

Όψεις της «υπόστασης» ως λογικής και μεθοδολογικής κατηγορίας

Από τον Σπινόζα στον Χέγκελ

«Μέρος αναπόσπαστο της δικής μου ευτυχίας είναι ... να κατευθύνω όλες τις επιστήμες ... να φτάσουν στην ανώτατη ανθρώπινη τελειότητα»
Σπινόζα

1. Αφετηριακές αποσαφηνίσεις

Ο όρος «υπόσταση» χρησιμοποιείται με ποικίλες ερμηνείες στην καθομιλουμένη και στην επιστημονική βιβλιογραφία. Στη φιλοσοφία, και ιδιαίτερα στα πλαίσια της διαλεκτικής παράδοσης, η υπόσταση ως λογική κατηγορία έχει πλούσια ιστορία.

Υπό τον όρο «υπόσταση» (λατ. *substantia*) εννοείται η αντικειμενική πραγματικότητα θεωρούμενη υπό το πρίσμα της εσωτερικής της ενότητας, ασχέτως προς όλες εκείνες τις άπειρες μορφές και εκφάνσεις στις οποίες και μέσω των οποίων αυτή υφίσταται στην πραγματικότητα (βλ. Ιλιένκοφ Ε.). Είναι αυτό που υπάρχει αφ' εαυτού, αυτοτελώς, σε αντιδιαστολή με το συμβεβηκός, ή με ιδιότητες που έχουν θέση εντός κάτι τινός άλλου. Είναι κάτι το σταθερό και διαρκές, σε αντιδιαστολή με το ευμετάβλητο και το παροδικό, και ως εκ τούτου συνδέεται με τη θεμελιώδη αλήθεια.

Η κατηγορία της υπόστασης γνώρισε στην ιστορία της ευρωπαϊκής φιλοσοφίας πληθώρα συχνά αντιδιαστελλόμενων νοηματοδοτήσεων και ερμηνειών: ως το συγκεκριμένο άτομο αλλά και ως η ενιαία βάση του συνόλου των όντων, ως οντολογική πραγματικότητα αλλά και ως λογικό υποκείμενο, ως πνευματική οντολογική αρχή αλλά και ως υλικό υπόστρωμα, ως αμετάβλητη ταυτιζόμενη προς εαυτήν ουσία αλλά και ως νόμος της μεταβολής, ως η δομική αρχή σειράς συμβάντων αλλά και ως η σχέση της από κοινού ένταξης μοναδικών περιστάσεων σ' ένα ενιαίο όλο.

Σε κάθε περίπτωση, παρά την πληθώρα των ερμηνειών και μέσω αυτής, η κατηγορία της υπόστασης είναι συνυφασμένη με τον πυρήνα κομβικών φιλοσοφικών και μεθοδολογικών ζητημάτων που αναφέρονται στην οντολογική προβληματική, στη γνωσιολογική προβληματική και στη θεμελίωση της λογικής συγκρότησης της νόησης.

2. Ιστορικές καταβολές

Στην αρχαιότητα η νατουραλιστικά εννοούμενη υπόσταση (ύλη, φύσις) ήταν συνυφασμένη με την πηγαία άμεση θέαση, με την ενατένιση του κόσμου στη χαώδη περί του όλου αντίληψη της φυσικής φιλοσοφίας. Η φύση ως ζωντανό και αυτοεξελισσόμενο σύνολο γεννά και διαλύει τα μέρη που την απαρτίζουν. Κατά τον Βοήθιο οι ελληνικές λέξεις «υπόστασις» και «υφίστασθαι» αντιστοιχούν στις λατινικές «substantia» και «substare» (Η παρηγορία της φιλοσοφίας – Consolatio philosophiae, βλ. Γκαϊντένκο Π.Π., 2001). Υπό τον όρο substantia εννοείται εδώ «το ύψιστο γένος, εφόσον προϋπάρχει όλων ενώ το ίδιο δεν υπάγεται πουθενά». Στη σκέψη του Μεσαίωνα και ιδιαίτερα μεταξύ των αλχημιστών υπάρχει πλήθωρα ποικίλων αμετάβλητων, μη αναγώγιμων και διακεκριμένων αρχών-υποστάσεων, υποστασιακών ιδιοτήτων και μορφών. Στα πλαίσια του αριστοτελισμού των σχολαστικών αποδίδεται ενεργητικός ρόλος στη «μορφή», ενώ σταδιακά η υπόσταση γίνεται ένας από τους τίτλους της «μορφής των μορφών», του θεού. Εξ ου και η ιδέα του δισυπόστατου, της συνύπαρξης δύο διαφορετικών υποστάσεων –πνευματικής και σωματικής, ψυχής και σώματος– ως ιστορικά συγκεκριμένος τύπος φιλοσοφικής γενίκευσης και συνειδητοποίησης της αντίφασης μεταξύ πνευματικής και σωματικής-χειρωνακτικής εργασίας. Ακολουθεί πλήθωρα εγχειρημάτων άρσης του δυϊσμού και των συνακόλουθων ορθολογικά ανεπίλυτων αντιφάσεων καθ' όλη τη διάρκεια του Μεσαίωνα. Ο Θωμάς ο Ακινάτης θεωρεί την «σωματική υπόσταση» μη αυτοτελή αρχή, γεγονός που θέτει σε αμφιβολία το εάν η τελευταία συνιστά υπόσταση. Στον Duns Scotus παρατηρείται μια τάση ερμηνείας της ύλης ως καθολικής υπόστασης των πάντων και διατυπώνεται η υπόθεση περί της ικανότητας του σκέπτεσθαι αυτής της υπόστασης.

Στην ιστορία της φιλοσοφίας το πρόβλημα της υπόστασης και της ερμηνείας της συνδέθηκε με τη διαπάλη *νομιναλιστών-ρεαλιστών*. Οι μεν πρώτοι θεωρούσαν το γενικό (*universalis*) ως υποκειμενική απλή ονομασία, ανύπαρκτη στην πραγματικότητα, ασύνδετη με τα πράγματα, οι δε δεύτεροι απέδιδαν στο γενικό πραγματική ύπαρξη, ξεχωριστή από αυτή του ενικού, του μοναδιαίου. Κατά τους νομιναλιστές, *universalia sunt nomina*, δηλαδή τα καθολικά (οι γενικές έννοιες) είναι ονόματα, οι γενικές έννοιες δεν είναι σώματα, δεν υπάρχουν, είναι *flatus vocis*, απλές λέξεις, με τις οποίες σχηματίζουμε τις ταξινομήσεις εκείνες που μας χρειάζονται. Οι γνωσιολογικές βάσεις αυτής της διαπάλης αφορούν τον τρόπο αναπαράστασης του *γενικού, του μερικού (ειδικού)* και του *ενικού* (καθ' εκάστου, μοναδιαίου) στα πλαίσια του νοείν της προδιαλεκτικής βαθμίδας της νόησης, της διάνοιας. Η διάνοια ως αναλυτική αφαιρετική σκέψη διαμελίζει το αισθητηριακό συγκεκριμένο. Αναπαριστά τα αντικείμενα κατά μόνες, διαχωρίζει νοητά τα αντικείμενα, τις πλευρές, τα μέρη των αντικειμένων, διατηρώντας (όσο κινείται απ' το αισθητηριακά συγκεκριμένο προς το αφηρημένο) την παράσταση της «ενότητας» των διαμελισμένων μερών στο επίπεδο της ζωντανής εποπτείας. Αυτή η ανάλυση, διαίρεση, απόσπαση κ.ο.κ. αντικειμένων, πλευρών κ.ο.κ. οδηγεί στην πρόσληψή τους υπό την ιδιότητα των *μεμονωμένων*. Αυτές οι νοητικές πράξεις γίνονται για τη σκέψη και τη γενίκευση, η οποία προβάλλει εδώ κατεξοχήν αρνητικά, ως άρνηση των αισθητηριακών δεδομένων. Τα μεμονωμένα και αποσπώμενα απ' το πλαίσιό τους αντικείμενα προβάλλουν ως μονήρη. Εδώ γίνεται έκδηλη η αντιφατικότητα της διάνοιας. Γενικό σ' αυτή την περίπτωση είναι εκείνο που μέσω της συγκριτικής αντιπα-

ραβολής των ξεχωριστών, των μεμονωμένων και ενικών πραγμάτων διακρίνεται ως πανομοιότυπο, ταυτόσημο ή τουλάχιστον κοινό και όμοιο. Εδώ, μέσω της διάκρισης της ομοιοτυπίας, έχουμε μεν διάκριση του γενικού (κοινού), πλην όμως ενός γενικού των απομονωμένων αντικειμένων. Συνεπώς η γενικότητα αυτή (γενικευση) προβάλλει για τη συνείδηση του σκεπτόμενου στα πλαίσια της διάνοιας ως υφιστάμενη στα ίδια τα υπαρκτά αντικείμενα, σε άμεση ταυτότητα με εν έκάστο μεμονωμένο. Έτσι το γενικό αφενός μεν απεικονίζεται εδώ ως άμεσα ταυτιζόμενο με το ενικό και αναπόσπαστο από αυτό, αφετέρου δε ως απλή άρνηση του ενικού, του μεμονωμένου. Το γενικό προβάλλει ως απομονωμένο, στον αντίποδα του ενικού. Και εδώ τα άκρα συγκλίνουν, δεδομένου ότι το γενικό, ως υπάρχον απομονωμένο από το μερικό, από το ενικό, αποβαίνει υφιστάμενο ως άμεσα δεδομένο μερικό ή ενικό. Η μεταφυσική υποστασιοποίηση των δυο όψεων αυτής της αντιφατικότητας δεν είναι *a priori* αναπόφευκτη, αλλά εμπεριέχεται ως αφηρημένη δυνατότητα στη γνωσιακή συγκυρία που συγκροτείται στην εν λόγω βαθμίδα του νοείν. Η κατάσταση των αμοιβαία προσδιοριζόμενων εννοιών στην εν λόγω συγκυρία μορφοποιείται (συγκροτείται σε μόρφωμα του κοινωνικού συνειδένα) ως μεταφυσική (αντιδιαλεκτική) υποστασιοποίηση αλληλοαποκλειόμενων πόλων, όταν η αντιφατικότητα αυτή «βραχυκυκλώνει» τη νόηση, εφόσον σ' αυτήν παρεισφρέουν οι κατάλληλοι (αναγκάιοι και ικανοί) κοινωνικοί-πολιτισμικοί όροι της ιστορικής συγκυρίας (φεουδαρχική κοινωνική ιεραρχία, υπαγωγή της φιλοσοφίας και των επιστημών στη θεολογία και τη θρησκεία κ.ο.κ.). Ακριβώς αυτοί οι όροι κράτησαν την αντιπαράθεση νομιναλισμού-ρεαλισμού κυρίως στο επίπεδο του μυστικιστικού θεωρησιακού οντολογισμού. Οι κοινωνικές ρίζες του νομιναλισμού συνδέονται με την εμφάνιση ατομιστικών διαθέσεων στο μεσαιωνικό περιβάλλον των χειροτεχνών και των εμπόρων των πόλεων. Στις γνωσιολογικές του ρίζες εντάσσεται η πρώτη αμυδρή διάθεση διάγνωσης μοναδιαίων συγκεκριμένων πραγμάτων και η αντίδραση στις ακραίες δογματικές υποστασιοποιήσεις θρησκευτικών-θεολογικών εννοιών (βλ. και Νούτσος Π.).

Είναι γεγονός ότι, όπως ετεσημάνε και ο Μαρξ, ο νομιναλισμός εξέφραζε σε λανθάνουσα μορφή και μια υλιστική τάση στην ιστορική συγκυρία του Μεσαίωνα. Η εξέλιξη αυτής της τάσης στους νέους χρόνους τροφοδότησε ποικίλα ρεύματα του άκαμπτου μεταφυσικού μηχανικισμού (Τ. Χομπς), που ανήγαγε τον κόσμο σε σύνολο σωμάτων, και της ιδεοκρατικής υποκειμενικής αισθησιοκρατίας, που παραδεχόταν μόνο τα συγκεκριμένα εμπειρικά δεδομένα (Τζ. Μπέριχλεϊ, Ντ. Χιουμ). Οι νομιναλιστές, ακριβώς λόγω της εμπλοκής τους στο παραπάνω «βραχυκύκλωμα» της προδιαλεκτικής διάνοιας, αδυνατούσαν να συλλάβουν τη φύση και τον χαρακτήρα των γενικών εννοιών και των κατηγοριών. Αγνοούσαν το γεγονός ότι οι τελευταίες αντανακλούν πραγματικές ιδιότητες, συνάψεις, σχέσεις και διαδικασίες της αντικειμενικής πραγματικότητας που χαρακτηρίζουν και διέπουν τα καθ' έκαστα και τα μοναδιαία πράγματα. Ως εκ τούτου, οι απόπειρες αναγωγής του υλισμού στον νομιναλισμό είναι εντελώς ανεδαφικές (Αλτουσέρ, 1994, σ. 116).

Η εμφάνιση, διάδοση και εδραίωση της μαθηματικής φυσικής κατήγαγε το ισχυρότερο πλήγμα στη μεταφυσική της μεσαιωνικής θεολογίας. Ωστόσο, οι απόπειρες επίλυσης των αντιφάσεων του δυϊσμού της μεσαιωνικής σκέψης απέβησαν άκαρπες, γεγονός που είχε ως αποτέλεσμα να κληροδοτηθεί στον στοχασμό των νέων χρόνων ως κεντρικό φιλοσοφικό πρόβλημα η αντιπαράθεση των δύο υποστασιακών αρχών (ύλης και πνεύματος). Εξυ-

πακούεται ότι το εν λόγω πρόβλημα δεν ανάγεται σε καθαρά κληροδοτήματα ιδεών. Η ανερχόμενη κεφαλαιοκρατική τάξη πραγμάτων ανατροφοδοτεί την εν λόγω προβληματική και στο επίπεδο της οντικής αμεσότητας, της καθημερινής πρακτικής των ανθρώπων, επιτείνοντας την αντιφατικότητα του κοινωνικού καταμερισμού της εργασίας. Με την άνοδο της κεφαλαιοκρατίας η αντίθεση μεταξύ χειρωνακτικής και πνευματικής εργασίας (η ιστορικά συγκεκριμένη κοινωνική βάση του φιλοσοφικού διπόλου: ύλη-πνεύμα) παίρνει σταδιακά τη μορφή της αντίθεσης μεταξύ μεταβλητού και σταθερού κεφαλαίου, μεταξύ ζωντανής και νεκρής εργασίας.

3. Από τον καρτεσιανό ορθολογισμό στον υπερορθολογισμό του Σπινόζα

Ο Καρτέσιος ορίζει την υπόσταση ξεκινώντας από τη μεσαιωνική παράδοση, ως την έννοια εκείνου του όντος που «δεν εξαρτάται από τίποτε άλλο παρά μόνο από την ύπαρξή του» και το οποίο, ως αυταίτιο, «μπορεί να υπάρξει ανεξαρτήτως οποιουδήποτε άλλου δημιουργημένου πράγματος» (Καρτέσιος, *Επιστολή στους «Υπερασπιστές»*, Αύγουστος 1641). Κατ' αυτό τον τρόπο η καρτεσιανή σκέψη, παρ' όλη την τεράστια ώθηση που έδωσε στην επιστήμη και τη φιλοσοφία, εγκλωβίζεται στο επίκεντρο της αντιπαλότητας μεταξύ των κληροδοτημένων θεολογικών αρχών και των αξιώσεων των αναπτυσσόμενων μαθηματικών και φυσικών ερευνών. Εξ ου και η παραδοχή της ύπαρξης τριών υποστάσεων: της σκεπτόμενης υπόστασης (*res cogitans*), της άπειρης υπόστασης του θεού-δημιουργού και της ύλης ή εκτατής υπόστασης (*res extensa*). Η υπαρξιακά αδιαμφισβήτητη παραδοχή της πρώτης (*cogito ergo sum*) ως ατομικής, πεπερασμένης, μερικής, ατελούς κ.ο.κ. οδηγεί στην αναγκαιότητα της δεύτερης, ως ύψιστου, άπειρου, αδιαμφισβήτητου, σαφούς και πασιφανούς κριτηρίου καθολικότητας και τελειότητας, με το οποίο αντιπαραβάλλεται διαρκώς η πρώτη. Αφετηρία είναι η ατομική νόηση του υποκειμένου. Κατ' αυτό τον τρόπο η «άπειρη υπόσταση του θεού» αρχίζει να εξυπηρετεί γνωσιολογικές και λογικές-μεθοδολογικές ανάγκες, για τη θεμελίωση της κίνησης από την ατομική και αμφισβητήσιμη νόηση προς την καθολική και αδιαμφισβήτητη. Λειτουργεί ως υποστασιοποίηση της προεκβαλλόμενης από το υποκείμενο στο σύνολο του επιστητού τυπικής-μαθηματικής μεθόδου, επομένως *deus sive methodus* (ο θεός είναι μέθοδος), ενώ στην πραγματικότητα ισχύει το αντίθετο: είναι ακριβώς αυτή η ιστορικά συγκεκριμένη αντίληψη περί μεθόδου που θεοποιείται (*methodus sive deus*) στις απαρχές των Νέων Χρόνων. Αυτή η θεοποίηση (ή και δαίμονοποίηση) της «θετικής» μεθόδου, σε ποικίλες παραλλαγές της, αποτελεί μέχρι σήμερα μια κύρια κατεύθυνση της αστικής φιλοσοφίας και επιστημολογίας. Εξ ου και ο κενός, ο μη περιεκτικός χαρακτήρας της καρτεσιανής θείας υπόστασης. Η αδρή δυναρχία ύλης και πνεύματος της καρτεσιανής οντολογίας αφορά και την ανθρωπολογία της, με τη χαρακτηριστική διχοτομία σώματος (άψυχου μηχανισμού) και βουλητικής-σκεπτόμενης ψυχής. Ο Καρτέσιος αναζητά ένα σημείο τομής στην αλληλεπίδραση αυτών των δύο αρχών εντός του ανθρώπου, το οποίο εντοπίζει με τους φυσιολογικούς στοχασμούς του στο κωνάριον ή κωνοειδή αδένα.

Ο Σπινόζα ζει και αναπτύσσεται στην πλέον προοδευτική χώρα της τότε Ευρώπης, που έχει γίνει εκ των πραγμάτων πεδίο δοκιμών των πρώιμων αστικών πολιτειακών μορφωμά-

των. Ορμώμενος από τον καρτεσιανό ορισμό της υπόστασης ξεπερνά εν πολλοίς την ακαμψία της διαρχίας του και κόβει τον γόρδιο δεσμό του «ψυχοφυσιολογικού διϊσμού», αντιστρέφοντας και ανατρέποντας εν πολλοίς τόσο την καρτεσιανή προσέγγιση όσο και την παράδοση του θωμισμού. Μεταθέτει την προβληματική στο εσωτερικό της λογικής της γνωστικής διαδικασίας μετασχηματίζοντας την ίδια την ιδέα του θεού. Δεν εκκινεί πλέον από το ατομικό, αλλά, τουναντίον, από το καθολικό. Από καθολικούς λογικούς ορισμούς συνάγει τον καθολικό ορισμό της θείας υπόστασης, βαθαίνοντας συνάμα την ανατροπή και τη ρήξη με τη θεολογική μεταφυσική. Κατά τον Θωμά τον Ακινάτη, τυχόν παραδοχή του αυταίτιου του θεού συνιστά παραλογισμό που υπονομεύει την απόδειξη της ύπαρξης του θεού. Ακριβώς αυτόν τον «παραλογισμό» νιοθετεί ο Σπινόζα.

Το βασικό του έργο δομείται ως απόπειρα παραγωγής όλης της τάξης των όντων από μία πρώτη και παντελώς ανεξάρτητη αιτία, από ένα ον δηλαδή το οποίο υπάρχει ως αυταίτιο (*causa sui*). «Αυταίτιο εννοώ εκείνο που η ουσία του εμπεριέχει την ύπαρξη, δηλαδή εκείνο η φύση του οποίου δεν μπορεί να νοηθεί παρά μόνον ως υπάρχουσα» (*Ethica* 1, def. 1). Υπόσταση είναι «εκείνο το οποίο υπάρχει αφ' εαυτού και νοείται δι' εαυτού, εκείνο δηλαδή η έννοια του οποίου δεν έχει ανάγκη από την έννοια άλλου όντος, απ' όπου πρέπει να σχηματισθεί» (ό.π., def. 3). Είναι λοιπόν η υπόσταση το αφ' εαυτού υπάρχον (αυθύπαρκτο) και δι' εαυτού νοούμενο, δηλαδή το αυτοτελές, ανεξάρτητο και απεριόριστο. Ωστόσο ο Σπινόζα κατά κάποιο τρόπο προκαταλαμβάνει τον Χέγκελ και διαφορίζει την υπόσταση από το απολύτως άπειρο. Το απολύτως άπειρο ον (*ens absolute infinitum*) είναι κατ' ανάγκη εντελώς απεριόριστο και απροσδιόριστο (*ens absolute indeterminatum*), είναι δηλαδή ανεπίδεκτο ορισμού, διότι ο ορισμός διακρίνει κάποιο ον από κάποιο άλλο και συνιστά περιορισμό και άρνηση (*determinatio negatio est*).

Έχει ιδιαίτερο ενδιαφέρον η κλιμάκωση των αφηρητικών ορισμών που παραθέτει ο Σπινόζα σύμφωνα με την (ψευδο)γεωμετρική του μέθοδο στο κύριο έργο του, την *Ηθική*. Εδώ ως αφηρητική οντολογική παραδοχή εισάγεται το αυταίτιο. Έπονται οι ορισμοί του πεπερασμένου, της υπόστασης, του κατηγορήματος και των τρόπων και μόνο στον 6ο ορισμό εισάγεται η έννοια του θεού. Η αλληλουχία των ορισμών του Σπινόζα δεν είναι τυχαία. Νόηση και έκταση δεν είναι πλέον δύο αυθύπαρκτες και αυτοτελείς υποστάσεις που δεν έχουν τίποτε το κοινό μεταξύ τους, αλλά ορίζονται ως κατηγορήματα μίας και της αυτής υπόστασης. Με αυτή την «ανατροπή» στην οντολογία συνδέεται και το θεολογικό περίβλημα της φιλοσοφίας του Σπινόζα. Ο θεός μετατρέπεται σε απλό σημαίνον της άπειρης στον χώρο και στον χρόνο υπόστασης. Μιας υπόστασης η οποία δεν ενδημεί πλέον στο επέκεινα της θρησκείας, πέρα κι έξω από τα πραγματικά σώματα του εντειθέν κόσμου, αλλά μόνον εντός τους και μέσω αυτών. Μιας υπόστασης η οποία υπάρχει επίσης και εν είδει (ως τρόπος, *modus*) του σκεπτόμενου σώματος του ανθρώπου και των όμοιων με αυτόν όντων. Μιας υπόστασης ενεργητικής, χαρακτηριστικό της οποίας είναι το αυταίτιο (η ίδια συνιστά την αιτία του εαυτού της, *causa sui*) σε όλα τα «καθ' έκαστα» γεννήματα και στις εκφάνσεις της.

Εξυπακούεται ότι αυτή η αντίληψη της υπόστασης καταρρίπτει τα ουσιώδη συμπαρομαρτούντα της θρησκευτικής αντίληψης περί θεού: τη διάκριση του πιστού από το αντικείμενο της λατρείας του, την ανθρωπομορφικά υποστασιοποιημένη-προσωποποιημένη υπερβατική οντότητα, την παραδοχή της ύπαρξης άυλης και ασώματης ψυχής, την ανατικοκρα-

τία και τον ανορθολογισμό του θαύματος, κ.ο.κ. Κατ' αυτό τον τρόπο ο Σπινόζα θέτει την επιστημονική σχέση εκτός των ασφυκτικών δογματικών πλαισίων της θρησκευτικής κοσμοθεώρησης. Η οντολογία του –προϊόν γενίκευσης και αναστοχασμού της ραγδαίας ανάπτυξης των μαθηματικών και της φυσικής– προηγείται κατά πολύ αυτής της ανάπτυξης, δεδομένου ότι ξεπερνά κατά μερικούς αιώνες τους μηχανιστικούς περιορισμούς του κυρίαρχου κοσμοειδώλου της εποχής του, χαρακτηριστικό του οποίου (τόσο για τους εμπειριστές όσο και για τους ορθολογιστές) ήταν η αντίληψη του χώρου ως «κενού και άυλου υποδοχέα» σωμάτων (ως συστήματος συντεταγμένων). Ταυτοχρόνως διανοίγει κατ' αρχήν νέες δυνατότητες επιστημονικής διερεύνησης των ζητημάτων που άπτονται της υψής του «πνεύματος», του ψυχισμού, της συνείδησης και της νόησης*, εκτοπίζοντας τη θρησκευτική αυθεντία και από αυτό το –κατά παράδοση προνομιακό γι' αυτήν– πεδίο της έρευνας.

Ο Σπινόζα ορίζει τη νόηση ως την *ικανότητα του σώματος να χαράσσει την τροχιά της κίνησής του εντός του απαριτιζόμενου από τα άλλα σώματα συνεχούς, σύμφωνα με τη λογική και τη θέση αυτών των σωμάτων στον εκτός του εν λόγω (σκεπτόμενου) σώματος χώρο*. Η ικανότητα αυτή εκτίθεται εποπτικά στο παράδειγμα του κύκλου, η ιδέα του οποίου (η «ψυχή» του) ταυτίζεται κατά τον φιλόσοφο πλήρως με την ύπαρξή του, με τη γενεσιουργό (κατασκευαστική) δράση του σκεπτόμενου σώματος, με την πράξη της χάραξής του. Αυτού του τύπου ο ορισμός-προσδιορισμός, που καταδεικνύει τον τρόπο με τον οποίο ανακύπτει το εν λόγω πράγμα και εμπεριέχει την αντίληψη της εγγύτατης αιτίας του, παρέχει τη δυνατότητα κατανόησης όλων των λοιπών ιδιοτήτων του, και τον τρόπο της νοητικής ανασύστασής του (Ιλιένκοφ Ε., 1984, δοκίμιο 2ο). Έτσι η *νοητική ανασύσταση του γνωστικού αντικειμένου δεν συνιστά αυθαίρετο αποκύημα της κατασκευαστικής φαντασίας του υποκειμένου, ή δι-υποκειμενικών συμβάσεων*, όπως διατείνεται μια από τις κυρίαρχες τάσεις του συρμού. Είναι προϊόν μιας ιδιότυπης «παραγωγής» (και όχι απλής επαγωγής). Είναι απλώς η μορφή της νοητικής ανασύστασης της πραγματικής διαδικασίας από την οποία ανακύπτει το αντικείμενο από τη φύση, από την «υπόσταση». Είναι, εάν τη μεταφράσουμε σε πιο σύγχρονους όρους, *η διερεύνηση και ανασύσταση στη σκέψη όλης της διαδρομής της εμφάνισης όλων των καθ' έκαστα, όλων των ειδικών και επιμέρους ιδιοτήτων του αντικειμένου, όχι βάσει της όποιας απλής αφαίρεσης, που εκφράζει ομοιότητες ή διαφορές πολλών μοναδιαίων πραγμάτων (notiones generales, universales), αλλά βάσει μίας και της αυτής καθολικής πραγματικής αιτίας, που εκφράζεται στη νόηση με τη βοήθεια notiones communes*. Θεμέλιο της εγκυρότητας αυτής της νοητικής ανασύστασης, δεν είναι η σχολαστική εργαλειακή διαχείριση των νοημάτων αφηρημένων ψευδοεννοιών (universalis), μέσω της τήρησης κάποιων κανόνων της συλλογιστικής, αλλά η υποστασιακή ενότητα της αλήθειας, ο κανόνας της συμφωνίας, της ενότητας των κατηγορημάτων, της ενότητας νόησης και έκτασης, του και εξωτερικού κόσμου.

Τα παραπάνω δηλώνουν σαφώς μια νομιναλιστική τάση. Η νομιναλιστική τάση στο έργο του Σπινόζα είναι στοιχείο της πολεμικής του εναντίον του βερμπαλιστικού σχολαστικι-

* Για τον ρόλο του σπινόζικου μονισμού στη συγκρότηση της Πολιτισμικής-Ιστορικής θεωρίας του Α. Βιγκότσκι, βλ. την εξαιρετική μελέτη του Μ. Δαφέρμου.

σμού και της φετιχοποίησης των λέξεων ως όρου για τη διάγνωση των υπαρκτών πραγμάτων. Ωστόσο, ο Σπινόζα επ' ουδενί λόγω δεν συμεριζείται τη νομιναλιστική απόρριψη της οντικής ύπαρξης του γενικού. Το αντίθετο θα υπονόμει εξ υπαρχής τον κομβικό ρόλο που διαδραματίζει η υπόσταση στο σύστημά του. Συνεπώς, παρά τις περί του αντιθέτου «σιμπτωματικές» παρεκβάσεις (βλ. Α. Αλτουσέρ, 1983, σ. 58), ο Σπινόζα ούτε «σωστός νομιναλιστής» ήταν ούτε και απέφευγε τον «πειρασμό της Αλήθειας». Η αρχή της υποστασιακής ενότητας συνιστά, όπως είδαμε, εν πολλοίς υπέρβαση, όχι μόνο του σχολαστικισμού (τόσο της νομιναλιστικής όσο και της ρεαλιστικής εκδοχής του) αλλά και του καρτεσιανού διύσμου με την αποδέσμευση από την παραδοσιακή αντίληψη περί αφηρημένου και συγκεκριμένου. Τα *universalia* για τον Σπινόζα είναι μεν υπαρκτές οντότητες, αλλά δεν είναι πλέον οι στερούμενες αισθητηριακού απεικασματος αφηρημένες και ομογενείς πλατωνικές ιδέες. Κορυφαία καθολική οντότητα είναι η πλέον ετερογενής και πλήρης πολλαπλών προσδιορισμών υπόσταση (βλ. και Κουζνετσόφ, 1972, σ. 134). Όσο για το πρόβλημα της αλήθειας, αυτό δεν αποτελεί απεικταίο ιδεολογικό «πειρασμό», αλλά κομβικό ζήτημα όχι μόνο της σπινόζικης αλλά και κάθε φιλοσοφίας που αναστοχάζεται την υφή, τους τρόπους και τα μέσα της συσχέτισης των είναι, νοείν, ποιείν και πράττειν. Από αυτή την άποψη, είναι πράγματι μεγαλοφυής η *διερεύνηση των νοητικών εργαλείων κατ' αναλογία με τα υλικά εργαλεία που εισηγείται ο Σπινόζα* (Σπινόζα, 2002, σ. 36-37, 41). Μια έννοια, μια αληθής ιδέα είναι μεν «διαφορετική από το αντικείμενό της» (ό.π., σ. 38), αλλά πρέπει να συμφωνεί με το αντικείμενο του οποίου την ιδέα συνιστά (*Ηθική*, αξίωμα 6ο). Αυτή η ενοποιητική λειτουργία της σπινόζικης υπόστασης δρομολογεί τη δυναμική της υπέρβασης της καρτεσιανής διαοργίας και κάθε είδους κοσμοθεωρητικής και μεθοδολογικής πολυκαρχίας (πλουραλισμού), χαράσσοντας τον δρόμο της μετέπειτα ανάπτυξης της διαλεκτικής λογικής και μεθοδολογίας.

Από τα παραπάνω έπεται ότι η νομιναλιστική τάση του Σπινόζα επ' ουδενί λόγω δεν τον καθιστά «σωστό νομιναλιστή». Το έργο του σηματοδοτεί μια πορεία του φιλοσοφικού και μεθοδολογικού στοχασμού που κατατείνει ακριβώς στην απεμπλοκή από το στείρο μεταφυσικό μεσαιωνικό δίπολο νομιναλισμού-ρεαλισμού και στην υπέρβαση-«άρση» της ακαμψίας των αποκλειστικών διαζευξέων και των δομικών σχηματοποιήσεων που χαρακτηρίζουν την προδιαλεκτική βαθμίδα της νόησης, τη διάνοια. Ακριβώς στο επίπεδο της διαλεκτικής νόησης, του λόγου, επιλύεται διαλεκτικά το πρόβλημα του τρόπου νοητής αναπαράστασης του γενικού, του μερικού (ειδικού) και του ενικού (καθ' εκάστου). Από αυτή την άποψη είναι τουλάχιστον ανεδαιφικός αναχρονισμός η θέση κατά την οποία «ο νομιναλισμός ... είναι ... ο μόνος νοητός στον κόσμο υλισμός» (Αλτουσέρ, 1994, σ. 115-116). Παρόμοιες θέσεις είναι δηλωτικές της παντελούς αδυναμίας σύλληψης όχι μόνο του κεκτημένου της διαλεκτικής λογικής και μεθοδολογίας, αλλά και της νομοτελούς ιστορικής πορείας του φιλοσοφικού στοχασμού, γεγονός που έχει ως αποτέλεσμα και ποικίλες αυθαίρετες παρεκβάσεις-παλινωδίες.

Θα έλεγε κανείς ότι η όποια αναφορά στην έννοια της υπόστασης δεν θα μπορούσε να συνδέεται άμεσα με τη λογική και μεθοδολογική προβληματική. Ωστόσο ο Σπινόζα θεωρούσε τη λογική εφαρμοσμένη επιστήμη, παρόμοια με την ιατρική, αντικείμενο της οποίας δεν είναι η επινώση και ταξινόμηση τεχνητών κανόνων, αλλά η εναρμόνιση της ανθρώπινης διανοητικής δραστηριότητας με τους νόμους της νόησης. Η νόηση εννοείται εδώ ως κατη-

γόρημα της υπόστασης-φύσης, ως τρόπος έκφρασης της καθολικής νομοτελούς τάξης και της συνάφειας των πραγμάτων. Ο μεγάλος στοχαστής συνειδητοποιεί τον λογικό και μεθοδολογικό χαρακτήρα αυτής της εναρμόνισης: «μέθοδος είναι η οδός διά της οποίας θα πρέπει να αναζητείται κατά την οφειλόμενη τάξη αυτή ταύτη η αλήθεια, ήτοι οι αντικειμενικές ουσίες των πραγμάτων, ήτοι πάλι οι ιδέες» (Σπινόζα, 2002, σ. 40). Η σωστή μέθοδος ως «αναστοχαστική γνώση, ή ιδέα της ιδέας» (ό.π., 41) καταδεικνύει με ποιον τρόπο γίνεται η εν λόγω εναρμόνιση: «καθώς μέσα στη φύση ... τα πάντα γίνονται σύμφωνα με τους ορισμένους νόμους της, ούτως ώστε να παράγουν ορισμένα αποτελέσματα σύμφωνα με ορισμένους νόμους και σε μια αδιάσπαστη αλληλουχία, από τούτο έπεται ότι η ψυχή, όποτε συλλάβει αληθινά το πράγμα, θα συνεχίσει να σχηματίζει αντικειμενικά τα ίδια αποτελέσματα» (ό.π., σ. 54). Σκοπός μας σε αυτή τη μέθοδο είναι να συνδέσουμε και να θέσουμε σε τάξη τις «καθαρές και διακριτές ιδέες», με τρόπο «ώστε στο μέτρο που μπορεί να το κάνει, το πνεύμα μας να αναπαράγει αντικειμενικά τη μορφική ουσία της Φύσης, και ως ολότητα και ως προς τα μέρη της» (ό.π., σ. 72-73), δεδομένου ότι «η τάξη και η αλληλουχία των ιδεών είναι οι ίδιες με την τάξη και την αλληλουχία των πραγμάτων» (*Ηθική*, μέρος 2ο, θεώρημα 8ο). Έτσι, «καθώς η μέθοδος είναι η ίδια η αναστοχαστική γνώση, αυτό το θεμέλιο, που πρέπει να κατευθύνει τις σκέψεις μας, δεν μπορεί να είναι τίποτε άλλο παρά η γνώση του τι συνιστά τη μορφή της αλήθειας, καθώς και η γνώση του νου, των ιδιοτήτων του και της εγγενούς ισχύος του» (ό.π., σ. 79). Ορισμένοι «πόνταραν» στον Σπινόζα για να ξεορκίσουν από τον μαρξισμό «το ζεύγος Υποκείμενο/Σκοπός» (αυτή τη «μυστικοποίηση» της εγγελιανής διαλεκτικής!... Μήπως θα μπορούσε να υπάρξει ποτέ ανθρώπινη δραστηριότητα και κοινωνία χωρίς τη «μυστικοποίηση» της μετασχηματιστικής σκόπιμης δραστηριότητας του κοινωνικού ανθρώπου-υποκειμένου;), αναζητώντας κατά το δοκούν στο παρελθόν των ιδεών προπομπούς των στρουκτουραλιστικών κατασκευών «ιστορίας χωρίς υποκείμενο» (βλ. π.χ. Αλτουσέρ, 1983, σ. 57, 59). Ωστόσο, η σκέψη και η στάση του Σπινόζα τους διαψεύδει. Όλα τα παραπάνω δεν συνιστούν ασκήσεις ορέξεως του «ειδέναι εαυτού χάριν». Ο ρωμαλέος αγώνας κατά του ανθρωπομορφισμού και της θεολογικής τελεολογίας, ο εξοβελισμός των σκοπών και της δημιουργίας από τη φύση-υπόσταση δεν οδηγεί στην απόρριψη του ανθρώπου ως υποκειμένου, και της σκοποθεσίας εν γένει (Μοτρουσίλοβα, σ. 106). Ο ίδιος ο φιλόσοφος τα θεωρεί μεθοδολογικές προεκτάσεις της ανθρωπιστικής «νέας στάσης ζωής», στην οποία έχει αφοσιωθεί ως συνειδητό υποκείμενο (Σπινόζα, 2002, σ. 25): «μέρος αναπόσπαστο της δικής μου ευτυχίας είναι να συμβάλω ώστε άλλοι πολλοί να κατανοήσουν τα ίδια με όσα κατανοώ κι εγώ ... να κατευθύνω όλες τις επιστήμες προς ένα και μοναδικό τέλος και σκοπό ... να φτάσουν στην ανώτατη ανθρώπινη τελειότητα [ad summam humanam perfectionem – Δ.Π.] ... με δύο λόγια, όλες οι ενέργειές μας, καθώς και όλες οι σκέψεις μας, πρέπει να κατατείνουν προς το εν λόγω τέλος» (ό.π., σ. 28-30). Κατ' αυτό τον τρόπο το γνωσιολογικό και μεθοδολογικό πάθος του Σπινόζα είναι οργανικά συνδεδεμένο με τα ηθικά και πολιτικά ζητήματα της ελευθερίας (Άσμουζ, σ. 34, Μπαλιμπάρ). Δεν είναι τυχαία η ονομασία του 5ου και τελευταίου μέρους της *Ηθικής* του: «Περί της ισχύος της νοήσεως ή περί της ελευθερίας του ανθρώπου». Τα παραπάνω ακυρώνουν εκ των πραγμάτων τις απόπειρες αναζήτησης στο έργο του Σπινόζα ερεισμάτων για την έωλη άποψη περί δήθεν «θεωρητικού αντιανθρωπισμού» του Μαρξ.

Η σπινοζική κατάργηση της αντιδιαστολής Εκείθεν και Εντείθεν κόσμου, θεού και φύσης, πνεύματος και σώματος, συνιστά την συνεπέστερη κριτική της μεταφυσικής, δεδομένου ότι δεν περιορίζεται σ' έναν αρνητικό-αποφατικό αυτοπροσδιορισμό έναντι της, αλλά ανοίγει τον δρόμο της θετικής διευθέτησης των κεντρικών ζητημάτων που ανέδειξε αυτή η κριτική (Κονδύλης Π., σ. 256). Ωστόσο, η πορεία της κατηγοριακής σκέψης δεν είναι μεταφυσικά γραμμική-συνεχής, και δεν συντελείται μέσω αλληλουχίας απολύτως αυτοτελών μορφωμάτων, με κύριο γνώρισμα την απόλυτη ασυνέχεια και την «τομή». Το όλο εγχείρημα συντελείται εν πολλοίς με την ορολογία, τα εννοιολογικά μέσα και τις κατηγορίες της θεολογικής μεταφυσικής, τα οποία επανανοηματοδοτούνται μεθερμηνεύμενα στο πνεύμα της νεόκοπης φυσικομαθηματικής επιστήμης. Κομβικές έννοιες της μεταφυσικής (της υπόστασης συμπεριλαμβανομένης) διατηρούνται μεν ως λεκτικές μορφές (όροι), αλλά αποκτούν σταδιακά εντέλως διαφορετικό νόημα και περιεχόμενο, ενώ σηματοδοτούν άλλο προσανατολισμό της σκέψης, στα πλαίσια ενός εντέλως διαφορετικού φιλοσοφικού συστήματος και μεθόδου. «Είναι ο μοναδικός μεταξύ των νέων φιλοσόφων που έθεσε τις πρώτες βάσεις για την κριτική και τη διάγνωση της θρησκείας και της θεολογίας. Είναι ο πρώτος που στράφηκε σαφώς κατά της θεολογίας. Είναι ο πρώτος που διατύπωσε με κλασικό τρόπο τη σκέψη ότι δεν μπορεί ο κόσμος να εξετάζεται ως έργο των χειρών ενός όντος προσωπικού, που ενεργεί σύμφωνα με τις προθέσεις και τους σκοπούς του. Είναι ο πρώτος που εκτίμησε τη φύση με την καθολική θρησκευτικοφιλοσοφική σημασία της...» (Φόουερματ, Λ., σ. 500-501).

Η απείρως διασταλτική και μη ανθρωπομορφική (αντιανθρωπομορφοποίος) νοηματοδότηση της έννοιας της υπόστασης στο έργο του Σπινόζα τη ριζοσπαστικοποιεί σε βαθμό που την καταλύει, καθιστώντας την ταυτόσημη με αυτήν του οιονεί επιστητού και επιδεκτικού μετασχηματισμών «σύμπαντος», ενός συνεχούς (continuum), τα συστατικά στοιχεία του οποίου συλλαμβάνονται και περιγράφονται κατά τη λειτουργική τους θέση εντός ενός αυστηρά νομοτελούς κόσμου χωρίς σκοπούς. Αυτό το συνεχές δεν συνιστά απλή μηχανιστική γενίκευση της προόδου της φυσικής επιστήμης της εποχής, ως κατασκευασμένη «καθαρά» νοητική αφαίρεση της διάνοιας, ως οριακά γενικευμένη συμπίκνωση ιδεατοποιημένων αφηρημένων νοητικών εργαλείων στη θέση της νατουραλιστικής ενατενιστικότητας, αν και έχει τέτοια χαρακτηριστικά. Η υπόσταση του Σπινόζα δεν έρχεται να αποκαταστήσει έναν εξωτερικό τυπικό δεσμό μεταξύ των κατεξοχήν διαμελιζόμενων από τη διάνοια πλευρών του επιστητού ώστε να εφαρμοστεί στις τελευταίες άμεση αναγωγή στην πρωταρχικά δεδομένη (υιοθετηθείσα) αφηρητική αφαίρεση, αν και επιτελεί και τέτοιες λειτουργίες. Εκφράζει την ερευνητική αγωνία για τους κινδύνους που εγκυμονεί ήδη η μονομερής γενικευμένη χρήση αναλυτικών-εμπειρικών εργαλείων, που χαρακτηρίζει την κίνηση της γνώσης από το αισθητηριακά συγκεκριμένο προς το νοητά αφηρημένο, και η συνακόλουθη κατακερματισμένη πρόσληψη της πραγματικότητας, εν είδει σιννοθυλεύματος ασίνδων «γεγονότων». Αυτή η –αναγκαία στις αρχικές βαθμίδες της γνωστικής διαδικασίας– μονομέρεια της έρευνας οδηγεί στην (χαρακτηριστική για την προδιαλεκτική βαθμίδα της νόησης, τη διάνοια) αφαίρεση από τη συνάφεια, την κίνηση, την ανάπτυξη πραγμάτων και διαδικασιών. Με την απολυτοποίηση αυτού του τρόπου σκέψης (της διάνοιας), και τη μεταφορά του από τη φυσιογνωσία στη φιλοσοφία που δρομολόγησαν οι Φρ. Μπέικον και Γζ. Λοκ, προκύπτει η γέννηση του

μεταφυσικού (αντιδιαλεκτικού) τρόπου σκέψης των Νέων Χρόνων. Αυτός ο τρόπος σκέψης, με τις απόψεις του θετικισμού και των κλάδων της αποσύνθεσής του, για γνωσιολογικούς και κοινωνικούς λόγους επιδεικνύει σημαντική βιωσιμότητα μέχρι σήμερα.

Η πορεία του φιλοσοφικού αναστοχασμού δεν είναι γραμμική. Το έργο του Σπινόζα, στο πεδίο της επιστήμης περί των μέσων και των τρόπων λειτουργίας της νόησης στη γνωστική διαδικασία, εκφράζει τη συνειδητοποίηση της ανάγκης συγκρότησης των όρων μιας πρώιμης συνθετικής απόπειρας συστηματοποίησης της γνωστικής διαδικασίας και των αποτελεσμάτων της, βάσει μιας, εν πολλοίς διαισθητικής, ατελώς προσδιορισμένης πλην όμως ιδιοφονούς εικασίας περί της υπόστασης ως ενοποιητικής αρχής. Ο ορθολογισμός του Σπινόζα υπερέβη τα καρτεσιανά εσκαμμένα. Εδώ τα μαθηματικά δεν είναι πλέον απλώς μέθοδος, αλλά το κατεξοχήν οντολογικό σχήμα αιτιώδους και νομοτελούς συγκρότησης της φύσης-υπόστασης, το πεδίο των αναγκαίων σχέσεων μεταξύ των αντικειμένων, και έτσι γίνονται το θεμέλιο του οντολογικού και μεθοδολογικού μονισμού του (Κουζνετσόφ, 1974, σ. 232-233). Παρά το γεγονός ότι ο Σπινόζα έλκεται (περισσότερο από ό,τι ο Καρτέσιος και ο Λάιμπνιτς) από το απαγωγικό μοντέλο, δεν οδηγείται στον άκρατο απριορισμό (Cottingham J., σ. 98). Το εγχείρημά του λειτούργησε ως πρόδρομος της γερμανικής κλασικής φιλοσοφίας και της αγγλικής πολιτικής οικονομίας. Εδώ το εμμενές, οι εσωτερικοί, ουσιαδείς και νομοτελείς δεσμοί του επιστητού και της μεθόδου προσοικειώσής του προσδιορίζονται αξιωματικά και εν πολλοίς ως εικασία, διαισθητικά, αρνητικά, αποφατικά (το σύμπαν ως άπειρο, ανεξάρτητο, αυτοτελές, αιώνιο, αυτάρκες, αυταίτιο, κ.ο.κ.). Ωστόσο δεν επιτυγχάνεται ακόμα ένας θετικός προσδιορισμός του σε τι ακριβώς συνίσταται αυτό το εμμενές, το εσωτερικό.

Το εγχείρημα αυτό δεν ανακύπτει καθαρά γνωσιοθεωρητικά. Εκφράζει εν πολλοίς και το νοητικό αντίστοιχο εκείνου του «σύμπαντος», του συνεχούς που μορφοποιείται με τη διεύρυνση και εμπάθυνση του πεδίου της κυριαρχίας των εμπορευματικών και χρηματικών σχέσεων, της γενικευμένης ανταλλαξιμότητας και της εμπορευματοποίησης των πάντων, γενεσιουργός δύναμη (υπόσταση) των οποίων είναι η εργασιακή-κατασκευαστική δραστηριότητα του ανθρώπου. Μια δραστηριότητα που δεν έχει ακόμα κατακερματιστεί από τη βιομηχανία. Ο ίδιος ο φιλόσοφος είναι κατόπιν συνειδητής επιλογής του χειροτέχνης: οπτικός, λειαντής φακών. Οι μεγάλοφρείς εικασίες του περί αναλογίας μεταξύ υλικών και νοητικών εργαλείων δεν είναι άσχετες με την πραγματικότητα που βιώνει.

Πραγματοποιείται μια ιδιότυπα εργαλειακή «προεκβολή» του θεού στον χώρο του άπειρου υποκειμένου και αντικειμένου της γνώσης. Επομένως, στον βαθμό που το αποτέλεσμα αυτής της προεκβολής είναι ένα αιώνιο και άπειρο υποκείμενο-αντικείμενο της γνωστικής διαδικασίας, εξακολουθεί να διατηρεί a priori θεία χαρακτηριστικά (βλ. Μπίμπλερ). Ωστόσο, αυτός ο «θεός»-υπόσταση δεν έχει πλέον ως βάση τη δογματική της θεολογίας, αλλά συνάγεται ως παράγωγο της ορθολογικά εννοούμενης ιδιαιτερότητας της ανθρώπινης νόησης, της ενεργητικότητας του ατόμου ως γνωστικού υποκειμένου.

Κατ' αυτό τον τρόπο, ο πανθεϊσμός του Σπινόζα είναι εκείνο το «μεταφυσικό επίχρισμα» (Κονδύλης Π., σ. 257), εκείνο το περίβλημα της σκέψης του μεγάλου στοχαστή που επιδιώκει να εκφράσει τη νέα κοσμοθεώρηση και μεθοδολογία. Το πλήρες ανάπτυγμα του συστήματος, το τελικό οικοδόμημα της σκέψης, θεωρούμενο υπό το πρίσμα της ιστορικής

δυναμικής της γνωσιακής συγκυρίας εντός της οποίας ανέκρινε, καταδεικνύει την προσωρινή και εν πολλοίς εργαλειακή θέση των κληροδοτημένων από το παρελθόν και την κυριαρχή αντίληψη επικουρικών «υποβιασάζουσών δοξών» και δομικών στοιχείων του.

Η «προεξβολή» (ταύτιση) του θεού στη (με τη) φύση-υπόσταση υποδηλώνει την πεποίθηση του Σπινόζα ότι η περαιτέρω επιστημονική και φιλοσοφική σκέψη μπορεί καλύτερα να αντεπεξέλθει χωρίς τα παραδεδομένα μεταφυσικά κληροδοτήματα-συμπαρομαρτούντα του θεολογικού δογματισμού, των μυστικιστικών και κβαλιστικών διδασκαλιών*. Αν οι τελευταίες «επιβλήθησαν σε γενικές γραμμές τον μονιστικό προσανατολισμό του, όμως δεν καθόρισαν το περιεχόμενο της σκέψης του, το οποίο ελάχιστη και ολότελα επιφανειακή συνάφεια έχει με τις διάφορες θεωρίες της απορροής (emanatio) των πάντων από το Έν» (Κονδύλης Π., σ. 257).

Δεν είναι τυχαίο λοιπόν το γεγονός ότι η φιλοσοφία του Σπινόζα (και ιδιαίτερα η κατηγορία της υπόστασης) δέχθηκε και εξακολούθη να δέχεται διασταυρούμενα πυρά τόσο εκ μέρους της θεολογίας όσο και εκ μέρους του φιλοσοφικού εμπειρισμού. Λάβρος πολέμιος της σπινοζικής φιλοσοφίας της υπόστασης υπήρξε ο Μπέρκλεϊ, ο οποίος συνδύαζε την ιδιότητα του κληρικού με τον αισθησιοκρατικό υποκειμενικό ιδεαλισμό. Γι' αυτόν υπάρχει μόνον η έννοια της υποκειμενικής υπόστασης στην πνευματική θεολογική εκδοχή της, ενώ η έννοια της ενσώματης υπόστασης σινιστά τον «ακρογωνιαίο λίθο της αθεΐας». Είναι μια έννοια η οποία –όπως έχει δείξει ο Λοκ– είναι κατ' αρχήν ανεπίδεκτη εμπειρικής-επαγωγικής θεμελίωσης, δεδομένου ότι η ύπαρξή της δεν μπορεί ούτε να επιβεβαιωθεί ούτε και να διαψευστεί μέσω της «γενίκευσης της εμπειρίας», δηλαδή μέσω της κατάδειξης εκείνου του «κοινού» στοιχείου που ενυπάρχει στα αισθητηριακά αντιληπτά αντικείμενα και φαινόμενα. Η έννοια αυτή είναι μια πρόκληση για τον εμπειρισμό, είναι μια ανεπίλυτη αντίφαση εν τοις όροις που αντιστρατεύεται τον περίφημο «κοινό νοῦ». Εξυπακούεται ότι για τον Χιουμ, ο οποίος αντιμετώπιζε με σκεπτικισμό το πρόβλημα της αντικειμενικής πραγματικότητας εν γένει, δεν υφίσταται υπόσταση ούτε καν με τη θεολογική έννοια.

Οι δυσκολίες πρόσληψης και αποδοχής της υπόστασης δεν συνδέονται μόνο με την επίσημη ιδεολογία της εποχής, αλλά και με το μηχανιστικό πνεῦμα της φυσιογνωσίας της εποχής. Η τελευταία κατά τον 16ο και 17ο αιώνα σημειώνει αλματώδη πρόοδο, στην κατεύθυνση της κατέξοχης εμπειρικής, αναλυτικής και επαγωγικής διάγνωσης και της μαθηματικής περιγραφής πραγμάτων, πτυχών και φαινομένων της φύσης. Η εμφατική ενασχόληση με την περιγραφή άμεσων φαινομένων μέσω της παρατήρησης, η αδυναμία της έρευνας να παρεισφρήσει στην αναζήτηση του γίνεσθαι τους, της αυτοανάπτυξής τους, δεν άφησε περιθώρια για να τεθεί συνειδητά και σε ευρεία κλίμακα ως αναστοχαστικό φιλοσοφικό πρόβλημα η κατανόηση της φύσης «αφ' εαυτής». Η επικέντρωση της έρευνας μόνο σε «θετικές», δηλαδή σε ποσοτικές-μετρικές, προσεγγίσεις, στους χωροχρονικούς προσδιορισμούς και στις αφηρημένες γενικεύσεις (ιδεατές γεωμετρικές-μαθηματικές μορφές) οδήγησε βαθ-

* Αξιοσημείωτο είναι το γεγονός ότι στην αλληγοραγία του δεν απαντάται τόσο συχνά η μεταφυσική ορολογία, π.χ. στη θέση του όρου «θεός» χρησιμοποιούνται συνήθως οι όροι «υπόσταση» και «φύση». Διόλου τυχαία δεν είναι η σπουδή ορισμένων θεολόγων και μυστικιστών να προτάξουν την εν λόγω ορολογία ως συμπλήρωση του ουσιαστού πυρήνα της φιλοσοφίας του Σπινόζα, απροσπέλαστου όθην από τους μη μνημενούς.

μηδόν στη *μηχανιστική μονομέρεια*. Έτσι, μοναδικές παραδεδεγμένες, αντικειμενικές και άξιες λόγου για την επιστήμη και τη φιλοσοφία ιδιότητες και σχέσεις του συνόλου των πραγμάτων, των φαινομένων και των διαδικασιών του επιστητού γίνονται αποκλειστικά εκείνες που εγγράφονται στο πλαίσιο των παραπάνω προσεγγίσεων. Εξ ου και οι δυσκολίες πρόσληψης της μεγαλοφυσής συμβολής του Σπινόζα.

Η κατηγορία της υπόστασης, παρά τη δεσπόζουσα θέση που κατέχει στο έργο του, είναι εν πολλοίς υποθετικού χαρακτήρα, είναι προϊόν φιλοσοφικού και λογικού στοχασμού. Είναι μια προτρέχουσα της κυρίαρχης επιστημονικής πρακτικής της εποχής και των κεκτημένων της διορατική εικασία, η οποία δεν ανέκυψε ως απλή γενίκευση των τελευταίων, αλλά και ως αναγκαιότητα, υπαγορευόμενη «από το σύνολο της λογικής του αγώνα της επιστημονικής νόησης εναντίον του πειθαναγκασμού του θρησκευτικού μυστικισμού, εναντίον της δυναστευτικής επιβολής του θρησκευτικού δόγματος στους νόες των επιστημόνων, δηλαδή από την εσωτερική λογική του συνόλου της επιστήμης» (Ιλιένκοφ Ε., 1970). Η αυθεντική φιλοσοφία δεν είναι η θεραπευτική, το παρακολούθημα, το απλό προσάρτημα των εκάστοτε προβεβλημένων επιστημονικών προτύπων, δεν έρπει γενικεύοντας τα εκάστοτε αποτελέσματα των επιμέρους επιστημών, αλλά κινούμενη στο κατηγοριακό επίπεδο της νόησης, προηγείται των τελευταίων, ανοίγοντας ευρετικά δρόμους εκεί όπου εκδηλώνεται με τη μεγαλύτερη ένταση ο ιστορικά προσδιορισμένος περιορισμός της γνώσης (βλ. και Κουζνετσόφ, 1974, σ. 241).

Κατά τον Φόνερχμπαχ, «εάν στον Σπινόζα ανήκει η τιμή της μετατροπής της θεολογίας σε θεραπευαίδα της φιλοσοφίας, ...στον Λάιμπνιτς, τουναντίον, ανήκει η τιμή και η ατίμωση για το γεγονός ότι η φιλοσοφία έγινε πάλι υποχείριο της θεολογίας» (Φόνερχμπαχ, σ. 501). Σύμφωνα με τη γλαφυρή μεταφορά του ίδιου στοχαστή, αν ο Καρτέσιος κοιτάζει το τηλεσκόπιο, ο Σπινόζα κοιτάζει τον κόσμο μέσα από το τηλεσκόπιο, ενώ ο Λάιμπνιτς μέσα από το μικροσκόπιο. Όντως, η αλληλουχία των αντιλήψεων των τριών μεγάλων ορθολογιστών συνδέεται με τη μετατόπιση της εστίασης των φιλοσοφικών ερευνών τους (Κουζνετσόφ, 1974, σ. 229-230). Ο Καρτέσιος επικεντρώνει το ενδιαφέρον του στην οδό, στον τρόπο με τον οποίο ο νους του ανθρώπου γνωρίζει τον κόσμο, στη γνωσιολογική σημασία της μεθόδου. Για τον Σπινόζα η διερεύνηση της μεθόδου δεν είναι ο κύριος σκοπός σε σύγκριση με τη διερεύνηση του συστήματος της μονιστικά θεωρούμενης φύσης ως ολότητας, σε σύγκριση με την ηθική σημασία της ίδιας της γνώσης. Ως προς τον χαρακτήρα και την κλίμακα της θεώρησης, σε αντιδιαστολή με το ασυνεχές των απειράριθμων και απείρων μικρών υποστάσεων-μονάδων του Λάιμπνιτς, ο Σπινόζα προτάσσει την *εν ενεργεία απειρία του νομοτελούς και αυταίτιου συνεχούς της καθολικής υπόστασης*. Η απόρριψη της σπινोजικής αντίληψης περί υπόστασης από τον επόμενο μεγάλο ορθολογιστή, τον Λάιμπνιτς, δεν οφείλεται μόνο στην αντίθεσή της με την επίσημη ιδεολογία, αλλά και στην προαναφερθείσα μη συμβατότητά της με τις αντιλήψεις της φυσιογνωσίας της εποχής. Κατά τον Λάιμπνιτς, η ύλη δεν μπορεί να συνιστά υπόσταση, εφόσον είναι εκτατή και διαιρητή. Στη θέση του άδρανους ομογενούς εκτατού υλικού προτείνει ένα άπειρο σύμπαν ενεργών μονάδων-υποστάσεων, αυθόρμητων και αυτενεργών («μεταφυσικών σημείων»), που, αν και δεν αλληλεπιδρούν φυσικά, μορφοποιούν έναν ενιαίο, κινούμενο και αναπτυσσόμενο κόσμο, ρυθμιζόμενο από την αρχή της «προκαθορισμένης αρμονίας».

4. Από τον νατουραλιστικό πανθεισμό στην υποστασιοποίηση του πανλογισμού

Η ευρετική και μεθοδολογική αναγκαιότητα της κατηγορίας της υπόστασης συνειδητοποιείται μέσω ασυνεπειών και αντιφάσεων από τη γερμανική κλασική φιλοσοφία. Ο θεμελιωτής της τελευταίας, ο Ι. Καντ, με τη χαρακτηριστική «κριτική» στροφή του στη γνωσιολογική προβληματική, αποδίδει ιδιαίτερη σημασία στην υπόσταση ως λογική κατηγορία της διάνοιας. Εδώ η υπόσταση ερμηνεύεται σαφώς υποκειμενικά. Συνιστά *a priori* νοητική μορφή, μέσω της οποίας σχηματίζονται, συντίθενται, «κατασκευάζονται» τα δεδομένα της εποπτείας. Είναι εκείνο το σταθερό στοιχείο μέσω του οποίου μπορούν να προσδιοριστούν όλες οι προσωρινές σχέσεις των φαινομένων (Καντ, 1964, τ. 3, σ. 253) και ως εκ τούτου εισάγεται από τον Καντ ως «...όρος της δυνατότητας κάθε συνθετικής ενότητας των προσλήψεων, δηλ. της εμπειρίας, και εντός αυτού του σταθερού η κάθε ύπαρξη και η κάθε εναλλαγή στον χρόνο μπορούν να εξετάζονται μόνον ως τρόπος (*modus*) ύπαρξης εκείνου το οποίο υφίσταται ως βιώσιμο και διατηρείται σταθερά. Επομένως, το σταθερό που υπάρχει σε όλα τα φαινόμενα είναι το ίδιο το πράγμα, δηλ. η υπόσταση (*phenomenon*), ενώ όλα όσα αντικαθίστανται ή μπορούν να αντικατασταθούν σχετίζονται μόνο με τον τρόπο ύπαρξης αυτής της υπόστασης ή των υποστάσεων και, επομένως, μόνο με τον ορισμό τους» (ό.π., σ. 254). Ο Καντ αντιλαμβάνεται τη σημασία του προσδιορισμού της υπόστασης, χωρίς τον οποίο είναι ανέφικτη η επιστήμη ως σύστημα γνώσεων περί ενός αντικείμενου. Ειδικά η γνώση κατακερματίζεται σ' ένα χαώδες συνονθύλευμα ασύνδετων καθαρά εμπειρικών κρίσεων περί διαφόρων ανομοιογενών και μεταβαλλόμενων πραγμάτων.

Στη φιλοσοφία του Φίχτε, το καντιανό υπερβασιακό υποκείμενο μετατρέπεται σε απόλυτη αρχή παντός επιστητού. Είναι το απόλυτο Εγώ η αρχή από τη δραστηριότητα της οποίας εξάγεται το σύνολο της πραγματικότητας, λαμβάνοντας τη θέση της θείας υπόστασης του σπινοζικού ορθολογισμού.

Η επόμενη σημαντική συμβολή στην ανάπτυξη της λογικής κατηγορίας «υπόσταση» οφείλεται στον Χέγκελ. Ο ορίζοντας της φιλοσοφίας του Χέγκελ καθορίζεται από τις συγκεκριμένες ιστορικές συνθήκες της εποχής του και από το επίπεδο ανάπτυξης των επιστημών και της φιλοσοφίας. Η κεφαλαιοκρατία ολοκλήρωνε τότε τη διαμόρφωσή της χωρίς να εκδηλώνει ακόμα πλήρως ανεπτυγμένες τις αντιφάσεις της και η εργατική τάξη της Γερμανίας δεν προέβαλλε ακόμα ως αυτοτελής πολιτική δύναμη. Δεν είχαν ωριμάσει λοιπόν οι συνθήκες που θα επέτρεπαν την αυστηρά επιστημονική θεώρηση των κοινωνικών δυνάμεων, των ανταγωνισμών της κεφαλαιοκρατίας, των δρόμων και των μέσων υπέρβασης αυτών των ανταγωνισμών. Επομένως, όπως είναι αναμενόμενο σε παρόμοιες συγκυρίες, η υφιστάμενη τάξη πραγμάτων είτε προέβαλλε ανατοφενικά ως αιώνια και αμετάβλητη είτε οι απόψεις περί των σκοπών, των μέσων και των δρόμων αλλαγής της κοινωνίας δεν μπορούσαν παρά να είναι ουτοπικές (Βαζιουλίν, 1971). Δεδομένου ότι ο Χέγκελ αντιλαμβανόταν την κοινωνία ως αμετάβλητη, θεωρούσε τις αλλότριες και κυρίαρχες επί των ανθρώπων κοινωνικές δυνάμεις ως απόλυτα αυτοτελείς έναντι των ανθρώπων. Σε αυτή την περίπτωση η όποια ανάπτυξη των εν λόγω δυνάμεων, της «γενολογικής ουσίας» του ανθρώπου, εκλαμβάνεται ως ανάπτυξη μιας εξ' υπαρχής δεδομένης αυτοτελούς καθολικότητας, μιας ουσίας

κινδύνου επί του ενικού, του αισθητηριακού και του εμπειρικού. Εδώ έγκειται η εγγεληνή επανανομηματοδότηση της υπόστασης του Σπινόζα. Ο Χέγκελ εντάσσει στο συνθετικό σύστημα του τον νατουραλιστικό πανθεϊσμό του Σπινόζα (την υπόσταση) και τον μυστικιστικό πανθεϊσμό του Φίχτε, μετασηματώντας τους, αποβάλλοντας τα υπερβατικά στοιχεία του τελευταίου. Ο Χέγκελ υπερβαίνει κριτικά το «υποκειμενικό υποκειμένο-αντικείμενο» του Φίχτε και θέτει στη θέση του απόλυτου υπερβασιακού «Εγώ» την αυτοαναπτυσσόμενη ιδέα, την καθαρά λογική έννοια ως ενότητα υποκειμενικότητας και αντικειμενικότητας. Στην υποστασιοποίηση αυτής της αντίληψης εδράζεται η χαρακτηριστική για τον Χέγκελ απόσπασση της νόησης από την υλική (κοινωνική-πολιτισμική) βάση που τη γέννησε και η αναγόρευση της σε αυτοτελή-αυθύπαρκτη οντότητα και γενεσιουργό πηγή όλου του κόσμου (ο οποίος υποβαθμίζεται σε ετερότητα της νόησης). Αυτή η προϋπάρχουσα, αρχέγονη και πρωτεύουσα νόηση ως απόλυτη πνευματική δραστηριότητα αποτελεί τη γενεσιουργό αφετηρία και το τελικό αποτέλεσμα, το επιστέγασμα του μεγαλειώδους φιλοσοφικού του συστήματος.

Ο κύριος σκοπός του Χέγκελ είναι η δημιουργία μιας λογικής ως συστήματος κατηγοριών και, κατ' αυτό τον τρόπο, η προσέγγιση της φιλοσοφίας προς τη μορφή της επιστήμης. Παρόμοια σκοποθεσία δεν θα μπορούσε να ανακύψει, εάν οι επιστήμες της εποχής δεν αναπτύσσονταν ραγδαία, εάν οι επιμέρους επιστήμες δεν άρχιζαν τη μετάβασή τους από το εμπειρικό στο θεωρητικό επίπεδο, στη διερεύνηση της εσωτερικής συνάφειας αντικειμένων και διαδικασιών. Στο εγχείρημά του αυτό ο Χέγκελ βασιζέται στη διαπίστωση των προκατόχων του αναφορικά με το ανέφικτο της εξαγωγής των λογικών κατηγοριών από την ατομική εμπειρία (Λοκ, Χιουμ και, αναφορικά με όλες τις κατηγορίες, Καντ). Ο Χέγκελ επιχειρεί την υπέρβαση της καντιανής απόσπασσης της μορφής από το περιεχόμενο της νόησης, των κενών λογικών κατηγοριών από τα δεδομένα της εμπειρίας και των τελευταίων από το «πράγμα καθ' εαυτό», παραμένοντας στο πεδίο της εκ των πραγμάτων απόσπασσης της νόησης από το είναι, από την ύλη. Γι' αυτό και η υπέρβασή του αποδεικνύεται επίπλαστη: το πραγματικό περιεχόμενο ανάγεται στη μορφή της νόησης και το «πράγμα καθ' εαυτό» στις λογικές κατηγορίες. Στις σημαντικότερες φιλοσοφικές καταβολές της χεγκελιανής φιλοσοφίας συμπεριλαμβάνεται η περί υπόστασης διδασκαλία του Σπινόζα (η οποία –όπως είδαμε εν συντομία– συμπτυκνώνει σε ορισμένο βαθμό το κοσμοείδωλο που αντιστοιχεί στις απαρχές του θεωρητικού σταδίου ανάπτυξης των επιστημών) και η αυτοσυνείδηση του Φίχτε.

Η νόηση παρουσιάζεται πλέον ως εξ υπαρχής δεδομένη, υπερατομική, αντικειμενική, αυτοκινούμενη και αυτοδιακρινόμενη υπόσταση, συνειδητοποιούσα τον εαυτό της. Ο Χέγκελ ορίζει την υπόσταση ως «ολότητα των συμβεβηκότων, εντός των οποίων αυτή αποκαλύπτεται ως η απόλυτη αρνητικότητά τους, δηλ. ως απόλυτη ισχύς και συνάμα ως ο πλούτος κάθε περιεχομένου» (1929, σ. 252). Τη θεωρεί «...ουσιώδη αναβαθμό στη διαδικασία της ανάπτυξης των ιδεών» και «...βάση της κάθε περαιτέρω αυθεντικής ανάπτυξης...» (ό.π., σ. 253) της επιστημονικής νόησης που επιχειρεί τη συστηματική ανάπτυξη των προσδιορισμών του γνωστικού της αντικείμενου (σε αντιδιαστολή με τα αυθαίρετα άλματα και τον εκλεκτικισμό). Οφείλει ωστόσο να καταδειχθεί από την επιστημονική νόηση ο τρόπος με τον οποίο αυτός ο απρόσωπος-καθολικός προσδιορισμός «εξατομικεύεται», δηλαδή εκτυλίσσει την ποικιλομορφία της αυτοανάπτυξής του. Επομένως, το αληθές, η αληθής διάγνωση του αντικείμενου, η κατανόηση και η έκφρασή του, δεν μπορεί να αρκестεί μόνο στην υπόσταση. Εί-

να απαραίτητη και η ανάδειξή του ως υποκειμένου, δηλαδή χρειάζεται να αναδειχθεί η εγγενής αναγκαιότητα της αυτοανάπτυξης του αντικειμένου, η δύναμη της αυτοδιαφοροποίησής του, η εσωτερική κινητηριος αντιφατικότητα της υπόστασης. Ο Χέγκελ θεωρεί την υπόσταση ως «υποστασιακή ενότητα» και την αντιδιαστέλλει προς την τυτική και καθαρά εξωτερική-επιφανειακή ενότητα της απλής συνύπαρξης γεγονότων-συμβεβηκότων στον χώρο και στον χρόνο. Αυτή η «υποστασιακή ενότητα» αποκαλύπτεται ως «αιτιώδης σχέση», ως «εγγενής αιτιότητα» και συνδέεται τελικά με την κινητήριο κλίμακωση της αντίφασης.

Από τις επιμέρους επιστημές η κλασική αστική πολιτική οικονομία άσκησε τη μέγιστη επίδραση στη λογική του Χέγκελ (Α. Σμιθ, Ντ. Ρικάρτο κ.ά.) και στις αντιλήψεις του για την υπόσταση (Βαζιούλιν, 1971, Lukács G., 1987, Πατέλης, 1991, σ. 159-167). Ο Χέγκελ δεν υιοθετεί από αυτήν απλώς την κατηγορία της εργασίας ως αφετηριακή για την ερμηνεία των οικονομικών φαινομένων, αλλά της προσδίδει βαθύτερο και ευρύτερο φιλοσοφικό νόημα, κοσμοϊστορική σημασία: *η εργασία είναι η διαδικασία δημιουργίας από τον άνθρωπο του ίδιου του εαυτού του, είναι μια διαδικασία αυτογένεσης του ανθρώπου, μια διαδικασία δημιουργίας της «γενολογικής ουσίας» του ανθρώπου*. Ωστόσο, σε αντιδιαστολή με τους κλασικούς της οικονομίας, ο Χέγκελ ανάγει την εργασία σε πνευματική-αφηρημένη δραστηριότητα, σε *αυθύπαρκτη υπόσταση των πάντων*. Παρόμοια με τους οικονομολόγους, ο Χέγκελ διακρίνει μόνο τη θετική πλευρά της εργασίας, ταυτίζοντας νομοτελώς την ιστορικά παροδική ανταγωνιστική μορφή (και βαθμίδα) της εργασίας της εποχής του με την εργασία εν γένει, δηλαδή *ταυτίζοντας την αλλοτρίωση, την αποξένωση με την εξαντικειμάνωση, με την πραγματοποίηση*. Βεβαίως σε σύγκριση με τους κλασικούς της αστικής οικονομολογίας ο Χέγκελ προχωρεί κατά ένα βήμα: *θέτει το ζήτημα της άρσης της αλλοτρίωσης*. Ωστόσο, το βήμα αυτό, λόγω του άκρως μυστικιστικού χαρακτήρα του συστήματός του, λειτουργεί και οπισθοδρομικά: η υπέρβαση της αλλοτρίωσης υπό το πρίσμα αυτής της εξωιστορικά και μεταφυσικά εννοούμενης εργασίας-υπόστασης (απολύτως νοητικής δραστηριότητας) μπορεί να υπάρξει μόνον ως υπέρβαση (κατάργηση) του εμπράγματου, του αντικειμένου, ως *απελευθέρωση του πνεύματος από την ξένη προς αυτό πραγματικότητα και «επιστροφή» στο απόλυτο*. Η αντιφατικότητα της μεγαλειώδους σύλληψης του Χέγκελ συνδέεται με τις παραπάνω επισημάνσεις.

Η *διαλεκτική μέθοδος* προβάλλει στη φιλοσοφία του Χέγκελ ως σύστημα της *διαλεκτικής λογικής*. Η «υποστασιακή ενότητα» αυτού του συστήματος δομείται *βάσει της ιδεοκρατικής αρχής της ταυτότητας νόησης και είναι, της οποίας έχει προηγηθεί η απόσταση της νόησης από το είναι*. Κατ' αυτό τον τρόπο ο Χέγκελ αντιλαμβάνεται την καθολική ενότητα, το οργανικό όλο (ολότητα) ως ενυπάρχον στη νόηση αποκλειστικά πνευματικό προϊόν και όχι ως ανεξαρτήτως της νόησης υφιστάμενο στην ενεργό πραγματικότητα. Ο εμπράγματος κόσμος προβάλλει εδώ ως στερούμενος δικής του ουσίας: ουσίας που αποβαίνει στο χεγκελιανό σύστημα η *υποστασιοποιημένη νόηση*, η οποία αναγνωρίζει στον εμπράγματο κόσμο τον εαυτό της ως ετερότητά της. Η περί του όλου αντίληψη εννοείται ως αρχέγονη, αποκομμένη από την υλική πραγματικότητα, ως πνευματική οντότητα. Εδώ οι μορφές και οι νόμοι της ανθρώπινης νόησης καταχτούν και αναχτούν την «απόλυτη», τη «θεία» φύση τους, ως μορφές και νόμοι μιας δραστηριότητας που δημιουργεί και αναπαράγει τον εξωτερικό κόσμο (γι' αυτό και αποτυπώνονται σ' αυτόν ως μορφές πραγμάτων, ως μορφές

του «απολιθωμένου» στα πράγματα παγκόσμιου πνεύματος, του θεού). Εδώ η πραγματική ανθρώπινη νόηση, η κοινωνική συνείδηση, υποστασιοποιείται και θεοποιείται ως κάποια υπεράνω των ανθρώπων παγκόσμια δύναμη, απλώς εκδηλούμενη τελικά μέσω των ανθρώπων και όχι ως δραστηριότητα του ίδιου του ανθρώπινου όντος. Η ταύτιση νόησης και είναι, στην οποία εδράζεται αυτή η ιδεοκρατική σύλληψη, καταργεί εκ προοιμίου το ζήτημα της αυτοτέλειας και της ιδιοτυπίας της γνωστικής διαδικασίας και τη διαλεκτική αυτής της διαδικασίας, η οποία προϋποθέτει απαραίτητα τη σχέση του υποκειμένου προς το ανεξάρτητα από το υποκείμενο υπάρχον αντικείμενο. Στην καλύτερη περίπτωση εδώ απεικονίζεται η διαλεκτική της νόησης. Ωστόσο, η ταύτιση αυτή, έστω και υποστασιοποιημένη-θεοποιημένη, αντανακλά εν πολλοίς υπαρκτές στιγμές της σύμπτωσης της δρώσας ανθρώπινης νόησης με το είναι, με την υλική πραγματικότητα, και χαρακτηρίζει την ιδιοτυπία της διαλεκτικής λογικής έναντι της θεωρίας της γνώσης. Χαρακτηρίζει δηλαδή τις στιγμές κατά τις οποίες η αλήθεια της εκάστοτε κεκτημένης από τη γνωστική διαδικασία γνώσης θεωρείται δεδομένη. Εδώ ακριβώς έγκειται ο ορθολογικός πυρήνας της μεγαλοφυούς συμβολής του Χέγκελ στην επιστήμη περί των τρόπων και των μέσων της νόησης, στη διαλεκτική λογική. Σε αυτό τον ορθολογικό πυρήνα οφείλεται και η ορθή σε γενικές γραμμές σύλληψη από τον Χέγκελ του «μηχανισμού» της ανάβασης από το αφηρημένο στο συγκεκριμένο, στην ανάπτυξη του οποίου προβαίνει ο Χέγκελ «προδίδοντας» τον απόλυτο ιδεαλισμό του: εάν έμενε συνεπής στην παραδοχή που θέτει ως θεμελιώδη αφετηρία του, στην απολυτοποιημένη και υποστασιοποιημένη νόηση, στο απόλυτο, το οποίο –αποκομμένο από το σχετικό– συνιστά το πλήρως απροσδιόριστο και απροσπέλαστο μη ον, το όλο εγχείρημα θα ακυρωνόταν. Έτσι αναπτύσσεται το σύστημα των λογικών κατηγοριών στην εσωτερική τους συνάφεια (από την άποψη δηλαδή της ουσίας της νόησης) ως διατεταγμένο όλο μέσω της κλιμακούμενης άρσης της απροσδιοριστίας των πλέον αφηρημένων κατηγοριών από τις πιο συγκεκριμένες, από το πεδίο του «είναι» στην «ουσία», από την ουσία στο «φαινόμενο» και από αυτό στην ενότητα ουσίας και φαινομένου, στην «πραγματικότητα». Η όλη κίνηση της νόησης προβάλλει ως αλληλοδιαπλοκή νόμων (πέραςμα των ποσοτικών αλλαγών σε ποιοτικές, ενότητα και πάλη των αντιθέτων και άρνηση της άρνησης), βάσει των οποίων δομείται η «αντικειμενική λογική» του Χέγκελ.

Ωστόσο η ιδεοκρατική αρχή προσδίδει στη διαλεκτική του ιδιότυπα χαρακτηριστικά και την οδηγεί σε ασυνέπειες, σε συμβιβαστικές υπαναχωρήσεις, οι οποίες εινουχιζούν εν πολλοίς τον δυναμισμό της. Αυτό εκδηλώνεται φυσικά στην υποβάθμιση της ανάβασης από το αισθητηριακά συγκεκριμένο στο αφηρημένο, και τελικά στην αναγωγή αυτής της κίνησης της σκέψης στην ανώτερη βαθμίδα της νόησης: στην ανάβαση από το αφηρημένο στο νοητά συγκεκριμένο, στην υπαγωγή της διάνοιας στον λόγο (βλ. *διάνοια και λόγος*, στο Φιλοσοφικό και κοινωνιολογικό λεξικό) και στην υπαγωγή του ιστορικού στο λογικό (βλ. *ιστορικό και λογικό*, στο ίδιο). Έτσι ο Χέγκελ υποτάσσει τη διαλεκτική στην ιδεοκρατία. Ενώ στο επίπεδο της αμεσότητας, του Είναι, διακρίνει την παθητική και την ενεργητική πλευρά του κατηγοριακού διπλόου των αντιθέτων (ποιότητα και ποσότητα), στο πεδίο της ουσίας η διάκριση αυτή εξαφανίζεται, οι πλευρές της θεμελιώδους για τη διαλεκτική αντίφασης συμβιβάζονται στο «θεμέλιο» ώστε να επιτευχθεί η διαιώνιση της (υπάρχουσας) ουσίας. Κατ' αυτό τον τρόπο η λογική του Χέγκελ είναι η λογική ενός κλειστού συστήματος,

το οποίο ουσιαστικά στερείται παρελθόντος και μέλλοντος, δεδομένου ότι η μορφή του προσδιορισμού της απόλυτης ιδέας είναι η «απολύτως δι' εαυτήν άνευ υποκειμενικότητας υφιστάμενη εξωτερική εμφάνεια του χώρου και του χρόνου» (Hegel, 1973, τ. 3, σ. 310).

Οι παραπάνω περιορισμοί εκδηλώνονται εντονότερα στην αναπαράσταση του γίνεσθαι της νόησης, στην «υποκειμενική λογική» του, όπου το ανεπτυγμένο σύστημα των κατηγοριών ως απόλυτη αρχή επιβάλλεται επί του γίνεσθαι κατά τελεολογικό τρόπο. Η αισθητηριακή γνώση, η διάνοια κλπ. υπάρχουν μόνον ως αναγκαίες βαθμίδες της ανάδειξης του λόγου, της ανεπτυγμένης νόησης. Παρ' όλες τις έντονες επικρίσεις του κατά της διάνοιας (την οποία αφ' υψηλού ταύτιζε με τη μεταφυσική), ο Χέγκελ –λόγω του ιδεαλισμού του– παρέμεινε δέσμιος της προδιαλεκτικής απόσπασης των διαμελισμένων μερών του όλου (νόησης και είναι, διάνοιας και λόγου, λογικού και ιστορικού κλπ.), η εξωτερική συνάφεια των οποίων (ως αναγωγή είτε ως υπαγωγή) επίσης υποστασιοποιείται και γίνεται η βάση ιδεαλιστικών μυστικοποιήσεων. Το αποτέλεσμα της γνωστικής διαδικασίας, η άρνηση της άρνησης της κατ' αίσθηση γνώσης (λόγος), ως εξ υπαρχής αποκομμένο από τη γενεσιουργό διαδικασία του, οροθετεί, έλκει και απορροφά πλήρως την τελευταία.

Στη *Φιλοσοφία της φύσης* (2ο μέρος της *Εγκυκλοπαιδείας των φιλοσοφικών επιστημών*, 1817) η κριτική ανάλυση της κατάστασης των σύγχρονων του φυσικών επιστημών και του εννοιολογικού εξοπλισμού τους είναι συνυφασμένη με την άκριτη αναπαραγωγή και τη φιλοσοφική «δικαίωση» δογμάτων και προκαταλήψεων της εποχής του. Εδώ εξετάζει την φύση ως ετερότητα της υποστασιοποιημένης ιδέας («αποστασία» της ιδέας αφ' εαυτής) και ως αφετηρία της επανόδου του πνεύματος στον εαυτό του. Η φύση («πνεύμα απολιθωμένο», δεδομένου ότι κατά τον Χέγκελ ικανή να μεταμορφώνεται είναι μόνο η έννοια καθαυτή) μετατρέπεται σε πνεύμα. Λόγω του άκαμπτου δογματισμού της, της επιλεκτικότητας και των αυθαιρεσιών της η «φυσική φιλοσοφία» του Χέγκελ, δεν σινοστά βήμα προς τα εμπρός και υπολείπεται των αντίστοιχων προσεγγίσεων του προκριτικού Καντ. Αυτό ωστόσο δεν μειώνει την έστω και στατικά-τελεολογικά διατυπωμένη διορατικότητα της εικόνας του περί των επιπέδων-μορφών κίνησης και αλληλεπίδρασης της ύλης («μηχανικής», «χημικής», «οργανικής») και άλλων ιδεών που προσοικονομούνται μετέπειτα επιτεύγματα των φυσικών επιστημών (π.χ. το μη αναγώγιμο των μορφών κίνησης, τη συσχέτιση χώρου και χρόνου, την «εγγενή σκοπιμότητα» των έμβιων όντων κλπ.).

Στη *Φιλοσοφία του πνεύματος* (3ο μέρος της *Εγκυκλοπαιδείας*, 1817), η επανερχόμενη από την αλλοτρίωση στον εαυτό της ιδέα-υπόσταση γίνεται συγκεκριμένη και έλλογη. Εδώ εξετάζεται η ανθρώπινη συνείδηση και διάφορα είδη ανθρώπινης δραστηριότητας. Ως «υποκειμενικό πνεύμα», υπό το πρίσμα της ανθρωπολογίας, της φαινομενολογίας και της ψυχολογίας, εξετάζεται η πνευματική ανάπτυξη του ατόμου σε συνδυασμό με την πνευματική ανάπτυξη του ανθρώπινου γένους. Ως «αντικειμενικό πνεύμα» ο Χέγκελ εκθέτει τις κοινωνικές-πολιτεολογικές του απόψεις, τις οποίες αναπτύσσει περαιτέρω στη *Φιλοσοφία του δικαίου* (1821). Οι ιδέες αυτές του Χέγκελ αποτελούν την κορύφωση της προμαρξικής κοινωνικής φιλοσοφίας και της φιλοσοφίας του δικαίου του διαφωτισμού. Εδώ ο Χέγκελ, παρά την κριτική που ασκεί στον ατομικισμό και στον αφηρημένο χαρακτήρα της θεωρίας του «φυσικού δικαίου», επιχειρεί την αποκάλυψη της εσωτερικής συνάφειας της κοινωνίας ξεκινώντας από την υποστασιοποιημένη αφαίρεση της απόσπασης του ενσαρκωμένου στο κρά-

τος και στο δίκαιο καθολικού, το οποίο εκλαμβάνει ως ουσία της κοινωνίας. Κατ' αυτό τον τρόπο η χαρακτηριστική για την κλασική αστική σκέψη πολιτική-δικαιική θεώρηση της κοινωνίας οδηγείται μέχρι το λογικό της πέρας. Όπως αναφέρει στη *Φιλοσοφία της ιστορίας*, «όλη η αξία του ανθρώπου, όλη η πνευματική πραγματικότητά του υπάρχει αποκλειστικά χάριν του κράτους». Εδώ η υπό διαμόρφωση επιστημονική θεώρηση της κοινωνίας συνδέεται με τη συστηματική θεώρηση του αντικειμένου βάσει μιας συγκεκριμένης μορφής της υπόστασής του (αφηρημένη πνευματική δραστηριότητα) και μιας συγκεκριμένης μορφής εκδήλωσής της ουσίας (το δίκαιο και το κράτος ως ενσάρκωση του λόγου, της «γενολογικής ουσίας του ανθρώπου»). Εννοείται ότι στα πλαίσια αυτής της θεώρησης της γερμανικής κοινωνικής φιλοσοφίας ο άνθρωπος προβάλλει ως πλήρως εξαρτημένη και ετεροπροσδιοριζόμενη οντότητα, υπαγόμενη στους αναβαθμούς του «αφηρημένου δικαίου», της «κατ' επίγνωση ηθικότητας» ή «ατομικής ηθικής» (Moralitat) και της ομολογής προς την έννοια της καθολικής βούλησης «καθ' ἑξιν ηθικότητας» ή «κοινωνικής ηθικής» (Sittlichkeit). Η τελευταία περιλαμβάνει την οικογένεια, την κοινωνία των ιδιωτών και την πολιτεία (κράτος). Η πολιτεία είναι κατά τον Χέγκελ το καθαυτό έλλογο και ηθικό όλο, η πραγμάτωση της ελευθερίας και της καθολικής βούλησης, η πραγμάτωση της θείας ιδέας, ο επίγειος θεός. Άριστο πολίτευμα θεωρεί τη συνταγματική μοναρχία, κατά το πρωσικό πρότυπο της εποχής του, το οποίο θεωρούσε «δομημένο επί των έλλογων αρχών» (διάλεξη από 28/10/1816). Η ιστορική ανάπτυξη της ανθρωπότητας συνιστά πορεία απαρέγκλιτη προς την παραπάνω ιδέα της πολιτείας και τη συνείδηση της ελευθερίας, μέσω μιας ιδιότυπης σκινταλοδρομίας των εκάστοτε δεσποζόντων λαών-φορέων του καθολικού πνεύματος. Οι τέσσερις «κοσμοϊστορικές» περιοδοί (ανατολική, ελληνική, ρωμαϊκή και γερμανική) αντιστοιχούν στην παιδική, στη νεανική, στην ανδρική και στη γεροντική ηλικία της ανθρωπότητας.

Η ιδέα της αντικειμενικής ιστορικής νομοτέλειας προβάλλει εδώ με σχηματική μονομέρεια και υπερβολές και ερμηνεύεται μυστικιστικά ως «πανουργία» του παγκόσμιου πνεύματος, το οποίο χειρίζεται τα άτομα ως εργαλεία του. «Απόλυτο πνεύμα» θεωρεί ο Χέγκελ τις μορφές της κοινωνικής συνείδησης. Στις τρεις διαδοχικές μορφές του (τέχνη, θρησκεία και φιλοσοφία), μέσω των οποίων το πνεύμα αναγνωρίζει τον εαυτό του διαδοχικά ως εποπτεία και εικόνα, ως συναίσθημα και παράσταση και ως νόηση και έννοια, κατά μεγαλοφυή μεν πλην όμως ιδεοκρατικά μυστικιστικό τρόπο, εν μέρει συλλαμβάνεται η κατεύθυνση της διαμεσολαβημένα κλιμακούμενης συνάφειας των μορφών και των εκφάνσεων της συνείδησης.

Η αντιφατικότητα συντηρητισμού (καθαγιασμού του υπαρκτού) και ανατρεπτικού ριζοσπαστικού ορθολογισμού (κριτικής-ορθολογικής προσέγγισης του αναπτυσσόμενου όντος) συμπυκνώνεται στην κλασική διατύπωσή του: «κάθε τι έλλογο είναι και πραγματικό, και κάθε τι το πραγματικό είναι και έλλογο».

Κατ' αυτό τον τρόπο ο Χέγκελ με το μεγαλειώδες εγχείρημα του να εντάξει στον φιλοσοφικό στοχασμό το σύνολο του επιστητού επιδιώκει να «άρει» πλήρως και τελειωτικά, να συλλάβει και να εγκλείσει κάθε δυνατή προοπτική της νόησης, έχοντας την πεποίθηση ότι αυτή η ένταξη στους κλειστούς κύκλους της φιλοσοφίας της υποστασιοποιημένης απόλυτης ιδέας αποτελεί το επιστέγασμα και το άκρον άωτον της κίνησης της γνώσης. Η απόλυτη ιδέα του, η απολυτοποιημένη και ενδεδειγμένη εκλεπτυσμένη απόλυτη υπόσταση-

υποκείμενο, αυτή η πανλογική αναβίωση της πανθεϊστικής αρχής του Σπινόζα, προβάλλει ως ο εγγενής Λόγος του κόσμου. Ωστόσο, για να πραγματοποιήσει τα παραπάνω χρειάστηκε να αναπαραστήσει εν γένει και εν συνόλω την ποικιλομορφία του περιεχομένου της νόησης, υπονομεύοντας ταυτόχρονα το ίδιο του το πανλογικό-δογματικό σύστημα, αλλά και κάθε πιθανή κοσμοθεώρηση που θεωρεί δεδομένο κάποιο υποστασιοποιημένο απόλυτο, διότι η προσέγγιση του τελευταίου μέσω της νόησης, του λόγου, το καθιστά κατ' αρχήν ορθολογικά προσπελάσιμο και συνεπώς συσχετικό.

Το όλο εγχείρημα του Χέγκελ, από την άποψη της σχέσης του έναντι του κεκτημένου του Σπινόζα, είναι τελικά αντιφατικό. Αφενός μεν εμπλουτίζει την προβληματική της υπόστασης ως λογικής κατηγορίας και συγκεκριμενοποιεί τη θέση και τον ρόλο της στην προώθηση του μεθοδολογικού μονισμού, εντάσσοντάς τη στο διατεταγμένο και ιεραρχημένο σύστημα των λογικών κατηγοριών του. Αφετέρου δε κάνει σαφώς και ένα βήμα πίσω, προς την καρτεσιανή λύση, δεδομένου ότι η ιδεοκρατική απόσπασση της νόησης από το είναι που τον χαρακτηρίζει, τον οδηγεί στη θέση περί «καθαρής», δηλ. «ασωματού και μη εκτατής» σκέψης, ως ενεργού αιτίας του συνόλου των αλλαγών που λαμβάνουν χώρα εντός και εκτός του ανθρώπου, στη φύση και στην κοινωνία.

Η κριτική προσέγγιση των κληροδοτημάτων του λογικού και μεθοδολογικού στοχασμού του Σπινόζα και του Χέγκελ προϋποθέτει τη συνειδητοποίηση των ιστορικών περιορισμών και της αντιφατικότητας του έργου τους και τη διαλεκτική «άρση» του κεκτημένου τους. Δεν συνιστά δημιουργική συνεισφορά φερειπείν η απόρριψη της διαλεκτικής λογικής και μεθοδολογίας του μαρξισμού ως αντίδραση στον ανθρωπολογισμό και στη χεγκελιανή ιδεοκρατική «ουσιοκρατία» (π.χ. Αλτουσέρ, Γκαλβάνο Ντέλα Βόλπε, κ.ά.). Δεν είναι βήμα προς τα εμπρός η εκλεκτική επίκληση πτυχών της υπόστασης του Σπινόζα μαζί με στοιχεία της νομιναλιστικής μεταφυσικής για τη συγκρότηση άκαμπτων αντιδιαλεκτικών σχημάτων στο πνεύμα ενός «στρουκτουραλιστικού» σχολαστικισμού, εκπληκτικά διανοημένοι με ετεροκλήτες αναφορές (από Βιτγκενστάιν και Νίτσε μέχρι και Ντελέζ, βλ. Φουρτούνης, 2002).

Η περαιτέρω ανάπτυξη της «υπόστασης» ως μεθοδολογικής και λογικής κατηγορίας συνδέεται κατεξοχήν με τη μεθοδολογία διερεύνησης του οργανικού όλου, με τη συμβολή του Κ. Μαξ και της «Λογικής της Ιστορίας» (Βαζιούλιν Β.Α., 2004). Η συνέχεια της εξέτασης αυτής της ανάπτυξης απαιτεί ξεχωριστή πραγμάτευση σε άλλο κείμενο.

Βιβλιογραφία

- Cottingham J. *Φιλοσοφία της επιστήμης*, τόμ. Α', «Οι ορθολογιστές», μτφρ. Μ. Τσουρη, εκτμ. Α. Χρήσις, Εκδόσεις Στάχυ, Αθήνα, 2000.
- Lukács G. *Der junge Hegel*, Berlin, 1954 (Ρώσικη έκδοση, Μόσχα, 1987).
- Scruton R. *Σπινόζα*, μτφρ. Λ. Θεοδωρίδου, Εκδόσεις Ενάλιος, Αθήνα, 2002.
- Αλτουσέρ Λ. *Στοιχεία αποκριτικής*, μτφρ. Τ. Καφετζή, Εκδόσεις Πολύτυπο, Αθήνα, 1983.
- Αλτουσέρ Λ. «Φιλοσοφικά», *Ο Πολίτης*, Αθήνα, 1994.
- Άσμους Β.Φ. «Η διαλεκτική αναγκαιότητας και ελευθερίας στην ηθική του Σπινόζα», στο Άσμους Β.Φ. *Εκλεκτά φιλοσοφικά έργα*, τόμ. Α', Έκδοση Πανεπιστημίου Μόσχας, 1971.
- Βαζιούλιν Β.Α. *Η Λογική της Ιστορίας. Ζητήματα θεωρίας και μεθοδολογίας*, μτφρ. Δ. Πατέλη, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα, 2004.

- Δαφέρμος Μ. *Η Πολιτισμική-Ιστορική θεωρία του Βιγκότσκι. Φιλοσοφικές - ψυχολογικές - παιδαγωγικές διαστάσεις*, Ατραπός, Αθήνα, 2002.
- Διζικιρίκης Γ. *Αλτοισέρ και Σπινόζα*, Εκδόσεις Φιλιλπότη, Αθήνα, 1994.
- Κονδύλης Π. *Η κριτική της μεταφυσικής στη νεότερη σκέψη*, Εκδόσεις Γνώση, Αθήνα, 1983.
- Μπαλιμπάρ Ε. *Ο Σπινόζα και η πολιτική*, μτφρ. Α.Ι. Στυλιανού, 2η έκδοση, Βιβλιοπωλείον της «Εστίας», Αθήνα, 2002.
- Νούτσος Π. *Ο νομιναλισμός. Οι κοινωνικοπολιτικές προϋποθέσεις της υστερομεσαιωνικής φιλοσοφίας*, Κέδρος, Αθήνα, 1980.
- Σπινόζα *Ηθική*, μτφρ. Μ. Ζωγράφου, Εκδόσεις Αναγνωστίδη, Αθήνα, γ.χ.
- Σπινόζα *Πολιτική πραγματεία*, μτφρ. Α.Ι. Στυλιανού, Εκδόσεις Πατάκη, Αθήνα, 5η ανατύπωση, 2000.
- Σπινόζα *Πραγματεία για τη διόρθωση του νου*, μτφρ. Β. Jaquemart, Β. Γρηγοροπούλου, 2η έκδοση, Εκδόσεις Πολίς, Αθήνα, 2002.
- Φουρτούνης Γ. «Εμμένεια και δομή», στο Σπινόζα: προς την ελευθερία. Δέκα σύγχρονες ελληνικές μελέτες. Αξιολογικά, ειδικό τεύχος 2, Αθήνα, Νοέμβριος 2002, σ. 191-227.
- Α.Π. СССР. Институт Философии, История диалектики XIV-XVIII вв. Издательство Мысль, Москва, 1974. [Α.Ε. ΕΣΣΔ. Ινστιτούτο Φιλοσοφίας, *Ιστορία της Διαλεκτικής 14ος-18ος αι.*].
- Беркли Дж. Трактат о началах человеческого знания. СПб, 1905, с. 66. [Μπέρκλεϊ Τζ. *Δοκίμιο περί των αρχών της ανθρώπινης γνώσης*].
- Библер В.С. Бог Декарта и Спинозы (доклад на семинаре «Архэ» 18.03.97) <http://www.bibler.ru/index.php?sec=1b9> [Μπίμπλερ Β.Σ. «Ο θεός του Καρτέσιου και του Σπινόζα»].
- Вазюлин В.А. Марксов анализ "механизма" социальной обусловленности логики Гегеля, στο: Философские науки. 1971. N 2. С. 122-129. (Научн. доклады высш. школы). [Βαζιούλιν Β.Α. «Η μαρξική ανάλυση του "μηχανισμού" κοινωνικής οροθέτησης της λογικής του Χέγκελ»].
- Гайденко П. История новоевропейской философии в её связи с наукой, Москва, 2000.
- Гайденко П.П. Субстанция. Новая философская энциклопедия. Т. 3, Москва, 2001, с. 651-656. [Γαϊντένκο Π.Π. «Υπόσταση», στη Νέα Φιλοσοφική Εγκυκλοπαίδεια].
- Гегель Г.В.Ф. Наука логики. Т. 1-3. Москва, 1970-1973. [Χέγκελ Γ.β. Φ. *Η επιστήμη της λογικής*].
- Декарт Р. Избранные произведения. Москва, 1950. [Καρτέσιος Ρ. *Επιλογή έργων*].
- Ильенков Э.В. Диалектическая логика. Очерки истории и теории. М. 1984. [Ιλιένκοφ Ε. *Διαλεκτική. Λογική. Δοκίμια ιστορίας και θεωρίας*].
- Ильенков Э.В. Субстанция. [Ιλιένκοφ Ε.Β. *Υπόσταση*]. Философская энциклопедия, Т. 5, Москва, 1970, с. 151-154.
- Кант И. Сочинения, Т. 3. Москва, 1964. [Καντ Ι. *Έργα*, τ. 3].
- Кузнецов Б.Г. История философии для физиков и математиков. Наука. Москва, 1973. [Κουζνετσόφ Μ.Γ. *Η ιστορία της φιλοσοφίας για φυσικούς και μαθηματικούς*].
- Кузнецов Б.Г. Разум и бытие. Наука. Москва, 1972. [Κουζνετσόφ Μ.Γ. *Ιόγος και είναι*].
- Лейбниц Г.В. Избранные философские сочинения. Москва, 1890. [Λάιμπνιτς Γ.Β. *Επιλογή φιλοσοφικών έργων*].
- Мотрошилова Н.В. Познание и общество. Из истории философии XVII-XVIII веков. Мысль. Москва, 1969. [Μοτροσίλοβα Ν.Β. *Γνωστική διαδικασία και κοινωνία. Από την ιστορία της φιλοσοφίας των 17ου-18ου αιώνων*].
- Πατελις Λ. Φιλοσοφско-методологический анализ становления экономической науки. Москва, 1991. [Πατέλης Δ. *Φιλοσοφική και μεθοδολογική ανάλυση του γίγνεσθαι της οικονομικής επιστήμης*].
- Соколов В.В. Спиноза. Мысль. Москва, 1973. [Σοκολόφ Β.Β. *Ο Σπινόζα*].
- Спиноза Б. Избранные произведения. Т. 1-2. Москва, 1957. [Σπινόζα Β. *Επιλογή έργων*, τ. 1-2].
- Фейербах Л. Избранные философские произведения. Т. 1-2. Москва, 1955. [Φόουερμπαχ Λ. *Εκλεκτά φιλοσοφικά έργα*].
- Философия ранних буржуазных революций. Под ред. Т.И.Ойзермана. Наука. Москва, 1983. [*Η φιλοσοφία των πρώιμων αστικών επαναστάσεων*, επιμ. Τ.Ι. Οϊζερμάν].