

Υλισμός και Διαλεκτική στη Νεότερη Φιλοσοφία

Η μετάβαση από τη φεουδαρχία στον καπιταλισμό, από την ιεραρχική θεολογική θεώρηση του πραγματικού και τον μεσαιωνικό σχολαστικό τρόπο σκέψης στην κοινωνία της αγοράς και τη φιλοσοφική προβληματική της νεωτερικότητας, προσδιορίζεται από μια πραγματική ρήξη αναφορικά με τη αντίληψη για τον κόσμο και τον άνθρωπο, τη φύση και την κοινωνία. Η ρήξη αυτή, που κυρίως οφείλεται σε κοινωνικές διεργασίες, παραγωγή και κυκλοφορία των αγαθών, οργάνωση της εργασίας και κατανομή του πλούτου, παίρνει καταρχάς τη μορφή της σύγκρουσης ανάμεσα στους παραδοσιακούς και τους νεωτεριστές, τη θρησκεία και την επιστήμη, τη μεσαιωνική σχολαστική σκέψη και τον νεότερο φιλοσοφικό στοχασμό. Το πρότυπο που εκφράζει τη νέα αντίληψη για το πραγματικό είναι το πρότυπο της «μηχανιστικής αντίληψης για τη φύση» ή, διαφορετικά, το «μηχανιστικό κοσμοείδωλο» ή «παράδειγμα»¹.

Το μηχανιστικό πρότυπο

Το πρότυπο αυτό διαμορφώνεται ως μια αντίδραση προς τη θεολογία του Μεσαίωνα και τη θεωρησιακή σχολαστική φιλοσοφία και ανταποκρίνεται στην ανάγκη εκκοσμίκευσης της σκέψης και διαμόρφωσης μιας εκλογικευμένης εικόνας για τον κόσμο και τον άνθρωπο. Στη συγκρότησή του, το μηχανιστικό πρότυπο έχει ως αφετηρία του το επιστημονικό έργο του Γαλιλαίου και του Νεύτωνα, τη σωματιδιακή φυσική φιλοσοφία του Ρόμπερτ Μπούλ και την αναβίωση της ατομικής θεωρίας στην επιστήμη και τη φιλοσοφία του 17ου αιώνα².

Το μηχανιστικό πρότυπο, όπως είναι γνωστό, θέτει ως βασικές προκείμενες, σε ό,τι αφορά την αντίληψή μας για το πραγματικό, την αντικειμενική ύπαρξη και τη δυνατότητα γνώσης του φυσικού κόσμου. Ο κόσμος, η φύση, υπάρχει ανεξάρτητα από τη γνωρίζουσα συνείδηση και είναι από άποψη αρχής προσιτός στη γνώση. Διαφορετικά, ο φυσικός κόσμος είναι ένας δομημένος κόσμος, ένας κόσμος που διέπεται από νόμους που έχουν γενική ισχύ και στους οποίους υπάγονται τα φυσικά φαινόμενα. Επιπλέον, ό,τι συγκροτεί τη φύση του πραγματικού ή την ουσία του φυσικού κόσμου δεν είναι τίποτε άλλο από την ύλη. Η ουσία της φύσης συνίσταται στην υλικότητά της.

Ειδικότερα, σύμφωνα με το μηχανιστικό πρότυπο, η ύλη που συνιστά την ουσία του

Ο Γιάννης Πλάγγεσης είναι αναπληρωτής καθηγητής Φιλοσοφίας στο ΑΠΘ.

πραγματικού είναι αμετάβλητη και πάντοτε η ίδια, επειδή αντιπροσωπεύει μια αιώνια και αναγκαία μορφή όντος. Ως προς τη δομή της, η ύλη συγκροτείται από μια σειρά αμετάβλητων στο χώρο και το χρόνο οντοτήτων, δηλαδή από μια σειρά ασυνεχών σωματιδίων – η δομή της ύλης είναι ασυνεχής. Επειδή η σωματιδιακή δομή της ύλης θεωρείται θεμελιώδης στη μηχανιστική αντίληψη, η ποιοτική πολλαπλότητα της φύσης εξηγείται καταρχάς με βάση τις ποσοτικές αλλαγές στη σωματιδιακή δομή των υλικών σωμάτων. Η ύλη συνδέεται στενά με την κίνηση. Η σύνδεση όμως αυτή είναι εξωτερική. Η κίνηση δεν αποτελεί, σύμφωνα με την αντίληψη αυτή, μορφή ύπαρξης της ύλης, δεν είναι εσωτερική ιδιότητα, απώσπαστο κατηγορημα της ύλης, αλλά απλώς μια αλλαγή θέσης των σωματιδίων – μετατόπιση στο χώρο.

Εξάλλου, ο χώρος και ο χρόνος δεν αποτελούν μορφές ύπαρξης της ύλης· υπάρχουν ανεξάρτητα από αυτή. Ο νευτώνειος απόλυτος χώρος θεωρείται ως ένα ομοιογενές συνεχές που υπάρχει αντικειμενικά και ανεξάρτητα από το περιεχόμενό του. Είναι δηλαδή, ως προς τη μορφή του, ανεξάρτητος από την παρουσία της ύλης. Το ίδιο ισχύει και για το χρόνο. Ο απόλυτος, μαθηματικός χρόνος θεωρείται ως ένα ομοιογενές συνεχές, που είναι ανεξάρτητο από το σύστημα αναφοράς, δηλαδή την κίνηση, και υπάρχει αντικειμενικά ως ομοιόμορφη διάρκεια³.

Εντέλει η όλη διαδικασία της κοσμογένεσης θα μπορούσε να εξηγηθεί στη βάση της μηχανικής αλληλεπίδρασης των υλικών σωματιδίων. Η μηχανιστική κοσμοεικόνα αποτυπώνεται υποδειγματικά στην αντίληψη για το σύμπαν του Λαπλάς. Στο σύμπαν αυτό, αν μπορούσαμε να γνωρίζουμε τη θέση όλων των πραγμάτων από τα οποία αποτελείται ο κόσμος και όλες τις δυνάμεις που δρουν στη φύση, τότε τίποτε δεν θα ήταν αβέβαιο, και το μέλλον όμοιο με το παρελθόν θα ήταν παρόν μπροστά στα μάτια μας⁴.

Το μηχανιστικό πρότυπο αποτελεί, θα μπορούσε να ισχυριστεί κανείς, πραγματική ρήξη με το παρελθόν. Εκφράζει το νέο επιστημονικό πνεύμα και την προσπάθεια εκλογίκευσης του πραγματικού, του εμπειρικά συγκεκριμένου, και αναμφίβολα κινείται σε αντίθεση προς τη θεωρησιακή κατεύθυνση. Ωστόσο εξακολουθεί να εκφράζει έναν μεταφυσικό τρόπο σκέψης και δεν είναι απαλλαγμένο από θεολογικού τύπου συνεπαγωγές. Η «αδρανής» ύλη και η κίνηση ως μετατόπιση στο χώρο δεν μπορούν από μόνα τους να εξηγήσουν τη διαδικασία της κοσμογένεσης. Η φύση στην ολότητά της γίνεται αντιληπτή ως ένας τεράστιος μηχανισμός. Σ' έναν τέτοιο μηχανισμό ο ποιοτικός μετασχηματισμός και τα ενδεχόμενα ποιοτικά άλματα εξαφανίζονται. Η έννοια της εξέλιξης απλώς δεν υφίσταται. Για τη μηχανιστική αντίληψη ο κόσμος δεν γίνεται αντιληπτός ως ένα σύνολο σύνθετων διαδικασιών, όπου το καθετί περνά από τη δυνατότητα στην πραγματικότητα, γεννιέται και πεθαίνει, αλλά ως ένα σύνολο «έτοιμων πραγμάτων». Η αντίληψη αυτή θέτει ή αναζητεί τα αναλλοίωτα «έσχατα δομικά στοιχεία» του πραγματικού. Θέτει δηλαδή το *είναι* ως οντολογική προτεραιότητα έναντι του *γίνεσθαι*. Εξάλλου, η φυσική νομοτέλεια, η λογική συγκρότηση του κοσμικού σχηματισμού, η αρχιτεκτονική του, απαιτεί μια αρχή της κίνησης, μια υπερβατική οντότητα που θέτει την ύλη σε κίνηση, ένα Θεό Αρχιτέκτονα. Η κοσμοεικόνα που υποβάλλει το μηχανιστικό πρότυπο δεν αντιστοιχεί παρά σ' ένα εντέλει δημιουργημένο και στατικό σύμπαν⁵.

Η εκ των έσω αμφισβήτηση του μηχανιστικού προτύπου δεν περίμενε την επανάσταση

στις θετικές επιστήμες ούτε το άλμα του διαλεκτικού υλισμού. Βεβαίως δεν πρόκειται εδώ να παρακολουθήσουμε την κριτική αμφισβήτηση του μηχανιστικού προτύπου από τους φιλοσόφους της ιδεαλιστικής τάσης στη νεότερη φιλοσοφία ούτε θα καταφύγουμε στη διαλεκτική λογική του Χέγκελ. Σκοπός της παρούσας μελέτης είναι να δείξει ότι στον νεότερο προ-μαρξιστικό υλισμό υπήρξαν μορφές σκέψης που εσωτερικά αμφισβήτησαν το μηχανιστικό πρότυπο. Το μηχανιστικό πρότυπο, σίγουρα, δεν μας προσέφερε μιαν ομοιόμορφη και χωρίς ρωγμές κοσμοεικόνα. Ωστόσο, η μηχανιστική κοσμοαντίληψη ήταν η κυρίαρχη αντίληψη σε όλη τη διάρκεια των νεότερων χρόνων. Αλλά, όπως συχνά συμβαίνει στην ιστορική διαδικασία, οι κυρίαρχες αντιλήψεις τείνουν να αμφισβητούνται είτε στο εσωτερικό του συστήματος που τις στηρίζει είτε στην περιφέρεια, συνήθως από ριζοσπαστικές μορφές σκέψης και ανατρεπτικά κινήματα.

Στην περίπτωση μας, ο μηχανιστικός υλισμός τίθεται σε αμφισβήτηση από στοχαστές που στην πραγματικότητα στρέφονται κατά της κυρίαρχης ιδεολογίας, απορρίπτουν τις θεολογικές προκείμενες της ιδεολογίας αυτής και αναζητούν διέξοδο στις κοινωνικές αναζητήσεις των πλέον προωθημένων τμημάτων του κοινωνικού είναι. Τα ρεύματα της *ελευθέρης σκέψης*, της *φυσικής θρησκείας*, του *ντεϊσμού* και του *πανθεισμού*, αλλά και οι διάφορες θρησκευτικές αιρέσεις και τα διάφορα κινήματα, καθώς και οι διάφορες τάσεις αθεϊσμού, τείνουν να αμφισβητούν την κυρίαρχη θρησκευτική ιδεολογία⁶. Ο Μπρούνο, ο Σπινόζα και ο Τόλαντ, οι ελευθερόφρονες εν γένει, και τα θύματα της Ιεράς Εξέτασης και του θρησκευτικού φανατισμού, εκφράζουν έμπρακτα αυτή την αμφισβήτηση, τόσο στο θεωρητικό επίπεδο όσο και στο επίπεδο της κοινωνικής και πολιτικής πρακτικής. Ο Μπρούνο θα καεί στην πυρά, ο Σπινόζα θα αφοριστεί και θα διωχθεί ως αιρετικός και άθεος, ο Τόλαντ θα διωχθεί για τις ριζοσπαστικές ιδέες του, το βιβλίο του για το χριστιανισμό⁷ θα καεί δημόσια στο Λονδίνο, και θα ζήσει ουσιαστικά στην παρανομία. Θα μπορούσε να ισχυριστεί κανείς ότι η κριτική αμφισβήτηση του μηχανιστικού προτύπου εντάσσεται στην ευρύτερη αμφισβήτηση της κυρίαρχης θρησκευτικής ιδεολογίας, που είχε ως αφετηρία της τον πρώιμο ριζοσπαστικό διαφωτισμό, ένα κίνημα με ουσιαστικά κοινωνικό περιεχόμενο⁸.

Όπως θα προσπαθήσω να δείξω, ο προ-μαρξιστικός υλισμός δεν ήταν ολοκληρωτικά μηχανιστικός. Για τους λόγους που θίξαμε παραπάνω, αλλά και εξαιτίας των εσωτερικών αδυναμιών του μηχανιστικού προτύπου, ανατρεπτικοί στοχαστές, που ωστόσο δέχονταν τις βασικές προκείμενες του μηχανιστικού υλισμού, υποβάλλουν το πρότυπο αυτό σε αυστηρή κριτική. Στην ανάλυσή μου, εκτός από την περίπτωση των Μπρούνο, Σπινόζα και Τόλαντ, θα συμπεριλάβω επίσης τους Γάλλους υλιστές φιλοσόφους του Διαφωτισμού Ντιντερό και Ολμπάχ, καθώς και τον Άγγλο φιλόσοφο Πρίστλεϋ. Η ανάλυσή μου θα επικεντρώσει στην αντίληψη των στοχαστών αυτών για τη φύση και θα έχει στόχο την αναζήτηση εκείνων των στοιχείων που κατά τη γνώμη μου θα μπορούσε να θεωρηθεί ότι συνιστούν μια διαλεκτική υπέρβαση του μηχανιστικού προτύπου⁹.

Ο λόγος για διαλεκτική υπέρβαση και εσωτερική αμφισβήτηση, σε ό,τι αφορά τους παραπάνω φιλοσόφους, είναι ακριβής και αφορά τον τόπο των φιλοσοφικών τους προβληματισμών και τη συνάφεια με το άμεσο φιλοσοφικό τους περιβάλλον. Εκτός από την περίπτωση του Μπρούνο, ο οποίος ουσιαστικά αντλεί από την αρχαία ελληνική φιλοσοφική παράδοση και το ιδεολογικό οπλοστάσιο της Αναγέννησης, οι άλλοι φιλόσοφοι ακολου-

θούν, σε ό,τι αφορά τις φιλοσοφικές τους ιδέες, τους εισηγητές του νεότερου φιλοσοφικού στοχασμού που ρητά υιοθετούν το μηχανιστικό πρότυπο. Ο Σπινόζα είναι μαθητής του Καρτέσιου, ο Τόλαντ είναι μαθητής του Λοκ, οι Ντιντερό και Ολμπάχ συνεχίζουν και προεκτείνουν τόσο τις αναζητήσεις του αγγλικού υλισμού όσο και αυτές του Σπινόζα. Ο Πρίστλεϋ επίσης εκφράζει και προεκτείνει τον αγγλικό υλισμό, ιδιαίτερα σε συνάρτηση με τις επιτεύξεις της φυσικής φιλοσοφίας κατά τον 18ο αιώνα. Από μίαν ορισμένη άποψη ο γαλλικός υλισμός του Διαφωτισμού αποτελεί συνέχεια και ταυτόχρονα υπέρβαση του αγγλικού υλισμού και της φιλοσοφικής πρότασης του Σπινόζα¹⁰.

Η περίπτωση του Τζιορντάνο Μπρούνο

Ο Μπρούνο, θα μπορούσε βάσιμα να ισχυριστεί κανείς, υπήρξε ένας αυθεντικός μάρτυρας της ελεύθερης σκέψης. Στοχαστής ανήσυχος, ένθερμος μαχητής της ελευθερίας της σκέψης, ακούραστο και ρηξικέλευθο ερευνητικό πνεύμα, αναζητεί την αλήθεια, αμφισβητεί τα θρησκευτικά δόγματα και αρθρώνει ριζοσπαστικές προτάσεις για την κατανόηση του πραγματικού. Δεν σκοπεύουμε βεβαίως να ανασυνθέσουμε εδώ, έστω και σχηματικά, τη γενικότερη φιλοσοφική προβληματική του Ιταλού φιλοσόφου της Αναγέννησης. Θα αναφερθούμε μόνο στη θέση του για τη φύση, εστιάζοντας την ανάλυσή μας στο πολύ σημαντικό και πρωτοποριακό για την εποχή του κείμενο, το *De la causa, principio e uno*¹¹.

Ο Μπρούνο αφομοιώνει κριτικά την αρχαία φιλοσοφική προβληματική, η οποία, σε ό,τι τον αφορά, δεν εξαντλείται στην αριστοτελική σκέψη ή στις αναζητήσεις του Νεοπλατωνισμού, αλλά ενσωματώνει επίσης τις αναζητήσεις των Προσωκρατικών και την ατομική θεωρία. Με αφετηρία την υλιστική θεώρηση του πραγματικού, που βρίσκει στους προσωκρατικούς και στους ατομικούς φιλοσόφους, ιδιαίτερα στο *De Rerum Natura* του Λουκρητίου, αλλά και τις διαλεκτικές αναζητήσεις φιλοσόφων της Αναγέννησης όπως ο Κουζάνος, ο Μπρούνο επιχειρεί να διαμορφώσει μια υλιστική διαλεκτική για την ερμηνεία του πραγματικού. Η υλιστική διαλεκτική του αποσκοπεί ουσιαστικά στην αποδόμηση της θεωρησιακής, αριστοτελικής-σχολαστικής παράδοσης και στον ριζικό επαναπροσανατολισμό της φιλοσοφικής προβληματικής. Δεν είναι τυχαίο ότι συσχετίζει τον αρχαίο υλισμό με τη διαλεκτική και το νέο κοσμοείδωλο που εισηγείται ο Κοπέρνικος. Ούτε είναι τυχαίο ότι η δική του διαλεκτική θεώρηση του πραγματικού αποτελεί τόσο μια κριτική υπέρβαση της αρχαίας ατομικής θεωρίας όσο και ένα διαφορετικό πρότυπο προσέγγισης του πραγματικού στις συνθήκες διαμόρφωσης της νεωτερικότητας και της συγκρότησης της νεότερης επιστήμης¹².

Σε ό,τι αφορά την ερμηνεία του πραγματικού εν γένει, στο πλαίσιο της νεωτερικότητας, θα μπορούσε κανείς να κάνει λόγο για τη γραμμή Μπρούνο-Σπινόζα, όπως βεβαίως θα μπορούσε να κάνει λόγο και για τη γραμμή Βάκωνα-Καρτέσιου. Στη μία κατεύθυνση έχουμε την προσπάθεια για μια ερμηνεία του πραγματικού που ουσιαστικά απορρίπτει το υπερβατικό και την έννοια της δημιουργίας, θεωρεί το πραγματικό ως ολότητα και αναζητεί την ενότητα του κόσμου στο γίγνεσθαι της ύλης. Στην άλλη κατεύθυνση έχουμε μια προσπάθεια για μια ερμηνεία του πραγματικού που, ακόμα και όταν δεν θέτει σαφώς την έννοια του υπερβατικού και του Θεού δημιουργού, δεν την αποκλείει. Ουσιαστικά προτείνει μια δι-

στική θεώρηση της πραγματικότητας και εξηγεί την κίνηση της ύλης με αναφορά σε μια υπερβατική αρχή¹³.

Ο Μπρούνο, στο έργο του *De la causa, principio e uno* (Αιτία, Αρχή και Ενότητα), αναπτύσσει τις βασικές του θέσεις για μια υλιστική διαλεκτική θεώρηση του πραγματικού. Αφετηρία των αναλύσεών του στο έργο του αυτό είναι οι αριστοτελικές έννοιες της ύλης και της μορφής. Η έννοια της «μορφής-ουσίας» των Αριστοτελικών οδηγεί, κατά τη γνώμη του, σε αξεπέραστες δυσκολίες, και γι' αυτό θα πρέπει να εγκαταλειφθεί. Ο Μπρούνο, διαφοροτικά από τον Αριστοτέλη, που αντιλαμβάνονταν την ουσία ως αυτό που είναι το υποκείμενο της μεταβολής και ως αυτό που εμπεριέχει την αρχή της κίνησής του, εννοεί την ουσία ως αυτό που παραμένει σταθερό διαμέσου μιας συνεχούς μεταβολής. Ο Αριστοτέλης αποδίδει πραγματικότητα σε αυτές τις οντότητες που κατέχουν μια πραγματική ύπαρξη. Αντίθετα ο Μπρούνο αποδίδει πραγματικότητα στο υποκείμενο εν γένει, δηλαδή στην ουσία ή ύλη εν γένει ως φορέα της μεταβολής. Έτσι, αυτό που στην αριστοτελική αντίληψη είναι μια «μορφή-ουσία», στον Μπρούνο δεν είναι παρά ένα απλό «κατά συμβεβηκός»¹⁴.

Από μίαν ορισμένη άποψη, ο Μπρούνο πραγματεύεται τις έννοιες της ύλης και της μορφής στην αφηρημένη τους γενικότητα, ως γενικές αρχές του πραγματικού. Η ύλη εν γένει, ως μια αρχή του πραγματικού, είναι μια αφηρημένη οντότητα, χωρίς οποιονδήποτε συγκεκριμένο προσδιορισμό, είναι καθαρή απροσδιόριστη ύλη. Η πρωταρχική αυτή ύλη δεν γίνεται αντιληπτή μέσω των αισθήσεων αλλά μόνον μέσω της διάνοιας. Είναι κάτι σαν την κρυμμένη ύλη του πλατωνικού *Τιμαίου* που καθιστά νοητές τις μετατροπές των στοιχείων. Ωστόσο, η έννοια της ύλης στη σκέψη του Μπρούνο έχει τη θέση μιας *φιλοσοφικής κατηγορίας* που αναφέρεται στην αντικειμενική πραγματικότητα ή στο *Είναι εν γένει*. Η ύλη, όπως θα δούμε, έχει για τον Μπρούνο πραγματική ύπαρξη και δεν είναι μια έννοια κενή περιεχομένου. Η διάκριση σε σωματική ύλη που αναφέρεται στα επιμέρους πράγματα και σε μη σωματική ύλη που αναφέρεται στην ύλη εν γένει δεν γίνεται δεκτή στην αντίληψή του για το πραγματικό. Η ύλη ως φιλοσοφική κατηγορία δεν είναι παρά η ενοποιούσα αρχή της πραγματικότητας¹⁵.

Η *μορφή εν γένει*, ως αρχή του πραγματικού, ως τυπική ή καθολική μορφή, είναι όχι μόνον «ό,τι εσωτερικά συμβάλλει στη σύσταση ενός πράγματος και παραμένει στο τελικό αποτέλεσμα», αλλά και «ό,τι συμβάλλει από τα έξω στην παραγωγή των πραγμάτων και έχει το είναι του έξω από τη σύσταση του πράγματος». Κατά κάποιον τρόπο η έννοια της μορφής είναι ταυτόσημη με την έννοια του ποιητικού αιτίου. Τελικά ο Μπρούνο, ακολουθώντας τη νεοπλατωνική παράδοση, εξομοιώνει την τυπική αρχή με την «καθολική διάνοια» ή την «κοσμική ψυχή»¹⁶. Η αρχή αυτή, στην αντίληψη του Μπρούνο, είναι μια δομική και μια κινητική αρχή. Είναι η αρχή της εσωτερικής δομής των πραγμάτων, καθώς και η αρχή διαφοροποίησης, η πρώτη αιτία κάθε κίνησης και αλλαγής. Η έμφαση που δίνει ο Μπρούνο στην αρχή αυτή και η ταύτιση της αρχής αυτής με την αρχή της ζωής καθιστούν την υλιστική ερμηνεία του πραγματικού προβληματική. Ωστόσο, ύλη και μορφή σε ό,τι αφορά τη φύση, τον πραγματικό κόσμο, δεν είναι παρά το ενεργητικό και παθητικό στοιχείο αντίστοιχα. Πρόκειται για συμπληρωματικές αρχές, για τις δύο όψεις της ίδιας της αντικειμενικής πραγματικότητας. Συνεπώς, η λεγόμενη καθολική διάνοια ή κοσμική ψυχή, όπως και η ύλη, δεν είναι παρά μια *φιλοσοφική κατηγορία* που αναφέρεται στην αντικειμε-

νική πραγματικότητα ως ολότητα, στο *Είναι* εν γένει. Η τυπική αρχή δεν είναι παρά το σύνολο των επιμέρους μορφών, όπως η υλική αρχή είναι το σύνολο των επιμέρους πραγμάτων. Θα μπορούσε να ισχυριστεί κανείς ότι η τυπική αρχή δεν είναι εντέλει παρά η έμφυτη στην ύλη αρχή της κίνησης¹⁷.

Στη φύση, στον πραγματικό κόσμο, ύλη και μορφή είναι αλληλένδετα. Η ύλη δεν μπορεί να υπάρξει χωρίς τη μορφή και αντιστρόφως. Αλλά στον πραγματικό κόσμο οι μορφές έχουν πάντοτε μεταβατικό χαρακτήρα. Γι' αυτό, πραγματική ύπαρξη μπορούμε να αποδώσουμε μόνο στην ύλη. Οι μορφές στο σύνολό τους δεν είναι παρά διαφορετικοί τρόποι ύπαρξης της ύλης. Οι άπειρες μορφές με τις οποίες εμφανίζεται η ύλη δεν είναι, στην πραγματικότητα, παρά οι διαφορετικοί καθορισμοί της. Η ύλη, για τον Μπρούνο, «δεν δέχεται τους προσδιορισμούς της από τα έξω, αλλά μάλλον τους γεννά από τη μήτρα της». Η ύλη «δεν είναι ένα *prope nihil*, απλώς μια καθαρή δυνατότητα χωρίς πραγματική ύπαρξη». Ακόμα, η ύλη ως ύλη, θεωρούμενη δηλαδή στην πιο πλούσια γενικότητά της, δεν μπορεί να στερηθεί από μορφές, «όπως για παράδειγμα ο πάγος στερείται θερμότητας ή η άβυσσος φωτός», αλλά μοιάζει με «μια έγκυο γυναίκα που στερείται το παιδί της, το οποίο γεννά και βγάζει από τα σπλάχνα της». Η φύση παράγει τα αντικείμενά της όχι με αφαίρεση και πρόσθεση, όπως η ανθρώπινη τέχνη, αλλά με διαχωρισμό και ξεδίπλωμα. Γι' αυτό «θα πρέπει να μιλάμε μάλλον για ύλη που περιέχει μορφές και τις προϋποθέτει, παρά να τη σκεπτόμαστε στερημένη από μορφές ή ότι τις αποκλείει»¹⁸.

Η ταύτιση ύλης και μορφής στον πραγματικό κόσμο, στο σύμπαν, ή μάλλον η τελική αναγωγή των μορφών στην ύλη οδηγεί τον Μπρούνο στο να συλλάβει το σύμπαν ως μια απόλυτη ταυτότητα. Το σύμπαν είναι *ένα, άπειρο και ακίνητο*. Στο σύμπαν αυτό τα αντίθετα παύουν να αποκλείονται αμοιβαία, το καθετί βρίσκεται σε ενότητα και αρμονία με όλα τα άλλα. Το «σύμπαν» στην πλέον αφηρημένη γενικότητά του, όπως το συλλαμβάνει ο Μπρούνο, δεν φαίνεται να διαφέρει από το «*Εν*» του Παρμενίδη. Βεβαίως, ο Μπρούνο δεν αρνείται το γίνεσθαι της πραγματικότητας, όπως ενδεχομένως θα έσπενδε να συμπεράνει κανείς· αντιθέτως επιχειρεί να αναγάγει το γίνεσθαι στην καθολικότητα του είναι. Καθώς το θέτει, «η αλλαγή δεν είναι μια αλλαγή που οδηγεί σ' ένα άλλο είναι, αλλά μια αλλαγή που οδηγεί σ' έναν άλλο τρόπο του είναι. Και αυτό είναι που διαφοροποιεί το σύμπαν από τα πράγματα του σύμπαντος. Το σύμπαν εμπεριέχει το είναι στην ολότητά του καθώς και όλους τους τρόπους του είναι». Το σύμπαν είναι άπειρο και οτιδήποτε υπάρχει, υπάρχει μέσα σ' αυτό το άπειρο σύμπαν. «Το σύμπαν εμπεριέχει την ολότητα του πραγματικού» και πέρα από αυτό τίποτε δεν μπορεί να υπάρξει, αφού δεν υπάρχει κανένα «*εκείθεν*»¹⁹.

Ο Μπρούνο, όπως είναι γνωστό, στο βιβλίο του *La cena de le cenere* (*Το δείπνο της Σαρακοστής*) υπερασπίζεται την κοπερνίκεια υπόθεση, και με αφετηρία την υπόθεση αυτή προχωρεί στη διατύπωση της θεωρίας του για το άπειρο σύμπαν και τους αναρίθμητους κόσμους. Για τον Μπρούνο, δεν υπάρχει κανένας λόγος που θα μας έκανε να δεχθούμε ότι το σύμπαν θα έπρεπε να έχει ένα όριο. Η ιδέα ενός κλειστού κόσμου είναι ακατανόητη για τον Μπρούνο. Ακολουθώντας τη συλλογιστική του Λουκρητίου, θα υποστηρίξει πως το σύμπαν είναι άπειρο στο χώρο και στο χρόνο. Είναι συνεπώς περιττό να ερευνούμε εάν πέραν από τον κόσμο υπάρχει χώρος, κενό ή χρόνος. Υπάρχει μόνον ένας μοναδικός γενικός χώρος, που είναι πέρα για πέρα ένα ομοιογενές συνεχές. Σε αυτόν το χώρο, στον οποίο δεν

μπορούμε να θέσουμε κάποιο όριο, υπάρχουν άπειροι κόσμοι. Εξάλλου, επειδή η κίνηση είναι ιδιότητα του σύμπαντος, ο χρόνος δεν είναι παρά τρόπος του άπειρου χώρου και γι' αυτό συνυπάρχει με το χώρο²⁰.

Επειδή το σύμπαν «εμπερικλείει το είναι στην ολότητά του και όλους τους τρόπους του είναι», επειδή δεν μπορεί να υπάρξει οποιοδήποτε πραγματικό ον που να μην είναι μέρος του σύμπαντος, δεν υπάρχει θέση για ένα υπερβατικό ον, για ένα Θεό δημιουργό. «Ο Θεός», γράφει ο Μπρούνο, «είναι καθολική απειρότητα, γιατί διαπερνά τον κόσμο στο σύνολό του και κάθε του μέρος καθολικά και άπειρα». Δεν αποδίδει συνεπώς καμιά ξεχωριστή ύπαρξη στον Θεό. Οι έννοιες «Θεός», «σύμπαν», «ενότητα» δεν είναι παρά περιγραφικές λέξεις που αναφέρονται στην ίδια πραγματικότητα. Θα μπορούσε να ισχυριστεί κανείς ότι η έννοια του Θεού δεν παίζει σημαντικό ρόλο στη σκέψη του Μπρούνο. Σε κάθε περίπτωση, η έννοια του Θεού είναι ταυτόσημη με την έννοια της φύσης ή ενδεχομένως με την αρχή της κίνησης²¹.

Η πραγματικότητα είναι, για τον Μπρούνο, μια ενιαία υλική διαδικασία. Πρόκειται για μια ενιαία ροή της ύλης, στην οποία λαμβάνουν χώρα κίνηση και μεταβολή, γένεση και φθορά, και η οποία συνίσταται στην ενότητα των αντιθέτων, *coincidentia oppositorum*. Ο Μπρούνο με αφετηρία την προβληματική του Κουζάνου επιχειρεί να κατανοήσει τη φυσική πραγματικότητα ως μια διαλεκτική ενότητα των αντιθέτων. Στη φύση, στον πραγματικό κόσμο, τα αντίθετα είναι η βάση του γίνεσθαι. Αλλά, η διαλεκτική ενότητα των αντιθέτων στον πραγματικό φυσικό κόσμο, τον κόσμο της κίνησης και της μεταβολής, ανάγεται εντέλει στην απόλυτη ταυτότητα της μιας και μοναδικής ουσίας, στο απόλυτο «Εν». Στη σκέψη του Μπρούνο η μεταφυσική θέση της ολοκληρωτικής ενσωμάτωσης και απορρόφησης όλων των αντιθέτων στην απόλυτη υπόσταση συνυπάρχει με τη διαλεκτική ενότητα των αντιθέτων στον πραγματικό κόσμο²².

Στον πραγματικό κόσμο, ωστόσο, η μεταφυσική θεώρηση και η υλιστική διαλεκτική συνδέονται άμεσα με τις νέες επιστημονικές εξελίξεις που κυκλοφορούνται και θα έλθουν στην επιφάνεια με το πρωτοποριακό έργο του Γαλιλαίου, του Γκασεντί, του Καρτέσιου, του Μπούλ και του Νεύτωνα. Ο Μπρούνο, όπως ήδη τονίσαμε, κατανοεί την υλική πραγματικότητα στη βάση της ατομικής θεωρίας. Τα δομικά στοιχεία του σύμπαντος δεν είναι παρά τα άτομα ή *Minima*. Η ύλη έχει σωματιδιακό χαρακτήρα και κάθε αλλαγή ή μεταβολή στον κόσμο εξαρτάται από αυτά τα σωματίδια που βρίσκονται συνεχώς σε κίνηση. Ο Μπρούνο συντάσσεται με τον Δημόκριτο και τον Επίκουρο αναφορικά με τη θέση τους για το σύμπαν. Στο σύμπαν τίποτε δεν παραμένει το ίδιο, σε αυτό υπάρχει μια συνεχής μεταστοιχείωση, το καθετί υπόκειται σε ανανέωση. Ωστόσο, το μοντέλο του κόσμου στην ατομική θεωρία είναι μηχανιστικό: τα άτομα, το κενό, η κίνηση ως μετατόπιση στο χώρο, η ίδια η κοσμογένεση συνθέτουν έναν στην ουσία του στατικό κόσμο. Στο μηχανιστικό μοντέλο της ατομικής θεωρίας, καθώς και σε αυτό της νεότερης επιστήμης και φιλοσοφίας, καθώς ήδη σημειώσαμε, η έννοια της πραγματικής εξέλιξης, της ποιοτικής ανάπτυξης παραμερίζεται. Όλες οι μορφές του πραγματικού ανάγονται σε ποσοτικές σχέσεις. Η οργάνωση του πραγματικού σε μια ιεραρχία δομών και επιπέδων, αποτέλεσμα μιας εξέλιξης μέσα στο χρόνο που ενδεχομένως εμπεριέχει ποιοτικά άλματα και θραύση της συνέχειας απουσιάζει από το μηχανιστικό μοντέλο²³.

Ο Μπρούνο, κατά κάποιον τρόπο, επιδοκιμάζει και υιοθετεί το μηχανιστικό μοντέλο

και το αίτημα της νεότερης φυσικής για μια προσέγγιση του φυσικού κόσμου με καθαρά ποσοτικές μεθόδους ανάλυσης. Ωστόσο, για μια περιεκτική και σε βάθος κατανόηση του πραγματικού, θεωρεί πως είναι απαραίτητο να υιοθετήσουμε μια διαλεκτική προσέγγιση του φυσικού κόσμου. Στον Μπρούνο υπάρχουν όλα εκείνα τα στοιχεία που δικαιολογούν απόλυτα αποκλίνουσες ερμηνείες της σκέψης του. Η φιλοσοφική του προβληματική και η γλώσσα που χρησιμοποιεί δεν είναι ακόμα η προβληματική και η γλώσσα της νεότερης φιλοσοφίας. Ο Μπρούνο συνεχίζει να σκέπτεται με όρους της παραδοσιακής, και ειδικότερα της αριστοτελικής φιλοσοφίας. Το σύστημα αναφοράς του, το διανοητικό του περιβάλλον, τα εννοιολογικά του εργαλεία δεν είναι ακόμα σύγχρονα. Ωστόσο, είναι σε θέση να κατανοήσει τις δυσκολίες του μηχανιστικού μοντέλου αλλά και να συλλάβει τη δυναμική της επιστημονικής εξέλιξης σε μια προβολή-άλμα στο μέλλον²⁴. Στην κατεύθυνση αυτή, δεν είναι τυχαίο ότι ο Μπρούνο θα ασκήσει σημαντική επίδραση στη σκέψη του Σπινόζα και του Τόλαντ. Η δική τους σκέψη παίρνει σοβαρά υπόψη την προβληματική του Μπρούνο.

Υλισμός και διαλεκτική στον Σπινόζα

Δεν θα ήταν υπερβολή αν λέγαμε πως ο Σπινόζα υπήρξε ένας από τους κορυφαίους στοχαστές του 17ου αιώνα και ίσως ο πιο σημαντικός φιλόσοφος της νεότερης φιλοσοφίας. Δεν θα ήταν επίσης υπερβολή αν λέγαμε πως, ανεξάρτητα από τη δύναμη και τη συστηματική έκφραση του φιλοσοφικού του στοχασμού, ο Σπινόζα δεν υπήρξε ποτέ ένας ενσωματωμένος στην κυρίαρχη ιδεολογία φιλόσοφος. Στην πραγματικότητα έχουμε να κάνουμε μ' έναν αντισυμβατικό, ανατρεπτικό στοχαστή, έναν απόστολο του λογικού και μαχητή της ελευθερίας της σκέψης, μ' έναν ελευθερόφρονα φιλόσοφο που εστιάζει την αναλυτική δύναμη της σκέψης του στο αίτημα για την απελευθέρωση του ανθρώπου από τα δεσμά της θρησκευτικής ιδεολογίας και του εξωλογικού μυστικισμού. Εβραίος, αιρετικός, ελευθερόφρων και άθεος, κύριος εισηγητής του ριζοσπαστικού διαφωτισμού, ο Σπινόζα όχι χωρίς λόγο θεωρήθηκε από τους εκπροσώπους του θρησκευτικού και πολιτικού κατεστημένου ως «επικίνδυνο» άτομο που έπρεπε να αποπεμφθεί από τη συναγωγή και να εξοριστεί από το Άμστερνταμ²⁵.

Η αποπομπή του από τη Συναγωγή του Άμστερνταμ στις 27 Ιουλίου 1656, που συνοδεύτηκε με βιβλικές κατάρες, αποτυπώνεται με γλαφυρό τρόπο στο παρακάτω κείμενο του αναθέματος που αποτελεί μνημείο θρησκευτικής μισαλλοδοξίας και σκοταδισμού:

«Καταραμένος να είναι κατά τη διάρκεια της ημέρας, καταραμένος να είναι κατά τη διάρκεια της νύχτας. Καταραμένος να είναι όταν πλαγιάζει, καταραμένος να είναι όταν ξυπνά. Να είναι καταραμένος όταν βγαίνει έξω και καταραμένος να είναι όταν επιστρέφει στο σπίτι. Ο Κύριος δεν θα τον συγχωρήσει. Η οργή του Κυρίου θα ξεσπάσει πάνω σε αυτό τον άνθρωπο, και πάνω του θα πέσουν όλες οι κατάρες της Βίβλου. Ο Κύριος θα αφανίσει το όνομά του από το πρόσωπο της γης, και για την καταστροφή του, ο Κύριος θα τον απομονώσει από τις φυλές του Ισραήλ, με συνοδεία όλες τις κατάρες του κόσμου που αναφέρονται στη Βίβλο.

Αποφασίζουμε: κανείς να μην επικοινωνεί μαζί του προφορικά ή γραπτά, ούτε να του δείχνει οποιαδήποτε εύνοια, ούτε να διαμένει μαζί του κάτω από την ίδια στέγη. Απαγορεύ-

ουμε να τον πλησιάζει κανείς στο μισό μέτρο ή να διαβάζει οτιδήποτε αυτός ο άνθρωπος έχει συνθέσει ή γράψει»²⁶.

Ο ελευθερόφρων Σπινόζα, ο φιλόσοφος της ελευθερίας, συμμαρξίζεται την προβληματική του Μπρούνο, τόσο σε ό,τι αφορά την κριτική στο μηχανιστικό μοντέλο όσο και σε σχέση με τη διαλεκτική προσέγγιση του πραγματικού. Έναν σχεδόν αιώνα αργότερα, όταν πλέον το μηχανιστικό μοντέλο αποτελεί την κυρίαρχη υπόθεση ανάμεσα στους επιστήμονες και τους φιλοσόφους της εποχής του, ο Σπινόζα επαναδιατυπώνει με τον δικό του τρόπο τη φιλοσοφική υπόθεση για το πραγματικό που εισηγήθηκε ο Μπρούνο. Θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε ότι τόσο η φιλοσοφία του Μπρούνο όσο και του Σπινόζα ανήκουν στο ίδιο φιλοσοφικό ρεύμα: είναι φιλοσοφίες της ολότητας. Στην κατεύθυνση αυτή, είναι μάλλον ορθότερο να τις θεωρούμε ως μορφές ενός μονιστικού υλισμού, παρά ως μορφές πανθεισμού. Το ζητούμενο είναι να αναδείξουμε αυτό που είναι το ουσιαστικό στη σκέψη τους όχι μόνον σε σχέση με το τι οι ίδιοι ή οι σύγχρονοί τους πίστευαν, αλλά και σε σχέση με την εξέλιξη του φιλοσοφικού στοχασμού και τη σύγχρονη φιλοσοφική προβληματική. Πάντως, θα πρέπει να εξετάσουμε ενδεχομένως την προβληματική του πανθεισμού σε σχέση με τις κοινωνικοπολιτικές και άλλες συνθήκες της περιόδου, όπου ριζοσπάστες στοχαστές ήταν αναγκασμένοι να υιοθετούν τη μέθοδο της διπλής αλήθειας και όπου ο πανθεισμός δεν ήταν παρά κρυμμένος αθεϊσμός και υλισμός²⁷.

Ό,τι υποστηρίζω εδώ σε σχέση με τη φιλοσοφία του Σπινόζα είναι πως πρόκειται για μια περίπτωση φιλοσοφικού μονισμού, όπου το πραγματικό συλλαμβάνεται ως μια ενιαία ολότητα που υπάρχει αντικειμενικά και ανεξάρτητα από οποιαδήποτε έννοια του υπερβατικού, από οποιοδήποτε θεό δημιουργό, και όπου η ουσία του πραγματικού συνίσταται στην υλικότητα. Επιπλέον, η πραγματικότητα ως ολότητα, ο θεός ή η φύση, εμπεριέχει ως βασική της συνιστώσα την κίνηση ως αρχή διαφοροποίησης. Στην κατεύθυνση αυτή είναι δυνατό να κάνει κανείς λόγο για μια υλιστική διαλεκτική στον Σπινόζα. Εξάλλου, η ιδέα ότι η κίνηση είναι εσωτερική ιδιότητα της ύλης, πράγμα που ουσιαστικά δέχεται ο Σπινόζα, αποτελεί τη βασική θέση, όπως θα δούμε, τόσο του Τόλαντ όσο και των Ντιντερό και Ολμπάχ. Η επίδραση των ιδεών του Σπινόζα στον Γαλλικό Διαφωτισμό είναι αρκούντως γνωστή στους μελετητές της σκέψης του²⁸. Οπωσδήποτε, η φιλοσοφία του Σπινόζα δεν είναι χωρίς προβλήματα και είναι ακριβώς αυτά τα προβλήματα που διχάζουν τους μελετητές της.

Από τους ορισμούς που μας δίνει ο Σπινόζα στο πρώτο και τέταρτο μέρος της *Ηθικής* του σχετικά με τις έννοιες *Υπόσταση* (Substantia), *Κατηγορημα* (Attributum), *Τρόπος* (Modus), *Θεός* (Deus) και *Θεός ή Φύση* (Deus sive Natura), από τη βίαιη κριτική που ασκεί στην ανθρωπομορφική αντίληψη για το θεό και την τελεολογική θεώρηση της φύσης, από το γεγονός ότι ρητά απορρίπτει την έννοια ενός θεού δημιουργού, αλλά και από τις διατυπώσεις του αναφορικά με τη σχέση Θεού και Φύσης, προκύπτει ότι ο Σπινόζα δέχεται μία και μόνο πραγματικότητα. Υπάρχει μία και μόνη υπόσταση, αιτία του εαυτού της (causa sui), μας λέγει ο Σπινόζα, και η υπόσταση αυτή πρέπει να ταυτιστεί με το σύμπαν στην ολότητά του. Αυτή τη μοναδική εμπεριέχουσα τα πάντα ολότητα ο Σπινόζα την αποκαλεί Θεό ή Φύση²⁹.

Ο Θεός, στην αντίληψη του Σπινόζα, είναι η μία και μοναδική υπόσταση με την έννοια ότι είναι αιτία του εαυτού του και ότι δεν οφείλει την ύπαρξή του σε καμιά εξωτερική αι-

τία. Είναι συνεπώς «ένα ον απόλυτα άπειρο, δηλαδή είναι μια υπόσταση που συνίσταται σε μια απειρία κατηγορημάτων, καθένα από τα οποία εκφράζει μια αιώνια και άπειρη ουσία». Η ύπαρξη και η ουσία του Θεού συμπίπτουν. Η Φύση είναι επίσης μια υπόσταση με την παραπάνω σημασία. Είναι μία και μοναδική υπόσταση, αιτία του εαυτού της, έχει άπειρα κατηγορήματα και η ύπαρξή της συμπίπτει με την ουσία της. Στη *Μικρή πραγματεία για το Θεό, τον Άνθρωπο και την Ευδαιμονία του*, ένα κείμενο που γράφτηκε πριν από την *Ηθική*, ο Σπινόζα είναι αρκούντως αποκαλυπτικός. Γράφει:

«Η Φύση γίνεται γνωστή μέσω του εαυτού της, και όχι μέσω οποιουδήποτε άλλου πράγματος. Συνίσταται από μια απειρία κατηγορημάτων το καθένα από τα οποία είναι άπειρο και τέλει ως προς το είδος του. Στην ουσία της Φύσης ανήκει η ύπαρξη, έτσι που έξω από αυτή δεν υπάρχει καμιά άλλη ουσία ή ύπαρξη. Η φύση συνεπώς συμπίπτει ακριβώς με την ουσία του Θεού...»³⁰.

Η ταύτιση Θεού και Φύσης, η απόρριψη του καρτεσιανού δυϊσμού, καθώς και η απόρριψη του παραδοσιακού ιουδαϊκοχριστιανικού δυϊσμού ανάμεσα σε Δημιουργό και δημιουργία, οδηγεί αναπόφευκτα σε έναν μονιστικό υλισμό. Για τον Σπινόζα υπάρχει μόνο μία πραγματικότητα, πέρα από αυτή δεν υπάρχει τίποτε άλλο. Η πραγματικότητα αυτή είναι η φύση ως συστηματική ολότητα. Ο Σπινόζα καθόλου δεν αμφιβάλλει ότι το Είναι και η Φύση ταυτίζονται. Στην πραγματικότητα, θα μπορούσε κανείς να ισχυριστεί ότι ο Σπινόζα ακολουθεί την αρχαία υλιστική παράδοση που, όπως είναι γνωστό, ταύτιζε τη Φύση με το Είναι εν γένει³¹.

Στη σκέψη του Σπινόζα δεν υπάρχει χώρος για το υπερβατικό και ο χαρακτηρισμός της φιλοσοφίας του ως «πανθεισμός» είναι μάλλον ατυχής. Η θέση του ότι «ο Θεός είναι η ενδογενής και όχι η μεταβατική αιτία όλων των πραγμάτων» καθόλου δεν σημαίνει ότι ο Σπινόζα δεχόταν μια οποιαδήποτε μορφή εμμενούς θεότητας στη φύση. Ο Θεός «ως ενδογενής αιτία των πραγμάτων» δεν σημαίνει τίποτε παραπάνω από το ότι το καθετί θα πρέπει να εξηγείται ως μέρος ενός καθολικού περιεκτικού συστήματος, δηλαδή της Φύσης. Άλλωστε, για τον ορθολογιστή Σπινόζα η φύση γίνεται αντιληπτή ως ένα δομημένο όλον, ένα όλον που διέπεται από νόμους οι οποίοι πηγάζουν από την ίδια την ουσία της φύσης και εκφράζουν τη λογικότητά της. Το γνωσιοθεωρητικό αίτημα που εκφράζει ο Σπινόζα είναι ότι το *πραγματικό είναι λογικό*, άρα είναι προσιτό στην ανθρώπινη γνώση³².

Τον αθεϊστικό και υλιστικό προσανατολισμό της φιλοσοφίας του Σπινόζα σαστά τον αντελήφθησαν εχθροί και φίλοι του, σύγχρονοί του και μεταγενέστεροι. Το πρόβλημα με τη φιλοσοφία του Σπινόζα είναι αν όντως πρόκειται για μια μορφή μονιστικού υλισμού ή αν, εντέλει, δεν είναι παρά ένας *ιδιότυπος ιδεαλισμός*³³. Η δυσκολία έγκειται στο γεγονός ότι ο Σπινόζα αποδίδει στην Υπόσταση, Θεό ή Φύση, τα κατηγορήματα της *έκτασης* (extensio) και της *σκέψης* (cogitatio). «Η σκέψη είναι ένα κατηγορήμα του Θεού, ή ο Θεός είναι ένα σκεπτόμενο πράγμα». «Η έκταση είναι ένα κατηγορήμα του Θεού, ή ο Θεός είναι ένα εκτατό πράγμα»³⁴. Το *ανθρώπινο πνεύμα* (mens humana) και το *ανθρώπινο σώμα* (corpus humanum) είναι τρόποι της σκέψης και της έκτασης αντίστοιχα. Το ερώτημα σχετικά με την ουσία του πραγματικού τίθεται βεβαίως και για τον Σπινόζα. Είναι η ύλη η ουσία του πραγματικού ή μήπως η μόνη πραγματικότητα δεν είναι παρά το πνεύμα; Διαφορετικά,

ποια σχέση υπάρχει ανάμεσα στην ύλη και τη σκέψη, το πνεύμα και το σώμα: Μπορούμε να αναγάγουμε το πραγματικό στην υλική ουσία ή θα πρέπει να δεχθούμε πως ό,τι ονομάζουμε υλική πραγματικότητα τελικά ανάγεται στο πνεύμα: Το πρόβλημα του υλισμού και του ιδεαλισμού τίθεται και σε σχέση με τη φιλοσοφία του Σπινόζα³⁵.

Από τον τρόπο με τον οποίο αναλύει ο Σπινόζα τη σχέση των κατηγορημάτων της υπόστασης, σκέψης και έκτασης, καθώς και το ζήτημα της σχέσης του πνεύματος με το σώμα, προκύπτει ότι, στην πραγματικότητα, δεν αναγνωρίζει κανενός είδους προτεραιότητα στο πνεύμα έναντι της ύλης. Μάλιστα, δεν αποκλείει την πιθανότητα η σκέψη να είναι μια υλική διαδικασία. Είναι βέβαιο πως ο Σπινόζα δεν αντιλαμβάνεται την έκταση απλώς ως μια μαθηματική έννοια. Το γεγονός ότι ο Σπινόζα θεωρεί τα σώματα ως «τρόπους» της έκτασης παραπέμπει μάλλον στη σύνδεση της έκτασης με την ύλη παρά με το χώρο, όπως δεχόταν ο Νεύτωνας. Εξάλλου, ο ίδιος ο Σπινόζα στην αλληλογραφία του φαίνεται να υποστηρίζει ότι η έκταση δεν μπορεί να είναι μια αφηρημένη μαθηματική έννοια, αλλά πρέπει να συνεπάγεται την υλικότητα. Θα μπορούσαμε, συνεπώς, να ισχυριστούμε ότι η ύλη είναι κατηγορηματικά της υπόστασης ή ότι η πραγματικότητα, η φύση, είναι υλική³⁶.

Βεβαίως, το ερώτημα για την οντολογική θέση τη σκέψης εξακολουθεί να παραμένει, και η κατηγορία για ιδιόμορφο ιδεαλισμό φαίνεται να έχει βάση. Ωστόσο, δεν θα πρέπει να ξεχνούμε ότι ο Σπινόζα στην προσπάθειά του για εκλογίκευση του πραγματικού έχει να αντιμετωπίσει τόσο τις δυσκολίες του καρτεσιανού δυϊσμού όσο και τις διάφορες θεολογικές εκδοχές για τη σχέση του Θεού με τον κόσμο. Η διάκριση ανάμεσα στα φυσικά, υλικά πράγματα και τα δεδομένα της συνείδησης, στο φυσικό και το νοητικό, την ύλη και το πνεύμα, είναι μια πραγματική διάκριση που ο απροκάλυπτα ρασιοναλιστής Σπινόζα έπρεπε να διαχειριστεί στο πλαίσιο του φιλοσοφικού του υλισμού. Η λύση που δίνει δεν είναι βεβαίως αυτή που θα έδινε ένας σύγχρονος επιστήμονας ούτε αυτή που έδωσαν οι Χομπς και Λοκ τον 17ο αιώνα ή οι ριζοσπάστες υλιστές του 18ου αιώνα. Η θέση του είναι ότι τα δύο γενικά χαρακτηριστικά του Σύμπαντος όπως αυτό παρουσιάζεται στο πνεύμα μας, δηλαδή το Σύμπαν ως ένα σύστημα εκτατών πραγμάτων και το Σύμπαν ως ένα σύστημα ιδεών ή σκέψης, πρέπει να ερμηνευτούν ως δύο όψεις μιας ενιαίας καθολικής πραγματικότητας. Η θέση αυτή είναι μια ορθολογική και εντέλει υλιστική θέση. Ωστόσο, ο Σπινόζα εξακολουθεί να παραμένει αναποφάσιτος σε ό,τι αφορά τη σχέση ύλης και πνεύματος. Υπάρχουν, ωστόσο, αναλύσεις που υποστηρίζουν πως η σκέψη, σύμφωνα με τον Σπινόζα, είναι όντως μια υλική διαδικασία³⁷.

Σε κάθε περίπτωση, ο Σπινόζα τονίζει την ενότητα του πνεύματος με το σώμα, σε κάθε περίπτωση τονίζει την ενότητα της σκέψης με την έκταση. Τα κατηγορήματα της σκέψης και της έκτασης και οι αντίστοιχοι τρόποι τους δεν εκφράζουν παρά την ίδια την υπόσταση. «Η τάξη και η αλληλουχία των ιδεών είναι η ίδια με την τάξη και την αλληλουχία των πραγμάτων». Εξάλλου, «πνεύμα και σώμα είναι το ίδιο πράγμα που γίνεται κατανοητό πρώτο κάτω από το κατηγορηματικά της σκέψης και δεύτερο κάτω από το κατηγορηματικά της έκτασης». Συνεπώς, η τάξη και η αλληλουχία των πραγμάτων είναι η ίδια, είτε η φύση γίνεται αντιληπτή κάτω από το ένα ή το άλλο κατηγορηματικά» Ό,τι στην πραγματικότητα υποστηρίζει ο ρασιοναλιστής Σπινόζα δεν είναι παρά η θέση ότι το πραγματικό είναι λογικό ή ότι μπορούμε να κατανοήσουμε το πραγματικό χωρίς απαραίτητα να είμαστε υποχρεωμένοι να καταφύγουμε

στο υπερβατικό. Διαφορετικά, ο Σπινόζα υποστηρίζει πως η επιστήμη είναι δυνατή χωρίς να χρειάζεται απαραίτητα ένα μεταφυσικό θεμέλιο, όπως πίστευε ο Καρτέσιος³⁸.

Είναι προφανές ότι η φιλοσοφική προβληματική του Σπινόζα έχει ως κύριο αντίπαλο της τον καρτεσιανό δυϊσμό. Πρόκειται για μια, στην ουσία της, υλιστική προβληματική. Καθώς παρατηρεί ο Hampshire, «οποιοσδήποτε φιλόσοφος αμφισβητεί τη λεγόμενη επίσημη θεωρία των *Δύο κόσμων* που διατυπώθηκε από τον Καρτέσιο μπορεί να θεωρηθεί υλιστής, ακόμα και αν απλώς απορρίπτει την ιδέα ότι τα πνεύματα και τα σώματα συνιστούν δύο ανεξάρτητα μεταξύ τους συστήματα, το καθένα μια εντελώς αυτόνομη πραγματικότητα»³⁹.

Ο Σπινόζα αντιλαμβάνεται την πραγματικότητα ως μια σχέση ενότητας και πολλαπλότητας, έτσι που οι τρόποι δεν είναι τίποτε άλλο παρά η συγκεκριμένη έκφραση, ως πολλαπλότητα, της μιας και μοναδικής υπόστασης. Ο Σπινόζα, για να εκφράσει αυτή τη σχέση, χρησιμοποιεί τους όρους *natura naturans* και *natura naturata*. Οι όροι αυτοί αναφέρονται στη φύση ως δυνατότητα, ως μια ενεργό διαδικασία που αναπτύσσει τις ουσιαστικές της δυνάμεις στην απειρότητα των κατηγορημάτων και τρόπων, και στη φύση ως πραγματικότητα, ως ένα σύστημα αποτέλεσμα αυτής της δραστηριότητας. Διαφορετικά, το κατηγορημα της έκτασης ή η υλική υπόσταση, εμπεριέχοντας ως έναν άπειρο και αιώνιο τρόπο την αρχή της εξατομίκευσης ή διαφοροποίησης, δηλαδή την κίνηση, μας δίνει μέσα από μια προοδευτική διαδικασία εκδίπλωσης την ολότητα των πεπερασμένων σωμάτων (*facies totius Universi*)⁴⁰. Η κίνηση ως άπειρος και αιώνιος τρόπος της υπόστασης δεν μπορεί να έχει την αρχή της έξω από τη φύση, αυτό θα ήταν αντιφατικό ως προς τον ορισμό της υπόστασης, ούτε μπορεί να εξομοιωθεί με την κίνηση ως μετατόπιση στον χώρο. Στην πραγματικότητα είναι η εσωτερική αρχή διαφοροποίησης της ύλης, είναι συνεπώς έμφυτη στην ύλη, είναι ουσιαστική της ιδιότητα, «κατηγορημά» της.

Επειδή η κίνηση είναι η αρχή διαφοροποίησης της ύλης, «η ολότητα των πεπερασμένων πραγμάτων» (*facies totius Universi*) δεν παραπέμπει σε ένα αιώνιο και αμετάβλητο σύμπαν. Τα πράγματα που συγκροτούν το σύμπαν «δεν μπορούν να είναι αιώνια, αλλά πρέπει να γεννιούνται και να φθείρονται καθώς η κατανομή της αναλογίας της κίνησης και της κατάστασης ηρεμίας αλλάζει μέσα στο σύμπαν»⁴¹. Κάθε πεπερασμένο πράγμα μέσα στη Φύση επηρεάζεται σταθερά από άλλες πεπερασμένες αιτίες στο περιβάλλον του. Όλα τα πράγματα μέσα στη Φύση συνδέονται αμοιβαία, βρίσκονται σε αμοιβαία αλληλεπίδραση. Η υλική υπόσταση δεν μπορεί να είναι αδρανής ή να δέχεται κίνηση από τα έξω. Το καθετί στη φύση είναι μέρος του όλου, το καθετί βρίσκεται σε αμοιβαία αλληλεπίδραση. Η κίνηση είναι η αρχή διαφοροποίησης της ύλης και της αμοιβαίας σύνδεσης όλων των πραγμάτων στη φύση⁴².

Όπως στον Μπρούνο έτσι και στον Σπινόζα βρίσκουμε μια διαλεκτική θεώρηση του πραγματικού. Υπάρχει μία και μόνη πραγματικότητα, ο Θεός ή η Φύση. Η ύλη είναι ό,τι χαρακτηρίζει την ουσία αυτής της πραγματικότητας, είναι η ενοποιούσα αρχή της φύσης. Η κίνηση είναι έμφυτη στην ύλη. Είναι η αρχή διαφοροποίησης και της αμοιβαίας ενότητας των πραγμάτων στη φύση.

Ριζοσπαστικός Διαφωτισμός και Υλισμός: Τζον Τόλαντ

Η προβληματική που εγκαινίασε ο Μπρούνο και ανέπτυξε ο Σπινόζα τον 17ο αιώνα βρίσκει την πλέον ριζοσπαστική της έκφραση στο στοχασμό του Ιρλανδού φιλοσόφου των αρχών του 18ου αιώνα Τζον Τόλαντ. Ο Τόλαντ υπήρξε μια εξεγερμένη συνείδηση και ένας ανατρεπτικός στοχαστής που αμφισβητούσε ριζικά και με βίαιο τρόπο το θρησκευτικό κατεστημένο και την κυρίαρχη ιδεολογία, προβάλλοντας συστηματικά τα βασικά αιτήματα του Ριζοσπαστικού Διαφωτισμού.

Ο Τόλαντ προτείνει μια ρασιοναλιστική προσέγγιση της χριστιανικής θρησκείας στο έργο του *Χριστιανισμός χωρίς Μυστήρια* (1695), που στην πραγματικότητα λειτουργεί ανατρεπτικά τόσο σε σχέση με τη χριστιανική θρησκεία όσο και σε σχέση με το θρησκευτικό κατεστημένο. Στο έργο του *Letters to Serena* (1704) προωθεί μια μορφή φιλοσοφικού υλισμού που οδηγεί σε μια διαλεκτική υπέρβαση του μηχανιστικού υλισμού, όπως αυτός είχε μορφοποιηθεί από τον Νεύτωνα και εκφραζόταν στο *Δοκίμιο για την ανθρώπινη νόηση* του Λοκ. Παρεμβαίνει στο πεδίο της πολιτικής και της πολιτικής θεωρίας με μια πληθώρα κειμένων του στο κλίμα ενός δημοκρατικού ριζοσπαστισμού, καταπολεμώντας τον απολυταρχισμό και υπερασπιζόμενος την ανεξιθρησκία και τις άλλες πολιτικές ελευθερίες. Εκδίδει και παρουσιάζει στο ευρύτερο κοινό σημαντικά κείμενα φιλοσοφικού και κοινωνικοπολιτικού ενδιαφέροντος. Εκδίδει τα *Άπαντα* του Μίλτον και την *Oceana* του Χάρινγκτον (Harrington), καθώς και το πολύ σημαντικό κείμενο του Μπρούνο *Spaccio de la bestia trionfante*, και αφιερώνει ένα εκτεταμένο κείμενο για το έργο του τελευταίου *De l' infinito, universo et mondi*⁴³.

Το βασικό του θεωρητικό κείμενο, τα *Γράμματα προς τη Σερένα*, ένα κείμενο στην καρδιά του Διαφωτισμού, ασκεί βίαιη κριτική στις θρησκευτικές και άλλες προκαταλήψεις, ανασκευάζει το δόγμα για την αθανασία της ψυχής, ερμηνεύει νατουραλιστικά το φαινόμενο της θρησκείας, προσεγγίζει κριτικά τη φιλοσοφία της φύσης του Σπινόζα και υποστηρίζει την εσωτερική σχέση ύλης και κίνησης. Πρόκειται για ένα υλιστικό και αθεϊστικό βιβλίο που μαζί με το *Pantheisticon* (1720) άσκησε μεγάλη επίδραση στη μεταγενέστερη σκέψη, ιδιαίτερα στους Γάλλους φιλοσόφους του Διαφωτισμού Ντιντερό και Ολμπάχ⁴⁴.

Ο Τόλαντ υιοθετεί πλήρως την προβληματική των Μπρούνο και Σπινόζα. Διατυπώνει ωστόσο με μεγαλύτερη σαφήνεια και χωρίς επιφυλάξεις την υλιστική εκδοχή του για το πραγματικό. Και για τον Τόλαντ υπάρχει μόνο μία πραγματικότητα, *causa sui* και αυθύπαρκτη. Το Σύμπαν ή η Φύση ως ολότητα είναι μια υλική πραγματικότητα. Η ύλη αποτελεί την ενοποιούσα αρχή του σύμπαντος. Ο άνθρωπος ως μέρος της φύσης είναι καταρχάς ένα φυσικό, υλικό ον. Η σκέψη δεν είναι σε τελευταία ανάλυση παρά μια υλική διαδικασία, το αποτέλεσμα μιας ορισμένης οργάνωσης της ύλης, δηλαδή του εγκεφάλου. Ο Τόλαντ συμφωνεί με τον Μπρούνο και τον Σπινόζα ότι η ιδέα ενός υπερβατικού όντος, ενός Θεού δημιουργού, και η ιδέα μιας ανεξάρτητης από το ανθρώπινο σώμα ψυχής είναι εντελώς χωρίς νόημα. Διαφορετικά όμως από αυτούς, ο Τόλαντ δέχεται χωρίς κανενός είδους επιφύλαξη ότι η έννοια της υπόστασης είναι ταυτόσημη με την έννοια της ύλης. Αυτό που πραγματικά υπάρχει είναι η ύλη. Ερμηνεύοντας την έννοια της σπιννοζικής Υπόστασης, παρατηρεί:

«Ο Σπινόζα δέχεται μία μόνο Υπόσταση στο Σύμπαν, ή ότι η Ύλη όλων των πραγμάτων στο Σύμπαν δεν είναι παρά ένα συνεχόμενο Είναι, έχοντας παντού την ίδια φύση, οσοδήποτε και αν τροποποιείται. Η Υπόσταση αυτή είναι προικισμένη με αμετάβλητα, ουσιαστικά, και αδιαχώριστα Κατηγορήματα»⁴⁵.

Ο Τόλαντ δεν αναγνωρίζει καμιά «Καθολική Διάνοια» ή «Κοσμική Ψυχή», ούτε αναγάγει τη σκέψη σε κατηγορημα της Υπόστασης. Τα νοητικά συμβάντα, οι νοητικές διαδικασίες, η σκέψη, δεν είναι παρά προϊόντα μιας ορισμένης οργάνωσης της έμφιας ύλης, του εγκεφάλου. Εξάλλου, η έννοια της Ύλης και του Είναι είναι ταυτόσημες και η κίνηση δεν εξαρτάται από κάποια εξωτερική αιτία. Η κίνηση ανήκει στην ουσία της ύλης, είναι έμφυτη στην ύλη. Διαφορετικά, το Σύμπαν είναι υλικό και άπειρο στον χώρο και το χρόνο. Σε αυτό το υλικό Σύμπαν τίποτε δεν βρίσκεται σε ακινησία, το καθετί σε αυτό βρίσκεται σε κίνηση. Η φιλοσοφία του Τόλαντ δεν είναι μόνον μια φιλοσοφία της ολότητας, αλλά και μια φιλοσοφία του γίγνεσθαι: *Είναι = Γίγνεσθαι*⁴⁶.

Ο Τόλαντ δέχεται όλες τις προκειμένες της σπινοζικής φιλοσοφίας σε ό,τι αφορά τη δική του προσέγγιση του πραγματικού. Η βασική αντίρρηση είναι ότι ο Σπινόζα πουθενά στα έργα του δεν ανέφερε ότι η κίνηση είναι ένα κατηγορημα της υπόστασης, πουθενά δεν μας έδωσε μια επαρκή εξήγηση της κίνησης, απλώς οικοδομεί το σύστημα του πάνω στην κοινή αντίληψη για την κίνηση ως μετατόπιση στον χώρο⁴⁷. Η θέση αυτή του Τόλαντ είναι μάλλον προσχηματική και δεν είναι παρά ένας τρόπος για να αναπτύξει παραπέρα τη σπινοζική θέση για την κίνηση. Η θέση του Τόλαντ είναι ότι «η Κίνηση είναι ουσιαστικές χαρακτηριστικό της Ύλης»⁴⁸. Στο στόχαστρο του Τόλαντ δεν είναι με κανέναν τρόπο η σπινοζική φιλοσοφία, στο στόχαστρό του είναι η μηχανιστική αντίληψη, ο μηχανιστικός υλισμός. Ο τρόπος με τον οποίο ο Τόλαντ πραγματεύεται τις βασικές κατηγορίες του υλισμού του ακολουθεί μια ορισμένη μεθοδολογική αρχή που θα μπορούσαμε να την ονομάσουμε «κριτικό μετασχηματισμό» των βασικών κατηγοριών της φυσικής φιλοσοφίας του 17ου αιώνα. Πρόκειται, ουσιαστικά, για ένα μετασχηματισμό όπου οι βασικά στατικές κατηγορίες του μηχανιστικού υλισμού αντικαθίστανται από δυναμικές κατηγορίες⁴⁹.

Ο Τόλαντ υποβάλλει σε κριτική τις βασικές έννοιες της μηχανιστικής αντίληψης: χώρο, χρόνο, ύλη και κίνηση. Με την κριτική του αυτή επιχειρεί να απαλλάξει τις φιλοσοφικές και επιστημονικές έννοιες του χώρου, του χρόνου, της ύλης και της κίνησης από το θεολογικό τους περιβλήμα. Η κριτική του αποβλέπει ουσιαστικά στην απομυστικοποίηση των θεμελιωδών κατηγοριών της φυσικής φιλοσοφίας. Οι έννοιες του απόλυτου χώρου και χρόνου της νευτώνειας φυσικής, που συνδέονται άμεσα με τη θεολογική έννοια του θεού δημιουργού, υποβάλλονται σε κριτική από τον Τόλαντ και μετατρέπονται σε τρόπους ύπαρξης της ύλης⁵⁰.

Ο Τόλαντ ασκεί άμεσα κριτική στην έννοια του χώρου και έμμεσα στην έννοια του χρόνου. Ό,τι υποστηρίζει είναι πως η έννοια του απόλυτου χώρου, που προϋποθέτει μιαν αντίληψη του χώρου ως υπόσταση, προκύπτει από ένα θεωρητικό αίτημα, ότι δηλαδή η ύλη είναι κάτι το αδρανές, κάτι το νεκρό και ανενεργό. Η υποστασιοποίηση του χώρου, ωστόσο, έχει ως αφετηρία της την τάση ορισμένων μαθηματικών να μετατρέπουν τις αφηρημένες έννοιες σε πραγματικότητες. Υποθέτουν, για παράδειγμα, το χώρο χωριστά από την

ύλη, τη διάρκεια χωριστά από τα πράγματα. Έτσι, ορισμένοι φιλόσοφοι, παρατηρεί ο Τόλαντ, για να εξηγήσουν την κίνηση «φαντάστηκαν έναν πραγματικό χώρο ανεξάρτητο από την ύλη, τον οποίο θεωρούσαν ότι είναι εκτατός, ασώματος, ακίνητος, ομοιογενής, αδιαίρετος και άπειρος»⁵¹. Ασκώντας κριτική στην υποστασιοποίηση και απολυτοποίηση του χώρου, ο Τόλαντ ουσιαστικά ασκεί κριτική στην ιδεαλιστική ανατροπή της πραγματικότητας που στη θέση των πραγματικών αντικειμένων βάζει αφηρημένες έννοιες ή που αβάσιμα προβάλλει στη φυσική πραγματικότητα απλά νοητικά σχήματα. Κατά την άποψή του, η διανοητική διαδικασία που οδηγεί στο σχηματισμό της ιδέας του απόλυτου χώρου βασίζεται εν μέρει στο αίτημα μιας πεπερασμένης, αδρανούς και διαιρετής ύλης και εν μέρει στην αφαίρεση της έκτασης από την ύλη και τη μετατροπή της σε πραγματική οντότητα⁵².

Ο Τόλαντ δεν δέχεται την ιδέα ενός απόλυτου χώρου ανεξάρτητου από την ύλη, όπως δεν δέχεται και την ιδέα ενός απόλυτου χρόνου. «Σε ό,τι με αφορά», παρατηρεί, «δεν μπορώ να πιστέψω στην ύπαρξη ενός απόλυτου χώρου ανεξάρτητου από την ύλη, ως τόπο της ύλης. Ούτε ότι υπάρχει ένας απόλυτος χρόνος διαφορετικός από τα πράγματα τη διάρκεια των οποίων εξετάζουμε»⁵³. Η ιδέα ενός απόλυτου χρόνου συνδέεται άμεσα με την ιδέα του απόλυτου χώρου και είναι επίσης συνέπεια της αντίληψης ότι η ύλη είναι αδρανής και πεπερασμένη στο χώρο. Συνδέεται ακόμη με την αντίληψη για τη δημιουργία του κόσμου, καθώς και με την τάση ορισμένων να υποστασιοποιούν τις αφηρημένες έννοιες. Ο Τόλαντ, υποθετώντας ουσιαστικά μια σχεσιακή αντίληψη για το χώρο και το χρόνο, που λιθανόν τη δανείζεται από τον Λάιμπνιτς, θεωρεί πως ο χώρος και ο χρόνος υπάρχουν αντικειμενικά, όχι όμως ως αυθύπαρκτες οντότητες αλλά σε σχέση με τα πράγματα. Ο χώρος ή η έκταση προϋποθέτει κάτι που είναι εκτατό, και ο χρόνος, που συνδέεται με την κίνηση, προϋποθέτει κάτι που κινείται. Στην πραγματικότητα, ο χώρος και ο χρόνος είναι τρόποι ύπαρξης της ύλης, αφού για τον Τόλαντ υπάρχει μόνο ένα σύμπαν και αφού το σύμπαν δεν είναι παρά ύλη σε κίνηση⁵⁴.

Ο Τόλαντ ρητά απορρίπτει την ιδέα μιας πεπερασμένης, αδρανούς, ανενεργού ύλης, μιας ύλης σωματιδιακής ως προ τη δομή της που προσλαμβάνει κίνηση από κάποια εξωτερική αρχή και που κινείται στον κενό χώρο. Απορρίπτει επίσης την ιδέα ότι η κίνηση θα πρέπει να εννοηθεί μόνον ως μετατόπιση στο χώρο, ως εξωτερική ως προς την ύλη, τοποθετημένη σε αυτή από τον Θεό δημιουργό. Γενικά η μηχανιστική αντίληψη της ύλης και της κίνησης δεν γίνεται δεκτή από τον Τόλαντ σε ό,τι αφορά την ερμηνεία του πραγματικού. Η ύλη υπάρχει αντικειμενικά ως κάτι το συνεχές και αρχή διαφοροποίησης της ύλης είναι η κίνηση. Η ύλη χωρίς την κίνηση είναι ακατάληπτη. Διαφορετικά, ο μόνος τρόπος για να εξηγήσουμε την κίνηση στην ύλη θα ήταν να καταφύγουμε στο υπερβατικό, στον Θεό ως αρχή της κίνησης. Αυτό συνέβαινε με τους περισσότερους εκπροσώπους της μηχανιστικής αντίληψης. Ο Τόλαντ όμως, φιλοσοφικά μιλώντας, δεν δέχεται αυτού του είδους την εξήγηση. Για να αποφύγουμε τη θεολογική ερμηνεία του πραγματικού, υποστηρίζει, θα ήταν καλύτερο να δεχθούμε ότι η ύλη δεν είναι κάτι το αδρανές, το ανενεργό, το νεκρό. Η ύλη είναι κάτι που ως προς τη φύση του είναι ενεργό. Η «κίνηση εν γένει» (Action) ή «αυτοκίνηση» (Autokinesy) ή «εσωτερική ενέργεια» (Internal Energy) της ύλης είναι ιδιότητα της ύλης, ένας τρόπος ύπαρξης της ύλης. Η μηχανική κίνηση, η κίνηση ως μετατόπιση στο χώρο, δεν είναι παρά ένας τρόπος της γενικής κίνησης⁵⁵. Η θέση αυτή είναι εξαιρετικά σημαντική για

τον Τόλαντ: Από τη μια μεριά μπορούσε να ακολουθήσει τη νέα επιστήμη της μηχανικής χωρίς να δεχτεί ταυτόχρονα ορισμένες απαράδεκτες γι' αυτόν συνέπειες της μηχανιστικής αντίληψης. Από την άλλη, μπορούσε να διατυπώσει μια έμμεση αλλά ριζική κριτική στη θεολογική ερμηνεία της φυσικής πραγματικότητας.

Αν δεχθούμε ότι «η ύλη είναι αναγκαστικά ενεργός καθώς και εκτατή», αν δεχθούμε ότι «η κίνηση είναι ουσιώδης ιδιότητα της ύλης, τότε η κίνηση πρέπει να αποτελεί ένα ουσιαστικό συστατικό στοιχείο του ορισμού της». Πράγματι, ο Τόλαντ καταλήγει σε αυτό το συμπέρασμα: «Υποστηρίζω ότι η *Κίνηση είναι ουσιώδης για την Ύλη*, δηλαδή τόσο αδιαχώριστη από τη φύση της ύλης όσο και η αδιαπερατότητα ή η έκταση, και ότι οφείλει να μετέχει στον ορισμό της»⁵⁶. Η εσωτερική σύνδεση της ύλης με την κίνηση οδηγεί τον Τόλαντ σε μια διαλεκτική αντίληψη του φυσικού κόσμου. Θα μπορούσε να ισχυριστεί κανείς ότι ο κόσμος στην αντίληψη του Τόλαντ δεν γίνεται αντιληπτός ως ένα σύνολο έτοιμων οντοτήτων αλλά ως ένα σύνολο διαδικασιών. Στη θέση της μηχανιστικής κοσμοαντίληψης ο Τόλαντ θέτει μια μη μηχανιστική κοσμοαντίληψη σύμφωνα με την οποία ο κόσμος γίνεται αντιληπτός ως ένα διαρκές γίνεσθαι. Πρόκειται για ένα γίνεσθαι που εκφράζεται μέσω τριών βασικών εννοιών: της έννοιας της καθολικής αλληλεξάρτησης, της έννοιας της μεταβολής εν γένει και της έννοιας της σύμπτωσης των αντιθέτων. Το καθετί στο Σύμπαν βρίσκεται σε κίνηση, καμιά μορφή της ύλης δεν παραμένει η ίδια στο διηνεκές. Υπάρχει μια σταθερή μεταλλαγή και μετασχηματισμός όλων των πραγμάτων. Το καθετί αλλάζει, το καθετί βρίσκεται σε διαρκή ηρακλείτεια ροή, «στην ασταμάτητη, όπως ενός ποταμού ροή και μεταλλαγή της ύλης»⁵⁷.

Υπάρχει μία και μόνον πραγματικότητα, η φύση ως ολότητα ή το υλικό σύμπαν. Το σύμπαν είναι αδημιούργητο και δεν έχει όρια στο χώρο και το χρόνο, είναι άπειρο και αιώνιο. Δεν υπάρχει ούτε αρχή ούτε τέλος του υλικού σύμπαντος. Το σύμπαν δεν έχει σύνορα ή όρια. «Στο Σύμπαν, ακριβολογώντας, δεν υπάρχει στην πραγματικότητα ούτε πάνω ούτε κάτω, δεξιά ή αριστερά, ανατολικά, δυτικά, βόρεια, ή νότια ... όλα αυτά δεν είναι παρά αφηρημένες έννοιες που δηλώνουν τις σχέσεις των επιμέρους πραγμάτων μεταξύ τους, και τις διάφορες θέσεις τους σε σχέση με μας». Σε αυτό το άπειρο υλικό σύμπαν είναι εύλογο να συμπεράνουμε πως υπάρχουν άπειρα επιμέρους υλικά συστήματα, αναρίθμητοι κόσμοι, όπως ακριβώς υποστήριζε και ο Μπρούνο⁵⁸.

Τζόζεφ Πρίσλεϋ

Η κριτική του μηχανιστικού υλισμού ή της νευτώνειας αντίληψης για την ύλη και την κίνηση από τον Τόλαντ θα ασκήσει σημαντική επίδραση στον Άγγλο επιστήμονα, θεολόγο και φιλόσοφο του Διαφωτισμού Τζόζεφ Πρίσλεϋ. Ο Πρίσλεϋ ακολουθεί την προβληματική του Ιρλανδού φιλοσόφου τόσο σε σχέση με τη θεωρία του για την ύλη όσο και σε ό,τι αφορά τη σχέση ύλης και πνεύματος ή ύλης και σκέψης. Ο Πρίσλεϋ θα υιοθετήσει μια δυναμική αντίληψη για την ύλη ως αποτέλεσμα της προσπάθειας για υπέρβαση της νευτώνειας φυσικής φιλοσοφίας. Στην κατεύθυνση αυτή αξιοποιεί τη θεωρία για την ύλη που είχε διατυπώσει ο Σέρβος Ιησουΐτης μαθηματικός φυσικός Roger Boscovich (1711-87). Η θεωρία του Boscovich για την ύλη τροποποιεί τη νευτώνεια μηχανιστική αντίληψη, αντικαθιστώντας

τα έσχατα, στερεά και αδιαπέραστα σωματίδια της ύλης με σημεία-κέντρα δύναμης. Ο Πρίσλεϋ δέχεται ότι η ύλη δεν είναι κάτι το αδρανές, το ανενεργό που στερείται εσωτερικής κίνησης. Η ύλη από τη φύσης της είναι ενεργός, είναι, καθώς το θέτει, «μια υπόσταση που κατέχει την ιδιότητα της έκτασης και τις δυνάμεις της έλξης και της άπωσης»⁵⁹.

Η κριτική στον μηχανιστικό υλισμό από τον Μπρούνο έως τον Πρίσλεϋ είναι καθεαυτή ενδιαφέρουσα, ιδιαίτερα ως έκφραση μιας αμφισβήτησης της κυρίαρχης ιδεολογίας που ως ένα βαθμό μπορεί να ενσωματώνει τις νέες επιστημονικές αναζητήσεις και επιτεύξεις. Ότι υποστηρίζω εδώ είναι πως η αμφισβήτηση της μηχανιστικής κοσμοαντίληψης στα νεότερα χρόνια σχετίζεται περισσότερο με τις φιλοσοφικές προσεγγίσεις της πραγματικότητας και λιγότερο με τις επιστημονικές εξελίξεις. Αυστηρά μιλώντας, η ίδια η κριτική στον μηχανιστικό υλισμό προϋποθέτει τη μηχανιστική αντίληψη μιας ομοιόμορφης υλικής πραγματικότητας. Οι μετασχηματισμοί της ύλης, οι μορφές που προσλαμβάνει, το γίνεσθαι της υλικής πραγματικότητας διέπεται από μια γενική ομοιομορφία ως προς την ουσία της ύλης. Κατά κάποιον τρόπο, οι ποιοτικές αλλαγές, το καινούριο μέσα στη φύση, δεν εξηγούνται παρά με αναγωγή σε κάποια σταθερά χαρακτηριστικά στη δομή της ύλης.

Το αίτημα της ενότητας απορροφά την πολλαπλότητα και την ποιοτική διαφοροποίηση. Ο αναγωγισμός είναι η αναπόφευκτη συνέπεια του μεταφυσικού τρόπους σκέψης που ουσιαστικά υποβάλλει η μηχανιστική αντίληψη. Ο Πρίσλεϋ, για παράδειγμα, για να εξηγήσει το φαινόμενο της ζωής και για να στηρίξει τη θέση του για την προσωπική ταυτότητα και τη θρησκευτική ιδέα της μετά θάνατον ζωής, θα υιοθετήσει τη θεωρία του *προσχηματισμού*, που εξυπηρετούσε τις θεολογικές προσεγγίσεις για τον άνθρωπο, και που προϋπέθετε βεβαίως τη μηχανιστική κοσμοαντίληψη⁶⁰.

Υλισμός και Διαφωτισμός: Ολμπάχ και Ντιντερό

Με τους Γάλλους υλιστές φιλοσόφους του Διαφωτισμού Ολμπάχ και Ντιντερό η κριτική στον μηχανιστικό υλισμό κάνει ένα ακόμα βήμα μπροστά. Βεβαίως δεν μπορεί κανείς να κάνει λόγο για μια υλιστική διαλεκτική, με την έννοια που κάνουμε λόγο για υλιστική διαλεκτική ή για διαλεκτική της φύσης στον Έγγελς και στον Μαρξ⁶¹. Μάλλον δεν μπορούμε να μιλήσουμε για «διαλεκτική υπέρβαση» ή «ποιοτικά άλματα» Μπορούμε, ωστόσο, να υποστηρίξουμε ότι στους Γάλλους φιλοσόφους, ιδιαίτερα στον Ντιντερό, δεν έχουμε μόνο την όντως καθοριστική αντίληψη για την εσωτερική ενότητα της ύλης με την κίνηση και την ιδέα του γίνεσθαι, αλλά και την ιδέα των ποιοτικών αλλαγών. Το γίνεσθαι της φυσικής υλικής πραγματικότητας γίνεται αντιληπτό ως μια εξελικτική διαδικασία μέσα στο χρόνο, μια διαδικασία ποιοτικών αλλαγών, που ωστόσο καθόλου δεν ακυρώνουν την ενότητα του πραγματικού. Η εξέλιξη είναι ο τρόπος ύπαρξης της φύσης. Η φύση αναπτύσσει δογματικά διάφορες μορφές που στη συνέχεια μπορεί να τις αρνηθεί για να τις αντικαταστήσει με άλλες διαφορετικές μορφές. Η διαδικασία της εξέλιξης συμπεριλαμβάνει τη γένεση, τη διατήρηση και την «καταστροφή» των μορφών με τις οποίες εκφράζεται προσωρινά. Ακόμα, στην εξέλιξη της φύσης είναι δυνατόν να βρούμε αντιφατικές διαδικασίες, που ενδεχομένως θα μπορούσαν να εκφραστούν με το σχήμα της μετάβασης από την ποσότητα στην

ποιότητα. Στην εξέλιξη της φύσης μπορούμε ακόμα να βρούμε την ιδέα της αλληλεπίδρασης των φαινομένων⁶². Αλλά, για τους Γάλλους υλιστές, οι επιστημονικές εξελίξεις λαμβάνονται ιδιαίτερα υπόψη σε ό,τι αφορά την αντίληψη για τη φύση. Οι εξελίξεις στη χημεία και τη βιολογία προσφέρουν χρήσιμες πληροφορίες για την κατανόηση του πραγματικού ως μια εξελικτική διαδικασία.

Θα μπορούσε να υποστηρίξει κανείς ότι οι φιλοσοφίες των Ολμπάχ και Ντιντερό είναι επίσης φιλοσοφίες της ολότητας. Δέχονται μία και μόνη πραγματικότητα, τη Φύση ή το Σύμπαν, και εξηγούν το πραγματικό ως μια ενιαία υλική διαδικασία. Σε αυτό ουσιαστικά προεκτείνουν τη σπinoζική προβληματική και τη θέση του Τόλαντ για τη σχέση ύλης και κίνησης. Στην πραγματικότητα, και η δική τους υλιστική προβληματική αναπτύσσεται ως μια κριτική αμφισβήτηση της μηχανιστικής αντίληψης για το πραγματικό. Η κριτική τους όμως προϋποθέτει τις νέες επιστημονικές εξελίξεις⁶³. Ο Ολμπάχ στο *Système de la nature* και κυρίως ο Ντιντερό στο *Le rêve de d' Alembert*, αλλά και στο *Principes philosophiques sur la matière et le mouvement*, διατυπώνουν μια μορφή υλισμού, που θα μπορούσε κανείς να ισχυριστεί ότι προσεγγίζει τη μαρξική υλιστική διαλεκτική⁶⁴.

Ο Ντιντερό θέτει ως βασική αρχή της προσέγγισής του ότι υπάρχει μία και μόνον πραγματικότητα, μια τεράστια αλληλοσυνδεόμενη οργανική ολότητα που την ονομάζουμε φύση: «Δεν υπάρχει παρά μια μόνο υπόσταση στο σύμπαν ... μια μεγάλη οντότητα, δηλαδή το όλον»⁶⁵. Η πραγματικότητα αυτή είναι αντικειμενική, δηλαδή ανεξάρτητη από τη συνειδησή μας, και διέπεται από τους δικούς της νόμους και κανονικότητες. Η άποψη που υποστηρίζουν ορισμένοι ότι δεν υπάρχει μια με την παραπάνω έννοια αντικειμενική πραγματικότητα είναι παράλογη, κατά τη γνώμη του Ντιντερό. Δεν πρόκειται παρά για «μεταφυσικοθεολογικές ανοησίες»⁶⁶. Δεν πρόκειται παρά για ό,τι ονομάζουμε *ιδεαλισμό*, «ένα εξωφρενικό σύστημα», έκφραση της ίδιας της αμάθειας⁶⁷. Εξάλλου, ο Ολμπάχ υποστηρίζει πως η φύση είναι άπειρη και αδημιούργητη, τίποτε δεν υπάρχει και ούτε μπορεί να υπάρξει έξω από τη φύση, αφού η φύση εμπεριέχει όλα τα όντα που υπάρχουν. Αν υπήρχε κάτι έξω από τη φύση, θα περιόριζε την ύπαρξή της· η φύση θα ήταν τότε περιορισμένη. «Η φύση υπάρχει από μόνη της και θα υπάρχει πάντοτε· παράγει το καθέτι, εμπεριέχει την αιτία όλων των πραγμάτων»⁶⁸.

Τόσο ο Ντιντερό όσο και ο Ολμπάχ πολεμούν τη μηχανιστική αντίληψη. Η θέση που υποστηρίζουν είναι ότι η έννοια μιας αδρανούς, ανενεργού, παθητικής ύλης που υποθέτει η μηχανιστική αντίληψη δεν μπορεί να γίνει δεκτή. Στην πραγματικότητα, η μηχανιστική άποψη ότι η ύλη είναι αδρανής ή αδιάφορη στην κίνηση και ότι η κίνηση της ύλης είναι μόνο εξωτερική είναι αβάσιμη και αντίθετη προς τη φυσική και τη χημεία. Η έννοια της απόλυτης ακινησίας είναι μια αφηρημένη έννοια που δεν υπάρχει στη φύση. Η κίνηση είναι εσωτερική ιδιότητα της ύλης και το ίδιο ουσιαστική γι αυτή όπως και η έκταση⁶⁹. Η κίνηση, όπως το θέτει ο Ολμπάχ, «είναι ένας τρόπος ύπαρξης που πηγάζει αναγκαστικά από την ουσία της ύλης». Εξάλλου, «η ύλη κινείται εξαιτίας της δικής της ενέργειας, και η κίνηση της ύλης θα πρέπει να αποδοθεί στις δυνάμεις που είναι έμφυτες σ' αυτή»⁷⁰.

Ο Ντιντερό αναπτύσσει παραπέρα τη θέση αυτή, έτσι που στην πραγματικότητα υπερβαίνει το πλαίσιο του μηχανιστικού ή μεταφυσικού υλισμού. Το γεγονός ότι η ύλη είναι προικισμένη με δική της ενέργεια μας αναγκάζει να εγκαταλείψουμε τη θέση ότι η ύλη είναι

ομοιογενής και να δεχθούμε την ετερογένεια της ύλης. Το παρακάτω κείμενό του είναι αρκούντως διαφωτιστικό:

«Βλέπω το καθετί σε δράση και αντίδραση, το καθετί να καταστρέφει τον εαυτόν του κάτω από μια ορισμένη μορφή, και να ανασυνθέτει τον εαυτόν του κάτω από μιαν άλλη [βλέπω] εξαχνώσεις, αποσυνθέσεις και ενώσεις όλων των ειδών, φαινόμενα ασυμφίβαστα με την ομοιογένεια της ύλης· και γι' αυτό συμπεραίνω ότι η ύλη είναι ετερογενής, ότι στη φύση υπάρχει μια απειρότητα διαφορετικών στοιχείων, ότι το καθένα από αυτά τα στοιχεία, εξαιτίας της διαφορετικότητάς του, είναι προικισμένο με τη δική του ιδιαίτερη δύναμη, που είναι έμφυτη, σταθερή και άφθαρτη· και ότι αυτές οι δυνάμεις που εμπεριέχονται στα σώματα έχουν την επίδρασή τους έξω από τα σώματα· από δω προκύπτει η κίνηση, ή μάλλον η γενική ζύμωση του σύμπαντος»⁷¹.

Η κίνηση ως εσωτερική ιδιότητα της ύλης, ή *conatus ad motum*, και η κίνηση ως μετατόπιση στο χώρο είναι δύο διαφορετικές μορφές κίνησης. Η πρώτη είναι ανεξάντλητη και αιώνια, η δεύτερη σχετική. Η κίνηση ως εσωτερική ιδιότητα της ύλης δεν αφορά μόνον την ύλη εν γένει αλλά και κάθε μέρος της, κάθε μόριό της. Ο Ντιντερό στρέφεται συνειδητά εναντίον των εκφραστών της μηχανιστικής αντίληψης, εναντίον εκείνων που αντιμετωπίζουν τη ύλη ως κάτι το αδρανές, το νεκρό και την κίνηση απλά ως μετατόπιση στο χώρο. Ορισμένοι φιλόσοφοι, παρατηρεί, θεωρούν πως

«ένα σώμα είναι, καθεαυτό, χωρίς ενέργεια (*action*) και χωρίς δύναμη (*force*). Αυτό είναι ένα φοβερό λάθος, αντίθετο προς τη φυσική και τη χημεία με την αυστηρή σημασία των όρων αυτών: ένα σώμα, καθεαυτό, σε ό,τι αφορά τη φύση των ουσιωδών ιδιοτήτων του είναι πλήρες ενέργειας και δύναμης, είτε το θεωρεί κανείς ως προς τα μόριά του είτε ως προς τη μάζα του. ... Καθετί στη φύση έχει τη δική του διαφορετική μορφή ενέργειας, όπως ακριβώς αυτή η μάζα μορίων που την ονομάζουμε φωτιά»⁷².

Η Φύση ή το Σύμπαν, τόσο για τον Ντιντερό όσο και για τον Ολμπάχ, επειδή δεν είναι παρά ύλη σε κίνηση, δεν μπορεί να είναι κάτι το στατικό αλλά μια δυναμική πραγματικότητα, ένα συνεχές γίνεσθαι. Για τον Ολμπάχ, η φύση είναι μια οργανική ολότητα, όλα τα πράγματα στη φύση συνδέονται μεταξύ τους, το καθετί αλλάζει σε κάτι άλλο. Δεν υπάρχει κανένα πραγματικό χάσμα ανάμεσα στην οργανική και την ανόργανη ύλη. Η κίνηση είναι η αρχή κάθε μεταμόρφωσης και μετασχηματισμού στην ύλη, είναι η αρχή της ενότητας της ύλης: «είναι εξαιτίας της κίνησης που το όλον σχετίζεται με τα μέρη του, και αυτά με το όλον: αυτός είναι ο λόγος που στο σύμπαν τα πάντα αλληλοσυνδέονται»⁷³. Για τον Ντιντερό επίσης το υλικό σύμπαν δεν είναι παρά μια οργανική ολότητα, ένα συνεχές γίνεσθαι. Σε αυτό όλα τα πράγματα συνδέονται μεταξύ τους, όλα τα πράγματα αλλάζουν και φθείρονται. Μόνον το σύμπαν ως ολότητα παραμένει. Στο *Όνειρο του Ντ' Αλαμπέρ*, ο Ντιντερό προτείνει μια εκδοχή του πραγματικού που σίγουρα εκφράζει μια μορφή υλιστικής διαλεκτικής. Μια διαλεκτική που προϋποθέτει εξοικείωση με τις νέες εξελίξεις στη φυσική και τη χημεία. Το παρακάτω απόσπασμα είναι χαρακτηριστικό:

«Το καθετί αλλάζει και φθείρεται, μόνον το όλον παραμένει αμετάβλητο. Ο κόσμος είναι ένα ακατάπαυστο γίνεσθαι, κάθε στιγμή βρίσκεται στην αρχή και το τέλος του. Δεν υπήρξε ποτέ

και ούτε θα υπάρξει ένας άλλος κόσμος. Σε αυτόν τον απέραντο ωκεανό της ύλης ούτε ένα μόριο δεν μοιάζει με κάποιο άλλο, ούτε ένα μόριο δεν παραμένει για μια στιγμή όμοιο με τον εαυτόν του: *Remum novus nascitur ordo*, αυτός είναι ο σταθερός νόμος που τη διέπει. ... Το όλον συνεχώς μεταβάλλεται ... Όλα τα πλάσματα βρίσκονται σε αλληλεξάρτηση, κατά συνέπεια όλα τα είδη ... όλη η φύση βρίσκεται σε μια κατάσταση συνεχούς ροής. Κάθε ζώο είναι λίγο ή πολύ ένα ανθρώπινο ον, κάθε ορυκτό είναι λίγο ή πολύ ένα φυτό, κάθε φυτό είναι λίγο ή πολύ ένα ζώο. Τίποτε στη φύση δεν καθορίζεται με σαφήνεια ... Στη φύση το καθέτι συνδέεται στενά με το καθέτι και δεν μπορεί να υπάρξει χάσμα στην αλυσίδα... Δεν υπάρχει παρά μόνον ένα μεγάλο άτομο, και αυτό είναι το όλον»⁷⁴.

Στην αντίληψη του Ντιντερό κάθε δυιστική ερμηνεία του πραγματικού απορρίπτεται, κάθε έννοια ενός Θεού δημιουργού παραμερίζεται ως άχρηστη και χωρίς νόημα: «η υπόθεση ενός όντος τοποθετημένου έξω από το υλικό σύμπαν είναι αδύνατη. Δεν πρέπει ποτέ να κάνουμε τέτοιες υποθέσεις, γιατί ποτέ δεν μπορούμε να συνάγουμε οτιδήποτε από αυτές»⁷⁵. Αντίθετα, μπορούμε να εξηγήσουμε με υλικούς όρους τη φυσική πραγματικότητα στα διάφορα επίπεδα διάρθρωσής της. Μπορούμε να εξηγήσουμε με βάση την ύλη και την κίνησή της την *εξελικτική πορεία* του φυσικού κόσμου και τη διάρθρωσή του σε διαφορετικά *ποιοτικά επίπεδα*, από την ανόργανη ύλη στην οργανική ύλη, από την αίσθηση στη συνείδηση και τη σκέψη. Ο Ντιντερό οδηγεί τον μηχανιστικό υλισμό στα όρια του. Στην πραγματικότητα, εγκαταλείπει τη μηχανιστική αντίληψη, που αδυνατεί να εξηγήσει ικανοποιητικά το φαινόμενο της ζωής, τη συνείδηση, τη σκέψη. Οι παρατηρήσεις του είναι από μόνες τους αποκαλυπτικές:

«Αν ήθελε κανείς να εκθέσει στην Ακαδημία την πρόοδο του σχηματισμού ενός ανθρώπου ή ζώου δεν θα χρειαζόταν να χρησιμοποιήσει παρά μόνον υλικούς παράγοντες, τα διαδοχικά αποτελέσματα των οποίων θα ήταν ένα ον αδρανές, ένα ον αισθανόμενο, ένα ον σκεπτόμενο. ... Από μια αδρανή ύλη, οργανωμένη κατά έναν ορισμένο τρόπο, και γονιμοποιημένη με μια άλλη αδρανή ύλη, με την προσθήκη θερμότητας και κίνησης, προκύπτει η αίσθηση, η ζωή, η μνήμη, η συνείδηση, τα πάθη και η σκέψη. ... Αισθάνομαι, σκέπτομαι, κρίνω· συνεπώς, ένα μέρος της οργανωμένης ύλης, τέτοιο όπως ο εαυτός μου, μπορεί να αισθάνεται, να σκέπτεται και να κρίνει»⁷⁶.

Η Tamara Dlugach, στην ενδιαφέρουσα μελέτη της για τον Ντιντερό, παρατηρεί ότι τα ερωτήματα που έθεσε ο Ντιντερό στις *Pensées sur l'interprétation de la nature* «παρέμειναν αναπάντητα, επειδή η απάντηση σε αυτά δεν ήταν δυνατή στο πλαίσιο της μηχανιστικής επιστήμης». Ωστόσο, η ίδια η διατύπωση αυτών των ερωτημάτων, με τη μορφή εικασιών και υποθέσεων, υπερέβη τα όρια της μηχανιστικής επιστήμης. Στην πραγματικότητα, τα ερωτήματα αυτά, καθώς επεξηγεί η συγγραφέας, «αφορούσαν προβλήματα που συνδέονταν με τη μετάβαση από την ανόργανη στην οργανική ύλη, από την προικισμένη με αίσθηση ύλη στην στοχαστική ύλη». Διαφορετικά, ο Ντιντερό, κατά την Dlugach, «ενδιαφερόταν για τους ποιοτικούς μετασχηματισμούς, χωρίς τους οποίους είναι αδύνατον να κατανοήσει κανείς την αρχή της ετερογένειας»⁷⁷.

Στην κριτική υπέρβαση του μηχανιστικού προτύπου εστιάζει τη δική του ανάγνωση του έργου του Ντιντερό ο Max Wartofsky. Αναφερόμενος στον τρόπο με τον οποίο ο Ντιντερό κατανοεί τα έσχατα δομικά στοιχεία της πραγματικότητας, τα μόρια, παρατηρεί πως, δια-

φορετικά από τη μηχανιστική αντίληψη για τη συγκρότηση του πραγματικού, ο Γάλλος φιλόσοφος συλλαμβάνει το πραγματικό ως μια εξελικτική διαδικασία η οποία τείνει να διαρθρώνεται σε διαφορετικά ποιοτικά επίπεδα. Γράφει σχετικά:

«Για τον Ντιντερό, ένα μόριο δεν γίνεται ένα άλλο μόριο, αλλά από ποιοτική άποψη η ολότητα των μορίων γίνεται ένα όλον σε ένα επίπεδο που δεν είναι πλέον μηχανιστικό. Αυτό που επιτρέπει στον Ντιντερό να ξεπεράσει τα όρια του μηχανικισμού είναι η έννοια της ανάπτυξης των ποιοτικών επιπέδων μέσω της αδιάκοπης μεταβολής στην καθολική κίνηση της ύλης»⁷⁸.

Μια γενική διαπίστωση, σε ό,τι αφορά τον Ντιντερό, είναι πως ήδη βρισκόμαστε λίγα μόνον βήματα πριν από τη διατύπωση μιας συγκροτημένης διαλεκτικής θεώρησης του πραγματικού που δεν θα παρεκκλίνει προς τις «μεταφυσικο-θεολογικές ανοησίες» ή δεν θα καταφεύγει στο «άσυλο της άγνοιας». Κατά κάποιον τρόπο, ο Ντιντερό προετοίμασε το έδαφος πάνω στο οποίο η εξέλιξη της επιστήμης, η διαλεκτική του Χέγκελ και η πρωτοπόρα σκέψη των Μαρξ και Ένγκελς, θα οικοδομήσει μια επαναστατική θεώρηση του πραγματικού⁷⁹ και θα ολοκληρώσει μια προβληματική που οι απαρχές της βρίσκονται πίσω στην Προσωκρατική Φιλοσοφία.

Υπάρχουν ορισμένοι που, σε ό,τι αφορά την ιστορία της φιλοσοφίας, υποστηρίζουν ότι οι κλασικοί του Μαρξισμού παρανόησαν το χαρακτήρα του νεότερου υλισμού. Καθώς το θέτουν, ο Μαρξ, ο Ένγκελς και ο Λένιν χαρακτήρισαν με σαρωτικό τρόπο τον νεότερο υλισμό ως μεταφυσικό ή μηχανιστικό, «χυδαίο», υλισμό. Αυτό, ισχυρίζονται, οφείλεται είτε στο ότι πήραν τις πληροφορίες τους από δεύτερο χέρι είτε στο ότι αγνοούσαν, ως προς την ουσία τους, βασικά κείμενα του νεότερου υλισμού. Δεν ήταν στην πρόθεσή μου να ασχοληθώ εδώ με το θέμα αυτό⁸⁰. Ωστόσο, οφείλω να τονίσω ότι καμιά ουσιαστική αποτίμηση του νεότερου υλισμού δεν είναι δυνατή αν αγνοήσουμε τη συνολική παράδοση του φιλοσοφικού υλισμού και δεν κατανοήσουμε την επαναστατική φύση της υλιστικής διαλεκτικής που θεμελιώθηκε με το έργο των Μαρξ, Ένγκελς και Λένιν.

Σημειώσεις

1. Για το ζήτημα της μετάβασης από τη φεουδαρχία στον καπιταλισμό βλ. ενδεικτικά τις εξής μελέτες: Maurice Dobb, *Studies in the Development of Capitalism* (London, Routledge and Kegan Paul, 1963)· Colin Mooers, *The Making of Bourgeois Europe* (London, Verso, 1991)· και Rodney Hilton (επιμ.), *The Transition from Feudalism to Capitalism* (London, Verso, 1978). Για τη σύγκριση των παραδοσιακών με τους νεωτεριστές βλ. τη μελέτη του R.F. Jones, *Ancients and Moderns: A Study of the Rise of the Scientific Movement in Seventeenth-Century England* (Gloucester, Mass., Peter Smith, 1975) και A.E. Burlingame, *The Battle of the Books in its Historical Setting* (New York, Biblio and Tannen, 1969). Για τη σύγκριση της θρησκείας με την επιστήμη και τη φιλοσοφία βλ. ενδεικτικά: R.S. Westfall, *Science and Religion in Seventeenth-Century England* (Michigan, The University of Michigan Press, 1973) και W.C. Dampier, *A History of Science and its Relation to Philosophy and Religion* (Cambridge, Cambridge University Press, 1966). Βλ. επίσης τη μελέτη του A.D. White, *A History of Warfare of Science with Theology in Christendom*, 2 τόμ., (New York, Dover, 1960, πρώτη έκδοση 1896).

2. Βλ. σχετικά το πρώτο μέρος της διατριβής μου «Η έννοια της ύλης στη φιλοσοφία και την επιστήμη κατά τον δέκατο έβδομο αιώνα», Γιάννης Πλάγγεσης, *John Toland: Οι πηγές, η δομή και οι επιδράσεις του υλισμού του* (Θεσσαλονίκη, 1985), σ. 1-49.

3. Πλάγγεσης, ό.π., σ. 3-4. Βλ. επίσης και το πρώτο κεφάλαιο της διατριβής του Ε. Μπιτσάκη, *Διαλεκτική και Νεώτερη Φυσική* (Αθήνα, Ηριδανός, 1974), σ. 13-37.

4. Τη θέση αυτή τη διατυπώνει ο Λαπλάς στο κείμενό του *Introduction à la théorie analytique des probabilités*. Το σχετικό απόσπασμα παρατίθεται στο βιβλίο του Milič Čapek, *The Philosophical Impact of Contemporary Physics* (Princeton, D. Van Nostrand, 1961), σ. 122.

5. Για μια περιεκτική έκθεση και αποτίμηση της μηχανιστικής αντίληψης για τη φύση βλ. τη μελέτη των Α. Einstein – L. Infeld, *The Evolution of Physics* (Cambridge, Cambridge University Press, 1978) [ελλ. μετάφραση Ε. Μπιτσάκη, *Η Εξέλιξη των ιδεών στη Φυσική* (Αθήνα, Δωδώνη, 1978)] και το βιβλίο του Μ. Cornforth, *Science versus Idealism* (London, Lawrence and Wishart, 1955), σ. 235 κ.ε. Βλ. επίσης τις παρακάτω εξαιρετικές μελέτες: Μ. Boas, «The Establishment of the Mechanical Philosophy», *Osiris*, 10 (1952), σ. 412-541· R.H. Kargon, *Atomism in England, from Hariot to Newton* (Oxford, Oxford University Press, 1966)· Lancelot Law Whyte, *Essay on Atomism* (Middletown, Wesleyan University Press, 1961)· βλ. και το κείμενο του Martin Tamny, «Atomism and the Mechanical Philosophy», στο *Companion to the History of Modern Science* (London, Routledge, 1990), σ. 597-609.

6. Για το γένμα της ελευθερης σκέψης βλ. τη μελέτη του J.M. Robertson, *A History of Free-Thought, Ancient and Modern, to the Period of the French Revolution* (London, Dawsons of Pall Mall, 1969, πρώτη έκδοση 1899). Για τη φυσική θρησκεία και τον ντεϊσμό βλ. τη μελέτη μου για τον Λοκ: *Πολιτική και Θρησκεία στη Φιλοσοφία του Locke* (Θεσσαλονίκη, University Studio Press, 1998, 2η έκδοση), ιδιαίτερα το κεφάλαιο για τη φιλοσοφία της θρησκείας του Λοκ, σ. 191-232. Για τον αθεϊσμό βλ. ενδεικτικά τα εξής: James Thrower, *A Short History of Western Atheism* (London, Pemberton Books, 1971)· M.J. Buckley, *At the Origins of Modern Atheism* (New Haven, Yale University Press, 1987)· και David Berman, *A History of Atheism in Britain, From Hobbes to Russell* (London, Routledge, 1990).

7. Πρόκειται για το βιβλίο του *Christianity not Mysterious* (London, 1695).

8. Για τη ριζοσπαστική εκδοχή του Διαφωτισμού βλ. τη μελέτη της Margaret C. Jacob, *The Radical Enlightenment: Pantheists, Freemasons and Republicans* (London, G. Allen & Unwin, 1981) και την πολύ σπουδαία και εξαντλητική μελέτη του Jonathan I. Israel, *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750* (Oxford, Oxford University Press, 2001). Στη μελέτη του Israel παρουσιάζεται διεξοδικά η φιλοσοφία του Σπινόζα και η επίδραση της σκέψης του στη διαμόρφωση του Διαφωτισμού.

9. Όπως θα δούμε στη συνέχεια, η κριτική που ασκείται αφορά τις προϋποθέσεις του μηχανιστικού υλισμού, αλλά και το ζήτημα της σχέσης της ύλης με την κίνηση. Στο βαθμό που αμφισβητούνται οι προκείμενες του μηχανιστικού υλισμού και η ύλη συνδέεται εσωτερικά με την κίνηση, μπορεί να γίνει λόγος για «διαλεκτική υπέρβαση» του μηχανιστικού προτύπου.

10. Στα βιβλία μου που ήδη ανέφερα, αλλά και στη μελέτη μου *Ύλη και Πνεύμα στη φιλοσοφική σκέψη του Joseph Priestley* (Θεσσαλονίκη, Πουρναράς, 1991), προσπάθησα να δείξω τη συνάφεια ανάμεσα στον αγγλικό υλισμό και τον γαλλικό Διαφωτισμό, ιδιαίτερα τον υλισμό των Ολμπάκ και Ντιντερό. Για την επίδραση της σκέψης του Σπινόζα στον γαλλικό Διαφωτισμό βλ. σχετικά: P. Vernière, *Spinoza et la pensée française avant la révolution*, (Paris, P.U.F., 1954) και τη σπουδαία εργασία του I.O. Wade, *The Clandestine Organization and Diffusion of Philosophic Ideas in France from 1700 to 1750* (Princeton, Princeton University Press, 1938). Βλ. επίσης και τη μελέτη του Israel που παραθέσαμε στην υποσημείωση 8.

11. Το έργο του Μπρούνο, σε ό,τι αφορά τη φιλοσοφική κατανόηση του πραγματικού, είναι εξαιρετικά εκτεταμένο. Επιλέγουμε το κείμενό του *Αιτία, Αρχή και Ενότητα* ως κείμενο αναφοράς γιατί σ' αυτό συμπυκνώνεται η ουσία της θέσης του. Ό,τι υποστηρίζουμε εδώ είναι πως ο γενικός προσανατολισμός της σκέψης του Μπρούνο είναι στην ουσία του επιστημονικός και υλιστικός. Από την επισκόπηση της βιβλιογραφίας για τον Μπρούνο γίνεται σαφές πως υπάρχουν δύο γραμμές ερμηνείας της σκέψης του. Από τη μια μεριά έχουμε μια ρασιοναλιστική-υλιστική προσέγγιση που εκφράζεται κυρίως με τις εργασίες των Vedrine, Paterson, Singer, Badaloni και Lindsay, και από την άλλη έχουμε μια σπινιτουαλιστική προσέγγιση που εκφράζεται με το έργο της Yates και όσων ακολουθούν την ερμηνεία της [βλ. τις υποσημειώσεις 14, 17, 18 και 24].

12. Τον προσανατολισμό αυτό της σκέψης του Μπρούνο τονίζουν στις μελέτες τους οι Lindsay, Vedrine και Singer, καθώς και η Hilary Gatti στη σχετικά πρόσφατη μελέτη της για τον Ιταλό φιλόσοφο: *Giordano Bruno and the Renaissance Science* (Ithaca, NY and London, Cornell University Press, 1999). Βλ. και Hilary Gatti (επιμ.), *Giordano Bruno: Philosopher of the Renaissance* (Aldershot, Ashgate, 2002).

13. Όπως υποστηρίζω στην παρούσα μελέτη, οι φιλοσοφίες των Μπρούνο, Σπινόζα, Τόλαντ, Ολμπάκ και

Ντιντερό είναι φιλοσοφίες της ολότητας και εκφράζουν έναν φιλοσοφικό μονισμό που, στην ουσία του, είναι ένας υλιστικός μονισμός. Άλλες υλιστικές, διυστικές, εμμηγείες όπως, για παράδειγμα, η φιλοσοφία του Καρτέσιου ή η φυσική φιλοσοφία του Νεύτωνα ανάγουν το πραγματικό σε μια πνευματική, υπερβατική αρχή. Στη μια περίπτωση έχουμε μια ουσιαστικά θεολογούσα εμμηγεία του πραγματικού, στην άλλη έχουμε ρήξη με τη θρησκευτική ιδεολογία και το θρησκευτικό κατεστημένο.

14. Giordano Bruno, *Cause, Principle, and Unity*, μετάφραση και εισαγωγή Jack Lindsay (Westport, Conn., Greenwood Press, 1976), σ. 106 [βλ. και τη σχετικά πρόσφατη έκδοση Giordano Bruno, *Cause, Principle and Unity* (Cambridge, Cambridge University Press, 1998)]. βλ. και Hélène Védrine, *La conception de la nature chez Giordano Bruno* (Paris, Vrin, 1967), σ. 274.

15. Bruno, *Cause, Principle and Unity*, σ. 103-4. βλ. και Védrine, ό.π., σ. 277-78.

16. Bruno, *Cause, Principle and Unity*, σ. 80-83. Védrine, ό.π., σ. 282, 286 κ.ε.

17. Bruno, *Cause, principle and Unity*, σ. 81-82, 84, 88, 106, και Giordano Bruno, *On the Infinite Universe and Worlds*, στο D.W. Singer, *Giordano Bruno: His Life and Thought* (New York, Greenwood Press, 1968), σ. 267. βλ. και Védrine, ό.π., σ. 199 και 282.

18. Bruno, *Cause, Principle and Unity*, σ. 106-7, 128-34. βλ. επίσης F.A. Lange, *History of Materialism* (New York, Arno Press, 1974), I., σ. 232-33 και A.M. Paterson, *The Infinite Worlds of Giordano Bruno* (Springfield, Ill., C.C. Thomas, 1970), σ. 41-42, 56-58 και 65-67.

19. Bruno, *Cause, Principle and Unity*, σ. 115-6, 135, 137-8. Védrine, σ. 285.

20. Giordano Bruno, *The Ash-Wednesday Supper* (The Hague, Paris, Mouton, 1975). βλ. και *On the Infinite Universe and Worlds*, σ. 251-52, 254, 363-4. βλ. και A. Koyré, *From the Closed World to the Infinite Universe* (Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1979), σ. 40, 46-7. Για τη σχέση του Μπρούνο με τον αρχαίο ατομισμό βλ. τα σχόλια του T.S. Kuhn, *The Copernican Revolution* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1979), σ. 235-6. βλ. Singer, ό.π., σ. 58-9 και Franco Selleri, «Giordano Bruno και η επιστημονική αλήθεια», *Οπιστία*, 53 (2003), σ. 61-73, ιδιαίτερα σ. 68.

21. Για την έννοια του Θεού δημιουργού και της δημιουργίας εκ του μηδενός καθώς και για την ταύτιση Θεού και Κόσμου βλ. σχετικά: Bruno, *Cause, Principle, and Unity*, σ. 80, 113, 137-38. *The Expulsion of the Triumphant Beast* [Spaccio de la bestia trionfante] (New Brunswick, NJ., Rutgers University Press, 1964), σ. 328. *On the Infinite Universe and Worlds*, σ. 261. βλ. επίσης Védrine, ό.π., σ. 324-32, 328, 156, 154, και Singer, ό.π., σ. 86. Για την ταύτιση Θεού και Φύσης βλ. Paterson, ό.π., σ. 46-48.

22. Bruno, *Cause, Principle, and Unity*, σ. 145-49. *On the Infinite Universe and Worlds*, σ. 369 και 323 κ.ε. βλ. και Védrine, ό.π., σ. 145-46, 165 κ.ε. Επίσης, Singer, ό.π., σ. 80-86, Paterson, ό.π., σ. 57-58, και Lindsay, ό.π., σ. 33-34.

23. Bruno, *On the Infinite Universe and Worlds*, σ. 244-45, 284, 332. Για μια σχετικά πληρέστερη συζήτηση του «ατομισμού» του Μπρούνο βλ. Védrine, ό.π., σ. 288-97, και Singer, ό.π., σ. 71-74. βλ. επίσης τις μελέτες των Boas και Kargon που αναφέραμε στην υποσημείωση 5.

24. Lindsay, ό.π., σ. 24. Η Yates, εξαιτίας της συμβολικής, μεταφορικής, αλληγορικής και ουσιαστικά ποιητικής γλώσσας του Μπρούνο, αλλά και για τους λόγους που αναφέραμε, δεν μπόρεσε να συλλάβει την εσωτερική λογική και το νόημα της φιλοσοφίας του. Η Yates παρερμηνεύει τη σκέψη του Μπρούνο, όταν υποστηρίζει ότι η φιλοσοφία του θα πρέπει να κατανοηθεί στο πλαίσιο της εμμηγείας, αποκριφικής παράδοσης της Αναγέννησης και ότι, επειδή ο φιλόσοφος απορρίπτει το Χριστιανισμό και υιοθετεί τον Ερμητισμό, «πγαίνει προς τα πίσω, προς μια σκοτεινή, μεσαιωνική νεφρομαντεία, ενώ ταυτόχρονα διατηρεί τον περίτεχνο πλωτινισμό της μαγικής του Φιτισίνο [A. Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition* (London, Routledge and Kegan Paul, 1964), σ. 197]. Για μια εντελώς διαφορετική εμμηγεία αυτών των θεμάτων βλ. N. Badaloni, *La Filosofia di Giordano Bruno* (Firenze, Parenti, 1955). βλ. και Lindsay, ό.π., σ. 44.

25. Ο Israel θεωρεί ότι η φιλοσοφία του Σπινόζα και η επίδραση που άσκησε η σπινόζικη σκέψη στον ευρύτερο ευρωπαϊκό χώρο συνιστούν τον πυρήνα του Ριζοσπαστικού Διαφωτισμού. Ουσιαστικά η ογκώδης μελέτη του για τον ριζοσπαστικό διαφωτισμό είναι μια πραγματεία πάνω στη φιλοσοφία του Σπινόζα και τις επιδράσεις της. Για τη ζωή και το έργο του Σπινόζα βλ. Steven Nadler, *Spinoza, A Life* (Cambridge, Cambridge University Press, 1999).

26. Roger Scruton, *Spinoza*, σειρά «Past Masters» (Oxford, Oxford University Press, 1986), σ. 8-9.

27. Ο Pierre Bayle, στο άρθρο του για τον Μπρούνο στο λεξικό του σημειώνει, αναφερόμενος στο έργο του Ιταλού φιλοσόφου *De la causa, principio e uno*, πως οι απόψεις του για τον Θεό συνιστούν μια ασεβή θέση όμοια μ' αυτή του Σπινόζα: «και οι δυο τους είναι ακραίοι μονιστές, και δεν αναγνωρίζουν παρά μία και μοναδική υπόσταση στη φύση». Pierre Bayle, *Dictionnaire Historique et Critique*, τόμ. IV (Genève, Statkine Reprints, 1969, ανατύπωση της έκδοσης του 1820-24), σ. 175, 177 [βλ. και *A General Dictionary, Historical and Critical* (London, 1736-39), τόμ.

III, σ. 621]. Βλ. και τη διατριβή μου σ. 124-125. Για τη μέθοδο της διπλής αλήθειας, ιδιαίτερα σε σχέση με το πρόβλημα του αθεϊσμού, βλ. Berman, ό.π., σ. 75 και *passim*. Στη μέθοδο της διπλής αλήθειας και στη διάκριση εσωτερικής και εξωτερικής διδασκαλίας ρητά αναφέρεται ο Τόλαντ στο κείμενό του «Clidorphopus» που αποτελεί μέρος του έργου του *Tetradymus* (London, 1620). Ο Τόλαντ στα 1720 αναφέρεται στους «πανθεϊστές» και στις πανθεϊστικές ενώσεις που ανθούσαν κυρίως στο Λονδίνο και υποστηρίζει ότι οι πανθεϊστές χρησιμοποιούσαν τη διάκριση εσωτερική/εξωτερική αλήθεια στη διατύπωση της φιλοσοφίας τους. Βλ. John Toland, *Pantheisticon* (Cosmopoli, 1720, αγγλική μετάφραση London, 1751), σ. 93 κ.ε. Οι πανθεϊστές, σύμφωνα με τον Τόλαντ, που πρώτος χρησιμοποίησε τον όρο «πανθεϊστής», πιστεύουν ότι ο Θεός είναι το Σύμπαν. Βλ. και Berman, ό.π., σ. 75 και 89.

28. Βλ. την υποσημείωση 10 παραπάνω, καθώς και τη μελέτη του Israel για τον Σπινόζα και τον ριζοσπαστικό διαφωτισμό.

29. Βλ. σχετικά τη μελέτη του Stuart Hampshire, *Spinoza* (Harmondsworth, Penguin Books, 1962). Για την ταύτιση Θεού και Φύσης βλ. *Ηθική*, IV, πρόλογος, σ. 142 της αγγλικής μετάφρασης του Andrew Boyle [*Spinoza's Ethics and On the Correction of the Understanding* (London, Dent, 1979)].

30. *Ethics*, I, Def. III και VI και *A Short Treatise on God, Man and his well-being*, μτφρ.-επιμ. A. Wolf (London, Adam and Charles Black, 1910), σ. 156.

31. Hampshire, ό.π., σ. 41-42.

32. *Ethics*, I, Prop. XVIII. Hampshire, ό.π., σ. 42, 44, 46.

33. Το ερώτημα αυτό το διατυπώνει ο Ε. Μπιτσάκης στο κείμενό του «Σπινόζα: Ένας διαφορούμενος υλισμός», *Ουτοπία*, 61 (2004), σ. 125 [Το τείχος αυτό είναι αφιερωμένο στη φιλοσοφία του Σπινόζα].

34. *Ethics*, II, Prop. I και II.

35. Σχετικά με το πρόβλημα υλισμού-ιδεαλισμού σε συνάρτηση με τη φιλοσοφία του Σπινόζα βλ. L. Roth, *Spinoza* (London, 1939), σ. 66. Γενικότερα για το πρόβλημα υλισμού-ιδεαλισμού βλ. την εξαιρετική μελέτη του T.I. Oizerman, *The Main Trends in Philosophy* (Moscow, Progress, 1988), Part One, σ. 19-137. Βλ. επίσης το σχετικό σχόλιό μου στο άρθρο μου «Ο Λένιν και η Φιλοσοφία», *Ουτοπία*, 62 (2004), σ. 186-88.

36. Στην αλληλογραφία του με τον Όλντενμποουργκ ο Σπινόζα φαίνεται να έχει υπόψη του τις συζητήσεις γύρω από τη θέση ότι ενδεχομένως η ύλη μπορεί να σκέπτεται. Βλ. σχετικά *The Correspondence of Spinoza* (London, Allen and Unwin, 1928), σ. 82. Η θέση αυτή έχει κυρίως συνδεθεί με την υπόθεση που κάνει ο Λοκ στο *Δοκίμιο για την ανθρώπινη νόηση*. Βλ. σχετικά την εξαιρετικά ενδιαφέρουσα μελέτη του John W. Yolton, *Thinking Matter: Materialism in Eighteenth-Century Britain* (Oxford, Blackwell, 1984), καθώς και τη μελέτη μου *Πολιτική και Θρησκεία στη Φιλοσοφία του Locke*. Για το ζήτημα του υλισμού του Σπινόζα βλ. και το άρθρο της Emilia Giancotti Boscherini, «La Question du materialisme chez Spinoza», *Revue Internationale de Philosophie*, 119-20 (1977), σ. 174-197.

37. Βλ. για παράδειγμα την ερμηνεία της σπινόζικής φιλοσοφίας από τον Ντεμπόριν: A.M. Deborin, «Spinoza's World-View», στο G.L. Kline (επιμ.), *Spinoza in Soviet Philosophy* (London, Routledge and Kegan Paul, 1952), σ. 90-119, ιδιαίτερα σ. 99-100 και 112-13. Βλ. και τις παρατηρήσεις του Hampshire για τη σχέση φυσικού και νοητικού ή είναι και συνείδησης, ό.π., σ. 63.

38. *Ethics*, II, Prop. VII, and Note. Σχετικά με τη θέση του Καρτέσιου βλ. την σπουδαία ανάλυση του Felix Grayeff, *Descartes* (London, Philip Goodall, 1977), ιδιαίτερα σ. 18-24.

39. Hampshire, ό.π., σ. 81.

40. *Ethics*, I, Prop. XXIX, Proof και *Ethics* II, Lemma VII, Note. Βλ. και *Short Treatise*, σ. 56-57. Hampshire, ό.π., σ. 46, 74.

41. *Ethics*, Prop. XXVIII. Hampshire, ό.π., σ. 75.

42. Hampshire, ό.π., σ. 71.

43. Βλ. σχετικά το δεύτερο κεφάλαιο της διατριβής μου «John Toland (1670-1722): Η εξέλιξη και η ενότητα της σκέψης του», σ. 53-104, καθώς και τη μελέτη της Chiara Giuntini, *Pantheismo e Ideologia Repubblicana: John Toland (1670-1722)* (Bologna, il Mulino, 1979).

44. Για τη σχέση του Τόλαντ με τους Ολμπάτς και Ντιντερό βλ. τη διατριβή μου σ. 347 κ.ε., και 370-74.

45. John Toland, *Letters to Serena* (London, 1704). Ανατύπωση με Εισαγωγή του Gunter Gawlick (Stuttgart, Friedrich Fromann, 1964), σ. 138.

46. Βλ. σχετικά τη διατριβή μου σ. 242, 299 κ.ε.

47. Toland, *Letters to Serena*, σ. 142-43, 147, 153. Βλ. και Pierre Naville, *D' Holbach et la philosophie scientifique au XVIII^e siècle* (Paris, Gallimard, 1967), σ. 209.

48. Ο τίτλος του πέμπτου γράμματός προς τη Σερένα είναι χαρακτηριστικός: «Motion essential to Matter: in Answer to some Remarks by a noble Friend on the Confutation of Spinoza».

49. Βλ. σ. 266 της διατριβής μου.
50. Ό.π., σ. 266-84.
51. Toland, *Letters to Serena*, σ. 181. Βλ. και τη διατριβή μου σ. 274.
52. Toland, *Letters to Serena*, σ. 214-15, 216, 218-19.
53. Ό.π., σ. 182. Ο Τόλαντ, κάνοντας μια ρητή αναφορά στην έννοια του απόλυτου χώρου του Νεύτωνα, θα παρατηρήσει: «Δεν αγνώω ότι έχρωμαι σε αντίθεση με μιν άποψη γενικά αποδεκτή, και ότι στο ιδιαίτερο ζήτημα του χώρου έχω εναντίον μου τον μεγαλύτερο άνθρωπο του κόσμου...». Ωστόσο, στο ζήτημα του χώρου, παρατηρεί, συμβαίνει να έχει λάθος.
54. Ο Λάμπνιτς, αντικρούοντας τη θέση για τον απόλυτο χαρακτήρα του χώρου, παρατηρεί: «Υποστηρίζω ότι ο χώρος είναι κάτι απλώς σχετικό, όπως ο και ο χρόνος. Δηλαδή, υποστηρίζω ότι ο χώρος είναι μια τάξη συνύπαρξης, όπως ο χρόνος είναι μια τάξη διαδοχής. Ο χώρος σημαίνει, στη γλώσσα του δυνατού, μια τάξη πραγμάτων που υπάρχουν ταυτόχρονα, θεωρούμενα υπάρχοντα μαζί, χωρίς να εξετάσουμε τον τρόπο ύπαρξής τους». H.G. Alexander (επιμ.), *The Leibniz-Clarke Correspondence* (Manchester, Manchester University Press, 1978), σ. 25-26. Βλ. επίσης τη διατριβή μου σ. 282.
55. Toland, *Letters to Serena*, σ. 168, 170-71, 193.
56. Ό.π., σ. 164, 166-7, 158-59.
57. Ό.π., σ. 187-92. Η σύλληψη του πραγματικού ως ένα αδιάκοπο γίνεσθαι αποτυπώνεται με ιδιαίτερη ένταση στις σ. 140, 189-92 των *Letters to Serena* και στις σ. 16-17 του *Pantheisticon*. Θα μπορούσε να ισχυριστεί κανείς ότι, σύμφωνα με τον Τόλαντ, η κατάσταση του κόσμου δεν είναι δοσμένη μια για πάντα, ο κόσμος είναι ένα συνεχές γίνεσθαι όπου δεν αποκλείεται καμιά δυνατότητα, ούτε οι ποιοτικές μεταβολές. Αν και απορρίπτει ρητά την έννοια της δημιουργίας, με τη θεολογική σημασία της, δημιουργία εκ του μηδενός, δέχεται πως το ίδιο το γίνεσθαι είναι μια μορφή δημιουργίας. *Pantheistikon*, σ. 55-56. Για την έννοια του γίνεσθαι στον Τόλαντ βλ. τη διατριβή μου σ. 299 κ.ε.
58. Toland, *Letters to Serena*, σ. 82, και *Pantheisticon*, σ. 16, 55.
59. Joseph Priestley, *Disquisitions relating to Matter and Spirit* (πρώτη έκδοση London, 1777, δεύτερη διευρυμένη έκδοση Birmingham, 1782), σ. 35. Βλ. σχετικά τη διατριβή μου σ. 342 κ.ε., τη μελέτη μου για τον Πρίσλεϊ, *Ύλη και Πνεύμα στη Φιλοσοφική Σκέψη του Joseph Priestley*, σ. 46 κ.ε., ιδιαίτερα σ. 52. Πρβλ. και το κείμενο του Roger Joseph Boscovich, *A Theory of Natural Philosophy* (Cambridge, Mass., M.I.T. Press, 1966) [*Theoria Philosophiae Naturalis*, Viena, 1758, και Venetia, 1763].
60. Βλ. τη μελέτη μου *Ύλη και Πνεύμα στη Φιλοσοφική Σκέψη του Joseph Priestley*, σ. 76 κ.ε. Για τις θεωρίες της επιγένεσης και του προσηματισμού κατά τον 17ο και 18ο αιώνα βλ. το βιβλίο του S.F. Mason, *A History of the Sciences* (New York, Collier Books, 1962), σ. 363-373. Βλ. επίσης J. Roger, *Les sciences de la vie dans la pensée française du XVIII^e siècle* (Paris, 1971).
61. Για μια επισκόπηση της προβληματικής σχετικά με την υλιστική διαλεκτική βλ. ανάμεσα σε πολλά τις εξής μελέτες: Richard Norman και Sean Sayers, *Hegel, Marx and Dialectic: A Debate* (Brighton, Sussex, The Harvester Press, 1980. John Rees, *The Algebra of Revolution: The Dialectic and the Classical Marxist Tradition* (London, Routledge, 1998. E. Μπιτσάκης, *Η Φύση στη Διαλεκτική Φιλοσοφία* (Αθήνα, Ελληνικά Γράμματα, 2003). Δρόμοι της Διαλεκτικής (Αθήνα, Άγρα, 2003). Βλ. και τη συλλογή κειμένων για τη διαλεκτική που επιμελήθηκε ο E. Μπιτσάκης, *Διαλεκτική: προβλήματα και διερευνήσεις* (Αθήνα, Gutenberg, χ.χ.). Βλ. επίσης Paul McGarr, «Engels and natural science», *International Socialism*, 65 (1994), σ. 143-176, 194-200, και Sean Sayers, «Engels and Materialism», στο Christopher J. Arthur (επιμ.), *Engels Today. A Centenary Appreciation* (London, Macmillan Press, 1996), σ. 153-172.
62. Βλ. A. Μπαγιόνας, «Φύση και Ιστορία στη Φιλοσοφία του Διαφωτισμού», *Θεμέλια των Επιστημών*, 3 (1981), σ. 269-292, ιδιαίτερα σ. 277 κ.ε.
63. Βλ. σχετικά το δεύτερο μέρος της μελέτης του Naville και επίσης το δεύτερο μέρος της μελέτης του Henri Lefebvre, *Diderot, ou les Affirmations fondamentales du matérialisme* (Paris, L' Arche, 1983). Ακόμα βλ. την εισαγωγή του Jean Varloot στην έκδοση Diderot, *Le Rêve de D' Alembert* (Paris, Éditions Sociales, 1971), ιδιαίτερα το μέρος «Un pensée originale», σ. LVI-XCI.
64. Την άποψη αυτή υποστηρίζουν οι Varloot, Lefebvre και Tamara Dlugach, *Denis Diderot* (Moscow, Progress Publishers, 1988). Τη θέση αυτή υποστηρίζουν επίσης οι Jonathan Kemp, *Diderot Interpreter of Nature* (London, Lawrence and Wishart, 1937), Εισαγωγή, σ. 30-34 και R. Garaudy, *Les sources françaises du socialisme scientifique* (Paris, 1949). Για μια διαφορετική θέση βλ. L.G. Crocker, *Diderot's Chaotic Order: Approach to Synthesis* (Princeton, Princeton University Press, 1974), σ. 46.
65. Diderot, *Entretien entre D' Alembert et Diderot* και *Le rêve de D' Alembert*, στο Diderot, *Oeuvres philosophiques* (Paris, Garnier, 1964), σ. 278 και 312.

66. Ό.π., σ. 277.

67. Diderot, «Lettre sur les aveugles», *Oeuvres philosophiques*, σ. 114. Ο Ντιντερό αναφέρεται κυρίως στον Μπέγκλεϊν. Πρβλ. και σ. 279.

68. E.A. Gellner, «French Eighteenth-Century Materialism», στο D.J. O' Connor (επιμ.), *A Critical History of western Philosophy* (New York, The Free Press, 1964), σ. 293.

69. Diderot, «Principes philosophiques sur la matière et le mouvement», *Oeuvres philosophiques*, σ. 393 κ.ε.

70. P.-H. Th. D' Holbach, *Système de la Nature* (Hildesheim, Georg Olms, 1966, ανατύπωση της έκδοσης του 1821), I, σ. 25. Βλ. και Naville, σ. 232.

71. Diderot, *Oeuvres Philosophiques*, σ. 398. Βλ. Dlugach, ό.π., σ.134-35 και L.G. Crocker, «John Toland et le matérialisme de Diderot», *Revue d'histoire littéraire de la France*, 53 (1953), 291.

72. Diderot, *Oeuvres philosophiques*, σ. 394.

73. D' Holbach, *Système de la nature*, I, σ. 60, πρβλ. σ. 22, 47. Βλ. και Naville, σ. 252-53.

74. Diderot, *Oeuvres philosophiques*, σ. 299-300, 310-12.

75. Ό.π., σ. 399. Ο Ολμπάχ, όπως και ο Ντιντερό, αναπτύσσει τη θέση ότι η κίνηση είναι εσωτερική ιδιότητα της ύλης ως ένα συντριπτικό επιχείρημα κατά της θεολογικής ερμηνείας του πραγματικού, η οποία για να εξηγήσει την κίνηση της ύλης βρίσκει καταφύγιο στις υπερφυσικές δυνάμεις. Βλ. *Système de la nature*, σ. 29-30, 37. βλ. και Basil Willey, *The 18th Century Background: Studies on the Idea of Nature in the Thought of the Period* (London, Chatto and Windus, 1980, πρώτη έκδοση 1940), σ. 158. Βλ. ακόμα E. Cassirer, *The Philosophy of the Enlightenment* (Princeton, Princeton University Press, 1951), σ. 65.

76. Diderot, *Entretien entre d' Alembert et Diderot και Réfutation suivie de l' ouvrage d' Helvétius intitulé L' Homme*, στο *Œuvres philosophiques*, σ. 265-66, 276, 564.

77. Dlugach, ό.π., σ. 140.

78. Max Wartofsky, «Diderot and the Development of Materialist Monism», *Diderot Studies II* (1952), σ. 297.

79. Είναι προφανές ότι μια υλιστική διαλεκτική που παίρνει υπόψη της τα δεδομένα της επιστημονικής έρευνας της φύσης λειτουργεί ανατρεπτικά ως προς την κυρίαρχη θεολογούσα ερμηνεία του πραγματικού· μια υλιστική διαλεκτική που επίσης ανατέμνει το κοινωνικό είναι και επιχειρεί να κατανοήσει το γίνεσθαι της ιστορίας λειτουργεί ανατρεπτικά ως προς την κοινωνική συγκρότηση των σύγχρονων κοινωνιών, που βασίζονται στην ανισότητα και την εκμετάλλευση και που χρησιμοποιούν το κράτος ως όργανο κοινωνικής καταπίεσης και ταξικής κυριαρχίας.

80. Αναφέρομαι στο θέμα αυτό στο άρθρο μου «Ο Λένιν και η Φιλοσοφία», *Ουτοπία*, 62 (2004), σ. 186. Βλ. επίσης O.R. Bloch, «Marx, Renouvier et l' histoire du matérialisme», *Le Pensée*, 191 (1977), σ. 3-42 και *Images au XIX^e siècle du matérialisme du XVIII^e siècle* (Paris, Desclée, 1979), σ. 48. Ακόμα, Elisabeth de Fontenay, *Diderot, ou le matérialisme enchanté* (Paris, Grasset, 1981), σ. 202-205. Στις απόψεις της Fontenay αναφέρεται και ο Έλληνας μεταφραστής στην εισαγωγή του στα κείμενα του Ντιντερό *Συζήτηση μεταξύ Ντ' Αλαμπέρ και Ντιντερό και Το Όνειρο του Ντ' Αλαμπέρ* (Αθήνα, Ηριδανός, 1991), σ. 28. Βλ. και το ενδιαφέρον άρθρο του Α. Μπαγιόνα, «Ο προ-μαρξιστικός υλισμός και η κοινωνική κριτική στο πρώιμο έργο του Μαρχ», *Αναδρομή στον Μαρχ* (Αθήνα, Δελφίνι, 1996), σ. 11-20.