεως, να απαγορεύει στον Σπινόζα να αποδείξει την ύπαρξη του κατηγορηματος της Έκτασης με τον τρόπο που τελικά την αποδεικνύει!

των κατηγορημάτων³⁰ (και αντίστοιχη ποικιλία τρόπων).³¹ Διότι, αν ισχύει ότι η Σκέψη υπεισέρχεται συστηματικά στη συγκρότηση των άλλων κατηγορημάτων, μονάχα αυτή πληροί τελικά την αναγκαία προϋπόθεση για την ύπαρξη ενός κατηγορήματος, την οποία ο ίδιος ο φιλόσοφος έχει θέσει και σύμφωνα με την οποία κάθε κατηγορημα, για να θεωρείται κατηγορημα, πρέπει να συλλαμβάνεται χωρίς αναφορά σε άλλα κατηγορήματα. Αν τελικά η Σκέψη υπεισέρχεται στη συγκρότηση των άλλων κατηγορημάτων, όπως υποστηρίζει η υποκειμενική προσέγγιση, τότε τα κατηγορήματα δεν συλλαμβάνονται χωρίς αναφορά σε κάτι πέραν των ίδιων και άρα δεν είναι άξια του ονόματός τους, δεν είναι πραγματικά σπινοζικά κατηγορήματα. Το μόνο κατηγορημα που πληροί την προαναφερθείσα προϋπόθεση και ως εκ τούτου μπορεί να αποδοθεί στη σπινοζική υπόσταση είναι η Σκέψη.³² Έτσι, σύμφωνα με την ιδεαλιστική ερμηνεία, η μόνη έγκυρη θεώρηση της υπόστασης είναι μια θεώρησή της ως έχουσας ένα και μόνο κατηγορημα, εκείνο της Σκέψης— και υπό αυτή την έννοια μια θεώρησή της ως ενιαίας και απλής. Όμως, η πολλαπλότητα των κατηγορημάτων τίθεται από τον Σπινόζα κατηγορηματικά,³³ ενώ η συνακόλουθη οντολογική ποικιλία αποτελεί βασικό στοιχείο της οντολογίας του,³⁴ γεγονός που καθιστά καταφανώς προβληματική την υποκειμενική ανάγνωση των κατηγορημάτων.

³⁰ Για την ακρίβεια, πρόκειται για το αίτημα για *απειρία* κατηγορημάτων: ΗΙορ6: «Με τον όρο Θεός εννοώ το απολύτως άπειρο ον, τουτέστιν μια υπόσταση συγκείμενη από *άπειρα* κατηγορήματα», ΗΙπ9: «Όσο περισσότερη πραγματικότητα ή είναι έχει κάθε πράγμα, τόσο περισσότερα κατηγορήματα του αρμόζουν», και ΗΙπ11: «Ο Θεός, ήτοι μια υπόσταση συγκείμενη από *άπειρα* κατηγορήματα καθένα εκ των οποίων εκφράζει μια άπειρη και αιώνια ουσία, υπάρχει αναγκαία» (οι υπογραμμίσεις δικές μου). Και βέβαια στη δεύτερη πρόταση του δεύτερου μέρους της *Ηθικής* ο Σπινόζα θα δηλώσει κατηγορηματικά ότι η Σκέψη δεν είναι το μοναδικό κατηγορημα του Θεού, ΗΙπ2: «Η Έκταση είναι κατηγορημα του Θεού». Για την έννοια της απειρίας, βλ. *εδώ*, 3.3.2.

³¹ ΗΙπ16: «Από την αναγκαιότητα της θεϊκής φύσης πρέπει να έπονται *άπειρα* με *άπειρους* τρόπους».

³² «Διότι μόνο “μέσω” της Σκέψης μπορεί να γίνει αντικείμενο σύλληψης το οτιδήποτε. Η Έκταση δεν μπορεί να συλλάβει την Έκταση. Αυτό το δεύτερο “κατηγορημα” πρέπει να περιμένει το πρώτο για το διανοητικό του στάδιο, και άρα (σύμφωνα με το ΗΙορ4) κάθε άλλο παρά κατηγορημα δεν είναι. Κι έτσι απομένει μόνο η αρχή του Σκέπτεσθαι», J. Martineau, *A Study of Spinoza*, σελ. 188.

³³ Βλ. *εδώ*, 30^η σημείωση 2^{ου} κεφαλαίου.

³⁴ Σε αυτό ακριβώς το πλαίσιο, το ερώτημα για την απλότητα ή την ποικιλία στο εσωτερικό της υπόστασης αποδεικνύεται φλέγον για την ερμηνεία της σπινοζικής οντολογίας.

γ. Ισότητα.

Ο Σπινόζα δεν αρκείται στην υποστήριξη της οντολογικής ποικιλίας, αλλά επίσης φαίνεται να θεωρεί τα πολλαπλά κατηγορήματα –τις μορφές του Είναι– απολύτως ισότιμα μεταξύ τους, χωρίς κάποιο να είναι πιο βασικό από τα άλλα. Κάτι τέτοιο, αν και δεν δηλώνεται ρητά στο σπινοζικό πρωτότυπο, όπως η πολλαπλότητα των κατηγορημάτων, εντούτοις προκύπτει ως αναγκαία συνέπεια της αρχής της ανεξαρτησίας τους. Η θεώρηση ενός κατηγορήματος ως πιο βασικού από ένα άλλο θα σήμαινε ότι εκείνο που είναι λιγότερο βασικό εξαρτάται από το άλλο για την ύπαρξή του. Κι επιπλέον, καθώς ο Σπινόζα δηλώνει ήδη στην αρχή της *Ηθικής* ότι «Η γνώση του αποτελέσματος εξαρτάται από τη γνώση του αιτίου και την ενέχει»,³⁵ η αιτιακή εξάρτηση ενός μη βασικού κατηγορήματος από ένα βασικό θα σήμαινε ταυτόχρονα την αντιληπτική του εξάρτηση από αυτό.³⁶ Διότι η γνώση, δηλαδή η πλήρης εννοιολόγηση, του αιτιακώς εξαρτώμενου, μη βασικού κατηγορήματος θα εξαρτιόταν από τη γνώση, ή την έννοια, του βασικού κατηγορήματος και θα την ενείχε, όπερ ο φιλόσοφος έχει αποκλείσει ρητά διά της αρχής της αντιληπτικής ανεξαρτησίας των κατηγορημάτων. Με λίγα λόγια, η θεώρηση του κατηγορήματος της Σκέψης ως προνομιακού έναντι των άλλων κατηγορημάτων φαίνεται να παραβιάζει την ισότητα μεταξύ τους, η οποία αποτελεί βασικό συστατικό της σπινοζικής οντολογίας.

³⁵ ΗΙαξ4.

³⁶ Γενικά ο Σπινόζα θεωρεί τις σχέσεις αιτιότητας ως σχέσεις αντιληπτικής (εννοιολογικής) εξάρτησης: «Με τον όρο αυταίτιο εννοώ αυτό που η ουσία του ενέχει την ύπαρξη, ήτοι αυτό που η φύση του δεν μπορεί να *συλληφθεί* παρά ως υπάρχουσα» (ΗΙορ1, η υπογράμμιση δική μου), ως «Με τον όρο υπόσταση εννοώ αυτό που είναι στον εαυτό του και *συλλαμβάνεται* μέσω του εαυτού του: *δηλαδή αυτό που το εννόημά του δεν χρειάζεται το εννόημα ενός άλλου πράγματος από το οποίο να πρέπει να σχηματιστεί*» (ΗΙορ3, η υπογράμμιση δική μου), «Όσα πράγματα δεν έχουν τίποτα κοινό μεταξύ τους, ένα από αυτά δεν μπορεί να είναι αίτιο ενός άλλου» (ΗΙπ3) και «Αν δεν έχουν τίποτα κοινό μεταξύ τους, [...] δεν μπορούν να νοηθούν τα μεν μέσω των δε, ως εκ τούτου [...] το ένα δεν μπορεί να είναι αίτιο ενός άλλου» (ΗΙπ3απ). Για τη στενή σχέση που συνδέει την αιτιότητα με τη σύλληψη, βλ. *εδώ*, 2.2.1.

δ. Παραλληλία.

Η πρωτοκαθεδρία της Σκέψης έρχεται σε αντίθεση με την αρχή του παραλληλισμού των κατηγορημάτων.³⁷ Σύμφωνα με αυτήν, «[η] τάξη και η σύνδεση των ιδεών είναι ίδια με την τάξη και τη σύνδεση των πραγμάτων», το οποίο περιγράφει (τουλάχιστον)³⁸ μια σχέση ισομορφισμού μεταξύ των κατηγορημάτων: Η αιτιακή αλυσίδα μεταξύ των ιδεών στο κατηγορημα της Σκέψης έχει την ίδια μορφή με την αιτιακή αλυσίδα που συνδέει τους τρόπους κάθε άλλου κατηγορήματος. Αυτή η πρόταση περιγράφει λοιπόν τον τρόπο με τον οποίο αναπαρίσταται στο κατηγορημα της Σκέψης κάθε αιτιακή συσχέτιση η οποία υφίσταται στο εσωτερικό κάθε άλλου κατηγορήματος. Αν όμως τα άλλα κατηγορήματα, πλην της Σκέψης, είναι απλώς ιδέες τις οποίες διαθέτει ένας νους (τα κατηγορήματα ως το φαίνεσθαι της υπόστασης), τότε η αρχή του παραλληλισμού δεν περιγράφει μια σχέση *μεταξύ κατηγορημάτων* –την προαναφερθείσα σχέση ισομορφισμού– αλλά μια σχέση *μεταξύ ιδεών*, οι οποίες, ως τέτοιες, υπάρχουν μονάχα εντός του κατηγορήματος της Σκέψης. Έτσι, αν είναι ορθή η ιδεαλιστική ερμηνεία των κατηγορημάτων, η αρχή του παραλληλισμού εκπίπτει σε αρχή που αφορά μονάχα τη Σκέψη και όχι όλα τα κατηγορήματα, όπως ήταν τουλάχιστον η στόχευση του Σπινόζα.

2.1.3. Η ετυμολογία των ιδεαλιστών και το υποβαστάζον σκεπτικό της.

Παρά τα εμπόδια που, όπως έδειξα, θέτει ο Σπινόζα σε μια εύκολη κατάταξη της φιλοσοφίας του στις ιδεαλιστικές, πολλοί μελετητές υποστήριξαν εντέλει μια αμιγώς ιδεαλιστική ανάγνωση της οντολογίας του, με το επιχείρημα ότι τα αιτήματά του για οντολογική πολλαπλότητα και ποικιλία, καθώς και η συνακόλουθη ισότητα και η παραλληλία των κατηγορημάτων, αντιβαίνουν στη (σύμφωνα με τη δική τους ανάγνωση) αναγκαία απλότητα της υπόστασης και τίθενται αξιωματικά, χωρίς να απορρέουν από τις βαθύτερες προκειμένες του συστήματος. Το συμπέρασμά τους

³⁷ ΗΙΠ7. Για τον όρο «παραλληλισμός», βλ. *εδώ*, 25^η σημείωση 1^{ου} κεφαλαίου και 23^η σημείωση 2^{ου} κεφαλαίου.

³⁸ Όπως άφησα να εννοηθεί και προηγουμένως (βλ. *εδώ*, 23^η σημείωση 2^{ου} κεφαλαίου), στην πραγματικότητα, θεωρώ ότι δεν πρόκειται απλώς για ισομορφισμό αλλά για ταύτιση. Εδώ ωστόσο αρκεί αν δείξω ότι η υποτιθέμενη πρωτοκαθεδρία της Σκέψης παραβιάζει ακόμα και αυτή τη λιγότερο ισχυρή ερμηνεία της ΗΙΠ7, αντί να υπεισέλθω στην ανάλυση των σύνθετων προβλημάτων τα οποία προκύπτουν από την ανάγνωση περί ταύτισης των κατηγορημάτων.

ήταν ότι οι ποικίλες ιδεαλιστικές εκφάνσεις της οντολογίας του³⁹ υποσκελίζουν, σε τελευταία ανάλυση, το κατ' αυτούς επιφανειακό και ατεκμηρίωτο αίτημα για οντολογική ποικιλία, η οποία λαμβάνει συγκεκριμένη μορφή διά της έκφρασης των κατηγορημάτων σε μια άπειρη ποικιλία τρόπων. Σύμφωνα με αυτή την ανάγνωση, ο κόσμος των πεπερασμένων ενικών πραγμάτων δεν μπορεί να διαθέτει καθεστώς πραγματικής ύπαρξης,⁴⁰ μια που η ενικότητα και η ποικιλία δεν είναι παρά ψευδαισθήσεις του νου. Όπως ήταν αναμενόμενο, αυτοί οι ερμηνευτές θεώρησαν ότι τη σπινοζική οντολογία τη διαπερνά μια ανυπέρβλητη ένταση,⁴¹ η οποία εκδηλώνεται ακριβώς ως αδύνατος συμβιβασμός των εννοιών της ενότητας και της πολλαπλότητας: «Αναπάντητο θα μείνει το ερώτημα του πώς μπορεί η ουσία να είναι μία και ταυτή με τον εαυτό της, τη στιγμή που τα συστατικά της στοιχεία είναι πολλά, ετερογενή και δεν σχετίζονται μεταξύ τους».⁴²

Πέραν όμως του γεγονότος ότι αυτή η ιδεαλιστική ανάγνωση, προκειμένου να αξιώσει ερμηνευτική ισχύ, αναγκάζεται να υποβαθμίσει και τελικά να παραβλέψει τις οντολογικές αρχές της ανεξαρτησίας, της πολλαπλότητας, της ισότητας και της παραλληλίας των κατηγορημάτων, η βασική της αστοχία έγκειται σε ένα βαθύτερο χαρακτηριστικό της, το οποίο, κατά ενδιαφέροντα τρόπο, το έχει από κοινού με την αντικειμενική ερμηνεία των κατηγορημάτων. Και οι δύο αναγνώσεις εκκινούν από την πεποίθηση ότι τότε και μόνο τότε μπορούμε να ισχυριστούμε πως, πράγματι, τα κατηγορήματα είναι ανεξάρτητα από τον νου, εάν ο λόγος περί της υπόστασης, ή περί του κόσμου, καταλήγει να δείχνει τον κόσμο έτσι όπως αυτός είναι και όχι όπως

³⁹ «Έτσι, όχι απλώς τα θεμέλια του σπινοζικού συστήματος θέτουν ως προϋπόθεση την ιδεαλιστική οπτική γωνία, αλλά επιπλέον σχεδόν κάθε βήμα της ανάπτυξης του εποικοδομήματος επιβεβαιώνει αυτή την οπτική γωνία», J.C. Murray, *The Idealism of Spinoza*, σελ. 474. «Πράγματι, σε όλο αυτό το δόγμα, όπως και στη σχέση του ιδεατού με το υλικό, βλέπουμε να αποδίδεται στην ιδεατή πλευρά μια άρρητη πρωτοκαθεδρία», Caird, *Spinoza*, σελ. 202.

⁴⁰ Αυτό που ο Hegel ονόμασε «ακοσμικισμό», βλ. *εδώ*, 1.4.2.

⁴¹ Ο Σπινόζα «δηλητηρίασε τη φιλοσοφία του με μια ασταθή ισορροπία, όντας αναπόφευκτα σε κάθε του βήμα στο μεταίχμιο δύο θέσεων», J. Martineau, *A Study of Spinoza*, σελ. 189.

⁴² J. Martineau, *A Study of Spinoza*, σελ. 185. Στην ίδια λογική θα γράψει και ο H.A. Joachim: «Πράγματι, υπό μια έννοια το όλο πρόβλημα της Ηθικής συμπεκνώνεται στο ερώτημα “πώς μπορούμε να συλλάβουμε την ύπαρξη μιας πολλαπλότητας εντός του Θεού» (*A Study of the Ethics of Spinoza*, σελ. 220). Τη δική μου απάντηση σε αυτό το πρόβλημα την αναπτύσσω στο 3^ο κεφάλαιο του παρόντος, και ειδικά στο 3.3.

αυτός συλλαμβάνεται σε έννοιες από τον νου. Διατυπωμένο διαφορετικά, ο λόγος περί των κατηγορημάτων (π.χ. ο λόγος περί της Έκτασης ή της υπόστασης ως εκτατής) μπορεί να δικαιολογηθεί επαρκώς, και άρα να αποκτήσει καθεστώς αληθούς λόγου (η Έκταση να συνιστά *όντως* κατηγορημα της υπόστασης), εάν και μόνο εάν η δικαιολόγηση καταλήγει σε ένα σημείο *εκτός* του κατηγορήματος της Σκέψης, εκεί έξω, στον κόσμο ως *δεδομένο* (υπό το κατηγορημα της Έκτασης) και *προ-εννοιακό*. Μονάχα εφόσον έχουμε μια τέτοια εξω-εννοιακή πρόσληψη των κατηγορημάτων –συνεχίζει τόσο η υποκειμενική όσο και η αντικειμενική προσέγγιση– διασφαλίζεται η διακηρυγμένη από τον Σπινόζα ανεξαρτησία τους και νομιμοποιούμεστε να μιλάμε γι' αυτά όχι πια ως κατασκευάσματα του νου αλλά ως πραγματικές διόδους γνωστικής πρόσβασης στην υπόσταση, ως πραγματικές της ιδιότητες.⁴³ Όσο ο λόγος περί κατηγορημάτων δεν καταλήγει σε ένα τέτοιο προ-εννοιακό σημείο, τα κατηγορήματα εξαρτώνται από τον νου και αποτελούν απλώς αναπαραστάσεις, ή, αλλιώς, συνιστούν το φαίνεσθαι της υπόστασης και όχι το πραγματικό της είναι. Σύμφωνα με αυτή την κοινή προκειμένη της υποκειμενικής και της αντικειμενικής προσέγγισης των κατηγορημάτων, η εμπειρική σύλληψη του κόσμου⁴⁴ –η οποία αποτελεί το έσχατο θεμέλιο των θεωριών μας περί αυτού– πραγματοποιείται (ή οφείλει να πραγματοποιείται) έξω από την επικράτεια της Σκέψης, εκτός του νου. Μόνο μια τέτοιου τύπου εμπειρική σύλληψη παρέχει τα εχέγγυα ότι η δραστηριότητα του νου κατά την πρόσληψη της υπόστασης δεν είναι ερμητικά κλειστή στον εαυτό της και άρα μη υποκείμενη στον εμπειρικό έλεγχο. Σε αυτό το φόντο, οι υποστηρικτές της υποκειμενικής ερμηνείας των κατηγορημάτων ισχυρίζονται ότι ο Σπινόζα δεν τεκμηριώνει μια τέτοιου τύπου εμπειρική σύλληψη του κόσμου και, συνεπώς, τα κατηγορήματα είναι κατασκευάσματα του νου. Στην ίδια λογική, σύμφωνα με την αντικειμενική ερμηνεία, ο Σπινόζα (παρά τις ατυχείς διατυπώσεις του) τεκμηριώνει μια τέτοια εξω-εννοιακή πρόσληψη του κόσμου, και γι' αυτό τα κατηγορήματα της υπόστασης υπάρχουν αντικειμενικά, ανεξαρτήτως της οπτικής γωνίας της παρατήρησης από οποιονδήποτε νου. Στο πλαίσιο λοιπόν αυτής της

⁴³ Η συλλογιστική αυτή έχει επικρατήσει να λέγεται στη βιβλιογραφία «Μύθος του Δεδομένου», βλ. ενδεικτικά την κλασική επίθεση του Wilfrid Sellars ενάντια στον Μύθο του Δεδομένου στο *Ο εμπειρισμός και η φιλοσοφία του νου*. Επίσης το *Η φιλοσοφία και ο καθρέφτης της φύσης*, του Richard Rorty. Και βέβαια τα «Δύο δόγματα του εμπειρισμού», του W.V. Quine.

⁴⁴ Εννοώ τη σύλληψη των τρόπων ως συγκεκριμένων εκφράσεων των ποικίλων κατηγορημάτων.

λογικής, η σπινοζική φιλοσοφία ταλανίζεται από μια σειρά από μεταξύ τους σχετιζόμενα διλήμματα, στα οποία αυτή δεν καταφέρνει να απαντήσει με μονοσήμαντο και σαφή τρόπο. Τα διλήμματα αυτά είναι τα εξής: Είτε θα θεωρήσουμε ατυχή διατύπωση τον ορισμό του εν γένει κατηγορήματος και τη σχετική αναφορά του Σπινόζα στον νου, διασώζοντας έτσι την ανεξαρτησία των κατηγορημάτων (όπως υποστηρίζει η αντικειμενική προσέγγιση), είτε θα δεχτούμε την εξάρτηση των κατηγορημάτων από τον νου, όπως αυτή διατυπώνεται στον ορισμό του εν γένει κατηγορήματος, και θα αρνηθούμε συναφώς όλες τις αρχές με τις οποίες ο Σπινόζα ήθελε να περιγράψει το οντολογικό τους καθεστώς (ανεξαρτησία, πολλαπλότητα, ισότητα, παραλληλία), στρατηγική που υιοθετεί η υποκειμενική προσέγγιση. Με άλλα λόγια, είτε η θεϊκή φύση διαθέτει αληθώς ορισμένες αντικειμενικές ιδιότητες, ανεξαρτήτως υποκειμένου και οπτικής γωνίας της παρατήρησης, και άρα τα κατηγορήματα συνιστούν το είναι της, είτε οι εν λόγω ιδιότητες είναι υποκειμενικά κατασκευάσματα του νου που την παρατηρεί και τα κατηγορήματα υπάρχουν μόνο στο επίπεδο του φαίνεσθαι. Συναφώς, αν ο Σπινόζα θέλει να υιοθετήσει τη θέση περί πραγματικής (οντολογικής) πολλαπλότητας στο επίπεδο των κατηγορημάτων και των εκφράσεών τους, που είναι οι τρόποι, είναι υποχρεωμένος να πληρώσει το συνακόλουθο τίμημα να μετατραπεί η υπόστασή του σε μια επίπεδη συνύπαρξη ενικοτήτων, χωρίς πραγματική ενότητα. Αν όμως επιθυμεί να κρατήσει μια γνήσια ενότητα στο εσωτερικό της υπόστασης, θα χρειαστεί να υπαναχωρήσει από το αίτημα για ποικιλία των μορφών της ύπαρξης. «Πάντως, δεν μπορεί να τα έχει όλα, και το ένα και τα πολλά».⁴⁵ Στον έναν πόλο του διλήμματος συγκεντρώνονται λοιπόν οι έννοιες «φαίνεσθαι», «ενότητα/μοναδικότητα», «απλότητα», ενώ στον άλλο οι έννοιες «είναι», «πολλαπλότητα», «ποικιλία», με τους πόλους κάθε εννοιολογικού ζεύγους («φαίνεσθαι - είναι», «ενότητα/μοναδικότητα - πολλαπλότητα», «απλότητα - ποικιλία») να θεωρούνται αμοιβαία αποκλειόμενοι. Συνοψίζοντας, η κοινή προκείμενη της υποκειμενικής και της αντικειμενικής προσέγγισης των κατηγορημάτων, σύμφωνα με την οποία η εμπειρική σύλληψη του κόσμου οφείλει να πραγματοποιείται έξω από την επικράτεια της Σκέψης, καταδεικνύει τη φιλοσοφική αλληλεγγύη που διακρίνει εντέλει τις δύο εκ πρώτης όψεως αντιπαραθετικές ερμηνείες των κατηγορημάτων και η οποία εκδηλώνεται στην

⁴⁵ S. Newlands, «More Recent Idealist Readings of Spinoza», σελ. 114.

αποκλειστική λειτουργία των εννοιών που συγκεντρώνονται στη μια και την άλλη πλευρά του διπόλου «φαίνεσθαι-είναι», δηλαδή στην ανάδειξη της σπινοζικής φιλοσοφίας ως εγγενώς αντιφατικής.

2.2. Η απάντηση του Σπινόζα

Ο Σπινόζα όμως φαίνεται αποφασισμένος ότι μπορεί «να τα έχει όλα»: Τα κατηγορήματα συνιστούν γι' αυτόν τρόπους σύλληψης εκ μέρους μιας διάνοιας –εξ ου και η παρουσία του νου στον ορισμό του κατηγορήματος– αλλά ταυτόχρονα αποτελούν και αληθείς ιδιότητες του κόσμου, ανεξάρτητες η μια από την άλλη, ισότιμες μεταξύ τους και ταυτόσημες⁴⁶ με την υπόσταση. Σε όσα ακολουθούν θα ισχυριστώ ότι το γεγονός πως ο Σπινόζα αρνείται να διαλέξει ανάμεσα στο ένα και τα πολλά δεν οφείλεται σε αναποφασιστικότητα ή σε κάποια σύγχυση, αλλά στην πεποίθησή του ότι ο λόγος περί των πραγματικών ιδιοτήτων του κόσμου δεν είναι άλλος από τον λόγο περί των τρόπων πρόσληψης αυτού εκ μέρους μιας διάνοιας, πεποίθηση που με τη σειρά της αποκαλύπτει μια βαθύτερη προκείμενη της σκέψης του: Υποστηρίζοντας, με συνέπεια και συστηματικότητα, τη θέση ότι ο λόγος σχετικά με την υπόσταση και τις ιδιότητές της είναι λόγος περί των τρόπων πρόσληψής της από έναν νου, ο Σπινόζα απορρίπτει τη συλλογιστική βάση της οποίας η μόνη δυνατή νομιμοποίηση των κατηγορημάτων ως αληθών ιδιοτήτων της υπόστασης θα μπορούσε να πραγματοποιηθεί παρακάμπτοντας τον νου, δηλαδή με αναφορά σε κάτι προγενέστερο της πνευματικής διαδικασίας πρόσληψης της υπόστασης. Κατ' αυτόν, αν θέλουμε να μιλήσουμε για το είναι της υπόστασης, αναπόφευκτα θα αναφερθούμε στα κατηγορήματά της ως τους τρόπους πρόσληψης αυτής –στα κατηγορήματα ως το φαίνεσθαι της υπόστασης– μιας που «κάθε ον πρέπει να *συλλαμβάνεται υπό κάποιο κατηγορήμα*».⁴⁷ Αυτή δε η πρόσβαση στην υπόσταση διά των κατηγορημάτων είναι κατά Σπινόζα η πλέον άμεση και αδιαμεσολάβητη, καθώς η αναφορά στα κατηγορήματα ως σε τρόπους πρόσληψης της υπόστασης εκ μέρους μιας διάνοιας συνιστά αναφορά στην υπόσταση καθ' εαυτήν. Τα κατηγορήματα συνιστούν έτσι τους τρόπους πρόσληψης της υπόστασης εκ μέρους μιας διάνοιας –θέση που μοιάζει

⁴⁶ Για τις πάμπολλες αναφορές περί ταύτισης κατηγορημάτων και υπόστασης στην *Ηθική*, βλ. *εδώ*, 1.4.3.B.β.

⁴⁷ Η1π10σχ.

να δικαιώνει την ιδεαλιστική ερμηνεία της σπινοζικής οντολογίας– ταυτόχρονα όμως αποτελούν τις πραγματικές ιδιότητες του Είναι και όχι κάποιο επιφανόμενο αυτού – θέση που μοιάζει να δικαιώνει την αντικειμενική ερμηνεία των κατηγορημάτων. Σε όσα έπονται θα διερευνήσω την επιχειρηματολογία που επιστρατεύει ο Σπινόζα υπέρ αυτής της εκ πρώτης όψεως αδύνατης σύζευξης μεταξύ φαίνεσθαι και είναι – η οποία, προφανώς, έρχεται σε ευθεία αντίθεση με τη αποκλειστική λειτουργία των διπόλων που βλέπουν να ορθώνονται μπροστά τους τόσο η ιδεαλιστική όσο και η, ως την πούμε, ρεαλιστική ανάγνωση της φιλοσοφίας του. Στο παρόν κεφάλαιο θα ξεκινήσω παρουσιάζοντας την εκ μέρους του Σπινόζα τεκμηρίωση του πρώτου, του ιδεαλιστικού θα λέγαμε, σκέλους της σύζευξης, ενώ στο τρίτο και τελευταίο κεφάλαιο της διατριβής θα εξετάσω το άλλο σκέλος της, τη σπινοζική θέση ότι τα κατηγορήματα συνιστούν το είναι της υπόστασης.

2.2.1. Η αναφορά σε μια ιδιότητα ενός πράγματος ως το πρωταρχικό βήμα της αναφοράς στο πράγμα καθ' εαυτόν.

Στη σπινοζική φιλοσοφία, η σχέση που συνδέει την αντιληπτική με την αιτιακή εξάρτηση είναι ιδιαίτερα στενή:⁴⁸ «Αν [κάποια πράγματα] δεν έχουν τίποτα κοινό μεταξύ τους, [...] δεν μπορούν να νοηθούν τα μεν μέσω των δε, ως εκ τούτου [...] το ένα δεν μπορεί αν είναι αίτιο ενός άλλου».⁴⁹ Εδώ ο Σπινόζα ισχυρίζεται ότι, αν δύο πράγματα μπορούν να συλληφθούν ανεξάρτητα το ένα από το άλλο, τότε δεν μπορεί να τα συνδέει καμιά αιτιακή σχέση. Η εν λόγω θεώρηση της κατανοησιμότητας ως άρρηκτα συνδεδεμένης με την αιτιότητα υποβαστάζει επίσης τους ορισμούς της υπόστασης και των τρόπων. Έτσι, η υπόσταση είναι αιτία του εαυτού της και ταυτόχρονα συλλαμβάνεται διά του εαυτού της, χωρίς δηλαδή να απαιτείται αναφορά σε μιαν άλλη οντότητα, ενώ οι τρόποι εξαρτώνται αιτιακά από την υπόσταση και

⁴⁸ E.M. Curley, *Behind the geometrical method*, 1^ο κεφάλαιο «On God», §12, 13, καθώς επίσης και του ίδιου, *Spinoza's Metaphysics*, 1ο κεφάλαιο. M. Della Rocca, *Representation*, σελ. 9-13. Του ίδιου «A Rationalist Manifesto», «Explaining Explanation», *Spinoza*. D. Garrett, «Spinoza's Conatus Argument». P. Macherey, «From Action to Production of Effects: Observations on the Ethical Significance of *Ethics I*».

⁴⁹ ΗΠ3απ.

επίσης δεν μπορούν να συλληφθούν χωρίς αυτήν.⁵⁰ Μάλιστα, ο Σπινόζα θα φτάσει να περιγράψει με λογικούς όρους την αιτία στην οποία οφείλεται η ανυπαρξία ενός πράγματος, λέγοντας ότι ένα πράγμα δεν μπορεί να υπάρχει όταν η φύση του περιλαμβάνει *αντίφαση*:

Σε κάθε πράγμα πρέπει να αποδίδεται ένα *αίτιο* ήτοι ένας λόγος τόσο για το ότι υπάρχει όσο και για το ότι δεν υπάρχει. [...] Π.χ., ο λόγος που δεν υπάρχει τετράγωνος κύκλος δηλώνεται από την ίδια τη φύση του· δηλαδή, επειδή ενέχει *αντίφαση*.⁵¹

Όμως η περιγραφή μιας αιτιακής σχέσης με λογικούς όρους,⁵² και η συναφής σύντηξη της αιτιότητας με την κατανοησιμότητα, δεν είναι το μόνο ενδιαφέρον σημείο αυτού του χωρίου. Διότι εδώ ο Σπινόζα επεκτείνει την αρχή του αποχρόντος λόγου⁵³ από την αιτιότητα στην κατανοησιμότητα.⁵⁴ Δεν υποστηρίζει απλώς ότι κάθε

⁵⁰ ΗΙορ1: «Με τον όρο αυταίτιο εννοώ αυτό που η ουσία του ενέχει την ύπαρξη, ήτοι αυτό που η φύση του δεν μπορεί να συλληφθεί παρά ως υπάρχουσα», ΗΙορ3: «Με τον όρο υπόσταση εννοώ αυτό που είναι στον εαυτό του και συλλαμβάνεται μέσω του εαυτού του: δηλαδή αυτό που το εννόημά του δεν χρειάζεται το εννόημα ενός άλλου πράγματος από το οποίο να πρέπει να σχηματιστεί», Ηορ5: «Με τον όρο τρόπος εννοώ τους επηρεασμούς της υπόστασης, ήτοι αυτό που είναι σε ένα άλλο και συλλαμβάνεται επίσης μέσω αυτού».

⁵¹ ΗΙπ11απ2, η υπογράμμιση δική μου.

⁵² Ειδικά για το ερώτημα αν ο Σπινόζα θεωρεί τις αιτιακές σχέσεις σχέσεις λογικής συνεπαγωγής, βλ. E.M. Curley, *Spinoza's Metaphysics*, 2^ο κεφάλαιο και J. Bennett, *A Study of Spinoza's Ethics*, σελ. 29-32.

⁵³ Η αρχή του αποχρόντος λόγου αποτελεί ένα από τα θεμέλια της σπινοζικής σκέψης. Σύμφωνα με αυτήν, κάθε πράγμα έχει αναγκαία μια ορισμένη αιτία χάρη στην οποία υπάρχει ή δεν υπάρχει. Εξαιτίας αυτής του της πίστης στην αρχή του αποχρόντος λόγου, ο Σπινόζα έχει γίνει γνωστός ως υποστηρικτής του ντετερμινισμού: «Στη φύση των πραγμάτων δεν υπάρχει τίποτα ενδεχόμενο αλλά τα πάντα είναι καθορισμένα από την αναγκαιότητα της θεϊκής φύσης να υπάρχουν και να πράττουν με συγκεκριμένο τρόπο» (ΗΙπ29). Επίσης: «[Τ]α πάντα έχουν τις αναγκαίες αιτίες τους και πρέπει να συμβούν όπως τελικά συμβαίνουν», *Σύντομη Πραγματεία*, 2^ο βιβλίο, κεφάλαιο ΙΧ. Κατ' αυτόν, λοιπόν, δεν υπάρχουν ενδεχομενικά γεγονότα, παρά μόνο αναγκαία ή αδύνατα, και η ύπαρξη κάθε πράγματος/γεγονότος απορρέει αναγκαία είτε από την ουσία του (οπότεν το πράγμα είναι αυταίτιο) είτε από μια εξωτερική επαρκή αιτία. Αν δεν υπάρχει αυτή η αιτία, τότε το πράγμα είναι αδύνατον. Με τον κεντρικό ρόλο της αρχής του αποχρόντος λόγου στη σπινοζική φιλοσοφία έχει ασχοληθεί εντατικά ο M. Della Rocca, βλ. «Explaining Explanation». Επίσης του ίδιου, *Spinoza*, κεφάλαιο με τίτλο «Spinoza's Understanding and Understanding Spinoza». Και βέβαια *Representation*, κεφάλαια 3 και 4.

⁵⁴ Βλ. και Y. Melamed, «Spinoza on Inherence, Causation, and Conception».

πράγμα ή γεγονός⁵⁵ διαθέτει αναγκαία μια αιτία για την ύπαρξη (ή την ανυπαρξία του), αλλά επιπλέον μας λέει ότι αυτό το πράγμα ή το γεγονός διαθέτει, με την ίδια αναγκαιότητα, και μια εξήγηση, *διά της οποίας γίνεται κατανοητή η ύπαρξή του (ή η ανυπαρξία του)*. Όπως λοιπόν δεν υπάρχει αναίτια ύπαρξη, ούτε αυθαίρετα ή ενδεχομενικά γεγονότα, έτσι δεν υπάρχει ούτε γεγονός χωρίς εξήγηση, δηλαδή γεγονός που να μην μπορεί να συλληφθεί με αναφορά στο αίτιο χάρη στο οποίο αυτό λαμβάνει χώρα. Αν όμως η πλήρης εξήγηση ενός πράγματος αναφέρεται υποχρεωτικά στην αιτία που δημιούργησε το πράγμα,⁵⁶ *η αναφορά στην εν λόγω αιτία συνιστά αναφορά σε μια ορισμένη ιδιότητα του πράγματος*, και συγκεκριμένα στην ιδιότητά του να απορρέει από την αιτία η οποία καθιστά την ύπαρξή του αναγκαία (ή αδύνατη). Μόνο χάρη στην αναφορά σε αυτή την ιδιότητα καθίσταται κατανοητό το εν λόγω πράγμα. Για παράδειγμα, όταν η υπόσταση συλλαμβάνεται ως αυταίτια, συλλαμβάνεται υπό *την ιδιότητά της* η φύση της να ενέχει την ύπαρξη,⁵⁷ ενώ η σύλληψη ενός σώματος ως εκτατού συνιστά σύλληψη του σώματος υπό *την ιδιότητά του* να αποτελεί τρόπο του κατηγορήματος της Έκτασης. Με λίγα λόγια, η πλήρης και ολοκληρωμένη σύλληψη ενός πράγματος είναι, για τον Σπινόζα, σύλληψη του πράγματος υπό μια ιδιότητά του απολύτως κρίσιμη για την ύπαρξή του⁵⁸ ή, με τα

⁵⁵ Εδώ αλλάζω την ως τώρα χρησιμοποιούμενη ορολογία και μεταπηδώ από το «πράγμα» στο «γεγονός», συντασσόμενη με τον Μπαλτά (*Peeling Potatoes or Grinding Lenses*), στη βάση του ακόλουθου επιχειρήματος: Όταν αναφερόμαστε σε ένα ενικό εκτατό πράγμα, π.χ. στον Πέτρο, στην πραγματικότητα αναφερόμαστε σε μια σειρά σύνθετων γεγονότων/προτάσεων: Ο Πέτρος είναι αυτός που είναι τόσο ψηλός, που του έχουν συμβεί τα τάδε περιστατικά κλπ. Την ερμηνεία του Μπαλτά επιβεβαιώνει και η ΗΠπ12: «Ό,τι συμβαίνει στο αντικείμενο της συνιστώσας το ανθρώπινο πνεύμα ιδέας πρέπει να γίνεται αντιληπτό από το ανθρώπινο πνεύμα. Ήτοι θα υπάρχει αναγκαία στο πνεύμα μια ιδέα αυτού του πράγματος: Τουτέστιν, αν το αντικείμενο της συνιστώσας το ανθρώπινο πνεύμα ιδέας είναι ένα σώμα, στο σώμα αυτό δεν θα μπορεί να συμβεί τίποτα που να μη γίνεται αντιληπτό από το πνεύμα».

⁵⁶ ΗΙαξ4: «Η γνώση του αποτελέσματος εξαρτάται από τη γνώση του αιτίου, και την ενέχει».

⁵⁷ ΗΙπ7απ: «Η υπόσταση δεν μπορεί να παραχθεί από κάτι άλλο [...]· έτσι είναι αυταίτιο, τουτέστιν [...] η ουσία της ενέχει αναγκαία τη ύπαρξη, ήτοι ανήκει στη φύση της να υπάρχει».

⁵⁸ Σύμφωνα με τον Della Rocca, ο Σπινόζα τεκμηριώνει αυτή τη θέση επικαλούμενος την αρχή του αποχρόντος λόγου: Όταν συλλαμβάνουμε ένα πράγμα χωρίς αναφορά σε ένα ορισμένο χαρακτηριστικό του, όταν δηλαδή δεν το εξηγούμε υπό μια κρίσιμη ιδιότητά του, δεν νομιμοποιούμε να προσδέσουμε αυτή την εξήγηση στο συγκεκριμένο πράγμα, διότι δεν υπάρχει τίποτα βάσει του οποίου να μπορούμε να ισχυριστούμε ότι η εξήγηση είναι εξήγηση του εν λόγω

λόγια του Σπινόζα, «τίποτα δεν είναι σαφέστερο στη φύση από το ότι κάθε ον πρέπει να συλλαμβάνεται υπό κάποιο κατηγορήμα»⁵⁹ – ειδικά δεν μπορούμε να υποστηρίξουμε ότι το έχουμε συλλάβει.

Ειδικότερα, η κομβική σημασία που αποδίδει ο Σπινόζα στην πεποίθηση ότι η σύλληψη μιας υπόστασης πρέπει απαραίτητα να γίνεται με βάση τις ιδιότητες ή τα κατηγορήματά της διαφαίνεται και από το γεγονός ότι αυτή η πεποίθηση υποβαστάζει τη θέση πως υπάρχει μία και μόνη υπόσταση, αποτελεί δηλαδή προκείμενη του λεγόμενου σπινοζικού «μονισμού» της υπόστασης.⁶⁰ Συγκεκριμένα, στην απόδειξη της πρότασης σύμφωνα με την οποία «δεν μπορούν να υπάρξουν δύο ή περισσότερες υποστάσεις [...] του ίδιου κατηγορήματος»,⁶¹ ο Σπινόζα θα υποστηρίξει ότι, για να διακρίνουμε δύο υποστάσεις, αυτές πρέπει να έχουν διαφορετικά κατηγορήματα, άποψη την οποία θεμελιώνει στην αρχή της ταυτότητας των μη διακρίσιμων: Αν δύο υποστάσεις έχουν τα ίδια κατηγορήματα, δηλαδή αν έχουν τις ιδιότητές τους κοινές, δεν έχουμε τίποτα ως προς το οποίο να μπορούμε να τις διακρίνουμε, και άρα αυτές οι δύο υποστάσεις θα ταυτίζονται, θα είναι δηλαδή μία και μοναδική υπόσταση.⁶² Ο Σπινόζα εκκινεί εδώ από τη θέση ότι δεν έχουμε κανένα άλλο κριτήριο πέραν των ιδιοτήτων μιας οντότητας διά του οποίου να μπορούμε να τη συλλάβουμε ή να τη διακρίνουμε από μια άλλη. Αυτή η θέση υποβαστάζει επίσης και το σχόλιο της ΗΙπ10, σύμφωνα με το οποίο *κάθε* κατηγορήμα εκφράζει την ουσία της υπόστασης,⁶³ πρόταση βάσει της οποίας απορρίπτεται και η εύλογη ένσταση του Leibniz σχετικά με το αν μπορούμε να διακρίνουμε τις υποστάσεις που διαθέτουν ένα κοινό

πράγματος και όχι ενός άλλου. Η αναφορά σε μια κρίσιμη ιδιότητα του εξηγούμενου πράγματος είναι αυτή που μας επιτρέπει να προσδέσουμε την εξήγηση αποκλειστικά και μόνο στο συγκεκριμένο πράγμα. Ο Della Rocca βλέπει έτσι τον Σπινόζα να εφαρμόζει την αρχή του αποχρώντος λόγου στην ίδια την έννοια της εξήγησης: Πρέπει να υπάρχει ένας συγκεκριμένος λόγος (η εξήγηση να περιλαμβάνει μια αποκλειστική αναφορά σε μια κρίσιμη ιδιότητα) προκειμένου να μπορεί κανείς να ισχυριστεί ότι μια εξήγηση αποτελεί εξήγηση ενός πράγματος, ειδικά ο ισχυρισμός θεωρείται αυθαίρετος, M. Della Rocca, «Explaining Explanation».

⁵⁹ ΗΙπ10σχ.

⁶⁰ Με τον οποίο ασχολούμαι διεξοδικά (και κριτικά) *εδώ*, στο 3.3.1.

⁶¹ ΗΙπ5.

⁶² Εδώ δεν κρίνω σκόπιμο να αναλύσω την επιπλοκή που αναφέρεται στην εν λόγω απόδειξη, σχετικά με το αν μπορούμε να διακρίνουμε δύο υποστάσεις με βάση τους τρόπους τους.

⁶³ Το οποίο βέβαια δεν ισχύει και για κάθε ιδιότητα ενός πράγματος.

κατηγορία από το κατηγορία που δεν έχουν κοινό.⁶⁴ Μια δυνατή απάντηση του Σπινόζα θα μπορούσε κάλλιστα να βασίζεται στη θέση ότι *κάθε* κατηγορία εκφράζει την ουσία της υπόστασης (Ηπ10):⁶⁵ Αν δυο υποστάσεις είχαν ένα κοινό και ένα μη κοινό κατηγορία, τότε το κοινό τους κατηγορία (έστω «κατηγορία χ») θα αδυνατούσε να εκφράσει διακριτώς την ουσία αυτών των υποστάσεων, διότι η φράση «η υπόσταση με το κατηγορία χ» δεν θα αναφερόταν αποκλειστικά σε μία υπόσταση αλλά σε δύο. Ετούτο όμως αντιβαίνει στην Ηπ10, σύμφωνα με την οποία *κάθε* κατηγορία εκφράζει την ουσία της υπόστασης, δηλαδή αυτό και μόνο αυτό το κατηγορία αρκεί για να την συλλάβουμε.⁶⁶ Αν λοιπόν ένα κατηγορία δεν ανήκει κατ' αποκλειστικότητα σε μία υπόσταση, τότε η επίκληση του εν λόγω κατηγορήματος δεν συνιστά αποκλειστική αναφορά σε μία υπόσταση και άρα το κατηγορία δεν εκφράζει την ουσία της, όπερ άτοπο. Συμπερασματικά, η θέση ότι η αναφορά σε μια αποκλειστική και κρίσιμη ιδιότητα μιας οντότητας είναι το πρωταρχικό και απαρέγκλιτο βήμα της νοητικής της σύλληψης αποδεικνύεται θεμελιώδης για το σύνολο της οντολογίας του Σπινόζα και λαμβάνει την πλέον ισχυρή εκδοχή της όταν εφαρμόζεται στην υπόσταση και τα κατηγορήματά της.

⁶⁴ G.W. Leibniz, *Philosophical Papers and Letters*, σελ. 198-199.

⁶⁵ M. Della Rocca, «Explaining Explanation».

⁶⁶ Όπως έδειξε πειστικά ο Della Rocca, η αξίωση *κάθε* κατηγορία να εκφράζει την ουσία της υπόστασης θεμελιώνεται, με τη σειρά της, στην αρχή της αντιληπτικής ανεξαρτησίας των κατηγορημάτων: Έστω ότι το κατηγορία της Έκτασης δεν αρκεί για συλλάβουμε την υπόσταση Α. Τότε θα πρέπει να αρκεί κάποιο άλλο κατηγορία της ίδιας υπόστασης, π.χ. εκείνο της Σκέψης. Σε ετούτη όμως την περίπτωση θα συλλαμβάναμε μια εκτατή υπόσταση διά του κατηγορήματος της Σκέψης, θα συλλαμβάναμε δηλαδή το κατηγορία της Έκτασης διά του κατηγορήματος της Σκέψης, όπερ συνιστά καταφανή παραβίαση της αντιληπτικής ανεξαρτησίας των κατηγορημάτων, και άρα, κατά Σπινόζα, είναι άτοπο. Επομένως, *κάθε* κατηγορία μιας υπόστασης πρέπει να αρκεί για να συλλάβουμε την εν λόγω υπόσταση, κι αυτό, με τη σειρά του, είναι δυνατόν μόνο εάν το συγκεκριμένο κατηγορία το διαθέτει κατ' αποκλειστικότητα η εν λόγω υπόσταση. Εντέλει, η αντιληπτική ανεξαρτησία των κατηγορημάτων αποκλείει την περίπτωση που προτείνει ο Leibniz, δηλαδή το ενδεχόμενο να υπάρχουν δύο διακριτές υποστάσεις με ένα κοινό και ένα μη κοινό κατηγορία. M. Della Rocca, «Explaining Explanation», σελ. 25-26.

2.2.2. Τα κατηγορήματα ως εντασιακές ιδιότητες.

Βασιζόμενος στη σχετική ανάλυση του Willard von Orman Quine,⁶⁷ ο Michael Della Rocca έδειξε ότι η θεωρία περί αδιαφάνειας της αναφοράς βρίσκει εκτεταμένη και απολύτως κρίσιμη εφαρμογή στη σπινοζική οντολογία.⁶⁸ Προτού δείξω τη χρησιμότητα αυτής της θέσης για το επιχείρημα που προσπαθώ να συνθέσω, θα εξηγήσω σύντομα τη θεωρία περί αδιαφάνειας της αναφοράς. Σύμφωνα με αυτήν, η αναφορά μιας πρότασης είναι *διαφανής*, εάν η τιμή αλήθειας της πρότασης που προκύπτει αν την συμπληρώσουμε με έναν όρο –ο οποίος αναφέρεται σε ένα ορισμένο αντικείμενο A– *δεν εξαρτάται* από τον όρο που θα χρησιμοποιήσουμε για να αναφερθούμε στο A. Και αντίθετα, η αναφορά μιας πρότασης είναι *αδιαφανής*, εάν η τιμή αλήθειας της πρότασης που προκύπτει αν την συμπληρώσουμε *εξαρτάται* από τον όρο που θα χρησιμοποιήσουμε για να αναφερθούμε στο A. Έτσι, η πρόταση «...είναι X» έχει διαφανή αναφορά εάν και μόνο εάν είναι αληθές το συμπέρασμα της ακόλουθης συνεπαγωγής:

Αν α είναι X

Και α = β

Τότε β είναι X

Αν λοιπόν είναι αληθές ότι β είναι X, τότε η πρόταση «...είναι X» έχει διαφανή αναφορά, καθώς η περιγραφή του όρου με τον οποίο τη συμπληρώσαμε (α ή β) απεδείχθη αδιάφορη για την τιμή αλήθειας της πρότασης. Αν, αντιθέτως, το συμπέρασμα είναι ψευδές, τότε η πρόταση «...είναι X» έχει αδιαφανή αναφορά. Το παράδειγμα που αναφέρει ο Della Rocca είναι το εξής: Έστω ότι ο Γιάννης έχει έναν αδελφό, ο οποίος είναι κατάσκοπος, γεγονός που όμως ο Γιάννης το αγνοεί, μολονότι έχει υπόψη του ότι κάπου εκεί γύρω δρα ένας κατάσκοπος. Εν τοιαύτη περιπτώσει, θα ισχύει ότι

α. Ο Γιάννης πιστεύει ότι ο κατάσκοπος είναι κατάσκοπος

β. Ο κατάσκοπος είναι ο αδελφός του Γιάννη

γ. Ο Γιάννης πιστεύει ότι ο αδελφός του είναι κατάσκοπος

⁶⁷ W.V. Quine, «Quantifiers and Propositional Attitudes», σελ. 101-111.

⁶⁸ Το παρόν τμήμα της διατριβής βασίζεται στο 7^ο κεφάλαιο του *Representation*, M. Della Rocca.

Ενώ οι προτάσεις α και β είναι αληθείς, η πρόταση γ είναι εν προκειμένω ψευδής, επειδή η τιμή αλήθειας της πρότασης με τη μορφή «Ο Γιάννης πιστεύει ότι ... είναι κατάσκοπος» εξαρτάται από τον όρο με τον οποίο θα την συμπληρώσουμε. Αν τη συμπληρώσουμε με τον όρο «ο αδελφός του» η πρόταση είναι ψευδής, ενώ αν την συμπληρώσουμε με τον όρο «ο κατάσκοπος», η πρόταση είναι αληθής, παρά το γεγονός ότι ισχύει η πρόταση β. Επειδή λοιπόν η τιμή αλήθειας της πρότασης εξαρτάται από τον όρο που την συμπληρώνει, η πρόταση λέμε ότι έχει αδιαφανή αναφορά.

Για να επιστρέψουμε τώρα στον Σπινόζα, ας εξετάσουμε την πρόταση η οποία περιγράφει το πώς λειτουργεί η εμμενής αιτιότητα. Σύμφωνα με αυτήν, «[ο]ι τρόποι ενός οποιουδήποτε κατηγορήματος έχουν για αίτιο τον Θεό καθόσον μονάχα θεωρείται υπό εκείνο το κατηγορήμα του οποίου είναι τρόποι, και όχι καθόσον θεωρείται υπό κανένα άλλο».⁶⁹ Εδώ ο Σπινόζα μοιάζει να ισχυρίζεται ότι η τιμή αλήθειας των προτάσεων που αναφέρονται στην εμμενή αιτιότητα εξαρτάται από τον τρόπο περιγραφής της εμμενούς αιτίας.

Έτσι, η πρόταση

α. η σκεπτόμενη υπόσταση παράγει τον τρόπο της Σκέψης τΣ1
είναι αληθής,

ενώ η πρόταση

β. η εκτατή υπόσταση παράγει τον τρόπο της Σκέψης τΣ1

είναι ψευδής, παρά το γεγονός ότι η σκεπτόμενη υπόσταση ταυτίζεται κατά Σπινόζα με την εκτατή υπόσταση. Η αδιαφάνεια της αναφοράς των προτάσεων που εκφράζουν την εμμενή αιτία υποδηλώνεται και με τη φράση «καθόσον» που χρησιμοποιεί ο Σπινόζα στην προαναφερθείσα ΗΙΠ6. Με άλλα λόγια, φαίνεται ότι θα μπορούσαμε να αποδώσουμε στον Σπινόζα τη θέση ότι η τιμή αλήθειας των προτάσεων που περιγράφουν εμμενείς αιτιακές σχέσεις εξαρτάται από τον τρόπο με τον οποίο προσδιορίζεται η εμμενής αιτία, και δη παρά το γεγονός ότι αυτή, ανεξαρτήτως της περιγραφής της, είναι μία και μοναδική.

Όπως έδειξε ο Della Rocca, αδιαφάνεια χαρακτηρίζει και την αναφορά των προτάσεων που περιγράφουν σχέσεις μεταβατικής αιτιότητας. Αν και δεν απαντά αυτούσια στο σπινοζικό πρωτότυπο, η σχετική απόδειξη του Della Rocca είναι

⁶⁹ ΗΙΠ6.

απολύτως σύμφωνη με το πνεύμα του κειμένου: Από την πρόταση σύμφωνα με την οποία «[κ]άθε κατηγορημα μίας υπόστασης πρέπει να συλλαμβάνεται μέσω του εαυτού του»⁷⁰ και από το αξίωμα σύμφωνα με το οποίο «[η] γνώση του αποτελέσματος εξαρτάται από τη γνώση του αιτίου και την ενέχει»⁷¹ προκύπτει ότι ένας τρόπος ενός κατηγορήματος έχει έναν άλλον τρόπο ως αίτιό του μόνο στον βαθμό που αυτός ο άλλος τρόπος θεωρείται τρόπος του ίδιου κατηγορήματος. Διότι, αν ο τρόπος της Σκέψης τΣ1 είχε ως αίτιό του έναν τρόπο της Έκτασης, τότε, με δεδομένο ότι τα αποτελέσματα συλλαμβάνονται διά των αιτίων τους, ο τρόπος της Σκέψης τΣ1 θα συλλαμβανόταν διά ενός τρόπου της Έκτασης, όπερ θα παραβίαζε την αρχή της αντιληπτικής ανεξαρτησίας των κατηγορημάτων. Κατ' αναλογίαν λοιπόν προς την αδιαφάνεια που χαρακτηρίζει τις προτάσεις της εμμενούς αιτιότητας, ο Della Rocca ισχυρίζεται ότι ο Σπινόζα θεωρούσε αληθή την πρόταση

γ. Ο τρόπος της Έκτασης τΕ1 παράγει τον τρόπο της Έκτασης τΕ2 και ψευδή την πρόταση

δ. Ο τρόπος της Σκέψης τΣ1 παράγει τον τρόπο της Έκτασης τΕ2

παρά το γεγονός ότι «ένας τρόπος της Έκτασης και η ιδέα εκείνου του τρόπου είναι ένα και το αυτό πράγμα»,⁷² παρ' ότι δηλαδή ο τρόπος της Έκτασης τΕ1 ταυτίζεται με τον τρόπο της Σκέψης τΣ1.⁷³ Άρα για τον Σπινόζα και οι προτάσεις που αναφέρονται στη μεταβατική αιτιότητα έχουν αδιαφανή αναφορά.

⁷⁰ ΗΙπ10.

⁷¹ ΗΙαξ4.

⁷² ΗΙΠ7σχ.

⁷³ Με τη θεωρία του περί της αδιαφάνειας της αναφοράς των προτάσεων που περιγράφουν αιτιακές σχέσεις στο πλαίσιο της σπινοζικής οντολογίας, ο Della Rocca ανασκεύασε επιτυχώς την άποψη δύο μείζονων σπινοζιστών, του J. Bennett και του R.J. Delahunty, σύμφωνα με την οποία η αριθμητική ταυτότητα των τρόπων, την οποία υποστηρίζει ο Σπινόζα, αντιφάσκει με την ανεξαρτησία των κατηγορημάτων, και άρα δεν μπορεί να ισχύει. Λέγοντας «αριθμητική ταυτότητα των τρόπων» εννοούμε τη σπινοζική θέση κατά την οποία ένας τρόπος της Σκέψης ταυτίζεται με έναν τρόπο της Έκτασης, «ένας τρόπος της Έκτασης και η ιδέα εκείνου του τρόπου είναι ένα και το αυτό πράγμα» (ΗΙΠ7σχ.). Ο Delahunty και ο Bennett υποστήριξαν (αντιστοίχως) ότι, αν ο τρόπος της Σκέψης Ι ταυτίζεται με τον τρόπο της Έκτασης Α, και αυτός ο Α αλληλεπιδρά αιτιακά με τον τρόπο της Έκτασης Β (ή συλλαμβάνεται διά του κατηγορήματος της Έκτασης), τότε και ο τρόπος της Σκέψης Ι θα αλληλεπιδρά αιτιακά με τον τρόπο της Έκτασης Β (ή θα συλλαμβάνεται διά του κατηγορήματος της Έκτασης), όπερ αντιβαίνει στην αιτιακή (ή, αντιστοίχως, την αντιληπτική) ανεξαρτησία των κατηγορημάτων. Η θέση περί αδιαφάνειας της αναφοράς των προτάσεων περί αιτιότητας (μεταβατικής

Σε αυτό το πλαίσιο, ο Della Rocca θα υποστηρίξει ότι το σύστημα του Σπινόζα δεν αφήνει πολύ χώρο για διαφανείς, εκτασιακές ιδιότητες της υπόστασης, και ότι ο φιλοσοφικός λόγος περί της υπόστασης αναφέρεται συνήθως σε εντασιακές ιδιότητες αυτής.⁷⁴ Τι αποκαλούμε κάθε φορά «ουσία της υπόστασης» εξαρτάται από το πώς βλέπουμε ή πώς περιγράφουμε την υπόσταση. Με αυτή την έννοια, παρ' ότι η ουσία της εκτατής υπόστασης είναι η Έκταση, και μολονότι η εκτατή υπόσταση ταυτίζεται κατά Σπινόζα με τη σκεπτόμενη υπόσταση,⁷⁵ εντούτοις δεν νομιμοποιούμε να συναγάγουμε ότι η Έκταση είναι η ουσία της σκεπτόμενης υπόστασης. Τι λέμε σχετικά με την ουσία της υπόστασης εξαρτάται από το πώς περιγράφουμε την υπόσταση. Αυτό σημαίνει ότι ο λόγος περί της υπόστασης πραγματοποιείται αναγκαία εντός του εννοιολογικού πλαισίου που ορίζει καθένα από τα κατηγορήματα, ή αλλιώς, ο λόγος περί της ουσίας της υπόστασης δεν είναι παρά λόγος περί των τρόπων πρόσληψης και περιγραφής της.

(...) για τον Σπινόζα, το τι θεωρείται ουσία της υπόστασης εξαρτάται από το πώς η υπόσταση συλλαμβάνεται από τη διάνοια. Όταν η υπόσταση θεωρείται εκτατή, η ουσία της είναι η Έκταση (και όχι η Σκέψη). Όταν η υπόσταση θεωρείται σκεπτόμενη, η ουσία της είναι η Σκέψη (και όχι η Έκταση). Και ούτω καθεξής για όλα τα άλλα κατηγορήματα. Όταν η υπόσταση θεωρείται με

και εμμενούς) αποδεικνύει ακριβώς ότι είναι εσφαλμένο το συμπέρασμα της εκάστοτε συνεπαγωγής. R.J. Delahunty, *Spinoza. The Arguments of the Philosophers*, σελ. 197. J. Bennett, *A Study of Spinoza's Ethics*, σελ. 141. Και J. Bennett, «Eight Questions about Spinoza», σελ. 18.

⁷⁴ Εντασιακές λέγονται οι ιδιότητες ενός αντικειμένου, όταν η τιμή αλήθειας των προτάσεων που τις περιλαμβάνουν εξαρτάται από τον τρόπο περιγραφής του αντικειμένου, ή οι ιδιότητες τις οποίες διαθέτει ένα αντικείμενο αν το εξετάσουμε μόνο υπό μια ορισμένη περιγραφή του. Εκτασιακές είναι όλες οι άλλες ιδιότητες, εκείνες δηλαδή που αποδίδονται αληθώς στο αντικείμενο ανεξάρτητα από τον τρόπο περιγραφής του. Η διχοτόμηση «ένταση» και «έκταση» είναι του Carnap, και αντιστοιχεί στη λογική και την εξωτερική αναφορά, ή αλλιώς στο νόημα και την αναφορά ενός όρου, αντίστοιχα. Πριν από τον Carnap, και για να περιγράψει τη διπλή φύση κάθε όρου, ο Frege χρησιμοποιούσε τους όρους «Sinn» και «Bedeutung», τους οποίους άφηνε συχνά αμετάφραστους ή τους μετέφραζε στα αγγλικά ως «sense» και «reference». Για παράδειγμα, τα ονόματα «Αυγερινός» και «Αποσπερίτης», μολονότι αναφέρονται και τα δυο στον πλανήτη Αφροδίτη, έχουν ως όροι διαφορετικό νόημα. R. Carnap, *Meaning and Necessity*. Frege («Νόημα και αναφορά»).

⁷⁵ Ταύτιση η οποία οφείλεται στο γεγονός ότι ένας τρόπος της σκεπτόμενης υπόστασης, π.χ. ένα πνεύμα, και ένας τρόπος της εκτατής υπόστασης, π.χ. ένα σώμα, έχουν κοινές όλες τις ουδέτερες ιδιότητές του, έχουν π.χ. ίδιο αριθμό άμεσων αιτίων και αποτελεσμάτων, κοινό βαθμό δύναμης, και συμπλέκονται ομοίως με άλλους τρόπους στην αντίστοιχη τους αιτιακή αλυσίδα, βλ. M. Della Rocca, *Representation*, σελ. 129 κ.ε. Βλ. επίσης Th. Nagel, «Physicalism».

ουδέτερο τρόπο, δηλαδή απλώς ως Θεός, η ουσία συνίσταται στο να έχει όλα τα κατηγορήματα. Αυτό ακριβώς διευκρινίζει και ο ορισμός του Θεού (ΗΙορ6).⁷⁶

Με τα παραπάνω θέλησα να δείξω ότι, για τον Σπινόζα, δεν νοείται σύλληψη της υπόστασης που παρακάμπτει τα κατηγορήματα, αλλά ότι τα κατηγορήματα, ως ουσιώδεις ιδιότητες της, προσφέρουν πραγματική γνώση της ουσίας της υπόστασης καθ' εαυτήν. Η υπόσταση όμως όχι μόνο συλλαμβάνεται απαρέγκλιτα με αναφορά σε μια ορισμένη και κρίσιμη ιδιότητά της, αλλά επιπλέον αυτή η ιδιότητα είναι εντασιακή, αποτελεί δηλαδή *τρόπο πρόσληψης της υπόστασης*. Αν ισχύουν όλα αυτά, τότε ο Σπινόζα δεν κάνει καμιά προσπάθεια να αγκυρώσει την αλήθεια του λόγου περί κατηγορημάτων σε μια πρόσβαση στην υπόσταση που παρακάμπτει τα κατηγορήματα, όπως τον πιέζει η κριτική που του ασκείται. Κάθε άλλο, εκκινώντας από το αδύνατον μιας τέτοιας πρόσβασης, θεωρεί εξ ορισμού ότι τα κατηγορήματα συνιστούν τους αναπόδραστους τρόπους πρόσληψης ή περιγραφής της υπόστασης, και βέβαια η πρόσληψη και η περιγραφή είναι πάντοτε τρόποι της Σκέψης. Έτσι, η αφετηρία του φιλοσοφικού στοχασμού περί της υπόστασης επανέρχεται στο εσωτερικό του νου, καθώς αναγνωρίζεται ότι είναι απολύτως αδύνατον να καταλάβουμε μια οπτική γωνία επί της υπόστασης που να βρίσκεται εκτός του κατηγορήματος της Σκεψης, να συλλάβουμε δηλαδή την υπόσταση υπεράνω των κατηγορημάτων ως τρόπων πρόσληψής της.

2.2.3. Διάσωση της αντιληπτικής ανεξαρτησίας.

Η θεώρηση των κατηγορημάτων ως εντασιακών ιδιοτήτων, δηλαδή ως τρόπων πρόσληψης και περιγραφής της υπόστασης, εκκινώντας ακριβώς από την παραδοχή ότι το κατηγορήμα της Σκέψης υπεισέρχεται στη συγκρότηση και την κατανόηση των άλλων κατηγορημάτων και των τρόπων τους, δεν φαίνεται συμβατή με την αρχή της ανεξαρτησίας των κατηγορημάτων. Η συναφής κριτική που ασκείται στον Σπινόζα από τους ιδεαλιστές σχολιαστές του υποστηρίζει –όπως ανέφερα προηγουμένως– ότι, για να ισχύει η αρχή της αντιληπτικής ανεξαρτησίας, τα κατηγορήματα της υπόστασης, η ύπαρξή τους και η απόδοσή τους στην υπόσταση, πρέπει να ερμηνεύονται χωρίς να απαιτείται καμιά αναφορά στη «νοητική σύλληψη» ή στον

⁷⁶ M. Della Rocca, *Spinoza*, σελ. 56.

«νου».⁷⁷ Όπως θα δείξω αμέσως, η προκειμένη που υποβαστάζει τη συλλογιστική του Σπινόζα, σύμφωνα με την οποία δεν μπορούμε να κάνουμε λόγο για το Είναι χωρίς την ίδια στιγμή να μιλάμε για το Φαίνεσθαι, επιτρέπει στον φιλόσοφο της Χάγης να υποστηρίζει χωρίς αντιφάσεις τη θέση ότι η σύλληψη των κατηγορημάτων ως εντασιακών ιδιοτήτων της υπόστασης, αν και τρόπος της Σκέψης, δεν ακυρώνει την αντιληπτική ανεξαρτησία των κατηγορημάτων. Σύμφωνα με αυτή τη θέση, για να συλλάβουμε το κατηγορημα π.χ. της Έκτασης, χρειάζεται να εντοπίσουμε στον κόσμο εκτατικά γεγονότα, δηλαδή να αναγνώσουμε και να αναλύσουμε (όπου βέβαια η ανάγνωση και η ανάλυση συνιστούν πνευματικές διαδικασίες) το πραγματικό με όρους κίνησης και ηρεμίας (με έννοιες που ανήκουν στο πεδίο της Έκτασης). Αυτό άλλωστε επιχειρεί να κάνει ο Σπινόζα –πάντα βέβαια ως σκεπτόμενο πράγμα, ως πεπερασμένη σκεπτόμενη διάνοια– στην παρέκβασή του περί της φύσης των σωμάτων (μεταξύ 13^{ης} και 14^{ης} πρότασης του δεύτερου μέρους της *Ηθικής*). Η προϋπόθεση που πρέπει, κατά Σπινόζα, να πληρείται για να ισχύει η αρχή της αντιληπτικής ανεξαρτησίας, συνίσταται στο ότι, για να εξηγήσουμε γεγονότα της επικράτειας της Έκτασης, πρέπει να αναφερθούμε αποκλειστικά σε άλλα γεγονότα από την ίδια επικράτεια, καθώς και στους νόμους που τη διέπουν. Για παράδειγμα, η αιτία κάθε εκτατικού γεγονότος πρέπει να αναζητείται μονάχα εντός του βασιλείου της Έκτασης: Ο λόγος για τον οποίο κινείται ένα σώμα είναι ότι το έθεσε σε κίνηση ένα άλλο σώμα. Εάν πληρείται αυτή η προϋπόθεση, η σύλληψη του κατηγορήματος της Έκτασης γίνεται αποκλειστικά με όρους του εν λόγω κατηγορήματος, όπερ και το καθιστά αντιληπτικώς ανεξάρτητο από κάθε άλλο κατηγορημα. Εν συντομία, το γεγονός ότι η σύλληψη καθ' εαυτήν αποτελεί πνευματική διαδικασία, η οποία ως τέτοια εντάσσεται στο κατηγορημα της Σκέψης, δεν αποτελεί παραβίαση της αντιληπτικής ανεξαρτησίας των κατηγορημάτων, επειδή για τον Σπινόζα δεν υφίσταται αναφορά στο Είναι προγενέστερη της πνευματικής διαδικασίας πρόσληψης του Είναι. Τη στιγμή που αρχίζουμε να διερωτόμαστε για την υπόσταση, βρισκόμαστε ήδη εντός της επικράτειας της Σκέψης, κι ετούτο δεν συνιστά καταρχήν απειλή για το καθεστώς αλήθειας του λόγου μας περί της υπόστασης. Ίσως λοιπόν γι'

⁷⁷ Ενδεικτικά βλ. P. Eisenberg, «On the Attributes and their Alleged Independence of One Another». Ο Eisenberg συμπεραίνει ότι ο Σπινόζα θα πρέπει αναγκαίως να παραιτηθεί από την αξίωση για αιτιακή ανεξαρτησία των κατηγορημάτων (όχι όμως και για αντιληπτική ανεξαρτησία), προκειμένου το σύστημά του να παραμείνει συνεκτικό.

αυτό ο Σπινόζα επιλέγει να ορίσει το κατηγορήμα ως εκείνο που *συλλαμβάνει ο νους* ως συνιστών την ουσία της υπόστασης, αντί να δηλώσει ευθέως ότι *κατηγορήμα είναι αυτό που συνιστά την ουσία της υπόστασης*: Ο Σπινόζα κρίνει απαραίτητη την παρακαμπτήριο του νου, επειδή θέλει να καταστήσει σαφή τη θέση του ότι η σύλληψη των κατηγορημάτων, και κατ' επέκταση της ίδιας της υπόστασης, είναι πνευματική διαδικασία, που, ως τέτοια, πραγματοποιείται αναγκαία από μια διάνοια και ποτέ έξω από αυτήν, για να τονίσει δηλαδή τον άρρηκτο δεσμό⁷⁸ που συνδέει τη σύλληψη των κατηγορημάτων με τον νου.

2.2.4. Η αξίωση αλήθειας των κατηγορημάτων.

Τα παραπάνω στοιχειοθετούν την απάντηση του Σπινόζα στο ερώτημα που έχει ταλανίσει τους μελετητές του, σχετικά με το αν τα κατηγορήματα της υπόστασης βρίσκονται εντός του νου, και ως εκ τούτου η ύπαρξή τους είναι υποκειμενική, ή εκτός αυτού, και άρα υπάρχουν αντικειμενικά και ανεξαρτήτως της παρατήρησης. Ο Σπινόζα καταργεί το δίλημμα, υιοθετώντας τη διττή θέση πως αφενός τα κατηγορήματα ως εντασιακές ιδιότητες της υπόστασης, δηλαδή ως τρόποι πρόσληψής της, δεν μπορούν παρά να βρίσκονται εντός του νου, αφετέρου όμως συγκροτούν αντικειμενικά την ουσιώδη φύση της υπόστασης όπως αυτή γίνεται γνωστή.⁷⁹ Με άλλα λόγια, το κατηγορήμα είναι ο χαρακτήρας τον οποίο

⁷⁸ Αυτή η ουσιώδης σχέση αναγνωρίζεται και από τον Gilles Deleuze, ο οποίος, από την πλευρά του, δικαιολογεί την παρακαμπτήριο του νου επικαλούμενος την έννοια της έκφρασης: «Στην πραγματικότητα, το κατηγορήμα δεν είναι ένας απλός τρόπος του οράν ή του συλλαμβάνειν· η σχέση του με τη νόηση είναι σαφώς θεμελιώδης, αλλά ερμηνεύεται με άλλον τρόπο. Επειδή τα ίδια τα κατηγορήματα είναι εκφράσεις, παραπέμπουν αναγκαία στη νόηση ως τη μόνη βαθμίδα η οποία αντιλαμβάνεται το εκφραζόμενο. Επειδή τα κατηγορήματα εξηγούν την υπόσταση, γι' αυτό έχουν σχέση με μια νόηση μέσα στην οποία όλες οι εξηγήσεις αναπαράγονται ή “εξηγούνται” οι ίδιες αντικειμενικά» (G. Deleuze, *Ο Σπινόζα και το πρόβλημα της έκφρασης*, μτφ. Φ. Σιατίτσας, σελ. 70. Σχετικά με την τελευταία λέξη του παραθέματος «αντικειμενικά» και τη σημασία της, βλ. *εδώ*, 2.3.1.). Αναλυτικά για την ντελεζιανή ανάγνωση του σπινοζισμού βλ. *εδώ*, 3.4.1.

⁷⁹ «Τα κατηγορήματα της υπόστασης [...] είναι η ουσιώδης φύση της υπόστασης στον βαθμό που γίνεται κατανοητή», H.A. Joachim, *A Study of the Ethics of Spinoza*, σελ. 18. Κατά Martens, το κατηγορήμα είναι «αυτό που συνιστά το αντικείμενο της σύλληψης την οποία διενεργεί το πνεύμα κατά την οποία συλλαμβάνει το γεγονός πως μια υπόσταση έχει κάποια ιδιότητα που της είναι ουσιώδης», S.C. Martens, «Spinoza on Attributes», σελ. 109.

αντιλαμβάνεται ο νους ως ανήκοντα ουσιωδώς στην πραγματικότητα, και με αυτή την έννοια συνιστά μεν την ουσία της υπόστασης, υπό την προϋπόθεση όμως ότι το τι θεωρούμε ουσία της υπόστασης εξαρτάται από το πώς περιγράφουμε την υπόσταση. Εκκινώντας από αυτή του την πεποίθηση ότι το κατηγορημα *είναι* η ίδια η υπόσταση υπό μια ουσιώδη και πραγματική της ιδιότητα, ο Σπινόζα θα δηλώσει ότι «η εκτεταμένη υπόσταση *είναι* ένα από τα άπειρα κατηγορήματα του Θεού»,⁸⁰ θα ταυτίσει δηλαδή το κατηγορημα της Έκτασης με την ίδια την υπόσταση θεωρούμενη ως εκτατή, χωρίς να θεωρεί την ταύτιση προβληματική ή χρήζουσα περαιτέρω ανάλυσης.

Η εν λόγω ταύτιση υπόστασης - κατηγορημάτων συνιστά μια κρίσιμη διαφοροποίηση της σπινοζικής οντολογίας από την καρτεσιανή. Για τον Καρτέσιο, τα κατηγορήματα είναι μεν ιδιότητες της υπόστασης, αλλά, όταν τα συλλαμβάνουμε, δεν συλλαμβάνουμε την ίδια την ουσία της υπόστασης, με αποτέλεσμα η καρτεσιανή υπόσταση να μην συλλαμβάνεται ποτέ καθ' εαυτήν, ακριβώς επειδή η σύλληψη απλώς και μόνο των ιδιοτήτων της δεν μας επιτρέπει να δούμε την ουσία που κρύβεται πίσω τους.⁸¹ Αντιθέτως, για τον Σπινόζα, τα κατηγορήματα, ως ουσιώδεις ιδιότητές της, προσφέρουν πραγματική γνώση της ουσίας της υπόστασης καθ' εαυτήν, θέση την οποία υιοθετεί ο Σπινόζα ήδη από τη *Σύντομη Πραγματεία*:

θα πούμε μόνο μια κουβέντα για τα κατηγορήματά του: ότι αυτά που μας είναι γνωστά είναι μόνο δύο, δηλαδή *η Σκέψη και η Έκταση*: διότι εδώ κάνουμε λόγο μόνο για τα κατηγορήματα που μπορούν να θεωρηθούν τα *πραγματικά κατηγορήματα* του Θεού, διά των οποίων και τον γνωρίζουμε ως προς τον εαυτό του και όχι ως προς τις ενέργειες που κάνει εκτός του εαυτού του. Και άρα όλα τα άλλα που αποδίδουν οι άνθρωποι στον Θεό πέραν αυτών των δύο κατηγορημάτων, όλα αυτά [...] πρέπει να είναι είτε εξωτερικοί προσδιορισμοί, όπως *το ότι υπάρχει διά του εαυτού του*, ότι είναι *Αιώνιος, Ένας, Αναλλοίωτος* κλπ., ή, λέγω, να αναφέρονται στη δραστηριότητά του, όπως *το ότι είναι αιτία, προκαθορίζει και ρυθμίζει τα πάντα*: δηλαδή όλα αυτά

⁸⁰ ΗΙπ15σχ.

⁸¹ «Ακόμη κι αν δεν καταλαβαίνουμε τη φύση του Θεού, γνωρίζουμε τις τελειότητές του πιο καθαρά από οτιδήποτε άλλο», Ντεκάρτ, *Οι αρχές της φιλοσοφίας*, Ι§19, μτφ. Β. Γρηγοροπούλου. Και ξανά: «[Δ]εν καταλαβαίνω το άπειρο, ή [...] υπάρχουν στον Θεό αναρίθμητα άλλα τα οποία δεν μπορώ διόλου να καταλάβω, ούτε καν να προσεγγίσω μέσω της σκέψης: διότι είναι στη φύση του απείρου να μη γίνεται καταληπτό από μένα, που είμαι πεπερασμένος», Ντεκάρτ, *Στοχασμοί περί της πρώτης φιλοσοφίας*, «Τρίτος Στοχασμός», μτφ. Ευάγγ. Βανταράκης. Βλ. επίσης S.C. Martens, «Spinoza on Attributes», σελ. 109.

που είναι ιδιότητες του Θεού, αλλά που δεν μας δίνουν καμιά πληροφορία για το τι αυτός είναι.⁸²

Εδώ ο Σπινόζα κάνει μια σημαντική διάκριση μεταξύ των ουσιωδών κατηγορημάτων του Θεού και των άλλων, μη ουσιωδών ιδιοτήτων του, για να υποστηρίξει ότι η γνώση του Θεού διά των κατηγορημάτων του αποτελεί γνώση του Θεού όπως αυτός *είναι κατά τον εαυτό του*. Με αυτό το δεδομένο, ο φιλόσοφος θα ταυτίσει σε όλο το έργο του, ρητά και επανειλημμένως, την υπόσταση με τα κατηγορήματα,⁸³ καθιστώντας σαφές ότι απορρίπτει την ύπαρξη δύο διακριτών επιπέδων: Γι' αυτόν δεν υπάρχει, από τη μια, ένα βαθύτερο είναι της υπόστασης και, από την άλλη, η επιφάνεια που συνίσταται στο φαίνεσθαι των κατηγορημάτων. Μπορεί μεν τα κατηγορήματα, ως τρόποι πρόσληψης της υπόστασης από τον νου, να αποτελούν τον τρόπο με τον οποίο η ουσία της υπόστασης παρουσιάζεται σε ένα αντιληπτικό υποκείμενο, ταυτόχρονα όμως, η αξίωση αλήθειας που αυτά φέρουν και η συνακόλουθη ταύτισή τους με την ουσία της υπόστασης, τα καθιστούν το πραγματικό είναι αυτής. Η υπόσταση είναι *μονάχα* αυτό που γίνεται γνωστό διά των κατηγορημάτων, και δεν υπάρχει τίποτα πίσω ή κάτω από τα κατηγορήματα, μια βαθύτερη ουσία, απρόσιτη στον νου. Με ετούτο, ο Σπινόζα καταργεί τη συνήθη μεταφυσική διάκριση ανάμεσα στην επιφάνεια και το βάθος. Σύμφωνα με αυτόν, αν θέλουμε να μιλήσουμε για το Είναι, αναγκαία θα κάνουμε λόγο για ιδιότητες του Είναι και δη εντασιακές, δηλαδή θα μιλήσουμε ως *σκεπτόμενα* υποκείμενα, ευρισκόμενα εντός του κατηγορήματος της Σκέψης, τα οποία καταλαμβάνουν μια οπτική γωνία επί της υπόστασης. Ως εκ τούτου, μιλώντας για το Είναι, θα μιλήσουμε αναπόφευκτα για το Φαίνεσθαι: Η σπινοζική οντολογία πιστώνει στην επιφάνεια του Είναι όλη την αλήθεια που παραδοσιακά (και στο πλαίσιο της καρτεσιανής οντολογίας) αποδίδεται στο βάθος.

⁸² *Σύντομη Πραγματεία*, 1^ο βιβλίο, τέλος κεφαλαίου II.

⁸³ Τα σχετικά χωρία παρατίθενται αναλυτικά *εδώ*, στο 1.4.3.Β.β.

2.2.5. «Το αληθές δείκτης του εαυτού του»:⁸⁴ Ο Σπινόζα και η αλήθεια ως συνοχή.

Ο Σπινόζα θεωρεί χίμαιρα το αίτημα για έναν λόγο περί μιας βαθύτερης ουσίας της υπόστασης, για έναν λόγο σχετικά με ένα αντικειμενικό είναι της πραγματικότητας το οποίο βρίσκεται υπεράνω του νου και πέραν κάθε οπτικής γωνίας της παρατήρησης. Με τα κατηγορήματα να αποτελούν εξ ορισμού οπτικές γωνίες του νου επί της υπόστασης και επίσης τους μοναδικούς διαύλους γνωστικής πρόσβασης σε αυτήν, οι οποίοι, επιπλέον, μας προσφέρουν αληθή γνώση της υπόστασης, η έννοια της αληθούς και αντικειμενικής γνώσης αποσπάται από τις έννοιες της ουδετερότητας ή μιας καθολικής οπτικής γωνίας. Μια νέα έννοια αντικειμενικότητας αναδύεται έτσι στο εσωτερικό της μέχρι πρότινος θεωρούμενης ως υποκειμενικής οπτικής γωνίας της παρατήρησης. Αυτή η νέα αντικειμενικότητα αναγνωρίζει ως καταστατική της αρχή το γεγονός ότι οι συντεταγμένες του σημείου από το οποίο εκφέρεται ο λόγος που την αξιώνει δεν μπορούν παρά να είναι συγκεκριμένες και να βρίσκονται απαρέγκλιτα εντός του νου. Η αξίωση αλήθειας ενός τέτοιου λόγου περί της υπόστασης έγκειται στο γεγονός ότι πίσω από τα κατηγορήματα δεν κρύβεται καμιά άλλη, πιο βασική υπόσταση, ούτε κάποιο υπόλοιπο αυτής πέραν των κατηγορημάτων, και συμπυκνώνεται εντέλει στη σπινοζική ισοδυναμία «η υπόσταση ή τα κατηγορήματά της», κατά την οποία φαίνεται ότι ο Σπινόζα δεν έχει αντίρρηση να χρησιμοποιούμε εναλλάξ τους δύο όρους.

Εάν όμως οι συντεταγμένες του σημείου εκφοράς του λόγου περί του Είναι βρίσκονται απαρέγκλιτα εντός του νου, και η σύλληψη κάθε κατηγορήματος είναι καθ' εαυτήν μια πνευματική διαδικασία, που, ως τέτοια, πραγματοποιείται στο εσωτερικό του κατηγορήματος της Σκέψης, τότε, για να εξηγήσουμε τους λόγους για τους οποίους καταλήγουμε σε μια ορισμένη περιγραφή των γεγονότων ως π.χ. εκτατικών και όχι σε άλλη, θα πρέπει να επικαλεστούμε αποκλειστικά και μόνο γεγονότα του βασιλείου της Σκέψης, καθώς και τους νόμους που διέπουν αυτό το

⁸⁴ 76ⁿ επιστολή, προς τον Burgh, χωρίς ημερομηνία στο πρωτότυπο. Αυτή τη θέση θα την επαναλάβει ο Σπινόζα στην *Ηθική*, στο ΗΙΠ43σχ: «Η αλήθεια είναι γνώμονας του εαυτού της».

βασίλειο.⁸⁵ Κι ετούτο επειδή η σύλληψη καθ' εαυτήν, ανεξαρτήτως του αντικειμένου της, είναι ένας τρόπος του κατηγορήματος της Σκέψης και, όπως θα μας πει ο Σπινόζα, αναγνωρίζει τον Θεό ως αίτιό της μόνο στον βαθμό που αυτός θεωρείται σκεπτόμενο πράγμα. Η αιτία μιας ιδέας είναι πάντα μια άλλη ιδέα και ποτέ π.χ. ένα σώμα:

[Ο]ι ιδέες [...] αναγνωρίζουν για ποιητικό αίτιο όχι τα ίδια τα ιδεατά [ideatum], [...] αλλά τον ίδιο τον Θεό καθόσον είναι σκεπτόμενο πράγμα. [...] Απόδειξη: [...] [τ]ο μορφικό είναι⁸⁶ των ιδεών είναι ένας τρόπος του σκέπτεσθαι [...] ένας τρόπος που εκφράζει με συγκεκριμένο τρόπο τη φύση του Θεού καθόσον είναι σκεπτόμενο πράγμα, ως εκ τούτου [...] δεν ενέχει το εννόημα κανενός άλλου κατηγορήματος του Θεού, και συνεπώς [...] δεν είναι αποτέλεσμα κανενός άλλου κατηγορήματος παρά μόνο της Σκέψης.⁸⁷

Εδώ ο Σπινόζα υποστηρίζει ότι οι ιδέες μας π.χ. σχετικά με τον κόσμο ως εκτατό δεν έχουν το αίτιό τους στον εκτατό κόσμο, αλλά «αναγνωρίζουν ως αίτιό τους» το κατηγορημα της Σκέψης. Καμιά ιδέα δεν εξηγείται από τις αιτιακές σχέσεις που αυτή η ιδέα πιθανώς συνάπτει με καταστάσεις του εκτατού κόσμου, διότι απλούστατα, για τον Σπινόζα, τέτοιες αιτιακές σχέσεις δεν υπάρχουν. Από τη σπινोजική θέσης περί της αιτιακής ανεξαρτησίας των κατηγορημάτων προκύπτει ευθέως ότι δεν υπάρχουν συνδέσεις μεταξύ της αιτιακής αλυσίδας των ιδεών και της αιτιακής αλυσίδας των εκτατικών γεγονότων. Το χάσμα που χωρίζει τα κατηγορήματα είναι για τον Σπινόζα απολύτως αγεφύρωτο.⁸⁸ Η αναφορά των

⁸⁵ Υπό αυτή την έννοια, ο Σπινόζα μάλλον θα συμφωνούσε με τον Sellars ότι «χαρακτηρίζοντας ένα επεισόδιο ή μια κατάσταση ως γνωστικά, δεν δίνουμε μια εμπειρική περιγραφή του επεισοδίου αυτού ή αυτής της καταστάσεως· τα τοποθετούμε στον λογικό χώρο των λόγων, της δικαιολόγησης και του να είναι κανείς σε θέση να δικαιολογεί αυτό που λέει», Γ. Σέλλαρς, *Ο εμπειρισμός και η φιλοσοφία του νου*, μτφ. Χ. Μαρσέλλος, σελ. 95.

⁸⁶ Για τις έννοιες μορφικό και αντικειμενικό είναι θα μιλήσω παρακάτω, στο 2.3.1.

⁸⁷ ΗΠπ5 και απόδειξη.

⁸⁸ Στη σύγχρονη συζήτηση περί της σχέσης νου και κόσμου (ή αλλιώς σώματος και πνεύματος) ο Σπινόζα θα υιοθετούσε μάλλον μια μη αναγωγιστικού τύπου θέση. Σε αυτή τη συζήτηση, η μία από τις δύο βασικές και αντικρουόμενες απόψεις εκπροσωπείται από τους λεγόμενους αναγωγιστές φιλοσόφους (όπως τον Donald Davidson και τον Thomas Nagel – αν και για τον Davidson είναι εντελώς οριακός ο χαρακτηρισμός του ως αναγωγιστή φιλοσόφου, μια που υποστηρίζει τη θέση περί «anomalism of the mental»). Περισσότερα για τη σχέση Davidson-Σπινόζα δεξ M. Della Rocca, *Representation*, σελ. 152-156), σύμφωνα με τους οποίους υπάρχουν ορισμένοι έστω νόμοι-γέφυρα (bridge-laws) που συνδέουν την επικράτεια της σκέψης με εκείνη της έκτασης. Σύμφωνα με τη δεύτερη άποψη, που εκπροσωπείται από τους μη αναγωγιστές φιλοσόφους, τέτοιοι νόμοι δεν υφίστανται. Μια άλλη, ίσως γενικότερη, διάκριση που διαπερνά τη σύγχρονη συζήτηση περί του

θεωριών μας σε γεγονότα του βασιλείου της Έκτασης και η εμφάνιση των εννοιών της Έκτασης στο πλαίσιο μιας τέτοιας θεωρίας, δηλαδή η παραπεμπτικότητα της Σκέψης στον κόσμο ως εκτατό, επ' ουδενί δεν στοιχειοθετεί για τον Σπινόζα αιτιακή

θέματος είναι εκείνη μεταξύ εξτερναλιστών και ιντερναλιστών (externalists και internalists) φιλοσόφων: Χωρίς να κάνουν συγκεκριμένη αναφορά σε νόμους-γέφυρα, οι εξτερναλιστές θεωρούν ότι το αντικείμενο μιας αναπαράστασης ή μιας ιδέας ερμηνεύεται από τις αιτιακές σχέσεις που συνάπτουν συγκεκριμένες σκέψεις με καταστάσεις του κόσμου οι οποίες βρίσκονται εκτός του νου, και οι οποίες, ως τέτοιες, μπορεί να είναι σωματικές/υλικές καταστάσεις του κόσμου. Οι ιντερναλιστές, πάλι, αρνούνται μια τέτοια συσχέτιση. Με βάση τα παραπάνω, ο Σπινόζα μάλλον θα συντασσόταν με την άποψη των ιντερναλιστών φιλοσόφων. Ο Della Rocca, μολοντί υποστηρίζει ότι ο Σπινόζα είναι ριζικός ιντερναλιστής, θεωρεί ότι αυτός αφήνει εντέλει ανοιχτό έναν (και μοναδικό) διάλογο συσχέτισης του νου με γεγονότα που βρίσκονται πέραν αυτού, και οποίος αφορά τις συγκεκριμένες ιδέες. Η εν λόγω παρατήρηση του Della Rocca είναι άλλη μια απόδειξη του πόσο δύσκολο είναι να εντάξει κανείς τον Σπινόζα σε σαφώς οριοθετημένες φιλοσοφικές κατηγορίες: Αν και πράγματι φαίνεται ότι ο Σπινόζα ήταν οπαδός της εξηγητικής απομόνωσης του νου από τον κόσμο, το επιχείρημα του Della Rocca περί συγκεκριμένων ιδεών φαίνεται να είναι ορθό: Εν συντομία, το επιχείρημα αυτό λέει ότι, κατά Σπινόζα, ιδέες που βρίσκονται εκτός του νου είναι δυνατόν να συνάψουν αιτιακή σχέση με τον νου, και το αποτέλεσμα αυτής της συσχέτισης είναι οι λεγόμενες συγκεκριμένες ιδέες (των οποίων η αιτία, ως εκ τούτου, δεν βρίσκεται εντός του νου, αλλά είναι μια ιδέα εκτός αυτού, γεγονός που τις καθιστά ακριβώς συγκεκριμένες). Βέβαια, εδώ τίθεται το εύλογο ερώτημα πώς είναι δυνατόν κάποιες ιδέες εκτός του νου να σχετίζονται με τον νου χωρίς την ίδια στιγμή να αποτελέσουν στοιχεία του. Εντούτοις, νομίζω ότι ο Della Rocca έχει δίκιο τουλάχιστον υπό την εξής έννοια: Οι ιδέες που επηρεάζουν τη σκέψη μου χωρίς να μου είναι συνειδητές αποτελούν τις άρρητες προκείμενες των συλλογισμών μου, οι οποίες γίνονται οργανικά στοιχεία του νου μου μόλις μου καταστούν ρητές και άρα μόλις αποκτήσω, κατά Σπινόζα, επαρκείς ιδέες αυτών. Πριν από αυτό το γεγονός όμως, δεν αποτελούν οργανικά στοιχεία του νου μου, και έτσι παράγουν ατελείς ή συγκεκριμένες ιδέες εντός του νου μου. Διατυπωμένο διαφορετικά, όταν ασυνείδητα αναπαράγω άρρητες προκείμενες, οδηγούμαι σε συμπεράσματα των οποίων τις προκείμενες προφανώς αγνώω και άρα η γνώση του αποτελέσματος («έχω την άποψη χ») δεν περιλαμβάνει τη γνώση της αιτίας («επειδή άρρητα πιστεύω ψ»). Κατ' αρχάς, η εν λόγω άποψη δεν αντιβαίνει στις προκείμενες της σπινοζικής σκέψης, μια που δεν παραβιάζει την ανεξαρτησία των κατηγορημάτων: Τα γεγονότα που, αν και βρίσκονται εκτός του νου, δύνανται να τον επηρεάσουν, εξακολουθούν να είναι γεγονότα από την επικράτεια της Σκέψης, και άρα δεν έχουμε να κάνουμε με μια περίπτωση όπου γεγονότα της Έκτασης συνάπτουν αιτιακές σχέσεις με γεγονότα της Σκέψης. Ωστόσο, αυτή η εννοιολόγηση του νου συνεπάγεται την ταύτιση του νου με την αυτοσυνειδησία, διότι, σε αυτό το πλαίσιο, οργανικά στοιχεία του νου θεωρούνται μόνο οι ιδέες για τις οποίες ο νους έχει πλήρη επίγνωση ότι τις διαθέτει. Αυτό όμως τότε θα σήμαινε ότι ο νους δεν είναι απλώς η ιδέα του σώματος, αλλά η ιδέα της ιδέας του σώματος. M. Della Rocca (*Representation*, σελ. 16-17).

εξάρτηση της σκέψης από το –εκτατό ή όποιο άλλο– αντικείμενό της. Η απουσία, λοιπόν, αιτιακών συνδέσεων μεταξύ των γεγονότων π.χ. της Έκτασης και των πεποιθήσεών μας περί αυτών δεν μας επιτρέπει να καταφύγουμε στα γεγονότα καθ' εαυτά προκειμένου να τα χρησιμοποιήσουμε ως κριτήρια για τον έλεγχο της ορθότητας των σχετικών πεποιθήσεων. Η διαδικασία ελέγχου, ως πνευματική διαδικασία, υπόκειται στους κανόνες της Σκέψης. Ο Σπινόζα υποστηρίζει, επομένως, μια εκδοχή συνεκτικισμού, θέση υπέρ της οποίας θα επιχειρηματολογήσει ήδη στην πρόωμη *Πραγματεία για τη διόρθωση του νου*:

Πράγματι, σε ό,τι αφορά εκείνο που αποτελεί τη μορφή του αληθούς, είναι βέβαιο πως ό,τι διακρίνει μια αληθή σκέψη από μια ψευδή δεν είναι απλώς ένας προσδιορισμός εξωγενής [extrinsecus], παρά, κατά κύριο λόγο, ενδογενής [intrinsecus]. [...] Επομένως, *το τι συνιστά τη μορφή της αληθούς σκέψης πρέπει να αναζητηθεί μέσα σε αυτή καθεαυτή τη σκέψη και να συναχθεί από τη φύση του νου.* [...] [Τ]ο ψευδές εδώ συνίσταται σε τούτο μόνο, ότι βεβαιώνεται για ένα πράγμα κάτι που δεν περιέχεται στην έννοιά του έτσι όπως την έχουμε σχηματίσει.⁸⁹

Η αλήθεια συνίσταται σε μια σχέση στο εσωτερικό ενός λογικού συστήματος πεποιθήσεων, και δεν αφορά την εξωτερική σχέση αυτών των πεποιθήσεων με μια πραγματικότητα ανεξάρτητη από τον νου.⁹⁰ Με άλλα λόγια, η ορθότητα μιας πεποίθησης ελέγχεται με τα μέσα της ίδιας της θεωρητικής σκέψης και λογοδοτεί σε αυτά, δηλαδή στις άλλες πεποιθήσεις με τις οποίες η υπό έλεγχο πεποίθηση συναποτελεί ένα σύστημα, και όχι στον κόσμο στον οποίο η εν λόγω πεποίθηση αναφέρεται. Την άποψη αυτή θα την συμπυκνώσει ο Σπινόζα στο έργο της ωριμότητάς του, την *Ηθική*, στην περίφημη φράση «η αλήθεια είναι γνώμονας του εαυτού της» όπου και θα εξηγήσει τι εννοεί με μια παρομοίωση: «[Ό]πως ακριβώς το φως φανερώνει τον εαυτό του και το σκοτάδι, έτσι και η αλήθεια είναι γνώμονας του εαυτού της και του ψευδούς».⁹¹ Έτσι, η θεμελιώδης οντολογική αρχή της ανεξαρτησίας των κατηγορημάτων δεσμεύει τον Σπινόζα σε μια θέση περί εξηγητικής απομόνωσης του νου από τον εκτατό κόσμο και στη συνακόλουθη αντίληψη περί της αλήθειας ως συνοχής.

⁸⁹ *Πραγματεία για τη διόρθωση του νου*, §§69, 71, 72, ελαφρώς τροποποιημένη η μτφ. Γρηγοροπούλου/Jacquemart, η υπογράμμιση δική μου.

⁹⁰ «[Η] εμπειρική γνώση, όπως και η πιο επιτηδευμένη προέκτασή της, η επιστήμη, είναι έλλογη, όχι επειδή έχει ένα θεμέλιο, αλλά επειδή είναι ένα αυτοδιορθούμενο εγχείρημα που μπορεί να αμφισβητήσει οποιονδήποτε ισχυρισμό, αν και όχι όλους μαζί», Γ. Σέλλαρς, *Ο εμπειρισμός και η φιλοσοφία του νου*, μτφ. Χ. Μαρσέλλος, σελ. 97-98.

⁹¹ ΗΠπ43σχ.

Εδώ οφείλω να σημειώσω ότι η ερμηνεία του Σπινόζα ως υποστηρικτή μιας μορφής συνεκτικισμού, την οποία και υποστηρίζω, δεν αποτελεί κοινό τόπο μεταξύ των σπινοζιστών. Ο Edwin Curley, του οποίου οι μελέτες για τον Σπινόζα αποτελούν αναμφίβολα σταθμό στη βιβλιογραφία, επιχειρηματολογεί υπέρ της άποψης ότι ο Σπινόζα υιοθετεί μια θεωρία της αλήθειας ως αντιστοιχίας με τα πράγματα.⁹² Επειδή «η ιδέα, καθόσον είναι ιδέα, ενέχει κατάφαση ή άρνηση»,⁹³ ο Curley την ερμηνεύει ως την ενεργητική δραστηριότητα του νου κατά την οποία αυτός καταφάσκει ή αρνείται την ύπαρξη του αντικειμένου στο οποίο «αντιστοιχεί» η εν λόγω ιδέα.⁹⁴ Η ενεργητική δραστηριότητα του νου συνίσταται κατά Curley στη συμφωνία της ιδέας με το ιδεατό της («Η αληθής ιδέα πρέπει να συμφωνεί με το ιδεατό της»)⁹⁵ και σε αυτή τη βάση ο Curley –αναπτύσσοντας μια θεωρία περί της αντιστοιχίας των ιδεών με τα εκτατά πράγματα ως αντιστοιχία μεταξύ προτάσεων και γεγονότων– διαφωνεί με την απόδοση στον Σπινόζα μιας θεωρίας της αλήθειας ως συνοχής. Σε παρόμοια κατεύθυνση κινείται και η ανάγνωση του T.C. Mark, ο οποίος αμφισβητεί την ερμηνεία του Σπινόζα ως υποστηρικτή μιας εκδοχής συνεκτικισμού, αποδίδοντάς του τη θέση ότι αναγνωρίζουμε μια αληθή ιδέα μέσω ενορατικής γνώσης, χωρίς να εξετάσουμε τις σχέσεις της με άλλες ιδέες.⁹⁶ Το κρίσιμο επιχείρημα εναντίον αυτής της άποψης είναι ότι, για τον Σπινόζα, η γνώση του αποτελέσματος εξαρτάται και περιλαμβάνει τη γνώση της αιτίας,⁹⁷ όπερ σημαίνει ότι καμιά αληθής ιδέα δεν μπορεί να σχηματιστεί ούτε και να υπάρχει χωρίς να ενσωματώνει τη σχέση της με άλλες

⁹² E.M. Curley, *Spinoza's Metaphysics*, σελ. 121 κ.ε.

⁹³ ΗΠπ49σχ.

⁹⁴ Προς επίρρωσιν αυτής της ερμηνείας, ο Curley επικαλείται, όπως είναι αναμενόμενο, και την επεξήγηση του Σπινόζα στον ορισμό της ιδέας (ΗΠορ3: «Με τον όρο ιδέα εννοώ ένα εννόημα του πνεύματος που σχηματίζεται από το πνεύμα λόγω του ότι είναι σκεπτόμενο πράγμα»), ότι χρησιμοποιεί τον όρο «εννόημα μάλλον, παρά αντίληψη, επειδή το όνομα αντίληψη φαίνεται να δηλώνει ότι το πνεύμα πάσχει από ένα αντικείμενο. Ενώ το εννόημα φαίνεται να εκφράζει μια ενέργεια του πνεύματος».

⁹⁵ ΗΙαξ6.

⁹⁶ T.C. Mark, *Spinoza's Theory of Truth*, σελ. 47.

⁹⁷ ΗΙαξ4.

αληθείς ιδέες.⁹⁸ Τέλος, ο Stuart Hampshire διαφωνεί ρητά με την ερμηνεία σύμφωνα με την οποία ο Σπινόζα υποστήριζε μια θεωρία περί αλήθειας ως συνοχής.⁹⁹

Στο σημείο αυτό, λοιπόν, παρατηρείται άλλη μια ένταση στο εσωτερικό της σπινοζικής φιλοσοφίας.¹⁰⁰ Από τη μια, η κατηγορηματική διατύπωση του Σπινόζα ότι «η αληθής ιδέα πρέπει να συμφωνεί με το ιδεατό της»¹⁰¹ φαίνεται πράγματι να στοιχειοθετεί μια θεώρηση της αλήθειας ως αντιστοιχίας με τα πράγματα. Από την άλλη, η εξηγητική απομόνωση του νου από τον κόσμο ως εκτατό, όπως απορρέει από την ανεξαρτησία των κατηγορημάτων, φαίνεται να δείχνει προς μια κατεύθυνση συνεκτικισμού. Ως προς αυτό, λοιπόν, θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε ότι, και σε αυτή την περίπτωση, ο Σπινόζα δεν αντιλαμβάνεται το δίλημμα ως τέτοιο. Δεν αρνείται, και το δηλώνει ρητά, ότι υπάρχουν γεγονότα με τα οποία συμφωνούν αληθείς πεποιθήσεις περί αυτών, αληθείς ιδέες. Ετούτο όμως δεν αρκεί από μόνο του για να υποστηρίξει κανείς ότι ο Σπινόζα δεν υιοθετεί μια θεωρία περί της αλήθειας ως συνοχής. Για να υποστηρίξει κανείς κάτι τέτοιο, θα όφειλε επιπλέον να αποδείξει ότι ο φιλόσοφος θεωρούσε πως τα αντικείμενα των αληθών ιδεών, τα ιδεατά, συγκροτούν μια πραγματικότητα μεταφυσικώς ανεξάρτητη από το σύστημα των συναφών ιδεών. Κάθε άλλο όμως, για τον Σπινόζα εκείνο στο οποίο συνίσταται η εν λόγω συμφωνία μεταξύ γεγονότων και αληθών πεποιθήσεων είναι, σε τελευταία ανάλυση, μια σχέση συνοχής: Μια ιδέα μπορεί και κρίνεται ως αληθής ακριβώς επειδή συμφωνεί με ένα γεγονός το οποίο *δεν είναι μεταφυσικώς ανεξάρτητο από αυτή την ιδέα*. Η περίφημη πρόταση κατά την οποία «[η] τάξη και η σύνδεση των ιδεών είναι ίδια με την τάξη και τη σύνδεση των πραγμάτων»¹⁰² δηλώνει ότι η σχέση μεταξύ της εκτατής, ή κάθε άλλης πραγματικότητας, και των ιδεών που αντιστοιχούν σε αυτή δεν είναι μια σχέση εξωτερικής ομοιότητας, αλλά σχέση ταυτότητας.

⁹⁸ Walker, «Spinoza and the Coherence Theory of Truth», 5^η σημείωση.

⁹⁹ Ο Stuart Hampshire όμως προσθέτει ότι «[ο] Σπινόζα [...] υποστήριζε μια θεωρία της *εξήγησης* ως συνοχής, η αληθής δηλαδή εξήγηση στο σύνολό της, [...] συνιστά προσέγγιση στην τέλεια εξήγηση, η οποία είναι, ή θα ήταν εάν μπορούσε να επιτευχθεί, εντελώς περιεκτική εξήγηση», S. Hampshire, *Σπινόζα. Μια εισαγωγή στον φιλοσοφικό στοχασμό του*, μτφ. Σ. Τσιλεδάκη, σελ. 40, η υπογράμμιση δική μου.

¹⁰⁰ Για αυτή την παράγραφο βασίστηκα, σε μεγάλο βαθμό, στην ανάλυση του Ralph Walker, «Spinoza and the Coherence Theory of Truth».

¹⁰¹ ΗΙαζ6.

¹⁰² ΗΙΙπ7.

Επομένως, η τάξη των γεγονότων, εφόσον ταυτίζεται με τη λογική τάξη της σκέψης, είναι και αυτή μια τάξη λογικής συνοχής. Έτσι, όταν χαρακτηρίζουμε αληθή μια ιδέα που έχει ως αντικείμενό της ένα γεγονός, εννοούμε ότι αυτό το γεγονός εντάσσεται σε ένα συνεκτικό σύστημα γεγονότων το οποίο διέπεται από την ίδια λογική τάξη με το σύστημα των αληθών πεποιθήσεων περί αυτού. Το ότι το σύστημα των γεγονότων διέπεται από λογική τάξη είναι ακριβώς το στοιχείο στο οποίο θεμελιώνεται και η αλήθεια των πεποιθήσεών μας περί αυτού. Προτού όμως αποδείξω ότι ο Σπινόζα υιοθετούσε, πέραν μιας συνεκτικιστικής θεωρίας της αλήθειας, και αυτή την τελευταία, μείζονα θέση περί της λογικής τάξης που διέπει το σύστημα των γεγονότων, θα χρειαστεί να παρουσιάσω τη θεωρία του περί μορφικής και αντικειμενικής ύπαρξης.

2.3. Το καθεστώς του κατηγορήματος της Σκέψης

2.3.1. Η θεωρία περί μορφικής και αντικειμενικής ύπαρξης των τρόπων.

Σύμφωνα με τον Σπινόζα, η υπόσταση χαρακτηρίζεται από δυο δυνάμεις, οι οποίες βρίσκονται σε απόλυτη συστοιχία μεταξύ τους. Πρόκειται για τη δύναμη σκέψης και τη δύναμη δράσης: «[Η] δύναμη του σκέπτεσθαι του Θεού είναι ίση με την ενεργή δύναμη του ενεργείν του. Τουτέστιν, ό,τι έπεται μορφικά από την άπειρη φύση του Θεού, έπεται αντικειμενικά στον Θεό από την ιδέα του Θεού με την ίδια τάξη και σύνδεση».¹⁰³ Σύμφωνα με αυτό το πόρισμα, ένας τρόπος υπάρχει «μορφικά»¹⁰⁴ ως αποτέλεσμα της δύναμης δράσης του Θεού, ή ως απόρροια της άπειρης δύναμης του Θεού να παράγει αποτελέσματα, και ταυτόχρονα υπάρχει «αντικειμενικά», δηλαδή συνιστά το αντικείμενο μιας ιδέας, ως αποτέλεσμα της δύναμης σκέψης του Θεού. Έτσι, κάθε τρόπος ενός κατηγορήματος διαθέτει την ίδια στιγμή μια μορφική και μια

¹⁰³ ΗΠπ7πορ.

¹⁰⁴ Σε όλο του το έργο (βλ. ενδεικτικά *Σύντομη Πραγματεία*, 2ο Παράρτημα, *Πραγματεία για τη διόρθωση του νου*: §§33-41) ο Σπινόζα χρησιμοποιεί τους καρτεσιανούς όρους «formaliter» («μορφικά») και «objective» («αντικειμενικά»), για τους οποίους βλ. το κατατοπιστικό –ειδικά ως προς τη σχολαστική προέλευση των όρων– σχόλιο του Ευάγγελου Βανταράκη στην ελληνική μετάφραση των καρτεσιανών *Στοχασμών*, σελ. 214-221. Για την πηγή των όρων, βλ. Ντεκάρτ, *Στοχασμοί περί της πρώτης φιλοσοφίας*, «Τρίτος Στοχασμός» και «Λόγοι», Ορισμοί III και IV, σελ. 192-193. Επίσης, Ντεκάρτ, *Οι αρχές της φιλοσοφίας*, I§17 και το σχετικό σχόλιο της Βασιλικής Γρηγοροπούλου στη σελ. 107.

αντικειμενική ουσία. Η μορφική ουσία ενός τρόπου είναι η ύπαρξή του μέσα στο συγκεκριμένο κατηγορημα του οποίου συνιστά τρόπο, είναι εκείνο στο οποίο αναφερόμαστε όταν κάνουμε λόγο γι' αυτόν τον ενικό τρόπο, π.χ. η μορφική ουσία ενός κύκλου συνίσταται στην ύπαρξη του εν λόγω δισδιάστατου σχήματος εντός του κατηγορήματος της Έκτασης. Η αντικειμενική ουσία αυτού του εκτατού τρόπου είναι εκείνο που ο Σπινόζα ονομάζει «ιδέα του κύκλου». Αλλά και αυτή η ιδέα είναι, με τη σειρά της, τρόπος ενός ορισμένου κατηγορήματος. Η μορφική ύπαρξη της εν λόγω ιδέας συνίσταται στη συγκεκριμένη ύπαρξή της ως τρόπου του κατηγορήματος της Σκέψης, στην ύπαρξή της ως της συγκεκριμένης ιδέας. Γενικά, λοιπόν, θα λέγαμε ότι η μορφική ύπαρξη κάθε ιδέας ορίζεται ως η αντικειμενική ύπαρξη του ιδεατού της, εκτατού ή άλλου.¹⁰⁵ Επομένως, το ζεύγος για το οποίο κάνει λόγο ο Σπινόζα όταν

¹⁰⁵ Η ανάγνωση που υιοθετώ εδώ, ότι δηλαδή η μορφική ουσία μιας ιδέας ταυτίζεται με την αντικειμενική ουσία του ιδεατού της [ideatum] υπό το εκάστοτε κατηγορημα, δεν είναι η μόνη δυνατή. Έτσι, π.χ. ο Martial Gueroult ισχυρίζεται ότι μία και η αυτή ιδέα διαθλάται σε άπειρες αντικειμενικές ουσίες, οι οποίες αντιστοιχούν στον ομόλογο τρόπο στα άλλα κατηγορήματα. Αυτή η διάθλαση, κατά Gueroult, δεν αλλάζει κάτι στη μορφική ουσία της ιδέας, που είναι μία και μοναδική. Υποστηρίζει δηλαδή ότι σε κάθε ιδέα υπό τη μορφική της ύπαρξη αντιστοιχούν άπειρες αντικειμενικές ουσίες. Εναντία σε αυτή την άποψη, συμμαρίζομαι καταρχήν την κριτική του E.E. Harris: Δεν μπορεί η μορφική ύπαρξη ενός τρόπου να είναι η δια-κατηγορηματική του ύπαρξη εντός της υπόστασης, δηλαδή μια ύπαρξη ανεξαρτήτως κατηγορημάτων, διότι τότε η ύπαρξή του εντός καθέκαστου κατηγορήματος θα ήταν μη πραγματική, μια που δεν θα περιλάμβανε όλη τη μορφική ουσία του πράγματος αλλά μόνο μια μερική έκφρασή της. Νομίζω ότι απ' όσα ισχυρίζεται ο Σπινόζα απορρέει πως κάθε πράγμα έχει άπειρες μορφικές ουσίες (όσα και τα κατηγορήματα), και καθεμιά από αυτές τις μορφικές ουσίες γίνεται κάθε φορά αντικείμενο *μίας* ιδέας. Η εκάστοτε ιδέα είναι η αντικειμενική ουσία του τρόπου όπως αυτός υπάρχει μέσα σε ένα ορισμένο κατηγορημα. Θεωρώ λοιπόν ότι πρέπει να υπάρχουν διαφορετικές ιδέες, με διακριτές μεταξύ τους μορφικές ουσίες, οι οποίες θα αντιστοιχούν στις διακριτές αντικειμενικές ουσίες των τρόπων στα ποικίλα κατηγορήματα. Νομίζω όμως ότι το πιο ισχυρό επιχείρημα εναντίον της ερμηνείας του Gueroult είναι πως αυτή αντιβαίνει στις επιστολές 64ⁿ και 66ⁿ, καθώς συνεπάγεται την πρόσβαση του ανθρώπινου νου σε όλα τα κατηγορήματα: Αν ο νους ως ιδέα του σώματος είναι η μία και μοναδική ιδέα που αντιστοιχεί σε όλες τις μορφικές υπάρξεις του πράγματος που λέγεται «σώμα» στα άλλα κατηγορήματα, τότε δεν εξηγείται γιατί δεν έχουμε πρόσβαση σε αυτά τα άλλα κατηγορήματα. Όπως θα φανεί και από το χωρίο της 66^{ns} επιστολής που παραθέτω στη συνέχεια, ο Σπινόζα δεν θα συμφωνούσε με τον Gueroult, καθώς γι' αυτόν (για τον Σπινόζα) κάθε τρόπος υπό ένα κατηγορημα έχει το αντίστοιχό του «πνεύμα», εξού και ο φιλόσοφος θα κάνει λόγο για μια «απειρία πνευμάτων» («οι άπειρες ιδέες μέσα στις οποίες εκφράζεται δεν μπορούν να συνιστούν ένα και το αυτό πνεύμα ενός μεμονωμένου πράγματος, παρά μια *απειρία* τέτοιων πνευμάτων», η μτφ. και η υπογράμμιση δική μου). Βλ. σχετικά Gueroult, *Spinoza*, τόμος II, σελ. 79.

αναφέρεται στη μορφική και την αντικειμενική ουσία ενός τρόπου δεν αφορά απλώς τη διττή ύπαρξη του τρόπου στο κατηγορήμα της Έκτασης και σε αυτό της Σκέψης. Αφορά, πολύ περισσότερο, αφενός την ύπαρξη ενός τρόπου σε κάθε κατηγορήμα υπό τη μορφή ενός ορισμένου πράγματος, (στα οποία «πράγματα» συμπεριλαμβάνονται και οι ιδέες υπό τη μορφική τους ύπαρξη),¹⁰⁶ και αφετέρου την ταυτόχρονη ύπαρξη εκάστου αυτών των πραγμάτων στη Σκέψη ως αντικειμένου μιας ιδέας, δηλαδή ως το συγκεκριμένο περιεχόμενο αυτής της ιδέας.¹⁰⁷

Αυτές, λοιπόν, οι δύο μορφές ύπαρξης κάθε τρόπου –ο τρόπος ως τροποποίηση ενός ορισμένου κατηγορήματος και αυτή η τροποποίηση ως αντικείμενο μιας ιδέας– απορρέουν από τις δύο δυνάμεις που αποδίδει ο Σπινόζα στην υπόσταση, αφενός τη δύναμη παραγωγής αποτελεσμάτων μέσα στα άπειρα κατηγορήματα (δύναμη ύπαρξης ή ενεργείν), η οποία παράγει τη μορφική ουσία των τρόπων, και αφετέρου τη δύναμη σκέψης, η οποία παράγει την αντικειμενική τους ουσία. Οι δυο δυνάμεις της υπόστασης όχι μόνο είναι ίσες μεταξύ τους,¹⁰⁸ αλλά ασκούνται και με την ίδια αναγκαιότητα: «Από την αναγκαιότητα της θεϊκής φύσης

κ.ε. Επίσης βλ. την κριτική του E.E. Harris στον M. Gueroult, E.E. Harris, «Chapter 3: Infinity of Attributes and Idea Idea», στο *The Substance of Spinoza*, (του ιδίου). Βλ. και *εδώ*, στην 107^η σημείωση του 2^{ου} κεφαλαίου, το απόσπασμα από τη *Σύντομη Πραγματεία*.

¹⁰⁶ Σχετικά με τη χρήση της λέξης «res» βλ. R. Schnepf, *Metaphysik im ersten Teil der Ethik Spinozas*, σελ. 135-170.

¹⁰⁷ Αυτή τη θέση θα την υποστηρίξει ο Σπινόζα ήδη στη *Σύντομη Πραγματεία*, με τη διαφορά ότι εκεί θα ονομάσει την αντικειμενική ύπαρξη ενός πράγματος εντός του κατηγορήματος της Σκέψης «ψυχή» του πράγματος: «Η ουσία της ψυχής συνίσταται όλο κι όλο σε αυτό, δηλαδή στην ύπαρξη μιας ιδέας ή μιας “αντικειμενικής” ουσίας στο σκεπτόμενο κατηγορήμα, η οποία αναδύεται από την ουσία ενός αντικειμένου το οποίο υπάρχει πραγματικά στη φύση. Και λέω ενός αντικειμένου που υπάρχει πραγματικά κλπ., χωρίς να εξειδικεύω, επειδή θέλω να συμπεριλάβω σε αυτό όχι μόνο τους τρόπους της Έκτασης, αλλά και τους τρόπους όλων των άπειρων κατηγορημάτων, οι οποίοι έχουν κι αυτοί ο καθένας την ψυχή του, όπως ακριβώς συμβαίνει και με την Έκταση», *Σύντομη Πραγματεία*, 2^ο Παράρτημα. Σε αυτό λοιπόν το πλαίσιο, έχει δίκιο ο Bennett όταν λέει ότι η ταυτότητα των δύο αιτιακών αλυσίδων όπως διατυπώνεται στην ΗΠπ7 δεν είναι ένας παραλληλισμός μεταξύ Σκέψης και Έκτασης («thought-extension parallelism»), αλλά μεταξύ Σκέψης και καθετί άλλου («a thought-everything parallelism»), J. Bennett, *A Study of Spinoza's Ethics*, σελ. 153.

¹⁰⁸ Όπως θα δείξω στην παρέκβαση που ακολουθεί και κυρίως στην «ανασκευή» της, αυτή τη θέση την υποστηρίζει διεξοδικά και ο G. Deleuze, *Ο Σπινόζα και το πρόβλημα της έκφρασης*, κεφάλαιο 7.

πρέπει να έπονται άπειρα με άπειρους τρόπους (τουτέστιν όλα όσα μπορούν να υποπέσουν σε έναν άπειρο νου)».¹⁰⁹

Για τον Σπινόζα, όλα όσα απορρέουν μορφικά από την άπειρη φύση της υπόστασης («άπειρα με άπειρους τρόπους») γίνονται αντικείμενα ιδεών, οι οποίες και συνιστούν την άπειρη διάνοια («όλα όσα μπορούν να υποπέσουν σε έναν άπειρο νου»). Η δύναμη δράσης της υπόστασης παράγει όσα ακριβώς αποτελέσματα προσλαμβάνει η δύναμη σκέψης της υπόστασης, ή αλλιώς ο Θεός κατανοεί όλα όσα παράγει. «Υπ' αυτή την έννοια», θα πει ο Gilles Deleuze, «οι ίδιες οι ιδέες απορρέουν από την ιδέα του Θεού, όπως οι τρόποι προκύπτουν ή απορρέουν από το αντίστοιχο κατηγορημά τους: άρα, η ιδέα του Θεού θα είναι αιτία όλων των ιδεών, όπως ο ίδιος ο Θεός είναι αιτία όλων των πραγμάτων».¹¹⁰ Συνοψίζοντας, για τον Σπινόζα, οι δύο δυνάμεις απορρέουν από την κοινή αναγκαιότητα που επιβάλλει η θεϊκή φύση και βρίσκονται μεταξύ τους σε απόλυτη αντιστοιχία.

Παρέκβαση: Η μομφή για ασυμμετρία και ανασκευή.

Προτού περάσω στην απόδειξη της θέσης που απέδωσα προηγουμένως στον Σπινόζα, ότι η αλήθεια των πεποιθήσεών μας σχετικά με την πραγματικότητα θεμελιώνεται στη λογική δομή της ίδιας της πραγματικότητας, κρίνω σκόπιμο να ανασκευάσω εδώ μια μομφή που απορρέει από τη θεωρία του Σπινόζα περί μορφικής και αντικειμενικής ύπαρξης, προκειμένου να δείξω ότι ο φιλόσοφος υποστηρίζει τη μείζονα θέση που του αποδίδω χωρίς να πέφτει σε αντιφάσεις. Σύμφωνα λοιπόν με την εν λόγω μομφή,¹¹¹ η διακηρυγμένη συστοιχία των δύο δυνάμεων της υπόστασης τίθεται εν αμφιβόλω από μια ασυμμετρία μεταξύ των κατηγορημάτων η οποία φαίνεται να απορρέει ακριβώς από το γεγονός ότι σε κάθε τρόπο κάθε κατηγορήματος (μορφική ύπαρξη) αντιστοιχεί μια ιδέα που έχει ως αντικείμενό της αυτόν τον τρόπο (αντικειμενική ύπαρξη): Το κατηγορημα της Σκέψης μοιάζει να

¹⁰⁹ ΗΠ16.

¹¹⁰ G. Deleuze, *Ο Σπινόζα και το πρόβλημα της έκφρασης*, μτφ. Σ. Σιατίτσας, σελ. 137.

¹¹¹ Την οποία ανέφερα εδώ, στο 1.2., «7ο Πρόβλημα».

περιλαμβάνει περισσότερους τρόπους από κάθε άλλο κατηγορημα.¹¹² Διότι, ενώ το κατηγορημα της Έκτασης Ε περιλαμβάνει την αιτιακή αλυσίδα των εκτατών τρόπων:

$\tau E1 - \tau E2 - \tau E3...$

και το άγνωστο κατηγορημα Χ ομοίως:

$\tau X1 - \tau X2 - \tau X3...$

το κατηγορημα της Σκέψης περιλαμβάνει όχι μόνο τις ιδέες όλων των τρόπων όλων των κατηγορημάτων (οι οποίες μάλιστα, σύμφωνα με την πρόταση ΗΠπ7 περί της ταύτισης των αιτιακών αλυσίδων, θα συμπλέκονται μεταξύ τους όπως τα ιδεατά τους):

$\tau\Sigma(\tau E1) - \tau\Sigma(E2) - \tau\Sigma(\tau E3)...$

$\tau\Sigma(\tau X1) - \tau\Sigma(\tau X2) - \tau\Sigma(\tau X3)...$

αλλά και τις ιδέες αυτών των ιδεών (οι οποίες επίσης θα συμπλέκονται μεταξύ τους όπως τα αντικείμενά τους):

$\tau\Sigma[\tau\Sigma(\tau E1)] - \tau\Sigma[\tau\Sigma(\tau E2)] - \tau\Sigma[\tau\Sigma(\tau E3)]...$

$\tau\Sigma[\tau\Sigma(\tau X1)] - \tau\Sigma[\tau\Sigma(\tau X2)] - \tau\Sigma[\tau\Sigma(\tau X3)]...$

Το κατηγορημα της Σκέψης φαίνεται έτσι να περιέχει απείρως μεγαλύτερο πλήθος τρόπων σε σχέση με κάθε άλλο κατηγορημα και, σαν να μην έφτανε αυτό, δεν παύει να αναδιπλασιάζεται επ' άπειρον, καθώς όλοι του οι τρόποι –δηλαδή ακόμα κι αυτοί που είναι ήδη ιδέες ιδεών– μπορούν να γίνουν και οι ίδιοι αντικείμενα άλλων ιδεών. Αν όμως το κατηγορημα της Σκέψης διαθέτει απείρως μεγαλύτερο πλήθος τρόπων από τα άλλα κατηγορήματα, τότε μπορεί να εκφράσει προνομιακά την ουσία της υπόστασης, μια που διαθέτει εντέλει απείρως περισσότερες μορφές ύπαρξης, καταλαμβάνει δηλαδή περισσότερους βαθμούς πραγματικότητας σε σχέση με τα άλλα κατηγορήματα.

Επιπλέον, προκύπτει το πρόβλημα ότι οι αιτιακές αλυσίδες που περιλαμβάνει το κατηγορημα της Σκέψης δεν συνδέονται μεταξύ τους. Διότι, καθώς οι τρόποι του

¹¹² Την ένσταση περί ασυμμετρίας την έθεσε πρώτος ο von Tschirnhaus (ενίοτε μέσω του Schuller) στις επιστολές 63^η, 65^η και 70^η. Το ζήτημα απασχολεί πολλούς, βλ. ενδεικτικά E.E. Harris, *The Substance of Spinoza*, 3ο κεφάλαιο. E.M. Curley, *Spinoza's Metaphysics*. H.A. Joachim, *A Study of the Ethics of Spinoza*, σελ. 72. S. Nadler, *Spinoza's Ethics*, σελ. 126. S. Newlands, «Thinking, Conceiving, and Idealism in Spinoza». Y. Melamed, «The Multifaceted Structure of Ideas and the Priority of Thought», στο *Spinoza's Metaphysics. Substance and Thought* (του ίδιου). Και Y. Melamed, «Spinoza's metaphysics of substance: The substance mode relation as a relation of inherence and predication».

κατηγορήματος της Έκτασης δεν αλληλεπιδρούν π.χ. με τους τρόπους του άγνωστου κατηγορήματος X (βλ. αιτιακή ανεξαρτησία των κατηγορημάτων), ούτε και οι ιδέες των αντίστοιχων αιτιακών αλυσίδων θα αλληλεπιδρούν μεταξύ τους. Με άλλα λόγια, η αιτιακή αλυσίδα των ιδεών που έχουν ως αντικείμενά τους τους τρόπους της Έκτασης:

$$\tau\Sigma(\tau E1) - \tau\Sigma(\tau E2) - \tau\Sigma(\tau E3)...$$

δεν φαίνεται να συνδέεται κατά κανέναν τρόπο με την αλυσίδα των ιδεών που έχουν ως αντικείμενά τους τους τρόπους του κατηγορήματος X:

$$\tau\Sigma(\tau X1) - \tau\Sigma(\tau X2) - \tau\Sigma(\tau X3)...$$

και δη μολονότι και στις δύο περιπτώσεις πρόκειται για ιδέες, δηλαδή για τρόπους του ίδιου κατηγορήματος. Το γεγονός όμως ότι εντός του κατηγορήματος της Σκέψης φαίνεται να υπάρχουν ιδέες, ή ακριβέστερα ολόκληρες αιτιακές αλυσίδες ιδεών, που δεν συνδέονται μεταξύ τους, απειλεί τη συνοχή της Σκέψης.

Και τα δύο σκέλη του εν λόγω προβληματισμού –το γεγονός ότι αφενός η Σκέψη περιλαμβάνει περισσότερους τρόπους από κάθε άλλο κατηγορημα και αφετέρου ότι οι τρόποι του κατηγορήματος της Σκέψης, σε αντίθεση με τους τρόπους κάθε άλλου κατηγορήματος, δεν συνδέονται όλοι σε ένα κοινό αιτιακό δίκτυο– διατυπώθηκαν ήδη πολύ νωρίς από τον E.W. von Tschirnhaus, ο οποίος, εκπροσωπούμενος από τον G.H. Schuller, έγραψε δύο επιστολές προς τον Σπινόζα το 1675 (63^η και 65^η), θέτοντάς του αυτά τα ζητήματα. Αναφερόμενος ειδικά στην περιορισμένη ικανότητα του ανθρώπινου πνεύματος να συλλαμβάνει αυτό που στο κατηγορημα της Έκτασης εκφράζεται ως σώμα μόνο ως τέτοιο, δηλαδή μόνο ως τρόπο της Έκτασης και όχι ως τρόπο των άλλων κατηγορημάτων, ο von Tschirnhaus ζήτησε από τον Σπινόζα διευκρινίσεις πάνω στο πρόβλημα της επαπειλούμενης συνοχής του κατηγορήματος της Σκέψης, για να λάβει την ακόλουθη, κατά πολλούς μη ικανοποιητική απάντηση:

[Π]αρ' όλο που κάθε πράγμα εκφράζεται με άπειρους τρόπους στον άπειρο του Θεού, οι άπειρες ιδέες στις οποίες εκφράζεται δεν μπορούν να συνιστούν ένα και το αυτό πνεύμα ενός ορισμένου πράγματος, παρά μια απειρία πνευμάτων. Διότι καθεμιά από αυτές τις άπειρες ιδέες δεν συνδέεται με τις άλλες.¹¹³

Εδώ ο Σπινόζα, ενώ παραδέχεται ότι εντός της άπειρης διάνοιας συνυπάρχουν οι άπειρες ιδέες που αναπαριστούν τις ποικίλες μορφικές ουσίες ενός και του αυτού

¹¹³ 66^η επιστολή, 18 Αυγούστου 1675.

πράγματος μέσα στα άπειρα κατηγορήματα («παρ' όλο που κάθε πράγμα εκφράζεται με άπειρους τρόπους στον άπειρο νου του Θεού»), υποστηρίζει εντούτοις ότι το πνεύμα κάθε επιμέρους πράγματος, π.χ. το ανθρώπινο πνεύμα ως η ιδέα του εκτατού σώματος, δεν περιλαμβάνει ιδέες που έχουν το «ίδιο» αντικείμενο θεωρούμενο υπό τα άλλα κατηγορήματα. Κατ' επέκταση, κάθε πράγμα υπό ένα κατηγορήμα έχει ένα αποκλειστικά δικό του πνεύμα, το οποίο δεν συνδέεται με το πνεύμα του «ίδιου πράγματος» υπό ένα άλλο κατηγορήμα. Με ετούτο ο Σπινόζα, επαναλαμβάνοντας τη θέση του περί της κάθε φορά αυστηρά διττής ύπαρξης ενός επιμέρους πράγματος (της μορφικής και της αντίστοιχης αντικειμενικής), επιβεβαιώνει τους φόβους περί επαπειλούμενης συνοχής της Σκέψης: Η ιδέα ενός τρόπου της Έκτασης τΣ(τΕ1) δεν συνδέεται με την ιδέα του «ίδιου» τρόπου θεωρημένου υπό το κατηγορήμα Χ.¹¹⁴

¹¹⁴ Με ετούτο όμως απαντάται και το ερώτημα γιατί ο άνθρωπος δεν έχει πρόσβαση παρά μονάχα σε δύο κατηγορήματα: Η απάντηση την οποία θεωρώ ότι θα έδινε ο Σπινόζα είναι η εξής: Εγώ, ως πνεύμα με αυτοσυνειδησία, αποτελώ ιδέα του σώματός μου, και την ίδια στιγμή αποτελώ και αυτό το σώμα, είμαι δηλαδή ταυτόχρονη έκφραση μόνο δύο κατηγορημάτων, της Έκτασης και της Σκέψης. Η, όπως θα πει ο Σπινόζα στην 64^η επιστολή: «η ουσία του πνεύματος συνίσταται αποκλειστικά στο να είναι η ιδέα ενός εν ενεργεία υπάρχοντος σώματος». Το ερώτημα λοιπόν γιατί εγώ (ως πνεύμα), αν και είμαι η ιδέα του σώματός μου, δεν έχω πρόσβαση στα άλλα κατηγορήματα, επί της ουσίας αξιώνει να μπορώ εγώ, ως ιδέα του εν ενεργεία υπάρχοντος σώματός μου, να αρθώ υπεράνω αυτής της καταστατικής μου συνθήκης και να γνωρίσω το σώμα μου όχι πια ως τρόπο της Έκτασης αλλά ως τρόπο ενός άλλου, τρίτου κατηγορήματος. Όμως, όπως υποστήριξα προηγουμένως (βλ. *εδώ*, 105^η σημείωση 2^{ου} κεφαλαίου), για τον Σπινόζα κάθε «πράγμα» έχει άπειρες μορφικές ουσίες (όσα και τα κατηγορήματα), και καθεμιά από αυτές τις μορφικές ουσίες γίνεται κάθε φορά αντικείμενο μίας διακριτής ιδέας. Η εκάστοτε ιδέα είναι η αντικειμενική ουσία του τρόπου όπως αυτός υπάρχει μέσα σε ένα ορισμένο κατηγορήμα. Επομένως, η μορφική ουσία του σώματός μου ως εκτατού τρόπου μπορεί να γίνει αντικείμενο μονάχα μίας ιδέας, της ιδέας του σώματος, η οποία συγκροτεί κατά Σπινόζα το πνεύμα που αντιστοιχεί στο εν λόγω σώμα. Στη μορφική ουσία του σώματός μου ως τρόπου ενός άλλου κατηγορήματος πλην της Έκτασης θα αντιστοιχεί μια άλλη αντικειμενική ουσία και όχι το πνεύμα-ως-ιδέα-του-εκτατού-σώματος. Στο σώμα μου υπό τα άλλα κατηγορήματα (ή, πιο σωστά, στο πράγμα το οποίο στο κατηγορήμα της Έκτασης συνιστά το σώμα μου) θα αντιστοιχεί ένα κάθε φορά διαφορετικό πνεύμα, με το οποίο εγώ (ως ιδέα του εκτατού σώματος) δεν θα μπορώ πια να ταυτιστώ. Θεωρούμενο λοιπόν υπό τα άλλα κατηγορήματα, στο πράγμα το οποίο στο κατηγορήμα της Έκτασης συνιστά το σώμα μου θα αντιστοιχεί ένα πνεύμα που δεν θα είναι πλέον δικό μου. Υπό αυτή την έννοια, η προαναφερθείσα γενική κτητική «μου» ως προσδιορισμός στο σώμα ως μη εκτατό πράγμα –δηλαδή ως προσδιορισμός σε αυτό το πράγμα υπό τα άλλα κατηγορήματα, πλην της Έκτασης και της Σκέψης– είναι εσφαλμένη: Εγώ συνίσταμαι αποκλειστικά και μόνο σε δύο πράγματα: στο εκτατό σώμα και στην ιδέα του σώματος ως εκτατού. Μονάχα υπό αυτή την έννοια το εν λόγω σώμα είναι δικό μου. Σχετικά

Ο von Tschirnhaus δεν θα μείνει ικανοποιημένος από την απάντηση και θα παρατηρήσει ότι

με αυτό τον τρόπο στο κατηγορήμα της Σκέψης δίνεται πολύ μεγαλύτερο εύρος από ό,τι στα άλλα κατηγορήματα. Και καθώς καθένα από τα κατηγορήματα συνιστά την ουσία του Θεού, αδυνατώ να καταλάβω πώς το ένα δεν αντιφάσκει με το άλλο.¹¹⁵

Κατά τον von Tschirnhaus, η μεγαλύτερη έκταση που φαίνεται να αποδίδει ο Σπινόζα στο κατηγορήμα της Σκέψης αντιφάσκει με την ισότητα των κατηγορημάτων. Σε όσα ακολουθούν, θα προσπαθήσω να ανασκευάσω αυτή τη μομφή.

Ανασκευή.

Κατ' αρχάς, ας σημειωθεί εδώ η ένσταση που έχει διατυπωθεί στη βιβλιογραφία ότι η χωρική μεταφορά σχετικά με την έκταση του κατηγορήματος της Σκέψης –το ότι εμφανίζεται να έχει «μεγαλύτερο εύρος» από τα άλλα κατηγορήματα– δεν μας βοηθά να κατανοήσουμε τον ιδιαίτερο χαρακτήρα αυτού του κατηγορήματος. Σύμφωνα με την εν λόγω ένσταση, η μεταφορά αυτή λειτουργεί αποπροσανατολιστικά, μια που αποτελεί παγίδα της γλώσσας το να μιλάμε για το κατηγορήμα της Σκέψης με όρους παρμένους από το κατηγορήμα της Έκτασης («μεγαλύτερο», «ευρύτερο», «με περισσότερα μέλη» κλπ).¹¹⁶ Ίσως όμως πιο εύστοχη¹¹⁷ να είναι η ένσταση πως η μομφή για ασυμμετρία μεταξύ των κατηγορημάτων εκκινεί από μια ορισμένη θεώρησή τους, σύμφωνα με την οποία τα κατηγορήματα συντίθενται από

με αυτό είναι και τα όσα γράφει ο Μπαλτάς για τη σωματική ταυτότητα στο *Peeling Potatoes or Grinding Lenses*, A. Baltas, σελ. 169: Η σχέση των μερών του σώματός μου μεταξύ τους είναι η σωματική μου ταυτότητα. Κεντρική θέση μεταξύ των ιδεών του πνεύματός μου θα είναι επομένως, κατά Σπινόζα, η ιδέα αυτής της σωματικής ταυτότητας, η αυτοσυνειδησία. Με άλλα λόγια, η ιδέα αυτής της σωματικής ταυτότητας θα είναι εκείνη που θα συγκροτεί το πνεύμα μου. Ο Richard Aquila, πάλι, δίνει μια διαφορετική αιτιολόγηση της μη πρόσβασής μου στα άλλα κατηγορήματα, κατά την οποία εισάγει μια αμφίβολη, κατά τη γνώμη μου, έννοια εξωτερικότητας της σχέσης που συνδέει την ιδέα ενός τρόπου με τον εν λόγω τρόπο. R. Aquila, «The Identity of Thought and Object in Spinoza».

¹¹⁵ 70^η επιστολή, χωρίς ημερομηνία στο πρωτότυπο.

¹¹⁶ Αυτή τη θέση υιοθετεί π.χ. ο H.A. Joachim, «Substance and Attribute», §4 «Some difficulties», στο *A Study of the Ethics of Spinoza* (του ίδιου).

¹¹⁷ Η ένσταση δεν θεωρείται ιδιαίτερα εύστοχη με δεδομένο ότι οι όροι «μεγαλύτερο», «μικρότερο» κλπ. ισχύουν και για τους αριθμούς και άρα δεν αναφέρονται αποκλειστικά στο κατηγορήμα της Έκτασης.

πεπερασμένα μέρη: τους τρόπους, οι οποίοι είναι αριθμήσιμοι και άρα μπορούν μέσα στο ένα κατηγορημα να είναι *περισσότεροι* από ό,τι μέσα στο άλλο. Όμως αυτή η θεώρηση των τρόπων είναι, σύμφωνα με τον Σπινόζα, εσφαλμένη, και ο φιλόσοφος θα επιχειρηματολογήσει διεξοδικά εναντίον της στις προτάσεις 12η ως 15η του πρώτου μέρους της *Ηθικής*, όπου θα υποστηρίξει αρχικά (στη 12^η πρόταση) ότι η υπόσταση είναι αδιαίρετη. Το επιχείρημά του είναι ότι, αν η άπειρη υπόσταση διαιρείται σε μέρη, τότε αυτά τα μέρη α. είτε θα διατηρούν την άπειρη, υποστασιακή φύση της αρχικής υπόστασης, θα είναι δηλαδή και τα ίδια άπειρες υποστάσεις, β. είτε θα είναι πεπερασμένα, δηλαδή *μη υποστασιακά* μέρη της αρχικής υπόστασης. α. Στην πρώτη περίπτωση, τα άπειρα μέρη, δηλαδή οι νέες υποστάσεις, θα πρέπει να διαθέτουν ένα κατηγορημα που δεν το διαθέτει η αρχική υπόσταση, μια που στο σπινοζικό σύμπαν δεν μπορούν να υπάρξουν δύο υποστάσεις με το ίδιο κατηγορημα.¹¹⁸ Υπό αυτήν λοιπόν την έννοια, θα συνιστούν *διαφορετικές* υποστάσεις από την αρχική υπόσταση, από την οποία όμως και θα έχουν παραχθεί διά της διαίρεσης. Όμως, στη φύση κάθε υπόστασης εμπεριέχεται η ύπαρξη, δηλαδή κάθε υπόσταση είναι αυθύπαρκτη («*causa sui*») και δεν δύναται να παραχθεί από οτιδήποτε άλλο πέραν του εαυτού της.¹¹⁹ Άρα είναι αδύνατη η παραγωγή υποστάσεων-μερών από τη διαίρεση μιας αρχικής και διαφορετικής αυτών υπόστασης. Αν πάλι, προκειμένου να καταστεί δυνατή η παραγωγή, θεωρησουμε ότι οι παραγόμενες υποστάσεις έχουν τα ίδια κατηγορήματα με την αρχική υπόσταση, τότε προκύπτει το επίσης παράλογο για τον Σπινόζα συμπέρασμα ότι δύο ή περισσότερες υποστάσεις (η αρχική και τα μέρη της) διαθέτουν τα ίδια κατηγορήματα (ΗΠ13απ), όπερ άτοπο. β. Στη δεύτερη τώρα περίπτωση, όπου τα μέρη της διαιρούμενης υπόστασης δεν είναι άπειρα αλλά πεπερασμένα, μια πλήρης και εξαντλητική διαίρεση της αρχικής υπόστασης θα οδηγούσε στην καταστροφή της, το οποίο όμως αντιβαίνει στον ίδιο τον ορισμό της υπόστασης, η οποία υπάρχει αναγκαία και άρα δεν γίνεται να καταστραφεί. Στη συνέχεια (ΗΠ15σχ), ο Σπινόζα θα επιχειρήσει να ανασκευάσει ειδικά τη θέση ότι η υλική ή εκτατή υπόσταση («*substantia corporea sive extensa*») και άρα η άπειρη ποσότητα («*quantitas infinita*») διαιρούνται σε εκτατά μέρη. Το επιχείρημά που θα επικαλεστεί ενάντια σε αυτή την ομολογουμένως αυθόρμητη και ως εκ τούτου αρκετά διαδεδομένη αντίληψη της

¹¹⁸ ΗΠ5.

¹¹⁹ ΗΠ6 και 7.

υλικότητας σχετίζεται με τη διπλή δυνατότητα που έχουμε να αντιλαμβανόμαστε τον υλικό κόσμο:

Αν ωστόσο ρωτήσει τώρα κανείς: γιατί εμείς κλίνουμε εκ φύσεως να διαιρούμε την ποσότητα; Του απαντώ ότι συλλαμβάνουμε την ποσότητα με δύο τρόπους, είτε αφηρημένα ήτοι επιφανειακά, δηλαδή έτσι όπως τη φανταζόμαστε, είτε ως υπόσταση, κάτι που γίνεται μόνο από τον νου. Αν προσέξουμε λοιπόν την ποσότητα έτσι όπως είναι στη φαντασία, κάτι που κάνουμε συχνά και ευκολότερα, θα τη βρούμε πεπερασμένη, διαιρετή και απαρτιζόμενη από μέρη· ενώ αν την προσέξουμε έτσι όπως είναι στον νου και τη συλλάβουμε καθόσον είναι υπόσταση, κάτι που γίνεται δυσκολότατα, τότε [...] θα τη βρούμε άπειρη, μοναδική και αδιαίρετη. [...] [H] ύλη είναι παντού ίδια και δεν διακρίνουμε σε αυτήν μέρη παρά καθόσον τη συλλαμβάνουμε ως επηρεασμένη με διαφορετικούς τρόπους, οπότε τα μέρη της διακρίνονται μονάχα τροπικώς, και όχι πραγματικώς. Π.χ. συλλαμβάνουμε ότι το νερό, καθόσον είναι νερό, διαιρείται και τα μέρη του διαχωρίζονται μεταξύ τους· μα όχι καθόσον είναι σωματική υπόσταση· στο μέτρο αυτό, πράγματι, ούτε διαχωρίζεται ούτε διαιρείται.

Η πληθυντικότητα που φαίνεται έτσι να χαρακτηρίζει τους τρόπους δεν είναι πραγματική, αλλά τροπική, καθώς οι κατά τόπους διαφοροποιήσεις της ύλης είναι οι ποικίλες τροπικότητες¹²⁰ μίας και της αυτής, αδιαίρετης οντότητας.¹²¹ Φαίνεται ότι για τον Σπινόζα ένα σώμα δεν είναι παρά ένα σημείο στον (αδιαίρετο και άπειρο ευκλείδειο) χώρο και χρόνο, το οποίο διαθέτει ορισμένες ποιότητες, και είναι αυτές οι ποιότητες που το καθιστούν διακριτό από το διπλανό του σημείο.¹²² Στο πλαίσιο λοιπόν της σπινοζικής θεώρησης των τρόπων, η σύγκριση του πλήθους των τρόπων που περιλαμβάνει κάθε κατηγορημα, σύγκριση από την οποία εκκινεί η μομφή περί

¹²⁰ Ο Γιώργος Φουρτούνης ονομάζει «φυσικές πραγματικότητες» αυτές τις τροπικότητες (με τη σπινοζική έννοια της «φύσης», η οποία δεν εξαντλείται στην Έκταση): «H [...] βασική νομιναλιστική στιγμή του σπινοζισμού λοιπόν έγκειται στη θέση ότι [...] δεν υπάρχουν “πολλά” πράγματα που να υπάγονται στην ίδια έννοια ή ορισμό, σε μια κοινή ουσία. Ούτε τα κατηγορήματα λοιπόν, ούτε οι τρόποι δεν μπορούν να νοηθούν ως πολλαπλές (πραγματικά ή δυνητικά) εκφάνσεις μίας ουσίας: από τη μια πλευρά, τα κατηγορήματα “δεν έχουν τίποτα κοινό”, δεν *εμπίπτουν* από κοινού σε καμία ουσία –αντιθέτως, *συνιστούν* μη αναγώγιμες ουσίες της υπόστασης– ενώ, από την άλλη, οι τροπικές ουσίες συνιστούν *ενικές* ουσίες, οι οποίες δεν συνιστούν “ούτε λογικές δυνατότητες, ούτε μεταφυσικές οντότητες”, αλλά “φυσικές πραγματικότητες”», Γ. Φουρτούνης, «Εμμένεια και δομή», σελ. 217.

¹²¹ Αυτή η θεώρηση των ενικών τρόπων ως τροπικοτήτων υποβαστάζει και τη σπινοζική θεώρηση της ατομικότητας, βλ. *εδώ*, την «Παρέκβαση» του 3.4.2, και προπαντός το (γ) και το (δ).

¹²² Ειδικά για τα σώματα, εκείνο που τα διακρίνει το ένα από το άλλο είναι, για τον Σπινόζα, η ποσότητα κίνησης και ηρεμίας που διαθέτουν. Σχετικά με το αδιαίρετο της εκτατής υπόστασης βλ. και Bennett, *A Study of Spinoza's Ethics*, σελ. 85-92.

ασυμμετρίας των κατηγορημάτων, αποδεικνύεται, αν όχι άτοπη, τουλάχιστον «επιφανειακή».

Πέραν όμως αυτών, και σύμφωνα και με την ανάλυση του Gilles Deleuze,¹²³ η ασυμμετρία που επισήμανε πρώτος ο von Tschirnhaus δεν παραβιάζει την ισότητα των κατηγορημάτων, διότι αυτή η ισότητα δεν εξαρτάται ούτε προσδιορίζεται από το πλήθος των τρόπων. Η ισότητα μεταξύ των κατηγορημάτων έγκειται στο γεγονός ότι όλα τους εκφράζουν στον ίδιο βαθμό τη δύναμη της υπόστασης να παράγει το μορφικό είναι των τρόπων. Όπως είπα προηγουμένως, κατά Σπινόζα η υπόσταση διακρίνεται από δύο δυνάμεις: τη δύναμη ύπαρξης και τη δύναμη σκέψης, οι οποίες αφενός απορρέουν από την κοινή αναγκαιότητα που επιβάλλει η θεϊκή φύση, και αφετέρου βρίσκονται μεταξύ τους σε απόλυτη συστοιχία. Όπως διευκρινίζει ο Deleuze, η δύναμη ύπαρξης ασκείται στον ίδιο βαθμό από όλα τα κατηγορήματα, της Σκέψης συμπεριλαμβανομένης, και συνίσταται στην παραγωγή της μορφικής ουσίας των τρόπων όλων των κατηγορημάτων. Στο πλαίσιο λοιπόν αυτής της πρώτης δύναμης, η Σκέψη δεν διαθέτει κανένα προνόμιο έναντι των άλλων κατηγορημάτων, γιατί από μόνη της δεν αρκεί για να εκφράσει τη θεϊκή δύναμη ύπαρξης στο σύνολό της, παρά αποτελεί μόνο μία από τις άπειρες και ίσες εκδηλώσεις της εν λόγω δύναμης. Σε αυτήν όμως την ισότητα αναφερόμαστε όταν κάνουμε λόγο για την ισότητα των κατηγορημάτων στην σπινόζικη οντολογία: Όλα τους είναι στον ίδιο ακριβώς βαθμό σε θέση να εκφράσουν την ουσία της υπόστασης, και κανένα δεν διαθέτει αυτή την εκφραστική ιδιότητα περισσότερο από τα υπόλοιπα. Η εντύπωση, τώρα, της ασυμμετρίας των κατηγορημάτων οφείλεται στον ιδιαίτερο, προνομιακό ρόλο που έχει το κατηγορήμα της Σκέψης στο πλαίσιο της δεύτερης δύναμης της υπόστασης, της δύναμης του Θεού να κατανοεί τον εαυτό του ή να εκφράζεται αντικειμενικά, δηλαδή να παράγει την αντικειμενική ουσία των τρόπων. Ο ιδιαίτερος ρόλος της Σκέψης έγκειται στο «έσχατο γεγονός», όπως θα το χαρακτηρίσει ο Deleuze,¹²⁴ ότι η δύναμη σκέψης της υπόστασης εκδηλώνεται μονάχα εντός του κατηγορήματος της Σκέψης, έγκειται, με άλλα λόγια, στο γεγονός πως οτιδήποτε γίνεται γνωστό ανήκει, ως αντικείμενο γνώσης, αποκλειστικά και μόνο στο κατηγορήμα της Σκέψης. Σε αντίθεση λοιπόν με τη δύναμη του υπάρχειν, η οποία

¹²³ Ο οποίος ακολουθεί ως προς αυτό τη σχετική ανάλυση του Gueroult, βλ. Deleuze, *Ο Σπινόζα και το πρόβλημα της έκφρασης*, 7ο κεφάλαιο. Και Gueroult, *Spinoza*, τόμος II, κεφάλαιο IV §§ XX και XXI.

¹²⁴ G. Deleuze, *Ο Σπινόζα και το πρόβλημα της έκφρασης*, μτφ. Φ. Σιατίτσας, σελ. 143.

εκφράζεται εξίσου σε όλα τα κατηγορήματα, το σύνολο της δεύτερης δύναμης της υπόστασης εκδηλώνεται αποκλειστικά μέσα στο κατηγορημα της Σκέψης.¹²⁵ Με βάση λοιπόν αυτή την επιχειρηματολογία, ο Deleuze θα απορρίψει την κατηγορία για αντίφαση στο εσωτερικό της σπινοζικής οντολογίας:

Θα υπήρχε αντίφαση εάν ο Σπινόζα έθετε κατ' αρχάς την ισότητα όλων των κατηγορημάτων και στη συνέχεια, από μία και την αυτή σκοπιά, έδινε στο κατηγορημα «σκέψη» εξουσίες και λειτουργίες αντίθετες ως προς αυτή την ισότητα. Ο Σπινόζα όμως δεν προχωρεί έτσι: η ισότητα των δυνάμεων είναι εκείνη που παρέχει στο κατηγορημα «σκέψη» ιδιαίτερες εξουσίες, σε έναν τομέα που δεν είναι πλέον αυτός της ισότητας των κατηγορημάτων. Το κατηγορημα «σκέψη» είναι για τη δύναμη του σκέπτεσθαι ό,τι είναι όλα τα κατηγορήματα (περιλαμβανόμενης της «σκέψης») για τη δύναμη του υπάρχειν και του ενεργείν.¹²⁶

Αυτό λοιπόν που ο Deleuze ονομάζει «έσχατο γεγονός» είναι η θεμελιώδης θέση του Σπινόζα ότι είναι στη φύση της υπόστασης να γίνεται γνωστή, ακριβώς επειδή η δύναμη σκέψης της υπόστασης αποτελεί το ήμισυ της απόλυτης φύσης της. Η δυνατότητα αυτοκατανόησης ανήκει στην ουσία της υπόστασης εξίσου με τη δυνατότητα παραγωγής αποτελεσμάτων. Κι εφόσον κάθε κατηγορημα –το οποίο εκδηλώνει σε ίσο βαθμό με κάθε άλλο τη μία από τις δύο δυνάμεις της υπόστασης, τη δύναμη παραγωγής αποτελεσμάτων– αντανακλάται ως ιδέα μέσα στη Σκέψη, γίνεται δηλαδή αντικείμενο γνώσης και κατανόησης από την υπόσταση, η σπινοζική υπόσταση μπορεί να γίνει γνωστή κατά την *ουσιώδη* φύση της. Αφήνοντας, λοιπόν, σκόπιμα κατά μέρος το ερώτημα σχετικά με το πλήθος των τρόπων που περιέχει κάθε κατηγορημα, και έχοντας δείξει, με τη συνδρομή του Deleuze, το πεδίο εντός του οποίου μπορούμε να υπερασπιστούμε την ισότητα των κατηγορημάτων, θα εξετάσω πιο αναλυτικά, σε όσα ακολουθούν, τις ιδιότητες που θεωρώ ότι πράγματι προσιδιάζουν κατ' αποκλειστικότητα στη Σκέψη και οι οποίες συγκροτούν την προνομιακή της θέση στο πλαίσιο της δεύτερης δύναμης της υπόστασης. Όπως ελπίζω να δείξω, η εν λόγω προνομιακή θέση της Σκέψης όχι μόνο υποβαστάζει τη θέση που αποδίδω στον Σπινόζα περί λογικής δομής της πραγματικότητας, αλλά και μας επιτρέπει να εξαγάγουμε αναπάντεχα ιδεαλιστικά συμπεράσματα για τη σπινοζική φιλοσοφία.

¹²⁵ K. Hübner, «Spinoza's Thinking Substance and the Necessity of Modes», 9^η σημείωση.

¹²⁶ G. Deleuze, *Ο Σπινόζα και το πρόβλημα της έκφρασης*, μτφ. Φ. Σιατίτσας, σελ. 144.

2.3.2. Οι αποκλειστικές ιδιότητες της Σκέψης.

α. Μεθοδολογική προτεραιότητα.

Για τον Σπινόζα, η αντιληπτική ανεξαρτησία των κατηγορημάτων σημαίνει ότι η σύλληψη κάθε κατηγορήματος πραγματοποιείται πάντα μεν από μια διάνοια, με αποκλειστική όμως αναφορά σε όρους του εν λόγω κατηγορήματος. Σε αυτή τη βάση, υποστήριξα προηγουμένως ότι ο Σπινόζα υιοθετεί απροβλημάτιστα τη θέση πως η σύλληψη και η εννοιολόγηση του κόσμου (ή της υπόστασης) συνιστούν κατεξοχήν πνευματικές δραστηριότητες – σε σπινοζική ορολογία τρόπους του κατηγορήματος της Σκέψης, ή ιδέες οι οποίες συναπαρτίζουν μια πεπερασμένη ή άπειρη διάνοια. Επιπλέον, έδειξα ότι ο Σπινόζα υποστηρίζει την εξηγητική απομόνωση του νου από τον κόσμο ως π.χ. εκτατό, ισχυριζόμενος ότι η αιτία των ιδεών των κατηγορημάτων και των τρόπων είναι ο Θεός ως σκεπτόμενο πράγμα και όχι τα αντικείμενα αυτών των ιδεών.¹²⁷ Έτσι, όχι μόνο βρισκόμαστε ήδη εντός της επικράτειας της Σκέψης κατά την αναφορά στο κατηγορήμα π.χ. της Έκτασης –και ως εκ τούτου η αναφορά θα είναι αναγκαία εννοιολογικής φύσης– αλλά επιπλέον είναι αδύνατον να επαληθεύσουμε τις θεωρίες μας περί του κόσμου ως εκτατού καταφεύγοντας στον κόσμο ως εκτατό. Μια ιδέα του νου δεν εξηγείται από τις αιτιακές σχέσεις που αυτή η ιδέα πιθανώς συνάπτει με μη ιδεατές καταστάσεις του κόσμου, διότι, κατά Σπινόζα, τέτοιες αιτιακές σχέσεις δεν υπάρχουν. Κάθε άλλο, η ορθότητα μιας ιδέας ελέγχεται με τα μέσα της ίδιας της σκέψης. Αυτή η θέση υποβασιάζει και τη θεωρία του Σπινόζα περί διττής ύπαρξης των τρόπων. Η αντικειμενική ύπαρξη των τρόπων κάθε κατηγορήματος συγκροτείται αποκλειστικά διά του κατηγορήματος της Σκέψης. Ενώ δηλαδή η μορφική ύπαρξη των τρόπων όλων των κατηγορημάτων συγκροτείται με όρους του εκάστοτε κατηγορήματος, η αντικειμενική τους ύπαρξη –η ύπαρξή τους ως αντικειμένων ή περιεχομένων ιδεών– εξαρτάται μόνο από το κατηγορήμα της Σκέψης και συγκροτείται αποκλειστικά με βάση τους νόμους της Σκέψης.

Αυτό λοιπόν συνιστά το πρώτο από τα χαρακτηριστικά που προσιδιάζουν κατ' αποκλειστικότητα στο κατηγορήμα της Σκέψης: το γεγονός ότι, κατά την εννοιολόγηση των κατηγορημάτων, το κατηγορήμα της Σκέψης διαθέτει *απαρέγκλιτη*

¹²⁷ ΗΙΠ5.

μεθοδολογική προτεραιότητα έναντι όλων των άλλων, καθώς συνιστά το έδαφος επί του οποίου λαμβάνει χώρα η ίδια η εννοιολόγηση. Ο Σπινόζα αποδίδει στη Σκέψη ρόλο μεθοδολογικά διακριτό από τον ρόλο των άλλων κατηγορημάτων, ο οποίος έχει κρίσιμες συνέπειες για τον ορισμό του κατηγορήματος, τη θεωρία περί αντιληπτικής ανεξαρτησίας των κατηγορημάτων, τη θεωρία περί διττής ύπαρξης των τρόπων και τη σχέση μεταξύ ιδεών και (μη ιδεατού) κόσμου.

β. Αποβλεπτικότητα.

Κάθε τρόπος κάθε κατηγορήματος διαθέτει, κατά Σπινόζα, μια αντικειμενική ύπαρξη, η οποία συνίσταται στη μορφική ύπαρξη της ιδέας αυτού του τρόπου. Η ίδια πρόταση διατυπωμένη με την αντίθετη φορά έχει ως εξής: Η μορφική ύπαρξη κάθε ιδέας είναι η αντικειμενική ύπαρξη του τρόπου που συνιστά το αντικείμενό της. Όμως αυτή η διαπίστωση αφορά αποκλειστικά τις ιδέες: Η μορφική ύπαρξη κανενός άλλου τρόπου πλην των ιδεών δεν ταυτίζεται με την αντικειμενική ύπαρξη ενός άλλου τρόπου. Μονάχα η μορφική ύπαρξη των τρόπων του κατηγορήματος της Σκέψης ορίζεται ως η αντικειμενική ύπαρξη των τρόπων των άλλων κατηγορημάτων. Κι ενώ η μορφική ύπαρξη της ιδέας συγκροτείται με όρους Σκέψης, και άρα ισχύει κι εδώ ό,τι ισχύει για τη μορφική ύπαρξη των τρόπων όλων των κατηγορημάτων (ότι δηλαδή αυτή συγκροτείται με τους όρους του εκάστοτε κατηγορήματος), εν προκειμένω, ειδικά η μορφική ύπαρξη της ιδέας, οριζόμενη ως η αντικειμενική ύπαρξη ενός τρόπου ενός κατηγορήματος πλην της Σκέψης, *δείχνει τον τρόπο αυτού του άλλου κατηγορήματος (πλην της Σκέψης). Η εν λόγω δείξη, η οποία πραγματοποιείται με τους όρους της Σκέψης, δίνει στην εκάστοτε ιδέα συγκεκριμένο αποβλεπτικό περιεχόμενο.*¹²⁸ Ετούτο λοιπόν είναι το δεύτερο γνώρισμα που προσιδιάζει κατ' αποκλειστικότητα στη Σκέψη: η καταστατική της αποβλεπτικότητα, η ιδιότητά της να δείχνει στον κόσμο *υπό τα άλλα κατηγορήματα.*

¹²⁸ Έτσι, το συγκεκριμένο περιεχόμενο του πνεύματος ως ιδέας του εκτατού σώματος είναι το συγκεκριμένο εκτατό σώμα ως τρόπος της Έκτασης και όχι ως τρόπος οποιουδήποτε άλλου κατηγορήματος. Εν κατακλείδι, η καταστατική αποβλεπτικότητα της Σκέψης και οι νόμοι που την διέπουν αποκλείουν την πρόσβαση του ανθρώπινου νου στα άλλα κατηγορήματα, βλ. σχετικά και εδώ, 114ⁿ σημείωση 2^ο κεφαλαίου.

γ. Κοινή συνέπεια των δύο ιδιοτήτων της Σκέψης: Η αντικειμενική ουσία ως διακριτή ύπαρξη.

Συνοψίζοντας τα παραπάνω, όταν κάνουμε λόγο για την υπόσταση και τα κατηγορήματά της, α. εκκινούμε πάντα από το κατηγορήμα της Σκέψης (μεθοδολογική προτεραιότητα), β. για να δείξουμε κατόπιν την υπόσταση υπό τα διάφορα κατηγορήματα, να καταστήσουμε τον κόσμο αντικείμενο ιδεών (αποβλεπτικότητα). Τα δύο αυτά γεγονότα συνθέτουν τον ιδιαίτερο ρόλο του κατηγορήματος της Σκέψης: Η Σκέψη καθιστά το πραγματικό ικανό να συλληφθεί, επειδή συλλαμβάνει τα κατηγορήματα ως *διακριτά* αντικείμενά της, διακρίνοντας δηλαδή κάθε κατηγορήμα από κάθε άλλο. Η εν λόγω αναγνώριση των ποικίλων κατηγορημάτων εντός της υπόστασης πραγματοποιείται αποκλειστικά με τους όρους της Σκέψης. Έτσι, φαίνεται ότι η αξίωση των ιδεαλιστών σχολιαστών του Σπινόζα να μπορούμε να μιλάμε για τα κατηγορήματα της υπόστασης χωρίς προηγουμένως να έχουμε αποδεχτεί τη μεθοδολογική προτεραιότητα και την καταστατική αποβλεπτικότητα της Σκέψης, είναι εντέλει η αξίωση να αναφερόμαστε στη μορφική ύπαρξη των κατηγορημάτων χωρίς όμως να έχουμε αποδεχτεί τη συνθήκη δυνατότητας αυτής της αναφοράς – που δεν είναι άλλη από την πρωταρχική ύπαρξη των κατηγορημάτων ως αντικειμένων της σκέψης, ως αντικειμένων ιδεών. Ένας λόγος περί της υπόστασης ο οποίος θέλει να παρακάμψει την αναφορά στην αντικειμενική ύπαρξη των κατηγορημάτων της δεν είναι παρά ένας λόγος σχετικά με ένα αδιαφοροποίητο όλον, και άρα για ένα όλον για το οποίο κανένα σημείο δεν μπορεί να μιλήσει. Ένας τέτοιος λόγος είναι εντέλει αδύνατος επειδή ακριβώς επιχειρεί να μιλήσει για την απολύτως γενική και ως εκ τούτου κενή νοήματος έννοια του Είναι.¹²⁹ Γι' αυτό και ο Σπινόζα, αντιλαμβανόμενος την ανεπάρκεια της έννοιας ενός απολύτως γενικού και αδιαφοροποίητου Είναι, θα την προσδιορίσει διά των κατηγορημάτων: Τα κατηγορήματα είναι το πραγματικό προσλαμβανόμενο από τη σκέψη υπό τους *διαφορετικούς* τρόπους ύπαρξής του. Η διαφορά μεταξύ των ποικίλων τρόπων σύλληψης της υπόστασης, διαφορά την οποία εισάγει πάντα-ήδη η σκέψη στο πραγματικό, αποτελεί εντέλει τη συνθήκη δυνατότητας για τη γνώση της υπόστασης. Με τα λόγια του Σπινόζα, «[μ]ε τον όρο κατηγορήμα εννοώ αυτό που

¹²⁹ J.C. Murray, «The Idealism of Spinoza».

αντιλαμβάνεται ο νους στην υπόσταση ως συνιστών την ουσία της»¹³⁰ ή, αλλιώς, η σύλληψη της ουσίας της υπόστασης δεν είναι παρά η σύλληψη των (άπειρων και άρα εξ ορισμού διακριτών) κατηγορημάτων της από το πνεύμα.¹³¹ Συνοψίζοντας, το γεγονός ότι η αντικειμενική ύπαρξη του κόσμου συγκροτείται, για τον Σπινόζα, με τους όρους του κατηγορήματος της Σκέψης σημαίνει δύο τινά: Πρώτον, ότι η υπόσταση ως αντικείμενο γνώσης ή παρατήρησης συγκροτείται επιστημικά, δηλαδή κατά την ίδια την πνευματική διαδικασία της παρατήρησης και δεν υπάρχει πριν από αυτήν, προτού δηλαδή η σκέψη «μετατρέψει» τη μορφική ύπαρξη του κόσμου σε αντικειμενική. Δεύτερον, σημαίνει ότι αυτή η συγκρότηση της υπόστασης ως αντικείμενου γνώσης συνίσταται ακριβώς στην αναγνώριση –και με αυτή την έννοια, στην πάντα-ήδη εισαγωγή– της διαφοράς μεταξύ των κατηγορημάτων, στην οποία προβαίνει κατ’ αποκλειστικότητα η σκέψη.

2.3.3. Ο οντολογικά συγκροτητικός ρόλος του νου.

Η αναγνώριση της διαφοράς μεταξύ των κατηγορημάτων γίνεται λοιπόν από το πνεύμα και συνιστά τον ιδιαίτερο ρόλο τον οποίο επιτελεί κατ’ αποκλειστικότητα το κατηγορήμα της Σκέψης: Το γεγονός που καθιστά έναν τρόπο αντικείμενο μιας ιδέας, και άρα συνιστά την αντικειμενική του ύπαρξη ως τρόπου του κατηγορήματος της Σκέψης, είναι το καταστατικό και πάντα-ήδη τετελεσμένο γεγονός της αναγνώρισής

¹³⁰ ΗΙορ4, απομακρύνομαι από τη μτφ. Βανταράκη, βλ. *εδώ*, 8^η σημείωση 1^{ου} κεφαλαίου.

¹³¹ Σχετικός με αυτό το επιχείρημα είναι και ο τρόπος με τον οποίο ο Michael Della Rocca αποδεικνύει την αναγκαιότητα ύπαρξης πολλαπλών και άρα διακριτών κατηγορημάτων: Αν τα κατηγορήματα δεν ήταν διακριτά, θα ήμασταν υποχρεωμένοι, χάρη στην αρχή των μη διακρίσιμων, να υποστηρίξουμε την ύπαρξη ενός και μοναδικού κατηγορήματος. Σε αυτή την περίπτωση όμως, δεν θα μπορούσαμε να διακρίνουμε την υπόσταση από αυτό το μοναδικό κατηγορήμα, μια που υπόσταση και κατηγορήμα θα είχαν όλες τις ιδιότητές τους κοινές. Ως εκ τούτου, η υπόσταση δεν θα μπορούσε να συλληφθεί, γιατί δεν θα υπήρχε κανένα σημείο από το οποίο θα μπορούσε να αγκιστρωθεί η αναφορά σε αυτήν ως ένα σημείο διαφορετικό από την ίδια την υπόσταση, ως προσδιορισμός αυτής, διαφορετικός από το προσδιοριζόμενο: Η υπόσταση δεν θα μπορούσε να συλληφθεί ως χ , όπου χ η κρίσιμη ιδιότητα την οποία αποδίδει το κατηγορούμενο στην υπόσταση (βλ. και *εδώ*, 2.2.1.). Ο τρόπος σύλληψης του πράγματος θα ταυτιζόταν έτσι με το προς σύλληψη πράγμα, γεγονός που θα καθιστούσε κυκλική και τελικά αδύνατη τη διαδικασία της σύλληψης. Επομένως, η θεμελιώδης αξίωση της σπινοζικής οντολογίας για τη δυνατότητα γνωστικής οικείωσης της υπόστασης προϋποθέτει την πολλαπλότητα και τη διάκριση των κατηγορημάτων, M. Della Rocca, «Explaining Explanation», σελ. 31 κ.ε.

του ως ενικού τρόπου ενός ορισμένου κατηγορήματος. Για να το πω διαφορετικά, η μορφική ουσία κάθε τρόπου, προκειμένου να *αναγνωριστεί* ως μορφική ουσία ειδικά αυτού του τρόπου, και άρα προκειμένου να μπορέσει καταρχήν να αναλυθεί με όρους του αντίστοιχου κατηγορήματος, του διακριτού από τα υπόλοιπα κατηγορήματα, πρέπει υποχρεωτικά να υπάρχει και ως αντικειμενική ουσία, ως αντικείμενο μιας ιδέας. Για τον Σπινόζα, λοιπόν, η ιδέα, διά της αναγκαίας της αποβλεπτικότητας, είναι αυτή που καθιστά δυνατή τη μορφική ουσία ενός πράγματος τη στιγμή ακριβώς που του την αναγνωρίζει, τη στιγμή δηλαδή που τον αναγνωρίζει ως τρόπο του συγκεκριμένου, διακριτού κατηγορήματος. Το ακόλουθο χωρίο της *Ηθικής* επιβεβαιώνει αυτή την ερμηνεία:

Αν ο νους ανήκει στη θεϊκή φύση, δεν μπορεί, όπως ο δικός μας, να είναι φύσει ύστερος των νοούμενων πραγμάτων [...] ή σύγχρονος με αυτά, εφόσον ως προς την αιτιότητα ο Θεός είναι πρότερος όλων των πραγμάτων [...]: αλλά αντιθέτως η αλήθεια και η μορφική ουσία των πραγμάτων είναι τέτοια επειδή υπάρχει ως τέτοια αντικειμενικά στο νου του Θεού. Οπότε ο νους του Θεού, καθόσον συλλαμβάνεται σαν συνιστών την ουσία του Θεού, είναι όντως το αίτιο των πραγμάτων, τόσο της ουσίας τους όσο και της ύπαρξής τους.¹³²

Εδώ ο Σπινόζα ισχυρίζεται ότι η ύπαρξη ενός πράγματος εντός του άπειρου θεϊκού νου έχει προτεραιότητα ως προς την αιτιότητα σε σχέση με τη μορφική ύπαρξη του πράγματος. Η ύπαρξη ενός πράγματος ως αντικειμένου μιας αληθούς ιδέας συνίσταται στη διακριτή του φύση, στην πρόσληψή του ως συγκεκριμένου αντικειμένου της παρατήρησης, εν ολίγοις στην *ανάδυσή του στην ύπαρξη*. Και καθώς είναι ο νους εκείνος που κατ' αποκλειστικότητα διακρίνει τις ποιότητες του πραγματικού, τότε, για τον Σπινόζα, το πραγματικό *στην κυριολεξία δομείται* διά του νοήματος που του αποδίδει ο νους. Για τον φιλόσοφο της Χάγης, η απόδοση νοήματος στον κόσμο συγκροτεί τον κόσμο ή, αλλιώς, ο κόσμος συγκροτείται ακριβώς ως έχων νόημα. Με ετούτο όμως ο Σπινόζα δεν εννοεί ότι η δύναμη του σκέπτεσθαι του Θεού υπερσχύει της δύναμής του που υπάρχειν, ούτε ότι η παραγωγή του κόσμου εντός της Σκέψης είναι, υπό κάποια έννοια, διακριτή από την παραγωγή του κόσμου μέσα στα άλλα κατηγορήματα. Κάθε άλλο, το γεγονός ότι ο Σπινόζα απορρίπτει κατηγορηματικά την ύπαρξη ενός κόσμου δεδομένου και προεννοιακού, σημαίνει ακριβώς ότι απορρίπτει την ύπαρξη ενός κόσμου υπό οποιαδήποτε έννοια διακριτού από την *διαφοροποιημένη πρόσληψή του από το πνεύμα*. Για τον Σπινόζα, η

¹³² ΗΠ17σχ., η υπογράμμιση δική μου, ελαφρώς τροποποιημένη η μτφ. του Βανταράκη.

υπόσταση υπάρχει μόνο σε σχέση με τον νου, μόνο ως έκφραση,¹³³ ως εκδήλωση του πραγματικού σε ένα πνεύμα, το οποίο συλλαμβάνει διακριτώς το πραγματικό, καθιστώντας το αντικείμενο των ιδεών του. Επειδή η μορφική ύπαρξη συνυπάρχει αναγκαία με την αντικειμενική, και η μια δεν νοείται χωρίς την άλλη, το πραγματικό δεν υπάρχει ούτε πριν ούτε εκτός της Σκέψης, αλλά είναι πάντα ήδη αντικείμενό της. Καθώς όμως η Σκέψη είναι η μόνη που σκέφτεται, και άρα χωρίς αυτήν ο κόσμος δεν θα ήταν αντικείμενο σύλληψης, μπορούμε να πούμε ότι η Σκέψη, με την αποβλεπτική της λειτουργία, είναι εκείνη που τον καθιστά καταληπτό. Αυτός είναι εντέλει ο οντολογικά συγκροτητικός της ρόλος.

Παρέκβαση: Μια επίμονη ένσταση. Ανασκευή.

Ωστόσο, η θέση περί οντολογικά συγκροτητικού ρόλου του νου ή της Σκέψης, την οποία αποδίδω εδώ στον Σπινόζα, φαίνεται παράδοξη, όχι μόνο διότι, όπως ομολογεί και ο ίδιος, κάθε αναφορά στη σχέση μιας διάνοιας με τα αντικείμενα της σκέψης της εκκινεί από την ορθή και άρρητη προκείμενη ότι τα αντικείμενα προϋπάρχουν των ιδεών,¹³⁴ προκείμενη που όμως, σύμφωνα με τον Σπινόζα, δεν ισχύει όταν κάνουμε λόγο ειδικά για την άπειρη, θεϊκή διάνοια. Η θέση ακούγεται παράδοξη κυρίως επειδή φαίνεται να παραβιάζει την ανεξαρτησία των κατηγορημάτων: Αν ο Σπινόζα όντως πιστεύει ότι η μορφική ουσία του πραγματικού συγκροτείται διά της ύπαρξής του ως αντικείμενου μιας ιδέας μέσα στον άπειρο θεϊκό νου, τότε δέχεται ως αληθή την πρόταση «Η σκεπτόμενη υπόσταση είναι αίτιο του τρόπου της Έκτασης τΕ1», η οποία εκφράζει μια δια-κατηγορηματική αιτιακή σχέση και αντιβαίνει έτσι ευθέως στην πρόταση σύμφωνα με την οποία «[ο]ι τρόποι ενός οποιουδήποτε κατηγορήματος έχουν για αίτιο τον Θεό καθόσον μονάχα θεωρείται υπό εκείνο το κατηγορήμα του οποίου είναι τρόποι, και όχι καθόσον θεωρείται υπό κανένα άλλο»¹³⁵ και προπαντός στο πόρισμα που την συνοδεύει:

το μορφικό είναι των πραγμάτων που δεν είναι τρόποι του σκέπτεσθαι δεν έπεται από τη θεϊκή φύση επειδή γνώρισε προηγουμένως τα πράγματα, αλλά τα ιδεατά πράγματα έπονται και συμπεραίνονται από τα κατηγορήματά τους

¹³³ Αυτή την έννοια της έκφρασης θα την επεξεργαστεί διεξοδικά ο G. Deleuze, βλ. *εδώ*, 3^ο κεφάλαιο.

¹³⁴ ΗΠπ17σχ: «Αν ο νους ανήκει στη θεϊκή φύση, δεν μπορεί, όπως ο δικός μας, να είναι φύσει ύστερος των νοούμενων πραγμάτων».

¹³⁵ ΗΠπ6.

με τον ίδιο τρόπο και με την ίδια αναγκαιότητα με την οποία έπονται οι ιδέες από το κατηγορήμα τη Σκέψης.¹³⁶

Εδώ λοιπόν ο Σπινόζα δηλώνει κατηγορηματικά ότι ένας τρόπος που δεν είναι τρόπος της Σκέψης δεν οφείλει την ύπαρξή του στο κατηγορήμα της Σκέψης, και άρα ούτε στην αντικειμενική ύπαρξή του εν λόγω τρόπου, αλλά απορρέει αποκλειστικά από το αντίστοιχο κατηγορήμα. Επομένως, η πρόταση «Η σκεπτόμενη υπόσταση είναι αίτιο του τρόπου της Έκτασης τΕ1» είναι ψευδής. Θεωρώ ότι, πράγματι, ο Σπινόζα θα προσυπέγραφε τη θέση πως αίτιο ενός εκτατού τρόπου δεν μπορεί να είναι το κατηγορήμα της Σκέψης. Αυτή όμως η θέση δεν έρχεται σε αντίθεση με την άποψη που του απέδωσα προηγουμένως ότι ο κόσμος συγκροτείται ως διαθέτων νόημα. Αυτό που υποστήριξα παραπάνω σχετικά με την ισότητα των κατηγορημάτων, ισχύει και για την ανεξαρτησία τους: Και αυτή αφορά την πρώτη από τις δύο δυνάμεις της υπόστασης, τη δύναμη για μορφική ύπαρξη και παραγωγή αποτελεσμάτων. Η δύναμη για ύπαρξη, η πρώτη από τις δύο δυνάμεις της υπόστασης, εκδηλώνεται στο εσωτερικό κάθε κατηγορήματος και η εν λόγω εκδήλωση, πράγματι, διέπεται αποκλειστικά από τους όρους –τους κανόνες παραγωγής– του εκάστοτε κατηγορήματος. Όμως τη δύναμη της υπόστασης να γίνεται κατ' αρχήν αντιληπτή υπό τις μορφές των κατηγορημάτων μονάχα το κατηγορήμα της Σκέψης είναι σε θέση να την ασκήσει, και συγκεκριμένα διά της καταστατικής του αποβλεπτικότητας: Ο νους διακρίνει τα κατηγορήματα καθιστώντας τα αντικείμενα της αναφοράς χωρίς την οποία δεν μπορούμε να σκεφτούμε ούτε την παραγωγή τους ούτε τους κανόνες που την διέπουν. Ο Σπινόζα θα ονομάσει το κατηγορήμα την «πρώτη αιτία»¹³⁷ των τρόπων του, και με αυτή την έννοια η επαρκής γνώση των κατηγορημάτων καθιστά πλήρως κατανοητή την άπειρη αιτιακή αλυσίδα στο εσωτερικό κάθε μεμονωμένου κατηγορήματος. Καθώς όμως κάθε κατηγορήμα προσλαμβάνεται αναγκαία από τον νου –καθώς δηλαδή ο Σπινόζα υιοθετεί την άποψη ότι η σύλληψη των κατηγορημάτων είναι πάντα και αναπόφευκτα πνευματική διαδικασία– τα κατηγορήματα της υπόστασης, ως «πρώτες αιτίες», προσδιορίζονται με όρους σκέψης. Αυτή η μεθοδολογική προτεραιότητα του κατηγορήματος της Σκέψης καθιστά εντέλει τη σύλληψη, ανάλυση και δικαιολόγηση της αιτιακής διαδοχής που εντοπίζεται στο εσωτερικό καθέκαστου κατηγορήματος πνευματική διαδικασία, η

¹³⁶ ΗΠπ6πορ.

¹³⁷ Για παράδειγμα στο σχόλιο της πρότασης ΗΠπ18: «[Τ]ο πνεύμα αντιλαμβάνεται τα πράγματα μέσω των πρώτων αιτίων τους» (τροποποιημένη η μτφ. του Βανταράκη).

οποία διεξάγεται ως μετάβαση από ορισμένες προκείμενες στις λογικές τους συνέπειες. Έτσι, η αιτιακή ανεξαρτησία των κατηγορημάτων, η οποία παίρνει τη μορφή μιας στεγανής αιτιότητας στο εσωτερικό κάθε κατηγορήματος, δεν αντιφάσκει με τον ιδιαίτερο ρόλο του κατηγορήματος της Σκέψης και με τον συγκροτητικό ρόλο του νου στη σπινοζική οντολογία, τον οποίο υποστηρίζω εδώ. Εν κατακλείδι, η εν λόγω ένσταση αποδεικνύεται απλώς παραλλαγή της μομφής περί σκανδαλώδους εμπλοκής της νοητικής σύλληψης στη συγκρότηση των κατηγοριών της σπινοζικής οντολογίας. Ο Σπινόζα θα αποδεχόταν την ενοχή του ως προς την εμπλοκή της Σκέψης στη συγκρότηση του πραγματικού, αλλά δεν θα εύρισκε σε αυτήν τίποτα το σκανδαλώδες.

2.3.4. Το ιδανικό της ορθολογικότητας.

Παρά το γεγονός ότι η θέση περί του συγκροτητικού ρόλου του νου, την οποία αποδίδω στον Σπινόζα, διατυπώνεται ρητά από τον ίδιο μία και μόνη φορά,¹³⁸ είναι κομβικής σημασίας για το οντολογικό του σύστημα, καθώς συνδέεται όχι μόνο με τη διάχυτη κυριαρχία της έννοιας της νοητικής σύλληψης στην οντολογία του, αλλά και, πιο συγκεκριμένα, με την ταύτιση των αιτιακών αλυσίδων της Σκέψης και της Έκτασης, όπως διατυπώνεται στο σχόλιο της περίφημης 7^η πρότασης του δεύτερου μέρους της *Ηθικής*: Ένας τρόπος της Έκτασης και η ιδέα αυτού του τρόπου είναι *ένα και το αυτό*, εκφρασμένο με δύο τρόπους. Η θέση ότι ο κόσμος υπάρχει μονάχα ως εννοιακά προσλαμβανόμενος αποτελεί απλώς μια αναδιατύπωση του σχολίου της εν λόγω 7^{ης} πρότασης: Ένας τρόπος της Έκτασης *δεν υπάρχει χωρίς την ίδια στιγμή να μπορεί να συλληφθεί ως τέτοιος, χωρίς την ίδια στιγμή να υπάρχει και ως ιδέα*. Ο Σπινόζα αποκλείει έτσι το ενδεχόμενο να υπάρχουν περιοχές του πραγματικού στις οποίες ο νους δεν έχει πρόσβαση. Ό,τι υπάρχει μορφικά, διαθέτει αναγκαία και μια αντικειμενική ουσία, δύναται δηλαδή να συλληφθεί νοητικά. Ως εκ τούτου, η εγγύηση αλήθειας που οφείλουμε να αναζητούμε για τις θεωρίες που κατασκευάζουμε περί του πραγματικού δεν μπορεί να βρίσκεται σε τέτοιου είδους, ανύπαρκτες για τον Σπινόζα, περιοχές, δήθεν απρόσιτες στον νου. Διότι ο Σπινόζα δεν υιοθετεί απλώς τη θέση περί της αδυνατότητας μιας εξωεννοιακής πρόσβασης στον κόσμο, αφήνοντας τον προεννοιακό κόσμο στη θέση του, αλλά καταργεί την

¹³⁸ Στο Ηπ17σχ.

ίδια την ύπαρξη του κόσμου ως προεννοιακού. Το πραγματικό ποτέ δεν υπάρχει καθ' εαυτόν, αλλά πάντα ως προς μια δεκτικότητα, ως προς το πνεύμα που το προσλαμβάνει, δηλαδή ως ερμηνεία.¹³⁹ Ο κόσμος συγκροτείται ως διαθέτων νόημα για τον νου που δύναται να τον συλλάβει, από όπου απορρέει και η θέση ότι η ίδια η δομή της πραγματικότητας είναι εγγενώς έλλογη. «Η ύπαρξη είναι καταληπτότητα».¹⁴⁰ Υπό αυτή την έννοια, αν ο κόσμος καταργείται ως υπάρχων πριν από τη νοητική του σύλληψη, απονομιμοποιείται αυτομάτως και το αίτημα για την ακύρωση του νοήματος σε έναν τέτοιο κόσμο. Οι ιδιότητες που αποδίδει ο νους στο πραγματικό συγκροτούνται διά της νοητικής του σύλληψης και κατά τη διεξαγωγή της.

Σε αυτό το πλαίσιο, ο Σπινόζα φαίνεται να ορίζει την ταυτότητα της υπόστασης ως απολύτως δεκτική στις ιδιότητες που της αποδίδει ο νους, επιτρέποντας έτσι στον νου να της αποδώσει τις άπειρες εκφάνσεις του νοήματος υπό τη μορφή των άπειρων κατηγορημάτων. Η απειρία των κατηγορημάτων σηματοδοτεί όχι μόνο μια «απειρία λόγων ύπαρξης της υπόστασης»,¹⁴¹ αλλά πολύ περισσότερο τις εξωγενώς απεριόριστες δυνατότητες του λόγου, «τους απεριόριστους λόγους κατάφασης της υπόστασης».¹⁴² Ο ορθολογιστής Σπινόζα θεωρεί τα κατηγορήματα άπειρα, διότι, γι' αυτόν, το ιδανικό της ορθολογικότητας συνίσταται στην άπειρη (όλη τη δυνατή) ικανότητα του νου να προσλαμβάνει την υπόσταση. Αυτή η άπειρη ικανότητα είναι η ουσιώδης καταληπτότητα της υπόστασης υπό τις άπειρες μορφές των κατηγορημάτων, οι οποίες συνιστούν έτσι τις μορφές που προσλαμβάνει η αέναη

¹³⁹ Υπό αυτή λοιπόν την άποψη, ο Σπινόζα μπορεί να θεωρηθεί πρόδρομος της φαινομενολογίας: «[Η] μόνη σημασία που ένα “Είναι“ μπορεί να έχει για μένα, είναι ότι αυτό “είναι-για-μένα“, μ' άλλα λόγια „είναι όπως μου φαίνεται“. Κατά συνέπεια, πρέπει να περιλάβουμε στον ορισμό του αντικειμένου τους πραγματικούς όρους υπό τους οποίους μας είναι δεδομένο. Όπως το ταξίδι προς το σπίτι των διακοπών αποτελεί μέρος των διακοπών, έτσι και ο δρόμος προς το αντικείμενο αποτελεί μέρος του αντικειμένου. Αυτό είναι το θεμελιώδες αξίωμα της φαινομενολογίας. Και η προοπτική λοιπόν, [...] δεν πρέπει να θεωρείται σαν άποψη του υποκειμένου της εποπτείας για το αντικείμενο της εποπτείας, αλλά μάλλον σαν ιδιότητα του ίδιου του αντικειμένου», V. Descombes, *Το ίδιο και το άλλο*, μτφ. Α. Κασίμη, σελ. 87.

¹⁴⁰ «To be is to be intelligible», M. Della Rocca, *Spinoza*, σελ. 9.

¹⁴¹ A. Matheron, «Essence, Existence and Power in Ethics I: The Foundations of Proposition 16».

¹⁴² A. Matheron, «Essence, Existence and Power in Ethics I: The Foundations of Proposition 16».

αναστοχαστική διαδικασία.¹⁴³ Για να το πω διαφορετικά, για τον Σπινόζα, δεν υπάρχει κάποιο κριτήριο *ευρισκόμενο πέραν της επικράτειας του λόγου* το οποίο να μπορεί να θέσει όρια στην προσπάθεια του νου να συλλάβει και να κατανοήσει τον κόσμο.¹⁴⁴ Αυτό το γεγονός συνιστά και τη δυνατότητα του νου να αρθεί πάνω από την κοινή τάξη της φύσης των σωμάτων και των τυχαίων συναντήσεων, και να διατάξει τις ιδέες με βάση τους δικούς του νόμους, να σχηματίσει δηλαδή την «αλληλουχία των ιδεών [...] με την οποία το πνεύμα αντιλαμβάνεται τα πράγματα μέσω των πρώτων αιτίων τους και η οποία είναι ίδια σε όλους τους ανθρώπους».¹⁴⁵ Με ετούτα, η υπόσταση καταργείται ως πολλαπλό της εμπειρίας με ύπαρξη προγενέστερη της πρόσληψης και της ταξινόμησής του από τον νου,¹⁴⁶ και με την

¹⁴³ Εδώ πλησιάζω τη θέση του Μπαλτά σχετικά με τα σπινοζικά κατηγορήματα ως επιστημονικές ηπείρους, βλ. A. Baltas, *Peeling Potatoes or Grinding Lenses*, σελ. 181 κ.ε. Όμως, σε αντίθεση με όσα υποστηρίζει ο Μπαλτάς, θεωρώ ότι η αδυναμία πρόσβασης του νου μας στα άλλα κατηγορήματα πλην της Σκέψης και της Έκτασης είναι μεταφυσικού και όχι ενδεχομενικού τύπου. Σχετικά με τη δυνατότητα του ανθρώπου για αναστοχασμό ως το σημείο διαφυγής από τον ντετερμινιστικό κύκλο της φυσικής αιτιότητας, βλ. το πολύ ενδιαφέρον άρθρο του Stuart Hampshire, «A Kind of Materialism».

¹⁴⁴ Παρόμοια θέση εκφράζει και ο Donald Davidson στο «Mental Events», όταν ισχυρίζεται ότι η αιτιακή σύνδεση και η νομολογική ανεξαρτησία των πνευματικών γεγονότων αίρουν το παράδοξο της ελευθερίας της σκέψης μέσα σε έναν ντετερμινιστικό φυσικό κόσμο: Η διαφορά των όρων της περιγραφής μετατρέπει το πλαίσιο από νομολογικό σε μη νομολογικό, και η εν λόγω ανωμαλία του πνευματικού είναι ο όρος για να διατηρήσουμε την αυτονομία του υποκειμένου. Πιστεύω λοιπόν ότι μια παρόμοια θέση υποστηρίζει και ο Σπινόζα, όταν λέει ότι οι τρόποι της Σκέψης έχουν για αίτιό τους μόνο άλλους τρόπους της Σκέψης και όχι τρόπους της Έκτασης. Βέβαια ο Σπινόζα βλέπει την αναγκαιότητα (βλ. νομολογικό χαρακτήρα αιτιακών συνδέσεων) να καθορίζει εξίσου το κατηγορήμα της Σκέψης και εκείνο της Έκτασης, αλλά η διάκριση που κάνει μεταξύ κοινής τάξης της φύσης και τάξης του νου θα μπορούσε να υπονοεί μια κάποια αυτονομία του σκεπτόμενου υποκειμένου. Πάντως, η αιτιακή ανεξαρτησία των κατηγορημάτων του επιτρέπει να καταλήξει σε ένα συμπέρασμα παρόμοιο με του Davidson: Το πνευματικό δεν ανάγεται στο σωματικό, ούτε μπορούμε να το εξηγήσουμε ή να κάνουμε προβλέψεις που θα αφορούν την επικράτεια του λόγου με μόνη βάση τους νόμους που διέπουν την Έκταση και τη σωματικότητα. D. Davidson, «Mental Events».

¹⁴⁵ ΗΠπ18σχ (ελαφρώς τροποποιημένη η μτφ. του Βανταράκη).

¹⁴⁶ Ο Louis Althusser περιγράφει με τον εξής ενδιαφέροντα τρόπο τη σχέση που συνδέει αφενός την εμπειριστική αντίληψη για τη γνώση (αυτό που εδώ ονόμασα «υπόσταση ως πολλαπλό της εμπειρίας με ύπαρξη προγενέστερη της πρόσληψης και της ταξινόμησής του από το πνεύμα») και αφετέρου τη θεώρηση της πραγματικότητας ως αποτελούμενης από μια βαθύτερη ουσία κι ένα μη-ουσιαστικό περίβλημα (θεώρηση απολύτως ξένη στον σπινοζισμό, όπως έδειξα προηγουμένως): «Η εμπειριστική

ίδια κίνηση αποδίδεται στον λόγο αφενός μεν πλήρης ελευθερία (έννοια η οποία στο σπινοζικό συγκείμενο ορίζεται πάντα ως η αναγκαιότητα που απορρέει αποκλειστικά από τη φύση του εν λόγω πράγματος,¹⁴⁷ εν προκειμένω από τη φύση του λόγου) και αφετέρου ένας ιδιάζων συγκροτητικός οντολογικός ρόλος. Με αυτόν σχετίζεται και το ηθικό προνόμιο που αποδίδει ο φιλόσοφος στο κατηγορημα της Σκέψης έναντι των άλλων κατηγορημάτων,¹⁴⁸ ορίζοντας ως ύψιστο αγαθό την κατανόηση και τη γνώση

αντίληψη για τη γνώση [...] φέρνει στο προσκήνιο μια διαδικασία που συντελείται ανάμεσα σ' ένα δοσμένο αντικείμενο και ένα δοσμένο υποκείμενο. [...] Το δοσμένο υποκείμενο και αντικείμενο, που συνεπώς προηγούνται της διαδικασίας, ορίζουν ήδη ένα βασικό θεωρητικό πεδίο, το οποίο σ' αυτή τη φάση δεν μπορεί ακόμη να διατυπωθεί ως εμπειριστικό. Ορίζεται ως εμπειριστικό μέσα από τη φύση της γνωστικής διαδικασίας, δηλαδή από μια ορισμένη σχέση που ορίζει τη γνώση ως γνώση, σε συνάρτηση με το πραγματικό αντικείμενο που ισχυρίζεται ότι γνωρίζει. Η εμπειριστική διαδικασία της γνώσης έγκειται, στην πραγματικότητα, στη διεργασία του υποκειμένου που ονομάζεται αφαίρεση. Γνωρίζω σημαίνει αφαιρώ από το πραγματικό αντικείμενο την ουσία του. [...] Όπως ο χρυσός πριν από την εξαγωγή του υπάρχει ως χρυσός αναμειγμένος με το χώμα, έτσι και η ουσία του πραγματικού υπάρχει, ως πραγματική ουσία, μέσα στο πραγματικό που την εμπεριέχει. Η γνώση είναι αφαίρεση στην κυριολεξία, δηλαδή διαχωρισμός και εξαγωγή της ουσίας από το πραγματικό που την περιέχει και την κλείνει μέσα του κρύβοντάς την. [...] Σε όλες τις περιπτώσεις ο διαχωρισμός, μέσα στο ίδιο το πραγματικό, της ουσίας του πραγματικού από το περίβλημα που την κρύβει, προϋποθέτει αναγκαία μια πολύ ειδική παράσταση του πραγματικού και της γνώσης του. [...] Το μη ουσιαστικό μέρος κατέχει το εξωτερικό τμήμα του αντικειμένου, την ορατή επιφάνειά του, ενώ το ουσιαστικό μέρος κατέχει το εσωτερικό τμήμα του πραγματικού αντικειμένου, τον αόρατο πυρήνα του. [...] Η ουσία δεν είναι άμεσα ορατή γιατί είναι κυριολεκτικά κρυμμένη, δηλαδή τελείως σκεπασμένη και περιτυλιγμένη από το περίβλημα του μη-ουσιαστικού. [...] Είναι άραγε αναγκαίο να δείξουμε ότι η προβληματική της εμπειριστικής αντίληψης για τη γνώση συνδέεται άρρηκτα με την προβληματική της θρησκευτικής θέασης της ουσίας στη διαφάνεια της ύπαρξης; Η εμπειριστική αντίληψη μπορεί να νοηθεί ως παραλλαγή της αντίληψης της θέασης, με τη μόνη διαφορά ότι αυτή τη φορά η διαφάνεια δεν είναι δεδομένη εξ αρχής, αλλά χωρίζεται από τον εαυτό της με εκείνο ακριβώς το πέπλο, το ακάθαρμο περίβλημα, το μη-ουσιαστικό, που μας "κρύβει" την ουσία. Με τις τεχνικές του αποχωρισμού και του καθαρισμού η αφαίρεση παραμερίζει τα περιβλήματα για να μας αποδώσει την πραγματική παρουσία της καθαρής και γυμνής ουσίας, έτσι ώστε η γνώση να αποτελεί μόνον την απλή θέασή τους», L. Althusser, *Να διαβάσουμε το Κεφάλαιο*, μτφ. Δημούλης/Βαλλιάνος/Παπαοικονόμου, σελ. 46-49. Η ανάγνωση της σπινοζικής οντολογίας που προτείνω φαίνεται έτσι να διεξάγει παρόμοιο, διμέτωπο αγώνα τόσο εναντίον της εμπειριστικής αντίληψης για τη γνώση όσο και κατά της θεώρησης της πραγματικότητας ως αποτελούμενης από μια βαθύτερη ουσία και ένα μη ουσιαστικό περίβλημα.

¹⁴⁷ ΗΙορ7: «Ελεύθερο λέγεται το πράγμα που υπάρχει από μόνη την αναγκαιότητα της φύσης του και καθορίζεται να ενεργεί από μόνο τον εαυτό του».

¹⁴⁸ K. Hübner, «Spinoza's Thinking Substance and the Necessity of Modes».

της εγγενώς έλλογης δομής της πραγματικότητας.¹⁴⁹ Όμως, ο νους μπορεί μεν να διαθέτει κατ' αποκλειστικότητα αυτόν τον ρόλο, μπορεί δηλαδή να είναι ο μόνος που δύναται να διακρίνει τις ποιότητες του πραγματικού –όντας μάλιστα απολύτως ελεύθερος από εξωγενείς περιορισμούς– όμως αυτός του ρόλος έχει πάντα ήδη εκπληρωθεί. Η εγγενής καταληπτότητα της σπινοζικής υπόστασης είναι το θεμέλιο του ορθολογισμού του φιλοσόφου της Χάγης. Ωστόσο, οι θέσεις περί εγγενούς καταληπτότητας της υπόστασης και περί πλήρους ελευθερίας του λόγου φαίνονται να υπονοούν ότι ο Σπινόζα υιοθετούσε μια ερμηνεία περί της ταυτότητας της υπόστασης ως απολύτως ανοιχτής και δεκτικής στους προσδιορισμούς του νου. Διότι, υπό μια έννοια –η οποία στις λεπτομέρειές της μένει να διερευνηθεί στο επόμενο κεφάλαιο– πρέπει η υπόσταση να περιέχει απολύτως όλες τις μορφές έκφρασης τού Είναι και άρα μια καταστατική πληθυντικότητα στον υπέρτατο βαθμό, να διακρίνεται από απόλυτη ανοιχτότητα και απεριόριστη πλαστικότητα, προκειμένου ο νους να μπορεί να επιτελέσει την πάντα-ήδη συγκροτητική λειτουργία που του αποδίδει ο Σπινόζα.

2.3.5. Φυσιοκρατία εναντίον σχετικισμού.

Στη φιλοσοφία, η κατάργηση του μεταφυσικού θεμελίου της αλήθειας συνοδεύεται συνήθως από θέσεις του τύπου το «αληθές δεν είναι παρά μόνο μια φιλοφρόνηση που απευθύνουμε στις αποφάνσεις μας».¹⁵⁰ Σύμφωνα με τέτοιου είδους θέσεις, η λέξη «αληθές» δεν έχει νόημα, και ακόμα λιγότερο υπάρχει η αλήθεια ως αξία. Αυτή συνιστά μόνο ένα επιφανόμενο: Στην πραγματικότητα έχουμε απλώς ορισμένες ψυχικές στάσεις και «μετά κάνουμε σαν να αναφέρονταν σε κάποια αντικειμενική πραγματικότητα. Όμως δεν υπάρχει αντικειμενική πραγματικότητα, υπάρχουν μόνο οι στάσεις μας, οι αξίες μας, οι πρακτικές μας».¹⁵¹ Μετά λοιπόν από τη θέση που απέδωσα στον Σπινόζα περί εξηγητικής απομόνωσης του νου από τον κόσμο, κι

¹⁴⁹ «HIVπ28: Το ύψιστο αγαθό του πνεύματος είναι η γνώση του Θεού και η ύψιστη αρετή του πνεύματος είναι να γνωρίσει τον Θεό» (ελαφρώς τροποποιημένη η μτφ. του Βανταράκη). Βλ. και U. Renz, «Schluss: Gelungene Erklärung von Erfahrung und Praktische Philosophie».

¹⁵⁰ R. Rorty, «Pragmatism, Davidson and Truth». Το παράθεμα το αναφέρει ο Pascal Engel, στο *H Αλήθεια. Στοχασμοί πάνω σε μερικές προφανείς αλήθειες*, μτφ. Στ. Βιρβιδάκης, σελ. 21.

¹⁵¹ P. Engel, στο *H Αλήθεια. Στοχασμοί πάνω σε μερικές προφανείς αλήθειες*, μτφ. Στ. Βιρβιδάκης, σελ. 21.

ακόμα περισσότερο τη θέση ότι ο κόσμος υπάρχει πάντα ως καταληπτός και δεν προϋπάρχει της εννοιολογικής του σύλληψης, κάποιος θα μπορούσε πιθανώς να θεωρήσει ότι ο Σπινόζα υιοθετεί μια σχετικιστικού χαρακτήρα άποψη περί αλήθειας. Διότι, αν η υπόσταση καταργείται ως πολλαπλό της εμπειρίας με ύπαρξη προγενέστερη της νοητικής του σύλληψης, δεν υπάρχει κανένα κριτήριο ευρισκόμενο πέραν της επικράτειας του λόγου βάσει του οποίου να μπορούμε να ελέγχουμε ως προς την ορθότητά τους τις θεωρίες μας περί του κόσμου. Αποδεχόμενος λοιπόν κάτι τέτοιο, ο Σπινόζα μοιάζει να υποστηρίζει ότι η νοητική σύλληψη του κόσμου, η κατανόηση και η ταξινόμηση του πραγματικού από τον νου, είναι εντέλει μια διαδικασία εξωγενώς ανεξέλεγκτη και επί της ουσίας αυθαίρετη. Σε αυτή την περίπτωση, δεν υπάρχει τίποτα που να μας εγγυάται ότι η ανθρώπινη ορθολογικότητα καταλήγει σε αληθή συμπεράσματα ή, με σπινοζικούς όρους, ότι οι ιδέες μας συμφωνούν με υπαρκτά ιδεατά.

Νομίζω όμως ότι ο Σπινόζα θα διαφωνούσε με αυτό το συμπέρασμα, υποστηρίζοντας ότι η κατάργηση του μεταφυσικού θεμελίου της αλήθειας δεν μας στερεί τη σύνδεση με το αληθές.¹⁵² Από τη μια, βέβαια, αναγνώριζε ότι τις θεωρίες σχετικά με την πραγματικότητα τις κατασκευάζει, τις εξετάζει και τις αναθεωρεί ο άνθρωπος, με τη δική του, πεπερασμένη δύναμη του λόγου.¹⁵³ Ταυτόχρονα όμως υποστήριζε πως το γεγονός ότι για κάθε πράγμα υπάρχει η ιδέα του (το γεγονός ότι για κάθε αιτιακή αλυσίδα που συνδέει τους τρόπους εντός κάθε κατηγορήματος υπάρχει εξ ορισμού η αντίστοιχη αιτιακή αλυσίδα στο κατηγορήμα της Σκέψης) προσδίδει σε αυτή τη δυνατότητα εννοιολόγησης του κόσμου καθολικές, εξωανθρώπινες διαστάσεις. Σύμφωνα με τον Σπινόζα, τη δυνατότητα εννοιολογικής πρόσληψης της υπόστασης δεν τη διαθέτει ειδικά ή μόνο ο άνθρωπος, αλλά αυτή είναι εγγεγραμμένη στην ίδια τη δομή του πραγματικού.¹⁵⁴ Μάλιστα, η έννοια της

¹⁵² Θέση με την οποία φαίνεται να συμφωνεί (εν μέρει) ο Yirmiyahu Yovel, όταν κατατάσσει τον σπινοζισμό στην κριτική φιλοσοφία της εμμένειας, η οποία απορρίπτει μεν την αιωνιότητα των ανθρώπινων ηθικών κανόνων, αλλά επίσης και την απόρριψή τους ως ανόητων, Y. Yovel, *Spinoza and Other Heretics*, 2^{ος} τόμος, «Epilogue: Immanence and Finitude».

¹⁵³ Αυτή η δυνατότητα αναστοχασμού και κριτικής αναθεώρησης των σκέψεών μας είναι άλλωστε η μετάβαση από το πρώτο στο δεύτερο είδος γνώσης. Βλ. περισσότερα *εδώ*, στην «Παρέκβαση» του 3.4.2. και συγκεκριμένα το σημείο (γ).

¹⁵⁴ Με το ίδιο σκεπτικό, ο Della Rocca θα υποστηρίζει ότι ο Σπινόζα είναι ιδεαλιστής με την έννοια ότι κατ' αυτόν «η ίδια η φύση ενός πράγματος συνίσταται στο να εξηγείται ή να συλλαμβάνεται ή να

άπειρης διάνοιας σημαίνει ακριβώς αυτή την καθολική δυνατότητα εννοιολόγησης του κόσμου, καθώς η άπειρη διάνοια δεν είναι παρά το σύστημα όλων των αληθών ιδεών. Στη *Σύντομη Πραγματεία* ο Σπινόζα θα εξισώσει τον Θεό με το λογικό σύστημα των συνεκτικών ιδεών που συνιστά την αλήθεια, λέγοντας «η Αλήθεια είναι ο ίδιος ο Θεός»,¹⁵⁵ ενώ στην *Ηθική* θα υποστηρίξει ότι ο Θεός αυτοκατανοείται καθώς παράγει τον κόσμο, δηλαδή τον εαυτό του.¹⁵⁶ Οι δύο κινήσεις, η παραγωγή και η κατανόηση, απορρέουν από την ίδια αναγκαιότητα, η οποία διέπει έτσι τη φύση της υπόστασης στο σύνολό της. Εν ολίγοις, για τον Σπινόζα, η εννοιολογική πρόσληψη του κόσμου δεν συνιστά απλώς ανθρώπινη δυνατότητα, αλλά καθολική, οντολογική αναγκαιότητα.

Η εγγραφή της αναγκαιότητας εννοιολόγησης του κόσμου στην ίδια του τη δομή υποδηλώνει ότι η αντίστοιχη μεν, πεπερασμένη δε δυνατότητα που διαθέτει ο πεπερασμένος ανθρώπινος νους, δηλαδή η δυνατότητα του ανθρώπου να συλλαμβάνει έλλογα τον κόσμο, δεν αποτελεί κάποιο ειδικά ανθρώπινο χαρακτηριστικό. Κάθε άλλο, η πρόσληψη του κόσμου είναι εμβαπτισμένη στις έννοιες για κάθε έλλογο ον του κόσμου. Διατυπωμένο διαφορετικά, η ικανότητα εννοιακής πρόσληψης του κόσμου την οποία διαθέτει ο άνθρωπος συνιστά κατεξοχήν *φυσική* ιδιότητα, μια που χαρακτηρίζει τον κόσμο πέραν του ανθρώπου, αφορά δηλαδή το σύνολο της φύσης (με τη σπινोजική της σημασία). Το γεγονός ότι η ανθρώπινη λογικότητα είναι για τον Σπινόζα μέρος της λογικότητας του κόσμου –αυτή η αγκύρωση του νου στον κόσμο– σημαίνει ότι ο λόγος δεν δίδεται στον άνθρωπο από κάτι εκτός της φύσης. Η ανθρώπινη έλλογη ικανότητα δεν μπορεί πια να χρησιμεύει ως απόδειξη για το ότι ο άνθρωπος κείται υπεράνω της φύσης ή διαθέτει κατ' αποκλειστικότητα κάτι που την υπερβαίνει. Η γνωστική δύναμη του ανθρώπου αποτελεί απλώς μέρος της γνωστικής δύναμης του κόσμου,¹⁵⁷ κι ετούτο το

κατανοείται το εν λόγω πράγμα», βλ. «Rationalism, Idealism, Monism and Beyond», σελ. 24. Την ίδια θέση αναπτύσσει ο M. Della Rocca και στο «Rationalist Manifesto».

¹⁵⁵ *Σύντομη Πραγματεία*, 2^ο βιβλίο, κεφάλαιο XV «Περί αληθούς και ψευδούς».

¹⁵⁶ ΗΠΠ3σχ: «[Ο] Θεός ενεργεί με την ίδια αναγκαιότητα με την οποία νοεί τον εαυτό του, τουτέστιν όπως έπεται από την αναγκαιότητα της θεϊκής φύσης [...] ότι ο Θεός νοεί τον εαυτό του, έπεται με την ίδια επίσης αναγκαιότητα ότι ο Θεός ενεργεί άπειρα με άπειρους τρόπους»

¹⁵⁷ Αυτή τη θέση θα τη διατυπώσει αρκετές φορές ο Σπινόζα, στην *Ηθική*, π.χ. στο ΗΠΠ11πορ: «Το ανθρώπινο πνεύμα είναι ένα μέρος του άπειρου νου του Θεού. Επομένως όταν λέμε ότι το ανθρώπινο πνεύμα αντιλαμβάνεται το τάδε ή το δείνα, δεν λέμε τίποτε άλλο παρά ότι ο Θεός, όχι καθόσον είναι

γεγονός εγγυάται την αλήθεια των θεωριών μας περί του κόσμου.¹⁵⁸ Ο ανθρώπινος νους είναι μέρος του θεϊκού νου, οι δικές μας ιδέες είναι και ιδέες του Θεού. Για την ακρίβεια, όσες από τις δικές μας ιδέες περάσουν επιτυχώς τον έλεγχο συνοχής στις οποίες τις υποβάλλει ο ανθρώπινος νους, θα είναι αληθείς, δηλαδή θα είναι και ιδέες του Θεού.¹⁵⁹ Εδώ λοιπόν έγκειται και η αξίωση αλήθειας την οποία διατυπώνει ο Σπινόζα αναφορικά με τα κατηγορήματα της υπόστασης και η συναφής απόρριψη μιας σχετικιστικής αντίληψης της αλήθειας.

Ωστόσο, ο νατουραλισμός του Σπινόζα –ο οποίος θεμελιώνεται στο γεγονός ότι η δυνατότητα εννοιακής πρόσληψης είναι συστατικό του κόσμου καθ' εαυτόν, και όχι αποκλειστικά ανθρώπινη ιδιότητα– δεν αφήνεται να εκβάλλει σε μια αναγωγιστικού τύπου φυσιοκρατία¹⁶⁰ χάρη στη θεμελιώδη σπινοζική θέση περί της ανεξαρτησίας των κατηγορημάτων. Μπορεί μεν οι αιτιακές αλυσίδες όλων των κατηγορημάτων, της Σκέψης συμπεριλαμβανομένης, να διέπονται από κοινή νομοτέλεια, ωστόσο αυτό το γεγονός υποδηλώνει απλώς ότι η επικράτεια του φυσικού νόμου περιλαμβάνει, για τον Σπινόζα, την επικράτεια του λόγου. Η κοινή νομοτέλεια που διέπει τα κατηγορήματα επ' ουδενί δεν σημαίνει ότι υπάρχουν έλλογες ή αιτιακές σχέσεις που να συνδέουν τον κόσμο όπως τον αντιλαμβανόμαστε διά του νου μας με τις ιδέες μας περί αυτού. Κάθε άλλο, η ανεξαρτησία των

άπειρος αλλά καθόσον εξηγείται μέσω της φύσης του ανθρώπινου πνεύματος, ήτοι καθόσον συνιστά την ουσία του ανθρώπινου πνεύματος, έχει την τάδε ή τη δείνα ιδέα». Επίσης, στην 32^η επιστολή προς τον Oldenburg θα γράψει: «Καταλαβαίνετε λοιπόν γιατί πιστεύω ότι το ανθρώπινο σώμα είναι μέρος της φύσης. Όσον αφορά το ανθρώπινο πνεύμα, πιστεύω ότι κι αυτό είναι μέρος της φύσης. [...] Επιπλέον, θεωρώ το ανθρώπινο πνεύμα ταυτόσημο με την προαναφερθείσα δύναμη, όχι θεωρούμενη ως άπειρη και ως συλλαμβάνουσα το σύνολο της φύσης, παρά στον βαθμό που είναι πεπερασμένη και συλλαμβάνει μόνο το ανθρώπινο σώμα. Υπό αυτή την έννοια υποστηρίζω ότι το ανθρώπινο πνεύμα είναι μέρος του άπειρου κατανοείν». Τέλος, στην *Πραγματεία για τη διόρθωση του νου* (§73, μτφ. Γρηγοροπούλου/Jacquemart) θα πει: «[A]ποτελούμε μέρος ενός σκεπτόμενου όντος του οποίου ορισμένες σκέψεις συγκροτούν το πνεύμα μας».

¹⁵⁸ R. Walker, «Spinoza and the Coherence Theory of Truth».

¹⁵⁹ Βλ. M. Della Rocca, *Representation*, κεφάλαια 3 και 6. D. Odegard, «The Body Identical with the Human Mind: A Problem in Spinoza's Philosophy». Επίσης: «Κατά την επιτυχή μελέτη των μαθηματικών και της λογικής, και των a priori αρχών της εξήγησης στη φυσική, η σκέψη μου συμπίπτει με τη λογική τάξη των πραγμάτων», S. Hampshire, «Truth and Correspondence in Spinoza», σελ. 8.

¹⁶⁰ Για τη φυσιοκρατική ηθική του Σπινόζα, δες και E.M. Curley, *Behind the Geometrical Method*.

κατηγορημάτων, η οποία άλλωστε οδήγησε τους μελετητές της σπινοζικής φιλοσοφίας στο αγωνιώδες ερώτημα σχετικά με το καθεστώς αλήθειας των κατηγορημάτων, θεμελιώνει την αυτονομία του χώρου της Σκέψης, την ανεξαρτησία του από τον χώρο της φύσης θεωρούμενης υπό τα άλλα κατηγορήματα. Η λογικότητα είναι μεν μέρος της υπόστασης, δομικό στοιχείο της ίδιας της φύσης –και υπό αυτήν ακριβώς την έννοια η επικράτεια της φύσης περιλαμβάνει την επικράτεια του λόγου– αλλά ταυτόχρονα συνιστά διακριτή περιοχή εντός αυτής, τρόπο καταληπτότητας της φύσης διαφορετικό από τον τρόπο που μας διανοίγει, για παράδειγμα, το κατηγορήμα της Έκτασης.¹⁶¹ Ο συνδυασμός του φυσιοκρατικού θεμελίου της σπινοζικής φιλοσοφίας με τον εξίσου θεμελιώδη αποκλεισμό κάθε δυνατότητας αναγωγιστικού συλλογισμού τεκμηριώνει για μια ακόμα φορά, και υπό μια διαφορετική, αυτή τη φορά, οπτική γωνία, την ιδιάζουσα, υβριδική θέση του Σπινόζα στην ιστορία της φιλοσοφίας και τις καθιερωμένες κατηγοριοποιήσεις της.

2.4. Κατακλείδα

Στο παρόν κεφάλαιο παρουσίασα αρχικά τη βάση επί της οποίας δημιουργείται η εντύπωση μιας αντινομίας στον πυρήνα της σπινοζικής οντολογίας: Από τη μια, στο σπινοζικό κείμενο συναντάμε τη συνεχή εμπλοκή του νου στη συγκρότηση των μεταφυσικών κατηγοριών και τον συνακόλουθο προνομιακό ρόλο που φαίνεται να αποδίδει ο Σπινόζα στο κατηγορήμα της Σκέψης. Από την άλλη, έχουμε τις αρχές που διέπουν τα κατηγορήματα (ανεξαρτησία, πολλαπλότητα, ισότητα, παραλληλία), οι οποίες δεν φαίνεται να συμβιβάζονται με τον προνομιακό ρόλο της Σκέψης. Αυτή η φαινομενική αντινομία οδήγησε τους σχολιαστές του Σπινόζα στο ερώτημα για το πού τελικά κλίνει η σπινοζική φιλοσοφία και αν, σε τελευταία ανάλυση, ο Σπινόζα κατατάσσεται στους ιδεαλιστές φιλοσόφους ή στους, ας τους πούμε, ρεαλιστές. Σύμφωνα με τους πρώτους,¹⁶² η νοητική σύλληψη του κόσμου είναι μια διαδικασία

¹⁶¹ Θα μπορούσε ενδεχομένως να πει κανείς ότι το κατηγορήμα της Σκέψης είναι αυτό που θα ονόμαζε ο McDowell «δεύτερη φύση», με τη διαφορά ότι ο Σπινόζα θα αναγνώριζε μια τέτοια δεύτερη φύση σε κάθε έλλογο ον του κόσμου και όχι μόνο στον άνθρωπο, Τζων Μακντάουελ, *Ο νους και ο κόσμος*, «Τέταρτη Διάλεξη: Λόγος και φύση».

¹⁶² Εδώ αναφέρομαι κυρίως στον επιστημολογικό και τον υποκειμενικό ιδεαλισμό, ως τη θέση σύμφωνα με την οποία «τα περιεχόμενα της ανθρώπινης γνώσης καθορίζονται αναπόφευκτα από τη

εξωγενώς ανεξέλεγκτη και άρα επί της ουσίας αυθαίρετη, μια που εντός του νου δεν υπάρχει τίποτα που να μπορεί να μας εγγυηθεί ότι οι ιδέες μας αντιστοιχούν σε υπαρκτά αντικείμενα. Γι' αυτό και οτιδήποτε γνωρίζουμε για τον κόσμο όπως αυτός υπάρχει έξω από τον νου είναι, κατά κάποιον τρόπο, μια μορφή αυτογνωσίας του ίδιου του νου. Σύμφωνα με τους ρεαλιστές φιλοσόφους, παρά το πεπερασμένο της ανθρώπινης ύπαρξής μας, διατηρούμε μια σχέση με το αληθές, είμαστε δηλαδή σε θέση να γνωρίσουμε ουσιαστικά το Είναι και τις πραγματικές του ιδιότητες, ανεξαρτήτως της οπτικής γωνίας από την οποία το παρατηρούμε. Σε αυτό το πλαίσιο, η κριτική που ασκήθηκε στον Σπινόζα συνίστατο στο γεγονός ότι αυτός δεν απαντά με μονοσήμαντο και αποφασιστικό τρόπο στο εν λόγω δίλημμα, αλλά μοιάζει να έλκεται άλλοτε προς τον έναν κι άλλοτε προς τον άλλο πόλο της ταλάντωσης. Ως προς αυτό, ισχυρίστηκα ότι ο Σπινόζα πράγματι αρνείται να υιοθετήσει κατ' αποκλειστικότητα τη μία από τις δύο θέσεις του διπόλου, όμως αυτό δεν οφείλεται σε σύγχυση ή σε αναποφασιστικότητα, αλλά αποτελεί συνειδητή επιλογή του. Η διττή λοιπόν θέση που του απέδωσα ήταν η εξής: Τα κατηγορήματα της υπόστασης είναι μεν οι πραγματικές της ιδιότητες (βλ. σύνδεση της πεπερασμένης διάνοιας με το αληθές), αλλά δεν νομιμοποιούμαστε να κάνουμε λόγο γι' αυτά παρακάμπτοντας τον νου, αναφερόμενοι δηλαδή σε κάτι προγενέστερο της πνευματικής διαδικασίας πρόσληψης της υπόστασης. Αντιθέτως, αν θέλουμε να μιλήσουμε για το είναι της υπόστασης, αναπόφευκτα θα αναφερθούμε στα κατηγορήματά της ως τους τρόπους πρόσληψης αυτής – στα κατηγορήματα ως το φαίνεσθαι της υπόστασης. Στη συνέχεια προσπάθησα να τεκμηριώσω το ιδεαλιστικό σκέλος αυτής της διττής θέσης, εξηγώντας τι σημαίνει για τον Σπινόζα η εν λόγω αδυνατότητα παράκαμψης του νου: Γι' αυτόν, όχι μόνο η αναφορά σε μια ιδιότητα ενός πράγματος συνιστά το πρωταρχικό βήμα της αναφοράς στο πράγμα καθ' εαυτόν, αλλά επιπλέον, όταν κάνουμε λόγο για την υπόσταση, οι ιδιότητες διά των οποίων επιχειρούμε να τη συλλάβουμε θα είναι εντασιακές. Τι αποκαλούμε κάθε φορά «ουσία της υπόστασης» θα εξαρτάται από το πώς περιγράφουμε την υπόσταση. Έτσι, αν ο λόγος περί της υπόστασης πραγματοποιείται αναγκαία εντός του πλαισίου που ορίζουν τα κατηγορήματα, τα οποία επιπλέον συνιστούν εντασιακές ιδιότητές της, τότε ο λόγος περί της ουσίας της υπόστασης δεν είναι παρά λόγος περί των τρόπων πρόσληψης και

δομή της ανθρώπινης σκέψης» και όχι από την εξωτερική πραγματικότητα στην οποία αναφέρονται, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, λήμμα «Idealism».

περιγραφής της. Υπό αυτή την έννοια, ο Σπινόζα αρνείται καταρχήν τη δυνατότητα να αγκυρώσουμε την αλήθεια του λόγου περί των κατηγορημάτων σε μια εξω-κατηγορηματική πρόσβαση στην υπόσταση καθ' εαυτήν, και αντιθέτως θεωρεί εξ ορισμού τα κατηγορήματα τους αναπόδραστους τρόπους πρόσληψής της. Με ετούτο επαναφέρει την αφετηρία του φιλοσοφικού στοχασμού περί της υπόστασης στο εσωτερικό του νου, αποδίδοντάς του μάλιστα έναν αναβαθμισμένο, συγκροτητικό ρόλο: Ακριβώς επειδή είναι ο νους εκείνος που διακρίνει τις ποιότητες του πραγματικού (τα κατηγορήματα), το πραγματικό στην κυριολεξία δομείται διά του νοήματος που του αποδίδει ο νους.¹⁶³ Σε αυτό το πλαίσιο, ο Σπινόζα φαίνεται ότι θα χρειαστεί να ορίσει την ταυτότητα της υπόστασης ως απολύτως δεκτική στις ιδιότητες που της αποδίδει ο νους, επιτρέποντας έτσι σε αυτόν να της αποδώσει τις άπειρες εκφάνσεις του νοήματος υπό τη μορφή των άπειρων κατηγορημάτων.

Ωστόσο, ο προφανής ιδεαλιστικός χαρακτήρας της ανάγνωσης που επιχειρήσα να τεκμηριώσω στο παρόν κεφάλαιο διακρίνεται ουσιαστικά από την *in intellectu* ερμηνεία των κατηγορημάτων, όπως την παρουσίασα στο πρώτο κεφάλαιο, διότι δεν έχει ως τίμημα το καθεστώς αλήθειας των κατηγορημάτων: Σύμφωνα με τον φιλόσοφο της Χάγης, τα άπειρα κατηγορήματα που αποδίδει ο νους στην υπόσταση της ανήκουν πραγματικά. Ο προνομιακός ρόλος που αποδίδει ο Σπινόζα στη Σκέψη έναντι των άλλων κατηγορημάτων συνίσταται στην πεποίθηση ότι το πραγματικό φαίνεται καθ' εαυτόν, υπάρχει δηλαδή πάντα ως έκφραση προς μια δεκτικότητα, πρόταση στην οποία κρύβεται ήδη η έλξη του Σπινόζα προς τον έτερο, τον ρεαλιστικό πόλο του διλήμματος: Τα κατηγορήματα είναι οι αντικειμενικοί, αληθείς τρόποι πρόσληψης της υπόστασης ακριβώς επειδή είναι πραγματικές *εκφράσεις* του Είναι. Με άλλα λόγια, το πραγματικό φαίνεται καθ' εαυτόν, που σημαίνει ότι ο τρόπος με τον οποίο ο νους συλλαμβάνει την υπόσταση υποκειμενικά είναι ο τρόπος με τον οποίο η ουσία της εκφράζεται αντικειμενικά.¹⁶⁴ Στο επόμενο κεφάλαιο της

¹⁶³ Βέβαια, η απαρέγκλιτη συγχρονία που διέπει την αντικειμενική και τη μορφική ύπαρξη κάθε πράγματος (βλ. *εδώ*, 2.3.1.) σημαίνει ότι το πραγματικό δεν υπάρχει χωρίς το νόημα που του αποδίδει ο νους. Η έμφαση που δίνω εδώ στην ενεργητική δράση του νου είναι τακτικού χαρακτήρα. Ήδη στην αμέσως επόμενη παράγραφο θα υποστηρίξω ότι τα διακριτά κατηγορήματα ανήκουν πραγματικά στην υπόσταση και δεν της τα αποδίδει ο νους, θέση την οποία και θα διερευνήσω διεξοδικά στο επόμενο κεφάλαιο.

¹⁶⁴ Με την τρέχουσα, μη σπινοζική σημασία του όρου «αντικειμενικά».

διατριβής, θα διερευνήσω λοιπόν το ερώτημα σχετικά με την ουσία της υπόστασης, σχετικά με την ταυτότητά της: Μπορούμε άραγε να υποστηρίξουμε πειστικά ότι ο Σπινόζα πράγματι υιοθετούσε μια ερμηνεία περί της ταυτότητας της υπόστασης ως απολύτως ανοιχτής και δεκτικής στους προσδιορισμούς του νου; Μπορούμε να ισχυριστούμε ότι η σπινοζική υπόσταση διαθέτει τις ιδιότητες της πληθυντικότητας και της πλαστικότητας, οι οποίες αποτελούν αναγκαία προϋπόθεση προκειμένου να μπορεί ο νους να αναλάβει τη συγκροτητική λειτουργία που ισχυρίζομαι ότι διαθέτει στη σπινοζική οντολογία; Και αν ναι, τι είναι αυτό το απολύτως ανοικτό και πληθυντικό πράγμα, το οποίο εκφράζεται πραγματικά στη δεκτικότητα που αποκαλούμε «νου»; Σε τι συνίσταται εντέλει το Είναι; Υπάρχει κάποια έννοια της σπινοζικής φιλοσοφίας που να μας βοηθά να κατανοήσουμε την ουσία της υπόστασης ως εκφραζόμενη και ταυτόχρονα ως απολύτως ανοιχτή στους προσδιορισμούς που της αποδίδει ο νους; Αυτά τα ερωτήματα θα επιχειρήσω να τα απαντήσω στο επόμενο και τελευταίο κεφάλαιο του παρόντος πονήματος, σε μια προσπάθεια να τεκμηριώσω το δεύτερο, ρεαλιστικό σκέλος της υβριδικής θέσης του Σπινόζα στην ιστορία της φιλοσοφίας.

Τρίτο κεφάλαιο: Ο ρεαλιστής Σπινόζα. Τα κατηγορήματα τρόποι ύπαρξης της υπόστασης

3.1. Εισαγωγή

3.1.1. Η επίμονη ταύτιση της υπόστασης με τα κατηγορήματα.

Σε όσα προηγήθηκαν υποστήριξα τη θέση ότι ο Σπινόζα εντοπίζει τη συνθήκη δυνατότητας και την αφετηρία του φιλοσοφικού στοχασμού περί της υπόστασης στο εσωτερικό του νου, θέση που παίρνει τη μορφή του προνομιακού ρόλου τον οποίο ο φιλόσοφος αποδίδει στο κατηγορήμα της Σκέψης έναντι των άλλων κατηγορημάτων. Ο ιδιαίτερος ρόλος που αποδίδει ο Σπινόζα στη Σκέψη εδράζεται στην πεποίθησή του ότι το πραγματικό δεν υπάρχει καθ' εαυτόν παρά μονάχα ως έκφραση προς έναν νου που το συλλαμβάνει σε έννοιες. Με άλλα λόγια, η έκφραση του πράγματος είναι η καθ' εαυτόν ύπαρξή του. Το κατηγορήμα είναι για τον Σπινόζα η πάντα ήδη εμποτισμένη με έννοιες πρόσληψη του κόσμου, πριν ή πίσω από την οποία δεν υφίσταται κανένας κόσμος δεδομένος ή προσβάσιμος μέσω μιας υποτιθέμενης αμιγούς αισθητηριακής οδού. Με άλλα λόγια, ο κόσμος ή η υπόσταση, ως αντικείμενο γνώσης και παρατήρησης –ως αντικείμενο του στοχασμού– συγκροτείται επιστημικά, κατά την πνευματική διαδικασία της πρόσληψης, και δεν υπάρχει πριν από αυτήν. Ετούτη δε η συγκρότηση της υπόστασης ως αντικειμένου γνώσης συνίσταται ακριβώς στην αναγνώριση της διαφοράς μεταξύ των ποιοτήτων της –των κατηγορημάτων– στην οποία προβαίνει κατ' αποκλειστικότητα η Σκέψη. Η ύπαρξη ενός πράγματος ως αντικειμένου της παρατήρησης συνίσταται για τον Σπινόζα στην αναγνώριση της διακριτής του φύσης. Υπό αυτή την έννοια, για τον φιλόσοφο της Χάγης, ο κόσμος συγκροτείται ως διαθέτων νόημα για τον νου που δύναται να τον συλλάβει διακριτώς, ή αλλιώς το πραγματικό δομείται διά του νοήματος που του αποδίδει ο νους. Επιπλέον, διατυπώνοντας την αρχή της ανεξαρτησίας των κατηγορημάτων, ο Σπινόζα υποστηρίζει την εξηγητική απομόνωση του προσλαμβάνοντος νου από τον προσλαμβανόμενο κόσμο, με την έννοια ότι δεν αναγνωρίζει κανένα κριτήριο ευρισκόμενο πέραν της επικράτειας του λόγου το οποίο να μπορεί να θέσει όρια στην προσπάθεια του νου να συλλάβει και να κατανοήσει τον κόσμο. Η δραστηριότητα του νου κατά την πρόσληψη της υπόστασης δεν υπόκειται σε κανέναν εμπειρικό έλεγχο θεωρούμενο ως δείξη προς έναν προεγνωστικό και αμιγώς αισθητό κόσμο. Ο νους κατασκευάζει μοντέλα ερμηνείας του πραγματικού

¹ και αναστοχάζεται πάνω στην ορθότητά τους, ακολουθώντας αποκλειστικά τις επιταγές του κατηγορήματος της Σκέψης, και όχι εκείνες της Έκτασης ή των άλλων κατηγορημάτων.

Παρ' ότι με όλα αυτά ο Σπινόζα εκτίθεται στην κατηγορία για ιδεαλισμό, ο ίδιος, όπως έδειξα προηγουμένως, ανθίσταται σθεναρά στην κατάταξή του στους ιδεαλιστές φιλοσόφους. Οι αρχές της ανεξαρτησίας των κατηγορημάτων, της πολλαπλότητάς τους, της ισότητας μεταξύ τους και της παραλληλίας τους αντίκεινται στη θεώρηση των κατηγορημάτων απλώς ως ιδεών ενός πνεύματος, οι οποίες, ως τέτοιες, είναι πιθανόν να μην αντιστοιχούν σε υπαρκτά αντικείμενα. Κι ετούτο διότι η βασική προϋπόθεση για να διέπονται τα κατηγορήματα από τις εν λόγω αρχές (ανεξαρτησία, πολλαπλότητα, ισότητα, παραλληλία) είναι αυτά να συνιστούν πραγματικές ιδιότητες του κόσμου και όχι κατασκευάσματα του νου: Όπως φάνηκε σε όσα προηγήθηκαν,² αν τα κατηγορήματα εξαρτώνται από εκείνο της Σκέψης, τότε αφενός μεν ο λόγος περί της μεταξύ τους ισότητας και παραλληλίας καθίσταται κενός περιεχομένου, και αφετέρου το κατηγορήμα της Σκέψης καταλήγει να είναι το μόνο πραγματικό κατηγορήμα, όπερ εντέλει ακυρώνει και τη σπινοζική αξίωση περί οντολογικής πολλαπλότητας και ποικιλίας. Πέραν όμως των τεσσάρων βασικών αρχών που διέπουν το καθεστώς των κατηγορημάτων, και οι οποίες έχουν το νόημα που φαίνεται να τους αποδίδει ο Σπινόζα εάν και μόνο εάν τα κατηγορήματα συνιστούν πραγματικές ιδιότητες του Είναι, ο φιλόσοφος θα καταστήσει σαφή τη θέση του περί του καθεστώτος πραγματικότητας των κατηγορημάτων και διά της

¹ Όταν κάνουμε λόγο για «μοντέλα ερμηνείας του πραγματικού» ή «τρόπους ανάγνωσής του» και τα παρόμοια, εκκινούμε από την προκειμένη ότι τα μοντέλα αυτά διακρίνονται από το αμιγώς εμπειρικό τους περιεχόμενο, προκειμένη που αντιφάσκει ευθέως με την άποψη που αποδίδω εδώ στον Σπινόζα ότι ο κόσμος ή η υπόσταση συγκροτείται κατά την πνευματική διαδικασία της παρατήρησης και δεν υπάρχει πριν από αυτήν. Εδώ λοιπόν γίνεται εμφανής η ασυμμετρία της σπινοζικής σκέψης με την καθιερωμένη φιλοσοφική γλώσσα. Ο Σπινόζα υποστηρίζει μια θέση για τη διατύπωση της οποίας φαίνεται να μην υπάρχουν οι κατάλληλες λέξεις. Νομίζω ότι σε αυτό το γεγονός οφείλεται η εντύπωση που πιθανώς να δημιουργείται στον αναγνώστη της ανα χείρα διατριβής ότι οι ίδιοι οι όροι που χρησιμοποιώ αναιρούν ενίοτε αυτό που επιχειρούν να τεκμηριώσουν.

² Βλ. *εδώ*, 2.1.2.

ρητής ταύτισής τους με την υπόσταση,³ στην οποία προβαίνει επανειλημμένως στην *Ηθική*.⁴ Ιδιαίτερος δηλωτική αυτής της θεώρησης των κατηγορημάτων ως ταυτόσημων με την υπόσταση είναι όμως η αντιπαραβολή δύο χωρίων από την αλληλογραφία του Σπινόζα:⁵

Με τον όρο κατηγορημα εννοώ αυτό που συλλαμβάνεται διά του εαυτού του και εντός αυτού, έτσι ώστε η έννοιά του να μην περιλαμβάνει την έννοια κανενός άλλου πράγματος.⁶

Με τον όρο υπόσταση εννοώ αυτό που συλλαμβάνεται διά του εαυτού του και εντός αυτού, δηλαδή εκείνο που η έννοιά του δεν περιλαμβάνει την έννοια κανενός άλλου πράγματος.⁷

Σε αυτά τα αποσπάσματα από δύο διαφορετικές επιστολές, τις οποίες ο Σπινόζα έγραψε προς τον Oldenburg με μικρή χρονική απόσταση τη μια από την άλλη, ο φιλόσοφος ορίζει το κατηγορημα ακριβώς με τον ίδιο τρόπο με τον οποίο ορίζει την υπόσταση, όπερ καταδεικνύει ότι γι' αυτόν οι όροι «κατηγορημα» και «υπόσταση» αναφέρονται στο ίδιο σημαϊνόμενο. Ετούτη τη θέση, τώρα, θα την καταστήσει ακόμα πιο σαφή σε μια μεταγενέστερη επιστολή του,⁸ όπου θα επιστρατεύσει τη μεταφορά του πατριάρχη των Ισραηλιτών Ιάκωβο, ο οποίος, σύμφωνα με τη *Γένεση*, ονομάστηκε αργότερα «Ισραήλ». Με αυτό το παράδειγμα ο Σπινόζα εξηγεί στον παραλήπτη της επιστολής του τι εννοεί με τους όρους «υπόσταση» και «κατηγορημα» και «πώς ένα και το αυτό πράγμα μπορεί να

³ Στη συνέχεια, θα ασχοληθώ διεξοδικά με την ταύτιση υπόστασης και κατηγορημάτων, και πιο συγκεκριμένα με το ερώτημα περί της δυνατότητας μιας κάποιας αναλυτικής διάκρισης των ταυτιζόμενων όρων.

⁴ Και προπαντός σε τέσσερα σημεία της *Ηθικής*: 1. Στο ΗΠ4απ: «[Ε]ξω από το νου δεν υπάρχει τίποτα, μέσω του οποίου να μπορούν πολλά πράγματα να διακριθούν μεταξύ τους, πέρα από τις υποστάσεις, ήτοι πράγμα που είναι το ίδιο, τα κατηγορήματα των υποστάσεων, και τους επηρεασμούς τους» (ελαφρώς τροποποιημένη η μτφ. του Βανταράκη, η έμφαση δική μου). 2. Στο ΗΠ19: «Ο Θεός είναι αιώνιος, ήτοι όλα τα κατηγορήματα του Θεού είναι αιώνια. 3. Στο ΗΠ20πορ2: «Ο Θεός είναι αμετάβλητος, ήτοι όλα τα κατηγορήματα του Θεού είναι αμετάβλητα». 4. Στο ΗΠ29σχ: «[Μ]ε τον όρο φουομένη [φύση εννοώ] καθετί που έπεται από την αναγκαιότητα της φύσης του Θεού, ήτοι από κάθε κατηγορημα του Θεού».

⁵ Αντιπαραβολή την οποία κάνει ο P. Macherey στο *Hegel or Spinoza*, σελ. 93.

⁶ 2^η επιστολή, προς τον Oldenburg, με πιθανό χρόνο σύνταξης τον Σεπτέμβριο 1661.

⁷ 4^η επιστολή, προς τον Oldenburg, με πιθανό χρόνο σύνταξης τον Οκτώβριο 1661.

⁸ 9^η επιστολή, προς τον De Vries, με πιθανό χρόνο σύνταξης τον Φεβρουάριο 1663.

δηλώνεται με δύο διαφορετικά ονόματα».⁹ Προς επίρρωσιν της ερμηνείας που υποστηρίζω εδώ, περί της εκ μέρους του Σπινόζα ταύτισης της υπόστασης με τα κατηγορήματα, λειτουργεί και η προσεκτική επιλογή των λέξεων που κάνει ο φιλόσοφος όταν, στην *Ηθική*, ορίζει το κατηγορήμα ως εξής:¹⁰ «Με τον όρο κατηγορήμα εννοώ αυτό που αντιλαμβάνεται [percipit] ο νους στην υπόσταση ως συνιστών την ουσία της». Το νόημα του ρήματος «percipere», που χρησιμοποιεί εν προκειμένω ο φιλόσοφος, θα το διακρίνει, σε άλλο σημείο της *Ηθικής*, από εκείνο του ρήματος «concipere» ως εξής: «[T]ο όνομα αντίληψη [perceptionis] φαίνεται να δηλώνει ότι το πνεύμα πάσχει από ένα αντικείμενο. Ενώ το εννόημα [conceptus] φαίνεται να εκφράζει μια ενέργεια του πνεύματος».¹¹

Η χρήση του ρήματος «percipere» στον ορισμό του κατηγορήματος θα πρέπει επομένως να ερμηνευθεί ως συνειδητή επιλογή του συγγραφέα, που σκοπό έχει να δηλώσει ακριβώς το γεγονός ότι «το πνεύμα πάσχει» κατά τη σύλληψη των κατηγορημάτων, και δεν προβαίνει σε ενεργητική κατασκευή τους. Με αυτή την έννοια, το πνεύμα αντιλαμβάνεται¹² τα κατηγορήματα αληθώς, δηλαδή όπως αυτά είναι πραγματικά.¹³

⁹ Από την ίδια επιστολή, η έμφαση δική μου. Ο Macherey επισημαίνει τη συνήθη και πολύ ενδιαφέρουσα παρανόηση αυτού του χωρίου, κατά την οποία τα δύο διαφορετικά ονόματα που δηλώνουν «ένα και το αυτό πράγμα» δεν ερμηνεύονται ως «η υπόσταση» και «τα κατηγορήματα», αλλά ως τα δύο κατηγορήματα, η Έκταση και η Σκέψη, τα οποία δηλώνουν τη –σύμφωνα με αυτή την παρερμηνεία– μία και μοναδική, και βέβαια ταυτή με τον εαυτό της, υπόσταση. Η παρερμηνεία αυτή δείχνει, κατά Macherey, πόσο ισχυρή είναι η επίδραση του καρτεσιανού, δυϊστικού τρόπου σκέψης. «Κι αμέσως μας δίνεται η ευκαιρία να επαναλάβουμε μια συνήθη φαντασίωση της μεταφυσικής, της οποίας ένα καλό παράδειγμα μας έδωσε ήδη ο Hegel: το “δύο” μοιάζει να υποδηλώνει μονάχα [...] τον δυϊσμό της Σκέψης και της Έκτασης, ακολουθώντας την καρτεσιανή διαίρεση των υποστάσεων· αυτό λοιπόν μας οδηγεί να σκεφτούμε τα κατηγορήματα –που οριστικά πια θεωρούνται ως δύο κατηγορήματα που τα συλλαμβάνει ο πεπερασμένος μας νους– ως ονόματα, δηλαδή ως μορφές εξωτερικές ως προς το περιεχόμενο, το οποίο δηλώνουν με έναν μη ουσιώδη τρόπο», P. Macherey, *Hegel or Spinoza*, σελ. 93.

¹⁰ ΗΙορ4 (απομακρύνομαι από τη μτφ. Βανταράκη, βλ. *εδώ*, 8^η σημείωση 1^{ου} κεφαλαίου).

¹¹ ΗΙΙορ3επ: «[P]erceptionis nomen indicare videtur mentem ab objecto pati. At conceptus actionem mentis exprimere videtur».

¹² Η τα «συλλαμβάνει», ρήματα τα οποία χρησιμοποίησα εναλλάξ ως συνώνυμα στο παρόν κείμενο.

¹³ Δες σχετικά Kessler, «A Note on Spinoza's Concept of Attribute», σελ. 636. Machery, *Hegel or Spinoza*, σελ. 86-87. Και R.J. Delahunty, *Spinoza. The Arguments of the Philosophers*, σελ. 116 κ.ε.

Από τα παραπάνω γίνεται σαφές πως ο Σπινόζα επιχειρεί μια φιλοσοφική ακροβασία μεταξύ δύο θέσεων φαινομενικά ασυμβίβαστων, απορρίπτοντας ακριβώς την ύπαρξη των δύο διακριτών επιπέδων στα οποία εδράζονται οι εν λόγω θέσεις: Γι' αυτόν δεν υπάρχει, από τη μια, ένα βαθύτερο είναι της υπόστασης και, από την άλλη, η επιφάνεια που συνίσταται στο φαίνεσθαι των κατηγορημάτων. Τα κατηγορήματα βέβαια, ως μορφές πρόσληψης της υπόστασης από τον νου, αποτελούν τον τρόπο με τον οποίο η ουσία της υπόστασης παρουσιάζεται σε μια πεπερασμένη ή απειρη νόηση. Ταυτόχρονα όμως, η ταύτιση της υπόστασης με τα κατηγορήματα σημαίνει ότι η υπόσταση είναι *μονάχα* αυτό που γίνεται γνωστό διά των κατηγορημάτων: Πίσω ή κάτω από τα κατηγορήματα δεν υπάρχει καμιά βαθύτερη ουσία της υπόστασης, απρόσιτη στον νου.

3.1.2. Η ανάγκη για αναλυτική διάκριση της υπόστασης από τα κατηγορήματα.

Η εν λόγω διττή θέση του Σπινόζα μας φέρνει μπροστά σε μια εκ πρώτης όψεως ανυπέρβλητη αντίφαση: Η πρόσληψη της υπόστασης διά των κατηγορημάτων της προϋποθέτει μια διάκριση μεταξύ του προσλαμβανόμενου αντικειμένου (υπόσταση) και του τρόπου πρόσληψής του (κατηγορήμα), διάκριση την οποία όμως ακυρώνει η ερμηνεία περί της μεταξύ τους ταύτισης. Συγκεκριμένα, και όπως έδειξα στο προηγούμενο κεφάλαιο,¹⁴ για τον Σπινόζα, η σύλληψη ενός πράγματος είναι πάντα σύλληψη του πράγματος υπό μια ορισμένη, κρίσιμη ιδιότητά του. Προκειμένου λοιπόν να είναι δυνατή η σύλληψη, εν προκειμένω, της υπόστασης, πρέπει να υπάρχει ένα σημείο από το οποίο θα μπορέσει να αγκιστρωθεί η αναφορά σε αυτήν ως ένα σημείο *διαφορετικό* από την ίδια την υπόσταση, ένα σημείο που θα λειτουργεί ως η ιδιότητα ή ο προσδιορισμός της υπόστασης, ο οποίος, ως προσδιορισμός, θα πρέπει εξ ορισμού να είναι διαφορετικός από το προσδιοριζόμενο. Αν όμως ο τρόπος σύλληψης του πράγματος (ή ο προσδιορισμός του, δηλαδή εν προκειμένω το κατηγορήμα) ταυτίζεται με το προς σύλληψη πράγμα (ή με το προσδιοριζόμενο, δηλαδή με την υπόσταση), όπως υποστηρίζει ο Σπινόζα, καθίσταται κυκλική και εντέλει αδύνατη η διαδικασία της σύλληψης. Διότι, για να συλλάβουμε το πράγμα, πρέπει πρώτα να συλλάβουμε τον τρόπο σύλληψής του, αλλά, εφόσον αυτός

¹⁴ *Εδώ*, 2.2.1.

ταυτίζεται με το προς σύλληψη πράγμα, για να συλλάβουμε πρώτα αυτόν, δηλαδή τον τρόπο σύλληψης, πρέπει προηγουμένως να συλλάβουμε έναν τρόπο σύλληψης αυτού του τρόπου σύλληψης κοκ. «Έτσι, θα μας ξεγλιστρούσε κάθε περιεχόμενο της έννοιας του πράγματος ή της έννοιας της εξήγησης του πράγματος».¹⁵ Με ετούτο, προκύπτει το εύλογο ερώτημα υπό ποιους όρους μπορεί να έχει νόημα η πρόταση ότι η υπόσταση και οι τρόποι πρόσληψής της είναι και ταυτόχρονα δεν είναι το ίδιο πράγμα, το ερώτημα δηλαδή αν μπορούμε να κατανοήσουμε την ταύτιση μεταξύ υπόστασης και κατηγορημάτων με τρόπο ώστε να μην καθίσταται κενό γράμμα η αναγκαία αναλυτική διάκριση ανάμεσα στο αντικείμενο της πρόσληψης (υπόσταση) και τους τρόπους πρόσληψής του (τα κατηγορήματα).

Βέβαια, η καταστατική παραδοχή της σπινοζικής οντολογίας περί δυνατότητας νοητικής σύλληψης της υπόστασης¹⁶ δεν είναι η μόνη που μας πιέζει για τη διατήρηση μιας κάποιας αναλυτικής διάκρισης μεταξύ υπόστασης (προσδιοριζόμενου) και κατηγορημάτων (προσδιορισμών). Η εν λόγω διάκριση είναι κομβικής σημασίας και για την έννοια της υπόστασης ως εμμενούς αιτίας.¹⁷ Η υπόσταση, ως *Natura naturans*, για να μπορεί να είναι αιτία του εαυτού της και των τρόπων,¹⁸ χρειάζεται να διακρίνεται από τη *Natura naturata*, δηλαδή από τους τρόπους. Και τούτο, όχι μόνο επειδή εν γένει η αιτιότητα δεν μπορεί να εννοηθεί χωρίς μιαν έννοια δυϊκότητας, αλλά και για έναν επιπλέον λόγο, απολύτως κρίσιμο ειδικά για την έννοια της εμμενούς αιτιότητας:

Η ολοσχερής εξάλειψη της δυϊκότητας ανάμεσα στην αιτία και τα αποτελέσματά της δεν θα συνιστούσε την απόλυτη εμμένεια, αλλά την απεμπόλησή της. Η αιτία θα είχε πλέον απορροφηθεί από το ίδιο το πεδίο των αποτελεσμάτων, όπου δεν θα ήταν εμμενής παρά μόνο κατά μια τετριμμένη έννοια, και θα εξέπιπτε στο ακριβώς αντίθετό της, όπου μια αιτία είναι

¹⁵ «Αν το προς εξήγησιν πράγμα συλλαμβανόταν απλώς ως ο τρόπος σύλληψης του εν λόγω πράγματος, δεν θα καταφέραμε ποτέ να πάμε παρακάτω: Το πράγμα ταυτίζεται με τον τρόπο της σύλληψής του. Αλλά ο τρόπος σύλληψης του πράγματος ταυτίζεται με τον τρόπο σύλληψης του τρόπου σύλληψης του πράγματος... και ούτω καθεξής ad infinitum. Έτσι, θα μας ξεγλιστρούσε κάθε περιεχόμενο της έννοιας του πράγματος ή της έννοιας της εξήγησης του πράγματος. Άρα το γεγονός ότι ο Σπινόζα επιμένει πως η εξήγηση πρέπει κι η ίδια να είναι εξηγήσιμη, μας οδηγεί στη θέση ότι το προς εξήγησιν πράγμα πρέπει να είναι διακριτό, τουλάχιστον εννοιολογικά, από τον τρόπο της εξήγησής του», M. Della Rocca, «Explaining Explanation», σελ. 32.

¹⁶ ΗΠ44απ: «[E]ίναι στη φύση του λόγου να αντιλαμβάνεται τα πράγματα αληθώς».

¹⁷ ΗΠ18: «Ο Θεός είναι εμμενές αίτιο και όχι μεταβατικό αίτιο όλων των πραγμάτων».

¹⁸ ΗΠ34απ: «[O] Θεός είναι αίτιο του εαυτού του [...] και [...] όλων των πραγμάτων».

αποτέλεσμα μιας άλλης αιτίας κ.ο.κ., σε ένα μονοδιάστατο σύμπαν όπου αποκλείεται, ακριβώς, η *causa sui*, η αιτία εαυτού, και ως εκ τούτου η ίδια η εμμένεια.¹⁹

Όμως οι τρόποι είναι πάντα ήδη τρόποι κατηγορημάτων²⁰ και, υπό αυτή την έννοια, «τόσο τα κατηγορήματα όσο και οι τρόποι συνιστούν αποτελέσματα του Θεού, με την έννοια ότι αυτός συνιστά την εμμενή ή εκφραστική αιτία τους».²¹ Έτσι, η ανάγκη για διάκριση μεταξύ *Natura naturans* και *Natura naturata* μεταφέρεται και στο δίπολο υπόσταση-κατηγορήματα.²² Για να μπορεί η υπόσταση ως *Natura naturans* να είναι αίτιο του εαυτού της ως *Natura naturata*, δηλαδή αίτιο της έκφρασης της ουσίας της μέσα στα κατηγορήματα, είναι απαραίτητη η ύπαρξη μιας απόστασης ανάμεσα στην ουσία ως εμμενή αιτία και στις εκφράσεις της εντός των κατηγορημάτων. Η δυνατότητα μιας τέτοιας απόστασης μένει να διερευνηθεί στη συνέχεια.

Τέλος, πολλοί μελετητές αναζήτησαν μια κρίσιμη διαφορά μεταξύ υπόστασης και κατηγορημάτων, επειδή θεώρησαν ότι αυτή η διαφορά αποτελεί εκ των ων ουκ άνευ προϋπόθεση για την *ενότητα* της υπόστασης. Πιο αναλυτικά, ο Σπινόζα διά των θέσεών του περί «μονισμού» της υπόστασης²³ και περί απειρίας και διακριτότητας των κατηγορημάτων²⁴ –τις οποίες θα εξετάσω στη συνέχεια– παρείχε πρόσφορο έδαφος για την παγίωση της αντίληψης μεταξύ των σπινοζιστών ότι η υπόσταση ως αιτία, ως *Natura naturans*, δεν μπορεί παρά να είναι, υπό κάποια έννοια, μοναδική, ενιαία και μάλιστα απλή, σε αντίθεση με τα κατηγορήματά της, που είναι πολλά και

¹⁹ Γ. Φουρτούνης, «Εμμένεια και δομή», σελ. 222. Ο Φουρτούνης ασχολείται εδώ διεξοδικά με την ανάγκη για μια οριακή μη ταύτιση των δύο πόλων της εμμενούς αιτιότητας, υποστηρίζοντας ότι φαίνεται «να χρειάζεται ένα ελάχιστο „υπερβατικότητας“ για να εδραιωθεί η αντι-υπερβατικότητα», και εντοπίζοντας τη διαφορά μεταξύ υπόστασης και κατηγορημάτων στην άπειρη διαφοροποίηση των αποτελεσμάτων/κατηγορημάτων.

²⁰ Διαφορετική άποψη επί τούτου έχουν, όπως θα δείξω στη συνέχεια, ο Bennett αλλά και ο Gueroult.

²¹ Γ. Φουρτούνης, «Εμμένεια και δομή», σελ. 215. Σχετικά με την έννοια της έκφρασης, βλ. *εδώ*, 3.4.

²² Ο Deleuze το τεκμηριώνει ως εξής: «Η υπόσταση εκφράζεται ήδη μέσα στα κατηγορήματα, τα οποία συγκροτούν τη φυσιοποιούσα φύση, αλλά τα κατηγορήματα εκφράζονται με τη σειρά τους μέσα στους τρόπους, οι οποίοι συγκροτούν τη φυσιοποιούμενη φύση», G. Deleuze, *Ο Σπινόζα και το πρόβλημα της έκφρασης*, μτφ. Φ. Σιατίτσας, σελ. 118, η έμφαση δική μου. Αυτό το απόσπασμα το παραθέτει και ο Φουρτούνης στο «Εμμένεια και δομή».

²³ ΗΠ14: «Πέρα από τον Θεό δεν μπορεί να υπάρξει ή να συλληφθεί καμιά υπόσταση».

²⁴ Π.χ. στο ΗΠο6: «Με τον όρο Θεός εννοώ το απολύτως άπειρο ον, τουτέστιν μια υπόσταση συγκείμενη από άπειρα κατηγορήματα καθένα εκ των οποίων εκφράζει μια άπειρη και αιώνια ουσία».

διακριτά, δηλαδή ποικίλα.²⁵ Σε αυτό το πλαίσιο, η ρητή εκ μέρους του Σπινόζα ταύτιση της υπόστασης με τα κατηγορήματα δημιούργησε ένα μείζον ερμηνευτικό πρόβλημα: Υπό ποια έννοια είναι δυνατόν να ταυτίζεται η πολλαπλότητα και η ποικιλία των διακριτών κατηγορημάτων με τη μοναδικότητα και τον ενιαίο χαρακτήρα της υπόστασης; Όπως φάνηκε στο προηγούμενο κεφάλαιο, οι υποστηρικτές της υποκειμενικής ερμηνείας των κατηγορημάτων επιχείρησαν να διασώσουν την ενότητα της υπόστασης λέγοντας ότι τα διακριτά κατηγορήματα δεν συνιστούν πραγματικές της ιδιότητες, αλλά ψευδαισθητικές προσθήκες του πεπερασμένου νου, ο οποίος τα προβάλλει –εσφαλμένα– στην υπόσταση. Όπως θα δείξω αμέσως, κάποιοι σπινοζιστές προσπάθησαν να συμβιβάσουν τις, κατά την άποψή τους, αντιφατικές σπινοζικές θέσεις –με απώτερο σκοπό να διασώσουν τόσο το καθεστώς πραγματικότητας των κατηγορημάτων όσο και την ενότητα της υπόστασης– καταφεύγοντας, σε διάφορες παραλλαγές, στην εισαγωγή μιας βαθύτερης οντολογικής δομής στο σπινοζικό σύμπαν. Έτσι, ορισμένοι απέδωσαν στον Σπινόζα τη θέση ότι κάτω ή πριν από τα κατηγορήματα υπάρχει ένα βαθύτερο μεταφυσικό υπόστρωμα, επί του οποίου επιδρούν σε μεταγενέστερο χρόνο οι διακρίσεις των κατηγορημάτων, για να του προσδώσουν διαφοροποιημένες ποιότητες. Αυτό λοιπόν το ουδέτερο υπόστρωμα εξασφαλίζει ότι η υπόσταση, ως η βαθύτερη οντολογική δομή, παραμένει ενιαία, ενώ ταυτόχρονα τα κατηγορήματα δεν εκπίπτουν σε ψευδαισθητικές προσθήκες του προσλαμβάνοντος νου. Άλλοι πάλι θεώρησαν ότι η ουσία της υπόστασης συνίσταται στην κοινή νομοτέλεια που διέπει όλα τα κατηγορήματα. Προτού λοιπόν διερευνήσω τη δυνατότητα διάκρισης της υπόστασης από τα κατηγορήματά της και προτού διατυπώσω τη δική μου θέση στο ερώτημα που έχει τεθεί (και όπως αυτό έχει τεθεί) για το πώς μπορεί να ταυτίζονται η πολλαπλότητα και η ποικιλία των διακριτών κατηγορημάτων με τη μοναδικότητα και τον ενιαίο χαρακτήρα της υπόστασης, θα παρουσιάσω ορισμένες αντιπροσωπευτικές απαντήσεις πάνω στο ζήτημα, προκειμένου να σκιαγραφήσω το πεδίο εντός του οποίου αυτές αναζητήθηκαν κατά καιρούς και να οριοθετήσω έτσι τη δική μου απάντηση.

²⁵ «Ο Σπινόζα θεωρεί σαφώς ότι υπάρχουν τουλάχιστον δύο κατηγορήματα και μόνο μία υπόσταση», J. Bennett, *A Study of Spinoza's Ethics*, σελ. 64. Βλ. Ενδεικτικά και R.J. Delahunty, *Spinoza. The Arguments of the Philosophers*, σελ. 118-119. Η.Α. Joachim, *A Study of the Ethics of Spinoza*, σελ. 102-107.

3.2. Στα ίχνη της ουσίας I: Η ουσία μέσα στα κατηγορήματα

3.2.1. Αντιπροσωπευτικές απαντήσεις στο ερώτημα της σχέσης υπόστασης-κατηγορημάτων.

α. Η θεωρία του Jonathan Bennett περί δια-κατηγορηματικών τρόπων.

Μια από τις πιο γνωστές απαντήσεις στο ερώτημα περί της σχέσης μεταξύ υπόστασης και κατηγορημάτων είναι αυτή που έδωσε ο Jonathan Bennett, σύμφωνα με τον οποίο το κατηγορήμα δεν αποτελεί την πραγματική ουσία της υπόστασης, αλλά μια ιδιότητα που προστίθεται σε αυτό που ο Bennett αποκαλεί δια-κατηγορηματικό τρόπο («trans-attribute mode»)²⁶. Οι δια-κατηγορηματικοί τρόποι συνιστούν, σύμφωνα με τον Bennett, την πραγματική ουσία της υπόστασης και βρίσκονται βαθύτερα στην οντολογική δομή σε σχέση με τα κατηγορήματα, αποτελώντας μια μορφή υποστρώματος και έχοντας, ως εκ τούτου, οντολογική προτεραιότητα έναντι των κατηγορημάτων. Ωστόσο, κατά Bennett είναι αδύνατον να μιλήσουμε για τους δια-κατηγορηματικούς τρόπους, επειδή είναι αδύνατον να τους συλλάβουμε ως έχουν, μια που, όπως λέει ο Σπινόζα, οτιδήποτε συλλαμβάνεται πρέπει να συλλαμβάνεται υπό ένα κατηγορήμα.²⁷ Έτσι, ο δια-κατηγορηματικός τρόπος δεν συλλαμβάνεται καθ' εαυτόν, αλλά πρέπει αναγκαία να συνδυαστεί με καθένα από τα άπειρα κατηγορήματα και να εκφραστεί εντός τους, προκειμένου να καταστεί αντικείμενο σύλληψης.²⁸ Σύμφωνα με τον Bennett, έχουμε λοιπόν το σχήμα:

Δια-κατηγορηματικός τρόπος X+ κατηγορήμα της Έκτασης = εκτατός τρόπος Xε

Δια-κατηγορηματικός τρόπος X+ κατηγορήμα της Σκέψης = σκεπτόμενος τρόπος Xσ

²⁶ J. Bennett, *A Study of Spinoza's Ethics*, σελ. 141-142. Και του ίδιου, «Spinoza's Metaphysics», σελ. 79-81.

²⁷ Η1π10σχ: «[Κ]άθε ον πρέπει να συλλαμβάνεται υπό κάποιο κατηγορήμα».

²⁸ «Το σύστημα των δια-κατηγορηματικών τρόπων είναι η ουσία του Θεού. Το προσεγγίζουμε μόνο στον συνδυασμό του με το ένα ή το άλλο κατηγορήμα. Άρα ο ρόλος των κατηγορημάτων είναι να συνδυάζονται με τους δια-κατηγορηματικούς τρόπους, προκειμένου οι τελευταίοι να αποκτήσουν μια μορφή υπό την οποία να μπορούμε να τους σκεφτούμε. Τα κατηγορήματα επιτρέπουν στους τρόπους να εμφανιστούν [...] εκφράζοντάς τους», J. Bennett, «Spinoza's Metaphysics», σελ. 87.

Κοκ.

Μάλιστα, αυτή η αδυναμία να συλλάβουμε τους καθαρούς δια-κατηγορηματικούς τρόπους, που συνιστούν τη βαθύτερη ουσία της υπόστασης, είναι, σύμφωνα με τον Bennett, ο λόγος για τον οποίο ο Σπινόζα ισχυρίζεται στον γνωστό ορισμό ότι το κατηγορημα είναι *αυτό που ο νους συλλαμβάνει ως* συνιστών την ουσία της υπόστασης. Ο Σπινόζα, υποστηρίζει ο Bennett, δεν λέει ευθέως ότι το κατηγορημα είναι η ουσία της υπόστασης, επειδή απλούστατα δεν το πιστεύει. Η πραγματική ουσία της υπόστασης δεν είναι τα κατηγορήματα, αλλά αυτό το ουδέτερο υπόστρωμα δια-κατηγορηματικών τρόπων, που βρίσκεται κάτω ή πριν από τα κατηγορήματα και το οποίο καθ' εαυτόν είναι αδύνατον να συλληφθεί. Τέλος, το δίκτυο των δια-κατηγορηματικών τρόπων, αποτελώντας τον κοινό παρονομαστή όλων των, κατά τα άλλα, διακριτών κατηγορημάτων, εξασφαλίζει την ενότητα της υπόστασης: «[Ο]λόκληρη η τροπική ιστορία σχετικά με το σύνολο της πραγματικότητας επανεμφανίζεται μέσα σε κάθε κατηγορημα». ²⁹ Ειδικά τώρα ως προς τη διακηρυγμένη ταύτιση μεταξύ υπόστασης και κατηγορημάτων, ο Bennett θα ισχυριστεί ότι, στο πλαίσιο της σπινοζικής οντολογίας, η έννοια της υπόστασης διαφέρει από την έννοια του κατηγορήματος μόνο συντακτικά, δηλαδή μόνο ως προς το γεγονός ότι το ίδιο εννοιολογικό περιεχόμενο τη μια εκφράζεται με χρήση επιθετικού προσδιορισμού (η *εκτατή* υπόσταση) και την άλλη με χρήση ουσιαστικού (η Έκταση). Καμιά πραγματική διαφορά δεν υφίσταται, κατά Bennett, μεταξύ των εκφράσεων «αυτό που είναι εκτατό» και «Έκταση», καθώς η συντακτική διαφοροποίηση δεν προσθέτει τίποτα στο περιεχόμενο της έννοιας «Έκταση», παρά μόνο δηλώνει κάτι για το πώς το περιεχόμενο της εν λόγω έννοιας συγκροτείται λογικά. ³⁰ Παρακάτω θα ασκήσω κριτική σε αυτή τη θεώρηση.

²⁹ J. Bennett, «Spinoza's Metaphysics», σελ. 88.

³⁰ «Νομίζω ότι εδώ ο Σπινόζα λέει πως η διαφορά μεταξύ κατηγορήματος και υπόστασης είναι μόνο η διαφορά μεταξύ ουσιαστικού [Έκταση] και προσδιορισμού [*εκτατή* υπόσταση] [«difference between a substantival and an adjectival presentation of the very same content»]. Αυτό υποστηρίζω πως συμβαίνει στην 9^η επιστολή. Ο Σπινόζα εννοεί εκεί: *Με τον όρο “κατηγορημα” εννοώ ό,τι και με τον όρο “υπόσταση” με μόνη διαφορά τη λογική μορφή. Χρησιμοποιούμε την έννοια της υπόστασης για να σκεφτούμε αυτόν που διαθέτει το κατηγορημα, και χρησιμοποιούμε την έννοια του κατηγορήματος για να σκεφτούμε τι διαθέτει η υπόσταση. Και στις δυο όμως περιπτώσεις έχουμε το ίδιο εννοιολογικό περιεχόμενο», A Study of Spinoza's Ethics, σελ. 62 και 63.*

β. Η ερμηνεία Deleuze και Gueroult περί διάκρισης τρόπων και τροποποιήσεων.

Αν και κινούμενη σε εντελώς διαφορετική κατεύθυνση, η ερμηνεία του Martial Gueroult και του Gilles Deleuze, παρουσιάζει μια ενδιαφέρουσα ομοιότητα με τη θέση του Bennett περί δια-κατηγορηματικών τρόπων. Οι δύο μείζονες σπινοζιστές, οι οποίοι εξέδωσαν σχεδόν ταυτόχρονα (και πολύ νωρίτερα από τον Bennett) τις δύο βασικές τους μελέτες για τον Σπινόζα,³¹ προβαίνουν σε μια διάκριση μεταξύ τρόπου («mode»), ο οποίος αποδίδεται στο κατηγορήμα, και τροποποίησης («modification»), η οποία αποδίδεται στην υπόσταση: «[M]ία και η αυτή τροποποίηση εκφράζεται στην απειρία των κατηγορημάτων με „άπειρους τρόπους“, που διαφέρουν μόνο ως προς το κατηγορήμα. [...] [O] τρόπος είναι μια διάθεση («affection») του κατηγορήματος, ενώ η τροποποίηση είναι μια διάθεση της υπόστασης. [...] Κάθε τροποποίηση είναι το καθεαυτό „είναι“ των τρόπων που διαφέρουν ως προς το κατηγορήμα».³² Συγκεκριμένα, ο Gueroult τεκμηριώνει αυτή την ερμηνεία επικαλούμενος την ΗΙπ28, σύμφωνα με την οποία

ένα οποιοδήποτε πράγμα που είναι πεπερασμένο και έχει καθορισμένη ύπαρξη, δεν μπορεί ούτε 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.³³

Ο Gueroult θεωρεί ότι η άπειρη αλυσίδα των πεπερασμένων τρόπων που αναφέρεται εδώ είναι αλυσίδα *τροποποιήσεων* της υπόστασης και όχι *τρόπων* των κατηγορημάτων.³⁴ Έτσι, η τάξη και η συμπλοκή ιδεών και πραγμάτων –που σύμφωνα με τον Σπινόζα είναι μία και μοναδική–³⁵ είναι για τον Gueroult και τον Deleuze η τάξη και η συμπλοκή των τροποποιήσεων της υπόστασης. Αυτή η μοναδική και ταυτή με τον εαυτό της αλυσίδα των πεπερασμένων τροποποιήσεων της υπόστασης

³¹ Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Les Éditions de Minuit, Παρίσι 1969. M. Gueroult, *Spinoza*, τόμος I: *Dieu* και *Spinoza*, τόμος II: *L' Ame*, Aubier Montaigne, Παρίσι 1968 και 1974 αντίστοιχα.

³² Deleuze, *Ο Σπινόζα και το πρόβλημα της έκφρασης*, μτφ. Φ. Σιατίτσας, σελ 131.

³³ ΗΙπ28.

³⁴ M. Gueroult, *Spinoza*, τόμος I, σελ. 338-339.

³⁵ ΗΙπ7, η περίφημη πρόταση του παραλληλισμού. Για την ένστασή μου ως προς τη λέξη «παραλληλισμός», βλ. *εδώ*, 25^η σημείωση 1^{ου} κεφαλαίου και 23^η σημείωση 2^{ου} κεφαλαίου.

–η οποία διακρίνεται από την αλυσίδα των τρόπων εντός καθέκαστου κατηγορήματος ακριβώς επειδή δεν είναι του κατηγορήματος αλλά της υπόστασης– αποτελεί το εχέγγυο της οντολογικής ενότητας της υπόστασης.³⁶ Μάλιστα, η εν λόγω οντολογική ενότητα είναι, κατά Deleuze, η προϋπόθεση για να μπορέσει ο Σπινόζα να εξοβελίσει από το σύστημά του –καθιστώντας την περιττή– την παρέμβαση ενός υπερβατικού Θεού. Χωρίς το ουδέτερο υπόστρωμα των τροποποιήσεων της υπόστασης και τη συνακόλουθη ταυτότητα του Είναι, θα ήταν απαραίτητος ένας υπερβατικός Θεός, για να θέσει σε συμφωνία κάθε όρο της σειράς των τρόπων ενός κατηγορήματος με κάθε όρο της σειράς των τρόπων ενός άλλου κατηγορήματος,³⁷ για να εξασφαλίσει δηλαδή τον λεγόμενο σπινοζικό παραλληλισμό. Εδώ πρέπει, βέβαια, να σημειωθεί μια στρατηγική διαφορά μεταξύ αυτής της ερμηνείας και εκείνης του Bennett, την οποία παρουσίασα προηγουμένως. Ενώ ο Bennett υποστηρίζει ότι το υπόστρωμα των διακατηγορηματικών τρόπων *υπάρχει* πριν ή πίσω από τα κατηγορήματα, και υπό αυτή την έννοια η βαθύτερη ουσία της υπόστασης, η *Natura naturans*, είναι διακριτή από τους τρόπους των κατηγορημάτων, την *Natura naturata*, τόσο ο Deleuze όσο και ο Gueroult,³⁸ στο πλαίσιο της κοινής τους προσπάθειας να αναδείξουν τον εμμενή χαρακτήρα της σπινοζικής αιτιότητας, θα υποστηρίζουν ότι η *Natura naturans*, ως εμμενής αιτία, ταυτίζεται με την *Natura naturata*, δηλαδή με τα αποτελέσματά της. Πιο συγκεκριμένα, ο Deleuze θα ισχυριστεί εν προκειμένω ότι «οι τρόποι που διαφέρουν ως προς το κατηγορήμα εκφράζουν μία και την αυτή τροποποίηση, αλλά τούτη η τροποποίηση *δεν υπάρχει* εκτός των τρόπων που εκφράζονται στα διάφορα κατηγορήματα».³⁹

Με τούτο ο Deleuze υποστηρίζει ότι οι τροποποιήσεις της υπόστασης, και άρα η υπόσταση ως αιτία, δεν διακρίνεται από τους τρόπους των κατηγορημάτων. Η θέση ότι «η ουσία, καθόσον υπάρχει, δεν υπάρχει έξω από το κατηγορήμα που την εκφράζει»,⁴⁰ σημαίνει εντέλει ότι οι ουδέτερες τροποποιήσεις της σπινοζικής υπόστασης, στη ανάγνωση των γάλλων σπινοζιστών, σίγουρα δεν έχουν την

³⁶ M. Gueroult, *Spinoza*, τόμος II, σελ. 86.

³⁷ G. Deleuze, *Ο Σπινόζα και το πρόβλημα της έκφρασης*, σελ. 130.

³⁸ M. Gueroult, *Spinoza*, τόμος II, σελ. 300.

³⁹ G. Deleuze, *Ο Σπινόζα και το πρόβλημα της έκφρασης*, μτφ. Φ. Σιατίτσας, σελ. 131, η έμφαση δική μου.

⁴⁰ G. Deleuze, *Ο Σπινόζα και το πρόβλημα της έκφρασης*, μτφ. Φ. Σιατίτσας, σελ. 29.

οντολογική προτεραιότητα που αποδίδει ο Bennett στους δια-κατηγορηματικούς τρόπους, στο πλαίσιο της δικής του ερμηνείας.⁴¹ Μολονότι λοιπόν αναγνωρίζω αυτή τη στρατηγική διαφορά μεταξύ των δύο ερμηνειών, θεωρώ ότι ο λόγος περί τροποποιήσεων της υπόστασης, ως λόγος περί ενός «*καθεαυτό είναι των τρόπων που διαφέρουν ως προς το κατηγορήμα*», διολισθαίνει αναπόφευκτα προς μια θεώρηση σχετικά με ένα βαθύτερο Είναι πίσω από τις συγκεκριμένες εκφράσεις του εντός των κατηγορημάτων, και ότι ως τέτοιος εκτίθεται στην κριτική που θα ασκήσω αμέσως στην ερμηνεία του Bennett. Υπό αυτή την έννοια, αντιλαμβάνομαι το εν λόγω σημείο στην ανάγνωση των γάλλων σπινοζιστών ως απόπειρα ερμηνείας της φράσης «ένα και το αυτό πράγμα»⁴², η οποία αντί να μας βοηθήσει να κατανοήσουμε την ουσία της υπόστασης, εισάγει άθελά της έναν στατικό και ουσιοκρατικό τρόπο σκέψης, εναντίον του οποίου οι γάλλοι σπινοζιστές θα καταφέρουν εντέλει καίριο πλήγμα, ειδικά με την ανάδειξη της κεντρικότητας της έννοιας της έκφρασης στην σπινοζική οντολογία. Κι επειδή, όπως θα φανεί και στη συνέχεια, η δική μου ανάγνωση εντάσσεται, λίγο πολύ, στη γαλλική παράδοση του σπινοζισμού, θεωρώ απαραίτητο να τονίσω το γεγονός ότι δεν συμμαρίζομαι την εν λόγω ερμηνεία περί διάκρισης τρόπων και τροποποιήσεων.

γ. Ανασκευή των ερμηνειών περί υποστρώματος δια-κατηγορηματικών τρόπων και ουδέτερων τροποποιήσεων της υπόστασης.

Η θέση του Bennett ότι η διαφορά μεταξύ Έκτασης και εκτατής υπόστασης είναι απλώς και μόνο λογικής ή συντακτικής τάξεως –και ότι επομένως η διαφορά μεταξύ κατηγορημάτων και υπόστασης είναι κενή περιεχομένου– δεν συμβιβάζεται με τη θέση του ιδίου ότι η βαθύτερη ουσία της υπόστασης συνίσταται σε ένα υπόστρωμα ουδέτερων, δια-κατηγορηματικών τρόπων. Και τούτο διότι δεν είναι δυνατόν η πραγματική ουσία της υπόστασης να προκύπτει με *αφαίρεση* των κατηγορημάτων, όταν η διαφορά μεταξύ υπόστασης και κατηγορημάτων είναι απλώς διαφορά λογικής

⁴¹ Άμεσα σχετιζόμενη με αυτή τη μη ύπαρξη της ουσίας εκτός των κατηγορημάτων είναι η έννοια της έκφρασης, την οποία ο Deleuze την ανέδειξε σε βασικό αναλυτικό εργαλείο για την κατανόηση της σπινοζικής εμμενούς αιτιότητας. Στην έννοια της έκφρασης θα επανέλθω σε λίγο, καθώς και η δική μου μελέτη εντάσσεται, όπως θα φανεί σε όσα ακολουθούν, στην ντελεζιανή ερμηνευτική παράδοση.

⁴² ΗΠπ7σχ: «[E]νας τρόπος της Έκτασης και η ιδέα εκείνου του τρόπου είναι ένα και το αυτό πράγμα».

δόμησης του νοήματος. Αν τα κατηγορήματα δεν εκφράζουν την πραγματική ουσία της υπόστασης –και γι’ αυτό άλλωστε αφαιρούνται προκειμένου να φτάσουμε σε αυτήν– δεν μπορούν την ίδια στιγμή να ταυτίζονται με την υπόσταση– και άρα να είναι μηδενική, ή απλώς συντακτικής φύσεως, η διαφορά μεταξύ υπόστασης και κατηγορημάτων.⁴³ Πέραν όμως αυτής της εσωτερικής αντίφασης, η ερμηνεία του Bennett αντιβαίνει σε ορισμένες βασικές προκειμένες της σπινοζικής οντολογίας. Οι δια-κατηγορηματικοί τρόποι δεν μπορεί να είναι πιο ουσιώδεις από τα κατηγορήματα, όπως ισχυρίζεται ο Bennett, διότι ο Σπινόζα φαίνεται να αναγνωρίζει στα κατηγορήματα οντολογική προτεραιότητα έναντι των τρόπων.⁴⁴ Ετούτο δεν προκύπτει μόνο από το γεγονός ότι ο φιλόσοφος της Χάγης αφενός μεν ταυτίζει την υπόσταση με τα κατηγορήματα και αφετέρου δηλώνει ρητά ότι αυτή «προηγείται» των τρόπων⁴⁵ – όπερ συνεπάγεται ότι και τα κατηγορήματα θα πρέπει να «προηγούνται» των τρόπων. Στην ΗΙπ5απ θα υποστηρίξει επιπλέον ότι μόνο βάσει των κατηγορημάτων θα μπορούσαμε να διακρίνουμε δύο ή περισσότερες υποστάσεις, και όχι με βάση τους τρόπους, τους οποίους οφείλουμε να αφήσουμε κατά μέρος στην προσπάθεια διάκρισης των υποστάσεων.⁴⁶ Από αυτή τη θέση προκύπτει ότι τα κατηγορήματα είναι εκείνα βάσει των οποίων μπορούμε να προσδιορίσουμε την ουσία μιας υπόστασης –και να τη διακρίνουμε από εκείνη μιας άλλης– ενώ οι τρόποι αδυνατούν να παίξουν έναν τέτοιο ρόλο. Εξίσου όμως δύσκολα συμβιβάζεται η ιδέα του Bennett περί ύπαρξης δια-κατηγορηματικών τρόπων –δηλαδή τρόπων που υπάρχουν καθ’ εαυτόν, παρακάμπτοντας κάθε κατηγορημα– με την ακατάβλητη επιμονή του Σπινόζα ως προς το ότι οι τρόποι υπάρχουν εντός ενός άλλου

⁴³ N. Shein (2009) «The False Dichotomy», σελ. 518.

⁴⁴ M. Wilson, «Notes on Modes and Attributes», σελ. 584-586.

⁴⁵ ΗΙπ1: «Η υπόσταση είναι φύσει πρότερη των επηρεασμών της».

⁴⁶ ΗΙπ5απ: «Αν υπήρχαν περισσότερες διακριτές υποστάσεις, θα έπρεπε να διακρίνονται μεταξύ τους ή από τη διαφορετικότητα των κατηγορημάτων ή από τη διαφορετικότητα των επηρεασμών [...]. Αν διακρίνονταν μονάχα από τη διαφορετικότητα των κατηγορημάτων, τότε παραδεχόμαστε ότι δεν υπάρχει παρά μία υπόσταση του ίδιου κατηγορήματος. Μα αν διακρίνονταν από τη διαφορετικότητα των επηρεασμών, αφού η υπόσταση είναι φύσει πρότερη των επηρεασμών της [...], τότε, παραμερίζοντας του επηρεασμούς και θεωρώντας την στον εαυτό της, τουτέστιν [...] θεωρώντας την αληθώς, δεν θα μπορούσαμε να τη συλλάβουμε ως διακριτή από μια άλλη, τουτέστιν [...] δεν θα μπορούσαν να υπάρξουν περισσότερες αλλά μονάχα μία».

πράγματος,⁴⁷ και συγκεκριμένα εντός του αντίστοιχού τους κατηγορήματος.⁴⁸ Και βέβαια, η ερμηνεία του Bennett ότι τα κατηγορήματα δεν συνιστούν την πραγματική ουσία της υπόστασης, παρά αποτελούν κάποιου είδους αναγκαίες μεν ψευδαισθητικές δε προσθήκες του πνεύματος, αντιφάσκει με τη σπινοζική θέση ότι «είναι στη φύση του λόγου να αντιλαμβάνεται τα πράγματα αληθώς».⁴⁹ Και καθώς ο λόγος αντιλαμβάνεται τα πράγματα πάντα μέσω κατηγορημάτων,⁵⁰ η διά των κατηγορημάτων σύλληψη της πραγματικότητας είναι, κατά Σπινόζα, αληθής και όχι ψευδαισθητική.⁵¹ Επιπλέον, όταν ο Bennett ισχυρίζεται ότι οι δια-κατηγορηματικοί τρόποι δεν μπορούν να συλληφθούν, φαίνεται να υπονοεί ότι ούτε ο άπειρος θεϊκός νους μπορεί να γνωρίσει την ουσία του Θεού. Κάτι τέτοιο όμως αντιβαίνει στη ρητή θέση του Σπινόζα ότι «στον Θεό υπάρχει κατ' ανάγκην μια ιδέα τόσο της ουσίας του όσο και όλων όσα έπονται κατ' ανάγκην από την ουσία του».⁵² Αυτή η τελευταία κριτική παρατήρηση, περί της δυνατότητας γνώσης της ουσίας της υπόστασης, ισχύει και για την ερμηνεία των Gueroult και Deleuze, καθώς και ετούτοι κάνουν λόγο για ένα «καθεαυτό είναι»⁵³ της υπόστασης, ανεξάρτητο της έκφρασής του μέσα στα κατηγορήματα, το οποίο όμως, ως τέτοιο, θα είναι κατ' ανάγκην άγνωστο.

⁴⁷ Ηορ5: «Με τον όρο τρόπος εννοώ τους επηρεασμούς της υπόστασης, ήτοι αυτό που είναι σε ένα άλλο και συλλαμβάνεται επίσης μέσω αυτού».

⁴⁸ Για τους άπειρους τρόπους, ο Σπινόζα γράφει στην ΗΠ23: «Κάθε τρόπος που υπάρχει και κατ' ανάγκην και ως άπειρος πρέπει κατ' ανάγκην να έπεται ή από την απόλυτη φύση κάποιου κατηγορήματος του Θεού ή από κάποιο κατηγορηματικό τροποποιημένο με μια τροποποίηση που υπάρχει και κατ' ανάγκην και ως άπειρη». Σχετικά με τους πεπερασμένους τρόπους γράφει στο ΗΠ25πορ: «Τα επιμέρους πράγματα δεν είναι παρά επηρεασμοί των κατηγορημάτων του Θεού, ήτοι τρόποι με τους οποίους τα κατηγορήματα του Θεού εκφράζονται με συγκεκριμένο και καθορισμένο τρόπο». Επίσης στο ΗΠ28απ θα πει: «[Ο]ι τρόποι δεν είναι παρά επηρεασμοί των κατηγορημάτων του Θεού». Και θα το επαναλάβει στο ΗΠ6απ, στο ΗΠ8 κ.α.

⁴⁹ ΗΠ44απ.

⁵⁰ ΗΠ10σχ: «[Τ]ίποτα δεν είναι σαφέστερο στη φύση από το ότι κάθε ον πρέπει να συλλαμβάνεται υπό κάποιο κατηγορηματικό».

⁵¹ Όπως ανέφερα προηγουμένως, ο Bennett, από τη μια ισχυρίζεται ότι η έννοια της υπόστασης διαφέρει μόνο συντακτικά από την έννοια του κατηγορήματος (και υπό αυτή την έννοια φαίνεται να υποστηρίζει μια αντικειμενική ερμηνεία), από την άλλη όμως λέει ότι τα κατηγορήματα είναι ψευδαισθητικές προσθήκες του νου (υποκειμενική ερμηνεία). Δεν είναι λοιπόν σαφές πού κατατάσσεται η ανάγνωσή του.

⁵² ΗΠ3.

⁵³ G. Deleuze, *Ο Σπινόζα και το πρόβλημα της έκφρασης*, μτφ. Φ. Σιατίτσα, σελ 131.

Παραδόξως, λοιπόν, η αντικειμενική ερμηνεία –στην προσπάθειά της να αποδείξει την αντικειμενική φύση της διάκρισης μεταξύ των κατηγορημάτων προκειμένου να εξασφαλίσει αληθή και τέλεια γνώση– καθιστά ψευδαισθητική τη γνώση διά των κατηγορημάτων. Η γνώση που μας παρέχουν τα κατηγορήματα καθίσταται ψευδαισθητική επειδή μέσα στο σύστημα υπάρχει ένα επίπεδο που παραμένει απρόσιτο. Η «πραγματικά αληθινή φύση» των τρόπων, σύμφωνα με την αντικειμενιστική ερμηνεία, είναι «δια-κατηγορηματική» ή «υπεράνω κατηγορημάτων».⁵⁴

Τέλος, θα ήταν παράλειψη να μην σημειωθεί εδώ ότι ο ίδιος ο Σπινόζα πουθενά δεν κάνει λόγο για βαθύτερη μεταφυσική δομή.⁵⁵

δ. Η ερμηνεία περί κοινής νομοτελειακής τάξης.

Μια διαφορετική απάντηση στο ερώτημα τι διακρίνει την υπόσταση από τα κατηγορήματά της είναι εκείνη που διατύπωσε ο Alan Donagan, σύμφωνα με τον οποίο η πραγματική ουσία της υπόστασης –που τη διακρίνει από τα κατηγορήματα– είναι η κοινή για όλα τα κατηγορήματα νομοτέλεια, που διέπει οτιδήποτε λαμβάνει χώρα εντός τους. Αυτή η σύνδεση αιτίων και αποτελεσμάτων, η κοινή σε όλη την υπόσταση, όχι μόνο αποτελεί την εγγύηση για την ενότητά της, αλλά επιπλέον συνιστά το θεμέλιο της σπινοζικής θεωρίας περί «μονισμού» της υπόστασης. Τα κατηγορήματα πρέπει να έχουν κοινούς τους αιτιακούς νόμους, προκειμένου να συνιστούν κατηγορήματα μίας και της αυτής υπόστασης.⁵⁶ Υπό αυτή την έννοια, οι εν λόγω νόμοι βρίσκονται «βαθύτερα» από τα ίδια τα κατηγορήματα, καθώς είναι εκείνοι που τα συνέχουν στο εσωτερικό της μοναδικής υπόστασης.⁵⁷ Επιπλέον, η

⁵⁴ N. Shein, «The False Dichotomy», σελ. 523.

⁵⁵ Γεγονός που το αναγνωρίζει και ο ίδιος ο Bennett, όταν λέει ότι η ερμηνεία του βιάζει το κείμενο: «Όντως βιάζει ελαφρώς το κείμενο. Ο Σπινόζα συνήθως θεωρεί ότι ο τρόπος “περιλαμβάνει την έννοια του” κατηγορήματος (HIIπδop), και άρα οι συνεπαγωγές πηγαινούν προς τα πάνω, από τον τρόπο στο κατηγορήμα. Αλλά στα συγκεκριμένα συμφραζόμενα, δεν μπορώ παρά να υποθέσω ότι σκέφτεται τους τρόπους –ή τα πράγματα, όπως τα λέει– απογυμνωμένους από τα κατηγορήματά τους. Δεν θα απολογηθώ για το γεγονός ότι αποδίδω στον Σπινόζα τέτοια αλλαγή ύφους: αυτό είναι το τίμημα που πρέπει να πληρώσει αν θέλει όντως να εννοεί ότι ένας τρόπος της Σκέψης είναι ένας τρόπος της Έκτασης», J. Bennett, *A Study of Spinoza's Ethics*, σελ. 142.

⁵⁶ «Δύο ή περισσότερα κατηγορήματα συνιστούν την ουσία μίας και της αυτής υπόστασης μονάχα υπό τον όρο ότι ισχύει ως νόμος της φύσης πως οτιδήποτε έχει κάποιο από τα κατηγορήματα δεν μπορεί ούτε να δημιουργηθεί ούτε να καταστραφεί, και πως παράγει εμμενώς τρόπους τόσο με την ίδια σειρά μέσα σε όλα τα κατηγορήματα όσο και με τις ίδιες διασυνδέσεις», Donagan, *Spinoza*, σελ. 88.

⁵⁷ Βέβαια, ο Donagan υποστηρίζει ότι οι νόμοι δεν μπορούν να συλληφθούν χωρίς τα κατηγορήματα ή υπεράνω αυτών.

κοινή νομοτέλεια που διέπει τα κατηγορήματα παρέχει στον Σπινόζα τη δυνατότητα να αποκλείσει τη δράση των τελικών αιτιών από την οντολογία του.⁵⁸

ε. Ανασκευή της ερμηνείας περί κοινής νομοτελειακής τάξης.

Η πρώτη παρατήρηση που επιβάλλεται εδώ είναι ότι, αν η υπόσταση συνίσταται εντέλει στην αιτιακή σύνδεση των πραγμάτων, η οποία είναι κοινή σε όλα τα κατηγορήματα, τα κατηγορήματα καταλήγουν να αποτελούν απλώς τον καμβά επί του οποίου εκδηλώνεται η εν λόγω σύνδεση. Η ίδια η νομοτελειακή τάξη μοιάζει να προϋπάρχει λογικά και οντολογικά, ή να υπάρχει σε λανθάνουσα μορφή, σε ένα επίπεδο βαθύτερο της εμφάνισής της στα κατηγορήματα. Από εκείνο το βάθος μοιάζει να λειτουργεί ως πεπρωμένο, ως επ' άπειρον προδιαγεγραμμένη σύνδεση όλων των τρόπων όλων των κατηγορημάτων και, υπό αυτή την έννοια, να συνιστά την «κρυμμένη τάξη πίσω από τη φαινομενική αταξία».⁵⁹ Όμως σε ένα τέτοιο πλαίσιο, τα κατηγορήματα δεν έχουν την αξία που τους αποδίδει ο Σπινόζα, καθώς η υπόσταση διακρίνεται ιεραρχικά και προηγείται οντολογικά από αυτά. Σε αντίθεση με όσα δηλώνει ο Σπινόζα, εδώ η εκτεταμένη υπόσταση δεν ταυτίζεται πλέον με το κατηγορήμα της Έκτασης καθ' εαυτόν,⁶⁰ αλλά με μια αιτιακή τάξη, η οποία υπό κάποια έννοια προϋπάρχει της Έκτασης και απλώς εκδηλώνεται μέσα σε αυτήν, όπως εκδηλώνεται και μέσα σε όλα τα άλλα κατηγορήματα. Με ετούτο, τα κατηγορήματα, παρά την άπειρη διαφοροποίησή τους, ανάγονται εντέλει σε μια κοινή αρχή,⁶¹ η οποία και συνιστά τον πραγματικό στόχο της γνωστικής προσέγγισης της υπόστασης.

⁵⁸ Αυτή τουλάχιστον τη θέση υποστηρίζει ο Carl Stumpf, ο οποίος υιοθετεί κι αυτός την άποψη του Donagan περί ενιαίας νομοτελειακής τάξης, Stumpf, «Unzählige Attribute». Μάλιστα, σύμφωνα με τον Stumpf, η κεντρική ιδέα του σπινोजισμού δεν είναι ούτε ο «μονισμός» της υπόστασης ούτε ο παραλληλισμός, αλλά ο ντετερμινισμός, αυτό το κοινό υπόβαθρο της ενιαίας σε όλα τα κατηγορήματα αναγκαιότητας, η οποία καθιστά περιττή κάθε τελεολογία. Σχετική με αυτό είναι και η κριτική του Kant στον Σπινόζα στο *Kritik der Urteilskraft*, §73. Βλ. και το άρθρο του Slavoi Zizek με θέμα τη σχέση μεταξύ Σπινόζα, Kant και Hegel («Spinoza, Kant, Hegel and... Badiou!»).

⁵⁹ «[T]he hidden order [...] of a manifest disorder»: W. Montag, «Introduction», στο P. Macherey, *In a Materialist Way*.

⁶⁰ ΗΠ15σχ: «[H] εκτεταμένη υπόσταση είναι ένα από τα άπειρα κατηγορήματα του Θεού».

⁶¹ Για την προβληματική της καταγωγικής αρχής στον Σπινόζα και ειδικά στο πλαίσιο της εγγεληνής του πρόσληψής, βλ. P. Macherey, *Hegel or Spinoza* και W. Montag, «Hegel, sive Spinoza: Hegel as his own true other».

Αυτή η κοινή αρχή, ως υπερβατική γενικότητα, εξαλείφει την ειδικότητα των κατηγορημάτων.⁶² Εφόσον η νομοτελειακή τάξη, που διέπει το σύνολο της υπόστασης, είναι σταθερή και εκδηλώνεται απαρέγκλιτα και αιωνίως στην επιφάνεια των κατηγορημάτων, η απειρία τους καθίσταται πλεονασμός του σπινοζικού οντολογικού οικοδομήματος, αν δεν είναι κενό γράμμα. Η σπινοζική διάκριση των κατηγορημάτων χάνει έτσι την αξία της, καθώς αυτά εξυπηρετούν την έκφραση μίας και μοναδικής, στατικής βαθύτερης ουσίας, η οποία χαρακτηρίζεται από απόλυτη και αιώνια ταυτότητα με τον εαυτό της. Εν ολίγοις, η διάνοιξη του οντολογικού χάσματος μεταξύ υπόστασης και κατηγορημάτων, την οποία πραγματοποιεί η θεώρηση της ουσίας της υπόστασης ως ενιαίας νομοτελειακής τάξης, συνοδεύεται αναγκαία α. από τη θεώρηση αυτής ως απολύτως στατικής και προϋπάρχουσας των κατηγορημάτων, β. από τη συνακόλουθη υποβάθμιση του ρόλου και της σημασίας που αποδίδει ο Σπινόζα στην απειρία των κατηγορημάτων, και, τέλος, γ. από την ακύρωση της εμμενούς αιτιότητας, μια που η νομοτελειακή τάξη, ως αιτία ή ουσία, φαίνεται να διάγει μια ύπαρξη διακριτή από τα αποτελέσματά της εντός των κατηγορημάτων.

Μια δεύτερη παρατήρηση που θα μπορούσαμε να διατυπώσουμε είναι η ασυμβατότητα αυτής της ερμηνείας με την ισότητα που, κατά Σπινόζα, διακρίνει τις δύο δυνάμεις της υπόστασης, τη δύναμη του σκέπτεσθαι, αφενός, και τη δύναμη του

⁶² Αν και σε διαφορετικά συμφραζόμενα, συναφής με αυτή την κριτική στην έννοια και τον ρόλο μιας κοινής νομοτελειακής τάξης στη σπινοζική οντολογία είναι και η κριτική του Warren Montag στην έννοια της δομής στη φιλοσοφία του Louis Althusser και τον ολοποιητικό ρόλο που αυτή, η δομή, επιτελεί ως προς τα στοιχεία ή τα αποτελέσματά της. Κατά τον Montag, η (αλτουσεριανή) δομή καταλήγει να έχει ύπαρξη πέραν των αποτελεσμάτων της, να αποτελεί αναγκαία «το ακριβές αντίθετο της ύπαρξης της δομής στα αποτελέσματά της, [...] ένα όλο ή δομή που όχι μόνο υπερβαίνει τα αποτελέσματά της, δεν εξαντλείται σε αυτά, αλλά διάγει μια λανθάνουσα ύπαρξη πίσω ή πέραν του έκδηλου περιεχομένου, η αλήθεια του οποίου, με τη σειρά της, μπορεί να είναι μόνο αυτό το λανθάνον όλον που είναι καθήκον της ερμηνείας να το αποκρυπτογραφήσει». Έναν παρόμοιο, ολιστικό χαρακτήρα υποστηρίζω ότι μπορούμε να αποδώσουμε και στην έννοια της νομοτελειακής τάξης, η οποία έτσι καθίσταται ασύμβατη με την έννοια της εμμενούς αιτιότητας, στο πλαίσιο της οποίας η αιτία εμμένει στα αποτελέσματά της, και δεν έχει ύπαρξη πέραν αυτών. Βλ. W. Montag, «Althusser's Nominism: Structure and Singularity», σελ. 65-73. Κριτική στον Montag έχει διατυπώσει ο Γιώργος Φουρτούνης, ο οποίος και διερευνά τον «νομιναλιστικό, εμμειοκρατικό ολισμό» του Σπινόζα, όπως τον ονομάζει, στο «Εμμένεια και δομή», επιχειρηματολογώντας υπέρ της ανάγκης να διατηρήσουμε ένα «ελάχιστο υπερβατικότητας για να εδραιωθεί η αντι-υπερβατικότητα», Γ. Φουρτούνης, «Εμμένεια και δομή», σελ. 222.

υπάρχειν ή του ενεργείν, αφετέρου. Πιο αναλυτικά, κάθε τρόπος διάγει μια διττή ύπαρξη ως αποτέλεσμα αυτών των δύο δυνάμεων. Από τη μια, ο εκάστοτε τρόπος συνιστά τροποποίηση ενός ορισμένου κατηγορήματος, ενώ, από την άλλη, αυτή η τροποποίηση γίνεται αντικείμενο μιας ιδέας. Πρόκειται αντίστοιχα για τη μορφική και την αντικειμενική ουσία των τρόπων.⁶³ Επιπλέον, σύμφωνα με τον Σπινόζα, ο Θεός γνωρίζει τον εαυτό του, και συγκεκριμένα διαθέτει μια ιδέα τόσο της ουσίας του όσο και όλων των πραγμάτων που απορρέουν αναγκαία από αυτήν.⁶⁴ Αν λοιπόν η ουσία του Θεού είναι η βαθύτερη νομοτελειακή τάξη που εκδηλώνεται πανομοιότυπη σε όλα τα κατηγορήματα, ο Θεός θα πρέπει να διαθέτει και μια ιδέα αυτής της νομοτελειακής τάξης. Εν τοιαύτη περιπτώσει όμως, το κατηγορημα της Σκέψης θα διαθέτει έναν τρόπο –την ιδέα που έχει ως αντικείμενό της αυτή την ομοτελειακή τάξη– ο οποίος δεν θα έχει το αντίστοιχό του σε κανένα άλλο κατηγορημα. Με άλλα λόγια, θα υπάρχει ένας τρόπος ο οποίος θα διαθέτει αντικειμενική ουσία αλλά όχι και μορφική, και τούτο διότι δεν είναι προφανές σε τι θα μπορούσε να συνίσταται η ιδιαίτερη μορφική ύπαρξη της νομοτελειακής τάξης της κοινής σε όλα τα κατηγορήματα. Σίγουρα πάντως αυτή δεν θα αποτελούσε έναν άπειρο τρόπο –που όντως μπορεί στο πλαίσιο της σπινοζικής οντολογίας να θεωρηθεί αντίστοιχος των γενικών νόμων που διέπουν τα κατηγορήματα– διότι ακόμα και κάθε άπειρος τρόπος είναι απαραίτητα *τρόπος ενός ορισμένου κατηγορήματος*. Αν λοιπόν η νομοτελειακή τάξη βρίσκεται πίσω ή υπεράνω των κατηγορημάτων, είναι αδύνατον να διαθέτει αυτό που ο Σπινόζα αποκαλεί «μορφική ύπαρξη», και κατά συνέπεια αποκλείεται και κάθε γνωστική πρόσβαση σε αυτήν, μια που ό,τι υπάρχει «πρέπει να συλλαμβάνεται υπό κάποιο κατηγορημα».⁶⁵ Εν κατακλείδι, η ουσία του Θεού, σε ό,τι κι αν αυτή συνίσταται, φαίνεται ότι δεν μπορεί να έχει ύπαρξη πέραν της συγκεκριμένης της έκφρασης μέσα σε καθένα από τα κατηγορήματα. Η ουσία του Θεού δεν είναι δυνατόν να βρίσκεται κατά καμιά έννοια πίσω από τα κατηγορήματα ούτε να προϋπάρχει αυτών, διότι, σε τελευταία ανάλυση, μια τέτοιου είδους ύπαρξη θα καθιστούσε αδύνατη τη γνώση της θεϊκής ουσίας – και μάλιστα ακόμα και για τον ίδιο τον Θεό.

⁶³ Βλ. πιο αναλυτικά *εδώ*, 2.3.1.

⁶⁴ ΗΙπ3: «Στον Θεό υπάρχει κατ' ανάγκην μια ιδέα τόσο της ουσίας του όσο και όλων όσα έπονται κατ' ανάγκην από την ουσία του».

⁶⁵ ΗΙπ10σχ.

στ. Η υπόσταση ως σύνθεση μερών. Ανασκευή.

Θα ήταν παράλειψη να μην αναφερθεί εδώ, έστω και σύντομα, μια διαφορετική προσέγγιση της σχέσης υπόστασης-κατηγορημάτων, σύμφωνα με την οποία η υπόσταση διακρίνεται από τα κατηγορήματά της επειδή συνιστά το άθροισμά τους.⁶⁶ Σε αυτό το πλαίσιο, η υπόσταση θεωρείται ότι διαθέτει σύνθετη φύση, με την ειδική έννοια ότι συνίσταται ακριβώς σε σύνθεση μερών, και η ουσία της δεν εκφράζεται εξίσου σε καθένα από τα κατηγορήματα, παρά μόνο στο σύνολό τους. Ωστόσο, το ενδεχόμενο μιας τέτοιας ερμηνείας το έχει απορρίψει ήδη ο ίδιος ο Σπινόζα, στην 35^η επιστολή του,⁶⁷ όπου επικαλείται το επιχείρημα της αιώνιας φύσης της υπόστασης:

Είναι απλή και δεν αποτελεί σύνθεση μερών. Διότι ως προς τη φύση τους και ως προς τη γνώση που έχουμε γι' αυτά, τα συνθετικά μέρη θα έπρεπε να προηγούνται αυτού που συνθέτουν. Κι αυτό είναι αδύνατο όταν μιλάμε για κάτι που είναι αιώνιο από την ίδια του τη φύση.

Εφόσον η υπόσταση υπάρχει ανέκαθεν, δεν μπορούμε να προσδιορίσουμε ένα χρονικό σημείο πριν από το οποίο αυτή δεν υφίσταται ή δεν έχει ακόμα παραχθεί, ενώ τα μέρη που θα την συναπαρτίσουν είναι ήδη παρόντα. Με τούτο το επιχείρημα ο Σπινόζα απορρίπτει το ενδεχόμενο η υπόσταση να γεννάται διά μιας κίνησης μηχανιστικού τύπου. Η εμμενής αιτιότητα, η οποία διέπει την παραγωγή της (το γεγονός ότι η υπόσταση ως αποτέλεσμα παραμένει εντός της αιτίας που την παρήγαγε) δεν συμβιβάζεται με τη χρονική διαδοχή της μηχανιστικής και μεταβατικής αιτιότητας.

Επιπλέον, στην *Ηθική*, ο Σπινόζα θα δηλώσει ευθέως ότι «η απολύτως άπειρη υπόσταση είναι αδιαίρετη»⁶⁸ και ότι η έννοια του «μέρους της υπόστασης» περιλαμβάνει αντίφαση: «[M]ε τις λέξεις „μέρος μιας υπόστασης“ δεν μπορούμε να

⁶⁶ Ο Edwin Curley φαίνεται να υιοθετεί μια τέτοια άποψη, όταν λέει ότι «ο Σπινόζα, σε αντίθεση με τον Καρτέσιο, ταυτίζει την υπόσταση με τα κατηγορήματά της, ή μάλλον με το *σύνολο* των κατηγορημάτων της», E.M. Curley, *Spinoza's Metaphysics*, σελ. 16 (η έμφαση δική μου), και *Behind the Geometrical Method*, σελ. 29-30. Ενδεχομένως να σχετίζεται με αυτή τη θέση του και η ερμηνεία που προτείνει (βλ. *Spinoza's Metaphysics*) για την απειρία των κατηγορημάτων ως απειράριθμων. Ενωώ εδώ ότι πιθανώς η θεώρηση των κατηγορημάτων ως αριθμήσιμων να οδηγεί υπόγεια τον ερμηνευτή προς μια ανάγνωση της σχέσης κατηγορημάτων-υπόστασης ως σχέσης μέρους-όλου. Βλ. και τη σχετική κριτική του Bennett στον Curley, στο *A Study of Spinoza's Ethics*, σελ. 64-65.

⁶⁷ Προς τον Hudde, 7 Ιανουαρίου 1666.

⁶⁸ ΗΙπ13.

εννοούμε τίποτε άλλο από μια πεπερασμένη υπόσταση πράγμα που [...] συνεπάγεται πρόδηλη αντίφαση». ⁶⁹ Με άλλα λόγια, η ιδέα πως τα κατηγορήματα προστίθενται για να παραγάγουν την υπόσταση αντιφάσκει με τη θέση περί απειρίας καθέκαστου κατηγορήματος. Διότι, αν τα κατηγορήματα ήταν μέρη της υπόστασης, θα επρόκειτο για αμοιβαία αποκλειόμενα και ως εκ τούτου πεπερασμένα μέρη, αφού κάθε κατηγορήματα θα αποτελούσε όριο κάθε άλλου. ⁷⁰ Τέλος, η εν λόγω θεώρηση των κατηγορημάτων ως –αμοιβαία αποκλειόμενων– μερών αντιφάσκει με την αντιληπτική ανεξαρτησία των κατηγορημάτων, μια που η σύλληψη κάθε κατηγορήματος θα έπρεπε να αποκλείει τη σύλληψη κάθε άλλου και άρα να εξαρτάται έτσι, έστω και με αρνητικό τρόπο, από αυτήν. ⁷¹

3.2.2. Ανακεφαλαίωση.

Τις προσπάθειες όλων των προαναφερθέντων μελετητών τις συνέχει η κοινή αγωνία να ερμηνεύσουν τη σπινοζική οντολογία έτσι ώστε α. να διατηρηθεί η διάκριση μεταξύ κατηγορημάτων και υπόστασης, β. τα κατηγορήματα και η μεταξύ τους διάκριση να διαθέτουν το καθεστώς πραγματικότητας που τους απέδιδε ο Σπινόζα, γ. να είναι αληθής η γνώση της υπόστασης την οποία αποκτούμε διά των κατηγορημάτων, και δ. να διασωθεί, μαζί με τη διάκριση των κατηγορημάτων, και η ενότητα της υπόστασης. Σε ετούτη λοιπόν την προσπάθεια, ορισμένοι σπινοζιστές θεώρησαν ότι η σπινοζική οντολογία επιφυλάσσει μια θέση για ένα βαθύτερο μεταφυσικό υπόστρωμα –την κοινή νομοτελειακή τάξη ή τους δια-κατηγορηματικούς τρόπους– το οποίο βρίσκεται κάτω ή πίσω από τα κατηγορήματα και το οποίο, ως τέτοιο, δεν μπορούμε να το γνωρίσουμε καθ' εαυτό. Στο πλαίσιο, λοιπόν, των εν λόγω ερμηνειών, η κοινή νομοτελειακή τάξη και οι δια-κατηγορηματικοί τρόποι

⁶⁹ ΗΙπ13σχ.

⁷⁰ P. Macherey, *Hegel or Spinoza*, σελ. 99-104. Και Γ. Φουρτούνης, «Εμμένεια και δομή», σελ. 210-211.

⁷¹ E.M. Curley, *Behind the Geometrical Method*, σελ 30. Εδώ ο Curley διατυπώνει την άποψη ότι η υπόσταση είναι μεν το άθροισμα των κατηγορημάτων της, αλλά συνιστά «σύνθεση πολύ ιδιαίτερων στοιχείων», ακριβώς επειδή τα στοιχεία της, δηλαδή τα κατηγορήματα, χαρακτηρίζονται από αναγκαία και αιώνια ύπαρξη και άρα δεν μπορούν να υπάρχουν το ένα χωρίς το άλλο.

ανέλαβαν, ενίοτε, τον ρόλο ενός πνευματοκρατικού όλου,⁷² που υπερβαίνει την επιφάνεια της εκδήλωσής του στα αποτελέσματά του (στα κατηγορήματα), υπερβαίνει τις ενικότητες, τις οποίες εντέλει ενοποιεί,⁷³ διασφαλίζοντας έτσι την ενότητα της υπόστασης. Με αυτήν όμως την υπόθεση κατέληξαν να υιοθετούν μια παράδοξη θέση στη μάχη για το καθεστώς αλήθειας των κατηγορημάτων και της γνώσης που αυτά παρέχουν. Εισάγοντας το καθ' εαυτόν άγνωστο μεταφυσικό υπόβαθρο ως πραγματική ουσία της υπόστασης, κατέστησαν τη γνώση που πηγάζει από τα κατηγορήματα εσφαλμένη και ψευδή, ακριβώς επειδή αυτά, τα κατηγορήματα, δεν είναι σε θέση να μας αποκαλύψουν το εν λόγω υπόβαθρο, δηλαδή την πραγματική ουσία της υπόστασης.⁷⁴ Με ετούτο, οι εν λόγω μελετητές απέτυχαν να εκπληρώσουν τουλάχιστον δύο από τους αρχικούς τους στόχους, καθώς αφενός κατέστησαν τα κατηγορήματα τις οντολογικά κατώτερες επιφάνειες εκδήλωσης της ουσίας της υπόστασης και αφετέρου κατέστησαν ψευδή τη γνώση που πηγάζει από αυτά. Το αδιέξοδο στο οποίο οδηγήθηκαν οι ερμηνευτικές αυτές απόπειρες δείχνει ότι η προσπάθεια σύλληψης της σπινοζικής υπόστασης μάλλον πρέπει να

⁷² Εντέλει, μια τέτοια θέση αποδίδει στον Σπινόζα και ο Yovel, ασκώντας του μάλιστα επ' αυτού την κριτική ότι ήταν εκ μέρους του λάθος η θεώρηση της άπειρης υπόστασης ως υποστρώματος που υποβαστάζει τα πεπερασμένα πράγματα και που δίνει στον κόσμο λογική δομή. Ο κόσμος της εμμένειας είναι, κατά τον Yovel, ένας κόσμος αποσπασματικότητας και περατότητας, είναι *Natura naturata* «χωρίς *Natura naturans*». Υπό αυτή την έννοια, οι Νίτσε, Μαρξ και Φρόιντ υιοθέτησαν, κατά τον Yovel, πιο κριτική σκοπιά από ό,τι ο Σπινόζα: Y. Yovel, *Spinoza and Other Heretics*, 2^{ος} τόμος, «Epilogue: Immanence and Finitude». Σχετικό με αυτό και το «Spinoza's Philosophy of Immanence-Dogmatic or Critical?», του F. Lucash.

⁷³ Πρόκειται για τη θεώρηση του όλου όπως την ανέπτυξε στη *Μοναδολογία* του ο Leibniz. Είναι η αντίληψη που «αντιπροσωπεύει έναν ουσιοκρατικό ολισμό, στο πλαίσιο του οποίου „το όλο είναι αναγώγιμο σε μια αποκλειστική αρχή εσωτερικότητας, δηλαδή σε μια εσωτερική ουσία, όπου τα στοιχεία του όλου δεν είναι παρά μορφές φαινομενικής έκφρασης“, και όπου είναι δραστικές όλες οι συναφείς κατηγορίες της εσωτερικότητας και της εξωτερικότητας, του ουσιώδους και του επουσιώδους, εν ολίγοις της εσώτερης ουσίας (κατ' αντιπαραβολή με το εξωτερικό φαινόμενο) και της υπερβατικότητάς της ως προς τα αποτελέσματά της», Φουρτούνης, «Εμμένεια και δομή», σελ. 206, ο οποίος παραθέτει L. Althusser, *Να διαβάσουμε το Κεφάλαιο*.

⁷⁴ «Μια δια-κατηγορηματική δομή δεν δύναται επί της αρχής να συλληφθεί κατά την ουσία της, ως ευρισκόμενη πέραν των κατηγορημάτων. Έτσι, η ερμηνεία των αντικειμενιστών έχει το παράδοξο αποτέλεσμα να καθιστά καταρχήν άγνωστες τις ιδιότητες που οι ίδιοι οι αντικειμενιστές θεωρούν από τις πιο θεμελιώδεις του μεταφυσικού συστήματος του Σπινόζα», N. Shein (2009) «The False Dichotomy», σελ. 522.

προσανατολιστεί προς μια έννοια που δεν θα λειτουργεί ολοποιητικά ως προς τις διαφορές των κατηγορημάτων, δεν θα παίζει τον ρόλο μιας κοινής συνεκτικής αρχής, ενός κοινού σημείου αναφοράς, στο οποίο εντέλει θα ανάγονται τα πολλαπλά κατηγορήματα.⁷⁵ Αντιθέτως, φαίνεται ότι η προσπάθεια εννοιολόγησης της ουσίας της υπόστασης πρέπει να προσανατολιστεί προς μια έννοια που θα φέρει στο εσωτερικό της, ως συγκροτητικά της στοιχεία, τον πληθυντικό ποιοτικό καθορισμό και την άπειρη ποικιλομορφία, αντί να προσπαθεί να τα εξοβελίσει, μια που μόνο έτσι μπορούν τα κατηγορήματα και η άπειρη ποικιλία τους να θεωρηθούν πραγματικά. Ως εκ τούτου, η ιδιότητα της απλότητας πρέπει να παραμείνει ξένη προς μια τέτοια έννοια υπόστασης.⁷⁶ Τέλος, ας σημειωθεί εδώ εν τάχει ότι από την απόρριψη της δεύτερης ερμηνευτικής οικογένειας («η υπόσταση ως σύνθεση μερών») μπορούμε να συναγάγουμε ότι η μηχανιστική αιτιότητα δεν δύναται να λειτουργήσει ως εξηγητικό μοντέλο για τη γένεση και τη δράση της σπινοζικής υπόστασης κι ότι επομένως αναζητούμε μια έννοια υπόστασης της οποίας η σχέση με τα κατηγορήματα θα είναι εμμενής.

⁷⁵ Ο Edwin Curley έχει διατυπώσει μια αξιοσημείωτη πρόταση για το πώς θα μπορούσαμε να συλλάβουμε τη μη αναγωγιμότητα των κατηγορημάτων. Σύμφωνα με αυτόν, μπορούμε να θεωρήσουμε τα κατηγορήματα βασικά νομολογικά γεγονότα, δηλαδή αξιώματα της πραγματικότητας (ή, αλλιώς, νόμους της φύσης) που είναι αιώνια και αναγκαία αληθή, επειδή δεν υπάρχει κάτι (για παράδειγμα, μια μη υλοποιημένη ουσία) από το οποίο αυτά να εξαρτώνται, δεν υπάρχει τίποτα που, αν ήταν διαφορετικό, θα ήταν διαφορετικά και τα κατηγορήματα. Τα κατηγορήματα ως βασικά νομολογικά γεγονότα παρέχουν κατά Curley το αιτιακό σύμπλεγμα που νομιμοποιεί την επαγωγή από το ένα ενικό γεγονός στο άλλο, E.M.: Curley, *Spinoza's Metaphysics* και *Behind the Geometrical Method*, I §§16 και 17.

⁷⁶ Στην 35^η επιστολή που παρέθεσα προηγουμένως (προς τον Hudde, 7 Ιανουαρίου 1666), ο Σπινόζα λέει βέβαια ότι η υπόσταση είναι απλή, αλλά με ετούτο εννοεί ότι αυτή δεν αποτελεί σύνθεση μερών («Είναι απλή και δεν αποτελεί σύνθεση μερών»). Όταν εδώ ισχυρίζομαι ότι η υπόσταση δεν είναι απλή, εννοώ ότι διαθέτει άπειρη ποικιλομορφία, απειρία ποιοτήτων.

3.3. Στα ίχνη της ουσίας II: Μη μετρήσιμο Είναι με όλη τη δυνατή ποικιλία

3.3.1. Η θέση περί «μονισμού» της υπόστασης ως κίνηση φιλοσοφικής τακτικής.

Στα συμπεράσματα που προηγήθηκαν θα μπορούσε κανείς να αντιπαραθέσει ότι ο ίδιος ο Σπινόζα επιτρέπει –αν δεν την ενθαρρύνει ευθέως– μια ανάγνωση κατά την οποία τα κατηγορήματα ανάγονται σε μια κοινή αρχή, όταν υποστηρίζει ότι αφενός μεν τα κατηγορήματα είναι άπειρα και αφετέρου ο Θεός είναι ένας και μοναδικός.⁷⁷ Η σπινοζική ταύτιση μεταξύ αυτής της μοναδικής υπόστασης και των άπειρων κατηγορημάτων της φαίνεται να μας ωθεί να υιοθετήσουμε μια θεώρηση περί της υπόστασης ως του κοινού, μοναδικού και ενιαίου υποβάθρου στο οποίο εντέλει ανάγονται τα άπειρα και διακριτά μεταξύ τους κατηγορήματα. Συγκεκριμένα, στην 34^η επιστολή του,⁷⁸ ο Σπινόζα θα δηλώσει ρητά ότι ο Θεός είναι ένας και μοναδικός:

Τώρα καθώς [...] η αναγκαία ύπαρξη ανήκει στη θεϊκή φύση, ο αληθινός ορισμός του Θεού πρέπει να περιλαμβάνει επίσης αναγκαία ύπαρξη, και άρα η αναγκαία του ύπαρξη πρέπει να απορρέει από τον αληθινό του ορισμό. Αλλά από τον αληθινό του ορισμό [...] δεν δύναται να απορρέει η αναγκαία ύπαρξη πολλών Θεών. Γι' αυτό απορρέει η ύπαρξη ενός και μόνου Θεού.

Και βέβαια, την ίδια θέση περί μοναδικής υπόστασης τη διατυπώνει ο Σπινόζα και στην *Ηθική*, όταν λέει, για παράδειγμα, ότι «στη φύση των πραγμάτων δεν υπάρχει παρά μία και μοναδική υπόσταση [...] απολύτως άπειρη»⁷⁹ ή όταν δηλώνει ρητά, στο πρώτο πόρισμα της πρότασης που μάλιστα έχει επικρατήσει να λέγεται «πρόταση του μονισμού», πως «ο Θεός είναι μοναδικός».⁸⁰ Από την άλλη πλευρά, τα κατηγορήματα είναι για τον Σπινόζα «άπειρα», όπερ διατυπώνεται ήδη στην αρχή της *Ηθικής* και δη στον ορισμό του Θεού,⁸¹ ενώ το ίδιο ισχύει και για το υπόλοιπο σπινοζικό έργο. Προκύπτει λοιπόν το εύλογο ερώτημα υπό ποια έννοια ο Σπινόζα

⁷⁷ Σχετικά με τον «μονισμό» της υπόστασης βλ. J. Bennett *A Study of Spinoza's "Ethics"*. D. Garrett, «Ethics Ip5: Shared Attributes and the Basis of Spinoza's Monism». J. Carriero, «Monism, in Spinoza». S. Nadler, *Spinoza's Ethics: An Introduction*. M. Della Rocca, «Spinoza's Substance Monism». Του ίδιου, «Explaining Explanation». Του ίδιου, *Spinoza*.

⁷⁸ Προς τον Hudde, 10 Απριλίου 1666.

⁷⁹ ΗΙπ10σχ.

⁸⁰ ΗΙπ14πορ1.

⁸¹ ΗΙορ6: «Με τον όρο Θεός εννοώ το απολύτως άπειρο ον, τουτέστιν μια υπόσταση συγκείμενη από άπειρα κατηγορήματα καθένα εκ των οποίων εκφράζει μια άπειρη και αιώνια ουσία». Κι έπειτα ξανά στο ΗΙπ11.

αποδίδει τη μονάδα στην υπόσταση και τι εννοεί με την απειρία των κατηγορημάτων – και αν είναι καταρχήν δυνατόν να αποφύγουμε μια ερμηνεία περί της σχέσης υπόστασης-κατηγορημάτων η οποία να εδράζεται στην αναγωγή των πολλών κατηγορημάτων στην κοινή ουσία της μοναδικής υπόστασης.

Παρά τις προαναφερθείσες διατυπώσεις του, ο Σπινόζα επιχειρηματολογεί εκτενώς εναντίον της άποψης ότι η υπόσταση είναι μία και μοναδική, και αυτή η επιχειρηματολογία θα αποτελέσει τη βάση για να ερμηνεύσουμε την αναφορά του στη μοναδικότητα της υπόστασης ως κίνηση φιλοσοφικής τακτικής. Η τακτική του αποσκοπεί στην ανασκευή δύο κυρίαρχων τότε φιλοσοφικών θέσεων, και συγκεκριμένα της θέσης ότι η Έκταση δεν μπορεί να είναι θεϊκό κατηγορημα, δεν μπορεί δηλαδή να αποτελεί ιδιότητα του Θεού, και της θέσης ότι η πραγματική διάκριση των κατηγορημάτων συνεπάγεται τη διάκριση των υποστάσεων. Όπως θα φανεί αμέσως, η ανασκευή αυτών των δύο θέσεων είχε τεράστια σημασία για τον Σπινόζα και θα τον έφερνε σε ευθεία ρήξη όχι μόνο με τον άμεσο προκάτοχό του, τον Καρτέσιο, αλλά και με την κυρίαρχη τότε φιλοσοφική πρόσληψη της υπόστασης,⁸² σύμφωνα με την οποία ο Θεός δεν είναι δυνατόν να θεωρείται εκτατός, διότι σε αυτή την περίπτωση θα ήταν απαραίτητος και διαιρετός. Και καθώς η διαιρετότητα σημαίνει τη δυνατότητα καταστροφής του διαιρούμενου πράγματος, θεωρείται ατέλεια και δεν μπορεί να αποδοθεί στη θεϊκή υπόσταση, η οποία είναι εξ ορισμού απολύτως τέλεια.

Αυτή λοιπόν τη θέση σχετικά με το αδύνατον της απόδοσης της Έκτασης στον Θεό θα την ανασκευάσει επισταμένως ο Σπινόζα στο σχόλιο της ΗΙπ15, δηλαδή στην πρόταση που ακολουθεί τη λεγόμενη πρόταση του «μονισμού» της υπόστασης (ΗΙπ14), και ο λόγος που ο φιλόσοφος υιοθετεί αυτή τη σειρά παρουσίασης είναι ο εξής: Προκειμένου ο Σπινόζα να μπορέσει να αποδώσει την Έκταση στη θεϊκή υπόσταση (ΗΙπ15σχ), έπρεπε πρώτα να ανασκευάσει την καρτεσιανή θέση περί της

⁸² Αριστοτέλης, *Περὶ οὐρανοῦ*, 271b.21-22. Του ίδιου, *Φυσικά*, 204a.25-27. Ντεκάρτ, *Στοχασμοὶ περὶ τῆς πρώτης φιλοσοφίας*, «Ἐκτος Στοχασμὸς» [86]. Του ίδιου, *Οἱ ἀρχές τῆς φιλοσοφίας*, I§23. G.W. Leibniz, *New Essays Concerning Human Understanding*, 2ο βιβλίο, κεφάλαια XV και XVII. Ο Bennett εξετάζει κριτικά την επικρατούσα ἄποψη σύμφωνα με την οποία ο Καρτέσιος ἦταν δισιτής και ο Σπινόζα μονιστής στο J. Bennett, «A Note on Descartes and Spinoza». Σύμφωνα πάντως με τον F. Copleston, «ο Σπινόζα δεν υπήρξε ποτέ καρτεσιανός», F. Copleston, *A History of Philosophy. The Rationalists*, σελ. 210. Βλ. και J. Cottingham, *Φιλοσοφία τῆς Επιστήμης Α΄: Οἱ ὀρθολογιστές*, κεφάλαιο «Ἡ σπιννοζική ἀπάντηση».

πολλαπλότητας των υποστάσεων, έπρεπε δηλαδή να υποστηρίξει προηγουμένως ότι υπάρχει μόνο *μία* υπόσταση (H1π14). Ως γνωστόν, ο Καρτέσιος υποστήριξε ότι υπάρχουν πολλές υποστάσεις, οι οποίες όμως διακρίνονται σε δύο είδη: τις υλικές και τις άυλες.⁸³ Υλικές υποστάσεις είναι για τον Καρτέσιο π.χ. τα ενικά εκτατά σώματα, ενώ άυλες π.χ. τα ενικά πνεύματα. Καθεμιά από αυτές τις υποστάσεις μπορεί να συλληφθεί ανεξάρτητα από τις υπόλοιπες: Μπορούμε να συλλάβουμε τον εαυτό μας χωρίς το σώμα (ως καθαρό cogito)⁸⁴ και, αντίστροφα, μπορούμε να συλλάβουμε ένα μη σκεπτόμενο σώμα.⁸⁵ Αυτή η δυνατότητα ανεξάρτητης σύλληψης των υποστάσεων συνεπάγεται για τον Καρτέσιο την ανεξάρτητη ύπαρξή τους.⁸⁶ Ένα σώμα μπορεί να υπάρχει χωρίς το πνεύμα, και το αντίστροφο. Οι περισσότερες καρτεσιανές υποστάσεις είναι πεπερασμένες, μια που π.χ. ένα σώμα έχει περιορισμένες διαστάσεις, ή ένα πνεύμα δεν διαθέτει όλες τις ιδέες. Εξαίρεση αποτελεί το θεϊκό πνεύμα, που είναι η μοναδική άπειρη υπόσταση. Οι υποστάσεις διαθέτουν ορισμένες ιδιότητες, οι οποίες δεν έχουν ύπαρξη ανεξάρτητη των υποστάσεων που τις φέρουν, και αυτές τις ιδιότητες τις ονομάζει ο Καρτέσιος «τρόπους των υποστάσεων». Έτσι, για παράδειγμα, η ιδιότητα του μεγέθους δεν υπάρχει καθ' εαυτήν, παρά μόνον όταν αποδίδεται σε μια υλική υπόσταση, π.χ. σε ένα σώμα. Μια ιδέα δεν υπάρχει από μόνη της, παρά μονάχα ως ιδέα ενός πνεύματος. Οι τρόποι των υποστάσεων διακρίνονται σε πρωταρχικούς και δευτερεύοντες.⁸⁷ Η Έκταση είναι ο πρωταρχικός τρόπος των υλικών υποστάσεων, με την έννοια ότι κάθε υλική υπόσταση είναι αναγκαία εκτατή. Αντίθετα, το μέγεθος μιας υλικής υπόστασης ποικίλλει, και γι' αυτό δεν αποτελεί πρωταρχικό αλλά δευτερεύοντα τρόπο των υλικών υποστάσεων. Η Σκέψη, με τη σειρά της, είναι ο πρωταρχικός τρόπος των άυλων υποστάσεων, με την έννοια ότι αυτές είναι αναγκαία και πρωταρχικά σκεπτόμενες.

Ο Σπινόζα λοιπόν θα διαφοροποιηθεί ριζικά από την καρτεσιανή μεταφυσική.⁸⁸ Κατ' αρχήν, γι' αυτόν, η δυνατότητα ανεξάρτητης σύλληψης των

⁸³ Ντεκάρτ, *Στοχασμοί περί της πρώτης φιλοσοφίας*, «Έκτος Στοχασμός».

⁸⁴ Ντεκάρτ, *Στοχασμοί περί της πρώτης φιλοσοφίας*, «Δεύτερος Στοχασμός».

⁸⁵ Ντεκάρτ, *Στοχασμοί περί της πρώτης φιλοσοφίας*, «Πέμπτος Στοχασμός».

⁸⁶ Ντεκάρτ, *Οι αρχές της φιλοσοφίας*, Ι§60. Και Descartes, *Λόγος περί της μεθόδου*, §55.

⁸⁷ Ντεκάρτ, *Οι αρχές της φιλοσοφίας*, Ι§53

⁸⁸ E.M. Curley, *Behind the Geometrical Method*, Ι§§3-12. M. Della Rocca, *Spinoza*, σελ. 63. N. Shein, «Spinoza's Theory of Attributes». Ειδικά για την επίδραση της καρτεσιανής φυσικής στη σπινοζική

καρτεσιανών υποστάσεων δεν στοιχειοθετεί και την ανεξάρτητη ύπαρξή τους. Ο φιλόσοφος της Χάγης θα θεωρήσει τις ανεξάρτητες και πολλαπλές υποστάσεις της κυρίαρχης τότε καρτεσιανής μεταφυσικής *τρόπους της μίας και μοναδικής υπόστασης*, στερώντας τους την ιδιότητα της ανεξάρτητης ύπαρξης. Επιπλέον, θα μετατρέψει τους πρωταρχικούς καρτεσιανούς τρόπους των υποστάσεων, την Έκταση και τη Σκέψη, σε ανεξάρτητα κατηγορήματα, των οποίων, σε αντίθεση με όσα υποστήριζε ο Καρτέσιος, η διακριτή σύλληψη (του ενός από το άλλο) δεν συνεπάγεται ότι αυτά συνιστούν διακριτές υποστάσεις.⁸⁹ Με ετούτη την κίνηση, θα μπορέσει να ενώσει τα διακριτά κατηγορήματα στο πλαίσιο της απολύτως άπειρης και μοναδικής υπόστασης.⁹⁰ Σε αυτή λοιπόν την προσπάθειά του να αναδιατάξει το οντολογικό σύμπαν και να ανασκευάσει την καρτεσιανή θέση περί πολλαπλών υποστάσεων, ώστε να μπορέσει στη συνέχεια να αποδώσει στη μοναδική υπόσταση πολλά και διακριτά μεταξύ τους κατηγορήματα (και προπαντός το ως τότε εξοβελισμένο από τη θεϊκή ουσία κατηγορήμα της Έκτασης), ο Σπινόζα ήταν υποχρεωμένος να κάνει λόγο για μια *μοναδική* υπόσταση. Διότι, για να καταργήσει την πολλαπλότητα των υποστάσεων έπρεπε, σε πρώτη φάση, να υπερασπιστεί την ενότητα υπό τη μορφή της μονάδας.⁹¹ Προς αυτή την κατεύθυνση δείχνει άλλωστε και το δεύτερο πόρισμα της λεγόμενης πρότασης του «μονισμού» της υπόστασης, σύμφωνα με το οποίο «[τ]ο εκτεταμένο πράγμα και το σκεπτόμενο πράγμα είναι ή κατηγορήματα του Θεού ή [...] τρόποι των κατηγορημάτων του Θεού»,⁹² και πάντως όχι –μπορούμε να συμπληρώσουμε εμείς– διακριτές υποστάσεις,⁹³ ενισχύοντας έτσι, για μια ακόμα

σκέψη, βλ. P. van der Hoeven, «The Significance of Cartesian Physics for Spinoza's Theory of Knowledge».

⁸⁹ ΗΠ10σχ: «[Α]κόμα κι αν συλλαμβάνονται δύο κατηγορήματα ως πραγματικώς διακριτά, τουτέστιν το ένα χωρίς τη βοήθεια του άλλου, δεν μπορούμε ωστόσο να συμπεράνουμε ότι συνιστούν δύο όντα, ήτοι δύο διαφορετικές υποστάσεις» (Στη μετάφραση του Βανταράκη υπάρχει στο σημείο αυτό μια αβλεψία, όπου το «conspiciantur/συλλαμβάνονται» έχει μεταφραστεί ως «δεν συλλαμβάνονται»).

⁹⁰ Προτάσεις 9 ως 14 του πρώτου μέρους *Ηθικής*.

⁹¹ «Κάποιος που νομίζει ότι υπάρχει μόνο υπόσταση, όταν έρθει αντιμέτωπος με άλλους ανθρώπους, που πιστεύουν πως υπάρχουν υποστάσεις, πιθανώς να πει “Υπάρχει μόνο μία υπόσταση“ εννοώντας ότι ο πληθυντικός είναι λάθος», J. Bennett, *A Study of Spinoza's Ethics*, σελ. 104.

⁹² ΗΠ14πορ, ελαφρώς τροποποιημένη η μτφ. του Βανταράκη.

⁹³ Στην ίδια γραμμή, ο Deleuze θεωρεί ότι στόχος των προτάσεων 9 ως 14 του πρώτου μέρους της *Ηθικής* είναι να αποδειχθεί ότι η πραγματική διάκριση δεν είναι αριθμητική και ότι, επομένως, όλα τα

φορά,⁹⁴ την υπόθεση ότι το διακύβευμα της όλης αποδεικτικής διαδικασίας είναι η υπέρβαση της καρτεσιανής διαίρεσης των υποστάσεων.

Τα χωρία όμως που συνηγορούν αποφασιστικά υπέρ της ερμηνείας ότι ο Σπινόζα επ' ουδενί δεν θεωρούσε την υπόσταση μετρήσιμη οντότητα, πόσο μάλλον μοναδική, απαντούν στην αλληλογραφία του φιλοσόφου με τους αναγνώστες των έργων του και συνομιλητές του. Στην 50^η επιστολή του,⁹⁵ ο Σπινόζα θα επιχειρηματολογήσει διεξοδικά υπέρ της άποψης ότι «εκείνος που ονομάζει τον Θεό ένα ή μοναδικό δεν διαθέτει αληθινή ιδέα του Θεού ή μιλά περί αυτού πολύ ακατάλληλα», λέγοντας πως δεν μπορούμε να πούμε ότι ο Θεός είναι ένας –και επίσης δεν μπορούμε να του αποδώσουμε απολύτως κανέναν αριθμό– επειδή αυτό θα σήμαινε ότι συλλαμβάνουμε τον Θεό ως ανήκοντα σε μια κοινή τάξη η οποία δύναται να περιλαμβάνει κι άλλα μέλη. Εν τωιαύτη περίπτωση, η εν λόγω κοινή τάξη θα αποτελούσε εκείνο στο οποίο θα αναγόταν ο υπαρκτός Θεός, στοιχειοθετώντας έτσι την ύπαρξη μιας έννοιας η οποία θα ήταν γενικότερη από την έννοια της υπαρκτής υπόστασης. Με ετούτο, η υπόσταση θα συνιστούσε απλώς την ενδεχομενική, επιμέρους πραγμάτωση αυτής της καθολικής ιδέας. Εν ολίγοις, για τον Σπινόζα, το να ισχυριζόμαστε ότι κάτι είναι ένα και μοναδικό έχει νόημα μόνο όταν λέγεται για πράγματα που θα μπορούσαν, λογικώς ή γραμματικώς, να είναι περισσότερα από ένα, δηλαδή για πράγματα των οποίων η ουσία διακρίνεται από την ύπαρξή τους.⁹⁶ Όμως,

κατηγορήματα είναι κατηγορήματα της ίδιας υπόστασης, G. Deleuze, *Ο Σπινόζα και το πρόβλημα της έκφρασης*, κεφάλαιο «Μορφική μελέτη του σχεδίου της *Ηθικής*».

⁹⁴ Όπως και στο ΗΙπ10σχ: «Αρα πόρρω απέχει του να είναι άτοπο να προσδώσουμε πολλά κατηγορήματα σε μία υπόσταση».

⁹⁵ Προς τον Jelles, στις 2 Ιουνίου 1674, δηλαδή λίγο πριν ολοκληρώσει την *Ηθική*.

⁹⁶ Στην ίδια, την 50^η επιστολή: «[Ε]να πράγμα μπορεί να λέγεται ένα ή μοναδικό μόνο ως προς την ύπαρξή του, όχι ως προς την ουσία του. Διότι δεν συλλαμβάνουμε τα πράγματα υπό την κατηγορία του αριθμού εκτός αν περιλαμβάνονται σε μια κοινή τάξη. Για παράδειγμα, κάποιος που έχει ένα σεντ και ένα δολάριο δεν θα σκεφτεί τον αριθμό δύο εκτός αν θεωρήσει ότι το σεντ και το δολάριο έχουν ένα κοινό όνομα, δηλαδή ότι είναι και τα δυο τους χρηματικές μονάδες ή νομίσματα. Διότι τότε μόνο θα μπορέσει να πει ότι έχει δυο χρηματικές μονάδες ή δυο νομίσματα, όταν αποκαλεί και τα δυο, το σεντ και το δολάριο, χρηματικές μονάδες ή νομίσματα. Επομένως, είναι σαφές ότι ένα πράγμα δεν μπορεί να λέγεται ένα ή μοναδικό παρά μόνον αν συλλαμβάνουμε ένα άλλο πράγμα το οποίο, όπως είπα, συμφωνεί μαζί του. Τώρα, καθώς η ύπαρξη του Θεού είναι η ίδια η ουσία του, και καθώς δεν μπορούμε να σχηματίσουμε καμιά καθολική ιδέα της ουσίας του, είναι βέβαιο ότι εκείνος που

«η ύπαρξη του Θεού και η ουσία του είναι ένα και το αυτό»,⁹⁷ και, επομένως, η υπαρκτή υπόσταση δεν μπορεί να αναχθεί σε μια μη υπαρκτή ουσία, η οποία έτσι θα λειτουργούσε ως η κοινή τάξη που θα μπορούσε ενδεχομένως να συμπεριλαμβάνει περισσότερα επιμέρους μέλη. Με αυτή την έννοια, η υπαρκτή υπόσταση, ως απολύτως καθολική και μη υπαγόμενη σε καμιά κοινή τάξη και σε καμιά ουσία που δεν θα είχε πραγματωθεί, είναι και μη αριθμήσιμη – και άρα είναι σφάλμα να την αποκαλούμε μοναδική.⁹⁸ Αλλά και γενικότερα –θα γράψει ο Σπινόζα σε άλλη επιστολή του–⁹⁹ η μέτρηση και ο αριθμός αποτελούν τρόπους της φαντασίας και ως εκ τούτου δεν αποδίδουν την αληθινή ουσία των πραγμάτων που συλλαμβάνονται μόνο διά του πνεύματος – και τέτοια πράγματα είναι «η υπόσταση, η αιωνιότητα κλπ».¹⁰⁰

Τέλος, σε μια τρίτη επιστολή,¹⁰¹ ο Σπινόζα θα υποστηρίξει ότι η έννοια του πλήθους δεν δύναται να αποδοθεί, όχι μόνο στα πράγματα που συλλαμβάνονται διά του πνεύματος, αλλά ούτε και στα αυταίτια πράγματα, δηλαδή σε εκείνα που η φύση τους περιλαμβάνει την αιτία της ύπαρξής τους. Για την ακρίβεια, θα δηλώσει ότι τα όντα που υπάρχουν σε πολλά αντίτυπα οφείλουν πάντα την ύπαρξή τους σε εξωτερικά αίτια και δεν είναι ποτέ αυταίτια,¹⁰² και συνεπώς στα αυταίτια πράγματα

αποκαλεί τον Θεό ένα ή μοναδικό δεν έχει αληθή ιδέα του Θεού ή μιλά περί αυτού πολύ ακατάλληλα». Βλ. σχετικά και A. Baltas, *Peeling Potatoes or Grinding Lenses*, 6^ο κεφάλαιο.

⁹⁷ ΗΠ20.

⁹⁸ P. Macherey, *Hegel or Spinoza*, «The constitution of substance in its attributes».

⁹⁹ 12^η επιστολή, προς τον Meyer, 20 Απριλίου 1663.

¹⁰⁰ Στο ίδιο. Αυτή την επιστολή την αναλύει διεξοδικά ο Martial Gueroult στο «Spinoza's Letter on the Infinite».

¹⁰¹ 34^η επιστολή, προς τον Hudde, 7 Ιανουαρίου 1666.

¹⁰² Στο ίδιο: «[A]ν στη φύση υπήρχαν είκοσι άνθρωποι [...], για να εξηγήσουμε την ύπαρξη αυτών των είκοσι, δεν θα αρκούσε να ερευνήσουμε τα αίτια της ανθρώπινης φύσης γενικώς. Θα έπρεπε να αναζητήσουμε επιπλέον μια αιτία γιατί υπάρχουν είκοσι, ούτε περισσότεροι ούτε λιγότεροι. Κι ετούτο διότι [...] πρέπει να υπάρχει ένας λόγος και μια αιτία για την ύπαρξη καθενός ανθρώπου. Αλλά αυτή η αιτία [...] δεν μπορεί να βρίσκεται στη φύση του ίδιου του ανθρώπου, διότι ο πραγματικός ορισμός του ανθρώπου δεν περιλαμβάνει τον αριθμό των είκοσι ανθρώπων. Άρα [...] η αιτία της ύπαρξης αυτών των είκοσι ανθρώπων, και άρα καθενός ξεχωριστά, πρέπει να βρίσκεται εκτός αυτών. Ως εκ τούτου, πρέπει υποχρεωτικά να συμπεράνουμε ότι όσα πράγματα τα συλλαμβάνουμε να υπάρχουν σε πληθυντικό αριθμό έχουν κατ' ανάγκη παραχθεί από εξωτερικές αιτίες και όχι από την ίδια τους τη φύση».

δεν μπορούμε να αποδώσουμε καμιά έννοια πλήθους. Για ποιον όμως λόγο αποκλείει ο Σπινόζα την πληθυντική ύπαρξη του αυταίτιου πράγματος; Μολονότι μια ρητή απάντηση απουσιάζει από το σπινοζικό κείμενο, μπορούμε εύκολα να την ανασυγκροτήσουμε με βάση τα συμφραζόμενα και το πνεύμα του κειμένου: Στην εν λόγω επιστολή, ο Σπινόζα υποστηρίζει κατ' αρχάς ότι η ύπαρξη κάθε μεμονωμένου πράγματος έχει μια ορισμένη αιτία, και ότι το ίδιο ισχύει και για καθένα από τα μέλη ενός πλήθους πραγμάτων. Όταν λοιπόν αναφερόμαστε σε ένα πλήθος πραγμάτων, θα υπάρχει οπωσδήποτε μια αιτία που θα εξηγεί γιατί αυτό το πλήθος δεν είναι μεγαλύτερο ή μικρότερο.¹⁰³ Προκειμένου, τώρα, να υπάρχει σε πολλά αντίτυπα ένα αυταίτιο πράγμα, θα πρέπει να απορρέει από τη φύση του η ύπαρξή του σε αυτό το *ορισμένο* πλήθος αντιτύπων. Αν όμως η φύση του εν λόγω αυταίτιου πράγματος φέρνει κάθε αντίτυπό του στην ύπαρξη, πρέπει από την ίδια φύση να απορρέει και ότι δεν υπάρχει κανένα *επιπλέον* αντίτυπο του ίδιου πράγματος, παρά μόνο αυτό το συγκεκριμένο πλήθος με αυτό το ορισμένο μέγεθος, φέρ' ειπείν, ένα πλήθος με δύο μέλη. Η φύση καθενός από τα αυταίτια αντίτυπα του εν λόγω πράγματος θα πρέπει να καθιστά αδύνατη την ύπαρξη ενός τρίτου πανομοιότυπου αντιτύπου. Έτσι όμως η φύση του πράγματος καθίσταται αντιφατική, μια που τη μια φορά θέτει και την άλλη φορά αναιρεί την ύπαρξη του πράγματος. Εν ολίγοις, αν από τη φύση του πράγματος απορρέει η ύπαρξή του, δεν μπορεί να απορρέει ταυτόχρονα και η ανυπαρξία του. Συνεπώς, κανένα αυταίτιο πράγμα δεν μπορεί να έχει πληθυντική ύπαρξη. Καθώς λοιπόν η υπόσταση είναι αυταίτια,¹⁰⁴ δεν είναι δυνατόν να της αποδοθεί καμιά έννοια πλήθους – έστω κι αν αυτό έχει μόνο ένα μέλος.

3.3.2. Άπειρα κατηγορήματα και άπειρη υπόσταση.

Σύμφωνα όμως με τον Σπινόζα, μη αριθμήσιμη δεν είναι μόνο η υπόσταση, αλλά οτιδήποτε θεωρείται αυταίτιο και δεν συνιστά επιμέρους έκφραση μιας γενικότερης έννοιας, οτιδήποτε δηλαδή δεν μπορεί να αναχθεί σε κάτι άλλο, το οποίο θα

¹⁰³ Στο ίδιο: «Θα έπρεπε να αναζητήσουμε επιπλέον μια αιτία γιατί υπάρχουν είκοσι, ούτε περισσότεροι ούτε λιγότεροι. Κι ετούτο διότι [...] πρέπει να υπάρχει ένας λόγος και μια αιτία για την ύπαρξη καθενός ανθρώπου».

¹⁰⁴ ΗΙπ6πορ: «[Η] υπόσταση δεν μπορεί να παραχθεί από κάτι άλλο». Και ΗΙπ7απ: «Η υπόσταση δεν μπορεί να παραχθεί από κάτι άλλο [...]· έτσι είναι αυταίτιο, τουτέστιν [...] η ουσία της ενέχει αναγκαία τη ύπαρξη, ήτοι ανήκει στη φύση της να υπάρχει».

προηγείται λογικώς ή οντολογικώς του πρώτου.¹⁰⁵ Όλα τα παραπάνω ισχύουν επομένως, όχι μόνο για την υπόσταση, αλλά και για τα κατηγορήματα, μια που και αυτά, ως αιώνια, υπάρχουν αναγκαία.¹⁰⁶ Μια τέτοια θεώρηση των κατηγορημάτων ως μη αριθμήσιμων επιβεβαιώνεται άλλωστε και από την προηγηθείσα ανασκευή των ερμηνειών περί δια-κατηγορηματικών τρόπων και κοινής νομοτελειακής τάξης, από την οποία φάνηκε ότι το σπινοζικό αξίωμα περί της δυνατότητας γνώσης της ουσίας της υπόστασης δεν συμβαδίζει με την ανάγνωση των κατηγορημάτων ως αναγόμενων σε μια κοινή ουσία ή σε μια καταγωγική αρχή. Τα κατηγορήματα δεν υπάγονται σε καμιά καθολική έννοια και άρα δεν μπορούν να αποτελέσουν μετρήσιμα μέλη μιας κοινής τάξης. Η απόδοση στα κατηγορήματα της ιδιότητας του μετρήσιμου συνιστά για τον Σπινόζα αντίφαση, και μάλιστα για τους ίδιους ακριβώς λόγους για τους οποίους «εκείνος που ονομάζει τον Θεό ένα ή μοναδικό δεν διαθέτει αληθινή ιδέα του Θεού ή μιλά περί αυτού πολύ ακατάλληλα».¹⁰⁷ Όταν λοιπόν ο Σπινόζα χρησιμοποιεί τη λέξη «άπειρο», για να προσδιορίσει τα κατηγορήματα, εννοεί κάτι διαφορετικό από το *αριθμητικό άπειρο*. Πράγματι, σε αυτό το συμπέρασμα κατέληξε και ο George Kline, μετά τη σχολαστική έρευνά του, κατά την οποία εντόπισε και ταξινόμησε όλα τα χωρία των σπινοζικών γραπτών στα οποία απαντά η λέξη «άπειρο».¹⁰⁸ Ο Kline παρατήρησε ότι η λέξη χρησιμοποιείται με τρεις διαφορετικές σημασίες, από τις οποίες μονάχα οι δύο είναι συστηματικές, εμφανίζονται δηλαδή τακτικά και αποτελούν δομικά στοιχεία της επιχειρηματολογίας. Αυτές οι δύο

¹⁰⁵ Βλ. προηγουμένως 34^η και 50^η επιστολή.

¹⁰⁶ ΗΙπ19απ: «Ο Θεός [...] είναι μια υπόσταση που [...] υπάρχει αναγκαία, τουτέστιν [...] που ανήκει στη φύση της να υπάρχει, ήτοι [...] που έπεται από τον ορισμό της ότι υπάρχει, ως εκ τούτου [...] είναι αιώνιος. Έπειτα με τις λέξεις „κατηγορήματα του Θεού“ πρέπει να εννοούμε [...] αυτό που εκφράζει την ουσία της θεϊκής υπόστασης, τουτέστιν αυτό που ανήκει στην υπόσταση: αυτό το ίδιο, λέω, τα ίδια τα κατηγορήματα πρέπει να το ενέχουν. Μα στη φύση της υπόστασης [...] ανήκει η αιωνιότητα. Άρα κάθε κατηγορημα πρέπει να ενέχει την αιωνιότητα». Και ξανά στην ΗΙπ20απ: «Κάθε κατηγορημά του [του Θεού] εκφράζει ύπαρξη. Άρα τα ίδια κατηγορήματα του Θεού που [...] εξηγούν την αιώνια ουσία του Θεού εξηγούν συγχρόνως την αιώνια ύπαρξή του, τουτέστιν εκείνο το ίδιο που συνιστά την ουσία του Θεού συνιστά συγχρόνως την ύπαρξή του, ως εκ τούτου η ύπαρξή του και η ουσία του είναι ένα και το αυτό».

¹⁰⁷ 50^η επιστολή, προς τον Jelles, στις 2 Ιουνίου 1674.

¹⁰⁸ G.L. Kline, «On the Infinity of Spinoza's Attributes». Το άρθρο του Kline αποτέλεσε σημείο αναφοράς για τους μελετητές της σπινοζικής φιλοσοφίας. Κριτική στον Kline κάνει ο A. Roger, «The Infinite in Spinoza's Philosophy».

συστηματικές σημασίες του «απείρου» είναι α. «απείρως τέλεια στο είδος τους»¹⁰⁹ και β. «όλα ανεξαιρέτως»,¹¹⁰ ενώ η απόδοση στη λέξη «άπειρο» της σύγχρονης σημασίας του «απείρως πολλά», «απειράριθμα», «απροσδιόριστου αριθμού», δεν φαίνεται να τεκμηριώνεται με συστηματικό τρόπο.¹¹¹ Στο πλαίσιο του σπινοζικού έργου, καταλήγει ο Kline, η λέξη «άπειρο» δεν μπορεί να θεωρηθεί ότι σημαίνει το αριθμητικό άπειρο.

Όπως θα δείξω αμέσως, οι δύο κατά Kline συστηματικές σημασίες της λέξης «άπειρο» (α. «απείρως τέλειο στο είδος του» και β. «όλα ανεξαιρέτως») σχετίζονται μεταξύ τους. Στην αρχή της *Ηθικής* ο Σπινόζα, προκειμένου να εξηγήσει τι εννοεί ορίζοντας τον Θεό ως το απολύτως άπειρο ον, θα διακρίνει ανάμεσα στο «απολύτως άπειρο» και το «άπειρο στο είδος του»: «[σ]ε αυτό πράγματι που είναι άπειρο μονάχα στο γένος του, μπορούμε να αρνηθούμε άπειρα κατηγορήματα· ενώ στην ουσία αυτού που είναι απολύτως άπειρο ανήκει ό,τι εκφράζει την ουσία και δεν ενέχει καμιά άρνηση».¹¹² Ο Θεός είναι, λοιπόν, το απολύτως άπειρο ον με την έννοια ότι «η φύση του δεν συνίσταται σε ένα ορισμένο είδος του όντος αλλά σε ένα απολύτως

¹⁰⁹ Βλ., για παράδειγμα, τη 2^η επιστολή του Σπινόζα, προς τον Oldenburg, κατά πάσα πιθανότητα τον Σεπτέμβριο 1661: [Γ]ι' αυτό θα ξεκινήσω λέγοντας λίγα λόγια για τον Θεό, τον οποίο ορίζω ως ένα ον που συνίσταται από άπειρα κατηγορήματα, καθένα από τα οποία είναι άπειρο ή απείρως τέλειο στο είδος του» (δική μου μετάφραση).

¹¹⁰ Βλ. για παράδειγμα, την ΗΠ16: «Από την αναγκαιότητα της θεϊκής φύσης πρέπει να έπονται άπειρα με άπειρους τρόπους (τουτέστιν όλα όσα μπορούν να υποπέσουν σε έναν άπειρο νου)». Επίσης, ΗΠ17σχ, ΗΠο6, ΗΠ3απ.

¹¹¹ Με αυτή την άποψη συμφωνούν, μεταξύ άλλων, και οι Wolf, Bennett, Donagan, Joachim, Harris. Ένας σημαντικός σπινοζιστής με διαφορετική γνώμη επ' αυτού είναι ο Curley, (βλ. *Spinoza's Metaphysics*), σύμφωνα με τον οποίο ο Σπινόζα αποδίδει «απειράριθμα» κατηγορήματα στον Θεό, επειδή ο Θεός ήταν παραδοσιακά η άπειρη υπόσταση, το *ens realissimum*. Σε αυτό το πλαίσιο, ο Curley διατυπώνει και την υπόθεση ότι ο Σπινόζα θα μπορούσε κάλλιστα να πιστεύει στην ύπαρξη άπειρων άγνωστων κόσμων, επειδή, στον καιρό του, η ανακάλυψη του τηλεσκοπίου και του μικροσκοπίου είχε αποκαλύψει τέτοιους κόσμους στους επιστήμονες – και βεβαίως και στον Σπινόζα, του οποίου το επάγγελμα ήταν να κατασκευάζει φακούς για τηλεσκόπια. Wolf, A., «Spinoza's Conception of the Attributes of Substance», *Proceedings of the Aristotelian Society*. Bennett, *A Study of Spinoza's Ethics*, σελ. 75-79. Donagan, «Spinoza's Dualism», σελ. 93-94. H.A. Joachim, *A Study of the Ethics of Spinoza*. Harris, «Infinity of Attributes and Idea Ideae», στο *The Substance of Spinoza*, (του ιδίου).

¹¹² ΗΠο6επ.

απεριόριστο ον, και η φύση του, επομένως, απαιτεί οτιδήποτε εκφράζει με τελειότητα το Είναι». ¹¹³

Τα κατηγορήματα, από την άλλη, είναι άπειρα στο είδος τους και όχι απολύτως άπειρα, αλλά αυτό δεν σημαίνει ότι δεν είναι επίσης απολύτως τέλεια. Διότι, παρά τον περιορισμό της απειρίας του (άπειρο στο είδος του και όχι απολύτως άπειρο), κάθε κατηγορημα διαθέτει κι αυτό, όπως και η υπόσταση, όλα όσα προβλέπονται από τη φύση του. ¹¹⁴ Όταν εξετάζουμε π.χ. το κατηγορημα της Έκτασης με όρους εσωτερικούς της Έκτασης, δηλαδή με βάση τους νόμους της κίνησης και της ηρεμίας, βλέπουμε ότι το κατηγορημα αυτό διαθέτει όλα όσα προβλέπονται από τη φύση του, και δεν υπάρχει κανένας περιορισμός στην εκδήλωση της υπόστασης ως εκτατής, δεν απουσιάζει κανένας πεπερασμένος ή άπειρος τρόπος που κανονικά – δηλαδή με βάση τους νόμους της Έκτασης– θα έπρεπε να είναι εκεί. Κάθε εκτατικό γεγονός μπορεί να εξηγηθεί πλήρως με όρους Έκτασης. Τόσο, λοιπόν, το κατηγορημα όσο και η υπόσταση είναι τέλεια με την έννοια ότι περιλαμβάνουν όλα όσα προβλέπονται από τη φύση τους, αλλά το μεν κατηγορημα είναι άπειρο στο είδος του, ενώ η υπόσταση απολύτως άπειρη, διαφορά η οποία έγκειται στις διαφορετικές φύσεις της υπόστασης και του κατηγορήματος. Η φύση της υπόστασης είναι τέτοια ώστε να περιλαμβάνει όλα όσα εκφράζουν *εν γένει ύπαρξη*, ενώ η φύση του κατηγορήματος περιλαμβάνει όλα όσα εκφράζουν *ύπαρξη υπό μια ορισμένη μορφή*. Με αφετηρία, λοιπόν, την έννοια του απείρου, ο Σπινόζα προβαίνει σε μια αναλυτική διάκριση μεταξύ της απολύτως άπειρης υπόστασης και των άπειρων στο είδος τους

¹¹³ 36^η επιστολή, προς τον Hudde, μάλλον τον Ιούνιο 1666.

¹¹⁴ «Θεώρησα απλώς ότι η τελειότητα συνίσταται στο είναι και η ατέλεια στην έλλειψη του είναι. Και λέω έλλειψη διότι μολονότι η Έκταση, για παράδειγμα, αρνείται στον εαυτό της τη Σκέψη, αυτό το γεγονός δεν συνιστά ατέλεια της Έκτασης. Ενώ αν στερούνταν την Έκταση, αυτό θα ήταν όντως ατέλεια, όπως και αν ήταν περιορισμένη. Και το ίδιο θα ίσχυε αν της έλειπε η διάρκεια, η θέση κλπ. [...]. Σε αυτό το σημείο θα ήθελα να σημειώσετε αυτό που είπα πρόσφατα σε σχέση με τη λέξη “ατέλεια”. Ότι δηλαδή δηλώνει πως από ένα πράγμα λείπει κάτι που ωστόσο ανήκει στη φύση του. Φέρ’ επειν η Έκταση μπορεί να θεωρηθεί ατελής μόνο ως προς τη διάρκεια, τη θέση ή το μέγεθος, επειδή δηλαδή δεν διαρκεί περισσότερο, δεν διατηρεί τη θέση της ή επειδή δεν είναι μεγαλύτερη. Αλλά ποτέ δεν θα θεωρηθεί ατελής επειδή δεν σκέφτεται, καθότι τίποτα τέτοιο δεν προβλέπεται από τη φύση της, η οποία συνίσταται μονάχα στην Έκταση, δηλαδή σε ένα ορισμένο είδος ύπαρξης, ως προς την οποία και μόνον μπορεί να θεωρηθεί περιορισμένη ή απεριόριστη, ατελής ή τέλεια», 36^η επιστολή, προς τον Hudde, μάλλον τον Ιούνιο 1666.

κατηγορημάτων. Η απολύτως άπειρη υπόσταση περιέχει εξ ορισμού απολύτως όλες τις μορφές έκφρασης του Είναι κι επομένως μια άπειρη και απολύτως ποικιλόμορφη πληθυντικότητα. Αυτή όμως η πληθυντικότητα έχει την ιδιαιτερότητα να μην είναι αριθμήσιμη, καθώς όπως είδαμε,¹¹⁵ δεν μπορεί να αποδοθεί καμιά έννοια αριθμού σε οντότητες που α. μπορούν να συλληφθούν μόνο διά του πνεύματος, β. είναι αυταίτιες, γ. δεν ανάγονται σε καμιά κοινή τάξη. Σε αυτό λοιπόν το πλαίσιο, μια θεώρηση της υπόστασης ως μοναδικής αποδεικνύεται εσφαλμένη κι από μια διαφορετική σκοπιά: Η έννοια της μονάδας δεν μπορεί να αποδοθεί στη σπινοζική υπόσταση, όχι μόνο επειδή αυτή είναι μη αριθμήσιμη, αλλά επίσης επειδή περικλείει στον πυρήνα της την άπειρη ποικιλομορφία. Ίσως η χρήση ενός απαρεμφάτου όπως το «Είναι» να μας έδινε τη δυνατότητα να αποφύγουμε την παγίδα που μας στήνει η γλώσσα διά της χρήσης του ονόματος «υπόσταση», το οποίο, ως τέτοιο, απαντά εδώ σε ενικό αριθμό. Η αντικατάσταση του ονόματος από το απαρέμφατο καθιστά πρόδηλο το αδύνατον της απόδοσης της μονάδας σε αυτή την υπόσταση-σε-απαρέμφατο: Το Είναι δεν είναι ούτε μετρήσιμο ούτε ένα, και χαρακτηρίζεται από άπειρη, δηλαδή όλη τη δυνατή, ποικιλία.

3.4. Στα ίχνη της ουσίας III: Έκφραση και δύναμη

3.4.1. Η ντελεζιανή έννοια της εκφραστικής εμμένειας.

Εφόσον ο Σπινόζα δεν υποστηρίζει ότι έχουμε, αφενός, μια ενική, μοναδική υπόσταση και, αφετέρου, πολλά κατηγορήματα, δεν τίθεται γι' αυτόν το πρόβλημα περί του συμβιβασμού μεταξύ τους, ή τουλάχιστον δεν τίθεται ως ερώτημα περί του συμβιβασμού της ενότητας με την πολλαπλότητα. Όπως την κατανοεί αυτός, η σχέση μεταξύ κατηγορημάτων και υπόστασης δεν χαρακτηρίζεται από εξωτερικότητα. Η υπαρκτή υπόσταση όπως την αντιλαμβάνεται ο νους, δηλαδή η υπόσταση υπό τη μορφή των κατηγορημάτων, δεν ανάγεται σε μια ουσία πρότερη της πραγμάτωσής της, και υπό αυτή την έννοια εξωτερική των κατηγορημάτων και άρα διακριτή από αυτά, ακριβώς επειδή «η ύπαρξη του Θεού και η ουσία του είναι ένα και το αυτό».¹¹⁶ Κάθε άλλο, η απειρία των κατηγορημάτων μεταφέρεται ή, ακριβέστερα, εκδιπλώνεται πάντα ήδη στο εσωτερικό της υπόστασης, καθιστώντας την απείρως

¹¹⁵ Βλ. *εδώ*, 3.3.1.

¹¹⁶ ΗΙπ20.

ποικιλόμορφη και, υπό αυτήν ακριβώς την έννοια, απολύτως άπειρη. Σε αυτό το ερμηνευτικό πλαίσιο, στο μνημειώδες έργο του πάνω στη σπινοζική φιλοσοφία, ο Gilles Deleuze ανέδειξε τον κομβικό ρόλο που επιτελεί η έννοια της έκφρασης στην κατανόηση της σχέσης μεταξύ κατηγορημάτων και υπόστασης, υποστηρίζοντας ότι «η ιδέα της έκφρασης συνοψίζει όλες τις δυσκολίες που αφορούν στην ενότητα της υπόστασης και την ποικιλία των κατηγορημάτων».¹¹⁷ Πράγματι, τα κατηγορήματα «εκφράζουν την άπειρη και αιώνια ουσία»¹¹⁸ του Θεού, θα γράψει ο Σπινόζα στην αρχή της *Ηθικής*, για να πει παρακάτω άλλοτε ότι κάθε κατηγορημα «εκφράζει μια συγκεκριμένη αιώνια και άπειρη ουσία»,¹¹⁹ μια ουσία που αντιστοιχεί στο είδος του κατηγορήματος, κι άλλοτε ότι κάθε κατηγορημα «εκφράζει την ουσία της θεϊκής υπόστασης»,¹²⁰ «την πραγματικότητα ήτοι το είναι της υπόστασης».¹²¹

Σύμφωνα με την ντελεζιανή ανάγνωση, η έκφραση περικλείει ή ενέχει αυτό που εκφράζει, την ίδια στιγμή που το εξηγεί και το αναπτύσσει.¹²² Συγκεκριμένα, τα κατηγορήματα περικλείουν και εξηγούν την υπόσταση ως εκφράσεις αυτής, αλλά ταυτόχρονα η υπόσταση περιλαμβάνει όλα τα κατηγορήματα, μιας που είναι ακριβώς

¹¹⁷ G. Deleuze, *Ο Σπινόζα και το πρόβλημα της έκφρασης*, μτφ. Φ. Σιατίτσας, σελ. 14.

¹¹⁸ ΗΙορ6.

¹¹⁹ ΗΙπ10σχ («aeternam et infinitatem certain essentiam exprimit»).

¹²⁰ ΗΙπ19απ («divinae substantia eessentiam exprimit»).

¹²¹ ΗΙπ10σχ («realitatem sive esse substantiae exprimit»).

¹²² Ο Deleuze τοποθετεί τις απαρχές της έννοιας της εμμενούς αιτιότητας στην απορροϊκή αιτία των Νεοπλατωνιστών, διότι, όπως η εμμενής, έτσι και η απορροϊκή αιτία παράγει χωρίς να εξέλθει από τον εαυτό της. Ο Deleuze θα εντοπίσει ως αποφασιστικό σημείο στην ιστορική εξέλιξη της έννοιας της εκφραστικής εμμένειας στο πλαίσιο του Νεοπλατωνισμού τη συσχέτισή της με το ζεύγος των εννοιών «explicare» και «involvere». «Explicare» σημαίνει «εξηγώ» και «αναπτύσσω», ενώ «involvere» σημαίνει «περικλείω» και «συνεπάγομαι». Στο πλαίσιο αυτής της συσχέτισης, η έκφραση θα λάβει κατ' αρχάς τη σημασία της εξήγησης, της ανάπτυξης αυτού που εκφράζεται, της εκδήλωσης του ενός μέσα στα πολλά («explicare»: εκδήλωση της υπόστασης μέσα στα κατηγορήματα και των κατηγορημάτων μέσα στους τρόπους). Όμως, στο ίδιο εννοιολογικό πλαίσιο, οι πολλαπλές εκφράσεις περικλείουν («involvere») το Εν. Εντούτοις, οι δύο έννοιες, «explicare» και «involvere», δεν είναι αντίθετες, καθώς παραπέμπουν στη συνθετική αρχή της συμπλοκής, της «complicatio», που στον Νεοπλατωνισμό σημαίνει τόσο την παρουσία του όλου στο μέρος όσο και το αντίστροφο. Ο Θεός «συμπλέκει» κάθε πράγμα, αλλά και κάθε πράγμα τον εξηγεί και τον περικλείει. Η συγκεκριμένη συνάρθρωση εννοιών αποτελεί κατά τον Deleuze τη γενεαλογία της έννοιας της έκφρασης. G. Deleuze, *Ο Σπινόζα και το πρόβλημα της έκφρασης*, «Εισαγωγή» και «11ο κεφάλαιο: Η εμμένεια και τα ιστορικά στοιχεία της έκφρασης»

η υπόσταση των άπειρων κατηγορημάτων. Μάλιστα, κατά Deleuze, στη σπινοζική οντολογία έχουμε δύο επίπεδα έκφρασης: Αφενός μεν η υπόσταση εκφράζεται στα κατηγορήματα, αφετέρου δε τα κατηγορήματα εκφράζονται παράγοντας τους τρόπους. Εδώ θα μας απασχολήσει μόνο το πρώτο επίπεδο της έκφρασης, το οποίο είναι η έκφραση του Θεού μέσα στον εαυτό του, προτού αυτός εκφραστεί μέσα στα αποτελέσματά του, τους τρόπους. Διότι, σύμφωνα με τον Deleuze, τα κατηγορήματα συνιστούν την ίδια την ουσία της υπόστασης, καθώς η έκφραση της υπόστασης σε αυτά *συνθέτει την υπόσταση καθ' εαυτήν*. Η αυτοέκφραση της υπόστασης μέσα στα διακριτά κατηγορήματα είναι η στιγμή *παραγωγής* εκείνου που εκφράζεται, δηλαδή της ενιαίας και απολύτως άπειρης υπόστασης ως εκφραζόμενου.¹²³ Έτσι, το εκφραζόμενο δεν υπάρχει πριν από την έκφρασή του μέσα στις διακριτές του εκφράσεις, αλλά *συγκροτείται ως κοινό εκφραζόμενο ακριβώς διά των εν λόγω εκφράσεων*, υφίσταται μόνο διά της πραγματοποίησης της έκφρασης, και ποτέ πριν από αυτήν. Σε ετούτο συνίσταται και η σπινοζική ταύτιση της υπόστασης με τα κατηγορήματα, με την έννοια ότι τα διακριτά κατηγορήματα συνιστούν την υπόσταση ως άπειρη έκφραση του Είναι, ως τη μετάφραση¹²⁴ του Είναι σε άπειρα κατηγορήματα. Επιπλέον, το εκφραζόμενο Είναι δεν υπάρχει ποτέ απλώς ως αφηρημένη *δυνατότητα* έκφρασης. Η υπόσταση ως το κοινό νόημα, που εκφράζεται διά της πολλαπλής μετάφρασής του στα κατηγορήματα, συγκροτείται αναδρομικά διά των εν λόγω μεταφράσεων. Ταυτόχρονα όμως, το γεγονός ότι το εκφραζόμενο υφίσταται μόνο διά της έκφρασης και αποκλειστικά στο δικό της πλαίσιο, σημαίνει επίσης ότι το εκφραζόμενο δεν υπάρχει ποτέ ως εκφραστικό αποτέλεσμα εξωτερικό της αιτίας που το παρήγαγε, αλλά εμμένει πάντα εντός της. Έτσι –και για να παραμείνουμε στη μεταφορά της μετάφρασης– το μεταφραζόμενο νόημα ταυτίζεται

¹²³ «Η διάκριση των κατηγορημάτων ταυτίζεται με την ποιοτική σύνθεση μιας οντολογικά μοναδικής υπόστασης: η υπόσταση διακρίνεται σε μια απειρία κατηγορημάτων, τα οποία είναι οι ενεργές μορφές της ή οι συστατικές της ποιότητες. Υπάρχει λοιπόν πριν από κάθε παραγωγή μία διάκριση, αλλά αυτή είναι εξίσου σαφώς σύνθεση της ίδιας της υπόστασης», G. Deleuze, *Ο Σπινόζα και το πρόβλημα της έκφρασης*, μτφ. Φ. Σιατίτσας, σελ. 226.

¹²⁴ Τη μεταφορά της μετάφρασης την χρησιμοποιεί επίσης ο L. Brunschvicg στο *Spinoza et ses contemporains*, και ο H. Barker, στο «Notes on the Second Part of Spinoza's Ethics (II)». Για τις χρήσεις εννοιών της σπινοζικής οντολογίας στο περιβάλλον της λογοτεχνικής κριτικής βλ. W. Montag, *Althusser and His Contemporaries. Philosophy's Perpetual War* και συγκεκριμένα το 5^ο κεφάλαιο με τίτλο «Between Spinozists: The Function of Structure in Althusser, Macherey and Deleuze».

εντέλει με τις υπαρκτές του μεταφράσεις, και ταυτόχρονα εξαντλείται σε αυτές. Η υπόσταση δεν υπάρχει προτού εκφραστεί μέσα στα κατηγορήματα, τα οποία ως εκ τούτου αποτελούν την εσωτερική επαρκή αιτία της υπόστασης, καθιστώντας την αυταίτια.¹²⁵ Παράλληλα όμως, η υπόσταση δεν υπάρχει ούτε ως κείμενη υπεράνω των κατηγορημάτων, δεν υφίσταται ως αποτέλεσμα με ύπαρξη ανεξάρτητη και μεταγενέστερη των κατηγορημάτων που τη συγκροτούν. Έτσι πρέπει να κατανοήσουμε την 20ή πρόταση του πρώτου μέρους της *Ηθικής*, σύμφωνα με την οποία η ύπαρξη του Θεού (τα κατηγορήματα ως εκφράσεις) ταυτίζεται με την ουσία του (την ουσία ως εκφραζόμενο). Η εμμενής αιτία-κατηγορημα (για την ακρίβεια, μια απειρία τέτοιων αιτιών) παράγει το εμμενές σε αυτήν αποτέλεσμα-υπόσταση, το οποίο παραμένει εντός της αιτίας που το δημιούργησε και ταυτίζεται μαζί της.¹²⁶

Βλέπουμε ότι στο ιδιαίτερο πλαίσιο της ντελεζιανής ανάγνωσης της σπινοζικής οντολογίας καθίσταται δυνατή μια αξιοσημείωτη αντιστροφή των καθιερωμένων ρόλων της υπόστασης και των κατηγορημάτων, καθώς εδώ η ουσία της υπόστασης εμφανίζεται ως πάντα-ήδη αναδρομικά συγκροτούμενη διά των κατηγορημάτων. Τα κατηγορήματα αναλαμβάνουν, κατά τον Deleuze, σαφέστατο ρόλο αιτίας, και δεν συνιστούν εκ προοιμίου *μονάχα* τα αποτελέσματα της υπόστασης. Το γεγονός ότι εδώ τονίζω αυτή την κατεύθυνση της εμμενούς αιτιότητας επ' ουδενί δεν σημαίνει ότι απορρίπτω τη θεώρηση της υπόστασης ως αιτίας, ούτε βέβαια ότι ο Deleuze δεν αναγνώριζε αυτή τη αιτιακή της λειτουργία. Ισχυρίζομαι όμως ότι, για την κατανόηση της εμμενούς αιτιακής σχέσης, ο ρόλος των κατηγορημάτων ως άπειρων αιτιών της υπόστασης είναι εξίσου κρίσιμος με την αναγνώρισή τους ως αποτελεσμάτων. Εδώ λοιπόν τονίζω σκόπιμα την αντίστροφη (από τη συνήθη) κατεύθυνση της εμμενούς αιτιότητας (η υπόσταση ως *αποτέλεσμα* της έκφρασης), προκειμένου να αναδείξω την παραγνωρισμένη κρισιμότητά της. Η επικρατούσα ανάγνωση της σπινοζικής οντολογίας εκκινεί από την άρρητη προκειμένη ότι η αιτία δεν μπορεί παρά να είναι μοναδική και ενιαία, ενδεχομένως μάλιστα και απλή, ενώ τα αποτελέσματά της πολλαπλά. Αυτή λοιπόν η αυθόρμητη

¹²⁵ Την ίδια θέση υποστηρίζει και ο P. Macherey, στο *Hegel or Spinoza*.

¹²⁶ Η εν λόγω θεώρηση της εμμενούς σχέσης υπόστασης-κατηγορημάτων πλησιάζει την αριστοτελική έννοια της εμμενούς δράσης, της οποίας η τέλεση συνιστά τον ίδιο τον σκοπό της. Ο σκοπός ή το τέλος της εμμενούς δράσης είναι εμμενής στην ίδια την εκτύλιξη της δράσης. βλ. Αριστοτέλης, *Μετά τα Φυσικά*, 1050a24-9.

πεποίθηση περί μοναδικότητας της υπόστασης υποβαστάζει και τη θεώρησή της ως αιτίας, και οδηγεί στο να ερμηνεύονται τα πολλαπλά κατηγορήματα ως τα αυτονοήτως πολλαπλά αποτελέσματα της μοναδικής αιτίας. Αναπόφευκτη συνέπεια της εν λόγω θεώρησης ήταν η παγίωση μεταξύ των σπινοζιστών της αντίληψης ότι ο πληθυντικός αριθμός των κατηγορημάτων δεν μπορεί παρά να σηματοδοτεί την οντολογική τους κατωτερότητα έναντι της μοναδικής –και άρα υποχρεωτικά ολοποιητικής– ουσίας της υπόστασης. Η ντελεζιανή έννοια της έκφρασης επιτρέπει λοιπόν την προνομιακή ανάδειξη της αντίστροφης και γενικά παραγνωρισμένης κατεύθυνσης της εμμενούς αιτιακής σχέσης, κατεύθυνση η οποία, δυναμιτίζει τη θεώρηση της σχέσης υπόστασης-κατηγορημάτων ως σχέσης οντολογικής ιεράρχησης.

Όμως, η έννοια της έκφρασης δεν αποδεικνύεται προνομιακή μονάχα για την κατανόηση της σχέσης κατηγορημάτων και υπόστασης. Απόλυτα συναφής με το ερώτημα του προηγούμενου κεφαλαίου περί της παρουσίας του νου στον ορισμό του κατηγορήματος είναι και η παρατήρηση του Deleuze πως η εκφραστική φύση των κατηγορημάτων αποτελεί την αιτία χάρη στην οποία αυτά αναφέρονται αναπόφευκτα σε μια διάνοια, η οποία τα συλλαμβάνει.

Εάν τα κατηγορήματα παραπέμπουν ουσιαστικά σε μια νόηση η οποία τα αντιλαμβάνεται ή τα εννοεί, είναι καταρχήν επειδή εκφράζουν την ουσία της υπόστασης, και η άπειρη ουσία δεν εκφράζεται χωρίς να εκδηλώνεται „αντικειμενικά” μέσα στη θεία νόηση. Είναι η έκφραση που θεμελιώνει τη σχέση με τη νόηση και όχι το αντίστροφο.¹²⁷

Τα κατηγορήματα γίνονται κατ' ανάγκην αντιληπτά από μια διάνοια –και γι' αυτό στον ορισμό τους είναι αναπόφευκτη η παρουσία του νου– ακριβώς επειδή αποτελούν εκφράσεις της υπόστασης, και η έκφραση δεν νοείται χωρίς τον νου που την αντιλαμβάνεται ως τέτοια, χωρίς τον νου προς τον οποίο απευθύνεται. Έτσι, στη λογική της έκφρασης, τα πράγματα είναι σκέψη κατά το είναι τους, διότι η εκφραστική πράξη κατά την οποία αυτά γίνονται αντικείμενο της σκέψης είναι ταυτόχρονα και η πράξη που τα παράγει.¹²⁸ Η «έκφραση» δηλώνει επομένως τόσο τον τρόπο με τον οποίο τα πράγματα αποκτούν πραγματική (μορφική) ύπαρξη, όσο και τον τρόπο με τον οποίο αυτά γίνονται αντιληπτά από τη σκέψη (αντικειμενική

¹²⁷ G. Deleuze, *Ο Σπινόζα και το πρόβλημα της έκφρασης*, μτφ. Φ. Σιατίτσας, σελ. 20.

¹²⁸ Το οποίο θεωρώ ότι σχετίζεται άμεσα με τον οντολογικά συγκροτητικό ρόλο που απέδωσα στον νου, βλ. *εδώ*, 2^ο κεφάλαιο. Επίσης, P. Macherey, «The Encounter with Spinoza».

ύπαρξη).¹²⁹ Η ανάλυση της σχέσης μεταξύ υπόστασης και κατηγορημάτων με βασικό εργαλείο την έννοια της έκφρασης διαμορφώνει έτσι ένα ιδιαίτερα ευνοϊκό πλαίσιο για την κατανόηση όχι μόνο της αναγκαίας διάκρισης μεταξύ κατηγορημάτων και υπόστασης, αλλά και της διαρκούς εμπλοκής της νοητικής σύλληψης στον ορισμό των μεταφυσικών κατηγοριών, καθώς και για την κατανόηση του συγκροτητικού ρόλου που απέδωσα προηγουμένως στον νου. Στον αστερισμό της έκφρασης, ο τρόπος με τον οποίο η ουσία της υπόστασης εκφράζεται αντικειμενικά¹³⁰ είναι πάντα ήδη ο τρόπος με τον οποίο ο νους την συλλαμβάνει υποκειμενικά.

3.4.2. Η ουσία ως έκφραση μιας δύναμης.

Στην ΗΙπ34 ο Σπινόζα θα δηλώσει λακωνικά ότι «η δύναμη του Θεού είναι η ίδια η ουσία του»,¹³¹ και αυτή η κατηγορηματική ταύτιση θεϊκής δύναμης και θεϊκής ουσίας θα είναι απλώς η μετατροπή σε αξίωμα μιας επί χρόνια λανθάνουσας ιδέας. Ήδη στις *Αρχές της φιλοσοφίας του Καρτέσιου* ο Σπινόζα όχι μόνο χρησιμοποιεί τους όρους «ουσία» και «δύναμη» εναλλάξ ως ισοδύναμους, αλλά δηλώνει και ρητά ότι «η δύναμη διά της οποίας η υπόσταση διατηρείται στο είναι της δεν είναι παρά η ουσία της και διαφέρει από αυτήν μόνο κατ' όνομα»,¹³² ενώ στην *Ηθική*, προτού ακόμα διατυπώσει την 34^η πρόταση, θα εξισώσει τη θεϊκή δύναμη με τη θεϊκή φύση, λέγοντας πως «από την ύψιστη δύναμη ήτοι την άπειρη φύση του Θεού απορρέουν [...] άπειρα με άπειρους τρόπους».¹³³ Σε τι ακριβώς συνίσταται η δύναμη («vis», «potentia» και «potestas»)¹³⁴ για την οποία κάνει λόγο ο Σπινόζα στο έργο του¹³⁵ και

¹²⁹ Βλ. *εδώ*, 2.3.1.

¹³⁰ Με την κοινή έννοια.

¹³¹ ΗΙπ34: «Dei potentia est ipsa ipsius essentia».

¹³² 5^η σημείωση του Σπινόζα στους *Μεταφυσικούς Στοχασμούς*.

¹³³ ΗΙπ17σχ: «Dei potentia sive infinita natura». Ο Σπινόζα χρησιμοποιεί τις έννοιες της δύναμης και της ουσίας (ή φύσης) ως ισοδύναμες και στα ΗΙπ33απ, ΗΙπ35απ, αλλά και στην 64^η επιστολή.

¹³⁴ Ο Σπινόζα χρησιμοποιεί τρεις διαφορετικούς όρους για να μιλήσει περί δύναμης: «vis», «potentia» και «potestas». Σχετικά με την ερμηνεία των δύο τελευταίων όρων, «potentia» («δύναμη») και «potestas» («εξουσία»), τους οποίους ο Σπινόζα φαίνεται να χρησιμοποιεί στην *Ηθική* χωρίς διάκριση, υπάρχει διάσταση στη βιβλιογραφία, κυρίως όμως σε φιλολογικό επίπεδο. Για παράδειγμα, τόσο ο Edwin Curley όσο και ο Samuel Shirley, στις αγγλικές μεταφράσεις τους των απάντων του Σπινόζα (*The Collected Works of Spinoza* και *Spinoza - Complete Works* αντίστοιχα), θεωρώντας ότι δεν υπάρχει λόγος να διακρίνουμε τους δύο όρους, τους μεταφράζουν αμφότερους ως «power». Ειδικά ο

υπό ποια έννοια θα μπορούσε αυτή να εκφράζεται διά των κατηγορημάτων; Μια πρώτη απάντηση σε αυτά τα ερωτήματα έχει δώσει ο Σπινόζα νωρίτερα στην *Ηθική*, χαρακτηρίζοντας μάλιστα αυτονόητο το γεγονός ότι «το να μπορεί κάτι να μην υπάρχει είναι αδυναμία και αντιθέτως το να μπορεί να υπάρχει είναι δύναμη».¹³⁶ Ακριβώς αυτή η συσχέτιση της δύναμης με την ύπαρξη θα επιστρατευθεί και στην απόδειξη της προαναφερθείσας 34^{ης} πρότασης της *Ηθικής*, όπου ο φιλόσοφος θα

Shirley, από κοινού με τον Steven Barbone και τον Lee Rice (βασικοί σχολιαστές της *Πολιτικής Πραγματείας* στην έκδοση των απάντων), σημειώνει το εξής στη μετάφρασή του της *Πολιτικής Πραγματείας* (4^η σημείωση στο 9^ο κεφάλαιο, περί αριστοκρατίας): «Αυτό το χωρίο και το επόμενο μας δίνουν ένα καλό παράδειγμα του πώς ο Σπινόζα χρησιμοποιεί τις λέξεις “potentia” και “potestas”. Σε όλο αυτό το χωρίο χρησιμοποιεί τον πρώτο όρο, δηλαδή τη “δύναμη”, με την έννοια της φυσικής δύναμης ή της δύναμης παραγωγής αποτελεσμάτων που διαθέτει μια ομάδα. Και υποστηρίζει (στο επόμενο κομμάτι) ότι η “potestas” της ομάδας (εξουσία ή θεσμική δύναμη) θα έπρεπε να είναι αναλογία της φυσικής δύναμής της. Ωστόσο ο Σπινόζα δεν χρησιμοποιεί πάντα με συνέπεια τους όρους». Επίσης, M. Gueroult, *Spinoza: Dieu*, σελ. 191-192 και 387-389). Ο Antonio Negri θα ερμηνεύσει τη διαφορά μεταξύ των όρων ως θεμελιωδώς φιλοσοφική και θα την αναγάγει σε βασική διάκριση που διαπερνά τη δική του ερμηνεία του σπινόζικου έργου (βλ. A. Negri, *The Savage Anomaly. The Power of Spinoza's Metaphysics and Politics*. Ιδιαίτερα κατατοπιστική ως προς αυτό και η εισαγωγή του μεταφραστή του βιβλίου στα αγγλικά Michael Hardt). Ο Άρης Στυλιανού ανασυγκροτεί τη θέση του Negri ως εξής: «Η δύναμη (potentia) αποτελεί πραγματικό μέγεθος, μετρήσιμο ποσό, έχει οντολογικό αντίκρισμα και αφορά την εσωτερική, ενδογενή αρετή ή ικανότητα ενός πράγματος. Αντιθέτως, η ισχύς (vis) ή η εξουσία (potestas), παρά το γεγονός ότι εκφράζει και αυτή μια υλική πραγματικότητα, δεν στηρίζεται σε στέρεη οντολογική βάση, αλλά εξαρτάται από εξωγενή, επίπλαστα και ευμετάβλητα χαρακτηριστικά», Άρης Στυλιανού, *Ο Σπινόζα και η δημοκρατία*, σελ. 52. Ειδικά, τώρα, για τον όρο «vis» ας σημειωθεί εδώ ότι συχνά ο Σπινόζα τον χρησιμοποιεί ως συνώνυμο του «potentia», π.χ. στο ΗΙVπ60απ ή στο ΗVπρ, αν και συνήθως με τον όρο «potentia» αναφέρεται στη δύναμη του Θεού, ενώ με τον όρο «vis» στη δύναμη που έχουν τα ενικά πράγματα.

¹³⁵ Η κρισιμότητα της έννοιας της δύναμης για τη σπινόζική φιλοσοφία έχει επισημανθεί από πολλούς μελετητές και προφανώς δεν αποτελεί δική μου πρωτοτυπία, βλ. G. Deleuze, *Ο Σπινόζα και το πρόβλημα της έκφρασης* και Z. Ντελέζ, *Σπινόζα. Πρακτική Φιλοσοφία*. M. Saar, *Die Immanenz der Macht – Politische Theorie nach Spinoza*. V. Valtteri, *Spinoza's Dynamics of Being. The Concept of Power and It's Role in Spinoza's Metaphysics*. Του ίδιου, *Spinoza's Geometry of Power*. A. Matheron, «Essence, Existence and Power in Ethics I: The Foundations of Proposition 16». M. Della Rocca, «Spinoza's Metaphysical Psychology». G.H.P. Parkinson, «Spinoza on the Power and Freedom of Man». L. Rice, «Action in Spinoza's Account of Affectivity». A. Wolf, «Spinoza's Conception of the Attributes of Substance».

¹³⁶ ΗΙπ11απ3.

σκιαγραφήσει τις δύο θεμελιώδεις διαστάσεις της δύναμης ως ουσίας του Θεού ως εξής:

Από μόνη την αναγκαιότητα της ουσίας του Θεού έπεται ότι ο Θεός είναι αίτιο του εαυτού του [...] και [...] όλων των πραγμάτων. Άρα η δύναμη του Θεού, με την οποία ο ίδιος και όλα είναι και ενεργούν, είναι η ίδια η ουσία του.¹³⁷

Η δύναμη του Θεού, και συγκεκριμένα εκείνη της η διάσταση η οποία αναφέρθηκε προηγουμένως ως δύναμη ύπαρξης (σε αντιδιαστολή με την προαναφερθείσα δύναμη σκέψης), έχει δύο σκέλη. Πρόκειται για την (ξανά) διττή δύναμη της υπόστασης αφενός να υπάρχει¹³⁸ και αφετέρου να ενεργεί,¹³⁹ και μάλιστα τόσο αυτή όσο και όλα τα ενικά πράγματα. Αναφερόμενη ειδικά στην υπόσταση, η διττή αυτή δύναμη είναι εκείνη που την καθιστά αιτία εαυτού,¹⁴⁰ είναι ο λόγος για τον οποίο η ύπαρξη της υπόστασης απορρέει από την ίδια την ουσία της ως λογική

¹³⁷ ΗΠ34απ.

¹³⁸ Η συσχέτιση μεταξύ δύναμης και ύπαρξης απαντά πρώτη φορά στον *Σοφιστή* του Πλάτωνα, στα λόγια του Ελεάτη Ξένου, ο οποίος θα προτείνει ως διακριτικό γνώρισμα των αληθινών όντων ότι αυτά είναι σε θέση να επηρεάζουν και να επηρεάζονται, για να καταλήξει λέγοντας ότι τα πραγματικά όντα δεν είναι παρά δύναμη: «λέγω δὴ τὸ καὶ ὅποιοι οὖν [τινα] κεκτημένον δύνάμιν εἴτ' εἰς τὸ ποιεῖν ἕτερον ὅτιοι οὖν πεφυκὸς εἴτ' εἰς τὸ παθεῖν καὶ σμικρότατον ὑπὸ τοῦ φαυλοτάτου, κἂν εἰ μόνον εἰς ἅπαξ, πᾶν τοῦτο ὄντως εἶναι: τίθεμαι γὰρ ὄρον [ὀρίζειν] τὰ ὄντα ὡς ἔστιν οὐκ ἄλλο τι πλὴν δύνάμιν», 247d-e. Τα πραγματικά όντα μπορούν να έχουν αιτιακή δράση, να παράγουν αποτελέσματα, ενώ η απουσία αποτελεσμάτων σηματοδοτεί τη μη ύπαρξη. Σίγουρα σε αυτή την παράδοση εντάσσεται και η σπινοζική θεώρηση της ουσίας της υπόστασης αλλά, όπως θα δείξω στη συνέχεια, και των ενικών τρόπων. Επίσης, ο Αριστοτέλης στα *Μετά τα Φυσικά* ορίζει τη δύναμη ως την αιτία της κίνησης ή της μεταβολής: «ἢ μὲν οὖν ὅλως ἀρχὴ μεταβολῆς ἢ κινήσεως λέγεται δύνάμιν ἐν ἐτέρῳ ἢ ἢ ἕτερον, ἢ δ' ὑφ' ἐτέρου ἢ ἢ ἕτερον», 1019a18-20. Ο Καρτέσιος αναφέρεται κι αυτός στη δύναμη, θεωρώντας την ως την τάση ενός σώματος να διατηρήσει την εκάστοτε παρούσα κατάσταση του, Ντεκάρτ, *Οι αρχές της φιλοσοφίας*, Ι§43. Μια κατατοπιστική ανασκόπηση της χρήσης της έννοιας της δύναμης στη σχολαστική και την καρτεσιανή μεταφυσική κάνει ο V. Viljanen, *Spinoza's Geometry of Power*, σελ. 54-59.

¹³⁹ «Η γενική ιδέα του Σπινόζα είναι προφανώς ότι, όταν ένα πράγμα χ αποτελεί το ίδιο την αιτία (χάρη στην ουσία ή τη φύση του) η οποία παραγει ένα αποτέλεσμα ψ, είναι φυσικό επόμενο να πούμε ότι το χ δύναται να ψ», V. Viljanen, *Spinoza's Geometry of Power*, σελ. 64.

¹⁴⁰ ΗΠ7: «Ανήκει στη φύση της υπόστασης να υπάρχει. Απόδειξη: Η υπόσταση δεν μπορεί να παραχθεί από κάτι άλλο [...] έτσι είναι αυταίτιο, τουτέστιν [...] η ουσία της ενέχει αναγκαία την ύπαρξη, ήτοι ανήκει στη φύση της να υπάρχει».

αναγκαιότητα,¹⁴¹ και όχι από κάποιο εξωτερικό αίτιο. Ακριβώς επειδή δεν υπόκειται παρά μονάχα στην αναγκαιότητα της δικής της, αιώνιας ουσίας, –ενώ όλες οι άλλες αιτίες στην αιτιακή αλυσίδα της φύσης καθορίζονται από κάτι που προηγείται αυτών, και ως εκ τούτου υπόκεινται σε μια αιτιότητα η οποία τις περιλαμβάνει και τις υπερβαίνει– ο Σπινόζα θα ονομάσει την υπόσταση τη μοναδική ελεύθερη αιτία.¹⁴² Από τον αυταίτιο χαρακτήρα της υπόστασης, και, συγκεκριμένα, από το γεγονός ότι η ουσία της εκφράζει μια αιώνια λογική αναγκαιότητα, η οποία ισχύει σε όλους τους χρόνους, απορρέει η αναγκαία και αιώνια ύπαρξη της υπόστασης, δηλαδή το γεγονός ότι δεν υπάρχει κανένα χρονικό σημείο εκκίνησης της ύπαρξής της.¹⁴³ Η δύναμη, λοιπόν, ως ουσία μιας τέτοιας υπόστασης ορίζεται ως δύναμη η οποία ασκείται αυτοτελώς και κατ’ αναγκαιότητα, και η οποία, ως causa του όντος που θεωρείται causa sui, αποτελεί την ίδια την ελεύθερη αιτία που παράγει την υπόσταση. Επιπλέον, όταν κάνουμε λόγο για τη δύναμη ως ελεύθερη αιτία της υπόστασης που συνίσταται στα άπειρα κατηγορήματα, δεν αναφερόμαστε σε μια δύναμη η οποία παράγει την υπόσταση γενικώς, αλλά σε μια δύναμη που την παράγει υπό την ειδική μορφή των κατηγορημάτων. Σε αυτό το πλαίσιο, η διάκριση ανάμεσα στη δύναμη ως αιτία της παραγωγής της υπόστασης, από τη μια, και την υπόσταση ως αποτέλεσμα αυτής της παραγωγής, από την άλλη, δεν είναι άλλη από τη διάκριση ανάμεσα στη δύναμη ύπαρξης και την εντός των κατηγορημάτων ύπαρξη καθ’ εαυτήν. Τα κατηγορήματα είναι οι ειδικές μορφές τις οποίες λαμβάνει η εν λόγω δύναμη, και σε αυτό ακριβώς συνίσταται ο εκφραστικός τους χαρακτήρας, δηλαδή στο γεγονός ότι αποτελούν τα δοχεία μέσα στα οποία εκδηλώνεται η εν γένει δύναμη για ύπαρξη, δίνοντάς της συγκεκριμένη μορφή.

¹⁴¹ Η δύναμη της υπόστασης να υπάρχει είναι η επαρκής αιτία της ύπαρξής της. Παρόμοια θεώρηση της δύναμης ως επαρκούς αιτίας υιοθετεί ο Σπινόζα ήδη στους *Μεταφυσικούς Στοχασμούς*: «[M]ια δύναμη να κάνει καθένα από τα δυο, να καταφάσκει και να αρνείται. Και λέγοντας δύναμη να κάνει καθένα από τα δυο δεν εννοούμε τίποτε άλλο παρά μια επαρκή αιτία καθενός από τα δύο», «*Metaphysical Thoughts*», 2^ο μέρος, κεφάλαιο XII, *Spinoza - Complete Works*.

¹⁴² ΗΠΠ17πορ2: «Μόνο ο Θεός είναι ελεύθερο αίτιο. Μόνο ο Θεός, πράγματι, υπάρχει από μόνη την αναγκαιότητα της φύσης του [...] και ενεργεί από μόνη την αναγκαιότητα της φύσης του. Ως εκ τούτου [...] μόνο αυτός είναι ελεύθερο αίτιο. Ο.Ε.Δ.»

¹⁴³ ΗΠ11: «Ο Θεός, ήτοι μια υπόσταση συγκεκριμένη από άπειρα κατηγορήματα καθένα εκ των οποίων εκφράζει μια άπειρη και αιώνια ουσία, υπάρχει αναγκαία».

Ήδη στις τελευταίες αυτές διατυπώσεις διαφαίνεται ο κίνδυνος που απειλεί, στο έδαφος της προτεινόμενης ερμηνείας, τον εμμενή χαρακτήρα της αιτιακής σχέσης μεταξύ *Natura naturans* και *Natura naturata*. Η δύναμη για ύπαρξη, θεωρούμενη ως ουσία της υπόστασης, απειλεί να καταλάβει μια θέση οντολογικά προγενέστερη των κατηγορημάτων, κινδυνεύει δηλαδή να λειτουργήσει ως *δυνάμει δύναμη* για ύπαρξη, πριν από την έκφρασή της στα κατηγορήματα.¹⁴⁴ Αυτόν λοιπόν τον κίνδυνο ο Σπινόζα φροντίζει να τον εξουδετερώσει έγκαιρα, ταυτίζοντας την ύπαρξη του Θεού με την ουσία του:

Ο Θεός είναι αιώνιος [...] και όλα τα κατηγορήματά του είναι αιώνια, τουτέστιν [...] κάθε κατηγορημά του εκφράζει ύπαρξη. Άρα τα ίδια κατηγορήματα του Θεού που [...] εξηγούν την αιώνια ουσία του Θεού εξηγούν συγχρόνως την αιώνια ύπαρξή του, τουτέστιν εκείνο το ίδιο που συνιστά την ουσία του Θεού συνιστά συγχρόνως την ύπαρξή του, ως εκ τούτου η ύπαρξή του και η ουσία του είναι ένα και το αυτό.¹⁴⁵

Εδώ τα κατηγορήματα εμφανίζονται ως ο τρίτος πόλος, εντός του οποίου λαμβάνει χώρα η ταύτιση της θεϊκής ουσίας με τη θεϊκή ύπαρξη, με την έννοια ότι αυτά εκφράζουν τόσο την ουσία όσο και την ύπαρξη της υπόστασης, καθώς η ουσία της υπόστασης υπάρχει αναγκαία υπό τη μορφή των κατηγορημάτων. Αν λοιπόν θεωρήσουμε ουσία της υπόστασης, η οποία υπάρχει αναγκαία υπό τη μορφή των κατηγορημάτων, τη δύναμη για ύπαρξη, αυτή, σύμφωνα με το προαναφερθέν χωρίο, δεν μπορεί να συλληφθεί ως ουσία προτού εκφραστεί διά της συγκεκριμένης ύπαρξης την οποία φέρνει στο φως. Τα κατηγορήματα αποτελούν τον τόπο όπου η αιώνια ουσία εκβάλλει αναγκαία σε μια αιώνια ύπαρξη, χωρίς να μπορεί να νοηθεί κανένα πριν (και βέβαια ούτε κανένα μετά) από αυτή την αιωνιότητα. Ο Σπινόζα αντιλαμβάνεται έτσι τη δύναμη για ύπαρξη μόνο *εν ενεργεία*, ως απορρέουσα από την αιώνια αναγκαιότητα της θεϊκής φύσης,¹⁴⁶ η οποία «ήταν ανέκαθεν *εν ενεργεία* και θα μείνει εσαεί στην ίδια ενεργητικότητα».¹⁴⁷ Ετούτη λοιπόν είναι η βάση επί της οποίας μπορεί να γίνει κατανοητή η ταύτιση μεταξύ υπόστασης και κατηγορημάτων: Η δύναμη που εκφράζεται διά της ύπαρξης δεν είναι ποτέ *δυνάμει*, αλλά *συνίσταται πάντα στο ίδιο το ενέργημα της άσκησής της*. Η ουσία της υπόστασης παίρνει *αναγκαία*

¹⁴⁴ Σε αυτή την περίπτωση, η ερμηνεία που υποστηρίζω περί της ουσίας της υπόστασης ως δύναμης θα υπόκειτο στην κριτική που άσκησα προηγουμένως στη θεωρία του Donagan περί της ουσίας ως κοινής νομοτελειακής τάξης, βλ. *εδώ*, 3.2.1.ε.

¹⁴⁵ ΗΙπ20απ.

¹⁴⁶ ΗΙπ45σχ.

¹⁴⁷ ΗΙπ17σχ.

τις μορφές της εκδήλωσής της,¹⁴⁸ ή αλλιώς, η εκδήλωση της δύναμης μέσα στα κατηγορήματα εξαντλεί όλο το πεδίο της δύναμης, αποκλείοντας την ύπαρξη κάποιου βαθύτερου οντολογικού επιπέδου, ενός υπολοίπου δύναμης το οποίο δεν ασκείται.¹⁴⁹ Η επιφάνεια των κατηγορημάτων δεν μπορεί έτσι να αποτελεί τον καμβά επί του οποίου εκφράζεται μια αναλλοίωτη καταγωγική αρχή, επειδή στον πυρήνα της έννοιας της καταγωγικής αρχής είναι εγγεγραμμένο ένα «δυνάμει». Στο πλαίσιο της σπινοζικής φιλοσοφίας, όταν κάνουμε λόγο για τη δύναμη για ύπαρξη με όρους οντολογικής ή λογικής ιεραρχίας, όταν αναφερόμαστε δηλαδή σε έναν Θεό του οποίου η δύναμη δεν εκδηλώνεται πλήρως, μιλάμε ουσιαστικά για έναν Θεό που δεν υπάρχει – του οποίου όμως η σύλληψη είναι, σύμφωνα με τον Σπινόζα, αδύνατη: «[Η] δύναμη του Θεού δεν είναι τίποτα πέρα από την ενεργούσα ουσία του Θεού· ως εκ τούτου είναι τόσο αδύνατον να συλλάβουμε ότι ο Θεός δεν ενεργεί όσο ότι δεν υπάρχει».¹⁵⁰

Έτσι μπορούμε επίσης να κατανοήσουμε με ποια έννοια η ουσία ως το δύνασθαι υπάρχειν –ως μια δύναμη η οποία παράγει την ύπαρξη υπό τη μορφή των κατηγορημάτων– παραμένει εντός του αποτελέσματός της. Η δύναμη για ύπαρξη εμμένει εντός της ύπαρξης ακριβώς για όσον χρόνο η ύπαρξη διαρκεί, επειδή η δύναμη για ύπαρξη συντηρεί στη ζωή ό,τι υπάρχει, ενώ, αν αυτό πάψει να υπάρχει, είναι ακριβώς η συγκεκριμένη δύναμη για ύπαρξη που έπαψε να εκδηλώνεται. Και από την άλλη, όσο ένα κατηγορήμα εξακολουθεί να εκφράζεται μέσα σε έναν τρόπο και να τροποποιείται από αυτόν, ο εν λόγω τρόπος εμμένει εντός του πεδίου της δύναμης για ύπαρξη και δεν ορίζεται ως κάτι εξωτερικό της δύναμης-αιτίας, που είναι το κατηγορήμα. Η έννοια της δύναμης μας βοηθά, επομένως, να συλλάβουμε τη διπλή συνθήκη της εμμενούς αιτιότητας, με τα κατηγορήματα να αποτελούν τον τρίτο

¹⁴⁸ G. Deleuze, *Ο Σπινόζα και το πρόβλημα της έκφρασης*, σελ. 112.

¹⁴⁹ Η προτεινόμενη θεώρηση συγκλίνει με την ανάγνωση της ουσίας που κάνει ο Φουρτούνης (ακολουθώντας, μεταξύ άλλων, τον Deleuze): «[Η] αντι-ουσιοκρατία του [σπινοζικού νομιναλισμού] έγκειται στο γεγονός ότι χρησιμοποιεί την έννοια της ουσίας με ένα ριζικά νέο τρόπο, που ενέχει την κατάργηση της διάκρισης ουσίας και ύπαρξης ως διάκριση του δυνάμει και του ενεργεία, της ουσίας ως δυνατότητας και των εκφάνσεών της ως δυνατών, η οποία οργανώνει την ουσιοκρατική προβληματική. Πρόκειται για μια βασική όψη της ριζικής αντίθεσης του σπινοζισμού προς κάθε λογική υπερβατικότητα, δυνατότητας ή ενδεχομενικότητας, η ίδια η σπινοζική αναγκαιοκρατία», Γ. Φουρτούνης, «Εμμένεια και δομή», σελ. 217.

¹⁵⁰ ΗΠπ3σχ.

πόλο που καθιστά δυνατή αυτή τη διπλή συνθήκη: Αφενός μεν η αιτία εμμένει εντός του αποτελέσματός της και δεν προηγείται αυτού (η ουσία της υπόστασης εμμενής των κατηγορημάτων), αφετέρου δε το αποτέλεσμα εξακολουθεί να παραμένει εντός της αιτίας που το παρήγαγε και δεν έπεται αυτής (οι τρόποι εμμένουν εντός των κατηγορημάτων). Η έννοια της δύναμης ως θεϊκής ουσίας στη σπινοζική οντολογία διασώζει, με λίγα λόγια, τη διάκριση ανάμεσα στην αιτία και το αποτέλεσμα, χωρίς να εισάγει κανενός είδους εξωτερικότητα των δύο σχετιζόμενων όρων.

Επίσης, η εννοιολόγηση της ουσίας της υπόστασης με όρους δύναμης ικανοποιεί και τον όρο του Σπινόζα κάθε μορφή του Είναι να συλλαμβάνεται απαρέγκλιτα δι' ενός κατηγορήματος. Διότι, αν η δύναμη για ύπαρξη δεν υφίσταται ποτέ χωρίς τα άπειρα κατηγορήματα και τις τροποποιήσεις τους, τα οποία αποτελούν το πεδίο της άσκησής της, προκειμένου να γνωρίσει κανείς αυτή την άπειρη δύναμη ή ουσία της υπόστασης, πρέπει υποχρεωτικά να γνωρίσει όχι μόνο τα κατηγορήματα αλλά και τους ενικούς τρόπους. Με ετούτο, η ερμηνεία που προτείνω δεν υπόκειται στην κριτική που άσκησα προηγουμένως στη θεώρηση της θεϊκής ουσίας ως βαθύτερης νομοτελειακής τάξης. Σε αντίθεση με όσα ισχύουν για την κοινή νομοτελειακή τάξη, στο πλαίσιο της δικής μου ερμηνείας ο Θεός δεν πρέπει να διαθέτει καμιά ιδέα της δύναμης-υπεράνω-κατηγορημάτων, κι έτσι το κατηγορημα της Σκέψης δεν θα διαθέτει κανέναν τρόπο –την ιδέα με αντικείμενό της την εν γένει θεϊκή δύναμη– ο οποίος δεν θα είχε το αντίστοιχό του σε κανένα άλλο κατηγορημα. Με άλλα λόγια, δεν θα υπάρχει κανένας τρόπος ο οποίος θα διαθέτει μεν αντικειμενική ουσία (η ιδέα της εν γένει δύναμης), αλλά όχι και μορφική (η εν γένει δύναμη). Καθώς λοιπόν δεν υπάρχει δύναμη δύναμη, παρά μόνο δύναμη εκφρασμένη μέσα στα κατηγορήματα, μονάχα αυτή η τελευταία μπορεί να γίνει γνωστή, δηλαδή οι συγκεκριμένες εκφράσεις της δύναμης εντός των κατηγορημάτων. Και επειδή οι συγκεκριμένες εκφράσεις της δύναμης εντός των κατηγορημάτων είναι οι συγκεκριμένες τροποποιήσεις τους,¹⁵¹ «[ό]σο περισσότερο κατανοούμε τα ενικά πράγματα, τόσο περισσότερο κατανοούμε τον Θεό».¹⁵² Για τον Σπινόζα, η γνώση της

¹⁵¹ Μάλιστα, κατά τον Thomas Kisser, τροποποιώντας την, οι τρόποι καθορίζουν την υπόσταση (δηλαδή τα κατηγορήματα), και όχι το αντίστροφο, βλ. Th. Kisser, *Selbstbewußtsein und Interaktion*, σελ. 54-55.

¹⁵² HVπ24.

ενικότητας συνιστά την ίδια τη γνωστική οικείωση της υπόστασης.¹⁵³ Επανασυνδεόμενοι σε αυτό το σημείο με το προηγούμενο κεφάλαιο της διατριβής, αυτήν ακριβώς την αναγνώριση της διακριτής, συγκεκριμένης και εκφρασμένης εντός των κατηγορημάτων δύναμης για ύπαρξη, την αναλαμβάνει ο νους, διότι εκείνος είναι που αναγνωρίζει διακριτως τη φύση των ενικών πραγμάτων. Ετούτη λοιπόν η αναγνώριση της διαφοράς μεταξύ των απείρως ποικιλόμορφων εκδηλώσεων της δύναμης για ύπαρξη, στην οποία προβαίνει κατ' αποκλειστικότητα η σκέψη, συνιστά τη συγκρότηση της υπόστασης ως γνωστικού αντικειμένου.

Εάν, στην εμμενή αιτιότητα, παρεμβαίνει μία κάποια διαφορά μεταξύ αιτίας και αποτελέσματος, εντέλει μία διαφορά μεταξύ Θεού-αιτίας [εν γένει δύναμης για ύπαρξη, θα πρόσθετα εγώ] και Θεού-αποτελέσματος [ύπαρξης καθ' εαυτήν], που ωστόσο ταυτίζονται, είναι στο μέτρο που ο Θεός-αποτέλεσμα είναι απείρως διαφοροποιημένος. [...] Αυτήν ακριβώς την ιδιότυπη ταυτότητα εν διαφορά λοιπόν, την ανεξάλειπτη παρείσφρηση της διαφοράς μέσα στην ταυτότητα, τη μη ταύτιση των ταυτών

– την κάνει η Σκέψη, καθιστώντας, με την ίδια πάντοτε-ήδη-συντελεσμένη κίνηση, γνωστή την υπόσταση.¹⁵⁴

Όμως, στη σπινοζική φιλοσοφία, η συμβολή της ενικότητας δεν περιορίζεται στο γνωστικό πεδίο αλλά εκτείνεται και στο οντολογικό. Τοποθετώντας στα συμφραζόμενα της δύναμης τη θέση του Deleuze ότι η ουσία της υπόστασης συγκροτείται ως κοινό εκφραζόμενο διά των εκφράσεων της, μπορούμε να ισχυριστούμε ότι, ακριβώς επειδή πίσω ή πριν από τα κατηγορήματα δεν υπάρχει καμιά εν γένει δύναμη για ύπαρξη ως υπερβατική γενικότητα, παρά μόνο οι άπειρες (δηλαδή όλες τις δυνατές) και ειδικές μορφές άσκησης της, γι' αυτόν ακριβώς τον λόγο τα κατηγορήματα και οι τροποποιήσεις τους συγκροτούν *αναδρομικά* την άπειρη δύναμη της υπόστασης.¹⁵⁵ Η απειρία που χαρακτηρίζει τη θεϊκή φύση, ή την απόλυτη θεϊκή δύναμη, συνίσταται έτσι στην άπειρη, δηλαδή αέναη, παραγωγή

¹⁵³ Βλ. και V. K. Brushlinski, «Spinoza's Substance and Finite Things».

¹⁵⁴ Έτσι, τουλάχιστον, θα συμπλήρωνα εγώ αυτό το παράθεμα από το «Εμμέθεια και δομή», του Γιώργου Φουρτούνη, σελ. 220.

¹⁵⁵ Βλ. *εδώ*, 3.4.1. Σχετικά με την αναδρομική συγκρότηση της ουσίας, ο Vittorio Morfino, αφού επισημάνει την εξέλιξη της σχέσης μεταξύ ουσίας και ύπαρξης στο σπινοζικό έργο, θα παρατηρήσει ότι στην *Ηθική* «η ουσία των πραγμάτων είναι το *fait accompli* των σχέσεων και των συνθηκών που παρήγαγαν και συνεχίζουν να παράγουν την ύπαρξή της. Που σημαίνει ότι η ουσία των πραγμάτων συλλαμβάνεται τώρα [στην *Ηθική*] *post festum*, εκκινώντας από το γεγονός της ύπαρξής της», V. Morfino, *Plural Temporality*, σελ. 61.

αποτελεσμάτων μέσα στην ύπαρξη,¹⁵⁶ τα οποία, βέβαια, λαμβάνουν τη μορφή της τροποποίησης των κατηγορημάτων. Αυτή δε η παραγωγή είναι αέναη, επειδή τα αποτελέσματά της παράγουν, με τη σειρά τους, νέα αποτελέσματα, μια που, κατά Σπινόζα, δεν υπάρχει τίποτα από τη φύση του οποίου να μην απορρέει ένα αποτέλεσμα.¹⁵⁷ Μια τέτοια λοιπόν αέναη παραγωγή αποτελεσμάτων μέσα στην ύπαρξη, διανοίγοντας στο άπειρο τις εκφάνσεις της ύπαρξης,¹⁵⁸ καθιστά εντέλει αδύνατη την ολοκλήρωση της αναδρομικής συγκρότησης της θεϊκής ουσίας, αποκλείοντας με ετούτο και τη θεώρηση της υπόστασης ως κλειστής ολότητας,¹⁵⁹ ως ενικής ή, ακριβέστερα, μοναδικής οντότητας με σαφή όρια.¹⁶⁰ Η μονάδα προϋποθέτει την ύπαρξη ορίων, τα οποία η υπόσταση, ως παραγωγική δραστηριότητα ανεξάντλητη σε μορφές και εκτεινόμενη στο άπειρον, δεν τα διαθέτει.¹⁶¹ Όμως, παρά το γεγονός ότι η σπινοζική υπόσταση δεν είναι μοναδική ούτε δρα ολοποιητικά, είναι ενιαία ως παραγωγική δραστηριότητα. Η υπόσταση συνίσταται σε μια καταστατικά ποικιλόμορφη και φυγόκεντρο παραγωγική δύναμη, την ίδια στιγμή που, ως

¹⁵⁶ «Ο Θεός ως υπόσταση είναι η παραγωγική δραστηριότητα η εμμενής σε όλα τα πράγματα, η οποία παράγει τον εαυτό της σε όλες τις δυνατές λογικές δομές», A. Matheron, «Essence, Existence and Power in Ethics I: The Foundations of Proposition 16», σελ. 33. Βλ. σχετικά και P.F. Moreau, *Spinoza. Über die Anstößigkeit seines Denkens*, σελ. 44 και 49.

¹⁵⁷ ΗΠ16.

¹⁵⁸ «Η φύση δεν είναι συλλεκτική αλλά διανεμητική», P. Macherey, *Hegel or Spinoza*, σελ. 195.

¹⁵⁹ Ο Louis Althusser χαρακτηρίζει τη σπινοζική υπόσταση «ένα Όλο όχι κλειστό», *Στοιχεία αυτοκριτικής*, μτφ. Τ. Καφετζής, σελ. 62. Ο Macherey αναδιατυπώνει την ίδια ιδέα ως εξής: «Η φύση ως η παραγωγή του ποικίλου δεν μπορεί παρά να είναι ένα άπειρο σύνολο, δηλαδή ένα σύνολο που δεν ολοποιεί τα στοιχεία του. Δεν υπάρχει συνδυασμός που να μπορεί να συμπεριλαμβάνει όλα τα στοιχεία της φύσης ταυτοχρόνως. Δεν υπάρχει μοναδικός κόσμος ούτε σύνολο του σύμπαντος», P. Macherey, *Hegel or Spinoza*, σελ. 195.

¹⁶⁰ Σχετικά με την αδύνατη ολότητα της σπινοζικής υπόστασης, ο Balibar γράφει: «[Υ]πόσταση“ και “ατομικότητα“ είναι αμοιβαίες έννοιες. Όχι όμως με την αριστοτελική σημασία, σύμφωνα με την οποία η “πρώτη ουσία“ ταυτίζεται με το άτομο, αλλά με τη σημασία ότι η “υπόσταση“ (ή αλλιώς ο Θεός ή η φύση) είναι μια άπειρη διαδικασία παραγωγής πολλών “ατόμων“, όπου τα άτομα, όντας όλα τους διαφορετικά μεταξύ τους και αιτιακώς εξαρτημένα, συνιστούν την αναγκαία ύπαρξη της υπόστασης. Εν ολίγοις, η “υπόσταση“ δεν είναι παρά τα άτομα», E. Balibar «Spinoza: From Individuality to Transindividuality», σελ. 8.

¹⁶¹ P. Macherey, *Hegel or Spinoza*, σελ. 180-181

παραγωγική δραστηριότητα, δηλαδή ως έκφραση ή ως άσκηση της εν λόγω δύναμης, ως το γίνεσθαι¹⁶² της παραγωγής, είναι ενιαία.¹⁶³

Δεσμευόμενη, τώρα, από τη θέση που απέδωσα προηγουμένως στον Σπινόζα ότι η γνώση της ενικότητας συνιστά την ίδια τη γνωστική οικείωση της υπόστασης, οφείλω εδώ να εξετάσω την ενικότητα και τη δική της δύναμη του υπάρχειν, όπως αυτή διαμορφώνεται στη σπινοζική οντολογία, προκειμένου να φωτίσω υπό μια διαφορετική γωνία την ουσία της υπόστασης. Η ουσία του ενικού τρόπου είναι, άλλωστε, ένας βαθμός της θείας δύναμης:¹⁶⁴

Η δύναμη με την οποία το κάθε ενικό πράγμα, και συνεπώς ο άνθρωπος, συντηρεί το είναι του είναι η ίδια η δύναμη του Θεού ήτοι της φύσης [...]. Έτσι η δύναμη του ανθρώπου [...] είναι μέρος της άπειρης δύναμης τουτέστιν [...] της ουσίας του Θεού ήτοι της φύσης.¹⁶⁵

Καθώς λοιπόν η δύναμη των ενικών τρόπων αποτελεί βαθμό της δύναμης της υπόστασης, προκειμένου να γνωρίσουμε αυτή την τελευταία είναι ενδεχομένως χρήσιμο να μελετήσουμε τις διαστάσεις της πρώτης, και συγκεκριμένα της δύναμης του ενικού τρόπου που συνιστά ο άνθρωπος. Η υπόθεση ότι μια τέτοια παρέκβαση θα αποβεί χρήσιμη για την κατανόηση της θεικής ουσίας ενισχύεται και από το γεγονός ότι ο Σπινόζα είναι ιδιαίτερα αναλυτικός όταν παρουσιάζει τη δύναμη του ενικού τρόπου «άνθρωπος», δίνοντας πολύ περισσότερα στοιχεία γι' αυτήν απ' όσα για τη δύναμη της άπειρης υπόστασης. Πράγματι, όπως θα φανεί σε όσα ακολουθούν, η ανάλυση της δύναμης των ενικών τρόπων θα συμβάλλει στο να αναδειχθεί μια

¹⁶² «Δεν υπάρχει οντότητα κατά την έκφραση. Δεν υπάρχει υπερ-υποκείμενο πίσω από την κίνησή της. Η ανάδυσή της σε λέξεις και πράγματα είναι πάντα ένα γεγονός προτού γίνει προσδιορισμός, εκδήλωση ή δήλωση η οποία να συναρτάται προτασιακά και περιστασιακά με ένα υποκείμενο», B. Massumi, *A Schock to Thought: Expression after Deleuze and Guattari*, εισαγωγή, xxiii-xxiv.

¹⁶³ «Η ενότητα μιας κοινής παραγωγικής δραστηριότητας σε όλα αυτά τα κατηγορήματα τα ενοποιεί σε μία και μόνη συνεχή οντότητα, καθιστώντας την μια μοναδική υπόσταση», A. Matheron, «Essence, Existence and Power in Ethics I: The Foundations of Proposition 16», σελ. 33.

¹⁶⁴ Ζ. Ντελέζ, *Σπινόζα. Πρακτική Φιλοσοφία*, λήμμα «Δύναμη», σελ. 93. G. Deleuze, *Ο Σπινόζα και το πρόβλημα της έκφρασης*, σελ. 109-110.

¹⁶⁵ ΗΙVπ4απ (ο Βανταράκης, ακολουθώντας τον Σπινόζα, γράφει εδώ τη φύση με κεφαλαίο αρχικό. Επειδή όμως αυτή η επιλογή δεν ακολουθείται με συνέπεια από τον συγγραφέα, δεν την υιοθετώ στο παρόν κείμενο). Παρόμοια αναφορά και στο ΗΙΠδβαπ: «[Τ]α ενικά πράγματα [...] εκφράζουν με συγκεκριμένο και καθορισμένο τρόπο τη δύναμη του Θεού, με την οποία ο Θεός είναι και ενεργεί». Και στο σχόλιο της ΗΙΠ45: «[Α]ν και καθένα [ενικό πράγμα] καθορίζεται να υπάρχει με συγκεκριμένο τρόπο από ένα άλλο ενικό πράγμα, ωστόσο η ισχύς με την οποία καθένα εμμένει στην ύπαρξη έπεται από την αιώνια αναγκαιότητα της φύσης του Θεού».

κρίσιμη διάσταση της σπινοζικής υπόστασης, η οποία, μέχρι αυτό το σημείο της παρούσας μελέτης, έχει μείνει στο σκοτάδι.

Παρέκβαση: Η δύναμη ως ουσία του ενικού τρόπου «άνθρωπος»

Στην παρέκβαση που ακολουθεί θα σκιαγραφήσω ορισμένες βασικές διαστάσεις της δύναμης του ενικού τρόπου που συνιστά ο άνθρωπος. Σε αυτή τη σκιαγράφιση θα τεθούν εν τάχει ποικίλα ζητήματα –που αφορούν την έννοια της αρετής, τη σχέση σώματος-πνεύματος, την έννοια του συναισθήματος, της αληθούς ιδέας, της τυχειότητας, της ατομικότητας, θα αναφερθώ στα τρία είδη γνώσης, στις κοινές έννοιες κ.α.– ζητήματα των οποίων μια πλήρης ανάλυση θα απαιτούσε πολλές σελίδες, αν όχι πολλά ξεχωριστά κεφάλαια. Σκοπός όμως της παρέκβασης δεν είναι μια τέτοια πλήρης ανάλυση, γι' αυτό και αρκούμαι σε μια όσο το δυνατόν πιο σύντομη παρουσίαση αυτών των ζητημάτων, διατυπώνοντας ακροθιγώς τη θέση μου ως προς το εκάστοτε ζήτημα. Σκοπός της παρέκβασης είναι μονάχα η ανάδειξη της δύναμης του ανθρώπου υπό την ιδιότητά της α. να δέχεται αυξομειώσεις και β. να ασκείται στο πεδίο της συσχέτισης του ανθρώπου με το περιβάλλον του. Όπως θα φανεί, η δυνατότητα αυξομείωσης της δύναμης των ενικών τρόπων είναι σύμφυτη με την ανοιχτότητά τους σε άλλους τρόπους. Μάλιστα, το αρχικό βήμα για την αύξηση της δύναμής του το κατορθώνει ο άνθρωπος χάρη στο υλικό που παραλαμβάνει από τη συσχέτισή του με το περιβάλλον του. Με ετούτη τη διαπίστωση σχετίζεται άμεσα και ο εγκόσμιος και κοινωνικός χαρακτήρας της δύναμης του νου, τον οποίο και θα προσπαθήσω επίσης να αναδείξω. Αυτά τα δυο ευρήματα, δηλαδή τη θέση, από τη μια, ως προς τον κοινωνικό χαρακτήρα της δύναμης ως ουσίας του ανθρώπου και, από την άλλη, ως προς την εγκόσμια αφετηρία της δύναμης του νου, θα τα χρησιμοποιήσω για να υποστηρίξω, αμέσως μετά την παρέκβαση, ότι η οντολογία του Σπινόζα είναι μια οντολογία της σχέσης, και ότι ο ιδεαλισμός του Σπινόζα, όπως αυτός τεκμηριώθηκε στο δεύτερο κεφάλαιο του παρόντος, είναι εμμενειοκρατικής φύσης και άρα υλιστικής προέλευσης.

α. Η δύναμη συγκροτητική της ταυτότητας του ανθρώπου.

Σε μια κομβική στιγμή της ανθρωπολογικής του θεωρίας, ο Σπινόζα θα ισχυριστεί ότι «η τάση κάθε πράγματος να εμμείνει στο είναι του δεν είναι τίποτα πέρα από την

ενεργή ουσία του ίδιου του πράγματος». ¹⁶⁶ Πρόκειται βέβαια για το περίφημο *conatus*, ¹⁶⁷ από το οποίο απορρέει μια ορισμένη αναγκαιότητα, καθώς «τα πράγματα δεν μπορούν να κάνουν άλλο από αυτό που έπεται κατ' ανάγκην από την καθορισμένη φύση τους». ¹⁶⁸ Έτσι, από την ουσία του ανθρώπου, θα πει ο Σπινόζα, «έπονται αναγκαία όσα εξυπηρετούν τη συντήρησή του· και ως εκ τούτου ο άνθρωπος είναι καθορισμένος να τα ενεργεί». ¹⁶⁹ Το *conatus* του ανθρώπου τον ωθεί απαρέγκλιτα, ως σώμα και ως πνεύμα, να πράττει με ορισμένο τρόπο, και συγκεκριμένα τον ωθεί να πράττει όλα όσα διασφαλίζουν τη διατήρησή του στη ζωή, ¹⁷⁰ καθιστώντας τον καταρχήν ικανό για τις εν λόγω πράξεις. Αν θεωρήσουμε λοιπόν ότι η ουσία του ανθρώπου είναι η ταυτότητά του, αυτή η τελευταία μοιάζει να συνίσταται για τον Σπινόζα στην ίδια την ικανότητα του ανθρώπου να κάνει τελικά όσα τον συντηρούν στη ζωή. Ετούτο σημαίνει ότι ο Σπινόζα δεν αντιλαμβάνεται τη δύναμη ενός ατόμου να ενεργεί και να διατηρείται στην ύπαρξη ως ένα στοιχείο που προστίθεται στην ήδη δομημένη ταυτότητά του, αλλά, αντιθέτως, θεωρεί τη δύναμη τον θεμέλιο λίθο της ταυτότητας του ατόμου. ¹⁷¹ Για τον φιλόσοφο της Χάγης, το

¹⁶⁶ ΗΙΠ6 και 7, τροποποιημένη η μτφ. του Βανταράκη.

¹⁶⁷ Για την ιστορία του όρου «*conatus*» βλ. Η.Α. Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, 2^{ος} τόμος, σελ. 195-199.

¹⁶⁸ ΗΙΠ7απ, η έμφαση δική μου.

¹⁶⁹ ΗΙΠ9σχ. Βλ. και εδώ, 1.4.3.α.

¹⁷⁰ Η εμβέλεια που μπορεί να λάβει η σπινοζική έννοια του *conatus* γίνεται φανερή στο άρθρο του Γ. Φουρτούνη, ο οποίος την επικαλείται όταν διαβάσει την ανάδυση ενός ιστορικού τρόπου παραγωγής ως το αποτέλεσμα μιας αστάθμητης «συνάντησης» ορισμένων ιστορικών και κοινωνικών στοιχείων: «[Τ]α στοιχεία που συναντώνται υπεισέρχονται στη συνάντηση το καθ' ένα υπό τη δική του προοπτική, γεγονός που προσδίδει στη συνάντηση κάτι από τον χαρακτήρα ενός διακυβεύματος, ενός αγώνα ή μιας πάλης. Σε κάθε συνάντηση διακυβεύεται η ύπαρξη ή η ομοιοστασία των ενεχόμενων στοιχείων, αλλά και/ή της δομής στην οποία (ενδεχομένως) “δένει” η συνάντηση· η σπινοζική έμπνευση του “αστάθμητου υλισμού” μας επιτρέπει να συσχετίσουμε τη συγκρουσιακή συνάντηση με το *conatus* κάθε δομημένης οντότητας, τον συγκροτητικό και αδιάκοπο αγώνα της για τη διατήρηση στην ύπαρξη», «Δομή, αστάθμητο και βία στην έννοια του τρόπου παραγωγής». Για την ίδια προβληματική βλ. και Γ. Φουρτούνη, «Ο ύστερος υλισμός του Λ. Αλτουσέρ και η επιστημολογική τομή».

¹⁷¹ «[Η] δύναμη δεν συνιστά οντολογικοποίηση του υποκειμένου, ως μιας οντότητας που προϋπάρχει και είναι ιδρυτική. Στη σπινοζική σύλληψη, δεν υφίσταται καμία πρωτοκαθεδρία του υποκειμένου. Αντίθετα, η έννοια της δύναμης μπορεί κάλλιστα να αποτελέσει τη βάση για μια εντελώς ανέκδοτη, νέου τύπου οντολογία», Άρης Στυλιανού, *Ο Σπινόζα και η δημοκρατία*, σελ. 138.

ερώτημα τι ή ποιος είναι ένας άνθρωπος μπορεί να απαντηθεί διά της εξέτασης του τι δύναται αυτός να κάνει, σε ποιες πράξεις είναι ικανός να προβεί, και άρα κατά πόσον έχει τη δύναμη να διατηρηθεί στο είναι του, ακολουθώντας τις επιταγές που απορρέουν από την ουσία του. Εκείνος δε που προσπαθεί και καταφέρνει να συντηρηθεί στην ύπαρξη, δηλαδή εκείνος που για ένα χρονικό διάστημα καθορίζεται επιτυχώς από τη δύναμη ή την ουσία του και, με αυτή την έννοια, κατορθώνει να πράξει όλα όσα τον ωφελούν, λέγεται ενάρετος.¹⁷² Ο Σπινόζα όμως, όχι μόνο ταυτίζει την αρετή με τη δράση σύμφωνα με την αναγκαιότητα της φύσης εκάστου πράγματος, αλλά θα πει επιπλέον ότι δεν υπάρχει αρετή πιο βασική από το *conatus* ή αρετή που να μην σχετίζεται με αυτή τη δύναμη για αυτοσυντήρηση.¹⁷³ Βέβαια, με μια τέτοια εννοιολόγηση της αρετής τίθεται εύλογα το ερώτημα πώς μπορεί καταρχήν ένας άνθρωπος να μην είναι ενάρετος, αφού όλοι είμαστε εκ της φύσεώς μας καθορισμένοι να τείνουμε να διατηρηθούμε στην ύπαρξη. Πράγματι, φαίνεται πως ο Σπινόζα θα υποστήριζε ότι η ίδια η γέννηση ενός ανθρώπου αποδεικνύει την κατ' αρχήν ενάρετη φύση του, αφού «η γέννηση είναι ήδη μια επιβίωση»,¹⁷⁴ συνιστά δηλαδή μια πρώτη επιτυχή έκφραση της δύναμης για ύπαρξη. Ωστόσο, αυτή η δύναμη για ύπαρξη δεν είναι σταθερή αλλά μεταβλητή, και όπως θα δείξω παρακάτω, η δυνατότητα της αυξομειώσής της συνδέεται άμεσα με την ιδιότητα του ανθρώπου να σχετίζεται με άλλους ανθρώπους. Έτσι, ο βαθμός στον οποίο κάποιος είναι ενάρετος καθορίζεται από τον βαθμό της κοινωνικότητάς του και, πιο συγκεκριμένα,

¹⁷² HIVορ8: «Με τους όρους αρετή και δύναμη εννοώ το ίδιο, τουτέστιν [...] η αρετή, καθόσον αναφέρεται στον άνθρωπο, είναι η ίδια η ουσία ήτοι η φύση του ανθρώπου καθόσον έχει την εξουσία να επιτυγχάνει ορισμένα που μπορούν να κατανοηθούν μέσω μόνων των νόμων της φύσης του». Και HIVπ24: «Το να ενεργούμε απόλυτα από αρετή δεν είναι σε μας τίποτε άλλο από το να ενεργούμε, να ζούμε, να συντηρούμε το είναι μας (αυτά τα τρία σημαίνουν το ίδιο) υπό την καθοδήγηση του λόγου, και αυτό βάσει του θεμελίου της επιζήτησης του οικείου οφέλους».

¹⁷³ HIVπ22πορ: «Η τάση για αυτοσυντήρηση είναι το πρώτο και μοναδικό θεμέλιο της αρετής. Διότι καμιά άλλη αρχή δεν μπορεί να συλληφθεί ως πρότερη τούτης [...], και δίχως αυτήν [...] δεν μπορεί να συλληφθεί καμιά αρετή» (τροποποιημένη η μτφ. του Βανταράκη).

¹⁷⁴ «Το *conatus* δεν αποτελεί καθαρό αποτέλεσμα του δεσίματος της συνάντησης· μάλλον, αυτή η εναρκτήρια στιγμή [το δέσιμο της συνάντησης] είναι ήδη η πρώτη πράξη του δράματός του [του *conatus*], ο πρώτος αγώνας για τη διατήρησή του στο είναι – η γέννηση είναι ήδη μια επιβίωση», Giorgos Fourtounis, «“An immense aspiration to being”: the causality and temporality of the aleatory».

από την ικανότητά του να επωφελείται με έναν ορισμένο τρόπο από τη συναναστροφή του με τους συνανθρώπους του.

β. Το conatus του σώματος και το conatus του πνεύματος.

Ως γνωστόν, για τον Σπινόζα ο άνθρωπος είναι τρόπος δύο κατηγορημάτων, της Έκτασης και της Σκέψης. Ως τρόπος της Έκτασης, υπόκειται στους νόμους της Έκτασης, τους οποίους ο Σπινόζα περιγράφει σε αδρές γραμμές στο δεύτερο μέρος της *Ηθικής*. Όλα τα απλά εκτατά σώματα είναι είτε εν κινήσει είτε εν ηρεμία.¹⁷⁵ κινούμενα, μπορούν να αναπτύξουν διάφορες ταχύτητες.¹⁷⁶ μόνο ένα σώμα μπορεί να κινήσει ή να ακινητοποιήσει ένα άλλο σώμα.¹⁷⁷ Κατόπιν θα κάνει λόγο για τα σύνθετα σώματα,¹⁷⁸ τα οποία είναι συσσωματώσεις απλών σωμάτων που βρίσκονται σε άμεση επαφή μεταξύ τους και συντονίζονται το ένα με το άλλο, έτσι ώστε, ακόμα κι αν το καθένα τους κινείται με διαφορετική ταχύτητα, όλα μαζί να διατηρούν εντούτοις σταθερή τη γενική αναλογία κίνησης και ηρεμίας, η οποία εντέλει χαρακτηρίζει συνολικά το εκάστοτε σύνθετο σώμα. Ενδεχομένως, αυτή η ιδιότητα των σύνθετων σωμάτων να διατηρούν σταθερή τη γενική αναλογία κίνησης και ηρεμίας, η οποία λειτουργεί ως όρος ύπαρξης των σωμάτων, είναι ένας τρόπος για να πει ο Σπινόζα ότι τα συστατικά μέρη ενός σύνθετου σώματος θα πρέπει να διατηρούν μια *ορισμένη σχέση συνοχής* μεταξύ τους.¹⁷⁹ Οι ποικίλες, τώρα, μεταβολές που συμβαίνουν σε ένα σύνθετο σώμα δεν θέτουν την ύπαρξή του σε κίνδυνο, στον βαθμό που η εν λόγω αναλογία κίνησης και ηρεμίας παραμένει σταθερή.¹⁸⁰ Αν όμως αυτή μεταβληθεί, τότε το σώμα καταστρέφεται. Αυτά ισχύουν και για το ανθρώπινο σώμα,

¹⁷⁵ ΗΠπ13αξ1.

¹⁷⁶ ΗΠπ13αξ2.

¹⁷⁷ ΗΠπ13λημ3.

¹⁷⁸ ΗΠπ13λημ3ορ.

¹⁷⁹ Ορισμένοι σπινोजιστές ερμηνεύουν τη φράση «αναλογία κίνησης και ηρεμίας» ως μετωνυμία της ιδιότητας που θα αποκάλυπτε, κατά Σπινόζα, μια μελλοντική πλήρης ανάλυση της φυσιολογίας και της ανατομίας των σωμάτων. Αυτοί οι ερμηνευτές πιστεύουν ότι ο ίδιος ο φιλόσοφος δεν ήταν σε θέση να προσδιορίσει περαιτέρω την εν λόγω ιδιότητα, επειδή η επιστήμη του καιρού του δεν ήταν αρκετά αναπτυγμένη, Bennett, *A Study of Spinoza's Ethics*, σελ. 232. W. Matson «Death and Destruction in Spinoza's *Ethics*», σελ. 404. M. Della Rocca, *Representation*, σελ. 29-38.

¹⁸⁰ ΗΠπ13λημ5, 6 και 7.

που κι ετούτο δεν είναι παρά ένα σύνθετο εκτατό άτομο: «[Ο]σα συντελούν στο να προσλάβουν τα μέρη του ανθρώπινου σώματος άλλη σχέση κίνησης και στάσης συντελούν [...] στο να περιβληθεί το ανθρώπινο σώμα άλλη μορφή, τουτέστιν [...] στο να καταστραφεί».¹⁸¹

Πέραν όμως από την τάση για διατήρηση της αναλογίας κίνησης και ηρεμίας των μερών του σώματός του, η επιθυμία αυτοσυντήρησης ωθεί τον άνθρωπο να πράξει και όλα όσα τον διατηρούν στη ζωή ως τρόπο της Σκέψης. Το πνευματικό αντίστοιχο της προσπάθειας που κάνει το σώμα προκειμένου να διατηρήσει σταθερή την αναλογία κίνησης και ηρεμίας μεταξύ των μερών του, δηλαδή το *conatus* του πνεύματος, είναι η τάση του να καταφάσκει την ύπαρξη του σώματος: «[Τ]ο πρώτο που συνιστά την ουσία του πνεύματος είναι η ιδέα του εν ενεργεία υπάρχοντος σώματος, το πρώτο και κύριο του πνεύματός μας είναι η τάση του [*conatus*] να βεβαιώσει την ύπαρξη του σώματός μας».¹⁸² Η εν λόγω κατάφαση (ή βεβαίωση) αποτελεί πνευματική ενέργεια και, ως τέτοια, χαρακτηρίζει τους ενικούς τρόπους θεωρούμενους ως τρόπους του κατηγορήματος της Σκέψης. Αυτή η διαδικασία της επιβεβαίωσης –την οποία θα εξετάσω αναλυτικά σε όσα ακολουθούν– ακόμα κι αν πρόκειται για την επιβεβαίωση της ύπαρξης του σώματος, ανήκει στο βασίλειο της Σκέψης και οφείλεται αποκλειστικά στη δύναμη του πνεύματος να σκέφτεται. Η κατάφαση της ύπαρξης του σώματος συνιστά το ιδιαίτερο πνευματικό γεγονός στο οποίο οφείλεται η ύπαρξη της πνευματικής ενότητας, δηλαδή του ανθρώπου ως τρόπου της Σκέψης, και δεν σηματοδοτεί εξάρτηση της ύπαρξης του πνεύματος από την ύπαρξη του σώματος, παρά αποτελεί εκδήλωση της απαρέγκλιτης συνθήκης της αποβλεπτικότητας που διέπει τη Σκέψη, αποτελεί δηλαδή έκφραση της ιδιότητάς της να δείχνει στον κόσμο υπό τα άλλα κατηγορήματα. Σε αυτό λοιπόν το σημείο γίνεται φανερή η λειτουργία της αρχής της αντιληπτικής ανεξαρτησίας των κατηγορημάτων, η οποία δεσμεύει τον Σπινόζα στην αναζήτηση της ειδικά πνευματικής ιδιότητας που πρέπει να χαρακτηρίζει σταθερά το σύνθετο πνευματικό σύνολο, προκειμένου αυτό να υπάρχει. Βέβαια, εάν τα εκτατά μέρη ενός σώματος συγκροτούν εντέλει μια ενότητα που διαρκεί στον χρόνο –μια σύνθετη εκτατή οντότητα που διατηρεί σταθερή την αναλογία κίνησης και ηρεμίας που την χαρακτηρίζει– οι ιδέες αυτών των εκτατών μερών θα συγκροτούν επίσης, και δη κατ’ αναγκαιότητα, μια

¹⁸¹ ΗΙVπ39απ.

¹⁸² ΗΙΙΠ10απ, τροποποιημένη η μτφ. του Βανταράκη.

πνευματική ενότητα. Δεν είναι δηλαδή δυνατόν να υπάρχει μια σωματική ενότητα χωρίς ταυτόχρονα αυτή να είναι και πνευματική ενότητα. Όμως για τον Σπινόζα ετούτο το γεγονός αποτελεί έκφραση της αναγκαίας συγχρονίας των καταστάσεων που διέπουν το πνεύμα και το σώμα, η οποία όμως επ' ουδενί δεν στοιχειοθετεί αιτιακή σύνδεση. Η ανεξαρτησία των κατηγορημάτων δεν επιτρέπει στον Σπινόζα να ισχυριστεί ότι ο άνθρωπος διατηρείται στην ύπαρξη ως τρόπος της Σκέψης επειδή διατηρείται στην ύπαρξη ως τρόπος της Έκτασης. Ο Σπινόζα δεν ισχυρίζεται ότι η ύπαρξη του σώματος αποτελεί την αιτία για την ύπαρξη του πνεύματος, διότι, σε αυτή την περίπτωση, θα εξηγούσε ένα γεγονός της επικράτειας της Σκέψης καταφεύγοντας σε γεγονότα του βασιλείου της Έκτασης, παραβιάζοντας έτσι την κομβικής σημασίας για το σύστημά του αντιληπτική ανεξαρτησία των κατηγορημάτων.¹⁸³ Σύμφωνα με τον φιλόσοφο της Χάγης, «η τάση [conatus] ήτοι δύναμη σκέψης του πνεύματος είναι ίση και φύσει σύγχρονη με την τάση [conatus] ήτοι τη δύναμη ενέργειας του σώματος»,¹⁸⁴ με άλλα λόγια, η επιθυμία του σύνθετου ενικού τρόπου «άνθρωπος» για αυτοσυντήρηση εκφράζεται ταυτοχρόνως και στον ίδιο βαθμό σε ενέργειες του σώματος και σε ενέργειες του πνεύματος. Οι δυο όψεις αυτής της αυτοσυντήρησης, η σωματική και η πνευματική, είναι μεταξύ τους αιτιακώς ανεξάρτητες, επειδή η καθεμιά τους έχει το αίτιό της στο οικείο της κατηγορήμα. Το πνεύμα είναι ενεργό¹⁸⁵ όσο εκδηλώνει τη δική του δύναμη, δηλαδή όσο σκέφτεται, με αντικείμενο της σκέψης του το σώμα, και επίσης όσο κατανοεί τη λειτουργία και τους νόμους που διέπουν την ύπαρξη του σώματος. Όμως, έτσι ο Σπινόζα δεν παραχωρεί προτεραιότητα στο σώμα έναντι του πνεύματος, καθώς γι' αυτόν η ίδια, μη αιτιακού τύπου, αναγκαιότητα που επιβάλλει πως, αν υπάρχει ένα πνεύμα, θα πρέπει να υπάρχει κι ένα σώμα, επιβάλλει και το αντίστροφο: Αν υπάρχει ένα σώμα, κάπου θα υπάρχει σίγουρα κι ένα πνεύμα.¹⁸⁶

¹⁸³ M. Della Rocca, *Representation*, σελ. 29-38. E. Balibar, «Σπινόζα: Πολιτική και Επικοινωνία», στο Σπινόζα, *Πολιτική Πραγματεία*, σελ. 263.

¹⁸⁴ ΗΙΠ28απ, τροποποιημένη η μτφ. του Βανταράκη.

¹⁸⁵ Ο Σπινόζα θεωρεί τη σκέψη μια μορφή ενέργειας, βλ. Και ΗΙΠ58απ: «[Η] Επιθυμία αναφέρεται επίσης σε μας καθόσον νοούμε, ήτοι καθόσον ενεργούμε».

¹⁸⁶ Η προτεραιότητα που μοιάζει να αποδίδεται εδώ στο σώμα οφείλεται στην αποβλεπτικότητα, δηλαδή στην καταστατική συνθήκη της σκέψης, και στην αυθόρμητη πεποίθησή μας ότι το αντικείμενο της σκέψης προϋπάρχει αυτής. Εκείνο για το οποίο επιχειρηματολογώ ως εδώ, και κυρίως στο 2ο κεφάλαιο της παρούσας διατριβής, είναι η έλλογη δομή της πραγματικότητας, το γεγονός

γ. Η δύναμη ως σχέση.

Αν με ετούτα ολοκληρωνόταν η περιγραφή της διφυούς δύναμης του ανθρώπου για ύπαρξη στα επίπεδα της Έκτασης και της Σκέψης, ο Σπινόζα θα είχε περιγράψει τον άνθρωπο ως «κράτος εν κράτει». ¹⁸⁷ Ο άνθρωπος θα ασκούσε τη δύναμή του, ή θα εκδήλωνε την ουσία του, σε έναν κόσμο παρόμοιο με τον ίδιο (αφού και η ουσία των υπόλοιπων ενικών τρόπων εννοιολογείται ως δύναμη για διατήρηση στην ύπαρξη, όπως δηλαδή και η ουσία του ανθρώπου), αλλά εντούτοις ξένο προς τον άνθρωπο. Κι αυτό, διότι, στο πλαίσιο μιας τέτοιας περιγραφής, η ουσία του ανθρώπου θα παρουσιαζόταν κλεισμένη στον εαυτό της, και θα μπορούσαμε να την περιγράψουμε μελετώντας τον εκάστοτε άνθρωπο και τις ενέργειες στις οποίες αυτός προβαίνει χωρίς εκτενή αναφορά στο περιβάλλον του. ¹⁸⁸ Αν οι εν λόγω ενέργειες είναι αποτελεσματικές –αν δηλαδή, αφενός, διατηρούν σταθερή τη γενική αναλογία κίνησης και ηρεμίας των συνθετικών μερών του σώματος και αν, αφετέρου, επιβεβαιώνουν την ύπαρξη του σώματος– τότε η ουσία/δύναμη του ανθρώπου θα έχει κατορθώσει να εκδηλωθεί επιτυχώς. Σε αυτό λοιπόν το φόντο, η δύναμη ως ουσία του ανθρώπου θα εμφανιζόταν ως σταθερή και αναλλοίωτη από ξένες προσμειξίσεις, γεγονός που θα μας επέτρεπε να την εξετάσουμε, σε μεγάλο βαθμό, ανεξάρτητα από το περιβάλλον της. Μάλιστα, σε αυτό το πλαίσιο θα οφείλαμε να θεωρήσουμε ως πλέον ενάρετο τον άνθρωπο ο οποίος κλείνεται ερμητικά στον εαυτό του και αποκλείει έτσι το ενδεχόμενο εξωτερικών επιδράσεων, οι οποίες θα μπορούσαν πιθανώς να διαταράξουν την αναλογία κίνησης και ηρεμίας των μερών του σώματός

δηλαδή ότι ο κόσμος, και άρα και τα σώματα, υπάρχουν μεν μορφικά, ως σώματα, αλλά ταυτόχρονα γίνονται και αντικείμενα ιδεών, όπερ σημαίνει ότι θεωρούνται σώματα. Σε αυτό λοιπόν συνίσταται η προαναφερθείσα κατάφαση της ύπαρξης του σώματος στην οποία προβαίνει το πνεύμα: Στο γεγονός ότι το πνεύμα αναγνωρίζει στο σώμα ύπαρξη σώματος. Πάνω σε αυτή την εντύπωση που ενδεχομένως δημιουργείται ότι το σώμα έχει προτεραιότητα σε σχέση με το πνεύμα, κάνω άλλο ένα σχόλιο παρακάτω, στο «δ. Συμπέρασμα: Η συλλογική και εγκόσμια καταγωγή της δύναμης».

¹⁸⁷ ΗΙΠπρολ.

¹⁸⁸ Προφανώς, ποτέ δεν μπορούμε να περιγράψουμε ενέργειες χωρίς αναφορά στο περιβάλλον αυτού που ενεργεί. Εδώ εννοώ ότι η αναφορά στο περιβάλλον θα ήταν στοιχειώδης ή, αλλιώς, ότι η ουσία του ανθρώπου θα εμφανιζόταν να μπορεί να λάβει, ας πούμε, μονάχα δύο τιμές στη συσχέτισή της με το περιβάλλον της: Είτε θα είχε κατορθώσει να εκδηλωθεί επιτυχώς (τιμή «1»), είτε θα αποτύγχανε να υπάρξει (τιμή «0»). Ο Σπινόζα, όπως θα δείξω αμέσως, ισχυρίζεται ότι η συσχέτιση ενός ενικού τρόπου με το περιβάλλον του είναι πολύ πιο σύνθετης φύσης, καθώς αυτός, ο τρόπος, συγκροτείται εντέλει ουσιαδώς διά της ίδιας της συσχέτισης.

του ή την ικανότητα του πνεύματός του να σκέφτεται με βάση τη δική του δύναμη. Ωστόσο, σύμφωνα με τον Σπινόζα, τίποτα δεν θα ήταν πιο παραπλανητικό από μια τέτοια περιγραφή της δύναμης ως ουσίας του ανθρώπου. Γι' αυτόν, η δύναμη δεν είναι απλώς συγκροτητική της ταυτότητας των ατόμων, αλλά, έτι περαιτέρω, λειτουργεί ως τέτοια *ασκούμενη αποκλειστικά κατά τη συσχέτιση των ατόμων μεταξύ τους*.¹⁸⁹ Για τον Σπινόζα, η δύναμη ενός πράγματος ορίζεται ως ο τρόπος με τον οποίο το εν λόγω πράγμα συσχετίζεται με άλλα πράγματα, και συγκεκριμένα ως η διττή ικανότητά του αφενός μεν να ασκεί επίδραση σε άλλα πράγματα και αφετέρου να δέχεται από αυτά τις κατάλληλες επιδράσεις:

Το ανθρώπινο σώμα [...] επηρεάζεται από τα εξωτερικά σώματα με πλείστους τρόπους και διατίθεται να επηρεάζει τα εξωτερικά σώματα με πλείστους τρόπους. Μα το ανθρώπινο πνεύμα πρέπει να αντιλαμβάνεται όλα όσα συμβαίνουν στο ανθρώπινο σώμα [...] άρα το ανθρώπινο πνεύμα είναι ικανό να αντιλαμβάνεται πλείστα, και τόσο ικανότερο όσο το σώμα του μπορεί να διατεθεί με περισσότερους τρόπους.¹⁹⁰

Το ανθρώπινο σώμα εξ ορισμού βρίσκεται σε διαρκή αλληλεπίδραση με άλλα σώματα, και αυτή η αλληλεπίδραση είναι ανάλογη της ικανότητας του νου να σκέφτεται. Η παθηματική δεξιότητα των τρόπων, δηλαδή η ικανότητά τους να επηρεάζουν και να επηρεάζονται, είναι ωφέλιμη για τους ίδιους, και γι' αυτό πρέπει να ασκείται και να καλλιεργείται στον μέγιστο βαθμό:

Αυτό που διαθέτει το ανθρώπινο σώμα έτσι ώστε να μπορεί να επηρεάζεται με περισσότερους τρόπους, ή το καθιστά ικανό να επηρεάζει τα εξωτερικά σώματα με περισσότερους τρόπους, είναι ωφέλιμο για τον άνθρωπο· και τόσο ωφελιμότερο όσο το σώμα καθίσταται από αυτό ικανότερο να επηρεάζεται και να επηρεάζει τα άλλα σώματα με περισσότερους τρόπους· και βλαβερό αντιθέτως είναι αυτό που καθιστά το σώμα λιγότερο ικανό για τα παραπάνω.¹⁹¹

¹⁸⁹ M. Saar, *Die Immanenz der Macht*. Ο Balibar, θέλοντας να τονίσει τον διατομικό χαρακτήρα («transindividuality») της ταυτότητας των ενικών πραγμάτων στη σπινοζική φιλοσοφία, κάνει μια έξοχη περιγραφή της συσχέτισης των ατόμων, λέγοντας ότι τα άτομα ανταλλάσσουν μεταξύ τους μέρη: «Δεν υπάρχει κανενός είδους πρόσωπο του κόσμου, καμιά πρόσοψη μεταξύ αδιαίρετων ατόμων (ή ανθρώπων). Τα άτομα συνδέονται το ένα με το άλλο (ή “ανακατεύονται” το ένα με το άλλο) επειδή ανταλλάσσουν “μέρη” (τα οποία μπορούν να πάρουν τη μορφή σημάτων, των λέξεων συμπεριλαμβανομένων, καθώς και άλλων υλικών τρόπων), επειδή δηλαδή διαρκώς “αναλύονται” και “συντίθενται”, αποσυντίθενται στα συστατικά τους μέρη και επανασυντίθενται ως σχετικά αυτόνομες μονάδες», E. Balibar, «Spinoza: From Individuality to Transindividuality», σελ. 20.

¹⁹⁰ ΗΙΠ14απ.

¹⁹¹ ΗΙVπ38.

Όμως για ποιον λόγο η αλληλεπίδραση ενός τρόπου με το περιβάλλον του είναι επωφελής για τον ίδιο τόσο ως τρόπο της Έκτασης όσο και ως τρόπο της Σκέψης; Το πνεύμα γνωρίζει το σώμα, και άρα γίνεται ικανό να επιβεβαιώσει την ύπαρξη αυτού του τελευταίου, να ασκήσει δηλαδή το *conatus* του, μόνο διά της εξέτασης των ιχνών που αφήνει στο σώμα η επαφή του με τον κόσμο¹⁹² (διαδικασία που, όπως θα φανεί αμέσως, μπορεί να ακολουθήσει δυο δρόμους). Η δεξιότητα των τρόπων να βρίσκονται σε διαρκή επικοινωνία και αλληλεπίδραση με άλλους τρόπους αποδεικνύεται έτσι όχι απλώς ωφέλιμη αλλά συγκροτητική της ίδιας της ταυτότητάς τους και ως τρόπων της Σκέψης,¹⁹³ και, υπό αυτή την έννοια, η πλήρωση της ικανότητάς τους να επηρεάζουν και να επηρεάζονται ταυτίζεται με το *conatus* τους.

Εντούτοις, θα πει ο Σπινόζα, δεν είναι όλων των ειδών οι αλληλεπιδράσεις ωφέλιμες, καθώς κάποιες αυξάνουν, ενώ κάποιες άλλες μειώνουν τη δύναμη δράσης του σώματος, ενώ υπάρχουν και αλληλεπιδράσεις που δεν επηρεάζουν καθόλου τη

¹⁹² ΗΙΠ19: «Το ανθρώπινο πνεύμα δεν γνωρίζει το ίδιο το ανθρώπινο σώμα, ούτε ξέρει ότι υπάρχει, παρά μέσω των ιδεών των επηρεασμών από τους οποίους επηρεάζεται το σώμα». Επίσης ΗΙΠ23: «Το πνεύμα δεν γνωρίζει τον εαυτό του παρά καθόσον αντιλαμβάνεται τις ιδέες των επηρεασμών του σώματος». Παρακάτω θα επανέλθω σε αυτά τα ίχνη που αφήνει στο σώμα η αλληλεπίδραση με το περιβάλλον. Εδώ ας περιοριστώ στην ακόλουθη παρατήρηση: Η διαφαινόμενη ως προτεραιότητα της Έκτασης είναι αυτό που στον επίλογο της παρούσας διατριβής θα ονομάσω «δεύτερη όψη της σπινοζικής έννοιας της εμμένειας», και το οποίο συνίσταται στη στεγανή και δη ενσώματη εγκοσμιότητα του φιλοσοφικού λόγου. Όμως, για τον Σπινόζα, όπως τουλάχιστον τον διαβάζω εγώ, η Έκταση δεν έχει καμιά προτεραιότητα έναντι της Σκέψης, κι ο λόγος γι' αυτό είναι ότι το σώμα (όπως προσπάθησα να υποστηρίξω στο δεύτερο κεφάλαιο του παρόντος πονήματος), για να υπάρξει, πρέπει να γίνει αντικείμενο σκέψης, πρέπει δηλαδή να του αναγνωρισθεί από το θεϊκό πνεύμα διακριτή ύπαρξη σώματος. Αυτό το στοιχείο το ονομάζω στον επίλογο «πρώτη όψη της σπινοζικής έννοιας της εμμένειας». Οι εν λόγω δύο όψεις της εμμένειας συνυπάρχουν στη σπινοζική φιλοσοφία ως απολύτως ισοδύναμες.

¹⁹³ «Η διατομικότητα σημαίνει [...] ότι βεβαίως και υπάρχουν τα άτομα καταρχήν, αλλά ότι τα άτομα δεν συγκροτούνται ως τέτοια παρά μόνο μέσα από τις μεταξύ τους διατομικές σχέσεις ή, ακόμη καλύτερα, μέσα από τη διατομική τους σχέση και συσχέτιση, δηλαδή μέσα σε ένα καθεστώς διατομικότητας», Άρης Στυλιανού, *Ο Σπινόζα και η δημοκρατία*, σελ. 133. Επίσης: «Η ίδια η εσωτερικότητα [του ανθρώπου] είναι απλώς προϊόν αυτών των σχέσεων», V. Morfino, *Plural Temporality*, σελ. 64. Για την εξέλιξη της σκέψης του Σπινόζα, από τα πρωιμότερα έργα του ως την *Ηθική*, σχετικά με τη λειτουργία της συσχέτισης ως συγκροτητική της ίδιας της ταυτότητας των τρόπων, βλ. V. Morfino, *Plural Temporality*, σελ. 57 κ.ε.

δύναμη των τρόπων.¹⁹⁴ Ενώ λοιπόν οι προαναφερθείσες ιδιότητες του σώματος και του πνεύματος (η διατήρηση της αναλογίας κίνησης και ηρεμίας, και η κατάφαση της ύπαρξης του σώματος) πρέπει να χαρακτηρίζουν σταθερά έναν ενικό τρόπο της Έκτασης και της Σκέψης προκειμένου αυτός να θεωρείται υπάρχων, η ίδια η δύναμη του τρόπου να διατηρεί σταθερές τις παραπάνω ιδιότητες δεν είναι σταθερή, αλλά μπορεί να αυξηθεί ή να ελαττωθεί,¹⁹⁵ ανάλογα με το αν αυτός σχετίζεται με το περιβάλλον του με τρόπο ωφέλιμο ή επιβλαβή για τον ίδιο. Από εδώ προκύπτει και η ανάγκη για ορθολογική οργάνωση των συναντήσεων, προκειμένου να λάβουν χώρα όσο το δυνατόν ωφέλιμες αλληλεπιδράσεις.¹⁹⁶ Σε κάθε περίπτωση, όμως, η

¹⁹⁴ ΗΠΠορ1: «Το ανθρώπινο σώμα μπορεί να επηρεαστεί με πολλούς τρόπους με τους οποίους η δύναμη ενέργειάς του αυξάνεται ή μειώνεται καθώς και με άλλους που δεν καθιστούν τη δύναμη ενέργειάς του ούτε μεγαλύτερη ούτε μικρότερη».

¹⁹⁵ Ο Deleuze θα ισχυριστεί, αντιθέτως, ότι η δύναμη κάθε τρόπου, που είναι η ικανότητά του να αλληλεπιδρά με το περιβάλλον, είναι σταθερή, και ότι αυτό που μεταβάλλεται είναι ο λόγος μεταξύ ενεργητικών και παθητικών διαθέσεων. Αυτός ο λόγος αντανακλά τη διττή ικανότητα του τρόπου να επηρεάζεται είτε από την ίδια του τη φύση (ενεργητικές διαθέσεις) είτε από εξωτερικά αίτια, δηλαδή από άλλους τρόπους (παθητικές διαθέσεις): «Να γιατί ο Σπινόζα μπορεί να παρουσιάσει τη δύναμη του τρόπου άλλοτε ως κάτι το αμετάβλητο, που είναι ταυτόσημο με την ουσία, επειδή η ικανότητα να επηρεάζεται παραμένει σταθερή, άλλοτε ως υποκείμενη σε τροποποιήσεις, επειδή η δύναμη του ενεργείν (ή δύναμη του υπάρχειν) “αυξάνεται” ή “ελαττώνεται” σύμφωνα με την αναλογία των ενεργητικών διαθέσεων, οι οποίες συμβάλλουν στην άσκηση, σε κάθε στιγμή, αυτής της ικανότητας. Παραμένει το γεγονός πως ο τρόπος, έτσι κι αλλιώς, έχει μόνο ενεργό δύναμη: σε κάθε στιγμή είναι ό,τι μπορεί να είναι, η δύναμή του είναι η ουσία του», G. Deleuze, *Ο Σπινόζα και το πρόβλημα της έκφρασης*, μτφ. Φ. Σιατίτσας, σελ. 112. Δεν μπορώ να βρω στο σπινόζικό κείμενο που θα μπορούσε να θεμελιωθεί αυτή η θεωρία περί λόγου μεταξύ ενεργητικών και παθητικών διαθέσεων.

¹⁹⁶ «Ο άνθρωπος που γίνεται λογικός, δυνατός και ελεύθερος αρχίζει κάνοντας ό,τι μπορεί για να δοκιμάσει χαρούμενα πάθη. Είναι εκείνος που επιδιώκει να αποσπασθεί από την τύχη των συναντήσεων και από την αλληλουχία των λυπημένων παθών, να οργανώσει τις καλές συναντήσεις, να συνθέσει τη δική του σχέση με τις σχέσεις που συνδυάζονται ευθέως με τη δική του, να ενωθεί με εκείνο που συμφωνεί ως προς τη φύση μαζί του, να διαμορφώσει τον έλλογο σύνδεσμο μεταξύ των ανθρώπων και όλα αυτά με τρόπο που να επηρεάζεται από τη χαρά. Στην *Ηθική*, η περιγραφή του βιβλίου IV που αναφέρεται στον ελεύθερο και λογικό άνθρωπο ταυτίζει την προσπάθεια του λόγου με τούτη την τέχνη οργάνωσης των συναντήσεων ή του σχηματισμού μιας *ολότητας* υπό σχέσεις που συντίθενται μεταξύ τους», G. Deleuze, *Ο Σπινόζα και το πρόβλημα της έκφρασης*, μτφ. Φ. Σιατίτσας, σελ. 320-321. Πολύ ενδιαφέρον εδώ και το σχετικό σχόλιο του Deleuze ως προς την αντίθεση του Σπινόζα στη χριστιανική παράδοση που θέλει τον Αδάμ λογικό και ελεύθερο πριν από το προπατορικό αμάρτημα. Αντίθετα, για τον Σπινόζα, όπως τον διαβάζει ο Deleuze, ο Αδάμ υπέπεσε στο αμάρτημα

δυνατότητα αυξομείωσης της δύναμης των ενικών τρόπων είναι σύμφυτη με την ανοιχτότητά τους σε άλλους τρόπους, με την ικανότητά τους να παράγουν αποτελέσματα¹⁹⁷ ο ένας επί του άλλου. Διατυπωμένο διαφορετικά, η ιδιότητα που έχει η δύναμη να ασκείται στο πεδίο *μεταξύ* των τρόπων, δηλαδή ο συσχετιστικός και διατομικός της χαρακτήρας, συνδέεται ευθέως με την ιδιότητά της να δέχεται αυξομειώσεις.¹⁹⁸ Ειρήσθω εν παρόδω, αυτές τις αυξομειώσεις της δύναμής του τις αντιλαμβάνεται ο άνθρωπος με τη μορφή των συναισθημάτων: «Με το όρο συναίσθημα [affectus] εννοώ τους επηρεασμούς του σώματος με τους οποίους η δύναμη ενέργειας του ίδιου του σώματος αυξάνεται ή μειώνεται, επικουρείται ή καταστέλλεται, και συγχρόνως τις ιδέες αυτών των επηρεασμών».¹⁹⁹

Ως συναίσθημα, λοιπόν, ο Σπινόζα ορίζει τη σωματική κατάσταση μετάβασης σε μια μεγαλύτερη ή μικρότερη ικανότητα δράσης και την ταυτόχρονη και αντίστοιχη αυτής της μετάβασης ιδέα, η οποία, με τη σειρά της, σηματοδοτεί τη μετάβαση του πνεύματος σε μια μεγαλύτερη ή μικρότερη ικανότητα για σκέψη. Αλλά και αντίστροφα, συναίσθημα είναι η μετάβαση του πνεύματος σε μια μεγαλύτερη ή μικρότερη ικανότητα σκέψης, και η αντίστοιχη αυτής σωματική κατάσταση μετάβασης σε μια μεγαλύτερη ή μικρότερη ικανότητα δράσης.²⁰⁰ «Η ιδέα αυτού που

επειδή, όντας ακόμα ανώριμος, δεν κατάφερε να οργανώσει ορθολογικά τις συναντήσεις του: «Πρέπει αντίθετα να φαντασθούμε τον Αδάμ σαν ένα παιδί: λυπημένο, αδύναμο, δούλο, αδαή, παραδομένο στην τύχη των συναντήσεων. “Πρέπει να παραδεχτούμε ότι ο πρώτος άνθρωπος δεν είχε τη δύναμη να χρησιμοποιεί ορθώς το λόγο, αλλά υπόκειται όπως κι εμείς στα πάθη” [Πολιτική Πραγματεία, κεφάλαια 2^ο και 6^ο]. Δηλαδή: *Δεν είναι, το αμάρτημα που εξηγεί την αδυναμία, αλλά είναι η πρωταρχική μας αδυναμία που εξηγεί το μύθο του αμαρτήματος*», G. Deleuze, *Ο Σπινόζα και το πρόβλημα της έκφρασης*, μτφ. Φ. Σιατίτσας, σελ. 321-322.

¹⁹⁷ Διαβάζω αυτή την ικανότητα ενός τρόπου να επιδρά σε άλλους τρόπους και να δέχεται επιδράσεις από αυτούς ως έκφραση της ΗΠ36 στο επίπεδο των ενικών τρόπων: «Δεν υπάρχει τίποτα από τη φύση του οποίου να μην έπεται κάποιο αποτέλεσμα».

¹⁹⁸ Ο Deleuze θα ορίσει επίσης τις «εκφραστικές μεταβολές του πεπερασμένου τρόπου» ως «δυναμικές μεταβολές της ικανότητας να επηρεαζόμαστε» και ως «μεταφυσικές μεταβολές της ίδιας της ουσίας: όσο ο τρόπος υπάρχει, η ίδια η ουσία του είναι επιδεκτική μεταβολών», G. Deleuze, *Ο Σπινόζα και το πρόβλημα της έκφρασης*, μτφ. Φ. Σιατίτσας, σελ. 274.

¹⁹⁹ ΗΠ3ο3, ελαφρώς τροποποιημένη η μτφ. του Βανταράκη.

²⁰⁰ Πράγματι, εδώ ο Σπινόζα θα μιλήσει κατηγορηματικά για τη συγχρονία που διέπει τόσο την ενεργητική όσο και την παθητική ύπαρξη ενός τρόπου στο κατηγορηματικό της Σκέψης και σε εκείνο της Έκτασης. Βλ. και ΗΠ2σχ: «[Η] τάξη των ενεργειών και των παθών του σώματός μας είναι φύσει

αυξάνει ή μειώνει, επικουρεί ή καταστέλλει τη δύναμη ενέργειας του σώματός μας αυξάνει ή μειώνει, επικουρεί ή καταστέλλει τη δύναμη σκέψης του πνεύματός μας». ²⁰¹ Η εν λόγω διττή (σωματική και πνευματική) μετάβαση σε μια μεγαλύτερη ή μικρότερη ικανότητα δράσης και σκέψης μπορεί να έχει δύο ειδών αίτια. Ο Σπινόζα θα πει ότι, όταν είμαστε το επαρκές αίτιο μιας μεταβολής στην ικανότητά μας να δρούμε, όταν δηλαδή η μεταβολή «μπορεί να γίνει κατανοητή σαφώς και διακριτώς μόνο μέσω της δικής μας φύσης», τότε είμαστε ενεργητικοί. Ενώ, αντιθέτως, πάσχουμε όταν αποτελούμε μονάχα μερικό αίτιο αυτής της μεταβολής. ²⁰² Αντιστοίχως, σε ενεργητικά και παθητικά, διακρίνονται και τα συναισθήματα που συνοδεύουν τις μεταβολές στη δύναμή μας. «[Α]ν μπορούμε να είμαστε ταιριαστό αίτιο κάποιου από τούτα τα συναισθήματα, τότε με τον όρο συναίσθημα εννοώ μια ενέργεια, αλλιώς εννοώ ένα πάθος». ²⁰³ Ένας τρόπος θεωρείται παθητικός όταν η δύναμή του μεταβάλλεται απλώς και μόνο χάρη στη συσχέτισή του με έναν άλλο τρόπο, ενώ ενεργητικός όταν οι μεταβολές οφείλονται στον ίδιο τον τρόπο. Ωστόσο, αυτή τη διάκριση πρέπει να την ερμηνεύσουμε ως διαφορά βαθμού, καθώς ουδέποτε οι μεταβολές στη δύναμη ενός τρόπου δεν οφείλονται κατ' αποκλειστικότητα στον ίδιο τον τρόπο, κι ετούτο, όχι μόνο επειδή αυτός συσχετίζεται αναπόφευκτα με

σύγχρονη με την τάξη των ενεργειών και των παθών του πνεύματος». Αντίθετα, δηλαδή, με όσα υποστήριζε ο Καρτέσιος περί της αντίστροφης σχέσης μεταξύ σώματος και πνεύματος –σύμφωνα με την οποία, όταν το σώμα ενεργεί, η ψυχή πάσχει– στη σπινοζική φιλοσοφία, όταν το σώμα είναι ενεργητικό, το ίδιο συμβαίνει και με το πνεύμα. Descartes, *Τα πάθη της ψυχής*, 2^ο άρθρο: «[Ο],τι είναι πάθος στην ψυχή είναι γενικά ενέργεια στο σώμα», μτφ. Γ. Πρελορέντζος. Αυτή τη διαφορά μεταξύ Descartes και Σπινόζα την τονίζει και η Moira Gatens μαζί με τη Genevieve Lloyd, όταν γράφουν «Η κρίσιμη διάκριση στη φιλοσοφία του Σπινόζα δεν είναι η διάκριση μεταξύ σώματος και πνεύματος, ούτε μεταξύ λόγου και συναισθήματος, αλλά μεταξύ ενεργητικότητας και παθητικότητας», M. Gatens/G. Lloyd, *Collective Imaginings. Spinoza, Past and Present*, σελ. 4. Με ετούτη την τελευταία θέση συντάσσεται και η Κ. Γουδέλη, η οποία επιπλέον χαρακτηρίζει «σύντονες, σύμμετρες και ισοδύναμες» τις ταυτόχρονες εκφάνσεις στο σωματικό και το νοητικό επίπεδο, *Εισαγωγή στη φιλοσοφία του Σπινόζα*, σελ. 44 και 46.

²⁰¹ ΗΙΠπ11.

²⁰² ΗΙΠορ2.

²⁰³ ΗΙΠορ3, ελαφρώς τροποποιημένη η μτφ. του Βανταράκη.

πολλούς άλλους τρόπους, αλλά και επιπλέον επειδή, όπως θα δείξω αμέσως, η ίδια η μεταβολή εκκινεί *πάντοτε* από το γεγονός της εν λόγω συσχέτισης.²⁰⁴

Με αφετηρία αυτή τη βασική ιδέα, ότι ένας τρόπος θεωρείται ενεργητικός όταν οι μεταβολές στη δύναμή του οφείλονται *κυρίως* στον ίδιο τον τρόπο, και παθητικός όταν αυτές οφείλονται *κυρίως* σε ένα εξωτερικό αίτιο, ο Σπινόζα θα εξηγήσει διεξοδικά, στο τρίτο μέρος της *Ηθικής*, τις έννοιες της ενεργητικότητας και της παθητικότητας όταν αναφέρονται στον άνθρωπο ως τρόπο της Σκέψης, επικαλούμενος τις έννοιες των επαρκών και των ανεπαρκών ιδεών που μπορεί να διαθέτει ο νους του: «Το πνεύμα μας ενεργεί ορισμένα και παθαίνει ορισμένα, δηλαδή, καθόσον έχει ταιριαστές ιδέες, κατ' ανάγκην ενεργεί ορισμένα, και καθόσον έχει αταίριαστες ιδέες, κατ' ανάγκην παθαίνει ορισμένα».²⁰⁵

Η ενεργητικότητα του πνεύματος σχετίζεται με την ύπαρξη σε αυτό τέλειων ιδεών, οι οποίες, όπως θα εξηγήσει ο Σπινόζα, ταυτίζονται με τις αληθείς ιδέες.²⁰⁶ Αντιθέτως, όταν το πνεύμα διαθέτει ψευδείς ή συγκεχυμένες ιδέες, οι οποίες χαρακτηρίζονται από μη πληρότητα,²⁰⁷ λέγεται παθητικό. Πιο συγκεκριμένα, ανεπαρκείς είναι εκείνες οι ιδέες που οφείλονται σε άλλες ιδέες οι οποίες, με τη σειρά τους, βρίσκονται εκτός του πνεύματος.²⁰⁸ Έτσι, αν ο νους δεν περιλαμβάνει όλες τις ιδέες-αιτίες μιας ιδέας X, τότε η ιδέα X είναι ατελής εντός του εν λόγω νου. Τώρα –και αυτό είναι που μας ενδιαφέρει εδώ– το αν ένας άνθρωπος διαθέτει ψευδείς ή αληθείς ιδέες του εαυτού του και του κόσμου εξαρτάται από τον τρόπο με τον οποίο

²⁰⁴ Όπως θα φανεί σε όσα ακολουθούν, η μη απορριπτική στάση του Σπινόζα έναντι της παθητικότητας επιβεβαιώνει την ερμηνεία που υποστηρίζω εν προκειμένω ότι πρέπει να ερμηνεύσουμε τη διάκριση μεταξύ παθητικότητας και ενεργητικότητας ως διαφορά βαθμού. Η παθητικότητα είναι η καταστατική συνθήκη ύπαρξης των πεπερασμένων ενικών τρόπων και, ως τέτοια, δεν είναι δυνατόν να αποκλεισθεί ολοσχερώς από καμιά στιγμή της ύπαρξής τους, άρα ούτε και από την ενεργητική μεταβολή της δύναμής τους να ενεργούν.

²⁰⁵ ΗΙΠ1.

²⁰⁶ ΗΙΠ4: «Με τον όρο ταιριαστή ιδέα εννοώ μια ιδέα που, καθόσον θεωρείται στον εαυτό της χωρίς συσχέτιση με το αντικείμενο, έχει όλες τις ιδιότητες ή τις ενδογενείς παρωνυμίες της αληθούς ιδέας». Πολύ κατατοπιστική σχετικά με τη θεωρία του Σπινόζα περί αλήθειας και ψεύδους, επαρκών και ανεπαρκών ιδεών, είναι η σχετική ανάλυση του Michael Della Rocca, *Representation*, καθώς επίσης το εισαγωγικό άρθρο της Margaret D. Wilson, «Spinoza's Theory of Knowledge».

²⁰⁷ ΗΙΠ35: «Το ψεύδος έγκειται σε μια στέρηση γνώσης την οποία ενέχουν οι αταίριαστες ιδέες, ήτοι οι ακρωτηριασμένες και συγκεχυμένες».

²⁰⁸ ΗΙΠ11πορ, ΗΙΠ29σχ, ΗΙΠ38απ.

επεξεργάζεται τα ίχνη που αφήνει επάνω του η αλληλεπίδρασή του με το περιβάλλον του. Τα ίχνη αυτά συνιστούν τις τροποποιήσεις που υφίσταται ο άνθρωπος από την αλληλεπίδρασή του με τον κόσμο, τις οποίες μπορεί να διαχειριστεί με δύο τρόπους:

Πρώτον, μπορεί να στρέψει το βλέμμα του στον κόσμο που τον περιβάλλει, εξετάζοντας αρχικά το ίχνος που άφησε επάνω του η συνάντηση με ένα άλλο σώμα, εστιάζοντας όμως κατά την εξέταση μόνο σε αυτό το άλλο σώμα. Τότε το πνεύμα γίνεται έρμαιο της τυχαιότητας της συνάντησης και υποτάσσεται στην αναγκαιότητά της, ή με τα λόγια του Σπινόζα, ο άνθρωπος εγκλωβίζει τη σκέψη του στην «κοινή τάξη της φύσης»,²⁰⁹ δηλαδή στην τάξη των τυχαίων «εξωγενών καθορισμών»,²¹⁰ που δεν είναι άλλη από την αναγκαιότητα των αιτιακών συνδέσεων, στην οποία πνεύμα και σώμα υποτάσσονται. Αυτή η αισθητηριακού τύπου γνώση του άλλου σώματος, στην οποία ο άνθρωπος θα οδηγηθεί, θα είναι αναγκαία ανεπαρκής: «[Κ]άθε φορά που το ανθρώπινο πνεύμα αντιλαμβάνεται τα πράγματα σύμφωνα με την κοινή τάξη της φύσης δεν έχει ταιριαστή γνώση ούτε του εαυτού του ούτε του σώματός του ούτε των εξωτερικών σωμάτων, αλλά μονάχα συγκεχυμένη και ακρωτηριασμένη».²¹¹

Η ιδέα μιας επίδρασης, την οποία υφίσταται το σώμα μου από ένα ξένο σώμα, δεν δύναται να περιλαμβάνει αληθή, δηλαδή πλήρη και τέλεια, γνώση του ξένου

²⁰⁹ ΗΠπ29σχ.

²¹⁰ Όπως επισημαίνει ο Deleuze, «αυτή η τάξη λέγεται „τυχαία” (fortuitus occursus), χωρίς ο Σπινόζα να επανεισάγει εδώ την παραμικρή ενδεχομενικότητα. Η τάξη των συναντήσεων, για λογαριασμό της, είναι τελείως καθορισμένη: η αναγκαιότητά της είναι εκείνη των εκτατών μερών και του επ’ άπειρον εξωτερικού καθορισμού τους. Είναι όμως τυχαία σε σχέση με την τάξη των σχέσεων· οι ουσίες δεν καθορίζουν πλέον τους νόμους σύμφωνα με τους οποίους οι σχέσεις τους συντίθενται, ούτε οι ίδιοι οι νόμοι σύνθεσης καθορίζουν τα σώματα που συναντώνται και τον τρόπο με τον οποίο συναντώνται», G. Deleuze, *Ο Σπινόζα και το πρόβλημα της έκφρασης*, μτφ. Φ. Σιατίτσα, σελ. 289. Η Κυριακή Γουδέλη διατυπώνει ως εξής τη θέση περί μη ενδεχομενικότητας της κοινής τάξης της φύσης και των «τυχαίων» συναντήσεων: «Η τάξη του λόγου δεν είναι άλλη από την τάξη της φύσης, την τάξη των αναγκαιών νόμων, συμφωνιών και διαφωνιών των σχέσεων των σωμάτων, η οποία μας γίνεται γνωστή μέσα από τις κοινές έννοιες. [...] Στην ουσία όμως δεν υπάρχει καμία τυχαιότητα στη συνάντηση των πραγμάτων, παρά μόνο από τη σκοπιά της φαντασίας, και συνεπώς η κοινή τάξη της φύσης δεν υποδηλώνει παρά εκείνη τη διάσπαση τη προσοχής του πνεύματος που προκαλείται από την αδυναμία του και τον περιορισμό του αποκλειστικά στη γνωστική σφαίρα της φαντασίας και των εξωτερικών επιδράσεων. Αντίθετα, οι κοινές έννοιες μας αποκαλύπτουν ότι αυτό που μας φαινόταν τυχαίο είναι εν τέλει αναγκαίο», Κ. Γουδέλη, *Εισαγωγή στη φιλοσοφία του Σπινόζα*, σελ. 38.

²¹¹ ΗΠπ29πορ.

σώματος και όλων του των μερών, ούτε είναι ποτέ δυνατόν να έχω επίγνωση όλων των αιτίων που προκάλεσαν τη συνάντηση. Και τούτο διότι είναι αδύνατον να γνωρίζω όλα τα αίτια που επέδρασαν ώστε το εξωτερικό σώμα να βρεθεί τη συγκεκριμένη στιγμή στον συγκεκριμένο τόπο με τη συγκεκριμένη προδιάθεση να επιδράσει με τον τρόπο που επέδρασε επάνω στο δικό μου σώμα.²¹² Αυτή η έλλειψη ολοκληρωμένης γνώσης του ξένου σώματος και των περιστάσεων της συνάντησης καθιστά καταρχήν ανεπαρκή και μη ολοκληρωμένη την ιδέα που συνοδεύει την επίδραση του ενός σώματος στο άλλο. Εν τοιαύτη περιπτώσει, το πνεύμα που περιέχει την εν λόγω ανεπαρκή ιδέα της αλληλεπίδρασης θεωρείται παθητικό και η γνώση του ξένου σώματος μη αληθής.²¹³ Πρόκειται, κατά Σπινόζα, για **το πρώτο είδος γνώσης, τη φαντασία**, η οποία, εκτός από προϊόν τυχαίων συναντήσεων και αντιστοίχως τυχαίας συλλογής αισθητηριακών δεδομένων,²¹⁴ μπορεί επίσης να σχηματίζεται ως αποτέλεσμα της αναμνηστικής επίδρασης που έχουν επάνω μας τα γλωσσικά σύμβολα.²¹⁵ Κι επειδή ο Σπινόζα, ορίζει τη μνήμη ως διαδικασία που συνδέεται με την κοινή τάξη της φύσης,²¹⁶ και η γνώση που πηγάζει από τη χρήση

²¹² *Πραγματεία για τη διόρθωση του νου*, §100, μτφ. Γρηγοροπούλου/Jacquemart: «Πράγματι τη σειρά των ενικών μεταβαλλόμενων πραγμάτων θα ήταν αδύνατο να τη συλλάβει η ανθρώπινη αδυναμία, τόσο επειδή είναι αναριθμητα όσο κι επειδή είναι άπειρες οι περιστάσεις με τις οποίες σχετίζεται ένα μόνο και το ίδιο πράγμα».

²¹³ Η Κυριακή Γουδέλη γράφει συναφώς: «Τα ίχνη αυτά απλώς εντυπώνουν μόνο τα ίχνη της αιτίας που τα προκάλεσε παρά την αιτία στην πληρότητά της (είναι σαν το συμπέρασμα χωρίς τις προκείμενες)», *Εισαγωγή στη φιλοσοφία του Σπινόζα*, σελ. 45. Βλ. και W. von Leyden, *Seventeenth-Century Metaphysics. An examination of some main concepts and theories*, κεφάλαιο 10.

²¹⁴ ΗΠπ40σχ2: «[Α]ντιλαμβανόμαστε πολλά πράγματα [...] από ενικά [πράγματα] που μας αναπαρίστανται μέσω των αισθήσεων με τρόπο ακρωτηριασμένο, συγκεχυμένο και χωρίς νοητική τάξη [...] γνώση από θολή εμπειρία».

²¹⁵ ΗΠπ40σχ2: «[Α]πό το ότι ακούγοντας ή διαβάζοντας κάποιες λέξεις θυμόμαστε πράγματα και σχηματίζουμε κάποιες ιδέες τους όμοιες με εκείνες μέσω των οποίων φανταζόμαστε τα πράγματα».

²¹⁶ ΗΠπ18σχ: «Από εδώ κατανοούμε σαφώς τι είναι η Μνήμη. Δεν είναι πράγματι τίποτε άλλο από 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. Λέω, πρώτον, ότι είναι μια αλληλουχία μονάχα εκείνων των ιδεών που ενέχουν τη φύση των πραγμάτων που είναι έξω από το ανθρώπινο σώμα· όχι όμως των ιδεών που εξηγούν τη φύση των πραγμάτων αυτών. Διότι είναι στην πραγματικότητα [...] ιδέες επηρεασμών του ανθρώπινου σώματος που ενέχουν τη φύση τόσο αυτού όσο και των εξωτερικών σωμάτων».

των γλωσσικών συμβόλων θα είναι κι αυτή ανεπαρκής και θα σηματοδοτεί την παθητική κατάσταση του πνεύματος.

Ο **δεύτερος τρόπος** διά του οποίου ο άνθρωπος δύναται να συλλάβει τον κόσμο που τον περιβάλλει εκκινεί και αυτός από την εξέταση του ίχνους που αφήνει στον άνθρωπο η συνάντησή του με τον κόσμο –μια που δεν υπάρχει άλλος τρόπος γνωστικής οικείωσης πρώτα του εαυτού και κατόπιν της υπόστασης²¹⁷ με τη διαφορά ότι τώρα, με αφορμή αυτό το ίχνος, ο άνθρωπος θα προεκτείνει τη σκέψη του, για να εξετάσει το *κοινό αιτιακό πλαίσιο* που περιβάλλει τόσο το σώμα του όσο και το εξωτερικό σώμα με το οποίο συναντήθηκε. Αντικείμενο της σκέψης δεν είναι εδώ αποκλειστικά και μόνο το ξένο σώμα, αλλά και το δικό μας. Πρόκειται για τη διαδικασία του αναστοχασμού, κατά την οποία το πνεύμα ενεργοποιεί την ιδιάζουσα δύναμή του, τη δύναμη να σκέφτεται, ακολουθώντας τους νόμους που απορρέουν αποκλειστικά από τη δική του φύση, και δεν αφήνει την τυχαιότητα των συναντήσεων, δηλαδή την αιτιακή τάξη της φύσης, να καθορίσει τη δραστηριότητά του *σε απόλυτο βαθμό*. Το αρχικό βήμα αυτής της διαδικασίας του αναστοχασμού είναι η αναζήτηση των ιδιοτήτων που είναι κοινές στα δύο συναντούμενα σώματα, τις οποίες το πνεύμα τις συλλαμβάνει κατ' αναγκαιότητα επαρκώς. «Και η ιδέα αυτού που είναι κοινό και ίδιον στο ανθρώπινο σώμα και σε ορισμένα εξωτερικά σώματα, από τα οποία επηρεάζεται συνήθως το ανθρώπινο σώμα, [...] θα είναι στο πνεύμα ταιριαστή».²¹⁸

Ο Σπινόζα θα ονομάσει αυτές τις αληθείς ιδέες των κοινών ιδιοτήτων *κοινές έννοιες*,²¹⁹ επειδή ακριβώς είναι κοινές στο πνεύμα όλων των ανθρώπων, εκφράζουν

²¹⁷ ΗΠπ19: «Το ανθρώπινο πνεύμα δεν γνωρίζει το ίδιο το ανθρώπινο σώμα, ούτε ξέρει ότι υπάρχει, παρά μέσω των ιδεών των επηρεασμών από τους οποίους επηρεάζεται το σώμα». Επίσης ΗΠπ23: «Το πνεύμα δεν γνωρίζει τον εαυτό του παρά καθόσον αντιλαμβάνεται τις ιδέες των επηρεασμών του σώματος». Κριτική σε αυτή τη σπινοζική θέση ασκεί η Margaret Wilson στο «Objects, Ideas, and „Minds“: Comments on Spinoza's Theory of Mind».

²¹⁸ ΗΠπ39.

²¹⁹ Τα πρώτα ψήγματα μιας θεωρίας των κοινών εννοιών τα βρίσκουμε ήδη στην *Πραγματεία για τη διόρθωση του νου* (§101), αλλά φαίνεται ότι ο Σπινόζα επεξεργάστηκε τελικά αυτή τη θεωρία αφότου εγκατέλειψε τη συγγραφή της *Πραγματείας*: «Αντίθετα, αυτή την ουσία [την εσώτατη ουσία των πραγμάτων] πρέπει να την αναζητάμε σε σταθερά και αιώνια πράγματα, καθώς ταυτοχρόνως και σε νόμους καταγεγραμμένους, σαν σε αληθινούς κώδικές τους, σε πράγματα σύμφωνα με τα οποία όλα τα ενικά πράγματα και γίνονται και συντάσσονται μεταξύ τους. [...] [T]α σταθερά και αιώνια πράγματα,

δηλαδή αντικειμενικές αλήθειες ανεξάρτητες από το υποκείμενο της παρατήρησης.²²⁰ Οι κοινές έννοιες αποτελούν τη βάση όλων των αληθών ιδεών, και η συμπερασματικού τύπου γνώση που παράγουν σηματοδοτεί την πρώτη στιγμή της ενεργητικής κατάστασης του πνεύματος.²²¹ Διά του σχηματισμού των κοινών εννοιών, ο άνθρωπος αρχίζει να καθίσταται, σε έναν βαθμό, ικανός να αρθεί πάνω από την κοινή τάξη της φύσης και να οργανώσει τη σκέψη του με αποκλειστικό γνώμονα την τάξη του λόγου:

Λέω [...] ότι η αλληλουχία αυτή γίνεται σύμφωνα με την τάξη και την αλληλουχία των επηρεασμών του ανθρώπινου σώματος για να τη διακρίνω από εκείνη την αλληλουχία ιδεών που γίνεται σύμφωνα με την τάξη του νου, με την οποία το πνεύμα αντιλαμβάνεται τα πράγματα μέσω των πρώτων αιτίων τους και η οποία είναι ίδια σε όλους τους ανθρώπους.²²²

αν και ενικά, θα υφίστατανται ωστόσο για μας, λόγω της απανταχού παρουσίας τους και της λίαν εκτεταμένης δύναμής τους, ως καθολικές έννοιες ή ως γένη για τον ορισμό των ενικών μεταβαλλόμενων πραγμάτων, καθώς και ως άμεσες αιτίες όλων των πραγμάτων», *Πραγματεία για τη διόρθωση του νου*, §101, μτφ. Γρηγοροπούλου/Jacquemart.

²²⁰ Οι κοινές έννοιες διακρίνονται έτσι από τις καθολικές έννοιες ως προς το ότι το περιεχόμενο των καθολικών εννοιών διαφέρει από άνθρωπο σε άνθρωπο: ΗΠπ38πορ: «[Υ]πάρχουν ορισμένες ιδέες, ήτοι έννοιες κοινές σε όλους τους ανθρώπους. Διότι [...] όλα τα σώματα συμφωνούν σε ορισμένα που [...] πρέπει να γίνονται αντιληπτά από όλους ταιριαστά, ήτοι σαφώς και διακριτώς». Και ΗΠπ40σχ1: «[Α]υτές οι έννοιες [οι καθολικές] δεν σχηματίζονται από όλους με τον ίδιο τρόπο αλλά ποικίλλουν στον καθένα κατ' αναλογία προς το πράγμα από το οποίο το σώμα επηρεάστηκε συχνότερα και το οποίο το πνεύμα φαντάζεται ή θυμάται ευκολότερα».

²²¹ Μια καλή ανάλυση των κοινών εννοιών απαντά στο Baltas, Aristides, *Peeling Potatoes or Grinding Lenses*, 6ο κεφάλαιο. Και βέβαια Ζ. Ντελέζ, *Σπινόζα. Πρακτική Φιλοσοφία*, λήμμα «κοινές έννοιες», σελ. 117 κ.ε. Η Beth Lord περιγράφει ως εξής τον τρόπο με τον οποίο η δημιουργία των κοινών εννοιών σχετίζεται με την ενεργητική και ορθολογική οργάνωση των συναντήσεων του ανθρώπου με το περιβάλλον του: «Αυξάνοντας την έκθεσή μας σε διάφορα πράγματα, και ποικίλλοντας τους τρόπους με τους οποίους τα επηρεάζουμε αλλά και επηρεαζόμαστε από τα διαφορετικά τους υλικά και τις ποικίλες ιδιότητές τους, αυξάνουμε τις πιθανότητές μας να πέσουμε πάνω σε ιδιότητες που τις έχουμε κοινές. Η οργανωμένη διεξαγωγή ενός πειράματος είναι πιο αποτελεσματική ως προς την παραγωγή γνώσης απ' ό,τι η παρατήρηση τυχαίων συμβάντων, όπως και η οργανωμένη ζωή είναι πιο αποτελεσματική ως προς την κατάκτηση της αρετής απ' ό,τι η ζωή που βασίζεται στην τύχη», Β. Lord, «Introduction», στο *Spinoza Beyond Philosophy*, Β. Lord (επιμ.).

²²² ΗΠπ18σχ.

Αυτό είναι το **δεύτερο είδος γνώσης**, ο λόγος,²²³ που συνίσταται στη διανοητική πορεία από την ειδικότητα των επιμέρους τρόπων προς τη γενικότητα των κοινών τους ιδιοτήτων, και η οποία αποτελεί το πρώτο στάδιο της ενεργητικότητας του νου. Εκκινώντας από εδώ, ο άνθρωπος δύναται έπειτα να κατακτήσει το **τρίτο και τελευταίο είδος γνώσης**, την εννοιακή γνώση της ουσίας των ενικών πραγμάτων, κατά την οποία ο νους ακολουθεί αντίστροφη πορεία, πηγαίνοντας από το γενικό, δηλαδή την επαρκή ιδέα της μορφικής ουσίας των κατηγορημάτων, προς το ειδικό, την πλήρη και εξαντλητική κατανόηση των ενικών πραγμάτων.²²⁴ Έτσι, η γνώση της συσχέτισης του ανθρώπου από το περιβάλλον του –όπως αυτή η γνώση οικοδομείται έχοντας ως υλικό τις κοινές έννοιες– καθιστά τον άνθρωπο, σε έναν βαθμό, ικανό να απαγκιστρωθεί από την κοινή τάξη της φύσης και να γνωρίσει, πέραν της αιτιακής σύνδεσης των σωμάτων, και την έλλογη σχέση των ιδεών. Αυτή η, εκ προοιμίου μερική, άρση του ανθρώπου πάνω από την αναγκαιότητα των νόμων της φύσης και η συνεπαγόμενη προσπάθειά του για μια ορθολογική οργάνωση των συναντήσεων σηματοδοτεί την ενεργητική κατάσταση του νου του και συνοδεύεται από την αύξηση της δύναμης του ανθρώπου, η οποία «υποστασιοποιεί το πραγματικό, το καθιστά αναγκαίο, ενώ η μείωσή της οδηγεί τον άνθρωπο στο να περιπέσει εκ νέου στην τυχειότητα».²²⁵ Η ενεργητική συνδιαμόρφωση εκ μέρους του ανθρώπου, και πάντα στον πεπερασμένο βαθμό που του αναλογεί, των σχέσεών του με το περιβάλλον συνιστά έτσι το πεδίο της ανθρώπινης ελευθερίας.

δ. Συμπέρασμα: Η συλλογική και εγκόσμια καταγωγή της δύναμης του ανθρώπου.

Το πρώτο είδος γνώσης, θα πει ο Σπινόζα, είναι η μόνη πηγή σφάλματος, ενώ τα άλλα δύο είδη μας προσφέρουν πλήρη και αληθή γνώση.²²⁶ Όμως τόσο η αληθής όσο

²²³ ΗΠ40σχ2: «[Α]ντιλαμβανόμαστε πολλά πράγματα [...] από το ότι έχουμε κοινές έννοιες και ταιριαστές ιδέες των ιδιοτήτων των πραγμάτων [...] και θα καλώ αυτό τον τρόπο λόγο και γνώση δεύτερου γένους».

²²⁴ ΗΠ40σχ2: «[...] τρίτο [είδος γνώσης], το οποίο θα καλούμε εννοιακή επιστήμη. Τούτο το γένος γνώσης βαίνει από την ταιριαστή ιδέα της μορφικής ουσίας κάποιων κατηγορημάτων του Θεού προς την ταιριαστή γνώση της ουσίας των πραγμάτων».

²²⁵ Κοσμάς Ψυχοπαίδης, «Εισαγωγή», στο Βασιλική Γρηγοροπούλου, *Γνώση, Πάθη και Πολιτική στη φιλοσοφία του Σπινόζα*, σελ. 10 (ελαφρώς αλλαγμένο για τις ανάγκες της σύνταξης).

²²⁶ ΗΠ41: «Η γνώση του πρώτου γένους είναι η μοναδική αιτία του ψεύδους, ενώ του δεύτερου και του τρίτου είναι κατ' ανάγκην αληθής».

και η ψευδής γνώση εκκινούν από το ίδιο αρχικό ερέθισμα, που είναι η τροποποίηση την οποία υφίσταται το σώμα μας κατά τη συνάντησή του με ένα άλλο σώμα. Χάρη στις τροποποιήσεις αυτές, το ανθρώπινο πνεύμα γνωρίζει το σώμα και καθίσταται καταρχήν ικανό να επιβεβαιώσει την ύπαρξη του σώματος, να ασκήσει δηλαδή την ιδιάζουσα δύναμη που συνιστά το *conatus* του: «Το πνεύμα, τόσο καθόσον έχει σαφείς και διακριτές ιδέες όσο και καθόσον έχει συγκεχυμένες, τείνει να εμμείνει στο είναι του για κάποια αόριστη διάρκεια και έχει συνείδηση αυτής της τάσης του».²²⁷ Μπορεί δηλαδή η παθητικότητα του πνεύματος να σημαίνει πως αυτό περιέχει ανεπαρκείς ή συγκεχυμένες ιδέες, ετούτο όμως το γεγονός δεν συνεπάγεται αυτομάτως έκλειψη της ικανότητας του πνεύματος για σκέψη. Ακόμα κι όταν είναι παθητικό, το πνεύμα σκέφτεται, δηλαδή «τείνει να εμμείνει στο είναι του». Επιπλέον, οι παθητικές διαθέσεις υπάρχουν αναγκαία, καθώς δεν είναι δυνατόν ένας πεπερασμένος τρόπος οποιουδήποτε κατηγορήματος να μην υπόκειται στην αναγκαιότητα που διέπει συνολικά τη φύση και άρα να μην επηρεάζεται από την τυχαιότητα των συναντήσεων.²²⁸ Αυτή λοιπόν η αναγκαιότητα καθιστά την κατάσταση της παθητικότητας την αναπόφευκτη αφετηρία της ενεργητικής σκέψης. Με άλλα λόγια, η απαρέγκλιτη αρχική συνθήκη της παθητικότητας συνδέεται με την ιδιότητα των τρόπων, ως πεπερασμένων, να βρίσκονται σε σχέσεις εξάρτησης από άλλους τρόπους,²²⁹ απορρέει δηλαδή αναπόφευκτα από την ιδιότητα του πεπερασμένου νου και του πεπερασμένου σώματος να αποτελούν μέρη ενός σύνθετου όλου, το οποίο τους υπερβαίνει:

Δεν είναι δυνατόν να μην είναι ο άνθρωπος μέρος της φύσης και να μην μπορεί να πάθει άλλες από τις μεταβολές που μπορούν να νοηθούν μέσω μόνης της φύσης του, και των οποίων είναι ταιριαστό αίτιο. [...] Από εδώ έπεται αναγκαία ότι ο άνθρωπος υπόκειται πάντοτε σε πάθη, ακολουθεί την κοινή τάξη της φύσης, υπακούει σε αυτήν και, όσο απαιτεί η φύση των πραγμάτων, προσαρμόζεται σε αυτήν.²³⁰

²²⁷ ΗΙΠ9, τροποποιημένη η μτφ. του Βανταράκη.

²²⁸ ΗΙΠ2: «Είμαστε παθητικοί καθόσον είμαστε μέρος της φύσης, που δεν μπορεί να συλληφθεί μέσω του εαυτού του δίχως τα άλλα μέρη» (τροποποιημένη η μτφ. του Βανταράκη).

²²⁹ ΗΙΠ3σχ: «Βλέπουμε έτσι ότι τα πάθη δεν αναφέρονται στο πνεύμα παρά καθόσον έχει κάτι που ενέχει άρνηση, ήτοι καθόσον θεωρείται ως ένα μέρος της φύσης που δεν μπορεί να συλληφθεί σαφώς και διακριτώς μέσω του εαυτού του δίχως άλλα μέρη».

²³⁰ ΗΙΠ4 και πόρισμα (τροποποιημένη η μτφ. του Βανταράκη).

Επειδή λοιπόν ο άνθρωπος είναι μέρος της φύσης,²³¹ είναι αδύνατον να μην είναι και παθητικός, να μην υφίσταται δηλαδή και μεταβολές που διαφεύγουν του ελέγχου του, και οι οποίες γεννούν μέσα του πάθη. Ο άνθρωπος, όχι μόνο δεν είναι «κράτος εν κράτει»,²³² αλλά, έτι περαιτέρω, η ίδια η διατήρηση της ατομικότητάς του γίνεται, κατά Σπινόζα, με όρους συλλογικότητας, με όρους συνάντησης και αλληλεπίδρασης με τον κόσμο. Τα όρια του σώματός μου, παρ' ότι ακριβή, είναι διαρκώς διαπερατά, ή ακριβέστερα, συγκροτούνται διά αυτής της διαπερατότητας.²³³ Καθώς ο άνθρωπος σχετίζεται αναπόφευκτα με πολλούς άλλους ανθρώπους και έχει ανάγκη πλείστους άλλους ενικούς τρόπους,²³⁴ και επιπλέον επειδή κάθε μεταβολή στη δύναμή του εκκινεί πάντα από το γεγονός της συσχέτισής του με όλους αυτούς τους τρόπους, οι μεταβολές στη δύναμη του ανθρώπου δεν οφείλονται ποτέ κατ'

²³¹ Βλ. συναφώς και G. Lloyd, *Part of Nature: Self-Knowledge in Spinoza's "Ethics"*.

²³² ΗΙΠΠρολ: «κράτος εν κράτει». Ο Warren Montag θα συνοψίσει τον κρίσιμο ρόλο που παίζει η σπινοζική θέση σχετικά με την αναγκαιότητα των παθών στη συζήτηση περί υποκειμένου ως εξής: «Ο Σπινόζα αποκήρυξε τη φαντασίωση ότι το ανθρώπινο άτομο είναι κράτος εν κράτει, έξω από την τάξη της φύσης και κύριος των επιθυμιών και των σκέψεών του. Εδώ ο Σπινόζα ανατρέπει δύο ιεραρχίες, που και οι δυο τους, μπορούμε να πούμε, υπήρξαν συγκροτητικές της έννοιας του υποκειμένου. Πρώτον, τη θέση ότι το πνεύμα κυβερνά και καθορίζει το σώμα [...]. Δεύτερον, ο Σπινόζα αρνείται ότι το πνεύμα μπορεί να κυριαρχήσει επί των συναισθημάτων, τα οποία, κατ' αυτόν, πρέπει να μελετηθούν με βάση τις αναλογίες της δύναμης και της αναγκαιότητας που τους αντιστοιχούν, χωρίς αναφορά σε καμιά υπερβατική αιτία», W. Montag, από την εισαγωγή στο *The New Spinoza*. Στην ίδια ερμηνευτική κατεύθυνση κινείται και η Caroline Williams, «'Subjectivity Without the Subject': Thinking Beyond the Subject with/through Spinoza», στο *Spinoza Beyond Philosophy*, B. Lord (επιμ.). Καθώς ο στόχος μου στο παρόν κεφάλαιο είναι η διερεύνηση της ουσίας της υπόστασης, δεν θα υπεισέλθω στη σχετική συζήτηση περί υποκειμένου στη σπινοζική φιλοσοφία.

²³³ Αν δεν υπήρχε η αλληλεπίδραση για την οποία απαιτείται η διάβαση των ορίων του σώματος, δεν θα ήμασταν σε θέση να διακρίνουμε το ένα σώμα από το άλλο.

²³⁴ ΗΙVπ45πορ2σχ: «Είναι ανδρός σοφού, λέω, να αναζωογονούμαστε και να ανανεωνόμαστε μετρημένα με νόστιμο φαγητό και ποτό καθώς και με αρώματα, με το κάλλος χλωρών φυτών, με στολίδια, μουσική, αγωνίσματα, θεατρικές παραστάσεις και άλλα τέτοιας λογής που καθένας μπορεί να τα χρησιμοποιεί δίχως καμιά βλάβη για τον άλλο. Διότι το ανθρώπινο σώμα συντίθεται από πλείστα μέρη διαφορετικής φύσης που χρειάζονται συνεχώς νέα τροφή, και ποικίλη, ώστε ολόκληρο το σώμα να είναι εξίσου ικανό για όλα όσα μπορούν να προέλθουν από τη φύση του, και συνεπώς ώστε και το πνεύμα να είναι εξίσου ικανό να κατανοεί περισσότερα συγχρόνως».

αποκλειστικότητα στη δική του και μόνο φύση.²³⁵ Συνεπώς, ο άνθρωπος είναι αδύνατον να διαθέτει μόνο αληθείς ιδέες.²³⁶ Η αρχική συνθήκη της σκέψης είναι η κατάσταση της παθητικότητας (τα πάθη και οι συγκεχυμένες ιδέες), η οποία απορρέει από την ιδιότητα του ανθρώπου να αποτελεί μέρος ενός ευρύτερου συνόλου, μέλος μιας συλλογικότητας.

Μολονότι, όμως, ο άνθρωπος βρίσκεται καταστατικά εντός ενός δικτύου σχέσεων που τον συνδέουν με άλλους τρόπους (δηλαδή παρά το γεγονός ότι οι μεταβολές στη δύναμή του δεν οφείλονται ποτέ αποκλειστικά στον ίδιο), εντούτοις δεν είναι παθητικός φορέας αυτής της οντολογικής εξάρτησης από το περιβάλλον, αλλά μπορεί να γνωρίσει τους παράγοντες που επιδρούν κάθε φορά επάνω του. Για τον Σπινόζα, ο άνθρωπος είναι σε θέση να κατανοήσει τη σύνδεσή του με τον κόσμο που τον περιβάλλει, ξεκινώντας πάντα από την εξέταση του ίχνους που αφήνει στο σώμα του η αλληλεπίδρασή του με τον κόσμο.²³⁷ Οι κοινές έννοιες –που αποτελούν τη βάση της έλλογης σκέψης και είναι έτσι το αρχικό βήμα για την αύξηση της ενεργητικότητας και της δύναμης του ανθρώπου– κατασκευάζονται με το υλικό που παραλαμβάνει ο άνθρωπος από την ίδια την ενσώματη συσχέτισή του με τους άλλους τρόπους. Για τον Σπινόζα, η γνώση φαίνεται να μην «έχει καμιά σχέση με αυτό που ονομάζουμε γνώση, αλλά είναι ο υλικός κόσμος των ανθρώπων με τη μορφή που τον

²³⁵ «Παρατηρεί κανείς πως ο Σπινόζα ποτέ δεν λέει ότι εκείνος του οποίου οι πράξεις μπορούν να εξηγηθούν από μόνη τη δική του φύση (per solam suam naturam intelligi) δρα μόνος ή χωρίς τους άλλους. Ένα τέτοιο συμπέρασμα θα σήμαινε ότι ο Σπινόζα υιοθετεί “ατομικιστικές” υποθέσεις [...]. Μπορούμε μάλιστα να πάμε ένα βήμα παρακάτω και να υποστηρίξουμε ότι το μοντέλο της ανθρώπινης φύσης (exemplar humanae naturae), στο οποίο ο Σπινόζα αναφέρεται στον πρόλογο του τέταρτου μέρους της *Ηθικής*, αποκλείει στην πραγματικότητα κάθε ατομική τελειότητα η οποία θα απομόνωνε τον άνθρωπο (του «ελεύθερου» και του «σοφού» ανθρώπου συμπεριλαμβανομένων). Κάθε άλλο, [το μοντέλο της ανθρώπινης φύσης] συνιστά μια τελειότητα η οποία εξισώνει την αυξανόμενη αυτονομία του ατόμου (μεγαλύτερη ελευθερία και μεγαλύτερη ιδιαιτερότητα) με μια στενότερη συσχέτιση (ή «φιλία») με τα άλλα άτομα», E. Balibar «Spinoza: From Individuality to Transindividuality», σελ. 24.

²³⁶ ΗΙΠ36: «Οι αταίριαστες και συγκεχυμένες ιδέες έπονται με την ίδια αναγκαιότητα με τις ταιριαστές ιδέες, ήτοι τις σαφείς και διακριτές».

²³⁷ «Ο Σπινόζα ορίζει τον λόγο ως εκείνη την όψη του νου που αποδεικνύεται ικανή να κατανοήσει τις αναγκαίες αιτίες ποικίλων εμπειριών τις οποίες έχει το σώμα στην κοινή του ζωή με άλλα σώματα», M. Mack, *Spinoza and the Spectres of Modernity*, σελ. 44.

βιώνουν, ο κόσμος της συγκεκριμένης και ιστορικής ύπαρξής τους».²³⁸ Με άλλα λόγια, η ικανότητα του νου να προσεγγίζει το τρίτο και ανώτερο είδος γνώσης, να κατανοεί επαρκώς τον εαυτό του και τον κόσμο –δηλαδή η ικανότητά του να τους αποδίδει ένα αληθές νόημα, αυξάνοντας έτσι τη δύναμή του– έχει ως αφετηρία τη συνύπαρξη του ανθρώπου ως τρόπου της Έκτασης με τους άλλους ενικούς τρόπους της Έκτασης:

[H] σκέψη, στο μέτρο που διαθέτει τα εγγενή χαρακτηριστικά του λόγου, γεννιέται μέσα από την αντίληψη των σωμάτων, και ειδικότερα μέσα από την αυτοτελή σύλληψη των στοιχείων εκείνων, όπως η έκταση, η κίνηση και η ηρεμία, που είναι κοινά σε όλα τα σώματα. Γίνεται έτσι φανερό ότι, για τον Σπινόζα, τα θεμέλια του λόγου είναι ταυτόσημα με τα θεμέλια της φυσικής κατανόησης του κόσμου, στο μέτρο που η κατανόηση αυτή προϋποθέτει τη σύλληψη των πιο γενικών ιδιοτήτων της σωματικής υπόστασης.²³⁹

Αυτό το γεγονός όμως δεν στοιχειοθετεί εξάρτηση του νου από το σώμα, παρά μονάχα την αποκαθήλωση του νου από τον ιδεαλιστικό του θρόνο. Σύμφωνα με τον Σπινόζα, η παραγωγή του λόγου δεν είναι δυνατή χωρίς την αναφορά στην ενσώματη ύπαρξη, και άρα ο νους, στη σπινοζική φιλοσοφία, δεν συνιστά «αυτοτελή πνευματική υπόσταση»²⁴⁰ ανεξάρτητη από τη φυσική πραγματικότητα. Κάθε άλλο, ο άνθρωπος έχει πρόσβαση στον λόγο χάρη στην ίδια του την εγκόσμια ύπαρξη. «Τίποτα λοιπόν δεν είναι ωφελιμότερο για τον άνθρωπο από τον άνθρωπο»,²⁴¹ θα γράψει ο Σπινόζα, συμπυκνώνοντας τη θέση του ότι η δύναμη του ανθρώπινου νου εδράζεται στη συνύπαρξη του ανθρώπου με άλλους σύνθετους ενικούς τρόπους, καθώς από μια τέτοια ενσώματη συνύπαρξη εκκινεί η κατασκευή των κοινών εννοιών.

²³⁸ Λ. Αλτουσέρ, *Στοιχεία αυτοκριτικής*, μτφ. Τ. Καφετζής, σελ. 56.

²³⁹ Δημήτρης Δ. Αθανασάκης, «*Omnia corpora in quibusdam conveniunt*: οι φυσικές βάσεις της παραγωγής του Λόγου στη φιλοσοφία του Σπινόζα (*Ηθική* II, 37-39)», σελ. 83.

²⁴⁰ Στο ίδιο, σελ. 84. Ο Αθανασάκης θα συνοψίσει ως εξής την καινοτομία του Σπινόζα: «Η θεωρητική σημασία αυτής της θέσης είναι ανάλογη της πρωτοτυπίας της: ποτέ άλλοτε στην ιστορία των φιλοσοφικών και επιστημολογικών ιδεών η φυσική, με την έννοια μιας γενικής θεωρίας των καθολικών ιδιοτήτων των σωμάτων, δεν έπαιξε τόσο αποφασιστικό ρόλο στην παραγωγή του κοινού εννοιολογικού πυρήνα του λόγου και της βέβαιης γνώσης», σελ. 83.

²⁴¹ HIVπ18σχ.

3.5. Στα ίχνη της ουσίας IV: Μια πολιτική οντολογία της σχέσης

Όπως φάνηκε από την παρέκβαση που προηγήθηκε, η δύναμη θεωρούμενη ως ουσία των ενικών τρόπων, αφενός, εκδηλώνεται στον χώρο που διανοίγεται μεταξύ τους και, αφετέρου, συνίσταται στον τρόπο με τον οποίο τα εν λόγω άτομα σχετίζονται το ένα με το άλλο. Αυτή η έννοια της συσχέτισης εκκινεί από τη θεώρηση των ενικών τρόπων ως ξεχωριστών ατόμων, προϋποθέτει δηλαδή την ύπαρξη ενός ορίου μεταξύ των σχετιζομένων. Σε αυτό λοιπόν το πλαίσιο, φαίνεται εκ πρώτης όψεως αδύνατον να επιστρατεύσουμε μια τέτοια έννοια συσχετιστικής δύναμης για να αναφερθούμε στην υπόσταση και τη δική της δύναμη, μια που αυτή δεν μπορεί να νοηθεί ως κλειστή οντότητα με σαφή όρια. Όπως έδειξα προηγουμένως,²⁴² η υπόσταση του Σπινόζα, θεωρούμενη ως φυγόκεντρος παραγωγική δύναμη, δεν μπορεί να είναι μοναδική ούτε να συνιστά άτομο ή ολότητα με όρια και εξωτερικότητα. Εφόσον ό,τι υπάρχει είναι ήδη υπόσταση, η υπόσταση εμφανίζεται να μην γνωρίζει κανένα όριο που να τη χωρίζει από ό,τι *δεν είναι* υπόσταση, συνιστώντας έτσι μια έννοια προγενέστερη της ίδιας της διάκρισης ανάμεσα στο μέσα και το έξω. Επομένως, όταν αναφερόμαστε στην υπόσταση, η ιδιότητα της δύναμής της να λειτουργεί συσχετιστικά πρέπει να ιδωθεί από διαφορετική σκοπιά. Καθώς αυτή δεν έχει εξωτερικότητα και άρα δεν υπάρχει κάτι που να μην της ανήκει ήδη, η δύναμή της πρέπει αναγκαία να εκφραστεί *εντός του εαυτού της*, μέσα στα άπειρα κατηγορήματα κι από εκεί στους τρόπους, προκειμένου να μπορέσει να εκδηλωθεί ακριβώς ως δύναμη συσχέτισης μεταξύ αυτών των τελευταίων και προκειμένου έτσι η ουσία της να μπορέσει να υπάρξει εν ενεργεία. «Αν ο τρόπος αναφέρεται δομικά στο άλλο, η υπόσταση δεν είναι παρά το *σύστημα αυτών των σχέσεων αναφοράς*. Η υπόσταση μπορεί να είναι „στον εαυτό της“ μόνο υπό τη μορφή αυτής της αναγκαίας, παραπεμπτικής δομής».²⁴³ Έτσι, η ουσία της σπινοζικής υπόστασης, συνιστώντας το ίδιο το δίκτυο της συσχέτισης, ορίζεται ως δύναμη για ύπαρξη η οποία εκδηλώνεται διά της *συνύπαρξης* των τρόπων. Για τον Σπινόζα, το Είναι, σε κάθε του μορφή, δεν μπορεί να νοηθεί ως ιδιότητα μιας ατομικότητας ερμητικά κλειστής στον εαυτό της. Όπως η άπειρη ποικιλομορφία, έτσι και η κοινωνικότητα βρίσκεται στον πυρήνα της

²⁴² Βλ. *εδώ*, 3.3. και 3.4.2.

²⁴³ V. Morfino, *Plural Temporality*, σελ. 69, η έμφαση δική μου.

ύπαρξης,²⁴⁴ αποτελώντας ουσιώδες χαρακτηριστικό του Είναι στο σύνολό του, συνιστά δηλαδή ιδιότητα η οποία δεν αφορά απλώς μια ένα προς ένα σχέση, αλλά χαρακτηρίζει όλο το φάσμα του πραγματικού.²⁴⁵ Για τον Σπινόζα, «το Είναι λαμβάνει χώρα μεταξύ μας, και δεν μπορεί να σημαίνει τίποτε άλλο από αυτή τη διάταξη του μεταξύ».²⁴⁶ Η οντολογία του Σπινόζα αναδεικνύεται έτσι σε μια κατεξοχήν «οντολογία της σχέσης»,²⁴⁷ η οποία αποκλείει κάθε απόπειρα ουσιοκρατικής πρόσληψης της υπόστασης, μια που αυτή η τελευταία είναι απύσαστα ως πρωταρχική και αναλλοίωτη ουσία και υπάρχει μονάχα ως το πεδίο της συνύπαρξης των μορφών του Είναι.²⁴⁸

²⁴⁴ Για την έννοια της κοινωνικότητας στον Σπινόζα, βλ. και Ετιέν Μπαλιμπάρ, *Ο Σπινόζα και η πολιτική*, σελ. 115 κ.ε.

²⁴⁵ Δες σχετικά και B. Massumi, *Ontomacht. Kunst, Affekt und das Ereignis des Politischen*, σελ. 64. Επίσης, η ανάγνωση της σπινόζικής υπόστασης ως πεδίου άσκησης των δυνάμεων που συνιστούν τις ουσίες των ενικών τρόπων παραπέμπει στην έννοια του πεδίου στη Φυσική, κλασική και σύγχρονη, με βάση την οποία τα στοιχειώδη σωματίδια της ύλης δεν είναι παρά σημεία που περιβάλλονται από ένα πεδίο δυνάμεων ή, ακριβέστερα, σημεία στα οποία αυτά τα πεδία δυνάμεων διασταυρώνονται. Συναφής με αυτό είναι και η ιδιαίτερη συμβατότητα της σπινόζικής μεταφυσικής με τη σύγχρονη Κβαντομηχανική την οποία διαβλέπει ο Bennnet, στην προσπάθειά του να εξετάσει με ποιον τρόπο θα μπορούσε κανείς να υποστηρίξει τον ισχυρισμό του Σπινόζα περί μη διαιρετότητας της εκτατής υπόστασης. Σε αυτό το πλαίσιο, ο Bennett χαρακτηρίζει τη θεωρία του Σπινόζα περί του εκτατού κόσμου ως «field metaphysic», J. Bennett, *Study of Spinoza's Ethics*, σελ. 91 κ.ε.

²⁴⁶ Jean-Luc Nancy, 1996, *Être singulier pluriel*, σελ. 47 (το παραθέτει ο Morfino στο *Plural Temporality*).

²⁴⁷ «Αυτό που ονομάζουμε „οντολογία της σχέσης“ μπορεί να ονομασθεί „οντολογία“ μονάχα υπό τον όρο ότι αλλάζουμε ριζικά το νόημα της λέξης. Αυτή η οντολογία δεν μπορεί επ' ουδενί να θεωρηθεί πρώτη φιλοσοφία, σαν τις υποστασιακές οντολογίες του παρελθόντος (ο τίτλος του βιβλίου του Wolf τα λέει όλα: *Philosophia prima sive ontologia*). Κάθε άλλο, η οντολογία της σχέσης πρέπει να θεωρείται „δεύτερη“ φιλοσοφία, μια φιλοσοφία που πρέπει πάντα να θεωρείται μέσα στην τυχαιότητα των *connexio singularis*, των ιστορικά δεδομένων σχέσεων», V. Morfino, σελ. 71. Ο Morfino παρουσιάζει αναλυτικά την πολύ ενδιαφέρουσα γενεαλογία μιας τέτοιας φιλοσοφίας στο κεφάλαιο «Spinoza : An Ontology of Relation», *Plural Temporality*.

²⁴⁸ «Η υπόσταση του Σπινόζα δεν είναι παρούσα, αλλά μάλλον απύσαστα, στον βαθμό που υπάρχει μόνο ως το δίκτυο των σχέσεων που προσδιορίζει τους τρόπους. Υπό αυτή την έννοια, ο Hegel έχει μεν δίκιο όταν υποστηρίζει πως ο τρόπος δεν επιστρέφει στην υπόσταση, αλλά δεν έχει δίκιο ως προς τον λόγο για τον οποίο αυτό συμβαίνει, όταν λέει δηλαδή ότι αυτό συμβαίνει επειδή στον Σπινόζα δεν έχουμε την άρνηση της άρνησης που θα εμπλούτιζε την πρωταρχική ταυτότητα. Ο Hegel έχει δίκιο επειδή δεν υπάρχει καμιά πρωταρχική ταυτότητα και ως εκ τούτου δεν υπάρχει τόπος επιστροφής:

Αυτό τώρα το γεγονός, ότι το σπινοζικό Είναι συνίσταται εντέλει στη συνύπαρξη, σημαίνει ότι τόσο η υπόσταση όσο και κάθε οργανικός ή ανόργανος ενικός τρόπος, κάθε άτομο, σώμα, κοινωνία, λέξη και θεσμός, κάθε μορφή του Είναι, αποτελεί κι αυτό καταρχήν πεδίο συσχέτισης και άσκησης δυνάμεων, και δεν μπορεί να νοηθεί έξω από τα συμφοραζόμενα της δύναμης.²⁴⁹ Έχουμε επομένως να κάνουμε με μια πολιτική οντολογία,²⁵⁰ η οποία, έχοντας στον πυρήνα της την έννοια της δύναμης – μια έννοια που εξ ορισμού μόνο δυναμικά μπορεί να συλληφθεί, καθώς νοείται πρωταρχικά ως σχέση αλληλεπίδρασης – αξιώνει να θέτει τις γενικές αρχές και να συγκροτεί τα θεμέλια της ίδιας της πολιτικής. Ο περίφημος νατουραλισμός του Σπινόζα αποκτά έτσι νέο νόημα. Δεν μπορούμε πια να κάνουμε λόγο για την υπόσταση ως ένα προ-πολιτικό οντολογικό πεδίο, ως μια μορφή του Είναι υπεράνω ή προγενέστερη της πολιτικής, στο οποίο κατόπιν προστίθενται οι ορισμοί του πολιτικού. Κάθε άλλο, η δύναμη, ως ευρύτερη οντολογική έννοια, ορίζει για τον Σπινόζα το Είναι, ήδη στην πιο θεμελιώδη του μορφή, ακριβώς ως πολιτικό πεδίο, ως πεδίο άσκησης και συσχέτισης δυνάμεων.²⁵¹ Ετούτο βέβαια επ’ ουδενί δεν σημαίνει ότι τα σύνθετα κοινωνικά φαινόμενα ανάγονται για τον Σπινόζα με απλό τρόπο σε φαινόμενα υποκείμενα αποκλειστικά στους φυσικούς νόμους. Ο νατουραλισμός του Σπινόζα δεν είναι αναγωγιστικού και απλοποιητικού τύπου.²⁵² Σίγουρα όμως ο

beatitudo non est virtutis premium, sed ipsa virtus», V. Morfino, «The Misunderstanding of Mode. Spinoza in Hegel’s *Science of Logic* (1812-1816)».

²⁴⁹ «Ολόκληρη η Ηθική παρουσιάζεται ως θεωρία της δύναμης, σε αντιδιαστολή προς την κανονιστική ηθική που εμφανίζεται ως θεωρία των καθηκόντων», στο Ζ. Ντελέζ, *Σπινόζα. Πρακτική Φιλοσοφία*, μτφ. Κ. Καψαμπέλη, σελ. 101. Και Μ. Saar, «Spinozas Politische Ontologie. Fragen an Martin Saar», συνέντευξη στο *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*.

²⁵⁰ Για τον εξ ολοκλήρου πολιτικό χαρακτήρα της σπινοζικής φιλοσοφίας, βλ. Α. Negri, *The Savage Anomaly*.

²⁵¹ Μ. Saar, «Spinozas Politische Ontologie. Fragen an Martin Saar», συνέντευξη στο *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*.

²⁵² Ο Curley, συμφωνώντας ως προς αυτό, υποστηρίζει ότι ο Σπινόζα θα απέρριπτε μια τέτοια αναγωγή για τον επιπλέον λόγο ότι, κατ’ αυτόν, κάθε τρόπος της Έκτασης έχει τον αντίστοιχό του τρόπο της Σκέψης, ενώ η αναγωγή των ψυχικών και κοινωνικών φαινομένων στη βιολογία υποστηρίζει το αντίθετο, ότι δηλαδή κάθε τρόπος της Σκέψης έχει έναν αντίστοιχό του τρόπο της Έκτασης (βλ. τη φυσιολογία του ανθρώπινου εγκεφάλου), Ε.Μ. Curley, *Spinoza’s Metaphysics*, κεφάλαιο με τίτλο «The Divine Attributes». Και βέβαια, όπως θα γράψει ο Σπινόζα στη *Σύντομη Πραγματεία*, ο δικός του παραλληλισμός ισχύει και για όντα χωρίς εγκεφάλο: «Ως εκ τούτου, η ουσία της ψυχής συνίσταται

Σπινόζα αμφισβητεί την ύπαρξη αυστηρών διαχωριστικών γραμμών μεταξύ των πεδίων του κοινωνικού και του φυσικού,²⁵³ μεταξύ ανθρώπων και ζώων ή πολιτισμού και φύσης, θεωρώντας τα όλα τους φαινόμενα που λαμβάνουν χώρα στο πλαίσιο μιας ενιαίας πραγματικότητας.²⁵⁴ Χάρη σε αυτό το θεμελιώδες γεγονός, η ανάλυση των κοινωνικών φαινομένων δεν μπορεί πια να παραγνωρίζει την καταστατική υλικότητα των σωμάτων ούτε να παραβλέπει τις σωματικές και τις συναισθηματικές διαστάσεις της πολιτικής.²⁵⁵ Με αυτή λοιπόν την έννοια, «θα μπορούσε κανείς να διαβάσει την *Ηθική* ως την παρουσίαση των μεταφυσικών αρχών της πολιτικής».²⁵⁶

3.6. Κατακλείδα

Στο παρόν κεφάλαιο με απασχόλησε το ερώτημα τι σημαίνει ο σπινοζικός ισχυρισμός ότι τα κατηγορήματα είναι η *πραγματική ουσία* της υπόστασης και όχι απλά επιφανιόμενά της. Η απάντησή μου συνοψίζεται στο ότι τα κατηγορήματα συνιστούν μεν την ουσία της υπόστασης, αλλά σε αυτήν την ουσία δεν πρέπει να αποδίδονται ουσιοκρατικά χαρακτηριστικά, μια που η εν λόγω ουσία φέρει ιδιότητες οι οποίες βρίσκονται στον αντίποδα μιας τέτοιας πρόσληψης. Συγκεκριμένα, η ουσία της σπινοζικής υπόστασης εννοιολογείται με όρους δύναμης και συνιστά το πεδίο της συσχέτισης μεταξύ των μορφών του Είναι. Παραφράζοντας έτσι τον Vittorio

μόνο στην ύπαρξη μιας ιδέας, ή μιας αντικειμενικής ουσίας, μέσα στο σκεπτόμενο κατηγορήμα, η οποία αναδύεται από την ουσία ενός αντικειμένου το οποίο υπάρχει όντως στη φύση. Και λέω ενός όντως υπαρκτού αντικειμένου κλπ, χωρίς περαιτέρω διευκρινίσεις, προκειμένου να συμπεριλάβω εδώ όχι μόνο τους τρόπους της έκτασης αλλά και τους τρόπους όλων των άπειρων κατηγορημάτων, οι οποίοι έχουν κι αυτοί ψυχή ακριβώς όπως οι τρόποι της έκτασης», *Σύντομη Πραγματεία*, 2^ο Παράρτημα, §9.

²⁵³ ΗΠΠρόλ: «Οι περισσότεροι που έγραψαν για τις συναισθηματικές επήρειες και το βίο των ανθρώπων μοιάζουν να διεξέρχονται όχι φυσικά πράγματα, που έπονται από τους κοινούς νόμους της φύσης, αλλά πράγματα που είναι έξω από τη φύση. Μοιάζουν μάλιστα να συλλάμβάνουν τον άνθρωπο στη φύση ωσει κράτος εν κράτει. Διότι πιστεύουν ότι ο άνθρωπος διασαλεύει μάλλον, παρά ακολουθεί την τάξη της φύσης».

²⁵⁴ E. Balibar, «Σπινόζα: Πολιτική και Επικοινωνία», σελ. 256.

²⁵⁵ W. Montag, «"The Soul is the Prison of the Body": Althusser and Foucault, 1970–1975».

²⁵⁶ M. Saar, «Spinozas Politische Ontologie. Fragen an Martin Saar», συνέντευξη στο *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, σελ. 89. Ας σημειωθεί εδώ ότι, τόσο για την «Παρέκβαση» του 3.4.2. όσο και για το 3.5. βασίστηκα, σε μεγάλο βαθμό, στο έργο του Martin Saar με τίτλο *Die Immanenz der Macht*.

Morfino, η σπινοζική οντολογία «μπορεί να ονομαστεί „οντολογία“ μονάχα υπό τον όρο ότι αλλάζουμε ριζικά το νόημα της λέξης».²⁵⁷ Πιο αναλυτικά, τώρα, στην αρχή του κεφαλαίου, εξήγησα τους τρεις λόγους για τους οποίους, παρά τη διακηρυγμένη ταύτιση μεταξύ υπόστασης και κατηγορημάτων, είναι απαραίτητη μια, στοιχειώδης έστω, αναλυτική διάκριση μεταξύ τους: α. Για να θεωρήσουμε το κατηγορήμα τρόπο πρόσληψης της υπόστασης (η αξίωση του Σπινόζα την οποία παρουσίασα στο προηγούμενο κεφάλαιο της διατριβής), πρέπει εξ ορισμού να διακρίνουμε τη μια από το άλλο, ειδικά καθίσταται αδύνατη η εν λόγω πρόσληψη. β. Η διάκριση των δύο, ως διάκριση μεταξύ αιτίου και αποτελέσματος, είναι αναγκαία, προκειμένου να μπορέσουμε να διατηρήσουμε την εμμενή αιτιακή σχέση που τους αποδίδει ο Σπινόζα. γ. Μια εξαντλητική ταύτιση της υπόστασης με τα κατηγορήματα καθιστά την πολλαπλότητα και την ποικιλία των κατηγορημάτων εμφανώς απειλητική για την ενότητα της υπόστασης. Στην προσπάθειά μου, λοιπόν, να εξετάσω πώς θα μπορούσε κανείς να κατανοήσει την ταύτιση υπόστασης και κατηγορημάτων διατηρώντας ταυτόχρονα μια κάποια αναλυτική διάκριση μεταξύ τους, παρουσίασα ορισμένες σημαντικές απαντήσεις πάνω στο ζήτημα. Πρόκειται για τις θεωρίες σχετικά με την ουσία της υπόστασης ως ένα ουδέτερο δια-κατηγορηματικό υπόστρωμα τρόπων ή ως το σύμπλεγμα των ουδέτερων τροποποιήσεων της υπόστασης, για τη θεωρία ως προς την ουσία της υπόστασης ως την κοινή νομοτελειακή τάξη που διέπει τα κατηγορήματα, και, τέλος, για τη θεωρία περί της υπόστασης ως σύνθεσης μερών. Από την κριτική που άσκησα σε αυτές τις ερμηνείες, προέκυψε το συμπέρασμα ότι η προσπάθεια εννοιολόγησης της σπινοζικής υπόστασης και διάκρισής της από τα κατηγορήματα μάλλον πρέπει να προσανατολιστεί προς μια έννοια ουσίας που δεν θα λειτουργεί ολοκληρωτικά ως προς τις διαφορές των κατηγορημάτων, ούτε θα παίζει τον ρόλο μιας κοινής συνεκτικής αρχής, στην οποία εντέλει θα ανάγονται τα πολλαπλά κατηγορήματα. Κάθε άλλο, η υπόσταση θα πρέπει να φέρει στο εσωτερικό της, ως συγκροτητικά της στοιχεία, τον πληθυντικό ποιοτικό καθορισμό και την άπειρη ποικιλομορφία, αντί να προσπαθεί να τα εξοβελίσει, μια που μόνο έτσι μπορούν τα κατηγορήματα και η άπειρη ποικιλία τους να θεωρηθούν πραγματικά. Εκκινώντας λοιπόν από αυτό το πρώτο συμπέρασμα, θεώρησα ότι η σπινοζική υπόσταση δεν είναι δυνατόν να χαρακτηρίζεται από απλότητα.

²⁵⁷ V. Morfino, *Plural Temporality*, σελ. 71.

Κατόπιν, εξέτασα τη θέση περί «μονισμού» της υπόστασης, που αποδίδεται πολύ συχνά στον Σπινόζα, και η οποία φαίνεται να αντιβαίνει στο αρχικό μου συμπέρασμα: Αν η υπόσταση είναι μία και μοναδική, ενώ τα κατηγορήματά της άπειρα, πρέπει αυτή, για να μπορεί να τα περικλείει, να λειτουργεί ως το κοινό υπόβαθρο στο οποίο ανάγονται τα πολλαπλά και διαφορετικά μεταξύ τους κατηγορήματα. Υπερασπιζόμενη, λοιπόν, το συμπέρασμα της έρευνας, έδειξα ότι η αναφορά του Σπινόζα στη μοναδικότητα της υπόστασης συνιστά κίνηση φιλοσοφικής τακτικής και ότι, στην πραγματικότητα, έχουμε βάσιμους λόγους να πιστεύουμε, αφενός, ότι ο φιλόσοφος της Χάγης δεν θεωρούσε τα κατηγορήματα και την υπόσταση μετρήσιμες οντότητες και, αφετέρου, ότι η απειρία που χαρακτηρίζει το σπινοζικό Είναι υποδηλώνει πως αυτό, το Είναι, διαθέτει όλη τη δυνατή ποικιλία.

Στη συνέχεια, και επανερχόμενη στο ερώτημα για το πώς θα μπορούσε να θεμελιωθεί μια οριακή μη ταύτιση της υπόστασης με τα κατηγορήματα, ανασυγκρότησα τη θεωρία του Gilles Deleuze περί της εκφραστικής εμμένειας. Σύμφωνα με αυτή τη θεωρία, τα κατηγορήματα είναι οι εκφράσεις της υπόστασης, ενώ αυτή η τελευταία συγκροτείται αναδρομικά ως το κοινό εκφραζόμενο τους. Έτσι, η υπόσταση δεν έχει άλλη ύπαρξη παρά μόνο εντός των κατηγορημάτων-εκφράσεων, ενώ την ίδια στιγμή διακρίνεται από αυτά ως εκείνο το οποίο εκφράζεται μέσα τους. Επιπλέον, η θεωρία της έκφρασης του Deleuze φωτίζει υπό μια νέα γωνία ό,τι (στο προηγούμενο κεφάλαιο του παρόντος) ονόμασα «συγκροτητικό ρόλο του νου»: Στον ορισμό των κατηγορημάτων είναι αναπόφευκτη η παρουσία του νου ακριβώς επειδή αυτά αποτελούν εκφράσεις της υπόστασης, και η έκφραση δεν νοείται χωρίς τον νου προς τον οποίο απευθύνεται. Έτσι, στη λογική της έκφρασης, τα πράγματα είναι σκέψη κατά το είναι τους, διότι η εκφραστική πράξη κατά την οποία αυτά γίνονται αντικείμενο της σκέψης είναι ταυτόχρονα και η πράξη που τα παράγει.

Αναζητώντας λοιπόν τα ίχνη της ουσίας, επιχείρησα να εξετάσω το νόημα της ΗΙπ34, στην οποία ο Σπινόζα ταυτίζει τη θεϊκή ουσία με τη θεϊκή δύναμη. Με οδηγό μου τα ευρήματα της έρευνας (την ανάγκη για αναλυτική διάκριση της υπόστασης από τα κατηγορήματα, την άπειρη ποικιλομορφία και τον μη μετρήσιμο χαρακτήρα του σπινοζικού Είναι, την έκφραση της ουσίας μέσα στα κατηγορήματα και, τέλος, την αναδρομική της συγκρότηση διά αυτών των εκφράσεων), κατέληξα στο συμπέρασμα ότι η έννοια της δύναμης δύναται να περιγράψει προνομιακά την ουσία της υπόστασης εντός του πλαισίου που οριοθετούσαν τα ευρήματά μου. Στον

αστερισμό της δύναμης: α. το αίτημα για αναγκαία διάκριση μεταξύ της υπόστασης και των κατηγορημάτων ικανοποιείται ως διάκριση ανάμεσα στη δύναμη για ύπαρξη και την ύπαρξη καθ' εαυτήν, β. το αίτημα για αναγκαία έκφραση της υπόστασης μέσα στα κατηγορήματα ικανοποιείται διά της σπινοζικής θέσης περί της εν ενεργεία θεϊκής δύναμης, η οποία συνίσταται πάντα στο ίδιο το ενέργημα της εκδήλωσής της, γ. το αίτημα για άπειρη ποικιλομορφία και μη μετρήσιμο χαρακτήρα του Είναι ικανοποιείται διά της πρόσληψης της ουσίας της υπόστασης ως της ποικιλόμορφης και φυγόκεντρου παραγωγικής δύναμης, και, τέλος, δ. το αίτημα για αναδρομική συγκρότηση της υπόστασης διά των κατηγορημάτων ικανοποιείται διά της θεώρησης της θεϊκής ουσίας ως μιας αέναης παραγωγικής δραστηριότητας, που δεν ολοκληρώνεται ποτέ. Στη συνέχεια έκανα μια παρέκβαση, για να αναλύσω τη δύναμη ως ουσία των ενικών τρόπων, για την οποία ο Σπινόζα δίνει περισσότερα στοιχεία απ' ό,τι για τη δύναμη ως ουσία της υπόστασης. Η ανάλυση ανέδειξε την ιδιότητα της δύναμης του ανθρώπου να απορρέει και να εκδηλώνεται στον χώρο που ορίζει η συσχετίσή του με τους άλλους ενικούς τρόπους, έκανε δηλαδή σαφή τον συλλογικό και διατομικό της χαρακτήρα. Όμως η ανάλυση της δύναμης του ανθρώπου κατέδειξε και το γεγονός ότι η αφετηρία της δύναμης του ανθρώπινου νου δεν είναι άλλη από τη συνύπαρξη του ανθρώπου ως *τρόπου της Έκτασης* με άλλα σώματα, ανέδειξε, δηλαδή την ίδια την ενσώματη συνύπαρξη ως το θεμέλιο του λόγου. Προβάλλοντας, έπειτα, τα συμπεράσματα της παρέκβασης επάνω στην έννοια της θεϊκής ουσίας, συνήγαγα μια ακόμα σημαντική της διάσταση. Η σπινοζική υπόσταση, συνιστώντας εντέλει το ίδιο το δίκτυο της συσχετίσης των τρόπων, ορίζεται ως δύναμη για ύπαρξη η οποία εκδηλώνεται διά της συνύπαρξης των τρόπων. Σύμφωνα με τον Σπινόζα, όπως η άπειρη ποικιλομορφία, έτσι και η κοινωνικότητα βρίσκεται στον πυρήνα της ύπαρξης. Η οντολογία του Σπινόζα αναδεικνύεται έτσι σε κατεξοχήν «οντολογία της σχέσης» που αποκλείει οριστικά κάθε απόπειρα ουσιοκρατικής πρόσληψης του Είναι, το οποίο υπάρχει μονάχα ως το πεδίο της συνύπαρξης των μορφών του Είναι, εντός του οποίου εκδηλώνεται η άπειρη θεϊκή δύναμη που θέτει σε κίνηση μιαν αέναη παραγωγική δραστηριότητα.

**Επίλογος: Ο υλιστικός ιδεαλισμός του Σπινόζα. Συμπεράσματα για την
έννοια της εμμένειας στη σπινοζική φιλοσοφία**

Η σπινοζική φιλοσοφία θέτει ως συνθήκη δυνατότητας του φιλοσοφικού λόγου μια διπλά εμμενή αφετηρία: α. Κάθε λόγος περί του Είναι διατυπώνεται στο εσωτερικό της επικράτειας της Σκέψης και υπόκειται, ως εκ τούτου, μονάχα στους δικούς της νόμους. β. Ο νους, ο οποίος συνιστά το υποκείμενο του φιλοσοφικού λόγου, είναι πάντοτε εγκόσμιος και αντλεί τη γνωστική του δύναμη από την ενσώματη συνύπαρξη του φορέα του, του ανθρώπου, με άλλους ενικούς τρόπους, από την οποία εκκινεί η κατασκευή των κοινών εννοιών. Αυτή η διπλά εμμενής αφετηρία του φιλοσοφικού λόγου –μέσα στη Σκέψη και μέσα στην ενσώματη συνύπαρξη-εν-τω-κόσμω– αποτελεί για τον Σπινόζα μιαν αρχή την οποία κάθε φιλοσοφική απόπειρα οφείλει να λαμβάνει σοβαρά υπόψη της.

Πιο αναλυτικά, η πρώτη όψη της σπινοζικής έννοιας της εμμένειας συνίσταται στο γεγονός ότι η πρόσληψη του κόσμου ως π.χ. εκτατού δεν είναι τρόπος της Έκτασης αλλά τρόπος της Σκέψης. Αυτό σημαίνει ότι η ενεργοποίηση του εννοιολογικού οπλοστασίου που αφορά την Έκταση γίνεται την ίδια τη στιγμή της συναλλαγής ενός νοούντος υποκειμένου ως τέτοιου με τον κόσμο ως εκτατό. Η εννοιακή αναπαράσταση ενός πράγματος –ή, σε σπινοζική ορολογία, η ιδέα ενός πράγματος– δεν νοείται ποτέ ως το αποτέλεσμα της πρόσκρουσης ενός προεννοιακού και δεδομένου κόσμου επάνω στις ενδεχομένως όχι ακόμα ενεργοποιημένες ικανότητες ενός νου. Κάθε άλλο, η ιδέα ενός πράγματος, π.χ. η ιδέα του κόσμου ως εκτατού, φέρει πάντα τα χαρακτηριστικά της ενεργητικής δραστηριότητας του νου. Ο Σπινόζα μοιάζει έτσι να απορρίπτει την έννοια μιας δεκτικότητας του νου ως καθαρής παθητικότητας, απαλλαγμένης από κάθε αυτενέργεια. Μια ιδέα συνιστά πάντοτε κίνηση ενεργητικής επιβεβαίωσης, γεγονός που σημαίνει ότι όλος ο χώρος της σκέψης εξαντλείται, για τον Σπινόζα, στην περιοχή της ενεργητικότητας του νου. Η ίδια η έννοια μιας καθαρής παθητικότητας του νου υποβαστάζει την αντίληψη κατά την οποία οι ιδέες μας διαμορφώνονται ως αποτέλεσμα πρόσκρουσης του κόσμου επάνω στις εννοιολογικές μας ικανότητες, και αποτελεί έτσι προκειμένη της θεώρησης του κόσμου ως προεννοιακού και δεδομένου. Διότι, προκειμένου οι ιδέες μας να δικαιολογούνται με μια δείξη προς το δεδομένο και προεννοιακό υλικό του κόσμου, στο οποίο σε τελευταία ανάλυση αναφέρονται, χρειάζεται να υπάρχει αυτός ο λίγο πολύ παθητικός αποδέκτης ως το πεδίο επί του οποίου λαμβάνει χώρα η

πρόσκρουση. Αυτό το πεδίο θα είναι λοιπόν ένας κατ' αρχάς παθητικός νους, ο οποίος προσλαμβάνει το υλικό που του δίνει ο κόσμος, για να φτιάξει στη συνέχεια με αυτό τις κατάλληλες έννοιες. Καθώς, λοιπόν, ο Σπινόζα είναι κατηγορηματικός ως προς την ενεργητικότητα του νου κατά την παραγωγή των ιδεών, και καθώς δεν αφήνει κανένα περιθώριο αμιγούς παθητικότητας στον νου κατά την πρόσληψη του κόσμου, δεν είναι δυνατή κατ' αυτόν μια πρόσληψη του κόσμου ως καθαρού εμπειρικού δεδομένου. Πάντα η πρόσληψη του κόσμου είναι «μολυσμένη» από έννοιες, συνιστά μια «πρόσληψη ως κάτι», όπως θα πει ο Michael Della Rocca.²⁵⁸ Ακόμα και στην κατάσταση που ο Σπινόζα ορίζει ως παθητικότητα, ο νους είναι σε θέση να ασκήσει το *conatus* του, δηλαδή να σκεφτεί το σώμα. Με άλλα λόγια, για τον Σπινόζα δεν υπάρχει εξω-εννοιακός τρόπος εμπειρικής πρόσληψης του κόσμου, αλλά βρισκόμαστε πάντα ήδη μέσα στον χώρο των εννοιών – και είναι απολύτως αδύνατο να τον εγκαταλείψουμε.

Αν όμως κατά τη συσχέτισή μας με τον κόσμο είναι αδύνατον, για τον Σπινόζα, να εγκαταλείψουμε τον χώρο της Σκέψης, είναι επίσης αδύνατον να τεθούν στη δραστηριότητα του νου άλλα όρια εκτός από εκείνα που απορρέουν από την ίδια τη Σκέψη. Για τον φιλόσοφο της Χάγης, δεν υπάρχει κανένα κριτήριο ευρισκόμενο πέραν της επικράτειας του λόγου το οποίο να μπορεί να περιορίσει τον νου στην προσπάθειά του να συλλάβει και να κατανοήσει τον κόσμο. Και καθώς η έννοια της απειρίας στη σπινοζική οντολογία απεδείχθη ταυτόσημη με την άπειρη δυνατότητα, ο λόγος περί άπειρων κατηγορημάτων –τα οποία, σύμφωνα με τον ορισμό τους, τα αποδίδει ο νους στην υπόσταση– συνιστά μετωνυμία για τις εξωγενώς απεριόριστες δυνατότητες του νου να εννοιολογεί το πραγματικό. Συγκεκριμένα, οι απεριόριστες δυνατότητες συνίστανται στο γεγονός ότι ο νους, που συλλαμβάνει την υπόσταση, την βλέπει υπό τη μορφή των διακριτών κατηγορημάτων, και χάρη σε αυτή την απειρία των *διαφορετικών* τρόπων πρόσληψης της υπόστασης καθίσταται δυνατή η γνώση της. Άνευ της άπειρης, εσωτερικής διαφοροποίησης, η υπόσταση δεν θα μπορούσε να συλληφθεί, καθώς, μην έχοντας ένα εξωτερικό άλλο ως προς το οποίο να διαφοροποιείται, θα καθίστατο ανεπίγνωστη μέσα στη στατική ταυτότητα του είναι της, ενός είναι απολύτως ταυτού με τον εαυτό του. Εντέλει, η υπόσταση είναι η διαρκής, η άπειρη πτύχωση του νοήματος, την οποία συλλαμβάνει ο νους, η άπειρη

²⁵⁸ Βλ. *εδώ*, 2.2.1. και 2.2.2.

μετατόπισή του, διά της οποίας συγκροτείται η ίδια η ταυτότητα ή το νόημα καθ' εαυτόν. Το πεδίο της διαφοράς που συγκροτούν τα άπειρα, διακριτά κατηγορήματα, και το οποίο εισάγει ο νους στο πραγματικό, αποτελεί εντέλει τον όρο δυνατότητας της γνώσης του.

Η ύπαρξη κάθε πεπερασμένου πράγματος ως αντικειμένου μιας ιδέας συνίσταται στην αναγνώριση της διακριτής του φύσης, στην πρόσληψή του ως συγκεκριμένου τρόπου ενός συγκεκριμένου κατηγορήματος, εν ολίγοις στην *ανάδυσή του στην ύπαρξη*. Το γεγονός ότι κατά τον Σπινόζα η εννοιολογική σύλληψη ενός πράγματος δεν συνίσταται στη σύλληψη του ως δεδομένου και άρα προγενέστερου της διαδικασίας σύλληψης, ισοδυναμεί με τη θέση ότι η μορφική ουσία των πραγμάτων δεν προϋπάρχει της αντικειμενικής τους ουσίας. Αντιθέτως, η ιδέα, ως αντικειμενική ουσία ενός πράγματος, είναι αυτή που δίνει σε κάθε πράγμα τη μορφική του ουσία τη στιγμή ακριβώς που του την αναγνωρίζει. Η ταυτότητα ενός πράγματος δεν προϋπάρχει, αλλά, αντιθέτως, συγκροτείται διά της ίδιας της νοητικής του σύλληψης, διά της αναγνώρισης της *διακριτής* του φύσης. Κι επειδή, όσον αφορά τόσο την υπόσταση όσο και τους τρόπους, ο νους είναι εκείνος που αναγνωρίζει τη διακριτή τους φύση –διάκριση χωρίς ή πριν από την οποία δεν μπορεί να αναδυθεί εμπρός μας ούτε η υπόσταση ούτε οι τρόποι της– για τον Σπινόζα, το πραγματικό δομείται διά του νοήματος που του αποδίδει ο νους. Υπό αυτήν, λοιπόν, την έννοια, στη σπινοζική φιλοσοφία ο νους αναλαμβάνει μια οντολογικά συγκροτητική λειτουργία, καθώς είναι εκείνος που διαθέτει τις ιδέες των πραγμάτων, χωρίς τις οποίες τα πράγματα δεν μπορούν να υπάρξουν.

Εντούτοις, εδώ η έννοια της συγκρότησης μπορεί να μας παραπλανήσει, επειδή έχει μια έγχρονη διάσταση, υπονοεί δηλαδή την ύπαρξη ενός πριν ή ενός μετά από την επιτέλεση της συγκροτητικής λειτουργίας. Όμως, για τον Σπινόζα, ένας τρόπος π.χ. της Έκτασης δεν υπάρχει χωρίς *την ίδια στιγμή* να μπορεί να συλληφθεί ως τέτοιος, χωρίς την ίδια στιγμή να υπάρχει και ως ιδέα. Για τον φιλόσοφο της Χάγης, η ίδια «η ύπαρξη είναι καταληπτότητα»²⁵⁹ ή, αλλιώς, ό,τι υπάρχει μορφικά, διαθέτει αναγκαία και αυτοστιγμεί και μιαν αντικειμενική ουσία, αλλά και αντιστρόφως, ό,τι δύναται να συλληφθεί νοητικά υπάρχει και μορφικά. Το νόημα που αποδίδει ο νους στον κόσμο είναι ένα νόημα που ο κόσμος το φέρει κατ'

²⁵⁹ «To be is to be intelligible», M. Della Rocca, *Spinoza*, σελ. 9.

αναγκαιότητα, καθώς η δυνατότητα της εννοιολόγησης είναι εγγεγραμμένη στην ίδια τη δομή του. Η άπειρη ικανότητα εννοιολόγησης, οι εξωγενώς απεριόριστες δυνατότητες του νου, αποδεικνύονται έτσι η άλλη όψη της ουσιώδους καταληπτότητας της υπόστασης υπό τις άπειρες μορφές των κατηγορημάτων.

Αυτή η ιδιότητα της εγγενούς καταληπτότητας, την οποία ο Σπινόζα αποδίδει στο πραγματικό, έχει πολύ σημαντικές επιστημολογικές συνέπειες, καθώς αποκλείει την ύπαρξη περιοχών του πραγματικού στις οποίες ο νους δεν έχει πρόσβαση. Αν ό,τι υπάρχει δύναται εκ προοιμίου να συλληφθεί νοητικά, η εγγύηση αλήθειας που οφείλουμε να αναζητούμε για τις θεωρίες που κατασκευάζουμε περί του πραγματικού δεν μπορεί να βρίσκεται σε τέτοιου είδους, ανύπαρκτες για τον Σπινόζα, περιοχές, δήθεν απρόσιτες στον νου. Διότι ο Σπινόζα δεν υιοθετεί απλώς τη θέση περί της αδυνατότητας μιας εξω-εννοιακής πρόσβασης στον κόσμο, αφήνοντας τον προεννοιακό κόσμο στη θέση του, αλλά καταργεί την ίδια την ύπαρξη του κόσμου ως προεννοιακού. Ο κόσμος, ως καθαρό από έννοιες σύνολο εμπειρικών δεδομένων, δεν υπάρχει ή, αλλιώς, ο κόσμος δεν υπάρχει ποτέ καθ' εαυτόν αλλά πάντα ως προς έναν νου που τον συλλαμβάνει νοητικά. Ο κόσμος φαίνεται καθ' εαυτόν. Ως εκ τούτου, οφείλουμε να παραιτηθούμε από το αίτημα για μεταφυσική αγκύρωση της αλήθειας, επειδή η ιδέα μιας τέτοιας αγκύρωσης έχει ήδη αποδειχθεί χίμαιρα: Εφόσον δεν υπάρχει ένα σημείο πέραν του κόσμου όπως τον αντιλαμβάνεται ο νους, στο οποίο να μπορεί να αγκυρωθεί το νόημα που του αποδίδει ο λόγος, η επιδίωξη μιας τέτοιας αγκύρωσης είναι εξ ορισμού παράλογη. Έτσι, μπορεί μεν να απονομιμοποιείται κάθε αίτημα για μεταφυσική αγκύρωση του νοήματος, αλλά δεν καταργείται και το ίδιο το αίτημα για αλήθεια. Μολονότι κάθε λόγος περί της υπόστασης είναι αναγκαία ένας λόγος περί των τρόπων πρόσληψης αυτής εκ μέρους μιας διάνοιας, και παρά το γεγονός ότι δεν υπάρχει καμιά εγγύηση αλήθειας για τον λόγο μας περί του κόσμου η οποία να βρίσκεται πέραν του κόσμου όπως τον συλλαμβάνουμε με τη σκέψη μας, είμαστε εντούτοις σε θέση –για την ακρίβεια, *οφείλουμε*– να ελέγχουμε τις θεωρίες μας – αποκλειστικά όμως με κριτήρια εσωτερικά της σκέψης. Η ταπεινότητα που αρμόζει σε μια τέτοια θεώρηση δεν συνίσταται στην παραίτηση από το αίτημα για γνώση και αλήθεια, αλλά στην επίγνωση του αναπόφευκτα μερικού και έγχρονου χαρακτήρα των γνωστικών μας εργαλείων. Αναμφίβολα, ο Σπινόζα μας επιτρέπει να σκεφτούμε με αυτόν τον τρόπο όταν, για παράδειγμα, λέει πως δεν ξέρουμε τι μπορεί

να κάνει ένα σώμα.²⁶⁰ Με ετούτο αναγνωρίζει τα όρια της ανθρώπινης γνωστικής δύναμης της εποχής του, χωρίς να αποκλείει το ενδεχόμενο ετούτα να διευρυνθούν ή να αναθεωρηθούν με την πάροδο του χρόνου.

Ο σαφής ιδεαλιστικός χαρακτήρας της σπινοζικής φιλοσοφίας –με τον συγκροτητικό ρόλο που αυτή αποδίδει στον νου και την εγγραφή της λογικότητας στην ίδια τη δομή του πραγματικού– αποκτά μίαν αναπάντεχη υλιστική χροιά από τη **δεύτερη όψη της σπινοζικής έννοιας της εμμένειας**, που συνίσταται στη στεγανή και δη ενσώματη εγκοσμιότητα του φιλοσοφικού λόγου. Κατ’ αρχάς, για τον Σπινόζα, ο νους που συλλαμβάνει την υπόσταση, πεπερασμένος και άπειρος, είναι ήδη τρόπος ενός κατηγορήματος της υπόστασης και άρα βρίσκεται απαρέγκλιτα εντός του παρατηρούμενου αντικειμένου. Αυτό λοιπόν το γεγονός, ότι κάθε πρόσληψη του Είναι εκκινεί αναπόφευκτα από το εσωτερικό του προσλαμβανόμενου αντικειμένου, αποκλείει τη δυνατότητα μιας εξωτερικής οπτικής γωνίας επί του κόσμου, η οποία θα ήταν και η μόνη που θα καθιστούσε ενδεχομένως δυνατή την πρόσληψη του κόσμου ως ολότητας. Η σχέση μεταξύ νου και κόσμου στον Σπινόζα, δηλαδή η κατάσταση πραγμάτων που ορίζεται ως παρατήρηση, δεν χαρακτηρίζεται από την εξωτερικότητα που συνιστά αναγκαία συνθήκη της θεώρησης του κόσμου ως ενιαίου όλου. Βέβαια, η εν λόγω κατάργηση της εξωτερικής οπτικής γωνίας δεν σημαίνει απλώς ότι δεν υπάρχει κανείς να την υιοθετήσει – επειδή, φερ’ ειπείν, τόσο ο πεπερασμένος όσο και ο άπειρος νους είναι εγκλωβισμένοι στο εσωτερικό της υπόστασης, αφήνοντας κενή την εξωτερική θέση της παρατήρησης. Πολύ περισσότερο, το αδύνατον της εξωτερικής οπτικής γωνίας σημαίνει ότι ο κόσμος, ή η υπόσταση, δεν έχει εξωτερικό, ότι δεν υπάρχει όριο ανάμεσα στο μέσα και το έξω της υπόστασης. Η σπινοζική οντολογία δεν προβλέπει καμιά θέση για έναν Θεό-δημιουργό, ο οποίος, ευρισκόμενος πέραν του κόσμου-δημιουργήματος, δεν θα δεσμευόταν από τους νόμους που διέπουν το δημιούργημα. Κάθε σύλληψη του Είναι εκκινεί από το ίδιο το Είναι και υπόκειται στους νόμους της σκέψης, η οποία αποτελεί εγγενές γνώρισμα του πραγματικού. Διατυπωμένο διαφορετικά, κάθε λόγος περί της υπόστασης προϋποθέτει αναγκαία ένα χρονικά και τοπικά προσδιορισμένο, σκεπτόμενο υποκείμενο εκφοράς, του οποίου οι συντεταγμένες βρίσκονται εντός της

²⁶⁰ ΗΠΠ2σχ.: «[Κ]ανένας δεν καθόρισε μέχρι τούδε τι μπορεί να κάνει το σώμα, τούτέστιν η εμπειρία δεν δίδαξε σε κανέναν μέχρι τούδε τι μπορεί να κάνει το σώμα από μόνους τους νόμους της φύσης, καθόσον θεωρείται μονάχα ως σωματική».

υπόστασης. Υπό αυτήν την έννοια, ο λόγος περί της υπόστασης είναι καταστατικά υποκειμενικός, ενώ το αίτημα για τη γνωστική οικείωση ενός αντικειμενικού είναι της υπόστασης με όρους καθολικής οπτικής γωνίας αποδεικνύεται άτοπο. Σε μια τέτοια υποκειμενική σκοπιά δεν αρμόζει, επομένως, η ταπεινότητα που συνδέεται με μια κάποια αίσθηση ανεπάρκειας. Η απαρέγκλιτη υποκειμενικότητα της παρατήρησης, η θέαση του κόσμου από μια οπτική γωνία που βρίσκεται εντός αυτού, είναι η μόνη θέαση που μπορεί να πραγματοποιηθεί – και κατά τον Σπινόζα πραγματοποιείται με πλήρη αξίωση αλήθειας. Θέτοντας ως ανυπέρβλητο προαπαιτούμενο του λόγου περί του κόσμου την υιοθέτηση μιας οπτικής γωνίας που του ανήκει, ο Σπινόζα διατυπώνει την υποχρέωση του φιλοσοφικού λόγου να παραιτηθεί μια για πάντα από την αξίωση της ουδετερότητας ή μιας καθολικής οπτικής γωνίας, από την οποία ο κόσμος γίνεται αντικείμενο παρατήρησης απ' έξω.

Η εγκόσμια αφετηρία του λόγου δεν περιορίζεται όμως μονάχα στην ιδιότητα του νου να αποτελεί τρόπο ενός κατηγορήματος της υπόστασης. Έτι περαιτέρω, σύμφωνα με τον Σπινόζα, η ίδια η κατανοησιμότητα του κόσμου κατασκευάζεται εντός του κόσμου ως πεδίου ενσώματης συνύπαρξης. Η γνώση και η αλήθεια είναι καταστατικά επικαθορισμένες από τη συσχέτιση μεταξύ των μορφών του Είναι. Ο άνθρωπος, μας λέει ο Σπινόζα, βρίσκεται πάντα μέσα σε ένα δίκτυο σχέσεων, που τον συνδέουν με άλλους πεπερασμένους τρόπους, και η αλληλεξάρτησή του από αυτούς είναι αναπόφευκτη. Μάλιστα, η δυνατότητά του να συσχετίζεται και να επηρεάζεται από τους άλλους ενικούς τρόπους οφείλεται στο γεγονός ότι έχει από κοινού μαζί τους ορισμένες ιδιότητες. Σε αυτό το φόντο, η προσπάθεια του ανθρώπινου νου να συλλάβει αληθώς τον κόσμο εκκινεί από την τροποποίηση την οποία υφίσταται το ανθρώπινο σώμα κατά τη συνάντηση και την αλληλεπίδρασή του με ένα άλλο σώμα και, στη συνέχεια, κατά την αναζήτηση των ιδιοτήτων που είναι κοινές στα δύο συναντούμενα σώματα, και οι οποίες κατέστησαν καταρχήν δυνατή την αλληλεπίδραση. Η γνώση αυτών των κοινών ιδιοτήτων παράγει τις λεγόμενες κοινές έννοιες, οι οποίες αποτελούν το θεμέλιο για την περαιτέρω οικοδόμηση αληθών ιδεών. Η κατασκευή των κοινών εννοιών αποτελεί επομένως το πρωταρχικό βήμα της διαδικασίας του αναστοχασμού. Ο ανθρώπινος νους αντλεί τη γνωστική του δύναμη ακριβώς από το γεγονός της μερικότητάς του, από το γεγονός ότι ο φορέας του είναι μέρος του Είναι και ότι μάλιστα διάγει μια ύπαρξη ως πεπερασμένο σώμα. Η ικανότητα του νου να προσεγγίζει το τρίτο και ανώτερο είδος γνώσης, να κατανοεί

επαρκώς τον εαυτό του και τον κόσμο, έχει ως αφετηρία το υλικό που παραλαμβάνει ο άνθρωπος από την ενσώματη συσχέτισή του με τους άλλους ενικούς τρόπους, μια αφετηρία απολύτως εγκόσμια και εξ ορισμού κοινωνική. Η φιλοσοφία οφείλει, λοιπόν, να αναγνωρίσει τον άνθρωπο και την ενσώματη ύπαρξή του στον κόσμο ως αναγκαία συνθήκη της δυνατότητας για έλλογη σκέψη, και, με ετούτο, να εγκαταλείψει κάθε απόπειρα υιοθέτησης της οπτικής γωνίας ενός υπερβατικού και βεβαίως ασώματου Θεού. Αυτή η αναγνώριση των απαρέγκλιτα εγκόσμιων συντεταγμένων του σημείου εκφοράς και συνάμα των συνθηκών δυνατότητας του φιλοσοφικού λόγου αποτελεί κομβική συμβολή του Σπινόζα στη σκέψη.

Όμως για τον Σπινόζα η κοινωνικότητα δεν θεμελιώνει απλώς την έλλογη σκέψη, αλλά βρίσκεται στον ίδιο τον πυρήνα του πραγματικού. Η σπινοζική υπόσταση είναι το δίκτυο της συσχέτισης των τρόπων και, ως τέτοιο, χαρακτηρίζεται από άπειρη ποικιλομορφία. Η ουσία, τώρα, αυτής της υπόστασης αναδεικνύεται ως δύναμη για ύπαρξη η οποία εκδηλώνεται ακριβώς διά της συνύπαρξης των ποικιλόμορφων τρόπων. Στο πλαίσιο μιας τέτοιας κατεξοχήν δυναμικής «οντολογίας της σχέσης» αποκλείεται οριστικά κάθε απόπειρα ουσιοκρατικής και άρα στατικής πρόσληψης του Είναι ως μονάδας. Επιπλέον, η ουσία της σπινοζικής υπόστασης, η οποία εκφράζεται ως δύναμη συνύπαρξης εντός του δικτύου της συσχέτισης των απείρων ποικίλων μορφών του Είναι, συγκροτείται έτσι μονάχα *αναδρομικά*, ως ουσία η οποία δεν υπάρχει πριν από την έκφρασή της μέσα στο δίκτυο της συσχέτισης. Η εν ενεργεία θεϊκή δύναμη, που, κατά Σπινόζα, είναι και η θεϊκή ουσία, ταυτίζεται πάντα με το ενέργημα της εκδήλωσής της, εμμένει δηλαδή εντός των αποτελεσμάτων της – κι αυτή είναι **η τρίτη όψη της έννοιας της εμμένειας στη σπινοζική φιλοσοφία**. Καθώς, μάλιστα, η έκφραση της θεϊκής δύναμης συνίσταται σε μια αέναη και φυγόκεντρο παραγωγική δραστηριότητα, που δεν ολοκληρώνεται ποτέ, ούτε κι η αναδρομική συγκρότηση της ουσίας καταλήγει ποτέ σε ένα τελικό ή, μάλλον, σε ένα αρχικό σημείο.²⁶¹ Η δύναμη της συγκρότησης του Είναι πηγάζει από

²⁶¹ «Βασικά, η έννοια της της “τελικής ανάλυσης“ θα αποτελούσε τη γενική έννοια του *αποδομήσιμου καθ'εαυτού*, αν υπήρχε κάτι τέτοιο. Αυτός είναι ο λόγος που τη θεώρησα ως μεταφυσική αγκύρωση *par excellence*. Το να αποδομεί κανείς την έννοια της υπόστασης, της πρώτης αρχής, της πρωταρχικής στιγμής, της αρχι-αιτιότητας κ.λπ. σημαίνει πάντοτε ότι αποδομεί ή διαλύει την προσφυγή σε κάποιου είδους “τελική ανάλυση“», Ζακ Ντερντά, *Πολιτική και φιλία: Ο Ζακ Ντερντά για τον Λουί Αλτουσέρ*, μτφ. Δ. Παπαγιαννάκος/Αρ. Μπαλτάς, σελ. 39.

το εσωτερικό του Είναι, ακριβώς επειδή δεν υπάρχει κανένα σημείο το οποίο θα μπορούσε να θεωρηθεί αφετηρία ή τέλος της διαδικασίας, δεν υπάρχει δηλαδή κανένα σημείο το οποίο, ως σταθερό σημείο, θα μπορούσε να θεωρηθεί διακριτό από το διαρκές και διαρκώς διευρυνόμενο αποτέλεσμα της παραγωγής. Το εμμενές σύμπαν του Σπινόζα συνίσταται στην αέναη εγκόσμια δραστηριότητα χωρίς αρχή και τέλος, από την οποία παράγονται τόσο το υποκείμενο όσο και το αντικείμενο του φιλοσοφικού λόγου, με καθένα τους να βρίσκεται εντός του άλλου.²⁶² Στη σπινοζική φιλοσοφία, η ίδια η δύναμη της συγκρότησης του Είναι και η δυνατότητα της κατανόησής του παράγονται και εκδηλώνονται απαρεγκλίτως εντός του Είναι²⁶³ ή, με τα λόγια του Σπινόζα «ό,τι είναι, είναι στον Θεό, και τίποτα δεν μπορεί ούτε να είναι ούτε να συλληφθεί χωρίς τον Θεό».²⁶⁴ Είναι αυτή η πολύπλευρα εμμενής αφετηρία του Είναι και συνάμα του φιλοσοφικού λόγου που συνιστά τον ιδιάζοντα υλιστικό ιδεαλισμό του μεγάλου ορθολογιστή του 17^{ου} αιώνα.

²⁶² Στο τελευταίο κείμενο, με τίτλο «L'immanence: une vie...», που δημοσίευσε προτού αυτοκτονήσει (στην εδώ βιβλιογραφία αναφέρεται ως «Die Immanenz: Ein Leben» στο *Schizophrenie und Gesellschaft*, σελ. 366), ο Deleuze όρισε αυτό το ευρύτατο και απολύτως περιεκτικό επίπεδο της εμμέκειας ως εξής «Η εμμέκεια δεν αναφέρεται σε κάτι ως σε μια οντότητα που κείται υπεράνω όλων, αλλά ούτε και σε ένα δρων υποκείμενο, το οποίο θα πραγματοποιούσε τη σύνθεση των πραγμάτων: Μονάχα όταν η εμμέκεια δεν είναι πια εμμέκεια ενός πράγματος, παρά εμμέκεια του εαυτού της, μονάχα τότε μπορούμε να κάνουμε λόγο για ένα επίπεδο της εμμέκειας. Όσο λίγο προσδιορίζεται το υπερβατολογικό πεδίο από τη συνείδηση, άλλο τόσο προσδιορίζεται το επίπεδο της εμμέκειας από ένα υποκείμενο ή ένα αντικείμενο, τα οποία θα μπορούσε να περιλαμβάνει». Για την απόσταση που χωρίζει αυτόν τον τρόπο σκέψης (και τη συναφή θέση της παρούσας διατριβής περί της σπινοζικής εμμέκειας) από την υποκειμενική ερμηνεία των κατηγορημάτων, βλ. *εδώ*, 109¹ σημείωση 1^{ου} κεφαλαίου.

²⁶³ Αυτό που έγραψε κάποτε ο Richard Mason, αναφερόμενος στη δομή του πρώτου μέρους της *Ηθικής*, φαίνεται να περιγράφει έτσι και το σύνολο της σπινοζικής σκέψης: [Σ]το τέλος μοιάζει με κυκλικό κόλπο με καθρέφτες. Ενίοτε το αποτέλεσμα μπορεί να είναι κλειστοφοβικό λόγω της πυκνότητάς του», R. Mason, *The God of Spinoza*, σελ. 25.

²⁶⁴ ΗΠ15, τροποποιημένη η μτφ. του Βανταράκη.

Βιβλιογραφία

A. Πρωτογενής βιβλιογραφία: Σπινόζα

A. i. Ελληνόγλωσση

Ηθική, μτφ. Ευάγγελος Βανταράκης, εισαγ. Βασιλική Γρηγοροπούλου, Εκκρεμές, 2009.

Πολιτική Πραγματεία, μτφ. Άρης Στυλιανού, Πατάκης, 1996.

Πραγματεία για τη διόρθωση του νου, μτφ. Bernard Jacquemart/Βασιλική Γρηγοροπούλου, Πόλις, 2000.

A. ii. Ξενόγλωσση

Principles of Cartesian Philosophy with Metaphysical Thoughts, αγγλ. μτφ. Samuel Shirley, Hackett Publishing Company, 1998.

Short Treatise on God, Man and his Well-Being, αγγλ. μτφ. A. Wolf, Adam and Charles Black, 1910.

Spinoza - Complete Works, αγγλ. μτφ. Samuel Shirley, επιμ. και εισαγ. Michael L. Morgan, Hackett Publishing Company, 2002.

The Collected Works of Spinoza, επιμ. και αγγλ. μτφ. Edwin Curley, Princeton University Press, 1986.

The Correspondance of Spinoza, αγγλ. μτφ./επιμ. A. Wolf, Frank Cass, 1928.

The Letters, αγγλ. μτφ. Samuel Shirley, Hackett Publishing Company, 1995.

Theological-Political Treatise, αγγλ. μτφ. Samuel Shirley, Hackett Publishing Company, 2001.

B. Πρωτογενής βιβλιογραφία: Άλλοι συγγραφείς

B. i. Ελληνόγλωσση

Αριστοτέλης, *Περὶ οὐρανοῦ*, μτφ. Π.Π. Παναγιώτου, Λιβάνης - Νέα Σύνορα, 1989.

Αριστοτέλης, *Φυσικά*, μτφ./εισαγ./επιμ. Βασίλης Κάλφας, νήσος, 2015.

Ντεκάρτ, Ρενέ, *Στοχασμοί περί της πρώτης φιλοσοφίας*, μτφ./σημ./σχ. Ευάγγελος Βανταράκης, Εκκρεμές, 2003.

Ντεκάρτ, Ρενέ, *Οι αρχές της φιλοσοφίας I & II*, εισαγ./μτφ./σχ. Βασιλική Γρηγοροπούλου, Εκκρεμές, 2012.

Descartes, René, *Λόγος περί της μεθόδου*, εισαγ./μτφ./σχ. Χριστόφορος Χρηστίδης, Παπαζήσης, 1976.

Descartes, René, *Τα πάθη της ψυχής*, μτφ. Γιάννης Πρελορέντζος, Κριτική, 1996.

Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Η Μοναδολογία*, μτφ. Στέφανος Λαζαρίδης, Υπερίων, 1997.

Πλάτων, *Σοφιστής*, μτφ. Ηλίας Νικολούδης, Κάκτος, 1993.

B. ii. Ξενόγλωσση

Αριστοτέλης, *Κατηγορίες*, στο Aristotle, *The Complete Works of Aristotle*, επιμ. J. Barnes, Princeton University Press, 1984.

Αριστοτέλης, *Μετά τα Φυσικά*, στο Aristotle, *The Complete Works of Aristotle*, επιμ. J. Barnes, Princeton University Press, 1984.

Descartes, René, *Comments on a Certain Broadsheet*, στο Descartes, René, *The Philosophical Writings of Descartes*, 3 τόμοι, μτφ. John Cottingham/Robert Stoothof/Dugald Murdoch, Cambridge University Press, 1985.

Frege, Friedrich Ludwig Gottlob, «Ueber Sinn und Bedeutung», *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, τεύχος 100 (1892), σελ. 25-50 [«Νόημα και αναφορά», ελλ. μτφ. Ιόλη Πατέλλη, περιοδικό *Δευκαλίων*, τόμος 6, αρ. 17 (1977)].

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Werke in 20 Bänden mit Registerband*, 20^{ος} τόμος: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, suhrkamp, 1986.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Wissenschaft der Logik*, Edition Holzinger, Βερολίνο 2013 (βασισμένο στην εικοσάτομη έκδοση των απάντων του Hegel από τις εκδόσεις Suhrkamp, 1979).

Jacobi, Friedrich Heinrich, *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*, Meiner Felix Verlag GmbH, 2004.

Kant, Immanuel, *Kritik der Urteilskraft*, Reclam, 1986.

Leibniz, Gottfried Wilhelm, *New Essays Concerning Human Understanding*, αγγλ. μτφ./επιμ. Peter Remnant/Jonathan Bennett, Cambridge University Press, 1996.

Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Philosophical Papers and Letters*, αγγλ. μτφ./επιμ. L.E. Loemker, Reidel, 1976.

Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, δίγλωσση έκδοση στα γερμανικά και τα λατινικά, μτφ./σχ. γερμανών και αυστριακών Δομινικανών και Βενεδικτίνων, 1934 κ.ε.

Γ. Δευτερογενής βιβλιογραφία

Γ. i. Ελληνόγλωσση

Αθανασάκης, Δημήτρης, «*Omnia corpora in quibusdam conveniunt*: οι φυσικές βάσεις της παραγωγής του Λόγου στη φιλοσοφία του Σπινόζα (Ηθική II, 37-39)», στο *Ιστορία, Φιλοσοφία και Διδακτική των Επιστημών, Πρακτικά Πανελληνίου Συνεδρίου*, Κ. Σκορδούλης/Ε. Νικολαΐδης et al. (επιμ.), Αθήνα 5-9 Μαΐου 2010, νήσος, 2011, σελ. 81-88.

Αλτουσέρ, Λουί, *Στοιχεία αυτοκριτικής*, μτφ. Τάκης Καφετζής, Πολύτυπο, 1983.

Αλτουσέρ, Λουί, *Φιλοσοφικά*, μτφ. Άγγελος Ελεφάντης, Ο Πολίτης, 1994.

Γουδέλη, Κυριακή, *Εισαγωγή στη φιλοσοφία του Σπινόζα*, Ελληνικά Ακαδημαϊκά Ηλεκτρονικά Συγγράμματα και Βοηθήματα/Σύνδεσμος Ελληνικών Ακαδημαϊκών Βιβλιοθηκών, 2015.

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

Καρύδας, Δημήτρης, «Pantheismusstreit. Η διένεξη περί του Σπινόζα στον ύστερο γερμανικό Διαφωτισμό», στα *Αξιολογικά, Σπινόζα: Προς την ελευθερία. Δέκα σύγχρονες ελληνικές μελέτες*, Εξάντας, Νοέμβριος 2002.

Μακντάουελ, Τζων, *Ο νους και ο κόσμος*, μτφ./εισαγ. Θάνος Σαμαρτζής, Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, 2013.

Μπαλιμπάρ, Ετιέν, *Ο Σπινόζα και η πολιτική*, μτφ. Άρης Στυλιανού, Βιβλιοπωλείον της Εστίας, 2002.

Ντελέζ, Ζιλ, *Σπινόζα. Πρακτική φιλοσοφία*, μτφ. Κική Καψαμπέλη, νήσος, 1996.

Σέλλαρς, Γουίλφριντ, *Ο εμπειρισμός και η φιλοσοφία του νου*, μτφ./σημ./επίμ. Χρήστος Μαρσέλλος, Εστία, 2005.

Στυλιανού, Άρης, *Ο Σπινόζα και η δημοκρατία*, Πόλις, 2016.

Φουρτούνης, Γιώργος, «Εμμένεια και δομή», στα *Αξιολογικά, Σπινόζα: Προς την ελευθερία. Δέκα σύγχρονες ελληνικές μελέτες*, Εξάντας, Νοέμβριος 2002, σελ. 191-227.

Φουρτούνης, Γιώργος, «Ο ύστερος υλισμός του Λ. Αλτουσέρ και η επιστημολογική τομή». *Θέσεις*, τεύχος 98, 2007, σελ. 35-51.

- Φουρτούνης, Γιώργος, «Δομή, Αστάθμητο και Βία στην Έννοια του Τρόπου Παραγωγής», *Θέσεις*, τεύχος 102, 2008, σελ. 41-64.
- Ψυχοπαίδης, Κοσμάς, «Εισαγωγή», στο *Γνώση, πάθη και πολιτική στη φιλοσοφία του Σπινόζα*, Βασιλική Γρηγοροπούλου, Αλεξάνδρεια, 1999.
- Althusser, L./Balibar, É./Establet, R./Macherey, P./Rancière J., *Να διαβάσουμε το Κεφάλαιο*, μτφ. Δημήτρης Δημούλης/Χρήστος Βαλλιάνος/Βίκυ Παπαοικονόμου, Ελληνικά Γράμματα, 2003.
- Balibar, Étienne, «Σπινόζα: Πολιτική και Επικοινωνία», στο Σπινόζα, *Πολιτική Πραγματεία* μτφ. Άρης Στυλιανού, Πατάκης, 1996, σελ. 247-294.
- Balibar, Étienne *Ο φόβος των μαζών*. Σπινόζα, Μαρξ, Φουκώ, μτφ. Τάσος Μπέτζελος, Πλέθρον, 2010.
- Cottingham, John, *Φιλοσοφία της Επιστήμης Α΄: Οι ορθολογιστές*, μτφ. Σοφία Τσούρτη, Πολύτροπον, 2003.
- d'Hondt, Jacques, «Ο Σπινόζα του Χέγκελ», περιοδικό *Ουτοπία*, τεύχος 61: «Αφιέρωμα: Η φιλοσοφία του Σπινόζα», Σεπτέμβριος-Οκτώβριος 2004.
- Deleuze, Gilles, *Ο Σπινόζα και το πρόβλημα της έκφρασης*, μτφ. Φώτης Σιατίτσας, Κριτική, 2002.
- Derrida, Jacques, *Πολιτική και Φιλία. Ο Ζακ Ντεριντά για τον Λουί Αλτουσέρ*, μτφ. Δημήτρης Παπαγιαννάκος/Αριστείδης Μπαλτάς, Εκκρεμές, 1996.
- Descombes, Vincent, *Το ίδιο και το άλλο. 45 χρόνια γαλλικής φιλοσοφίας (1933-1978)*, μτφ. Λένα Κασίμη, Praxis, 1984.
- Engel, Pascal, *Η αλήθεια. Στοχασμοί πάνω σε μερικές προφανείς αλήθειες*, μτφ. Στέλιος Βριβιδάκης, Scripta, 2000.
- Hampshire, Stuart, *Σπινόζα. Μια εισαγωγή στον φιλοσοφικό στοχασμό του*, μτφ. Στέλλα Τσιλεδάκη, Αλεξάνδρεια, 2013.
- Nagel, Thomas, *Θεμελιώδη φιλοσοφικά προβλήματα*, μτφ. Χριστίνα Μιχαλοπούλου-Βέϊκου, Σμίλη, 1989.
- Rorty, Richard, *Η φιλοσοφία και ο καθρέφτης της φύσης*, μτφ. Πάρις Μπουρλάκις/Γιώργος Φουρτούνης, Κριτική, 2001.

Γ. ii. Ξενόγλωσση

Allison, Henry, *Benedict de Spinoza. An Introduction*, Yale University Press, 1986.

- Aquila, Richard E., «The Identity of Thought and Object in Spinoza», *Journal of the History of Philosophy* (Ιούλιος 1978) 16/3, σελ. 271-288.
- Audi, Robert (επιμ.), *Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge University Press, 2015.
- Balibar, Etienne, «Spinoza: From Individuality to Transindividuality», Eburon, 1997.
- Baltas, Aristides, *Peeling Potatoes or Grinding Lenses: Spinoza and Young Wittgenstein Converse on Immanence and Its Logic*, University of Pittsburgh Press, 2012.
- Barker, H., «Notes on the Second Part of Spinoza's Ethics (II)», *Mind*, τόμος 47 (1938), ανατύπωση στο *Studies in Spinoza*, S. Paul Kashap (επιμ.), University of California, 1972, σελ. 101-144.
- Bennett, Jonathan, «A Note on Descartes and Spinoza», *Philosophical Review* 74 (1965), σελ. 379-380.
- Bennett, Jonathan, *A Study of Spinoza's Ethics*, Hackett Publishing Company, 1984.
- Bennett, Jonathan, «Eight Question About Spinoza», στο *Spinoza on Knowledge and the Human Mind*, Yirmiyahu Yovel (επιμ.), 2^{ος} τόμος της σειράς *Spinoza by 2000. The Jerusalem Conferences*, Brill, 1994, σελ. 11-26.
- Bennett, Jonathan, «Spinoza's Metaphysics», στο *The Cambridge Companion to Spinoza*, Don Garrett (επιμ.), Cambridge University Press, 1996, σελ. 61-88.
- Bennett, Jonathan, *Learning From Six Philosophers: Descartes, Spinoza, Leibniz, Locke, Berkeley, Hume*, Oxford University Press, 2001.
- Ben-Shlomo, Joseph, «Substance and Attributes in the *Short Treatise* and in the *Ethics*: An Attempt at an "Existentialist" Interpretation», στο *God and Nature. Spinoza's Metaphysics*, Yirmijahu Yovel (επιμ.), Brill, 1991, σελ. 219-230.
- Brunschvicg, Léon, *Spinoza et ses contemporains*, Felix Alcan, 1923.
- Brushlinski, V.K., «Spinoza's Substance and Finite Things», στο *Spinoza in Soviet Philosophy*, George L. Kline (επιμ.), Routledge & Kegan Paul, 1952.
- Caird, John, *Spinoza*, Elibron Classics, 1888.
- Carnap, Rudolf, *Meaning and Necessity: A Study in Semantics and Modal Logic*, University of Chicago Press, 1947/1956.
- Carriero, John, «On the Relationship Between Mode and Substance in Spinoza's Metaphysics», *Journal of the History of Philosophy* 33:2 (1995), σελ. 245-273.
- Carriero, John, «Monism in Spinoza», στο *Spinoza: Metaphysical Themes*, Olli Koistinen/John Biro (επιμ.), Oxford University Press, 2002, σελ. 38-59.

- Chatterton Hammond, Thomas, «Immanence and Transcendence», *The Irish Church Quarterly*, τόμος 4, τεύχος 15 (Ιούλιος 1911), σελ. 198-215.
- Copleston, Frederik, *A History of Philosophy*, 4^{ος} τόμος: *The Rationalists*, Continuum, 2003.
- Curley, E.M., *Spinoza's Metaphysics. An Essay in Interpretation*, Harvard University Press, 1969.
- Curley, E.M., *Behind the Geometrical Method. A Reading of Spinoza's Ethics*, Princeton University Press, 1988.
- Damásio, António, *Looking for Spinoza. Joy, Sorrow, and the Feeling Brain*, Heinemann, 2003.
- Davidson, Donald, «Mental Events», στο *Essays on Actions and Events*, Donald Davidson, Oxford University Press Inc., 2001.
- Delahunty R.J., *Spinoza. The Arguments of the Philosophers* Routledge, 1985.
- Deleuze, Gilles, «Die Immanenz: Ein Leben», στο *Schizophrenie und Gesellschaft. Texte und Gespräche von 1975 bis 1995*, Gilles Deleuze, γερμ. μτφ. Eva Moldenhauer, Suhrkamp, 2005, σελ. 365-370.
- Della Rocca, Michael, *Representation and the Mind-Body Problem in Spinoza*, Oxford University Press, 1996.
- Della Rocca, Michael, «Spinoza's Metaphysical Psychology», στο *The Cambridge Companion to Spinoza*, Don Garrett (επιμ.), Cambridge University Press, 1996, σελ. 192-266.
- Della Rocca, Michael, «Spinoza's Substance Monism», στο *Spinoza: Metaphysical Themes*, Olli Koistinen/John Biro (επιμ.), Oxford University Press, 2002, σελ. 11-37.
- Della Rocca, Michael, «A Rationalist Manifesto: Spinoza and The Principle of Sufficient Reason », *Philosophical Topics*, 31:1/2 (2003), σελ. 75-94.
- Della Rocca, Michael, *Spinoza*, Routledge, 2008.
- Della Rocca, Michael, «Explaining Explanation and the Multiplicity of Attributes in Spinoza», στο *Spinoza's Ethics. A Collective Commentary*, Michael Hampe/Ursula Renz/Robert Schnepf (επιμ.), Brill, 2011, σελ. 17-36.
- Della Rocca, Michael, «Rationalism, Idealism, Monism and Beyond», στο *Spinoza and German Idealism*, Eckart Förster/Yitzhak Melamed (επιμ.), Cambridge University Press, 2012, σελ. 7-26.
- Donagan, Alan, «A Note on Spinoza, *Ethics*, I, 10», *Philosophical Review* 75 (1966), σελ. 380-382.

- Donagan, Alan, «Essence and the Distinction of Attributes in Spinoza's Metaphysics», στο *Spinoza, a Collection of Critical Essays*, Marjorie Grene (επιμ.), Anchor, 1973, σελ. 164-181.
- Donagan, Alan, «Spinoza's Dualism» στο *The Philosophy of Baruch Spinoza*, Richard Kennington (επιμ.), Catholic University of America Press, 1980, σελ. 89-102.
- Donagan, Alan, *Spinoza*, University of Chicago Press, 1988.
- Donagan, Alan, «Substance, Essence and Attribute In Spinoza, *Ethics* I», στο *God and Nature. Spinoza's Metaphysics*, Yirmijahu Yovel (επιμ.), Brill, 1991, σελ. 1-22.
- Eisenberg, Paul, «On the Attributes and their Alleged Independence of One Another: A Commentary on Spinoza's *Ethics* IP10», στο *Spinoza: Issues and Directions. Proceedings of the Chicago Spinoza Conference*, Edwin Curley/Pierre-François Moreau (επιμ.), Brill, 1990, σελ. 1-15.
- Fourtounis, Giorgos, «On Althusser's Immanentist Structuralism: Reading Montag Reading Althusser Reading Spinoza», *Rethinking Marxism* 17/1 (Ιανουάριος 2005), σελ. 103-120.
- Fourtounis, Giorgos, «“An Immense Aspiration to Being”: The Causality and Temporality of the Aleatory», στο Katja Dieffenbach/Sara R. Farris/Gal Kirn/Peter D. Thomas (επιμ.) *Encountering Althusser. Politics and Materialism in Contemporary Radical Thought*, Bloomsbury Academic, 2013.
- Franks, Paul W., *All or Nothing: Systematicity, Transcendental Arguments, and Scepticism in German Idealism*, Harvard University Press, 2005.
- Garrett, Don, «Ethics Ip5: Shared Attributes and the Basis of Spinoza's Monism», στο *Central Themes in Early Modern Philosophy: Essays Presented to Jonathan Bennett*, J.A. Cover/M. Kulstad (επιμ.), Hackett Publishing Company, σελ. 69-108.
- Garrett, Don, «Spinoza's Conatus Argument», στο *Spinoza: Metaphysical Themes*, Olli Koistinen/John Biro (επιμ.), Oxford University Press, 2002, σελ. 127-158.
- Gatens, Moira/Lloyd, Genevieve, *Collective Imaginings. Spinoza, Past and Present*, Routledge, 1999.
- Goldstein, Rebecca, *Betraying Spinoza: The Renegade Jew Who Gave Us Modernity*, Nextbooks/Schocken, 2006.
- Gueroult, Martial, *Spinoza, I: Dieu*, Aubier Montaigne, 1968.

- Gueroult, Martial, «Spinoza's Letter on the Infinite (Letter XII to Louis Meyer)», στο *Spinoza, a Collection of Critical Essays*, Marjorie Grene (επιμ.), Anchor, 1973, σελ. 182-212.
- Gueroult, Martial, *Spinoza, II: L' Ame*, Aubier Montaigne, 1974.
- Hampshire, Stuart, «A Kind of Materialism», στο *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 43^{ος} τόμος (1969-1970), American Philosophical Association, σελ. 5-23.
- Hampshire, Stuart, «Truth and Correspondence in Spinoza», στο *Spinoza on Knowledge and the Human Mind*, Yirmiyahu Yovel (επιμ.), 2^{ος} τόμος της σειράς *Spinoza by 2000. The Jerusalem Conferences*, Brill, 1994, σελ. 1-10.
- Harris, Errol E., *Spinoza's Philosophy: An Outline*, Humanities Press International Inc., 1992.
- Harris, Errol E., *The Substance of Spinoza*, Humanity Press, 1995.
- Haserot, Francis, «Spinoza's Definition of Attribute», *The Philosophical Review* (1953) 62, σελ. 499-513.
- Hübner, Karolina, «Spinoza on Negation, Mind-Dependence and the Reality of the Finite», στο Yitzhak Melamed (επιμ.) *The Young Spinoza, A Metaphysician in the Making*, Oxford University Press, 2015, σελ. 221-237.
- Hübner, Karolina, «Spinoza's Thinking Substance and the Necessity of Modes», *Philosophy and Phenomenological Research*, τόμος XCII, τεύχος 1 (Ιανουάριος 2016), σελ. 3-34.
- Irigaray, Luce, «The Envelope: A Reading of Spinoza, Ethics, "Of God"», στο *The New Spinoza*, Warren Montag/Ted Stolze (επιμ.), University of Minnesota Press, 1997, σελ. 36-44.
- Israel, Jonathan, *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Oxford University Press, 2001.
- Jarrett, Charles E., «Some Remarks on the 'Objective' and 'Subjective' Interpretations of the Attributes», *Inquiry* 20 (1-4), σελ. 447-456.
- Jarrett, Charles E., «The Concept of Substance and Mode in Spinoza», *Philosophia* 7 (1977), σελ. 83-105.
- Joachim, Harold A., *A Study of the Ethics of Spinoza*, Russell & Russell, 1901.
- Joachim, Harold A., *Spinoza's „Tractatus de Intellectus Emendatione“: A Commentary*, Clarendon, 1940.
- Kessler, Warren, «A Note On Spinoza's Concept Of Attribute», *Monist* (Οκτώβριος 1971) 55/4, σελ. 636 κ.ε.

- Kisser, Tomas, *Selbstbewußtsein und Interaktion. Spinozas Theorie der Individualität*, 6^{ος} τόμος της σειράς *Schriften der Spinoza Gesellschaft*, Königshausen und Neumann, 1998.
- Kline, George L., «On the Infinity of Spinoza's Attributes», στο *Speculum Spinozanum*, Siegfried Hessing (επιμ.), Routledge & Kegan Paul, 1977, σελ. 332-335.
- Kordela, Kiarina A., «A Thought beyond Dualisms, Creationist and Evolutionist Alike», στο *Spinoza Now*, Dimitris Vardoulakis (επιμ.), University of Minnesota Press, 2011 σελ. 321-350.
- Lennon, Thomas M., «The Rationalist Conception of Substance», στο *A Companion to Rationalism*, Alan Nelson (επιμ.), Wiley-Blackwell, 2005, σελ. 12–30.
- Leo Strauss, *Spinoza's Critique of Religion*, Schocken Books, 1965.
- Lloyd, Genevieve, *Part of Nature: Self-Knowledge in Spinoza's "Ethics"*, Cornell University Press, 1994.
- Lloyd, Genevieve/Gatens, Moira, «The Power of Spinoza: Feminist Conjunctions», συνέντευξη στη Susan James, *Hypatia*, τόμος 15, τεύχος 2: «Going Australian: Reconfiguring Feminism and Philosophy» (Ανοιξη 2000), σελ. 40-58.
- Lord, Beth, «Jacobi's Provocative Suggestion», στο *Kant and Spinozism. Transcendental Idealism and Immanence from Jacobi to Deleuze*, Beth Lord, σελ. 20-40, Palgrave Macmillan, 2011.
- Lord, Beth (επιμ.), *Spinoza Beyond Philosophy*, Edinburg University Press, 2012.
- Lucash, Frank, «Spinoza's Philosophy of Immanence-Dogmatic or Critical?», *The Journal of Speculative Philosophy*, τόμος 8, τεύχος 3 (1994), σελ. 164-178.
- Macherey, Pierre, «From Action to Production of Effects: Observations on the Ethical Significance of *Ethics I*», στο *God and Nature. Spinoza's Metaphysics*, Yirmijahu Yovel (επιμ.), Brill, 1991, σελ. 161-180.
- Macherey, Pierre, «The Encounter with Spinoza», στο *Deleuze. A critical reader*, Paul Patton (επιμ.), Blackwell, 1997, σελ. 139-161.
- Macherey, Pierre, *Hegel or Spinoza*, University of Minnesota Press, 2011.
- Mack, Michael, *Spinoza and the Spectres of Modernity*, Continuum, 2010.
- Maimon, Salomon, *An Autobiography*, University of Illinois Press.
- Martens, Stanley C., «Spinoza on Attributes», *Synthese*, τόμος 37, τεύχος 1: «Spinoza in Modern Dress» (Ιανουάριος 1978), σελ. 107-111.
- Martin Saar, *Die Immanenz der Macht - Politische Theorie nach Spinoza*, suhrkamp, 2013.

- Martineau, James, *A Study of Spinoza*. Macmillan, 1882.
- Mason, Richard, *The God of Spinoza*, Cambridge University Press, 1997.
- Massumi, Brian, *A Shock to Thought. Expression after Deleuze and Guattari*, Routledge, 2002.
- Massumi, Brian, *Ontomacht. Kunst, Affekt und das Ereignis des Politischen*, Merve Verlag, 2010.
- Matheron, Alexandre, «Essence, Existence and Power in Ethics I: The Foundations of Proposition 16», στο *God and Nature. Spinoza's Metaphysics*, Yirmijahu Yovel (επιμ.), Brill, 1991, σελ. 23-34.
- Matson, Wallace, «Spinoza's Theory of Mind», *Monist* 55 (1971), σελ. 567-578.
- Matson, Wallace, «Death and Destruction in Spinoza's *Ethics*», *Inquiry* 20 (1978), σελ. 403-417.
- Melamed, Yitzhak, «Acosmism or Weak Individuals? Hegel, Spinoza and the Reality of the Finite», *Journal of the History of Philosophy* 48 (1/2010), σελ. 77-92.
- Melamed, Yitzhak, «“Omnis Determinatio Est Negatio”: Determination, Negation, and Self-Negation in Spinoza, Kant, and Hegel», στο *Spinoza and German Idealism*, Eckart Förster/Yitzhak Melamed (επιμ.), Cambridge University Press, 2012, σελ. 175-196.
- Melamed, Yitzhak, «Spinoza on Inherence, Causation, and Conception», *Journal of the History of Philosophy*, τόμος 50, τεύχος 3, Ιούλιος 2012, σελ. 365-386.
- Melamed, Yitzhak, «Spinoza's Metaphysics of Substance: The Substance Mode Relation as a Relation of Inherence and Predication», *Philosophy and Phenomenological Research* 78 (1), σελ. 17-82.
- Melamed, Yitzhak, «Why Spinoza is Not an Eleatic Monist (Or Why Diversity Exists)», στο *Spinoza on Monism*, in Philip Goff (επιμ.), Palgrave Macmillan, 2012, σελ. 206-222.
- Melamed, Yitzhak. *Spinoza's Metaphysics. Substance and Thought*, Oxford University Press, 2013.
- Melamed, Yitzhak, «The Building Blocks of Spinoza's Metaphysics: Substance, Attributes and Modes», στο *Oxford Handbook of Spinoza*, Michael Della Rocca (επιμ.), Oxford University Press, 2017.
- Montag, Warren, «"The Soul is the Prison of the Body": Althusser and Foucault, 1970–1975», *Yale French Studies*, τεύχος 88 (1995): «Depositions: Althusser, Balibar, Macherey, and the Labor of Reading», Yale University Press, σελ. 53-77.

- Montag, Warren, «Preface», στο *The New Spinoza*, Warren Montag/Ted Stolze (επιμ.), University of Minnesota Press, 1997, σελ. ix-xx.
- Montag, Warren, «Introduction», στο *In a Materialist Way. Selected Essays by Pierre Macherey*, Pierre Macherey, Verso, 1998, σελ. 1-14.
- Montag, Warren, *Bodies, Masses, Power: Spinoza and his Contemporaries*, Verso, 1999.
- Montag, Warren, «Hegel, sive Spinoza: Hegel as His Own True Other», στο *Between Hegel and Spinoza, A Volume of Critical Essays*, Hasana Sharp/Jason E. Smith (επιμ.), Bloomsbury, 2012, σελ. 83-97.
- Montag, Warren, «Between Spinozists: The Function of Structure in Althusser, Macherey and Deleuze», 5^ο κεφάλαιο του *Althusser and His Contemporaries. Philosophy's Perpetual War*, Warren Montag, Duke University Press, 2013.
- Moreau, Pierre-François, *Spinoza. Über die Anstößigkeit seines Denkens*, Fischer Verlag, 1994.
- Morfino, Vittorio, «The Misunderstanding of Mode. Spinoza in Hegel's *Science of Logic* (1812-1816)», στο *Between Hegel and Spinoza, A Volume of Critical Essays*, Hasana Sharp/Jason E. Smith (επιμ.), Bloomsbury, 2012, σελ. 23-41.
- Morfino, Vittorio, *Plural Temporality. Transindividuality and the Aleatory Between Spinoza and Althusser*, Brill, 2014.
- Murray, J. Clark, «The Idealism of Spinoza», *The Philosophical Review*, τόμος 5, τεύχος 5 (Σεπτέμβριος 1896), σελ. 473-488.
- Nadler, Steven, *Spinoza: A Life*, Cambridge University Press, 1999.
- Nadler Steven, *Spinoza's Heresy. Immortality and the Jewish Mind*, Oxford University Press 2001.
- Nadler, Steven, *Spinoza's Ethics. An Introduction*, Cambridge University Press, 2006.
- Nadler, Steven, «'Whatever is, is in God': Substance and Things in Spinoza's Metaphysics» στο *Interpreting Spinoza: Critical Essays*, Charlie Huenemann (επιμ.), Cambridge University Press, 2008, σελ. 53-70.
- Nadler, Steven, «Why Spinoza Still Matters», διαδικτυακό περιοδικό *Aeon.co*, 28 Απριλίου 2016.
- Nagel, Thomas, «Physicalism», *The Philosophical Review* 74 (1965), σελ. 339-356.
- Nancy, Jean-Luc, *Être singulier pluriel*, Galilée, 1996.
- Negri, Antonio, *The Savage Anomaly. The Power of Spinoza's Metaphysics and Politics*, αγγλ. μτφ./επιμ. Michael Hardt, University of Minnesota Press, 1991.

- Newlands, Samuel, «Hegel's Idealist Reading of Spinoza», *Philosophy Compass* 6(2), σελ. 100-108.
- Newlands, Samuel, «More Recent Idealist Readings of Spinoza», *Philosophy Compass* 6(2), σελ. 109-119.
- Newlands, Samuel, «Spinoza's Modal Metaphysics», *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (επιμ.) (<https://plato.stanford.edu/archives/win2013/entries/spinoza-modal/>).
- Newlands, Samuel, «Thinking, Conceiving, and Idealism in Spinoza», *Archiv für Geschichte der Philosophie* 94(1), σελ. 31-52.
- Parkinson, G.H.R., «Spinoza on the Power and Freedom of Man», *Monist* 55:4 (Οκτώβριος 1971), σελ. 527-553.
- Pollock, Frederick, *Spinoza: His Life and Philosophy*, C.K. Paul, 1880.
- Quine, W.V., «Quantifiers and Propositional Attitudes», στο *Reference and Modality*, Leonard Linksy (επιμ.), Oxford University Press, 1971, σελ. 101-111.
- Quine, W.V., «Δύο δόγματα του Εμπειρισμού», στο *Μελέτες για τον Εμπειρισμό*, Rudolf Carnap/W. V. Quine/Γιώργος Ρουσόπουλος, μτφ. Γιώργος Ρουσόπουλος, Καρδαμήτσα, 1998.
- Renz, Ursula, «Schluss: Gelungene Erklärung von Erfahrung und Praktische Philosophie», στο *Die Erklärbarkeit von Erfahrung. Realismus und Subjektivität in Spinozas Theorie des menschlichen Geistes*, Ursula Renz, Vittorio Klostermann, 2010.
- Renz, Ursula, «The Pantheismusstreit - Milestone or Stumbling Block in the German Reception of Spinoza?», στο *Spinoza's Ethics. A Collective Commentary*, Michael Hampe/Ursula Renz/Robert Schnepf (επιμ.), Brill, 2011, σελ. 325-349.
- Renz, Ursula, «The Definition of the Human Mind and the Numerical Difference between Subjects», στο *Spinoza's Ethics. A Collective Commentary*, Michael Hampe/Ursula Renz/Robert Schnepf (επιμ.), Brill, 2011, σελ. 99-118.
- Rice, Lee C., «Action in Spinoza's Account of Affectivity», στο *Desire and Affect: Spinoza as Psychologist*, Yirmiyahu Yovel (επιμ.), 3^{ος} τόμος της σειράς *Spinoza by 2000. The Jerusalem Conferences*, Little Room Press, 1999, σελ. 155-168.
- Roger Ariew, «The Infinite in Spinoza's Philosophy», στο *Spinoza: Issues and Directions. Proceedings of the Chicago Spinoza Conference*, Edwin Curley/Pierre-François Moreau (επιμ.), Brill, 1990, σελ. 16-32.

- Rorty, Richard, «Pragmatism, Davidson and Truth», στο *Objectivity, Relativism and Truth, Philosophical Papers*, 1^{ος} τόμος, Cambridge University Press, 1991, σελ. 126-150.
- Saar, Martin, «Spinozas Politische Ontologie. Fragen an Martin Saar», συνέντευξη στο *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, τόμος 62, τεύχος 2(2014).
- Schmitz, Kenneth L., «Hegel's Assessment of Spinoza», στο *The Philosophy of Baruch Spinoza*, Richard Kennington (επιμ.), Catholic University of America Press, 1980, σελ. 229-243.
- Schnepf, Robert, *Metaphysik im Ersten Teil der Ethik Spinozas*, 4^{ος} τόμος της σειράς *Schriften der Spinoza Gesellschaft*, Königshausen und Neumann, 1996.
- Schnepf, Robert, «The One Substance and Finite Things», στο *Spinoza's Ethics. A Collective Commentary*, Michael Hampe/Ursula Renz/Robert Schnepf (επιμ.), Brill, 2011, σελ. 37-56.
- Shein, Noa (2009), «The False Dichotomy between Objective and Subjective Interpretations of Spinoza's Theory of Attributes», *British Journal for the History of Philosophy* 17:3, σελ. 505-532.
- Shein, Noa, «Spinoza's Theory of Attributes», *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (επιμ.) (<http://plato.stanford.edu/archives/spr2009/entries/spinoza-attributes>)
- Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (επιμ.), το λήμμα «πανθεϊσμός» εδώ: <https://plato.stanford.edu/entries/pantheism/>
- Stumpf, Carl, «Unzählige Attribute. Spinozastudien», *Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Philosophisch-Historische Klasse*, 4^ο τεύχος (1919), σελ. 3-57.
- Thomas Carson Mark, *Spinoza's Theory of Truth*, Columbia University Press, 1972.
- van der Hoeven, P., «The Significance of Cartesian Physics for Spinoza's Theory of Knowledge», στο *Spinoza on Knowing, Being and Freedom; Proceedings of the Spinoza Symposium at the International School of Philosophy in the Netherlands*, J. G. van der Bend (επιμ.), Van Gorcum, 1974.
- Vardoulakis, Dimitris, «Introduction», στο *Spinoza Now*, Vardoulakis, Dimitris (επιμ.), University of Minnesota Press, 2011, σελ. xi-xxvii.
- Viljanen, Valtteri, *Spinoza's Dynamics of Being. The Concept of Power and Its Role in Spinoza's Metaphysics*, University of Turku, 2007.
- Viljanen, Valtteri, *Spinoza's Geometry of Power*, Cambridge University Press, 2011.

- von Leyden, W., *Seventeenth-Century Metaphysics. An Examination of Some Main Concepts and Theories*, Gerald Duckworth, 1961.
- Walker, Ralph, C.S., «Spinoza and the Coherence Theory of Truth», *Mind*, New Series, τόμος 94, τεύχος 373 (Ιανουάριος 1985), σελ. 1-18.
- Walther, Manfred, «Spinoza's Critique of Miracles: A Miracle of Criticism», στο *Spinoza: The Enduring Questions*, G. Hunter (επιμ.), University of Toronto Press, 1994, σελ. 100 κ.ε.
- Williams, Caroline, «'Subjectivity Without the Subject': Thinking Beyond the Subject with/through Spinoza», στο *Spinoza Beyond Philosophy*, Beth Lord (επιμ.), Edinburg University Press, 2012, σελ. 11-27.
- Wilson, Margaret D., «Notes on Modes and Attributes», *The Journal of Philosophy*, τόμος 78, τεύχος 10: «Seventy-Eighth Annual Meeting of the American Philosophical Association Eastern Division» (Οκτώβριος 1981), σελ. 584-586.
- Wilson, Margaret D., «Spinoza's Theory of Knowledge», στο *The Cambridge Companion to Spinoza*, Don Garrett (επιμ.), Cambridge University Press, 1996, σελ. 88-141.
- Wilson, Margaret D., «Objects, Ideas, and „Minds“: Comments on Spinoza's Theory of Mind», στο *Ideas and Mechanism. Essays on Early Modern Philosophy*, Margaret D. Wilson, Princeton University Press, 1999, σελ. 126-140.
- Wolf, A., «Spinoza's Conception of the Attributes of Substance», *Proceedings of the Aristotelian Society*, New Series, Oxford University Press, τόμος 27 (1926-1927), σελ. 177-192.
- Wolf, A., «Spinoza's Conception of the Attributes of Substance» στο *Studies in Spinoza*, S.P. Kashap (επιμ.), University of California Press, 1972, σελ. 16-27.
- Wolfson, H.A. *The Philosophy of Spinoza, Unfolding the Latent Processes of His Reasoning*, Harvard University Press, 1934.
- Yovel, Yirmiyahu, *Spinoza and Other Heretics*, 1^{ος} τόμος: *The Marrano of Reason*, Princeton University Press, 1989.
- Yovel, Yirmiyahu, *Spinoza and Other Heretics*, 2^{ος} τόμος: *The Adventures of Immanence*, Princeton University Press, 1989.