

**ΠΑΝΤΕΙΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ
ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ**

**Τμήμα Πολιτικής Επιστήμης και Ιστορίας
Κατεύθυνση : Κοινωνική Θεωρία και Πολιτική Φιλοσοφία**

*Συν-αισθηματική γεωμετρία
Το τρίτο βιβλίο της Ηθικής μέσα από το σχολιασμό των
Ζ. Ντελέζ και Π. Μασερέ*

Τριμελής εξεταστική επιτροπή

Ανανιάδης Γρηγόρης

Δημητρίου Στέφανος

Φουρτούνης Γιώργος [Επιβλέπων Καθηγητής]

Φοιτήτρια : Μαρούγκα Ελένη

A.M : 119M044

Αθήνα, 2022

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

<u>Πρόλογος</u>	3
<u>Εισαγωγή στις έννοιες της Ηθικής</u>	
A. Ο Χριστός των Φιλοσόφων.....	3
B. Γεωμετρική Μέθοδος.....	5
Γ. Φυσιοποιούσα και Φυσιοποιημένη Φύση.....	8
Δ. Το σώμα και ο νους.....	15
<u>Συν-αισθηματική Γεωμετρία</u>	
i. Ορισμός του συν-αισθήματος.....	18
ii. Conatus.....	28
iii. Η επιθυμία (Cupiditas).....	36
iv. Η Χαρά και η Λύπη.....	42
v. Η αγάπη και το μίσος.....	49
vi. Η κλίση (propensio), η αποστροφή (aversio) και τα κατά συμβεβηκός αίτια (causa per accidens).....	55
vii. Η συν-αισθηματική αμφιθυμία (animi fluactuatio).....	61
viii. Η χρονική υφή της συναισθηματικότητας.....	64
ix. Η μίμηση της αγάπης και του μίσους.....	72
x. Η προκατάληψη και τα πολλαπλά επίπεδα παραγνώρισης της φαντασίας.....	77
xi. Ομοιότητα και συν-αίσθημα.....	80
xii. Το να αισθάνεσαι υπό το βλέμμα των άλλων.....	84
xiii. Ανάλυση προτάσεων.....	89
xiv. Ισότητες διαφορών συν-αισθημάτων και ουσιών.....	127
xv. Τα ενεργητικά συν-αισθήματα.....	130

Επόλογος134

Βιβλιογραφία136

Πρόλογος

Το παρόν κείμενο αφορά την έννοια του συν-αισθήματος, όπως αυτή αντλείται από το τρίτο βιβλίο της *Ηθικής*, το οποίο φέρει τον τίτλο, “*Περί των Συναισθηματικών Επηρειών*”. Επιχειρώ να αναγνώσω το εν λόγω μέρος της *Ηθικής* στη θεωρητική βάση που θέτει η μελέτη των δύο πιο σημαντικών σχολιαστών του Σπινόζα, του Π. Μασερέ και του Ζ. Ντελέζ. Συγκεκριμένα, παρουσιάζω το συν-αίσθημα στο παρόν σπινοζικό έργο με τους όρους μιας ιδιότυπης γεωμετρίας και επιχειρώ να αναδείξω τον δομικό καθορισμό της φαντασίας σε αυτό, καθώς και τη πολωμένη έκφραση του, ανάμεσα στη χαρά και τη λύπη, που αυτή συνεπάγεται. Επιχειρώ να δείξω πως το συν-αίσθημα του τρίτου βιβλίου της *Ηθικής* δε μπορεί παρά να λέγεται στη γλώσσα της φαντασίας, δηλαδή, της κανονικής αισθητηριακής αντίληψης, της παραγνώρισης των ιδεών ως παρουσίας των πραγμάτων. Για τις εισαγωγικές και απαραίτητες έννοιες της ιδέας και της εμμένειας στο Σπινόζα, αντλώ υλικό από κείμενα του Ζ. Ντελέζ καθώς και του Γ. Φουρτούνη. Στο δεύτερο μέρος της εργασίας, και ακολουθώντας την ανάπτυξη του τρίτου μέρους της *Ηθικής*, επιχειρώ να περιγράψω την εξήγηση που δίνει ο Σπινόζα για τη “*κακία της ανθρώπινης φύσης*”, για τα αμφίθυμα και λυπημένα συν-αισθήματα, τα οποία δε μπορούν παρά να αναφέρονται στη παραγνώριση της αιτίας τους από την γλώσσα της αναπαράστασης. Το συν-αίσθημα εκφρασμένο ως μια αυξομείωση της δύναμης, παραγνωρίζει το πλέγμα των ενδοκατηγορηματικών αιτιακών σχέσεων, σε μια φαντασιακή παρουσία του πράγματος η οποία οδηγεί τις περισσότερες φορές σε συναισθηματική αμφιθυμία, λύπη, μίσος και φθόνο. Το παρόν κείμενο δεν επιχειρεί να οδηγηθεί σε συμπεράσματα αλλά να θέσει ερωτήματα σχετικά με την έννοια του συναισθήματος στη σύγχρονη θεωρία, με αναφορά πάντα, το τρίτο βιβλίο της *Ηθικής*. Μπορούμε να σκεφτούμε το συν-αίσθημα πέρα, εκτός από την εξουσία; μπορούμε να το αρθρώσουμε σε κάποια άλλη γλώσσα από αυτή της εξουσίας; Είναι το συν-αίσθημα η ουσία του ανθρώπου; η καλύτερα αρκεί να πούμε ότι το συν-αίσθημα είναι η ουσία του ανθρώπου για μιλήσουμε για αυτό; Ποιες αναπόδραστες παραγνωρίσεις, ποιες μιμήσεις το κάνουν να εκφέρεται σε ένα πολωμένο σχήμα ανάμεσα σε χαρά και λύπη;

Εισαγωγή στις έννοιες της Ηθικής

Α) Ο Χριστός των Φιλοσόφων

Η Ηθική¹ αποτελεί ίσως το σημαντικότερο έργο του Σπινόζα, το οποίο δημοσιεύεται μετά το θάνατό του το 1677. Οι λεπτομέρειες της ζωής του Σπινόζα είναι αντικείμενο ευρείας ανάλυσης διάφορων βιογραφικών αλλά και σχολιαστικών βιβλίων². Ο αφορισμός του από όλες τις θρησκείες του ευρωπαϊκού χώρου, ο τρόπος με τον οποίο κυνηγήθηκαν οι ιδέες του, αλλά και η απήγηση αυτών, η ασκητική του ζωή και η άρνηση του να διδάξει φιλοσοφία στο πανεπιστήμιο, περιγράφονται στο δεύτερο βιβλίο το οποίο αφιερώνει ο Ντελέζ στο Σπινόζα³. Ο Σπινόζα είναι για το Ντελέζ ο “Χριστός των φιλοσόφων” και ο φιλόσοφος της θετικής δύναμης της ζωής. Ο ειλικρινής θαυμασμός του Ντελέζ με τον οποίο η θεωρία και η πρακτική του Σπινόζα μπλέκονται ως δύο όψεις του ίδιου νομίσματος γίνεται εμφανής κάτωθεν: *«Αυτή η λιτή και ακτήμων ζωή, που την έχει υπονομεύσει η αρρώστια, αυτό το αδύνατο, καχεκτικό κορμί, αυτό το καστανό, ωσειδές πρόσωπο με τα μαύρα λαμπερά μάτια, πώς εξηγείται η εντύπωση που δίνουν ότι τα έχει διαπεράσει η ίδια η Ζωή, ότι έχουν μια δύναμη ταυτόσημη με τη Ζωή; Σε όλο τον τρόπο της ζωής του καθώς και της σκέψης του, ο Σπινόζα ορθώνει μια εικόνα της θετικής, της καταφατικής ζωής, έναντι των ομοιομάτων στα οποία αρκούνται οι άνθρωποι»⁴.*

1 Ηθική, Σπινόζα, Μτφρ Ευάγγελος Βανταράκης, Εισαγωγή Βασιλική Γρηγοροπούλου, Εκδόσεις ΕΚΚΡΕΜΕΣ, Μάρτιος 2009

2 Μερικά από αυτά: *Spinoza a Life*, Steven Nadlen, Cambridge University Press, 1999. *Betraying Spinoza: The Renegade Jew Who Gave us Modernity*, Rebecca Goldstein, Jewish Encounters Series, Schocken Books, August 2009.

3 Σπινόζα Πρακτική Φιλοσοφία, Ντελέζ, μτφρ. Κική Καψαμπέλη, επιμ. Γεράσιμος Βώκος - Παναγιώτης Πούλος, Εκδόσεις Νήσος, σσ. 10-25.

4 Σπινόζα Πρακτική Φιλοσοφία, Ντελέζ, μτφρ. Κική Καψαμπέλη, επιμ. Γεράσιμος Βώκος - Παναγιώτης Πούλος, Εκδόσεις Νήσος, σ. 24.

Η *Ηθική* αποτελεί ένα πεντάτομο έργο του οποίου η συγγραφή διαρκεί τουλάχιστον δέκα χρόνια. Το 1674, οι φήμες της επικείμενης έκδοσης του προκαλούν τόσες αντιδράσεις, ώστε ο Σπινόζα αποφασίζει να ανακαλέσει την έκδοσή αυτή, και έτσι κυκλοφορεί με τη μορφή χειρόγραφου σε ένα στενό κύκλο εμπιστοσύνης. Εν τέλει η έκδοση προετοιμάζεται εντός μεγάλων προφυλάξεων και μυστικότητας το 1677 και υπογράφεται μόνο με τα αρχικά του ονόματός του. Μόνο οι φήμες της προετοιμασίας της έκδοσης της *Ηθικής* κάνουν τις προτεσταντικές αρχές, την εβραϊκή κοινότητα και την καθολική εκκλησία να ασκήσουν πιέσεις έτσι ώστε λίγους μήνες μετά την έκδοσή του, τον Ιούνιο του 1678 εκδίδεται διάταγμα απαγόρευσης του συνόλου του έργου του Σπινόζα και προβλέπονται ποινές σε όποιον/α αναφέρεται στο έργο του⁵. Αλλά γιατί τόσο μένος ενάντια σε ένα κείμενο; Διότι ο Θεός του Σπινόζα δε μοιάζει καθόλου με το Θεό των εν λόγω θρησκειών, δεν είναι επέκεινα και δεν είναι εξ αποκαλύψεως. Μια τέτοια παραδοχή τον 17^ο αιώνα θεωρείται τουλάχιστον βλάσφημη αλλά ακόμα και σήμερα θα μπορούσε να χαρακτηριστεί ως αμφιλεγόμενη.

B) Γεωμετρική Μέθοδος

Ο τίτλος της *Ηθικής* θα μπορούσε να παραπλανήσει την αναγνώστρια, η οποία ψάχνει ένα κατάλογο κανονιστικής ηθικής, καθώς το κείμενο αποτελεί μια γεωμετρικά αποδεδειγμένη οντολογία. Ο υπότιτλος, «*Ηθική αποδεδειγμένη με γεωμετρική τάξη*»⁶, μας δίνει περισσότερες πληροφορίες για το έργο θεωρούμενο ως επιστημονική πραγματεία, στα πλαίσια του ιστορικού συγκειμένου του 17^{ου} αιώνα. Γίνεται άμεσα εμφανές πως η *Ηθική* ακολουθεί την ίδια μορφική ανάπτυξη με τα «*Στοιχεία του Ευκλείδη*» παρουσιάζοντας τις θέσεις για τον Θεό και τη φύση με έναν αυστηρό μαθηματικό, παραγωγικό τρόπο. Κάθε μέρος της *Ηθικής* ξεκινάει με ένα προκαταρκτικό σύνολο ορισμών και αξιωμάτων, ακολουθούν προτάσεις και θεωρήματα με τις αντίστοιχες αποδείξεις τους. Έτσι δημιουργείται ένας, μαθηματικού τύπου αποδεικτικός συλλογισμός ο οποίος βασίζεται σε θεμελιώδη, αυταπόδεικτα για το συγγραφέα, αξιώματα και ορισμούς. Αναπτύσσεται δημιουργώντας ένα γεωμετρικό πλαίσιο εντός του οποίου δεν εμφανίζεται αντίφαση και όλα μπορούν να εξηγηθούν

⁵ *Ηθική*, Σπινόζα, 9-10.

⁶ *Ethica ordine geometrico demonstrata*.

ευκρινώς• ένα κλειστό αξιωματικό σύστημα προτάσεων και θεωρημάτων. Βέβαια, όπως σημειώνει ο Ντελέζ στο «*Ο Σπινόζα και το Πρόβλημα της Έκφρασης*»⁷, η *Ηθική* παρουσιάζει μια διττή υφή, από τη μία της επιστημονικής αυστηρότητας του 17^{ου} αιώνα και από την άλλη της ελεύθερης ανάπτυξης των ιδεών, στα πολυάριθμα σχόλια και παραρτήματα τα οποία ακολουθούν τις προτάσεις.

Η γεωμετρική μέθοδος μεταβαίνει από το όλον στις επιμέρους ιδιότητες και στοιχεία, αλλά αυτή η μαθηματικού τύπου μορφολογική ανάπτυξη της *Ηθικής* κινείται αναλογικά με τον γνωσιακό τρόπο σύλληψης των πραγμάτων, ο οποίος θεμελιώνεται αφητηριακά σε ένα ενιαίο όλον. Δεν αποτελεί μια απλή τυπολογία αλλά μια γεωμετρία αποδεδειγμένη με οντολογική τάξη. Σε αυτό το σημείο το παράδειγμα του κύκλου εμφανίζει ένα διευκρινιστικό ενδιαφέρον καθώς οι ιδιότητές του δεν παράγονται κατασκευαστικά σύμφωνα με το Σπινόζα αλλά συνθετικά. Ο επαρκής ορισμός του κύκλου είναι εκείνος, ο οποίος καταδεικνύει τη διαδικασία γέννησής του, δηλαδή την περιστροφή ενός ευθύγραμμου τμήματος γύρω από ένα σταθερό σημείο. Όπως υποστηρίζει η Κ. Γουδέλη: «η γεωμετρική μέθοδος του Σπινόζα δε στηρίζεται απλώς στη χρήση των παραγωγικών νόμων της μαθηματικής λογικής, αλλά είναι άμεσα συνυφασμένη με τους εσωτερικούς κανόνες ανάπτυξης και εκδήλωσης των όντων καθαυτά, σε ένα φιλοσοφικό πλαίσιο όπου η λογική και η οντολογία ταυτίζονται»⁸. Γι' αυτό το λόγο λοιπόν, στην αρχή της εν λόγω παραγράφου αναφέρθηκε πως ο τίτλος της *Ηθικής* θα παραπλανούσε τον αναγνώστη, ο οποίος θα έψαχνε για μια κανονιστική ηθική. Θα μπορούσαμε να συμπεράνουμε πως ο Σπινόζα μέσα από το τίτλο του κείμενου επισημαίνει το γεγονός πως δε χρειαζόμαστε κανονιστική ηθική γιατί μπορούμε να έχουμε λογική και οντολογία, αυτά μας αρκούν για να μπορέσουμε να διεξάγουμε έναν ελεύθερο βίο, αρκεί να αναπτύξουμε τις κατάλληλες ευκρινείς ιδέες, οι οποίες είναι της ίδιας τάξης και σύνδεσης με τα ενεργητικά συν-αισθήματα⁹, τις ενέργειες του σώματος, σημεία, τα οποία θα αναλυθούν διεξοδικότερα στη συνέχεια.

7 *Ο Σπινόζα και το Πρόβλημα της Έκφρασης*, Gilles Deleuze, μτφρ. Αρης Στυλιανού, Εκδόσεις Κριτική, 2002.

8 *Εισαγωγή στη Φιλοσοφία του Σπινόζα*, Κάκια Γουδέλη, ΣΕΑΒ, 2015, σ. 8.

9 Μεταφραστική επιλογή του όρου *affectus* αποτελεί δάνειο από *Το συν-αίσθημα στο πολιτικό* της Ειρήνης Αβραμοπούλου. Καίρια επιρροή στην σκέψη μας και στην εν λόγω ανάγνωση της *Ηθικής* αποτελεί η εκφορά του συν-αισθήματος με «*αυτή την ιδιάζουσα παύλα*». Η υπογράμμιση του συν στο συναίσθημα αναδεικνύει την σχεσιακή του ποιότητα. Συγκεκριμένα η ίδια αναφέρει: «*Το πιο σημαντικό*

Γ) Φυσιοποιούσα και Φυσιοποιημένη Φύση

Ποιος είναι όμως ο Θεός (*Deus*) του Σπινόζα αν δεν είναι ένας εξ αποκαλύψεως Θεός; Στο Σπινόζικό σύστημα ο Θεός ταυτίζεται με τη φυσιοποιούσα φύση¹⁰ (*natura naturans*)¹¹, δηλαδή την ατέρμονη αστείρευτη δημιουργική δύναμη της φύσης. Τα προϊόντα αυτής της άπειρης δύναμης ονομάζονται φυσιοποιημένη φύση (*natura naturata*) και δε μπορούν να συλληφθούν χωρίς την αναφορά στην φυσιοποιούσα φύση. Η φυσιοποιούσα φύση αναφέρεται στην υπόσταση (*substantia*) και στα κατηγορήματα (*attributum*), ενώ η φυσιοποιημένη αναφέρεται στο κόσμο των τρόπων (*modus*). Και οι δύο αποτελούν όψεις του ίδιου πράγματος. Είναι ένα και το αυτό πράγμα εκφρασμένο με διαφορετικούς τρόπους. Η υπόσταση είναι σύγχρονη και συνεκτατή με τα αποτελέσματά της, δηλαδή τους τρόπους, την φυσιοποιημένη φύση. Είναι συνεκτατή και σύγχρονη διότι αποτελεί το εμμενές αίτιο (*causa immanens*) τους· όπως σημειώνει ο Σπινόζα στη πρόταση 18 του πρώτου μέρους της *Ηθικής*: «Ο Θεός είναι εμμενές αίτιο και όχι μεταβατικό αίτιο όλων των πραγμάτων»¹².

Τι σημαίνει όμως ότι ο Θεός είναι εμμενές αίτιο των τρόπων, δηλαδή των πραγμάτων που συντελούν τη φύση; Η εμμενής αιτιότητα διαφέρει οντολογικά από την γνωστή μεταβατική αιτιότητα του καρτεσιανού συλλογισμού και από την αιτιότητα που

και άμεσο μπέρδεμα στο εγχείρημα να γραφτεί ένα βιβλίο για το *affect* στα ελληνικά είναι το πώς μπορεί να μεταφραστεί, από τη στιγμή που δεν υπάρχει μια εύκολα προσβάσιμη εννοιολογική απόδοση πέρα από το 'συναίσθημα', το οποίο μπορεί όμως να ταυτιστεί με τον αγγλικό όρο 'emotion'». Το συν-αίσθημα του τρίτου βιβλίου της *Ηθικής*, βρίσκεται σε εννοιολογική απόσταση από το συναίσθημα που περιγράφει η εσωτερικότητα του *emotion*. Η σχεσιακότητα του συν-αισθήματος καθώς και το γεγονός ότι τοποθετείται εγγενώς εντός της *φαντασίας*, η οποία, με σύγχρονους όρους, δε μπορεί παρά να περνάει μέσα από τη γλώσσα, κάνει τη μετάφραση της Αβραμοπούλου σημαίνουσα επιλογή. Παρ' όλα αυτά, καθώς έχει διατηρηθεί η μετάφραση της *Ηθικής* του Ε. Βανταράκης, όταν επισυνάπτονται αυτούσια κομμάτια του κειμένου θα χρησιμοποιείται ο μεταφραστικός όρος συναισθηματική επήρεια, αίσθημα ή πάθος. Άλλες μεταφραστικές επιλογές είναι οι εξής: συναισθηματική φόρτιση, συγκίνηση, θυμικό, πάθημα, διάθεση και διαθεσιακότητα ή προδιάθεση για δράση. Το συν-αίσθημα στο πολιτικό, Υποκειμενικότητες, εξουσίες και ανισότητες στο σύγχρονο άτομο, Επιμ. Εισ.: Ειρήνη Αβραμοπούλου Μετ.: Ουρανία Τσιάκαλου, *Υλικά 22*, Εκδόσεις: Νήσος, 2018, 12.

10 Μεταφράζεται ως φυόμενη φύση στην ελληνική μετάφραση *Ηθική*, Σπινόζα, Μτφρ Ευάγγελος Βανταράκης, Εισαγωγή Βασιλική Γρηγοροπούλου, Εκδόσεις ΕΚΚΡΕΜΕΣ, Μάρτιος 2009]. Μεταφραστική πηγή: Γιώργος Φουρτούνης, *Αποδόμηση σε «τελική ανάλυση»*: Ο σπινόζικός δομισμός του Αλτουσέρ (1960-1969) και ο πρώτος Ντερριντά, Εκδόσεις νήσος, Αθήνα (υπό έκδοση).

11 Όρος ο οποίος αρχικά έχει εμφανιστεί στα φιλοσοφικά κείμενα του Jordano Bruno.

12 *Ηθική*, Σπινόζα, Μτφρ. Ευάγγελος Βανταράκης, 109. (*Deus est omnium rerum causa immanens, non vero transiens*)

εμφανίζεται στο Χέγκελ, καθώς ανάμεσα στην αιτία και τα αποτελέσματά της δεν υπάρχει κάποια οντολογική προτεραιότητα, ένα υπερβατικό χάσμα. Αντιθέτως, η αιτία εμμένει στο αποτέλεσμα της, εκφράζεται σε αυτό¹³. Κατ' αυτό το τρόπο, η υπόσταση παραμένει αδιαχώριστη και δε μπορεί να συλληφθεί έξω από τον τρόπο. Η εμμενής αιτία, σε αντίθεση με τη μεταβατική ή την υπερβατική αιτία, δεν κατέχει μεγαλύτερο βαθμό πραγματικότητας από τα αποτελέσματά της καθώς παραμένει σύγχρονη σε αυτά, δεν στέκεται ιεραρχικά πρώτη απέναντί τους. Συνεπώς, θα μπορούσαμε να πούμε ότι η ύπαρξη της εμμενούς αιτίας δεν μπορεί να θεωρηθεί πέραν των αποτελεσμάτων της, ή με άλλους όρους, η εμμενής αιτία αποτελεί μια έκφραση, και κάθε έκφραση συνιστά την ύπαρξη αυτού που εκφράζεται. Η εμμενής ή εκφραστική αιτία είναι η αιτία που ενεργοποιείται στο αποτέλεσμα της, που ενσωματώνεται και διαφοροποιείται σε αυτό¹⁴. Τονίζοντας τη διαφοροποίηση της εμμενούς αιτιότητας με τις προαναφερθείσες μορφές αιτιότητας, ο Ντελέζ σχολιάζει: «η αιτία είναι κατ' ουσίαν εμμενής, δηλαδή παραμένει στον εαυτό της προκειμένου να παραγάγει (σε αντιδιαστολή προς τη μεταβατική αιτία), ενώ το αποτέλεσμα επίσης δεν εξέρχεται από αυτή (σε αντιδιαστολή προς την απορροϊκή αιτία)»¹⁵. Μπορούμε να ισχυριστούμε πως στο Σπινόζα δεν εμφανίζεται καμία διαβαθμισμένη οντολογική φθορά ανάμεσα στην αιτία και στα αποτελέσματά της: η αιτία δε βρίσκεται εκείθεν των αποτελεσμάτων της αλλά εντεύθεν, χωρίς όμως να ταυτίζεται με αυτά. Όλοι οι πεπερασμένοι τρόποι είναι εν Θεώ, δηλαδή η φυσιοποιημένη φύση ενυπάρχει στη φυσιοποιούσα και σε όλους τους πεπερασμένους τρόπους ενυπάρχει ο Θεός. Δηλαδή, η φυσιοποιούσα φύση εκφράζεται ως φυσιοποιημένη φύση. Η γνωστή φράση του Σπινόζα "Θεός ή Φύση" (*Deus sive Natura*) αποτυπώνει λακωνικά την ταυτόχρονη και συνεκτατή σχέση ανάμεσα σε *natura naturans* και *natura naturata*.

Βέβαια, αυτή η θεώρηση της ταυτοχρονίας και της συνεκτατότητας έρχεται σε ρήξη με τον νεοπλατωνικό απόηχο της έννοιας της εμμένειας¹⁶. Η εμμένεια έχει μια μεγάλη ιστορία, η οποία εμφανίζει παρόμοια χρονική διάρκεια με την ίδια τη φιλοσοφία, και

13 Γιώργος Φουρτούνης, *Αποδόμηση σε «τελική ανάλυση»*.

14 Γιώργος Φουρτούνης, *Αποδόμηση σε «τελική ανάλυση»*.

15 *Σπινόζα Πρακτική Φιλοσοφία*, Ντελέζ, μτφρ. Κική Καψαμπέλη, επιμ. Γεράσιμος Βώκος - Παναγιώτης Πούλος, Εκδόσεις Νήσος, σελίδα 71.

16 Γιώργος Φουρτούνης, *Αποδόμηση σε «τελική ανάλυση»*.

έχει συνδεθεί συχνά με την υπερβατικότητα. Σχηματικά, και σύμφωνα με το σχολιαστικό επιχείρημα του Ντελέζ, η εμμένεια συνδέεται με την υπερβατικότητα όταν γίνεται *εμμένεια σε κάτι*, όπως παραδείγματος χάριν στη περίπτωση του Καντ όπου η εμμένεια είναι *εμμενής σε ένα υπερβατολογικό υποκείμενο*. Όπως εξηγεί ο Ντελέζ: «κάθε φορά που ερμηνεύουμε την εμμένεια ως εμμενή σε κάτι μπορούμε να είμαστε βέβαιοι ότι αυτό το κάτι επανεισάγει το υπερβατικό»¹⁷. Ακολουθώντας το ντελεζιανό επιχείρημα θα μπορούσαμε να πούμε ότι εκεί που σταματά η εμμενής κίνηση και αποδίδεται σε κάτι σταθερό, είναι η στιγμή την οποία «σκεφτόμαστε την υπερβατικότητα στο εσωτερικό της εμμένειας»¹⁸. Το υπερβατικό κατ' αυτό το τρόπο, γίνεται το πάγωμα της κίνησης σε μια συγκεκριμένη στιγμή, που κάνει το επίπεδο της εμμένειας διαβαθμισμένο σύνολο, λιγότερο ή περισσότερο σημαντικών υποστάσεων. Βέβαια, δε θα μπορούσαμε να αναφερθούμε περισσότερο στην σχεσιακή πραγματικότητα της εμμένειας χωρίς να αναλύσουμε τις σχέσεις της υπόστασης, των κατηγορημάτων και των τρόπων σε αδρές γραμμές.

Πώς ο Θεός του Σπινόζα συνδέεται με τη φύση υπό το γνωστό, διαζευκτικό ή; Η σύλληψη του Θεού στο Σπινόζα φέρει διάφορα καινοτόμα χαρακτηριστικά, όπως σημειώνεται στον έκτο ορισμό του πρώτου μέρους της *Ηθικής*: «Με τον όρο Θεός εννοώ το απολύτως άπειρο ον, τουτέστιν μία υπόσταση συγκείμενη από άπειρα κατηγορήματα καθένα εκ των οποίων εκφράζει μία άπειρη και αιώνια ουσία»¹⁹. Ο Θεός του Σπινόζα είναι η υπόσταση των άπειρων κατηγορημάτων, η μία παραγωγική υπόσταση, η οποία παραμένει σύγχρονη και συνεκτατή με τα αποτελέσματά της. Γιατί όμως υπάρχει η αναγκαιότητα για άπειρα κατηγορήματα και όχι μονό για δύο, όπως με το θεό του Καρτέσιου; Αρχικά εγείρεται μια λογική αναγκαιότητα, ο Θεός ως άπειρο ον, δε θα μπορούσε να έχει μόνο δύο κατηγορήματα γιατί τότε θα περιοριζόταν με κάποιο τρόπο, θα οροθετούνταν εντός τους. Έπειτα, υπάρχει και μια άλλη αναγκαιότητα, αν τα κατηγορήματα ήταν μόνο δύο, τότε το ένα θα κατέληγε άρνηση του άλλου, θα ήταν μεταξύ τους εξαντλητικά, το ένα θα έμπαινε σε ιεραρχική σχέση με το άλλο. Βέβαια, στο Σπινόζα όλα τα άπειρα κατηγορήματα του Θεού είναι παρόντα

17 Τι είναι η Φιλοσοφία, 57.

18 Τι είναι η Φιλοσοφία, 58.

19 *Ηθική*, Σπινόζα, 79-80. (*Per Deum intelligo ens absolute infinitum, boe est, substantiam constantem inflnitatis attributis, quorum unumquodque aeternam et infinitam essentiam exprimit*).

στο Θεό, εμείς απλά έχουμε πρόσβαση μόνο στα δύο, την έκταση (*extensio*) και τη σκέψη (*cogitatio*) γιατί μόνο με αυτά μπορούμε να εκφραστούμε, αυτά αντιστοιχούν στη φύση μας. Βέβαια, ο άνθρωπος δε χρειάζεται να γνωρίζει όλα τα κατηγορήματα για να γνωρίζει το Θεό, καθώς αυτός εκφράζεται πλήρως σε καθένα από αυτά, και το καθένα από αυτά μπορεί να μας δώσει επαρκή γνώση του Θεού. Κάθε κατηγορήμα, από την δικιά του μεριά, η έκταση (*extensio*) σωματικά και το πνεύμα (*mens*)²⁰ μέσω των ιδεών, εκφράζει στην τελειότητα του Θεού στο σύνολό της, με τα δικά του ιδιαίτερα χαρακτηριστικά. Με άλλα λόγια ο Θεός εμμένει στα κατηγορήματά του²¹.

Δεν είναι όμως, μόνο ο Θεός εμμενής στα κατηγορήματα του αλλά, και αυτά μεταξύ τους²². Αυτός είναι και ο λόγος που στη σκέψη του Σπινόζα, η ψυχή (*animus*), ως τρόπος του κατηγορήματος του πνεύματος, και το σώμα (*corpus*), ως τρόπος του κατηγορήματος της έκτασης, είναι το ίδιο πράγμα εκπεφρασμένο με δύο διαφορετικούς τρόπους. Όπως σημειώνεται χαρακτηριστικά στην *Ηθική*: «*Η τάξη και η σύνδεση των ιδεών είναι ίδια με την τάξη και τη σύνδεση των πραγμάτων*»²³. Η παραπάνω πρόταση χαρακτηρίζεται από το Γιώργο Φουρτούνη ως η βάση της θεωρίας του παραλληλισμού στο Σπινόζα²⁴. Η έννοια της παραλληλισμού όμως, δεν εμφανίζεται στο κείμενο ως τέτοια, είναι σχολιαστική και περιγράφει τη σχέση μεταξύ των δύο κατηγορημάτων, της έκτασης και της σκέψης καθώς και αυτή των αντιστοιχών τρόπων των κατηγορημάτων σε κάθε άτομο του σπινοζικού συστήματος. Οι ιδέες, ως πεπερασμένοι τρόποι της σκέψης και τα πράγματα, ως πεπερασμένοι τρόποι της έκτασης εμφανίζουν μια αντιστοιχία ένα προς ένα, και παράλληλα μπορούν να χαρακτηριστούν ως το ίδιο πράγμα θεωρούμενο με δύο διαφορετικούς τρόπους. Υπ' αυτή την ανάγνωση λοιπόν, δε μιλάμε ακριβώς για δυο παράλληλες γραμμές αλλά για την ίδια τάξη, όταν

20 Στη παρούσα διπλωματική εργασία οι όροι πνεύμα, ψυχή και νους, εναλλάσσονται καθώς περιγράφουν το ίδιο πράγμα, δηλαδή τον τρόπο του κατηγορήματος του πνεύματος. Ο όρος πνεύμα χρησιμοποιείται στη μετάφραση του Ε. Βανταράκη, ο όρος νους στη μεταφραστική επιλογή του Γ. Φουρτούνη και ο όρος ψυχή εμφανίζεται κατά κόρον στο κείμενο αναφοράς του Π. Μασερέ. Η επιλογή της εναλλαγής των όρων είναι συνειδητή, καθώς θεωρώ πως και οι τρεις διαφορετικοί όροι, εντός του Σπινοζικού συστήματος περιγράφουν ακριβώς το ίδιο πράγμα υπό το ίδιο κατηγορήμα. Θα μπορούσα να ισχυριστώ πως για το Σπινόζα, εκείνο το οποίο εκφέρεται ως ψυχική ή πνευματική κατάσταση είναι ένας τρόπος του κατηγορήματος της σκέψης της υπόστασης, δεν εμφανίζεται κανένα χάσμα ανάμεσα τους όσο αναφορά την *Ηθική*.

21 Γιώργος Φουρτούνης, *Αποδόμηση σε «τελική ανάλυση»*.

22 Γιώργος Φουρτούνης, *Αποδόμηση σε «τελική ανάλυση»*.

23 *Ηθική*, Σπινόζα, 153. (*Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum*).

24 Γιώργος Φουρτούνης, *Αποδόμηση σε «τελική ανάλυση»*.

αναφερόμαστε στη σύνδεση των σωμάτων και των ιδεών. Δηλαδή, οι ιδέες δεν είναι το ίδιο πράγμα με τα σώματα, η ταύτιση εμφανίζεται στην τάξη και τη σύνδεση των ιδεών στο πνεύμα και των σωμάτων στην έκταση.²⁵ Μια τροποποιημένη παραλληλία χαρακτηρίζει τα κατηγορήματα και τα θέλει να ταυτίζονται καταστατικά στο τρόπο της εσωτερικής τους οργάνωσης.

Κατά δεύτερο λόγο και σύμφωνα με την ανάγνωση του Γ. Φουρτούνη, οι παράλληλες δε τέμνονται, οι σχέσεις μεταξύ των κατηγορημάτων δεν είναι αιτιακές. Δε μπορούμε να περάσουμε από την τάξη και τη σύνδεση του ενός κατηγορήματος στο άλλο. Η τάξη και η σύνδεση των πραγμάτων στην έκταση δε μπορεί να αγγίζει τη τάξη και τη σύνδεση των ιδεών στη σκέψη²⁶. Δεν είναι δυνατό να υπάρχει αιτιακή σχέση κανενός τύπου ανάμεσα σε σώμα και πνεύμα. Το ένα δε μπορεί να παρέμβει και να αποφασίζει για το άλλο. Κανένα σώμα δεν ενεργεί σε καμία ιδέα και καμία ιδέα δεν επιδρά σε κανένα σώμα, επιδρούν αιτιακά οι ιδέες μεταξύ τους και τα σώματα μεταξύ τους²⁷. Ωστόσο, επειδή ακριβώς η τάξη και η σύνδεση είναι η ίδια στα δύο αυτά επίπεδα, τότε και οι αντίστοιχοι τρόποι μεταξύ τους είναι ίδιοι. Ο Σπινόζα καταστρέφει, έτσι την Καρτεσιανή σχέση η οποία, σύμφωνα με *«Τα πάθη της ψυχής»*, ορίζει το σώμα ως πάσχον όταν η ψυχή ενεργεί, και την ψυχή αντιστοίχως ως πάσχουσα όταν το σώμα ενεργεί. Στο Σπινόζα το σώμα και η ψυχή δε μπορούν παρά να ενεργούν και να πάσχουν ταυτοχρόνως, διότι είναι οι δύο όψεις του ίδιου νομίσματος. *«Η τάξη των ενεργειών και των παθών του σώματός μας συμπορεύεται εκ φύσεως με την τάξη των ενεργειών και των παθών του πνεύματος»*²⁸. Κατ' αυτό το τρόπο, ο Σπινόζα αποκαθιστά το σώμα στο είναι, του δίνει μια ισάξια θέση με το πνεύμα, γεγονός που αποκλείει το δεύτερο από το να τοποθετείται υπερβατικά και εκείθεν, όπως συμβαίνει στη περίπτωση του καρτεσιανού *cogito*. Ο παραλληλισμός δεν μπορεί να συμπεριλαμβάνει την ανωτερότητα του πνεύματος, όχι γιατί αρνείται την ενέργεια της ψυχής, αλλά γιατί αποκλείει το ταυτόχρονο πάθος του σώματος από την ενέργεια της ψυχής²⁹. Γι' αυτό ο Σπινόζα έχει χαρακτηριστεί ως υλιστής, γιατί καταβαθρώνει την πρωτοκαθεδρία του

25 Ηθική, Σπινόζα, 42.

26 Γιώργος Φουρτούνης, *Αποδόμηση σε «τελική ανάλυση»*.

27 Γιώργος Φουρτούνης, *Αποδόμηση σε «τελική ανάλυση»*.

28 Ηθική, Σπινόζα, 237. (*consequenter ut ordo actionum et passionum corporis nostri simul sit natura cum ordine actionum et passionum mentis*).

29 Ζιλ Ντελέζ, *Ο Σπινόζα και το πρόβλημα της έκφρασης*, 312.

πνεύματος, όχι μόνο στον άνθρωπο αλλά σε όλα τα όντα, τοποθετώντας σώμα και πνεύμα στην ίδια τάξη και σύνδεση.

Άλλη μια καίρια διαφορά ανάμεσα στο Σπινόζα και το Καρτέσιο είναι πως ο άνθρωπος του Σπινόζα είναι ένας τρόπος μέσα σε όλους τους άλλους, ένα μέρος της τάξης του σύμπαντος το οποίο δε τη διαταράσσει. Ως τρόπος λοιπόν, είναι ένα πράγμα το οποίο εκφράζεται με δύο διαφορετικές όψεις, το σώμα και την ιδέα. Ποια όμως η σχέση ιδέας και σώματος; Το σώμα είναι το αντικείμενο της ιδέας που συνιστά το νου και η ψυχή είναι η ιδέα του σώματος. Σώμα και νους είναι οι δυο όψεις του ίδιου πράγματος που άλλοτε γίνεται αντιληπτό υπό το κατηγορημα της σκέψης και άλλοτε υπό το κατηγορημα της έκτασης. Τα ανθρώπινα όντα στο Σπινοζικό σύστημα δεν κατέχουν κάποια ιδιαίτερη φύση, η οποία θα τα απομάκρυνε από τη φυσιοποιημένη φύση και θα τα έκανε ξεχωριστές εκφράσεις του Θεού, αλλά συγκαταλέγονται στα ενικά πεπερασμένα πράγματα. Τίποτα δεν τα ξεχωρίζει, δεν υπάρχει καμία προνομιακότητα των ανθρώπων, ενώ παράλληλα τους αναγνωρίζεται ένας βαθμός συνθετότητας σε σχέση με τα απλά άτομα· μια απειρία από αυτά τους συνθέτουν. Για το Σπινόζα όλα τα πράγματα εκφράζονται ως ιδέες στην σκέψη και ως σώματα στην έκταση αλλά και με τρόπους, μη προσβάσιμους σε εμάς, σε άπειρα κατηγορήματα. Όπως όλα τα σώματα, έτσι και το εκάστοτε ανθρώπινο σώμα έχει μία ιδέα, την ιδέα του, που εν προκειμένω είναι η ψυχή, ή αντιστρόφως, για κάθε ανθρώπινο άτομο, η ψυχή είναι η ιδέα του σώματος. Πρόκειται για μία ιδέα σύνθετη, η οποία αποτελείται από άλλες ιδέες, και το σώμα είναι σύνθετο και αποτελείται από άλλα σώματα. Η ψυχή με τη σειρά της είναι στοιχείο ή μέρος της ιδέας του Θεού, δηλαδή, της άπειρης νόησής του που είναι συνεκτατή με το κατηγορημα της σκέψης (συνεκτατή αλλά όχι ταυτιζόμενη). Η ανθρώπινη ψυχή, η ιδέα του σώματος, είναι υποσύνολο της ιδέας του Θεού. Στον Σπινόζα, σώμα και ψυχή συνιστούν ενότητα, που εκφράζεται και εξηγείται εξίσου και πλήρως εντός των τροπικών τάσεων της έκτασης και της σκέψης. Δεν υπάρχει προνομιακότητα ούτε μεταξύ ψυχής και σώματος, ούτε στο ζεύγος ψυχή-σώμα μεταξύ άπειρων άλλων ζευγών. Η ψυχή και το σώμα είναι δύο τρόποι που έχουν το δικό τους μορφικό είναι και παράλληλα η ιδιαιτερότητα της μορφής δεν αντιστοιχεί σε

κάποια πρωτοκαθεδρία³⁰. Ο Ντελέζ συνοψίζει το σύστημα της εμμενούς αιτιότητας, του *Deus sive Natura* καθώς και τις καταστατικές διαφορές του με την καρτεσιανή θεωρία των υποστάσεων ως εξής:

«Αυτό το Είναι λέγεται με μια μοναδική έννοια για την υπόσταση και τους τρόπους, αν και οι τρόποι και η υπόσταση δεν έχουν την ίδια έννοια κι ούτε έχουν αυτό το είναι κατά τον ίδιο τρόπο (in se και in alio). Οιαδήποτε ιεραρχία και υπεροχή εξαφανίζονται στον βαθμό που η υπόσταση δηλώνεται επί ίσοις όροις απ' όλα τα κατηγορήματα σύμφωνα με την ουσία τους, όπως επίσης και εκφράζεται επί ίσοις όροις απ' όλους τους τρόπους σύμφωνα με το βαθμό δύναμής τους. Με τον Σπινόζα, το μονοσήμαντο Είναι δεν ουδετεροποιείται πια, καθίσταται εκφραστικό· γίνεται μια αληθινά εκφραστική και καταφατική πρόταση»³¹. Ο Ντελέζ συνοψίζει στο σπινοζικό σύστημα τη κατάρριψη της υπερβατικότητας μέσω της εκφραστικής μονοσημαντότητας του είναι. Μια εκφραστικότητα που δε μπορεί παρά να συνεπάγεται ένα πολύπλοκο δίκτυο εκφραστικών σχέσεων της ίδιας τάξης και σύνδεσης.

Επανερχόμαστε τώρα στο σημείο της παραγνώρισης της εμμένειας, στο οποίο αναφερθήκαμε προηγουμένως, με βάση το σχολιασμό του κειμένου της *Ηθικής* από το Ντελέζ. Χαρακτηριστικό παράδειγμα της παραγνώρισης αυτής είναι εκείνο του Καντ. Ο ίδιος ο Καντ κατακρίνει, από τη μεριά του την υπερβατικότητα και γι' αυτό το λόγο ορίζει τον όρο προϋπόθεσής του, το υποκείμενο, ως υπερβατολογικό και όχι υπερβατικό. Παρ' όλα αυτά, όπως υπογραμμίζει ο Ντελέζ, τοποθετεί τις υπερβατικές ιδέες στον «*ορίζοντα του πεδίου που είναι εμμενές στο υποκείμενο*»³² και έτσι αποδίδει την *εμμένεια* σε κάτι, εν προκειμένω στο υποκείμενο, μετατρέποντας κατ' αυτό το τρόπο, την εμμενή σχέση σε υπερβατική, και επανεισάγοντας από 'την πίσω πόρτα' την υπερβατικότητα στην σχέση. Όπως σημειώνει χαρακτηριστικά ο ίδιος : «*Εκείνος που ήξερε πολύ καλά ότι η εμμένεια είναι εμμενής μόνο στον εαυτό της, συνεπώς μοιάζει με επίπεδο που διατρέχεται από τις κινήσεις του απείρου, και αυτό που το συνδέουν οι εντασιακές συντεταγμένες, είναι ο Σπινόζα. Συν τις άλλους αυτός είναι ο πρίγκιπας των*

30 Γιώργος Φουρτούνης, *Αποδόμηση σε «τελική ανάλυση»*.

31 Τροποποιημένη μετάφραση με βάση τα: *Διαφορά και Επανάληψη*, *Ζηλ Ντελέζ*, μτφρ. Κωνσταντίνος Μπουντάς, εκδόσεις ΕΚΚΡΕΜΕΣ, Δεκέμβριος 2019, 94. *Différence et Répétition*, Gilles Deleuze, 58-9.

32 *Τι είναι η Φιλοσοφία*, Gilles Deleuze & Felix Guatarí, μτφρ.: Σταματίνα Μανδηλαρά, εκδόσεις: ΚΑΛΕΝΤΗΣ, 2004, σ. 57.

φιλοσόφων. Ίσως ο μόνος που δεν έκανε κανένα συμβιβασμό με την υπερβατικότητα και που την έδωξε από παντού»³³. Ο Ντελέζ χαρακτηρίζει την εμμενή αιτιότητα επίπεδο εμμένειας υπό την έννοια της επιπεδοποίησης, της τομής του χάους σε ένα επίπεδο³⁴ το οποίο διατρέχεται από τις κινήσεις του απείρου. Βέβαια, με τους όρους της *Ηθικής* αυτό το επίπεδο και αυτές οι κινήσεις του απείρου εμφανίζουν την πολικότητα της φυσιοποιούσας και της φυσιοποιημένης φύσης. Δε μπορούμε απλά να αρνηθούμε την υπόσταση και να διαγράψουμε το πολωμένο επίπεδο της εμμένειας, όπως περιγράφεται στην *Ηθική* ή με ντεριντιανούς όρους, θα μπορούσαμε να πούμε, ότι αυτή η διαφορά φυσιοποιημένης και φυσιοποιούσας φύσης «δεν μπορεί ποτέ να είναι ριζική ή απόλυτη δεν την εμποδίζει (όμως αυτό) από (το) να λειτουργεί, και μάλιστα να είναι απαραίτητη, εντός ορισμένων ορίων -ιδιαιτέρως ευρέων ορίων»³⁵.

Αν ο Ντελέζ επιχειρεί να απαλλάξει το σπινοζικό σύστημα του *Deus sive Natura* από την λανθάνουσα υπερβατικότητα της υπόστασης, εισάγοντας τον όρο της *καθαρής εμμένειας*, είναι στην προσπάθεια μιας αντιουσιοκρατικής στρογγύλευσης του συστήματος της *Ηθικής*. Αλλά, σε ποιο βαθμό εμφανίζεται αυτή η αναγκαιότητα στην *Ηθική*; Αν παραγνωρίσουμε την υπόσταση στο πεδίο της εμμενούς αιτιότητας, αν θεωρήσουμε ότι «λέγεται για τους τρόπους»³⁶, αν προσπαθώντας να δημιουργήσουμε ένα *καθαρά τροπικό σύμπαν*, τροποποιήσουμε την εμμενή αιτιότητα σε ένα επίπεδο καθαρής εμμένειας θα έχουμε παραγνωρίσει τον ένα πόλο, τη μία όψη του ίδιου πράγματος³⁷. Ο Ντελέζ προσπαθεί να σβήσει και τον τελευταίο δυισμό τον οποίο ινχλατεί στην *Ηθική*, εκείνον ανάμεσα στην υπόσταση και τους τρόπους: «εντούτοις, υπάρχει ακόμα μια διαφορά ανάμεσα στην υπόσταση και στους τρόπους: η υπόσταση του Σπινόζα μοιάζει να είναι ανεξάρτητη από τους τρόπους, ενώ οι τρόποι εξαρτώνται από την υπόσταση, αλλά ως εάν από κάτι διαφορετικό»³⁸, έτσι προεκτείνει τη σχεσιακή αυτή έννοια σε «καθαρή εμμένεια». Όπως υποστηρίζει ο Γ. Φουρτούνης σε μια κριτική

33 Τι είναι η Φιλοσοφία, Gilles Deleuze & Felix Guatari, σσ. 59-60.

34 Τι είναι η Φιλοσοφία, Gilles Deleuze & Felix Guatari, σ. 54.

35 Θέσεις, Derrida, μτφρ. Τάσος Μπέτζελος, Πλέθρον, Αθήνα 2006, σ. 36. Στο Το παράδοξο της εμμένειας: Ο Σπινόζα μεταξύ Ντεριντά και Ντελέζ, Φουρτούνης.

36 Nail, «Expression, Immanence...», ό.π., 211 στο Ο Σπινόζα μεταξύ Ντεριντά και Ντελέζ, Γ.Φουρτούνης.

37 Ο Σπινόζα μεταξύ Ντεριντά και Ντελέζ, Γ.Φουρτούνης.

38 Διαφορά και επανάληψη, Ντελέζ, 94. τροποποιημένη μετάφραση στο Ο Σπινόζα μεταξύ Ντεριντά και Ντελέζ, Γ.Φουρτούνης, 69.

ανάγνωση της *καθαρής εμμένειας*, το να εστιάζουμε στην φυσιοποιημένη φύση, τους τρόπους, μας οδηγεί στο να παραγνωρίζουμε την φυσιοποιούσα, να αφαιρούμε το *Deus* από το *Deus sive Natura*. Υπάρχει κάποιος λόγος για τον οποίο ο Θεός ή υπόσταση συνδέεται με τη φύση με το διαζευκτικό ή, είναι οι δύο όψεις του ίδιου πράγματος, η φυσιοποιούσα και η φυσιοποιημένη φύση. Όπως αναφέρει συγκεκριμένα ο Γ. Φουρτούνης: «Μπορεί να μην υπάρχει τίποτα στο οποίο να είναι εμμενής η ίδια η εμμένεια, ..., αλλά (τονίζω) όλη αυτή η συζήτηση για την εμμένεια της ίδιας της εμμένειας στον εαυτό της συσκοτίζει το γεγονός ότι η εμμένεια είναι μια εγγενώς σχεσιακή έννοια: δηλώνει μια σχέση -και μάλιστα όσον αφορά τη σχέση της υπόστασης και του κόσμου των τρόπων, τη σχέση της φυσιοποιούσας και της φυσιοποιημένης φύσης»³⁹. Η *καθαρή εμμένεια*, παραγνωρίζοντας την καταστατική σχέση που ενώνει ταυτόχρονα και συνεκτατά την υπόσταση με τους τρόπους αποβάλλει τη φυσιοποιούσα φύση και την αξιωματική της ενεργητικότητα, την αναγκαστικά επιπεδοποιημένη εντός του σχήματος του *Deus sive Natura*, ώστε να απαλλάξει τη φυσιοποιημένη φύση από την παθητικότητα που φέρει εντός του παραπάνω διπόλου. Υπό αυτή την έννοια η *καθαρή εμμένεια* αποτελεί ένα "τερατώδες τέκνο"⁴⁰ του Σπινόζα και της προσπάθειας του Ντελέζ να διαφύγει του *naturata* της φύσης.

Παρουσιάσαμε σε αδρές γραμμές τις βασικές έννοιες του συστήματος της *Ηθικής*, ώστε να είναι δυνατή η κατανόηση του συν-αισθήματος ως ένας ταυτόχρονος επηρεασμός στο σώμα και το πνεύμα. Επεξεργαστήκαμε κάποια καίρια σχολιαστικά στοιχεία, με βάση την κριτική ανάγνωση του Γ. Φουρτούνη επί του Ντελέζ. Ακολουθεί η ανάλυση του τρίτου βιβλίου της *Ηθικής*, αντλώντας υλικό από το έργο των Μασερέ και Ντελέζ, το οποίο αναφέρεται στο συν-αίσθημα του τρίτου μέρους της *Ηθικής*, *Περί των Συναισθηματικών Επηρειών*· χρησιμοποιώντας τη μετάφραση του Ε. Βανταράκη.

Δ) Το σώμα και ο νους

Βασική προϋπόθεση για να κατανοήσουμε το συν-αίσθημα στο Σπινόζα είναι να παρουσιάσουμε τις έννοιες της ιδέας, του σώματος, της δύναμης (*potentia*), της

39 Ο Σπινόζα μεταξύ Ντεριντά και Ντελέζ, Φουρτούνης.

40 *Negotiations, 1972-1990*, Gilles Deleuze, trans.: Martin Joughin, New York : Columbia University Press, 1995, 6.

συνάντησης (*occursus*) και του επηρεασμού (*affectio*), οι οποίες εισάγονται και αναλύονται στο δεύτερο μέρος της *Ηθικής «Περί της Φύσης και της Προέλευσης του Πνεύματος»*⁴¹. Όπως θα δούμε στη συνέχεια, η γνώση σχηματίζεται με βάση τους επηρεασμούς του σώματος και τις ιδέες. Οι ιδέες εμφανίζονται σύγχρονα με τους επηρεασμούς και αναφέρονται σε αυτούς, γεγονός το οποίο, καταδεικνύει τη σημασία των συναντήσεων και της σωματικότητάς τους στην ιδέα. Αντικείμενο των ιδεών μας δεν είναι ένα διερωτώμενο πνεύμα, ένα *cogito*, αλλά οι συναντήσεις του σώματός μας. Συγκεκριμένα η παθητικότητα του ανθρώπου στηρίζεται στη αδυναμία του να έχει πλήρη, ταιριαστή γνώση, του σώματος και της ψυχής του.

Όπως προαναφέρθηκε ο άνθρωπος του Καρτέσιου αποτελείται από δύο διαφορετικές φύσεις, με άλλη τάξη και σύνδεση. Αφενός το πνεύμα, υπό την έννοια της συνείδησης, και αφετέρου το σώμα, ένα εκτατό πράγμα το οποίο λειτουργεί με βάση τους νόμους της μηχανικής. Οι άνθρωποι διαφέρουν από τα ζώα καθώς πέρα από σώμα έχουν και πνεύμα, είναι σκεπτόμενα πράγματα (*res cogitans*), γι' αυτό και οι πράξεις των ανθρώπων δεν ανάγονται στις μηχανικές δυνάμεις, οι οποίες αντιστοιχούν στη φύση. Το πνεύμα στον άνθρωπο του Καρτέσιου είναι εκείνο το οποίο έχει το προνόμιο της ενέργειας επί του σώματος. Το σώμα χωρίς να έχει την ικανότητα να αυτοκινείται δέχεται τις εξωτερικές εντολές του πνεύματος, το οποίο καθοδηγεί ενεργητικά το σώμα και διασφαλίζει την ομαλή λειτουργία του. Το πνεύμα ενεργεί-βούλεται επί του σώματος, και το σώμα παθαίνει. Αυτές είναι οι πρωταρχικές τους λειτουργίες. Σχηματικά, θα μπορούσαμε να εκφράσουμε το καρτεσιανό σώμα ως μια μηχανή, και το πνεύμα μια άυλη βούληση η οποία την ελέγχει υπερβατικά. Από την άλλη, άνθρωπος στον Σπινόζα είναι ένας τρόπος μέσα σε όλους τους άλλους, ένα μέρος της τάξης του σύμπαντος το οποίο δε τη διαταράσσει, είναι κάτι το οποίο εκφράζεται με δύο διαφορετικές όψεις, το σώμα και την ιδέα. Ποια όμως η σχέση ιδέας και σώματος; Το σώμα είναι το αντικείμενο της ιδέας, που συνιστά το νου και η ψυχή είναι η ιδέα του σώματος. Σώμα και νους είναι οι δυο όψεις του ίδιου πράγματος που άλλοτε γίνεται αντιληπτό υπό το κατηγόρημα της σκέψης και άλλοτε υπό το κατηγόρημα της έκτασης.

41 *Ηθική*, Σπινόζα, σ. 143.

Μέσα από την αντίθεση στον σύγχρονό του, Καρτέσιο, η θέση του Σπινόζα αναδεικνύεται για την επιτελεστική επιμονή της στο σώμα και τις συναντήσεις του καθώς και στον αντιανθρωπισμό της έννοιας του πνεύματος. Στο Σπινόζα το σώμα αποτελεί τον περατό τρόπο του κατηγορήματος της έκτασης του Θεού και ο νους τον περατό τρόπο του κατηγορήματος του πνεύματος, της άπειρης νόησης του Θεού. Πρώτη βασική διαφορά ανάμεσα τους είναι πως ο Σπινόζα αναγνωρίζει ένα σώμα και ένα πνεύμα σε όλα τα πράγματα (*res*) και όχι μόνο στον άνθρωπο ως ιδιαιτερότητα καθώς σε αυτή τη περίπτωση, η ιδιαιτερότητα θα έκανε τον άνθρωπο φύση εκτός της φύσης, ένα αφύσικο παραπάνω. Από την άλλη, όπως έχει αναφερθεί, στο Σπινόζα εμφανίζεται μια ταυτοχρονία και συνεκτατότητα στην τάξη και στην σύνδεση των ιδεών και των σωμάτων, ως τρόποι των κατηγορημάτων της σκέψης και της έκτασης.

Επιπρόσθετα, οι ιδέες, για το Σπινόζα, δεν αποτελούν τις αναπαραστάσεις των εξωτερικών σωμάτων αλλά έχουν ως ιδεατό τους, τους επηρεασμούς από τα εξωτερικά σώματα. Ο εκάστοτε επηρεασμός του σώματος αποτελεί το ιδεατό της ιδέας, υπό την έννοια ότι η δεύτερη δε λειτουργεί υπερβατικώς ενατενίζοντας ένα μηχανικό σώμα αλλά ως τρόπος του κατηγορήματος της σκέψης, είναι το ίδιο ένα “μηχανικό” πράγμα, λειτουργεί εντός της ενδοκατηγορηματικής αιτιακότητας. Αποτελεί ένα “μηχανικό” πράγμα, δηλαδή υπόκειται στην υλικότητα και την αιτιακότητα του κατηγορηματός του. Κατ’ αυτό το τρόπο δεν υπάρχει ψευδής ιδέα, κάθε ιδέα είναι εξ ορισμού αληθής ως πράγμα του κατηγορήματος της σκέψης. Σύμφωνα με την ανάγνωση του Γ. Φουρτούνη στο δεύτερο μέρος της Ηθικής, η εμπυθισή των ιδεών στη φαντασία αποτελεί δεδομένη συνθήκη, κάτι αξεπέραστο. Οι ιδέες αποτελούν ιδέες που υπάρχουν ταυτόχρονα και συνεκτατά με τη συνάντησή του σώματος με άλλα, είναι ιδέες επηρεασμών. Οι επηρεασμοί με τα εν λόγω σώματα, αφήνουν ένα ίχνος (*vestigium*) από αυτά στη ψυχή αλλά δεν μπορούν παρά να περιγράφουν κυρίως το επηρεαζόμενο πράγμα, παρά το επηρεάζον. Εκεί έγκειται ο παραμορφωτικός ρόλος της φαντασίας στις ιδέες, αντί να αποδίδεται στον επηρεασμό, αποδίδεται στο επηρεάζον πράγμα. Αυτό είναι που χαρακτηρίζει ο Γ. Φουρτούνης παραγνώριση της ιδέας, το γεγονός ότι ιδέα υπό την αναγκαία έκφραση της φαντασίας εμφανίζεται ως αναπαράσταση του πράγματος με το οποίο συναντηθήκαμε. Η ιδέα του επηρεασμού αποτελεί περισσότερο μια εικόνα της φύσης αυτού που την εκφέρει παρά το ίχνος του αντικειμένου της, γι’

αυτό και η ιδέα ως αναπαράσταση του αντικειμένου της δε μπορεί παρά να αποτελεί μια συγκεχυμένη γνώση⁴². Οι παραπάνω έννοιες θα αναλυθούν εκτενέστερα στη συνέχεια, όπου παρουσιάζονται εν συντομία οι προτάσεις 16, 17 και 18 του δεύτερου μέρους της *Ηθικής*, οι οποίες περιγράφουν την αξεπέραστη επίδραση της φαντασίας στην ιδέα και κατ' επέκταση στο συν-αίσθημα.

Συν-αισθηματική Γεωμετρία

Ορισμός του συν-αισθήματος

Το τρίτο μέρος της *Ηθικής* ονομάζεται «*Περί της προέλευσης και της φύσης των συναισθηματικών επηρειών*»⁴³. Παρουσιάζει την ίδια γεωμετρική μορφή με τα προηγούμενα και τα επόμενα βιβλία της *Ηθικής*. Ο Σπινόζα παραμένει έντονα επηρεασμένος από τον Ευκλείδη αναφορικά με την μορφική ανάπτυξη του έργου, η οποία διατηρεί γεωμετρική οργάνωση. Δεν είναι ένα σύνηθες φιλοσοφικό κείμενο όπου ο συγγραφέας επιχειρεί να αναπτύξει τη θέση του σε ένα μακροσκελές επιχείρημα με γλώσσα συχνά λογοτεχνικής υφής. Το κείμενο του Σπινόζα έχει τη μορφή ενός επιστημονικού εγχειριδίου, ξεκινά με βασικούς ορισμούς και αξιώματα, αναπτύσσοντας το επιχείρημα του εντός ενός δικτύου αλληλοσυνδεδεμένων προτάσεων και αποδείξεων. Κατ' αντίστοιχο τρόπο, ξεκινά και το μέρος της *Ηθικής* το οποίο μας εισάγει στο συν-αίσθημα, εκθέτοντας, χωρίς αποδείξεις ένα αρχικό αριθμό αξιωμάτων και ορισμών, τα οποία, κατά το Σπινόζα, επιβάλει ευθέως η λογική αναγκαιότητα. Αυτό το προκαταρκτικό μέρος πάνω στο οποίο θα αναπτυχθεί η θεωρία της συν-αισθηματικότητας αποτελείται από τρεις ορισμούς και δύο αιτήματα⁴⁴, τα οποία προστίθενται στη θεωρητική βάση των προηγούμενων δύο μερών της *Ηθικής*. Οι εισαγωγικές αυτές προτάσεις βοηθούν στην μετάβαση αλλά και στην οριοθέτηση ενός καινούργιου πεδίου λογικής ανάλυσης και μελέτης, αυτό των συν-αισθημάτων (*de Affectibus*).

42 Γιώργος Φουρτούνης, *Αποδόμηση σε «τελική ανάλυση»*.

43 *Ηθική*, Σπινόζα, 229. (*De Origine et Natura Affectuum*).

44 *Ηθική*, Σπινόζα, 231-33.

Οι τρεις πρώτοι ορισμοί δημιουργούν ένα ενιαίο σύνολο σε επίπεδο περιεχομένου καθώς οδηγούν στον ορισμό της έννοιας του συν-αισθήματος, στην οποία είναι αφιερωμένος ο τρίτος εξ αυτών. Ο πρώτος ορισμός αφορά την έννοια του ταιριαστού αιτίου (*cause adequate*). Ταιριαστό αίτιο είναι αυτό, του οποίου «το αποτέλεσμα [...] μπορεί να συλληφθεί σαφώς και διακριτώς μέσω του ίδιου. Ενώ αταίριαστο, ήτοι μερικό [...] εκείνο που το αποτέλεσμα του αδυνατεί να κατανοηθεί μόνο μέσω του ίδιου»⁴⁵. Ο δεύτερος, χρησιμοποιεί και επαναλαμβάνει τις έννοιες του προηγούμενου με σκοπό μια καινούργια εκφορά της ενέργειας και της πάθησης: «Λέω ότι ενεργούμε εμείς όταν γίνεται μέσα μας ή έξω μας κάτι του οποίου είμαστε ταιριαστό αίτιο, τουτέστιν όταν, από τη φύση μας, έπεται μέσα μας ή έξω μας κάτι που μπορεί να κατανοηθεί σαφώς και διακριτώς μόνο μέσω αυτής»⁴⁶.

Οι εν λόγω ορισμοί αξίζει να διαβαστούν μαζί, καθώς ο δεύτερος αποτελεί μια σαφή συνέχεια της εννοιολόγησης του πρώτου. Ο πρώτος εισάγει στην έννοια της αιτίας έναν διαχωρισμό ο οποίος είχε καταδειχθεί στο κεφάλαιο «Περί του Πνεύματος», αναφορικά με τους τρόπους του κατηγορήματος της σκέψης, οι οποίοι χωρίζονται σε αταίριαστες και ταιριαστές ιδέες αντίστοιχα. Ο τρόπος με τον οποίο ο πρώτος ορισμός αναπτύσσεται, κάνοντας αναφορά στις ιδέες, είτε τις σαφείς και διακριτές, είτε τις συγκεχυμένες, στρέφει την προσοχή στις πνευματικές εκδηλώσεις σε σχέση με την αιτιακότητα τους. Οι ιδέες, όπως και τα συν-αισθήματα είναι κάτι ταιριαστό ή αταίριαστο σε σχέση με την αιτία τους, όχι με το αποτέλεσμα τους. Είτε ευκρινείς ή συγκεχυμένες είναι πάντα κάτι αληθές ως ένας τρόπος του κατηγορήματος του πνεύματος.

Οι πρώτοι δύο ορισμοί του τρίτου μέρους της *Ηθικής*, στήνουν τις βάσεις για τον ορισμό του συν-αισθήματος ως συνάρτηση της δύναμης του ενεργείν του πνεύματος και του σώματος, και των συνθηκών αυξομείωσής της, στις βάσεις που έθεσε το

45 *Ηθική*, Σπινόζα, 233. (*Causam adaequatam appello eam, cujus effectus potest clare et distincte per eandem percipi. Inadae'uatam autem, seu partialem, i'lam voco, cujus effectus per ipsam solam intelligi nequit*).

46 *Ηθική*, Σπινόζα, 233. (*Nos tum agere dico, cum aliquid in nobis aut extra nos fit, cujus adaequata sumus causa, hoc est curo ex nostra natura aliquid in nobis aut extra nos soquitttr, quod per eandem solam potest clare et distincte intelligi. At contra nos pati dico, cum in nobis aliquid fit, vel ex nostra natura aliquid sequitur, cujus nos non nisi partialis sumus causa*).

δεύτερο μέρος. Πιο συγκεκριμένα ο ορισμός 6⁴⁷ στο «Περί του Πνεύματος», ο οποίος ταυτίζει τους όρους πραγματικότητα και τελειότητα, και η Πρόταση 36⁴⁸ του ίδιου μέρους, δείχνει πως είναι στη φύση κάθε αιτίας να παράγει αναγκαία όλων των ειδών τα αποτελέσματα. Η έννοια της δύναμης στο Σπινόζα, κατ' αυτό το τρόπο, αποσυνδέεται από απραγματοποιήτες δυναμικότητες, οι οποίες προσδίδουν στη δύναμη μια εσωτερική αρνητικότητα. Το να είναι κάτι ή να μην είναι ταιριαστό αίτιο των ιδεών του δεν έχει να κάνει με την αύξηση ή τον περιορισμό των αποτελεσμάτων της δύναμής του αλλά την παραγωγή ιδεών εντός συνθηκών οι οποίες εξηγούνται λιγότερο ή περισσότερο από τη φύση ή την ουσία της αιτίας τους. Η δύναμη και η αδυναμία στο Σπινόζα δεν καθορίζονται συνεπώς από την εσωτερική ποιότητα της αιτίας αλλά από την ποιότητα της κατανόησης της αιτίας. Τα αποτελέσματα, τα οποία αυτή θα πρέπει αναγκαία να παράξει, γίνονται κατανοητά, μερικώς ή ολικά, σε σχέση με αυτή⁴⁹.

Η δύναμη, η οποία αναφέρεται στις συναισθηματικές επήρειες είναι μια δύναμη του πνεύματος. Η πρόταση 31 του «Περί της ανθρώπινης ελευθερίας» παρουσιάζει το πνεύμα ως «ταιριαστό ή μορφικό αίτιο»⁵⁰ (*causa adequate seu formalis*) της σαφούς και διακριτής γνώσης, υπό την έννοια ότι αυτή η γνώση εξηγείται ολοκληρωμένα από την φύση του πνεύματος. Παρουσιάζει την ουσία εν ολοκληρία, με τέτοιο τρόπο ώστε στην έκφρασή της να μην παρεμβάλλεται καμία εξωτερική αιτία. Από αυτή την οπτική, το ταιριαστό αίτιο είναι εκείνο το οποίο κατανοείται πλήρως αναφορικά με τα αποτελέσματά του αλλά και επιφέρει τα αποτελέσματα αυτά, από μόνη τη φύση ή την ουσία.

Ενώ ο πρώτος ορισμός παρουσιάζει εν γένει την έννοια της ταιριαστής και της αταίριαστης αιτίας δίχως να προσδιορίζει σε ποιον αναφέρεται συγκεκριμένα, ο δεύτερος διατυπώνεται μέσω ενός *εμείς* (*nos*). Αυτό το *εμείς*, όμως, έρχεται αμέσως σε συσχέτιση με ένα *κάτι* που «γίνεται μέσα μας ή έξω μας» (*aliquid in nobis aut extra nos fit*). Δίνεται λανθασμένα η αίσθηση ότι ο ορισμός περί της ενέργειας και της πάθησης

47 Ηθική, Σπινόζα, 146. «Με τους όρους αναγκαιότητα και τελειότητα εννοώ το ίδιο».

48 Ηθική, Σπινόζα, 197. «Οι ταιριαστές και οι συγκεκριμένες ιδέες έπονται με την ίδια αναγκαιότητα με τις ταιριαστές ιδέες, ήτοι τις σαφείς και διακριτές».

49 Ηθική, Σπινόζα, 492. «Το τρίτο γένος γνώσης εξαρτάται από το Πνεύμα σαν από ταιριαστό ή μορφικό αίτιο καθόσον το ίδιο το πνεύμα είναι αιώνιο».

50 Ηθική, Σπινόζα, 233.

αναφέρεται κυρίως στο υποκείμενο της πράξης, καθώς το καθοριστικό σημείο του ορισμού έχει να κάνει με το αν ή όχι «από τη φύση μας, έπεται μέσα μας ή έξω μας κάτι που μπορεί να κατανοηθεί σαφώς και διακριτώς μόνο μέσω αυτής»⁵¹, μόνο τότε μπορούμε να μιλήσουμε για ενέργεια. Ο ενεργητικός και παθητικός χαρακτήρας λοιπόν, δεν καθορίζεται από εμάς αλλά από την ανάπτυξη της ενδοκατηγορηματικής αιτιακής διαδικασίας.⁵²

Έχοντας στο μυαλό μας τους δύο πρώτους ορισμούς του τρίτου βιβλίου της *Ηθικής*, μπορούμε να αποσαφηνίσουμε το περιεχόμενο της έννοιας του συν-αισθήματος, το οποίο εισάγεται στον τρίτο ορισμό. Ο εν λόγω ορισμός έχει ως εξής: «Με τον όρο συναισθηματική Επήρεια εννοώ τους επηρεασμούς του Σώματος με τους οποίους η δύναμη ενέργειας του ίδιου του Σώματος αυξάνεται ή μειώνεται, επικουρείται ή καταστέλλεται, και συγχρόνως τις ιδέες αυτών των επηρεασμών.»⁵³ Έτσι αν μπορούμε να είμαστε ταιριαστό αίτιο κάποιου από αυτούς τους επηρεασμούς, τότε με τον όρο συναισθηματική Επήρεια εννοώ μια ενέργεια, αλλιώς εννοώ ένα πάθος».

Σημαινούσα εκφραστική επιλογή αποτελεί το «και συγχρόνως» (*et simul*), το οποίο καταδεικνύει πως όταν επηρεάζεται ένα σώμα ταυτοχρόνως σχηματίζεται η ιδέα αυτού του επηρεασμού στο πνεύμα. Ο εν λόγω ορισμός στηρίζεται στην πρόταση 12 του «Περί του Πνεύματος» η οποία αναφέρει τα εξής: «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...»⁵⁴. Η αλλαγή χρόνου, από ενεστώτα σε μέλλοντα, η οποία παρατηρείται στο παραπάνω απόσπασμα ανάμεσα στον επηρεασμό του σώματος και την ιδέα που προκύπτει από αυτό τον επηρεασμό στο πνεύμα δίνει την εντύπωση ότι αυτά τα δύο δεν είναι ακριβώς σύγχρονα. Βέβαια, το σχόλιο του ορισμού 7 του «Περί του Πνεύματος» δεν αφήνει χώρο για αμφιβολία, καθώς περιγράφει τον τρόπο της έκτασης και την ιδέα αυτού του

51 Pierre Macherey, «Introduction à l'Éthique de Spinoza», 37.

52

53 *Ηθική*, Σπινόζα, 234. (*Per affectum intelligo affectiones quibus ipsius corporis agenda potentia augetur vel minuitur, juvatur vel coercetur, et simul harum affectionum ideas*). 162. (*Quicquid in objecto idea humanam mentem constituentis contingit, id ab humana mente debet percipi, sive ejus rei dabitur in mente necessario idea*).

54 *Ηθική*, Σπινόζα, 162. (*Quicquid in objecto idea humanam mentem constituentis contingit, id ab humana mente debet percipi, sive ejus rei dabitur in mente necessario idea*).

τρόπου στο πνεύμα ως «ένα και το αυτό πράγμα, αλλά εκφρασμένο με δύο τρόπους»⁵⁵. Γίνεται ξεκάθαρο, πως οι επηρεασμοί του πνεύματος και του σώματος είναι ταυτόχρονοι, στιγμιαίοι και άμεσοι. Η ιδέα του επηρεασμού του σώματος προκύπτει την ίδια στιγμή που το σώμα επηρεάζεται, δεν είναι ετεροχρονισμένη. Ένας επηρεασμός, και οι δύο ταυτόχρονες πλευρές του⁵⁶. Στο Σπινόζα το σώμα και το πνεύμα δεν αποτελούν δύο δομικά διαχωρισμένες πραγματικότητες, οι οποίες θα μπορούσαν να ιδωθούν σε μια εξωτερική διασύνδεση όπως γίνεται με το σώμα και το πνεύμα του Καρτέσιου, αλλά αποτελούν την ίδια πραγματικότητα εκφρασμένη με δύο διαφορετικούς τρόπους. Οι δύο αυτοί τρόποι έκφρασης του ίδιου πράγματος αναφέρονται στον εκτατό καθορισμό και στον καθορισμό που σχετίζεται με το πνεύμα: «Καταπώς τακτοποιούνται και συναρθρώνονται οι σκέψεις και οι ιδέες των πραγμάτων στο Πνεύμα έτσι τακτοποιούνται και συναρθρώνονται, μέχρι κεραίας, οι επηρεασμοί του σώματος, ήτοι οι εικόνες των πραγμάτων στο Σώμα»⁵⁷.

Τι είναι το συν-αίσθημα στο Σπινόζα; Γιατί εμφανίζεται σε εξέχουσα θέση στο έργο του; Ολόκληρο το τρίτο μέρος της *Ηθικής* είναι αφιερωμένο στη συναισθηματική ζωή του τρόπου, η οποία καταλαμβάνει σημαντικό ρόλο και στη συνέχεια του έργου. Σχηματικά, θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε πως ο Σπινόζα δε καταδικάζει το συν-αίσθημα σε μια προσπάθεια περιορισμού του αλλά, το αντιμετωπίζει ως καίριο εργαλείο προς τη μακαριότητα. Σε αντίθεση με τους προγενέστερους του δε μας καλεί να μετριάσουμε τα συναισθήματά μας ώστε να είμαστε ελεύθεροι/ες αλλά να αλλάξουμε τη ποιότητά τους. Αντί να έχουμε αρνητικά συν-αισθήματα που προκαλούν τη μείωση της δύναμης ύπαρξής μας, της δύναμης ενέργειάς μας και οδηγούν στη λύπη, τα συν-αισθήματά μας χρειάζεται να οδηγούν προς την αύξηση της δύναμής μας και στη χαρά. Το συν-αίσθημα παίζει τόσο καίριο ρόλο στο έργο του Σπινόζα γιατί είναι εκείνο που μπορεί να μας οδηγήσει στην αρετή. Ο ηθικός άνθρωπος δεν είναι αυτός που καταφέρνει επιτυχώς να περιορίζει τα συν-αισθήματά του με άξονα τη λογική του κρίση αλλά εκείνη η οποία εμφανίζει μια πλούσια συναισθηματική ζωή, διότι κατ' αυτό

55 *Ηθική*, Σπινόζα, 153. (*Modus extensionis et idea illius modi una eademque est res duobus modis expressa*).

56 Pierre Macherey, "Introduction à l'Éthique de Spinoza", 6-7.

57 *Ηθική*, Σπινόζα, 462. (*Prout cogitationes rerumq ue ideae ordinantur et concatenantur in mente, ita corporis affectiones, seu rerum imagines, ad amussim ordinantur et concàtenantur in corpore*).

το τρόπο, η δύναμη του να υπάρχει και να δρα έχει ενισχυθεί. Η σπινοζική αρετή έχει να κάνει με την ενεργητικότητα του συν-αισθήματος, που επιτυγχάνεται μέσα από τη γνώση και την αυτογνωσία· θέματα τα οποία αναλύονται διεξοδικότερα στο πέμπτο μέρος της *Ηθικής*.

Το δεύτερο μέρος της *Ηθικής* «*Περί της φύσης και της Προέλευσης του Πνεύματος*» (*de natura et origine mentis*) είναι αφιερωμένο στη μελέτη των συνθηκών της λειτουργίας του πνεύματος, χωρίς συγκεκριμένη αναφορά στον άνθρωπο, καθώς το πνευματικό καθεστώς το οποίο αναλύεται είναι αντικειμενικά καθορισμένο από τους νόμους που ορίζουν την τάξη του «*σκεπτόμενου πράγματος*» (*res cogitans*) εν γένει. Το τρίτο μέρος της *Ηθικής*, υπό τον τίτλο «*Περί της προέλευσης και της φύσης των συναισθηματικών επηρειών*» (*De origine et natura affectuum*) αναλύει το πεδίο της συν-αισθηματικότητας στη γενικότητά του, χωρίς να δίνεται θεμελιακή προτεραιότητα στη συγκεκριμένη περίπτωση της ανθρώπινης ύπαρξης. Αποτελεί μια μελέτη των κοινών χαρακτηριστικών της συναισθηματικότητας. Γίνεται εξ αρχής εμφανές πως δεν αναφέρεται μόνο σε ανθρώπους, αλλά και σε πράγματα (*res*), καθώς αυτά αφορούν, αν όχι όλα τα όντα, τουλάχιστον τις ατομικές μορφές ύπαρξης. Κατ' αυτό το τρόπο, καταφέρνει να αποδεσμευτεί από τους νόμους, τις παραδοχές, οι οποίες, χωρίς αμφιβολία, εφαρμόζονται κατά μείζονα λόγο στον άνθρωπο. Βέβαια, η συναισθηματική ζωή του ανθρώπου είναι η περίπτωση εκείνη που αφορά το Σπινόζα, θα μπορούσαμε να πούμε, ότι εντός του κειμένου η ανθρώπινη φύση δεσμεύει κυρίως την προσοχή δίχως όμως να εξάγεται μια ειδική θεώρηση της η οποία θα αναλύονταν σε τελείως διαφορετικό επίπεδο, με τον άνθρωπο στο κέντρο μιας διαχωρισμένης τάξης της συν-αισθηματικής πραγματικότητας. Στο σχόλιο της πρότασης 3 ο Σπινόζα αναφέρει χαρακτηριστικά: « [...] και με αυτή την έννοια θα μπορούσα να δείξω ότι τα πάθη αναφέρονται στα ενικά πράγματα και στο Πνεύμα με τον ίδιο τρόπο και δεν μπορούν να συλληφθούν με άλλον τρόπο· αλλά ο στόχος μου είναι να διεξέλθω μόνο το ανθρώπινο Πνεύμα»⁵⁸. Από το παραπάνω απόσπασμα γίνεται εμφανές πως τα συν-αισθήματα, ενεργητικά ή παθητικά, αναφέρονται σε όλα τα ενικά πράγματα, σε όποιο είδος κι αν ανήκουν και όχι μόνο στο ανθρώπινο πνεύμα. Ο Σπινόζα μας κάνει εξ αρχής

⁵⁸ *Ηθική*, Σπινόζα, 244. (et hac ratione estendere possem passiones eodem modo ad res singulares ac ad mentem referri, nec alia ratione posse percipi; sed meum institutum est de sola mente humana agere).

εμφανή τη πρόθεσή του να ασχοληθεί κυρίως με τους μηχανισμούς της ανθρώπινης συναισθηματικότητας, αλλά δε μας αφήνει να ξεχάσουμε πως αυτοί οι μηχανισμοί εκκινούν από φυσικές διαδικασίες, οι οποίες λειτουργούν επίσης και σε άλλα πράγματα, και των οποίων οι αιτίες δεν είναι προς ανεύρεση στην ανθρώπινη ψυχή, σαν αυτή να μπορούσε να αυτοκαθοριστεί και να καταστήσει μια τάξη του υπάρξειν ουσιαστικά διαχωρισμένη από την υπόλοιπη φύση, τα υπόλοιπα πράγματα⁵⁹. Η άρνηση αυτή του Σπινόζα να διαχωρίσει τον άνθρωπο από την υπόλοιπη φύση αποτελεί μια σκόπιμη θεωρητική κατεύθυνση η οποία έρχεται σε ρήξη με την καρτεσιανή φιλοσοφική παράδοση και γίνεται εμφανής από τις πρώτες φράσεις της εισαγωγής του τρίτου μέρους: «Οι περισσότεροι που έγραψαν για τις συναισθηματικές επήρειες και το βίο των ανθρώπων μοιάζουν να διεξέρχονται όχι φυσικά πράγματα, που έπονται από κοινούς νόμους της φύσης αλλά πράγματα που είναι έξω από τη φύση. Μοιάζουν μάλιστα να συλλαμβάνουν τον άνθρωπο στη φύση ωσει κράτος εν κράτει»⁶⁰ Με την έκφραση «κράτος εν κράτει» ο Σπινόζα υπογραμμίζει τον αντι-ανθρωπισμό⁶¹ του, καθώς αρνείται να αναγνωρίσει στον άνθρωπο μια διαχωρισμένη πραγματικότητα η οποία θα του έδινε ιδιάζουσα δύναμη απέναντι στην υπόλοιπη φύση, μια δύναμη που θα τοποθετούσε την ανθρώπινη φύση έξω από τη φύση.

Από τις πρώτες γραμμές του «Περί των Συναισθηματικών Επηρειών» ο Σπινόζα μας κάνει σαφές πως κατακρίνει οποιαδήποτε θεώρηση του ανθρώπου που τον τοποθετεί έξω από τη φύση, να της κυριαρχεί. Δεν υπάρχει τίποτα στην ανθρώπινη φύση θεωρούμενη σε σχέση με την προέλευσή της, που μας εξουσιοδοτεί να τη διαχωρίσουμε από τη κοινή τάξη των πραγμάτων, στα οποία εν αντιθέσει υπόκειται ολοκληρωτικά και των οποίων τους γενικούς κανόνες ακολουθεί. Στον πρόλογο της *Ηθικής* κατακρίνει εμφανώς εκείνους, οι οποίοι «πιστεύουν ότι ο άνθρωπος διασαλεύει μάλλον, παρά ακολουθεί τη τάξη της φύσης»⁶². Όπως υπογραμμίζει ο Μασερέ, στο σημείο αυτό, η χρήση του λατινικού ρήματος *credere* από το Σπινόζα είναι καίριας

59 *Ηθική*, Σπινόζα, 231. Pierre Macherey, "Introduction à l'Ethique de Spinoza", 7.

60 *Ηθική*, Σπινόζα, 231. (*Humanae deinde impotentiae et inconstantiae causam non communi namrae potentiae, sed uestio cui naturae humanae vitio tribuunt, quam propterea flent, rident, contemnunt, voi, quod plerumque fit, detestantur; et qui humanae montis impotentiam eloquentius voi argutius carpere novit, veluti divinus habetur*).

61 Ο εν λόγω όρος είναι δάνειο από τη σκέψη του Λουί Αλτουσέρ.

62 *Ηθική*, Σπινόζα, 231.

σημασίας καθώς καταδεικνύει πως η παραπάνω θέση, δηλαδή η θεώρηση του ανθρώπου ως διασαλευτή της φύσης, υπόκειται στο νόμο της φαντασίας και δεν αποτελεί μια αληθή γνώση. Όπως εξηγεί κατά μήκος του προλόγου ο Σπινόζα, η εν λόγω τοποθέτηση του ανθρώπου σε ένα βάθρο έναντι της υπόλοιπης φύσης οδηγεί σε αντιφατικά συμπεράσματα, καθώς τοποθετεί τον άνθρωπο σε μια θέση περίσσειας και έλλειψης σε σχέση με τη φύση των πραγμάτων, και γι' αυτό το λόγο δε γίνεται να αποτελεί μια αληθή γνώση της ανθρώπινης κατάστασης. Από τη μία, αναφερόμαστε σε περίσσεια διότι σύμφωνα με τη παραπάνω θέαση δίνονται εξαιρετικές δυνάμεις στον άνθρωπο καθώς *«έχει απόλυτη δύναμη επί των ενεργειών του και δεν καθορίζεται άλλοθεν παρά από τον εαυτό του»*⁶³. Από την άλλη, αναφερόμαστε σε έλλειψη καθώς μέσω του ίδιο σκεπτικού το ιδιαίτερο προνόμιο της ανθρώπινης φύσης μετατρέπεται σε μειονέκτημα, το απόλυτο της μετασχηματιστικής δύναμης του ανθρώπου γίνεται ένα σύμβολο αδυναμίας καθώς εκείνοι που υποστηρίζουν την εν λόγω θέση καταδικάζουν την ανθρώπινη φύση για τις αδυναμίες και τα λάθη της, *«δεν προσδίδουν την αιτία της ανθρώπινης αδυναμίας και αστάθειας στην κοινή δύναμη της φύσης αλλά σε δεν ξέρω ποια κακία της ανθρώπινης φύσης λόγω της οποίας την κλαίνε, τη χλευάζουν, την καταφρονούν ή, τις περισσότερες φορές, την καταριούνται· και όποιος ξέρει να τη στηλιτεύει ευφραδέστερα ή καυσικότερα την αδυναμία του ανθρώπινου Πνεύματος περνιέται για Θεός»*⁶⁴. Αυτός ο τρόπος σκέψης οδηγεί στην αντιμετώπιση των ιδιαίτερων χαρακτηριστικών του ανθρώπου ως μια τελειότητα και μια έλλειψη ταυτόχρονα. Δύο τρόποι συμμετρικοί και συμπληρωματικοί για την θέαση του ανθρώπου ως *κράτος εν κράτει*, καθώς, σύμφωνα με το Σπινόζα, όταν ξεχνάμε ότι ο άνθρωπος βρίσκεται πρώτα απ' όλα εντός της τάξης της φύσης, την αντικαθιστούμε με μια καινοφανή φανταστική φύση, η οποία όντας διαχωρισμένη με την πραγματικότητα, δε μπορεί παρά να είναι ασυνεπής και να φέρει εντός της μια έλλειψη, μια εσωτερική αρνητικότητα. Αυτή η αρνητικότητα προκαλεί την ασυνέπεια της ανθρώπινης φύσης όταν τίθεται ως εξεχόντως εξωτερική της φύσης⁶⁵.

63 *Ηθική*, Σπινόζα, 231.

64 *Ηθική*, Σπινόζα, 233. (*De affectuum itaque natura et viribus ac mentis in eosdem potentia, eadem methodo agam, qua in praecedentibus de Deo et mente egi, et humanas actiones atque appetitus considerabo perinde ac si quaestio de lineis, planis de corporibus esset*).

65 Στη συνέχεια του κειμένου, όταν γίνεται αναφορά στα συν-αισθήματα του ανθρώπου, δεν θα υπονοείται κάποια ιδιαιτερότητά τους σε σχέση με αυτή των πραγμάτων της φύσης.

Η κριτική του Σπινόζα στο διαχωρισμό ανθρώπου-φύσης εκπροσωπείται από φιλοσόφους της αρχαιότητας όπως οι Στωικοί, αλλά και από σύγχρονους με το Σπινόζα όπως ο Καρτέσιος, οι οποίοι τοποθετούν την ανθρώπινη φύση σε μια ξεχωριστή κατηγορία και της δίνουν *ελεύθερη βούληση*, θέαση, η οποία μετατρέπει τον άνθρωπο ταυτόχρονα σε θεό και τέρας, σύμφωνα με όσα αναλύσαμε παραπάνω. Η θεωρία του Σπινόζα μπορεί να έρχεται σε ρήξη με τον διαχωρισμό του ανθρώπου από τη φύση αλλά την ίδια στιγμή ακολουθεί το ίδιο επιστημονικό ύφος και επιδιώκει κατά τον καρτεσιανό τρόπο να κατατάξει τα συν-αισθήματα με βάσει έναν αριθμό βασικών, αρχικών συν-αισθημάτων. Όπως σημειώνει χαρακτηριστικά ο Ντελέζ

*«Ο Καρτέσιος επικράτησε στο πρώτο ήμισυ του 17^{ου} αιώνα ωθώντας μέχρι τα άκρα το εγχείρημα της μαθηματικής και μηχανιστικής επιστήμης· το πρώτο αποτέλεσμα αυτού του εγχειρήματος ήταν η υποβάθμιση της Φύσης, αποσπώντας της κάθε δυναμικότητα ή δυναμικότητα, κάθε εμμενή ικανότητα, κάθε συμφυές είναι. Η καρτεσιανή μεταφυσική συμπληρώνει το ίδιο εγχείρημα επειδή αναζητεί το Είναι έξω από τη Φύση, σε ένα υποκείμενο που τη σκέφτεται και σε έναν Θεό που τη δημιουργεί. Στην αντικαρτεσιανή αντίδραση, αντίθετα, το ζήτημα είναι η εγκαθίδρυση των δικαιωμάτων μιας Φύσης προικισμένης με ισχύ ή δύναμη. Αλλά επίσης το ζήτημα είναι να διατηρηθεί το κεκτημένο του καρτεσιανού μηχανικισμού: κάθε δύναμη είναι ενεργός και εν ενεργεία· οι δυνάμεις της Φύσης δεν είναι πλέον δυναμικότητες, οι οποίες επικαλούνται απόκρυφες οντότητες, ψυχές ή πνεύματα, που τις πραγματοποιούν»⁶⁶. Ο Σπινόζα παίζει αυτό το διττό ρόλο, από τη μία τίθεται στην αντικαρτεσιανή αντίδραση και επιπεδοποιεί τον άνθρωπο με τη φύση, από την άλλη όμως επιδιώκει να διατηρήσει το επιστημονικό πνεύμα που ο Ντελέζ θα χαρακτηρίσει *καρτεσιανό μηχανικισμό*, κάτι που γίνεται ρητό στο παρακάτω απόσπασμα: «θα διεξέλθω τη φύση και την ισχύ των συναισθηματικών Επηρειών και τη δύναμη του Πνεύματος πάνω τους με την ίδια Μέθοδο με την οποία διεξήλθα στα προηγούμενα τον Θεό και το Πνεύμα, θεωρώντας τις ανθρώπινες ενέργειες και ορέξεις ακριβώς σαν να επρόκειτο για ζήτημα γραμμών, επιπέδων ή σωμάτων»⁶⁷.*

66 Gilles Deleuze, “Ο Σπινόζα και το πρόβλημα της έκφρασης”, 276.

67 Ηθική, Σπινόζα, 233. (*De affectuum itaque natura et viribus ac mentis in eosdem potentia, eadem methodo agam, qua in praecedentibus de Deo et mente egi, et humanas actiones atque appetitus considerabo perinde ac si quaestio de lineis, planis de corporibus esset*).

Σε αυτό το σημείο γίνονται εμφανείς οι Καρτεσιανές επιρροές του Σπινόζα σε θέμα μεθοδολογίας της μελέτης του. Παρότι επιχειρεί να απομακρυνθεί από τη καρτεσιανή παράδοση η οποία υπονομεύει τη φύση έναντι του ανθρώπινου πνεύματος, παραμένει παράλληλα πιστός στο επιστημονικό πνεύμα της περιόδου, στάση η οποία δείχνει παράλληλα την έντονες καρτεσιανές επιρροές του.

Όπως επισημαίνει η Σαντάλ Ζακέ⁶⁸ και οι δύο φιλόσοφοι στο βαθμό που καταπιάνονται με το συν-αίσθημα επιδιώκουν να το αντιμετωπίσουν ως γεωμέτρεις. Και στις δύο περιπτώσεις οι συγγραφείς προσπαθούν να κατασκευάσουν ένα γεωμετρικό, και μάλιστα γραμμικό μοντέλο το οποίο θα περιγράφει τη συναισθηματική ζωή του ανθρώπου. Ο Σπινόζα μας προσκαλεί να δούμε τις ανθρώπινες ορέξεις ως ένα πλέγμα γραμμών στο επίπεδο. Το συγκεκριμένο συν-αισθηματικό επίπεδο, όσο πολύπλοκο και αν φαντάζει, μπορεί να εξηγηθεί και να γίνει αντιληπτό στη βάση τριών βασικών συν-αισθημάτων, της επιθυμίας (*cupiditas*), της χαράς (*laetitia*) και της λύπης (*tristitia*). Τα εν λόγω συν-αισθήματα αποτελούν τις τρεις βασικές κατευθύνσεις, οι οποίες μας επιτρέπουν να κατασκευάσουμε τη πολλαπλότητα του εν λόγω συγκινησιακού επιπέδου δίχως εξαίρεση. Υπό αυτή την έννοια η Σαντάλ Ζακέ σημειώνει πως, η γεωμετρία των συν-αισθημάτων, την οποία επιχειρεί να μας παρουσιάσει ο Σπινόζα θα μπορούσε να απλοποιηθεί σε μία διάσταση, στη βάση των τριών βασικών συν-αισθημάτων. Έπειτα, η αγάπη και το μίσος, τα οποία εμπεριέχουν την χαρά και τη λύπη μαζί με την ιδέα της εξωτερικής αιτίας πρόκλησής τους, μας οδηγούν στις δύο διαστάσεις του επιπέδου. Ωστόσο είναι δύσκολο η εν λόγω αναλογία να διατηρηθεί ως το τέλος δεδομένης της πολυπλοκότητας των συν-αισθημάτων και των σωμάτων⁶⁹. Βέβαια θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε πως τα τρία στοιχειώδη συν-αισθήματα αποτελούν τους τρεις βασικούς άξονες που συγκροτούν ένα επίπεδο αναφοράς. Από τη μία η χαρά και η λύπη, οι οποίες, προσδίδουν πολικότητα στο εν λόγω επίπεδο, από την άλλη, η επιθυμία, ως η εντασιακότητα αυτών, η οποία διαπερνά και διαμορφώνει τη φορά και τη διεύθυνση των διανυσμάτων· έννοιες τις οποίες, θα επιχειρήσουμε να αναλύσουμε στη συνέχεια.

68 Jaquet Chantal, “Affects, Actions and Passions in Spinoza: The Unity of Body and Mind” (Spinoza Studies), Publisher : Edinburgh University Press, 27.

69 Jaquet Chantal, “Affects, Actions and Passions in Spinoza: The Unity of Body and Mind”, 28-31.

Σε κάθε περίπτωση, γίνεται σαφές ότι το σχέδιο για τη δημιουργία μια επιστήμης των παθών είναι κοινό και για τους δύο συγγραφείς παρότι τα κείμενα τους αντιτίθενται σε θεμελιακό επίπεδο. Μάλιστα, στον πρόλογο του τρίτου μέρους γίνεται ειδική μνεία στον Καρτέσιο: «Ξέρω μεν ότι ο διασημότετος Καρτέσιος, παρόλο που πίστεψε επίσης ότι το Πνεύμα έχει απόλυτη δύναμη επί των ενεργειών του, πάσχισε ωστόσο να εξηγήσει τις ανθρώπινες συναισθηματικές Επηρείες μέσω των πρώτων αιτιών τους και συγχρόνως να καταδείξει την οδό μέσω της οποίας το Πνεύμα μπορεί να έχει απόλυτο κράτος επί των συναισθηματικών Επηρειών· αλλά, κατά τη γνώμη μου τουλάχιστον, δεν έδειξε τίποτα πέρα από την οζύτητα της μεγαλοφυίας του»⁷⁰. Παρατηρούμε πως για το Σπινόζα, ο Καρτέσιος σπάει τη κοινή πεποίθηση που θέλει το συν-αίσθημα να είναι κάτι παράλογο και έξω από τη φύση, διατυπώνει επίσης το πρόβλημα με όρους που επιτρέπουν την εξεύρεση κάποιας λύσης. Η αυστηρή ενδεδειγμένη γνώση των αρχών και των νόμων που διέπουν τα πάθη είναι πράγματι προϋπόθεση για τον έλεγχό τους. Εκείνο που κάνει τον Καρτέσιο οξυδερκή φιλόσοφο για το Σπινόζα είναι ότι στράφηκε στον προσδιορισμό των πρωταρχικών αιτιών των παθών, θέτοντας το ζήτημα της γνώσης τους ως αντικείμενο έρευνας, το οποίο, ο ένας συγγραφέας το απαντάει με κυριαρχία μέσω του πνεύματος και ο άλλος με κυριαρχία στα πάθη μέσω των ενεργητικών συν-αισθημάτων. Για το Σπινόζα, ο Καρτέσιος έθεσε σωστά το ζήτημα των συν-αισθημάτων αλλά δε κατάφερε να το λύσει, έδειξε οξυδέρκεια ανοίγοντας το δρόμο, αλλά έφτασε σε αδιέξοδο.

Conatus

Το *conatus* αποτελεί ίσως την πιο γνωστή λέξη από το κείμενο της *Ηθικής*, η οποία χρησιμοποιείται για να περιγράψει την ουσία του τρόπου. Έχει να κάνει με την φυσική τάση διατήρησης της ύπαρξης και αποτελεί την κινητήριο δύναμη για όσα κάνουμε και αισθανόμαστε, για όσα κάνει και για όσα αισθάνεται οποιοδήποτε πράγμα, οποιοσδήποτε τρόπος του κατηγορήματος της έκτασης ή της σκέψης.

⁷⁰ *Ηθική*, Σπινόζα, 232. (*Scio equidem celeberrimum Crutesium, licet etiam crediderit mentem in suas actiones absolutam habere potentiam, affectus tamen humanos per primas suas causas explicare, simulque viam ostendere studuisse, qua mens in affectus absolutum habere possit imperium*).

Σύμφωνα με το Σπινόζα το *conatus* κινητοποιεί όλο το φάσμα της συναισθηματικότητας προς την κατεύθυνση της επιβεβαίωσης, και όχι τη άρνησης, της ύπαρξής, της δύναμής για δράση. Η κινητήριος δύναμη του *conatus* αναφέρεται σε όλα τα πράγματα, αποτελεί την αρχή και περιγράφει την πολυπλοκότητα των κατευθύνσεων των συν-αισθημάτων χωρίς κάποια ρητή αναφορά στον άνθρωπο, διότι συν-αισθήματα αναγνωρίζονται σε όλα τα πράγματα. Οι προτάσεις 4 και 5 αποτελούν την αξιωματική εισαγωγή του *conatus* και παρουσιάζουν μια περισσότερο αρνητική εκφορά, ενώ ο ορισμός του *conatus* εισάγεται σε καταφατική μορφή στην πρόταση 6 και ολοκληρώνεται στην πρόταση 9. Σχηματικά, το *conatus* είναι η αρχή κάθε συναισθήματος και περιγράφει τη θετική τάση του προς την ύπαρξη. Κάθε πράγμα, όσο υπάρχει, υποκινείται από το ίδιο του το υπάρχειν να το διατηρεί. Αυτή η επιμονή στην ύπαρξη είναι που καθορίζει τα συν-αισθήματά, αόριστα-απροσδιόριστα, ως μια παρόρμηση⁷¹.

Οι προτάσεις 4 και 5 θεμελιώνουν την πλήρη θετικότητα του *conatus* μέσω του αξιωματικού αποκλεισμού της αρνητικότητας, η οποία δε μπορεί παρά να βρίσκεται εκτός του πράγματος. Η αρνητικότητα, εκείνο που δύναται να καταστρέψει το σώμα και το πνεύμα ενός τρόπου δε μπορεί παρά να είναι θεμελιωδώς εξωγενές, υπάρχον σε ένα άλλο σώμα και πνεύμα. Τίποτα εκ των έσω δε δύναται να καταστρέψει το πράγμα, η κατάφαση της ύπαρξής είναι μια αναγκαιότητα, μια παρόρμηση κατά Μασερέ. Σε αυτό το σημείο εμφανίζεται και η ηθική σημασία των εν λόγω προτάσεων καθώς αναδεικνύουν το γεγονός πως το αρνητικό δεν μπορεί παρά να υπάρχει ανάμεσα στα πράγματα και όχι να ενοικεί εντός τους. Το αρνητικό βρίσκεται εκεί που δεν υπάρχει η ουσία του πράγματος, υπάρχει αναγκαστικά στις σχέσεις με τα εξωτερικά σώματα και πνεύματα, καθορίζεται και καθορίζει την περατότητά του πράγματος. Το αρνητικό μπορεί να σημαίνει τη περατότητα του πράγματος αλλά δεν το καθορίζει. Αποτελεί το όριο του και όχι τη δύναμή του, η οποία περιγράφει ένα τρόπο του όλου και φέρει μόνο θετικότητα. Οι εν λόγω προτάσεις, πέρα από τις λογικές και οντολογικές τους συνεπαγωγές έχουν και μια ηθική σημασία καθώς υποδεικνύουν το δρόμο προς την ελευθερία, ο οποίος συνίσταται σε μια επιστροφή στην εγγενή φύση του πράγματος

71Ο όρος της παρόρμησης χρησιμοποιείται για να περιγράψει το *conatus* στο Μασερέ. *Introduction a l'ethique de Spinoza: La troisieme partie.*

από την οποία απομακρύνεται λόγω των αναπόδραστων συναντήσεων, της πιθανότητας καταστροφής και αποδυνάμωσης που φέρουν μαζί τους⁷².

Η πρόταση 4 αναφέρει τα εξής: «Κανένα πράγμα δεν μπορεί να καταστραφεί παρά από ένα εξωτερικό αίτιο»⁷³. Περιγράφει μια λογική τοποθέτηση, η οποία συνεχίζει το συλλογισμό της προηγούμενης και καταδεικνύει πως τίποτα δεν μπορεί να δώσει στον εαυτό του λόγο για αυτοκαταστροφή, η καταστροφή δύναται να έρθει μόνο από κάτι που βρίσκεται έξω. Με άλλα λόγια, ο Σπινόζα αποκλείει την συνύπαρξη άρνησης και κατάφασης σε μία ουσία. Το είναι και το μη είναι δε μπορούν να βρίσκονται στην ίδια ουσία διότι θα μιλούσαμε για μια λογική αντίφαση. Όπως σημειώνει χαρακτηριστικά ο Μασερέ *''ένα πράγμα δεν γίνεται να είναι και να μην είναι ταυτοχρόνως''*⁷⁴ ή αλλιώς, εκεί που είναι η ζωή δε μπορεί να βρίσκεται ο θάνατος και η καταστροφή. Λόγω αυτής της λογικής αναγκαιότητας, η απόδειξη της πρότασης 4 παραλείπεται και στην θέση της εμφανίζεται μια επανεκφορά της παραπάνω πρότασης η οποία αναφέρει τα εξής: *«ο ορισμός οποιουδήποτε πράγματος καταφάσκει, αλλά δεν αρνείται, την ουσία του ίδιου πράγματος· ήτοι θέτει, αλλά δεν αίρει, την ουσία του πράγματος»*⁷⁵. Στη συνέχεια, κατά την απόδειξη της πρότασης 6, εμφανίζεται η ίδια τοποθέτηση, μόνο που είναι ελαφρώς τροποποιημένη: *«κανένα πράγμα δεν έχει μέσα του κάτι από το οποίο να μπορεί να καταστραφεί, ήτοι που να αίρει την ύπαρξη του πράγματος· αλλά απεναντίας, αντιτίθεται σε καθετί που μπορεί να άρει την ύπαρξη του πράγματος»*⁷⁶. Παρατηρούμε πως η ουσία έχει μετατραπεί σε ύπαρξη, οι έννοιες αυτές όμως δεν είναι ταυτόσημες στην εν λόγω ανάλυση του συστήματος της *Ηθικής* και σύμφωνα με το σχολιασμό του Ντελέζ⁷⁷. Η ουσία των τρόπων αποτελεί μια πεπερασμένη δύναμη του Θεού, σύμφωνα με την πρόταση 24 του πρώτου μέρους. Ο Θεός όμως είναι συνεκτατός και σύγχρονος με τα αποτελεσματά του, τη φύση. Αν υποθέσουμε σύμφωνα με την ανάλυση του Ντελέζ πως η ουσία δεν συνεπάγεται αναγκαστικά την ύπαρξη, τότε θα καταλήγαμε στη λογική αντίφαση ότι ο Θεός δεν είναι ακριβώς συνεκτατός με τα αποτελέσματά του.

72 Pierre Macherey, "Introduction à l'Éthique de Spinoza", 72.

73 Ηθική, Σπινόζα, 244. (*Nulla res nisi a causa externa, potest destrui*).

74 Pierre Macherey, "Introduction à l'Éthique de Spinoza", 75.

75 Ηθική, Σπινόζα, 244 (*definitio enim cujuscunque rei ipsius rei essentiam affirmat, sed non negat; sive rei essentiam ponit, sed non tollit*).

76 Ηθική, Σπινόζα, 245. (*neque ulla res aliquid in se habet, a quo possit destrui, sive quod ejus existentiam tollat*).

77 Gilles Deleuze, "Ο Σπινόζα και το πρόβλημα της έκφρασης", 236-8.

Το ερώτημα το οποίο τίθεται στο το Σπινόζα, θα μπορούσε να πάρει τρεις μορφές. Πρώτον, υπάρχει κάτι στην ουσία το οποίο μπορεί να καταστρέψει την ουσία του τρόπου; Δεύτερον, υπάρχει κάτι στην ουσία το οποίο θα μπορούσε να καταστρέψει την ύπαρξη του τρόπου; Και τρίτον, θα μπορούσε να υπάρξει κάτι στην ύπαρξη του τρόπου που να καταστρέψει την δική του ύπαρξη; Ο Σπινόζα εξετάζει συγκεκριμένα τη περίπτωση που ένας τρόπος είναι υπαρκτός, τότε η ουσία του αποτελεί την επίμονη εμμονή του στην ύπαρξη. Σε αυτή τη περίπτωση, η κατάφαση της ουσίας αποτελεί την κατάφαση της ύπαρξης και γι' αυτό χρησιμοποιούνται οι δύο προτάσεις διαδοχικά. Στη δεύτερη εκφορά περιγράφεται περισσότερο ένα υπαρξιακό και όχι τόσο ένα λογικό ζήτημα. Σύμφωνα με τα παραπάνω κατανοούμε πως δεν γίνεται να υπάρξει τίποτα στην ουσία κάποιου πράγματος που θα το κάνει, πρώτον, να καταστρέψει την ουσία του και δεύτερον να άρει την ύπαρξή του, με το δεδομένο ότι έχει περάσει στην ύπαρξη. Υπάρχει όμως, στην ουσία κάποιου άλλου πράγματος κάτι που μπορεί να καταστρέψει την ύπαρξή. Από την οπτική της ουσίας λοιπόν, η ύπαρξή παραμένει άφθαρτη χωρίς αυτό να αποκλείει πως ένα εξωτερικό σώμα γίνεται να την καταστρέψει.

Η πρόταση 5 συνεχίζει το συλλογισμό της προηγούμενης συγκεκριμενοποιώντας την λογική της εκφορά: *«Τα πράγματα είναι αντίθετης φύσης, τουτέστιν δεν δύνανται να είναι στο ίδιο υποκείμενο, καθόσον το ένα μπορεί να καταστρέψει το άλλο»*⁷⁸. Εκείνα τα οποία δύνανται να καταστραφούν μέσω της συνάντησης θα χαρακτηρίζονται ως έχοντα αντίθετη φύση. Η απόδειξη της πρότασης κινείται εντός ενός λογικού επιχειρήματος, το οποίο ταυτίζεται με εκείνο της προηγούμενη πρότασης, χρησιμοποιώντας μια εις άτοπον απαγωγή, η οποία καταλήγει στο αδιέξοδο ενός παράλογου συλλογισμού. Εκείνο όμως που έλκει τη προσοχή είναι η χρήση του όρου υποκείμενο. Το υποκείμενο στο Σπινόζα περιγράφει ένα καταστατικό κίνδυνο, ο οποίος χαρακτηρίζει κάθε δυνατή συνάντηση με άλλα σώματα, καθώς αυτά μπορεί να αποβούν αντίθετα από εμάς στο βαθμό που μειώνουν τη δύναμη μας να ενεργούμε. Όπως χαρακτηριστικά σημειώνει ο Μασερέ: *«δεν υπάρχει θέση για την έννοια του υποκειμένου, του οποίου η αυτονομία θα καθοριζόταν θετικά, ανεξάρτητα από τις συγκρούσεις μεταξύ πραγμάτων που συνιστούν*

78 Ηθική, Σπινόζα, 244. (*Res eatenus contrariae sunt naturae, hoc est, eatenus in eodem subjecto essenequeunt, quatenus una alteram potest destruere*).

την εξωτερική τάξη της φύσης»⁷⁹. Με άλλα λόγια, το υποκείμενο του Σπινόζα φέρει μια καταστατική αρνητικότητα, στο βαθμό που το *conatus* του επηρεάζεται από τις εξωτερικές συνθήκες, οι οποίες δύναται να οδηγήσουν στην καταστροφή του. Το βλέμμα του Μασερέ δεν παρατηρεί μόνο την καταστατική θετικότητα του *conatus*, ως προσπάθεια διατήρησης και επιβεβαίωσης της ύπαρξης, αλλά εστιάζει στον τρόπο με τον οποίο οι προτάσεις περί *conatus* εκφέρουν παράλληλα την αρνητικότητα των άλλων (*alii*).

Η μηχανική του *conatus* εισάγεται με θετικό τρόπο στην πρόταση 6 η οποία αναφέρει τα εξής: «Κάθε πράγμα προσπαθεί, όσο εξαρτάται από το ίδιο, να εμμείνει στο είναι του»⁸⁰. Όσο υπάρχει το πράγμα θα προσπαθεί να διατηρήσει την ύπαρξή του, και αυτή του η τάση δεν χαρακτηρίζει κάποια επιλογή αλλά αποτελεί μια άμεση, αυθόρμητη κίνηση. Είναι η πρωταρχική τάση κάθε πράγματος, τόσο βασική, που δεν μπορεί να σταματήσει ποτέ, στη διάρκεια της ύπαρξης. Μάλιστα ο Σπινόζα αφιερώνει μια ολόκληρη πρόταση από το τρίτο μέρος της *Ηθικής* για αυτή του την ιδιότητα, συγκεκριμένα αναφέρει πως το *conatus* χαρακτηρίζεται από μια αχρονία. Η προσπάθειά εμμονής στο είναι δεν ενέχει πεπερασμένο χρόνο αλλά αόριστο καθώς το *conatus* ταυτίζεται με την ουσία του τρόπου: «Η προσπάθεια με την οποία κάθε πράγμα προσπαθεί να εμμείνει στο είναι του δεν είναι τίποτα πέρα από την ενεργή ουσία του πράγματος»⁸¹. Σε αυτό το σημείο παρατηρούμε τη πρώτη σύνδεση ανάμεσα σε *conatus* και ουσία του πράγματος, η οποία θα επαναληφθεί με μια διαφορετική μορφή παρακάτω στο Γενικό ορισμό της Επιθυμίας⁸².

Το *conatus*, δηλαδή η τάση του προς την ύπαρξη αποτελεί την ουσία, όπως εκφράζεται σε ένα υπαρκτό σώμα. Το *conatus*, ως η ουσία του πράγματος, σύμφωνα με το Ντελέζ, αναφέρεται στα πράγματα, δηλαδή εκείνα που έχουν περάσει στην ύπαρξη. Είναι σημαντικό να σημειώσουμε πως το *conatus* δεν αναφέρεται στην

79 Pierre Macherey, “Introduction à l’*Ethique de Spinoza*”, 78.

80 *Ηθική*, Σπινόζα, 245. (*Unaqua.eque res, quantum in se est, in suo esse perseverare conatur*).

81 *Ηθική*, Σπινόζα, 245. (*Conatus, quo unaqua.eque res in suo esse perseverare conatur, nihil est praeter ipsius rei actualem essentiam*).

82 Ζιλ Ντελέζ, “Σπινόζα, Πρακτική φιλοσοφία”, 93. (Όταν ο τρόπος περνάει στην ύπαρξη, σημαίνει ότι μια απειρία έκτατων μερών καθορίζονται έξωθεν να εισέλθουν στη σχέση που αντιστοιχεί στην ουσία του ή στο βαθμό της δύναμής του. Τότε, και μόνον τότε, η ουσία αυτή καθορίζεται η ίδια ως *conatus*).

δυνατότητα του τρόπου να περάσει στην ύπαρξη, δεν είναι η τάση του περάσματος προς την ύπαρξη, αλλά η προσπάθεια εμμονής στην ύπαρξη με το δεδομένο ότι ο τρόπος “υπάγει στη σχέση του άπειρα εκτατά μέρη”⁸³. Στην απόδειξη της εν λόγω πρότασης ο Σπινόζα αναφέρει: «η δύναμη ήτοι η προσπάθεια με την οποία προσπαθεί να εμμείνει στο είναι του δεν είναι τίποτα πέρα από τη δοθείσα ήτοι την ενεργή ουσία του ίδιου του πράγματος»⁸⁴. Σε αυτό το σημείο γίνεται εμφανές πως ο Σπινόζα ταυτίζει τη δύναμη με τη προσπάθεια του υπάρχειν, τις συνδέει με το γνωστο διαζευκτικό ή. Αυτή η δύναμη εμμονής στο είναι διαρκεί όσο και η ζωή του τρόπου, «δεν έχει πεπερασμένο χρόνο, αλλά αόριστο»⁸⁵. Το *conatus* φέρει την ίδια αοριστία με τη ζωή του τρόπου γιατί αποτελεί την ουσία του, και πάνω σε αυτό ο Ντελέζ σχολιάζει:

«Το *conatus* είναι σαφώς η ουσία του τρόπου (ή βαθμού δύναμης), αλλά από τη στιγμή που ο τρόπος αρχίζει να υπάρχει. Ένας τρόπος αποκτά ύπαρξη όταν εκτατά μέρη καθορίζονται από τα έξω να εισέλθουν στη σχέση που τον χαρακτηρίζει: τότε και μόνο τότε η ίδια η ουσία του ορίζεται ως *conatus*. Το *conatus*, για τον Σπινόζα, δεν είναι λοιπόν παρά η προσπάθεια εμμονής στην ύπαρξη από τη στιγμή που αυτή είναι δεδομένη. Υποδηλώνει την υπαρξιακή λειτουργία της ουσίας, δηλαδή τη κατάσταση της ουσίας μέσα στην ύπαρξη του τρόπου»⁸⁶.

Ακριβώς γι αυτό το λόγο, εάν θεωρήσουμε ένα υπαρκτό τρόπο, το *conatus* δεν μπορεί να είναι μόνο μια τάση στην κίνηση. Τα απλά πράγματα καθορίζονται από τα έξω τους στην κίνηση· δεν θα μπορούσαν να υπάρχουν εάν δεν ήταν εξίσου καθορίσιμα στην ηρεμία. Στον Σπινόζα υπάρχει σταθερά η παλαιά θέση, σύμφωνα με την οποία η κίνηση δε θα ήταν τίποτε εάν η ηρεμία δεν ήταν επίσης κάτι. Το *conatus* ενός απλού σώματος και πνεύματος δεν μπορεί να είναι παρά μια προσπάθεια διατήρησης της κατάστασης στην οποία καθορίστηκε. Το *conatus* ενός σύνθετου πράγματος είναι μια προσπάθεια για να διατηρήσει τη σχέση κίνησης και ηρεμίας που το καθορίζει, δηλαδή για να διατηρήσει πάντοτε νέα μέρη υπ’ αυτή τη σχέση που ορίζει την ύπαρξή του. Τα

83 Ο.π.

84 Ηθική, Σπινόζα, 246. (*potentia sive conatus, quo in suo esse perseverare conatur, nihil est praeter ipsius rei datam sive actualem essentiam*).

85 Ηθική, Σπινόζα, 246. (*nullum tempus finitum, sed indefinitum involvit*).

86 Gilles Deleuze, “Ο Σπινόζα και το πρόβλημα της έκφρασης”, 279.

δυναμικά χαρακτηριστικά του *conatus* συνδέονται με τα μηχανιστικά του χαρακτηριστικά.

Σε συνέχεια των παραπάνω και όπως γίνεται σαφές στη πρόταση 9, το *conatus*, η δύναμη διατήρησης της ύπαρξής, υπάρχει σε μας ανεξάρτητα από την παθητικότητα ή την ενεργητικότητα των συν-αισθημάτων μας, την ευκρίνεια των σκέψεών μας, διότι «το Πνεύμα, καθόσον έχει σαφείς και διακριτές ιδέες όσο και καθόσον έχει συγκεχυμένες, προσπαθεί να εμμείνει στο είναι του για κάποια αόριστη διάρκεια και έχει συνείδηση αυτής της προσπάθειάς του»⁸⁷. Η προσπάθεια εμμονής στο είναι εμφανίζεται άσχετα από ενέργειες και πάθη καθώς αποτελεί την ουσία του ενικού πράγματος, οπότε δύναται να ενυπάρχει και στα δύο είδη διαθέσεων.

Μια φράση που έλκει τη προσοχή στον εν λόγω ορισμό είναι η εξής: «έχει συνείδηση αυτής της προσπάθειάς του». Ο Σπινόζα στην εν λόγω πρόταση και το σχόλιο της θεμελιώνει την άρρηκτη σύνδεση βούλησης με *conatus*, και κατ' αυτό το τρόπο επαναφέρει τη σωματικότητα στη βούληση. Συγκεκριμένα σημειώνει πως η προσπάθεια διατήρησης της ύπαρξής μας, όταν «αναφέρεται μόνο στο Πνεύμα ονομάζεται Βούληση· αλλά όταν αναφέρεται στο Πνεύμα και στο Σώμα συγχρόνως καλείται Όρεξη (*Appetitus*), που επομένως δεν είναι τίποτε άλλο από την ίδια την ουσία του ανθρώπου, από τη φύση της οποίας έπονται αναγκαία όσα εξυπηρετούν τη συντήρησή του· και ως εκ τούτου ο άνθρωπος είναι καθορισμένος να τα ενεργεί»⁸⁸. Η βούληση συνεπώς, για το Σπινόζα ορίζεται ως η έκφανση του *conatus* στη σκέψη. Η βούληση αυτή, τίποτα κοινό δεν έχει με τη καρτεσιανή συνονόματή της αλλά διατηρεί την ίδια τάξη και σύνδεση με την όρεξη, η οποία είναι η έκφανση του *conatus* στο νου και στο σώμα ταυτοχρόνως. Πάνω σε αυτή τη πρόταση στηρίζεται η προσπάθεια απαλοιφής της ηθικολογικής κανονιστικότητας από την καινοφανή γεωμετρία των συν-αισθημάτων που μας παρουσιάζει ο Σπινόζα. «Έτσι από όλα αυτά εδραιώνεται ότι δεν

87 Ηθική, Σπινόζα, 247. (*Mens tam quateuus claras et distinctas, quam quatenus confusa habet idens, conatur in suo esse perseverare indefinita qundam duratione, et hujus sui conatus est conscia*).

88 Ηθική, Σπινόζα, 248. (*Hic conatus, rum ad mentem solam refertur, voluntas appellatur; sed cum ad mentem et corpus simul refertur, vocatur appetitus, qui proinde nihil aliud est, quam ipsa hominis essentia, ex cujus natura ea, quae ipsius conservationi inserviunt, necessario sequuntur; atque adeo homo ad eadem agendum determinatus est*).

θέλουμε, δεν ορεγόμαστε, δεν επιθυμούμε⁸⁹, ούτε προσπαθούμε κάτι επειδή το κρίνουμε καλό· αλλά αντιθέτως κρίνουμε κάτι καλό επειδή το θέλουμε, το ορεγόμαστε, το επιθυμούμε και το προσπαθούμε»⁹⁰. Στο καλό και στο κακό δεν μπορούμε να βρούμε τα θεμελιακά δέοντα της Ηθικής μας αλλά μόνο τη τάση της όρεξής μας, της βούλησης μας και του καθορισμού μας. Σε αυτό το σημείο γίνονται περισσότερο εμφανείς οι λόγοι για την επιτελεστική χρησιμοποίηση του τίτλου από το Σπινόζα. Δε χρειαζόμαστε ηθικολογία γιατί έχουμε Ηθική. Πρόκειται δηλαδή για μια επιστημονικής υφής μελέτη του σώματος, του πνεύματος και του συν-αισθήματος, και αυτό είναι ό,τι χρειαζόμαστε για να μάθουμε το καλό και το κακό για εμάς.

Με τα παραπάνω κατά νου, η κατανόηση της επόμενης πρότασης είναι καίριας σημασίας καθώς αποτελεί επεξήγηση των διαδικασιών του *conatus* στο πνεύμα αλλά και στο σώμα. Το *conatus* κάνει τη ψυχή να αδυνατεί να δεχτεί εκείνες της ιδέες που αποκλείουν το σώμα: «Μια ιδέα που αποκλείει την ύπαρξη του Σώματός μας αδυνατεί να υπάρξει στο Πνεύμα μας, αλλά του είναι αντίθετη»⁹¹. Αυτό έχει ως άμεση συνέπεια την προσπάθεια του πνεύματός να σκέφτεται εκείνα που καταφάσκουν τη δύναμη ενέργειας του σώματος⁹² καθώς και όσα αποκλείουν την ύπαρξη εκείνων που μειώνουν τη δύναμη του εγεργείν⁹³. Παρατηρούμε σε αυτό το σημείο μια ακόμα έκφανση του παραλληλισμού στο ίδιο το ενικό πράγμα αυτή τη φορά, καθώς ό,τι κάνει το σώμα μας περισσότερο ενεργητικό παράγει ταυτοχρόνως μια ιδέα στο πνεύμα μας, η οποία οδηγεί σε αύξηση της ενεργητικότητας της ψυχής μας: «Η ιδέα αυτού που αυξάνει ή μειώνει, επικουρεί ή καταστέλλει τη δύναμη ενέργειας του Σώματός μας αυξάνει ή μειώνει,

89 Ο ορισμός της επιθυμίας (*cupiditas*) εκφράζει το συν-αίσθημα της όρεξης (*appetitus*) η οποία έχει συνείδηση εαυτής. «Ανάμεσα στην όρεξη και την επιθυμία δεν υπάρχει καμία διαφορά, εκτός του ότι η Επιθυμία τις περισσότερες φορές αναφέρεται στους ανθρώπους καθόσον έχουν συνείδηση των ορέξεών τους». Ηθική, Σπινόζα, 248.

90 Ηθική, Σπινόζα, 248. (*Constat itaque ex bis omnibus nihil nos conari, velie, appetere, neque cupere, quia id bonum esse indicamus; sed contra nos propterea aliquid bonum esse iudicare, quia id cooamur, volumus, appetimus atque capimus*).

91 Ηθική, Σπινόζα, 248. (*Idea, quae corporis nostri existentiam secludit, in nostra mente dari nequit, sed eidem est contraria*).

92 Πρόταση 12: «Το Πνεύμα, όσο μπορεί, προσπαθεί να φαντάζεται όσα αυξάνουν ή επικουρούν τη δύναμη ενέργειας του σώματος» Ηθική, Σπινόζα, 251.

93 Πρόταση 13: «Όταν το Πνεύμα φαντάζεται όσα μειώνουν ή καταστέλλουν τη δύναμη ενέργειας του Σώματος, προσπαθεί, όσο μπορεί, να θυμάται πράγματα που αποκλείουν την ύπαρξη αυτών» Ηθική, Σπινόζα, 253.

επικουρεί ή καταστέλλει τη δύναμη σκέψης του Πνεύματός μας»⁹⁴. Στην εν λόγω πρόταση στηρίζονται οι ορισμοί των βασικών συν-αισθημάτων της παθητικής χαράς και λύπης, καθώς η χαρά αποτελεί το συν-αίσθημα εκεί που μας οδηγεί σε μεγαλύτερη τελειότητα, δηλαδή μεγαλύτερη πραγματικότητα και η λύπη το συν-αίσθημα, αντιστοίχως, που μας οδηγεί σε μικρότερη. Έπειτα, η αγάπη (*amor*) και το μίσος (*odium*) είναι αυτή η συνάρτηση της χαράς ή της λύπης με το *conatus*, δηλαδή η τάση προς την διατήρηση εκείνων που συμφωνούν με το πράγμα και την καταστροφή εκείνων που μειώνουν τη δύναμη του ενεργείν του σώματος και του πνεύματός του. Αυτά τα συν-αισθήματα είναι που αποτελούν και τα στοιχειώδη, μοναδιαία, θα μπορούσαμε να πούμε, χρησιμοποιώντας μία γεωμετρική μεταφορά. Η χαρά, η λύπη και η επιθυμία δύνανται να σκιαγραφήσουν την ολότητα του συν-αισθηματικού επιπέδου: «...πέρα από αυτές τις τρεις δεν αναγνωρίζω καμία άλλη συναισθηματική επήρεια: διότι θα δείξω στα επόμενα ότι οι υπόλοιπες συναισθηματικές επήρειες προέρχονται από αυτές τις τρεις»⁹⁵.

Η Επιθυμία (*Cupiditas*)

Μετά από την παρουσίαση και ανάλυση του *conatus* συνεχίζουμε με τον ορισμό της επιθυμίας στη πρόταση 9 αλλά και στον πρώτο γενικό ορισμό των συναισθηματικών επηρειών. Οι δύο ορισμοί εμφανίζουν διαφοροποιήσεις, οι οποίες θα αναλυθούν παρακάτω. Ο πρώτος ορισμός της επιθυμίας εμφανίζεται στο σχόλιο της πρότασης 9: «η Επιθυμία είναι όρεξη με συνείδηση αυτής»⁹⁶. Ένας περισσότερο επεξηγηματικός ορισμός της επιθυμίας παρουσιάζεται στο τέλος του τρίτου βιβλίου της *Ηθικής* και έχει ως εξής: «Η Επιθυμία είναι η ίδια η ουσία του ανθρώπου καθόσον συλλαμβάνεται ως καθορισμένη από οποιονδήποτε δοθέντα επηρεασμό της να ενεργήσει κάτι»⁹⁷. Μια παρόμοια αλλά διαφοροποιημένη διατύπωση με το γενικό ορισμό της επιθυμίας παρουσιάζεται στο σχόλιο της πρότασης 9:

94 *Ηθική*, Σπινόζα, 249. (*Quicquid corporis nostri agendi potentiam auget vel minuit, juvat vel coerctet, ejusdem rei idea mentis nostrae cogitandi, potentiam auget vel minuit, juvat vel coeret*).

95 *Ηθική*, Σπινόζα, 250. (et praeter hos tres nullum alium agnosco affectum primarium, nam reliquos ex his tribus oriri in seqq. Ostendam).

96 *Ηθική*, Βανταράκης, 248. (*cupiditas est appetitus cum ejusdem conscientia*).

97 *Ηθική*, Σπινόζα, 317. (*cupiditas est ipsa hominis essentia, quatenus ex data quacunquē ejus affectione deterruimita concipitur ad aliquid agendum*).

«Όταν αυτή η προσπάθεια αναφέρεται μόνο στο Πνεύμα ονομάζεται Βούληση· αλλά όταν αναφέρεται στο Πνεύμα και το Σώμα συγχρόνως καλείται Ορεξή, που επομένως δεν είναι τίποτε άλλο από την ίδια την ουσία του ανθρώπου, από τη φύση της οποίας έπονται αναγκαία όσα εξυπηρετούν τη συντήρησή του»⁹⁸.

Ποια όμως η διαφορά του πρώτου ορισμού της Επιθυμίας, όπως παρουσιάζεται στη πρόταση 9 σε σχέση με εκείνο στο τέλος του τρίτου μέρους της *Ηθικής*; Τι κάνει το Σπινόζα να επαναλαμβάνει τον ορισμό και μέσω της επανάληψης να τον ενισχύει και να τον διαφοροποιεί; Μεταβαίνουμε από έναν απλό ορισμό στηριγμένο στο *conatus* σε έναν περισσότερο σύνθετο και περίπλοκο. Ο τελευταίος ορισμός της επιθυμίας υπογραμμίζει τα θεμελιακά χαρακτηριστικά της στη θεωρητική βάση που έχει προηγηθεί. Δύο είναι τα κύρια σημεία του ορισμού, η ταύτιση της ουσίας και της επιθυμίας στον άνθρωπο και πιο συγκεκριμένα, η σύλληψη της επιθυμίας «ως ουσίας καθορισμένης από οποιονδήποτε δοθέντα επηρεασμό της να ενεργήσει κάτι»⁹⁹. Αναφερόμαστε συνεπώς, σε μια επιθυμία που δε μπορεί παρά να ταυτίζεται με την ουσία του ανθρώπου. Κάτι τέτοιο γίνεται ξεκάθαρο ήδη από το πρώτο ορισμό στο σχόλιο της πρότασης 9, όπου ο Σπινόζα χρησιμοποιεί χαρακτηριστικά την έκφραση «που επομένως δε είναι τίποτα άλλο», όταν αναφέρεται στη σχέση ουσίας και επιθυμίας. Η εν λόγω έκφραση αποτελεί μια σημαίνουσα επιλογή καθώς υποδεικνύει την μη δυνατότητα κατανόησης της ουσίας δίχως τον επιθυμητικό της καθορισμό αλλά και της επιθυμίας χωρίς την ταύτισή της με μια καθορισμένη ουσία. Παρουσιάζοντας την επιθυμία ως την ουσία και τίποτα άλλο, ο Σπινόζα επιχειρεί να αναδείξει τη θεμελιακότητά της, όπως επισημαίνει ο Μασερέ: «είναι αδύνατο να κατανοηθεί η ουσία του ανθρώπου χωρίς να γίνει αναφορά στην επιθυμία η οποία συγκροτεί τον πρωταρχικό καθορισμό της»¹⁰⁰.

98 *Ηθική*, Σπινόζα, 247. (*Hic conatus cum ad mentem solam refertur, voluntas appellatur sed cum ad mentem et corpus simul refertur, vocatur appetitus, qui proinde nihil aliud est quam ipsa hominis essentia ex cujus natura ea quæ ipsius conservationi inserviunt, necessario sequuntur atque adeo homo ad eadem agendum determinatus est*).

99 *Ηθική*, Σπινόζα, 317. (*Cupiditas est ipsa hominis essentia quatenus ex data quacunquæ ejus affectione determinata concipitur ad aliquid agendum*).

100 Pierre Macherey, “Introduction à l’*Ethique de Spinoza*”, 102.

Η επιθυμία λοιπόν, υπάρχει και καθορίζει θεμελιακά τη συμπεριφορά του καθ' ενός, όποιος κι αν είναι, και αντιστρόφως, αν επιχειρήσουμε να σκιαγραφήσουμε μια φύση κοινή για όλα τα πράγματα τότε αυτή δε γίνεται παρά να είναι επιθυμητική. Σε αυτό το σημείο, καθώς και στη συνέχεια του κειμένου, ο Σπινόζα κάνει ευθεία αναφορά και μιλάει μόνο για την ανθρώπινη φύση, καθώς είναι εκείνη που έχει ένα ιδιαίτερο ενδιαφέρον για την ανάλυση του. Βέβαια, η ανάλυση αυτή δεν αναιρεί τα προλεγόμενα, δηλαδή το γεγονός ότι η αντιμετώπιση του ανθρώπου δεν φέρει κάποια ιδιαιτερότητα έναντι της φύσης. Η επιθυμία άλλωστε, αποτελεί μια έκφραση του *conatus*, της προσπάθειας κάθε πράγματος να εμμένει στο είναι του. Το *conatus* είναι κοινό σε κάθε είναι, σε κάθε τι ήδη υπάρχον, καθώς αποτελεί την ουσία του πράγματος που έχει περάσει στην ύπαρξη, με τους σχολιαστικούς όρους του Ντελέζ¹⁰¹. Η Επιθυμία είναι ουσιώδης στον άνθρωπο, ο οποίος δε μπορεί να θεωρηθεί ως εξέχων της φύσης, ως κράτος εν κράτει, αλλά ως μέρος της δυναμικής κίνησης που χαρακτηρίζει τη φύση αλλά και το Θεό. Θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε πως ο Σπινόζα αναφέρεται σε μια επιθυμία δίχως υποκείμενο¹⁰². Η επιθυμία στο Σπινόζα, ακριβώς επειδή περιγράφει εκείνη τη κοινή θεμελιακή διαδικασία του υπάρχοντος, δε δύναται να αναφέρεται αποκλειστικά σε οποιοδήποτε υποσύνολο αυτού καθώς τότε θα έχανε το νόημά της.

Ας επιστρέψουμε όμως στη σύνδεση επιθυμίας και ουσίας. Η Πρόταση 57, η οποία εξισώνει τη διαφορά των συν-αισθημάτων με εκείνη των ουσιών των σωμάτων, παρέχει μια ακόμα έκφανση της θεμελιακότητας της επιθυμίας αναφορικά με τα ουσιώδη χαρακτηριστικά του ανθρώπου. «Μια τυχούσα συναισθηματική επήρεια καθενός ατόμου διαφωνεί τόσο με τη συναισθηματική επήρεια ενός άλλου, όσο διαφέρει η ουσία του ενός από την ουσία του άλλου»¹⁰³. Στην απόδειξη της εν λόγω πρότασης εμφανίζεται μια ενδιαφέρουσα έκφανση της έννοιας της επιθυμίας έναντι των άλλων δύο στοιχειωδών συν-αισθημάτων.

«Όλες οι συναισθηματικές επήρειες αναφέρονται στην Επιθυμία, τη Χαρά ή τη Λύπη, όπως δείχνουν οι ορισμοί τους οποίους δώσαμε. Μα η Επιθυμία είναι η ίδια η φύση ήτοι

101 Ζιλ Ντελέζ, “Σπινόζα, Πρακτική φιλοσοφία”.

102 Pierre Macherey, “Introduction à l’Ethique de Spinoza”, 92-112.

103 Ηθική, Σπινόζα, 311. (*Quilibet uniuscujusque individui affectus ab affectu alterius tantum discrepat, quantum essentia unius ab essentia alterius differ*).

η ουσία καθενός· άρα η Επιθυμία καθενός ατόμου διαφωνεί τόσο με την Επιθυμία ενός άλλου όσο διαφέρει η φύση, ήτοι η ουσία του ενός από την ουσία του άλλου. Έπειτα η Χαρά και η Λύπη είναι πάθη με τα οποία [...] η προσπάθεια καθενός να εμμείνει στο είναι του αυξάνεται ή μειώνεται [...] από εξωτερικά αίτια, τουτέστιν είναι η ίδια η φύση καθενός»¹⁰⁴.

Αρχικά τίθενται τα τρία βασικά ‘διανύσματα’ του συναισθηματικού χώρου, η επιθυμία, η χαρά και η λύπη και επαληθεύεται για ακόμη μια φορά η θεμελιακότητά τους έναντι των υπολοίπων. Η επόμενη πρόταση όμως, παρουσιάζει πρώτα την επιθυμία ως φύση του ατόμου, και έπειτα, αναγνωρίζει τη χαρά και τη λύπη ως αυξομειώσεις της δύναμής του. Είναι η πρώτη φορά που δίνεται προτεραιότητα στο ένα εκ των τριών θεμελιακών ‘διανυσμάτων’ του συναισθηματικού χώρου. Η παρουσίαση αυτή δύναται να μας βοηθήσει να κατανοήσουμε καλύτερα το δεύτερο ενισχυμένο ορισμό της επιθυμίας, ως ουσίας του ενικού πράγματος, καθορισμένης «από οποιονδήποτε δοθέντα επηρεασμό της να ενεργήσει κάτι»¹⁰⁵. Η επιθυμία για το Σπινόζα, ταυτίζεται θεμελιακά με την ουσία του ανθρώπου, δηλαδή με τη τάση να εμμένουμε στο είναι μας, κατάσταση, που μοιάζει περισσότερο δυναμική από ένα στατικό καθορισμό της φύσης του είναι. Η ανθρώπινη φύση είναι μια επιθυμητική φύση, η οποία ποιεί και ποιείται από μια δυναμική και αόριστη χρονικά προσπάθεια διατήρησης της ύπαρξης. Όπως γίνεται ξεκάθαρο στο σχόλιο της πρότασης 9 όταν ο Σπινόζα αναφέρει «η Επιθυμία είναι όρεξη με συνείδηση αυτής· η όρεξη είναι όμως η ίδια η ουσία του ανθρώπου καθόσον είναι καθορισμένη να ενεργεί όσα εξυπηρετούν τη συντήρησή της»¹⁰⁶. Ο παραπάνω ορισμός έχει σχεδόν ταυτόσημη διατύπωση με τον

104 Ηθική, Σπινόζα, 311. (*Omnes affectus ad cupiditatem, laetitiam, vel tristitiam referuntur, ut eorum, quas dedimus, definitiones ostendunt. At cupiditas est ipsa uniuscujusque natura; ergo uniuscujusque individui cupiditas a cupiditate alterius tantum diserepat, quantum natura seu essentia unius ab essentia alterius differt. Laetitia deinde et tristitia passiones sunt, quibus uniuscujusque potentia seu conatus in suo esse perseverandi augetur vel minuitur, juvatur vel coercetur. At per conatum in suo esse perseverandi, quatenus ad mentem et corpus simul refertur, appetitum et cupiuit tem intelligimus; ergo laetitia et tristitia est ipsa cupiditas sive appetitus, quatenus a causis externis augetur vel minuitur, juvatur vel coercetur, hec est, est ipsa cujusque natura; atque adeo uniuscujusque laetitia vel tristitia a laetitia vel tristitia alterius tantum etiam discrepat, quantum natura seu essentia unius ab essentia alterius differ).*

105 Ηθική, Σπινόζα, 317. (*Cupiditas est ipsa hominis essentia quatenus ex data quacunquē ejus affectione determinata concipitur ad aliquid agendum*).

106 Ο.π.

γενικό ορισμό της επιθυμίας στο τέλος του τρίτου μέρους με δύο διαφορές. Από τη μία ο ένας αναφέρεται στην όρεξη και ο άλλος στην επιθυμία. Από την άλλη, το *κάτι* του γενικού ορισμού γίνεται “*όσα εξυπηρετούν τη συντήρησή της*“. Η ενέργεια σε αυτό το σημείο ταυτίζεται με όσα συντηρούν την ύπαρξή μας. Ενέργεια και ύπαρξη εναλλάσσονται ως ταυτόσημες έννοιες εντός του κειμένου.

Από το άνωθεν απόσπασμα γίνεται εμφανές πως το *conatus* δύναται να εξηγήσει όλες τις ανθρώπινες ενέργειες, των οποίων αποτελεί θεμελιακό καθορισμό. Βέβαια, η εν λόγω διατύπωση δεν εμφανίζεται ρητά στον ορισμό της επιθυμίας παρά μόνο στην επεξήγησή της. Ο Σπινόζα αρκείται στο ότι η ουσία καθορίζεται από «*οποιοδήποτε δοθέντα επηρεασμό της να ενεργήσει κάτι*», χωρίς να αναλύει συγκεκριμένα τη φύση αυτής της ενέργειας. Ποιο είναι αυτό το ‘*κάτι*’ της ενέργειας που καθορίζει την ουσία; Θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε πως ο Σπινόζα ηθελημένα παραλείπει κάποια περεταίρω συγκεκριμενοποίηση, στη προσπάθειά του να τονίσει το γεγονός πως η επιθυμία, ή αλλιώς η ουσία του ανθρώπου αποτελούν δυναμικές διαδικασίες και όχι *arbitrii* καθορισμένες οντότητες, οι οποίες θα έκαναν το άτομο να τείνει προς τη μία δράση ή την άλλη.¹⁰⁷

Στην απόδειξη της πρότασης 61 του *Περί της Ανθρώπινης Δουλείας* ο Σπινόζα γίνεται σαφέστερος ως προς τους τρόπους με τους οποίους συλλαμβάνουμε την ουσία ως καθορισμένη: «*Η Επιθυμία θεωρούμενη με απόλυτο τρόπο, είναι η ίδια η ουσία του ανθρώπου καθόσον συλλαμβάνεται ως καθορισμένη με οποιοδήποτε τρόπο να ενεργήσει κάτι*»¹⁰⁸. Σε αυτή την επαναδιατύπωση του ορισμού καινούργια στοιχεία αποτελούν τα «*με απόλυτο τρόπο*» και «*με οποιοδήποτε τρόπο*». Θεωρώντας την επιθυμία με *απόλυτο τρόπο*, την αντιμετωπίζουμε ως καθορισμένη από *οποιοδήποτε τρόπο* να ενεργήσει κάτι. Φαίνεται έτσι, πως το σημαντικό για το Σπινόζα δεν είναι μια ηθικολογική κατάταξη των τρόπων, με τους οποίους προσπαθούμε να εμμένουμε στο είναι, αλλά η παραδοχή πως αυτή η προσπάθεια καθορίζει με οποιοδήποτε τρόπο την επιθυμητική ουσία του πράγματος.

107 Pierre Macherey, “*Introduction à l’Ethique de Spinoza*”, 104-5.

108 *Ηθική*, Σπινόζα, 425. (*Cupiditas absolute considerata est ipsa hominis essentia quatenus quocumque modo determinata concipitur ad aliquid agendum adeoque*).

Έως αυτό το σημείο της εργασίας εναλλάσσω τους όρους επιθυμία και όρεξη για να μιλήσω για το ίδιο πράγμα. Βέβαια, σε μια πρώτη ανάγνωση οι εν λόγω έννοιες εμφανίζουν διαφορές, υπό την έννοια ότι η επιθυμία ορίζεται ως υποσύνολο της όρεξης. Στο σχόλιο της πρότασης 9, η επιθυμία ορίζεται ως *όρεξη με συνείδηση αυτής*. Είναι όμως, η συνείδηση ένα καίριο σημείο για το άτομο στο σπινοζικό συναισθηματικό χώρο, τέτοιο ώστε να έκανε τις έννοιες επιθυμία και όρεξη κάτι διαφορετικό; Σε ένα άλλο σημείο του κειμένου παρατηρούμε το διαζευκτικό *ήτοι* να συνδέει τις δύο έννοιες: ο Σπινόζα τις εναλλάσσει στο λόγο του, και αυτό διότι η έννοια της συνείδησης έχει ήδη υπονομευθεί και σχετικοποιηθεί κατά μήκος του κειμένου. Συγκεκριμένα, στην εναρκτήρια πρόταση του σχολίου της πρότασης 9 ο Σπινόζα ορίζει τη βούληση ως τη πνευματική υφή της όρεξης ενώ παρακάτω, στο ίδιο σχόλιο, διατυπώνει τα εξής: «*Έτσι, από όλα αυτά εδραιώνεται ότι δεν θέλουμε, δεν ορεγόμαστε, δεν επιθυμούμε, ούτε προσπαθούμε κάτι επειδή το κρίνουμε καλό· αλλά αντιθέτως κρίνουμε κάτι καλό επειδή το θέλουμε το ορεγόμαστε, το επιθυμούμε και το προσπαθούμε*»¹⁰⁹. Στο συγκεκριμένο απόσπασμα, το σημαντικό δεν είναι μόνο το γεγονός ότι ο ίδιος ο Σπινόζα εναλλάσσει τους δύο όρους, της επιθυμίας και της όρεξης αλλά και το ότι μέσω της ανάλυσής του η συνείδηση υποβαθμίζεται έναντι της όρεξης. Αν στην επιθυμία συνυπάρχουν συνείδηση και όρεξη, αυτή η συνείδηση αποτελεί μια πνευματική υφή της ίδιας της όρεξης του ανθρώπου. Η συνείδηση δεν υπάρχει σε κάποιο επέκεινα καθορίζοντας την όρεξη με τις σκέψεις της, όπως στο καρτεσιανό υποκείμενο. Στο τέλος της επεξήγησης του πρώτου γενικού ορισμού των συναισθηματικών επηρειών, στο τέλος του τρίτου βιβλίου της *Ηθικής*, βρίσκουμε μια μεστή περιεχομενικά σύνδεση επιθυμίας και όρεξης, η οποία τις ταυτίζει: «*Με το όνομα Επιθυμία λοιπόν εννοώ εδώ οποιοσδήποτε προσπάθειες, παρορμήσεις, ορέξεις και βουλήματα του ανθρώπου*»¹¹⁰. Επιθυμία, όρεξη και βούληση εναλλάσσονται και στο ίδιο το σπινοζικό κείμενο και καταδεικνύουν το ίδιο πράγμα εκπεφρασμένο με διαφορετικούς τρόπους¹¹¹.

109 *Ηθική*, Σπινόζα, 248. (*Constat itaque ex his omnibus nihil nos conari, velle, appetere neque cupere quia id bonum esse judicamus sed contra nos propterea aliquid bonum esse judicare quia id conamur, volumus, appetimus atque cupimus*).

110 *Ηθική*, Σπινόζα, 318. (*Hic igitur cupiditatis nomine intelligo hominis quoscumque conatus, impetus, appetitus et volitiones*).

111 Pierre Macherey, “Introduction à l’Ethique de Spinoza”, 93.

Η Χαρά και η Λύπη

Είδαμε τον τρόπο, με τον οποίο η επιθυμία αποτελεί γνώμονα κάθε συναισθήματος, “*συγκροτεί τη κεντρική μορφή της συναισθηματικότητας*” κατά Μασερέ¹¹². Με βάση την επιθυμία και την κινητήριο δύναμή της, το *conatus*, μπορούμε να επιχειρήσουμε μια πιο αναλυτική σύνθεση του συναισθηματικού χώρου. Η επιθυμία παρ’ ότι καταλαμβάνει πρωτεύουσα θέση έναντι των άλλων συν-αισθημάτων δεν είναι το μόνο στοιχειώδες συν-αίσθημα. Ακολουθούν η χαρά (*laetitia*) και η λύπη (*tristitia*) συναισθήματα που αποτελούν τους δύο πόλους του συν-αισθηματικού χώρου. Αν η επιθυμία κατείχε μόνη της τη θέση του στοιχειώδους συναισθήματος, τότε θα αναφερόμασταν σε ένα εξαιρετικά απλό συν-αισθηματικό επίπεδο, ταυτιζόμενο με ένα μονοδιάστατο επιθυμητικό σημείο.

Όπως αναλύθηκε ανωτέρω, η ψυχή του ανθρώπου είναι πρωτευτόντως επιθυμητική, υπό την έννοια ότι συνεχώς προσπαθεί να εμμένει στο είναι της. Τι σημαίνει όμως, αυτή η επιθυμητική ψυχή να αυξάνει και να μειώνει τη δύναμή της; Δηλαδή προς τη χαρά ή προς τη λύπη; Οι προτάσεις 10 και 11 αναλύουν τις εν λόγω κινήσεις της ψυχής στη βάση της ιδέας ως φαντασιακής παραίσθησης του πράγματος ως παρόντος, όπως χαρακτηριστικά αναφέρει ο Ντελέζ: «*η ιδέα παριστά ένα πράγμα ή μια κατάσταση πραγμάτων, ενώ το αίσθημα (affectus) εντυλίσσει τη μετάβαση σε κάποια μεγαλύτερη ή μικρότερη τελειότητα που αντιστοιχεί στην παραλλαγή των καταστάσεων. Υπάρχει επομένως πρωτείο της ιδέας έναντι του αισθήματος, και συγχρόνως διαφορά φύσεως ανάμεσά τους*»¹¹³. Με δεδομένο ότι η ιδέα παραγνωρίζεται ως αναπαράσταση, ο Σπινόζα αναλύει τις αυξομειώσεις της δύναμης της ψυχής. Η ιδέα, εκφρασμένη ως ιδέα ενός εξωτερικού σώματος, έχει στη πραγματικότητα ιδεατό της το ιχνός της συνάντησης μαζί του. Αν η συνάντηση είναι καλή τότε αυξάνεται η δύναμη, δηλαδή χαιρόμαστε και αντιθέτως λυπόμαστε στη περίπτωση μιας κακής συνάντησης.

112 Pierre Macherey, “*Introduction à l’Ethique de Spinoza*”, 313.

113 Ζιλ Ντελέζ, “*Σπινόζα, Πρακτική φιλοσοφία*”, 107.

Συγκεκριμένα, η πρόταση 10 έχει ως εξής: «Μια ιδέα που αποκλείει την ύπαρξη του Σώματός μας αδυνατεί να υπάρξει στο Πνεύμα μας, αλλά του είναι αντίθετη»¹¹⁴. Παρατηρούμε εδώ ότι εκφράζεται μια αναγκαία διαδικασία της ψυχής στα πλαίσια μια κακής συνάντησης, δηλαδή στη περίπτωση που κάποιο εξωτερικό σώμα αποκλείει την ύπαρξη του σώματος μας, τότε το πνεύμα μας αδυνατεί να έχει την ιδέα του ίχνους της κακής συνάντησης εκφρασμένη ως ιδέα του πράγματος. Η αρνητική συνθήκη που περιγράφει η πρόταση 10 ακολουθείται από μια θετική διατύπωση του ίδιου συλλογισμού στην απόδειξή της: «Το πρώτο και κύριο του Πνεύματός μας είναι η προσπάθεια να βεβαιώσει την ύπαρξη του Σώματός μας»¹¹⁵. Είναι στο χώρο ανάμεσα σε αυτή την αρνητικότητα και τη θετικότητα, στον αποκλεισμό και την αποδοχή, που θα εκφραστούν οι διάφορες εκφάνσεις του *conatus* στον ανθρώπινου νου, δηλαδή η χαρά, η λύπη και τα παράγωγά τους. Η πρόταση που εξετάζεται εδώ, καταδεικνύει πως η ψυχή δεν είναι ένας απαθής παράγοντας, ο οποίος. Το σώμα μπορεί να αποτελεί το ιδεατό της ψυχής, αλλά αυτά τα δύο δεν συνδέονται, παρουσιάζουν την ίδια τάξη και σύνδεση ως τρόποι δύο διαφορετικών κατηγορημάτων, και ως τέτοιοι εμμένουν στην ύπαρξη τους. Όπως αναφέρει χαρακτηριστικά ο Μασερέ: «η ψυχή δεν υποτάσσεται παθητικά στη σχέση της με το σώμα, σαν να ήταν ένας μονομερώς επιβεβλημένος περιορισμός από τον οποίο δεν μπορούσε να ξεφύγει σε καμία περίπτωση»¹¹⁶, υπάρχει στην ίδια τάξη και σύνδεση με το σώμα, υπό τον πρωταρχικό καθορισμό του *conatus* της δύναμης η οποία την ωθεί να επιβεβαιώνει όσα συμφωνούν με τη φύση του σώματος, ως ιδεατό της και να προσπαθεί να καταστρέψει όσα αντιθέτως διαφωνούν¹¹⁷. Η απόδειξη της πρότασης 10 μας λέει με άλλα λόγια πως η ψυχή, και το σώμα δε μπορούν παρά να προσπαθούν να διατηρήσουν την ύπαρξή τους, με την ίδια τάξη και σύνδεση. Γι' αυτό το λόγο, δε γίνεται να μένει απαθής απέναντι σε εκείνα που επηρεάζουν ή δύνανται να καταστρέψουν το σώμα, το ιδεατό της.

114 *Ηθική*, Σπινόζα, 248. (*Idea quae corporis nostri existentiam secludit in nostra mente dari nequit sed eidem est contraria*).

115 *Ηθική*, Σπινόζα, 248-9. (*Primum et praecipuum mostrae mentis conatus est corporis nostril existentiam affirmare*).

116 Pierre Macherey, "Introduction à l'Éthique de Spinoza", 116-7.

117 *Ηθική*, Σπινόζα, 250. (*ideam quae mentis essentiam constituit, corporis existentiam tamdiu involvere quamdiu ipsum corpus existit*).

Όπως είδαμε, η απόδειξη της Πρότασης 10 μας εισάγει στη πολωμένη ‘λογική’ της ψυχής, στον τρόπο με τον οποίο μπορεί να επιβεβαιώσει και να απορρίψει μια σκέψη· παρ’ όλα αυτά δεν είναι πλήρης, καθώς, στο σχόλιο της πρότασης 11, γίνεται μια ακόμα μνεία στην επεξήγησή της: *«θα ήθελα εδώ να εξηγήσω εκτενέστερα τη Πρόταση 10 τούτου του μέρους για να κατανοηθεί σαφέστερα με ποια έννοια μια ιδέα είναι αντίθετη με μια άλλη ιδέα»*¹¹⁸. Γίνεται αμέσως εμφανές πως, η πρόταση 10, μέσω την λογικής των αντιθέτων, την οποία εισάγει, δεν αρκεί για να αναλύσει το ερώτημα. Η επιπρόσθετη επεξήγηση, η οποία στηρίζεται στις προτάσεις 17 και 18 του *«Περί του Πνεύματος»*, περιγράφει όπως υπαινιχθήκαμε παραπάνω, τον τρόπο με τον οποίο η φαντασία εμπλέκεται στη δημιουργία ιδεών, οι οποίες έχουν ως αντικείμενο τους επηρεασμούς του σώματος, αλλά παρουσιάζονται ως αναπαραστάσεις των πραγμάτων από τα οποία κάποτε επηρεαστήκαμε. Με αφορμή τον ορισμό της φαντασίας, ο Σπινόζα επισημαίνει στο σχόλιο που έπεται της πρότασης 17: *«θα καλούμε εικόνες των πραγμάτων τους επηρεασμούς του ανθρώπινου Σώματος που οι ιδέες τους αναπαριστούν τα εξωτερικά πράγματα ωσει παρόντα, όσο κι αν δεν αναπαράγουν τα σχήματα των πραγμάτων»*¹¹⁹.

. Υπ’ αυτή την έννοια, παρατηρούμε πως ένα οποιοδήποτε λογικό σχήμα, όπως αυτό της μη αντίφασης της πρότασης 10, δεν θα μπορούσε να εξηγήσει επαρκώς τη λειτουργία της φαντασίας. Με άλλους όρους, εκείνο που τονίζει το σχόλιο που έπεται της πρότασης 11 είναι πως για τη φαντασία δεν αρκεί μια λογική εκφορά. Εάν η λογική παίζει ρόλο στην απόρριψη ή επιβεβαίωση ιδεών στη ψυχή, αυτό, δε συμβαίνει υπό το πρίσμα μιας αυστηρά διαφωτιστικής θεώρησής της, ως εάν να μας οδηγούσε προς την πρόσληψη μεγαλύτερης αλήθειας ή πραγματικότητας. Η λογική αυτή είναι η αυτόματη μηχανική των ιδεών ως αναπαραστάσεων των σωμάτων που επικουρούν ή δύνανται να καταστρέψουν το σώμα. Η ψυχή σύμφωνα με τη πρόταση 10 απορρίπτει τις ιδέες αυτές ως ιδέες των πράγματος ως παρόντων. Η λογική της επιβεβαίωσης ή της απόρριψης των ιδεών στη ψυχή, δεν είναι η λογική του απόλυτου πνεύματος αλλά η μηχανική των

118 Ο.π. 248-250.

119 Ηθική, Σπινόζα, 178-9. (*Porro ut verba usitata retineamus, corporis humani affectiones quarum ideae corpora externa velut nobis praesentia repraesentant, rerum imagines vocabimus tametsi rerum figuras non referunt. Et cum mens hac ratione contemplatur corpora, eandem imaginari dicemus*).

φαντασιακών αναπαραστάσεων και των αυξομειώσεων της δύναμης που περιγράφουν η χαρά και η λύπη. Δεν μετακινεί τη ψυχή προς την αλήθεια αλλά προς την επιβεβαίωση των ιδεών, οι οποίες είναι ταυτόχρονες με τις καλές ή κακές συναντήσεις και εκφέρονται αναπόδραστα ως αναπαραστάσεις του άλλου σώματος.

Ο όρος λογική αποτελεί σχολιαστικό δάνειο από το έργο του Μασερέ, και δε χρησιμοποιείται μονομερώς με αναφορά στη ψυχή, αλλά αντιθέτως είναι η ίδια λογική και για τη ψυχή και για το σώμα. Θα μπορούσαμε να χρησιμοποιήσουμε και την φράση λογική του αυτοματισμού του συν-αισθήματος. Είναι η λογική που κάνει τη ψυχή και το σώμα να προσπαθούν να απορρίψουν τη πιθανότητα μιας κακής συνάντησης εκφερόμενης ως αναπαράστασης κάποιου πράγματος. Αυτή η λογική, η οποία δεν αντιστοιχεί σε μια σαφή και ταιριαστή γνώση του αντικειμένου της, δηλαδή της καλής ή κακής συνάντησης, κάνει τη «δύναμη του πνεύματος με την οποία αυτό φαντάζεται» (*imaginandi potentia*) να επιβεβαιώνει τη «παρούσα ύπαρξη του σώματος» (*corporis prasens existentia*) ή την «ενεργή ύπαρξη του σώματος» (*actualis corporis existentia*)¹²⁰ γι' αυτό και ο Σπινόζα σημειώνει στο ίδιο σχόλιο πως «η αιτία που το Πνεύμα παύει να καταφάσκει την ύπαρξη αυτή του Σώματος δε μπορεί να είναι το ίδιο το Πνεύμα, ούτε επίσης ότι το Σώμα παύει να είναι»¹²¹.

Η πρόταση 11 μετακινεί τον συλλογισμό της προηγούμενης παραπέρα: «*Η ιδέα αυτού που αυξάνει ή μειώνει, επικουρεί ή καταστέλλει τη δύναμη ενέργειας του Σώματός μας αυξάνει ή μειώνει, επικουρεί ή καταστέλλει τη δύναμη σκέψης του Πνεύματός μας*»¹²². Καταλαβαίνουμε συνεπώς, πως αυτή η δύναμη ενέργειας του πνεύματος ή του σώματος μεταβάλλεται ταυτόχρονα και στα δυο και κυμαίνεται ανάμεσα σε δύο άκρα του περισσότερο και του λιγότερο. Το σημαντικό σε αυτό το σημείο είναι η έννοια της μεταβολής, δεν αναφερόμαστε με μια σταθερή κατάσταση αλλά σε μια συνεχή εναλλαγή διαθέσεων προς δύο αντιτιθέμενες κατευθύνσεις, είτε αυτές που αντιστοιχούν στην αύξηση της δύναμης ενέργειας σώματος και πνεύματος είτε στη μείωση της, ανάλογα με το εάν οι συναντήσεις των σωμάτων είναι ευχάριστές ή

120. *Ηθική*, Σπινόζα, 250.

121 Ο.π. (*causa cur mens hanc corporis existentiam firmare desinit non potest esse ipsa ffrens nec etiam quod corpus esse ilesinit*).

122 *Ηθική*, Σπινόζα, 249. (*Quicquid corporis nostri agendi potentiam auget vel minuit, juvat vel coeracet, ejusdem rei idea mentis nostræ cogitandi potentiam auget vel minuit, juvat vel coeracet*).

δυσάρεστες αντιστοιχώς. Η δύναμη του ενεργείν του πνεύματος ή του σώματος υπάρχει εντός μιας συνεχούς κίνησης εναλλαγής εντός δύο πόλων και ποτέ δε καταφέρνει να κατακτήσει μια κάποια σταθερότητα¹²³.

Η δύναμη του ενεργείν βρίσκεται εντός των δύο πόλων, του ελαχίστου και του μεγίστου, διατηρώντας μια καταστατική αστάθεια. Οι ορισμοί της χαράς και της λύπης οι οποίοι ακολουθούν τη πρόταση 11, περιγράφουν τη κατεύθυνση της εν λόγω κίνησης της ψυχής, στην περίπτωση μιας αυξητικής κίνησης αναφερόμαστε στην χαρά ενώ η λύπη περιγράφει μια φθίνουσα πορεία αντιστοιχώς¹²⁴. Η χαρά είναι «ένα πάθος με το οποίο το Πνεύμα μεταβαίνει σε μεγαλύτερη τελειότητα» και η λύπη αντιστοιχώς το πάθος που περιγράφει τη μετάβαση του πνεύματος «σε μικρότερη τελειότητα»¹²⁵. Οι πρώτοι ορισμοί της χαράς και της λύπης επαναλαμβάνονται σχεδόν αυτούσιοι στο τέλος του βιβλίου, στους γενικούς ορισμούς 2,3 των συναισθηματικών επηρειών όπου ο Σπινόζα ορίζει τη χαρά ως τη «μετάβαση του ανθρώπου από μικρότερη σε μεγαλύτερη τελειότητα»¹²⁶ και τη λύπη ως τη «μετάβαση του ανθρώπου από μεγαλύτερη σε μικρότερη τελειότητα»¹²⁷.

Και στα δύο σημεία του κειμένου γίνεται εμφανής η ευμεταβλητότητα της δύναμης του ενεργείν, η έλλειψη σταθερότητας που εμφανίζει, μεταβαίνοντας «άλλοτε σε μεγαλύτερη και άλλοτε σε μικρότερη τελειότητα»¹²⁸. Η ψυχή, σε αυτό το στάδιο της ανάλυσης, δε μπορεί παρά να βρίσκεται σε μια συνεχή κίνηση ανάμεσα σε δύο πόλους, και οι μεταβολές αυτές παίρνουν δύο κατευθύνσεις, είτε προς τη μεγαλύτερη δυνατή τελειότητα -η χαρά- είτε προς την μείωση της υπάρχουσας τελειότητας -η λύπη-, ανάλογα με το πρόσημο του ίχνους της συνάντησης και της συνάντησης ταυτοχρόνως. Σύμφωνα με το ίδιο σχόλιο, συν-αισθήματα όπως ο «γαργαλισμός»(titillatio) και η «ιλαρότητα» (hilaritas), που είναι εκφάνσεις της χαράς και αντιστοιχώς το «άλγος»

123 Pierre Macherey, “Introduction à l’Ethique de Spinoza”, 119-20.

124 Ηθική, Σπινόζα, 249. (*Per lætitiã itaque in sequentibus intelligam passionem qua mens ad majorem perfectionem transit. Per tristitiã autem passionem qua ipsa ad minorem transit perfectionem. Porro affectum lætitiæ ad mentem et corpus simul relatam titillationem vel hilaritatem voco, tristitiæ autem dolorem vel melancholiam*).

125 Ο.π.

126 Ηθική, Σπινόζα, 318. (*hominis transitio a minore ad majorem perfectionem*)

127 Ηθική, Βανταράκης, 318.

128 Ηθική, Βανταράκης, 249. (*jam ad majorem jam autem ad minorem perfectionem transire*).

(dolor) και η «μελαγχολία» (melancholia) που είναι εκφάνσεις της λύπης, «αναφέρονται στον άνθρωπο όποτε ένα μέρος του επηρεάζεται πίοτερο από τα υπόλοιπα· ενώ η ιλαρότητα και η μελαγχολία, όποτε όλα επηρεάζονται ίσα και όμοια»¹²⁹. Το συν-αίσθημα δεν μπορεί παρά να είναι πολωμένο ανάμεσα στη χαρά και τη λύπη, υπενδεδυμένες με την πολυπλοκότητα των παραγνωρίσεων της φαντασιακής παράστασης του άλλου, η οποία με τη σειρά της, ποιεί και ποιείται από τον πολωμένο διαχωρισμό της χαράς και της λύπης.

Οι ορισμοί της χαράς και της λύπης, όπως παρουσιάζονται στην αρχή και στο τέλος του τρίτου μέρους της *Ηθικής*, εμφανίζουν, όπως είδαμε, κυρίως ομοιότητες αλλά και δύο διαφορές¹³⁰. Αρχικά, η πρώτη ομάδα ορισμών αναφέρεται ειδικά στο πνεύμα ενώ η δεύτερη στον άνθρωπο εν όλω· διαφορά, η οποία δεν δύναται να είναι σημαίνουσα καθώς, όπως έχει ήδη δειχθεί, η *Ηθική* βασίζεται στην παραδοχή πως η τάξη και η σύνδεση του πνεύματος είναι ίδια με αυτή του σώματος. Σώμα και πνεύμα είναι το ίδιο πράγμα εκπεφρασμένο με διαφορετικό τρόπο. Ο Σπινόζα, όταν αναφέρεται στο πνεύμα του ανθρώπου ή στο σώμα του ανθρώπου ή στον ίδιο τον άνθρωπο ως πράγμα, και υπό τους δύο τρόπους των κατηγορημάτων. Η δεύτερη διαφορά, έχει να κάνει με την πρόσθεση της έκφρασης «από μικρότερη» τελειότητα, όταν αναφέρεται στη χαρά, η οποία εκφράζει το πέρασμα σε μεγαλύτερη τελειότητα, και «από μεγαλύτερη» όταν αναφέρεται στη λύπη, η οποία εκφράζει το πέρασμα με μικρότερη τελειότητα. Η προσθήκη αυτή, λειτουργεί επιτελεστικά, για να τονίσει τη σχετικότητα η οποία διακατέχει τη χαρά και τη λύπη, για να αναδείξει την μετάβαση έναντι της τελειότητας, γεγονός το οποίο γίνεται ρητό και στην επεξήγηση που έπεται των ορισμών 2 και 3, όταν ο Σπινόζα αναφέρει πως «η Χαρά δεν είναι η ίδια τη τελειότητα»¹³¹ και πως «ούτε μπορούμε να πούμε ότι η Λύπη έγκειται σε στέρηση μεγαλύτερης τελειότητας· διότι η στέρηση δεν είναι τίποτα· ενώ η συναισθηματική επήρεια της Λύπης είναι ένα ενέργημα που για το λόγο αυτό δεν μπορεί να είναι τίποτα άλλο από το ενέργημα της μετάβασης σε μικρότερη τελειότητα, τουτέστιν ένα ενέργημα με το οποίο η δύναμη ενέργειας του

129 Ηθική, Σπινόζα, 249-250. (*ed notandum titillationem et dolorem ad hominem referri quando una ejus pars prae reliquis est affecta; hilaritatem autem et melancholiam quando omnes pariter sunt affectae*).

130 Pierre Macherey, “Introduction à l’Ethique de Spinoza”, 123-4.

131 Ηθική, Σπινόζα, 319. (*Laetitia non est ipsa perfectio*).

ανθρώπου μειώνεται ή καταστέλλεται»¹³². Σε αυτό το σημείο γίνεται σαφές πως η λύπη, δεν έχει μια ιδιότυπη φύση στέρησης, μια αρνητική υπόσταση ως τέτοια, αλλά αναφέρεται στο ίδιο πράγμα με τη χαρά, στην μεταβολή των βαθμών τελειότητας, με την ειδοποιό διαφορά ότι η χαρά αυξάνει την δοθείσα τελειότητα και η λύπη τη μειώνει¹³³.

Όπως είδαμε, η χαρά δεν δύναται να περιγράψει τη τελειότητα ως μια σταθερά θεμελιωμένη ποσότητα αλλά αντιθέτως εκφράζει την αύξηση του επιπέδου αυτής της τελειότητας. Ο Σπινόζα απορρίπτει εξ αρχής την προοπτική της σταθερής παραμονής μας σε ένα δοσμένο επίπεδο τελειότητας. Όπως αναφέρει χαρακτηριστικά ο Μασερέ, η χαρά καθώς και η λύπη αντιστοιχούν σε μια «μεταβατική κατάσταση»¹³⁴. Η χαρά, παραδείγματος χάριν, δεν είναι η αέναη κίνηση προς τη τελειότητα αλλά συνδέεται άμεσα με τον κίνδυνο αντιστροφής της αυξητικής τάσης. Η παθητική χαρά ως τέτοια υπάρχει εντός ενός πολωμένου πεδίου μεταβολών, του πεδίου των συν-αισθημάτων και περιγράφει μια αυξητική κίνηση εντός αυτού. Αντιθέτως η λύπη περιγράφει τη φθίνουσα κίνηση από ένα βαθμό τελειότητας σε έναν άλλο· μάλιστα, ο Σπινόζα αναφέρει πως «η στέρηση δεν είναι τίποτα» (*privatio nihil est*). Η έκφραση αυτή είναι σημαίνουσα επιλογή καθώς αποτελεί μια οντολογική τοποθέτηση, ο Σπινόζα μας λέει με άλλα λόγια πως η άρνηση δεν είναι τίποτα, δεν έχει μια εσωτερική ταυτότητα, μια εσωτερική ύπαρξη που καταδεικνύει την αμφιθυμία της υπόστασης σε αρνητικό και θετικό. Η στέρηση δε φέρει μια δικιά της ιδιότυπη ύπαρξη αλλά περιγράφει μια μείωση πραγματικότητας ή τελειότητας, δε φέρει εσωτερικά αλλά μόνο εξωτερικά σχεσιακά χαρακτηριστικά. Για αυτό και ο Σπινόζα αναφέρει πως «η συναισθηματική επήρεια της Λύπης είναι ένα ενέργημα»¹³⁵. Μια νοητική πράξη που οδηγεί μια δοσμένη ποσότητα τελειότητας ή πραγματικότητας σε μείωση. Η πραγματικότητα δεν γίνεται να εκφραστεί εσωτερικά με αρνητικούς όρους. Η άρνηση εμφανίζεται σε μια εξωτερική σχέση με την πραγματικότητα και υπάρχει για να περιγράψει τη μείωσή της. Γι' αυτό το λόγο, η λύπη δε θα μπορούσε να ήταν τίποτα χωρίς τη θετική δύναμη, η οποία κινεί

132 Ηθική, Σπινόζα, 319. (*Nec dicere possumus quod tristitia in privatione majoris perfectionis consistat nam privatio nihil est; tristitiæ autem affectus actus est qui propterea nullus alius esse potest quam actus transeundi ad minorem perfectionem hoc est actus quo hominis agendi potentia minuitur vel coeretur*).

133 Pierre Macherey, "Introduction à l'Éthique de Spinoza", 123.

134 Pierre Macherey, "Introduction à l'Éthique de Spinoza", 124-5.

135 Ηθική, Σπινόζα, 319. (*tristitiæ affectus actus est*).

τον άνθρωπο προς τη διατήρηση της ύπαρξής του, το *conatus*. Το ίδιο όμως συμβαίνει και για τον άλλο πόλο του ίδιου συστήματος, τη χαρά, η οποία περιγράφεται στο τρίτο μέρος της *Ηθικής*. Χαρά και λύπη αποτελούν δύο μεταβατικές καταστάσεις, δύο κινήσεις ανάμεσα στους δύο πόλους του ‘περισσότερο’ και του ‘λιγότερο’ της δύναμης. Αν μπορούμε να εξάγουμε ένα συμπέρασμα για τη χαρά και τη λύπη, μέσα από τους παραπάνω ορισμούς, αυτό είναι η καταστατική τους αστάθεια, η οποία τις κρατά ατέρμονα σχετιζόμενες και προσδίδει στον συν-αισθηματικό χώρο πολωμένο ανάμεσα σε δύο άκρα. Το συν-αίσθημα περιγράφει τη μετάβαση και την εναλλαγή είτε προς μεγαλύτερη, είτε προς μικρότερη τελειότητα με γνώμονα τη διατήρηση της ύπαρξής¹³⁶.

Συνοψίζοντας τους ορισμούς της χαράς και της λύπης, όπως εμφανίζονται στις προτάσεις 10, 11 και στους γενικούς ορισμούς των συναισθηματικών επηρειών 2 και 3, είναι καίριο να σημειωθεί πως με αυτούς ολοκληρώνεται η ανάλυση των στοιχειωδών συν-αισθημάτων. Όπως αναφέρει ο Σπινόζα, τρεις είναι οι κύριες συναισθηματικές επήρειες, η επιθυμία, η χαρά και η λύπη και *«πέρα από αυτές τις τρεις δεν αναγνωρίζω καμία άλλη πρωτεύουσα συναισθηματική επήρεια: “διότι θα δείξω στα επόμενα ότι οι υπόλοιπες συναισθηματικές επήρειες προέρχονται από αυτές τις τρεις”*¹³⁷. Γίνεται ξεκάθαρο, ότι για την ανάλυση της συν-αισθηματικής γεωμετρίας τρία είναι τα στοιχειώδη διανύσματα, διότι όλα τα υπόλοιπα δύνανται να εκφραστούν ως γραμμικές συναρτήσεις αυτών. Η επιθυμία ως έκφραση του *conatus* στη ψυχή, και ο πολωμένος άξονας της χαράς και της λύπης¹³⁸.

Η αγάπη και το μίσος

Μέχρι τώρα, παρουσιάστηκαν οι προτάσεις 1 με 11 της *Ηθικής*, οι οποίες μας εισήγαγαν στην ουσία του ανθρώπου, στο *conatus* του, καθώς και στα τρία πρωταρχικά συν-αισθήματα. Η επιθυμία, η χαρά και η λύπη όμως, αναφέρονται στο ίχνος της συνάντησης με ένα πράγμα, ως θετικής ή αρνητικής αναπαράστασής του αντιστοίχως.

136 Pierre Macherey, *“Introduction à l’Ethique de Spinoza”*, 126.

137 Ηθική, 250.

138 Παρατηρούμε πως και ο Καρτέσιος αναγνωρίζει μια ομάδα πρωταρχικών συναισθημάτων, έξι στον αριθμό, με τη διαφορά πως στη Σπινόζικη γεωμετρία, ο θαυμασμός, η αγάπη και το μίσος προστίθενται στη λίστα των δευτερευόντων συναισθημάτων.

Η συν-αισθηματική ζωή που περιγράφεται στην *Ηθική* παρουσιάζει μια ιδιαίτερη πολυπλοκότητα λόγω της αναπόδραστου της φαντασίας, διατηρώντας τη παράλληλα πολωμένη.

Όπως σημειώνει ο Μασερέ, στο κείμενο της *Ηθικής* δε παρατηρούμε μια γενετική παρουσίαση των συν-αισθημάτων, υπό την παραδειγματική μορφή της ανάπτυξης του ατόμου από την βρεφική ηλικία, αλλά μια λογική συγκρότηση της συν-αισθηματικής πολυπλοκότητας, πιο συγκεκριμένα μια *δομική* ανάλυση της συν-αισθηματικότητας. «Σαφώς, αυτό σημαίνει ότι ο Σπινόζα δεν προτείνει, στο *de Affectibus*, μια θεωρία της ατομικής ανάπτυξης που θα έδειχνε ιδιαίτερα τις συνθήκες υπό τις οποίες πραγματοποιείται το συν-αισθηματικό πέρασμα από το παιδί στον ενήλικα: τουλάχιστον αυτό δεν είναι το κύριο αντικείμενο των παρατηρήσεών του, του οποίου η προοπτική είναι δομική πριν γίνει γενετική. Και εάν είναι δυνατόν να ανασυσταθεί μια προοδευτική γένεση συν-αισθημάτων, είναι εντός του πλαισίου της προηγηθείσας δομικής ανάλυσης»¹³⁹. Από τη μία ο μη γενετικός χαρακτήρας της ανάλυσης, και από την άλλη η γλώσσα της φαντασίας ως γεωμετρίας, εν τέλει, του συν-αισθήματος συνηγορούν στη δομικότητά του. Συγκεκριμένα, η αγάπη και το μίσος αφορούν υφές της χαράς και της λύπης εκφερόμενες μαζί με την αναπαράσταση των εξωτερικών πραγμάτων ως παρόντα.

Ας ξεκινήσουμε όμως από τη πρόταση 12, η οποία εισάγει ένα πρώτο επίπεδο πολυπλοκότητας των σχέσεων ανάμεσα στην επιθυμία, τη χαρά και τη λύπη. Αν η επιθυμία είναι η ίδια η ουσία του ανθρώπου, όπως έχουμε ήδη δείξει, τι σημαίνει αυτό για τη χαρά και τη λύπη; Η Πρόταση 12 τίθεται ως εξής: «*Το Πνεύμα, όσο μπορεί, προσπαθεί να φαντάζεται όσα αυξάνουν ή επικουρούν τη δύναμη ενέργειας του Σώματος*»¹⁴⁰. Η εκφορά της πρότασης 12 θυμίζει εκείνη της πρότασης 6 καθώς και της πρόταση 9· ας ξεκινήσουμε όμως με το ρήμα *προσπαθεί (conari)*, το οποίο εμφανίζεται

139 Pierre Macherey, “Introduction à l’Éthique de Spinoza”, 131. (*En clair, cela signifie que Spinoza ne propose pas, dans de Affectibus, une théorie du développement individuel qui montrerait en particulier dans quelles conditions s’effectue, sur le plan de l’histoire affective, le passage de l’enfant à l’adulte : au moins tel n’est pas l’objet principal de son propos, dont la perspective est structurale avant d’être génétique; et s’il est possible de reconstituer une genèse progressive des affects, c’est à l’intérieur du cadre préalablement mis en place par cette étude structurelle*).

140 *Ηθική*, Σπινόζα, 251. (*mens quantum potest ea imaginari conatur quae corporis agendi potentiam augent vel juvant*).

επίσης στη πρόταση 9. Η ψυχή προσπαθεί να σκέφτεται εκείνα που αυξάνουν τη δύναμή του ενεργείν γιατί, όπως μας έδειξε η πρόταση 9, η ψυχή «προσπαθεί εμμένει στο είναι»¹⁴¹ της, αορίστως, και έχει συνείδηση της εν λόγω προσπάθειας. Στη προσπάθεια του πνεύματος να επιβεβαιώσει την ύπαρξη του σώματος και του πνεύματος, η φαντασία τείνει να παράγει ιδέες, ως αναπαραστάσεις πραγμάτων τα οποία αυξάνουν ή επικουρούν την δύναμη ύπαρξης του Σώματος. Γίνεται εμφανές, από την πρόταση 12 ότι η φαντασία δε παίζει έναν ρόλο θεατή απέναντι στους επηρεασμούς του σώματος αλλά δύναται να παράγει τις ιδέες εκείνες που αντιστοιχούν στην αύξηση (ή τη μείωση) της δύναμης του ενεργείν¹⁴². Ιδέες, οι οποίες εκφέρονται ως αναπαραστάσεις πραγμάτων, που το πνεύμα φαντάζεται ότι αυξάνουν ή μειώνουν τη δύναμη του ενεργείν. Βέβαια το πνεύμα παράγει τις εν λόγω ιδέες όσο μπορεί (*quantum potest*), όσο εξαρτάται από το ίδιο το πνεύμα τείνει να εμμένει στην ύπαρξή του, η οποία είναι της ίδιας τάξης και σύνδεσης με του σώματος, και αυτός είναι ο λόγος για τον οποίο παράγει τα συν-αισθήματα εκείνα που επιβεβαιώνουν τη δύναμη του ενεργείν του σώματος. Από την παραπλήσια εκφορά ανάμεσα στην πρόταση 12 και τη πρόταση 6, η οποία αναφέρεται στο *conatus* γίνεται και μια μορφολογική συσχέτιση της προσπάθειας, της τάσης προς την ύπαρξή και της παραγωγικής δύναμης της φαντασίας. Δεν είναι τυχαίο πως οι προτάσεις 6, 9 και 11 καταλαμβάνουν ειδική μνεία στην απόδειξη της εν λόγω πρότασης, διότι η δύναμη εκείνη που ωθεί το σώμα στο να διατηρήσει την ύπαρξή του, είναι η ίδια που ωθεί την ψυχή να παράγει φαντασιακές αναπαραστάσεις πραγμάτων, οι οποίες αυξάνουν ή μειώνουν τη δύναμή της του ενεργείν. Ιδέες οι οποίες δεν είναι παρά ίχνη των καλών ή κακών συναντήσεων εκφερόμενα ως ιδέες των πραγμάτων ως παρόντα.

Στην απόδειξη της πρότασης 12 γίνεται και ειδική αναφορά και στη πρόταση 17 του δεύτερου μέρους, η οποία μας εισάγει στην παραγνώριση της ιδέας ως αναπαράστασης. Το πνεύμα δε μπορεί παρά να ενατενίζει (*contemplari*) το εξωτερικό σώμα ως παρόν. Όπως ήδη γνωρίζουμε, οι ιδέες των πραγμάτων, είναι ιδέες των επηρεασμών, του ίχνους που αφήνει η συνάντηση με κάποιο εξωτερικό πράγμα, αλλά δεν μπορούν παρά

141 *Ηθική*, Σπινόζα, 253.

142 *Ηθική*, Σπινόζα, 251

εκφέρονται ως ιδέες αναπαράστασης των πραγμάτων στη γλώσσα της φαντασίας¹⁴³. Αρκεί δύο πράγματα να έχουν συναντηθεί, ώστε το ίχνος της συνάντησης να υπάρχει σε καθένα· το ίχνος αυτό εκφέρεται ως παρουσία του σώματος στο πνεύμα. Η γλώσσα της ιδέας είναι η φαντασιακή παραγνώριση του ίχνους του επηρεασμού από το σωμα, ως ανα-παράστασης του σώματος. Η παραίσθηση όμως αυτή, αποτελεί κάτι αξεπέραστο, αποτελεί τη κανονική αισθητηριακή αντίληψη των πραγμάτων¹⁴⁴. Όπως συνοψίζει χαρακτηριστικά ο Μασερέ: «Είναι λοιπόν η φαντασία που κατευθύνει ουσιαστικά την ψυχή, και η δύναμη της σκέψης που είναι μέσα της, προς την αναπαράσταση των πραγμάτων, τα οποία, [...] προσπαθεί να φανταστεί, δηλαδή να τα αναπαραστήσει ως παρόντα, διαμορφώνοντας όσο το δυνατόν περισσότερο τις ιδέες αυτών των πραγμάτων»¹⁴⁵. Η φαντασία οδηγεί στην αναπόδραστη έννοια της παρουσίας του πράγματος ως παρόντος. Όπως χαρακτηριστικά σημειώνει ο Γ. Φουρτούνης, μπορούμε να ανιχνεύσουμε μέσα στις προτάσεις της *Ηθικής ένα πρόπλασμα της μεταφυσικής της παρουσίας*¹⁴⁶. Η μεταφυσική της παρουσίας στο Σπινόζα παίρνει το όνομα του αναπόδραστου της φαντασίας, η οποία παραγνωρίζει το άπειρο πλέγμα των αιτιακών σχέσεων, δηλαδή της ενδοκατηγορηματικής αιτιότητας, με τα πράγματα ως υποστάσεις, ως παρόντα στον εαυτό τους. Η συν-αισθηματική γεωμετρία του Σπινόζα και η αυξομείωση της δύναμης του πράγματος την οποία περιγράφει σχετίζεται με τη παραγνώριση του τρόπου της υπόστασης ως υποστασιακό πράγμα. Η αγάπη και το μίσος αποτελούν δύο πρώτα παραδείγματα της σύνδεσης της μεταφυσικής παρουσίας του πράγματος με την αυξομείωση της δύναμης της ψυχής, η οποία δε μπορεί παρά να υπάρχει στο πολωμένο σχήμα του λιγότερο και του περισσότερο.

Η Πρόταση 13 συνεχίζει το συλλογισμό της πρότασης 12 με τη διαφορά ότι τώρα ο Σπινόζα ασχολείται με όσα μειώνουν τη δύναμή του ενεργείν. «Όταν το Πνεύμα φαντάζεται όσα μειώνουν ή καταστέλλουν τη δύναμη ενέργειας του Σώματος, προσπαθεί,

¹⁴³ Pierre Macherey, “Introduction à l’Ethique de Spinoza”, 133-5.

¹⁴⁴ Γιώργος Φουρτούνης, *Αποδόμηση σε «τελική ανάλυση»*.

¹⁴⁵ Pierre Macherey, “Introduction à l’Ethique de Spinoza”, 135. (C’est donc l’imagination qui oriente préférentiellement l’âme, et la puissance de penser qui est en elle, rre.s la représentation de certaines choses, que, avec toute l’énergie dont elle est àpable, elle s’efforce d’imaginer, c’est-à-dire de se représenter cofiune présentes, en formant autant qu’elle le peut les idées de ces choses, parce qu’elle trouve dans cet effort une stimulation pour elle-même et pour le colps dont elle est l’idée).

¹⁴⁶ Γιώργος Φουρτούνης, *Αποδόμηση σε «τελική ανάλυση»*.

όσο μπορεί, να θυμάται πράγματα που αποκλείουν την ύπαρξη αυτών»¹⁴⁷ ή όπως επισημαίνει το αντίστοιχο πόρισμα «το Πνεύμα αποστρέφεται να φαντάζεται όσα μειώνουν ή καταστέλλουν τη δύναμή του, και του Σώματος»¹⁴⁸. Ο Σπινόζα ξεκινάει με την ακριβή άρνηση της προηγούμενης πρότασης, προσπαθώντας να απαντήσει στην ερώτηση: τι γίνεται όταν η ψυχή φαντάζεται όσα μειώνουν την δύναμη του ενεργείν της και ταυτοχρόνως του σώματος; και καταλήγει στο πόρισμα της πρότασης 13 να διατυπώνει την θέση πως η ψυχή προσπαθεί να μη φαντάζεται όσα μειώνουν τη δύναμή του ενεργείν του σώματος. Θα υπέθετε κάποια/ος, ότι στην απόδειξη της εν λόγω πρότασης ο Σπινόζα θα χρησιμοποιούσε τη πρόταση 10, η οποία ήδη έχει διατυπώσει το γεγονός πως μια ιδέα που αποκλείει την ύπαρξη του σώματος μας αδυνατεί να υπάρξει το πνεύμα μας¹⁴⁹, αλλά, πιθανώς να ήθελε να παραλείψει την παρουσίαση μιας κίνησης απόθησης της ψυχής αντικαθιστώντας την με μια ελκτική δύναμη. Η ψυχή, δε μπορεί, παρά να φαντάζεται τα πράγματα ως παρόντα, αλλά αυτό συνεπάγεται πως μπορεί να φαντάζεται και πράγματα, τα οποία αποκλείουν την αναπαράσταση των πρώτων. Είναι η σύνδεση της φαντασίας με το conatus που δημιουργεί καινούργιες αναπαραστάσεις οι οποίες αποκλείουν τις προηγούμενες, χωρίς να μπορούμε να μιλήσουμε για κάποια αρνητικότητα της ψυχής ως τρόπου του κατηγορήματος της σκέψης¹⁵⁰. Κατ' αυτό το τρόπο, η ψυχή παρουσιάζεται εξαιρετικά ασταθής, περνώντας από την μείωση στην αύξηση της δύναμής του ενεργείν και το αντίθετο η ψυχή μέσω της φαντασίας παράγει συνεχώς αναπαραστάσεις των πραγμάτων και όσες από αυτές μειώνουν τη δύναμή της να σκέφτεται τείνει να τις αντικαθιστά με άλλες καινούργιες αναπαραστάσεις, οι οποίες αποκλείουν την αναπαράσταση των προηγούμενων, υπό την εγγενή τάση του conatus. Όπως χαρακτηριστικά αναφέρει η απόδειξη της πρότασης 28 «αν φανταστούμε πως αυτό που πιστεύουμε ότι είναι αίτιο λύπης [...] θα προσπαθήσουμε να το καταστρέψουμε, ήτοι να το απομακρύνουμε από μας ώστε να μην το ενατενίζουμε ως παρόν»¹⁵¹.

147 Ηθική, Σπινόζα, 252. (*conatur quantum potest rerum recordari quae horum existentiam secludunt*).

148 Ηθική, Σπινόζα, 252. (*ea imaginari aversatur quae ipsius et corporis potentiam minuunt vel coercent*).

149 Ηθική, Σπινόζα, 248.

150 Pierre Macherey, "Introduction à l'Ethique de Spinoza", 39-40.

151 Ηθική, Σπινόζα, 271. (*Deinde si id quod tristitiae causam esse credimus hoc est si id quod odio habemus, destrui imaginamur, laetabimur adeoque idem conabimur destruere*).

Στο σχόλιο της Πρότασης 13 αναφέρεται πως έτσι προκύπτουν οι ορισμοί της αγάπης και του μίσους. Πιο συγκεκριμένα, η αγάπη και το μίσος «δεν είναι τίποτα άλλο»¹⁵² παρά οι κινήσεις της ψυχής, οι οποίες παρουσιάστηκαν στις δύο προηγούμενες προτάσεις. Ο Σπινόζα δε ρομαντικοποιεί ούτε την αγάπη ούτε το μίσος, τα αντιμετωπίζει ως κινήσεις τη ψυχής με γνώμονα το *conatus*, εκφερόμενες στη παραισθητική γλώσσα της φαντασίας. Ο ορισμός της αγάπης στο τέλος του τρίτου μέρους ακολουθείται από έναν ακόμα πολεμικό σχολιασμό έναντι της βούλησης, ο Σπινόζα αρνείται τον παραδοσιακό ορισμό της αγάπης ως «βούληση(ς) του αγαπώντος να συζευχθεί με το αγαπώμενο πράγμα»¹⁵³ και την ορίζει ως μια «Χαρά συνοδευόμενη από την ιδέα ενός εξωτερικού αιτίου»¹⁵⁴. Ο πρώτος, παραδοσιακός, ορισμός της αγάπης είναι αυτός που τη μετατρέπει σε κάτι που δεν είναι, που τη συσκοτίζει σε μια βούληση του υποκειμένου που αγαπά και όχι μια τάση του πράγματος προς τη χαρά συνοδευόμενη από την ιδέα ενός πράγματος ως παρόντος, γι αυτό και ο Σπινόζα τον κατατάσσει ως μια απλή ιδιότητα της αγάπης και τίποτα παραπάνω. Μια ιδιότητα με το δεδομένο ότι με τη λέξη βούληση δεν υποθάλουμε την ιδέα μιας ελεύθερης βούλησης, η οποία, δεν δύναται να υφίσταται, όπως ήδη έχει σχολιαστεί σε όσα έπονται της πρότασης 9: «δεν θέλουμε, δεν ορεγόμαστε, δεν επιθυμούμε, ούτε προσπαθούμε κάτι επειδή το κρίνουμε καλό· αλλά αντιθέτως το κρίνουμε καλό επειδή το θέλουμε το επιθυμούμε και το προσπαθούμε»¹⁵⁵. Με βάση όλα όσα είπαμε μέχρι τώρα θα μπορούσαμε να προσθέσουμε πως, δεν αγαπάμε κάτι επειδή το κρίνουμε καλό αλλά το κρίνουμε καλό γιατί το αγαπάμε. Η βούληση, συνεπώς, με την οποία επιθυμούμε το αγαπώμενο πράγμα απέχει τόσο από τις αληθείς αιτίες της αγάπης όσο και από την ψευδαισθηση μιας ελεύθερης απόφασης (*animi deliberatio*), και βρίσκει την εγγύτητά της στην «*Ικανοποίηση που είναι στον αγαπώντα λόγω της παρουσίας του αγαπώμενου πράγματος, από την οποία η Χαρά του αγαπώντος ενδυναμώνεται ή τουλάχιστον*

152 *Ηθική, Σπινόζα, 253.*

153 *Ηθική, Βανταράκης, 321. (amorem esse voluntatem amantis se jungere rei amatae).*

154 *Ηθική, Σπινόζα, 321. (laetitia concomitante idea causae externae).*

155 *Ηθική, Σπινόζα, 248. (Constat itaque ex his omnibus nihil nos conari, velle, appetere neque cupere quia id bonum esse judicamus sed contra nos propterea aliquid bonum esse judicare quia id conamur, volumus, appetimus atque cupimus).*

υποθάλπεται»¹⁵⁶. Με άλλα λόγια, η αγάπη για το Σπινόζα δεν αντιστοιχεί σε μια προσωποποιημένη ρομαντικοποίηση του άλλου αλλά σε μια εγγενή τάση να τείνουμε προς την αύξηση της δύναμής μας του ενεργείν, προς τις καλές συναντήσεις, η οποίες επιβεβαιώνονται φαντασιακά στην αναπαράσταση του άλλου¹⁵⁷.

Η κλίση (*propensio*), η αποστροφή (*aversio*) και τα κατά συμβεβηκός αίτια (*causa per accidens*)

Σε αυτό το σημείο θα ασχοληθούμε με τους ορισμούς της κλίσης και της αποστροφής, της αντιπάθειας (*antipathia*) και της συμπάθειας (*sympathia*) και τον τρόπο που αυτά τα συν-αισθήματα παράγονται μέσα από τη συσχέτιση των πρωταρχικών συν-αισθημάτων με τη μνήμη. Θα επιχειρήσουμε να απαντήσουμε στο ερώτημα του πώς γίνεται να αγαπάμε και να μισούμε, να χαιρόμαστε και να λυπόμαστε, αλλά, αίτιο αυτών των συν-αισθημάτων να μην είναι η πρωταρχική ώθηση του *conatus*, συνδεδεμένη με την αναπαράσταση ενός εξωτερικού σώματος ως παρόντος αλλά ένα τυχαίο γεγονός συσχέτισης αναπαραστάσεων και συν-αισθημάτων. Χρήσιμο για την κατανόηση αυτής της πρότασης είναι το πόρισμα της πρότασης 15 το οποίο αναφέρει: «Από το ότι και μόνο ενατενίσαμε κάποια πράγμα με συναισθηματική επήρεια Χαράς ή Λύπης ποιητικό αίτιο της οποίας δεν είναι το ίδιο το πράγμα, μπορούμε να το αγαπήσουμε ή να το μισήσουμε»¹⁵⁸. Βλέπουμε συνεπώς ότι τα συν-αισθήματα της αγάπης και του μίσους μπορούν να παραχθούν από μια περιστασιακή συνθήκη, η οποία ενεργοποιεί τις συνδέσεις της μνήμης. Η ψυχή εμμένει σε παρελθοντικές καταστάσεις που τη σημάδεψαν με τέτοιο τρόπο ώστε να κρίνει καλό ή κακό, επιθυμητό ή ανεπιθύμητο ένα πράγμα μόνο και μόνο επειδή η αναπαράσταση του ομοιάζει με εκείνη της παρελθούσας συναισθηματικής προσκόλλησης. Για να αναλύσουμε όμως τη συγκεκριμένη συνθήκη ενδελεχώς χρειάζεται να επιστρέψουμε στις προτάσεις 16, 17

156 Ηθική, Σπινόζα, 322. (*per voluntatem me acquiescentiam intelligere quæ est in amante ob rei amate præsentiam a qua lætitia amantis corroboratur aut saltem fovetur*).

157 Γιώργος Φουρτούνης, *Αποδόμηση σε «τελική ανάλυση»*. Pierre Macherey, “Introduction à l’Ethique de Spinoza” (*La troisième partie, La vie affective*), 137-141.

158 Ηθική, Σπινόζα, 254. (*ex eo solo quod rem aliquam affectu lætitiæ vel tristitiæ cujus ipsa non est causa efficiens contemplati sumus eandem amare vel odio habere possumus*).

και 18 του *Περί του Πνεύματος*, οι οποίες αναφέρθηκαν παραπάνω σε σχέση με την παραγνώριση της ιδέας ως αναπαράστασης.

Η πρόταση 16 του περί πνεύματος περιγράφει τον μερικό τρόπο με τον οποίο η ψυχή γνωρίζει τα άλλα πράγματα. Η γνώση του πράγματος δε μπορεί παρά να παράγεται μέσω του επηρεασμού καθώς αυτός «ενέχει τη φύση ανθρώπινου Σώματος και συγχρόνως τη φύση του εξωτερικού σώματος»¹⁵⁹. Από αυτή την ιδιότητα του επηρεασμού είναι, που ο άνθρωπος μπορεί να «αντιλαμβάνεται, μαζί με τη φύση του σώματός του, τη φύση πλείστων σωμάτων»¹⁶⁰, όπως σημειώνει χαρακτηριστικά το πρώτο πόρισμα της πρότασης 16. Αλλά, σύμφωνα με το επόμενο πόρισμα της ίδιας πρότασης, η αντίληψη για τη φύση των εξωτερικών σωμάτων είναι ανεπαρκή. Δε δύναται να περιγράψει σαφώς και διακριτώς τη φύση του σώματος από το οποίο επηρεαστήκαμε καθώς: «οι ιδέες των εξωτερικών σωμάτων τις οποίες έχουμε δηλώνουν περισσότερο την κατάσταση του Σώματός μας παρά τη φύση των εξωτερικών σωμάτων»¹⁶¹. Εν ολίγοις, η ψυχή έχει ένα τρόπο να γνωρίζει κάτι πέρα από τον εαυτό της, τις ιδέες των σωματικών επηρεασμών, αλλά και αυτές περιγράφουν περισσότερο αυτή παρά τη «φύση» του άλλου.

Η Πρόταση 17 πηγαίνει το συλλογισμό ένα βήμα παραπέρα καθώς μας περιγράφει την επιμονή των σωματικών και πνευματικών επηρεασμών στο πράγμα. Η σωματική εικόνα διατηρείται στο σώμα, και η ιδέα στο πνεύμα ακόμα κι αν ο αρχικός επηρεασμός με το εξωτερικό πράγμα εκλείψει. «Ακόμα κι αν δεν υπάρχουν ούτε είναι παρόντα τα εξωτερικά σώματα από τα οποία επηρεάστηκε κάποτε το ανθρώπινο Σώμα, το Πνεύμα ωστόσο θα μπορεί να τα ενατενίζει σαν να ήταν παρόντα»¹⁶². Αρκεί το σώμα να συναντηθεί μια φορά με ένα άλλο σώμα ώστε η ψυχή να μπορεί να διατηρεί την ιδέα της συνάντησης ως αναπαράστασης του άλλου. Η απόδειξη της πρότασης 17 δείχνει πως η εν λόγω διαδικασία είναι μηχανικού τύπου, δεν ενέχει καμία ιδιαιτερότητα ενός ατόμου. Όπως έχει δειχτεί σε προηγούμενα σημεία της *Ηθικής*, οι συναντήσεις με

159 *Ηθική*, Σπινόζα, 175. (*involvere debet naturam corporis humani et simul naturam corporis externi*).

160 *Ηθική*, Σπινόζα, 175. (*mentem humanam plurimorum corporum naturam una cum sui corporis natura percipere*).

161 *Ηθική*, Σπινόζα, 176. (*Mens corpora externa a quibus corpus humanum semel affectum fuit, quamvis non existant nec praesentia sint, contemplari tamen poterit velut praesentia essent*).

162 *Ηθική*, Σπινόζα, 177.

εξωτερικά σώματα μας επηρεάζουν, αφήνουν στο σώμα και το πνεύμα το ίχνος της συνάντησης. Γι αυτό και η ψυχή δύναται να διατηρεί τις ιδέες αυτών των επηρεασμών και με το πέρας της συνάντησής με τα άλλα σώματα. Η παραμορφωτική γλώσσα της φαντασίας είναι αυτή που παρουσιάζει τα εξωτερικά σώματα ως ενεργεία παρόντα, *όσο κι αν η εν λόγω θέαση δεν αναπαράγει*. Αυτή η κανονική παραίσθηση των ιδεών, δε μπορεί παρά να τις παραγνωρίζει, καθώς και το πλέγμα των ενδοκατηγορηματικών αιτιών¹⁶³.

Η πρόταση 18 εισάγει ένα αυξημένο επίπεδο πολυπλοκότητας στον προηγηθέντα συλλογισμό και κάνει σαφέστερη αναφορά στην λειτουργία της μνήμης (*memoria*) καθώς εξετάζεται τη περίπτωση του επηρεασμού από πολλαπλούς άλλους. Όταν το σώμα έχει επηρεαστεί από δύο εξωτερικά σώματα, το πνεύμα τείνει να βρίσκει μια ομοιότητα σε αυτά: χωρίς η εν λόγω ομοιότητα να στηρίζεται σε κάποια σαφή γνώση της φύσης τους, αλλά στη τυχαιότητα της ταυτοχρονίας των συναντήσεων εκφερόμενη με τους όρους της παραισθητικής αναπαράστασης της φαντασίας. *«Αν το ανθρώπινο Σώμα επηρεάστηκε κάποτε από δύο ή περισσότερα σώματα συγχρόνως, άμα το Πνεύμα φανταστεί αργότερα κάποιο από αυτά, αμέσως θα θυμηθεί και τα άλλα»*¹⁶⁴. Το πνεύμα διατηρεί τα ίχνη των συναντήσεων, και όταν φαντάζεται κάποιο από αυτά, τότε ανακαλούνται όλα μαζί, καθώς αποτελούν μέρη του ίδιου ίχνους (*vestigium*) της μνήμης. Η μνήμη συνεπώς, δεν ορίζεται ως μια σαφής γνώση του παρελθόντος αλλά μια *αλληλουχία* του ίχνους των επηρεασμών του σώματος, η οποία περισσότερο αναφέρεται στο παρόν παρά στο παρελθόν. Πιο συγκεκριμένα, στο σχόλιο της πρότασης 18 η μνήμη τίθεται ως: *«τίποτα 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»*¹⁶⁵. Η εν λόγω αυθόρμητη αλληλουχία ιδεών παράγεται από την συνύπαρξη του ίχνους πολλαπλών συναντήσεων με εξωτερικά σώματα, το οποίο

163 Pierre Macherey, "Introduction à l'Éthique de Spinoza" (*La troisième partie, La vie affective*). Γιώργος Φουρτουνης, Ο.π.

164 *Ηθική, Σπινόζα, 179. (Si corpus humanum a duobus vel pluribus corporibus simul affectum fuerit semel, ubi mens postea eorum aliquod imaginabitur, statim et aliorum recordabitur).*

165 *Ηθική, Σπινόζα, 180 (est nihil aliud quam quaedam concatenatio idearum naturam rerum quae extra corpus humanum sunt inuolventium, quae in mente fit secundum ordinem et concatenationem affectionum corporis humani).*

εκφράζεται οαναπόδραστα ως αλληλουχία των παραστάσεων των σωμάτων. Κατ' αυτό το τρόπο το πνεύμα δεν «αντιλαμβάνεται τα πράγματα μέσω των πρώτων αιτιών τους»¹⁶⁶. Ένα παράδειγμα που παρουσιάζει τις διαφορετικές ακολουθίες ιδεών για το ίδιο φαινομενικά αντικείμενο αναπαράστασης. Το ίχνος της οπλής του αλόγου στο χόμα· στο στρατιώτη παράγει την αλληλουχία του αλόγου, του ιππέα και του πολέμου, ενώ στον αγρότη, του αλόγου, του αλετριού και του χωραφιού. Στο επίπεδο της ανεπαρκούς γνώσης που μας προσφέρει η παραίσθηση της κανονικής αισθητηριακής αντίληψης δε μπορούμε παρά να έχουμε αλληλουχίες ιδεών οι οποίες ποιούν και ποιούνται από τη γλώσσα σύμφωνα με την ανάγνωση του Π. Μασερέ. Θα μπορούσαμε να υποστηρίξουμε πως οι αυθόρμητες αλληλουχίες των ιδεών ως αναπαραστάσεων καναλιζάρουν την τυχαιότητα τους στα όρια της γλώσσας. Οι τυχαίες συναντήσεις εμφανίζονται ως αναπαραστάσεις των πραγμάτων εντός των δεδομένων ορίων του γλωσσικού συστήματος και έτσι παράγουν μια σχετικώς καθορισμένη πολυπλοκότητα αλληλουχιών. Όπως χαρακτηριστικά συνοψίζει ο Μασερέ:

«Θα μπορούσε κανείς να πει ότι ο ίδιος ο κόσμος της αντίληψης είναι διατεταγμένος ως γλώσσα: αυτό αποκαλύπτει τη μικρή λογική αξία που ο Σπινόζα συμφωνεί να αναγνωρίσει στις λεκτικές ακολουθίες της γλώσσας, το νόημα των οποίων είναι πάντα περιστασιακό και δεν μπορεί να καθοριστεί οριστικά, ο καθένας θα πρέπει πάντα να κατανοεί τη σημασία των λέξεων με τον δικό του τρόπο, σύμφωνα με τη δική του ατομική εμπειρία, όπως αυτή διατηρείται στη σύσταση του σώματος»¹⁶⁷.

Έχοντας ολοκληρώσει μια σύντομη παρουσίαση των προτάσεων 16-18 του “Περί του Πνεύματος”, οι οποίες ανέλυσαν τη βασική λειτουργία της κανονικής αντιληπτικής παραίσησης της παρουσίας και της μνήμης, ως αλληλουχίας των παραστάσεων μπορούμε να επιστρέψουμε στην πρόταση 14 του τρίτου μέρους: «Αν το Πνεύμα

166 Ηθική, Σπινόζα, 180. (*concatenatio idearum quae fit secundum ordinem intellectus quo res per primas suas causas mens percipit et qui in omnibus hominibus idem est*).

167 Pierre Macherey, “Introduction à l’Éthique de Spinoza”, 152. (*On dirait à la limite que le monde de la perception est lui-même ordonné comme un langage : ceci révèle le peu de valeur rationnelle que Spinoza consent à reconnaître aux enchaînements verbaux du langage, dont la signification est toujours circonstancielle, et ne peut être fixée de façon définitive, chacun devant toujours entendre le sens des mots à sa manière, selon sa propre expérience individuelle, telle qu’elle se conserve dans la constitution du corps*).

επηρεάστηκε κάποτε από δύο συναισθηματικές επήρειες συγχρόνως, άμα επηρεαστεί αργότερα από μια εξ αυτών, θα επηρεαστεί και από την άλλη»¹⁶⁸. Η εν λόγω πρόταση αποτελεί επαναδιατύπωση πρότασης 18 του *Περί του Πνεύματος*, μετακινώντας την εκφορά της από το πεδίο των ιδεών των επηρεασμών σε εκείνο των συν-αισθημάτων. Όπως η ψυχή ανακαλεί την αλληλουχία των ιδεών ως πνευματικών επηρεασμών με εξωτερικά σώματα, με τον ίδιο τρόπο διατηρεί και την αλληλουχία των συν-αισθημάτων, των αυξομειώσεων στη δύναμη που αντιστοιχούν στις ευχάριστες ή δυσάρεστες συναντήσεις. Η πρόταση 14 αποτελεί τη θεωρητική βάση για τις προτάσεις 15 και 16, οι οποίες οδηγούν σε καίρια συμπεράσματα στη θεωρία του συν-αισθήματος στο Σπινόζα και δε χρησιμοποιείται πουθενά αλλού εντός του κειμένου πέρα από τις αποδείξεις των προαναφερθέντων προτάσεων.

Η πρόταση 15 αναφέρει τα εξής: «*Οποιοδήποτε πράγμα μπορεί να είναι κατά συμβεβηκός αίτιο Χαράς, Λύπης ή Επιθυμίας*»¹⁶⁹. Οι ορισμοί της αγάπης και του μίσους μας είχαν προετοιμάσει για την εν λόγω πρόταση, αλλά τώρα παρατηρούμε πως οι αλληλουχίες των συν-αισθημάτων παράγονται με αυξημένη τυχαιότητα στη βάση της φαντασιακής παραίσθησης. Η απόδειξη της πρότασης 15 συνδυάζει ήδη υπάρχουσες γνώσεις από το αίτημα 1 καθώς και από τη πρόταση 14. Η συλλογιστική εκκινεί με το δεδομένο ότι το σώμα, λόγω της πολυπλοκότητάς του, επηρεάζεται πολλαπλά με διαφορετικούς τρόπους της έκτασης οι οποίοι δύνανται είτε να αυξάνουν, είτε να μειώνουν, είτε να διατηρούν σταθερή τη δύναμη του ενεργείν¹⁷⁰. Όταν λοιπόν, ένα σώμα επηρεάζεται από δύο άλλα, τότε, σε μεταγενέστερο χρόνο, η ιδέα του πρώτου επηρεασμού, ως αναπαράστασης του εξωτερικού σώματος στη φαντασία συνδέεται αυτόματα με την αναπαράσταση του άλλου, λόγω της συνάντησης. Η διαδικασία αυτή, προκαλεί ταυτοχρόνως τις ίδιες αυξομειώσεις στη δύναμη του ενεργείν σώματος και πνεύματος, αυτό είναι και το κατά συμβεβηκός αίτιο του συν-αισθήματός. Μέσα από τη πρόταση 15 γίνεται σαφές πως όσα ισχύουν για τις ιδέες, υπό την αναπόδραστη παραίσθηση της παρουσίας, ισχύουν και για τα συν-αισθήματά και τις συσχετίσεις

168 *Ηθική, Σπινόζα, 253. (si mens duobus affectibus simul fficta senelfuit, ubi postea eorum alterutro afficietur afficietur etiam altero).*

169 *Ηθική, Σπινόζα, 254. (res quaecunque potest esse per aæidens causa laetitiae, tistitiae vel cupiditati).*

170 *Ηθική, Σπινόζα, 234.*

τους. Το πόρισμα της πρότασης 15, επιβεβαιώνει πως αγαπάμε ή μισούμε κάτι, άσχετα με το αν αποτελεί μερικό αίτιο χαράς ή λύπης, απλά και μόνο επειδή συνέπεσε με αυτή. Στο αντίστοιχο σχόλιο της εν λόγω πρότασης δίνονται οι πρώτοι ορισμοί της συμπάθειας (*sympathia*) και της αντιπάθειας, οι οποίες αποτελούν χαρά και λύπη, αντιστοίχως, «*δίχως καμία αιτία γνωστή σε μας*»¹⁷¹. Παρόμοια εκφορά, εμφανίζουν και η κλίση και η αποστροφή, οι οποίες αποτελούν χαρά και λύπη «*συνοδευόμενη από την ιδέα κάποιου πράγματος που είναι κατά συμβεβηκός αίτιο*»¹⁷² χαράς ή λύπης. Όπως σημειώνει ο Σπινόζα, συμπάθεια και η αντιπάθεια δεν θα μπορούσαν να αντικατοπτρίζουν κάποιες «*απόκρυφες ποιότητες των πραγμάτων*»¹⁷³ αλλά «*γνωστές και πρόδηλες*» καταστάσεις που συναντούμε στη καθημερινή ζωή οι οποίες οφείλονται στην καταστατική παραγνώριση της ιδέας των συναντήσεων ως αναπαράστασης των πραγμάτων. Στη συγκεκριμένη περίπτωση παρουσιάζεται ο ενεργητικός ρόλος της ιδέας ως αναπαράστασης στο συν-αίσθημα, ο οποίο δομεί το συναισθηματικό πεδίο ως κάτι ατέρμονα ασταθές ανάμεσα στους δύο αλληλοσυμπληρωματικούς του πόλους. Όπως χαρακτηριστικά αναφέρει ο Μασερέ: «*Η αναποφασιστικότητα και η αβεβαιότητα αυτών των συν-αισθημάτων, που εμφανίζονται χωρίς προσδιορίσιμες αιτίες, είναι τέτοια που τίποτα δεν τα συνδέει με σαφή και βέβαιο τρόπο σε ένα δηλωμένο αντικείμενο*»¹⁷⁴, και γι αυτό το λόγο η ομοιότητα παίζει πολύ σημαντικό ρόλο για τα εν λόγω συν-αισθήματα, γεγονός που αναλύεται στη πρόταση 16.

Η πρόταση 16 αφορά την ψυχική λειτουργία της μεταβίβασης¹⁷⁵: «*Από το εξής μόνο, ότι φανταζόμαστε πως κάποιο πράγμα έχει κάποια ομοιότητα με ένα αντικείμενο που επηρεάζει συνήθως το Πνεύμα με Χαρά ή Λύπη, ακόμα κι αν η ομοιότητα του πράγματος με το αντικείμενο δεν είναι ποιητικό αίτιο αυτών των συναισθηματικών επηρειών, ωστόσο θα αγαπήσουμε ή θα μισήσουμε αυτό το πράγμα*»¹⁷⁶. Η πρόταση 16 αποτελεί

171 Ηθική, Σπινόζα, 255. (*amemus vel odio habeamus absque ulla causa nobis cognita*).

172 Ηθική, Σπινόζα, 322. (*laetitia concomitante idea alicujus rei quae per accidens causa est laetitiae*) (*tristitia concomitante idea alicujus rei quae per accidens causa est tristitiae*).

173 Ηθική, Σπινόζα, 255. (*rerum occultae quaedam qualitates*).

174 Pierre Macherey, “Introduction à l’Éthique de Spinoza”, 157.

175 Η έννοια της μεταβίβασης είναι δάνειο από το Pierre Macherey, “Introduction à l’Éthique de Spinoza”, 158.

176 Ηθική, Σπινόζα, 256. (*ex eo solo quod rem aliquam aliquid habere imaginamur simile objecto quod mentem laetitia vel tristitia aficere solet, quamvis id in quo res objecto est similis non sit horum affectuum efficiens causa eatn tamen amabimus vel odio habebimus*).

μια επαναδιατύπωση των προτάσεων 14 και 15 εισάγοντας της έννοια της ομοιότητας η οποία αποτελεί σημαίνουσα αναφορά για τη συνέχεια του τρίτου μέρους. Η ομοιότητα βασίζεται στο γεγονός ότι τα συν-αισθήματά στηρίζονται σε μια προσκόλληση στο συσχετισμό εικόνων που κάποτε έκανε το πράγμα να χαρεί ή να λυπηθεί. Είναι η ομοιότητα της εικόνας λοιπόν, η οποία κάνει τα συν-αισθήματα να μεταβιβάζονται από το ένα αντικείμενο της εικόνας στο άλλο. Η αγάπη προϋποθέτει την ιδέα του αγαπώμενου πράγματος, και αυτή η ιδέα εκφρασμένη ως αναπαράσταση του πράγματος μεταβιβάζεται από την εικόνα του ενός άτομου στο άλλο μέσω της ομοιότητας.

Η συν-αισθηματική αμφιθυμία (*animi fluctuatio*)

Η πρόταση 16 παρουσίασε τη συνθήκη της μεταβίβασης των συν-αισθημάτων λόγω ομοιότητας των εικόνων με τις οποίες συνδέονται· η μεταβίβαση αυτή αποτελεί όμως μια εύθραυστη διαδικασία η οποία οφείλεται στη παραγόμενη πολυπλοκότητα των εικόνων της φαντασίας και των συσχετίσεων τους. Η πρόταση 17 παρουσιάζει ένα από τα συχνότερα συν-αισθηματικά συμπλέγματα, την αμφιθυμία (*fluctuatio animi*), την κατάσταση του ταυτόχρονου μίσους και αγάπης, χαράς και λύπης. Η ομοιότητα των εικόνων δυο πραγμάτων οδηγεί στη μεταβίβαση της αγάπης ή του μίσους από το ποιητικό αίτιο στο κατά συμβεβηκός αίτιο. Η ομοιότητα των εικόνων, μπορεί εύκολα να απομακρυνει τη ψυχή από την ιδέα της συνάντησης, ως αναπαράστασης του πράγματος, το οποίο εκφέρεται ως ποιητικό αίτιο της. Η συναισθηματική μεταβίβαση που βασίζεται στην παραισθητική ομοιότητα της εικόνας των πραγμάτων καταλήγει στη συν-αισθηματική αμφιθυμία. «*Αν φανταζόμαστε ότι ένα πράγμα που μας επηρεάζει συνήθως με συναισθηματική επήρεια Λύπης έχει κάποια ομοιότητα με ένα άλλο που μας επηρεάζει συνήθως με εξίσου μεγάλη συναισθηματική επήρεια Χαράς, θα το μισήσουμε και θα το αγαπάμε συγχρόνως*»¹⁷⁷. Το γεγονός ότι το συν-αίσθημά εκφέρεται στη γλώσσα της φαντασίας οδηγεί -λογικώ το τρόπο- στην εσωτερίκευση της πολικότητας που περιγράφει η συν-αισθηματική αμφιθυμία, δηλαδή της κατάστασης «του

177 *Ηθική*, Σπινόζα, 256. (*si rem quae nos tristitiae affectu afficere solet aliquid habere imaginamur simile alteri quae nos aequae ffigno laetitiae affectu solet afficere, eandem odio habebimus et simul amabimus*).

*Πνεύματος, η οποία προέρχεται από δύο αντίθετες συναισθηματικές επήρειες*¹⁷⁸. Η αμφιθυμία στην Ηθική παρουσιάζεται στα πλαίσια της κανονικής αισθητηριακής διαδικασίας και αποτελεί ένα εξαιρετικά συχνό συν-αίσθημα όπως θα παρατηρήσουμε και στη συνέχεια. Η φαντασία δεν αποκλείει το διπολικό συν-αίσθημα της αμφιθυμίας, ενώμάλιστα οδηγεί σε αυτό, καθώς κινείται μέσω της ομοιότητας της αναπαράστασης. Στην εν λόγω πρόταση παρουσιάζεται η περίπτωση όπου ένα πράγμα το οποίο είναι «καθ' αυτό αίτιο Λύπης», και κατά συμβεβηκός αίτιο χαράς· βέβαια, όπως σημειώνει ο Σπινόζα στο σχόλιο, το οποίο έπεται, επέλεξε αυτή την εκφορά «*επειδή έτσι μπορούσαν να συναχθούν από τα προηγούμενα ευκολότερα· και όχι επειδή αρνούμαι ότι οι αμφιθυμίες προέρχονται τις περισσότερες φορές από ένα αντικείμενο που είναι ποιητικό αίτιο και των δύο συναισθηματικών επηρειών*»¹⁷⁹.

Τι είναι αυτό που διαφέρει ανάμεσα στην αμφιθυμία της πρότασης και εκείνης του σχολίου; Στη πρόταση υποτέθηκε πως η αμφιθυμία προέρχεται «*από αίτια που είναι καθαυτά αίτια της μία συναισθηματικής επήρειας και κατά συμβεβηκός της άλλης*»¹⁸⁰. Στο σχόλιο υπογραμμίζεται πως μια αμφιθυμία γίνεται να προέρχεται από ένα αντικείμενο που είναι καθ' αυτό αίτιο και των δύο συν-αισθημάτων. Η περίπτωση του σχολίου είναι η πιο συνήθης καθώς εμφανίζεται τις περισσότερες φορές ενώ το παράδειγμα της πρότασης, μέσω της παρουσίασης των ακροτάτων βοηθάει στην ευκρινέστερη γεωμετρική εξήγηση σύμφωνα με το Σπινόζα. Σε αυτό το σημείο έχει σημασία να σημειώσουμε πως το *κατά συμβεβηκός αίτιο* καθώς και το *ποιητικό αίτιο* των συν-αισθημάτων δεν μπορούν να συγκροτήσουν μια σαφή γνώση των πραγμάτων καθώς αποτελούν αιτιακές κατηγορίες οι οποίες στηρίζονται και διαχωρίζονται με βάση τα αποτελέσματά τους και δεν αποτελούν εμμενείς αιτίες αυτών. Είναι και οι δύο διαφορετικές εκφάνσεις της προαναφερθείσας παραγνώρισης της ιδέας ως αναπαράστασης. Η εν λόγω τοποθέτηση δε φαντάζει παράλογη στην αναγνώστρια, η οποία έχει στο μυαλό της την πρόταση 44 του δεύτερου μέρους, μαζί με το πόρισμά της. Με άλλα λόγια το γεγονός ότι η αμφιβολία (*dubidatio*) και η ενδεχομενικότητα δε

178 Ηθική, Σπινόζα, 257. (*Hæc mentis constitutio quæ scilicet ex duobus contrariis affectibus oritur, animi vocatur fluctuation*).

179 Ηθική, Σπινόζα, 257. (*at non quod negem animi fluctuationes plerumque oriri ab objecto quod utriusque affectus sit efficiens causa*).

180 Ηθική, Σπινόζα, 257, (*ex causis quæ per se unius et per accidens alterius affectus sunt causa*).

μπορούν παρά να συνδέονται εγγενώς με τη φαντασία, καθώς «δεν είναι στη φύση του λόγου να ενατενίζει τα πράγματα ως ενδεχόμενα, αλλά ως αναγκαία»¹⁸¹. Άλλωστε, η αμφιβολία ή η αμφιθυμία αναφέρονται στην ίδια ψυχική συνθήκη, όπως γίνεται εμφανές στις γραμμές του σχολίου της πρότασης 17: «και η αμφιθυμία και αμφιβολία δεν διαφέρουν μεταξύ τους παρά κατά το μάλλον ή ήττον»¹⁸². Αν η αμφιθυμία είναι για την αυξομείωση της δύναμης του σώματος και του πνεύματος ταυτόχρονα, ό,τι είναι η αμφιβολία για το πνεύμα τότε είναι χρήσιμο να παρατήσουμε όσα σημειώνει ο Σπινόζα για τη τελευταία έννοια στη πρόταση 49 του δεύτερου μέρους: «η ψευδής ιδέα καθόσον είναι ψευδής δεν ενέχει τη βεβαιότητα. Έτσι όταν λέμε ότι ένας άνθρωπος συγκαθίθεται σε ψευδή πράγματα και δεν αμφιβάλλει για αυτά, δεν λέμε ότι είναι βέβαιος αλλά μονάχα ότι δεν αμφιβάλλει, ή ότι συγκαθίθεται σε ψευδή πράγματα επειδή δεν υπάρχουν αίτια που να κάνουν τη φαντασία να αμφιταλαντεύεται»¹⁸³. Σε αυτό το σημείο φωτίζεται η βαθιά σύνδεση φαντασίας και αμφιθυμίας. Ο Σπινόζα τονίζει το γεγονός ότι η βεβαιότητα και η φαντασία δεν μπορούν να συνυπάρχουν, είναι μόνο λόγω της τύχης που μπορούμε να αισθανόμαστε βέβαιοι εντός της φαντασίας, και της μερικής της γνώσης. Αυτό συμβαίνει μόνο παροδικά μέχρι να οδηγηθεί ξανά η φαντασία σε κατάσταση αμφιταλάντευσης ή αμφιθυμίας -όσον αναφορά την συν-αισθηματική υφή της.

Ας επιστρέψουμε ξανά στη πρόταση 17 του τρίτου μέρους, με όλα τα παραπάνω υπόψη μπορούμε να αρχίσουμε να απαντάμε στο παρακάτω ερώτημα: Γιατί οι ιδέες και το συν-αίσθημά οδηγούνται αναπόφευκτα στην αμφιβολία και την αμφιθυμία αντιστοίχως; Όπως είδαμε, αυτό δεν εξαρτάται από το αν κάτι είναι ποιητικό ή κατά συμβεβηκός αίτιο των συν-αισθημάτων, καθώς και τα δύο αποτελούν εκφάνσεις της φαντασίας. Είναι η παραμορφωτική παραίσθηση της ιδέας ως αναπαράστασης σε συνδιασμό με τη πολυπλοκότητα των ατόμων που συνθέτουν τον άνθρωπο και κάθε

181Ηθική, Σπινόζα, 209. (Από εδώ έπεται ότι εξαρτάται μόνο από τη φαντασία να ενατενίζουμε τα πράγματα ως ενδεχόμενα).

182 Ηθική, Σπινόζα, 257. (*nec animi fluctuatio et dubitatio inter se differunt nisi secundum majus et minus*).

183Ηθική, Σπινόζα, 219. (*Quare idea falsa quatenus falsa est, certitudinem non involvit. Cum itaque dicimus hominem in falsis acquiescere nec de iis dubitare, non ideo ipsum certum esse sed tantum non dubitare dicimus vel quod in falsis acquiescit quia nullæ causæ dantur quæ efficiant ut ipsius imaginatio fluctuetur*).

σύνθετο άτομο. Όπως αναφέρει το σχόλιο που έπεται της πρότασης 17: «*Το ανθρώπινο Σώμα συντίθεται από πλείστα άτομα διαφορετικής φύσης και ως εκ τούτου μπορεί να επηρεαστεί από ένα και αυτό σώμα με πλείστους διαφορετικούς τρόπους*»¹⁸⁴, κατά συνέπεια, ένας εκ των τρόπων μπορεί να είναι ευχάριστος και κάποιος άλλος δυσάρεστος. Παραδείγματος χάριν, η μέλισσα μπορεί να είναι κατά συμβεβηκός αίτιο χαράς λόγω της σύνδεσης της εικόνας του μελιού με αυτή, και να γίνει ποιητικό αίτιο λύπης μέσα από το τσίμπημά της στο χέρι μας. Το γεγονός ότι δεν είμαστε απλά πράγματα και σύμφωνα με το αξίωμα 1, μας συνθέτουν πολλαπλά απλά άτομα, οδηγεί στην αναπόφευκτη πολυπλοκότητα των επηρεασμών και άρα των συν-αισθημάτων μας. Το σχόλιο της πρότασης 17 απηχεί τα συμπεράσματα της πρότασης 14 του δεύτερου μέρους: «*Το ανθρώπινο Πνεύμα είναι ικανό να αντιλαμβάνεται πλείστα, και τόσο ικανότερο όσο το Σώμα του μπορεί να διατεθεί με περισσότερους τρόπους*»¹⁸⁵. Είναι η σύνδεση της πολυπλοκότητας των μερών μας μαζί με την αναπόδραστη σύγχυση της φαντασίας οι οποίες οδηγούν στην αμφιθυμία, σε μια συνθήκη όπου οι δύο εκφάνσεις του διπόλου χαρά-λύπη υπάρχουν ταυτόχρονα μέσα μας, και αναφέρονται στο αίσθημά μας για το ίδιο πράγμα¹⁸⁶.

Το συν-αίσθημα της αμφιθυμίας πέρα από πολύπλοκη μορφή του αισθάνεσθαι αποτελεί και μια ακραία και παράλληλα συνήθη έκφασή του, η οποία αναδεικνύει την πλάνη της φαντασίας¹⁸⁷.

Η Χρονική Υφή της συναισθηματικότητας¹⁸⁸

184 Ηθική, Σπινόζα, 257-8. (*Nam corpus humanum ex plurimis diversæ naturæ individuīs componitur atque adeo ab uno eodemque corpore plurimis diversisque modis potest affici*).

185 Ηθική, Σπινόζα, 174. (*Mens humana apta est ad plurima percipiendum et eo aptior quo ejus corpus pluribus modis disponi potest*).

186 Η ανάλυση της εν λόγω παραγράφου βασίζεται και αντλείται από το Pierre Macherey, “*Introduction à l’Éthique de Spinoza*”, 160-168.

187 Διευκρίνιση του Σπινόζα περί της πλάνης της φαντασίας: «για να αρχίσω να υποδηλώνω τι είναι πλάνη, θα ήθελα να σημειώσεις ότι οι φανταστικές παραστάσεις του Πνεύματος, ιδωμένες στον εαυτό τους, δεν περιέχουν καμία πλάνη, ήτοι το Πνεύμα δεν πλανιέται λόγω του ότι φαντάζεται· αλλά μονάχα καθόσον θεωρείται ως στερούμενο μια ιδέα που να αποκλείει την ύπαρξη εκείνων των πραγμάτων που φαντάζεται ως παρόντα. Διότι αν το Πνεύμα, ενώ φαντάζεται μη υπάρχοντα πράγματα ως παρόντα, ήξερε συγχρόνως ότι εκείνα τα πράγματα δεν υπάρχουν αληθινά, θα προσέδιδε ασφαλώς αυτή τη δύναμη του φαντάζεσθαι σε μια αρετή της φύσης του, και όχι σε μία κακία» Ηθική, Σπινόζα, 179.

188 Η ανάλυση της χρονικότητας στο συν-αίσθημα αντλείται από Pierre Macherey, “*Introduction à l’Éthique de Spinoza*”, 169-182.

Ο χρόνος της συναισθηματικής ζωής καθορίζεται κυρίως από τις παρελθοντικές αναπαράστασεις οι οποίες διαιωνίζονται στο μέλλον. Φαντασία και η ιδέα, ως αναπαράσταση του πράγματος, σχετίζονται με την αίσθηση του παρελθόντος και του μέλλοντος· γεγονός που οδηγεί σε μια ήδη προαναφερθείσα σύγχυση της ψυχής η οποία μεταφράζεται σε σύγχυση του συναισθήματος. Το παρόν κεφάλαιο ξαναδιαβάει και αναλύει τις προτάσεις 18, 19 και 20 του τρίτου μέρους της *Ηθικής* μαζί με τα σχόλια και πορίσματά τους καθώς και τους ορισμούς συν-αισθημάτων 12 με 17.

Η πρόταση 18 μας εισάγει στη σχέση χρόνου, αναπαράστασης και συναισθήματος ως εξής: «Ο άνθρωπος επηρεάζεται από την εικόνα ενός παρελθοντικού ή μελλοντικού πράγματος με την ίδια συναισθηματική επήρεια Χαράς και Λύπης με την οποία επηρεάζεται από την εικόνα ενός παροντικού πράγματος»¹⁸⁹. Η απόδειξη της χρησιμοποιεί τα πορίσματα των δύο επίμονων προτάσεων, 16 και 17 του δεύτερου μέρους. Σύμφωνα με τη τελευταία, ο άνθρωπος μπορεί να αντιλαμβάνεται κάτι ως παρόν χωρίς αυτό να είναι, καθώς -σύμφωνα με το πόρισμα 2 της πρότασης 16- η ιδέα του εξωτερικού πράγματος παρουσιάζει μια αόριστη χρονικότητα, υπό την έννοια ότι παραμένει ίδια άσχετα από το αν αναφέρεται στο παρόν, στο παρελθόν ή στο μέλλον καθώς αποτελεί η ίδια έναν πνευματικό επηρεασμό. Με άλλα λόγια «η εικόνα του πράγματος, θεωρημένη μόνο στον εαυτό της, είναι ίδια είτε αναφέρεται στον μελλοντικό ή στον παρελθοντικό χρόνο είτε στον παροντικό»¹⁹⁰. Οι ιδέες ως πνευματικοί επηρεασμοί δεν αλλάζουν σε σχέση με το χρόνο αναφοράς τους, παρόλο που παρουσιάζονται ως ιδέες των πραγμάτων. Τα παραπάνω συμπεράσματα περί πνεύματος μεταφέρονται και στο συν-αίσθημα, «η συναισθηματική επήρεια της Χαράς και της Λύπης είναι ίδια είτε η εικόνα είναι ενός παρελθοντικού ή μελλοντικού πράγματος είτε ενός παροντικού»¹⁹¹. Μπορούμε να έχουμε συνεπώς συν-αισθήματα για πράγματα ως παρόντα, καθώς το συν-αίσθημά μας καθορίζεται από την εικόνα του πράγματος η

189 Ηθική, Σπινόζα, 258. (*Homo ex imagine rei præteritæ aut futuræ eodem lætitiæ et tristitiæ affectu afficitur ac ex imagine rei præsentis*).

190 Ηθική, Σπινόζα, 258 (*rei imago in se sola considerata eadem est siue ad tempus futurum vel naeteritum sive ad præsens referatur*).

191 Ηθική, Σπινόζα, 259. (*atque adeo affectus lætitiæ et tristitiæ idem est siue imago sit rei præteritæ aut futuræ sive præsentis*).

οποία δεν αλλάζει σε σχέση με το χρόνο· υπάρχει σε μας ως ίχνος του επηρεασμού μας από το άλλο σώμα.

Το σχόλιο της πρότασης 9 του *Περί της Ανθρώπινης Δουλείας* διευκρινίζει όσα προηγήθηκαν: «Όταν είπα παραπάνω, στη Πρόταση 18 του μέρους 3, ότι από την εικόνα ενός μελλοντικού ή παρελθοντικού πράγματος επηρεαζόμαστε με την ίδια συναισθηματική επήρεια που θα επηρεαζόμασταν αν το πράγμα που φανταζόμαστε ήταν παρόν, τόνισα ρητά ότι αυτό αληθεύει καθόσον προσέχουμε μόνο την εικόνα του ίδιου του πράγματος»¹⁹². Αν όμως στρέψουμε τη προσοχή μας στις εικόνες άλλων πραγμάτων, οι οποίες αποκλείουν την ύπαρξη του προηγουμένου, τότε διαταράσσεται η σταθερή εικόνα του μέσα στο χρόνο. Το σχόλιο της πρότασης 18 υπογραμμίζει την αστάθεια της προαναφερθείσας αχρονίας των εικόνων. Αρχικά γίνεται ένας πιο ενδελεχής διαχωρισμός των παρελθοντικών και μελλοντικών καταστάσεων: «εδώ, καλώ ένα πράγμα παρελθοντικό ή μελλοντικό καθόσον επηρεαστήκαμε ή θα επηρεαστούμε από αυτό»¹⁹³ με την έννοια ότι κάτι μας έκανε ή θα μας κάνει να χαρούμε ή να λυπηθούμε. Παρ' όλα αυτά ο βασικός διαχωρισμός ο οποίος παρατηρείται είναι εκείνος ανάμεσα στις ιδέες ως αναπαραστάσεις παροντικών, παρελθοντικών ή μελλοντικών πραγμάτων. Τι είναι εκείνο που τις διαχωρίζει; Οι δεύτερες είναι περισσότερο ασταθείς και η αστάθειά τους σχετίζεται με την εμπειρία του ατόμου, αφού, όσο πιο πλούσια είναι, τόσο περισσότερο αμφιβάλλει και αμφιταλαντεύεται: «τις περισσότερες φορές συμβαίνει, όσοι έχουν βιώσει περισσότερα πράγματα, να αμφιταλαντεύονται ενόσω ενατενίζουν ένα πράγμα ως μελλοντικό ή παρελθοντικό και ως επί το πλείστον να αμφιβάλλουν για την επέλευσή του, οι συναισθηματικές επήρειες που προέρχονται από παρόμοιες εικόνες πραγμάτων δεν είναι τόσο σταθερές αλλά τις περισσότερες φορές διαταράσσονται από εικόνες άλλων πραγμάτων, μέχρι οι άνθρωποι να βεβαιωθούν περισσότερο για την έλευση του πράγματος»¹⁹⁴. Βλέπουμε πως τα συν-

192 Ηθική, Σπινόζα, 359-60. (*Cum supra in propositione 18 partis III dixerim nos ex rei futurae vel praeteritae imagine eodem affectu affici ac si res quam imaginamur praesens esset, expresse monui id verum esse quatenus ad solam ipsius rei imaginem attendimus*).

193 Ηθική, Σπινόζα, 259. (*rem eatenus praeteritam aut futuram hoc voco quatenus ab eadem affecti fuimus aut afficiemur*).

194 Ηθική, Σπινόζα, 259. (*Verumenimvero quia plerumque fit ut ii qui plura sunt experti, fluctuent quamdiu rem ut futuram vel praeteritam contemplantur deque rei eventu ut plurimum dubitent hinc fit ut affectus qui ex similibus rerum imaginibus oriuntur, non sint adeo constantes sed ut plerumque aliarum rerum imaginibus perturbentur donec homines de rei eventu certiores fiant*).

αισθήματα του παρελθόντος υπάρχουν στο πνεύμα πάντα ως παρόντα αλλά είναι επισφαλής, χαρακτηρίζονται από αστάθεια και «διαταράσσονται από τις εικόνες άλλων πραγμάτων», εικόνες οι οποίες απορρίπτουν την ύπαρξη των προηγούμενων και έτσι εξασθενούν και το αντίστοιχο συναίσθημά μας προς αυτά.

Το δεύτερο σχόλιο της πρότασης 18 ο Σπινόζα εισάγει τους ορισμούς των συναισθημάτων που προκύπτουν από την προηγηθείσα ανάλυση, δηλαδή την ελπίδα (*speres*), το φόβο (*metus*), τη σιγουριά (*securitas*), την απελπισία (*desperatio*), την ευφροσύνη (*gaudium*) και την τύψη (*consuetudine morsus*). Οι παραπάνω ορισμοί περιγράφουν τις εκφάνσεις της χαράς και της λύπης που προκαλείται από την ιδέα ως αναπαράσταση κάποιου παρελθοντικού ή μελλοντικού πράγματος. Το πρώτο δίπολο, η ελπίδα και ο φόβος, εκφράζει μια ασταθή χαρά και μια ασταθή λύπη αντιστοίχως. Ασταθή διότι προέρχεται «από την εικόνα ενός αμφίβολου πράγματος»¹⁹⁵. Οι εν λόγω ορισμοί που παρατίθενται στο δεύτερο σχόλιο της πρότασης 18 είναι σχεδόν ταυτόσημοι με τους αντίστοιχους των ορισμών 12 και 13, οι οποίοι αναφέρονται στα ίδια συναισθήματα. Βέβαια, όπως υπογραμμίζεται, αν οι λόγοι της αμφιβολίας μας αρθούν, αν η αμφιβολία της ελπίδας και του φόβου γίνει σιγουριά, ή για να είμαστε ακριβείς, όταν η αμφιβολία μειωθεί όσο το δυνατόν περισσότερο, -καθώς, όπως προαναφέραμε καμία μερική γνώση δε μπορεί να συνεπάγεται τη βεβαιότητα- τότε μεταβαίνουμε στο επόμενο δίπολο εκείνο της σιγουριάς και της απελπισίας, που αντιστοιχεί σε σταθεροποιημένη ελπίδα και φόβο. Είτε νιώθουμε τη χαρά της σιγουριάς, είτε τη βαθιά θλίψη της απελπισίας, όταν η αβεβαιότητα της ελπίδας και του φόβου μετριάζεται. Η σιγουριά και η απελπισία είναι «Χαρά ή Λύπη προερχόμενη από την εικόνα ενός πράγματος το οποίο φοβηθήκαμε ή ελπίσαμε»¹⁹⁶. Τέλος, εισάγεται ένα τρίτο δίπολο συναισθημάτων το οποίο αναφέρεται σχεδόν αποκλειστικά στα συναισθήματα που συνδέονται με τις εικόνες παρελθοντικών πραγμάτων: «η Ευφροσύνη

195 Ηθική, Σπινόζα, 260. (*ex rei dubiae imagine orta*).

196 Ηθική, Σπινόζα, 260. (*nempe laetitia vel tristitia orta ex imagine rei quam metuimus vel speravimus*).

είναι Χαρά προερχόμενη από την εικόνα ενός παρελθοντικού πράγματος για την επέλευση του οποίου αμφιβάλλαμε. Η Τύψη τέλος είναι η λύπη η αντιτιθέμενη στην Ευφροσύνη»¹⁹⁷.

Αρχικά, ας αναλύσουμε τη στενή σχέση ανάμεσα σε ελπίδα και φόβο. Όπως υπογραμμίζει η πρώτη πρόταση του σχολίου που έπεται του ορισμού τους, αυτά τα συν-αισθήματα είναι άρρηκτα συνδεδεμένα καθώς: «δεν υπάρχει Ελπίδα χωρίς φόβο και φόβος χωρίς ελπίδα»¹⁹⁸. Όπως έχει γίνει εμφανές ήδη από το δεύτερο σχόλιο της πρότασης 18, η ελπίδα αποτελεί μια ασταθή χαρά. Με άλλα λόγια, στη γλώσσα της ελπίδας εμφανίζεται πάντα πιθανότητα να μην πάνε τα πράγματα κατ' ευχήν. Ο φόβος εκφέρεται στο συν-αίσθημα της ελπίδας, και αντιστοίχως η ελπίδα στο φόβο· γι' αυτό το λόγο ορίζονται ως αλληλοσυμπληρωματικά τα δύο αυτά συν-αισθήματα. Θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε, πως η ελπίδα και ο φόβος αποτελούν μαζί ένα πρώτο παράδειγμα αμφιθυμίας, όπου δύο συν-αισθήματα συνυπάρχουν στο ίδιο πράγμα υπό αξεπέραστη πολικότητα της φαντασίας. Βλέπουμε έτσι, την αναγκαία αστάθεια της αμφιθυμίας, το γεγονός ότι δύναται να τείνει είτε προς τον ένα πόλο, είτε προς το άλλο χωρίς να δύναται να απομονώσει τον κάθε ένα. Η πρόταση 47 του τέταρτου μέρους της *Ηθικής* υπογραμμίζει πως «οι συναισθηματικές επήρειες της ελπίδας και του φόβου δεν μπορούν καθαυτές να είναι καλές»¹⁹⁹. Στην περίπτωση της παροδικής άρσης της καταστατικής αστάθειας, η οποία χαρακτηρίζει την ελπίδα και το φόβο, περνάμε σε ένα δεύτερο ζεύγος ορισμών, στη σιγουριά και την απελπισία. Όπως χαρακτηριστικά σημειώνει ο Σπινόζα: «από την ελπίδα προέρχεται η σιγουριά και από το φόβο η απελπισία»²⁰⁰. Η αμφιθυμία αίρεται όταν «ο άνθρωπος φαντάζεται ότι παρίσταται το παρελθοντικό ή το μελλοντικό πράγμα και το ενατενίζει ως παροντικό»²⁰¹, διαδικασία, η οποία δεν επιβεβαιώνει ότι το πράγμα είναι όντως παρόν, πέρα από την εικόνα του στη ψυχή μας. Μία ακόμα αιτία της άρσης της αμφιβολίας στη ψυχή είναι η φανταστική

197 *Ηθική*, Σπινόζα, 260. (*Gaudium deinde est lætitia orta ex imagine rei præteritæ de cuius eventu dubitavimus. Conscientiæ denique morsus est tristitia opposita gaudio*).

198 *Ηθική*, Σπινόζα, 324. (*non dari spem sine metu neque metum sine spe*).

199 *Ηθική*, Σπινόζα, 407.

200 *Ηθική*, Σπινόζα, 324. (*oritur ex spe securitas et ex metu desperatio*).

201 *Ηθική*, Σπινόζα, 324-5. (*homo rem præteritam vel futuram adesse imaginatur et ut præsentem contemplatur*).

παράσταση των ιδεών εκείνων οι οποίες αίρουν την αμφιβολία²⁰². τότε οι ιδέες που μας προκάλεσαν την αβεβαιότητα της ταυτόχρονης συνύπαρξης αντίθετων συναισθημάτων απορρίπτονται λόγω μιας νέας ιδέας που τις αναιρεί.

Θα μπορούσε η σιγουριά ή η απελπισία να αναγνωστούν ως μια άρνηση της άρνησης; Παρ' ότι η συγκεκριμένη διατύπωση δύναται να παραπλανήσει την εξοικειωμένη με το έργο του Εγγελου αναγνώστρια, ο Σπινόζα έχει υπάρξει εξαιρετικά σαφής ήδη από το δεύτερο μέρος της *Ηθικής*, όταν στην πρόταση 49 αναφέρει: «Όταν λέμε ότι ένας άνθρωπος συγκατατίθεται σε ψευδή πράγματα και δεν αμφιβάλλει για αυτά, δεν λέμε ότι είναι βέβαιος αλλά μονάχα ότι δεν αμφιβάλλει, ή ότι συγκατατίθεται σε ψευδή πράγματα επειδή δεν υπάρχουν αίτια που να κάνουν τη φαντασία του να αμφιταλαντεύεται»²⁰³. Η σιγουριά του Σπινόζα δεν είναι μια καθαρή κατάφαση καθώς οι αιτίες που μας οδηγούν εκεί, οι όροι άρσης της αμφιθυμίας της ελπίδας ή του φόβου, δεν είναι περισσότερο σταθερές, καθώς και αυτές στηρίζονται στη φαντασιακή παραίσθηση της αναπαράστασης. Η φαντασία δε μπορεί παρά να παράγει μερική γνώση, όπως γνωρίζουμε από την πρόταση 31 του «*Περί του Πνεύματος*» «Για τη διάρκεια των ενικών πραγμάτων που είναι έξω από μας δεν μπορούμε να έχουμε παρά ολωσδιόλου αταίριαστη γνώση»²⁰⁴ γι αυτό και η ιδέα τους δε μπορεί παρά να είναι ενδεχόμενη και φθαρτή²⁰⁵ όχι αληθής και σταθερή. Θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε πως η σιγουριά δε μπορεί να συγκριθεί με την απόλυτη θετικότητα της άρνησης της άρνησης. Όπως χαρακτηριστικά σημειώνει ο Μασερέ: «η σταθερότητα που επιτυγχάνεται από τις επιδράσεις της σιγουριάς και της απελπισίας είναι μια φαινομενική σταθερότητα: είναι μια ασταθής σταθερότητα, που βασίζεται στην επισφαλή ισορροπία αναπαραστάσεων αντίθετων νοημάτων, μια ισορροπία που η άφιξη νέων αναπαραστάσεων μπορεί ανά

202 *Ηθική*, Σπινόζα, 325. «ή επειδή φαντάζεται άλλα που αποκλείουν την ύπαρξη των πραγμάτων που τον έριξαν στην αμφιβολία» (*alia imaginatur quae existentiam earum rerum secludunt quae ipsi dubium injiciebant*).

203 *Ηθική*, Σπινόζα, 219 (*cum dicimus hominem in falsis acquiescere nec από iis dubitare, non ideo ipsum certum esse sed tantum non dubitare dicimus, vel quod in falsis acquiescit quia nullae causae dantur quae efficiant ut ipsius imaginatio fluctuetur*).

204 *Ηθική*, Σπινόζα, 193. (*nos de duratione rerum singularium quae extra nos sunt nullam nisi admodum inadaequatam cognitionem habere possumus*).

205 *Ηθική*, Σπινόζα, 194. Πόρισμα πρότασης 31 του «*Περί Πνεύματος*» «Από εδώ έπεται ότι όλα τα πράγματα είναι ενδεχόμενα και φθαρτά».

πάσα στιγμή να θέσει ξανά υπό διερώτηση»²⁰⁶. Η σιγουριά και η απελπισία βρίσκονται πολύ μακριά από το να συνυπάρχουν με μια αληθή γνώση· αποτελούν δυο συν-αισθήματα που εκφράζουν «έλλειψη γνώσης και αδυναμία του Πνεύματος»²⁰⁷ σύμφωνα με το σχόλιο της πρότασης 47 του τέταρτου μέρους. Η σιγουριά είναι ενδεχομενικά σίγουρη, δεν υπονοείται καν πως η άρνηση που ακολουθεί την ελπίδα διπλασιάζεται, αποτελεί μια απλή και όχι μια διπλή άρνηση.

Οι προτάσεις 19 και 20 χρησιμοποιούν τις έννοιες της αγάπης και του μίσους, δηλαδή της χαράς και της λύπης, συνδυασμένες με την αναπαράσταση των εξωτερικών πραγμάτων²⁰⁸. Περιγράφουν την κίνηση της ψυχής, με την οποία προσπαθεί να επαναλαμβάνει εις το διηνεκές εκείνα που της προκαλούν χαρά, δηλαδή, τις εικόνες που αυξάνουν την δύναμη του ενεργείν μας και να αποστρέφεται όσες την μειώνουν. Υπό αυτή την έννοια, οι προτάσεις 19 και 20 αποτελούν προάγγελο της πρότασης 28 του ίδιου μέρους της *Ηθικής*, η οποία έχει ως εξής: «Καθετί που φανταζόμαστε πως συμβάλλει στη Χαρά προσπαθούμε να το προάγουμε για να γίνει· ενώ αυτό που φανταζόμαστε ότι την αντιστρατεύεται, ήτοι ότι συμβάλλει στη Λύπη, προσπαθούμε να το απομακρύνουμε ή να το καταστρέψουμε»²⁰⁹. Σε αυτό το σημείο έχουμε απομακρυνθεί από μια θεωρητική παρουσίαση των συν-αισθημάτων και έχουμε μετακινηθεί προς τις πράξεις πνευματικές και σωματικές, που οδηγούν στο να συντηρούμε την ιδέα του αγαπώντος πράγματος και να προσπαθούμε να μειώσουμε την ιδέα του μισητού.

Ας ξεκινήσουμε όμως από την πρόταση 19, η οποία μας παρουσιάζει δυο δυνατές περιπτώσεις συν-αισθημάτων, τη χαρά της συντήρησης της ιδέας του αγαπημένου πράγματος και τη λύπη της καταστροφής της. «Όποιος φανταστεί πως αυτό που αγαπά καταστρέφεται, θα λυπηθεί· ενώ αν φανταστεί πως συντηρείται θα χαρεί»²¹⁰. Αρχικά, παρατηρούμε τους ρηματικούς τύπους *θα λυπηθεί, θα χαρεί*, οι οποίοι, έχοντας την

206 Μασερέ, 177 (*la stabilite a laquelle parviennent les affects de la confiance et du desespoir est une stabilite apparente: c'est une instable stabilite, fonde sur le preciaire equilibre de representations de sens contraire, equilibre que la venue de Nouvelles representations peut a tout moment remettre en question*)

207 Ηθική, Σπινόζα, 408.

208 Αναφέρομαι σε αναπαράσταση του πράγματος υπό τους όρους της παραγνώρισης της ιδέας του επηρεασμού ως εικόνας του επηρεάζοντος σώματος ως παρόν.

209 Ηθική, Σπινόζα, 271. (*id omne quod ad laetitiam conducere imaginamur conamur promovere ut fiat; quod vero eidem repugnare sive ad tristam conducere imaginamur amovere vel destruere conamur*).

210 Ηθική, Σπινόζα, 260. (*qui id quod amat destrui imaginatur contristabitur ; si autem conservari laetabitur*).

αναφορά τους στο μέλλον υπογραμμίζουν την αναγκαιότητα της εν λόγω κίνησης της ψυχής· με άλλα λόγια, αφαιρούν τη καρτεσιανής έμπνευσης ελεύθερη βούληση από τα συν-αισθήματα του ατόμου. Ο Σπινόζα μας παρουσιάζει μια αναγκαία ακολουθία κινήσεων της ψυχής απέναντι στην εικόνα ενός αντικειμένου, η οποία τείνει προς δύο πολωμένα όρια, ένα για την αγάπη του πράγματος και έναν για το μίσος του. Η απόδειξη της πρότασης 19 εκκινεί από την τάση της ψυχής να αγαπά όσα της προκαλούν χαρά και να μισεί όσα αντιθέτως της προκαλούν λύπη²¹¹. Τάση, η οποία δεν καθορίζεται από κάποια υπερβατικά ελεύθερη βούληση αλλά από την παραισθητική εκφορά των ιδεών ως αναπαραστάσεων των πραγμάτων, σε συνδυασμό με τη θεμελιώδη τάση του *conatus*, δηλαδή από τη τάση μας να ωθούμαστε προς όσα φανταζόμαστε πως αυξάνουν την δύναμη ενέργειας του σώματός και του πνεύματός μας και να αποστρεφόμεστε όσα φανταζόμαστε πως τη μειώνουν. Σε αυτό το σημείο της ανάλυσης παρατηρείται η πολυπλοκότητα στην φαντασιακή παραίσθηση της αλληλουχίας των ιδεών ως αναπαραστάσεων, υπό τη τάση του *conatus* προς την αύξηση της δύναμης του ενεργείν.

Κατ' αυτό το τρόπο, οδηγούμαστε στη πρόταση 20, η οποία αποτελεί λογική συνέχεια της πρότασης 19 και έχει ως εξής: «*Όποιος φανταστεί πως αυτό που μισεί καταστρέφεται, θα χαρεί*»²¹². Η εν λόγω πρόταση αναφέρεται στις εικόνες των πραγμάτων οι οποίες συνδέονται με τη μείωση της δύναμης του ενεργείν, και βασίζεται στη πρόταση 13 του ίδιου μέρους. Όταν η ψυχή εκτίθεται σε κακές συναντήσεις με εξωτερικά σώματα, μειώνεται η δύναμή της και οδηγείται στη λύπη, δηλαδή στο μίσος, στο βαθμό που η εν λόγω λύπη συνδέεται με την ιδέα, ως αναπαράσταση, ενός εξωτερικού πράγματος. Σε αυτή τη περίπτωση λοιπόν, η ψυχή οδηγείται στο να φαντάζεται τις εικόνες όσων μειώνουν τη δύναμη του εξωτερικού πράγματος· όταν το καταφέρνει, αυτόματα χαίρεται. Η λογική της πρότασης 20 αποτελεί συμμετρική αποτύπωση της προηγούμενης αλλά η χαρά της πρότασης 19 δεν είναι ίδια με εκείνη της δεύτερης, καθώς είναι στενά συνδεδεμένη με αρνητικά συν-αισθήματα· αποτελεί ένα άλλο είδος αμφιθυμίας της ψυχής.

211 Η λογική της αγάπης και του μίσους παρουσιάστηκε ενδελεχώς στις προτάσεις 12 και 13 του υπό ανάλυση μέρους της Ηθικής.

212 Ηθική, Σπινόζα, 261. (*qui id quod odio habet destrui imdginatur laetabitur*).

Η λογική των προτάσεων 19 και 20 μας εισάγει στο τρόπο με τον οποίο αγαπάμε και μισούμε πράγματα λόγω της ομοιότητας, γεγονός που είχε εισαχθεί στην πρόταση 16 του ίδιου μέρους. Όταν αγαπάμε κάτι τείνουμε να προσπαθούμε να επιβεβαιώνουμε το αγαπώμενο πράγμα χαρούμενο, και έτσι οδηγούμαστε να αγαπάμε όσα αγαπά. Αντιθέτως, όταν μισούμε κάτι τείνουμε από τη μία να αγαπάμε όσα το καταστρέφουν και να μισούμε όσα το γεμίζουν με χαρά, δηλαδή φανταζόμαστε τις εικόνες τους να αυξάνουν τη δύναμή του, του ενεργείν. Συνεπώς, θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε πως χαιρόμαστε για κάποιον άλλο μόνο για τη δική μας χαρά για τη δική μας αύξηση της δύναμης του ενεργείν, υπό τον καθοριστικό άξονα του conatus εκφερόμενο στη γλώσσα των εικόνων των πραγμάτων ως παρόντων.

Η μίμηση της αγάπης και του μίσους

Στις επόμενες προτάσεις ο Σπινόζα μας εισάγει στη συν-αισθηματική σχέση με εξωτερικά σώματα, αναγνωρίζοντας σε αυτά, για πρώτη φορά, ένα δικό τους συν-αίσθημα. Με τους σχολιαστικούς όρους του Μασερέ, παρατηρούμε μια εισαγωγή και περιγραφή της συν-αισθηματικής οικονομίας της κοινωνικότητας. Στις προτάσεις που ακολουθούν εισάγεται η έννοια της συναισθηματικής μίμησης, βάση της κοινωνικότητας, η οποία δε στηρίζεται σε κάποια λογική συνάρτηση της ελεύθερης βούλησης αλλά σε μια αλληλουχία συν-αισθημάτων²¹³.

Οι προτάσεις 21 με 24 διατυπώνονται μέσα από μια αρχική υπόθεση φανταστικής παράστασης ενός αγαπώμενου ή όχι πράγματος: «Όποιος φανταστεί επηρεασμένο από Χαρά ή Λύπη»²¹⁴, «Αν φανταστούμε κάποιον να επηρεάζει με Χαρά είναι πράγμα που αγαπάμε» «Αν αντιθέτως τον φανταστούμε να το επηρεάζει με Λύπη»²¹⁵, «Όποιος φανταστεί αυτό που μισεί επηρεασμένο από Λύπη ... αν αντιθέτως το φανταστεί επηρεασμένο από Χαρά...»²¹⁶ και «Αν φανταστούμε κάποιον να επηρεάζει με Χαρά ένα πράγμα που μισούμε ... Αν αντιθέτως τον φανταστούμε να επηρεάζει με Λύπη»²¹⁷. Η εν

213 Pierre Macherey, "Introduction à l'Ethique de Spinoza", 183-4.

214 Ηθική, Σπινόζα, 262. (qui id quod amat laetitia vel tristitia affectum imaginatur).

215 Ηθική, Σπινόζα, 263 (si aliquem imaginamur laetitia afficere rem quam amamus... si contra eundem imaginamur tristitia eandem afficere...).

216 Ηθική, Σπινόζα, 264 (qui id quod odio habet tristitia effectum imaginatur... si contra idem laetitia effectum esse imaginatur).

217 Ηθική, Σπινόζα, 265 (si aliquem imaginamur laetitia afficere rem quam odio habemus... si contra eundem imaginamur tristitia eandem rem afficere...)

λόγω εκφορά αναδεικνύει την έλλειψη ελεύθερης βούλησης όσο αναφορά τα συναισθήματά, καθώς σε κάθε μία από τις παραπάνω προτάσεις, δηλαδή σε κάθε μια από τις παραπάνω πνευματικές συνθήκες θα προκύπτουν αυθόρμητα, 'μηχανικά' θα μπορούσαμε να πούμε, τα ανάλογα συν-αισθήματα. Τα συν-αισθήματά παρουσιάζονται ως μια αναγκαία αλληλουχία αυθόρμητων αυξομειώσεων της δύναμης²¹⁸.

Το πρώτο μέρος της πρότασης 21 έχει ως εξής: «*Όποιος φανταστεί αυτό που το αγαπά επηρεασμένο από Χαρά ή Λύπη, θα επηρεαστεί επίσης από Χαρά ή Λύπη*»²¹⁹. Σε αυτό το σημείο παρουσιάζεται μια κίνηση των συν-αισθημάτων σύμφωνα με την οποία όταν αυτό που μας κάνει να χαιρόμαστε, χαίρεται, χαιρόμαστε και εμείς μαζί του και αντιθέτως λυπόμαστε όταν το αγαπημένο πράγμα²²⁰ λυπάται. Γίνεται εμφανές πως περνάμε σε πράγματα τα οποία δύνανται να αισθανθούν κι αυτά ως παρόντα. Τα φαντασιακά συν-αισθήματα των εικόνων πραγμάτων που αγαπάμε επηρεάζουν και εμάς. Όσο αγαπάμε, είμαστε επηρεασμένοι από την εικόνα των συν-αισθημάτων των άλλων. Η πρόταση 23 συνεχίζει το συλλογισμό της πρότασης 21 με τη διαφορά ότι τώρα αναφερόμαστε σε ένα ανεστραμμένο σενάριο, δηλαδή, το τι γίνεται όταν μισούμε κάτι και αυτό επηρεάζεται από χαρά ή λύπη. Σε λογική συνέχεια με τα προηγούμενα, θα λυπηθούμε στην εικόνα της αύξησης της δύναμης του μισητού πράγματος και θα χαρούμε με την εικόνα της λύπης εκείνου που μισούμε. Στην απόδειξη της πρότασης 23, γίνεται εμφανής η μετάβαση από την ιδέα ως αναπαράσταση του πράγματος στην ιδέα ως αναπαράσταση του πράγματος που συν-αισθάνεται. Ο Σπινόζα ενώ εκκινεί αναφερόμενος σε ένα μισητό πράγμα, στη τελευταία πρόταση αναφέρει τα εξής: «*Αν φανταστεί κανείς αυτόν τον οποίο μισεί επηρεασμένο από Χαρά, τούτη η φανταστική παράσταση θα καταστείλει την προσπάθειά του*»²²¹. Αυτή η κίνηση από το 'τι' στο 'ποιος' γίνεται εντός λίγων γραμμών αλλά έχει συγκροτηθεί από τη πρόταση 21, από

218 Pierre Macherey, "Introduction à l'Éthique de Spinoza", 190-1.

219 Ηθική, Σπινόζα, 262. τροποποιημένη μετάφραση. (*si quis eum quem odio habet laetitia fictum imaginatur, haec imaginatio ejusdem conatum coercebit, hoc est is qui odio habet tristitia afficietur*).

220 Όταν χρησιμοποιώ τις εκφράσεις «αγαπώμενο πράγμα» ή «μισητό πράγμα» αναφέρομαι συνοπτικά στην ιδέα ενός χαρούμενου ή λυπημένου επηρεασμού παραγνωρισμένη ως αναπαράσταση του εξωτερικού σώματος του επηρεασμού.

221 Ηθική, Σπινόζα, 265. (*laetitia affectum imaginatur, haec imaginatio ejusdem conatum coercebit*)

τη στιγμή που ο Σπινόζα υποθέτει τη φανταστική παράσταση του συν-αισθήματος του μισητού πράγματος.

Οι προτάσεις 21 και 23 ουσιαστικά συμπληρώνουν τους ορισμούς της αγάπης και του μίσους, απαντάνε στο ερώτημα του τι σημαίνει να αγαπάς και τι να μισείς κάποιον/α. Το να αγαπάς, συνεπάγεται να χαίρεσαι με τη χαρά του αγαπημένου και να λυπάσαι με τη λύπη του. Αντιστοίχως το να μισείς σημαίνει τα αντίθετα συναισθήματα, δηλαδή να λυπάσαι με τη χαρά του μισητού ατόμου και να χαίρεσαι με τη λύπη του. Η διαβάθμιση της έντασης της αγάπης και του μίσους για το τρίτο πράγμα παρουσιάζεται και στις δύο προτάσεις ως εξής: «καθεμία από αυτές τις συναισθηματικές επήρειες θα είναι μεγαλύτερη ή μικρότερη στον αγαπώντα καταπώς καθεμία είναι μεγαλύτερη ή μικρότερη στο αγαπώμενο πράγμα»²²² και «καθεμία από αυτές τις συναισθηματικές επήρειες θα είναι μεγαλύτερη ή μικρότερη καταπώς η αντίθετή της είναι μεγαλύτερη ή μικρότερη σε αυτό που το μισεί»²²³. Το σχόλιο που έπεται της πρότασης 23 αναδεικνύει την αστάθεια της χαράς εκείνης που προέρχεται από τη Λύπη του άλλου, και τη σύνδεσή της με την αμφιθυμία: «Αυτή η Χαρά μετά βίας μπορεί να είναι στέρεη και δίχως καμία σύγκρουση της ψυχής»²²⁴ και αυτό γιατί η χαρά, υπό αυτή την έννοια δε μπορεί παρά να ακολουθείται από μια συναισθηματική αμφιθυμία. Το εν λόγω σχόλιο διασαφηνίζεται καλύτερα με την πρόταση 27 η οποία ακολουθεί στη συνέχεια.

Οι προτάσεις 22 και 24 πηγαίνουν τη λογική των προηγουμένων ένα βήμα παραπέρα, η χαρά για τη χαρά του αγαπώμενου ατόμου γίνεται αγάπη για εκείνο που του προκάλεσε τη χαρά. Βλέπουμε πως η αγάπη, εκφερόμενη στη γλώσσα της αναπαράστασης, καθορίζει και καθορίζεται από τις αλληλουχίες ιδεών ως αναπαραστάσεων των συν-αισθημάτων των πραγμάτων ως παρόντων. Έτσι μεταφέρεται από την ιδέα ενός πράγματος στο άλλο απλά και μόνο λόγω της τυχαίας αλυσιδωτής συσχέτισης ευχάριστων συν-αισθημάτων, αντιστοίχως, το μίσος μπορεί να

222 Ηθική, Σπινόζα, 262. (*uterque hic affectus major aut minor erit in amante prout uterque major aut minor est in re amata*).

223 Ηθική, Σπινόζα, 264. (*uterque hic affectus major aut minor erit prout ejus contrarius major aut minor est in eo quod odio habet*).

224 Ηθική, Σπινόζα, 265. (*haec laetitia vix solida et absque ullo animi conflictu esse potest*).

μεταφέρεται από την ιδέα ενός ατόμου στο άλλο: «*Αν φανταστούμε κάποιον να επηρεάζει με Χαρά ένα πράγμα που αγαπάμε, θα επηρεαστούμε από Αγάπη προς αυτόν. Αν αντιθέτως τον φανταστούμε να το επηρεάζει με Λύπη, απεναντίας, θα επηρεαστούμε επίσης από Μίσος εναντίον του*»²²⁵. Αντιστοίχως η Πρόταση 24 συμπληρώνει τα αποτελέσματα της 23: «*Αν φανταστούμε κάποιον να επηρεάζει με Χαρά ένα πράγμα που μισούμε, θα επηρεαστούμε επίσης από Μίσος προς αυτόν. Αν αντιθέτως τον φανταστούμε να το επηρεάζει με Λύπη, θα επηρεαστούμε προς τον ίδιο από Αγάπη*»²²⁶. Αυτή η αυτόματη μεταφορά της αγάπης και του μίσους φωτίζει την εμφανή απουσία κάποιας ελεύθερης βούλησης. Η αγάπη και το μίσος μεταφέρονται από την εικόνα ενός ανθρώπου στην εικόνα ενός άλλου, αυτόματα μέσω των αλληλουχιών των ιδεών ως αναπαραστάσεων. Το συν-αίσθημα δεν περνάει από τη βούληση αλλά διακατέχεται από την ίδια δομική μηχανικότητα με τις ιδέες²²⁷.

Τα σχόλια που έπονται των προτάσεων 22 και 24 μας εισάγουν στους ορισμούς των συν-αισθημάτων, τα οποία αντιστοιχούν στις παραπάνω ψυχικές μεταφορές. Αρχικά έχουμε την εύνοια (*favor*) και την αγανάκτηση (*indignatio*), οι οποίες εν ολίγοις περιγράφουν τη μεταφορά της αγάπης και του μίσους από την ιδέα ενός ατόμου σε εκείνη ενός άλλου. Η εύνοια είναι «*Αγάπη προς εκείνον που έκανε καλό σε έναν άλλο*»²²⁸ και η αγανάκτηση «*Μίσος προς εκείνον που έκανε κακό σε έναν άλλο*»²²⁹. Τέλος, εμφανίζεται και ο ορισμός της συμπόνιας (*misericordia*), η οποία περιγράφει μια «*λύπη προερχόμενη από τη βλάβη ενός άλλου*»²³⁰. Ωστόσο, όπως διευκρινίζεται στο τέλος του σχολίου, αυτή η λύπη μπορεί να προέλθει και μέσω της ομοιότητας, γεγονός που επαναλαμβάνεται και στον γενικό ορισμό της συμπόνιας στο τέλος του βιβλίου: «*Η Συμπόνια είναι Λύπη συνοδευόμενη από την ιδέα ενός κακού που επήλθε σε έναν άλλο*

225 Ηθική, Σπινόζα, 263. (*Si aliquem imaginamur laetitia afficere rem quam amamus, amore erga eum afficiemur. Si contra eundem imaginamur tristitia eandem afficere, contra odio etiam contra ipsum afficiemur*).

226 Ηθική, Σπινόζα, 265. (*Si aliquem imaginamur laetitia afficere rem quam odio habemus, odio etiam erga eum afficiemur. Si contra eundem imaginamur tristitia eandem rem afficere, amore erga ipsum afficiemur*).

227 Pierre Macherey, “Introduction à l’Ethique de Spinoza”, 197 (*un conditionnement structurel*).

228 Ηθική, Σπινόζα, 263. (*amor erga illum qui alteri bene fecit*).

229 Ηθική, Σπινόζα, 264. (*odium erga illum qui alteri malefecit*).

230 Ηθική, Σπινόζα, 263. (*tristitia orta ex alterius damno*).

τον οποίο φανταζόμαστε όμοιό μας»²³¹. Όταν κάτι για το οποίο δε νιώθουμε τίποτα, γίνεται αντιληπτό υπό το πρίσμα της ομοιότητας, σύμφωνα με τη πρόταση 27 του τρίτου μέρους, μας επηρεάζει με τις ίδιες συναισθηματικές επήρειες, τις οποίες φανταζόμαστε ότι έχει²³². Αυτή η μιμητική συναισθηματική διαδικασία οδηγεί στη συμπόνια, δηλαδή στη λύπη που οφείλεται στην εικόνα της λύπης κάποιου άλλου. Δεύτερον, η συμπόνια προκαλείται όταν φανταζόμαστε την εικόνα του αγαπημένου πράγματος λυπημένη, όπως έχουμε δείξει στη πρόταση 21. Όσο μεγαλύτερη η λύπη ή η χαρά του αγαπημένου πράγματος τόσο μεγαλύτερη είναι και η λύπη ή χαρά αντιστοίχως εκείνου που αγαπάει, τόσο μεγαλύτερη είναι η συμπόνια.

Το σχόλιο της πρότασης 24 ολοκληρώνει τους ορισμούς των συν-αισθημάτων με το φθόνο (*invidia*), ο οποίος περιγράφει τη διττή συνθήκη στη θεωρητική βάση της πρότασης 23: «Ο Φθόνος είναι Μίσος καθόσον επηρεάζει τον άνθρωπο έτσι ώστε να λυπάται για την ευτυχία του άλλου και αντιθέτως να ευφραίνεται από το κακό του άλλου»²³³. Ο φθόνος, όπως και όλα τα συν-αισθήματα υπάρχουν εντός της παραμορφωτικής σύγχυσης της φαντασίας, καθώς επηρεασμοί του σώματος δε μπορούν παρά να εκφέρονται ως αναπαραστάσεις των πραγμάτων στη ψυχή. Μόλις φανταστούμε το μισητό άτομο να χαίρεται θα μισήσουμε και το ποιητικό αίτιο της χαράς του, και αντιστοίχως στη περίπτωση που ενατενίζουμε την εικόνα της λύπης του μισητού ατόμου θα αγαπήσουμε την αιτία της λύπης του. Ο φθόνος, κατ' αυτό το τρόπο, είναι ένας τρόπος με τον οποίο το μίσος πολλαπλασιάζεται ανάμεσα στα πράγματα μέσα από τις φαντασιακές αναπαραστάσεις τους. Ο Σπινόζα υπογραμμίζει το σχόλιο της πρότασης 32: «Βλέπουμε έτσι ότι η φύση των ανθρώπων είναι ρυθμισμένη τις περισσότερες φορές έτσι ώστε να συμπονούν όσους δυστυχούν και να φθονούν όσους ευτυχούν»²³⁴ διότι όταν φανταζόμαστε πως κάποιος όμοιος χαίρεται μαζί με την εικόνα

231 Ηθική, Σπινόζα, 325. (*Commiseratio est tristitia concomitante idea mali quod alteri quem nobis similem esse imaginamur, evenit*).

232 Ηθική, Σπινόζα, 267 («Από το ότι φανταζόμαστε πως ένα πράγμα όμοιό μας για το οποίο δεν νιώθαμε καμία συναισθηματική επήρεια επηρεάζεται από κάποια συναισθηματική επήρεια, αυτόχρομα επηρεαζόμαστε από όμοια συναισθηματική επήρεια»).

233 Ηθική, Σπινόζα, 327. (*Invidia est odium quatenus hominem ita afficit ut ex alterius felicitate contristetur et contra ut ex alterius malo gaudeat*).

234 Ηθική, Σπινόζα, 276. (*Videmus itaque cum hominum natura plerumque ita comparatum esse ut eorum quibus male est, misereantur et quibus bene est*).

ενός πράγματος, το γεγονός αυτό θα μας κάνει να το αγαπήσουμε και εμείς, προσπαθώντας και εμείς να χαρούμε με τον ίδιο τρόπο. Όσο περισσότερο ευτυχισμένος είναι κανείς, τόσο περισσότερο φθονείται και αντιθέτως όσο πιο δυστυχισμένος είναι τόσο περισσότερο συμπονείται. Ο Σπινόζα σε αυτό το σημείο παρατηρεί ότι και η πονοψυχία ή η συμπόνια και ο φθόνος προέρχονται από την ίδια διαδικασία της ψυχής. Αποτελούν αποτελέσματα της ίδιας συνάρτησης της φαντασίας θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε· αποτελέσματα που διαφοροποιούνται ανάλογα με την τιμή της ανεξάρτητης μεταβλητής, άλλοτε φανταζόμαστε τον όμοιό μας δυστυχή και άλλοτε ευτυχισμένο και αυτό αλλάζει το συν-αίσθημα από φθόνο σε πονοψυχία αντίστοιχα²³⁵.

Η προκατάληψη και τα πολλαπλά επίπεδα παραγνώρισης της φαντασίας²³⁶

Σε όσες προτάσεις έχουν αναλυθεί έως τώρα παρουσιάστηκε μια αυτόματη διαδικασία εκδήλωσης και μεταφοράς συν-αισθημάτων. Η αλληλουχία των ιδεών των επηρεασμών εκφερόμενη στη γλώσσα της φαντασιακής παρουσίας της χαράς ή της λύπης των αγαπημένων ή μισητών πραγμάτων, οδηγεί αυτόματα στο τάδε ή στο δείνα συν-αίσθημα. Είναι εκκωφαντική η απουσία οποιαδήποτε ελεύθερης βούλησης, υπό τη καρτεσιανή θέασή της· τα εν λόγω συν-αισθήματα δε γίνονται «συνειδητά αισθητά»²³⁷. Στις προτάσεις 25 και 26, οι οποίες θα πρέπει να διαβαστούν μαζί, υπογραμμίζεται η καθοριστική σημασία του *conatus*, η οποία μπολιάζει την εκφορά τους με μια προσπάθεια. Η πρόταση 26 αναφέρει τα εξής: «Προσπαθούμε να βεβαιώσουμε για μας και για το αγαπώμενο πράγμα με Χαρά· και να αρνηθούμε αντιθέτως καθετί που φανταζόμαστε ότι επηρεάζει εμάς και το αγαπώμενο πράγμα με Λύπη»²³⁸. Η πρόταση 26 παρουσιάζει την ίδια λογική αλλά με το δεδομένο ότι αναφερόμαστε στο μισητό πράγμα: «Προσπαθούμε να βεβαιώσουμε για το πράγμα που μισούμε καθετί που φανταζόμαστε ότι το επηρεάζει με Λύπη, και να αρνηθούμε αντιθέτως αυτό που φανταζόμαστε ότι το επηρεάζει με Χαρά»²³⁹.

235 Pierre Macherey, “Introduction à l’Ethique de Spinoza”, 199-201.

236 Ο σχολιασμός βασίζεται στο Pierre Macherey, “Introduction à l’Ethique de Spinoza”, 202-214.

237 Pierre Macherey, “Introduction à l’Ethique de Spinoza” 202.

238 Ηθική, Σπινόζα, 266. (*Id omne de nobis deque re amata affirmare conamur quod nos vel rem amatam laetitia afficere imaginamur et contra id omne negare quod nos vel rem amatam tristitia afficere imaginamur*).

239 Ηθική, Σπινόζα, 267. (*Id omne de re quam odio habemus, affirmare conamur quod ipsam tristitia afficere imaginamur et id contra negare quod ipsam laetitia afficere imaginamur*).

Κατά μήκος του κειμένου παρατηρείται μια συνεχής δημιουργία διπόλων, ξεκινώντας με τον ορισμό του *conatus* και φθάνοντας στις προτάσεις 25 και 26· το εγώ και ο άλλος, η χαρά και η λύπη, η αγάπη και το μίσος είναι διαφορετικές εκφορές του αξεπέραστου πολωμένου διαχωρισμού του κόσμου από τη φαντασία. «*Προσπαθούμε (conamen) να βεβαιώσουμε (affirmare) για μας ή για το αγαπώμενο πράγμα κάθετί που φανταζόμαστε ότι επηρεάζει εμάς και το αγαπώμενο πράγμα με χαρά*» ενώ «*προσπαθούμε ... για το πράγμα που μισούμε ... να αρνηθούμε (negare) ... αυτό που φανταζόμαστε ότι το επηρεάζει με χαρά*»²⁴⁰. Η άρνηση και η κατάφαση στο Σπινόζα μοιάζουν με δύο αντίθετες αλλά συμμετρικές συναρτήσεις, η πολικότητα των οποίων ορίζεται από τη φαντασία. Το *conatus* καθορίζει το έναν πόλο ως θετικό και τον άλλο ως αρνητικό στη βάση της συνέχισης της ύπαρξης του εαυτού. Η *προσπάθεια* που εμφανίζεται στην εκφορά των παραπάνω προτάσεων, δεν έχει να κάνει με κάποια ελεύθερη βούληση, μια ενσυνείδητη επιλογή του ευχάριστου και του δυσάρεστου, αλλά περιγράφει τη τάση προς τη διατήρηση της ύπαρξης εκφερόμενη στη γλώσσα της φαντασίας, η οποία με τη σειρά της νοηματοδοτεί το ευχάριστο και το δυσάρεστο. Το *affirmare* του εαυτού δεν είναι αποτέλεσμα κάποιας διανοητικής λογικής επεξεργασίας αλλά αποτέλεσμα της καίριας θέσης του *conatus* στο συν-αισθηματικό χώρο²⁴¹. Με άλλα λόγια, η ψυχή τείνει να επιβεβαιώνει όσα φαντάζεται πως αυξάνουν τη δύναμή της, είτε άμεσα είτε έμμεσα, ενώ αρνείται όσα φαντάζεται πως τη μειώνουν, γι' αυτό και σύμφωνα με το Σπινόζα παρατηρούμε πως «*συμβαίνει εύκολα να υπερτιμά ο άνθρωπος τον εαυτό του και το αγαπώμενο πράγμα και αντιθέτως να υποτιμά το πράγμα που το μισεί*»²⁴².

Το συμπέρασμα αυτό δεν αποτελεί απλά μια τυπολογία αλλά η θεωρητική του διατύπωση δημιουργεί τη βάση για να δικαιολογηθεί η συχνότητα της δεισιδαιμονίας (*superstitio*) στον άνθρωπο, όπως γίνεται εμφανές στο σχόλιο της πρότασης 50: «*έχουμε συσταθεί φύσει έτσι ώστε να πιστεύουμε εύκολα όσα ελπίζουμε και δύσκολα όσα φοβόμαστε, καθώς και να τα υπερτιμούμε ή να τα υποτιμούμε. Από αυτά έχουν προέλθει*

240 Ηθική, Σπινόζα, 265-7.

241 Pierre Macherey, "Introduction à l'Éthique de Spinoza", 205.

242 Ηθική, Σπινόζα, 267. (*His videmus facile contingere ut homo de se deque re amata plus justo et contra de re quam odit*).

οι Δεισιδεμονίες από τις οποίες κατατρύχονται παντού οι άνθρωποι»²⁴³. Η τάση κάθε τρόπου προς τη χαρά, δηλαδή την αύξηση της δύναμης, υπό τα πολλαπλά στρώματα των αναπαραστικών παραγνωρίσεων της φαντασίας δε μπορούν παρά να οδηγούν στη προκατάληψη.

Από τις προτάσεις 25 και 26 προκύπτουν οι ορισμοί διάφορων συν-αισθημάτων, αρχικά, το δίπολο υπερεκτίμηση (*existimatio*) και απαξίωση (*despectus*). Η υπερεκτίμηση, σύμφωνα με τον 21^ο ορισμό των συν-αισθημάτων²⁴⁴ «είναι υπερέτιμηση κάποιου από Αγάπη»²⁴⁵. Αυτή η ταυτολογική πρόταση αναλύεται περισσότερο στην επεξήγηση όπου η υπερεκτίμηση χαρακτηρίζεται ως «Αγάπη καθόσον επηρεάζει τον άνθρωπο έτσι ώστε να υπερτιμά το αγαπώμενο πράγμα»²⁴⁶. Αντιστοίχως, «η Απαξίωση είναι υποτίμηση κάποιου από Μίσος»²⁴⁷. Η απαξίωση και η υπερεκτίμηση προκύπτουν από την τάση μας να σιγουρευτούμε πως εκείνο που μισούμε θα λυπάται και εκείνο που αγαπάμε θα χαίρεται, διαδικασίες, οι οποίες προκύπτουν από τις προτάσεις 26 και 25 αντιστοίχως. Ο άνθρωπος τείνει να υπερτιμά εκείνα που αγαπάει και να υποτιμά εκείνα που μισεί, έτσι η υπερεκτίμηση και η απαξίωση εκφέρονται ως ιδιότητες της αγάπης και του μίσους αντιστοίχως. Από την αγάπη και το μίσος για τον άλλο μετακινούμαστε στην αγάπη και το μίσος για τον εαυτό, ή τουλάχιστον τυπικό το τρόπο. Η ικανοποίηση (*acquiescentia*) ορίζεται ως «Χαρά προερχόμενη από το ότι ο άνθρωπος ενατενίζει τον εαυτό του και τη δύναμη ενέργειάς του»²⁴⁸. Η ικανοποίηση θεωρείται και ένα είδος χαράς η οποία συνοδεύεται από την εικόνα μιας ελεύθερης πράξης του πνεύματος. Υπό τον πρώτο ορισμό της, η ικανοποίηση αντιτίθεται στη ταπεινότητα (*humilitas*) και υπό το δεύτερο στη μετάνοια (*poenitentia*): «Η Ταπεινότητα είναι λύπη προερχόμενη από το ότι ο άνθρωπος ενατενίζει την αδυναμία

243 Ηθική, Σπινόζα, 297. (*nos natura ita esse constitutos ut ea quae speramus, facile, quae autem timemus, difficile credamus et ut de iis plus minusve justo sentiamus*).

244 Ηθική, Σπινόζα, 326. (*Existimatio est de aliquo prae amore plus justo sentire*).

245 Ηθική, Σπινόζα, 326-7. (*existimatio etiam definiri quod sit amor quatenus hominem ita afficit ut de re amata plus justo sentiat*).

246 Ηθική, Σπινόζα, 327. (*Acquiescentia in se ipso est laetitia orta ex eo quod homo se ipsum suamque agendi potentiam contemplatur*).

247 Ηθική, Σπινόζα, 326. (*Despectus est de aliquo prae odio minus justo sentire*).

248 Ηθική, Σπινόζα, 409.

ήτοι την καχεξία του»²⁴⁹ ενώ «*Η Μετάνοια είναι Λύπη συνοδευόμενη από την ιδέα κάποιας πράξης που πιστεύουμε ότι της κάναμε από ελεύθερη απόφαση του Πνεύματος*». Όπως ήδη γνωρίζουμε, στο Σπινόζα δεν υφίσταται ελεύθερη βούληση του πνεύματος, μάλιστα ο ίδιος εμφανίζεται επικριτικός απέναντι σε εκείνους που διδάσκουν την ύπαρξή της, γιατί τέτοια μαθήματα οδηγούν συνήθως και λύπες και απογοητεύσεις, όπως είναι η μετάνοια ή η ταπεινότητα.

Αν πάρουμε ως δεδομένο την θετική τάση προς τη διατήρηση της ύπαρξής, αρνητικά συν-αισθήματα, όπως η ταπεινότητα, η λύπη προς τον εαυτό, φαντάζουν κάτι παράδοξο. Όπως χαρακτηριστικά υπογραμμίζει ο Σπινόζα: «*κανένας δεν υποτιμά τον εαυτό του από μίσος εαυτού· κανένας μάλιστα δεν υποτιμά τον εαυτό του καθόσον φαντάζεται ότι δε μπορεί να κάνει το τάδε ή το δείνα*»²⁵⁰. Τι είναι εκείνο που μπορεί να μας στρέψει προς την ταπεινότητα σύμφωνα με το Σπινόζα; Η εικόνα της απορριπτικής γνώμης των άλλων, οι οποία λειτουργεί αντιθετικά ως προς την τάση του *conatus*. Διακρίνονται δύο περιπτώσεις: από τη μία, η φαντασία μπορεί να μας ωθήσει προς πράγματα που δε μπορούμε να κάνουμε και κατ' αυτό τον τρόπο να μειώσει τη δύναμη του ενεργείν μας, και από την άλλη νομίζοντας ότι έχουμε πράξει κάτι από μια φαντασιακά ελεύθερη απόφαση του πνεύματος, λόγω της εικόνας της επικριτικής γνώμης των άλλων λυπόμαστε για την πράξη μας. Αυτοί είναι οι βασικοί λόγοι για τους οποίους οδηγούμαστε σε λύπηση του εαυτού. Το εν λόγω συν-αίσθημα, όπως τονίστηκε δεν είναι συχνό, πιο συχνά τείνουμε προς την έπαρση (*abjectio*), η οποία είναι «*υπερτίμηση του εαυτού προς αγάπη προς τον εαυτό μας*»²⁵¹. Ο Σπινόζα τονίζει στην επεξήγηση του εν λόγω ορισμού, πως δεν υπάρχει το αντίθετο της έπαρσης, ενώ η ίδια παραμένει ένα συχνό συν-αίσθημα, καθώς, το *conatus* υποδεικνύει αυτή την κοινή τάση προς την αγάπη του εαυτού.

249 Ηθική, Σπινόζα, 328. (*Humilitas est tristitia orta ex eo quod homo suam impotentiam sive imbecillitatem contemplatur*).

250 Ηθική, Σπινόζα, 328. (*Nam nemo de se præ odio sui minus justo sentit; imo nemo de se minus justo sentit quatenus imaginatur se hoc vel illud non posse. Nam quicquid homo imaginatur se non posse, id necessario imaginatur et hac imaginatione ita disponitur ut id agere revera non possit quod se non posse imaginatur*).

251 Ηθική, Σπινόζα, 329. (*Superbia est de se præ amore sui plus justo sentire*).

Ομοιότητα και συν-αίσθημα²⁵²

Ως αυτό το σημείο του κειμένου, έχει γίνει εμφανές πως η εικόνα του άλλου παρεμβαίνει καθοριστικά στα συναισθήματά και τις εντάσεις τους. Όπως έχουμε ήδη αναλύσει, ένα συν-αίσθημα μπορεί να μεταφερθεί μέσω της ομοιότητας των εικόνων. Υπάρχει μια συνεχής ροή της συν-αισθηματικότητάς. Έχουμε δει τον τρόπο με τον οποίο μεταφέρονται συν-αισθήματα από το αγαπημένο άτομο σε εμάς και το αντίθετο, πως αντιστρέφονται στη μεταφορά τους, όταν αναφερόμαστε σε μισητά άτομα. Δεν έως τώρα έχουμε μελετήσει τη περίπτωση εκείνων των ανθρώπων για τους οποίους δε νιώθουμε ούτε αγάπη, ούτε μίσος, δεν αποτελούν το ποιητικό αίτιο ούτε της χαράς, ούτε της λύπης. Η πρόταση 27 αναφέρει τα εξής: *«Από το ότι φανταζόμαστε ένα πράγμα όμοιό μας για το οποίο δεν νιώθαμε καμία συναισθηματική επήρεια επηρεάζεται από κάποια συναισθηματική επήρεια, αυτόχρονα επηρεαζόμαστε από όμοια συναισθηματική επήρεια»*²⁵³. Η πρόταση 27 μας εισάγει στην περίπτωση όπου η αναπαράσταση των άλλων δεν συνοδεύεται με κάποια αυξομείωση της δύναμης, δηλαδή για οποίους δε νιώθουμε τίποτα, αλλά, και αυτό είναι ένα καθοριστικό αλλά, τους αντιλαμβανόμαστε ως όμοιούς μας. Η χρήση του παρελθοντικού ρηματικού τύπου *«δε νιώθαμε»* τονίζει το γεγονός ότι αναφερόμαστε σε άτομα με τα οποία, σε πρώτη φάση, δε εμπλεκόμαστε συναισθηματικά, παρ' όλα αυτά, η σχέση ομοιότητας της εικόνας τους, μας κάνει να νιώθουμε για αυτά το ίδιο που θα νιώθαμε και για εμάς. Η σύνδεση μέσω της ομοιότητας κάνει την αναπαράσταση της χαράς ή της λύπης του άλλου να γίνεται αυξομείωση της δικής μας δύναμης του ενεργείν²⁵⁴.

Σε αυτό το σημείο μπορούμε να παρατηρήσουμε τον κύριο ρόλο της φαντασίας στη δημιουργία συν-αισθημάτων. Όταν φανταζόμαστε κάποιον όμοιό μας, εκείνο που ομοιάζει μαζί του είναι οι εικόνες του εαυτού μας και του άλλου, οι πλάνες της φαντασίας οι οποίες εκφέρουν τις ιδέες ως αναπαραστάσεις του πράγματος. Η ομοιότητα των αναπαραστάσεων υποδεικνύει τα πολλαπλά επίπεδα της παραγνώρισης της ιδέας. Όταν βλέπουμε το εν λόγω άτομο να λυπάται με οποιοδήποτε τρόπο, η

252 Η ανάλυση που ακολουθεί αντλείται από Pierre Macherey, "Introduction à l'Éthique de Spinoza", 215-225.

253 Ηθική, Σπινόζα, 267-8. (*res nobis similis quam nullo affectu prosecuti sumus*).

254 Ηθική, Σπινόζα, 434.

εικόνα της λύπης του συνδέεται άμεσα με εμάς, μέσω της ομοιότητας της αναπαράστασης και είναι σα να λυπόμαστε και εμείς. Η αμεσότητα αυτή, της σύνδεσης των εικόνων γίνεται εμφανής κειμενικά με τη χρήση της λέξης «αυτόχρομα» (*eo ipso*), η οποία επιβεβαιώνει την απουσία του φαντάσματος κάποιας ελεύθερης βούλησης για άλλη μια φορά. Θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε ότι η πρόταση 27 μας εισάγει στην έννοια της αλληλεγγύης, εφόσον αντιλαμβανόμαστε τον άλλο ως ίδιο με εμάς, ως άνθρωπο όπως εμείς. Τότε μπορούμε να τον συμπονέσουμε βαθιά, να λυπόμαστε με τη λύπη του και να χαιρόμαστε με τη χαρά του. Αλλά χρειάζεται να σημειωθεί ο ρόλος της φαντασίας, η αντίληψη του άλλου ως όμοιού εξαρτάται από τη φανταστική παράσταση που έχουμε για το άλλο άτομο. Η αντίληψη της ομοιότητας ή όχι με τον άλλο, δεν αποτελεί κάποια συνειδητή διαδικασία αλλά μια εντελώς άμεση και αυθόρμητη διαδικασία, η οποία δεν έχει πάντα θετικά αποτελέσματα όπως υποδεικνύεται στο σχόλιο της πρότασης 68 του τέταρτου μέρους της *Ηθικής, Περί της Ανθρώπινης Δουλείας*, όπου ο Σπινόζα συνδέει τη διαδικασία της συναισθηματική μίμησης με το προπατορικό αμάρτημα: «αφού πίστεψε (ο Αδάμ) ότι τα ζώα είναι όμοια με τον ίδιο άρχισε αμέσως να μιμείται στις συναισθηματικές τους επήρειες»²⁵⁵.

Στο σχόλιο που έπεται της πρότασης 27 αναφέρεται συγκεκριμένα στην έννοια της συναισθηματικής μίμησης (*imitation affectuum*) και συνεχίζει με το να ορίσει δύο συναισθήματα, τα οποία προκύπτουν από αυτή: τη συμπόνια (*commiseratio*) και την άμιλλα (*aemulatio*). Η συμπόνια είναι η συναισθηματική μίμηση που αναφέρεται στη λύπη, ενώ εκείνη που αναφέρεται στην επιθυμία καλείται άμιλλα, η οποία «δεν είναι τίποτε άλλο από την Επιθυμία κάποιου πράγματος η οποία γεννιέται μέσα μας από το ότι φανταζόμαστε άλλους όμοιούς μας να έχουν την ίδια επιθυμία»²⁵⁶. Στο σχόλιο της πρότασης 27 παρουσιάζεται η μηχανική της συναισθηματικής μίμησης, περιγράφοντας το γεγονός πως η εν λόγω μίμηση δεν αφορά κάποια συγκεκριμένη δυναμική μεταξύ ανθρώπων, ούτε μια συνειδητή διαδικασία, αλλά μια άμεση, οριακά μηχανική αντίδραση απέναντι σε εκείνες που αντιλαμβανόμαστε ως όμοιές μας. Μπορούμε

255 Ο.π.

256 Ηθική, Σπινόζα, 269. (*quæ proinde nihil aliud est quam alicujus rei cupiditas quæ in nobis ingeneratur ex eo quod alios nobis similes eandem cupiditatem habere imaginamur*). Ηθική, Σπινόζα, 333. (*ille qui ex eo quod aliquem manum suam combussisse videt, manum ad se contrahit corpusque movet quasi ipsius manus combureretur*).

συνεπώς να επαναλαμβάνουμε τα συν-αισθήματα των ομοίων μας. Η άμιλλα μετακινεί το πεδίο του ενδιαφέροντος ένα βήμα παραπέρα καθώς υποδεικνύει πως δεν μιμούμαστε μόνο τη χαρά και τη λύπη αλλά και την επιθυμία προς ένα πράγμα. Ο ορισμός που εμφανίζεται στο σχόλιο της πρότασης 27 είναι ο ίδιος σχεδόν με αυτόν του γενικού ορισμού της άμιλλας στο τέλος του *Περί των Συναισθηματικών Επηρειών*. Στην επεξήγηση του ορισμού τονίζεται για ακόμα μία φορά πως η εν λόγω μίμηση αποτελεί περισσότερο μια άμεση αντίδραση, όπως «*εκείνος που βλέποντας κάποιον να έχει κάψει το χέρι του, σφίγγει το χέρι και κινεί το σώμα σα να καιγόταν το δικό του χέρι*»²⁵⁷. Αναφερόμαστε σε μια άμεση αντίδραση, η οποία στηρίζεται στην φαντασιακή παραγνώριση του άλλου και του συν-αισθήματός του. Κατά τη διαδικασία της συναισθηματική μίμησης μπορεί να αντιδρούμε αυτόματα και μηχανικά αλλά αυτό καθορίζεται κυρίως από την αντίληψη που έχουμε. Ο Σπινόζα αναφέρει χαρακτηριστικά πως «*καλούμε αμιλλώμενο μονάχα εκείνον που μιμείται αυτό που κρίνουμε τίμιο, ωφέλιμο ή τερπνό*»²⁵⁸. Χαρακτηριστικό είναι το παράδειγμα που αφορά ένα σύνολο δειλών, σε αυτή τη περίπτωση, όταν φανταζόμαστε πως οι γύρω μας επιδοκιμάζουν τη δειλία τότε και εμείς νιώθουμε όμορφα να είμαστε δειλοί/ες, δηλαδή, νιώθουμε άμιλλα με τους όρους της *Ηθικής*. Κατ' αυτό το τρόπο παρατηρούμε πως ο Σπινόζα δεν απομυθοποιεί μόνο την αρνητική υφή της συναισθηματικής μίμησης, τη συμπόνια, αλλά και την άμιλλα, έτσι, τις τοποθετεί στο πεδίο της μηχανικής γλώσσας της συν-αισθηματικότητάς.

Τα τρία πορίσματα τα οποία έπονται συγκεκριμενοποιούν της πρόταση 27 και παρουσιάζουν τα συμπεράσματά της στο πεδίο των συν-αισθημάτων. Το πρώτο πόρισμα αφορά τη μίμηση της αγάπης και του μίσους: «*Αν φανταστούμε κάποιον για τον οποίο δεν νιώθαμε καμία συναισθηματική επήρεια να επηρεάζει με Χαρά ένα πράγμα όμοιο μας, θα επηρεαστούμε με Αγάπη προς αυτόν. Αν αντιθέτως τον φανταστούμε να το επηρεάζει με Λύπη, θα επηρεαστούμε από Μίσος προς τον ίδιο*»²⁵⁹. Η αγάπη και το μίσος, υπακούν στους ίδιους νόμους της συναισθηματικής μίμησης, τα νιώθουμε όπως

257 Ηθική, Σπινόζα, 333. (*sed quia usu factum est ut illum tantum vocemus aemulum qui id quod honestum, utile vel jucundum esse judicamus, imitator*).

258 Ηθική, Σπινόζα, 334.

259 Ηθική, Σπινόζα, 269.

φανταζόμαστε ότι τα νιώθουν οι αναπαραστάσεις των όμοιων μας. Βλέπουμε ότι όλη συναισθηματική αντίδρασης της άμιλλας και της συμπόνιας έχει να κάνει με το τί θεωρούμε πως θα μας φέρει χαρά, όχι με ένα πηγαίο αίσθημα συμπαράστασης στους άλλους. Το δεύτερο πόρισμα αναφέρει τα εξής: «Ένα πράγμα που συμπονούμε δε μπορούμε να το μισήσουμε για το ότι ο πόνος του μας επηρεάζει με Λύπη»²⁶⁰. Σε αυτό το σημείο παρουσιάζεται μια υφή της συναισθηματικής μίμησης η οποία αντιστοιχεί σε συναισθηματική αμφιθυμία. Υπάρχει ένας απόηχος θλίψης στο αίσθημα της καλοσύνης, κάτι το οποίο επιβεβαιώνεται από τη πρόταση 50 του "Περί της Ανθρώπινης Δουλείας", η οποία αναφέρει πως: « Η συμπόνια, στον άνθρωπο που ζει υπό την καθοδήγηση του λόγου, είναι καθαυτή κακή και ανώφελη»²⁶¹. Στο τρίτο πόρισμα, που έπεται της πρότασης 27, εισάγεται η καλοσύνη (*benevolentia*), που χαρακτηρίζεται ως όρεξη ευεργεσίας (*appetitus benefaciendi*). Η καλοσύνη είναι μια «Επιθυμία προερχόμενη από Συμπόνια»²⁶², δηλαδή μια επιθυμία που προέρχεται από μίμηση. Αυτομάτως, όταν συμπονούμε κάτι προσπαθούμε «να το ελευθερώσουμε από τον πόνο»²⁶³, με άλλα λόγια, όταν δείχνουμε καλοσύνη, προσπαθούμε να απαλλαγθούμε από μια θλίψη που προκλήθηκε λόγω συναισθηματικής μίμησης.

Το να αισθάνεσαι υπό το βλέμμα των άλλων²⁶⁴.

Έως την πρόταση 27, οι συναισθηματικές κινήσεις παρουσιάστηκαν ως καθαρές πνευματικές διεργασίες, οι οποίες στηρίζονται στις αναπαραστάσεις της φαντασίας για άλλους ανθρώπους ή πράγματα, τις ομοιότητες και τις μεταφορές των ιδεών ως αναπαραστάσεων. Τα συν-αισθήματα παρουσιάζονται εντός δύο ακραίων πόλων ανάλογα με το αν οι αναπαραστάσεις των άλλων είναι καλές ή κακές, θετικές ή αρνητικές, τότε χαιρόμαστε ή λυπόμαστε, αγαπάμε ή μισούμε κτλ. Στις επόμενες τρεις προτάσεις παρουσιάζονται οι τρόποι με τους οποίους αυτές οι ψυχικές διεργασίες σχετίζονται με το θετικό ή αρνητικό πρόσιμο το οποίο αποδίδουμε στα πράγματα. Οι συν-αισθηματικές ενέργειες τείνουν και αυτές προς δύο αντιτιθέμενες κατευθύνσεις,

260 Ηθική, Σπινόζα, 269. (*Rem cuius nos miseret, odio habere non possumus ex eo quod ipsius miseria nos tristitia afficit*).

261 Ηθική, Σπινόζα, 409.

262 Ηθική, Σπινόζα, 270. (*cupiditas ex commiseratione orta*).

263 Ηθική, Σπινόζα, 270. (*a miseria quantum possumus liberare conabimur*).

264 Αντλώ την ανάλυση από Introduction a l' Ethique de Spinoza, 226-242.

από τη μία, «προάγουμε»²⁶⁵ κάποια πράγματα και, από την άλλη, «απομακρύνουμε»²⁶⁶ άλλα, βρισκόμαστε στο ίδιο πολωμένο συν-αισθηματικό επίπεδο, στις πράξεις που συνδέονται με τη χαρά και σε εκείνες που συνδέονται με τη λύπη.

Η πρόταση 28 αναφέρει τα εξής: “Κάθετί που φανταζόμαστε πως συμβάλλει στη Χαρά προσπαθούμε να το προάγουμε για να γίνει. Ενώ αυτό που φανταζόμαστε ότι την αντιστρατεύεται, ήτοι ότι συμβάλλει στη Λύπη, προσπαθούμε να το απομακρύνουμε ή να το καταστρέψουμε”²⁶⁷. Διαβάζοντας την πρόταση 28 αποκομμένη, είναι εύκολο να υποθεθεί πως το καλό και το κακό είναι κάτι τελείως προσωπικό, όμως η πρόταση 29 συγκεκριμενοποιώντας τις συνθήκες γύρω από τις οποίες κρίνουμε κάτι καλό ή κακό, καταρρίπτει τη παραπάνω υπόθεση.

Σύμφωνα με τη πρόταση 29, εκείνα που φανταζόμαστε πως αυξάνουν τη δύναμή του ενεργείν δεν είναι παρά όσα «οι άνθρωποι αντικρίζουν με Χαρά»²⁶⁸ και αντιθέτως, όσα φανταζόμαστε πως μας αποδυναμώνουν, είναι όσα «οι άνθρωποι αποστρέφονται»²⁶⁹. Με άλλα λόγια, οι ιδέες της χαράς καθορίζονται από τι θεωρούμε πως ευχαριστεί τους όμοιους μας. Η πρόταση 29 είναι εξαιρετικά σημαντική καθώς καταρρίπτει τις καρτεσιανής έμπνευσης υποθέσεις, οι οποίες θα ήθελαν το σκεπτόμενο άτομο να καθορίζει τις πράξεις του με τις μοναχικές του αμφισβητούσες σκέψεις. Αντιθέτως ο Σπινόζα παρουσιάζει ένα σχήμα εμμονής της συναισθηματικότητας προς την αναπαράσταση των άλλων, γεγονός που θα αναλυθεί παρακάτω. Τέλος, η πρόταση 30 κλείνει τον κύκλο της ταυτοχρονίας ενεργειών και σκέψεων, ορίζοντας τον τρόπο με τον οποίο οι πράξεις μας επηρεάζουν τα συν-αισθήματα και τις σκέψεις μας. Η πρόταση 30 εμφανίζει την ίδια διπολική εκφορά της χαράς και της λύπης: αφενός, όταν ενεργούμε όσα ευχαριστούν τους άλλους τότε θα γεμίζουμε υπερηφάνεια (*gloria*) και αφετέρου, όταν θα πράττουμε εκείνα που γεμίζουν τους άλλους με λύπη θα νιώθουμε αισχύνη (*pudor*). Οι τρεις αυτές προτάσεις μας εισάγουν στη σημασία της μίμησης για το συναισθηματικό επίπεδο, όπως χαρακτηριστικά αναφέρει ο Μασερέ: «ο

265 Ηθική, Σπινόζα, 270. «προσπαθούμε να το προάγουμε για να γίνει» (*promovere ut fiat*).

266 Ηθική, Σπινόζα, 271. «προσπαθούμε να το απομακρύνουμε ή να το καταστρέψουμε» (*amovere vel destruere conamur*).

267 Ηθική, Σπινόζα, 270-1.

268 Ηθική, Σπινόζα, 272. (*Nos id omne etiam agere conabimur quod homines cum laetitia aspicere imaginamur*).

269 Ηθική, Σπινόζα, 272. (*et contra id agere aversabimur quod homines aversari imaginamur*).

συναισθηματικός μιμητισμός, η αρχή του οποίου έχει παρουσιαστεί στην πρόταση, 27 την ίδια στιγμή που στοιχειώνει όλες μας τις σκέψεις, στο βαθμό που αυτές ακολουθούν αυθόρμητα τη τάξη που τους επιβάλλει η φαντασία, ρυθμίζει επίσης ένα μεγάλο μέρος της συμπεριφοράς μας, καθώς και η αναπαράσταση που σχηματίζουμε για αυτήν»²⁷⁰. Η αναπαράσταση των άλλων λοιπόν «στοιχειώνει» και τις σκέψεις αλλά και τις πράξεις μας. Ποιοι είναι όμως αυτοί οι «άλλοι» (*alii*); Ο όρος εμφανίζεται στον γενικό ορισμό της υπερηφάνειας, η οποία ορίζεται ως «Χαρά συνοδευόμενη από την ιδέα κάποιας ενέργειας που φανταζόμαστε πως οι άλλοι την επαινούν»²⁷¹ αλλά ο λόγος χρησιμοποίησης του υπάρχει στην επεξήγηση του όρου «άνθρωποι» (*homines*) της πρότασης 29 όπου ο Σπινόζα αναφέρει τα εξής: «με τη λέξη άνθρωποι εννοώ εκείνους για τους οποίους δεν νιώθουμε καμία συναισθηματική επήρεια»²⁷². Ο άλλος του Σπινόζα δεν είναι ένας συγκεκριμένος άλλος, αλλά ο σχηματικός άλλος, η φανταστική αναπαράσταση της παρουσίας του άλλου. Στα πλαίσια μιας σύγχρονης ανάγνωσης, τολμώ να πω, πως ο άλλος του Σπινόζα, ως «η μιμητική προβολή του εαυτού μας» (*un projection mimétique de nous-memes*) απηχεί τον δομικό άλλο, το ασυνείδητο του υποκειμένου²⁷³.

Η πρόταση 28 εισάγει στην ανάλυση τον τρόπο με τον οποίο οι πράξεις μας συσχετίζονται με το συναίσθημά μας ως εξής: «Καθετί που φανταζόμαστε πως συμβάλλει στη Χαρά προσπαθούμε να το προάγουμε για να γίνει· ενώ αυτό που φανταζόμαστε ότι της αντιστρατεύεται, ήτοι ότι συμβάλλει στη Λύπη, προσπαθούμε να το

270 Pierre Macherey, “Introduction à l’Ethique de Spinoza”, 228. (*le mimétisme affectif, dont le principe a été déveillé par la proposition 27, en même temps qu’il hante toutes nos pensées, pour autant que celles-ci suivent spontanément l’ordre que leur impose l’imagination, règle aussi une grande partie de nos conduites, ainsi que la représentation que nous en formons*).

271 Ηθική, Σπινόζα, 331 (*gloria est laetitia concomitante idea alicujus nostrae actionis quam laudare imaginamur*).

272 Ηθική, Σπινόζα 272.

273 Pierre Macherey, “Introduction à l’Ethique de Spinoza”, 233. Ο Μασερέ αναφέρει χαρακτηριστικά «η θέση που συμβολικά ενσωματώνει είναι αυτή των «ανθρώπων» (*homines*), μια έννοια που δεν αντιστοιχεί σε κάποιο καθορισμένο αντικειμενικό περιεχόμενο, αλλά αντιπροσωπεύει μόνο έναν τρόπο σκέψης, επομένως όχι του εαυτού μας, αφού η φιγούρα του άλλου στην οποία αναφερόμαστε είναι μια πράξη, την οποία πλαστογραφούμε νοερά σαν μια καθαρή φαντασία: αυτός ο άλλος που φανταζόμαστε, και του οποίου η ιδέα μας στοιχειώνει με εμμονή, δεν είναι παρά μια μιμητική προβολή του εαυτού μας που μας ακολουθεί σαν σκιά ή μας αντικρίζει σαν καθρέφτης, στερημένος αυτόνομη ύπαρξη.

απομακρύνουμε ή να το καταστρέψουμε»²⁷⁴. Και οι πράξεις μας εμπίπτουν στο ίδιο μοτίβο της άρνησης και της κατάφασης του πράγματος ως παρόντος, η χαρά μας κάνει να τείνουμε προς κάποια άτομα και η λύπη μας να τα αποστρεφόμεστε. Η τάση μας αυτή υποδεικνύει τον καθοριστικό ρόλο του *conatus*. Όπως φαίνεται από τη χρήση του ρήματος *conari* και σε αυτή τη πρόταση. Η ροή της παρουσίασης των προτάσεων ίσως να δίνει την ψευδή εντύπωση μιας λογικής υπεροχής των σκέψεων έναντι των πράξεων στο Σπινόζα. Διαβάζοντας την πρόταση 28 κατανοούμε πως οι ιδέες, ως αναπαραστάσεις του άλλου, συνυπάρχουν ταυτόχρονα με τη σωματική προσπάθεια προαγωγής ή καταστροφής του άλλου. Η απόδειξη, της εν λόγω πρότασης θεμελιώνεται πάνω στην συνεκτατότητα και τη ταυτοχρονία σώματος και πνεύματος: «η προσπάθεια ήτοι η δύναμη σκέψης του Πνεύματος είναι ίση και φύσει σύγχρονη με τη προσπάθεια ήτοι τη δύναμη ενέργειας του Σώματος»²⁷⁵. Η φαντασία είναι εκείνη που μας ωθεί στο να πράξουμε υπερ του αντικειμένου της χαράς, καθώς την συνδέει με την αναπαράσταση του πράγματος, αντιστοίχως, κατά του αντικειμένου της λύπης αλλά αυτή η φαντασία ωθείται από το *conatus*, τη τάση του σώματος να διατηρηθεί στην ύπαρξη, αυτές είναι οι δύο όψεις της συναισθηματικότητας. Είναι όμως η φαντασία κάτι εντελώς προσωπικό; μπορούμε με ελεύθερη βούληση να αποφασίσουμε ότι κάτι συμβάλει στη Χαρά; Τι είναι εκείνο, το οποίο ωθεί τη φαντασία μας να θεωρεί ευχαριστό κάποιο άτομο και όχι κάποιο άλλο;

Η απάντηση στα παραπάνω ερωτήματα βρίσκεται στην πρόταση 29, η οποία αναφέρει τα εξής: «Εμείς θα προσπαθήσουμε να ενεργήσουμε καθετί που φανταζόμαστε ότι οι άνθρωποι αντικρίζουν με Χαρά, και αντιθέτως θα αποστρεφόμεστε να ενεργήσουμε αυτό που φανταζόμαστε πως οι άνθρωποι αποστρέφονται»²⁷⁶. Το ευχάριστο και το δυσάρεστο καθορίζονται από την εικόνα της χαράς του άλλου και όχι μόνο αυτό, αλλά προσπαθούμε να ενεργήσουμε (*agere*) προς εκείνα που «οι άνθρωποι αντικρίζουν με χαρά». Το ρήμα *agere* εμφανίζεται ταυτόχρονα στη θετική και την αρνητική διατύπωση

274 Ηθική, Σπινόζα, 270-1. (*id omne quod ad laetitiam conducere imaginamur conamur promovere ut fiat; quod vero eidem repugnare sive ad tristitiam conducere imaginamur amovere vel destruere conamur*).

275 Ηθική, Σπινόζα, 271. (*Sed mentis conatus seu potentia in cogitando aequalis et simul natura est cum corporis conatu seu potentia in agendo*).

276 Ηθική, Σπινόζα, 271-2. (*nos id omne etiam agere conabimur quod homines cum laetitia aspicere imaginamur et contra id agere aversabimur quod homines aversari imaginamur*).

της εν λόγω πρότασης, από τη μία «θα προσπαθούμε να ενεργήσουμε [...] κάθετί» (*agere conabimur*) και από την άλλη «θα αποστρεφόμεσθε να ενεργήσουμε» (*agere aversabimur*). Έπειτα, ακόμη ένα ενδιαφέρον σημείο είναι ότι ενώ στη πρόταση 28 το ρήμα *conari* βρίσκεται στον ενεστώτα, «προσπαθούμε» (*conamur*), ενώ στην πρόταση 29 βρίσκεται στο μέλλοντα (*cobinamur*), γεγονός που υποδεικνύει πως οι εν λόγω προτάσεις αποτελούν μια λογική συνέχεια, αλλά και ότι οι σκέψεις μας γύρω από εκείνα που επιδοκιμάζουν ή αποδοκιμάζουν οι άλλοι προηγούνται των πράξεων μας. Η δεύτερη υπόθεση είναι λανθασμένη καθώς η πρόταση 30, που ακολουθεί, διατυπώνεται υπό τον ίδιο μελλοντικό ρηματικό τύπο αλλά τοποθετεί τις πράξεις πρώτες έναντι των σκέψεων. Οι προτάσεις 29 και 30 αποτελούν επεξηγήσεις της πρότασης 28 παρουσιάζοντας δύο διαφορετικές λογικές υφές της ίδιας συναισθηματικής διαδικασίας της μίμησης, και γι' αυτό χρησιμοποιούν και οι δύο το *cobinamur*. Έπειτα, το *etiam* της πρότασης 29 ενισχύει την εν λόγω θέση της ενιαίας λογικής ανάλυσης μεταξύ των προτάσεων 28, 29 και 30.

Προσπαθούμε να σκεφτόμαστε λοιπόν, προς όσα φανταζόμεσθε πως χαροποιούν τους άλλους και αποφεύγουμε όσα θεωρούμε πως τους κάνουν να λυπούνται. Όπως προαναφέρθηκε, εκείνα που φανταζόμεσθε δε βασίζονται σε κάποιο συγκεκριμένο, υπαρκτό άλλο αλλά σε ένα σχήμα που περιγράφει περισσότερο τον μιμητικό αντικατοπτρισμό του εαυτού μας. Η πρόταση 29 αποδεικνύεται μέσω της πρότασης 27, που μας εισάγει στη συναισθηματική μίμηση, και των προτάσεων 12 και 13, οι οποίες ορίζουν την αγάπη και το μίσος. Σύμφωνα με τη πρόταση 27, ό,τι κάνει τους άλλους να χαίρονται γίνεται αντικείμενο αγάπης προς εμάς και σύμφωνα με την πρόταση 28 όταν κάτι είναι αντικείμενο αγάπης τότε «προσπαθούμε να το προάγουμε για να γίνει». Αυτή η προσπάθεια βέβαια, δεν είναι το αποτέλεσμα μιας ενσυνείδητης επεξεργασίας αλλά μια αυτόματη αντίδραση απέναντι σε εκείνο που αγαπάμε λόγω του γεγονότος ότι οι όμοιοί μας το αγαπάνε.

Το σχόλιο που έπεται της πρότασης 29 μας εισάγει στη φιλοτιμία (*humanitas*) και τη φιλοδοξία (*ambitio*). Η φιλοδοξία περιγράφει την τάση μας «να αρέσουμε στον όχλο

ώστε ενεργούμε ή παραλείπουμε ορισμένα εις βάρος του εαυτού μας ή ενός άλλου»²⁷⁷. Ο γενικός ορισμός της φιλοδοξίας στο τέλος του «*Περί των Συναισθηματικών Επηρειών*» παρουσιάζει αισθητή διαφορά καθώς εκεί ορίζεται ως «*άμετρη Επιθυμία για δόξα*»²⁷⁸, είναι άμετρη στο βαθμό που μας οδηγεί στο να βλάψουμε τον εαυτό μας ή κάποιον άλλο. Σύμφωνα με το σχόλιο, το οποίο έπεται του ορισμού της φιλοδοξίας, το εν λόγω συν-αίσθημα αποτελεί ένα είδος καταλύτη, για άλλα συν-αισθήματα που εκφράζουν άμετρες επιθυμίες, όπως η τρυφηλότητα (*luxuria*), η μεθοκοπία (*ebrietas*) και η φιλαργυρία (*avaritia*). Ο Σπινόζα αναφέρει συγκεκριμένα πως: «*ενόσω ο άνθρωπος διακατέχεται από κάποια Επιθυμία, αναγκαία διακατέχεται συγχρόνως και από αυτή*»²⁷⁹. Η φιλοδοξία ακολουθεί τις επιθυμίες μας, αποτελεί τη λύπη, η οποία κρύβεται σε κάθε χαρά που προκαλεί η ικανοποίηση της επιθυμίας μας, καθώς εν τέλει, λόγω φιλοδοξίας καταλήγουμε να βλάπτουμε τον εαυτό μας, άρα να μειώνεται η δύναμη του ενεργείν. Όταν φιλοδοξούμε, προσπαθούμε να αγαπήσουμε τον εαυτό μας μέσα από την εικόνα που προκαλείται στον άλλο για μας, και καταλήγουμε να τον βλάπτουμε, καθώς κάθε φιλοδοξία είναι άμετρη. Συνεπώς η φιλοδοξία εκφράζεται ως μια ακόμα αμφιθυμία. Η φιλοτιμία ή μετριοπάθεια (*modestia*) ορίζεται ως το αντίθετο της φιλοδοξίας. Ωστόσο μοιάζει να είναι μια άλλη έκφρασή της και ως είδος συναισθηματικής μίμησης, «*είναι μια Επιθυμία να κάνουμε όσα αρέσουν στους ανθρώπους και να αποφύγουμε όσα τους δυσσαρεστούν*»²⁸⁰.

Τη λογική συνέχεια των προηγούμενων δύο προτάσεων ολοκληρώνει η πρόταση 30: «*Αν κάνεις ενήργησε κάτι που φαντάζεται πως επηρεάζει τους υπόλοιπους με Χαρά, θα επηρεαστεί από Χαρά συνοδευόμενη από την ιδέα του εαυτού του σαν αίτιο· ήτοι θα ενατενίζει τον εαυτό του με Χαρά. Αν αντιθέτως ενήργησε κάτι που φαντάζεται πως επηρεάζει τους υπόλοιπους με Λύπη, θα ενατενίσει αντιθέτως τον εαυτό του με Λύπη*»²⁸¹. Αυτό το λογικό σχήμα βρίσκεται στη βάση της συναισθηματικής μίμησης, και η πρόταση 30 αποδεικνύεται με βάση την 27. Ο άνθρωπος, ο οποίος πράττει κάτι που

277 Ηθική, Σπινόζα, 272. (*vocatur ambitio praesertim quando adeo impense vulgo placere conamur ut cum nostro aut alterius damno quaedam agamus vel omittamus*).

278 Ηθική, Σπινόζα, 336 (*immodica gloriae cupiditas*).

279 Ηθική, Σπινόζα, 336. (*Nam quamdiu homo aliqua cupiditate tenetur, hac simul necessario tenetur*).

280 Ηθική, Σπινόζα, 336. (*est cupiditas ea faciendi quae hominibus placent et omittendi quae displicent*).

281 Ηθική, Σπινόζα, 272-3. (*Si quis aliquid egit quod reliquos laetitia afficere imaginatur, is laetitia concomitante idea sui tanquam causa afficietur sive se ipsum cum laetitia contemplabitur. Si contra aliquid egit quod reliquos tristitia afficere imaginatur, se ipsum cum tristitia contra contemplabitur*).

φαντάζεται πως επιδοκιμάζεται από τους άλλους χαίρεται, έτσι ώστε, δεν αρκεί μόνη της η πράξη για να οδηγηθούμε στη χαρά. Κάθε μας πράξη περνάει από τη φανταστική αναπαράσταση των συναισθημάτων των άλλων.

Περαιτέρω συνέπειες του συναισθηματικού μιμητισμού²⁸².

Η πρόταση 31 βρίσκεται σε θεωρητική συνέχεια της πρότασης 22, η οποία εισήγαγε το σχήμα του συν-αισθήματος ανάμεσα σε τρία άτομα, δηλαδή, ότι όταν αναπαριστούμε δύο άτομα και την αγάπη τους, τότε θα μεταφέρουμε το συν-αίσθημα που νιώθουμε για το πρώτο άτομο και στο δεύτερο, για το οποίο προηγουμένως δεν είχαμε κανένα συν-αίσθημα. Αν λοιπόν, αγαπούσαμε το πρώτο άτομο θα αγαπάμε και το δεύτερο, αν μισούσαμε το πρώτο θα μισούμε και το δεύτερο κτλ. Η πρόταση 31 με το ίδιο θεωρητικό σχήμα εξετάζει τις επιπτώσεις του υπό το πρίσμα της συναισθηματικής μίμησης. Πιο συγκεκριμένα, εξετάζει τη περίπτωση σύμφωνα με την οποία το άτομο που αγαπάμε, αποτελεί αντικείμενο αγάπης ή μίσους και από κάποιον άλλο: *«Αν φανταστούμε πως κάποιος αγαπά, επιθυμεί ή μισεί κάτι που αγαπάμε, επιθυμούμε ή μισούμε εμείς, αυτόχρονα θα αγαπήσουμε, κτλ., το πράγμα σταθερότερα. Ενώ αν φανταστούμε πως αποστρέφεται αυτό που αγαπάμε, ή αντιθέτως, τότε θα πάθουμε αμφιθυμία»²⁸³*. Το συν-αίσθημα κάποιου τρίτου για τον οποίο δε νιώθουμε τίποτα επηρεάζει τα συναισθήματά μας. Κάτι το τελείως εξωτερικό των συναντήσεων μας αποκτά μια ιδέα και συν-αίσθημα μέσω της ομοιότητας των εικόνων. Η αναπαράσταση της αγάπης ή του μίσους ανάμεσα σε δύο άτομα μπορεί να μας οδηγήσει σε ενισχυμένα συν-αισθήματα αγάπης ή αμφιθυμία. Γίνεται πια εμφανές πως το συναισθηματικό επίπεδο αποτελεί έναν εξαιρετικά πολύπλοκο χώρο όπου εμφανίζονται ατέρμονες μεταφορές και μιμήσεις συν-αισθημάτων ανάμεσα σε πολλαπλά άτομα μέσα από την αναπαραστατική δύναμη της φαντασίας.

Η απόδειξη της πρότασης 31 συνδέεται με το συναισθηματικό μιμητισμό καθώς κάνει σαφή αναφορά στην πρόταση 27, η οποία αναφέρει πως αρκεί η αναπαράσταση της αγάπης προς κάτι για να το αγαπήσουμε και εμείς. Στην περίπτωση που το αγαπάμε

282 Η ανάλυση αντλείται από Introduction a l' Ethique de Spinoza, 243-262.

283 Ηθική, Σπινόζα, 274. (*Si aliquem imaginamur amare vel cupere vel odio habere aliquid quod ipsi amamus, cupimus vel odio habemus, eo ipso rem constantius amabimus, etc. Si autem id quod amamus, eum aversari imaginamur vel contra, tum animi fluctuationem patiemur*).

ήδη, τότε θα το «αγαπήσουμε σταθερότερα»²⁸⁴, θα αυξηθεί η χαρά μας σε σύνδεση με το εν λόγω πρόσωπο μέσω της επιβεβαίωσης του συναισθήματος μας από τον άλλο. Όπως γνωρίζουμε από την πρόταση 27, ο Σπινόζα αναφέρεται σε αυτόματες αντιδράσεις. Συνεπώς, η αύξηση της χαράς είναι μια αυτόματη διαδικασία. Αντιθέτως, όταν εκείνο που αγαπάμε είναι μισητό για κάποιον άλλο, τότε καταλήγουμε να νιώθουμε αντιτιθέμενα συν-αισθήματα, τείνουμε προς της συναισθηματική αμφιθυμία. Τα συναισθηματικά διανύσματα σε αυτή τη περίπτωση δεν εμφανίζουν ίδια φορά και καταλήγουν στην αμφιθυμία. Ο Σπινόζα μας παρουσιάζει το διανυσματικό λογισμό της συναισθηματικής μίμησης, η οποία, μας κάνει να αγαπάμε λιγότερο ή περισσότερο κάποιον αναλόγως με τη αναπαράσταση του συναισθήματος των άλλων στη σκέψη μας.

Το πόρισμα καθώς και το σχόλιο της εν λόγω πρότασης μας παρουσιάζουν τα ναρκισσιστικά αποτελέσματα της συναισθηματικής μίμησης, καθώς, ο «καθένας προσπαθεί, όσο μπορεί, να αγαπά καθένας αυτό που αγαπά ο ίδιος και επίσης να μισεί καθένας αυτό που μισεί ο ίδιος»²⁸⁵. Τείνουμε «εκ φύσεως» να επιβεβαιώνουμε πάντα τον εαυτό μας μέσα από τους άλλους, αλλά όπως σημειώνει στο τέλος του σχολίου και οι άλλοι προσπαθούν να επιβεβαιώνουν τον εαυτό τους κατά τον ίδιο τρόπο, μία διαδικασία, η οποία είναι καταδικασμένη σε αποτυχία. Όπως σημειώνει ο Σπινόζα: «θέλοντας όλοι να επαινούνται ήτοι να αγαπώνται από όλους, μισούν ο ένας τον άλλο»²⁸⁶. Η συνεχής προσπάθειά μας να επιβεβαιώνουμε τον εαυτό μας μέσα από τους άλλους δε μπορεί παρά να μας οδηγήσει στη δυστυχία, σε μια συνθήκη όπου η επιδίωξη της πλήρους αποδοχής δε μπορεί να επιτευχθεί. Είναι χρήσιμο να σημειωθεί πως η εν λόγω τάση μας προς έπαινο, η άμετρη επιθυμία για αποδοχή ορίζεται ως φιλοδοξία, την οποία συναντήσαμε προηγουμένως. Η το πρώτο σχόλιο της πρότασης 37 του *Περί της Ανθρώπινης Δουλείας* κάνει αναφορά στη συλλογική δυσφορία που προκαλείται μέσα από την αναγκαία απόρριψη της φιλοδοξίας: «Όποιος προσπαθεί μόνο από συναισθηματική επήρεια να αγαπούν οι υπόλοιποι αυτό που αγαπά ο ίδιος και να ζουν οι υπόλοιποι σύμφωνα με τη δική του ιδιοσυγκρασία ενεργεί μόνο από παρόρμηση και γι’

284 Ηθική, Σπινόζα, 275. (*constantius amabimus*)

285 Ηθική, Σπινόζα, 275. (*sequitur unumquemque quantum potest conari ut unusquisque id quod ipse amat, amet et quod ipse odit, odio etiam habeat*).

286 Ηθική, Σπινόζα, 275. (*dum omnes ab omnibus laudari seu amari volunt, odio invicem sunt*).

αυτό είναι μισητός, κυρίως σε αυτούς του οποίους αρέσουν άλλα πασχίζουν και προσπαθούν επίσης με την ίδια παρόρμηση να ζουν αντιθέτως οι υπόλοιποι με την ιδιοσυγκρασία των ίδιων»²⁸⁷. Το μίσος βρίσκεται απελπιστικά κοντά στη φιλοδοξία και αυτό οδηγεί σε μια αναγκαία σύγκρουση.

Η πρόταση 32 συνεχίζει το συλλογισμό της προηγούμενης δίνοντας έμφαση στα αισθήματα φθόνου, τα οποία δημιουργούνται μέσα από την συναισθηματική μίμηση και τις επιπτώσεις της. Σκιαγραφούνται έτσι τα αλληλοσυμπληρωματικά πεδία του φθόνου (*invidia*) και της συμπόνιας. Ο τρόπος με τον οποίο η φανταστική ενατένιση της αγάπης μας οδηγεί στο μίσος. Το δέκατο ένατο κεφάλαιο του “*Περί της Ανθρώπινης Δουλείας*” μας εισάγει σε όσα θα ακολουθήσουν περιγράφοντας το πως η αγάπη γίνεται να μετατρέπεται σε μίσος: «*κάθε Αγάπη που αναγνωρίζει άλλο αίτιο από την ελευθερία της ψυχής, μετατρέπεται εύκολα σε Μίσος εκτός, ακόμα χειρότερα, αν είναι ένα είδος παραληρήματος και τότε υποθάλπεται περισσότερο η διχόνοια παρά η ομόνοια*»²⁸⁸.

Η πρόταση 31 παρουσιάζει μια γενική περίπτωση σύμφωνα με την οποία τείνουμε να θέλουμε και οι άλλοι να χαίρονται με τα ίδια που μας κάνουν να χαιρόμαστε. Τι γίνεται όμως στη περίπτωση που κάποιος «*ευφραίνεται από κάποιο πράγμα που μόνο ένας μπορεί να το κατέχει*»; Τότε η τάση συλλογικής ευχαρίστησης γίνεται προσπάθεια ιδιοποίησης του αγαπώμενου πράγματος. Βρισκόμαστε εντός μιας συνθήκης που από τη μία επιδιώκουμε οι άλλοι να χαίρονται με το ίδιο πράγμα που μας κάνει να χαιρόμαστε μέχρι να πρέπει να μοιραστούμε την εν λόγω χαρά. Πάνω σε αυτή τη βάση δημιουργούνται τα συν-αισθήματα του φθόνου, επί της μοναδικότητας του ευχάριστου αντικειμένου. Το σχόλιο της πρότασης 32 επανέρχεται στο φθόνο για να τον συνταιριάζει με τη συμπόνια υπό το πρίσμα της συναισθηματική μίμησης: «*Βλέπουμε έπειτα ότι από την ίδια ιδιότητα της ανθρώπινης φύσης από την οποία έπεται ότι οι άνθρωποι είναι πονόψυχοι, έπεται επίσης ότι είναι φθονεροί και φιλόδοξοι*»²⁸⁹. Τείνουμε να συμπονούμε εκείνους που δυστυχούν και να φθονούμε αυτούς που ευτυχούν.

287 Ηθική, Σπινόζα, 391. (*Qui ex solo affectu conatur ut reliqui ament quod ipse amat et ut reliqui ex suo ingenio vivant, solo impetu agit et ideo odiosus est praecipue iis quibus alia placent quique propterea etiam student et eodem impetu conantur ut reliqui contra ex ipsorum ingenio vivant*).

288 Ηθική, Σπινόζα, 447. (*amor qui aliam causam praeter animi libertatem agnoscit, facile in odium transit nisi, quod pejus est, species delirii sit atque tum magis discordia quam concordia fovetur*).

289 Ηθική, Σπινόζα, 276. (*videmus deinde ex eadem naturae humanae proprietate ex qua sequitur homines esse misericordes sequi etiam eosdem esse invidiosos et ambitionosos*).

Βρισκόμαστε εντός αυτού του φαύλου κύκλου συν-αισθημάτων μικροπρέπειας, είμαστε 'ρυθμισμένοι' να λειτουργούμε κάτ' αυτό το τρόπο καθόσον βρισκόμαστε εντός της φαντασιακής παραίσθησης. Για να επιβεβαιώσει τη θέση του στο τέλος του σχολίου ο Σπινόζα ακολουθεί το παράδειγμα των παιδιών, η ζωή των οποίων καθορίζεται από την ατέρμονη μίμηση των άλλων, μόνο και μόνο λόγω της τυχαιότητας της συνάντησης μαζί τους. «Διότι βιώνουμε ότι τα παιδιά, επειδή το σώμα τους είναι συνεχώς σαν σε ισορροπία, γελούν και κλαίνε μόνο και μόνο βλέποντας τους άλλους να γελούν και να κλαίνε»²⁹⁰, αρκεί μια τυχαία συνάντηση για να ταραχθεί η λεπτή ισορροπία του σώματός και πνεύματος. Μια ισορροπία, η οποία είναι έρμαιο των επηρεασμών των εξωτερικών σωμάτων, οι οποίες μένουν χαραγμένες πάνω μας.

Οι προτάσεις 27 με 31 ανέλυσαν μια από τις κυριότητες συναισθηματικές διαδικασίες, αυτής της μίμησης, καθώς και τις επιπτώσεις της. Αγαπάμε εκείνα που αγαπούν οι άλλοι, τείνουμε να δημιουργούμε φανταστικές αναπαραστάσεις της αγάπης των άλλων απέναντι σε εκείνα που αγαπάμε και τέλος, νιώθουμε φθόνο όταν οι άλλοι μπορούν να έχουν όσα αγαπημένα πράγματα είναι περιορισμένα. Οι προτάσεις 33 και 34 μας εισάγουν στα αποτελέσματα της συναισθηματική μίμησης, τα οποία αναφέρονται σε εκείνα που θέλουμε οι άλλοι να νιώθουν για εμάς. Η πρόταση 33 αναφέρει τα εξής: «Όταν αγαπάμε ένα πράγμα όμοιό μας προσπαθούμε, όσο μπορούμε, μα το κάνουμε να μας ανταγαπήσει»²⁹¹. Σε αυτό το σημείο είναι καίριο να σημειωθεί πως ενώ η αναγνώριση του άλλου ως ομοίου (*res nobis similis*) γίνεται δεν έχει αναφορά σε κάποιο συγκεκριμένο άλλο. Η αγάπη που περιμένουμε πίσω είναι μια συγκεκριμένη αγάπη η οποία έχει συνδεθεί με την εικόνα ενός ιδιαίτερου άλλου. Η επιδίωξη, ο όμοιός μας, να μας επιβεβαιώσει μέσω της αγάπης του, είναι απότοκο της τάσης μας να αυξήσουμε της δύναμη του ενεργείν μας, να ενισχύσουμε τον εαυτό μας και δεν έχει να κάνει με τον άλλο αλλά με το ίχνος της καλής συνάντησης και της αύξησης της δύναμης του ενεργείν, τουλάχιστον στο εν λόγω μέρος της *Ηθικής*. Όταν αγαπάμε κάτι λοιπόν, θα προσπαθούμε να το κάνουμε χαρούμενο, και όχι μόνο αυτό, αλλά θα προσπαθούμε η χαρά την οποία νιώθει να συνοδεύεται από την δική μας ιδέα.

290 *Ηθική*, Σπινόζα, 276-277. (*Nam pueros quia eorum corpus continuo veluti in æquilibrio est, ex hoc solo ridere vel flere experimur quod alios ridere vel flere vident*).

291 *Ηθική*, Σπινόζα, 277. (*Cum rem nobis similem amamus, conamur quantum possumus efficere ut nos contra amet*).

Η απόδειξη της πρότασης 33 στηρίζεται στη πρόταση 12, η οποία ορίζει την αγάπη και στη πρόταση 29 και υποδεικνύει τον κύριο ρόλο της συναισθηματικής μίμησης στην προσπάθειά μας να κάνουμε τον αγαπημένο να μας ανταγαπήσει. Όπως αναφέρει ο Σπινόζα βασιζόμενος στη πρόταση 12: «Ένα πράγμα που αγαπάμε, προσπαθούμε, όσο μπορούμε να το φανταζόμαστε πότε από τα υπόλοιπα»²⁹². Γίνεται εμφανής πια η συναισθηματική οικονομία στη βάση της μιμητικής διαδικασίας των συν-αισθημάτων, όταν αγαπάμε κάποιον, θέλουμε όχι μόνο να δεχτεί την αγάπη μας, δηλαδή, η χαρά του να συνοδεύεται από την εικόνα μας αλλά και να μας γυρίσει πίσω όση αγάπη του δίνουμε.

Η πρόταση 34 αναφέρεται στην ίδια συναισθηματική οικονομία και τις αυξομειώσεις της: «Όσο μεγαλύτερη φανταστούμε τη συναισθηματική επήρεια από την οποία είναι επηρεασμένο προς εμάς το αγαπώμενο πράγμα, τόσο περισσότερο θα υπερηφανευτούμε»²⁹³. Παρατηρούμε πως η χαρά που περιμένουμε να πάρουμε από εκείνους που αγαπάμε αντιστοιχεί και σε μια χαρά για τον εαυτό μας. Όταν δεχόμαστε το συν-αίσθημα που έχουμε δώσει κάποιον άλλο, τότε η χαρά μας μεγαλώνει και συνεπάγεται την εικόνα του εαυτού μας, τόσο περισσότερο όσο μας αγαπάνε.

Προτάσεις 35 με 38

Ενώ η *Ηθική* ξεκίνησε με το να περιγράφει τον εαυτό και τις συν-αισθηματά ως προς τις εικόνες των πράγματων, σε ένα κενό χώρο, στον οποίο υπάρχει μόνο ο εαυτός και τα πράγματα, από την πρόταση 21 και έπειτα παρουσιάζεται μια υφή κοινωνικότητας, η τάση μας να νοιαζόμαστε για την γνώμη των άλλων επί των συν-αισθημάτων μας, να μοιραζόμαστε τα συναισθήματά μας μαζί τους, μια φαινομενική αίσθηση αλληλεγγύης της οποίας, όμως η ισορροπία παραμένει ασταθής. Παραδείγματος χάριν, όταν αγαπάμε κάποιο άτομο που το μισούν οι άλλοι, τότε οδηγούμαστε σε λύπη για τον εαυτό μας και τις επιλογές μας, σε μια συναισθηματική αμφιθυμία που συνταιριάζει τη χαρά της αγάπης και τη λύπη της ντροπής. Έπειτα, στην περίπτωση που αγαπάμε κάτι το οποίο θα θέλαμε να διατηρήσουμε αποκλειστικά για μας, τότε τείνουμε

292 Ηθική, Σπινόζα, 277. (*rem quem amamus prae reliquis quantum possumus imaginari conamur*).

293 Ηθική, Σπινόζα, 277. (*Quo majore affectu rem amatam erga nos affectam esse imaginamur, eo magis gloriabimur*).

ταυτοχρόνως να προσπαθούμε να το αγαπούν και να μη το αγαπούν οι άλλοι, σύμφωνα με όσα αναλύσαμε παραπάνω, άλλη μια υφή της συναισθηματικής αμφιθυμίας. Τέλος, όταν αγαπάμε κάτι και εκείνο δε δέχεται την αγάπη μας ή δεν μας την επιστρέφει στο ίδιο βαθμό νοιώθουμε λύπη απέναντι στον εαυτό μας αλλά δεν σταματάμε να νιώθουμε τα ίδια συν-αισθήματα για το αντικείμενο της αγάπης μας. Παρατηρούμε συνεπώς, τον τρόπο με τον οποίο η τάση μας για συναισθηματική μίμηση οδηγεί σε συγκρούσεις, οι οποίες θα αναλυθούν διεξοδικότερα στις προτάσεις 35 με 47²⁹⁴.

Η πρόταση 35 εξετάζει τη περίπτωση όπου το αγαπώμενο πράγμα (*res amata*) αναπτύσσει μια στενή σχέση και με ένα άλλο άτομο. «*Αν φαντάζεται κανείς ότι το αγαπώμενο πράγμα συνάπτει με έναν άλλο δεσμό Φιλίας ίδιο με εκείνον ή στενότερο από εκείνον με τον οποίο το κατείχε μόνος, θα επηρεαστεί από Μίσος προς το ίδιο το αγαπώμενο πράγμα και θα φθονήσει εκείνο τον άλλο*»²⁹⁵. Έχουμε φτάσει στο σημείο μιας πολύπλοκης συνύπαρξης συν-αισθημάτων η οποία οδηγεί εν τέλει από την αγάπη στο μίσος. Σύμφωνα με την απόδειξη της εν λόγω πρότασης, ξεκινάμε από το γεγονός ότι αγαπάμε κάποιο εξωτερικό σε εμάς άτομο και γνωρίζουμε ήδη από την προηγούμενη πρόταση ότι όσο περισσότερο θα φανταζόμαστε την αγάπη που μας έχει αυτό το άτομο τόσο περισσότερο θα χαιρόμαστε για τον εαυτό μας. Κατ' αυτό το τρόπο θα τείνουμε να φανταζόμαστε το εν λόγω άτομο όλο και περισσότερο «προσδεδεμένο» σε μας έτσι ώστε να μεγαλώνει η χαρά για τον εαυτό μας. Η χαρά, μετατρέπεται σε λύπη όταν φανταζόμαστε κάποιον άλλο να έχει την ίδια ή και εντονότερη σχέση αγάπης με το δικό μας *res amata*. Τότε η λύπη μας θα συνοδεύεται ταυτόχρονα από την αναπαράσταση του αγαπώμενου πράγματος και του τρίτου προσώπου, αυτός όμως είναι ο ορισμός του μίσους. Έτσι καταλήγουμε να μισούμε το άτομο που πριν λίγο αγαπούσαμε και να φθονούμε εκείνον που του προσφέρει την αγάπη ταυτοχρόνως με εμάς.

Το σχόλιο της πρότασης 35 μας εισάγει στην ζηλοτυπία (*zelotypia*) και στη σχέση της με το φθόνο (*invidia*). Η ζηλοτυπία ορίζεται ως ένα είδος συναισθηματικής

294 Ο όρος συναισθηματική σύγκρουση είναι δάνειο από την ανάλυση του Μασερέ. Pierre Macherey, "Introduction à l'Éthique de Spinoza", 263 (*conflit affectif*).

295 Ηθική, Σπινόζα, 278. (*Si quis imaginatur rem amatam eodem vel arctiore vinculo amicitiae quo ipse eadem solus potiebatur, alium sibi jungere, odio erga ipsam rem amatam afficietur et illi alteri invidet*).

αμφιθυμίας, η οποία προέρχεται «από Αγάπη και Μίσος συγχρόνως, συνοδευόμενα από την ιδέα ενός άλλου ο οποίος φθονείται»²⁹⁶. Βλέπουμε συνεπώς τους τρόπους με τους οποίους η αγάπη μπορεί να οδηγήσει στο μίσος, και όταν συμβαίνει αυτό, το μίσος που νιώθουμε είναι μεγαλύτερο από την παρελθούσα αγάπη, καθώς και από τα συναισθήματα που τρέφαμε για τον αντίζηλό μας. Το να ζηλεύουμε, σύμφωνα με το σχόλιο της πρότασης 35, συνεπάγεται τρίτα πράγματα. Πρώτον, τείνουμε να μισούμε εκείνο που αγαπήσαμε, καθώς το βλέπουμε τώρα να δίνει χαρά σε κάποιον που μισούμε. Δεύτερον, μισούμε το αγαπώμενο πράγμα γιατί πια συνδέουμε την αναπαράστασή του με ένα πρόσωπο που μισούμε, εκείνο του αντίζηλου. Τέλος, φοβόμαστε ότι πια δεν θα δεχόμαστε την ίδια αγάπη από εκείνο το άτομο που πριν μας ανταγαπούσε²⁹⁷.

Την τρίτη συνθήκη περιγράφει διεξοδικότερα η πρόταση 36, η οποία, αναλύει της τάσεις ιδιοποίησης των αγαπημένων μέσα στο χρόνο, υπό τη γλώσσα της φαντασίας: «Όποιος θυμηθεί ένα πράγμα που το απόλαυσε κάποτε επιθυμεί να το κατέχει υπό τις ίδιες περιστάσεις υπό τις οποίες το απόλαυσε πρώτα»²⁹⁸. Καταδεικνύεται ο τρόπος με τον οποίο μπορούμε να προσκολληθούμε σε πράγματα, τα οποία κατά τύχη μας προκάλεσαν χαρά και να προσπαθούμε να τα απολαύσουμε (*potiri*) ξανά. Στην περίπτωση που δε τα καταφέρνουμε θα λυπηθούμε βαθιά. Όπως χαρακτηριστικά αναφέρει ο Μασερέ: «η εμμονική τάση για επανάληψη οδηγεί όσους πέφτουν θύματα αυτού του είδους αγάπης να φανταστούν την αιώνια επιστροφή ενός τυχαίου γεγονότος, οι συνθήκες του οποίου έχουν απομνημονευθεί μια για πάντα και συνδέονται με μια αίσθηση χαράς»²⁹⁹. Προσπαθούμε να επαναλάβουμε εκείνο που κάποτε (*semel*) έγινε τυχαία κι αν δε τα καταφέρουμε οδηγούμαστε στη θλίψη. Σύμφωνα, μάλιστα, με το πόρισμα της πρότασης 36, αρκεί να αλλάξει μια παράμετρος της παρελθοντικής

296 Ηθική, Σπινόζα, 279. (*quæ proinde nihil aliud est quam animi fluctuatio orta ex amore et odio simul concomitante idea alterius cui invidetur*).

297 Σε αυτό το σημείο του κειμένου ο Σπινόζα θα δώσει ένα παράδειγμα για τη ζήλεια, το οποίο θα αναδείξει τα σεξιστικά και πατριαρχικά στερεότυπα της εποχής του καθώς στην εκφορά του παραδείγματος, ο άντρας αναγνωρίζεται ως άνθρωπος που επιθυμεί ενώ η γυναίκα παίρνει το ρόλο του πράγματος.

298 Ηθική, Σπινόζα, 280. (*Qui rei qua semel delectatus est, recordatur, cupit eadem cum iisdem potiri circumstantiis ac cum primo ipsa delectatus est*).

299 Pierre Macherey, “*Introduction à l’Ethique de Spinoza*”, 269. Το παρόν, καθώς και όλες οι μεταφράσεις από το εν λόγω βιβλίο αφορούν μετάφραση που έγινε για τις ανάγκες του κειμένου (*Cette compulsion obsessionnelle a la repetition conduit celui qui es ten proie a ce type d’ amour a se représenter l’ eternal retour d’ un evenement accidentel, dont les circonstances ont ete une fois pour tous memorisees et associees a un affect de joie*).

κατάστασης αγάπης για να οδηγήσει τον εραστή στη θλίψη (*amans constribatur*). Το σχόλιο που έπεται της πρότασης 36 ορίζει αυτή τη θλίψη, η οποία συνδέεται με την απουσία των αγαπημένων προσώπων, ως πόθο (*desiderium*). Ο πόθος λοιπόν, για το Σπινόζα δεν είναι είδος επιθυμίας, όπως έχουμε συνηθίσει να τον καταλαβαίνουμε, αλλά υποκατηγορία της λύπης η οποία συνδέεται με την επιθυμία, να κατέχουμε ολικά εκείνα που φανταζόμαστε πως μας φέρνουν χαρά. Ο γενικός ορισμός του πόθου στο τέλος του *”Περί των Συναισθηματικών Επηρειών”*, εμφανίζεται περισσότερο επεξηγηματικός: «Πόθος είναι μια Επιθυμία ήτοι μια Όρεξη για την κατοχή κάποιου πράγματος η οποία υποθάλπεται από την ανάμνηση αυτού του πράγματος και συγχρόνως καταστέλλεται από την ανάμνηση άλλων πραγμάτων που αποκλείουν την ύπαρξη αυτού του ορεκτού πράγματος»³⁰⁰. Ο πόθος συνεπώς συνδέεται άρρηκτα με τη συναισθηματική μνήμη, καθώς η λύπη μας μπορεί να σταματήσει αν στη φαντασία μας αποκλείσουμε την ανάμνηση του αγαπημένου προσώπου. Είναι μια λύπη, η οποία προκαλείται μέσα από την τάση μας να διατηρήσουμε τη χαρά³⁰¹.

Οι προτάσεις 37 και 38 αναλύουν διεξοδικότερα κάτι που έχει εισαχθεί ήδη από τη πρόταση 35, την μετατροπή της αγάπης σε μίσους. Η πρόταση 37 αποτελεί θεωρητική εισαγωγή για τις επόμενες εισάγοντας τη σχέση ανάμεσα σε επιθυμία και χαρά ή λύπη: «Η επιθυμία που προέρχεται από Λύπη ή Χαρά και από Μίσος ή Αγάπη είναι τόσο μεγαλύτερη όσο μεγαλύτερη είναι η συναισθηματική επήρεια»³⁰². Η απόδειξη της εν λόγω πρότασης βασίζεται στην τάση μας να διατηρήσουμε την ύπαρξή μας, δηλαδή στο *conatus*. Όπως ήδη γνωρίζουμε, η χαρά αυξάνει τη δύναμή μας του ενεργείν, όταν συμβαίνει αυτό, έπεται άμεσα από τις προηγούμενες προτάσεις ότι θα κάνουμε ό,τι μπορούμε για να διατηρήσουμε (*conservare*) την εν λόγω ευχάριστη συνθήκη. Αντιθέτως, όταν λυπόμαστε μειώνεται η δύναμή μας του ενεργείν, όσο μεγαλύτερη είναι η λύπη μας, τόσο περισσότερο βάσιμος είναι ο φόβος της καταστροφής μας και συνεπώς τόσο μεγαλύτερη η επιθυμία μας να απαλλαγούμε από τη λύπη. Οσό αναφορά

300 Ηθική, Σπινόζα, 332. (*Desiderium est cupiditas sive appetitus re aliqua potiundi quæ ejusdem rei memoria fovetur et simul aliarum rerum memoria quæ ejusdem rei appetendæ existentiam secludunt, coercentur*).

301 Το σχόλιο που έπεται της πρότασης 47 παρουσιάζει μια συμμετρική ανάλυση, η οποία περιγράφει τη χαρά που νιώθουμε μέσα από την αποφυγή της λύπης.

302 Ηθική, Σπινόζα, 281. (*Cupiditas quæ præ tristitia vel lætitia præque odio vel amore oritur, eo est major quo affectus major est*).

το μίσος και την αγάπη, ως είδη χαράς και λύπης συνδεδεμένα με την εικόνα ενός εξωτερικού πράγματος, θα ακολουθούν την ίδια σύνδεση με την επιθυμία όπως τα προηγούμενα.

Η υποπερίπτωση της αγάπης και του μίσους είναι εκείνη που ενδιαφέρει το Σπινόζα σε αυτό το σημείο της *Ηθικής* καθώς χρησιμεύει στην απόδειξη της παρακάτω πρότασης: «*Αν αρχίσει κανείς να μισεί ένα αγαπώμενο πράγμα έτσι ώστε να απαλειφθεί πλήρως η Αγάπη, θα νιώσει για αυτό, από ίση και όμοια αιτία, μεγαλύτερο μίσος παρά να δε το είχε αγαπήσει ποτέ, και τόσο μεγαλύτερο όσο μεγαλύτερη ήταν πριν η Αγάπη*»³⁰³. Η πρόταση 38 αναλύει όσα έπονται της πρότασης 35, όταν δηλαδή έχει «*απαλειφθεί πλήρως*» η αγάπη που νιώθαμε, τότε όχι μόνο θα μισούμε το άτομο που πριν αγαπήσαμε αλλά θα το μισούμε περισσότερο από ένα άλλο άτομο για το οποίο προηγουμένως δε νιώθαμε κανένα συν-αίσθημα. Διότι, το να αγαπάμε συνεπάγεται πως προσπαθούμε να δίνουμε χαρά στο αγαπώμενο πράγμα, θέλουμε επίσης το εν λόγω πράγμα να ανταποδίδει την χαρά που του δώσαμε και ελπίζουμε αυτή η συνθήκη της ανταποδοτικής χαράς να διαρκέσει απ' αόριστον. Όταν λοιπόν, καταλήγουμε να μισούμε το άτομο που κάποτε αγαπήσαμε θα έχουν ματαιωθεί όλες οι παραπάνω επιθυμίες μας, άρα δε θα μπορούμε παρά να το μισούμε περισσότερο λόγω των προστιθέμενων ματαιώσεων και της λύπης που έχουν προκαλέσει. Συνεπώς, η περισσότερη λύπη συνοδευόμενη από την εικόνα του αγαπώμενου πράγματος θα οδηγεί σε περισσότερο μίσος. Γίνεται εμφανές πως ο Σπινόζα αναλύει το πεδίο της αμφιθυμίας και των επιπτώσεων της στο συναίσθημά μας.

Προτάσεις 39-44 Σχέσεις αγάπης και μίσους.

Οι παρακάτω προτάσεις αναλύουν τις πολύπλοκες σχέσεις μεταξύ αγάπης και μίσους, και τους τρόπους με τους οποίους, αυτά τα δύο συν-αισθήματα μπορούν να συνυπάρχουν στη ψυχή μας.

303 *Ηθική*, Σπινόζα, 282-283. (*Si quis rem amatam odio habere inceperit ita ut amor plane aboleatur, eandem majore odio ex pari causa prosequetur quam si ipsam nunquam amavisset et eo majore quo amor antea major fuerat*).

Η πρόταση 39, παρουσιάζει τα συναισθηματικά συμπλέγματα³⁰⁴ εκείνα που πηγάζουν από την αγάπη και το μίσος. Πιο συγκεκριμένα περιγράφει τις συνθήκες υπό τις οποίες γίνεται να μη θέλουμε αυτό που θέλουμε και να θέλουμε αυτό που δεν θέλουμε³⁰⁵, δηλαδή καταστάσεις πλήρους συναισθηματικής αστάθειας. Αρχικά, η πρόταση 39 επαναλαμβάνει συμπεράσματα των προτάσεων 12, 13 και 28. Όπως ήδη ξέρουμε, όταν αγαπάμε κάποιον προσπαθούμε να φανταζόμαστε όσα αυξάνουν τη δύναμη του ενεργείν του, δηλαδή, όσα τον κάνουν χαρούμενο, θεωρώντας πως αυτό θα αυξήσει και τη δικιά μας δύναμη του ενεργείν. Παρότι οι άλλοι δεν αποτελούν όντως αιτίες της χαράς μας, εμείς τους έχουμε δώσει αυτή τη φανταστική θέση στη ψυχή μας και έτσι, τείνουμε να ευεργετούμε τα αγαπώμενα πρόσωπα. Αν αντιθέτως μισούμε κάποιον τείνουμε να φανταζόμαστε όσα μειώνουν τον καταστρέφουν, γιατί προσπαθούμε να μειώσουμε τη λύπη που μας προκαλεί και έτσι θα οδηγηθούμε στο να του προκαλέσουμε κακό. Η πρόταση 39 επενδύει τις ήδη γνωστές συναισθηματικές κινήσεις της αγάπης και του μίσους με τη δειλία, δηλαδή το φόβο που νιώθουμε απέναντι σε ένα πιθανώς μεγαλύτερο κακό: *«Όποιος μισεί κάποιον θα προσπαθήσει να του επιφέρει κακό εκτός κι αν δειλιάσει μήπως από αυτό προέλθει μεγαλύτερο κακό για τον εαυτό του»*³⁰⁶. Σε αυτή τη περίπτωση η προσοχή πέφτει κυρίως στην αρνητική πλευρά των συν-αισθημάτων μας καθώς αυτή είναι που προσφέρει μεγαλύτερη πολυπλοκότητα στα συν-αισθήματα που συνυπάρχουν εντός μας. Από τη μία η λύπη που μας προκαλεί το μισητό άτομο και από την άλλη ο φόβος μήπως η λύπη αυτή μεγαλώσει, αν προκαλέσουμε το κακό που επιθυμούμε. Τότε, σύμφωνα με την αρχή του *conatus* θα τείνουμε προς την μεγαλύτερη δυνατή δύναμη του ενεργείν. Έπειτα, σύμφωνα με την πρόταση 37, αυτή η προσπάθεια να απέχουμε από το κακό απέναντι σε ένα μισητό άτομο που φοβόμαστε θα είναι τόσο μεγαλύτερη όσο ήταν το μίσος μας. Η λογική των συν-αισθημάτων μας δε μπορεί παρά να μας οδηγεί σε μια συνθήκη εναλλαγής συν-αισθημάτων τυχαίο τω τρόπω, μια ταυτόχρονης αστάθειας και αμφιθυμίας, σύμφωνα με την οποία, την μια στιγμή θα θέλουμε να βλάψουμε κάποιον

304 Όρος που χρησιμοποιείται στο κείμενο του Μασερέ. Pierre Macherey, "Introduction à l'Ethique de Spinoza".

305 Ηθική, Σπινόζα, 285. *«διατίθεται ο άνθρωπος ώστε να μη θέλει αυτό που θέλει ή να θέλει αυτό που δεν θέλει» (homo ita disponitur ut id quod uult nolit vel id quod non uult uelit).*

306 Ηθική, Σπινόζα, 284. *(Qui aliquem odio habet, ei malum inferre conabitur nisi ex eo majus sibi malum oriri timeat et contra qui aliquem amat, ei eadem lege benefacere conabitur).*

και την άλλη θα επιθυμούμε παθιασμένα να μην τον βλάψουμε. Το σημαντικό είναι ότι όλα τα παραπάνω δεν τα θέλουμε, με κάποια μοναχική ελεύθερη βούλησή μας, αλλά περνάνε από πάνω μας, αντιτιθέμενα το ένα στο άλλο. Όπως χαρακτηριστικά αναφέρει ο Μασερέ: «στις περισσότερες περιπτώσεις, έτσι ζετυλίγεται η συναισθηματική μας ζωή, με τη μορφή έλξεων που δεν κυριαρχούμε και των οποίων δεν καταλαβαίνουμε. ούτε καν το νόημα: τότε η καθαρή λογική των παθών επικρατεί»³⁰⁷.

Το σχόλιο της πρότασης 39 επανέρχεται στις έννοιες του καλού (*bonum*) και του κακού (*malum*), οι οποίες είχαν σχολιαστεί προηγουμένως και παίζουν κύριο ρόλο το επόμενο βιβλίο της Ηθικής, “Περί της Ανθρώπινης Δουλείας”. Όπως ήδη γνωρίζουμε το καλό και το κακό είναι δύο σχετικές έννοιες, οι οποίες περισσότερο περιγράφουν τι μας κάνει χαρούμενες και τι όχι, παρά περιγράφει μια κανονιστική διάσταση του καλού και του κακού. Καλό είναι «κάθε γένος χαράς και ό,τι συμβάλει σε αυτή»³⁰⁸ ενώ κακό, ότι μας οδηγεί στη λύπη. Το σχόλιο της πρότασης 39 πάει ένα βήμα παραπέρα την ανάλυση καθώς συνδέει το καλό και το κακό με το πόθο, υπ’ αυτή την έννοια, καλό είναι αυτό που «ικανοποιεί τον πόθο»³⁰⁹, ενώ κακό «κυρίως αυτό που αποστρέφεται ο πόθος»³¹⁰. Η κάθεμία από μας, νομίζει πως ξέρει τι είναι ηθικά καλό και κακό αλλά αυτή η πεποίθηση δεν είναι παρά μια ακόμα φαντασία, καθώς το κριτήριο της ηθικής επιβεβαίωσης ή μη είναι το συναίσθημά μας: «ο καθένας κρίνει ήτοι εκτιμά τι είναι καλό [...] βάσει της συναισθηματικής του επήρειας»³¹¹.

Οι ψυχικές διεργασίες της πρότασης 39 συνοψίζονται στον ορισμό της δειλίας (*timor*), ο οποίος εισάγεται στο τέλος του αντίστοιχου σχολίου. Η δειλία είναι αυτό που νιώθουμε όταν δεν θέλουμε αυτό που θέλουμε και θέλουμε αυτό που δεν θέλουμε³¹². Περιγράφει μια εξαιρετική κατάσταση αμφιθυμίας και αστάθειας, αλλά για να είμαστε

307 Pierre Macherey, “Introduction à l’Ethique de Spinoza”, 278. Μετάφραση στα πλαίσια του κειμένου «Et, dans la plupart des cas, c’est ainsi que se déroule notre vie affective, sous la plupart des cas, c’est ainsi que se déroule notre vie affective, sous forme d’entraînements que nous ne maîtrisons pas et don’t nous ne comprenons même pas le sens: alors prévaut la pure logique des passions».

308 Ηθική, Σπινόζα, 284-5. (*omne genus lætitiæ et quicquid porro ad eandem conducit*).

309 Ηθική, Σπινόζα, 285. (*præcipue id quod desiderio qualecunque illud sit, satisfacit*).

310 Ηθική, Σπινόζα, 285. (*præcipue id quod desiderium frustratur*).

311 Ηθική, Σπινόζα, 285. (*quare unusquisque ex suo affectu judicat seu æstimat quid bonum, quid malum, quid melius, quid pejus et quid denique optimum quidve pessimum sit*).

312 Ηθική, Σπινόζα, 285. «αυτή η συναισθηματική επήρεια από την οποία διατίθεται ο άνθρωπος έτσι ώστε να μη θέλει αυτό που θέλει ή να θέλει αυτό που δεν θέλει, καλείται Δειλία» (*homo itan disponitur ut id quod non vult velit*).

πιο σαφείς, η δειλία ορίζεται ως ένας φόβος (*metus*) που νιώθουμε απέναντι σε κάτι, το οποίο μπορεί να μας βλάψει: «δεν είναι τίποτα άλλο από φόβος καθόσον ο άνθρωπος διατίθεται από αυτόν ώστε να αποφύγει ένα κακό που κρίνει μελλοντικό με ένα μικρότερο». Γνωρίζουμε ότι ο φόβος αποτελεί την ασταθή λύπη (*inconstans tristitia*) η οποία προέρχεται από την αναπαράσταση των πραγμάτων για τα οποία δεν είμαστε σίγουρες, η δειλία είναι συνεπώς, μια υποπερίπτωση του φόβου, όταν εκείνος αναφέρεται στο μεγαλύτερο κακό για το οποίο δεν είμαστε σίγουρες. Στην περίπτωση που η δειλία εμφανίζεται μέσω την Αισχύνης, τότε ονομάζεται Αιδώς (*Verecundia*) και όταν αναφέρεται σε δύο κακά, τα οποία είναι τα μέγιστα ονομάζεται Καταπτόση (*Consternatio*).

Η πρόταση 40 εξετάζει τη συγκεκριμένη περίπτωση του ανταποδοτικού μίσους, δηλαδή, όταν φανταζόμαστε κάποιος να μας μισεί χωρίς να του έχουμε δώσει «καμία αιτία μίσους»³¹³, τότε θα τον μισήσουμε και εμείς πίσω. Η απόδειξη της εν λόγω πρότασης, εκκινεί από το συναισθηματικό μιμητισμό, ο οποίος έχει εισαχθεί στην πρόταση 27. Στη θέση ενός ομοίου μας, ο οποίος νιώθει μίσος, θα νιώσουμε και εμείς το ίδιο, δηλαδή θα λυπηθούμε και η λύπη μας θα συνοδεύεται από την εικόνα ενός εξωτερικού σώματος. Αλλά, λόγω του ότι δεν φανταζόμαστε «κανένα άλλο αίτιο λύπης»³¹⁴ πέρα από εκείνον που μας μισεί, θα συνδέσουμε αναγκαστικά τη λύπη μας με την αναπαράσταση του ατόμου που μας μισεί, δηλαδή θα τον αντιμισήσουμε.

Το σχόλιο της πρότασης 40, εξετάζει τη περίπτωση σύμφωνα με την οποία θεωρούμε πως είμαστε δικαίως αιτία μίσους. Αυτή η συνθήκη βέβαια δεν είναι συχνή διότι, σύμφωνα με τη πρόταση 25 «προσπαθούμε να αρνηθούμε [...] κάθετι που φανταζόμαστε ότι επηρεάζει εμάς [...] με Λύπη»³¹⁵. Σε αυτή λοιπόν, την ασυνήθιστη συνθήκη, η αναπαράσταση η οποία συνοδεύει τη λύπη μας είναι εκείνη του εαυτού μας και γι αυτό το λόγο οδηγούμαστε στην αισχύνη (*pudor*). Βέβαια, η «ανταπόδοση μίσους» (*reciprocatio odii*) αποτελεί την πιο συνήθη αντίδρασή μας στην εικόνα του μίσους από κάποιον άλλο. Το ανταποδοτικό μίσος παρατηρείται και λόγω του

313 Ηθική, Σπινόζα, 286. (*Qui se odio haberi ab aliquo imaginatur nec se ullam odii causam illi dedisse credit, eundem odio contra habebit*).

314 Ο.π.

315 Ηθική, Σπινόζα, 266. (*ergo id omne de nobis deque re amata affirmare conamur quod nos vel rem amatam laetitia afficere imaginamur et contra*).

γεγονότος ότι φανταζόμαστε το άτομο που μας μισεί, ως πιθανή αιτία λύπης, διότι ξέρουμε πως όποιος μισεί προσπαθεί να καταστρέψει το αντικείμενο του μίσους του, και αυτό περιμένουμε από τον άλλο. Σε αυτή τη περίπτωση θα φοβηθούμε και ο φόβος μας θα συνοδεύεται από την εικόνα του άλλου ατόμου, άρα θα το μισήσουμε περισσότερο.

Το πρώτο πόρισμα της πρότασης αναλύει μια περίπτωση αμφιθυμίας, η οποία προκύπτει από τα παραπάνω καθώς και από την πρόταση 33. Σύμφωνα με την τελευταία λοιπόν, όταν αγαπάμε ένα άτομο, θέλουμε αυτό να μας ανταποδίδει την αγάπη που του δίνουμε. Αν αυτό το άτομο τυχαίνει να μας μισεί, τότε δε μπορούμε παρά να είμαστε συντετριμμένοι, διότι, όχι μόνο δεν λαμβάνουμε την αγάπη που δίνουμε πίσω αλλά διαπιστώνουμε ότι το εν λόγω άτομο θέλει να μας καταστρέψει. Έτσι καταλήγουμε να το μισούμε ακόμα περισσότερο από κάποιο άτομο για το οποίο δε νιώθαμε εξ αρχής κάτι, αλλά ταυτοχρόνως, δεν χάνουμε και την αγάπη που του έχουμε, κι αυτό μας οδηγεί σε έντονη συναισθηματική αμφιθυμία. Το δεύτερο πόρισμα εξετάζει τη περίπτωση όπου για το άτομο που μας μισεί δε νιώθουμε τίποτα. Σε αυτή τη συνθήκη θα μισήσουμε άμεσα το εν λόγω άτομο, και θα προσπαθήσουμε να του κάνουμε και εμείς κακό, στα πλαίσια του ανταποδοτικού μίσους. Σύμφωνα με το τελευταίο σχόλιο της πρότασης 40, η προσπάθειά μας αυτή να ανταποδώσουμε το κακό που μας έκαναν θα ονομάζεται εκδικητικότητα (*vindicta*) ενώ όταν προσπαθούμε «να επιφέρουμε κακό σε αυτόν που μισούμε»³¹⁶ θα λέμε ότι μας διακατέχει οργή (*ira*). Είναι χρήσιμο να σημειωθεί εδώ πως οι ορισμοί των εν λόγω συν-αισθημάτων στο τέλος του κειμένου, τα θέτουν ως επιθυμίες και όχι ως προσπάθειες, η μόνη διαφορά στην εκφορά τους. Βλέπουμε συνεπώς, πως για το Σπινόζα δεν υπάρχει μεγάλη διαφορά στο αν προσπαθούμε να κάνουμε σε κάποιον κακό αμυντικά ή επιθετικά καθώς το αποτέλεσμα θα είναι το ίδιο.

Η πρόταση 41 αναφέρεται σε μια συχνότερη συνθήκη αυτή του ανταποδοτικού μισούς, στην ανταποδοτική αγάπη: «*Αν φανταστεί κανείς πως αγαπιέται από κάποιον και πιστεύει ότι δεν έδωσε καμία αιτία για κάτι τέτοιο, θα τον ανταγαπήσει*»³¹⁷. Όπως

316 Ηθική, Σπινόζα, 288.

317 Ηθική, Σπινόζα, 288. (*Si quis ab aliquo se amari imaginatur, nec se ullam ad id causam dedisse credit, eundem contra amabit*).

είναι εμφανές, η πρόταση 41 αναπτύσσει μια τελείως συμμετρική εκφορά με την προηγούμενη και η απόδειξή της παραλείπεται γι' αυτό το λόγο. Η εν λόγω πρόταση στηρίζεται στις προτάσεις 15 και 16 οι οποίες εισήγαγαν τους μηχανισμούς ομοιότητας. Σύμφωνα με αυτές λοιπόν, μπορούμε να αγαπήσουμε κάτι ακόμα κι αν δεν είναι ποιητικό αίτιο της αγάπης μας, μόνο λόγω της ομοιότητας της εικόνας μας με την εικόνα του άλλου που μας κάνει να χαιρόμαστε. Έτσι, νιώθουμε την ανταποδοτική αγάπη, ένα συν-αίσθημα που στηρίζεται εξ ολοκλήρου στις μεταφορές και συνδέσεις της φαντασίας κατ' αυτό το τρόπο αγαπάμε αυτό που δεν αγαπάμε, μόνο και μόνο, επειδή μας αγαπάει πίσω.

Όπως το ανταποδοτικό μίσος συνδέεται με συν-αισθήματα φόβου (*metus*), έτσι, η ανταποδοτική αγάπη συνδέεται με συν-αισθήματα ελπίδας (*spes*). Ελπίζουμε πως εκείνος που μας αγαπά θα μας φέρει κάποια χαρά, γιατί ξέρουμε ότι αυτή είναι μια ιδιότητα της αγάπης και έτσι προσπαθούμε και εμείς από τη μεριά μας «να ενεργήσουμε αυτόν που μας αγαπά»³¹⁸. Η προσπάθεια αυτή ορίζεται ως χάρη (*gratia*) ή ευγνωμοσύνη (*gratitudo*) σύμφωνα με το σχόλιο της πρότασης 41. Οι εν λόγω έννοιες παρατίθενται και στο τέλος του κειμένου, στον ορισμό 34 των συν-αισθημάτων, όπου ορίζονται ως «*Επιθυμία ή Ζήλος της Αγάπης με τον οποίο προσπαθούμε να ενεργήσουμε αυτόν που, με ίσης και όμοια συναισθηματική επήρεια αγάπης, μας προσέφερε ευεργεσία*»³¹⁹. Ευγνωμοσύνη λοιπόν, νιώθουμε όταν κάποιος μας αγαπά και θεωρούμε πως δεν του έχουμε δώσει επαρκή λόγο για να το κάνει, όταν αντιθέτως θεωρούμε πως υπάρχουν βάσιμοι λόγοι, θα νιώθουμε υπερηφάνεια (*gloria*), δηλαδή, «*χαρά συνοδευόμενη από την ιδέα κάποιας ενέργειας που φανταζόμαστε ότι οι άλλοι την επαινούν*»³²⁰. Όπως ήδη γνωρίζουμε, η υπερηφάνεια και η αισχύνη αποτελούν αντίθετα συν-αισθήματα, και άρα είναι λογική η τοποθέτησή τους στις συμμετρικές προτάσεις 40 και 41. Σε συνέχεια της συσχέτισης των εν λόγω προτάσεων τέλος του σχολίου ο Σπινόζα αναφέρει: «*ως εκ τούτου είναι εμφανές ότι οι άνθρωποι είναι πολύ πιο επιρρεπείς στην Εκδικητικότητα παρά στην ανταπόδοση ευεργεσίας*»³²¹. Αυτό συμβαίνει

318 Ηθική, Σπινόζα, 288.

319 Ηθική, Σπινόζα, 334. (*Gratia seu gratitudo est cupiditas seu amoris studium, quo ei benefacere conamur, qui in nos pari amoris affectu beneficium contulit*).

320 Ηθική, Σπινόζα, 331. (*Gloria est laetitia concomitante idea alicuius nostrae actionis, quam alios laudare imaginamur*).

321 Ηθική, Σπινόζα, 289.

καθώς μας είναι πιο εύκολο να θεωρούμε ότι μας μισούν χωρίς λόγο παρά ότι μας αγαπούν χωρίς λόγο, διότι αν αποδεχτούμε ότι μας μισούν χωρίς λόγο τότε θα έχουμε δεχτεί μια σκέψη που συνεπάγεται τη μείωση της δύναμής μας του ενεργείν, κάτι, το οποίο αποφεύγουμε όσο το δυνατόν περισσότερο.

Το πόρισμα της πρότασης 41 εξετάζει την περίπτωση όπου μισούμε κάποιον, ο οποίος μας αγαπά. Όταν συμβαίνει κάτι τέτοιο, θα νιώθουμε ανταποδοτική αγάπη, λόγω της χαράς που ελπίζουμε ότι θα μας δώσει όποιος μας αγαπά αλλά ταυτόχρονα και μίσος, μια ακόμα μορφή συναισθηματικής αμφιθυμίας. Στην περίπτωση, στην οποία θα κυριαρχήσει το μίσος έναντι της ανταποδοτικής αγάπης, τότε το συναίσθημά μας ονομάζεται «σκληρότητα» (*crudelitas*) και εμφανίζεται ειδικά όταν θεωρούμε πως «εκείνος που αγαπά δεν παρείχε καμιά κοινή αιτία Μίσους»³²². Η σκληρότητα αναλύεται διεξοδικότερα στον 38^ο ορισμό των συν-αισθημάτων ο οποίος αναφέρει: «*Η Σκληρότητα ή Σκαιότητα είναι μια Επιθυμία με την οποία εξωθείται κάποιος να επιφέρει κακό σε αυτόν που αγαπάμε ή συμπονούμε*»³²³. Ο εν λόγω ορισμός, φαίνεται να τροποποιεί όσα ξέραμε από την πρόταση 41. Δεν αναφέρεται πια σε δύο άτομα, το ένα εκ των οποίων αγαπάει και το άλλο αγαπιέται και μισεί, αλλά σε τρία. Ένα άτομο, το οποίο αγαπάμε ή τουλάχιστον συμπονούμε, υποφέρει λόγω ενός τρίτου, τότε θα κρίνουμε πως το τρίτο αυτό άτομο διακατέχεται από σκληρότητα καθώς δε μπορούμε να φανταστούμε κάποιο βάσιμο λόγο να μισείται και να ταλαιπωρείται από κάποιον τρίτο. Στην επεξήγηση του εν λόγω ορισμού αναφέρεται το αντίθετό του, η επιείκεια (*clementia*), η οποία δεν θεωρείται πάθος από το Σπινόζα, αλλά «*ψυχική δύναμη με την οποία ο άνθρωπος μετριάξει την οργή και την εκδικητικότητα*»³²⁴.

Η πρόταση 42 συνεχίζει την ανάλυση η οποία ξεκίνησε στην προηγούμενη, συγκεκριμένα, εξετάζει την περίπτωση όπου η ανταπόδοση αγάπης δε λειτουργεί: «*Όποιος προσέφερε ευεργεσία σε κάποιον κινούμενος από Αγάπη ή ελπίδα Υπερηφάνειας θα λυπηθεί αν δει την ευεργεσία να γίνεται δεκτή με αχαριστία*»³²⁵. Όταν λοιπόν

322 Ο.π.

323 Ηθική, Σπινόζα, 334. (*Crudelitas seu saevitia est cupiditas, qua aliquis concitatur ad malum inferendum ei, quem amamus, vel cuius nos miseret*).

324 Ηθική, Σπινόζα, 335. (*sed animi potentia, qua homo iram et vindictam moderatur*).

325 Ηθική, Σπινόζα, 289. (*Qui in aliquem amore aut spe gloriae motus beneficium contulit, contristabitur, si viderit, beneficium ingrato animo accipi*).

προσφέρουμε χαρά σε κάποιον, είτε λόγω της αγάπης για αυτόν και της επιθυμίας να μας ανταγαπήσει, είτε με σκοπό να νιώσουμε υπερηφάνεια, τότε θα προσπαθήσουμε να φανταζόμαστε πως όντως το άλλο άτομο χαίρεται και αναγνωρίζει την ευεργεσία. Όταν όμως αυτή η ελπίδα ματαιωθεί, δεν αναγνωριστεί η ευεργεσία μας αμέσως θα λυπηθούμε. Με άλλο λόγια, το να ευεργετούμε εμπεριέχει τον κίνδυνο της λύπης, γι' αυτό και ο Σπινόζα στη πρόταση 70 του τέταρτου μέρους της *Ηθικής* αναφέρει πως: «Ο ελεύθερος άνθρωπος που ζει ανάμεσα σε αδαείς πασχίζει, όσο μπορεί, να αποτρέπει τις ευεργεσίες τους»³²⁶. Αυτό συμβαίνει διότι μόλις μπούμε στον κύκλο της ανταπόδοσης, εκθέτουμε τους εαυτούς μας σε λύπες.

Η πρόταση 43 αναλύει τις σχέσεις του ανταποδοτικού μίσους με την αγάπη και το μίσος αντιστοίχως. Ας ξεκινήσουμε με το μίσος, όταν μισούμε κάποιον και τον φανταζόμαστε να μας μισεί κι αυτός, τότε το ήδη υπάρχον συναίσθημά μας θα ενισχυθεί με ένα «νέο μίσος» (*novum odium*). Αυτό συμβαίνει γιατί φανταζόμαστε το μισητό άτομο να προσπαθεί να μας επηρεάσει με λύπη, τότε δε μπορούμε παρά να συνδέσουμε την αναπαράστασή του με τη λύπη αυτή και έτσι τον μισούμε περισσότερο. Από την άλλη, όταν φανταζόμαστε πως μας αγαπά κάποιο άτομο που μισούμε, αυτό μας κάνει να ενατενίζουμε τον εαυτό μας με χαρά, αίσθημα, το οποίο προσπαθούμε να διατηρήσουμε κάνοντας τον άλλο να μας αγαπάει περισσότερο, και έτσι καταλήγουμε να προσπαθούμε, το εν λόγω άτομο να χαίρεται, γεγονός το οποίο κάνει το μίσος μας να εξαλειφθεί. Παρατηρούμε πόσο εύκολα και άμεσα δύναται να μετατραπεί η αγάπη σε μίσος και το αντίθετο. Μόνο η ιδέα ενός προσώπου που μισούμε, να μας αγαπάει μπορεί να μετατρέψει το μίσος μας σε αγάπη. Συν-αισθήματα για τα οποία νιώθουμε ένταση και σιγουριά, όπως η αγάπη και το μίσος, μπορούν να αλλάξουν άρδην αν οι συνθήκες το επιτρέπουν. Η αγάπη και το μίσος να αποτελούν θέσεις κατάληψης συν-αισθημάτων οι οποίες εναλλάσσονται διαρκώς, σε έναν ατέρμονο κύκλο, και το περιεχόμενό τους καθορίζεται από τη δομική παραγνώριση της αναπαράστασης. Δεν υπάρχει αιώνια αγάπη ούτε αιώνιο μίσος, διότι η αγάπη θα μετατραπεί σε μίσος και το αντίθετο.

326 Ηθική, Σπινόζα, 435. (*Homo liber qui inter ignaros vivit, eorum, quantum potest, beneficia declinare studet*).

Η πρόταση 44 αναλύει διεξοδικότερα την περίπτωση όπου το μίσος μετατρέπεται σε αγάπη: «*Το μίσος που νικήθηκε πλήρως από Αγάπη μετατρέπεται σε Αγάπη· και για το λόγο αυτό η Αγάπη θα είναι μεγαλύτερη παρά αν δεν είχε προηγηθεί το Μίσος*»³²⁷. Γίνεται αμέσως εμφανές πως η εν λόγω πρόταση αντλεί το θεωρητικό της σχήμα ταυτόχρονα από την προηγούμενη αλλά και από την πρόταση 38, η οποία μας εισάγει στην οικονομία των συν-αισθημάτων. Σύμφωνα με τη τελευταία όταν η αγάπη μετατρέπεται σε μίσος και το μίσος σε αγάπη, τα νέα συν-αισθήματα που θα νιώσουμε είναι πολύ πιο έντονα από το να τα νιώθαμε εξ αρχής. Η απόδειξη της πρότασης 44 ακολουθεί την ίδια λογική με την προηγούμενη σχηματίζοντας το εν λόγω σχήμα: Όταν η αγάπη καταφέρνει να νικήσει το μίσος, τότε θα νιώσουμε μια καινούργια χαρά προερχόμενη από την επιτυχημένη «*απομάκρυνση της Λύπης*»³²⁸, η οποία συνδέεται άμεσα με την αναπαράσταση του ατόμου το οποίο προ ολίγου μισούσαμε.

Το σχόλιο, το οποίο έπεται της πρότασης 44 είναι καίριας σημασίας καθώς αναδεικνύει το γεγονός πως στο Σπινόζα δεν υπάρχει άρνηση της άρνησης. Με το δεδομένο πως, το άτομο το οποίο μισήσαμε το αγαπάμε περισσότερο από ένα άλλο για το οποίο δεν νιώθαμε τίποτα, μπορεί να μας οδηγήσει στην προσπάθεια να μισούμε περισσότερο για να καταφέρουμε να αγαπήσουμε πιο έντονα. Αλλά για το Σπινόζα η αγάπη δεν είναι μια άρνηση της άρνησης, εκφράζει τη θετικότητα του *conatus* επενδεδυμένη στην ιδέα ενός εξωτερικού πράγματος. Η αγάπη, η οποία δημιουργείται παρά το μίσος, ή το μίσος, το οποίο σχηματίζεται παρά την αγάπη, δεν αποτελούν καθарές θετικότητες αλλά λυπημένες χαρές και χαρούμενες λύπες, συναισθηματικές αμφιθυμίες. Σύμφωνα με το Σπινόζα, το να επιδιώκουμε να μισούμε για να αγαπήσουμε περισσότερο είναι το ίδιο με το να προσπαθούμε να αρρωσταίνουμε ώστε να χαιρόμαστε περισσότερο όταν είμαστε υγιείς. Παρ' ότι και τα δύο παραδείγματα ακολουθούν τη λογική του παραλόγου, καθώς η αγάπη και το μίσος, δεν αποτελούν συνειδητές επιλογές για τις οποίες μπορούμε να καταστρώσουμε ένα σχέδιο ενίσχυσής τους, αλλά συνδέονται στενά με τη έμφυτη τάση μας να προσπαθούμε για την αύξηση της δύναμης του ενεργείν μας. Κατ' αυτό το τρόπο, αν επιλέξουμε να μισήσουμε

327 Ηθική, Σπινόζα, 291. (*Odiūm, quod amore plane vincitur, in amorem transit; et amor propterea maior est, quam si odiūm non praecessisset*).

328 Ηθική, Σπινόζα, 291.

κάποιον έτσι ώστε σε επόμενο χρόνο να καταφέρουμε να τον αγαπήσουμε εντονότερα, δε θα τα καταφέρουμε καθώς το μίσος θα οδηγήσει σε περισσότερο μίσος, καθώς θα τρέφεται από την φαντασία μας, η οποία τείνει δημιουργεί τις ιδέες των πράγματων που αποκλείουν την ιδέα του μισητού ατόμου.

Προτάσεις 45-46-47 Αγάπη και μίσος λόγω ομοιότητας

Στις προτάσεις που ακολουθούν, χρησιμοποιείται η πρόταση 16 , η οποία μας εισάγει στην μεταφορά συν-αισθημάτων λόγω της ομοιότητας, και συνδέεται με τα αμέσως προηγούμενα συμπεράσματα για την αγάπη και το μίσος. Μάλιστα, στην εκφορά της πρότασης 45 παρατηρείται η χρήση της φράσης «*κάποιος όμοιός μας*» η οποία κάνει ρητή τη συσχέτιση της με την συναισθηματική μίμηση που εισήχθη στην πρόταση 16. Πιο συγκεκριμένα η πρόταση 45 αναφέρει: «*Αν φανταστούμε πως κάποιος όμοιός μας είναι επηρεασμένος από Μίσος για ένα πράγμα όμοιό μας που αγαπάμε, θα τον μισήσουμε*»³²⁹. Η εν λόγω πρόταση, περιλαμβάνει τις ιδέες τριών ατόμων, εκείνου που αγαπάμε, εκείνου που μισεί το αγαπώμενο πρόσωπο και εμάς. Όταν, λοιπόν, φανταζόμαστε πως κάποιος μισεί ένα αγαπώμενο πρόσωπο, αυτό αναγκαστικά, θα διακατέχεται από ανταποδοτικό μίσος, γεγονός που θα οδηγήσει και εμάς να το μισούμε διότι, σύμφωνα με την πρόταση 21 θα επηρεαστούμε με την ίδια λύπη με την οποία επηρεάζεται το αγαπώμενο πρόσωπο, συνδεδεμένη με την εικόνα εκείνου που το μισεί. Έτσι, καταλήγουμε να μισούμε κάποιον, τον οποίο, υπό διαφορετικές συνθήκες, δε θα μισούσαμε λόγω της ομοιότητας του με εμάς.

Η πρόταση 46 είναι καίριας σημασίας καθώς περιγράφει τις συναισθηματικές διαδικασίες εκείνες, οι οποίες οδηγούν στο μισούμε ή να αγαπάμε ένα ολόκληρο σύνολο ανθρώπων, μόνο λόγω της ομοιότητας. Σε αυτό το σημείο ο Ηθική θα μπορούσε να αναγνωστεί ως μια εξήγηση του τρόπου με τον οποίο δημιουργείται ο ρατσισμός, ο εθνικισμός και η ταξική προκατάληψη στη βάση της μεταφοράς συν-αισθημάτων μέσω της ομοιότητας. Τα συμπεράσματα της παρούσας πρότασης, θα μπορούσαν να επεκταθούν στο φύλο, τη θρησκεία αλλά και σε οποιαδήποτε

329 Ηθική, Σπινόζα, 292. (*Si quis aliquem sibi similem odio in rem sibi similem, quam amat, affectum esse imaginatur, eum odio habebit*).

κατηγοριοποίηση, η οποία προκύπτει μέσω της φανταστικής ομοιότητας. Η πρόταση 46 αναφέρει συγκεκριμένα: «*Αν επηρεαστήκαμε από κάποιον, του οποίου η τάξη ή το έθνος διαφέρουν από τα δικά μας, από Χαρά ή Λύπη συνοδευόμενη από την ιδέα εκείνου υπό το καθολικό όνομα της τάξης ή του έθνους, σαν αίτιο, θα αγαπήσουμε ή θα μισήσουμε όχι μονάχα εκείνον αλλά όλους της ίδιας τάξης και του ίδιου έθνους*»³³⁰. Παρατηρούμε συνεπώς, πως δεν μεταφέρεται μόνο η μισαλλοδοξία μέσω την ομοιότητας αλλά και η αλληλεγγύη στο αφαιρετικό σχήμα ενός συλλογικού υποκειμένου, το οποίο ορίζεται μέσω την ομοιότητας.

Η πρόταση 47 αναφέρεται στη χαρμολύπη, η οποία προέρχεται από την καταστροφή ενός μισητού προσώπου: «*Η Χαρά που προέρχεται από το ότι φανταζόμαστε πως ένα πράγμα που μισούμε καταστρέφεται ή επηρεάζεται από ένα άλλο κακό δεν γεννιέται δίχως καμία Λύπη της ψυχής*»³³¹. Όπως ήδη γνωρίζουμε, όταν μισούμε κάποιο άτομο, φανταζόμαστε όσο το δυνατόν περισσότερο αυτό το πράγμα να καταστρέφεται, εκτός κι αν δειλιάσουμε από το φόβο ενός μεγαλύτερου κακού. Βέβαια, όταν φανταζόμαστε το μισητό πρόσωπο να επηρεάζεται από ένα κακό εξωτερικό από εμάς, τότε δεν έχουμε να φοβόμαστε τίποτα. Έπειτα, όπως γνωρίζουμε από τη πρόταση 23, η αναπαράσταση της δυστυχίας ενός μισητού προσώπου δε μπορεί παρά να μας αφήσει χαρούμενους, και μάλιστα όσο μεγαλύτερη είναι η λύπη του μισητού προσώπου τόσο μεγαλύτερη είναι η ευχαρίστηση που μας προκαλεί η εικόνα της. Η χαρά όμως, που νιώθουμε είναι μια λυπημένη χαρά, διότι σύμφωνα με την πρόταση 27, μόνο και μόνο η φανταστική παράσταση της λύπης του ομοίου μας αντιστοιχεί σε δικιά μας λύπη. Έτσι καταλήγουμε να χαιρόμαστε για την καταστροφή του μισητού προσώπου και ταυτόχρονα να λυπόμαστε για την καταστροφή ενός ομοίου. Όταν το μίσος προκαλεί συν-αισθήματα χαράς, αυτή η χαρά δε μπορεί παρά να είναι λυπημένη.

Προτάσεις 48 και 49 Οι αυξομειώσεις της έντασης της αγάπης και του μίσους

Όπως ήδη ξέρουμε τα συν-αισθήματα της αγάπης και του μίσους συγκροτούνται από τα πρωτογενή, τη χαρά και τη λύπη, μαζί με την αναπαράσταση ενός εξωτερικού

330 Ηθική, Σπινόζα, 293. (*Si quis ab aliquo cuiusdam classis, sive nationis a sua diversae, laetitia vel tristitia affectus fuerit, concomitante eius idea sub nomine universali classis vel nationis tamquam causa, is non tantum illum, sed omnes eiusdem classis vel nationis amabit vel odio habebit*).

331 Ηθική, Σπινόζα, 293.

αιτίου. Στις προτάσεις που ακολουθούν αναλύονται οι συνθήκες σύμφωνα με τις οποίες η ένταση της αγάπης και του μίσους αυξομειώνεται ανάλογα με τις αναπαραστάσεις των πραγμάτων, τις οποίες συνδέουμε φανταστικά μαζί τους ως αιτίες. Εξετάζεται η δυναμικότητα της συναισθηματικής ζωής, η οποία κυμαίνεται ανάμεσα σε δύο άκρα, γεγονός το οποίο μας επιτρέπει να μπορούμε να παρατηρούμε τους εμδιάμεσα επίπεδα έντασης των εν λόγω συν-αισθημάτων στο βαθμό που αυτά είναι άμεσα συνδεδεμένα με εξωτερικά αντικείμενα. Η ανάλυση αυτή μας επιτρέπει να σκιαγραφήσουμε την σημασία της έντασης των συν-αισθημάτων στην εσωτερική οικονομία της ψυχής έτσι ώστε στα έπομενα βιβλία της Ηθικής να παρουσιαστεί η δυνατότητα ελέγχου τους μέσω του λόγου.

Η πρόταση 48 μας εισάγει στην αστάθεια της αγάπης και του μίσους, εξετάζοντας τις συνθήκες υπό τις οποίες, αυτά καταστρέφονται ή εξασθενούν. Η αγάπη και το μίσος αποτελούν τα δευτερεύοντα συν-αισθήματα καθώς συγκροτούνται από τη χαρά και τη λύπη αντιστοίχως, μαζί με την εικόνα ενός εξωτερικού σώματος, το οποίο αναγνωρίζεται ως αίτιο της εν λόγω χαράς ή λύπης. Όταν λοιπόν η αγάπη ή το μίσος που νιώθουμε, αρχίσει να συνδέεται και με την αναπαράσταση κάποιου άλλου εξωτερικού σώματος ως αιτίου, τότε το συναίσθημά μας μειώνεται καθώς πια δεν αναγνωρίζουμε ως αποκλειστικό αίτιο της αγάπης και του μίσους μας το πρώτο εξωτερικό σώμα. Παρατηρούμε και σε αυτό το σημείο την καίρια σημασία της φαντασίας στο συν-αίσθημά μας, τον τρόπο που αυτή μπορεί να το μετακινήσει προς ένα άλλο εξωτερικό σε εμάς σώμα, να το μειώσει ή να το αυξήσει αντιστοίχως.

Η πρόταση 48 δεν αποτελεί μια απλή τυπολογία, διότι δύναται να παίζει καθοριστικό ρόλο στην απελευθέρωσή μας από τη παραμορφωτική επίδραση της φαντασίας όπως φαίνεται στη πρόταση 9 του τελευταίου βιβλίου της *Ηθικής* η οποία αναφέρει: «*Μια συναισθηματική επήρεια που αναφέρεται σε πολλά και διάφορα αίτια που το Πνεύμα τα ενατενίζει μαζί με την ίδια τη συναισθηματική επήρεια είναι λιγότερο βλαβερή, πάσχουμε από αυτή λιγότερο και επηρεαζόμαστε λιγότερο προς κάθε αίτιο, παρά σε ένα μόνο ή σε λιγότερα αίτια*»³³². Η πρόταση 48 έχει ηθική σημασία διότι επιτρέπει στο πνεύμα να

332 *Ηθική*, Σπινόζα, 471. (*Affectus, qui ad plures et diversas causas refertur, quas mens cum ipso affectu simul contemplatur, minus noxius est, et minus per ipsum patimur, et erga unamquamque causam minus afficimur, quam alius aequae magnus affectus, qui ad unam solam vel pauciores causas refertur.*)

απομακρύνεται από τις ανεπαρκείς ιδέες από τις οποίες καθορίζεται και να αποκτάει μεγαλύτερη εγγύτητα με την πραγματικότητα.

Η επόμενη πρόταση χρησιμοποιεί τις έννοιες του *ελεύθερου πράγματος* (*res libera*) και του *αναγκαίου πράγματος* (*res necessaria*) οι οποίες έχουν εισαχθεί στον έβδομο ορισμό του “*Περί του Θεού*”. Το ελεύθερο πράγμα ορίζεται ως εκείνο «που υπάρχει από μόνη την αναγκαιότητα της φύσης του» και αναγκαίο είναι εκείνο «που καθορίζεται να υπάρχει και να πράττει με συγκεκριμένο και καθορισμένο τρόπο από ένα άλλο»³³³. Η πρόταση 49 εξετάζει τις αυξομειώσεις της έντασης της αγάπης και του μίσους, χωρίς όμως μια κάποια μετατόπιση της φαντασιακής παράστασης με την οποία έχει συνδεθεί το εν λόγω συν-αίσθημα. Ακόμα, λοιπόν, κι αν η ιδέα δεν αλλάξει, η αγάπη και το μίσος μας μπορεί να μεγαλώνει ή να μικραίνει ανάλογα με το αν αναγνωρίζουμε το αγαπώμενο ή όχι πράγμα ως ελεύθερο ή αναγκαίο. Όπως αναφέρει χαρακτηριστικά ο Σπινόζα: «*Η Αγάπη και το Μίσος προς ένα πράγμα που φανταζόμαστε πως είναι ελεύθερο πρέπει, από ίση και όμοια αιτία, να είναι μεγαλύτερα από ό,τι προς ένα αναγκαίο*»³³⁴. Η αρχή διαφοροποίησης του συναισθήματος μας σε σχέση με το αν το φανταστικό του αίτιο εκλαμβάνεται ως ελεύθερο ή αναγκαίο βασίζεται στους ορισμούς των εν λόγω εννοιών σε συνδυασμό με την πρόταση 48, η οποία προηγήθηκε. Όταν αντιλαμβανόμαστε κάτι ως ελεύθερο αίτιο της αγάπης πχ. τότε θα νιώσουμε τη μέγιστη δυνατή αγάπη απέναντί του καθώς το αναγνωρίζουμε ως υπάρχον από μόνη την αναγκαιότητα της φύσης του, χωρίς τη βοήθεια κάποιας άλλης αιτίας. Αντιθέτως, όταν φανταζόμαστε κάτι ως αναγκαίο θα το αναπαριστούμε μαζί με άλλα καθώς δεν δύναται να υπάρχει από μόνο του, συνεπώς, το συναισθημά μας απέναντι του θα μειώνεται συνεχώς.

Το σχόλιο της πρότασης 49 είναι καίριας σημασίας καθώς εξηγεί τους λόγους για τους οποίους καθορίζομαστε τόσο έντονα από το συν-αίσθημά μας. Αυτό συμβαίνει, σύμφωνα με το Σπινόζα, γιατί θεωρούμε τους εαυτούς μας ελεύθερους χωρίς να είναι. Η πρόταση 5 στο “*Περί της δύναμης του νου*”, επαναλαμβάνει και συνοψίζει το σχόλιο

333 Ηθική, Σπινόζα, 80 (*Ea res libera dicitur, quae ex sola suae naturae necessitate existit et a se sola ad agendum determinatur: necessaria autem, vel potius coacta, quae ab alio determinatur ad existendum et operandum certa ac determinata ratione*).

334 Ηθική, Σπινόζα, 295 (*Amor et odium erga rem, quam liberam esse imaginamur, maior ex pari causa uterque debet esse, quam erga necessariam*).

της πρότασης 49 αναφέροντας τα εξής: «*Η συναισθηματική επήρεια προς ένα πράγμα το οποίο φανταζόμαστε απλά, και όχι ως αναγκαίο, ούτε ως δυνατό, ούτε ως ενδεχόμενο, είναι, υπό ίσους όρους, η μέγιστη όλων*»³³⁵. Η αδυνατότητα να αναγνωρίσουμε το βαθμό στον οποίο είμαστε καθορισμένοι και η εμμονή μας σε μια ψευδεπίγραφη αυτονομία είναι που μας κάνει να πάσχουμε στο μέγιστο βαθμό από τα συναισθήματά μας. Αντιθέτως τα εξωτερικά, απλά σώματα, μας είναι πιο εύκολο να τα αναγνωρίσουμε ως αναγκαία και όσα περισσότερα πράγματα κατανοούμε ως αναγκαία, συμπεριλαμβανομένου και του εαυτού μας, τόσο περισσότερο θα φθίνει η φανταστική παράσταση των συν-αισθημάτων: «*Καθόσον το Πνεύμα κατανοεί όλα τα πράγματα ως αναγκαία, έχει μεγαλύτερη δύναμη επί των συναισθηματικών επηρειών, ήτοι πάσχει από αυτές λιγότερο*»³³⁶. Αυτός είναι ο λόγος για τον οποίο ο Σπινόζα πασχίζει κατά μήκος της *Ηθικής* να σχετικοποιήσει τη μοναδικότητα του ανθρώπου έναντι της φύσης. Ό,τι τοποθετεί την ανθρωπότητα στο βάθρο του απόλυτου, ό,τι την μετατρέπει σε κράτος εν κράτει μας οδηγεί όλο και περισσότερο στην δουλεία, μας παρασέρνει στη πολωμένη γλώσσα των συν-αισθημάτων μας. Η ψευδαίσθηση της αυτονομίας, μας απομακρύνει όλο και περισσότερο από την αληθή γνώση του εαυτού μας ενώ η παραδοχή των καθορισμών μας δύναται να εξασθενήσει την ένταση της φαντασίας πάνω μας και να μας επιτρέψει να ανοίξουμε τον εαυτό μας απέναντι στην πολυπλοκότητα του καθορισμού. Γεγονός το οποίο δε μας επιτρέπει να εξερχόμαστε της φαντασίας αλλά να την μπολιάζουμε με σαφείς γνώσεις, γεγονός που ίσως μας οδηγήσει στην ελευθερία.

Περί της τυχειότητας της Ελπίδας και του Φόβου

Σύμφωνα με τη πρόταση 15, η οποία έχει ήδη αναλυθεί, μια ιδέα ως αναπαράσταση ενός πράγματος, εκφέρεται συμπτωματικά ως αίτιο οποιουδήποτε από τρία πρωτεύοντα συν-αισθήματα, δηλαδή χαρούμενα, λυπημένα ή επιθυμητικά. Η πρόταση 50 μετατοπίζει τα συμπεράσματα της πρότασης 15 και για την ελπίδα και το φόβο:

335 *Ηθική*, Σπινόζα, 467. (*Affectus erga rem, quam simpliciter et non ut necessariam neque ut possibilem, neque ut contingentem imaginamur, ceteris paribus omnium est maximus*).

336 *Ηθική*, Σπινόζα, 467. (*Quatenus mens res omnes ut necessarias intelligit, eatenus maiorem in affectus potentiam habet, seu minus ab iisdem patitur*).

«Οποιοδήποτε πράγμα μπορεί να είναι κατά συμβεβηκός αίτιο ελπίδας ή φόβου»³³⁷. Η τυχαιότητα της σύνδεσης ιδεών ως αναπαραστάσεων εξωτερικών πραγμάτων με τα πρωτεύοντα συν-αισθήματα τώρα μετατοπίζεται και στα δευτερεύοντα συν-αισθήματα, παρατηρείται ένας διπλασιασμός του παραισθητικού ρόλου της φαντασίας. Έχοντας στο μυαλό μας την πρόταση 18, που εν ολίγοις επισημαίνει πως ο χρόνος δε έχει σημασία όσο αναφορά το τρόπο με τον οποίο νιώθουμε, καθώς αυτό εξαρτάται από τις αναπαραστάσεις της φαντασίας οι οποίες είναι πάντα παροντικές. Έτσι η ελπίδα, ως ασταθής χαρά η οποία συνδέεται με την αναπαράσταση ενός αμφίβολου παρελθοντικού ή μελλοντικού πράγματος και ο φόβος αντιστοίχως, δύνανται να συσχετίζονται με πράγματα τυχαία, όπως η χαρά και η λύπη.

Το σχόλιο της πρότασης 50 ορίζει όσα τυχαία αναπαρίστανται ως αίτια ελπίδας ή φόβου, καλούς ή κακούς οιωνούς³³⁸. Συνδέουμε τυχαία με εξωτερικά πράγματα την ελπίδα και το φόβο και εφόσον για τη φαντασία τα πράγματα εκλαμβάνονται ως παρόντα, είναι όλες οι ιδέες ακόμα και αυτές που αναφέρονται στο μέλλον ή το παρελθόν παροντικές, τότε καταλήγουμε να αγαπάμε και να μισούμε τους ίδιους τους οιωνούς, εκείνα τα πράγματα που τυχαία προσκολλήθηκαν στην ελπίδα και το φόβο μας. Γινόμαστε έρμαια της τυχαιότητας που χαρακτηρίζει τη φαντασία μας και ακολουθώντας την καταλήγουμε να προσκολλώμαστε σε πράγματα ασταθή και αμφίβολα, τα οποία παίρνουν τη θέση της αναπαράστασης των πραγμάτων που υποδεικνύουν. Αφοσιωνόμαστε σε αυτά με την ελπίδα πως μπορούν να μας φέρουν όσα θα μας κάνουν χαρούμενους ή απομακρυνόμαστε από αυτά υπό το φόβο ότι δε μπορούν παρά να μας οδηγήσουν στη θλίψη και την αδυναμία. Βέβαια οι καλοί και οι κακοί οιωνοί δεν είναι το ίδιο καθώς δεν τείνουμε αυτά με την ίδια ένταση. Λόγω της κινητήριας δύναμης του *conatus* τείνουμε να είμαστε πιο εύπιστοι απέναντι στους καλούς οιωνούς και πιο δύσπιστοι στους κακούς, αφού σύμφωνα με τη πρόταση 25, τείνουμε να υπερτιμάμε όσα θεωρούμε πως δύνανται να αυξήσουν τη δύναμή μας του ενεργείν κι υποτιμάμε όσα θεωρούμε πως πιθανώς να τη μειώνουν. Είμαστε πιο επιρρεπείς απέναντι στην ελπίδα παρά στο φόβο αλλά όπως ήδη έχουμε δείξει, αυτά τα δύο συν-αισθήματα συνδέονται στενά μεταξύ τους, καθώς δεν υπάρχει ελπίδα χωρίς

337 *Ηθική*, Σπινόζα, 296. (*Res quaecumque potest esse per accidens spei aut metus causa*).

338 *Ηθική*, Σπινόζα, 297. (*omina*).

φόβο και το αντίθετο. Βρισκόμαστε πάλι στο ίδιο πεδίο των αμφιθυμιών, όπως είδαμε να γίνεται με την αγάπη και το μίσος αλλά αυτή τη φορά με μια επιπρόσθετη αβεβαιότητα, η οποία ακολουθεί ταυτόχρονα την ελπίδα και το φόβο.

Πολυπλοκότητα των συναισθηματικών επηρειών [Πρόταση 51 και ορισμός 27]

Το ζήτημα της συναισθηματικής αβεβαιότητας επανέρχεται και στην πρόταση 51 η οποία σκιαγραφεί την ευρύτητα της πολυπλοκότητας του συν-αισθηματικού χώρου. Η ιδέα, ως αναπαράσταση του πράγματος, μπορεί να είναι μερική αιτία πολλών διαφορετικών συν-αισθημάτων και μέσα στο χρόνο και μέσα στους ανθρώπους που το φαντάζονται: «*Διαφορετικοί άνθρωποι μπορούν να επηρεαστούν από ένα και το αυτό αντικείμενο με διαφορετικούς τρόπους, και ένας και ο αυτός άνθρωπος μπορεί να επηρεαστεί από ένα και το αυτό αντικείμενο με διαφορετικούς τρόπους σε διαφορετικούς χρόνους*»³³⁹. Τα ανθρώπινα συν-αισθήματα μέσα στην αστάθεια που τα χαρακτηρίζει ποικίλουν αδιάκοπα ανάμεσα στους ανθρώπους αλλά και διαδοχικά στο ίδιο άτομο.

Η απόδειξη της πρότασης 51 στηρίζεται σε όσα είναι γνωστά ήδη από το *Περί του Πνεύματος*, συγκεκριμένα στο Αίτημα 3 το οποίο αναγνωρίζοντας την πολυπλοκότητα του ανθρώπινου σώματος, το γεγονός ότι συντίθεται από πολλαπλά απλά σώματα καταλήγει στο ότι το σύνθετό μας σώμα δύναται να επηρεάζεται με «*πλείστους*» τρόπους από τα εξωτερικά σώματα. Συνεπώς το σώμα μας μπορεί να επηρεάζεται από εξωτερικά σώματα με διαφορετικούς τρόπους μέσα στο χρόνο. Έπειτα, τα συν-αισθήματά μας αντιστοιχούν σε επηρεασμούς του σώματος, οι οποίοι είναι αποτέλεσμα της συνάντησης δύο διαφορετικών σωμάτων. Συνεπώς, για ένα και το αυτό πράγμα δύο άνθρωποι μπορούν να νιώσουν διαφορετικά συν-αισθήματα διότι αυτά θα αντικατοπτρίζουν τη συνάντησή τους με τον ίδιο άνθρωπο. Αν τα δύο γίνουν πολλαπλά τότε ολοκληρώνεται η απόδειξη της εν λόγω πρότασης, καθώς διαφορετικά άτομα όντως νιώθουν διαφορετικά για το ίδιο πράγμα. Βλέπουμε έτσι, πως το ίδιο πράγμα μπορεί να είναι αντικείμενο αγάπης για κάποιον και μίσους για κάποιον άλλο και πως αυτό που κάποτε αγαπήθηκε από κάποιον τώρα μισείται από το ίδιο άτομο. Το σχήμα της ευμεταβλητότητας των συν-αισθημάτων τώρα γίνεται περισσότερο σαφές, τα συν-

339 *Ηθική*, Σπινόζα, 298. (*Diversi homines ab uno eodemque obiecto diversimode affici possunt, et unus idemque homo ab uno eodemque obiecto potest diversis temporibus diversimode affici*).

αισθήματα που νιώθουμε ανυπέρβλητα μπορούν εύκολα να αλλάξουν μέσα στο χρόνο και ανάμεσα στους ανθρώπους, να φτάσουν στο άλλο άκρο του συναισθηματικού φάσματος.

Το σχόλιο της πρότασης 51 επιχειρεί να αποτυπώσει τα αποτελέσματα της πολυπλοκότητας των συν-αισθημάτων στην κριτική μας ικανότητα, ή καλύτερα, οριοθετεί την κριτική μας ικανότητα εντός του ευμετάβλητου και πολύπλοκου συναισθηματικού πεδίου. Η κρίση μας βασίζεται στα συναισθήματά μας, κάτι που για το Σπινόζα αποδεικνύει το γιατί μπορούμε να έχουμε διαφορετικές απόψεις για το ίδιο πράγμα. Η κρίση μας δε βασίζεται στις αντικειμενικές αρχές της λογικής αλλά στις προσωπικές εντυπώσεις των συν-αισθημάτων μας: *«Επειτα, επειδή καθένας κρίνει βάσει της συναισθηματικής του επήρειας τι είναι καλό, τι κακό, τι καλύτερο και τι χειρότερο, έπεται ότι οι άνθρωποι μπορούν να ποικίλλουν τόσο ως προς τη κρίση όσο και ως προς τη συναισθηματική επήρεια: από όπου προκύπτει πως, όταν συγκρίνουμε τους μεν με τους δε, διακρίνονται από μας μόνο βάσει της διαφοράς των συναισθηματικών τους επηρειών»*³⁴⁰. Η κρίση θα μπορούσε να χαρακτηριστεί ως ένα συν-αίσθημα το οποίο φοράει το μανδύα της άποψης. Θεωρούμε πως κάποιος είναι γενναίος γιατί εμείς δειλιάζουμε μπροστά σε αυτά που εκείνος πράττει χωρίς σκεψη. Είναι η αστάθεια της φαντασίας μέσα από το συν-αίσθημα που καθορίζει τις κρίσεις μας και όχι η το φάντασμα της αντικειμενικότητας των σκέψεων.

Οι κρίσεις βέβαια, δεν απομονώνονται αποκλειστικά στα εξωτερικά πράγματα αλλά αφορούν και τον εαυτό μας, κρίνουμε τον εαυτό μας με βάση το συναίσθημά μας και από αυτό προκύπτουν τα συν-αισθήματα της μετάνοιας (*proenitentia*) και της ικανοποίησης (*acquiescentia*): *«ο άνθρωπος μπορεί συχνά να είναι υπαίτιος τόσο για το ότι λυπάται όσο και για το ότι χαίρεται, ήτοι για το ότι επηρεάζεται τόσο από Λύπη όσο και από Χαρά, με τη συνοδεία της ιδέας του εαυτού του ως αίτιο»*³⁴¹. Η ψευδαίσθηση της ελεύθερης βούλησής μας είναι εκείνη που μας οδηγεί σε λύπες όπως η μετάνοια η οποία, στο γενικό ορισμό της, στο τέλος του κειμένου, ορίζεται ως: *«Λύπη*

340 *Ηθική*, Σπινόζα, 299. (*Deinde quia unusquisque ex suo affectu iudicat, quid bonum, quid malum, quid melius et quid peius sit, sequitur homines tam iudicio, quam affectu variare posse et hinc fit, ut, cum alios aliis comparamus, ex sola affectuum differentia a nobis distinguantur*).

341 *Ηθική*, Σπινόζα, 300.

συνοδευόμενη από την ιδέα κάποιας πράξης που πιστεύουμε ότι της κάναμε από ελεύθερη απόφαση του Πνεύματος»³⁴². Αν αναγνωρίζαμε το γεγονός ότι είμαστε καθορισμένα και όχι ελεύθερα όντα τότε θα μπορούσαμε να απαλλαγούμε από ένα μεγάλο μέρος του αισθήματος της μετάνοιας, δηλαδή της λύπης που συνοδεύεται με την αναπαράσταση του εαυτού μας ως αιτίου. Στην επεξήγηση του ορισμού αυτού, ο Σπινόζα βρίσκει στην παιδική μας ηλικία και πιο συγκεκριμένα στην οικογένεια, την ειδική αντιμετώπιση της κάθεμίας απέναντι στο ορθό (*rectum*) και το φαύλο (*pravum*). Το ίδιο το συν-αίσθημα της μετάνοιας φαίνεται πως πηγάζει από μια παρατεταμένη παιδική ηλικία, όπου το καλό και το κακό ορίζονται εξωγενώς έτσι ώστε το μόνο που μας μένει είναι να αφομοιώσουμε τους ενδεδειγμένους κανόνες συμπεριφοράς και να υπακούσουμε παθητικά.

Πρόταση 52 και οι ορισμοί των συν-αισθημάτων [4, 5, 10, 40, 41, 42]

Η πρόταση 52 αποτελεί απόρροια όσων έχουν αναλυθεί στις προτάσεις 48 και 49. Συγκεκριμένα, οι νοητικές μας στάσεις απέναντι στους άλλους διαχωρίζονται σε δύο κατηγορίες. Αρχικά έχουμε όλα εκείνα τα οποία φανταζόμαστε να μην αναπτύσσουν «τίποτα που να μην είναι κοινό σε πολλά»³⁴³ και εκείνα «που είδαμε προηγουμένως συγχρόνως με άλλα»³⁴⁴. Το αναφερόμενο στα παραπάνω συναίσθημα αντιτίθεται σε ότι νιώθουμε για εκείνα που φανταζόμαστε πως έχουν «κάτι ενικό»³⁴⁵. Το πρώτο είδος αντικειμένων θα προσελκύσει λιγότερο το ενδιαφέρον μας σε σχέση με το δεύτερο, γεγονός το οποίο μπορούμε να συμπεράνουμε εύκολα καθώς, το ενικό πράγμα συνήθως θα το φανταζόμαστε ως ελεύθερο, αφού μπορεί να κατανοηθεί μόνο από τον εαυτό του λόγω της μοναδικότητάς του. Το κοινότυπο δε δύναται να μας δημιουργήσει τόσο έντονα συν-αισθήματα όσο το μοναδικό.

Η απόδειξη της πρότασης 52, ενώ αποτελεί υποπερίπτωση των 48 και 49, δεν στηρίζεται σε αυτές αλλά αντλεί τη θεωρητική της βάση από την πρόταση 18 του δεύτερου μέρους η οποία αναφέρεται στην μνήμη και στον ιδιαίτερο μηχανισμό της.

342 Ηθική, Σπινόζα, 328 (*Poenitentia est tristitia concomitante idea alicuius facti, quod nos ex libero mentis decreto fecisse credimus*).

343 Ηθική, Σπινόζα, 300. (*quod nihil habere imaginamur, nisi quod commune est pluribus*).

344 Ηθική, Σπινόζα, 300. (*quod simul cum aliis antea vidimus*).

345 Ηθική, Σπινόζα, 300. (*quod aliquid singulare habere imaginamur*).

Όταν φανταζόμαστε ένα πράγμα το οποίο έχουμε συνδέσει με άλλα μέσω των περιστάσεων, που παρουσιάσαμε ανωτέρω, τότε, όταν το ανακαλούμε στη μνήμη μας αυτό γίνεται μαζί με όλα τα άλλα που συνδέσαμε μαζί του, καθώς πια όλα τα αντιμετωπίζουμε ως ένα, συγκεχυμένα και συγχωνευμένα, αναιρώντας τις ιδιαιτερότητες που τα διαχωρίζουν. Αντιθέτως, όταν κάτι το ενατενίζουμε ως ενικό πράγμα, η μνήμη μας δεν δύναται να το συνδέσει με συνειρμούς άλλων πραγμάτων και έτσι τείνουμε να το σκεφτόμαστε για περισσότερο χρόνο. Στην περίπτωση του ενικού πράγματος η ψυχή φαντάζεται ένα πράγμα το οποίο, «δεν έχει μέσα του τίποτε άλλο στην ενατένιση του οποίου να μπορεί να πέσει από την ενατένιση εκείνου· και ως εκ τούτου είναι καθορισμένο να ενατενίζει μόνο εκείνο»³⁴⁶. Το γεγονός ότι η σκέψη μας δεν μεταπηδά σε άλλα συν-αισθήματα συνειρμικά, κάνει το ενικό πράγμα να μένει για περισσότερο χρόνο στη ψυχή μας μέσω της φανταστικής αναπαράστασής του.

Το σχόλιο που έπεται της πρότασης 52 ορίζει το θαυμασμό (*admiratio*), ως το συν-αίσθημα το οποίο προκύπτει από τη προσκόλλησή μας στην ιδέα του ενικού πράγματος. Ο θαυμασμός αναφέρεται και στον τέταρτο ορισμό των συν-αισθημάτων, στο τέλος του τρίτου μέρους, ως εξής: «Ο Θαυμασμός είναι μια φανταστική παράσταση κάποιου πράγματος στην οποία το Πνεύμα μένει προσηλωμένο επειδή αυτή η ενική φανταστική παράσταση δεν έχει καμία σύνδεση με τις υπόλοιπες»³⁴⁷. Αυτό συμβαίνει διότι όταν φανταζόμαστε ότι κάτι είναι ενικό πράγμα το ενατενίζουμε για μεγαλύτερο χρονικό διάστημα από κάτι που το φανταζόμαστε ως έχων ιδιότητες κοινές σε διάφορα σώματα. Διάφορες παραλλαγές του θαυμασμού αναπτύσσονται στη συνέχεια του εν λόγω σχολίου, όπως η καταπτόηση (*consternatio*), η οποία αποτελεί το είδος εκείνο του θαυμασμού, το οποίο αναφέρεται σε ένα πράγμα για το οποίο νιώθουμε δειλία. Όταν σεβόμαστε κάποιον άνθρωπο, δηλαδή, συνδέουμε το θαυμασμό με την ιδέα του εν λόγω ανθρώπου, έχοντας χαρακτηριστικά όπως η φρόνηση (*prudentia*) ή η ευστροφία (*industia*), έτσι ώστε να τον ενατενίζουμε «ως κατά πολύ προεξέχοντα σε σχέση με εμάς»³⁴⁸, τότε ο θαυμασμός μετατρέπεται σε σεβασμό (*veneratio*). Όταν ενατενίζουμε με θαυμασμό, δηλαδή ως ενικό πράγμα, την οργή (*ira*) ή το φθόνο

346 *Ηθική*, Σπινόζα, 301.

347 *Ηθική*, Σπινόζα, 319. (*Admiratio est rei alicuius imaginatio, in qua mens defixa propterea manet, quia haec singularis imaginatio nullam cum reliquis habet connexionem*).

348 *Ηθική*, Σπινόζα, 301 (*eo ipso hominem nobis longe antecellere*).

(*invidia*) ενός ανθρώπου τότε το θαυμασμός μας καλείται φρίκη (*horror*). Αν αντιθέτως, συνδέσουμε το θαυμασμό μας με συν-αισθήματα αγάπης τότε αυτός θα καλείται αφοσίωση (*devotio*)³⁴⁹.

Ο τέταρτος ορισμός των συν-αισθημάτων, ο οποίος αναφέρεται στο θαυμασμό, όπως και η πρόταση 52 βασίζεται στη πρόταση 18 του δεύτερου μέρους της *Ηθικής*, η οποία αναλύει τους μηχανισμούς της μνήμης. Η μνήμη λειτουργεί μέσω των αλληλουχιών φανταστικών παραστάσεων. Όταν ενατενίζουμε κάτι ως καινούργιο, οι αλληλουχίες αυτές τίθονται εν αναμονή καθώς το εν λόγω πράγμα ως ενικό δεν έχει συνδεθεί ακόμα με αυτές. Ο θαυμασμός επενδύει τα άλλα συν-αισθήματα με το πάγωμα του μηχανισμού της μνήμης, γι'αυτό και δεν χαρακτηρίζεται ως συν-αίσθημα από το Σπινόζα αλλά ως φανταστική παράσταση. Ο λόγος για τον οποίο εμμένουμε στην ενατένιση ενός και μόνο πράγματος δεν διακατέχεται από κάποια θετικότητα αλλά από αναστολή της μνήμης: «δεν συγκαταλέγω τον Θαυμασμό στις συναισθηματικές επήρειες ούτε βλέπω γιατί να το κάνω, εφόσον αυτός ο περισπασμός του Πνεύματος δεν προέρχεται από κανένα θετικό αίτιο που θα περισπούσε το Πνεύμα από άλλα πράγματα· αλλά μονάχα από το ότι λείπει η αιτία για την οποία το Πνεύμα καθορίζεται από την ενατένιση του πράγματος να σκεφτεί άλλα»³⁵⁰. Παρατηρούμε συνεπώς, πως το να θαυμάζουμε ή όχι ένα πράγμα συμβαίνει τυχαία, λόγω της αναστολής των λειτουργιών της μνήμης, δεν προκαλείται από την εξέταση διάφορων πραγμάτων η οποία θα κατέληγε στην μοναδικότητα του πράγματος το οποίο θαυμάζουμε.

Η αντίθετη φανταστική παράσταση του θαυμασμού είναι η καταφρόνηση, η οποία ορίζεται ως εξής: «*Η Καταφρόνηση είναι μια φανταστική παράσταση κάποιου πράγματος η οποία αγγίζει το Πνεύμα τόσο λίγο ώστε, από την παρουσία του πράγματος, το Πνεύμα παρακινείται να φαντάζεται περισσότερο όσα δεν είναι στο ίδιο πράγμα παρά όσα είναι σε αυτό*»³⁵¹. Αίτιο της καταφρόνησης είναι για το Σπινόζα είναι ότι μέσα από την παρουσία του ίδιου του πράγματος να φτάσουμε στο σημείο «να του αρνηθούμε

349 Η αφοσίωση προκύπτει από τον παρατεταμένο θαυμασμό, ο οποίος μετατρέπεται σε αγάπη και σύμφωνα με τον δέκατο ορισμό των συναισθημάτων «*Η Αφοσίωση είναι Αγάπη προς αυτόν που θαυμάζουμε.*» (*Devotio est amor erga eum, quem admiramur*).

350 *Ηθική*, Σπινόζα, 320.

351 *Ηθική*, Σπινόζα, 321. (*Contemptus est rei alicuius imaginatio, quae mentem adeo parum tangit, ut ipsa mens ex rei praesentia magis moveatur ad ea imaginandum, quae in ipsa re non sunt, quam quae in ipsa sunt*).

κάθετι που μπορεί να είναι αίτιο Θαυμασμού, Αγάπης, Φόβου»³⁵² τότε το πνεύμα αναγκάζεται να οδηγηθεί στην καταφρόνηση. Βέβαια από το Θαυμασμό και τη Καταφρόνηση προκύπτουν και άλλες φαντασιακές παραστάσεις όπως η Αφοσίωση, ο Χλευασμός, η Υψηλοφροσύνη και ο Σεβασμός, οι οποίες δεν εμφανίζουν το δικό τους ορισμό αλλά τίθονται συνοπτικά στο σχόλιο της Ο Σπινόζα παρότι δίνει ολοκληρωμένους ορισμούς του θαυμασμού και της καταφρόνησης δεν τις αναγνωρίζει ως συναισθηματικές επήρειες αλλά ως φαντασιακές αναπαραστάσεις, το ίδιο κάνει με τους ορισμούς του σεβασμού και της υψηλοφροσύνης.

Προτάσεις 53, 54, 55 : Επιστροφή στον εαυτό

Οι προτάσεις 53, 54, και 55 σκιαγραφούν τους ψυχικούς μηχανισμούς, οι οποίοι αυτόματα, δημιουργούν την κίνηση επιστροφής στον εαυτό. Οι προτάσεις 53 και 55 περιγράφουν τη φροντίδα του εαυτού ως προς της χαρά και τη λύπη. Σύμφωνα με την πρόταση 53, η ψυχή όταν ενατενίζει τη δύναμη του ενεργείν της χαίρεται ενώ σύμφωνα με την πρόταση 55, ενατενίζει την ‘αδυναμία’ της λυπάται και γι αυτό με βάση τη πρόταση 54, η ψυχή προσπαθεί να φαντάζεται όσο περισσότερο μπορεί την αύξηση της δύναμης του ενεργείν της.

Η πρόταση 53 διατυπώνεται ως εξής: «Όταν το Πνεύμα ενατενίζει τον εαυτό του και τη δύναμη ενέργειάς του χαίρεται, και τόσο περισσότερο όσο πιο διακριτά φαντάζεται τον εαυτό του και τη δύναμη ενέργειάς του»³⁵³. Σε διαφορά με την εκφορά των προηγούμενων προτάσεων, οι οποίες αναφέρονται στη χαρά παρατηρούμε πως ο ρηματικός τύπος «χαίρεται» βρίσκεται στον ενεστώτα, γεγονός που υποδεικνύει ότι η χαρά σε αυτό το σημείο βιώνεται στο παρόν. Η ψυχή δεν φαντάζεται τη χαρά, ούτε τη μεταθέτει σε ένα λίγο πολύ σύντομο μέλλον αλλά τη βιώνει στο εδώ και στο τώρα. Αλλά αυτή η χαρά παραμένει καθαρά διανοητική, καθώς ενατενίζει (*contemplatur*) ή φαντάζεται (*imaginatur*) τον εαυτό της όπως φαντάζεται τα εξωτερικά σώματα. Σε

352 Ηθική, Σπινόζα, 302.

353 Ηθική, Σπινόζα, 303 (*Cum mens se ipsam suamque agendi potentiam contemplatur, laetatur; et eo magis, quo se suamque agendi potentiam distinctius imaginatur*)

αυτό το σημείο της ανάλυσης η ψυχή μπορεί να αναπτύσσει μόνο μερικές γνώσεις για τα πράγματα καθώς και για τον εαυτό της, διότι δε γνωρίζει τις αληθείς αιτίες τους.

Με ποιο τρόπο όμως η ψυχή γνωρίζει τον εαυτό της; Μόνο μέσω των επηρεασμών του σώματος και των ιδεών που δημιουργούνται γι αυτούς. Η ψυχή μπορεί να ενατενίζει τον εαυτό της μόνο μέσω των ιδεών που προκύπτουν από τους επηρεασμούς του σώματος, οι οποίοι παράγονται μέσα από τις συναντήσεις των σωμάτων. Η ψυχή σχηματίζει μια εικόνα αυτού που είναι με βάση εκείνα που παθαίνει το σώμα μέσα από τις συναντήσεις του με άλλα, μια εικόνα συνεπώς μερική και πλασματική. «*Άρα όταν συμβαίνει να μπορεί το Πνεύμα να ενατενίζει τον εαυτό του, υποθέτουμε ότι αυτόχρονα μεταβαίνει σε μεγαλύτερη τελειότητα, τουτέστιν επηρεάζεται από Χαρά*»³⁵⁴. Όπως ήδη γνωρίζουμε από την πρόταση 17, αρκεί η ψυχή να ενατενίσει την αύξηση της δύναμης του ενεργείν της για να χαρεί, δηλαδή για να αυξηθεί όντως η δύναμη του ενεργείν της. Με το που η ψυχή 'υποθέσει' την αύξηση της δύναμης του ενεργείν της αυτό συμβαίνει. Αλλά πως προκύπτει η εν λόγω υπόθεση; Στην ερώτηση αυτή απαντάει το πόρισμα που έπεται της πρότασης 53, υποθέτουμε ότι μεταβαίνουμε με αυξημένη τελειότητα όταν οι άλλοι μας επαινούν, διότι όταν συμβαίνει αυτό επηρεαζόμαστε από καλές συναντήσεις, δηλαδή από χαρά, η οποία λόγω του έπαινου συνοδεύεται από την εικόνα του εαυτού μας ως αιτίου.

Η πρόταση 54 αναφέρει τα εξής: «*Το Πνεύμα προσπαθεί να φαντάζεται μονάχα όσα θέτουν τη δύναμη ενέργειάς του*»³⁵⁵, αποτελεί ουσιαστικά συνέχεια του παραπάνω συλλογισμού συνοψίζοντας τα συμπεράσματά του στην πράξη. Η απόδειξη της πρότασης 54 αντλεί τη θεωρητική της βάση μόνο από την πρόταση 7, η οποία μας εισάγει την έννοια του *conatus*. Το *conatus* αποτελεί την ίδια την ουσία της ψυχής υπό την έννοια ότι περιγράφει την τάση της (αλλά και του σώματος) να επιβεβαιώνει «*αυτό που είναι και αυτό που μπορεί*»³⁵⁶. Τίποτα δε μπορεί να κάνει την ψυχή, υπό την καθοδηγητική τάση του *conatus* να θέτει «*αυτό που είναι και αυτό που δε μπορεί*»³⁵⁷. Αυτή η ακατανίκητη τάση της να επιβεβαιώνει τον εαυτό της, κυριαρχεί επί όλων των

354 *Ηθική*, Σπινόζα, 303. (*Cum ergo fit, ut mens se ipsam possit contemplari, eo ipso ad maiorem perfectionem transire, hoc est laetitia affici supponitur*).

355 *Ηθική*, Σπινόζα, 304. (*Mens ea tantum imaginari conatur, quae ipsius agendi potentiam ponunt*).

356 *Ηθική*, Σπινόζα, 304. (*quod est and potest*).

357 *Ηθική*, Σπινόζα, 304. (*quod non est ne que potest*).

ενεργειών της, με τη διαφορά ότι μέσω των μηχανισμών μίμησης και μεταφοράς της φαντασίας, σε εξωτερικά σώματα, εκείνη εκτρέπεται από την πορεία της ή τουλάχιστον να διαστρεβλώνουν την αρχική ορμή που είχε μέσα της.

Η ψυχή συνεπώς τείνει προς της επιβεβαίωση της δύναμης της και όχι της αδυναμίας, διότι αντιθέτως θα οδηγούνταν στην λύπη. Σύμφωνα με τη πρόταση 55 «*Όταν το Πνεύμα φαντάζεται την αδυναμία του, αυτόχρομα λυπάται*»³⁵⁸. Η απόδειξη της εν λόγω πρότασης ευθυγραμμίζεται πλήρως με αυτή της προηγούμενης καθώς και οι δύο περιγράφουν την ίδια κίνηση της ψυχής υπό δύο διαφορετικές φορές. Η ψυχή πάντα τείνει προς την αύξηση της δύναμης ενέργειας της και προσπαθεί να θέτει τη δύναμη της, κάτι το οποίο δεν καταφέρνει λόγω εξωτερικών αιτιών και αυτό οδηγεί στο να λυπάται. Όπως αναφέρει χαρακτηριστικά ο Σπινόζα: «*ενόσω το Πνεύμα προσπαθεί να φαντάζεται κάτι που θέτει τη δύναμη ενέργειάς του, αυτή η προσπάθειά του καταστέλλεται, ήτοι [...] λυπάται*»³⁵⁹. Λόγω της καθοριστικής δύναμης του conatus πάνω μας, τίποτα δε μπορεί να μας οδηγήσει στον να υποτιμήσουμε τον εαυτό μας, και όταν αυτό συμβαίνει δε μπορούμε παρά να το αποδοκιμάσουμε. Η μόνη περίπτωση όπου αποδεχόμαστε την μείωση αυτή της δύναμης μας του ενεργείν είναι υπό το βλέμμα των άλλων, όπως μας υπενθυμίζει το πόρισμα που έπεται της εν λόγω πρότασης: «*Αυτή η Λύπη υποθάλπεται όλο και περισσότερο αν φανταζόμαστε πως οι άλλοι μας ψέγουν*»³⁶⁰. Σε αυτό το σημείο παρατηρούμε πως το παρόν πόρισμα, καθώς και αυτό της πρότασης 53 αποδεικνύονται με τον ίδιο τρόπο. Υπό αυτή την έννοια, είτε χαιρόμαστε είτε λυπόμαστε, αυτό γίνεται υπό το βλέμμα των άλλων, και των θετικών ή αρνητικών κρίσεων που η φαντασία μας τους καταλογίζει.

Το παραπάνω συμπέρασμα αποτελεί τη θεωρητική γέφυρα για το σχόλιο που έπεται το οποίο αναλύει τα συν-αισθήματα της Ταπεινότητας (*Humilita*) και της Ικανοποίησης (*Acquiscentia*) ή της Φιλαυτίας (*Philautia*). Τα εν λόγω συν-αισθήματα παρουσιάζονται μεμονωμένα στους ορισμούς 26 και 25 αντιστοίχως. Από τη μία η Ικανοποίηση ορίζεται ως «*Χαρά προερχόμενη από το ότι ο άνθρωπος ενατενίζει τον*

358 *Ηθική*, Σπινόζα, 304. (*Cum mens suam impotentiam imaginatur, eo ipso contristatur*).

359 *Ηθική*, Σπινόζα, 305. (*dum mens aliquid imaginari conatur, quod ipsius agendi potentiam ponit, hic eius conatus coercetur, sive quod ipsa contristatur*).

360 *Ηθική*, Σπινόζα, 305.

εαυτό του και τη δύναμη ενέργειάς του»³⁶¹. Από την άλλη η Ταπεινότητα ορίζεται με τα συμμετρικώς αντίθετα χαρακτηριστικά, ως «*Λύπη προερχόμενη από το ότι ο άνθρωπος ενατενίζει την αδυναμία ήτοι την καχεξία του*»³⁶². Όπως μας πληροφορεί το σχόλιο της πρότασης 55, όταν ενατενίζουμε τις ενέργειές μας που μας προκαλούν χαρά, φανταζόμαστε ότι αυτές χαρακτηρίζονται από μια ενική τελειότητα η οποία δεν μπορεί να εμφανιστεί κάπου αλλού συνεπώς «*καθένας χαιρείται στον μέγιστο βαθμό από την ενατένιση του εαυτού του όταν ενατενίζει στον εαυτό του κάτι το οποίο αρνείται στους άλλους*»³⁶³. Δεν μας αρκεί να επιβεβαιώνουμε τον εαυτό μας και τις ευχάριστές μας πράξεις αλλά τείνουμε ταυτόχρονα να αρνούμαστε το ίδιο πράγμα για τους άλλους. Γι' αυτό και ο Σπινόζα μας χαρακτηρίζει φύσει φθονερά όντα. Μέσα από τη προσπάθειά μας να συγκρινόμαστε και να ανάγνωρίζομαστε από τους άλλους καταλήγουμε να τους μισούμε και να τους φθονούμε. Αυτή η φυσική τάση ενισχύεται ακόμη περισσότερο από τα παιδικά μας χρόνια, καθώς οι γονείς μας βασίζουν την εκπαίδευσή μας κυρίως στα συν-αισθήματα μίσους και φθόνου.

Φθονούμε, όμως, όλα τα εξωτερικά πράγματα; Φθονούμε τα ζώα ή τα φυτά; Εμπειρικά και μόνο η απάντηση είναι προφανής. Στο δεύτερο πόρισμα της πρότασης 55 ο Σπινόζα αναφέρει: «*Κανένας δε φθονεί την αρετή κάποιου, παρά μόνο του ίδιου*»³⁶⁴. Σύμφωνα με την απόδειξη του εν λόγω πορίσματος, ο φθόνος αποτελεί μια θλίψη, άρα μια μείωση της δύναμης ενέργειάς μας η οποία παράγεται μέσα από τη σύγκριση με ένα άλλο *comatus* το οποίο θα πρέπει να είναι αντίστοιχο με το δικό μας για να επιτευχθεί η εν λόγω σύγκριση. Εκείνο το πράγμα, το οποίο δεν βρίσκει κοινά σημεία με τη 'φύση' μας, δε μπορεί παρά να μας είναι αδιάφορο. Ο φθόνος συνεπώς, φαίνεται να προέρχεται από μια απώλεια της φανταστικής μοναδικότητας μας μέσα από τη σύγκριση με τους άλλους.

361 *Ηθική*, Σπινόζα, 327. (*Acquiescentia in se ipso est laetitia orta ex eo, quod homo se ipsum suamque agendi potentiam contemplator*).

362 *Ηθική*, Σπινόζα, 328. (*Humilitas est tristitia orta ex eo, quod homo suam impotentiam sive imbecillitatem contemplator*).

363 *Ηθική*, Σπινόζα, 306.

364 *Ηθική*, Σπινόζα, 307. (*Nemo virtutem alicui nisi aequali invidet*).

Πρόταση 56, οι ορισμοί [45, 46, 47, 48] και ο γενικός ορισμός των συν-αισθημάτων

Η πρόταση 56 συνδέει τη σχηματική παρουσίαση των τριών πρωταρχικών διανυσμάτων του συναισθηματικού χώρου με την αιτιακή ανάλυση αυτών. Όπως ήδη γνωρίζουμε, σε τελική ανάλυση δεν υπάρχουν παρά τρία βασικά συν-αισθήματα, η επιθυμία, χαρά και η λύπη. Χωρίς να αναιρεί τη τοποθέτηση αυτή, ο Σπινόζα μας λέει τώρα, πως εμφανίζονται τόσες παραλλαγές των παραπάνω συν-αισθημάτων όσες και οι αιτίες με τις οποίες τα συνδέουμε μέσω της φαντασίας: «Υπάρχουν τόσα είδη Χαράς, Λύπης και Επιθυμίας, και συνεπώς κάθε συναισθηματικής επήρειας που συντίθεται από αυτές, όπως η αμφιθυμία, ή απορρέει από αυτές, όπως η Αγάπη, το Μίσος, η Ελπίδα, ο Φόβος, κτλ., όσα είναι τα είδη των αντικειμένων από τα οποία επηρεαζόμαστε»³⁶⁵. Οι μεγάλες τάσεις του συναισθήματος δεν αναιρούνται αλλά χρωματίζονται από τις αποχρώσεις των αιτιών με τις οποίες συνδέονται. Αν θεωρήσουμε την χαρά, τη λύπη και την επιθυμία ως τα μοναδιαία διανύσματα του συναισθηματικού χώρου, τότε η αγάπη και η ελπίδα μπορούν να παρουσιαστούν ως γραμμικοί συνδυασμοί της χαράς οι οποίοι καθορίζονται από την αιτία και την έντασή της, αντιστοίχως το μίσος, ο φόβος και ο φθόνος για τη λύπη. Υπό την ίδια οπτική, η αμφιθυμία μπορεί να χαρακτηριστεί ως γραμμικός συνδυασμός των πρωταρχικών συν-αισθημάτων της χαράς και τη λύπης αντίστοιχα και έτσι δημιουργείται σχηματικά το γεωμετρικό επίπεδο των συν-αισθημάτων κατά το Σπινόζα, δίχως να ξεχνά την πολυπλοκότητα η οποία παράγεται μέσω των φανταστικών αιτιών, οι οποίες λειτουργούν ως συντελεστές και προστιθέμενοι όροι στα βασικά συν-αισθήματα.

Στην παραπάνω ανάλυση, έχει παραληφθεί επιμελώς η επιθυμία ή όρεξη του ατόμου και αυτό συμβαίνει για δύο λόγους, πρώτον, όπως ήδη γνωρίζουμε, η επιθυμία αποτελεί την ουσία του ανθρώπου και δεύτερον διότι μένουν να αναλυθούν οι σημαντικές (insignes) μορφές της επιθυμίας, οι οποίες διαχωρίζονται με βάση την φανταστική τους αιτία. Αυτές είναι η Τρυφηλότητα (*Luxuria*), η Μεθοκοπία (*Ebrietas*), η Λαγνεία

365 *Ηθική*, Σπινόζα, 308. (*Laetitiae, tristitiae et cupiditatis, et consequenter uniuscuiusque affectus, qui ex his componitur, ut animi fluctuationis, vel qui ab his derivatur, nempe amoris, odii, spei, metus etc. tot species dantur, quot sunt species obiectorum, a quibus afficimur*).

(*Libido*) , η Φιλαργυρία (*Avaritia*) και η Φιλοδοξία (*Ambitio*) οι οποίες συγκεκριμένα χαρακτηρίζονται ως «άμετρη αγάπη για συμπόσια, ποτό, συνουσία, πλούτο και δόξα»³⁶⁶. Τα παραπάνω συν-αισθήματα δεν είναι τίποτα άλλο (*nihil aliud*) από «άμετρη επιθυμία ή αγάπη» η οποία διαχωρίζεται με βάση το περιστασιακό της περιεχόμενο. Σημαντική είναι η λέξη άμετρη καθώς αυτή η τάση υπερβολής των εν λόγω επιθυμιών τις απομακρύνει από κάθε έλεγχο. Γι' αυτό το λόγο ο Σπινόζα προσθέτει πως η σωφροσύνη (*Temperatia*) η οποία λειτουργεί συνήθως ως αντίθετο της τρυφηλότητας, η νηφαλιότητα (*Sobrietas*) ως αντίθετο της μεθοκοπίας , η αγνότητα (*Castitas*) ως αντίθετο της Λαγνείας. Δεν αποτελούν, λοιπόν, συν-αισθήματα αλλά «δυνάμεις της ψυχής» οι οποίες μετριάζουν τις εν λόγω συναισθηματικές επήρειες³⁶⁷. Τα εν λόγω συν-αισθήματα αναπτύσσονται σε ξεχωριστούς ορισμούς στο τέλος του «*Περί των συναισθηματικών επηρειών*», οι οποίοι δεν εμφανίζουν καμία διαφορά με όσα αναφέρθηκαν παραπάνω. Στην επεξήγηση που έπεται των ορισμών, ο Σπινόζα επιστρέφει στη λαγνεία, η οποία αποτελεί το μόνο από τα παραπάνω συν-αισθήματα το οποίο δεν αναφέρεται αναγκαστικά σε κάποιο άμετρο πάθος για «*σύμμιξι των σωμάτων*»³⁶⁸.

Η απόδειξη της πρότασης 56 αναλύει ένα κεντρικό θέμα της συν-αισθηματικότητας στο οποίο είναι αφιερωμένος και ο γενικός ορισμός των συναισθηματικών επηρειών, το ζήτημα της παθητικότητας των συν-αισθημάτων μας. Τα αυθόρμητα συναισθήματά μας, τα οποία έχουμε αναλύσει ως τώρα, χαρακτηρίζονται ως πάθη (*passiones*), είναι αναγκαστικά μολυσμένα με παθητικότητα. Τι είναι όμως το να είμαστε παθητικοί για το Σπινόζα; Για να απαντήσουμε στην εν λόγω ερώτηση θα χρησιμοποιήσουμε το κείμενο αυτούσιο: «*πάσχουμε αναγκαία μονάχα καθόσον έχουμε αταίριαστες ιδέες· και μονάχα καθόσον έχουμε αυτές πάσχουμε*»³⁶⁹. Το να έχουμε μερική γνώση είναι επαρκής και αναγκαία συνθήκη για την παθητικότητα των συν-αισθημάτων μας.

366 *Ηθική*, Σπινόζα, 310.

367 *Ηθική*, Σπινόζα, 310 (*animi indicant potentiam quae hos affectus moderatur*).

368 *Ηθική*, Σπινόζα, 337.

369 *Ηθική*, Σπινόζα, 308-9.

Ακριβώς με το ίδιο σκεπτικό ξεκινάει η επεξήγηση του γενικού ορισμού των συναισθηματικών επηρειών ο οποίος αναφέρει τα εξής: «*Η συναισθηματική Επήρεια που λέγεται Πάθημα της ψυχής είναι συγκεχυμένη ιδέα με την οποία το Πνεύμα καταφάσκει μια ισχύ ύπαρξης του Σώματος του, ή κάποιου μέρους αυτού, μεγαλύτερη ή μικρότερη από πριν, και δοθείσης αυτής το ίδιο το Πνεύμα καθορίζεται να σκέφτεται το τάδε μάλλον παρά το δείνα*»³⁷⁰. Ο εν λόγω ορισμός μαζί με την επεξήγηση που ακολουθεί συνοψίζουν και αναλύουν τα βασικά στοιχεία της συναισθηματικότητας όπως μέχρι τώρα έχει παρουσιαστεί. Η επεξήγηση του γενικού ορισμού των συναισθημάτων ξεκινάει από το κοινό της θέμα με την πρόταση 56, δηλαδή το γεγονός ότι τα συν-αισθήματα μας είναι παθητικά λόγω των ανεπαρκών μας σκέψεων και αντλεί τη θεωρητική της βάση από την πρόταση 3 η οποία αναφέρει: «*Οι ενέργειες του Πνεύματος προέρχονται από μόνες τις ταιριαστές ιδέες· ενώ τα πάθη εξαρτώνται από μόνες τις αταίριαστες*»³⁷¹. Όταν η ψυχή μας ενεργεί είναι επειδή έχει ταιριαστές ιδέες, δηλαδή, ιδέες των οποίων αποτελεί ταιριαστή αιτία και για κανένα άλλο λόγο, ενώ όταν πάσχει αυτό συμβαίνει γιατί σχηματίζει αταίριαστες ιδέες, οι οποίες δεν βρίσκουν την ταιριαστή τους αιτία στη ψυχή. Παρατηρούμε ότι η κίνηση συσχετισμού των παθών με τις συγκεχυμένες ιδέες μας, θέτει τις δεύτερες σε μια θέση λογικής (και όχι χρονικής) προτεραιότητας, δεν είναι τα πάθη που μας κάνουν να έχουμε αταίριαστες ιδέες αλλά νιώθουμε παθητικά τα συναισθήματά μας γιατί οι ιδέες μας είναι αταίριαστες με την πραγματικότητα μας. Ο Σπινόζα δεν αναπτύσσει την ανάλυση των παθών σε μια καρτεσιανή θεωρητική βάση, δεν είναι τα πάθη μας που κάνουν τη ψυχή μας να πάσχει, αλλά οι συγκεχυμένες ιδέες της ψυχής που μας κάνουν παθητικούς.

Ο μηχανισμός παραγωγής αταίριαστων ιδεών αποτελεί αντικείμενο του δεύτερου μέρους της *Ηθικής* αλλά επαναλαμβάνεται εδώ με σκοπό την παρουσίαση των παθών. Τα συναισθήματά μας είναι οι ιδέες των επηρεασμών του σώματος, οι επηρεασμοί του σώματος προκαλούνται από τη συνάντησή μας με ένα εξωτερικό σώμα, το ίχνος του οποίου διατηρείται στην ιδέα του επηρεασμού. Το συναίσθημά μας συνεπώς, και ως

370 *Ηθική*, Σπινόζα, 339 (*Affectus, qui animi pathema dicitur, est confusa idea, qua mens maiorem vel minorem sui corporis vel alicuius eius partis existendi vim, quam antea, affirmat, et qua data ipsa mens ad hoc potius, quam ad illud cogitandum determinator*).

371 *Ηθική*, Σπινόζα, 243 (*Mentis actiones ex solis ideis adaequatis oriuntur, passiones autem a solis inadaequatis pendent*).

ιδέα του επηρεασμού του σώματος μας δε μπορεί παρά να εξηγείται από τη φύση μας και τη φύση του εξωτερικού σώματος με τέτοιο τρόπο που να εκφράζει περισσότερο τη τωρινή κατάσταση του σώματος μας παρά το εξωτερικό σώμα λόγω της διαβρωτικής λειτουργίας της φαντασίας: «*Όλες πράγματι οι ιδέες των σωμάτων τις οποίες έχουμε δηλώνουν περισσότερο την ενεργή κατάσταση του σώματός μας παρά τη φύση του εξωτερικού σώματος*»³⁷². Υπό αυτή την έννοια το συναίσθημά μας εκφράζει τη μεταβολή στην κατάσταση του σώματος μας συγκριτικά με την προηγούμενη, δηλαδή την αύξηση ή τη μείωση της δύναμης μας να ενεργούμε: «*το Πνεύμα καταφάσκει μια ισχύ ύπαρξης του Σώματός του, ή κάποιου μέρους αυτού, μεγαλύτερη ή μικρότερη από πριν*»³⁷³.

Σύμφωνα, με όσα έχουν περιγραφεί παραπάνω κατανοούμε το συναίσθημά μας ως κάτι που εκφράζει μια κατάσταση του δικού μας σώματος. Το συν-αίσθημασυνεπώς αποτελεί κάτι το υποκειμενικό, καθώς είναι η έκφραση μιας τελείως προσωπικής κατάστασης, η οποία άλλοτε τείνει προς την αύξηση και άλλοτε προς τη μείωση της δύναμής μας να ενεργούμε. Όμως ποιος κρίνει την εν λόγω αύξηση ή μείωση της δύναμής μας του ενεργείν; Δεν είναι η συνείδηση εκείνη που νοηματοδοτεί την αυξομείωση της δύναμής μας καθότι το συναίσθημά μας παράγεται αυθόρμητα και άμεσα. Η ψυχή μας δε μπορεί να θεωρηθεί ως εξέχουσα του σώματος, σα να μπορεί να βγει από αυτό και να κρίνει αντικειμενικά τις μεταβολές του, η ψυχή μεταβάλλεται ταυτοχρόνως με το σώμα, όπως μεταβάλλονται οι πλευρές ενός γεωμετρικού σχήματος που τροποποιούμε: «*Αλλά σημειωτέον πως όταν λέω μια ισχύ ύπαρξης μεγαλύτερη ή μικρότερη από πριν δεν εννοώ ότι το Πνεύμα συγκρίνει την παρούσα κατάσταση του Σώματος με μια παρελθοντική· αλλά ότι η ιδέα που συνιστά της μορφή της συναισθηματικής επήρειας καταφάσκει για το σώμα κάτι που ενέχει αληθινά περισσότερη ή λιγότερη παραγματικότητα*»³⁷⁴. Υπό αυτή την έννοια ο Μασερέ χαρακτηρίζει τη διαδικασία δημιουργίας συν-αισθημάτων ως «*υποκειμενικότητα δίχως υποκείμενο*»³⁷⁵,

372 Ηθική, Σπινόζα, 339.

373 Ο.π.

374 Ηθική, Σπινόζα, 340. (*Sed notandum cum dico "maiolem vel minorem existendi vim, quam antea", me non intelligere, quod mens praesentem corporis constitutionem cum praeterita comparat, sed quod idea, quae affectus formam constituit, aliquid de corpore affirmat, quod plus minusve realitatis revera involvit, quam antea*).

375 Pierre Macherey, "Introduction à l'Ethique de Spinoza", 356 (*subjectivite sans sujet*).

καθώς το συναίσθημά μας άγεται και φέρεται από τα εξωτερικά σώματα δίχως κάποια δικιά μας ενσυνείδητη πρόσμιξη περιγράφοντας απλά μια αλλαγή στην κατάσταση του. Βέβαια, ταυτόχρονα, το συναίσθημά μας επιβεβαιώνει (*affirmare*) την ισχύ ύπαρξης (*vis existendi*) του Σώματός μας, μέσα από την παθητική αντανάκλαση της κατάστασης του σώματός μας, και τις συγκεκριμένες ιδέες που αυτό συνεπάγεται, η ψυχή επιβεβαιώνει μια δύναμη του ενεργείν, πότε μεγαλύτερη πότε μικρότερη. Αυτή όμως η αυξομείωση της δύναμης του ενεργείν δεν είναι παρά αποτέλεσμα των τυχαίων εξωτερικών περιστάσεων. Η εν λόγω επιβεβαίωση της ύπαρξης του σώματος δεν είναι παρά η ουσία του πνεύματός μας, η οποία μέσα από τους επηρεασμούς και τις συναντήσεις του σώματος με άλλα σώματα παίρνει την πορεία προς την αύξηση ή τη μείωση της δύναμής της. Είναι μέσω των συν-αισθημάτων που η ψυχή επιβεβαιώνει την ύπαρξη του σώματος και έτσι μεταβάλλεται η δική της κατάσταση. Καταλαβαίνουμε συνεπώς, ότι ανάμεσα στην *potentia agenti*, της *vis existendi* και την *potentia cogitandi* εμφανίζεται μια απόλυτη συμφωνία. Δεν υπάρχει κανένα συν-αίσθημα που να μην αντιστοιχεί στη μεταβολή της κατάστασης του σώματός μας, ούτε μια αλλαγή της κατάστασης του σώματος μας που να μην αντιστοιχεί σε ένα συν-αίσθημα. Έπειτα παρατηρούμε μια πλήρη ταύτιση ανάμεσα σε συν-αίσθημα και ιδέες των επηρεασμών του σώματος, όπως γίνεται εμφανές και από την εκφορά του γενικού ορισμού των συν-αισθημάτων, ο οποίος αναφέρεται αποκλειστικά και μόνο στο πνεύμα. Βέβαια, στις τελευταίες προτάσεις του τρίτου μέρους ο Σπινόζα αναφέρει: «η υπερτέρηση των ιδεών και η ενεργή δύναμη της σκέψης εκτιμώνται σύμφωνα με την υπερτέρηση του αντικειμένου»³⁷⁶, η αύξηση της δύναμης μας να σκεφτόμαστε αντιστοιχεί ταυτοχρόνως σε μια αύξηση της δύναμης του σώματος μας να ενεργεί.

Η ψυχή μας βρίσκεται σε μια συνεχόμενη διακύμανση ανάμεσα στη χαρά και τη λύπη, την αύξηση ή τη μείωση της δύναμής μας αλλά στη τελευταία πρόταση του τρίτου μέρους ο Σπινόζα αναφέρει: «Πρόσθεσα τέλος και δοθείσης αυτής το ίδιο το Πνεύμα καθορίζεται να σκέπτεται το τάδε μάλλον παρά το δείνα για να εκφράσω επίσης πέρα από τη φύση της Χαράς και της Λύπης, την οποία εξηγεί το πρώτο μέρος του

376 Ηθική, Σπινόζα, 340. (*Nam idearum praestantia et actualis cogitandi potentia ex obiecti praestantia aestimatur*).

ορισμού, τη φύση της Επιθυμίας»³⁷⁷. Η επιθυμία δεν είναι ανεξάρτητη της χαράς και της λύπης, αλλά βρίσκεται ανάμεσα τους, στην προσπάθειά μας να χαιρόμαστε και στην ισοδύναμη προσπάθειά μας να αποφεύγουμε τη λύπη. Καλύπτει τη συναισθηματικότητα και τις αυξομειώσεις της με την ομπρέλα του conatus.

Όπως χαρακτηριστικά αναφέρει ο Μασερέ συνοψίζοντας τον γενικό ορισμό των συναισθημάτων, παρότι ο συλλογισμός φαντάζει περίπλοκος, τα μέρη από τα οποία αποτελείται είναι προσεκτικά επιλεγμένα. Το σημαντικότερο είναι πως καταλήγει σε ένα απλό συμπέρασμα: ακόμα και τα πιο πολύπλοκα συναισθήματα εξηγούνται μέσα από τα στοιχειώδη σε συνδυασμό με τις τροποποιητικές συνθήκες που επιβάλλει η φαντασία³⁷⁸.

Ισότητες διαφορών (συναισθημάτων και ουσιών)

Η πρόταση 57 εκφέρεται στη θεωρητική βάση της προηγούμενης. Πέρα από το γενικό σχήμα των στοιχειωδών συναισθημάτων της χαράς, της επιθυμίας και της λύπης, τα συναισθήματά μας αποκτούν μια ιδιαίτερη μορφή ανάλογα με τις καταστάσεις στις οποίες εκφράζονται. Συγκεκριμένα η πρόταση 57 παίρνει ως δεδομένο ότι τα συναισθήματά μας δεν γίνονται ποτέ αισθητά με τον ίδιο τρόπο για τον καθένα και τη καθεμία από εμάς, λόγω της αναντικατάστατης υφής των υπαρξιακών θέσεων που καθορίζουν την οπτική γωνία κάθε ανθρώπου, θέσεις οι οποίες δεν είναι ποτέ αναγώγιμες σε σχηματικές γενικεύσεις. Η πρόταση 57 μας λέει πως οι λεπτές διαφορές ανάμεσα στα συναισθήματά μας αντιστοιχούν στις διαφορές της φύσης μας από τη φύση κάποιου άλλου ατόμου, συγκεκριμένα αναφέρει τα εξής: «Μια τυχούσα συναισθηματική επήρεια καθενός ατόμου διαφωνεί τόσο με τη συναισθηματική επήρεια ενός άλλου όσο διαφέρει η ουσία του ενός από την ουσία του άλλου»³⁷⁹. Στην περίπτωση που οι εξωτερικές συνθήκες παραμένουν ίδιες, εκείνο που κάνει τα συναισθήματα του ενός να διαφέρουν από τα συναισθήματα του άλλου, είναι η διαφορά των ουσιών τους.

377 *Ηθική*, Σπινόζα, 340 (*Addidi denique “et qua data ipsa mens ad hoc potius quam ad illud cogitandum determinatur”, ut praeter laetitiae et tristitiae naturam, quam prima definitionis pars explicat, cupiditatis etiam naturam exprimerem*).

378 Pierre Macherey, “*Introduction à l’Éthique de Spinoza*”, 362.

379 *Ηθική*, Σπινόζα, 311. (*Quilibet uniuscuiusque individui affectus ab affectu alterius tantum discrepat, quantum essentia unius ab essentia alterius differ*).

Ο Σπινόζα μας εξηγεί κατ' αυτό το τρόπο πως η εμπειρική παρατήρηση της διαφοράς των συν-αισθημάτων μεταξύ των ανθρώπων στηρίζεται στην συνολική οικονομία των συν-αισθημάτων όπως έχει αναπτυχθεί μέχρι τώρα, και αυτή μετράται μέσω τις διαφοράς των ατομικών φύσεων.

Η απόδειξη της πρότασης 57 μας παρέχει δύο δυνατούς αποδεικτικούς συλλογισμούς. Ο πρώτος στηρίζεται στο αξίωμα ένα του δεύτερου μέρους³⁸⁰ το οποίο αναφέρει πως «όλοι οι τρόποι με τους οποίους κάποιο σώμα επηρεάζεται από ένα άλλο σώμα έπονται από τη φύση του επηρεαζόμενου σώματος και συγχρόνως από τη φύση του επηρεάζοντος σώματος· έτσι ώστε ένα και το αυτό σώμα κινείται με διαφορετικούς τρόπους ανάλογα με τη διαφορετικότητα της φύσης των κινούντων σωμάτων»³⁸¹. Το παραπάνω αξίωμα έχει χρησιμοποιηθεί και στη πρόταση 51, για να αποδείξει το ότι διάφορα άτομα μπορούν να επηρεαστούν από το ίδιο αντικείμενο με διαφορετικούς τρόπους και ότι ένα άτομο μπορεί να επηρεαστεί σε διαφορετικούς χρόνους και διαφορετικούς τρόπους από το ίδιο αντικείμενο. Νιώθουμε διαφορετικά συν-αισθήματα, διαδοχικά μέσα στο χρόνο, έτσι εξηγείται και η αστάθεια του ψυχικού μας καθεστώτος, λόγω της πολυπλοκότητας της φύσης μας. Αυτή η πολυπλοκότητα του σώματος μας είναι που εξηγεί και τις διαφορές ανάμεσα στα συναισθήματά μας σε σχέση με τα συν-αισθήματα των άλλων. Όπως σημειώνει ο Μασερέ, ο Σπινόζα μας προτείνει μια μηχανική εξήγηση, σύμφωνα με την οποία η ποιότητα μετατρέπεται σε ποσότητα. Χρησιμοποιεί το παράδειγμα ενός μικρού και ενός μεγαλύτερου ψαριού, το πως αυτή η διαφορά στα σώματά τους, τα κάνει να νιώθουν και να ορέγονται διαφορετικά πράγματα, όπως πχ. το μεγαλύτερο επιθυμεί να φάει το μικρότερο³⁸².

Ο παραπάνω αποδεικτικός συλλογισμός απλά υποδεικνύεται, εκείνος ο οποίος αναλύεται ενδελεχώς εκκινεί από τα στοιχειώδη συν-αισθήματα για να εξάγει τις προαναφερθείσες ισοδυναμίες των διαφορών φύσεως και συν-αισθημάτων. Τα τρία βασικά συν-αισθήματα όπως γνωρίζουμε είναι η επιθυμία, η χαρά και η λύπη. Αρχικά

380 Έπεται του λήμματος 3.

381 *Ηθική*, Σπινόζα, 169. (*Omnes modi, quibus corpus aliquod ab alio afficitur corpore, ex natura corporis affecti et simul ex natura corporis afficientis sequuntur; ita ut unum idemque corpus diversimode moveatur pro diversitate naturae corporum moventium, et contra ut diversa corpora ab uno eodemque corpore diversimode moveantur*).

382 Pierre Macherey, “*Introduction à l’Ethique de Spinoza*”, 368.

η απόδειξη για το συν-αίσθηματης επιθυμίας είναι εξαιρετικά άμεση. Σύμφωνα με τον ορισμό της καθώς και το σχόλιο που έπεται της πρότασης 9 η επιθυμία ταυτίζεται με την ουσία του ατόμου, δηλαδή με τη φύση του, άρα είναι εύκολο να συμπεράνουμε πως η διαφορά στη φύση δύο ατόμων θα οδηγήσει σε διαφορά των συν-αισθημάτων αυτών. Έπειτα η χαρά και η λύπη εκφράζουν την αύξηση ή τη μείωση αντιστοίχως της δύναμης του ενεργείν μας, δηλαδή της προσπάθειάς μας να εμείνουμε στο είναι μας. Όμως αυτή η προσπάθεια αναφερόμενη στο σώμα και στο πνεύμα ταυτοχρόνως έχει οριστεί ως η επιθυμία ή όρεξή μας και άρα η χαρά και η λύπη τώρα μπορούν να ιδωθούν ως αυξομειώσεις της ουσία του ατόμου. Όπως αναφέρει χαρακτηριστικά ο Σπινόζα: «*άρα η Χαρά και η Λύπη είναι η ίδια η φύση καθενός· και ως εκ τούτου η Χαρά ή η Λύπη καθενός διαφωνεί τόσο με τη Χαρά ή τη Λύπη ενός άλλου όσο διαφέρει η φύση ήτοι η ουσία του ενός από τη φύση ήτοι την ουσία του άλλου*»³⁸³. Ο Σπινόζα επανέρχεται σε ένα σημείο το οποίο αναλύθηκε με αφορμή τον ορισμό της επιθυμίας, το γεγονός ότι αποτελεί το έσχατο θεμέλιο του συναισθήματος καθώς είναι το συν-αίσθημα εκείνο, το οποίο βρίσκεται εγγύτερα από οποιοδήποτε άλλο στην δυναμική ουσία μας η οποία εκφράζεται μέσα από το *conatus*, δηλαδή την προσπάθειά μας να εμείνουμε στο είναι μας. Κατανοούμε συνεπώς, το ότι οι εν λόγω διαφορές των συν-αισθημάτων δεν είναι στατικές αλλά δυναμικές καθώς έχουμε μια άμεση σχέση με τη δύναμή μας ή την τάση μας να εμμένουμε στο είναι μας.

Το σχόλιο το οποίο έπεται της πρότασης 57 εμφανίζει ιδιαίτερο ενδιαφέρον καθώς αποτελεί τη μοναδική περίπτωση, εντός του κειμένου, όπου ο άνθρωπος διαχωρίζεται με τα ζώα στη βάση των συν-αισθημάτων. Ο Σπινόζα απομακρυνόμενος όλο και περισσότερο από το καρτεσιανό σχήμα της μηχανικής ζωικότητας θα αναγνωρίσει στα ζώα το συν-αίσθημα στη βάση της καθολικότητας του *conatus* για όλη τη φύση: «*αφού γνωρίσαμε πράγματι την προέλευση του Πνεύματος δεν μπορούμε να αμφιβάλλουμε πια ότι τα ζώα αισθάνονται*»³⁸⁴. Μάλιστα εκείνο που κάνει τα συν-αισθήματα των

383 *Ηθική*, Σπινόζα, 312. (*ergo laetitia et tristitia est ipsa cupiditas sive appetitus quatenus a causis externis augetur vel minuitur, iuvatur vel coercetur, hoc est ipsa cuiusque natura. Atque adeo uniuscuiusque laetitia vel tristitia a laetitia vel tristitia alterius tantum etiam discrepat, quantum natura seu essentia unius ab essentia alterius differ*).

384 *Ηθική*, Σπινόζα, 312 (*bruta enim sentire nequaquam dubitare possumus, postquam mentis novimus originem*).

ανθρώπων και των ζώων να διαφέρουν είναι η διαφορετική πολυπλοκότητα της οργάνωσης του σώματος και του πνεύματός τους. Η εκφορά του εν λόγω σχολίου μας κάνει να αντιλαμβανόμαστε την ανθρωπότητα ως ένα μέρος των ζώων, σε κανένα σημείο ο Σπινόζα δεν την αντιμετωπίζει ως ένα κράτος εν κράτει, χωρίς όμως να αγνοεί τις διαφορές της απέναντι στην υπόλοιπη φύση, εν προκειμένω απέναντι στα ζώα.

Σε αυτό το σημείο ολοκληρώνεται η ανάλυση της συναισθηματικότητας υπό τον γενικό άξονα του *conatus* ο οποίος την ωθεί και τη καθορίζει καθώς και τις εντάσεις και τις διαιρέσεις τις οποίες συνεπάγεται και θα χρησιμοποιηθούν στα επόμενα με σκοπό το ηθικό σχέδιο της απελευθέρωσης των ατόμων. Στο τέλος του σχολίου της πρότασης 57 ο Σπινόζα αναφέρει τα εξής: «*Αυτά για τις συναισθηματικές επήρειες που αναφέρονται στον άνθρωπο καθόσον πάσχει. Απομένει να προσθέσω λίγα για όσες αναφέρονται στον άνθρωπο καθόσον ενεργεί*»³⁸⁵.

Ενεργητικά Συν-αισθήματα

Μέχρι αυτό το σημείο της ανάλυσης το κείμενο έχει εστιάσει στην παθητική μορφή των συν-αισθημάτων. Παρότι παρατηρούμε μια διαφορετική αναλυτική βάση από τη καρτεσιανή, ο Σπινόζα φαίνεται να υπογραμμίζει τις αρνητικές εκφάνσεις τους, εκείνες που μας οδηγούν σε μια διαστρεβλωμένη αίσθηση της πραγματικότητας η οποία παράγεται από τυχαίες συναντήσεις με άλλα σώματα. Μοιάζουμε έρμαιο της τυχαιότητας και της αστάθειάς τους η οποία δε μπορεί παρά να μας οδηγεί προς την συναισθηματική αμφιθυμία και τη σύγχυση που αυτή συνεπάγεται. Αλλά αυτή δεν είναι μια πλήρης εικόνα του επιχειρήματος. Μέσα από την ενδελεχή ανάλυση στη βάση των τριών στοιχειωδών μορφών και την απομυθοποίηση συν-αισθημάτων κατά τα άλλα πλήρως ρομαντικοποιημένων, όπως η αγάπη, φαίνεται να έχει επιδοθεί σε μια «*πικρή σάτιρα*»³⁸⁶ όλων αυτών που νιώθουμε.

Τα εν λόγω συμπεράσματα είναι όμως απλώς φαινομενικά καθώς στις τελευταίες δύο προτάσεις της του τρίτου μέρους ο Σπινόζα μας παρέχει ένα συναισθηματικό τρόπο με

385 *Ηθική*, Σπινόζα, 313 (*Atque haec de affectibus, qui ad hominem referuntur, quatenus patitur. Superest, ut pauca addam de iis, qui ad eundem referuntur, quatenus agit*).

386 Pierre Macherey, “*Introduction à l’Ethique de Spinoza*”, 376 (*amère satire*)

τον οποίο μπορούμε να είμαστε ενεργά και όχι παθητικά όντα. Από τις πρώτες προτάσεις του τρίτου μέρους της *Ηθικής*, ο Σπινόζα παρουσιάζει τη συναισθηματικότητα ως ένα χώρο πολωμένο ανάμεσα στην ενεργητικότητα και τη παθητικότητα, η οποία καθορίζεται από ο αν οι ιδέες οι οποίες συνοδεύουν το συναίσθημά μας είναι ταιριαστές ή όχι, μπορούν να εξηγηθούν από μόνη της ουσία μας ή όχι. Επίσης, τονίζει το γεγονός της ταυτοχρονίας των σωματικών και ψυχικών επηρεασμών μας καθώς και του γεγονότος πως το συναίσθημά μας περιγράφει ακριβώς την εν λόγω συνύπαρξή τους, δίχως το ένα να μπορεί να επηρεάσει το άλλο με τρόπο καρτεσιανό, δηλαδή: «*Ούτε το Σώμα μπορεί να καθορίσει το Πνεύμα στη σκέψη, ούτε το Πνεύμα μπορεί να καθορίσει το Σώμα στη κίνηση, στη στάση ή σε κάτι άλλο*»³⁸⁷. Η θεμελιώδης πολικότητα ανάμεσα στο πάθος και στην ενέργεια, η οποία καθορίζεται από το αν οι ιδέες μας είναι ταιριαστές ή όχι, στη συνέχεια του κειμένου αντικαθίσταται με την πολικότητα ανάμεσα στη χαρά και τη λύπη, οι οποίες περιγράφουν την αύξηση ή τη μείωση της δύναμης του conatus μας. Η πορεία αυτή, οδηγεί εύκολα την αναγνώστρια να υποθέσει την ενεργητικότητα της χαράς και τη παθητικότητα της λύπης. Αλλά και τα δύο αυτά συν-αισθήματα παρουσιάζουν μια παθητική συνθήκη καθορισμένη από αστάθεια και συγκεχυμένη γνώση των αιτιών που οδηγούν στο συναίσθημά μας. Η τυχαία και ασταθής χαρά, την οποία νιώθουμε δε μπορεί παρά να μας δώσει μια γεύση ενεργητικότητας χωρίς όμως να μπορεί να συνδεθεί με επαρκείς ιδέες, καθώς μόνο αυτές αποτελούν ικανή και αναγκαία συνθήκη για να νιώθουμε ενεργητικά συν-αισθήματα. Στις προτάσεις όμως που ακολουθούν ο Σπινόζα παρουσιάζει τη δυνατότητα ύπαρξης καθαρά ενεργητικών συν-αισθημάτων, τα οποία δε μπορούν παρά να είναι μόνο συν-αισθήματα χαράς και επιθυμίας.

Η πρόταση 58 αναφέρει τα εξής: «*Πέρα από τη Χαρά και την Επιθυμία που είναι πάθη, υπάρχουν άλλες συναισθηματικές επήρειες Χαράς και Επιθυμίας που αναφέρονται σε εμάς καθόσον ενεργούμε*»³⁸⁸. Η απόδειξή της εξετάζει ξεχωριστά την επιθυμητική και την χαρούμενη συνθήκη. Όπως ήδη έχει αναλυθεί, στην περίπτωση των ενεργών μας συν-αισθημάτων έχουμε επαρκείς ιδέες οι οποίες συνδέονται με αυτά, αλλά όταν η

387 *Ηθική*, Σπινόζα, 236.

388 *Ηθική*, Σπινόζα, 313 (*Praeter laetitiam et cupiditatem quae passiones sunt, alii laetitiae et cupiditatis affectus dantur, qui ad nos, quatenus agimus, referuntur*).

ψυχή μας αναπτύσσει τέτοιες ιδέες δε μπορεί παρά να ενατενίζει τον εαυτό της δηλαδή να χαίρεται. Για να ολοκληρωθεί η απόδειξη αρκεί να δείξουμε πως η ψυχή μας συλλαμβάνει έστω μία ταιριαστή ιδέα, κάτι το οποίο γνωρίζουμε πως ισχύει από το δεύτερο σχόλιο της πρότασης 40 του δεύτερου μέρους το οποίο αναφέρει: «*έχουμε ταιριαστές έννοιες και ταιριαστές ιδέες των ιδιοτήτων των πραγμάτων· και θα καλώ αυτό τον τρόπο λόγο και γνώση δεύτερου είδους*»³⁸⁹. Συνεπάγεται λοιπόν, πως μπορούμε να νιώθουμε μια ενεργητική χαρά στο βαθμό που μπορούμε να έχουμε ταιριαστές γνώσεις: «*Άρα χαίρεται επίσης καθόσον συλλαμβάνει ταιριαστές ιδέες, τουτέστιν καθόσον ενεργεί*»³⁹⁰, η ενεργητική χαρά είναι εκείνη που παράγεται από την ενατένιση του πνεύματός μας όταν αυτό σχηματίζει σαφείς και διακριτές γνώσεις. Όσον αναφορά την επιθυμία, η απόδειξη βασίζεται στην πρόταση 9 του τρίτου μέρους. Η επιθυμία ως ουσία του πεπερασμένου όντος το ακολουθεί είτε αυτό έχει ταιριαστές ιδέες είτε όχι καθώς περιγράφει την προσπάθειά του να εμμείνει στο είναι του. Συνεπώς δε μπορεί παρά να υπάρχει ένα είδος ενεργητικής επιθυμίας, το οποίο θα αναφέρεται αναγκαστικά στο λόγο, δηλαδή στις σαφείς και διακριτές ιδέες τις οποίες, όπως εξηγήθηκε παραπάνω, μπορούμε να έχουμε.

Η απόδειξη της πρότασης 53, στην οποία στηρίχθηκε το επιχείρημα για την ενεργητική χαρά αναφέρει πως όσο περισσότερο ενατενίζουμε (*contemplari*) τον εαυτό μας χαίρεται, αλλά η απόδειξη της πρότασης 58 χρησιμοποιεί ένα άλλο ρήμα το «συλλαμβάνει» (*concupere*). Η μικρή διαφορά ανάμεσα στην εκφορά των δύο προτάσεων αντηχεί την νοηματική μετατόπιση από την συγκεκριμένη στην σαφή και διακριτή γνώση του εαυτού μας, από μια ομιγλώδη και παραμορφωτική ενατένιση η οποία στηρίζεται στην τυχαιότητα των συναντήσεων σε μια ολοκληρωμένη σύλληψη καθορισμένη από τη λογική των κοινών εννοιών οι οποίες αποκτούν μια σταθερότητα λόγω της σαφούς και διακριτής γνώσης που παρέχουν. Έπειτα, ενώ στην πρόταση 53 εμφανίζεται μια γνώση του εαυτού στηριζόμενη στον αντικατοπτρισμό των άλλων στην πρόταση 58 η ενατένιση είναι κάτι το οποίο γίνεται ‘αναγκαία’. Παρατηρείται έτσι η μετατόπιση της

389 *Ηθική*, Σπινόζα, 204 (*Denique ex eo, quod notiones communes rerumque proprietatum ideas adaequatas habemus. Atque hunc rationem, et secundi generis cognitionem vocabo*).

390 *Ηθική*, Σπινόζα, 314 (*Ergo eatenus etiam laetatur, quatenus ideas adaequatas concipit, hoc est quatenus agit*).

ψυχής, η οποία τώρα μπορεί να ενατενίζει τον εαυτό της στην αναγκαιότητα και στον καθορισμό του. Και πως μπορεί να το γνωρίζει αυτό η ψυχή όταν της συμβαίνει; Σύμφωνα με την πρόταση 43 ξέρουμε ότι η ψυχή όταν έχει μια ταιριαστή γνώση δεν μπορεί παρά να το αντιλαμβάνεται, καθώς αυτή είναι στενά συνδεδεμένη με την αναγκαιότητα της «*αλήθειας του πράγματος*» (*rei veritas*) και έτσι εγκαθιδρύεται σε μια βεβαιότητα, δεν δύναται να είναι ευμετάβλητη και τυχαία.

Η πρόταση 59 ακολουθεί τον ίδιο συλλογισμό αλλά περιγράφοντας την αντίθετη φορά του, δηλαδή, ότι τα ενεργητικά συν-αισθήματα, τα οποία δείξαμε πως μπορούμε να νιώσουμε δεν είναι παρά μόνο η χαρά και η επιθυμία και τίποτα άλλο. Ουσιαστικά σε αυτό το σημείο ο Σπινόζα απορρίπτει την πιθανότητα μιας ενεργητικής λύπης καθώς η εκφορά και μόνο ενός συναισθήματος τέτοιους είδους αποτελεί λογικό παράδοξο. Η πρόταση 59 συγκεκριμένα αναφέρει: «*Ανάμεσα σε όλες τις συναισθηματικές επήρειες που αναφέρονται στο Πνεύμα καθόσον ενεργεί, δεν υπάρχουν κάποιες που να μην αναφέρονται στη Χαρά ή την Επιθυμία*»³⁹¹. Η λύπη είναι συνεπώς αναγκαία συνδεδεμένη με το παθητικό συν-αίσθημα δεν μπορεί να υπάρχει εκεί που συλλαμβάνουμε ενεργητικά τον εαυτό μας καθώς σε αυτή την συνθήκη θα εμφανίζονταν μόνο ενεργητικά συν-αισθήματα. Αντιθέτως, η λύπη ορίζεται ως η μείωση της δύναμής μας του ενεργείν, αποτελεί την άρνησή της. Το αρνητικό συν-αίσθημασε όλο του φάσμα, οδηγεί στην προσπάθεια καταστροφής του αιτίου της λύπης άρα μας απομακρύνει όλο και περισσότερο από την δημιουργία κοινών εννοιών οι οποίες θα μας επέτρεπαν να φτάσουμε στο ενεργητικό μας συν-αίσθημα, δηλαδή να κατανοήσουμε σαφώς και διακριτός τον εαυτό μας.

Όπως σημειώνει το τελευταίο σχόλιο του τρίτου μέρους, η ενεργητική και η παθητική χαρά διαφέρουν και μια ένδειξη αυτού είναι η ευμεταβλητότητα της δεύτερης. Ο Σπινόζα χρησιμοποιεί το παράδειγμα της αγάπης απέναντι σε ένα πράγμα, δηλαδή τη χαρά που συνδέεται με μια αταίριαστη γνώση, μια χαρά που βρίσκει την ψευδή αιτία της στο αποτέλεσμά της. Όταν λοιπόν, ορεγόμαστε κάτι το οποίο έπειτα απολαμβάνουμε ακολουθεί το αναγκαίο μίσος απέναντι σε εκείνο το οποίο πια δεν μας

391 *Ηθική*, Σπινόζα, 314 (*Inter omnes affectus, qui ad mentem, quatenus agit, referuntur, nulli alii sunt, quam qui ad laetitiam vel cupiditatem referuntur*).

γεμίζει με χαρά λόγω της κάλυψης των αναγκών μας. Αυτού του είδους η χαρά είναι το χαρακτηριστικό παράδειγμα της αστάθειας και της τυχειότητας των συναντήσεων η οποία χαρακτηρίζει όλο το φάσμα του παθητικού συναισθήματος.

Επίλογος

Στο παρόν κείμενο αναλύθηκαν οι προτάσεις του τρίτου μέρους της *Ηθικής* στο σύνολό της οι εκφάνσεις των συν-αισθημάτων κάθε πεπερασμένου τρόπου ο οποίος έχει περάσει στην ύπαρξη, σύνολο το οποίο περιλαμβάνει τα άψυχα πράγματα, τα ζώα και τους ανθρώπους. Το φάσμα των συν-αισθημάτων περιγράφεται χωρίς κάποιο σαφή διαχωρισμό μιας λανθάνουσας υπερβατικότητας του ανθρώπου, θεωρώντας την απλά ως ένα μέρος του όλου της φύσης. Ο Σπινόζα, δεν επιχειρεί μια τυπολογία των αποχρώσεων του συναισθήματος, παρέχοντας περιεχομενικούς ορισμούς για αυτό, αλλά, συγκροτεί αυτό που ονομάζουμε γεωμετρία των συν-αισθημάτων. Μας εισάγει σε ένα καινούργιο τρόπο σκέψης σε σχέση με αυτά, αποστρέφοντας το βλέμμα από μια κανονιστική ηθική. Άλλωστε στην *Ηθική*, σώμα και πνεύμα αποτελούν τις δύο όψεις του ίδιου νομίσματος, οι οποίες εμφανίζονται ταυτόχρονα και φέρουν την ίδια τάξη και σύνδεση.

Το γεωμετρικό βλέμμα του Σπινόζα, δεν στοιχειοθετείται μόνο στα πλαίσια της επιστημονικής εκφοράς του επιχειρηματός του η οποία αντηχεί τη γλώσσα της *Ηθικής*. Ο συναισθηματικός χώρος κατανοείται μέσω των τριών στοιχειωδών του διανυσμάτων, της επιθυμίας, της χαράς και της λύπης, και αποδεικνύει μέσω των προτάσεων που ακολουθούν πως κάθε συναίσθημά μας μπορεί να κατανοηθεί ως ένας γραμμικός συνδυασμός αυτών. Στη μεγάλη πλειοψηφία των προτάσεων του τρίτου μέρους καταλαμβάνει περίοπτη θέση η φαντασία, και η παραμόρφωση των ιδεών ως αναπαραστάσεων, την οποία συνεπάγεται. Όλα τα υπόλοιπα συν-αισθήματα αποτελούν διαφορετικές εκφάνσεις των τριών στοιχειωδών, μαζί την εικόνα κάποιου πράγματος, το οποίο εκφέρεται ως αίτιο του συν-αισθήματος. Η ιδέα, ως φανταστική παράσταση του πράγματος, συνδέεται φαντασιακά με τη μείωση ή την αύξηση της δύναμής, δηλαδή με τη χαρά και τη λύπη. Έτσι κατασκευάζεται ο ορισμός της αγάπης και του μίσους.

Βάση της αναπόδραστης παραγνώρισης της ιδέας από τη φαντασία, αναλύεται όλο το φάσμα του συναισθηματικού χώρου. Στο δεύτερο μισό του κειμένου αναδεικνύεται η ευμεταβλητότητα του συν-αισθήματος και η δυνατότητα μεταφοράς του από το ένα πράγμα στο άλλο. Κύρια μορφή της μεταφοράς του συν-αισθήματος αποτελεί ο άλλος, εκείνος του οποίου η ιδέα, ως φανταστική αναπαράσταση, ομοιάζει με τη δική μας. Ο άλλος του Σπινόζα δεν είναι ένας συγκεκριμένος άλλος, κάποια εξαιρετική ατομικότητα στην οποία επενδύεται από ελεύθερη βούληση η αγάπη ή το μίσος, αλλά περιγράφει περισσότερο τον άνθρωπο που αισθάνεται παρά το αγαπημένο ή μισητό άτομο. Τα συναισθήματα μεταφέρονται ανάμεσα στους ανθρώπους μέσω μιας φανταστικής ομοιότητας γεγονός που ενισχύει την ευμεταβλητότητά τους. Προσπαθώντας εμμονικά να αυξήσουμε τη δύναμή μας, να χαρούμε, καταλήγουμε να αγαπάμε κάτι που μισούσαμε και να μισούμε κάτι που πριν αγαπούσαμε, να φθονούμε ένα άτομο μέσω από της προσπάθειάς μας να μας επαινέσει. Όλα αυτά οφείλονται στη παραμορφωτική γεωμετρία της φαντασίας. Η συνδεδεμένη με το συν-αίσθημα ιδέα, ως αναπαράσταση, η εικόνα του πράγματος ως παρόντος υπακούει στους κανόνες της ομοιότητας. Η ομοιότητα των αναπαραστάσεων, δε μπορεί παρά να επενδύει το πλέγμα των συναισθημάτων με πολυπλοκότητα η οποία οφείλεται στην αυθόρμητη μίμηση του ομοίου. Κατ' αυτό το τρόπο ο Σπινόζα παρουσιάζει ένα πολωμένο συναισθηματικό χώρο, ο οποίος τις περισσότερες φορές οδηγεί σε μια ταυτόχρονη συνύπαρξη και των δύο πόλων, συναίσθημα το οποίο χαρακτηρίστηκε αμφιθυμία.

Ο Σπινόζα όντως, καταφέρει, ότι υποσχέθηκε στην αρχή του τρίτου μέρους, να δείξει πως οι κακίες και οι λύπες του ανθρώπου, δεν τον μετατρέπουν σε τέρας, όπως θα υποστήριζε μια καρτεσιανή ανάγνωση των συν-αισθημάτων, αλλά εξηγούνται μέσα από την παραμορφωτική αλλά αναπόδραστη γλώσσα της φαντασίας.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Πρωτογενής Βιβλιογραφία

- Σπινόζα, “*Ηθική*”, Μετάφραση: Ευάγγελος Βανταράκης, Εισαγωγή: Βασιλική Γρηγοροπούλου, Σειρά: Ευμενείς έλεγχοι, Εκδόσεις: ΕΚΚΡΕΜΕΣ, Αθήνα, Μάρτιος 2009.
- Σπινόζα, “*Πολιτική Πραγματεία*”, Μετάφραση: Στυλιανού Ι.Α, Επιμέλεια:Κυρτζάκη Μαρία, Πρόλογος: Βώκος Γεράσιμος, Εκδόσεις: ΠΑΤΑΚΗΣ, Μάρτιος 2013.
- Gilles Deleuze, “*On Spinoza*”, *Lectures by Gilles Delleuze*, διαδικτυακός σύνδεσμος: <https://deleuzelectures.blogspot.com/2007/02/on-spinoza.html> , February 2007.

Πρωτογενής βιβλιογραφία για την χρήση λατινικών όρων

- Benedictus de Spinoza, “*Ethica, ordine geometrico demonstrata*” (1677), Εισαγωγή-Σημειώσεις: Giovanni Gentile, Εκδόσεις: Gius. Laterza & Figli, Bari 1915.

Δευτερογενής Βιβλιογραφία

- Gilles Deleuze, “*Ο Σπινόζα και το πρόβλημα της έκφρασης*”,Μετάφραση: Σιατίτσας Φώτης, Πρόλογος: Στυλιανού Άρης, Επιμέλεια: Στυλιανού Άρης-Γκούμα Πηγή, Εκδόσεις: ΚΡΙΤΙΚΗ, Οκτώβριος 2002.
- Gilles Deleuze & Félix Guattari, “*Τι είναι Φιλοσοφία;*”, Μετάφραση: Σταματίνα Μανδηλαρά, Επιμέλεια: Πάρις Μπουρλάκης, Σειρά: Μύθοι και Λόγοι, Εκδόσεις: ΚΑΛΕΝΤΗΣ, Αθήνα 2004.
- Ζύλ Ντελέζ, “*Σπινόζα, Πρακτική φιλοσοφία*”, Μετάφραση: Καψαμπέλη Κική, Επιμέλεια: Βώκος Γεράσιμος, Εκδόσεις: Νήσος, Δεκέμβριος 1996.

- Negotiations, 1972-1990, Gilles Deleuze, trans.: Martin Joughin, New York : Columbia University Press, 1995.
- Pierre Macherey, “*Introduction à l’Ethique de Spinoza*” (*La troisième partie, La vie affective*), Éditions: Presses Universitaires de France, 1995.
- Jacques Derrida, “*ΘΕΣΕΙΣ*”, Μετάφραση: Μπέτζελος Τάσος, Επιμέλεια: Ρινόπουλος Λουκάς, Σειρά: Μικρόκοσμος, Εκδόσεις: ΠΛΕΘΡΟΝ, Ιούνιος 2006.
- Jaquet Chantal, “*Affects, Actions and Passions in Spinoza: The Unity of Body and Mind*” (*Spinoza Studies*), Publisher : Edinburgh University Press, 1st edition (March 7, 2018).
- Γιώργος Φουρτούνης, *Αποδόμηση σε «τελική ανάλυση»: Ο σπινοζικός δομισμός του Αλτουσέρ (1960-1969) και ο πρώιμος Ντερριντά*, Εκδόσεις νήσος, Αθήνα (υπό έκδοση).
- *Υποκειμενικότητες, εξουσίες και ανισότητες στο σύγχρονο άτομο*, Επιμ. Εισ.: Ειρήνη Αβραμοπούλου, Μετ.: Ουρανία Τσιάκαλου, *Υλικά 22*, Εκδόσεις: Νήσος, 2018.
- *Εισαγωγή στη Φιλοσοφία του Σπινόζα*, Κάκια Γουδέλη, *ΣΕΑΒ*, 2015.

Βιβλιογραφία που βοήθησε στην κατανόηση των κειμένων

- Steven Nadlen, *Spinoza a Life*, Cambridge University Press, 1999.
- Rebecca Goldstein, *Betraying Spinoza: The Renegade Jew Who Gave us Modernity*, Jewish Encounters Series, Schocken Books, August 2009.