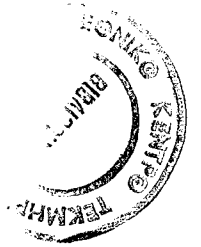


4B x12 0 εκ.

Βασιλική Γρηγοροπούλου



ΠΑΘΟΛΟΓΙΑ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΗ

στο έργο του Spinoza

Διδακτορική Διπλωματική

υπό την εποπτεία του καθηγητή Α. Μεταξόπουλου
στο τμήμα Ψυχολογίας του Παντείου Πανεπιστημίου

Αθήνα 1996

NR: 7309

Βασιλική Γρηγοροπούλου



ΠΑΘΟΛΟΓΙΑ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΗ

στο έργο του Spinoza

Διδακτορική Διατριβή

υπό την εποπτεία του καθηγητή Α. Μεταξόπουλου
στο τμήμα Ψυχολογίας του Παντείου Πανεπιστημίου

Αθήνα 1996

Περιεχόμενα

<i>Πρόλογος</i>	σ. 3
<i>Συντομογραφίες</i>	σ. 5
<i>Εισαγωγή</i>	σ. 7

Μέρος Πρώτο

<i>Πρόβληματα Οντολογίας : Ο Θεός, οι Ιδέες και τα Πράγματα</i>	σ.13
Κεφάλαιο 1: <i>Υπόσταση, Κατηγορήματα & Ιδέες</i>	σ.15
I. Το πρόβλημα της Υπόστασης και των κατηγορημάτων.....	σ.22
II. Η ιδέα του Θεού.....	σ.47
III. Οι ιδέες και τα πράγματα, η ισοδυναμία σκέψης-πράξης.....	σ.56
IV. Το πνεύμα ως ιδέα του σώματος.....	σ.65
V. Η ιδέα και το αντικείμενό της.....	σ.67
VI. Από την αντιληπτική στην αναστοχαστική ιδέα.....	σ.76
VII. Η ιδιοτυπία της σπινοζικής κατασκευής.....	σ.92
Κεφάλαιο 2 : <i>Affectio : Το πρόβλημα της μεταβολής</i>	
I. Εισαγωγικές παρατηρήσεις.....	σ.100
II. Ο όρος τροποποίηση.....	σ. 102
III. Το απόδοσης της affectio και της μεθοδικής της διερεύνησης...σ. 107	
IV. Το πρόβλημα της μεταβολής στην Ηθική I.....	σ. 110
V. Άπειρος άμεσος και έμμεσος τρόπος : το πρόβλημα της αιτιότητας και των κανόνων της μεταβολής.....	σ.116
Κεφάλαιο 3. <i>To conatus</i> .	
I.Εισαγωγικές παρατηρήσεις.....	σ.135
II. Το conatus στον Hobbes ως απαρχή της κίνησης.....	σ.138
III. Το conatus στον S. Η ουσία ως ενεργητικότητα.....	σ.141
IV. Το conatus ως επιθυμία.....	σ.146
V. Η τελεολογία του conatus.....	σ.149

Μέρος Δεύτερο

Γνώση, Πάθος και Πολιτική.....σ.156

Κεφάλαιο 1: *Η θεωρία της γνώσης*

- I. Εισαγωγικές παρατηρήσεις.....σ.161
- II. Τα τρία είδη γνώσης στην Ηθική και την ΤΙΕ.....σ.163
- III. Το 3ο είδος γνώσης : η εννοιατική επιστήμη.....σ.168
- IV. 2ο είδος γνώσης : ο Λόγος.....σ.179
- V. 1ο είδος γνώσης : Φαντασία, πλανωμένη εμπειρία ή αρετή.....σ.184

Κεφάλαιο 2: *Η θεωρία των συναισθημάτων*

- I. Τοποθέτηση των προβλημάτων.....σ.192
- II. Το πρόβλημα της μετάβασης από τα παθητικά στα ενεργητικά συναισθήματα.....σ.196
- III. Τα πρωταρχικά συναισθήματα στην Ηθική.....σ.204
- IV. Αγάπη και μίσος, η σκέψη και η πράξη ως πεδίο διαμάχης.....σ.211
- IV. Συμπάθεια και ομοίωση των συναισθημάτων. Για το πρόβλημα της κοινωνικής ενότητας.....σ. 221
- V. Έλλοχα συναισθήματα ή ατομικές και κοινωνικές αρετές.....σ. 225
- VI. Ο μηχανισμός συγκρότησης των συναισθημάτων.....σ. 230

Κεφάλαιο 3 : *Πολιτική*

- I. Εισαγωγικές παρατηρήσεις.....σ. 234
- II. Θεωρία και πράξη.....σ. 240
- III. Η θεωρία του κοινωνικού συμβολαίου. Η εξήγηση της γένεσης του κράτους.....σ.258
- IV. Ο φιλελευθερισμός του S.σ.280
- V. Η μετάβαση προς τη Δημοκρατία.....σ.293
- ΕΠΙΛΟΓΟΣ.....σ.305
- Βιβλιογραφία.....σ.317

ΠΡΟΛΟΓΟΣ

Η ανά χείρας και υπό κρίση μελέτη είναι το αποτέλεσμα έρευνας κατά τη διάρκεια των τελευταίων έξι χρόνων επί των κειμένων του Spinoza και της σχετικής βιβλιογραφίας. Δεν είναι βέβαια το αποτέλεσμα μόνον προσωπικών προσπαθειών, θα ήταν μάλλον αδύνατο αλλιώςτε. Συνέδραμε η θεσμική υποστήριξη από το τμήμα Ψυχολογίας του Παντείου Πανεπιστημίου, αρχικά από το τμήμα Κοινωνιολογίας, ενώ αποφασιστικής σημασίας ήταν η υποστήριξη και συμπαράσταση του επιβλέποντος καθηγητή κ. Α. Μεταξόπουλου, καθώς και των μελών της συμβουλευτικής επιτροπής κ.κ. Σ. Παπαστάμου και Κ. Ψυχοπαίδη. Ο συνδυασμός εμπιστοσύνης, συμπαράστασης, αλλά και πνευματικής ελευθερίας που αισθανόμουν να απολαμβάνω, συνεπάγεται ότι την ευθύνη για το αποτέλεσμα φέρω κατά κύριο λόγο η ίδια.

Η αλήθεια είναι ότι δίστασα μέχρι να βάλω, έστω προσωρινά, τελεία σ' αυτό το πόνημα. Και τούτο όχι μόνον επειδή μελετητές, πολλοί ικανότεροι από μένα, έχουν ασχοληθεί με προβλήματα με τα οποία κατετρίβην και η ίδια, αλλά κυρίως επειδή οι έννοιες του θεωρητικού μας αντέχουν στην πίεση, ανάλησης και ανακατασκευής, και ευνοούν ακόμη την παραγωγή των ιδεών. Όπως, επί παραδείγματι, επιχειρώ να δείξω στην ενότητα V του πρώτου κεφαλαίου, ο Spinoza θέτει τους όρους για τη συγκρότηση ενός επιχειρήματος υπέρ της άπειρης παραγωγής ιδεών από το νου. Αφενός μεν η απόκλιση ανάμεσα στο νου και το αντικείμενό του, αφετέρου δε η δύναμη παραγωγής όλο και πιο ευκρινών ιδεών, συντελεί ώστε να επανερχόμαστε στο αντικείμενό μας, προκειμένου να βελτιώσουμε τη σχέση μας μαζί του. Και οι αντιλήψεις αυτές συναρπάζουν κάθε άνθρωπο που λαμβάνει ευχαρίστηση κατά την

- ενασχόλησή του με τη σκέψη. Εντούτοις θεώρησα ότι μπορώ να κλείσω, για την ώρα, τούτη τη μελέτη, με την αντίληψη ότι μέχρι στιγμής έχουν φανεί οι βασικές γραμμές σύνθεσης του επιχειρήματος για τη συγκρότηση της δύναμης στο έργο του Spinoza. Πίσω από τον τίτλο του θέματός μου *Παθολογία και Πολιτική* ουσιαστικά αναπτύσσεται η προβληματική για τους όρους υπό τους οποίους τα συναισθήματα αλλιά και τα πάθη μπορούν να αποτελέσουν αρετές, ατομικές και κοινωνικές-πολιτικές. Αφενός μεν η θεωρία των συναισθημάτων παράχεται από τη δυναμική έννοια του *conatus*, αφετέρου δε η πολιτική από την έννοια της δύναμης ως προς την οποία ορίζεται η ελευθερία. Οι κοινωνικοπολιτικές σχέσεις εξηγούνται στη βάση των όρων συγκρότησης της δύναμης. Ο Spinoza παρόλο που επιδιώκει να εξετάζεται κάθε περιοχή με τους δικούς της όρους, εντούτοις οι έννοιες της οντολογίας, της γνωσιοθεωρίας, των συναισθημάτων και της πολιτικής έχουν αναμεταξύ τους διαδρόμους επικοινωνίας που κατευθύνονται σε ένα ιδεώδες βίου και κοινωνικοπολιτικής ανάπτυξης. Ο S βρίσκεται ακόμη σε μια παράδοση σκέψης προσανατολισμένη στην ενότητα της γνώσης και της πράξης -

ΣΥΝΤΟΜΟΓΡΑΦΙΕΣ

- Οι εκδόσεις των έργων που χρησιμοποιήθηκαν είναι οι εξής
- α) Για την *Ηθική*, η έκδοση του Konrad Blumenstock, 1967, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, στην οποία εκτός από τη γερμανική μετάφραση, περιλαμβάνεται και το λατινικό κείμενο, με βάση την έκδοση του Carl Gebhardt. Για την απόδοση των εδαφίων στα οποία παραπέμπω πρόσφορη κρίθηκε η μεταφραστική εργασία και τα σχόλια του E. Curley, Princeton University Press, N. J., 1985. πολύτιμη δε ήταν η ελληνική μετάφραση του Ν. Κουντουριώτου, 1913, την οποία σε πολλά σημεία ακολούθησα, αν και με ορισμένες διαφοροποιήσεις.
 - β) Για την Πολιτική Πραγματεία (Tractatus Politicus), η γαλλική έκδοση των εκδόσεων Réplique, 1979, στην οποία εκτός από τη μετάφραση του P. F. Moreau, παρατίθεται και το λατινικό πρωτότυπο, με βάση την έκδοση του Carl Gebhardt. Για την ελληνική απόδοση με διευκόλυναν η μεταφραστική εργασία, ανέκδοτη μέχρι στιγμής, του Β. Jackemart και οι συζητήσεις μαζί του επί της ορολογίας του κειμένου.
 - γ) Για το Tractatus de Intellectus Emendatione, η επιμελημένη έκδοση του A. Kougré, που περιλαμβάνει το λατινικό κείμενο, τη μετάφραση και τα σχόλια του ίδιου, Librairie Philosophique J. Vrin, 1979.
 - δ) Για τις αναφορές στα Cogitata Metaphysica και το Korte Verhandelig βασίστηκα στον E. Curley (1985).
 - ε) Για το Tractatus Theologico-politicus, οι αναφορές βασίστηκαν στη μετάφραση και τις σημειώσεις του Ch. Appuhn, Flammarion, 1965.

Οι παραπομπές στα κείμενα γίνονται ως ακολούθως

- α) Η9. : Ηθική, στη συνέχεια σημειώνεται με λατινικούς αριθμούς το μέρος (I, II, ...), Θ. : θεώρημα το οποίο ακολουθεί αραβική αρίθμηση, Απ. απόδειξη, Σχ. : σχόλιο, Πόρ. : πόρισμα. Επί παραδείγματι, Η9. I, Θ. 1, Απ. &

- Σχ . Ηθική μέρος Ι, θεώρημα 1, απόδειξη και σχόλιο
- β) ΤΙΕ, § 1 Tractatus de Intellectus Emendatione, ακολουθεί ο αριθμός της παραγράφου
- γ) ΤΡ, Ι, 1 Tractatus Politicus, με λατινικούς αριθμούς το κεφάλαιο, με αραβικούς η παράγραφος.
- δ) ΤΤΡ, Ι Tractatus Theologico-politicus, τα κεφάλαια με λατινικούς αριθμούς.
- ε) CM, Ι, 2 Cogitata Metaphysica, μέρος Ι, κεφάλαιο 2
- στ) ΚV, Ι, 3, 4 Korte Verhandelig, μέρος Ι, κεφάλαιο 3, παράγραφος, 4

Εισαγωγή

Τα πλέον κρίσιμα προβλήματα που απασχολούν τον αναχνώστη των έργων του S αφορούν την υπόσταση ή θεό, επίσης το εχχείρημά του να άρει τις διχοτομίες ανάμεσα στο πνεύμα και το σώμα, το Λόγο και τα πάθη, τη θεωρία και την πράξη, την εξουσία και το λαό. Το ερώτημα τι είναι υπόσταση με απασχόλησε περισσότερο από όλα, κατά τη διάρκεια της μελέτης μου, διότι η θέση απέναντι σε αυτό καθορίζει και την ερευνητική στάση απέναντι στα υπόλοιπα. Εξάλλου ο ίδιος ο S χράφει ότι εάν δεν μπορούμε να γνωρίσουμε το θεό, δεν μπορούμε να μάθουμε τίποτε [CM, II, 7]. Ως γνωστόν, ο S παρόλο που αναφέρεται διαρκώς στην έννοια αυτήν, εντούτοις έχει κατηγορηθεί ως άθεος. Και τούτο διότι ο σπινοζικός θεός είναι πολύ διαφορετικός από εκείνον των θεολογούντων, εφόσον θεμελιώνεται στα πράγματα, παρόλο βέβαια που δεν είναι ένα οποιοδήποτε πράγμα. Ο S ήταν ο πρώτος μεγάλος σύγχρονος φιλόσοφος που πίστευε ότι η φύση υπάρχει χάρη στη δική της δύναμη και δεν χρειάζεται κάποιο υπερφυσικό ον να τη δημιουργήσει ή να την υποστηρίξει¹. Ο θεός είναι πράγμα και μάλιστα μοναδικό. Ποτέ όμως δεν μας λέει συγκεκριμένα ποιο πράγμα μπορεί να ονομαστεί θεός. Το παράδοξο δε είναι ότι παρόλο που ο S μιλάει διαρκώς για το θεό και παρόλο που αποτελεί ένα θέμα πολυσυζητημένο στο χώρο των μελετητών του, εντούτοις παραμένει ακόμη ανοιχτό. Σύμφωνα με την κλασική ερμηνευτική, ο σπινοζικός θεός ταυτίζεται με τη φύση και ο S έχει θεωρηθεί ως πανθειστής. Όμως ο θεός είναι πράγμα σκεπτόμενο-εκτατό [H9, II, θ 1 & 2], στη νόηση του οποίου υπάρχουν οι ιδέες των πραγμάτων. Κι εφόσον μόνον ο άνθρωπος σκέφτεται [H9, II, Αξ II], άρα μόνον αυτός θα μπορούσε να' ναι θεός. Εντούτοις δεν μπορεί να' ναι στο βαθμό που η

¹ Donagan [1988], Εισ. σ. xi.

ύπαρξή του δεν ταυτίζεται με την ουσία του², δεν είναι causa sui³. Η σπιννοζική υπόσταση “μπορεί μεν να σχηματίσει την ιδέα της ουσίας της και όσων έπονται αυτής” [H9 II, θ 3, Απ], όμως η δυναμή της δεν είναι αυθαίρετη ως εξουσία βασιλέων, αλλά υπάχεται σε αναγκαίους νόμους [όπ, Σχ]. Μια κύρια λοιπόν διαφορά ανάμεσα στον άνθρωπο και το θεό, είναι ότι ο μεν ένας αυθαιρετεί, ο δε άλλος όχι. Και πάλι λοιπόν ο θεός στον S είναι ένα ιδεώδες, το οποίο όμως τοποθετείται μέσα στα πράγματα, στη νομοθεσία και τη γνώση τους, και χι’ αυτό ίσως ο ίδιος δεν δέχεται ως ορθή την κατηγορία που του προσάπτουν [Ep 30, προς Oldenbourg, Σεπτ 1665].

Μπορεί λοιπόν να υποστηριχθεί ότι ο S με την κατασκευή της υπόστασης απαντά στο καρτεσιανό ερώ Η υπόσταση προυποθέτει μεν τη συνείδηση, αλλά δεν είναι ένα ερώ αποσπασμένο από τα πράγματα, βρίσκεται μέσα και μαζί με αυτά. Το πώς ένα άτομο μπορεί να συγκροτηθεί ως υπόσταση, να’ ναι δηλ αυτόνομο, αποτελεί πρόβλημα τόσο γνωσιοθεωρητικό όσο και πρακτικό. Στη γνώση της ιδιαιτερότητας φτάνουμε με το χ είδος γνώσης, στην κοινωνική της αναγνώριση με την ανώτατη μορφή Δημοκρατίας και ελευθερίας. Προυπόθεση της Δημοκρατίας, που ορίζεται ως απόλυτη εξουσία καθόλα [TP, XI], είναι το δικαίωμα συμμετοχής όλων στην άσκηση της δημόσιας λειτουργίας. Όμως η ανώτατη μορφή Δημοκρατίας μπορεί να θεωρηθεί ότι εκπληρώνεται με την αποποίηση της ιδιοποίησης και των κτητικών τάσεων [H9 V, 20, Σχ], όταν ένας άνθρωπος είναι για τον άλλον θεός [H9 IV, 35, Σχ], που συνιστούν πρακτικούς όρους για τη συγκρότηση του ατόμου ως υπόστασης, ήτοι της αυτονομίας του. Από αυτήν την άποψη, η πολιτική συναντά την Ηθική.

Συνοπτικά, στην Ηθική, δίδεται πρωταρχικά μια φιλοσοφική κατασκευή του θεού, που διαφοροποιείται τόσο ως προς το θεό της

² Ηθ. I, θ. 20 · “ Η ύπαρξη του Θεού και η ουσία αυτού είναι ένα μόνο και το αυτό πράγμα.”

³ Βλ. Ηθ. I, ορ. I.

θρησκείας⁴, όσο και άλλων φιλοσόφων, κυρίως κατά το ότι η ελευθερία του δεσμεύεται από τους κανόνες σκέπτεσθαι-πράττειν. Στο Παράρτημα της Η9 Ι φαίνεται πόσο συναφής είναι για τον S η εικόνα που έχει πλάσσει για το Θεό με το επίπεδο γνώσης αλλά και με την ανθρώπινη προθετικότητα. Οι κατασκευές του Θεού τον κατασκευαστή τους εκφράζουν και τις επιδιώξεις του, και από αυτό δεν ξεφεύγει ο S, ο οποίος το γνωρίζει πολύ καλά και τον χτίζει συνειδητά. Γι' αυτό και στο υπόλοιπο έργο σκαλί-σκαλί επιχειρεί να δώσει τους όρους με τους οποίους ο άνθρωπος θα γίνει ο Θεός του.

Από μεθοδολογική άποψη, παρόλο που, σε αρκετές περιπτώσεις, χρησιμοποιούμε τη μικροανάλυση εδαφίων, εντούτοις και λόγω της φύσεως του υπό διαπραχμάτευση θέματός μας, σκοπεύουμε να δείξουμε τη συνοχή του συστήματος σκέψης του S. Η συνοχή αυτή δεν οφείλεται μόνο στον τρόπο χρησιμοποίησης των κατηγοριών, κυρίως σκέπτεσθαι-πράττειν, αλλά και στην κατεύθυνση, όπως πιστευουμε, προς ένα ορισμένο πρόβλημα, τη συγκρότηση του ατόμου ως υπόστασης, δηλ στον προσδιορισμό και την υλοποίηση των όρων της αυτονομίας και της Δημοκρατίας. Και τα δύο αποτελούν, βέβαια, ανοιχτά ζητήματα. Απλώς μας δίδονται ορισμένοι όροι για μια κατεύθυνση σκέψης.

Ο S έζησε, βέβαια, το 17ο αιώνα και απαντούσε σε προβλήματα της εποχής του, τόσο πρακτικά όσο και θεωρητικά. Εντούτοις μπορεί να υποστηριχθεί η επικαιρότητα της σκέψης του και σήμερα, με δεδομένο μάλιστα ότι συνεχώς διευρύνεται η βιβλιογραφία γύρω από το έργο του. Και επειδή οι μελέτες δεν είναι εύκολο να είναι ανεξάρτητες από τα πνευματικά συμφέροντα των μελετητών και από τα μεθοδολογικά εργαλεία που συνηθίζουν να χρησιμοποιούν, έχουμε πολλές εκδοχές του S., επί παραδείγματι, τον παρμενίδιο S., τον καρτεσιανό, τον υλιστή-

⁴ Το Θεό της θρησκείας ο S. επιμελώς ξεχωρίζει από εκείνον της φιλοσοφίας, όπως φαίνεται κυρίως στην ΤΠ, όπου ξεχωρίζει τη θρησκεία από τη φιλοσοφία, προκειμένου να διαφυλαχθεί καθεμία. Στα πλαίσια αυτής της προβληματικής, μπορεί να υποστηριχθεί ότι επιδιώκεται τόσο η διάκριση φαντασίας και λογικής, όσο και η διάσωση της αρετής καθεμιάς. Με άλλα λόγια, στο πρακτικό επίπεδο, να μην πυροδοτούνται πάθη και συγκρούσεις ανάμεσα στους θρησκευόμενους και μη.

άθεο-ντετερμινιστή, τον μυστικιστή-πανθειστή S⁵ Από τη δεκαετία του '50 και μετά στην αγγλοσαξωνική βιβλιογραφία εμφανίζεται έντονο ενδιαφέρον από κύκλους του λογικού θετικισμού, που παρακινείται από μια υπερεκτίμηση της αξίωσης του S για ένα μαθηματικό πρότυπο γνώσης και από τη θεματοποίηση του προβλήματος πνεύματος-σώματος. Στους πνευματικούς κύκλους στη Γερμανία, από το δεύτερο μισό του 18ου αι. και κατά το 19ο αι. εμφανίζονται εντάσεις ανάλογα με την υποδοχή και την ανάχνωση του S, που επικεντρώνονται κυρίως πάνω στο πρόβλημα της 'τυφλής' αναγκαιότητας αφενός και της ελευθερίας αφετέρου⁶. Στη Γαλλία, οι μελέτες αρχίζουν με τον Delbos, ενώ επικαιρότητα αποκτούν κυρίως με τον Althusser, ο οποίος κρίνει πως ο 'σκληρός πυρήνας' της σπινοζικής θεωρίας βρίσκεται στην κριτική του υποκειμένου και της τελεολογίας⁷. Η αναφορά στη γαλλική βιβλιογραφία δεν θα μπορούσε να παραλείψει το μνημειώδες έργο του M. Gueroult, για την Ηθική I & II, του A. Matheron, που ασχολείται αποκλειστικώς με τον S και οι μελέτες του πάνω στην ψυχολογία, την κοινωνική και πολιτική θεωρία, δεν έχουν το αντίστοιχό τους στην αγγλοσαξωνική βιβλιογραφία⁸, επίσης των Alqué, Macheroy, Misrahi, Moreau, κ. ά, στους οποίους συχνά παραπέμπει η παρούσα μελέτη.

Παρόλο το πλήθος των μελετών για τον S, εντούτοις η έρευνα δεν σταματά, διότι ο S έθεσε μεν τα θεμέλια για μια διαφορετική εξέταση των προβλημάτων της γνώσης και της πολιτικής, όμως το πρόβλημα της

⁵ Βλ. S. Hampshire [1987], σ. 6.

⁶ Ο σπινοζισμός στη Γερμανία εισάγεται με τον Jacobi και η γραμμή όσων δέχτηκαν την επίδρασή του συνεχίζεται με τον Lessing, τον Goethe, τον Scelling, τον Herder κ. ά, ενώ με τον Kant επιχειρείται να τεθούν τα κριτικά και αντινατουραλιστικά θεμέλια της σκέψης, που αντιτίθενται στο νατουραλισμό του S. (θα πρέπει να σημειώσουμε στη νατουραλιστική ανάγνωση του έργου του). Η ιστορία της φιλοσοφίας στη Γερμανία, όπως διαπιστώνει ο Yovel [1989, 1991], σ. 282, σημαδεύτηκε από την τάση να ενώσει Kant και Spinoza, η οποία εμφανίζεται στην καρδιά των συστημάτων των Fichte, Hegel, και του πρώιμου Schelling. Για τον S. στη Γερμανία, βλ. τη μελέτη του Bell [1984], επίσης, L. Roth [1929].

⁷ Βλ. J. P. Cotten [1993], σσ. 510-11, επίσης, Althusser, *Elements*, σ. 72 & 405. Ο Althusser δίδοντας έμφαση στο Παράρτημα της Ηθικής I, όπου γράφεται ότι η φύση δεν θέτει τελικούς σκοπούς, τοποθετημένους εκ των προτέρων, ότι "τα τελικά αίτια δεν είναι παρά μυθοπλασίες", απομονώνει αυτές τις φράσεις για να στηρίξει μια προοπτική 'ηθικοπολιτικής ελευθερίας'.

⁸ Όπως αναγνωρίζει ο Donagan [1988], Εισ. σ. xiii.

ενότητας των διχοτομημένων περιοχών, πνεύματος-σώματος, θεωρίας-πράξης, ατομικού-συλλογικού, παθητικού-ενεργητικού, πεπερασμένου-απείρου, είναι ανοιχτό. Επίσης, ένα καθήκον της σύγχρονης έρευνας είναι και να αποκαταστήσει τις έννοιες του S από τις παρερμηνείες του παρελθόντος. Η παρούσα μελέτη βρίσκει τρεις κυρίως λόγους ύπαρξης:

- α) το γεγονός ότι ο S είναι ακόμη ελάχιστα γνωστός στη χώρα μας.
- β) Προσανατολίζεται προς μια νέα κατεύθυνση ανάγνωσης της βασικής κατηγορίας του S, της υπόστασης, η οποία δεν θεωρεί ότι ταυτίζεται ούτε με τη φύση ούτε και με το πλήθος, την ολότητα, το λαό ή το προλεταριάτο, αλλά συνιστά το αίτημα της αυτονομίας, τόσο της πρακτικής όσο και της θεωρητικής της εξήγησης.
- γ) Ο τίτλος της διατριβής δεν απαντάται σε καμιά άλλη μελέτη, τουλάχιστον από όσο η χράφουσα γνωρίζει.⁹

Η υπόσταση ως *causa sui* [H9 I op I] υπαγορεύει να γίνεται γνωστή μέσω του ίδιου του εαυτού της, εφόσον εμπεριέχει την αιτία της. Εφόσον αποτελεί αιτία του εαυτού της έπεται λογικά η ελευθερία της¹⁰. Με δεδομένο ότι η ουσία της είναι τα κατηγορήματα Σκέψης-Έκτασης (ή Πράττειν) προτείνεται ένα πρότυπο ελευθερίας του σκέπτεσθαι και πράττειν, μιας ελευθερίας που ορίζεται από τους νόμους σκέψης-πράξης.

⁹ Η προβληματική βέβαια της σύνδεσης παθών και πολιτικής συναντάται στο κλασικό έργο του A. Matheron "Individu et Communauté" [1969], 1988, ο οποίος συνεχίζει το έργο του M. Gueroult, ακολουθεί δε τη δομή του καβαλιστικού "σεφίροδικού δένδρου", η οποία εισηγείται ότι ανιχνεύεται στην κατασκευή του κράτους και των τριών τελευταίων κεφαλαίων της Ηθικής, όχι όμως στο περιεχόμενο. Στην παρούσα μελέτη είναι αρκετές οι αναφορές σε εμβριθείς παρατηρήσεις του M., δεν υιοθετείται όμως η μέθοδος προσέγγισής του. Το τριαδικό σχήμα, η ιδέα της αρμονίας, της *ordo et connexio rerum* κ.λ.π., εντοπίζονται στο έργο του S., αν και υπάρχουν αναφορές, βλ. χαρακτηριστικά Επ. 30, όπου γράφει: "...οι άνθρωποι είναι μόνον ένα μέρος της φύσης και δεν γνωρίζω πώς κάθε μέρος συνδέεται με το όλον και πώς με τα άλλα μέρη", ενώ στην Επιστολή 32 γράφει "...δεν αποδίδω στη φύση ομορφιά ή ασχήμεια, τάξη ή σύγχυση", διότι αποτελούν χαρακτηρισμούς, όπως γράφει στη συνέχεια, της φαντασίας. Απέναντι στη φαντασία, τη θρησκεία και το μυστικισμό, τον εξ αποκαλύψεως εν γένει λόγο, προς τον οποίο διατηρούσε μια σκεπτικιστική στάση, πρότεινε την ορθολογική γνώση των αιτιακών νόμων [βλ. R. Porkin, 1960, 1979]. Είναι βέβαια ζήτημα αν με τη μετατόπιση των περιεχομένων αλλά και την εκ νέου νοηματοδότηση των εννοιών που χρησιμοποιεί επιχειρείται να υπονομευθούν και παλαιά σχήματα προσέγγισης.

¹⁰ Βλ. Gueroult [1968], σ. 42, ο οποίος στην ανάλυση του 1ου ορισμού της Ηθικής, γράφει ότι η ελευθερία, η αιωνιότητα, το άπειρον, η αδιαιρετότητα, κ.λ.π. είναι άμεσες συνέπειες της υπόστασης ως *causa sui*, με δεδομένο ότι αποκλείεται κάποια αιτία πέραν αυτής.

Επειδή δε η υπόσταση στα πράγματα θεμελιώνεται, τα οποία βρίσκονται σε αμοιβαίες σχέσεις, τότε έχουμε την ελευθερία ως αιτία που κινεί τα άτομα ως σκεπτόμενα και δρώντα, η οποία όμως δεν πραγματοποιείται αυθαιρέτως. Ο S ειδικά στην Ηθική I μας δίδει την υπόσταση κατ'αφαίρεση από την ανθρώπινη βούληση, τα συναισθήματα και τα πάθη, σαν ένα πράγμα που υπάρχει ανεξάρτητα από όποια επιμέρους συνείδηση. Εντούτοις η ελευθερία ως αιτία και ως δύναμη υπάρχει σε καθετί και προσπαθεί με κάθε τρόπο να υπάρξει, όπως υποδεικνύει και ο μηχανισμός του conatus.

Με άλλα λόγια, θεωρείται ότι η σπινοζική υπόσταση διαλέχεται με το καρτεσιανό εγώ, επιχειρώντας την ανακατασκευή του, προσθέτοντάς του τις αξιώσεις του πράττειν, έτσι ώστε να μην τραυματίζει ούτε και να τραυματίζεται από την πραγματικότητα. Η σκέψη δε του S κρίνεται ως επίκαιρη λόγω του διπλού αιτήματος που θέτει να αναγνωρισθεί το άτομο στην αυτονομία του και ως αξία καθεαυτήν και ταυτοχρόνως να συνυπάρχει αρμονικά με τους συνανθρώπους του. Και τα δυο αυτά σκέλη του αιτήματος είναι αναγκαία αλληλοσυμπληρωματικά, αποτελώντας το ένα όρο του άλλου -

Μέρος Πρώτο

Προβλήματα Οντολογίας Ο Θεός οι Ιδέες και τα Πράγματα

Ο τρόπος με τον οποίο κατασκευάζει ο S τις έννοιες υπόσταση ή θεός, κατηγορήματα σκέψης-έκτασης, τρόποι και conatus, τον διαφοροποιούν τόσο από την παραδοσιακή σκέψη όσο και από εκείνη της εποχής του, συγκεκριμένα του Descartes και του Hobbes. Ενώ μιλάει για τον μοναδικό θεό, τον απασχολούν τα πράγματα και η συνοχή τους, στα οποία και τον τοποθετεί, τοποθετώντας ταυτόχρονα μιαν άπειρη αρχή στο πεπερασμένο ενώ ξεχωρίζει επιμελώς τη σκέψη από την πράξη, στην πραγματικότητα επιχειρεί να στηρίξει την ενότητα θεωρίας-πράξης, σώματος-πνεύματος ενώ θέτει το πρόβλημα για τη μοναδικότητα ενός ορισμένου πράγματος, δεν θεωρεί ότι αυτό βρίσκεται ανεξάρτητο από την αλληλουχία των άλλων πραγμάτων. Ο S ενώ αποδομεί τις έννοιες, επιχειρεί με τα ίδια υλικά να οικοδομήσει μια νέα κατασκευή στο χώρο της οντολογίας.

Το ερώτημα για την ιδέα όπως και για την υπόσταση είναι από εκείνα που προβληματίζουν εξαιρετικά τον αναχνώστη της Ηθικής. Η ιδέα ορίζεται όχι ως είδος, αλλά ως ιδέα ενός ιδιαίτερου πράγματος που υπάρχει εν ενεργεία [Η9 II, Θ 11]. Η υποστήριξη της ενότητας ιδέας-πράγματος, πνεύματος-σώματος, θεωρίας-πράξης, θεμελιώνεται στις προτάσεις για το ενιαίο της υπόστασης (δεν έχουμε τη διάκριση ανάμεσα σε πνευματική και εκτατή υπόσταση όπως στον Descartes), πλην όμως όχι και της μονοσημαντότητάς της, βασίζεται επίσης στην αυτονομία και ισοδυναμία των κατηγορημάτων σκέψης-έκτασης. Ο χειρισμός αυτός των μεθοδολογικών του κατηγοριών έχει και πολιτικό προσανατολισμό για τη συγκρότηση μιας θεωρίας της πράξης. Ο Θεός ως πράγμα, η Σκέψη ως πράττειν, του οποίου οι κανόνες δεν διαφέρουν από την πρακτική του έκφραση, η Ιδέα ως ιδέα ενός ορισμένου πράγματος, μπορεί να θεωρηθεί ότι συνοψίζουν επιγραμματικά τις θέσεις μιας πολιτικής των ιδεών, που

όμως δεν μπορεί εύκολα να καταταχθεί ούτε στον ιδεαλισμό ούτε στον υλισμό, ούτε καθαρά προς τη νομιναλιστική ή τη ρεαλιστική κατεύθυνση, ενώ προετοιμάζουν την πολιτική θεωρία του S που αξιώνει να' ναι εφαρμόσιμη. Ούτε όμως θα πρέπει να θεωρηθεί το έργο του S ως ένα συμπίλημα απόψεων, αλλά ως σύστημα σκέψης, με την έννοια ότι μπορούμε να διακρίνουμε σ' αυτό συστηματική ενότητα¹¹, η οποία θεμελιώνεται στη συστηματική χρήση των κατηγοριών του επί τη βάση μιας ιδέας, της ιδέας-πράγματος, της ισοδυναμίας σκέπτεσθαι-πράττειν, αποσκοπώντας στην άρση της αντίθεσης ανάμεσα στο Λόγο και τα Πάθη, την εξουσία και το θάο. Η ιδιαιτερότητα της τοποθέτησης του S συνίσταται στα εξής τρία σημεία: α) θέτει το πρόβλημα για τη γνώση του ιδιαίτερου πράγματος β) Η γνώση αυτή αξιώνει να' ναι παραγωγική γ) Στον ορισμό (ιδέα) του πράγματος, συμπεριλαμβανομένου και του Θεού αφού θεωρείται ως πράγμα, περιλαμβάνονται και οι τροποποιήσεις του (affectiones). Ακόμη και η ιδέα του Θεού είναι εκείνη ενός ορισμένου πράγματος που υπάρχει εν ενεργεία. Υφίσταται όμως αντικειμενικά, ανεξάρτητα από μια επιμέρους συνείδηση. Ο S την κατασκευή τόσο της υπόστασης όσο και της ιδέας επιχειρεί να θεμελιώσει κατ' αφαίρεση από τον άνθρωπο, συγκεκριμένα από τον υποκειμενισμό και τις διαθέσεις της βούλησής του, και η πορεία του αυτή συμφωνεί με τον προσανατολισμό του για μια θεωρία που μπορεί να υπάρξει ως πράξη, υπαχόμενες και οι δύο στην ίδια νομοτέλεια.

¹¹ Βλ. Kant, *MCMI*, σ. 601, όπου θέτει τα κριτήρια που ορίζουν την έννοια του συστήματος.

Κεφάλαιο Ι *Υπόσταση, κατηγορήματα και ιδέες*

Οι ορισμοί και το περιεχόμενο του όρου υπόσταση απασχολούν και σήμερα τη βιβλιογραφία. Ενώ έχει ταυτισθεί η υπόσταση με τη Φύση, από όλους σχεδόν τους μελετητές, προσφάτως ο Macheray¹² έδειξε το ευάλωτο αυτής της θέσης, με δεδομένο μάλιστα ότι ο S ρητά και με τη μορφή αποδεικτικής πρότασης δεν έχει υποστηρίξει αυτήν την ταύτιση Η τόλημη του M να τεθεί αντιμέτωπος με την κλασική αλλά και πρόσφατη ερμηνευτική και εξήγηση του προβλήματος της υπόστασης, παρόλο που και ο ίδιος δεν προσδιορίζει κατά περιεχόμενο τον επίμαχο όρο, ανοίγει νέους δρόμους και προκαλεί την επανεξέταση των κύριων κατηγοριών του σπινοζικού έργου

Σύμφωνα με τους ορισμούς 1 και 3 της Ηθικής Ι, η υπόσταση είναι αυτό που υπάρχει και συλλαμβάνεται από τον ίδιο του τον εαυτό, το ίδιο εμπεριέχει τους όρους της αυτοεξήγησης και της ύπαρξής του, η ύπαρξή του ταυτίζεται με την ουσία του, η νοητική του σύλληψη ταυτίζεται με ό,τι αυτό το πράγμα είναι Η υπόσταση όμως ή θεός είναι πράγμα, επίσης δεν υπάρχει ανεξάρτητα από τα πράγματα, ούτε και αυτά χωρίς την υπόσταση¹³. Ως εκ τούτου πώς είναι δυνατό το άπειρο, απόλυτο και αυτοεξηγούμενο πράγμα να συνυπάρχει ή να ενυπάρχει στο πεπερασμένο Η αντινομία όμως θα πρέπει να τοποθετηθεί στο επίπεδο του πεπερασμένου, διότι η υπόσταση στο πράγμα θεμελιώνεται Από αυτήν την άποψη, αφενός μεν κάθε πράγμα τείνει ώστε οι όροι της ύπαρξής του να ταυτίζονται με εκείνους της ουσίας του, να υπάχεται στη δική του αρμοδιότητα και το δικό του νόμο (μια προσφιλή στην ΤΡ αναφορά), αφετέρου δε είναι υποχρεωμένο να συνυπάρχει με τα άλλα πράγματα και να εξαρτάται από αυτά Και ο θεός του S δεν ταυτίζεται με πρόσωπα,

¹² Macheray [1994], σσ. 39-53.

¹³ Βλ. Ηθ. Ι, Θ. 18 : " Ο θεός είναι η εμμενής (immanens) αιτία όλων των πραγμάτων και όχι μεταβατική τους αιτία." επίσης, ό.π., Θ. 23: " Ο θεός δεν είναι μόνον η ποιητική αιτία της ύπαρξης των πραγμάτων, αλλά και της ουσίας τους."

ειδικά δε με την εξουσία ηγεμόνων [H9 II, 3, Σχ], αλλά η δύναμή του υπάχεται σε συγκεκριμένους νόμους. Την έννοια της υπόστασης ως τάσης ενός πράγματος να υπάρχει *in suo esse*, του οποίου οι όροι ύπαρξης συμφωνούν με την ουσία του τη βλέπουμε να εκφράζεται στην έννοια του *conatus*, στην τάση για απεριόριστη επέκταση αλλά και τελειοποίηση. Η αξίωση ενός ατόμου να συγκροτηθεί ως υπόσταση προϋποθέτει την αυτογνωσία αλλά και την ελευθερία, με την οποία επιτυγχάνει τον αυτοπροσδιορισμό του. Μπορεί να συνδεθεί επίσης με το *summum bonum* και το *ens perfectissimum* της ΤΙΕ, δηλ το νου του ανθρώπου καθώς αναστοχάζεται επί των περιεχομένων του με προσανατολισμό την τελειοποίησή του, την ενότητά του με τους φυσικούς κανόνες, η οποία ήδη θεωρείται ότι υφίσταται (*cognitionem unionis, quam mens cum tota Natura habet*). Το *summum bonum* όμως δεν είναι μόνον γνωσιοθεωρητικής φύσεως αλλά καθοδηγεί σε έναν ορισμένο τρόπο ζωής, ενώ προϋποθέτει και τη συμμετοχή των άλλων σε αυτό. Το γνωσιοθεωρητικό πρόγραμμα του S είναι συνδεδεμένο και με κοινωνικοπολιτικούς όρους. Οι φυσικοί κανόνες στον S δεν είναι ανιστορικοί όπως και η ίδια η φύση [TTP, κεφ VI]¹⁴, ως εκ τούτου υπάχονται στους κανόνες της κοινωνικής συμβίωσης.

Η υπόσταση, λοιπόν, είναι αυτό που εξορτάται και εξηχείται από τον ίδιο του τον εαυτό, το αυτονομοθετούμενο πράγμα. Κάθε πράγμα λόγω της άπειρης αιτίας του έχει αυτήν την τάση και δύναμη. Η πραγμάτωση όμως των όρων της αυτονομίας χρειάζεται να εξασφαλιστεί από τους όρους της ύπαρξης αλλά και της γνώσης των αναγκαίων νόμων. Ο άνθρωπος δεν είναι υπόσταση [H9. II, θ. 10], εφόσον στην ουσία της υπόστασης περιλαμβάνεται αναγκαία η ύπαρξη [H9 I, θ. 7], ενώ στον άνθρωπο όχι. Εντούτοις, στην Ηθική V, θ. 29, Σχ, ο S επιχειρεί να υπαχάξει κάτω από ενιαία κριτήρια την ουσία και την ύπαρξη, την

¹⁴ “...η μέθοδος στην ερμηνεία της Φύσης συνίσταται ουσιαστικά στη θεώρηση της Φύσης ως ιστορικής και, αφού έχουμε έτσι συγκεντρώσει συγκεκριμένα δεδομένα, να συναγάγουμε τους ορισμούς των φυσικών πραγμάτων, το ίδιο για να ερμηνεύσουμε τη Γραφή...”

αιωνιότητα και τη διάρκεια, συγκεκριμένα υπό το κριτήριο της αναγκαιότητας¹⁵. Στο βαθμό που οι όροι της ύπαρξης συμφωνούν με τους αναγκαίους όρους της ουσίας, με άλλα λόγια, αν το ανθρώπινο άτομο ζει κάτω από συνθήκες όπου αναγνωρίζεται το δικαίωμα της ελευθερίας του και το ίδιο ως αξία, τότε θα είναι εφικτό να συγκροτηθεί ως υπόσταση. Η αναγνώριση της ιδιαιτερότητας καθενός, το να αποτελέσει ο ένας για τον άλλο θεό [H9 IV, 35, Σχ], προϋποθέτει τη συμφωνία όσο το δυνατό περισσότερων (*quo plures*), τη συμμετοχή τους σε αυτό το αγαθό.

Το συμπέρασμά μας, λοιπόν, είναι ότι πίσω από την κατασκευή της υπόστασης τίθεται το αίτημα να συγκροτηθεί το άτομο ως υπόσταση, προς το οποίο προσανατολίζεται όλο το σύστημα σκέψης του S. Η οντολογία, η γνωσιοθεωρία και η πολιτική κατευθύνονται προς τον προσδιορισμό των αναγκαίων όρων της εκπλήρωσής του, παρόλο που το άτομο ως υπόσταση θα πρέπει να θεωρηθεί ως μια αντινομία ανοιχτή.

Ο S χειρίστηκε το πρόβλημα των κατηγορημάτων σκέψης-έκτασης, με έναν ιδιότυπο τρόπο, προκειμένου να αντιμετωπίσει το πρόβλημα του χωρισμού σώματος-πνεύματος όπως προέκυψε από την καρτεσιανή κατασκευή, στην οποία το ηρωτικό δινόταν στη Σκέψη, η οποία θεωρούνταν ως υπόσταση. Από την άλλη μεριά είχε να αντιμετωπίσει την κατασκευή του Hobbes, σύμφωνα με την οποία στη φύση δεν υπάρχουν παρά εκτεινόμενα σώματα, ως εκ τούτου η σκέψη αναχόταν στις κινήσεις του σώματος. Στον S σκέψη και έκταση, αντίθετα προς τον Descartes, δεν είναι υποστάσεις αλλά κατηγορήματα της υπόστασης, τα οποία είναι

¹⁵ Η έννοια της αιωνιότητας έχει θεωρηθεί υπό τρεις οπτικές: α) ως *sempiternity*, χωρίς δηλ. αρχή και τέλος, σε αντίθεση με ό,τι είναι θνητό [βλ. Kneale 1973, σ. 231], β) ότι δεν έχει καμιά σχέση με το χρόνο και τη διάρκεια, γ) ως συνυφασμένη με την αναγκαιότητα [Steinberg, 1987]. Η αιωνιότητα ως αναγκαιότητα είναι η θέση που υποστηρίζεται και από τον Rousset [1968, κεφ. I & II]. Εάν όμως μόνον το αιώνιο είναι αναγκαίο, τότε ό,τι είναι πεπερασμένο δεν θα πρέπει να θεωρηθεί ως αναγκαίο; Το πρόβλημα βέβαια εξομαλύνεται στο βαθμό που το αιώνιο αφορά στα πεπερασμένα πράγματα [βλ. Επ. 10] τα οποία θεωρούμε υπό την έποψη της αιωνιότητας, δηλ. των αναγκαίων τους νόμων. Ο Moreau [1994] επιχειρεί να συνδέσει τη *sub specie aeternitatis* με τον κόσμο της διάρκειας και της εμπειρίας, συγκεκριμένα με την επίγνωση του πεπερασμένου, και με την αντίσταση απέναντι στην καταστροφή [ό.π., σ. 509]. Ο M. δηλ. συνδέει την περίφημη αυτή φράση με το *conatus* του ατόμου. Από αυτήν την άποψη, μπορούμε να υποστηρίξουμε ότι η *sub specie aeternitatis* αφορά στη δύναμη του υπάρχουν *in suo esse*, ως εκ τούτου στους κανόνες που οργανώνουν αυτή τη δύναμη.

ισοδύναμα Κάθε κατηγορημα όμως, σε αντίθεση προς τον H, εξηγείται από τον ίδιο του τον εαυτό και δεν ανάγεται το ένα στο άλλο Αναγνωρίζονται δύο δυνάμεις, ισοδύναμες μεν, οι οποίες όμως διέπονται από τον αυτό κανόνα [H9 II, θ 7] Η διαφωνία του S προς τον Descartes δεν έγκειται μόνον ως προς το πρωτείο της σκέψης, την παντοδυναμία και την ελευθερία της σε σχέση με την έκταση, το σώμα, αλλά θεμελιώνεται κυρίως στην αντίληψη του S ότι η έκταση δεν είναι μια αδρανής μάζα [Ep 81, προς Tscirnhaus], όπως στον Descartes Οι νόμοι του εκτεινόμενου σώματος εμπεριέχονται σε αυτό, δεν δίδονται ως εντολές από τη σκέψη Ως εκ τούτου η σκέψη δεσμεύεται από τους νόμους του σώματος, από τη δυναμική της πράξης, και αντιστρόφως Η κατασκευή, λοιπόν, του S. δεν μπορεί να υπαχθεί ούτε στις μονιστικές θεωρίες, στις οποίες αναγνωρίζεται μία υπόσταση και μία κατηγορία ιδιοτήτων, ούτε και στις διστιτικές, στις οποίες αναγνωρίζονται δύο είδη υποστάσεων και δύο κατηγορίες ιδιοτήτων

Το κατηγορημα είναι εκείνο το οποίο συλλαμβάνει η νόηση ότι αποτελεί την ουσία της υπόστασης [H9 I, Op IV] Εάν δεχτούμε ότι η υπόσταση δεν είναι μία και μοναδική, αλλά έχουμε έναν πλουραλισμό ουσιών, τότε το πρόβλημα είναι εάν η υπόσταση ταυτίζεται με τα κατηγορήματά της και εάν ταυτίζεται και έχουμε μια μοναδική κάθε φορά σύνθεση ουσιών, τότε πώς αυτές επικοινωνούν Ο S θέτει μεν το πρόβλημα της πρώτης ουσίας, όπως ο Αριστοτέλης στις *Κατηγορίες*, αλλά υπάρχουν ιδιότητες που εμφανίζουν κοινά με τις άλλες ουσίες, στη γνώση των οποίων κατευθύνεται και το β' είδος γνώσης, το οποίο ορίζεται από τις κοινές έννοιες του Λόγου, όπως θα δούμε στη γνωσιοθεωρία του Εάν με την υπόσταση τίθεται το πρόβλημα της πρώτης ουσίας, τα κατηγορήματα σκέψης-έκτασης, που αποτελούν την ουσία της υπόστασης, παρουσιάζουν κοινά ανάμεσα σε όλα τα πράγματα· μπορούμε

λοιπόν να τα θεωρήσουμε ως τη δεύτερη ουσία, το substratum των όντων¹⁶. Τα κατηγορήματα διατυπώνονται μεν με όρους της θεωρίας των ιδεών¹⁷, αλλά για τον S υπάρχουν αντικειμενικά, χωρίς να εξαρτώνται από τον υποκειμενισμό όποιου σχηματίζει την ιδέα τους, διότι συνιστούν τους νόμους ενός πράγματος, οι οποίοι δεσμεύουν και το σχηματισμό της ιδέας του [δυνάμει του Θ 7, Η9 11]. Ως εκ τούτου η υπόσταση δεν υπάχεται στη βούληση ή τις όποιες επιθυμίες της, αλλά σε αναγκαίους νόμους. Και οι νόμοι που καθορίζουν ένα πράγμα συμφωνούν με τους νόμους της φύσης, με αποτέλεσμα να μην μπορεί να αποτεθεί κράτος εν κράτει ούτε και ο σπινοζικός θεός [Η9 11, Θ 3, Σχ]. Εξάλλου το summum bonum της ΤΙΕ και το ens perfectissimum το οποίο προσανατολίζεται στην τελειότητα του πνεύματος/πράττειν, έχει ως προϋπόθεση την ενότητά του με τους φυσικούς νόμους και τη συμμετοχή όσο το δυνατό περισσότερων ανθρώπων¹⁸. Από αυτήν την άποψη ο S επιδιώκει να αποφύγει την ερμηνεία της πράξης και της σκέψης από μια ατομικιστική κλίμακα αξιών, που προέρχεται από προθέσεις¹⁹.

¹⁶ Το πρόβλημα βέβαια είναι αν και πώς τα κατηγορήματα ταυτίζονται με την υπόσταση, και δεν υφίστανται ante rem, ως universalia, με δεδομένο ότι ο S. δεν δέχεται ότι τα πράγματα και η νόση υπάρχουν δυνάμει αλλά ενεργεία, σε αντίθεση προς την Αριστοτέλεια παράδοση [Ηθ. Ι, Θ. 31, Σχ.]. Και αν τα κατηγορήματα ταυτίζονται με την υπόσταση ως ιδιαίτερο πράγμα, τότε πώς συμβαίνει να συμφωνούν τα πράγματα αναμεταξύ τους πραγματικά και όχι συμβατικά.

¹⁷ Βλ. Ηθ Ι, Ορ. IV, επίσης, Donagan [1988], σ. 69, ο οποίος υποστηρίζει ότι εφόσον η ουσία της υπόστασης είναι ένα άτομο, και τα κατηγορήματα ταυτίζονται με την ουσία, ως εκ τούτου τα κατηγορήματα δεν είναι ιδιότητες αλλά άτομα. Πάνω σε αυτό πρέπει να παρατηρήσουμε ότι και ο S. δεν μας παρέχει αρκετές διευκρινήσεις. Πάντως επί τη βάσει των κατηγορημάτων έπονται τα αποτελέσματα της υπόστασης [Ηθ. Ι, Θ. 23]. Η ουσία είναι η νομοθεσία ενός πράγματος και με βάση τους σταθερούς νόμους όλα τα πράγματα γίνονται και μπαίνουν σε τάξη, ως εκ τούτου επί τη βάσει σταθερών νόμων επιτελούνται αλλά και εξηγούνται οι μεταβολές [βλ. ΤΙΕ, § 101]. Ως εκ τούτου εφόσον τα κατηγορήματα ταυτίζονται με την ουσία και αυτή με τη νομοθεσία ενός πράγματος, το κατηγορήματα μπορούμε να θεωρήσουμε ότι είναι οι νόμοι στους οποίους υπάγεται ένα πράγμα για να υπάρχει.

¹⁸ ΤΙΕ, § 13: "Summum bonum est eo pervenire, ut ille cum aliis individuis, si fieri potest, tali natura fruatur." (: το υπέρτατο αγαθό γι' αυτόν είναι να επιτύχει να μετάσχει - με άλλα άτομα όσο είναι δυνατό - μιας τέτοιας [ανώτερης] φύσεως.) Βλ. επίσης, Ηθ. V, Θ. 20, όπου για τον S. η amor Dei intellectualis "τόσο περισσότερο θάλπεται όσο περισσότερους ανθρώπους φανταζόμαστε ότι συνδέονται με το θεό με τον ίδιο δεσμό αγάπης".

¹⁹ Βλ. Kl. Hammacher [1973], σ. 90.

Με αυτό το χειρισμό των κατηγορημάτων επιδιώκεται να αρθρεί ο χωρισμός σώματος-πνεύματος, ενώ εμφανίζονται οι προϋποθέσεις για έναν νέο τύπο ιδέας στην ιστορία της σκέψης. Η ιδέα του Θεού, από την οποία έπεται ένα άπειρο πραγμάτων με άπειρους τρόπους είναι μοναδική (*unica*) [H9 II, θ 4]²⁰. Η νόηση του Θεού περιλαμβάνει τα κατηγορήματα αλλά και τους επηρεασμούς του (*affectiones*) [όπ, Απ]. Ο Θεός είναι πράγμα σκεπτόμενο-εκτατό [H9 II, θ 1 & 2], ενεργώς υπάρχον, κύριο γνώρισμα του οποίου είναι η ενεργητικότητα. Εύλοχα η ιδέα του δεν μπορεί να είναι συνδεδεμένη με ένα στατικό πράγμα, αλλά με τη δυναμική του εξέλιξη. Η ιδέα δεν είναι κάτι βωβό σαν μια ζωγραφιά²¹, πρέπει να διατυπώνει τις εκδηλώσεις του σκεπτομένου πράγματος, τις μεταβολές του και τον συγκροτητικό τους κανόνα, χάρη στον οποίο υπάρχει και αποδεικνύεται γενετικά.

Το πνεύμα δεν είναι παρά η ιδέα του σώματος [H9 II, θ 11 & 13], το αντικείμενο του πνεύματός μας είναι το σώμα που ενεργώς υπάρχει [H9 II, θ 13, Απ]. Ο S διατυπώνει την αντίθεσή του σε όσους ισχυρίζονται ότι το πνεύμα κυριαρχεί επί του σώματος και ότι οι πράξεις του σώματος προέρχονται από το πνεύμα [H9 III, θ 2, Σχ], υποστηρίζοντας ότι απλώς προσπαθούν να καλύψουν την άχνοιά τους για τις αιτίες της πράξης. Για τον S το πράγμα νοείται ως ενέργεια, η οποία υφίσταται και ως σκεπτομένη, υπό το κατηγορήμα της σκέψης. Εφόσον η *ordo et connexio* ιδεών-πραγμάτων/πράξεων είναι κοινή και το πράγμα διαρθρώνεται όπως η σκέψη, και αντιστρόφως [H9 V, θ. 1, Απ], θεμελιώνεται η κατανοησιμότητα του πραγματικού αλλά και η συμπεριφορά του.

²⁰ Ο Gueroult [1968], 315-16, αναρωτιέται αν πρόκειται για μια μοναδική ιδέα ή για δύο διαφορετικές, αφενός μεν των κατηγορημάτων, αφετέρου δε των επενεργειών τους, καταλήγει όμως στο συμπέρασμα ότι η ιδέα αυτή είναι αληθής, επειδή συνδέεται με την ιδέα της αιτίας, το Θεό.

²¹ Ηθ. II, θ. 43, Σχ., αν και εκεί ο S. αναφέρεται στην ιδέα της ιδέας, η οποία όμως είναι ό,τι και η ιδέα [Ηθ. II, θ. 21, Σχ.].

της ιδέας, δηλ εκείνη την οποία σχηματίζει ο νους για τον εαυτό του Εφόσον η ιδέα ταυτίζεται με τη γνώση [Η9. II, θ. 23 & Αη], τότε η ιδέα της ιδέας σημαίνει την αυτογνωσία του πνεύματος Σύμφωνα με το σχόλιο του θ 21, Η9 II, η ιδέα του πνεύματος και το ίδιο το πνεύμα είναι ένα μόνο και το αυτό πράγμα, εννοούμενο υπό ένα και το αυτό κατηγορημα, της σκέψης Πάνω σ' αυτό διατυπώνονται τα ερωτήματα αν έχουμε μια θεωρία της γνώσης ως 'αντιστοιχίας' ή αν η γνώση αποκλίνει και δρα συμπληρωματικά ως προς το αντικείμενό της, καθώς επίσης ποιο είναι το υποκείμενο της γνώσης²³ Αν το υποκείμενο που μπορεί να εκπληρώσει την κίνηση της αυτογνωσίας του πρέπει να έχει τα γνωρίσματα της υπόστασης, τότε και στη γνώση τίθενται ορισμένοι ιδεώδεις όροι, προς την εκπλήρωση των οποίων όμως τείνει κάθε άτομο Στην υποστήριξη αυτής της θέσης συνηγορεί και η άποψη του S. στον πολυσυζητημένο πρόλογο της ΤΙΕ, όπου τίθεται η αναζήτηση του *summum bonum* και του τελειότατου όντος ως καθοδηγητικής ιδέας, αλλά και η αρχή του *conatus* [Η9 III, θ 5, 6, 7, κ.εξ.] θεωρούμενου ως δυναμικής αρχής, ως προσπάθειας ενεργοποίησης και αρετής Η γνώση βασίζεται στην *definitio* του πράγματος, στη γενετική του ανακατασκευή, στην αναζήτηση της δυναμικής του αρχής και όχι στην *determinatio*, στην οριοθέτησή του [βλ Επιστ 50 & 60] Από αυτήν την άποψη η γνώση μάς οδηγεί σε μια κριτική του υπάρχοντος στο βαθμό που δεν παρέχει τους όρους για τη δυναμική ανάπτυξη των ατόμων και των σχέσεών τους και ταυτοχρόνως στην αναζήτηση αυτών των όρων -

*

²³ Για τα κατηγορήματα έχουν διατυπωθεί πολλές διαφορετικές εκδοχές από τους μελετητές. Επί παραδείγματι, η θεωρία της αντιστοιχίας του Gueroult [1974]. Η έποψη αυτή έχει χαρακτηριστεί ως αντικειμενιστική από τον Eisenberg [1990], ο οποίος θέτει μετασπινολικά κριτικά ερωτήματα για το υποκείμενο που συγκροτεί τα κ. Τα κατηγορήματα ως "εκφράσεις" ή πράξεις που εκφράζουν και εκφράζονται [Deleuze, 1968]. Ότι αποτελούν διαμεσολαβήσεις ανάμεσα στην υπόσταση [πράγμα] και τους τρόπους της, το δεύτερο στάδιο στο οποίο διέρχεται η πραγματοποίηση του απολύτου [υπόστασης] του οποίου η απόλυτη ενότητα είναι πραγματική [Hegel, βλ. όμως και την κριτική του Gueroult, 1968, σ.σ. 422-66]. Ή το κατηγορημα ως διαμεσολάβηση που υπάγει το είναι σ' έναν αφηρημένο κανόνα και χαρακτηρίζεται ως φορέας μιας ιδέας του δέοντος είναι της οντολογικής κανονιστικότητας [Negri, βλ. όμως την κριτική του Macherey, 1992]. Η, ακόμη, κι ότι τα δύο κατηγορήματα είναι ένα, αφού δεν υπάρχει παρά μία σειρά γεγονότων [Lucash ,1992], κ.ά.

1 Το πρόβλημα της υπόστασης και των κατηγορημάτων

Επ' αφορμή του πρόσφατου κειμένου του Macherey¹ και αφού εκτεθούν τα κύρια σημεία του, επιχειρείται η προσέγγιση των εξής προβλημάτων I. Ποιο πράγμα μπορεί να θεωρηθεί ως υπόσταση II Τα κατηγορήματα Σκέψης-Έκτασης ποια σχέση έχουν με την υπόσταση III Το πρόβλημα των κοινών εννοιών-κανόνων Θα επιχειρηθεί επίσης, στο δεύτερο μέρος αυτής της ενότητας να εξεταστεί ο χειρισμός του Spinoza για τα κατηγορήματα σε σχέση με τον Descartes και τον Hobbes Σχετικά με το πρώτο, βασιζόμαστε στους πρώτους ορισμούς της Ηθικής και στον Πρόλογο της ΤΙΕ, για να δείξουμε ότι η υπόσταση είναι το *summum bonum*, το *ens perfectissimum* της ΤΙΕ, μπορεί δηλ να συγκροτηθεί από το ίδιο το πνεύμα του ανθρώπου καθώς αναστοχάζεται επί της ιδέας που είναι με προσανατολισμό την τελειότητά του, την ενότητά του με τους φυσικούς κανόνες Ο προσανατολισμός αυτός δεν εκπληρώνεται μόνο με την αυτογνωσία στα πλαίσια μιας ατομικής προσπάθειας, αλλά και με τη συμμετοχή όσο το δυνατό περισσότερων σε αυτήν Ως εκ τούτου υποδεικνύει μια στάση ζωής Ως προς τα κατηγορήματα, αφενός μεν θεωρούνται ως οι δυνάμεις σκέψης-πράξης με τις οποίες υπάρχει και διατυπώνεται ένα πράγμα ως δυναμική ουσία, αφετέρου δε οι κανόνες που επιτρέπουν τη δυναμική του εξέλιξη δεν καθορίζονται από τους νόμους του ανθρώπινου λόγου που αποσκοπεί μόνον στην ωφέλειά του [TP, II, § 8] Τα κατηγορήματα ταυτίζονται με την ουσία ενός πράγματος, με τη δύναμή του να ενεργεί και να σκέφτεται με άπειρους τρόπους, αλλά αυτή η ουσία δε νοείται απομονωμένη από τις άλλες. Η υπόσταση συλλαμβάνεται μεν από τον ίδιο της τον εαυτό και δεν υπάχεται σε μια προοπτική σύγκρισης, όπως γράφει ο Macherey, αλλά ο S δεν αποποιείται τις κοινές έννοιες και τους κοινούς κανόνες, που διασφαλίζουν την επικοινωνιακότητά της με τις άλλες Η ελευθερία της

¹ Macherey [1994], σσ. 39-53.

υπόστασης ως *causa sui* μετριάζεται μέσω των κοινών κανόνων, ώστε να μην αποκλίνει προς την αυθαιρεσία. Υπό αυτούς τους όρους το αίτημα για τη σύλληψη ενός πράγματος ως ιδιαιτερότητας και μοναδικότητας μένει ανοιχτό, ενώ δεν υπερβαίνει μόνον την ευκλείδεια διατύπωση του S αλλά και τα όρια της σύγχρονης επιστήμης και πράξης.

ι. *Είναι ο Spinoza μονιστής,*

Ο Macherrey αναρωτιέται αν ο S. είναι μονιστής, δηλ φιλόσοφος του ενός, του μοναδικού και απόλυτου όλου. Αν ο Θεός στον S εκφράζει το ένα και μοναδικό είναι, αποτελώντας συνέχεια της παρμενίδειας σύλληψης. Οι φράσεις “*Deus sive Natura*” και “*Omnis determinatio est negatio*” για τον M αποτέλεσαν κοινό τόπο που καθόρισαν την ερμηνεία της σπινοζικής σκέψης, στην οποία συμπίπτουν, εκτός των άλλων, ο Hegel, ο Russell και ο Rorty. Στην πραγματικότητα όμως, πρόκειται για φράσεις που έχουν τεχνητά αποσπασθεί και δεν απαντώνται στο κείμενο του S με τη μορφή και την αξία αποδεικτικών προτάσεων [σ. 40].

Τι είναι όμως για τον S η ενότητα (*quid sit unitas*) ο M ανατρέχει στο *Cogitata Metaphysica* [1663], όπου τότε ο S βρισκόταν στα πρώτα δοκίμια της Ηθικής. Για τον νομιναλισμό του “η ενότητα δεν προσθέτει τίποτε σε ό,τι είναι ένα πράγμα · δεν είναι παρά ένας τρόπος να σκεφτόμαστε, με τον οποίο διακρίνουμε το πράγμα από άλλα που του μοιάζουν ή συμφωνούν κατά κάποιο τρόπο με αυτό” [C M I 6]. “Ο Θεός δεν ονομάζεται παρά μη κυριολεκτικά ένας και μοναδικός αλλά το ζήτημα δεν έχει καμιά σημασία από την άποψη εκείνων που καταπιάνονται με τα πράγματα και όχι με τις λέξεις.” Με άλλα λόγια, εξηγεί ο M., ενότητα και μοναδικότητα δεν είναι παρά ονόματα ή επωνομασίες και αυτά τα ονόματα θα μπορούσαν κατά έναν ορισμένο τρόπο να θεωρηθούν ως μη κυριολεκτικά, πράγμα που φαίνεται ότι αφήνει

να καταλάβουμε ότι ένας άλλος τρόπος να το πούμε θα ήταν πιθανόν ακριβέστερος [σ 46] Για τον S. δεν υπάρχουν πολλοί θεοί, για το λόγο ότι θα γίνονταν γνωστοί οι μιν από τους δε, άρα με σχετικό τρόπο [σ 47]

Ο Μ αναφέρεται επίσης στην Επιστολή 50, προς Jelles [26 1674], όπου μεταξύ άλλων ο S απαντά για το ζήτημα της ενότητας ή μοναδικότητας του Θεού. Ο S γράφει ότι ένα πράγμα μπορεί να λεχθεί ως ένα και μοναδικό υπό την έποψη της ύπαρξης, αλλά όχι της ουσίας του. Επί παραδείγματι, αν κάποιος έχει ένα σηστέριο και ένα εσκούδο, θα βεβαιώσει ότι κρατά δύο νομίσματα, εφόσον αποδίδει τον όρο νόμισμα και στα δύο. Όμως στο θεό αν αποδώσουμε την έννοια της μοναδικότητας, που είναι ένα καθόλου, σημαίνει ότι δεν έχουμε για το θεό μια αληθή ιδέα.

Ο Μ σημειώνει ότι η διανοητική παράσταση πράγματος ως ενός και μοναδικού, προποθέτει την υπαγωγή του σε μια κατηγορία αριθμού, υπονοεί δηλαδή τη σύγκριση και σχετικοποίησή του [σ 49]. Για τον Μ το παράδειγμα του S δεν είναι τυχαίο. Όταν υπολογίζουμε, λειτουργία της οποίας η λογική υπάχεται τυπικά στα κριτήρια της φαντασίας, είναι σαν να μετράμε με το χωνόνα του δυνατού τα πραγματικά σηστέρια που έχουμε στην τσέπη, να τα συγκρίνουμε ιδεωδώς με όλα τα άλλα που θα ευχόμασταν να έχουμε, να ληπούμαστε που δεν τα έχουμε, αλλά χωρίς να απελπιζόμαστε ότι θα τα αποκτήσουμε μια μέρα. Το χρήμα καταμετράται είτε το παραχώνουμε στο βάθος του κήπου, όπως ο Εξηνταβεθόνης, ή όπως ο Perrette, το σκορπάμε στον ιστό της αριθμητικής ονειροπόλησης Ηθικότητα. πολύ κακά αποκτημένα δεν ωφελεί ποτέ [ό π]

Όπως γράφει ο Μ., θεός είναι κύριο όνομα, δε συνδέεται με ό,τι είναι κοινό σε πολλές υπάρξεις, αλλά σε μια ιδιαίτερη ύπαρξη. Εντούτοις, θεός δεν είναι ένα πράγμα όπως τα άλλα, είναι η ύπαρξη θεωρούμενη καθαυτήν, μέσα στην ουσία της από την οποία δεν μπορεί να αποσπασθεί. [σ. 51]. Είναι η υπόσταση που συλλαμβάνεται μέσα από τον εαυτό της (in se) στην εσωτερική της αναγκαιότητα ουσία και ύπαρξη.

δεν είναι με κανένα τρόπο καθεμιά τους πριν ή μετά σε σχέση με την άλλη, δεν χωράει πλέον θέση για τη θεώρηση της διάρκειας, αφού ουσία και ύπαρξη δεν υφίστανται επ' ουδενί πριν ή μετά η μια ως προς την άλλη [όπ]

Τι νομιμοποιεί να μιλάμε περί Θεού όπως για ένα πράγμα, Διερωτάται ο Μ “ Εάν Θεός δεν ήταν ένα πράγμα, θα έχανε τον απόλυτο πραγματικό του χαρακτήρα και θα γινόταν μια καθαρή σχέση, δηλ μια αφαίρεση. Θα παρουσιαζόταν όπως ό,τι είναι κοινό σε όλα τα πράγματα που συνθέτουν την πραγματικότητα. Μάλλον θα γινόταν μια γεωμετρική σύλληψη, τις γενικές ιδιότητες της οποίας μελετάμε ”

Θεός, σύμφωνα με την ανάγνωση του Μ, δεν ονομάζεται παρά με ακυριολεξία ένα πράγμα, διότι δεν είναι ένα πράγμα όπως τα άλλα, και πάλι ή πάνω από τα άλλα, μπορώντας να συγκριθεί μαζί τους, δηλ δίδοντας τα στοιχεία ή τους όρους της σύγκρισής τους. Αλλά είναι η ίδια η πραγματικότητα εφόσον βρίσκεται εντεύθεν κάθε προοπτικής σύγκρισης. Μ' αυτήν την έννοια πρέπει να πούμε, είν' αλήθεια, από την άποψη μιας ορθολογικής γνώσης που υπάχεται μάλλον στις νόρμες της εννοιακής επιστήμης παρά σε εκείνες της γεωμετρικής απόδειξης, όπου Θεός ονομάζεται Πράγμα, εφόσον το όνομα πράγμα μπορεί να ισχύει ως κύριο όνομα. Και καταλήγει λέγοντας ότι “ο μονισμός που αποδίδεται στον Spinoza δεν θα ήταν παρά ένας τρόπος του λέγειν, μια μεταμπίεση της σκέψης του, που καλὰ θα ήταν επίσης να τον βάλουμε σε κανένα ράφι, για να τον ξεχνάμε”

Ο Macheray, γνωστός από το έργο του “Hegel ou Spinoza”, το κείμενό του πάνω στην ανάγνωση του Russell για τον S', κ.ά., έχει επιχειρήσει να ασκήσει κριτική στις κλασικές ερμηνευτικές, ενώ πολύ συνοπτικά έχει καταλήξει στο συμπέρασμα ότι ο S μπορεί να θεωρηθεί πιο εχθελανός ως προς τη διαλεκτική του από τον Έχελ. Στο κείμενο που μας απασχολεί, φαίνεται ότι θέλει να απελευθερώσει τη σπινοζική

² Macheray [1993], σ.σ. 285-305.

ερμηνευτική από τον εκκλεισμό της σε μια διαλεκτική του Ενός και του Δύο καθώς επίσης και από τον στατικό παρμενίδειο μονισμό που της είχε επιβληθεί

Το κείμενό του προκαλεί μια επανανάγνωση του S υποχρεώνει να επανεξετάσουμε τις κατηγορίες υπόσταση - κατηγορήματα - τρόποι Η Υπόσταση ή Θεός [H9 1, Op 6 & Θ 11] δεν ταυτίζεται με τη Φύση, όπως εννοήθηκε στην κλασική αλλιά και μέχρι τώρα ερμηνευτική, αλλά αποτελεί Πράγμα καθεαυτό, το οποίο συλλαμβάνεται στην εσωτερική του αναγκαιότητα Μπορούμε να θεωρήσουμε ότι ο S με τον όρο υπόσταση θέτει το πρόβλημα της πρώτης ουσίας, όπως ο Αριστοτέλης στις *Κατηγορίες* Πλην όμως, όπως παρατηρεί ο M., Θεός δεν είναι οποιοδήποτε πράγμα Επίσης, δεν κατανοείται με βάση τις κατηγορίες του ποσού και του χρόνου, διότι έτσι η υπόσταση γίνεται σχέση, αφηρημένη σύλληψη³ Επιπλέον, με τη μη αναχωχή της υπόστασης στις εν λόγω κατηγορίες εντοπίζονται και ηθικού τύπου συνέπειες, εφόσον η υπόσταση αποτελεί αξία καθεαυτήν Υπό τον τύπο της θεώρησής της ως καθεαυτής οξίας αποκλείεται η χρησιμοποίησή της ως αντικειμένου, με όλα τα συνεπαχόμενα που μπορεί να έχει αυτή η στάση

Ο M θέτει όρους για την ύπαρξη της υπόστασης “δεν είναι ένα πράγμα όπως όλα τα άλλα”, “είναι η υπόσταση που συλλαμβάνεται καθεαυτή (in se) στην εσωτερική της αναγκαιότητα” Το ερώτημα βέβαια που μας απασχολεί είναι οι όροι υπό τους οποίους ένα πράγμα αποτελεί Υπόσταση.

Στον κλασικό μονισμό, η υπόσταση είναι μία έχουμε δηλ ένα μοναδικό, απόλυτο όλο, στο οποίο είναι και νοείν ταυτίζονται Στο βαθμό που ο S θέτει στη θέση της υπόστασης το ορισμένο πράγμα, ποια η σχέση του με τα άλλα , Επίσης, τίθεται εύλοχα το ερώτημα τι θα

³ Βέβαια και στον Αριστοτέλη η κατηγορία του ποσού, στην οποία ανήκουν, εκτός από τη γραμμή, την επιφάνεια και το σώμα, ο χρόνος και ο χώρος, [Κατηγορίες, 4b, 23- 24], δε συντελεί στη γνώση της καθεαυτότητας ενός πράγματος, αλλά της σχέσης του με κάποιο άλλο : ου γαρ καθ' αυτό έκαστον τούτων ποσόν λέγεται [5b, 3-4] · τούτων δε ουδέν εστι ποσόν αλλά των προς τι · ουδέν γαρ αυτό καθ' αυτό μέγα λέγεται ή μικρόν, αλλά προς έτερον αναφέρεται [5b, 15-17].

μπορούσε να'ναι υπόσταση, διότι ο S ποτέ δεν έχει διατυπώσει ρητώς αν είναι η φύση, ο άνθρωπος, ή τι άλλο. Εφόσον η Υπόσταση συλλαμβάνεται καθ'εαυτήν, υπονοείται το ζήτημα των γνωσιοθεωρητικών όρων της σύλληψής της. Θα μας απασχολήσουν λοιπόν τα ερωτήματα I. Ποιο πράγμα μπορεί να θεωρηθεί ότι αποτελεί υπόσταση και από ποιον συλλαμβάνεται II. Τα κατηγορήματα Σκέψης - Έκτασης ποια σχέση έχουν με την υπόσταση III. Το πρόβλημα των κοινών εννοιών

Στην ΤΙΕ ο S θέτει ως σκοπό την αναζήτηση του υπερτάτου αγαθού "Το υπέρτατο αγαθό είναι να μετάσχουμε - μαζί με άλλα άτομα ει δυνατόν- της τελειότερης φύσεως" [ΤΙΕ, § 13] Στην αμέσως προηγούμενη παράγραφο ο S γράφει, βέβαια, ότι το καλό και το κακό όπως το τέλειο και το ατελές είναι έννοιες σχετικές, "διότι τίποτε, θεωρούμενο στη δική του φύση, δεν μπορεί να ονομαστεί τέλειο ή ατελές, ειδικά αφού αναγνωρίσουμε πως ό,τι συμβαίνει συμβαίνει σύμφωνα με τον αιώνιο κανόνα και σύμφωνα με ορισμένους νόμους της Φύσεως" [§ 12] Όμως "καθώς η ανθρώπινη αδυναμία (imbecillitas) δεν κατανοεί εκείνον τον κανόνα με τη σκέψη την οποία διαθέτει, κι ενώ ο άνθρωπος συλλαμβάνει μιαν ανθρώπινη φύση πολύ πιο ισχυρή από τη δική του και ταυτοχρόνως βλέπει ότι τίποτε δεν τον εμποδίζει για την απόκτησή της, παρορμάται να αναζητήσει τα μέσα που θα τον οδηγήσουν σε μια τέτοιο τελειότητα" [ΤΙΕ, § 13] Η ανθρώπινη αδυναμία είναι πραγματική και δεν οφείλεται στην άγνοια των φυσικών κανόνων⁴. Αυτή η άγνοια της αναγκαιότητας εξηγεί την πλάνη περί καλού και κακού, τέλειου, ατελούς, οδηγεί τον άνθρωπο να συγκρίνει τα πράγματα, όπως τα βλέπει, στη γενικότητά τους, με εκείνα που φαντάζεται ότι πρέπει να'ναι⁵. Η κίνηση της φαντασίας που επιχειρεί να επιβάλλει στα πράγματα τα απότοκά της, μια κίνηση του πνεύματος η οποία, ενώ δεν έχει ολοκληρωθεί θέλει να επιβληθεί ως κανόνας, χρειάζεται την *emendatio*, ώστε να φτάσει στη γνώση της εσωτερικής σύστασης των πραγμάτων

⁴ Δεν αποτελεί ελάττωμα [*vice*], όπως παρατηρεί ο Rousset [1992], σσ. 165-66.

⁵ Rousset, *ό.π.*

Ο Σ αναγνωρίζει, όπως ο Πλάτων, ως υπέρτατη αξία τη γνώση (σοφία), αλλά τη γνώση ενός εν ενεργεία πράγματος ως ένας όρος της μέθεξης του ανθρώπινου πνεύματος με το υπέρτατο αγαθό προτείνεται η κοινότητα των ανθρώπων⁶. Στο νομιναλισμό του Σ εισάγεται η υποχρέωση να γίνουν δεκτές οι κοινές έννοιες, ό,τι είναι κοινό στο μέρος και στο όλον.

Για την ΤΙΕ, το *summum bonum*, το *ens perfectissimum*, είναι το ίδιο το πνεύμα του ανθρώπου καθώς αναστοχάζεται επί της ιδέας που είναι με προσανατολισμό την τελειότητά του, την ενότητά του με τους φυσικούς κανόνες, η οποία ήδη θεωρείται ότι υφίσταται (*cognitionem unionis, quam mens cum tota Natura habet*). Αν θεωρηθεί ότι αυτό είναι η Υπόσταση, για την ΤΙΕ, αποτελεί αίτημα, το αίτημα του ανθρώπου για την αυτοεκπλήρωσή του. Τούτο θα πρέπει να παρατηρηθεί ότι συντελείται με την αναστοχαστική κίνηση του πνεύματος (την ιδέα την οποία παράγει για τον εαυτό του, την ιδέα της ιδέας), όχι όμως ανεξάρτητα από το βαθμό τελειότητας στον οποίο έχει φτάσει.

Στην *Ηθική*, ένα από τα κυριότερα προβλήματα που απασχολούν τον Σ αφορούν στο ερώτημα για την υπόσταση. Ο πρώτος ορισμός της Ηθικής Ι αναφέρεται στην *causa sui*. “Με *causa sui* εννοώ αυτό του οποίου η ουσία εμπεριέχει την ύπαρξη· με άλλα λόγια, αυτό του οποίου η φύση δεν μπορεί να νοηθεί ει μη μόνον ως υπάρχουσα.” Ορίζεται η ταυτότητα ανάμεσα σ’ αυτό που υπάρχει και σ’ αυτό που νοείται⁷. Επίσης η *causa sui* ορίζεται ως ιδιότητα αποφασιστικής σημασίας και ως μέσον απόδειξης της υπόστασης, εφόσον είναι αποφασιστικής σημασίας ιδιότητα. Κάθε πράγμα θεμελιώνεται στην ίδια, εσωτερική του αιτία, και η γνώση του δεν είναι δυνατή παρά μέσω της αιτίας του (*Vere scire est*

⁶ *summum autem bonum est eo pervenire, ut ille cum aliis individuis, si fieri potest, tali natura fruatur.*
[ΤΙΕ, § 13].

⁷ βλ. *Gueroult I*, σσ. 40- 41.

scire per causas⁸) Όμως ο S δεν προσδιορίζει περισσότερο και δεν ονομάζει ποιο είναι αυτό το πράγμα.

Ο τρίτος ορισμός αναφέρεται στην υπόσταση ως “το εν εαυτω υπάρχον και δι’ εαυτού νοούμενον, δηλ εκείνο του οποίου η έννοια δεν έχει την ανάγκη της έννοιας άλλου πράγματος για να σχηματισθεί” Κι εδώ επίσης ταυτίζεται αυτό που συλλαμβάνει η νόηση για το πράγμα με ό,τι αυτό το πράγμα είναι καθαυτό Η νοητότητα του πράγματος είναι όρος της ύπαρξής του Ο τέταρτος ορισμός αφορά στο κατηγορήμα ως εκείνο το οποίο συλλαμβάνει η νόηση ότι αποτελεί την ουσία της υπόστασης Το κατηγορήμα αποτελεί οντολογική αρχή της υπόστασης, εφόσον συγκροτεί την πραγματικότητά της, αλλά και αρχή της κατανοησιμότητάς της, αφού από αυτό τη γνωρίζουμε

Εφόσον η υπόσταση είναι ένα μοναδικό πράγμα συλλαμβανόμενο στην καθαυτότητά του, του οποίου η ύπαρξη ταυτίζεται με την ουσία του, δεν έχουμε δύο τύπους ουσιών, όπως στον Αριστοτέλη Επίσης, εφόσον τα κατηγορήματα είναι η ουσία της υπόστασης, και η ουσία αυτή είναι ιδιαίτερη, θα πρέπει τα κατηγορήματα να ταυτίζονται με την υπόσταση. Η πρώτη ουσία, δηλ η υπόσταση, δεν ανάχεται στη δεύτερη, δεν κατανοείται ως καθολική έννοια γένους και είδους “Η δύναμη του θεού είναι η ουσία του” [H9. i, 34] η δύναμη αυτή είναι πράξη η οποία

⁸ Gueroult, ό.π., σημ. 81, σ. 41· βλ. επίσης TIE, § 85 : veram scientiam procedere a causa ad effectus. Ο Lucas γράφει για τον πρώτο ορισμό : “ Υπογραμμίζουμε εδώ ότι πρόκειται για την οντολογική απόδειξη της ύπαρξης του Θεού χυμένη στο καλούπι ενός ορισμού” [Lucas, 1983, σ. 175, όπου παραπέμπει εις W.Cramer, 1966, σ.σ. 13-4]. Για τον Lucas, όμως, δεν αμφισβητείται η τοποθέτηση Θεού-Φύσεως στο ίδιο επίπεδο, αλλά με την ταύτισή τους υποστηρίζεται ότι ο S. θέλησε να ξεπεράσει το δεισμό του οποίου ο Descartes ήταν το πρότυπο. “ Αυτό του οποίου εμπεριέχει την ύπαρξη”, σ’ αυτήν τη διατύπωση για τον L. έχουμε μια επανάληψη με όρους του Άνσελμου της ταύτισης Σκέψης και Είναι [Gleichsetzung von Denken und Sein] που θεμελιώνεται από την ελεατική φιλοσοφία. Δεν είναι δυνατό, γράφει, να δώσουμε στον πρώτο ορισμό ένα θεμέλιο· η έσχατη αιτία ορίζεται και ως αυτοθεμελιούμενη [ό.π., σ.176] “Ο S. δεν μπορεί να θέσει σε διάκριση το υπερβατολογικό από το εμπειρικό εγώ, σε εννοιολογικό επίπεδο, παρόλο που εμφανίζονται στο λόγο του τα επιχειρήματα αυτού του είδους”[σ. 178].

ανάγεται σε αναγκαίους νόμους⁹ Αν όμως υπάρχουν μόνον επιμέρους πράγματα, τότε πώς νομιμοποιούμαστε να μιλάμε για φυσικούς νόμους, επίσης σε ποια βάση μπορεί να τεθεί “η γνώση της ενότητας του πνεύματος με όλη τη Φύση” [ΤΙΕ, §13] ένα ζήτημα στο οποίο θα επανέλθουμε

Σύμφωνα με τον έκτο ορισμό, “δια του όρου θεός νοείται το απολύτως άπειρον ον, δηλ υπόσταση που συνίσταται από άπειρα κατηγορήματα, καθένα των οποίων εκφράζει αιώνια και άπειρη ουσία” Ένα μεγάλο ερωτηματικό είναι ο λόγος για τον οποίο ενώ η Υπόσταση αποτελείται από άπειρα κατηγορήματα, ο S δεν αναφέρει παρά μόνον δύο, Σκέψη και Έκταση, θεωρώντας ότι ο άνθρωπος μόνον αυτά συλλαμβάνει Εάν θεωρηθεί ότι ο άνθρωπος μπορεί να αποτελέσει Υπόσταση, η παραπάνω διαφορά δεν τους διαχωρίζει ,

Ένα απολύτως μοναδικό και ιδιαίτερο ον συνίσταται από άπειρα κατηγορήματα, δια των οποίων διακρίνεται από ένα άλλο Γιατί όμως ο άνθρωπος δεν μπορεί να γνωρίσει πλέον των δύο , Το ερώτημα είχε τεθεί από τον Tscirnhaus και το μετέφερε ο Schuller στην επιστολή του προς τον S [Αμστερνταμ, 25 7 1675] Ο Tscirnhaus έθεσε το ζήτημα στο επίπεδο της δυνατότητας του πνεύματος για γνώση Σύμφωνα με την απαντητική επιστολή του S [Επ 84, Χάχη 29 7 1675] , “η δύναμη κάθε πράγματος ορίζεται μόνον από την ουσία του [Η9 III, 7] . Αλλά η ουσία του πνεύματος [Η9 II, 13] συνίσταται μόνο σε τούτο, ότι είναι η ιδέα ενός Σώματος ενεργώς υπάρχοντος η ιδέα του Σώματος δεν περιλαμβάνει ούτε εκφράζει άλλα κατηγορήματα του Θεού εκτός από Έκταση και Σκέψη. , το Σώμα [Η9 II, 6] έχει το Θεό ως αιτία του, στο βαθμό που

⁹ I, 34, Απόδειξη : “Πράγματι, μόνον από την αναγκαιότητα της ουσίας του Θεού έπεται ότι ο Θεός είναι αιτία εαυτού και αιτία όλων των πραγμάτων, επομένως η δύναμη του Θεού, ως εκ της οποίας αυτός ο ίδιος και όλα τα πράγματα υπάρχουν και ενεργούν, είναι αυτή η ίδια η ουσία του.” Η ουσία δεν ταυτίζεται με τη δύναμη αλλά με ό,τι τη συγκροτεί ως ουσία, δηλ. με τα κατηγορήματά της. Η δύναμη δεν αποτελεί παρά ίδιον γνώρισμα του Θεού, και ανάγεται στην αναγκαιότητα της ουσίας. Κι αφού η δύναμη προκύπτοντας αναγκαία από την τελειότητα της ουσίας, δεν είναι παρά ίδιον γνώρισμα, ο Θεός δικαίως επονομάζεται ως *essentia actuosa*. [Βλ. επίσης, Gueroult, 1968, σ.σ. 379-80]. Μπορούμε λοιπόν να θεωρήσουμε ότι η ουσία του Θεού είναι ο ίδιος ως πράξη που διατυπώνεται σύμφωνα με τους αναγκαίους της νόμους. Η συμφωνία της με αυτούς συνιστά όρο της ύπαρξής της.

θεωρείται υπό το κατηγορημα της Έκτασης και όχι εφόσον θεωρείται υπό άλλο κατηγορημα ως εκ τούτου [I, Αξ 6] αυτή η ιδέα του Σώματος εμπεριέχει τη γνώση του Θεού στο βαθμό μόνον που Αυτός θεωρείται υπό το κατηγορημα της Έκτασης. Τότε, αυτή η ιδέα, στο βαθμό που είναι ένας τρόπος της Σκέψης, επίσης έχει το Θεό για αιτία της στο βαθμό που αυτός είναι σκεπτόμενο πράγμα, και όχι επειδή θεωρείται υπό άλλο κατηγορημα. Συνεπώς, η ιδέα της ιδέας εμπεριέχει τη θεική γνώση, εφόσον ο Θεός θεωρείται υπό το κατηγορημα της σκέψης και όχι στο μέτρο που θεωρείται υπό άλλο κατηγορημα. Έτσι είναι σαφές ότι το ανθρώπινο Πνεύμα, ή η ιδέα του ανθρώπινου Σώματος, ούτε εμπεριέχει ούτε εκφράζει άλλο κατηγορημα του Θεού πέραν των δύο.”

Εξ ορισμού το πνεύμα ορίζεται ως ιδέα του σώματος. Το πρωταρχικό, αν επιτραπεί η αξιολόγηση, αντικείμενο είναι το σώμα και, στην πραγματικότητα, η πράξη. Τι μπορεί να κάνει το σώμα είναι ένα κύριο ερώτημα του S [H9 III, 2]. Το σώμα, ή καλύτερα η πράξη, υπάρχει και ως ιδέα υπό το κατηγορημα της Σκέψης και ως ιδέα σχηματίζει την ιδέα του εαυτού της, αναστοχάζεται αυτό που είναι. “Το σώμα/πράξη εμπεριέχει τη θεική γνώση στο βαθμό που ο Θεός θεωρείται υπό το κατηγορημα της Έκτασης.” Μπορεί να θεωρηθεί ότι το σώμα στην καθεαυτότητά του είναι Θεός ως πράγμα εκτατό/δρων-σκεπτόμενο, Ο S στην επιστολή του χρησιμοποιεί και τις τρεις του κατηγορίες. σώμα-ιδέα-ιδέα της ιδέας “Ο άνθρωπος σκέφτεται” [II, Αξ II], συνεπώς αυτός μπορεί να σχηματίσει την ιδέα του εαυτού του ως δρώντος. Όμως η πράξη που συλλαμβάνεται καθεαυτήν δεν είναι μια οποιαδήποτε πράξη. Στην ΤΙΕ το *summum bonum* δεν είναι μόνον γνωσιοθεωρητικής φύσεως, αλλά υπονοεί, ή και υποχρεώνει, μια ορισμένη στάση ζωής καθώς και τη συμμετοχή των άλλων ανθρώπων σ’ αυτήν.

Στην ΤΙΕ προτείνεται η εκκίνηση με την *idea vera*. η μέθοδος δεν είναι παρά η αναστοχαστική ιδέα (*Methodus est ipsa cognitio reflexiva*,

ΤΙΕ, § 38), η γενετική αναπαράσταση ενός πράγματος¹⁰ Αληθής ιδέα και ορθή μέθοδος δεν διαχωρίζονται. Ο αναστοχασμός διενεργείται πάνω σε κάτι το οποίο ήδη υπάρχει (Habemus ideam veram). Το ίδιο το αντικείμενο υπαγορεύει τη μέθοδο διερεύνησής του. Η ιδέα, όμως, είναι ιδέα σώματος ενεργώς υπάρχοντος. Επίσης, η έννοια του πράγματος δεν ανήκει μόνον στο κατηγορήμα της Έκτασης ή της Σκέψης¹¹. Ο θεός είναι πράγμα σκεπτόμενο και πράγμα εκτατό. Το ίδιο το πράγμα και σκέφτεται και δρα. Πράξη και σκέψη δεν διαχωρίζονται. Στον πρόλογο της ΤΙΕ, ο S περιγράφει μια στιχμή έντασης, την απόφασή του να απορρίψει τα πλούτη, τη φήμη, τις πολλές απολαύσεις. Το αγαθό της γνώσης που επιδιώκει ο σοφός σημαίνει και ένα πρόγραμμα ζωής, το ευ ζειν. Η υπόσταση ως το πράγμα στην καθεαυτότητά του, ως πράξη αυτόνομη, causa sui, η οποία αυτοπροσδιορίζεται, στην Ηθική V, ανιχνεύουμε ότι απαιτεί δύο πρακτικούς όρους, τη συμμετοχή [V, 20], όπως συναντήσαμε και στην ΤΙΕ, και την απουσία κτητικότητας [Η9, όπ, Σχ]. Από αυτήν την άποψη, οι αξιώσεις της υπόστασης μπορεί να θεωρηθεί ότι αφενός μεν συνιστούν όρους κριτικής απέναντι στην κοινωνική πραγματικότητα, στην οποία εν πολλοίς δεν ευνοείται η αυτονομία της δράσης, αφετέρου δε ότι ο άνθρωπος ως υπόσταση αποτελεί αίτημα που συνδέεται και με τον πρακτικό λόγο.

Στην ΤΡ, II, § 7, διαβάζουμε “Πράγματι, δε χωρεί αμφιβολία ότι ο θεός ενεργεί δυνάμει της ελευθερίας χάρις στην οποία και υπάρχει. με τον ίδιο τρόπο λοιπόν που υπάρχει δυνάμει της αναγκαιότητας της ίδιας του της φύσης, έτσι και ενεργεί λόχω της αναγκαιότητας πάλι της ίδιας του της φύσης, δρα δηλ με απόλυτη ελευθερία.” Στην αμέσως επόμενη παράγραφο ο S συνάγει το εξής “ Δεν είναι δυνατό για τον καθένα να κάνει πάντοτε χρήση του λόγου και να βρίσκεται μόνιμως στον κολοφώνα

¹⁰ Για τον Kiever [1987, σ. 433], ο S. δεν έχει εξαρχής αποκρυσταλλωμένη άποψη για την ορθή μέθοδο, αλλά προοδευτικά συγκροτεί τα κριτήριά του.

¹¹ Βλ. Macherey [1990], σ. 131, όπου γράφει ότι η λέξη ‘πράγματα’ [res] δεν υποδηλώνει απολύτως τους τρόπους του κατηγορήματος της έκτασης, αλλά τους τρόπους όλων των κατηγορημάτων όποια και να’ ναι, περιλαμβανομένης και της σκέψης της ίδιας.

της ανθρώπινης ελευθερίας ” Στην παράγραφο 7, της TP, όπως και στην H9 II, θ 3, ο S υποστηρίζει ότι ο θεός υπάχεται σε αναγκαίους νόμους. Ο θεός του S δεν είναι νομοθέτης, δεν αποφασίζει ο ίδιος αυθαιρέτως. Η ύπαρξή του υπάχεται στους αναγκαίους νόμους της δικής του φύσης (ipsius naturae). Η ειδοποιός διαφορά ανάμεσα στο θεό των θεολογούντων και του S είναι ότι για τους πρώτους ο θεός νομοθετεί και αποφασίζει ελεύθερα. Εφόσον όμως υπάχεται σε νόμους, τι είδους θεός είναι, Από την άλλη μεριά, η διαφορά του σπινοζικού θεού από τον κάθε άνθρωπο είναι ότι ο τελευταίος δεν κάνει πάντοτε χρήση του Λόγου, εξάλλου η ύπαρξή του μεσολαβείται από τις σχέσεις του. Ο θεός του S μπορεί να θεωρηθεί ως ‘ον Λόγον έχον’ και ως δρων σύμφωνα με τους νόμους της δικής του φύσης. Η διαφορά του με τον οποιοδήποτε άνθρωπο έγκειται στη μη σταθερή τήρηση των νόμων οι οποίοι τον διέπουν. Εντούτοις ο S, όπως παρατηρούμε, γράφει ότι ο άνθρωπος δεν τηρεί πάντοτε τους κανόνες του Λόγου, και χωρίς την τήρησή τους δεν μπορεί να αποτελέσει ένα αυτόνομο ον.

Εφόσον ο θεός δεν ταυτίζεται με τη Φύση, υπάχεται στους νόμους της, υπάχεται στους κανόνες του Φυσικού Δικαίου, επί τη βάση των οποίων ‘τα πάντα γίνονται’ [TP, II, § 4]. Το φυσικό Δίκαιο αφενός μεν αποτελεί κοινό δίκαιο προερχόμενο από την κοινή συναίνεση [TP II, 15 & 16], αφετέρου δε καθορίζεται από το ορεκτικό του ανθρώπου [TP, II, 5], την αρχή της αυτοσυντήρησης αλλά και της ιδιαιτερότητας καθενός “ Το Δίκαιο ...της φύσης... δεν απαγορεύει ούτε τις συγκρούσεις ούτε τα μίσση, ούτε την οργή, ούτε τις απάτες, ούτε και εμποδίζει τίποτε απολύτως απ’ όσα υποδεικνύει η όρεξη ” [TP, II, § 8]. Εφόσον ο Λόγος της φύσεως ενέχει και το ιδιαίτερο, τότε είναι ανοιχτός στο ενδεχόμενο της σύγκρουσης στο επίπεδο του επιμέρους. Παρόλ’ αυτά όμως, για τον S, υπάρχουν η τάξη, οι νόμοι και η συνοχή της φύσης ολόκληρης [όπ] Ο Λόγος μπορεί να ενέχει τόσο το ιδιαίτερο όσο και το κοινό, αλλά είναι κάτι παραπάνω από αυτά εφόσον τα συνέχει. Ο S μπορεί να θεωρηθεί ότι

κατευθύνεται μεν προς τη γνώση και την ανάδειξη της μοναδικότητας και, πιο συγκεκριμένα, του ανθρώπου ως αξίας καθεαυτής, εντούτοις δεν αποποιείται την ιδέα της φύσης, η οποία εκφράζει την ιδέα του Όθλου

Πάντως θα πρέπει να σημειωθούν ορισμένα προβλήματα

Αν δεχτούμε ότι Υπόσταση ή Θεός δεν ταυτίζεται με τη φύση, πώς θα εξηγήσουμε το παρακάτω εδάφιο της TP, II, § 18 “ Πράγματι, οι νόμοι της φύσης (*instituta naturae*) είναι νόμοι του Θεού, τους οποίους ο Θεός θέσπισε με την ίδια ελευθερία με την οποία υπάρχει και οι οποίοι ως εκ τούτου πηγάζουν από την αναγκαιότητα της θείας φύσης, είναι συνεπώς αιώνιοι και δεν μπορούν να παραβιαστούν ” Εφόσον οι φυσικοί νόμοι “είναι αιώνιοι και δεν μπορούν να παραβιαστούν” δεν υπάρχουν και *ante rem* , Αν θεωρήσουμε το Θεό ως ‘μοναδικό’ πράγμα, το οποίο δεν υπάρχει χωρίς τα πράγματα και θεμελιώνεται σε αυτά, πώς θα νοηθεί ως νομοθέτης της φύσης , Ο S , ως σημειωθεί βέβαια, εκλαμβάνει και τη φύση ολόκληρη ως Άτομο [HP, II, 13] η έννοια του πράγματος, όπως και του ατόμου, μπορεί να χρησιμοποιηθεί για καθετί Επίσης, ο Θεός ως νομοθέτης βασίζεται στους νόμους της φύσης του, η οποία συμφωνεί με τους φυσικούς νόμους

Στον S συναντάμε ακόμη και τη μορφή του Θεού- κεραμέως “ πρέπει να θυμόμαστε ότι τελούμε υπό την εξουσία του Θεού, όπως ο πηλός βρίσκεται υπό την εξουσία του κεραμέως, ο οποίος από την ίδια μάζα πηλού κατασκευάζει ποικίλα αγγεία, άλλοτε για κόσμια, άλλοτε για άκοσμον χρήση Γι’ αυτό το λόγο ο άνθρωπος δύναται μεν να πράττει οτιδήποτε εναντίον των προσταγμάτων του Θεού, εφόσον έχουν εγγραφεί στο νου μας, ή στο νου των Προφητών, σαν (*veluti*) νόμοι, όχι όμως και εναντίον του αιώνιου εκείνου προστάγματος του Θεου, το οποίο είναι εγγεγραμμένο στη φύση ολόκληρη και αποβλέπει στην τάξη της φύσης όλης.” [TP, II, § 22] Στο παράδειγμα αυτό του Θεού-κεραμέως, πανάρχαιο στη χρήση του και στο παραβολικό του ύφος, που μας θυμίζει το Θεό-Δημιουργό του *Τιμαίου* ο οποίος δημιουργεί τον κόσμο σύμφωνα με το πρότυπο της τάξης, ο Θεός συνδέεται τόσο με την τάξη της φύσεως όσο

και με την ποικιλομορφία της. Ο Θεός στο παραπάνω εδάφιο πρέπει να θεωρηθεί μόνον ως ένας Θεός της παραβολής και του μύθου, Ακόμη κι έτσι, υπάρχει όμως ένα "αιώνιο πρόσταγμα, το οποίο είναι εχχεγραμμένο στη φύση ολόκληρη και αποβλέπει στην τάξη της φύσης όλης". Ο S θεωρεί ότι ο άνθρωπος τόσο στη φυσική κατάσταση όσο και στην πολιτική κοινωνία ενεργεί σύμφωνα με τους νόμους της δικής του φύσης και επαχρυνά για τα συμφέροντά του [TP, III, § 3]. Ο S μπορεί να θεωρηθεί ότι θέλει να διατηρήσει τόσο τη μοναδικότητα και την ελευθερία ενός πράγματος, όσο και την τάξη του όλου στο οποίο αυτό ανήκει. Στην TIE χράφει ότι "η ενδότερη ουσία των πραγμάτων πρέπει να αναζητείται στα σταθερά κι αιώνια πράγματα και ταυτοχρόνως στους νόμους που είναι εχχεγραμμένοι σ' αυτά σαν τους αληθινούς τους κώδικες, σύμφωνα με τους οποίους όλα τα ιδιαίτερα πράγματα γίνονται και μπαίνουν σε τάξη (fiunt et ordinantur). Στην πραγματικότητα, τα μεταβαλλόμενα ιδιαίτερα πράγματα εξαρτώνται τόσο ενδογενώς (intime) και ουσιαδώς, για να το πω έτσι, από τα σταθερά, ώστε χωρίς αυτά ούτε μπορούν να υπάρχουν ούτε να εννοούνται..." [TIE, 101]. Η κανονιστικότητα χάρη στην οποία τα πράγματα υπάρχουν είναι εσωτερική, διαφορετικά, τα πράγματα πώς θα εναρμονίζονταν με αυτήν, πώς όμως μια μοναδική, εδώ και τώρα, ουσία ενέχει σταθερούς και αιώνιους κανόνες. Πώς, με άλλο λόγια, η μοναδικότητα της ουσίας ενέχει και συνέχει τόσο τα 'αιώνια πράγματα', τους κοινούς νόμους, όσο και τα επιμέρους μεταβαλλόμενα στοιχεία της, Ποιοι επίσης είναι οι κανόνες της, με δεδομένο ότι ο S., στο έργο του, δεν κάνει λόγο παρά για τους νόμους κίνησης, ως άπειρους και αιώνιους νόμους,

Για να επανέλθουμε στην *Ηθική*, στο θεώρημα 9 τίθεται ότι "όσο περισσότερη πραγματικότητα ή είναι έχει ένα πράγμα, τόσο περισσότερα κατηγορήματα του ανήκουν". Για τον Gueroult, η πρόταση εφαρμόζει στην υπόσταση. Σύμφωνα με τον Matheron¹², θα πρέπει να πάρουμε υπόψη

¹² Matheron [1991], σ. 93.

μας τη λέξη *πράγμα* και να την εφαρμόσουμε σε κάθε πράγμα εν γένει, συμπεριλαμβανομένων και των πεπερασμένων τρόπων. Αν πάρουμε ως δεδομένα ότι η ουσία της υπόστασης είναι το κατηγορήμα, το οποίο δείχνει μια ενεργητική δύναμη αυτής με την οποία παράχονται αποτελέσματα και, χι' αυτό, το κατηγορήμα δεν μπορεί να νοηθεί αποσπασμένο από τους τρόπους του [H9 II, 4] επίσης, ότι η πλουσιότητα της ουσίας είναι ίδιον του πράγματος-υπόστασης και ότι η πλουσιότητα της δράσης του σημαίνει πλουσιότητα κατηγορημάτων [H9 I, 9] μπορούμε να θεωρήσουμε ότι όρος ενός πράγματος για να αποτελέσει υπόσταση είναι η πλουσιότητα της δράσης του, η οποία εκπηρώνεται επί τη βάσει των νόμων της ουσίας του [I, 34]

“Οι νόμοι της φύσης μπορούν να συναχθούν από το κατηγορήμα της έκτασης”¹³. Πάνω στο κατηγορήμα της έκτασης διατυπώθηκε μια κύρια ένσταση του S προς τον Descartes “Το σφάλμα του Descartes είναι ότι έχει θεωρήσει την έκταση ως εν αδρανεία”¹⁴. Στην επιστολή B1 προς τον Tschirnhaus, ο S γράφει “Από την έκταση όπως τη διανοήθη ο Descartes, ως αδρανής μάζα, δεν είναι μόνο δύσκολο να αποδείξουμε την ύπαρξη των σωμάτων, αλλά απολύτως αδύνατο. Διότι ύλη σε αδράνεια θα συνεχίσει να βρίσκεται σε αδράνεια όσο είναι δυνατό, και δε θα τεθεί σε κίνηση ει μη μόνον από κάποια ισχυρότερη εξωτερική αιτία. Γι' αυτό δεν διστάζω να πω ότι οι αρχές του Descartes για τα φυσικά σώματα είναι ανώφελες, αλλά και άτοπες”. Η ‘έκταση’ για τον S δε συλλαμβάνεται επαρκώς παρά ως φυσικό σώμα εν κινήσει και μαζί με τους τρόπους του. Οι νόμοι της ‘έκτασης’, του εκτεινόμενου, δρώντος σώματος, ενυπάρχουν σ' αυτό, δεν εχχράφονται ‘έξωθεν’. Στο βαθμό που ο S όταν μιλά για έκταση, εννοεί

¹³ Matheron, ό.π., σ. 102.

¹⁴ Matheron, ό.π., σ. 107 · ο M. στο κείμενό του επιχειρεί μια ανακατασκευή της σπινοζικής φυσικής, κι ως σημειωθεί η άποψή του ότι αν αυξηθεί η παραγωγική δύναμη της υπόστασης, θα παράγει τα αποτελέσματά της με άλλους ακόμη τρόπους, δηλ. υπό άλλα κατηγορήματα [σ. 95]. Αν αυτό γίνει δεκτό, μπορεί να θεωρήσουμε ότι από τη δύναμη ενός κατηγορήματος μπορεί να παραχθούν και άλλα κατηγορήματα. Με δεδομένο αυτό και το ότι το κατηγορήμα της έκτασης αφορά στο πράττειν, μπορούμε να οδηγηθούμε στην κατασκευή νέων κατηγοριών του πράττειν. Εφόσον ο άνθρωπος μετέχει της έκτασης/πράττειν και της σκέψης, μπορεί να συλλάβει αλλά και να μετέχει της εμφανίσεώς τους.

όχι μόνον μια έννοια της φυσικής αλλά και την κατηγορία του πράττειν [Η9, II, θ. 7 & Πόρ], μπορούμε να θεωρήσουμε ότι επιδιώκει να θεμελιώσει την ιδέα για την αυτονομία της πράξης, τη δυνατότητά της να τελεσφορεί χάρη στη συμφωνία της με τους νόμους που υπαγορεύουν την πραγματοποίησή της. Εντούτοις, έχουμε μια ιδέα του όλου, της φύσεως, η οποία “ δεν καθορίζεται από τους νόμους του ανθρώπινου λόγου, οι οποίοι αποσκοπούν μόνο στην πραγματική ωφέλεια και στη διατήρηση του ανθρώπου, αλλά από άπειρους άλλους νόμους οι οποίοι αφορούν στην αιώνια τάξη της φύσης ολόκληρης, τάξη της οποίας ο άνθρωπος αποτελεί μόριο, από την αναγκαιότητα της οποίας μοναχά εξωθούνται όλα τα άτομα να υπάρχουν και να ενεργούν κατά ορισμένο τρόπο” [TP, II, § 8]. Με δεδομένα, αφενός μεν την τάση κάθε όντος να τείνει στη διατήρηση του ίδιου είναι του, αφετέρου δε το άπειρο των νόμων που συνέχει το καθετί, αυθαίρετη θα θεωρηθεί η βούληση που επιδιώκει να παρέμβει στη ζωή των άλλων, η κίνηση κατά την οποία το επιμέρους τείνει να καταλάβει κυρίαρχη θέση.

Αν θεωρηθεί ότι η υπόσταση είναι η πλουσιότητα μιας ορισμένης ουσίας, που έχει άπειρα κατηγορήματα, άπειρες δυνάμεις που εκφράζονται με άπειρους τρόπους, ότι δηλ. μπορεί να πραγματοποιείται με άπειρους τρόπους, αναπτύσσοντας όλες τις παραγωγικές δυνάμεις της, αποτελώντας ένα αυτοδύναμο και αυτορυθμιζόμενο σύστημα συλλαμβάνοντας τον εαυτό της κάθε στιγμή, συλλαμβάνοντας τις αιτίες που κάνουν την ίδια δυνατή καθώς και τα αποτελέσματά της, τούτο αποτελεί αίτημα για κάθε ον που διαθέτει ορισμένες τουλάχιστον από αυτές τις προϋποθέσεις, δηλ. σκέφτεται και δρα. Ούτε όμως η επιστήμη μας ούτε και η πράξη μας έχουν επαρκέσει ούτως ώστε να βεβαιωθεί η σπινοζική υπόσταση. Ο άνθρωπος δεν μπορεί να γνωρίσει τίποτε παρά μόνον με τη μεσολάβηση των επηρεασμών του σώματός του [Η9 II, θ 14-23] και αυτές οι ιδέες είναι αναγκαία ανεπαρκείς [όπ, θ 24-31]¹⁵

¹⁵ Βλ. επίσης Matheron [1991], σ. 104.

Χωρίς αυτές όμως θα είμασταν εξ ολοκλήρου αδαείς μέσα τους εμπεριέχουν μεν την επαρκή γνώση, αλλά είναι αξεδιάλυτα αναμεμιχμένες με το ανεπαρκές¹⁶, μαζί με την εντύπωση του αποτελέσματος έτσι όπως την εξεικονίζει η φαντασία μας

Ο S εκτός από το ότι η υπόσταση είναι ένα άπειρο δυνάμεων που πραγματοποιείται με άπειρους τρόπους, δε μας λέει τίποτε για τους νόμους οι οποίοι τη διοργανώνουν ως ενεργή πραγματικότητα Σύμφωνα με τις κριτικές παρατηρήσεις του Matheron, ο S δεν μπορεί να θεωρηθεί απρόσβλητος από την κριτική την οποία απευθύνει στον Descartes¹⁷ Ενώ αναγκαία συνέπεια της σπινοζικής έκτασης είναι η κίνηση, εντούτοις χρησιμοποίησε την ευκλείδεια διατύπωσή της Παρόλο που και για τον ίδιο τα σχήματα της γεωμετρίας ανήκουν στις οντολογικοποιήσεις (entia rationis), ψευδοπροφανείς εικόνες της φαντασίας, εντούτοις δεν κατέστη δυνατό να μην τα χρησιμοποιήσει

Στο βαθμό λοιπόν που ως υπόσταση δε νοείται ούτε η φύση ούτε ο άνθρωπος ούτε ένα πράγμα εν χένει, αλλά ένα ορισμένο Πράγμα συλλαμβανόμενο στην καθεαυτότητά του, για να επανέλθουμε στον Matheron, τούτο αποτελεί αίτημα και δεν μπορούμε παρά να θεωρήσουμε ότι διατυπώνεται και ως αίτημα και από τον ίδιο τον S Η πλήρης διατύπωση των κατηγοριών της μένει ανοιχτή, όχι μόνον επειδή δεν τον βοηθούσαν οι γεωμετρικές έννοιες, αλλά επειδή μπορεί να θεωρηθεί ότι θα αποτελούσε εχχέρημα της φαντασίας να επιβάλλει τις εξεικονίσεις της στην πραγματικότητα Η σπινοζική υπόσταση μπορεί να θεωρηθεί σαν ένας χρίφος, διότι παραπέμπει σ' ένα πράγμα που αποτελεί δυναμική ουσία και αναπτύσσει ένα άπειρο δυνάμεων, ενώ πρέπει να συλληφθεί στη δυναμική του ανάπτυξη Η διατύπωση των κατηγοριών που το συγκροτούν ως ενεργητική ουσία μένει ανοιχτή Όμως ως δυναμική, εν ενεργεία ουσία μπορεί να νομιμοποιήσει ένα αίτημα του πρακτικού Λόγου, την απαλλαγή από το πάθος της κτητικότητας Από το Σχόλιο του

¹⁶ ό.π.

¹⁷ ό.π., σ. 108.

θ 20, Η9 V. επισημαίνουμε δύο εδάφια

α] “ Οι ασθένειες και οι δυστυχίες της ψυχής προέρχονται από την υπερβολική αγάπη για ένα πράγμα το οποίο υπόκειται σε πολλές και ποικίλες μεταβολές και του οποίου δεν μπορούμε να είμαστε ποτέ απόλυτοι κύριοι ”

β] “ Από όλη αυτά εύκολα συνάχουμε τι είναι το χ' είδος γνώσης, του οποίου βάση είναι η γνώση του Θεού. εξ αυτής γεννάται η αγάπη προς το αιώνιο και αναλλοίωτο (immutabilem) πράγμα του οποίου είμαστε απόλυτοι κύριοι ” [όπ]

Σχετικά με το πρώτο, αναρωτιόμαστε αν οι ασθένειες της ψυχής προέρχονται από την υπερβολική αγάπη για ένα πράγμα επειδή μεταβάλλεται ή επειδή δεν αναγνωρίζουμε ότι μεταβάλλεται. Ως προς τα δύο εδάφια, αν γίνεται λόγος για διαφορετικού τύπου πράγματα ή για τα ίδια. Επίσης, παρατηρούμε ότι η κυριότητα επί των μεταβαλλομένων είναι αμφίβοδη, ενώ είναι βέβαιη για τα σταθερά και αιώνια. Αν θεωρηθεί ότι γίνεται λόγος για τα ίδια πράγματα, εξάλλου το β' διατυπώνεται ως συμπέρασμα αμέσως μετά το α' εδάφιο, η διαφορά πρέπει να έγκειται στο πώς τα προσλαμβάνουμε. Η μεταβλητότητα ενός πράγματος μπορεί να συνδεθεί με τις πολλές και ποικίλες όψεις ενός πράγματος καθώς προσπίπτει στην αντίληψή μας, ενώ το βλέπουμε σε διάφορες περιστάσεις σαν εξωτερικοί παρατηρητές μέσω της εντύπωσης του αποτελέσματός του επάνω μας και ενώ μας διαφεύγει ο δικός του συγκροτητικός κανόνας. Η εννοιακή γνώση της οποίας βάση είναι η γνώση του Θεού γεννά την αγάπη για το αιώνιο και αναλλοίωτο πράγμα. Το αιώνιο, το αναλλοίωτο, το άπειρο κ.λ.π. συνιστούν ίδια του Θεού [επιστολή 83, προς Tschirnhaus, 15-7-1676]. Επίσης, Θεός είναι πράγμα [Η9 II, θ 1 & 2]. Μπορεί όμως η άπειρη ουσία του πράγματος να' ναι αμετάβλητη και μάλιστα με δεδομένο το δυναμισμό της ουσίας της και την υπαγωγή της στην αναγκαιότητα ; Το αιώνιο έχει συνδεθεί με το λογικά αναγκαίο¹⁸ Οι νόμοι

¹⁸ βλ. M. Kneale [1973] σ.σ. 228-239, A. Donagan [1973] σ. σ. 245 κ.εξ., C.L. Hardin [1980]σ.σ. 129 κ.εξ.

της κίνησης έχουν θεωρηθεί από τον S ως άπειροι και αιώνιοι, ως αναγκαίες αλήθειες. Κάθε άτομο αποδίδεται με όρους κίνησης [H9 II, 13, Λήμμα 5] Η κίνηση όμως υπονοεί ότι υπάρχει το πριν και το μετά, η διάρκεια, ο χωροχρόνος Θ S. μπορεί να θεωρηθεί ότι βρίσκεται στη συνέχεια μιας παράδοσης σκέψης προσανατολισμένης προς τη μέθεξη του κόσμου της αναγκαιότητας στις σταθερές αλήθειες, στους σταθερούς, λογικά αναγκαίους νόμους, τη μέθεξη κανονιστικότητας στη μεταβολή 'Ο,τι είναι υπόσταση, υπάρχει πραγματικά, υπάρχει μαζί με τους τρόπους του, τροποποιείται επί τη βάσει των νόμων που δεν καθορίζονται από τη βούληση ή τη φαντασία του Αποκλείεται να' ναι πλάσμα της φαντασίας [fictio], οντολογικοποίηση ή γεωμετρικό σχήμα. Η κτητικότητα, λοιπόν, για ένα πράγμα όταν το θεωρούμε με τη φαντασία μας, ως προς εμάς, μεταβαλλόμενο σαν μια πολλαπλότητα εικόνων μας, μετρήσιμο και συγκρίσιμο με άλλα, είναι μάταιη, διότι δεν αφορά στο ορισμένο αντικείμενο, αλλά εκφράζει απλώς δικές μας διαθέσεις Η κυριότητα επ' αυτού είναι δυνατή στο χ' είδος γνώσης ως ενορατική σύλληψη, όπου εκείνο δηλ που κατέχουμε είναι η αναγνώρισή του

Το αιώνιο, ό,τι αληθεύει, υπάρχει ανεξάρτητα από κάθε επιμέρους εμπειρία Τι νόημα όμως μπορεί να έχει αν δεν είναι επικοινωνήσιμο, αν δε μετέχουν σ' αυτό οι επιμέρους εμπειρίες Η αγάπη προς το θεό " τόσο περισσότερο θάλληται, όσο περισσότερους ανθρώπους φανταζόμαστε ότι συνδέονται με το θεό με τον ίδιο δεσμό αγάπης" [H9 V, 20] Η ενορατική γνώση μεσοθαβείται από τις κοινές έννοιες του Λόγου, τις κοινές ιδιότητες των ανθρώπων, αλλά και τη φαντασία, και αποτελεί κοινό αγαθό Στο βαθμό που η ενορατική γνώση Πράγματος στην ιδιαιτερότητά του αποτελεί αφενός μεν κοινό αγαθό για όλους [H9 V, 20, Απ. & IV, 36], αφετέρου δε υπάγεται σε αναγκαίους φυσικούς νόμους, το πρόγραμμα της ενορατικής επιστήμης του S. μεσοθαβείται από τις κοινές έννοιες του Λόγου και καθιστά τη φαντασία αρετή Η ελευθερία σκέψης-πράξης της υπόστασης έχει ως όρους πραγματοποίησής της τους κοινούς νόμους και

τις κοινές έννοιες του Λόγου. Από αυτήν την άποψη μετριάζεται και ορθολογικοποιείται. Επίσης, η κοινή αναγνώριση ενός πράγματος ως αξίας καθεαυτής, η επικοινωνιακότητά του μέσω των όρων της συμμετοχής και της αμοιβαίας συμφωνίας το συνδέουν με ένα πρόγραμμα Ηθικής. Οι κοινές έννοιες όμως θεωρούνται μεν αναγκαίες, αλλά δεν αρκούν για την εννοιακή επιστήμη. Δημοκρατικοποιείται η γνώση, με την έννοια ότι οι πολλοί μπορούν να φτάσουν στη γνώση των κοινών εννοιών που συνδέονται με τις κοινές ιδιότητές τους, αλλά η γνώση της καθεαυτότητας του πράγματος μπορεί να θεωρηθεί ότι είναι κάτι παραπάνω.

Ο ίδιος χρησιμοποίησε τις κοινές έννοιες, με έναν τρόπο βέβαια που τις αποδομούσε και τις επαναπροσδιόριζε, όπως επί παραδείγματι την έκταση, που απόκτησε δυναμικό περιεχόμενο καθώς η σύλληψή της απαιτούσε την αιτία όσο και τα αποτελέσματά της, τους τρόπους της, αφορώντας σε ένα εν δράσει πράγμα. Έτσι η εννοιακή σύλληψη της δυναμικής αιτίας απαιτούσε τη σύνδεση με την εμπειρική γνώση. Επιχειρώντας τον επαναπροσδιορισμό της έκτασης, ο S αντιλαμβάνεται ότι "η ύλη κακώς ορίζεται από τον Descartes ως Έκταση" (τελευταία του επιστολή, αρ 83, προς Tscirnhaus). Όμως ένα πραγματικό, σύνθετο πράγμα, το οποίο είναι μοναδικό, αλλά υπάχεται σε αναγκαίους φυσικούς νόμους, χάρη στους οποίους παράγει τον εαυτό του, τα άπειρα κατηγορήματά του με άπειρους τρόπους, δεν κατανοείται επαρκώς μέσω των εννοιών γένους και είδους, αλλά ούτε και ως πρόσκαιρο επιμέρους ον. Από αυτήν την άποψη, διαπιστώνονται τα όρια τόσο του νομιναλισμού όσο και του ρεαλισμού, και η ανάγκη για την εισαγωγή νέων κατηγοριών πιο ευαχρών στα περιεχόμενα που επιχειρείται να εκφράσουν. Παρατηρείται επίσης, ότι η σκέψη μπορεί να υπερβεί τα όρια και το ορθοστάσιο της χλωσσίας μιας ορισμένης εποχής.

Συνοπτικά, στην ιδέα της υπόστασης παρατηρείται μια απροσδιοριστία, με την έννοια ότι δεν μπορεί να προσδιοριστεί ακριβώς ποιο πράγμα μπορεί να είναι υπόσταση. Το γεγονός ότι η υπόσταση είναι

causa sui, ελεύθερη αιτία, σκέψη και πράξη, η φύση της είναι δυναμική και υπάχεται στη νομοθεσία με την οποία πραγματοποιείται, οδηγούμαστε σε έναν προσανατολισμό της οντολογίας και της γνωσιοθεωρίας προς μια ηθική του ελεύθερου πράττειν

ii *Descartes, Hobbes και Spinoza για το ζήτημα των κατηγορημάτων*

Ο S όπως και ο Descartes δέχεται τη διάκριση ανάμεσα στη σκέψη και την έκταση. Όμως για τον Descartes η διάκριση αυτή σημαίνει την ύπαρξη διαφορετικών υποστάσεων, ενώ ο S δε βλέπει παρά μια διαφορά στα κατηγορήματα της ίδιας υπόστασης.¹⁹ Ενω δηλ για τον Descartes η διάκριση αυτή σημαίνει την ύπαρξη δύο διαφορετικών είναι, για τον S αυτό δεν ισχύει. Πλην όμως ο S επιδιώκει να διασώσει την ιδιαιτερότητα της σκέψης και των προβλημάτων της όπως επίσης και της εκτατής πραγματικότητας.

Και για τον Hobbes δεν υπάρχουν διαφορετικές υποστάσεις, ο θεός είναι ένα σώμα κινούμενο. Όμως βλέπει στο σώμα το υποκείμενο της σκέψης, εξηγώντας την δια των κινήσεων του σώματος.²⁰ Ο S δεν ανάγει τη σκέψη στο σώμα, αλλά θεωρεί ότι εξηγείται από τη σχέση της με άλλες σκέψεις [H9 II, Ορ 4].

Επιχειρείται, σε αδρές γραμμές, να αναιρεθεί το διστακτικό αλλά και αναχωριστικό μοντέλο του Descartes, όπου το σώμα ανάγεται στη γεωμετρική έκταση,²¹ αλλά επίσης και το υλιστικό ή φυσικαλιστικό πρότυπο του Hobbes, κατά το οποίο η σκέψη ανάγεται στο σώμα, και να τεθεί ένας ιδιάζων μονισμός, όπου η σκέψη, όπως κάθε κατηγορημα της

¹⁹ Βλ. Boss, 1985, σ. 96

²⁰ όπ

²¹ Α. Μεταξόπουλος, Εισαγωγή Λεβιάθαν, σ 12

υπόστασης, αποτελεί ουσία αυτής [I, θ 10, Απ] που νοείται δια του εαυτού του [όπ, Σχ], δηλ χωρίς τη συνδρομή άλλου κατηγορήματος και ανάγεται στην αρχή της αναγκαιότητας (όπως διαπιστώθηκε για την ουσία στην προηγούμενη ενότητα και διαφαίνεται στα θεωρήματα 33 & 34, Η9 I) Η σκέψη δεν υπάρχει εκτός του πράγματος, το οποίο είναι και σκεπτόμενο και εκτατό [II, θ 1 & 2], σκέψη και έκταση υπάρχουν εξίσου και ταυτοχρόνως ως κατηγορίες του πράγματος και δεν μπορεί να ανάγεται, ή να επικαθορίζεται η μία από την άλλη, αλλά να διατηρεί η καθεμιά την αυτονομία και τα ιδιαίτερα προβλήματα της

Ο S είχε να αντιμετωπίσει το πρόβλημα, αφενός μεν να μη δεχτεί το χωρισμό του πνευματος από το σώμα, αφετέρου δε να δώσει την εχχύηση για τη δυνατότητα να φτάσουμε στην αλήθεια Έτσι, ένα πράγμα είναι εκτατό και σκεπτόμενο [Η9 II, θ 1 & 2] Με δεδομένο ότι τα σώματα ιεραρχούνται με βάση τη συνθετότητά τους [Η9 II, θ 13, Σχ], η λειτουργία τους θα' ναι ανάλοχη της συνθεσης που εμφανίζουν, το ίδιο και η σκέψη τους Με τη δύναμη της σκέψης διατυπώνεται εξίσου και η δύναμη της πράξης [Η9 II, θ 7, Πόρ] Με βάση λοιπόν την ιεραρχία των σωμάτων και αντιστοίχως των ιδεών τους θα πρέπει να αναλοχούν και οι δυνάμεις τους για δράση πρακτική/πνευματική Ένα πράγμα είναι και εκτατό και σκεπτόμενο, η ιδέα του δεν είναι παρά η ιδέα του σωματός του, την οποία συλλαμβάνει το πνεύμα του Εάν το πράγμα δεν υπήρχε και ως ιδέα, τότε το πνεύμα θα αδυνατούσε να γνωρίσει ένα "υλικό" διαφορετικό από το δικό του

Ο S θέτει την αξίωση για τη μη αναχωσιμότητα της ιδέας στο σώμα και το αντίστροφο, αλλά την αυτονομία καθενός και της εξήγησής του. Ήτοι, ιδέα=σώμα, αλλά το καθένα εξηγείται με βάση τους δικούς του όρους Έτσι, θα πρέπει κάθε πράγμα ως ιδέα υπό το κατηγορήμα της σκέψης να αντιστοιχεί στο ίδιο μεν αλλά ως τρόπο της έκτασης, επίσης το καθένα θα πρέπει να συνδέεται και να εξηγείται από έναν άλλο όρο του ίδιου κατηγορήματος, με βάση την πραγματική τους τάξη και

αλληλουχία Αυτή η αξίωση ευνοεί την προσπάθεια για πληρότητα αλλά και συνέπεια σε μια εξήγηση Δεν μπορούμε δηλ να πούμε ότι κινούμαι επειδή σκέφτομαι και τα παρόμοια²², διότι θα πέσουμε σε εννοιακή πλάνη και λογικό αδιέξοδο Αξιώνει όμως κάθε σώμα να γίνει γνωστό και να εξηγηθεί με βάση τους νόμους της έκτασης, κίνησης αδρανείας, σωματιδιακής σύστασης κλπ, και να βρεθεί η σχέση του με τα άλλα σώματα ώστε να αποδεικνύεται η τάξη και η αλληλουχία ανάμεσά τους Το ίδιο και υπό το κατηγόρημα της σκέψης Αυτές οι δεσμεύσεις όμως δεν μπορούν ούτε και σήμερα πλήρως να εκπληρωθούν, ενώ η διαμόχη μονισμού δυισμού είν' ανοιχτή ακόμη Στη θεωρία αυτή του S έχει υποστηριχθεί ότι διακρίνεται μια "διττή προσέγγιση" ή μια "διπλή χλώσσα" Εντούτοις επειδή επιδίωκε την πληρότητα και συνέπεια στην καθεμιά (χλώσσα & έποψη), έχει αναγνωρισθεί ότι ευνόησε νέες προσπάθειες για την ενότητα της επιστήμης²³, δηλ στο να αναχθούν οι επιστημονικοί νόμοι στους νόμους μιας ενιαίας επιστήμης

Ο S θεωρεί ότι η νομοθεσία που διέπει τα πράγματα (σώματα/ιδέες) είναι κοινή [H9 II, 7] και από αυτήν την άποψη συνδέεται με το αίτημα για μια ενιαία επιστήμη Εντούτοις παρατηρείται στην κατασκευή των κατηγορημάτων "μια διπλή χλώσσα" που παραπέμπει απλώς σε χλωσικές διαφορές²⁴, με βάση ορισμένες προτάσεις της Επιστολής ΙΧ, προς S de Vries, όπου ο S γράφει ότι τα κατηγορήματα είναι δύο ονόματα για το ίδιο πράγμα, "όπως Jacob και Israël είναι δύο ονόματα για τον ίδιο

²² D Odegard,[1975] σσ.65-66

²³ Βλ. Sperry, σ 101, ο οποίος εκφράζει τα αιτήματα της κίνησης για την ενότητα της επιστήμης και κατευθύνεται προς ένα οργανιστικό, ολιστικό, συλλογικό πρότυπο και σε μια αιτιοκρατική θεωρία της συνείδησης, υποστηρίζει την άρση της παραδοσιακής διχοτομίας ανάμεσα σε επιστήμη και αξίες, ό.π. σ.107. Η συμφιλίωση των προηγούμενων διχοτομιών είναι δυνατό να επιτευχθεί με μια μοναδική συμπεριληπτική και ενοποιητική οπτική για τον άνθρωπο και το πνεύμα στη φύση. Πλην όμως, τη λύση τη βλέπει στα πλαίσια ερευνών για τις εγκεφαλικές διαδικασίες. Παρόλο που αναγνωρίζει μια καθολική διεπιστημονική θεμελίωση των αξιών, η κατασκευή του, επί τη βάσει της έρευνας των εγκεφαλικών-βιολογικών διεργασιών, κινδυνεύουν από έναν βιολογισμό.

²⁴ Για τον Bennett, 1984, σ.σ. 62-4, η διαφορά ανάμεσα στα κατηγορήματα είναι γλωσσικής, λογικοτυπικής μορφής. Σύμφωνα με την κριτική που ασκεί ο Eisenberg, 1990, σ.8, διαφεύγει από τον Bennett το πρόβλημα του υποκειμενισμού ή αντικειμενισμού της απόδοσης των κατηγορημάτων, ο ίδιος όμως ο E. θεωρεί ότι υπάγεται στην υποκειμενική εκδοχή.

πατριάρχη” Το κατηγορήμα στον S ορίζεται κατά τρεις διαφορετικούς τρόπους . α) ως ουσία (δύναμη) της υπόστασης [I, Op IV], β) ως εκείνο το οποίο συλλαμβάνει η νόηση ότι αποτελεί την ουσία της υπόστασης [I, θ 10 & Απ.] και γ) τα κατηγορήματα ως ονόματα του αυτού πράγματος, με αποτέλεσμα η συζήτηση για το ζήτημα αυτό να’ ναι ακόμη ανοιχτή

Παρατηρείται επίσης ότι ο S χρησιμοποιεί όρους ξεχωριστούς υπό κάθε κατηγορήμα, όπως έκταση, κίνηση, αδράνεια, σωματιδιακή σύνθεση αφενός, ιδέα, ουσία, ύπαρξη, αφετέρου Όπως παρατηρεί ο Gueroult η πηγή των άπειρων τρόπων της σκέψης αντλείται από την παραδοσιακή μεταφυσική, ενώ της έκτασης από τη σύγχρονή του φυσική²⁵ Εντοπίζονται, σε γενικές γραμμές, δυσχέρειες ως προς την υιοθέτηση μιας συνεκτικής γλώσσας Είναι γεγονός ότι ο S δεν πρόσθεσε νέες έννοιες, προσανατολίστηκε όμως στην κατεύθυνση της ψυχοσωματικής ενότητας χρησιμοποιώντας τις παραδοσιακές, και εκείνες που συναντάμε στον Descartes, νοηματοδοτώντας τις όμως με διαφορετικό τρόπο, ώστε να αρθεί η διστακτική αντίληψη της πραγματικότητας που έσπαξε τα πράγματα και τον άνθρωπο στα δύο δίδοντας υπεροχή στο ένα εξ αυτών Έτσι ένα πράγμα είτε θεωρούμενο ως σωμα είτε ως πνεύμα είναι το αυτό, με δεδομένο ότι το πνεύμα ως ιδέα του σωματος έχει το αυτό περιεχόμενο που διέπεται από τους ίδιους νόμους Αντιστοίχως, κάτι παρόμοιο έχει παρατηρηθεί στην TTP, με την αποδόμηση των πολιτικών όρων με σκοπό την αποκατάσταση των περιεχομένων τους²⁶

Ανάμεσα στα μεθοδολογικά του προβλήματα είναι και το εξής Ο S στην Ηθική II, Περί του Πνεύματος, πραγματεύεται το ζήτημα του ιδιαίτερου πνεύματος ως ιδέας ενός ορισμένου σώματος²⁷ Πλην όμως η μέθοδός του είναι παραγωγική, θέλει να παραγάγει τη θεωρία του για το

²⁵ Βλ. Gueroult, 1968, σ.σ. 322-3.

²⁶ Βλ. το άρθρο του Berel Lang, 1989, σ.σ. 327-367, κυρίως, σσ 346-7.

²⁷ Βλ. Gueroult, 1968, σσ. 322-3

ιδιαίτερο πνεύμα από τα κατηγορήματα ²⁸ Ενώ όλη δομή της Ηθικής είναι παραχωχική²⁹, εντούτοις “ η καλύτερη βάση για τη συναχωχή συμπερασμάτων είναι κάποια επιμέρους ουσία ή ένας αληθής και λογικός ορισμός” [ΤΙΕ, 93] Κι ενώ θέτει το πρόβλημα για τη γνώση του ιδιαίτερου πράγματος, απορρίπτει την εμπειρική μέθοδο και υιοθετεί τον ορισμό του πράγματος μέσω της αιτίας του ³⁰ Ο S., εν ολίγοις, επιχειρεί να συνδυάσει δύο διαφορετικές τάσεις, τη νομιναλιστική κατεύθυνση για τη γνώση του ιδιαίτερου πράγματος, με την οποία απορριπτόταν η χρήση των καθολικών εννοιών, και την παραχωχική, αφετέρου Μπορεί να υποστηριχθεί ότι τα κατηγορήματα συνιστούν κατηγορίες του όντος, τρόπους με βάση τους οποίους συγκροτείται η γνώση του, ότι τα κατηγορήματα συλλαμβάνονται δια των κοινών εννοιών, που συλλαμβάνονται δια του λόγου (όπως θα δούμε εξετάζοντας το β΄ είδος γνώσης) Οι κατηγορίες έκταση, κίνηση, σκέψη, ιδέα, ουσία, δύναμη κ.λπ., συνιστούν τόσο λογικές κατηγορίες για το προς εξέταση πράγμα, όσο και οντολογικά του γνωρίσματα Εκείνο όμως με το οποίο επιχειρείται να τεθούν σε ενότητα σκέψη και έκταση ή πράξη είναι η κοινή τάξη και η αλληλουχία, οι κοινοί κανόνες τους Η αιτιακή-παραχωχική μέθοδος της γνώσης, η ανακατασκευή ενός πράγματος από την παραχωχική του αρχή, θεωρείται ότι αντιστοιχεί με τον πραγματικό τρόπο παραχωχής του Μπορεί να υποστηριχθεί όμως ότι δεν έχουμε μια γνώση ως ‘αντανάκλαση’, αλλά ως ανακατασκευή των κανόνων της πραγματικότητας.-

²⁸ Στην Επιστολή 59 ο Tscirnhaus τον ρωτά αν είναι δυνατό να συναγάγουμε a priori τη μεγάλη ποικιλομορφία των σωμάτων από την αρχή της Έκτασης που θεωρείται καθαυτή αδιαίρετη, αμετάβλητη κ.λπ. Ο S. απαντά ότι είναι δυνατό να συναγάγουμε τις ιδιότητες ενός αντικειμένου από την ιδέα ή τον ορισμό του πράγματος που θα εξέφραζε την ποιητική του αιτία. Και δίδει το παράδειγμα του γενετικού ορισμού του κύκλου [της ΤΙΕ] και τον ορισμό VI, Ηθ. Ι, για τον Θεό.

²⁹ Βλ. Hubbeling, 1964, σ. 20

³⁰ ό.π., σ. 21

II Η ιδέα του Θεού ως Πράγματος¹

Ανάμεσα στους τύπους των ιδεών διακρίνονται οι εξής α) Η ιδέα του Θεού, β) Η ιδέα του σώματος, γ) Η ιδέα της ιδέας

Προκαταρκτικά μιλώντας, η ιδέα του σώματος θεωρείται ως η ιδέα η οποία το σώμα *είναι*, την οποία πρέπει να διακρίνουμε από τις ιδέες τις οποίες *έχει* και μπορεί να'ναι α) επαρκείς, β) ανεπαρκείς

Επίσης, η ιδέα θεωρείται α) ως αποτέλεσμα της δύναμης και δράσης του σκέπτεσθαι που ισοδυναμεί με τη δύναμη του πράττειν [H9 II, θ 7, Πόρ] και μπορεί να συνδεθεί με μια θεωρία της πράξης, β) από γνωσιοθεωρητική άποψη, ως θεμέλιο και εχχύηση της δυνατότητας για γνώση

Η ιδέα του Θεού δεν κατασκευάζεται ως ιδέα την οποία *έχει* το ανθρώπινο πνεύμα, αλλά ως αντικειμενικά υπάρχουσα Όπως ρητά διατυπώνεται [H9 II, θ 1 & 2], ο Θεός είναι πράγμα, σκεπτόμενο-εκτατό Η ιδέα του Θεού θα πρέπει να'ναι η ιδέα την οποία σχηματίζει ένα πράγμα ως σκεπτόμενο Ο Θεός υπάχεται σε αναγκαίους νόμους, ταυτοχρόνως όμως είναι *causa sui*, και αυτοπροσδιορίζεται θα μπορούσε να θεωρηθεί ότι η ιδέα του Θεού είναι η ιδέα την οποία σχηματίζει ένα πράγμα το οποίο υπάχεται σε αναγκαίους νόμους, στο βαθμό που το χνωρίζει και δρα σύμφωνα με αυτούς,

Η ιδέα του Θεού έπεται από το κατηγορημα της σκέψης, δηλ εφόσον ο Θεός είναι πράγμα σκεπτόμενο, εύλοχα θα σχηματίζει την ιδέα

¹ Θα βασιστούμε κατά κύριο λόγο στο Θ 4, ΗΘ II " Η ιδέα του Θεού από την οποία έπεται απειρία πραγμάτων με άπειρους τρόπους δεν μπορεί παρά να είναι μοναδική Απόδειξη " Η άπειρη νόηση τίποτε άλλο δεν μπορεί να περιλάβει ει μη τα κατηγορήματα του Θεού και τις τροποποιήσεις του (*affectiones*) (δυν. του Θ. 30, μέρος I). Αλλά ο Θεός είναι μοναδικός (*unicus*) (δυν του πορ 1, θ 14, μέρ 1), επομένως η ιδέα του Θεού από την οποία έπεται ένα άπειρο πραγμάτων με άπειρους τρόπους δεν μπορεί παρά να είναι μοναδική "

του εαυτού του²

Για τον Kashap³, οι προτάσεις: “ο Θεός είναι ένα σκεπτόμενο πράγμα” [II, 1] και “Στο Θεό υπάρχει αναγκαία η ιδέα της ουσίας του” [II, 3] δεν παραπέμπουν βέβαια αποκλειστικώς σε κάποια ανθρωπομορφική οντότητα, αλλά σημαίνουν ότι η σκέψη σχηματίζει ένα αναγκαίο μέρος της φύσης της πραγματικότητας που αναφέρεται με τον όρο “υπόσταση” ή “Θεός”. Εφόσον η ιδέα του Θεού είναι το ίδιο όπως η ουσία του ή “η αναγκαιότητα της θεικής φύσης” [I, 16] και η ουσία του ταυτίζεται με τα κατηγορήματα, ο S με τον όρο ιδέα του Θεού αναφέρεται σε ένα των κατηγορημάτων που συγκροτεί τη φύση της υπόστασης, ειδικά στη σκέψη, και σε κανένα άλλο⁴. Με άλλα λόγια, μπορούμε να θεωρήσουμε ότι ο S από το σκέπτεσθαι και από τις ιδέες που παράγει, αφαιρεί, κατ’ αρχήν, την ανθρώπινη νοητικότητα, για να εμφανίσει ότι οι ιδέες υφίστανται όπως τα πράγματα.

Πριν από το θεώρημα 4, Η9 II, στο οποίο θα επικεντρωθούμε, στο *Σχόλιο* του θεωρήματος 3, Η9 II, διατυπώνεται η ουσία του Θεού ως *actuosa*, παραπέμποντας στο Θ 34, Η9 I, όπου η δύναμη του Θεού ορίζεται ως προς την ουσία του⁵. Ο Gueroult διευκρινίζει ότι η ουσία δεν ταυτίζεται με τη δύναμη, αλλά με ό,τι τη συγκροτεί ως ουσία, δηλ με τα κατηγορήματά της. Η δύναμη δεν αποτελεί παρά ίδιον γνώρισμα του

²βλ. I, Θ 21 & Απ., όπου ο S γράφει ότι η ιδέα του Θεού προκύπτει από το κατηγορημα της σκέψης, δηλ από το Θεό ως σκεπτόμενο ον, κι εφόσον προκύπτει αναγκαία, είναι άπειρη, χωρίς περιορισμένη διάρκεια, δηλ αιώνια, βλ. επίσης Gueroult, 1968, σ. 315

³ Kashap, 1978, σ. 57

⁴ ό π., σ. σ. 57-8.

⁵ Θ 34, Η9 I. : Η δύναμη του Θεού είναι αυτή τούτη η ουσία του

Απ. Πράγματι, από την αναγκαιότητα μόνον της ουσίας του Θεού έπεται ότι ο Θεός είναι αιτία εαυτού και αιτία όλων των πραγμάτων. Επομένως η δύναμη του Θεού, από την οποία ο ίδιος και τα πάντα υπάρχουν και ενεργούν, είν’ αυτή η ίδια η ουσία του.

Θεού⁶ Πλην όμως, ένα ίδιον γνώρισμα συγκροτώντας τη φύση ενός πράγματος είν' αυτό χωρίς το οποίο το πράγμα δε θα ήταν αυτό που είναι, δηλ χωρίς τη δύναμη δε θα υπήρχε Θεός. Γι' αυτό μπορούμε να πούμε ότι Θεός είναι η δύναμη, όπως ο κύκλος είναι το ίσο διάστημα όλων των σημείων μιας καμπύλης ως προς ένα σημείο που καλείται κέντρο⁷ Κι αφού η δύναμη (*causa sui & causa rerum*) προκύπτοντας αναγκαία από την τελειότητα της ουσίας, δεν είναι παρά ίδιον γνώρισμα, ο Θεός δικαίως επονομάζεται essentia actuosa.⁸

“Η δύναμη με την οποία ο Θεός και τα πάντα υπάρχουν και ενεργούν είν' αυτή η ίδια η ουσία του” [I, 34, Αη] Η δύναμη αυτή που ανάχεται στην αναγκαιότητα της ουσίας, διατυπώνεται ως ενιαία για το Θεό και τα πράγματα, και για τον Gueroult έτσι θεμελιώνεται η πιο ριζική εμμένεια “ Τα πράγματα δεν εξαρτώνται από αυτόν, αφού είναι αυτός ο ίδιος ”⁹ Αλλά και ο Θεός είναι πράγμα Η δύναμη τοποθετείται στην εσωτερική αναγκαιότητα της ουσίας του, με βάση την οποία ο Θεός ως πράγμα αυτοβεβαιώνεται και εξηγείται αναγκαία δια του εαυτού του Ως αναγκαία αυτή η δύναμη αποκλείει κάθε ελεύθερη βούληση¹⁰

Εκείνο που θα πρέπει να υπογραμμιστεί από το σχόλιο του θ 3, είναι η διάκριση της δύναμης (*potentia*) του Θεού από την ανθρωπινή δύναμη των βασιλιάδων ή την εξουσία τους Ως εκ τούτου η σκέψη και οι ιδέες του Θεού παράγονται έτσι ώστε να μην είναι αυθαίρετες

Η ιδέα του Θεού είναι άπειρη και έπεται αναγκαία από την απόλυτη φύση του κατηγορήματος της Σκέψης [I, 21, Σχ] Στην Ηθική II, θ. 4, ο S χράφει ότι · “ Η ιδέα του Θεού από την οποία άπειρα έπονται με άπειρους τρόπους είναι μοναδική (*unica*) ” Στην Απόδειξη βλέπουμε ότι η άπειρη

⁶ Gueroult, 1968, σ 379.

⁷ ό.π., σ 380.

⁸ ό.π

⁹ ό.π., σ. 375.

¹⁰ ό.π.

νόηση του Θεού δεν περιλαμβάνει τίποτε άλλο εκτός από τα κατηγορήματα του Θεού και τις τροποποιήσεις του (affectiones) “Ο Θεός είναι μοναδικός (unicus) Επομένως η ιδέα του Θεού από την οποία άπειρα έπονται με άπειρους τρόπους δεν μπορεί παρά να 'ναι μοναδική.”

Ο Gueroult γράφει ότι η άπειρη νόηση εμφανίζεται να συγκεντρώνει τον άπειρο άμεσο τρόπο, την ιδέα της Natura Naturans (την ιδέα του Θεού ως ελεύθερης αιτίας), και τον άπειρο έμμεσο τρόπο, την ιδέα της Natura Naturata (τις ιδέες των τρόπων της υπόστασης στο σύνολό τους) Σύμφωνα με τα θεωρήματα 30 [H9 I] και 4 [H9 II], η άπειρη νόηση ορίζεται ως η ιδέα του Θεού που περιέχει τις ιδέες τόσο των κατηγορημάτων της όσο και όλων των τροποποιήσεών της και ότι αυτή η ιδέα είναι μοναδική¹¹ Όμως πρόκειται για δύο διαφορετικές ιδέες, ενώ ο S. κάνει λόγο για μοναδική ιδέα (unica) Ο G προβληματίζεται για την ενότητά τους Καταλήγει όμως λέγοντας ότι η ιδέα που περιλαμβάνει τις τροποποιήσεις της δεν είναι σθηθής παρά επειδή συνδέεται με την ιδέα της αιτίας τους, το Θεό, σύμφωνα με την αξιωματική αρχή του S (H9 I, Αξ. 4 · vere scire est scire per causas]

Ο S [H9 II, θ 40, Σχ.1] γράφει ότι οι όροι Ον (Ens), Πράγμα (Res) Κάτι (Aliquid), είναι Υπερβατικοί, δηλ. υπέρτατης γενικότητας¹², ανήκουν στις καθολικές ιδέες (Universalia), και σχηματίζονται από συγκεχυμένες εικόνες Παρόλ' αυτά, ο ίδιος διαρκώς χρησιμοποιεί τον όρο Πράγμα αποδίδοντάς τον στον Θεό Επίσης, στα C.M. [I, 6] τον όρο Μοναδικότητα τον θεωρεί ως τρόπο του Σκέπτεσθαι που δεν προσθέτει τίποτε στα πράγματα. Εντούτοις στην H9 II, θ 4, γράφει ότι η ιδέα του Θεού είναι μοναδική Ας θεωρήσουμε ότι ο S τοποθετεί την έννοια του Θεού σ' ένα ορισμένο πράγμα το οποίο ως σκεπτόμενο συλλαμβάνει τον εαυτό του στην εσωτερική του αναγκαιότητα Προϋπόθεση της ιδέας του Θεού είναι

¹¹ Gueroult, 1968, σ. 315-16

¹² Βλ. επίσης Gueroult, 1974, σ σ. 370-1

ένα σκεπτόμενο πράγμα, το οποίο σκέφτεται άπειρα πράγματα με άπειρους τρόπους [H9. II, 3, Ap]. Είναι η ιδέα της ουσίας του και όλων όσα έπονται αυτής. Η ουσία αυτή είναι δρώσα (*essentia actiosa*), αφού ίδιον γνώρισμα του Θεού είναι η δύναμή του [ό π., Σχ, επίσης, I, 34] Τόσο η δύναμη όσο και η ουσία υπάχονται σε αναγκαίους νόμους [I,33 & 34] Η νόηση του Θεού περιλαμβάνει τα κατηγορήματα του Θεού και τις τροποποιήσεις του [II, 4, Ap.], και η ιδέα την οποία σχηματίζει η νόησή του είναι μοναδική. “Τη μοναδικότητα και ενότητά της διασφαλίζει η ενότητα του αντικειμένου της”¹³ Θα μπορούσαμε να προσθέσουμε ότι πρόκειται για την ιδέα ενός πράγματος που υπάρχει μαζί με τον οργανωτικό του κανόνα, το οποίο συλλαμβάνεται μέσα από τον ίδιο του τον εαυτό, χωρίς να τίθεται σε σύγκριση με άλλα.

Αν η ιδέα του Θεού είναι η ιδέα της εσωτερικής αναγκαιότητάς του (ουσίας), η ιδέα της δύναμης και των αναγκαίων νόμων που διασφαλίζουν το είναι του, πώς σ’ αυτήν την ιδέα περιλαμβάνονται και οι τροποποιήσεις του (*affectiones*), σύμφωνα με το θεώρημα 4, H9 II, πώς δηλ., με παραδοσιακούς όρους, το δυνάμει συνυπάρχει σε πλήρη ενότητα με το ενεργεία. Πώς αυτό που θα μπορούσε να θεωρηθεί σταθερό, *a priori* συλλαμβανόμενο, συνυπάρχει σε ενότητα με το μεταβαλλόμενο της εμπειρικής πραγματικότητας, και τελικά έχουμε μια μοναδική και ενιαία ιδέα ; Πώς ο αναλυτικός τρόπος τον οποίο υπαγορεύει η έννοια της υπόστασης συνδέεται με τον συνθετικό που υπαγορεύει η έννοια των επενεργειών-τροποποιήσεων της; Θα πρέπει να σημειωθεί ότι για τον S. ύπαρξη και ουσία θεωρούνται ως ένα μόνον πράγμα στο Θεό [I, 20], κι ενώ μιλά για εν ενεργεία νόηση, δεν εννοεί ότι υπάρχει και νόηση εν δυνάμει [βλ I, 31, Σχ] και ότι τα πράγματα, μπορεί μεν να νοηθούν ότι υπάρχουν αλλά και ότι περιέχονται στο Θεό και έπονται από την αναγκαιότητα της θεϊκής φύσεως [H9. V, 29]. Ο S δηλ. επιχειρεί να άρει τους χωρισμούς ανάμεσα σε δυνάμει και ενεργεία, ύπαρξη και ουσία, εσωτερικό και

¹³ βλ. *Gueroult, 1974, σ 56.*



εξωτερικό, θεό και πράγματα Η ιδέα του θεού περιλαμβάνει και τους τρόπους πραγματοποίησής του (affectioes), στη βάση της αναγκαίας εξήγησής τους, όρος που ισχύει εξίσου και για την ενεργή ουσία. “Για καθεί υπάρχει αναγκαία ένας λόγος τόσο της ύπαρξης όσο και της μη ύπαρξής του” [H9 I, θ 11, Απ]

Ο S ενώ θέτει το πρόβλημα για τη γνώση του ιδιαίτερου πράγματος [βλ. π.χ H9 I, V. “Όσο περισσότερο γνωρίζουμε τα ιδιαίτερα πράγματα, τόσο περισσότερο γνωρίζουμε το θεό”], εντούτοις επιδιώκει να το παραγάγει από τις αρχές που το διέπουν, δηλ από τα κατηγορήματα Σκέψης-Εκτασης, από την αρχή της αιτιακής αναγκαιότητας, του απείρου, της δύναμης Αυτές οι αρχές ορίζουν όλα τα πράγματα Δηλ η παραγωγική μέθοδος για την έρευνα των ιδιαίτερων πραγμάτων οδηγεί στη διατύπωση των νόμων που ορίζουν την πραγματικότητα Έτσι τα προβλήματα μιας ατομικιστικής θεώρησης συναντώνται με εκείνα της ολιστικής. Όταν ο S. επιχειρεί να διατυπώσει τους γενικούς νόμους που διέπουν την υπόσταση, πράγμα που συμβαίνει κυρίως στην Ηθική I, δίδεται η εντύπωση ότι η υπόσταση είναι ολοκληρωτή η φύση Έτσι μπορεί να εξηγηθεί γιατί και ο ίδιος δεν μπορεί να αποφύγει τη χρήση γενικών εννοιών αλλά και να δικαιολογηθεί η ερμηνεία που έχει εν πολλοίς αποδοθεί στην Υπόσταση ως Φύσης Πιστεύω ότι ο S θέτει ως καθήκον τη γνώση κάθε πράγματος στην ιδιαιτερότητά του έτσι όπως αυτή συγκροτείται, η οποία όπως θα δούμε μπορεί να ολοκληρωθεί στον 3ο, ανώτερο βαθμό γνώσης Η ιδέα του πράγματος (θεού) περιλαμβάνει τις αρχές που το παράχουν, κοινές και στα άλλα, αλλά περιλαμβάνει και τις ιδέες των τρόπων πραγματοποίησής του, που δεν είναι το ίδιο κοινές με των άλλων πραγμάτων, και δίκαια ο Gueroult θέτει το πρόβλημα για την ενότητα αυτής της ιδέας. Εντούτοις για τον S οι τρόποι ενός πράγματος έπονται με την ίδια αναγκαιότητα όπως και οι θεμελιώδεις του αρχές, καθώς θα δούμε κατά τη διερεύνηση της έννοιας της affectio και των παθών. Εξάλλου χωρίς τους επηρεασμούς/τροποποιήσεις θεός θα ήταν μια

αφηρημένη αρχή κι όχι ένα μοναδικό πράγμα

Πάντως, υπάρχουν δύο σοβαρά ζητήματα 1) Στο εν λόγω θ 4, Απ ο S. γράφει ότι η άπειρη νόηση του Θεού περιλαμβάνει τα κατηγορήματα (attributa) του Θεού. Ενώ η νόηση και η ιδέα του Θεού έπονται από το ότι ο Θεός είναι σκεπτόμενο πράγμα, προκύπτουν δηλ από το κατηγόρημα της σκέψης και κάθε κατηγόρημα είναι αυτόνομο και εξηγείται από τον εαυτό του και με τους δικούς του όρους, πώς η νόηση περιλαμβάνει και τα άλλα κατηγορήματα, Κάτι τέτοιο δεν αντιβαίνει την αυτονομία και αυτοεξήγηση κάθε κατηγορήματος και δεν υπονοεί μια προνομιακή θέση του κατηγορήματος της σκέψης;¹⁴ 2] Η ιδέα του Θεού περιλαμβάνει και τις τροποποιήσεις/τρόπους πραγματοποίησής του (ο S γράφει “Intellectus infinitus nihil, praeter Dei attributa, ejusque affectiones, comprehendit” και δεν είναι εμφανές αν το ejus συνδέεται με το intellectus ή με το Dei) Πάντως είτε συνδέεται με το Θεό είτε με την ιδέα του, η έννοια της affectio, αφού υπονοεί τουλάχιστον δύο πράγματα, παραπέμπει στην έννοια της σχέσης και της μεταβολής [βλ Η9 II, θ 16] Τότε πώς θα εξηγηθεί μόνον από τον ορισμό του Θεού ή μόνον από την

¹⁴ Ο Schuller [Επ. 70, 14.11.1675] αναφέρει ένα πρόβλημα που είχε θέσει ο Tscirnhaus, αν το κατηγόρημα της Σκέψης είναι ευρύτερο των άλλων. Ο S στην επιστολή του [18 11.1675] δεν απαντά σ'αυτό το ζήτημα. Τη στάση του πρέπει να τη διερευνήσουμε μέσ'από το κείμενο της Ηθικής

ιδέα του;¹⁵ Μπορούμε απλώς να υποθέσουμε ότι η *causa sui*, ο Θεός, θα πρέπει να αποτελεί μια τόσο πλούσια αρχή, που μπορεί να ανανεώνεται και να αναδιατυπώνεται συνεχώς. Η συμπερίληψη των επηρεασμών/τροποποιήσεων στην έννοια της ιδέας του Θεού απεμπολεί την αντίληψη για κάποιο μονοδιάστατο πράγμα, το οποίο είναι Ένα, απόλυτο κλπ. Προϋποθέτει ένα συνθετικό ερώτημα, που αφορά στο συγκροτητικό κανόνα ενός ορισμένου εν ενεργεία πράγματος ενώ δρα, σκέφτεται, πάσχει και μεταβάλλεται.

Συνοπτικά, επιχειρείται μεν η αποκαθήλωση ενός υπερβατικού Θεού, αλλά η κίνηση αυτή μπορεί να εκπληρωθεί υπό τον όρο ότι είναι δυνατή η γνώση του πράγματος στη μοναδικότητά του και ότι ο αυτοπροσδιορισμός του ως ενεργή ύπαρξη δεν περιορίζεται στις αρχές που το εξηγούν ως αφηρημένο ον, αλλά περιλαμβάνει και τους κανόνες που αφορούν στηνπραχματοποίησή του. Η ιδέα του Θεού μπορεί να υποστηριχθεί ότι είναι η αντικειμενική ιδέα ενός ορισμένου πράγματος, μια δεδομένη στιχμή που περιλαμβάνει και το συγκροτητικό κανόνα του. Ο S. έχει αφαιρέσει τον άνθρωπο και την πιθανότητα του υποκειμενισμού του από τη σύσταση του κατηγορήματος της σκέψης. Στο βαθμό που η υπόσταση αποτελεί την *causa sui*, την αυτόνομη πράξη, και η ιδέα της

¹⁵ Ο Tscirnhaus [Επ. 82, Παρίσι, Ιούνιος 1676] θέτει, παρεμφερώς νομίζω, το πρόβλημα από την πλευρά των μαθηματικών ως μαθηματικός ο ίδιος. “ Στα Μαθηματικά, πάντα παρατηρούσα ότι από κάτι θεωρούμενο καθεαυτό, δηλ. από τον ορισμό κάποιου πράγματος, μπορούμε να συναγάγουμε μόνον μία ιδιότητα, αλλά εάν ζητούσαμε περισσότερες, θα έπρεπε να συσχετίσουμε το ορισθέν πράγμα με άλλα, τότε από το συνδυασμό των ορισμών αυτών των πραγμάτων προκύπτουν νέες ιδιότητες. ..Δεν μπορώ να δω πώς από ένα Κατηγορήμα, θεωρούμενο καθεαυτό, επί παραδείγματι από το άπειρον της Έκτασης, μπορεί να προκύπτουν διάφορα σώματα...” Ο S. [Επ. 83, Χάγη, 15.7.1676, τελευταία του επιστολή] του απαντά ότι αυτό ισχύει για τα πλέον απλά, ή στην περίπτωση των οντολογικοποιήσεων (στις οποίες περιλαμβάνονται και τα σχήματα), αλλά όχι και στην περίπτωση των αληθινών πραγμάτων. “ Από το γεγονός και μόνον ότι ορίζω το Θεό ως ένα Ον στην ουσία του οποίου ανήκει η ύπαρξη, συνάγω αρκετές του ιδιότητες, ειδικά, ότι υπάρχει αναγκαία, ότι είναι αμετάβλητος, άπειρος κ.λ.π. Και σ’ αυτό μπορεί να επικαλεστώ διάφορα άλλα παραδείγματα, που επί του παρόντος παραλείπω.”

περιλαμβάνει και τους τρόπους της, με τους οποίους πραγματοποιείται, η υπόσταση ως causa ελευθερίας εκφράζει την πραγμάτωση των όρων του ελεύθερου πράττειν/σκέπτεσθαι, και μεσοβαφείται από τις κοινές έννοιες και από τις σχέσεις της με τα πράγματα. Εντούτοις ανάμεσα στην ιδέα του Θεού ως αιτίας ελευθερίας και τους τρόπους πραγματοποίησής της, η συνοχή δεν μπορεί εύκολα να αποκατασταθεί στη συνείδηση του ανθρώπου, εφόσον μάλιστα έχουμε μια ανοιχτή αντινομία ανάμεσα στην αιτία ως ελευθερία και τους τρόπους πραγματοποίησής της που υπάγονται σε σχέσης αλληλεξάρτησης και, συχνά, ανελευθερίας. Η δυσκολία διαρκεί, όσο επίσης δεν είναι δυνατό να διορθωθούν οι φακοί με τους οποίους θεωρούμε τον κόσμο, όσο τον βλέπουμε με εποπτικό σημείο θέασης ένα εγώ αποσπασμένο από αυτόν και από τα πρακτικά προβλήματα.-

III. Οι ιδέες και τα πράγματα

Η ισοδυναμία σκέψης-πράξης

[Η9 II, θ. 7 & Πόρισμα]

Το θεώρημα 7, Η9 II, όπου τίθεται η ενότητα ιδέας-πράγματος, αποτελεί έναν από τους σημαίνοντες “τόπους” του σπινοζικού έργου. Επίσης, το πόρισμα αυτού του θεωρήματος θα μας απασχολήσει κυρίως γιατί θέτει την ισοδυναμία σκέψης-πράξης

ι. *Η ιδέα και το πράγμα*. Ο Σ. Ρίχο πριν το θεώρημα 7, στο πόρισμα του 6 [Η9 II]¹⁶, γράφει ότι οι ιδέες δεν προϋπάρχουν των πραγμάτων και απορρίπτεται η ιδέα ενός θεού-δημιουργού, αλλά ιδέες και πράγματα προκύπτουν με τον ίδιο τρόπο και την ίδια αναγκαιότητα από τα αντίστοιχα κατηγορήματα.¹⁷ Η σκέψη και οι ιδέες της δεν ανάχονται στο σώμα και δεν εξηγούνται από αυτό, ούτε γίνεται δεκτό και το αντίστροφο.¹⁸ Διατυπώνεται η αυτοτέλεια ενός πράγματος ως εκτατού και του ίδιου ως ιδέας (βλ Η9. II, θ. 6, Απ. : “ Κάθε κατηγορήμα νοείται δι’ εαυτού και όχι δι’ άλλου ”)

Με το θεώρημα 7 (“ Η τάξη και η αλληλουχία των ιδεών είναι η αυτή όπως η τάξη και η αλληλουχία των πραγμάτων ”), επιχειρείται να διατυπωθεί ότι η ιδέα και το πράγμα είναι το ίδιο, εκφραζόμενο όμως από δύο διαφορετικά κατηγορήματα [ό.π., Σχ.]. Η ταυτότητά τους έγκειται στη μοναδική και κοινή τάξη, “τη μοναδική και αυτή σχέση αιτιών, δηλ την αυτή αλληλουχία των πραγμάτων” [ό.π., Σχ.] Στο σχόλιο του θεωρήματος

¹⁶ Η9 II, θ. 6 : Έπεται ότι το μορφικόν είναι των πραγμάτων που δεν είναι τρόποι του σκέπτεσθαι δεν προκύπτει από τη θεική φύση, για το λόγο ότι αυτή γνωρίζει τα πράγματα εκ των προτέρων. Αλλά τα πράγματα που είναι τα αντικείμενα των ιδεών προκύπτουν και συνάγονται από τα ανάλογα κατηγορήματα με τον ίδιο τρόπο και την ίδια αναγκαιότητα, όπως δείξαμε ότι οι ιδέες έπονται από το κατηγορήμα της σκέψης.

¹⁷ Βλ. Gueroult, 1974, σσ. 61-2.

¹⁸ Βλ. επίσης, τον ορισμό 2, Η9. I : “ ..μία σκέψη περιορίζεται από μια άλλη σκέψη, αλλά το σώμα δεν περιορίζεται [terminatur] από τη σκέψη ούτε η σκέψη από το σώμα.”

αυτού ο S γράφει ότι ένας κύκλος που υπάρχει στη φύση και η ιδέα του υπάρχοντος αυτού κύκλου, ιδέα που υπάρχει επίσης στο θεό, δεν αποτελούν παρά ένα μοναδικό και το αυτό πράγμα. Σύμφωνα με αυτό το παράδειγμα υποδηλώνεται ότι η ιδέα για την οποία γίνεται λόγος είναι η ιδέα ενός εν ενεργεία ιδιαίτερου πράγματος. Ο κύκλος λοιπόν ως εκτατό αντικείμενο και ως ιδέα είναι το ίδιο, εν ονόματι της κοινής *ordo et connexio* που τον διέπει και στις δύο περιπτώσεις. Υπονοείται λοιπόν ότι ως εκτατό, φυσικό πράγμα διέπεται από τις οργανωτικές αρχές που το κάνουν να υπάρχει, δεν είναι η σκέψη εκείνη που του τις αποδίδει. Τούτο συνηγορεί υπέρ μιας ρεαλιστικής υποστήριξης για την ύπαρξη των κατηγορημάτων.

Για τον S, το πνεύμα είναι η ιδέα του σώματος [II, θ.13], το αντικείμενο του πνεύματός μας είναι το σώμα που ενεργώς υπάρχει [όπ, Απ.], το περιεχόμενο αυτής της ιδέας καθορίζεται από το αντικείμενό της και για την ένωση πνεύματος-σώματος δεν μπορούμε να' χουμε πλήρη ιδέα, εάν πρώτα δεν έχουμε γνώση για τη φύση του σώματός μας [όπ, Σχ.]. Επίσης, διατυπώνει την αντίθεσή του σε όσους ισχυρίζονται ότι το πνεύμα κυριαρχεί επί του σώματος και ότι οι πράξεις του σώματος προέρχονται από το πνεύμα. Υποστηρίζει ότι αυτοί δεν γνωρίζουν τι λένε και καθύπτουν μ'αυτά τα λόγια την άχνοιά τους για την αιτία της πράξης [III, θ. 2, Σχ.].

Ο άνθρωπος σκέφτεται [H9 II, Αξ. 2] Το ότι σκεφτόμαστε, ή το αηδόνι κελαϊδά, δείχνει μίαν ορισμένη οργάνωση του σώματος και του εγκεφάλου. " Το πνεύμα και το σώμα είναι ένα και το αυτό πράγμα, εννοούμενο άλλοτε υπό το κατηγορημα της Σκέψης, άλλοτε υπό εκείνο της Έκτασης. Γι'αυτό συμβαίνει ώστε η τάξη, δηλ η αλληλουχία των πραγμάτων να είναι η αυτή, είτε υπό εκείνο είτε υπό το άλλο κατηγορημα εννοείται η φύση." [H9. III, θ. 2, Σχ., όπου ο S. παραπέμπει στο εν λόγω θ. 7] Εφόσον λοιπόν ένα σώμα υπάρχει και νοείται τόσο ως εκτατό όσο και ως τρόπος της σκέψης, ως ιδέα, εμπεριέχει το ίδιο τον κανόνα της

πραγματικότητάς του. Την ενότητά του υπό τα δύο κατηγορήματα δείχνει να διασφαλίζει η αυτή τάξη και αλληλουχία, η οποία είναι αιτιακής φύσεως. Η διαφορά λοιπόν ανάμεσα στη “διπλή” φύση του πράγματος δεν αφορά την αιτία, αλλά πρόκειται για μια διαφορά ως προς την ουσία.¹⁹ Η ουσία στο Θ 3, όπως έχουμε ήδη σημειώσει, προσδιορίζεται ως *actiosa*, θα μπορούσαμε λοιπόν να υποθέσουμε ότι η ουσία είναι δράση, ότι η σκέψη είναι ένα πράττειν που παράγει ιδέες. Η ιδέα ως τρόπος του σκέπτεσθαι προκύπτει από μια άπειρη αλυσίδα αιτιών ή τρόπων της σκέψης και ως εκ τούτου οι ιδέες συνδέονται όπως οι αιτίες,²⁰ συνεπώς η αλληλουχία των ιδεών ταυτίζεται με εκείνην των αιτιών. Αλλά και η φύση συνίσταται στην αλληλουχία αιτιών, που είναι μία και μοναδική (όπως ρητά διατυπώνεται στο σχόλιο του εν λόγω θεωρήματος) Η σκέψη, λοιπόν, και οι ιδέες της μπορεί να θεωρηθούν ως μια ξεχωριστή κατηγορία δράσης που όμως ως προς τη νομοθεσία της δεν διαφέρει από εκείνην του πράγματος στο οποίο ανήκει.

Ο P. Macheray,²¹ γράφει για το εν προκειμένω θεώρημα 7, ότι αν η λέξη ιδέες υποδηλώνει τους τρόπους του κατηγορήματος της σκέψης, η λέξη πράγματα δεν υποδηλώνει απολύτως τους τρόπους του κατηγορήματος της έκτασης, αλλά τους τρόπους όλων των κατηγορημάτων όποια και να’ ναι, περιλαμβανομένης και της σκέψης της ίδιας. Οι ιδέες είναι τόσο τα πράγματα όσο οποιοσδήποτε άλλος επηρεασμός (*affectio*) της υπόστασης. Το θεώρημα 7 σημαίνει, λοιπόν, πως ό,τι περιλαμβάνεται σε ένα κατηγορήμα, δηλ. σε μια μορφή του είναι όποια κι αν είναι, ταυτίζεται με αυτό που περιλαμβάνεται υπό όλα τα άλλα κατηγορήματα, ακριβώς με τον ίδιο τρόπο με τον οποίο ταυτίζεται με τον εαυτό του.²² Ο Macheray δεν δέχεται την ταύτιση των

¹⁹ Βλ. Gueroult, 1974, σσ. 89-90.

²⁰ Gueroult, ό.π., σ. 105.

²¹ Macheray, 1992, σ. 131.

²² ό.π

κατηγορημάτων στη σχέση σύγκρισης, αντιστοιχίας²³, συμφωνίας ή ομοιοτητας, που θα συνεπαγόταν την αμοιβαία εξωτερικότητα, αλλά την ταύτιση στην εσωτερική τους φύση που τα ενώνει διαμιάς στην υπόσταση, επειδή η υπόσταση δεν είναι παρά η ενιαία αναγκαιότητα που πραγματοποιείται σε όλα τα κατηγορήματα

Το ότι στην έννοια του πράγματος περιλαμβάνεται η έννοια της ιδέας απηχεί τη σκέψη του S, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι μπορούν εύκολα να λυθούν τα παράδοξα αυτής της σύλληψης, όπως θα δούμε σε επόμενη ενότητα [εν V]. Νομίζω όμως ότι ο S επιχειρεί επίσης και να διακρίνει τις ουσίες-ενέργειες της υπόστασης, έτσι ώστε να διατηρεί καθεμιά την αυτονομία της αλλά και την αναμεταξύ τους ενότητα

ii *Σκέψη και Πράξη*. Θα ασχοληθούμε με το πόρισμα του θ. 7, με βάση το οποίο μπορούμε τη λέξη πράγμα του θεωρήματος να τη διαβάσουμε και ως ενέργεια, πνευματική και πρακτική. Το πράγμα ενσωματώνει τις διαδικασίες, νομοτελειακά καθορισμένες, των πράξεων με τις οποίες παράγεται και αναπαράγεται, διαδικασίες στις οποίες υπάγεται και η σκέψη. Το πράγμα από αυτήν την άποψη ταυτίζεται με την ουσία του, που πολλαχώς υπάρχει και διατυπώνεται, δηλ. την ενεργό δράση του με την οποία πραγματοποιείται. Ανάμεσα όμως στη σκέψη και την πράξη ο S, στο πόρισμα του θ. 7, διαπιστώνει μια διαφορά, ενώ θεωρεί ότι ανάμεσά τους υπάρχει σχέση ισότητας. “ Η δύναμη της Σκέψης του Θεού ισούται με την πραγματική του (actuali) δύναμη να ενεργεί ” Διατυπώνεται μεν η ισότητα των δυνάμεων αυτών αλλά και η διακριτότητά τους

Για τον Gueroult,²⁴ “ η δύναμη διατυπώνεται ως πραγματική (actuelle), εφόσον παράγει, παρήγαγε, θα παράγει αιωνίως με την ίδια

²³ Ο Macheray φαίνεται να διαφοροποιείται από τον Gueroult ο οποίος υποστηρίζει τη θεωρία της αντιστοιχίας των κατηγορημάτων.

²⁴ Gueroult, 1974, σ. 74, σημείωση 53.

αναγκαιότητα το άπειρο των κατηγορημάτων με άπειρους τρόπους που έπονται από τη φύση του Θεού ” Ο Gueroult, δηλαδή, πρέπει να υπονοήσουμε ότι το actualis δεν το συνδέει με τη χρονικότητα, αλλά με την αναγκαιότητα κι έτσι μπορεί να συνδεθεί η ενεργός ύπαρξη του πράττοντος με την ουσία και τη δύναμή του²⁵ θεωρώ ότι στο πόρισμα αυτό μας δίδεται ένας τύπος μιας δεδομένης πράξης που τελεσφορεί²⁶ και αποτελεί ταυτοχρόνως πρότυπο δύναμης, πνευματικής και πρακτικής εξίσου Ο Θεός, ως causa sui, ή το πράγμα που σκέφτεται και δρα αναγκαία, χωνορίζει ταυτοχρόνως ό,τι παράγει²⁷

Ο S, όπως διαπιστώθηκε, φαίνεται να διακρίνει τη δύναμη της σκέψης από εκείνην του πράττειν. Για τον Gueroult, η παραχωγή των σκέψεων δεν είναι λιγότερο ένα πράττειν συγκριτικά με την παραχωγή των πραγμάτων. Από τη σκέψη δεν έπεται μόνον η ιδέα-μορφή, αλλά εξίσου συνάχεται και το περιεχόμενο, ό,τι δηλ έπεται από τη μορφή, έπεται επίσης αντικειμενικά από την ιδέα του Θεού²⁸

Αν θεωρήσουμε ότι η ιδέα είναι η οργανωτική μορφή του πράγματος, η “τιθήνη” που το υποδέχεται και ο “τόπος” της απόδειξής του, στην

²⁵ Για τα προβλήματα του όρου actualis, βλ. επίσης Prelorontjos [1992], σσ. 347 κ εξ, όπου παρατηρεί ότι ο όρος έχει αφενός μια έννοια συνδεδεμένη με τη χρονικότητα της ύπαρξης των όντων, αφετέρου δε συνδέεται με την αναγκαιότητα της θεικής φύσεως [Hθ V, 29, Σχ]. Υπό τη δεύτερη οπτική, μπορεί να θεωρηθεί ότι αποδίδεται και στην ουσία, ως δεδομένη ουσία ενός ορισμένου πράγματος που παράγει τα αποτελέσματά της στον κόσμο. Βλ. επίσης Matheron [1988], σσ. 574 & 579, Deleuze [1968], σ. 174, McKeon [1928, 1987], σ. 236, S. Zac [1979], σσ. 176-78, κ.λ.π.

²⁶ Πραγματικότητα και τελειότητα ταυτίζονται, βλ. Hθ II, Op 6 & Hθ IV, Πρόλογος

²⁷ Ο Deleuze, 1968, κεφ. 7, σημείωση 25, γράφει ότι στις δύο αρχές - ο Θεός παράγει καθώς κατανοεί τον εαυτό του και κατανοεί ό,τι παράγει - πρέπει να προστεθεί και μια τρίτη : ο Θεός παράγει τη μορφή υπό την οποία κατανοεί τον εαυτό του και οτιδήποτε άλλο.

²⁸ Gueroult, 1974, σ.σ. 76-77. Στο πόρισμα του Θ. 7, γράφεται επίσης . “ Ό,τι προκύπτει μορφικώς [formalem] από την άπειρη φύση του Θεού, προκύπτει αντικειμενικά από την ιδέα του Θεού, ως ακολουθία αυτής, κατά την ίδια τάξη και αλληλουχία.”

πραγματικότητα αφού δεν προηγείται ούτε έπεται αυτού, είναι τόσο άρρηκτα δεμένη μαζί του, που μόνο με τεχνητή αφαίρεση θεωρούνται δύο, αποσπώνται ή διαιρούνται. Όμως, εφόσον με την ιδέα δίδεται η οργανωτική μορφή, η όλη διαδικασία των σχέσεων (connexio) από την οποία προκύπτει κάτι, και αυτά εμπεριέχονται και στο πράγμα ως έκταση, στην πρακτική του έκφραση, τότε ποια η ειδοποιός τους διαφορά, Νομίζω ότι ο S θέλει να διακρίνει δύο τύπους ενέργειας, χωρίς όμως να τους υποστασιοποιεί και να αποδίδει σε κάποια από αυτές κάποια προνομιακή θέση. Εξάλλου στο σχόλιο του θ 13, όπως ήδη σημειώσαμε, γράφει ότι δεν είναι πλήρως γνωστή η φύση του σώματός μας και χι' αυτό δεν είναι δυνατό ν' αποφαινόμαστε με σιγουριά για τη σχέση του με τη σκέψη. Μια σύνεση που εξέλιπε από τον Descartes, προς τον οποίο, το πιθανότερο, απευθυνόταν ²⁹

Εκείνο το οποίο μας δίδεται στο εν λόγω πόρισμα του θ 7, είναι ότι η σκέψη οργανώνεται όπως η πράξη κατά το Λόγο της αιτίας. Η σκέψη και δράση του Θεού θεμελιώνονται στους όρους που τις καθιστούν δυνατές. Η σκέψη οργανωμένη όπως η πράξη, και αντιστρόφως, υπακούοντας στους νόμους της, ως causa sui, συνιστά ένα πρότυπο αυτόνομης πράξης. Αυτή η ισοδυναμία αναμεταξύ τους εγγυάται την ισότητα των αποτελεσμάτων τους, στα οποία μπορούν να αναγνωριστούν οι αιτίες από τις οποίες έπονται. Επίσης, το ότι η πράξη οργανώνεται με τους ίδιους νόμους όπως η σκέψη, αποτελεί όρο που εγγυάται τη δυνατότητα να αποκτήσει επίγνωση του εαυτού της.

Ο χειρισμός των κατηγορημάτων που συνηγορεί υπέρ της ισοδυναμίας σκέψης-πράξης, μπορεί να θεωρηθεί ότι γίνεται με

²⁹ Ο Descartes, προς το τέλος της ζωής του σε μια Επιστολή του προς την A.Elizabeth, 28.6 1643,

αναγνωρίζει ότι : " Το ανθρώπινο πνεύμα ...δε μου φαίνεται ικανό να κατανοήσει με ακρίβεια και ταυτοχρόνως τη διάκριση ανάμεσα στην ψυχή και το σώμα και την ένωσή τους, επειδή πρέπει να τα κατανοήσει σαν ένα πράγμα και σαν δύο μαζί, κάτι που είναι αντιφατικό." Πάνω σ'αυτήν την αντίφαση μπορεί, ίσως, να υποστηριχθεί ότι εργάστηκε και ο S., ένα πρόβλημα που παραμένει ακόμη

φορμαλιστικό τρόπο, εφόσον μάλιστα διατυπώνεται modo geometrico Σύμφωνα με την κριτική του Hegel, στον Πρόλογο της Φαινομενολογίας του Πνεύματος, τα μαθηματικά παρουσιάζουν μόνον το χίχνεσθαι της ύπαρξης, δηλ. του είναι της φύσης του πράγματος, και η κατανόηση αποτελεί μια εξωτερική για το πράγμα πράξη, με συνέπεια το αληθινό πράγμα ν'απαλλοτριώνεται από εκείνην. Επίσης, ο φορμαλισμός των Μαθηματικών έγκειται στις ισότητες που εκκαθιδρύει σ' έναν ακίνητο, χωρίς ζωή χώρο

Ο S. παρόλο που χρησιμοποιεί τη γεωμετρική μέθοδο, έχει διατυπώσει κριτικές παρατηρήσεις για τις γεωμετρικές οντότητες ή μορφές θεωρώντας ότι υπάχονται στις οντολογικοποιήσεις [βλ. Επιστολή 83, προς Tscirnhaus, όπου τις αποκαλεί *entia rationis*]. Πέραν ημών δεν υπάρχουν ούτε τρίγωνα, ούτε κύκλοι, ούτε σφαίρες, αλλά μόνον ιδιαίτερα πράγματα τριγωνικής μορφής, κυκλικής, σφαιρικής. Επιπλέον, αυτές οι μορφές εμφανίζονται ως όρια, τα όρια του σώματος. " Η οριοθέτηση δεν ανήκει στο πράγμα συνεπεία του είναι του, αλλά αντιθέτως είναι ένα μη-ον. Μορφή είναι οριοθέτηση και κάθε οριοθέτηση είναι άρνηση (*omnis determinatio est negatio*), ως εκ τούτου, δεν μπορεί παρά να' ναι άρνηση " [Επιστολή 50, προς Jelles]

Εντούτοις, ο S. χρησιμοποιεί και παραδείγματα από τη γεωμετρία και τη μέθοδό της. Ο Gueroult θέτει το ερώτημα. " Εάν η γεωμετρική οντότητα είναι μια οντολογικοποίηση, ένα μη-ον, όμως θεωρείται επίσης ως μια μορφική ουσία, αιώνια, αντικείμενο μιας αληθούς ιδέας. Πώς μπορεί να κατέχει αυτή τη διπλή θέση, που εμφανίζεται ως αντιφατική, " ³⁰ Ο S αφενός μεν θεωρεί ότι η μορφή ανάχεται στη φαντασία αυτού που δεν υπάρχει (όπως στην Επιστολή προς Jelles), αφετέρου δε η μορφή ταυτίζεται με τη γεωμετρική έννοια, επί παραδείγματι, η μορφή του κύκλου είναι η φανταστική έκφραση της ουσίας του κύκλου. Η κατασκευή της γεωμετρικής μορφής ευνοεί τη γενετική παραγωγή ενός αντικειμένου

³⁰ Gueroult, 1968, σ. 420.

και την κατανόηση του συνολικού λόγου³¹ Ο S. λοιπόν δεν κατευθύνεται προς την οριοθέτηση του πράγματος (determinatio) αλλά προς τον ορισμό του (definitio), τον ορισμό της προσεχούς του αιτίας³²

Ο S στην Επιστολή 60, [προς Tscirnhaus, Ιαν. 1657] γράφει ότι η ιδέα ή ορισμός του πράγματος μπορεί να εκφράσει την ποιητική του αιτία. Επί τη βάση αυτή ο S. επιχειρεί να παραγάγει τις ιδιότητες του πράγματος, όπως δηλώνει 'Ετσι μπορούμε να συναχάσουμε ότι επειδή το πράγμα διέπεται από τις αρχές της σκέψης-έκτασης, αφενός μεν παράγει ιδέες, αφετέρου δε κινείται. Επίσης, εφόσον το ίδιο το πράγμα είναι και σκέψη, ενεργεί ως σκεπτόμενο, και η ordo et connexio ιδεών-πραγμάτων είναι κοινή, το πράγμα είναι διαρθρωμένο όπως η σκέψη και αντιστρόφως, θεμελιώνεται η κατανοησιμότητα του πραγματικού, δηλ του περιεχομένου της συνείδησης. Εν ολίγοις μπορούμε να υποθέσουμε γιατί ο S. προτείνει να εκκινούμε από την Υπόσταση, και όχι από το Εχώ³³

Συμπερασματικά, σύμφωνα με το θ 7, η προβληματική του S είναι προσανατολισμένη να δείξει πως ό,τι είναι πραγματικό είναι και κατανοητό, αφού το ίδιο, ως εκτατό πράγμα και ενέργεια της φύσης, είναι και δραστηριότητα της σκέψης. Έτσι η ιδέα αποκτά πραγματική ύπαρξη και μπορεί να αποτελέσει αντικείμενο γνώσης

Πρώτον, λοιπόν, επιχειρείται να θεμελιωθεί ο πραγματικός χαρακτήρας της ιδέας, που θ' αποτελέσει αντικείμενο του πνεύματος. Δεύτερον, ο χειρισμός των κατηγορημάτων, τα οποία ούτε προηγούνται

³¹ ό.π., σσ. 421-22.

³² Όπως ρητά το γράφει στην ΤΙΕ, 96, άποψη που δεν διαφέρει από του Hobbes, De corpore I, i, 5.

³³ Την ίδια εκκίνηση εφαρμόζει ο S. και στο ΤΙΕ, πράγμα που υπογραμμίζει ο Kouyé, 1959, σχολιάζοντας το ΤΙΕ, βλ. σ 104.

ούτε έπονται του πράχματος,³⁴ και ο μη υπερβατικός χαρακτήρας της ιδέας έχει και πολιτική διάσταση, κάτι που θα φανεί καθαρότερα στην ΤΡ,³⁵ ήδη από την πρώτη παράγραφο, όπου ο S. εκφράζει την έντονη αντίθεσή του προς τους φιλοσόφους που “ αντιλαμβάνονται τους ανθρώπους όχι όπως είναι αλλά όπως αυτοί θα ήθελαν να είναι ως εκ τούτου ... δεν έχουν διανοηθεί μια Πολιτική ικανή να εφαρμοσθεί” Η σκέψη, όπως την προσεγγίζει ο S., δεν έχει καμιά μαχική ιδιότητα να επιβληθεί από μόνη της στα πράγματα, αλλά είναι η ίδια πράγμα/πράξη, έχει δηλ. κάποιους κανόνες που την υποστηρίζουν, προκύπτει από κάποιες αιτίες από τις οποίες υπάρχει ή δεν υπάρχει, έχει διάρκεια ή είναι αναγκαία και μ’ αυτούς τους όρους ορίζεται η δύναμή της. Οπότε το μεγάλο ζήτημα στο οποίο μας κατευθύνει το θ 7 αφορά στην *ordo et connexio* που υπάρχει μαζί με την ορισμένη πράξη και την καθιστά τελέσφορη ή μη -

* * *

³⁴ Η ίδια η υπόσταση συγκροτείται από το άπειρον των κατηγορημάτων, Βλ Ηθ Ι, Ορ 6 & Θ 11, επίσης Gueroult, 1968, σ σ. 428-430. Αντιθέτως ο Hegel θεωρεί τα κατηγορήματα ως διαμεσολαβήσεις ανάμεσα στην υπόσταση και τους τρόπους της, το δεύτερο στάδιο στο οποίο διέρχεται η πραγματοποίηση του απολύτου (υπόστασης), του οποίου η απόλυτη ενότητα είναι πραγματική [βλ Hegel's Lectures on the History of Philosophy, σσ 256-8]

³⁵ Αντίθετα ο A. Negri [1982] βλέπει δύο κύριες και διαφορετικές θεμελιώσεις που ξεχωρίζουν τα δύο πρώτα μέρη της Ηθικής από τα υπόλοιπα τρία. Η πρώτη θεμελίωση θεωρεί ότι αποτελεί μια απολογία του είναι, της υπόστασης, του απείρου και του απολύτου [σ. 103]. Επίσης υποστηρίζει ότι το κατηγορήμα αποτελεί διαμεσολάβηση που υπάγει το είναι σ'έναν αφηρημένο κανόνα και χαρακτηρίζεται ως φορέας μιας ιδέας του δέοντος είναι της οντολογικής κανονιστικότητας. Πάνω σ'αυτό ο Macherey [1992, σσ 251-3] παρατηρεί ότι η ανάλυση του N. ορισμένως, κατά τρόπο που ξαφνιάζει, συμπίπτει με εκείνην του Hegel. Η δεύτερη θεμελίωση κατά τον N., τοποθετείται στον τρόπο, υπόσταση και τρόπος σπάνε το ένα στο άλλο μέσα στις έννοιες της μετατροπής και της σύμπτωσης. Η μελέτη του Negri μπορεί να θεωρηθεί στο σύνολό της εμπνευσμένη, αλλά ειδικά τις απόψεις του για τα δύο πρώτα μέρη της Ηθικής, η παρούσα εργασία, όπως έχει γίνει φανερό δεν τις υιοθετεί ως έχουν.

III Το πνεύμα ως ιδέα του σώματος

Η ιδέα που αντιστοιχεί σ' ένα σώμα, η ιδέα του σώματος, είναι το πνεύμα. "Η ιδέα είναι το πρώτο που αποτελεί το είναι του ανθρώπινου πνεύματος. Αλλά όχι η ιδέα πράγματος μη υπάρχοντος, αλλά ενεργώς υπάρχοντος" [II, θ 11, Απ] " Αντικείμενο της ιδέας που αποτελεί το ανθρώπινο πνεύμα είναι το σώμα, δηλ. ένας τρόπος της Έκτασης. " [όπ, θ 13]

Εφόσον σε κάθε πράγμα αντιστοιχεί μια ιδέα (δυνάμει της θεωρίας για την αντιστοιχία των κατηγορημάτων) ή το ίδιο αποτελεί μιαν ιδέα και αυτό θεωρείται το πνεύμα του, τότε θα πρέπει να υποθέσουμε ότι αυτό δεν επικεντρώνεται στον εκκέφαλο και ότι υπό κάθε κατηγορημα κάθε πράγμα "σκέφτεται", δηλ. λειτουργεί με έναν ορισμένο τρόπο και η λειτουργία αυτή δεν αλλάζει από το ένα κατηγορημα στο άλλο, διότι πρόκειται για το ίδιο πράγμα

Κάθε σώμα είναι απλό ή σύνθετο. Στο θ 13, Η911, μπορούμε να διακρίνουμε μια κλιμάκωση των σωμάτων από τα πλέον απλά, τα corpora simplicissima [όπ, Αξ.11] μέχρι τη φύση ολόκληρη που εκλαμβάνεται και αυτή ως ένα άτομο/σώμα, το πλέον σύνθετο [όπ, Σχ. μετά το Λήμμα VII]. Σε κάθε τέτοιο σώμα αντιστοιχεί η ιδέα του, απλή ή σύνθετη και αυτή όπως το ίδιο. Υπό αυτήν την άποψη υπάρχει η ιδέα του ανθρώπινου σώματος, η ιδέα ενός πολιτικού σώματος [ΠΠ,11,16 & ΙΙΙ,3], η ιδέα του Θεού, η ιδέα της φύσης κ.λ.π. Παρατηρούμε ότι παρόλο που μόνον ο άνθρωπος μπορεί να συλλάβει την ιδέα, εντούτοις στην κατασκευή της ο Σ αρχικά αφαιρεί τον άνθρωπο ως υποκείμενο και η ιδέα υπάρχει ως πράγμα.

Το ανθρώπινο σώμα είναι σύνθετο από πολλά άτομα [II,13, Αίτημα 4]. Η ιδέα καθενός εξ αυτών υπάρχει αναγκαία στο Θεό [II,15,Απ.]. Η ιδέα του ανθρώπινου σώματος αποτελείται από όλες αυτές τις ιδέες των μερών που αποτελούν το ανθρώπινο σώμα [όπ]. Εφόσον λοιπόν κάθε πράγμα και

κάθε μέρος του ανθρώπινου σώματος θεωρείται ότι ταυτοχρόνως είναι και ιδέα, τότε το ανθρώπινο πνεύμα θα πρέπει να θεωρηθεί ότι είναι μία εξ αυτών. Ο S., όμως αυτό δεν το διευκρινίζει ρητώς. Στο θ 11, Απόδ., γράφει ότι η ιδέα ενός ιδιαίτερου πράγματος που υπάρχει ενεργώς είναι το πρώτο που συνιστά το είναι του ανθρώπινου πνεύματος.

Το ανθρώπινο πνεύμα δεν θα πρέπει να θεωρηθεί ως ένα απλό άθροισμα των μερών που το συνθέτουν, “ως ιδέα συγκροτητική της φύσεως του πνεύματος εμφανίζεται ως εκείνο που περιέχει όλες τις ιδέες των επηρεασμών (affectiones) του σώματος και η γνώση του σώματος, την οποία το πνεύμα αποκτά με την εμπειρία των επηρεασμών του σώματος, εμφανίζεται ως να ανήκει με όλες τις άλλες ιδέες και γνώσεις στο περιεχόμενο αυτού του περιέχοντος”¹ θα πρέπει να θεωρηθεί ότι εκτός από το άθροισμα των ιδεών που συνθέτουν το πνεύμα υπάρχει και μια ιδέα που συκροτεί όλες αυτές και ότι αυτή η συγκροτητική δύναμη ανήκει στην ιδέα που συλλαμβάνει το πνεύμα. Στον S. διαπιστώνουμε ότι αφενός μεν υπάρχει η ιδέα που είμαστε, αφετέρου δε η ιδέα που σχηματίζουμε. Το πνεύμα έχει μια διπλή ιδιότητα, *είναι* η ιδέα του σώματος και *σχηματίζει* ιδέες “Με ιδέα εννοώ έννοια (conceptum) του πνεύματος, την οποία σχηματίζει το πνεύμα, διότι είναι πράγμα σκεπτόμενο.” [H9 II, op III] Και στην εξήγηση του ορισμού ο S. διευκρινίζει ότι προτιμά τον όρο έννοια (ή σύλληψη), που υποδηλώνει ενέργεια του πνεύματος, από τον όρο αντίληψη που θα υπονοούσε ότι το πνεύμα δέχεται παθητικά την εντύπωση κάποιου αντικειμένου. Στο πνεύμα, λοιπόν, αποδίδεται η δύναμη του ενεργείν, δηλ. η ικανότητά του να εννοεί και να διακρίνεται από τα περιεχόμενά του. Ταυτοχρόνως δεν μπορεί βέβαια, ως ο οργανωτικός τους κανόνας, να υπάρχει χωρίς ή πέραν αυτών. Επίσης, δυνάμει του θ. 7, δεν αποδίδεται στο πνεύμα μια ξεχωριστή νομοτελειακή διαδικασία από εκείνην του σώματος. Ως ιδέα αυστηρά ενωμένη με το σώμα και τα μέρη που το συνθέτουν, δε νοείται

¹ Gueroult, 1974, σσ. 240-1

ως ένα “εχώ” που σκέφτεται ή αποφασίζει ανεξάρτητα από ό,τι περιέρχεται υπ’ αυτό και τους κανόνες που το οργανώνουν. Αποτελεί ένα μέρος της άπειρης νόησης του Θεού [Η9 ΙΙ,θ.11, Πόρ.].

Στον παραπάνω αναφερόμενο ορισμό παρατηρούμε ότι η ιδέα συνδέεται με το πνεύμα, αποτελεί σύλληψή του. Δεν υπάρχει δηλ. απλώς και μόνον αντικειμενικά όπως κάθε σώμα ως ιδέα, αλλά είναι αποτέλεσμα της ενέργειας του πνεύματος. Μπορεί να υποστηριχθεί ότι η ιδέα ως σύλληψη, με βάση την εξήγηση του ορισμού ΙΙΙ, συνιστά αποτέλεσμα μιας ορισμένης δράσης που δεν προκύπτει από οποιοδήποτε σώμα/ιδέα, αλλά από τη δυνατότητα μιας συγκεκριμένης δράσης, του πνεύματος. Στην ανθρώπινη νοητικότητα δηλ. αποδίδεται η ενεργητική ικανότητα, με την οποία οργανώνονται τα περιεχόμενά της, και λόγω αυτής της ιδιότητας μπορούν να τεθούν ορισμένες αμφιβολίες για τη θεωρία της γνώσης ως αντιστοιχίας -

ΙV Η Ιδέα και το αντικείμενό της

Στην ενότητα αυτή ξεκινώντας με το πρόβλημα που θέτει το Αξ 6, Η9.Ι, τη συμφωνία της αληθούς ιδέας με το ideatum της, θα εξετάσουμε στη συνέχεια τους ορισμούς που δίδονται για την ιδέα, για να καταλήξουμε στο θ. 21, όπου στο σχόλιο διατυπώνεται η ταυτότητα ανάμεσα στο πνεύμα και την ιδέα του. Το πρόβλημά μας είναι αν μπορεί να υποστηριχθεί ότι η γνώση διατυπώνεται ως σχέση ανάμεσα στο πνεύμα και τις ιδέες του και ποιες οι συνέπειες μιας τέτοιας θέσης.

Idea vera debet cum suo ideato convenire, Ι, Αξ. 6. Το αξίωμα αυτό έχει θεωρηθεί ότι εισάγει το πρόβλημα της αληθείας ως σχέσης ανάμεσα σε δύο οντότητες : ιδέας και αντικείμενου, όπου η αληθής ιδέα οφείλει να

συμφωνεί με το αντικείμενό της για να θεωρηθεί αληθής² Έχει επίσης υποστηριχθεί ότι πρόκειται για σχέση ασύμμετρη, διότι οι όροι που αντιστοιχίζονται είναι ετερογενείς, ιδέες από τη μια, αντικείμενα από την άλλη³ Όμως, δεν μπορεί, σύμφωνα με τους περιορισμούς που θέτει ο S., να υπάρξει σχέση ανάμεσα σε ετερογενείς ή οντολογικά διάφορους όρους⁴ Σύμφωνα με τη θεωρία των κατηγορημάτων του S., κάθε κατηγορημα γίνεται γνωστό δια του εαυτού του [I, 10], όπως επίσης και η επαρκής ιδέα Η πραγματικότητα μπορεί να εκφραστεί αυτοτελώς με βάση την τάξη των ιδεών, δηλ μέσω από το κατηγορημα της σκέψης

Στην Η9 II δίδεται ο εξής ορισμός της ιδέας [Op. IV] “ Με επαρκή ιδέα εννοώ την ιδέα που θεωρείται μέσα από τον εαυτό της (in se) και χωρίς σχέση με το αντικείμενό της, έχει όλες τις ιδιότητες της αληθούς ιδέας, δηλαδή όλους τους εσωτερικούς δηλωτικούς όρους (denominationes) μιας αληθούς ιδέας ” Ίσως διαφωτιστικότερη τόσο για τον ορισμό αυτό όσο και για το αξίωμα 6, είναι η εξήγηση που δίδεται για τον ορισμό IV . “ Λέγω εσωτερικούς, για να αποκλείσω ό,τι είναι εξωτερικό, δηλ τη συμφωνία της ιδέας με το αντικείμενό της (cum suo ideato).” Η επαρκής ιδέα αφορά στη σύλληψη (conceptum) του νου [II, Op III] Αυτή η ιδέα, με βάση την εξήγηση του op IV, βρίσκεται σε εσωτερική σχέση με το ideatum της, υπό τον όρο ότι το πνεύμα που την παράγει ενεργεί Στην εξήγηση του ορισμού III, ο S γράφει ότι προτιμά τον όρο σύλληψη (έννοια-conceptum) αντί του όρου αντίληψη, διότι η τελευταία φαίνεται να δηλώνει ότι το πνεύμα προσδέχεται παθητικά την εντύπωση κάποιου αντικειμένου, ενώ η σύλληψη/έννοια, αντιθέτως, φαίνεται να

² R.Fillho, 1989, σ. 123.

³ ό.π., σ 121.

⁴ R.Fillho, ό.π., σ.123. Ο F. παίρνει μεν υπόψη του τους περιορισμούς που θέτει ο S ως προς τα κατηγορήματα, αλλά θεωρεί ότι η σχέση της συμφωνίας, στο Αξ. 6, υπονοεί ότι είναι αναγκαίοι οι όροι της σχέσης αυτής να' ναι διαφορετικοί. Σε αντίθετη περίπτωση η σχέση συμφωνίας θα ήταν σχέση ταυτότητας και όλο το πράγμα θα συμφωνούσε με τον εαυτό του [ό.π. σ. 125].

εκφράζει κάποια ενέργεια (actionem) του πνεύματος θα πρέπει να θεωρήσουμε ότι το πνεύμα ενεργεί, όταν ανακατασκευάζει το αντικείμενό του με βάση την αιτία του (vere scire est scire per causas), δηλ. όταν το παράγει σαν να ήταν ο φυσικός του δημιουργός. Η ιδέα ως σύλληψη, δηλ. ως πράξη του νου, υπονοεί επίσης ότι η ιδέα που είναι ο νους, δεν είναι μια άχραφη πλάκα, μια απλή αναπαράσταση, αλλά η ίδια παράγει και τη βεβαίωση για ό,τι εκφράζει ή αναπαριστά⁵

Χρειάζεται όμως να σταθούμε στον όρο ideatum. Αν με αυτόν νοείται ένας τρόπος της έκτασης, τότε η σχέση της συμφωνίας (convenire) ανάμεσα στην ιδέα και έναν τρόπο της έκτασης που υπονοεί τη σχέση και την αλληλεπίδρασή τους, έρχεται σε αντίφαση με τον ορισμό II, Η9 Ι “το σώμα δεν περιορίζεται από τη σκέψη ούτε η σκέψη από το σώμα”. Θεωρώ ότι το ideatum θα πρέπει να αποδοθεί ως ιδεατό αντικείμενο, το φυσικό αντικείμενο όπως σχηματίζεται υπό το κατηγόρημα της σκέψης, ως ιδέα που υπάρχει αντικειμενικά, συνιστώντας ουσιώδη κατηγορία του πράγματος μέσω της οποίας μπορεί να εχνωσθεί⁶. Έχουμε, λοιπόν, το πράγμα α) ως τρόπο της έκτασης, β) το ίδιο ως ιδεατό αντικείμενο, ως πράξη της σκέψης που διέπεται από αναγκαίους νόμους, κατ’ αφαίρεση από την επιμέρους συνείδηση, γ) ως ιδέα που σχηματίζει η ανθρώπινη νοητικότητα με την οποία βεβαιώνεται η ύπαρξη του νοητού αντικειμένου

Ο Gueroult⁷ παρατηρεί ότι στο Αξ 6, Η9. Ι, έχουμε μια εξωτερική

⁵ Βλ. II, Θ 43, Σχ. όπου ο S γράφει ότι η ιδέα δεν είναι κάτι βωβό, όπως μια ζωγραφιά, αλλά η ίδια η πράξη της νόησης. Βλ. επίσης Fillho, ό.π., σ. 128.

⁶ Ο S στο Θ.13, Ηθ II, γράφει : “Αντικείμενο [objectum] της ιδέας που συνιστά το ανθρώπινο πνεύμα είναι το σώμα, ή ορισμένος τρόπος της έκτασης που υπάρχει πραγματικά και τίποτε άλλο ” Εδώ βέβαια χρησιμοποιεί τη λέξη objectum, αλλά δε θεωρώ ότι και σ’αυτή την περίπτωση θα πρέπει να εννοηθεί ως εξωτερικό αντικείμενο, αλλά ως “εκείνο που συνιστά το πραγματικό είναι του ανθρώπινου πνεύματος” [II,11] και μπορεί όντως το πνεύμα να είναι ιδέα του σώματος

⁷ Gueroult, 1974, σ. 22.

σχέση της ιδέας με το ideatum, χωρίς να μας δείχνει πώς η αλήθεια της ιδέας αναγνωρίζεται. Ενώ στον ορισμό IV, Η9 II, η ιδέα συμφωνεί με το πράγμα έχοντας μια τέτοια δομή που παράγει αναγκαία στην ψυχή τη βεβαιότητα της αλήθειας της. Το αξίωμα διατυπώνει, σύμφωνα με τον ίδιο, μια σχέση ανάμεσα σε δύο πράγματα. τη σχέση της συμφωνίας της ιδέας με το αντικείμενό της, ενώ ο ορισμός διατυπώνει την ιδιαίτερη ιδιότητα ενός πράγματος: την άμεση προφάνεια της αληθούς ιδέας δια του εαυτού της

Θεωρώ ότι το debet της γνώσης που διατυπώνεται στο ΑΞ 6 θεμελιώνεται στη συνάφεια ανάμεσα στην ιδέα και το ιδεατό αντικείμενο, με την οποία πραγματοποιείται η σχέση υποκειμένου (ιδέας) και αντικειμένου (ιδεατού αντικειμένου), και η οποία κάνει την αληθή ιδέα δυνατή. Το *οφείλουν* όμως, ταυτοχρόνως, υπονοεί και την ιδιαίτερη διαδρομή της σκέψης προς την αυτοβεβαίωσή της. Θεωρώντας ότι το ideatum έχει τη σημασία του ιδεατού και όχι του εκτατού αντικειμένου, απλώς διευκολύνεται η σχέση του με την ιδέα, με άλλους τρόπους της σκέψης, διευκολύνεται δηλ. η εξήγηση της αναπαραγωγής των ιδεών, ως σχέσης αναμεταξύ τους που οργανώνεται όπως εκείνη των πραγμάτων, ως φυσικών αντικειμένων. Το ιδεατό αντικείμενο υπάρχει αντικειμενικά⁸, το πρόβλημα είναι η διαδρομή της ιδέας, ή γνώσης, με την οποία βεβαιώνεται.

Το debet υπονοεί επίσης ότι μπορεί να υπάρχει τουλάχιστον απόκλιση ή διαφορά, όχι σχέση ταυτότητας ανάμεσα στην ιδέα και το αντικείμενό της. Υποδηλώνεται επιπλέον ότι έχουμε δύο τύπους ιδεών, εκ των οποίων η μία είναι αντικειμενική, ενώ η άλλη μπορεί να μην είναι,

⁸ Βλ. Kessler, 1975, σ. 192, ο οποίος υποστηρίζει την αντικειμενική εκδοχή των κατηγορημάτων. Βλ. επίσης S.P. Kashap, 1978, σ.σ. 57-8, ο οποίος αναφερόμενος στις αντικειμενικές ιδέες, χρησιμοποιεί τον όρο thoughts-objects: "Η ιδέα επίσης αναφέρεται σ' εκείνο του οποίου η ιδέα σ' ένα ιδιαίτερο πνεύμα είναι μια ιδέα, δηλ. σ' ένα ιδιαίτερο αντικείμενο σκέψης, που είναι μια έννοια ή μια αντικειμενική ιδέα, και που προτιμώ ν'αποκαλώ thought-object."

αφού δεν είναι πράγμα-ιδέα, αλλά οφείλει να συμφωνεί με αυτό. Για να υπάρχει μια ιδέα ως αντικείμενο, μπορούμε να θεωρήσουμε ότι έχει μετατραπεί ως αντικείμενο από κάποιο υποκείμενο. Στον 5 βέβαια ο όρος υποκείμενο δεν υπάρχει. Αυτό που ονομάζουμε υποκείμενο είναι η ιδέα που συγκροτείται επί τη βάση του ideatum, προκύπτει και θεμελιώνεται δηλ. επί τη βάση του αντικειμένου. Θα λέγαμε ότι το σώμα ως σκεπτόμενο αναστοχάζεται τον εαυτό του, τη νομοθεσία του, ότι από το αντικείμενο (ideatum) έλκεται και συγκροτείται το υποκείμενο και αποκτά την αυτοβεβαίωσή του.

Σύμφωνα με τον Ορ. III, Η9 II, η ιδέα είναι έννοια, σύλληψη του πνεύματος "όπου το πνεύμα δεν προσδέχεται παθητικά την εντύπωση κάποιου αντικειμένου" [ό.π., εξήγηση], αλλά ενεργεί συλλαμβάνοντας την αιτία και όλη τη διαδικασία μέσ' από την οποία προκύπτει. Μπορούμε να θεωρήσουμε ότι η ιδέα νοείται ως διαδικασία κατανόησης. Δυνάμει της ισοδυναμίας σκέψης-πράξης θα μπορεί να αποδοθεί και ως πρακτική διαδρομή, με όρους του πράττειν. Πλην όμως, η ανάμειξη ιδεών-πραγμάτων οδηγεί σε σύγχυση και στη μυθοπλασία της επιβολής του ενός στο άλλο. Με βάση την εξήγηση του Ορ IV, Η9 II, όπου η συμφωνία της ιδέας με το ιδεατό της αντικείμενο προσδιορίζεται ως εσωτερική και αντιδιαστέλλεται προς την εξωτερική, μπορούμε να εννοήσουμε ότι η αληθής ιδέα συμφωνεί με το αντικείμενό της, εφόσον συγκροτείται και συμπεριφέρεται όπως εκείνο. Δεδομένου ότι το ιδεατό αντικείμενο είναι το ίδιο το πράγμα ή πράξη που διατυπώνεται υπό το κατηγόρημα της έκτασης, θα εμπρικθεί την τάξη και αλληλουχία του πράγματος/πράξης [II, θ.7], αλλά και η ιδέα αυτού θα' ναι το ίδιο οργανωμένη όπως το προηγούμενο. Ένας άλλος όρος της συμφωνίας εμφανίζεται στην εξήγηση του Ορ III και συνδέεται με την ενεργητικότητα του νου. Η διαδρομή την οποία ακολουθεί η φαντασία (όπως θα δούμε στην επόμενη ενότητα) κατά την οποία ένα αντικείμενο φανερώνεται από τη μεριά της εντύπωσής του στο πνεύμα που το

προσλαμβάνει, υποδεικνύεται ως αποκλίνουσα ή, καλύτερα, ως ελλειπής, την οποία όμως η νόηση επιχειρεί να συμπληρώσει αποκαθιστώντας τις γραμμές σύγκλισης (παρ' όλο που δεν πρόκειται για απλή διαδικασία, όπως θα δούμε, στην επόμενη ενότητα, τουλάχιστον ως προς τη θεωρητική της ανακατασκευή) Οι αποκλίσεις ως πάθη του πνεύματος καθώς αυτό υφίσταται την εντύπωση ενός αντικειμένου, τελικά τροφοδοτούν τη νόηση. Για τον S δεν είναι δυνατό να μην έχουμε καμιάν ανάγκη και να ζούμε χωρίς να έχουμε σχέση με τα πράγματα πέραν ημών. Η νόησή μας θα ήταν ατελέστερη, εάν το πνεύμα μας δεν εννοούσε τίποτε άλλο εκτός από τον εαυτό του [H9 IV, Θ.18, Σχ.] Και τούτος θα πρέπει να θεωρηθεί ως ένας λόγος που εξηγεί την αντίθεσή του προς όσους κατακρίνουν τα πάθη [TP, I,1]

Στη συνέχεια, ας οδηγηθούμε στη δεύτερη φάση της διαδρομής μας, προς το Θ 21, στο πρόβλημα της ταύτισης του πνεύματος με τις ιδέες του

Το πνεύμα είναι μια ιδέα του σώματος [Θ 11 & 12]. Το αντικείμενο του πνεύματος είναι το σώμα, έτσι όπως διατυπώνεται υπό το κατηγόρημα της σκέψης, ως ιδεατό αντικείμενο κατά το συλλοχισμό μας. Το πνεύμα αντιλαμβάνεται τις ιδέες των εικόνων του σώματός του [βλ. Θ 12 & 17] επί των οποίων μπορεί να στοχαστεί διαρθρώνοντάς τις κατά τη φυσική-λοχική τους τάξη. Η ιδέα, ως τρόπος του κατηγορήματος της σκέψης, αποτελεί και μια δύναμη του χιχνώσκειν.⁹ Η ιδέα του σώματος, το πνεύμα, ως δύναμη του χιχνώσκειν, θα πρέπει να νοηθεί ως παραχωχική δύναμη με την οποία παράχονται άλλες ιδέες, εκείνες με τις οποίες αποκτά τη γνώση του εαυτού της, συκροτώντας την ιδέα της ιδέας της [βλ. H9 II, Θ. 20 & 21]. Η ιδέα του σώματος ως γνώση, ως δραστηριότητα θα πρέπει να διατυπώνεται κατά το λόγο της δράσης του σώματος. Πλην όμως, τη βεβαιότητά του το πνεύμα την αποκτά δια του τύπου των ιδεών που

⁹ Βλ. H8. II, Θ. 20, Απ. : "...η ιδέα του πνεύματος ή γνώση μέσα στο Θεό προκύπτει και προς το Θεό αναφέρεται με τον ίδιο τρόπο όπως η ιδέα ή γνώση του σώματος."

σχηματίζει και όχι αναγόμενο στους τρόπους της έκτασης¹⁰ Ο τύπος της ιδέας, επαρκής ή ανεπαρκής, καθορίζεται από το κατά πόσον η ιδέα μας δίδει την αιτία, αποτελεί τη γενετική αναπαράσταση του ζητουμένου

Στο σχόλιο του Θ. 21, Η911, ο S γράφει ότι το πνεύμα και η ιδέα του είναι ένα μόνο και το αυτό πράγμα, υποδηλώνοντας τη σχέση ταυτότητας ανάμεσά τους (...το πνεύμα και το σώμα δεν αποτελούν παρά ένα μόνο και το αυτό άτομο εννοούμενο άλλοτε μεν υπό το κατηγορήμα της σκέψης, άλλοτε δε υπό εκείνο της έκτασης Γι' αυτό η ιδέα του πνεύματος και το πνεύμα αυτό είναι ένα μόνο και το αυτό πράγμα εννοούμενο υπό ένα μόνο κατηγορήμα, της σκέψης). Ο S κάνει μια τριπλή διάκριση, ανάμεσα στο σώμα, το πνεύμα και την ιδέα του πνεύματος (ιδέα της ιδέας). Από την άλλη μεριά όμως υποστηρίζει την ενότητά τους Στο πόρισμα του Θ 7, είχε διατυπωθεί η ισοδυναμία ανάμεσα στη σκέψη και την πράξη, συνέπεια του ότι ιδέα και πράγμα διέπονται από τον αυτόν Λόγον. Εδώ, το πνεύμα και η ιδέα του προκύπτουν "από την ίδια δύναμη του σκέπτεσθαι και από την ίδια αναγκαιότητα" Πλην όμως, πρόκειται για δύο ξεχωριστές ιδέες. Για τον S γνώση είναι και η ιδέα του σώματος και η ιδέα του πνεύματος [II, 23, Ap] Την ιδέα του πνεύματος θα πρέπει να τη θεωρήσουμε ως γνώση της γνώσης, δηλ ως αυτογνωσία του Η ιδέα, σχηματικά μιλώντας, αποχωρίζεται τη θέση της ως ιδεατού αντικειμένου και γίνεται υποκείμενο αποκτώντας την αυτογνωσία της. Στην πραγματικότητα και οι δυο υπάρχουν σ' ένα κοινό αυτορυθμιζόμενο πεδίο παραγωγής ιδεών, όπου το πνεύμα έχει τη δύναμη να αναδιατυπώνει και να ρυθμίζει τα περιεχόμενά του.

Δεν θα πρέπει όμως να θεωρηθεί ως η σχέση του ενός με τον εαυτό του Όπως είδαμε και στην ιδέα του Θεού, η ιδέα περιλαμβάνει και τις

¹⁰ Βλ. Alain, [1949] 1986, σ. 30 · Η απόφαση : "Ο Πέτρος υπάρχει" δεν είναι αληθής παρά για κείνον που γνωρίζει με βεβαιότητα ότι ο Πέτρος υπάρχει. Ομοίως, όπως έλεγαν οι Στωικοί, ο άφρων που λέει μεσούσης της ημέρας . "είναι μέρα" δεν έχει γι' αυτό μίαν αληθή ιδέα. Η τυχαία συμφωνία ανάμεσα στην απόφασή του και το αντικείμενο δεν αρκεί για να κάνει αυτή την απόφαση μίαν αλήθεια

ιδέες των τροποποιήσεών της. Ομοίως και εδώ, αφενός μεν κάθε σώμα υφίσταται τους επηρεασμούς του, αφετέρου δε η ιδέα του διατυπώνει τις ιδέες αυτών. Το σώμα υφίσταται τα πάθη του, τη σχέση του με τα άλλα πράγματα ως ποιούντος και πάσχοντος, το πνεύμα αντιλαμβάνεται τις ιδέες των εικόνων τους που σχηματίζονται σ' αυτό. Μ' αυτόν τον τρόπο η σχέση του πνεύματος με τον εαυτό του εμπλουτίζεται από άλλες ιδέες. Ο νους υπάχεται στο κατηγορήμα της σκέψης, σε μια ουσία που διέπεται από αναγκαίους νόμους. Ο ίδιος ως τρόπος ή έκφρασή της αναγκαία θα επιδιώκει τη ρύθμιση των περιεχομένων του, των επηρεασμών που δέχεται, όχι κατά τον τυχαίο τρόπο με τον οποίο προσπίπτουν στην αντίληψή του, όχι δηλαδή σύμφωνα με τα πάθη του, θεωρώντας τα υπό την οπτική του πάσχοντος. Ήτοι, αφενός μεν έχουμε το εντασιακό πεδίο των σχέσεων του πνεύματος με τις ιδέες των άλλων πραγμάτων-σωμάτων, αφετέρου δε την προσπάθεια για τη ρύθμισή τους. Η ρύθμιση αυτή νομίζω ότι παίρνει το χαρακτήρα της συμφωνίας (convenire) των ιδεών του πνεύματος με ό,τι πράγματι συμβαίνει, δηλαδή της συμφωνίας με το Λόγο που διέπει την ιδέα μαζί με τους τρόπους φανέρωσής της. Η κατά το Λόγο συμφωνία των ιδεών του πνεύματος αποκαθιστά την ενεργητική δύναμή του¹¹

Αν λοιπόν γίνει δεκτό ότι η γνώση μπορεί να διατυπωθεί ως σχέση ανάμεσα στην ιδέα και το αντικείμενό της, όπως κάθε σχέση, εγκυμονεί τον κίνδυνο της αστάθειας. Γι' αυτό απαιτείται ο προσδιορισμός των όρων της, του πνεύματος και των ιδεών του, και των προϋποθέσεων της αναμεταξύ τους συμφωνίας. Ανάμεσα στο πνεύμα και τις ιδέες του υπάρχει σχέση ταυτότητας που υποστηρίζεται οντολογικά, δεδομένου ότι ανήκουν στο ίδιο κατηγορήμα. Όμως, το πνεύμα δεν μπορεί να θεωρηθεί κατ' αφαίρεση από τους επηρεασμούς του, από τις σχέσεις του με άλλες

¹¹ Νομίζω ότι αυτό μπορεί να εννοηθεί και στο Θ 3, Ηθ.Β : Συναίσθημα το οποίο είναι πάθος, παύει να' ναι, μόλις σχηματίσουμε περί αυτού καθαρή και ξεχωριστή ιδέα. Πόρισμα . Κάποιο συναίσθημα λοιπόν όσο περισσότερο μας είναι γνωστό, τόσο περισσότερο βρίσκεται υπό την εξουσία μας και τόσο λιγότερο το πνεύμα πάσχει από αυτό.

ιδέες, όπως το σώμα δεν είναι απομονωμένο από τα άλλα. Η έννοια της σχέσης ενσωματώνεται μέσα στο πράγμα/ιδέα, προκαλώντας ένα εντασιακό πεδίο σ' αυτό, κι εκδηλώνεται με το φαινόμενο του πάσχοντος πνεύματος που παράγει ανεπαρκείς ιδέες (αντιστοίχως μπορεί να διατυπωθεί ως το φαινόμενο του πάσχοντος σώματος που δρα ατελέσφορα). Πλην όμως, ό,τι συμβαίνει στο αντικείμενο που αποτελεί το ανθρώπινο πνεύμα πρέπει να' ναι αντιληπτό από αυτό [Η9 II, Θ 12]. Ένα βασικό πρόβλημα είναι το πώς η ιδέα της ιδέας θα βεβαιώσει ό,τι συμβαίνει, προσδιορίζοντας τις αρχές που ορίζουν το ιδεατό αντικείμενο περιλαμβάνοντας και εκείνες που το προσδιορίζουν στη σχέση του με τα άλλα. Αυτή η βεβαιότητα μπορεί να υποστηριχθεί με το επιχείρημα ότι το πνεύμα και οι ιδέες του ανήκουν σ' ένα κατηγορημα που διέπεται από αναγκαίες αρχές, ότι και το πρωταρχικό αντικείμενο, το σώμα, υπάρχει και με τη μορφή του ιδεατού αντικειμένου, διαρθρωμένο όπως η σκέψη. Ό,τι συμβαίνει στο σώμα υπάρχει και ως αντικείμενο της σκέψης, δηλ. ανάχεται σε αναγκαίους νόμους, μπορεί να αναδιατυπωθεί αν η έρευνα ακολουθήσει τις αρχές που το παρήγαξαν. Στο πνεύμα, υπό την ιδιότητά του να αναστοχάζεται επί των περιεχομένων του (ως ιδέα της ιδέας) αποδίδεται μια ενεργητική ιδιότητα, και από αυτήν την άποψη μπορεί να εννοηθεί ότι "δεν είναι κάτι βωβό σαν μια ζωγραφιά" [Η9 II, Θ 43, Σχ]. Εντούτοις, το πνεύμα ως ιδέα του σώματος, δεσμευμένο από το συγκροτητικό του κανόνα και από τους επηρεασμούς του, είναι αμφίβολο κατά πόσο μπορεί να παρεμβαίνει σε αυτό κατά βούληση -

Ν Από την αντιληπτική στην αναστοχαστική ιδέα

(θεωρήματα : 17 & 21, Σχ , Η9 ΙΙ)

Θα παρακολουθήσουμε τις περιπέτειες της αναχρηθείσας διαδρομής, έχοντας ως σταθμούς τα προβλήματα της Ο Σ στο θεώρημα 17, Η9. ΙΙ, παραθέτει τη θεωρία του για την αντίληψη, θεωρία που αναφέρεται, το πιθανότερο, στο νευροεγκεφαλικό σχήμα και παραπέμπει στο 2ο μέρος του Σχολίου του Θ.13, επίσης, στο Αίτημα 5 και στο Αξίωμα 2¹

“Όταν εξωτερικά σώματα αναγκάσουν ρευστά μέρη του ανθρώπινου σώματος² να προσκρούουν με επαναλαμβανόμενο τρόπο σε μέρη αρκετά μαλακά,³ οι επιφάνειες αυτών των μερών μεταβάλλονται [Αξ 2, μετά το Λήμμα 3, Θ 13] και ανακλούν τα ρευστά μέρη με διαφορετικό τρόπο απ’ όταν αυτές οι επιφάνειες δεν είχαν αλλιάξει. Κατόπιν, όταν, χωρίς εξωτερική αιτία και αυτοκινούμενα τα ρέοντα μέρη, συναντούν αυτές τις νέες επιφάνειες, αυτές ανακλώνται με τον ίδιο τρόπο και, εφόσον αυτές κινούνται έτσι, το ανθρώπινο σώμα επηρεάζεται με τον ίδιο τρόπο όπως

¹ Στο σχόλιο αυτό του Θ.13, ο Σ αναφέρεται σε μια ιεραρχία ατόμων ανάλογα με το βαθμό συνθετότητας τους, από τα πλέον απλά μέχρι τα πλέον σύνθετα, τη Φύση ολόκληρη “ η Φύση όλη είναι εν και μόνον άτομον, του οποίου τα μέρη, δηλ. όλα τα σώματα, ποικίλλουν κατ’απίρους τρόπους, χωρίς καμιά αλλοίωση του όλου ατόμου”

Αίτημα 5 “Όταν κάποιο ρευστό μέρος του ανθρώπινου σώματος αναγκάζεται από εξωτερικό σώμα να προσκρούει συχνά επί άλλου μέρους μαλακού, αλλοιώνει την επιφάνειά του, και εντυπώνει σ’αυτό [το μαλακό μέρος] τρόπον τινά ίχνη του εξωτερικού σώματος που το εξωθεί.

Αξίωμα ΙΙ “Όταν κάποιο κινούμενο σώμα προσκρούσει επί άλλου που δεν μπορεί να υποχωρήσει, ανακλάται ενώ εξακολουθεί την κίνησή του, η δε γωνία που σχηματίζεται από τη γραμμή της ανακλαστικής κίνησης και του επιπέδου του εν αδρανεία σώματος είναι ίση προς τη γωνία που σχηματίζεται από τη γραμμή της προσπρωτικής κινήσεως και του αυτού επιπέδου

² Αυτά τα ρευστά μέρη, σύμφωνα με τον Gueroult [1974, σ. 202], μπορεί να θεωρηθεί ότι ανήκουν στον εγκέφαλο, αν και ο Σ. δεν το λέει ρητά Την υπόθεση αυτή ακολουθεί και ο D. Odegard [1975, σ 77].

³ Πρέπει να υποθέσουμε τον εγκέφαλο, βλ. Gueroult, ό.π.

όταν αυτές ωθούνταν επί των επιφανειών τους από τα εξωτερικά σώματα Το πνεύμα, έχοντας λοιπόν από αυτόν τον επηρεασμό (affectio) την ίδια ιδέα, θεωρεί το εξωτερικό σώμα ως παρόν Και τούτο θα συμβαίνει κάθε φορά που τα ρευστά μέρη του ανθρώπινου σώματος, κινούμενα αυτομάτως, θα συναντούν τις ίδιες επιφάνειες ” [H9. II, Θ 17, Απόδ του Πορίσματος]

Επί τη βάση, κατά κύριο λόγο, του παραπάνω κειμένου επισημαίνονται τα εξής

ι) Ο επηρεασμός/τροποποίηση του ανθρώπινου σώματος από ένα άλλο, τον οποίο εκφράζει η αντιληπτική ιδέα, δεν ανάγεται μόνον σε απλή μεταβολή της εγκεφαλικής επιφανείας, αλλά συγκροτείται από όλο το σύνολο της νευροεγκεφαλικής διαδικασίας.⁴

Ας υποθέσουμε, λοιπόν, ότι το εν λόγω κείμενο αναφέρεται στον εγκέφαλο Ένα εξωτερικό σώμα πιέζει ρευστά μέρη του Αυτά ωθούμενα προσκρούουν επί άλλου, μαλακού μέρους του οποίου την επιφάνεια μεταβάλλουν εντυπώνοντας σ’ αυτό οινεί ίχνη του εξωτερικού σώματος Δηλ μια εξωτερική επίδραση υποχρεώνει τα ωθούμενα μέρη σε ανακλαστικές κινήσεις, αποτέλεσμα των οποίων είναι η αποτύπωση ίχνους του επηρεάζοντος εξωτερικού σώματος, ή, θα μπορούσαμε να πούμε, η μετάδοση πληροφορίας για το συμβάν Το εν λόγω όμως επηρεαζόμενο σώμα από μόνο του έχει τη δική του κίνηση και τα μέρη του προσκρούν το ένα επί του άλλου, τα δε ρέοντα μέρη του που κατά τον επηρεασμό μεταφέρουν την ‘πληροφορία’ δι’ ανακλαστικής κινήσεως, επίσης κινούνται ανακλαστικά όταν το σώμα κινείται απ’ αυτομάτου Η διαφορά κατά τον επηρεασμό είναι ότι τα ρευστά μέρη ανακλώνται με διαφορετικό τρόπο από πριν Όταν ο επηρεασμός παύσει, το ίχνος του παραμένει Έτσι καθώς τα ρευστά μέρη, κινούμενα πλέον από μόνα τους, συναντούν τις επιφάνειες που έχουν τροποποιηθεί, στις οποίες δηλ έχει εγχραφεί το ίχνος (ή η πληροφορία), επαναλαμβάνονται οι ίδιες με πριν κινήσεις, αναπαράγεται δηλ ο προηγούμενος επηρεασμός, ως εάν το εξωτερικό

⁴ Βλ Gueroult, ό.π., σ. 203.

σώμα να ήταν παρόν. Αυτό διατυπώνεται και με όρους του σκέπτεσθαι, δηλ. το πνεύμα έχει την ιδέα του επηρεασμού και θεωρεί το εξωτερικό σώμα (προφανώς την ιδέα του) ως παρόν.

ii] Ο επηρεασμός που δεχόμαστε από ένα εξωτερικό σώμα σημαίνει, λοιπόν, τροποποίηση της επιφάνειας κάποιων μερών του σώματός μας. Θα μπορούσε επίσης να λεχθεί ότι ένα εξωτερικό σώμα αφήνοντας το ίχνος του στο δικό μας, υπάρχει ως τροποποίηση μέρους του σώματός μας. Δεν εχχράφεται αυτούσιο. Το σώμα μας έχει ήδη τη δική του κίνηση και λειτουργία, η εξωτερική δράση μεταδίδεται με ανακλαστικές κινήσεις, επιφέροντας μετατροπές σωματιδιακής και κινητικής φύσεως του σώματός μας ή μέρους του. Χάνεται κάποιο δικό μας όριο ενόσω διαρκεί ο επηρεασμός, ενώ το άλλο σώμα φαίνεται να ενυπάρχει στο δικό μας με την εχχραφή της δράσης του σ' αυτό.

Το ότι ένα σώμα έχει τη δική του κίνηση και δεν εξαρτάται από κάποιο άλλο για να κινηθεί, υποδηλώνεται και στο παραπάνω κείμενο. Το ότι ο επηρεασμός δεν εχχράφεται αυτούσιος το εννοούμε και με βάση το προηγούμενο θεώρημα [16], όπου δηλώνεται ότι ένας επηρεασμός/τροποποίηση [affectio] περιλαμβάνει τόσο τη φύση του πάσχοντος όσο και εκείνη του ενεργούντος σώματος. Γι' αυτό και το "ανθρώπινο πνεύμα μαζί με τη φύση του δικού του σώματος, αντιλαμβάνεται επίσης και τη φύση πλήθους άλλων σωμάτων [11, Θ.16, Πόρ]. Ενώ λοιπόν με αφορμή έναν επηρεασμό δίδεται η δυνατότητα να έρθουμε σ' επαφή με κάτι άλλο, εντούτοις υπάρχει πρόβλημα σύγχυσης, γιατί δεν είναι εύκολο να διακριθούν αναμεταξύ τους οι φύσεις τους.

iii] Κύριο σημείο στο οποίο κατευθύνεται η εν λόγω απόδειξη του πορίσματος⁵ του Θ.17 (όπου συνοπτικά υποστηρίζεται ότι ενώ είναι απόν ένα σώμα που μας επηρέασε, το αντιλαμβανόμαστε ως παρόν, μπορούμε

⁵ Στο πόρισμα ο Σ. γράφει: "Το πνεύμα, αφ' ής στιγμής το ανθρώπινο σώμα υποστεί κάποια επίδραση από εξωτερικά σώματα, θα μπορεί να έχει την αντίληψη των σωμάτων αυτών ως παρόντων κι όταν ακόμη δεν υπάρχουν πλέον ή δεν είναι παρόντα."

δηλ να βεβαιώσουμε την ύπαρξη ενός πράγματος και όταν είναι παρόν και όταν δεν είναι) αφορά στο εξής όταν το σώμα μας δεν υφίσταται πλέον τον εξωτερικό επηρεασμό, κι έχει τη δική του αυτόματη κίνηση, τα ρευστά μέρη εντούτοις, αν και κινούμενα αυτομάτως, συναντώντας τις τροποποιηθείσες επιφάνειες συμβαίνει ώστε αυτές ν' ανακλώνται όπως όταν ασκούνταν ο επηρεασμός Στο τέλος του σχολίου του εν λόγω θεωρήματος ο S γράφει ότι “ Διότι εάν το πνεύμα όταν φαντάζεται ως παρόντα πράγματα που δεν υπάρχουν, γνώριζε συγχρόνως ότι δεν υπάρχουν πράγματι, θα απέδιδε τη δύναμη αυτή του φαντάζεσθαι όχι σε αδυναμία (vitio) αλλά σε αρετή (virtuti) της φύσεώς του Κυρίως, εάν η ικανότητα αυτή του φαντάζεσθαι εξαρτώνταν μόνον από τη φύση της, δηλ εάν αυτή η ικανότητα του πνεύματος ήταν ελεύθερη ” Θεωρώ ότι η αρετή της αντίληψης-φαντασίας θα συνίστατο στη βεβαίωση για την ύπαρξη ενός αντικειμένου. Το παρόδοξο όμως είναι ότι η πραγματική βεβαίωσή του μπορεί να σχηματισθεί όταν αυτό είναι απόν και έχοντας επίγνωση της απουσίας του (διαφορετικά, μάλλον θα έχουμε τα συμπτώματα παθολογικής κατάστασης) Η ιδιότητα αυτή του φαντάζεσθαι θα είναι ελεύθερη, αν το πνεύμα μπορεί ν' ανακαλεί όποτε θέλει ένα αντικείμενο, την ιδέα μιας εικόνας του, μ' επίγνωση ότι είναι απόν, προκειμένου να αναστοχαστεί επ' αυτού, επί της αναπαραστάσεώς του, χωρίς να περιορίζεται στην εντύπωση που αυτό προκάλεσε και χωρίς να το αναμιχνύει με άλλες εντυπώσεις. Με την αντίληψη όμως, το πνεύμα δεσμεύεται από την εντύπωση που του σχηματίσθηκε, από το αποτέλεσμα ενός επηρεασμού, από την ιδέα μιας σωματικής εικόνας, χωρίς να συλλαμβάνει τη διαδικασία μέσ' από την οποία προκύπτει, ενώ το αναμιχνύει και με άλλες εντυπώσεις όπως τύχει

Το σκοτεινό όμως και απροσδιόριστο σημείο είναι, κυρίως, οι όροι ανάκλησης του αντικειμένου

iv] Για τον S κάθε σώμα είναι και μια ιδέα Ο εγκέφαλος συνίσταται από ένα πλήθος σωματιδίων και ο νους από ένα πλήθος ιδεών. Μπορεί όμως

να έχει αντίληψη όλων αυτών, δεδομένου ότι τα κύτταρα που συνιστούν τον ανθρώπινο εγκέφαλο δεν είναι διακριτά από την αντίληψη,⁶ Αυτό το ερώτημα αφορά στην ιδέα που σχηματίζουμε για τις ιδέες των σωματικών εικόνων μας. Συγκεκριμένα, ο S επιχειρεί να εξηγήσει αφενός μεν την κινηματική και σωματιδιακή λειτουργία της αντίληψης, προτείνοντας τη διατύπωσή της υπό το κατηγόρημα της έκτασης Αφετέρου δε, υπό εκείνο της σκέψης, όπου οι επηρεασμοί υπάρχουν ως ιδέες εικόνων [θ 17, Σχ], και όπως σημειώνει ο S “οι ιδέες αυτές μας παρουσιάζουν τα εξωτερικά σώματα ως παρόντα, αν και δεν αποδίδουν πραγματικώς τη μορφή (formam) των πραγμάτων” [ό π]. Για τον S, όπως έχουμε δει, η ιδέα ενός πράγματος υπάρχει αντικειμενικά όπως το ίδιο. Μπορούμε να υποθέσουμε, δηλ., ότι οι ιδέες των εγκεφαλικών κυττάρων υπάρχουν, αλλά δεν είναι βέβαιο ότι έχουμε την επίγνωσή τους, εξάλλου μικρομεχέθη δεν μπορεί να συλλάβει μια εικοποιοητική λειτουργία της αντίληψης, σπλώς θα πρέπει να προκαλείται κάποια συγκεχυμένη εντύπωση ή αίσθηση. Ο επηρεασμός, καθεαυτός, περιλαμβάνει μεν και τη φύση του ενός σώματος και του άλλου [II, 16], αλλά στο σώμα μας εμφανίζεται μεταβαλλόμενο κάποιο μέρος του και από αυτό δεν μπορούμε να κατανοήσουμε ούτε το ένα σώμα ούτε το άλλο. Επιπλέον, δια της αντίληψης ούτε καν την ακριβή εικόνα και εξήγηση του αποτελέσματος της επίδρασής του μπορούμε να έχουμε. Εντούτοις οι ιδέες των επηρεασμών αποτελούν πηγή γνώσης (βλ II, 19. “Το ανθρώπινο πνεύμα δεν γνωρίζει το ίδιο το ανθρώπινο σώμα, ούτε την ίδια την ύπαρξή του, παρά από τις ιδέες των επηρεασμών τις οποίες υφίσταται το σώμα”) Ο S επιδιώκει να διασώσει το φαινόμενο αυτό και μέσω της κριτικής του στάσης.

Αν για κάθε ιδέα που υπάρχει σχηματίζεται και μια άλλη ιδέα [II, 21, Σχ.], υποθέτοντας ότι η πρώτη είναι το αντικείμενο ως ιδέα, ως ιδεατό

⁶ Ο Odenburg [1975], σ. 71, βασιζόμενος στον Parkinson [1954], σ. 102 κ. εξ., θεωρεί ότι ο νους δεν περιέχει μια ιδέα για καθετί που συμβαίνει στο σώμα, διότι τα κύτταρα που συνιστούν τον εγκέφαλο είναι κλίμακος 'κατώτερης από τον άνθρωπο'.

αντικείμενο, επ' αυτής σχηματίζεται η ιδέα της παράστασης/εικόνας του, πάνω σ' αυτήν σχηματίζεται μια άλλη, κ ο κ προκειμένου να βεβαιωθεί η ύπαρξη της πρώτης. Ο επηρεασμός ως ιδέα μιας εικόνας δείχνει κάτι που συμβαίνει στο σώμα, αλλά τούτο δεν αρκεί για τον S, χρειάζεται η επίγνωση όλης της διαδικασίας μέσω της οποίας προέκυψε. Το ζήτημα είναι πώς θα βεβαιωθεί αυτό που συμβαίνει, πώς η ιδέα της ιδέας ενός επηρεασμού θα διατυπώνει το πρωταρχικό αντικείμενο, δηλ τη φύση των δύο σωμάτων και την αναμεταξύ τους σχέση. Όμως με την αντίληψη ο νους δεν συλλαμβάνει τις φυσικές νευροεγκεφαλικές διαδικασίες που του συμβαίνουν. Ούτε και με τον αναστοχασμό μπορεί το πνεύμα το ίδιο να αποκτήσει αυτή τη γνώση, αλλά απαιτείται θεωρητική έρευνα και πειραματική διερεύνηση με ειδικά εργαλεία⁸. Αυτό όμως ισχύει και αντιστρόφως, ούτε οι νευροφυσιολογικές διεργασίες μπορούν να περιγράψουν και να εξηγήσουν α) το περιεχόμενο των κρίσεων κατά τη διαδικασία του αναστοχασμού β) ούτε και δι' αυτών να συλληφθεί η φύση του επηρεάζοντος σώματος ούτε και να ανακατασκευαστεί πλήρως η αναμεταξύ τους σχέση. Οι νευροφυσιολογικές διεργασίες δείχνουν ένα αποτέλεσμα της *affectio*, τον S τον ενδιαφέρουν κυρίως οι αιτίες της. Σύμφωνα με την ιδιόζουσα κατασκευή του S η σκέψη διαφυλάσσει την ιδιαιτερότητά της και δεν ανάχεται στην Έκταση και έτσι μπορεί να δικαιολογηθεί η μη αντιστοιχία φυσιολογικών όρων με όρους αναστοχασμού. Η Έκταση όμως δεν περιορίζεται μόνον σε όρους φυσικής,

⁷ Ο Donagan [1988], σ. 141, βασίζεται στον Gueroult [1974, σ. 255-56] και διορθώνοντας τον Bennett [1984, σ. 187], γράφει ότι η ιδέα είναι αναπαράσταση για την οποία σχηματίζεται μια άλλη παράσταση. Επί παραδείγματι, μια αναπαράσταση μιας αναπαράστασης ενός αλόγου δεν είναι το ίδιο όπως μια αναπαράσταση ενός αλόγου, αλλά πρέπει να μπορείς να πεις ότι δεν είναι η αναπαράσταση μιας καμηλοπάρδαλης. Ο S συμφωνούσε με τον Descartes ότι τα ανθρώπινα όντα δεν μπορούν να αναγνωρίσουν κάτι χωρίς να έχουν επίγνωση ότι το γνωρίζουν.

⁸ Βλ. το επιχειρήμα που παραθέτει ο Churchland [1986] απέναντι στη θεωρία της ταυτότητας ['Identity Theory' κατά την οποία οι πνευματικές καταστάσεις ταυτίζονται με τις φυσικές καταστάσεις του εγκεφάλου].

αλλά παραπέμπει και στο πράττειν, όπως μπορούμε να υποθέσουμε από το Πόρισμα του Θ 7. Επίσης, ο επηρεασμός παραπέμπει στην έννοια της σχέσης και τις πράξεις που τη συγκροτούν. Τότε, αν η ιδέα της ιδέας σημαίνει την αναστοχαστική λειτουργία της σκέψης επί των επηρεασμών (με τη μορφή ιδεών) του πνεύματος, δε θα της είναι επαρκές ν' αντιστοιχεί ακριβώς με τις φυσιολογικές διαδικασίες του σώματος, αλλά θα κατευθύνεται προς την εξήγηση των περιεχομένων των πράξεων και των όρων που συγκροτούν τη σχέση. Η ιδέα της ιδέας ως γνώση δεν μπορεί να είναι απλώς αντανάκλαση αυτού που συμβαίνει στο σώμα, αλλά η ανακατασκευή των όρων ή αιτιών του. Μέσω του αναστοχασμού επιδιώκεται ο σχηματισμός διακριτών ιδεών, να ξεχωρίσουμε δηλ την ιδέα που είναι το πνεύμα μας από εκείνη που είναι ο επηρεασμός που δεχόμαστε. Αλλά ο νους μπορεί να αναστραστήσει τις δικές του ενέργειες, ξεχωρίζοντάς τις από τα περιεχόμενά του, τις ιδέες που δέχεται. Μπορεί να υποστηριχθεί ότι για να συνεχιστεί η παραγωγή ιδεών από το πνεύμα, απαιτείται μια σειρά ιδεών για την υποδοχή και οργάνωση της εμπειρίας, και το ρόλο αυτών των ιδεών θα μπορούσαν να παίξουν οι έννοιες του β' είδους γνώσης, οι κοινές ιδιότητες των πραγμάτων.⁹

ν] Στο κείμενο που αρχικά παρατέθηκε, ο S. αφενός μεν χρησιμοποιεί τη διατύπωση της αντίληψης ως κίνησης, υπό το κατηγόρημα της έκτασης, αφετέρου δε τη διατύπωσή της υπό το αντίστοιχο της σκέψης. Η περιγραφή της σωματιδιακής (ή νευροεγκεφαλικής, μάλλον) διαδικασίας έχει υποθετικό χαρακτήρα.¹⁰ Και είναι προφανές ότι υπάρχουν ελλείψεις στην ανασυγκρότηση, εύλοχα,

⁹ Τις οποίες αναλύουμε στο 2ο μέρος, κεφ. I, σσ. 179 κ.εξ.

¹⁰ Βλ. Θ.17, Σχόλιο. "Είναι δυνατόν το φαινόμενο αυτό να συμβαίνει από άλλους λόγους. Αλλά μου είναι αρκετό να προβάλλω έναν, δια του οποίου μπορώ να εξηγήσω το ζήτημα έτσι, όπως ακριβώς εάν θα το εξηγούσα από την αληθινή του αιτία." Βλ. επίσης Gueroult [1974] σ. 204 κ.εξ. και Παράρτημα 9ο, σσ. 570-1, όπου εκθέτει αφενός μεν την αντιληπτική θεωρία του S., αφετέρου δε του Descartes η οποία έλκεται από το παράδειγμα των υδραυλικών συστημάτων.

άλλωστε Έτσι, η επιστημονική εξήγηση αποτελεί πιο πολύ αίτημα Νομίζω ότι και εξαιτίας αυτών των ελλείψεων διατυπώνεται το φαινόμενο και από τα δύο κατηγορήματα¹¹ Επιπλέον, και η ίδια η περιγραφή της νευροεγκεφαλικής διαδικασίας εξυπηρετεί σκοπούς της θεωρίας, δηλ να υποστηριχθεί ότι ένας επηρεασμός/τροποποίηση μπορεί να αναπαραχθεί από το ίδιο το σώμα, ενώ το εξωτερικό σώμα είναι απόν Η ιδέα ενός επηρεασμού αποτελεί αφόρμηση για μια σειρά άλλων ιδεών μέχρι, πιθανότατα, να φτάσουμε στην ακριβή ιδέα, στην αποκατάσταση της πραγματικής μορφής και τάξης των πραγμάτων Χρειάζεται όμως να μεσολαβήσει ένα άλμα, για να μεταβούμε από το στάδιο κατά το οποίο είμαστε δεσμευμένοι από την εντύπωση του αποτελέσματος μιας επίδρασης, σε εκείνο όπου εξηγούμε ξεχωριστά κάθε συνισταμένη της

vi] Όταν ένα σώμα υφίσταται έναν επηρεασμό, τότε επικαθοριζόμενο από κάτι άλλο πέραν του εαυτού του, δε θα μπορεί να εξηγηθεί από τον εαυτό του και μόνον, αλλά θα πρέπει να συμπεριλάβει και εκείνον στην εξήγησή του “Δια του όρου τρόπος εννοώ τους επηρεασμούς (affectiones) της υπόστασης, με άλλα λόγια, αυτό που υπάρχει σε κάτι άλλο δια του οποίου κατανοείται ” [I, Op V]

¹¹ Εδώ δέχομαι μιαν αποκλίνουσα προς τον Gueroult άποψη, ο οποίος υποστηρίζει αμέριστα τη θεωρία της ‘αντιστοιχίας’ των κατηγορημάτων Η αντιστοιχία εκφράζει, πιθανότατα, την πρόθεση του S , νομίζω όμως ότι δύσκολα μπορεί να γίνει δεκτή αν πάρουμε υπόψη μας και την προσπάθεια του πνεύματος να συγκροτήσει την ιδέα του εαυτού του. Για την αρχή της ‘συμπληρωματικότητας’, βλ Hans Jonas [1986], σ 245 Βλ επίσης και την κριτική του P Eisenberg [1990] σ.4, προς τον Gueroult και την αντικειμενιστική ερμηνεία των κατηγορημάτων, μια κριτική που βασίζεται σε ‘μετασπιννοζικά’ ερωτήματα για το υποκείμενο που συγκροτεί τις κατηγορίες και καταλήγει σε ήπια υποκειμενιστική στάση επί του θέματος Τα ερωτήματα αυτά όμως δεν τα θέτει ο ίδιος ο S , μπορούν όμως να βρουν κάποια υποστήριξη από κάποιες αμφίσημες διατυπώσεις του, στις οποίες αναφέρεται ο Eisenberg. Ενώ όμως εντοπίζεται μια ‘διπλή’ γλώσσα’, όχι πιστεύω και διπλή λογική, όπως υποστηρίζει ο Sperry [1983] σ. 101, επειδή επιδίωκε την πληρότητα και συνέπεια σε καθεμιά από αυτές, όσο κι αν μπορεί να φανούν ως συμπληρωματικές λόγω αντικειμενικών κενών στη γνώση, η θεωρία των κατηγορημάτων αναγνωρίζεται ως θεμέλιο για την προοπτική ενότητας της επιστήμης, όπως γράφει ο Sperry, ό.π.

Σύμφωνα με τον παραπάνω ορισμό και σε αναφορά με τα εκτεθέντα για το εν λόγω θ 17, μπορούμε να θεωρήσουμε ότι πεπερασμένο είναι το επηρεαζόμενο σώμα, διότι ως σώμα, και ως ιδέα αυτού, καθορίζεται από κάτι άλλο. Επίσης, εφόσον ο τρόπος δεν νοείται δια του εαυτού του αλλά μέσω κάποιου άλλου, και δεδομένου ότι ένα σώμα που υφίσταται επηρεασμούς, στην εξήγησή του πρέπει να περιλάβει και αυτούς, τότε το πεπερασμένο πρέπει να' ναι το σώμα καθ' ον χρόνον υφίσταται επιδράσεις τις οποίες δεν μπορεί να ανακατασκευάσει με τους δικούς του και μόνον προσδιορισμούς. Κυρίως καθ' ον χρόνον ένα σώμα βρίσκεται σ'επαφή με ένα άλλο, δεν μπορεί πραγματικά να εξηγηθεί από τον εαυτό του, αφού καθορίζεται από κάτι άλλο και ο ίδιος ο επηρεασμός απαιτεί τη γνώση όλων των παραχόντων που μετέχουν σ'αυτόν. Και τη στιγμή εκείνη που διενεργείται αυτή η διαδικασία υπάρχει μόνον η εν χρόνω αντίληψη του αποτελέσματός της, όχι όλης της διαδικασίας σύμφωνα με τις αιτίες της. Η αρχική ιδέα την οποία σχηματίζει το πνεύμα για το πάθος του θα' ναι δεσμευμένη και καθοριζόμενη από την εντύπωση του αποτελέσματος.

Η δύναμη του φαντάζεσθαι είναι αρετή, διότι μας επιτρέπει να ανακαλέσουμε ένα γεγονός. Ανακαλώντας την ιδέα ενός επηρεασμού, εφόσον το πνεύμα θεωρείται ότι παράγει επ' αυτής άλλες ιδέες, μπορεί να την ανακατασκευάσει όχι εποπτεύοντάς την υπό την οπτική του αποτελέσματός της, αλλά επιχειρώντας να αναπαραγάγει τις ιδέες των αιτιών της κατά τη λογική/φυσική τους σειρά. Μπορεί η φαντασία στην περίπτωση αυτή να θεωρηθεί ελεύθερη, διότι την προκαλεί το ίδιο το πνεύμα και ανακατασκευάζει ως οιοσδήποτε δημιουργός ό,τι είχε πριν συμβεί, όπως έναν κύκλο (κατά το παράδειγμα της ΤΙΕ). Οι αντιληπτικές λοιπόν ιδέες δεν είναι μεν ακριβείς ("δεν αποδίδουν πραγματικά τη μορφή των πραγμάτων"), αλλά συνιστούν το υλικό της νοητικής λειτουργίας, η οποία επιχειρεί να το διασώσει.

Υπό αυτήν την προβληματική, η ιδέα της ιδέας, η ιδέα του πνεύματος που υπάρχει στο θεό [θ 21, Σχ.] μπορεί να θεωρηθεί ότι είναι ή

ιδέα την οποία μπορεί να συγκροτήσει το πνεύμα αφού έχει ανακαλέσει ένα συμβάν από το οποίο όμως έχει τουλάχιστον χρονική απόκλιση. Εντάσσεται στις ανακλαστικές κινήσεις που εκ φύσεως υποτίθεται ότι διαθέτει. Στην περίπτωση της ιδέας ως προϊόντος αναστοχαστικής σκέψης η πορεία του πνεύματος εκκινεί από τις αιτίες, θέτοντας δηλ τις προϋποθέσεις ανακατασκευής του συμβάντος. Πρόκειται για την επιστημονική του στροφή, για τη συνθετική του λειτουργία. Στο βαθμό που με την αναστοχαστική ιδέα το πνεύμα αποκτά την αιτιακή του γνώση περιλαμβάνοντας σ' αυτήν και τις ιδέες των επηρεασμών του, αναρωτιόμαστε σε τι διαφέρει η αναστοχαστική ιδέα από την ιδέα του Θεού, στην οποία επίσης περιλαμβάνονται και οι επηρεασμοί του. Πλην όμως, το πρόβλημα της βεβαιότητας δια της αιτιακής γνώσης, θα πρέπει να θεωρηθεί πιο πολύ ως αίτημα γνώσης.

vii] Θα πρέπει όμως να επισημάνουμε ορισμένα παράδοξα που ανιχνεύονται σε όσα έχουν εδώ λεχθεί. Εάν ο επηρεασμός αναπαράχεται από το σώμα και ταυτοχρόνως από το πνεύμα, είναι σαν να εννοούμε ότι έχουμε δύο πράγματα¹², άρα τίθεται εν αμφιβόλῳ η εκδοχή του μονισμού για τον S. Εάν υποστηριχθεί ότι παράχεται μόνον από το σώμα, τότε πώς διατυπώνεται διτώς. Αν θεωρήσουμε τα κατηγορήματα ως συμπληρωματικές γλώσσες, κατά το πρότυπο του Bohr, τότε υπονοείται ότι υπάρχουν κάποια κενά στο καθένα που επιχειρείται να συμπληρωθούν από το άλλο. Και το ότι βέβαια υπάρχουν κενά αυτό είναι μάλλον διαπιστώσιμο (ακόμη και σήμερα, ειδικά αν θέσουμε το σωματιδιακό αντίστοιχο της σκέψης, κατά την αναστοχαστική της λειτουργία). Αυτά τα παράδοξα που θα μπορούσαν να συνδεθούν με τα παράδοξα του

¹² Στο Θ. 7, πόρ, είχε, βέβαια, υποστηριχθεί ότι σκέψη και πράξη συνιστούν δύο δυνάμεις ξεχωριστές που όμως διέπονται από την αυτή τάξη και αλληλουχία, στην οποία μπορεί να υποστηριχθεί ότι συνίσταται η ενότητά τους.

απείρου του Cantor¹³ (αν θεωρηθεί ότι ένα σώμα ως υπόσταση είναι άπειρο), δείχνουν, πολύ απλά, πόσο ανεξάντλητη είναι η πραγματικότητα, ακόμη και ενός ορισμένου πράγματος, όπως υπονοεί και η ίδια η έννοια του απείρου και η ανάγκη του απείρου των κατηγορήσεών του. Με τα κατηγορήματα επιχειρούμε να προσδιορίσουμε τα περιεχόμενα ενός πράγματος, ενώ το ίδιο στην καθεαυτότητά του διαφεύγει, όπως αυτά που περιέχονται σ' ένα κουτί, ενώ το ίδιο το κουτί δεν περιέχεται στα περιεχόμενά του. Με το φαινόμενο του επηρεασμού έχουμε νομίζω ένα παράδειγμα απείρου. Δηλ. μια επίδραση προκαλεί μια σειρά μεταβολών και κινήσεων σ' ένα σώμα. Αυτά μπορούν ν' αντιστοιχηθούν με τις ιδέες του πνεύματος. Μέχρι ένα σημείο μπορούμε να έχουμε δύο αντιστοιχήσιμα και αριθμήσιμα σύνολα. Στη συνέχεια, συτός ο επηρεασμός αναπαράχεται, και διατυπώνεται μια άλλη σειρά ιδεών, αυτές παράχουν μια άλλη σειρά κ ο κ επ' άπειρον. Η ιδέα της ιδέας του σώματος, όμως, ως όλου πρέπει να θεωρηθεί ότι περιλαμβάνει μεν τις επιμέρους ιδέες των υποσυνόλων του, αλλά είναι κάτι παραπάνω από αυτά. Δεν μπορεί να αντιστοιχηθεί με κάτι εξ αυτών, δεν είναι αριθμήσιμη, δεν αρκεί για να την κατανοήσουμε η απλή ανάλυση των μερών της, απαιτεί συνεπώς μια συνθετική ανασυγκροτητική σκέψη. Η ιδέα της ιδέας, η αναστοχαστική – αιτιακή σκέψη, προϋποθέτει μια σειρά εννοιών που υπερβαίνουν την απλή εντύπωση του αντικειμένου, αλλά συνιστούν όρους υποδοχής και εξήγησής του. Πρέπει όμως να υποδηλώνει τη συνθετική-ανασυγκροτητική δύναμη του πνεύματος-σώματος, την *causa sive ratio* η οποία το συνέχει και παρέχει τη δυνατότητα της ανεξάντλητης αναπαραγωγής του. Κι αυτός είναι ένας επιπλέον λόγος για τον οποίο όχι μόνον οι ιδέες του φαντάζεσθαι-εικονοποιείν είναι ανεπαρκείς, αλλά και η ιδέα της ιδέας μπορεί να θεωρηθεί ότι ανήκει σε μια σφαίρα υποθέσεων.

¹³ Για τον Cantor τίθεται η τριπλή διαίρεση του απείρου, ξεχωρίζοντας α] το απόλυτο άπειρο, στο Θεό, β] τα φυσικά άπειρα, στο δημιουργημένο κόσμο, γ] το μαθηματικό άπειρο, στο επίπεδο της αφαιρετικής νόησης, βλ. Rudy Rucker [1983] σ. 8-10.

Εν ολίγοις, διαπιστώνεται ότι σχηματίζονται δύο τύποι ιδεών (πλην εκείνης η οποία είναι το πνεύμα) – πρώτον, οι ιδέες των εικόνων σωματικών επηρεασμών που παριστάνουν το αποτέλεσμα της affectio επί του επηρεαζομένου σώματος, όπου το εποπτικό σημείο ορίζεται από την πλευρά του πάσχοντος σώματος/πνεύματος (όπου αυτού του τύπου οι ιδέες θεωρούνται ως συμπεράσματα συλλογισμών από τις οποίες λείπει η μείζων και η ελάσσων πρόταση, δηλ. ιδέες συγκεχυμένες, βλ II, 28, Απ) Δεύτερον, η αναστοχαστική ιδέα του πνεύματος με την οποία ανασυγκροτούνται τα περιεχόμενά του και επιχειρείται να αναπαροχθεί το όλον των επηρεασμών του, ως σύνθεση των συμβαλλομένων παραχόντων και συμφωνά με τη λογική-φυσική τάξη της παραγωγής τους. Η προβληματική αυτή μπορεί να ανοίξει και προς την κατεύθυνση της πολιτικής θεωρίας, από την άποψη της ιδέας που συγκροτεί ένα πολιτικό σώμα, σε μια δεδομένη του φάση¹⁴. Τα ζητήματα όμως που αφορούν στο σχηματισμό ανεπαρκών και επαρκών ιδεών σε συμφωνία με το τελέσφορο ή μη των πράξεων αυτού του σώματος, εύλογα θ' αποτελέσουν ξεχωριστό αντικείμενο διερεύνησης.

viii] Για τον ντετερμινισμό του S η ιδέα της ιδέας σχηματίζεται κατά το λόγο της αιτίας. Στο Θ 1, Η9.V, η τάξη και η αλληλουχία των σκέψεων συνταυτίζεται με εκείνη των επηρεασμών ή εικόνων των πραγμάτων στο σώμα. Και στην Απόδειξη, η τάξη και η αλληλουχία των ιδεών με εκείνη των αιτίων (όπως στο Θ 7, Η9. II), αλλά και αντιστρόφως, η τάξη και η αλληλουχία των πραγμάτων με εκείνη των ιδεών. Η ιδέα που ανακατασκευάζει την ακολουθία ιδεών και αιτίων πρέπει να θεωρήσουμε ότι είναι η αναστοχαστική ιδέα ενός ορισμένου πράγματος, εφόσον η αναφορά γίνεται κατά το λόγο των επηρεασμών και οι τελευταίοι είναι ιδιαίτεροι και ανάλογοι με κάποιο ορισμένο πράγμα. Στην Απόδειξη, που

¹⁴ Για τον S., άτομο ή σώμα μπορεί να θεωρηθεί και το πολιτικό σώμα, TP, III, 2: “το πλήθος που καθοδηγείται ως από ένα πνεύμα”, “το σώμα και το πνεύμα του Κράτους έχουν τόσο δικαίωμα όσο και δύναμη” [ό π.]

παραπέμπει στο θεώρημα 7, επιχειρείται η αντιστροφή του δεν συνταυτίζονται μόνον οι ιδέες με τα πράγματα, οι ιδέες με τις αιτίες, ως προς την αλληλοουχία τους, αλλά και τα πράγματα με τις ιδέες. Μπορεί να θεωρηθεί ότι αυτή η αντιστροφή μπορεί να χίνει με τον αναστοχασμό. Τι εχχυσάται όμως ακόμη και την πραχματοποίησή του, Το προοίμιο αυτής της απάντησης έχει χραφτεί στο θεώρημα 17, με τη δεύτερη 'διαδρομή' της σκέψης.

Όπως έχει ήδη διατυπωθεί, το αδιευκρίνιστο και απροσδιόριστο σημείο είναι τι προκαλεί τη νέα διαδρομή του σώματος/πνεύματος χια την αναπαραχωγή των επηρεασμών του, τι προκαλεί την υπό νέους όρους δράση του. Το σώμα σ'αυτήν δρα 'spontaneo motu', αυτοκινούμενο [Θ 17, Απ]. Η νέα σειρά ιδεών δεν αντιστοιχεί στις προηγούμενες, καθόσον δεν παράχονται από ένα πάσχον πνεύμα από την άμεση εντύπωση ενός άλλου. Αν θεωρηθεί ότι οι προηγούμενες δεσμευόμενες από το αντικείμενο/ιδέα αντιλήψεις προκαλούσαν λύπη και έλλειψη ικανοποίησης, και δεδομένου ότι η προσπάθεια [conatus] του ανθρώπου κινείται χια την αύξηση της δύναμης [III, Θ 6-9] και ικανοποίησής του, ο επηρεασμός ως αποτέλεσμα της σχέσης με κάτι άλλο επαναλαμβάνεται υπό όρους αυτενέργειας και ελευθερίας που μετατρέπουν το προηγούμενα πάσχον άτομο σε δρώντα. Το άτομο βέβαια έχει από πριν τη δύναμη να κινείται και να σκέφτεται από μόνο του. Ας υπενθυμίσουμε επίσης ότι και στη νέα του διαδρομή το ίχνος του άλλου σώματος υπάρχει ακόμη. Ο σκοπός πιστεύω ότι είναι να θεμελιωθεί η ικανότητα του πνεύματος να διορθώνει τις ιδέες των εικόνων που σχηματίζει, τις ανεπαρκείς του ιδέες, που σημαίνουν ένα πάθος του σώματος, μια έλλειψη του πνεύματος.

Το υλικό της νόησης/δράσης είναι βέβαια το πάθος, που έχει και τη σημασία ότι ένα σώμα/πνεύμα εμπλουτίζεται από την επενέργεια κάποιου άλλου καθώς το τελευταίο αφήνει ένα ίχνος του εαυτού του στο πρώτο.¹⁵

¹⁵ Βλ. ΗΘ ΙΙ, Θ.13, Αίτημα ΙV · Το ανθρώπινο σώμα έχει ανάγκη χια τη συντήρησή του πολλών άλλων σωμάτων, δια των οποίων τρόπον τινά αναγεννάται διαρκώς.

Όμως με την απουσία ενεργητικής δράσης, δύσκολα αξιοποιείται η εξωτερική επενέργεια. Έτσι, ο ίδιος επηρεασμός ή σχέση επαναλαμβάνεται με τον ίδιο τρόπο και υπό τον όρο ότι η ιδέα του δεν είναι βεβαρυμένη από την “υποκειμενική” εντύπωση, την οποία προκαλεί το πάθος την ώρα που συμβαίνει. Στο Θ 3, Ηθ V, ο S υποστηρίζει ότι ένα συναίσθημα που αποτελεί πάθος, δηλ ιδέα συγκεχυμένη, παύει να είναι πάθος, εάν σχηματίσουμε περί αυτού ιδέα καθαρή και διακριτή. Επίσης, “όσο λιγότερο το πνευμα πάσχει, τόσο περισσότερο μας είναι γνωστό ένα συναίσθημα” [όπ, Πόρ], δηλ όσο λιγότερο πάσχουμε τόσο περισσότερο σχηματίζουμε ευκρινέστερες ιδέες. Εκείνο το οποίο στερούνταν πριν η φαντασία, και έπασχε, ήταν η ελευθερία, η δύναμη και αρετή (όπως κατανοούμε από τις τελευταίες φράσεις του σχολίου του Θ 17). Η ιδέα της ιδέας, λοιπόν, υπονοεί την ανακατασκευή των πραγμάτων από τον δρώντα, υπό τον όρο ότι αυτός σκέφτεται/δρα ελευθερά, δηλ με τη δύναμη που του επιτρέπει να μη βλέπει τα πράγματα σε σχέση με τον ίδιο, υπό την έποψη του πάθους του. Η νέα διαδρομή του πνεύματος μπορεί να γίνει πλουσιότερη, μέσω εννοιών, αφενός μεν κοινών για να γίνει προσεγγίσιμο το αντικείμενό μας, αφετέρου δε πιο ευαχρωγών προς το ίδιο.

Στις δύο διαφορετικού τύπου διαδρομές θα μπορούσε να εντοπισθεί μια ένταση, που αφορά στη γνώση του ιδιαίτερου πράγματος με τους επηρεασμούς του, και στην παραχωχική μέθοδο εννόησής του, μέσω της άπειρης και αναγκαίας αιτίας του. Στη σύλληψη των επηρεασμών του, που είναι ορισμένοι και ιδιαίτεροι, θα πρέπει να θεωρηθεί ότι ευνοεί η εμπειρική γνώση δια της αντίληψης. Με τη σύλληψη όμως της αναγκαίας του αιτίας το εμπειρικό παύει να αποτελεί ευμετάβλητη εικόνα και αποκτά την εγκυρότητα της αλήθειας. Τα όρια του πεπερασμένου και ευμετάβλητου σπάνε και αυτό τείνει να ισχύει απεριορίστως. Από την πλευρά του ανθρώπου, σε περίπτωση που αναγκαία επιδιώκει από τις ανεπαρκείς ιδέες να φτάσει στις επαρκείς, υποχρεώνεται ν’

αναδιατυπώνει διαρκώς τις ιδέες του μέχρι τη συνδεσή τους με τις αληθείς τους αιτίες

Τη διαδρομή από την αντιληπτική στην αναστοχαστική ιδέα μπορεί να δια φωτίσει η συμπλοκή *conatus* και *affectio*, της προσπάθειας για αύξηση της δύναμης και ελευθερίας στα πλαίσια των σχέσεων. Αν η αναστοχαστική ιδέα σημαίνει την πλήρη ανασυγκρότηση μιας διαδικασίας συμβάντων και πράξεων και τη διατύπωση κρίσεων επ' αυτών, και δεδομένου ότι ο επηρεασμός αποτελεί μια σύνθεση παραχόντων, τότε απαιτείται η πλήρης γνώση καθενός εξ αυτών και των αιτιακών νόμων της σύνθεσής τους. Υπό αυτήν την άποψη συνδεόμενη η ελευθερία, ουσιαστικά σημαίνει αφενός μεν την αποδέσμευση από την εντύπωση ενός επηρεασμού ως εξωτερικού γεγονότος, αφετέρου δε τη συνθετική γνώση των ιδιαίτερων νόμων του μεταβαλλόμενου, στο οποίο ανήκει και το σκεπτόμενο υποκείμενο.

Η αναστοχαστική γνώση, στο βαθμό που υπονοεί ότι το υποκείμενο της πράξης είναι και εκείνο της γνώσης, συνιστά ένα ιδεώδες, μια πρόταση για την κατεύθυνση της γνώσης που, όπως αντιλαμβανόμαστε, θα εμφανίζει αποκλίσεις. Οι τελευταίες δεν μπορεί να' ναι μόνον χρονικές, ανάμεσα στην άσκηση ενός επηρεασμού και του αναστοχασμού επ' αυτού, αλλά και επειδή το περιεχόμενο κάθε σκέψης κατά την αναστοχαστική λειτουργία του πνεύματος δεν μπορεί επακριβώς ν' αντιστοιχεί και να εξηγηθεί από τις φυσικές του λειτουργίες (όπως ακόμη και σήμερα δεν μπορεί να επιβεβαιωθεί), διότι υφίσταται την επίδραση από παράγοντες που δεν μπορούν να εξηγηθούν μόνον από τις δικές του φυσικές ή βιολογικές διεργασίες. Η ένταση ανάμεσα στην τάση για αυτοπροσδιορισμό ενός πράγματος (*conatus*) και τους επηρεασμούς που δέχεται από άλλα πιστεύω ότι, επίσης, επιφέρουν τις αποκλίσεις στην προσπάθεια αυτοεξήγησής του. Ο ορισμός του πράγματος, ο αυτοπροσδιορισμός του, όπως είδαμε και στην ιδέα του θεού, χρειάζεται αναγκαστικά να ανοίξει και προς την περιοχή των σχέσεών του. Από

αναδιατυπώνει διαρκώς τις ιδέες του μέχρι τη σύνδεσή τους με τις αληθείς τους αιτίες

Τη διαδρομή από την αντιληπτική στην αναστοχαστική ιδέα μπορεί να δια φωτίσει η συμπλοκή *conatus* και *affectio*, της προσπάθειας για αύξηση της δύναμης και ελευθερίας στα πλαίσια των σχέσεων. Αν η αναστοχαστική ιδέα σημαίνει την πλήρη ανασυγκρότηση μιας διαδικασίας συμβάντων και πράξεων και τη διατύπωση κρίσεων επ' αυτών, και δεδομένου ότι ο επηρεασμός αποτελεί μια σύνθεση παραχόντων, τότε απαιτείται η πλήρης γνώση καθενός εξ αυτών και των αιτιακών νόμων της σύνθεσής τους. Υπό αυτήν την άποψη συνδεόμενη η ελευθερία, ουσιαστικά σημαίνει αφενός μεν την αποδέσμευση από την εντύπωση ενός επηρεασμού ως εξωτερικού γεγονότος, αφετέρου δε τη συνθετική γνώση των ιδιαίτερων νόμων του μεταβαλλόμενου, στο οποίο ανήκει και το σκεπτόμενο υποκείμενο.

Η αναστοχαστική γνώση, στο βαθμό που υπονοεί ότι το υποκείμενο της πράξης είναι και εκείνο της γνώσης, συνιστά ένα ιδεώδες, μια πρόταση για την κατεύθυνση της γνώσης που, όπως αντιλαμβανόμαστε, θα εμφανίζει αποκλίσεις. Οι τελευταίες δεν μπορεί να' ναι μόνον χρονικές, ανάμεσα στην άσκηση ενός επηρεασμού και του αναστοχασμού επ' αυτού, αλλά και επειδή το περιεχόμενο κάθε σκέψης κατά την αναστοχαστική λειτουργία του πνεύματος δεν μπορεί επακριβώς ν' αντιστοιχεί και να εξηγηθεί από τις φυσικές του λειτουργίες (όπως ακόμη και σήμερα δεν μπορεί να επιβεβαιωθεί), διότι υφίσταται την επίδραση από παράγοντες που δεν μπορούν να εξηγηθούν μόνον από τις δικές του φυσικές ή βιολογικές διεργασίες. Η ένταση ανάμεσα στην τάση για αυτοπροσδιορισμό ενός πράγματος (*conatus*) και τους επηρεασμούς που δέχεται από άλλα πιστεύω ότι, επίσης, επιφέρουν τις αποκλίσεις στην προσπάθεια αυτοεξήγησής του. Ο ορισμός του πράγματος, ο αυτοπροσδιορισμός του, όπως είδαμε και στην ιδέα του Θεού, χρειάζεται αναγκαστικά να ανοίξει και προς την περιοχή των σχέσεών του. Από

αυτήν την άποψη, μια εξήγηση βιολογικού τύπου για το πρόβλημα νου- σώματος δεν μπορεί να'ναι επαρκής. Διότι όπως φάνηκε (με αφορμή το ερώτημα των Odegard-Parkinson), η αντίληψη δεν μπορεί να συλλάβει τις μικροσκοπικές βιολογικές λειτουργίες του εγκεφάλου, αλλά ακόμη και με τη διαφώτιση τους με την επιστημονική έρευνα δε θα ήταν αρκετό για να εξηγηθεί το περιεχόμενο των κρίσεων του πνεύματος και των σχέσεών του με τις ιδέες των άλλων. Η αποκατάσταση, γνωσιακή και πρακτική, των σχέσεων του ατόμου με τον εαυτό του παραπέμπει σε ζητήματα που αφορούν στις σχέσεις του με τους άλλους. Εύλογο, ο όρος της ελευθερίας και αρετής του πνεύματος αποκτά πολυσήμαντο περιεχόμενο. Λόγω λοιπόν, των εντασιακών και ποθιδύναμων πεδίων που διαφαίνεται ότι υπάρχουν, οι σχέσεις δεν μπορεί να' ναι γραμμικές και επίσης η υποστήριξη της 'αντιστοιχίας' είναι μάλλον παρακινδυνευμένη. Εξάλλου, και ο ίδιος ο S. στο σχόλιο του θεωρήματος 17, που τόσο μας απασχόλησε, γράφει ότι "είναι δυνατό το φαινόμενο αυτό να συμβαίνει και από άλλους λόγους. Αλλά σε μένα αρκεί ότι προτείνω έναν, δια του οποίου να μπορώ να εξηγήσω το πράγμα ως εάν δια της πραγματικής του αιτίας". Εκείνο το οποίο φαίνεται να ακολουθεί ο S, και να προτείνει, είναι η ανακατασκευή ενός πράγματος στη βάση των παραγωγικών του αρχών -

ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ

Η ιδιοτυπία της σπιννοζικής κατασκευής

1. Όπως έχει φανεί, το πρόβλημα της ιδέας άπτεται της ιδιότυπης οντολογικής κατασκευής του S, σχετικά με το πρόβλημα νου-σώματος. Στις κλασικές θεωρίες του μονισμού, υποστηρίζεται η ύπαρξη μιας υπόστασης (φυσικής ύλης) και μιας κατηγορίας ιδιοτήτων (των φυσικών)¹⁶. Στις διστακτικές θεωρίες έχουμε δύο ειδών υποστάσεις και δύο κατηγορίες ιδιοτήτων [ό π]. Στον S η υπόσταση είναι μία, ενώ τα κατηγορήματά της είναι άπειρα (αν και ο λόγος γίνεται για τη σκέψη και την έκταση), αλλά η νομοθεσία τους είναι η αυτή. Το ίδιο πράγμα και σκέφτεται και είναι φυσικό-εκτεινόμενο πράγμα. Αλλά η σκέψη και η έκταση είναι δύο διακριτά κατηγορήματα και ενέργειες, μη αναχώγιμες η μία στην άλλη [I, 10, Σχ], αυτοεξηγούμενες, αλλά στη βάση κοινών κανόνων [II, 7]. Στον δεισμό¹⁷ το πνεύμα δεν ανάχεται στην ύλη, ενώ σύμφωνα με ορισμένες διστακτικές κατευθύνσεις την επικαθορίζει (Descartes) ή έχει συνέπειες στις πράξεις και τη συμπεριφορά¹⁸. Ως κοινό γνώρισμα με τον δεισμό μπορούμε να θεωρήσουμε τη διάκριση του S ανάμεσα στη σκέψη και την έκταση. Όμως στον S δεν αποτελούν ξεχωριστές υποστάσεις αλλά ανήκουν στο ίδιο πράγμα, στο ίδιο οντολογικό επίπεδο και δεν επικαθορίζει το ένα το άλλο, αλλά υπάρχουν αυτονόμως. Την αυτονομία τους εχχυάται η αναγκαιότητα των νόμων τους, πλην όμως αυτοί είναι κοινοί όπως στις μονιστικές θεωρίες.

Εφόσον ένα φυσικό πράγμα είναι και σκεπτόμενο τούτο οδηγεί στην έποψη μιας 'σκεπτομένης ύλης' ή καλύτερα μιας 'έλλοχης ενέργειας'. Ο S είχε αμφισβητήσει την έννοια της Έκτασης όπως είχε δοθεί από τον

¹⁶ Βλ. Churchland [1986], σ. 18.

¹⁷ ό π, σ 12.

¹⁸ Επί παραδείγματι, στο δεισμό των αλληλεπιδρώντων ιδιοτήτων, μια εναλλακτική προς τον

επιφαινομεναλισμό θεωρία, βλ. Churchland, ό π.

Descartes [Επιστ 83], θεωρώντας ότι στη θέση αυτού του όρου θα έπρεπε να υπήρχε ένας άλλος που θα απέδιδε καλύτερα την έννοια της Φύσης. Επίσης αμφισβητούσε την καρτεσιανή αριθμητικοποίηση, τη διαιρετότητα της έκτασης, την ποσοτικοποίησή της [Επιστ 32]. Οι έννοιες του μεγέθους, του αριθμού και του χρόνου για τον S ανήκουν στη φαντασία, αποτελώντας απλώς τρόπους του σκέπτεσθαι, σύμβολα που δεν αναπαριστούν πραγματικά αντικείμενα [ό.π]. Οδηγούν σε φανταστικές απεικονίσεις της ύλης που ιστορικά εξέφραζαν προγενέστερα ρεύματα σκέψης, οι οποίες σήμερα δεν είναι δεκτές, και σύμφωνα με επικρατούσες θεωρίες, το ηλεκτρόνιο δεν έχει μια καθορισμένη στο χώρο θέση, είναι το-μη-εν-χώρω-εκτεινόμενο¹⁹. Για τον S η υπέρτατη φύση της ύλης είναι ουσιαστικά φυσική ενέργεια²⁰. Αφού στην υπόσταση υπάρχουν ταυτοχρόνως φυσική ενέργεια και σκέψη, η ύλη μπορεί να διατυπωθεί και να υπάρχει ως σκεπτομένη, ως έλλοχη ενέργεια. Τούτο δηλ έχει ως συνέπεια την αναδιατύπωση της παραδοσιακής έννοιας της ύλης.

Υπάρχει βέβαια και η διαμάχη για το αν τα κατηγορήματα υπάρχουν αντικειμενικά, συγκροτώντας την υπόσταση ή αν αποτελούν υποκειμενικούς τρόπους εννοήσεως της Υπόστασης. Για την καντιανή γραμμή ερμηνευτικής, ισχύει το δεύτερο, και η υπόσταση θεωρείται σαν το πράγμα καθεαυτό ως προς το οποίο τα κατηγορήματα είναι

¹⁹ Βλ. Churchland, ό.π., σ. 9.

²⁰ Βλ. Wolf [1966], σ. 62, ο οποίος γράφει ότι η έκταση ή ύλη στον S εκφράζει τον εαυτό της στον άπειρο τρόπο της κίνησης και ακινησίας, και συνεπώς δεν χρειάζεται να εισαχθεί ως εκ θαύματος εκ των έξω, όπως στον Descartes. Έκταση γράφει ο S [Short Treatise, σ. 120] είναι 'η δύναμη να παράγει' κίνηση και ακινησία, ή κινητική και δυναμική ενέργεια, όπως σημειώνει ο Wolf.

φαινόμενα²¹ θεωρώ όμως ότι πρωταρχικά τον S ενδιέφερε να θεμελιώσει οντολογικά το πρόβλημα της γνώσης και του γνωστικού υποκειμένου, το οποίο δεν αναδύεται εκ του μη όντος, αλλά από το ότι η πραγματικότητα υπάρχει και ως σκέψη, συγκροτημένη κατά τον αυτόν λόγον όπως η σκέψη

II Σ' αυτήν την κατασκευή, το οντολογικό πρόβλημα συνάδει με το επιστημολογικό, τη μελέτη του τι είναι γνώση και από πού προέρχεται. Γνώση για τον S, είναι η ιδέα, δηλ. το ίδιο το πράγμα ως σκεπτόμενο και η ιδέα της ιδέας, όπου η γνώση ή ιδέα βεβαιώνει τον εαυτό της. Εφόσον οι κανόνες σκέψης-έκτασης είναι κοινοί, μπορεί να τους συλλάβει από μόνη της η σκέψη αναστοχαζόμενη επί του εαυτού της. Σε περίπτωση που δεν τους αναγνωρίζει πλήρως θεωρείται ανεπαρκής, ατελής, ως ενέργεια. Η ιδέα της ιδέας, ως κατασκευή, δίδει τη δυνατότητα να διατυπωθεί η ιδιαιτερότητα ενός πράγματος ως σκεπτομένου, να βεβαιώσει τον εαυτό του. Σ' αυτήν την κατασκευή πιστεύω ότι επιχειρείται να θεμελιωθεί η έννοια του υποκειμένου, που παράχεται από το σώμα ως ιδέα του ανθρώπου, ο οποίος σκέφτεται ότι σκέφτεται. Κι αυτή η ιδέα, ειδικά η διαδρομή προς τη συγκρότησή της είναι επίσης μια ιδιαιτερότητα χαρακτηριστική με την οποία αποφεύχεται ένα πρόβλημα του κλασικού μονισμού, η απόλυτη ταύτιση γνώσης και πραγματικότητας, κατά την οποία υπάρχει δυσκολία να εξετασθούν οι ιδιαιτερότητες της διαδρομής ενός όντος να γνωρίσει τη σκέψη του. Έτσι οι υπερβατολογικοί όροι σύλληψης ενός αντικειμένου υπάρχουν μέσα στο ίδιο το εμπειρικό αντικείμενο και δεσμεύονται από αυτό. Επίσης, με το μη αναχώσιμο των πνευματικών λειτουργιών σε φυσικούς όρους δίδεται η δυνατότητα να διατυπώνονται αυτόνομα οι όροι της σκέψης, της αντίληψης, των

²¹ βλ. Wolf, 1966, σ. σ 58-9, ο οποίος αναφέρει ότι τα επιχειρήματα της καντιανής ερμηνευτικής βασίζονται στον Ορισμό IV, Hθ.I, όπου ο S. γράφει. "Με κατηγορημα εννώ εκείνο που συλλαμβάνει η νόηση ότι συνιστά την ουσία της." Βλ. επίσης P.Eisenberg [1990] ο οποίος κινείται στην προέκταση αυτής της προβληματικής και ασκεί κριτική σε αντικειμενιστικές ερμηνείες των κατηγορημάτων, όπως έχει ήδη αναφερθεί.

συναισθημάτων χωρίς να αναμειγνύονται με φυσικούς όρους και να προκαλείται σύγχυση. Η αυτονομία δηλ. κάθε κατηγορήματος έγκειται στο ότι το καθένα αποτελεί διακριτή ενέργεια, που διατυπώνεται με βάση τους δικούς της όρους, αλλά υπάχεται σε μια κοινή νομοθεσία με τα άλλα, εφόσον ανήκουν στο ίδιο πράγμα. Τούτο συνεπάγεται ότι η σκέψη δεν μπορεί να τελεσφορήσει ενεργώντας με τρόπο μη συμβατό προς τους νόμους που υπάρχουν.

III. Θεός ή Υπόσταση ή Πράγμα είναι *causa sui*. Ο Θεός ως πράγμα υπάχεται σε αναγκαίους νόμους [I, 34 & 35]. Η ουσία-πραγματικότητα του εξηγείται ως προς την κανονιστικότητα των κατηγορημάτων-ενεργειών Σκέψης-Έκτασης²². Δεν πρόκειται για μία αριθμητικώς υπόσταση, “δεν είναι μία ανάμεσα ανάμεσα σε πολλές, αλλά υπάρχει μία της αυτής φύσεως” [Ep. 12]. Η υπαινικτική αυτή διατύπωση αφήνει τη δυνατότητα ερμηνείας ότι πρόκειται για ένα ιδιαίτερο πράγμα, στο οποίο περιλαμβάνεται η αρχή με βάση την οποία υπάρχει και εξηγείται [H9 I, 30, II, 3 & 4], η αρχή της αυτοδιατήρησης της ενέργειάς του και της αυτοεξήγησής του. Ο Macheirey, όπως αναφέρθηκε εκτεταμένως, επιχείρησε να καταρρίψει την εδραιωμένη αντίληψη ότι ο Θεός στον S ταυτίζεται με τη φύση και ότι η φράση *determinatio est negatio* έχει αξιωματική ισχύ. Μπορεί, πιστεύω, να υποστηριχθεί ότι ο S θέτει δια της υπόστασης το πρόβλημα για το ιδιαίτερο πράγμα, όπως ο Αριστοτέλης στις Κατηγορίες το ερώτημα για την πρώτη ουσία, την ουσία ενός ορισμένου πράγματος, χωρίς ν’ αποφύγουν και οι δυο τη χρήση γενικών

²² Αντιθέτως, για τον Ακινάτη, όπως αναφέρει ο S. στο KV I, 10, ο Θεός δεν αποδεικνύεται *a priori*, διότι, υποθετικώς, δεν έχει αιτία. [*Summa Theologica*, Ia, 2, 2, και Curley, 1988, σ. 65] Η υπαγωγή του Θεού ως Πράγματος σε αιτιακούς νόμους αποτέλεσε έναν από τους σημαντικότερους παράγοντες που ξεσήκωσαν την μίνιν των θεολογούντων εναντίον του, την οποία αναφέρει και ο ίδιος στην περίφημη Επιστολή VI, προς Oldenbourg, Απρ. 1662.

κατηγοριών Τον S τον ενδιαφέρει το ορισμένο πράγμα²³ , αλλά τον απασχολεί η αρχή δια της οποίας πραγματοποιείται Στο θ 15, Σχ , γράφει ότι αφενός μεν το ύδωρ νοείται ως διαιρούμενο σε χωριζόμενα μέρη και φθαρτό, αφετέρου δε ως υπόσταση, δηλ συνδεδεμένο με τους νόμους που ορίζουν την παραγωγή του Απ' ό,τι φαίνεται, εκείνο που παίζει ρόλο είναι το πώς εννοούμε ένα πράγμα, το εποπτικό σημείο θέασής μας, η σύλληψη της παραγωγικής του αρχής

Η ιδέα του Θεού σύμφωνα με το θ 4, Η9 II, δεν περιλαμβάνει μόνον τα κατηγορήματα αλλά και τους τρόπους εμφάνισης αυτού του πράγματος, διαφορετικά θα επρόκειτο για μια αφηρημένη αρχή, ενώ είναι αυτό που εν ενεργεία υπάρχει Τα κατηγορήματα είναι κοινά, ως γενικές αρχές, για όλα τα πράγματα, οι τρόποι όμως δεν είναι Πλην όμως, και τα ίδια τα κατηγορήματα ως ενέργειες νοητικές-πρακτικές δεν μπορούν να νοηθούν, παρά εντελώς αφηρημένα, ή να υπάρξουν, ανεξάρτητα από την εν ενεργεία έκφραση και δράση τους Αλλά και οι σχέσεις είναι και αυτές ενέργειες, πράξεις που υπάχονται σε αναγκαίους νόμους που συνεκφέρονται με αυτές, και αναλόχως τελεσφορούν ή όχι

Σύμφωνα με το Αξ IV, Η9 I, δεδομένου ότι καθετί είναι ιδιαιτερο, οι αιτιακές του αρχές πρέπει να περιλαμβάνουν και την εξήγηση της ιδιαιτερότητάς του Η ιδέα ή γνώση του Θεού-πράγματος περιλαμβάνει και τους επηρεασμούς του, η γνώση αυτή παραπέμπει οιο πώς οργανώνονται οι σχέσεις των πραγμάτων Θεός αν είναι ιδιαίτερο πράγμα υπάχεται σε αναγκαίους νόμους κι αυτός κι ό,τι άλλο συνεπάχεται στα πλαίσια της διάρθρωσης των σχέσεών του Μπορεί όμως να διατυπωθεί το εξής πρόβλημα στο μέτρο που ο Θεός ως Πράγμα είναι causa sui και

²³ Στο KV, VI, 7 ο S γράφει. "· εάν επιμέρους πράγματα έπρεπε να συμφωνουν με μιαν άλλη φύση, δεν θα μπορούσαν να συμφωνούν με τη δική τους και συνεπώς δεν θα μπορούσαν να είναι ό,τι πραγματικά είναι Επί παραδειγματι, εάν ο Θεός είχε δημιουργήσει μόνο τον Αδάμ πριν την πτώση, τότε θα είχε δημιουργήσει μόνο τον Αδάμ και όχι τον Πέτρο ή τον Παύλο Αλλά η πραγματική τελειότητα του Θεού είναι ότι δίδει σε όλα τα πράγματα την ουσία τους."

αυτοπροσδιορίζεται ως προς μία αρχή αναγκαία και αιώνια, ή θα πρέπει από αυτήν να έλκεται μια αδήριτη αναγκαιότητα, επικαθορίζουσα τους επηρεασμούς-τροποποιήσεις του πράγματος, ή η εν προκειμένω αρχή είναι ανοιχτή στους επηρεασμούς του, έτσι όπως διαμορφώνονται, επιτρέποντας την εγχγραφή τους σ'αυτήν, διαφοροποιούμενη και η ίδια Η υπόσταση ή θεός ως έκφραση της αυτονομίας ενός πράγματος, εφόσον θεμελιώνεται στα εν χρόνω πράγματα,πραχματοποιείται ως ελευθερία με τη μεσολάβηση των ιστορικών όρων στους οποίους υπάχονται οι τροποποιήσεις του Στην Επ Β3, ο S γράφει “από το γεγονός ότι έχω ορίζω το θεό ως ένα ον στην ουσία του οποίου ανήκει η ύπαρξη, έχω συνάχω πολλές από τις ιδιότητές του, ότι υπάρχει αναγκαία, ότι είναι μοναδικός, άπειρος ” Αν η υπέρτατη αιτιακή αρχή της ουσίας αφορά στην αυτοδιατήρηση και αυτοεξήγηση ενός πράγματος in suo esse (πράγμα που υπονοείται και από το conatus που υπάρχει σε καθετί), από την οποία τα πάντα έπονται και εξηγούνται, τότε έχουμε μια εσωτερική τελεολογική αρχή, ρυθμιστικό παράχοντα και κριτήριο της ύπαρξης και των σχέσεων σε κάθε μορφή τους Η ελευθερία μπορεί να θεωρηθεί ως αιτία που εξηγεί μια σειρά ενεργειών, παρόλο που οι εν χρόνω εκφράσεις της όσο και τα προβλήματα της συνείδησης να την εννοήσει συχνά την εμποδίζουν

Πάντως, όσο κι αν σε ορισμένα σημεία ο S επιδιώκει να αντιδιαστείλει το θεό από τα πράγματα²⁴, δεν μπορούμε να δούμε εύκολα μια σαφή διαχωριστική γραμμή, καθόσον δεν έχουμε δύο ξεχωριστά οντολογικά και γνωσιοθεωρητικά επίπεδα και αφού τόσο ο ίδιος όσο και κάθε πράγμα/πράξη υπάχονται στην αρχή της αιτιότητας Για τον S ό,τι υπάρχει εξαρτάται από τη μοναδική του αιτία²⁵ διαφορετικά δεν μπορεί να υπάρχει Στην περίπτωση του θεού, η αιτία εμπεριέχεται στον ίδιο,

²⁴ Βλ Κ V. Μέρος I, κεφ. IV, § 3 & II, 1, §1-2

²⁵ Κ V, VI, § 3

ανήκει αποκλειστικώς στη δική του φύση²⁶ Αλλά και κάθε πράγμα έχει τη δική του ιδιαίτερη ουσία²⁷ “ Όσοπερισσότερο κατανοούμε τα πράγματα, τόσο περισσότερο κατανοούμε το Θεό ” Μπορούμε δηλ να πούμε ότι όσο περισσότερο γνωρίζουμε τα ιδιαίτερα πράγματα τόσο περισσότερο απομυστικοποιείται η έννοια του Θεού και τα πράγματα κατανοούμε ότι υπάρχουν ως ένα αυτορυθμιζόμενο σύνολο, στο οποίο καθένα έχει την ιδιαίτερη θέση του και δράση Η αντιστροφή αυτή, αν θεωρηθεί έτσι, από τα πράγματα στο Θεό, πραγματοποιείται με την παραχωρική γνώση που εκκινεί από την *causa sui* του πράγματος Ο Θεός, πολύ απλά, αναγνωρίζεται μέσ’ από τη φυσική πορεία με την οποία τα πράγματα *fiunt et ordinantur* (χίνονται και διευθετούνται), αποτελώντας και τον οδηγητικό μίτο της γνώσης Ο Θεός ως *causa sui*, ιδιότητα που θεμελιώνει την ελευθερία και την αυτοεξήγησή του, ως αρχή σε κάθε πράγμα, μας οδηγεί να θεωρήσουμε ότι καθετί υπάρχει ως δύναμη και ως ελευθερία την οποία προσπαθεί να πραγματοποιήσει. Μέσω της ελευθερίας που υπάχεται σε κανόνες τίθεται το πρότυπο του ελεύθερου, κανονιστικού πράττειν

IV. Ένα πρόβλημα που επίσης εντοπίστηκε είναι το εξής υπό το κατηγόρημα της σκέψης διαπιστώνεται ότι αφενός μεν υπάρχει η ιδέα (ή γνώση), αφετέρου δε η ιδέα αυτής, έτσι η αναστοχαστική γνώση διορθώνει ή, καλύτερα, συμπληρώνει την αύξηση της ενέργειας της σκέψης Παρατηρείται δηλ μια διττή ενέργεια, μια διπλή γραμμή γνώσης που μπορεί να συνεχίζεται επ’ άπειρον. Επιπλέον, ανάμεσα στην ιδέα ενός επηρεασμού που περιλαμβάνει τη φύση δύο σωμάτων/ιδεών και την αναστοχαστική γνώση επ’ αυτού μπορεί να υποστηριχθεί ότι υπάρχει απόκλιση, όχι μόνον χρονική αλλά και λόγω μιας σειράς εννοιών ως προϋποθέσεων για την υποδοχή και την υπόθεση ανακατασκευής του Υπό

²⁶ ό.π., § 4, ΗΘ Ι, Ορ ΙΙΙ & Θ 11

²⁷ Βλ. ΤΙΕ, 101, ΗΘ. Ι, Θ.17 Σχ. όπου ο S γράφει ότι ένας άνθρωπος είναι αιτία της ύπαρξης αλλά όχι της ουσίας ενός άλλου, γι’ αυτό εάν η ύπαρξη του ενός εκλείψει, δεν εκλείπει γι’ αυτό το λόγο και του άλλου Βλ. επίσης ΗΘ. ΙΙΙ, Θ. 6, 7, 8.

το κατηγορημα της έκτασης όμως, μπορεί να διαπιστωθούν παρεμφερείς αναλογίες, Μπορεί να υποστηριχθεί ότι υπό το κατηγορημα της έκτασης, όπου μαζί με τις φυσικές κατηγορίες των όντων περιλαμβάνονται και οι όροι της πρακτικής τους δράσης, παρατηρείται μια ένταση ανάμεσα στους επηρεασμούς που υφίσταται ένα σώμα και το conatus του. Με τους επηρεασμούς που υφίσταται ένα σώμα αφενός μεν μετατρέπεται σε πάσχον, διαφοροποιείται η καθαρώς δική του κίνηση [II, 17], αφετέρου δε εμπλουτίζεται η ενέργειά του [II, 13, Αίτημα IV] Το conatus κάθε ατόμου ως αρχή της αυτοδιατήρησης αντιδρά σε κάθε αλλαγή, αποκρούοντας όσους το εμποδίζουν κι αυτοί με τη σειρά τους αποκρούν το ίδιο,²⁸ αλλά στην πραγματικότητα δεν μπορεί να εκπληρώσει το σκοπό του μόνο του. Το άτομο μπορεί να διαφυλάξει την αρχή της αυτονομίας του, να μετατραπεί από πάσχον σε δρων, στα πλαίσια των κοινωνικών του σχέσεων, μέσω της προσπάθειάς του να θεωρήσει τα πράγματα ως έχουν, υπό την έποψη της αιτίας τους.

Ο S βλέποντας ότι τα πράγματα πάσχουν (χίνονται πόθμοι, καταπατώνται τα ανθρώπινα δικαιώματα), προτείνει ως θεραπεία την ανακατασκευή τους ως προς την αιτία ή το Λόγο που τα διέπει, τη θεραπεία δηλ του ποικίλως εκφρασμένου εχθισμού. Προτείνει με άλλα λόγια ως emendatio μιαν απόκλιση προς τη θετικώς, εν χρόνω, έκφρασή τους -

²⁸ Βλ. Matheron [1988], σ 28

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΔΕΥΤΕΡΟ

AFFECTIO

Το πρόβλημα της μεταβολής

I. Εισαγωγικές παρατηρήσεις

Το ανθρώπινο άτομο είναι σύνθετο και συνίσταται από το σύνολο των τροποποιήσεων του, δια των οποίων γνωρίζει τον εαυτό του [II,13, Αίτημα I, III, IV & Η9 II, 15, 16] Η τροποποίηση (affectio) την οποία υφίσταται ένα άτομο περιλαμβάνει τόσο τη φύση του εξωτερικού παράγοντα που επιδρά σε αυτό όσο και τη δική του¹. Γίνεται φανερό ότι η έννοια της τροποποίησης περιλαμβάνει σε μια ενότητα ποιούν και πάσχον, ως εκ τούτου παραπέμπει στην έννοια της σχέσης και το άτομο μπορεί να θεωρηθεί ως το σύνολο των σχέσεών του. Οι τροποποιήσεις όμως υπάγονται σε μια κανονιστικότητα, την οποία ανιχνεύουμε με την ανάλυση των όρων άπειρος άμεσος τρόπος και άπειρος έμμεσος. Ο ένας (ο άπειρος άμεσος τρόπος) συνδέεται άμεσα με τους νόμους τους οποίους υπαγορεύουν τα κατηγορήματα Σκέψης-Έκτασης, με την έννοια της δύναμης και τους κανόνες του φυσικού δικαίου, σύμφωνα με την ανάλυσή μας · ο άλλος (ο άπειρος έμμεσος τρόπος) με τις επιμέρους ιστορικές νόρμες που εκάστοτε επικρατούν.

Μπορεί να υποστηριχθεί ότι στον S. διακρίνεται αφενός μεν ένας τύπος 'κάθετης' αιτιότητας (υπόσταση-κατηγορήματα-τρόπος), όπου η μεταβολή προκαλείται από το ίδιο το πράγμα ως επαρκή του αιτία και εξηγείται με βάση τους εσωτερικούς και αναγκαίους προς αυτό καθορισμούς, αφετέρου δε μια 'οριζόντια' αιτιότητα, με βάση τους επηρεασμούς που δέχεται από τα άλλα πράγματα. Ο άπειρος άμεσος

¹ Βλ. ΗΘ. II, Θ. 16.

τρόπος θεωρείται ως ο τόπος των ουσιών², ενώ ο άπειρος έμμεσος ως ο τόπος των υπάρξεων και των αμοιβαίων αλληλεπιδράσεων ανάμεσα στα πράγματα, με άλλα λόγια ο μεν πρώτος ανήκει στην περιοχή της λογικής αναγκαιότητας, ενώ ο δεύτερος στην περιοχή της διάρκειας³. Στο βαθμό που ο άπειρος άμεσος τρόπος αφορά το πράγμα ως προς την ουσία του, η οποία για τον S είναι ιδιαίτερη⁴, και ο άπειρος έμμεσος τρόπος αφορά τις εξωτερικές του σχέσεις, θα πρέπει να θεωρηθεί ότι ένα άτομο αφενός μεν επηρεάζεται από τα άλλα, και εξηγείται από τις επιδράσεις τους σε αυτό, αφετέρου δε μάχεται να διατηρήσει την ιδιαιτερότητά του, ώστε η κάθε μεταβολή του δεν μπορεί να εξηγηθεί μόνον από τις εξωτερικές επιδράσεις αλλά και από τη δική του ιδιαιτερότητα, ό,τι δηλ έπεται της δικής του ουσίας και υπηρετεί την αυτονομία του και δεν θα μπορεί να εκπληρωθεί αν αποκλίνει σε μεγάλο βαθμό από αυτήν. Το πρόβλημα που υπονοείται είναι πώς οι σχέσεις στο επίπεδο της ύπαρξης και της συνύπαρξης μπορούν να διαμορφωθούν, ώστε τα άτομα να μπορούν να διατηρούν την ιδιαίτερη ουσία τους, αλλά και πώς τα άτομα προσπαθώντας να διατηρήσουν την ιδιαιτερότητά τους δεν συμπεριφέρονται επιθετικά προς τα άλλα. Συνοπτικά, εφόσον ένα άτομο είναι σύνθετο και συνίσταται από το σύνολο των σχέσεών του και εξηγείται με βάση τόσο την κάθετη όσο και την οριζόντια αιτιότητα, μπορεί να διασφαλίσει την ενότητά του, στο βαθμό που οι δύο τύποι αιτιότητας συμφωνούν και δεν υπάρχουν οι άλλοι σαν 'εξωτερικότητες' ως προς αυτό, άρα σαν εχθροί.

Στην TP, από την έννοια της υπόστασης περνάμε στην έννοια της Πολιτείας, η οποία για να' ναι αυτόνομη, δε θα πρέπει να ενεργεί αυθαιρέτως, βασιζόμενη στη δική της ισχύ, "αλλά και βάσει των

² Βλ. Επιστολή 64, προς Schuller, Χάγη, 29.7.1675, Ηθ. Ι, Θ. 23, Απ. & 28, επίσης, Gueroult [1968], σσ. 316-18, Curley[1988], σ. 35, κ.λ.π.

³ Δεν θεωρούμε δηλ. ότι με τις κατηγορίες των τρόπων αυτών έχουμε μια θεωρία απορροής, όπως έχει εκτεταμένα υποστηριχθεί, μέσω μιας νεοπλατωνικής ανάγνωσης του S.

⁴ Βλ. KV, I/43 & 49, Curley [1985], σ. 87, Yovel [1990], σσ. 165.

ιδιοτήτων του υφιστάμενου πράγματος” [TP, IV, § 4] Μπορούμε να υποστηρίξουμε ότι ο τύπος της ‘κάθετης’ αιτιότητας, η λογική αναγκαιότητα, υπό την οπτική της *sub specie aeternitatis*, σύμφωνα με την οποία γίνεται σεβαστή κάθε ύπαρξη, υπαγορεύεται από τους όρους και τις ανάγκες της συνύπαρξης, έλκεται από την περιοχή της διάρκειας.

Σύμφωνα με την οντολογία της τροποποίησης, “τα επιμέρους πράγματα δεν είναι τίποτε άλλο εκτός από τροποποιήσεις [affectiones]- ή τρόποι - των κατηγορημάτων του Θεού, που διατυπώνουν τα κατηγορήματά του με βέβαιο και ορισμένο τρόπο” [H9 I, 25, Πόρ] Η τροποποίηση διατυπώνει τις τροπές, τα αποτελέσματα της αιτίας, τους τρόπους με τους οποίους τα σώματα διατίθενται αναμεταξύ τους, και παραπέμπει στην έννοια της μετατροπής τους. Ο Θεός αποτελεί αιτία της ουσίας αλλά και της ύπαρξης των πραγμάτων [I, 25] Ένα πράγμα όμως δεν εξηγείται πλήρως μόνον ως προς την πρωταρχική του αιτία, ως πεπερασμένο υφίσταται την επίδραση άλλων αιτιών-γεγονότων και μεταβάλλεται. Εκτός από την αναζήτηση της πρωταρχικής αιτίας στην οποία οφείλει την ουσία του, με την *affectio* τίθεται το πρόβλημα για τη διερεύνηση των αιτιών οι οποίες το συνδέουν με τα άλλα.

Η τροποποίηση υπονοώντας την επαφή δύο σωμάτων, περιλαμβάνει τη φύση και των δύο [II, 16 & 17]. Ως ιδέα, εύλογα, είναι σύνθετη και άλλοτε είναι επαρκής, άλλοτε ανεπαρκής για μια επιμέρους συνείδηση. Όταν η ιδέα της αναφέρεται αποκλειστικώς στο πνεύμα του ενός και δεν θεωρείται ως όλον, με τρόπο συνθετικό-παραγωγικό, τότε η ιδέα αυτή είναι “σαν συμπέρασμα συλλογισμού από τον οποίο λείπουν η μείζων και η ελάσσων πρόταση” [II, 29, Απ.] Δεδομένου μάλιστα ότι “το ανθρώπινο σώμα έχει ανάγκη πολλών σωμάτων με τα οποία τρόπον τινά αναγεννάται διαρκώς” [II, 19, Απ], το ίδιο ισχύει και για το πνεύμα, το οποίο εμπλουτίζεται μέσω των ιδεών που προστίθενται στα περιεχόμενά του.

Βασικό όμως ερώτημα είναι πώς αλληλεπιδρούν και αντενεργούν οι παράγοντες που συνθέτουν την τροποποίηση, επίσης σε ποια τάξη τους ανασυγκροτούμε στη σκέψη μας, αλλά και πώς φτάνουμε στο σχηματισμό μιας επαρκούς ιδέας όσων μας επηρεάζουν⁵ Την απάντηση σ' αυτό επιχειρεί να δώσει η εννοιατική γνώση η οποία, προκαταρκτικά μιλώντας, δεν προκύπτει μόνον από την άσκηση του πνεύματος και τη θεραπεία του (emendatio), αλλά και από την πρακτική στάση του ανθρώπου και από τα στάδια της πολιτικής ζωής

Η affectio δείχνοντας τη συνάντηση των σωμάτων, την επαφή τους που όχι μόνον αναχεννά το καθένα τους [II, 13, Αίτημα IV & Θ 19 Αη], αλλά αφυπνίζει την αυτογνωσία του πνεύματος [II, 23] και τη γνώση για τα άλλα πράγματα [II, 26], αποτελεί τη στιχμή μιας ολόκληρης διαδικασίας την οποία ενσωματώνει, ενώ μπορούμε να θεωρήσουμε ότι συνεχίζεται αδιαλείπτως δεδομένης της άπειρης παραγωγής των τρόπων

“ Ο συλλογισμός [στον S] είναι αναλυτικός, αλλά δεν αποκλείει τη δυνατότητα συνθετικών κρίσεων, διότι είναι μια λογική των σχέσεων ανάμεσα σε όλα τα πεπερασμένα πράγματα, τα οποία καθορίζονται από τις εξωτερικές τους αιτίες ”⁶ Με την έννοια της τροποποίησης, στην Ηθική, δίδεται κυρίως η δυνατότητα συνθετικής ανακατασκευής των πραγμάτων μέσ' από τις σχέσεις τους Επίσης, επειδή η affectio δεν αποτελεί μόνον μια ιδέα που υπάρχει αντικειμενικά, αλλά και σχηματίζεται στο πνεύμα του πάσχοντος ατόμου, τίθενται τα προβλήματά της ως φαινομένου της συνείδησης

⁵ ΤΙΕ, 19 : “ Υπάρχει η αντίληψη που έχουμε όταν η ουσία ενός πράγματος συνάγεται από ένα άλλο, αλλά όχι επαρκώς. Τούτο συμβαίνει είτε όταν συνάγουμε την αιτία από κάποιο αποτέλεσμα, είτε όταν κάτι συνάγεται από κάποια καθολική έννοια ..”

⁶ B.Rousset, 1992, σ.48.

II Ο όρος τροποποίηση (*modificatio*)

Στα πλαίσια της οντολογίας ο όρος *affectio* δεν διαφέρει από τον όρο *modificatio*⁷, θα ασχοληθούμε όμως με τα εδάφια στα οποία συναντάται ο όρος αυτός. Οι αναφορές είναι βέβαια λίγες και απαντώνται στην Ηθική Ι, ενώ η *affectio* συναντάται πολύ συχνότερα και διατρέχει όλη την Ηθική.

Για τον S, στην Ηθική, δεν τίθεται το ζήτημα της δημιουργίας της υπόστασης, αλλά της αιτίας στην οποία υπάχεται και η ίδια [Ηθ Ι, θ 6 & 8, Σχ 2]. Τα πράγματα παράγονται επί τη βάσει ορισμένων αιτιών και κανόνων. Η υπόσταση είναι *causa sui*, δηλ στη φύση της υπάρχουν, και πρέπει ν' αναζητηθούν, οι νομοτελειακές αρχές της ύπαρξής της. Γι'αυτό κι όταν οι άνθρωποι δεν συνηθίζουν να γνωρίζουν τα πράγματα δια των πρώτων τους αιτιών συγχέουν τα πάντα [Ηθ Ι, θ 8, Σχ 2]. Ο S προτείνει τη διάκριση ανάμεσα στις τροποποιήσεις των υποστάσεων και των ίδιων των υποστάσεων, προκειμένου να μάθουμε πώς παράγονται τα πράγματα [όπ]. Αφενός μεν η υπόσταση είναι το αφεαυτού του υπάρχον και δι'εαυτού του νοούμενον, δηλ εκείνο του οποίου η γνώση δεν έχει ανάγκη τη γνώση άλλου πράγματος, αλλά αποτελεί αυτοπροφανή αλήθεια/πραγματικότητα. Αφετέρου δε η τροποποίηση (*modificatio*) εννοείται ως εκείνο που υπάρχει σε κάτι άλλο και του οποίου η ιδέα σχηματίζεται μέσω της ιδέας εκείνου στο οποίο υπάρχει [όπ]. Για μεθοδολογικούς λόγους ο S ξεχωρίζει το πρώτο από το δεύτερο, ενώ ούτε η υπόσταση υπάρχει χωρίς τις τροποποιήσεις της, ούτε κι οι τελευταίες χωρίς την πρώτη [II, θ.4].

Στο Σχόλιο του θ 8, ο όρος τροποποίηση δεν φαίνεται να διαφέρει από την *affectio* ή *modus*. Οι τρόποι όμως διακρίνονται σε άμεσους και έμμεσους. Με το γενικό όρο τροποποίηση, μπορούμε να εννοήσουμε τη

⁷ Βλ. Moreau [1994], εισ. σ. vii.

μετάβαση από την *causa* στα αποτελέσματά της. Ο Gueroult χράφει ότι αφενός μεν υπάρχει η αιώνια και άπειρη τροποποίηση, ο άμεσος άπειρος τρόπος, αφετέρου δε η πεπερασμένη τροποποίηση, ο έμμεσος άπειρος τρόπος του οποίου περιεχόμενο είναι η κοινή τάξη της φύσης⁸. Για τον Gueroult, λοιπόν, η τροποποίηση σημαίνει ειδικές κατηγορίες τρόπων με τις οποίες εξηγείται η μετάβαση προς τα επιμέρους πράγματα σύμφωνα με το σχήμα Υπόσταση- άπειρος άμεσος τρόπος- άπειρος έμμεσος- πεπερασμένα πράγματα⁹.

Ο S ως παράδειγμα άπειρου άμεσου τρόπου για τη σκέψη αναφέρει [Ep 64 προς Schuller, Χάξη 29 7 1675] την απολύτως άπειρη νόηση, και την κίνηση, ακινησία για την Έκταση. Η άπειρη νόηση [I, 30 & II, 4] ορίζεται ως η ιδέα του Θεού που εμπεριέχει τόσο τα κατηγορήματα όσο και τους επηρεασμούς της. Ο άπειρος έμμεσος τρόπος [I, 23, Ap & I, 28], δηλ ό,τι προκύπτει έμμεσα από την πρωταρχική αιτία, αφορά στην υπαρξη που επηρεάζεται από άλλες πεπερασμένες αιτίες¹⁰. Ο S στην Επιστολή 64, ως παράδειγμα άπειρου έμμεσου τρόπου για την Έκταση αναφέρει την *Facies totius Universi*¹¹ και παραπέμπει για τον όρο αυτόν στο Σχόλιο του Λήμματος 7, θ 13, H9 II, όπου αναφέρεται στο σύνθετο σώμα

Ο S επιχείρησε να εντάξει στο ίδιο σύστημα και την υπόσταση (δηλ το πράγμα ως προς τις πρωταρχικές του αιτίες που νοείται *a priori*) και τα μεταβαλλόμενα πράγματα στις αναμεταξύ τους σχέσεις. Η *modificatio* δείχνει την τάξη κατά την οποία πρέπει να προκύπτουν και

⁸ Βλ. Gueroult [1968], σ. 339.

⁹ Σύμφωνα με το νομολογικό σύστημα εξήγησης του Curley [1969, σ σ. 50-54 και 63], από καθολικές και αναγκαία αληθείς προτάσεις μεταβαίνουμε στην εξήγηση επιμέρους γεγονότων (τρόπων) μέσω παράγωγων γεγονότων (που αντιστοιχούν σε προτάσεις και με τον άπειρο άμεσο τρόπο) και παράγωγων- δευτερευόντων γεγονότων (που αντιστοιχούν στον άπειρο έμμεσο τρόπο).

¹⁰ Για τον Gueroult [1968, σ. σ. 316 & 318], ενώ ο άπειρος άμεσος τρόπος είναι ο τόπος των ουσιών, ο έμμεσος τρόπος είναι το όλον των ιδεών που υπάρχουν και προσπαθούν να ζουν και να διατηρούν την ύπαρξή τους δρώντας οι μεν επί των δε μέσα στη διάρκεια, ως ένα όλον που παραμένει αμετάβλητο παρά την αδιάκοπη μεταβολή των μερών του

¹¹ Ο Gueroult [1968, σ. 321] και ο Matheron [1988, σ. 54] αφήνουν τον όρο ως έχει, ο Curley [1984, 1988, σ. 35] προβληματιζόμενος πάνω στον όρο, επιλέγει με κάποια επιφύλαξη την απόδοσή του ως σώμα όλου του σύμπαντος.

να εξηγούνται οι τρόποι, κατά τη διαδικασία παραγωγής τους. Εάν θεωρήσουμε ότι ο άπειρος άμεσος τρόπος αφορά το πράγμα ως προς την ουσία του και τους όρους αυτονομίας του, και ο έμμεσος την ύπαρξή του στη σχέση του με τα άλλα, στην ιεράρχηση των τρόπων οι όροι αυτονομίας προηγούνται και το άτομο μάχεται να τους εκπληρώσει ενώ συνδέεται με τα άλλα, ακόμη κι όταν πάσχει. Έτσι οι ενέργειες ενός ατόμου δεν εξηγούνται μόνον από τα μηχανικά αποτελέσματα μιας δεδομένης στιχμής κατά την επαφή του με ένα άλλο (" όλοι οι τρόποι τους οποίους υφίσταται (afficitur) κάποιο σώμα έπονται τόσο της φύσεως του πάσχοντος σώματος όσο και του ενεργούντος" II, 16, Ap), αλλά και από τη φυσική ιδιαιτερότητα κάθε συμβαλλόμενου σώματος, την οποία μάχεται να περιφρουρήσει.

Η αρχή που μπορεί να συνδέσει τον άπειρο άμεσο τρόπο (ουσία) και τον έμμεσο (ύπαρξη) μπορεί να θεωρηθεί ότι είναι το conatus που ορίζεται ως η πραγματική ουσία ενός πράγματος με την οποία προσπαθεί να εμμείνει στο είναι του [III, 7], ως η δύναμη που το διατηρεί στην ύπαρξη [III, 8, Ap]. Ένα άτομο υφίσταται μεν τους επηρεασμούς από τα άλλα, η εξήγηση όμως των μετατροπών του στα πλαίσια των σχέσεών του εξαρτάται α) από την κανονιστικότητα των κατηγορημάτων Έκτασης-Σκέψης, β) από την ιδιαιτερότητα της ουσίας του, γ) από τη φύση των άλλων σωμάτων με τα οποία συνδέεται. Επίσης, το conatus ως η ιδιαιτερότητα της δράσης του, όπως θα δούμε, επειδή αφορά και το πνεύμα [III, 9, Σχ.] ποικίλλει αναλόγως του είδους της γνώσης, της έποψης υπό την οποία το άτομο θεάται τον εαυτό του και τους άλλους.

Συνοπτικά, από εννοιολογική άποψη, ο όρος τροποποίηση αφενός μεν μπορεί να σημαίνει τον τρόπο, και γενικότερα τη μεταβολή, αφετέρου δε παραπέμπει στη διαδικασία για την παραγωγή του τρόπου.

III Το πρόβλημα απόδοσης της *Affectio* και της μεθοδικής της διερεύνησης

Πρώτον θα μας απασχολήσει πώς έχει αποδοθεί η έννοια στις δύο ελληνικές μεταφραστικές προσπάθειες της Ηθικής Σύμφωνα με το εγχείρημα του Ν. Κουντουριώτου [1913], ο όρος έχει αποδοθεί ως τροποποίηση, όρο τον οποίο και αναλύσαμε Η Μ Ζωγράφου [εκδ Αναχνωστίδη και Πέλλα] τον αποδίδει ως διάθεση, που μπορεί να θεωρηθεί και μια συνήθης απόδοση της λέξης *affectio*¹²

Στις αγγλικές γαλλικές και γερμανικές μεταφράσεις έχει κυρίως χρησιμοποιηθεί λέξη ομόρριζη της λατινικής, η *affectio* Για τον Alqué και τον Delbos¹³ έχει τη σημασία της τροποποίησης, υποδηλώνοντας τις τροποποιήσεις του ανθρώπινου σώματος Πρέπει να σημειώσουμε όμως ότι σε ορισμένες προτάσεις της Ηθικής ο εν λόγω όρος αφορά μόνον στο σώμα [II, 13, Λήμμα III, Αξ.Ι, επίσης Αίτημα III και Θ 16], εντούτοις μετά το Θ 14 ο S αναφέρεται και στις ιδέες των τροποποιήσεων (*affectiones*), όπου τότε η έννοια συνδέεται με τα ζητήματα της γνώσης Για τον Matheron η έννοια σημαίνει τις πολλαπλές καταστάσεις μιας ουσίας¹⁴

Για τον Deuleze¹⁵ η *affectio* πρωταρχικά σημαίνει τους ίδιους τους τρόπους της υπόστασης [Ηθ. Ι, Θ 25, Πόρ και Ι, 30, Απ] και σ' αυτήν την περίπτωση έχει ενεργητικό χαρακτήρα αφού εξηγείται δια της φύσεως του Θεού ως επαρκούς αιτίας. Σ' ένα δεύτερο επίπεδο υποδηλώνει ό,τι

¹² Μια ευσύννοπη τοποθέτηση επ'αυτών των μεταφράσεων και των προβλημάτων απόδοσης στην ελληνική όρων του σπινοζικού έργου έχει γίνει από τον Αριστοτέλη Στυλιανού [*Bulletin de bibliographie spinoziste, εις Archives de philosophie*, 1992, σσ. 2-6]. Ειδικά για την οικογένεια των λέξεων : *affectio*, *affectus*, *afficere*, *affici*, που έχουν με ευκολία μεταφερθεί στις λατινογενείς γλώσσες, θεωρεί ότι είναι αδύνατο να βρούμε μια λύση ώστε να' χουμε μια ομόρριζη σειρά λέξεων.

¹³ Βλ. F.Alqué [1981] σ. 282 και V.Delbos [1957, 1983] σ.130. Ας σημειωθεί όμως ότι δεν θεματοποιούν την *affectio* και δεν κάνουν σαφή διάκριση ανάμεσα στην εν προκειμένω έννοια και τα συναισθήματα. Το ίδιο ισχύει και για τον Hubbeling [1964, 2η έκδ.1967], σ. 29.

¹⁴ Βλ. A.Matheron [1988], σ. 44, όπου βασίζεται στον Ορισμό Ι των Συναισθημάτων, Ηθ. III, και την εξήγησή του, και στον Gueroult [1974] σ.190.

¹⁵ Deleuze [1977, 1988], σ. 48.

συμβαίνει στον τρόπο, τις τροποποιήσεις του, τα αποτελέσματα των άλλων τρόπων επ'αυτού

Η κατηγορία του τρόπου ή *affectio* έπεται λογικά της υπόστασης και πρέπει να παρατηρήσουμε ότι είναι εξαιρετικά ευρεία· περιλαμβάνει τα αποτελέσματα/επενέργειες της πρωταρχικής αιτίας ενός πράγματος, τις ιδιότητες ή συμβεβηκότα του, ό,τι επισυμβαίνει σ' ένα πράγμα κατά την ύπαρξή του, τις σχέσεις του με άλλα, τις μεταβολές του¹⁶. Επίσης, η *affectio*, ό,τι προκαλείται σε κάτι, αφενός μεν δείχνει το πώς το ίδιο διατίθεται προς άλλα πράγματα, αφετέρου δε το πώς τροποποιείται από την επενέργεια των άλλων σ'αυτό· συμπεριλαμβάνει δηλ σε μια ενότητα ποιούν και πάσχον. Η *affectio* δεν εξηγείται μόνον από το ένα σώμα, αλλά και από τα άλλα που επιδρούν σ' αυτό, επί τη βάσει των κατηγορημάτων, δηλ των κανόνων Σκέψης-Έκτασης. Τις τροποποιήσεις (*affectiones*) τις γνωρίζουμε παραχωρικά (δια των κανόνων των κατηγορημάτων) και συνθετικά (δεν έχουμε μόνον ένα πράγμα αλλά τη σχέση ανάμεσα σε δύο τουλάχιστον). Υπό αυτήν την άποψη, ούτε ο όρος διάθεση ούτε ο όρος τροποποίηση μπορούν επακριβώς να αποδώσουν το πολυσήμαντο περιεχόμενο του όρου, το οποίο γενικά παραπέμπει στον κόσμο της εμπειρίας και στα προβλήματα της μεταβολής, χωρίς να' ναι και θανθασμένη η χρήση τους, απλώς ελλειπής όπως άλλωστε λίγο-πολύ κάθε λέξη. Λόγω της πολυσημαντότητας του όρου, για την οποία καμιά απόδοση δεν φαίνεται ως επαρκής, χρησιμοποιούνται διάφορες εναλλακτικές λύσεις. Στις περισσότερες περιπτώσεις προτιμήθηκε ο όρος τροποποίηση, υιοθετείται όμως και η έννοια του επηρεασμού, που υπονοεί την ύπαρξη και επίδραση ενός άλλου ατόμου. Λόγω της πολυσημαντότητας του όρου εναλλακτικά χρησιμοποιούνται και οι όροι σχέση, τροποποίηση, μεταβολή.

¹⁶ Ο Scruton [1986, σ. 39] αναφερόμενος στην κατηγορία του τρόπου αναφέρει ότι περιλαμβάνει : ιδιότητες (η ερυθρότητα αυτού του βιβλίου) · σχέσεις (σε σύγκριση με άλλα) · γεγονότα (ότι αυτό το βιβλίο υπάρχει) · διαδικασίες (αποσύνθεση του βιβλίου) · και ατομικότητες (το βιβλίο το ίδιο).

Ας σημειωθεί όμως ένα σοβαρό μεθοδολογικό πρόβλημα. Αν δεχτούμε ότι υπάρχει μια ιεραρχία στις κατηγορίες του S κατά το σχήμα Υπόσταση-κατηγορήματα-άπειρος άμεσος τρόπος (ουσία)-άπειρος έμμεσος (ύπαρξη), υπονοείται ότι το κύριο πρόβλημα είναι να απαντηθεί η μετάβαση από το ένα στο άλλο, από το ανώτερο στο κατώτερο, μέσω της εννοιολογικής ανάλυσης του ανώτερου. Και είν' αλήθεια ότι ο S δίδει την εντύπωση ότι υιοθετεί αυτό το σχήμα, αφού ξεκινά με την υπόσταση, περνά στα κατηγορήματα και στη συνέχεια ασχολείται με τους τρόπους. Εντούτοις όμως επειδή η υπόσταση είναι τα κατηγορήματα [1, 15], οι τρόποι ενέχουν την αιτία τους, δεν υπάρχουν ανεξάρτητα από την υπόσταση, κι έχουμε ένα μοναδικό οντολογικό επίπεδο, ένα και μοναδικό κόσμο, μπορούμε να θεωρήσουμε ότι οι οντολογικές κατηγορίες δεν τίθενται πράγματι υπό ένα ιεραρχικό σχήμα από οντολογική άποψη, καθόσον η μία μετέχει της άλλης. Εντούτοις αν διαβάσουμε την παραπάνω σειρά κατά τον εξής τρόπο: α) υπόσταση ως διατύπωση της αυτονομίας και της αυτοεξήγησης ενός πράγματος, β) κατηγορήματα ως κανόνες με τους οποίουςπραχματοποιείται και διατυπώνεται, γ) άπειρος άμεσος τρόπος ως έκφραση των μεταβολών που συμφωνούν αναγκαία με την ουσία των πραγμάτων, δ) άπειρος έμμεσος ως έκφραση των μεταβολών στο χρόνο, στις εκάστοτε περιστάσεις των υπάρξεων, μπορεί να υποστηριχθεί ότι ο S επιχειρεί να θέσει ιεραρχικά τους όρους που συγκροτούν το επιχείρημα της ελεύθερης πράξης/σκέψης που βασίζεται στους αναγκαίους χι' αυτήν κανόνες, τούτο δε συμφωνεί και με το πολιτικό του έργο.¹⁷ Στο βαθμό δε που τοποθετούνται στο ίδιο επίπεδο η causa sui, η αρχή της αυτονομίας, και τα πεπερασμένα, πάσχοντα πράγματα, έχουμε μια ανοιχτή αντινομία. Η ελευθερία μπορεί να'ναι πρωταρχικής τάξεως αιτία που κινεί τα άτομα, προσκρούει όμως στον τύπο

¹⁷ Βλ., επί παραδείγματι, το εισαγωγικό σημείωμα της ΤΤΡ: "ΘΕΟΛΟΓΙΚΗ ΠΡΑΓΜΑΤΕΙΑ που περιέχει μερικές μεθοδικές αναλύσεις οι οποίες μας αποδεικνύουν πώς η ελευθερία να φιλοσοφεί κανείς όχι μονάχα μπορεί να παραχωρηθεί, χωρίς να κινδυνεύσει η ευσέβεια και η ειρήνη του Κράτους, αλλά αντίθετα πως δεν μπορεί να καταργηθεί, χωρίς ταυτόχρονα να αφανιστεί η ευσέβεια και η ειρήνη του Κράτους."

των σχέσεών τους, στους τρόπους κατά τους οποίους συνδέονται και επιδιώκουν την εξέλιξή τους

Για τον S υπόσταση είναι Θεός. Μπορεί όμως να διατυπωθεί μια ριζική αμφιβολία για το αν τίθεται το πρόβλημα του Θεού, αλλά πώς ο άνθρωπος θα' ναι για τον άνθρωπο Θεός [IV, Θ 35, Σχ], πώς δηλ θα συγκροτηθούν οι σχέσεις και οι συνειδήσεις έτσι, ώστε καθένας συνδεδεμένος με τον άλλον να διατηρεί τον εαυτό του. Υπό αυτήν την έποψη, ο S δεν θέτει μόνον υπό συζήτηση και επαναπροσδιορισμό το περιεχόμενο των εννοιών υπόσταση-κατηγορήματα-τρόποι, αλλά και ο ίδιος τις προσδιορίζει με τέτοιο τρόπο ώστε να' ναι ανοιχτές σε επανααναχνώσεις, δηλ στο χρόνο και στους εκάστοτε τρόπους εμφάνισής τους. Επίσης, ο άπειρος άμεσος τρόπος, η ουσία της *affectio*, δεν μπορεί να θεωρηθεί υπεράνω της ίδιας της σχέσης όπως εμφανίζεται στο χρόνο, αλλά ως όρος πραγματοποίησής της που ενυπάρχει σ' αυτήν, από τον οποίο δεν μπορεί να απομακρυνθεί για να υπάρξει¹⁸ -

IV Το πρόβλημα της μεταβολής στην Ηθική I

Στον ορισμό V, η οντολογική κατηγορία του τρόπου ορίζεται ως *affectio* της υπόστασης. Με την έννοια του τρόπου εισερχόμαστε στην περιοχή του μεταβαλλόμενου κι εφόσον η έννοια της τροποποίησης υπονοεί την έννοια της σχέσης, της δράσης, της αλληλεπίδρασης, η έννοια της αλλαγής εννοείται ως προς τους κανόνες που διέπουν τις σχέσεις και τις πράξεις των δρώντων. Το πρόβλημα που λανθάνει είναι οι

¹⁸ Βλ. Ηθ. I, Θ. 28, Σχ., όπου ο S. αναφέρεται στον άπειρο έμμεσο τρόπο, και γράφει μεταξύ άλλων ότι "ο Θεός δεν μπορεί ακριβολογικώς να λεχθεί ότι είναι η απώτερη αιτία (*causa remota*) των ιδιαίτερων πραγμάτων (*rerum singularium*), παρά μόνον όταν χρειάζεται να γίνει διάκριση ανάμεσα σε αυτά και όσα παράγονται άμεσα από αυτόν. Πράγματι, ως απώτερη αιτία εννοούμε εκείνη που δε συνδέεται με κανένα τρόπο με το αποτέλεσμα της. Ενώ, αντιθέτως, ό,τι υπάρχει υπάρχει εν τω Θεώ και εξαρτάται από το Θεό κατά τέτοιο τρόπο, ώστε χωρίς αυτόν ούτε να υπάρξει ούτε να νοηθεί μπορεί."

κανόνες της μεταβολής, κυρίως της κοινωνικής, γιατί ας μην ξεχνάμε ότι βρισκόμαστε σε μια εποχή κατά την οποία γίνονται σοβαρές κοινωνικές μετατροπές και είναι δεδομένο το πρακτικό ενδιαφέρον του S. Εκ προοιμίου ας ληχθεί ότι η η προσπέλαση του κειμένου της Ηθικής I μέσ' από μια κοινωνική προβληματική, ώστε να βρεθούν οι κοινωνικοί προσανατολισμοί των εννοιών της, συναντά σοβαρές δυσχέρειες, πράγμα οφθαλμοφανές σε κάθε αναχνώστη. Τούτο πιστεύω δείχνει τον βάσανο και του ίδιου, καθώς επίσης εμπνέει τη διάθεση για την αποφυγή της αυθαιρεσίας

Με βάση το 1ο βιβλίο της Ηθικής ο τρόπος προσδιορίζεται αφενός μεν ως προς την ιδιαίτερη και άπειρη αιτία του, αφετέρου δε από τη σχέση του με τα άλλα πράγματα, ήτοι αφενός μεν ως προς τους αναγκαίους φυσικούς νόμους, αφετέρου δε ως προς τις εκάστοτε νόρμες της τρέχουσας πραγματικότητας θα εξεταστεί η εν λόγω έννοια ως προς τον άπειρο άμεσο τρόπο και ως προς τον έμμεσο και θα επιχειρηθεί επίσης μια πολιτική ανάχνωση των κατηγοριών αυτών

Ο Voltaire είχε γράψει στον D'Alembert " Je ne connais que Spinoza qui ait bien raisonné, mais personne ne peut le lire". Μπορούμε να συναιστανθούμε αυτήν την άποψη κυρίως στη συνέχεια, όταν θα επιχειρήσουμε να αποκαταστήσουμε τα πολιτικά περιεχόμενα των κατηγοριών που μας απασχολούν. Παρόλας όμως τις δυσχέρειες που εμφανίζει η προσπέλαση των εδαφίων της γεωμετρικής Ηθικής, μπορεί να φανεί η συνάφειά τους με τα περιεχόμενα της εμπειρίας, προς τα οποία ο S έχει τοποθετηθεί

Στον ορισμό 5 της Ηθικής δίδεται ο εξής ορισμός του τρόπου " Δια του τρόπου εννώ (intelligo) τροποποιήσεις (affectiones) της υπόστασης ή εκείνο το οποίο υπάρχει σε κάτι άλλο (in alio) δια του οποίου νοείται

(concipitur) ” Στον ορισμό αυτό έχει ιδιαίτερη σημασία ο όρος *in alio*, που όπως και ο *in se* (στον *Op 3* που αφορά την υπόσταση), μεταφράζεται στον *S* σε όρο αιτιότητας,¹⁹ διότι όλο αυτό που βρίσκεται εντός κάποιου άλλου προκαλείται από αυτό. Για τον Curley υποδηλώνει σχέση λογικής συνεπαγωγής, θεωρώντας ότι η αιτιώδης σχέση ανάμεσα στον Θεό και τα πράγματα που υπάρχουν σ’αυτόν δεν είναι απλώς μια αναγκαία σχέση, αλλά μια σχέση της οποίας η αναγκαιότητα είναι λογική.²⁰ Στον *S* θεωρείται ότι υπάρχει η υπόρρητη θέση πως πραγματικότητα και έννοια συμπίπτουν²¹, παρόλο βέβαια που όπως έχει τονιστεί στο πρώτο κεφάλαιο της παρούσας εργασίας, ο *S* επιδιώκει επίσης να διακρίνει τη σκέψη από την Έκταση. Η σχέση υπόστασης-τρόπου είναι μια σχέση λογικής συνεπαγωγής, κατά το ότι η ιδέα ενός τρόπου εξαρτάται από μian άλλη ιδέα από την οποία και εξηγείται. Υπόρρητα σημαίνει ότι “σχέσεις εξάρτησης στον κόσμο είναι κατανοητές ως λογικές σχέσεις ανάμεσα σε ιδέες”²²

Για τον *S* το πνεύμα και το σώμα ως τρόποι δεν είναι απλώς τρόποι του είναι ή ποιότητες των υποστάσεων, αλλά αποτελούν πράγματα, *res*. Ο τρόπος εννοείται ως αποτέλεσμα της υπόστασης. Υπό αυτήν την ιδιότητα αποσπάται από εκείνην, σταματά να’ ναι απλώς τρόπος του είναι, για να γίνει ένα είναι, ένα πράγμα, παραμένοντας ένας τρόπος, εφόσον αυτό το αποτέλεσμα υπάρχει μέσα στην υπόσταση και αυτή είναι η εμμενής του αιτία.²³

Εφόσον για τον *S*, η υπόσταση δεν είναι κάτι εξωτερικό ως προς τους τρόπους της, δηλ τα πράγματα εμπεριέχουν τις αιτίες τους, η πλήρης

¹⁹ Βλ. Gueroult [1968], σ. 63.

²⁰ Curley [1969], σ. 45.

²¹ Βλ. Scruton [1986], σ. 36.

²² Scruton, ό.π.

²³ Gueroult [1968], σ. 63. Ο G. επισημαίνει ότι στον Αριστοτέλη ένα συμβεβηκός υπάρχει σε ένα υποκείμενο και δεν μπορεί παρά να γίνεται γνωστό δια του υποκειμένου στο οποίο βρίσκεται, αλλά όμως η έννοιά του δεν σχηματίζεται από την έννοια αυτού του υποκειμένου, όπως στον *S*. [ό.π., σ. 61]. Επίσης, ενώ για τον Αριστοτέλη το άτομο ήταν η πρώτη ουσία, για τον Descartes είναι η κοινή υπόσταση σε όλα τα πράγματα (η *corpus generaliter sumptum*) και η δεύτερη ουσία είναι η επιμέρους υπόσταση (ουσία), [ό.π., σ. 63].

τους εξήγησε μέσα από τα ίδια συνδέεται και με την αυτονόμησή τους. Και ο Θεός-Υπόσταση είναι πράγμα, δηλ. κάτι εν ενεργεία υπάρχον, αλλά και η *affectio*, επίσης. Για τον S. δεν αποτελεί δεδομένο, όπως έχει αναφερθεί στο πρώτο κεφάλαιο, ότι υπόσταση είναι κάθε πράγμα, ούτε όμως και μία, αριθμητικώς, αλλά επιχειρεί να θέσει τις προϋποθέσεις της, τις προϋποθέσεις του υποκειμένου. Η υπόσταση ορίζεται ως “αυτό που υπάρχει μέσα από τον εαυτό του (*in se*) και νοείται δια του εαυτού του, δηλαδή εκείνο του οποίου η έννοια δε χρειάζεται την έννοια άλλου πράγματος για να σχηματισθεί” [I, Op III]. Η υπόσταση δηλ. είναι μια πλήρης έννοια, στην οποία τα κατηγορήματα που της αποδίδονται εμπεριέχονται εντός αυτής κατ’ ουσίαν και όχι μόνον θεκτικά²⁴. Η ουσία της, είναι τα κατηγορήματά της [I, Op IV], οι νόμοι Σκέψης-Έκτασης. Η υπόσταση ταυτίζεται κατ’ ουσίαν με τους νόμους που υπονοούν τα κατηγορήματα. Και την αυτονομία της εχχυάται η άμεση υπαγωγή της στους νόμους της. Τα πράγματα όμως που έχουν παραχθεί επηρεάζονται από τις αναμεταξύ τους επαφές, και η σχέση τους με την πρωταρχική τους αιτία, δηλ. τους φυσικούς τους νόμους, γίνεται έμμεση.

Σύμφωνα με το Θ.1 (Η υπόσταση είναι προγενέστερη εκ φύσεως ως προς τις τροποποιήσεις της), η υπόσταση αντιθέτως προς τους τρόπους της, υπάρχει καθεαυτήν και νοείται δια του εαυτού της [Op. 3 & 5] και δεν μπορούμε να υποθέσουμε τίποτε πριν από αυτήν. Η υπόσταση ως αιτία προηγείται των αποτελεσμάτων της και δεν μπορούμε να τη γνωρίσουμε μέσω αυτών, αλλά το αντίστροφο, διότι “ τα πάντα υπάρχουν στο θεό και ό,τι παράχεται, παράχεται μόνο δια των νόμων της άπειρης φύσης του” [I, Θ 15, Σχ]. Γι’ αυτό και η γνώση των επενεργειών της (*affectiones*) έχει

²⁴ Βλ. πώς ερμηνεύει ο Leibniz τον όρο *in esse*: “Είναι σίγουρο ότι κάθε αληθής κατηγορία έχει κάποια βάση στη φύση των πραγμάτων, κι όταν μια πρόταση δεν είναι μια ταυτότητα, δηλ. όταν το κατηγορήμα δεν εμπεριέχεται ρητώς στο υποκείμενο, πρέπει να εμπεριέχεται σ’ αυτό κατ’ ουσίαν. Αυτό είναι ό,τι οι φιλόσοφοι αποκαλούν *in-esse*, όταν λένε ότι το κατηγορήμα υπάρχει εντός του υποκειμένου. Έτσι ο όρος υποκείμενο πρέπει πάντα να εμπεριέχει τον όρο του κατηγορήματος με τέτοιο τρόπο ώστε κάποιος ο οποίος κατανοεί τέλεια την έννοια του υποκειμένου θα γνωρίζει επίσης ότι το κατηγορήμα ανήκει σ’ αυτό.” [Discours on Metaphysics, ενότητα 8, επίσης J.W.Nason, 1981, σ. 11]

ως προϋπόθεση τη γνώση των νόμων που υπαγορεύει η φύση της υπόστασης, δηλ των θεμελιωδών νόμων Σκέψης-Έκτασης (Πράξης)

Στο πόρισμα του θ. 25, ο S ταυτίζει τα επιμέρους πράγματα με τις τροποποιήσεις “ Τα επιμέρους πράγματα δεν είναι τίποτε άλλο ει μη τροποποιήσεις (affectiones) ή τρόποι των κατηγορημάτων του Θεού, που εκφράζουν τα κατηγορήματα του Θεού με βέβαιο και καθορισμένο τρόπο ” Και ο Θεός και τα επιμέρους πράγματα υπάχονται στην κανονιστικότητα των κατηγορημάτων. Αφού και ο ίδιος είναι πράγμα, υπάρχει μαζί με τα υπόλοιπα. Το κυρίως πρόβλημα είναι η ανασύνθεση των σχέσεών τους, οι όροι της αυτονομίας και της εξήγησής τους.

Ο S θέτει μεν το πρόβλημα για τη γνώση του ιδιαίτερου πράγματος, εκείνο όμως που τον απασχολεί είναι πώς θα το γνωρίσουμε ενώ συνδέεται με τα άλλα και μεταβάλλεται Στο ΤΙΕ θεωρεί ότι θα πρέπει να αναζητηθεί η ουσία του ιδιαίτερου και μεταβαλλόμενου σε σταθερά και αιώνια πράγματα και ταυτοχρόνως στους νόμους που είναι εχχεγραμμένοι σ’ αυτά ως οι αθηθινοί τους κώδικες σύμφωνα με τους οποίους εμφανίζονται όλα τα ιδιαίτερα πράγματα και οργανώνονται [ΤΙΕ, § 101] Στο θ. 25 γράφει ότι ο Θεός είναι η ποιητική (efficiens) αιτία της ύπαρξης αλλά και της ουσίας των πραγμάτων Το κύριο ερώτημά του είναι ο συγκροτητικός τους κανόνας Επιχειρεί να τον θεωρήσει υπό την έποψη της υπόστασης, της αιτίας όπως οργανώνεται επί τη βάσει της κανονιστικότητας των κατηγορημάτων Όπως παρατηρεί ο Gueroult, ο αμετάβλητος και αιώνιος χαρακτήρας των ουσιών υποδηλώνει έναν πλατωνισμό και οι ουσίες εννοούνται ως αδημιούργητες, σε αντίθεση με τις υπάρξεις που μεταβαλλόμενες και πρόσκαιρες ανήκουν στο δημιουργηθέν Επιπέδον, αυτές οι ουσίες ανήκουν στο εσωτερικό της δημιουργού νόησης (του Λόγου) σαν τα αρχέτυπα στο πρότυπο των οποίων δημιουργούνται τα πράγματα ως υπάρξεις²⁵ Ο S, βέβαια, στην Ηθική δεν μιλά πλέον, όπως στο Κ.Ν, για το ζήτημα της δημιουργίας, αλλά

²⁵ Gueroult [1968], σ. 331.

αναφέρεται στο υπάρχον επιχειρώντας να το ανακατασκευάσει επί των αρχών του. Από μια σταθερή αιτιακή αρχή περνάμε στα άμεσα αποτελέσματά της, που συνιστούν μια νέα σειρά αιτιών κ ο κ. Κάθε φορά το παραχόμενο αποτέλεσμα αποκλίνει της αιτίας του. Αν επιστρέψουμε για λίγο στον Πλάτωνα θα δούμε ότι η αιτία υφίσταται στην περιοχή του μεταβαλλόμενου²⁶. Ο S κατευθύνεται προς την αναζήτηση “των νόμων σύμφωνα με τους οποίους όλα τα ιδιαίτερα πράγματα γίνονται και οργανώνονται” [ΤΙΕ, §101]. Κι αυτοί ενυπάρχουν στα πράγματα, διαφορετικά πώς αυτά θα γίνονταν και θα υπάκουαν σ’ αυτούς²⁷. Για τον S η ‘έμφρων’ αιτία υπάρχει στον ίδιο τον κόσμο, δεν υπάρχει κάποια εξωτερική ως προς αυτόν δύναμη η οποία τον καθορίζει.

Οι τροποποιήσεις θεωρούνται ως πράγματα τα οποία για να τα κατανοήσουμε χρειάζεται να ανατρέξουμε στους πρωταρχικούς, ‘εχχεχραμμένους’ ή φυσικούς τους νόμους. Τα πράγματα όμως δεν είναι απομονωμένα το ένα από το άλλο, αλλά συνεργούν, επιδρά το ένα στο άλλο, συνδέονται ή και συγκρούονται. Κάθε άτομο είναι κι ένας ορισμένος τύπος κίνησης, μια αναλογία κίνησης-αδρανείας [II, 13]. Η τροποποίηση ως προς την άπειρη αιτία της είναι, μπορεί να υποστηριχθεί, η δράση που υπαγορεύεται άμεσα από τους φυσικούς νόμους.-

²⁶ Βλ. Τίμαιος, 46c κ.εξ. όπου ο Πλάτων αναφέρεται εκτεταμένα στην αιτία, που αφορά τον κόσμο της φυσικής αναγκαιότητας. Ξεχωρίζει όμως δύο είδη αιτιών, εκείνες της έμφρονος φύσεως και το είδος της πλανωμένης αιτίας. “Μεμιγμένη γαρ ουν η τούδε του κόσμου γένεσις εξ ανάγκης τε και νου συστάσεως εγεννήθη.” [ό.π., 48a]

²⁷ Βλ. επίσης τα σχόλια του B.Rousset [1992] σ.σ. 400-1, για το εν λόγω εδάφιο 101 της ΤΙΕ.

Ν Άπειρος άμεσος και έμμεσος τρόπος

Το πρόβλημα της αιτιότητας και των κανόνων της μεταβολής

Η θεωρία των άπειρων τρόπων, όπως παρατηρεί ο Curley, είναι αινιχματική και μάλλον άδηλη, δίχως ιστορικό προηγούμενο¹ Στα θ 21-29 ο S αναφέρεται στις κατηγορίες των τρόπων αυτών Στο θ 21, αναφέρεται στους τρόπους που *άμεσα* έπονται από την απόλυτη φύση κάποιου κατηγορήματος, υποστηρίζοντας την πλήρη τους αναγκαιότητα Στο θ 22-23, έχουμε τους τρόπους οι οποίοι έπονται από κάποια τροποποίηση που όμως είναι άπειρη και αναγκαία, δηλ μπορούμε να εννοήσουμε μεταβολές που εναρμονίζονται πλήρως με τους λογικούς-φυσικούς νόμους και υπαγορεύονται ως αναγκαίες Συγκεκριμένα, στο I, 21, διατυπώνεται ότι έχουμε τους τρόπους που υπάρχουν αναγκαία και είναι άπειροι και πρέπει να προκύπτουν (*debut sequi*) α) είτε από την απόλυτη φύση ενός κατηγορήματος του Θεού, β) είτε από ένα κατηγορήμα που υφίσταται τροποποίηση που υπάρχει όμως αναγκαία και είναι άπειρη Στο I, 28 τίθεται αποκλειστικώς το θέμα των άπειρων έμμεσων τρόπων, της αλληλουχίας των πεπερασμένων πραγμάτων που παράγονται έμμεσα από κάποια τροποποίηση-μεταβολή των κατηγορημάτων του Θεού, που όμως θα πρέπει να είναι αιώνια και άπειρη Στην Επιστολή 64, ως παραδείγματα άπειρων άμεσων τρόπων αναφέρονται η απολύτως άπειρη νόηση για τη Σκέψη, οι νόμοι κίνησης -αδρανείας για την Έκταση, και η *Facies totius Universi* για τον άπειρο έμμεσο τρόπο της Έκτασης Στην Η9 V, Πόρ [που παραπέμπει στο θ 21, Η9 I], ο άπειρος άμεσος τρόπος συγκροτείται από το σύνολο των ιδιαίτερων αιώνιων πνευμάτων. Ήτοι οι καθαρές νοήσεις μπορούν να αποτελέσουν ενιαίο σύνολο, αφού συλλαμβάνουν την ολότητα των αναγκαίων όρων

¹ Δεν απαντάται ούτε και στον Descartes, βλ. Curley [1988], σ.σ. 34-35. Στη σημείωση 49 του Κεφ. 1, ο C. αναφερόμενος στον Gueroult [1968, σ. 309] ο οποίος γράφει ότι ο Φίλων και οι Νεοπλατωνικοί είχαν επίσης εισαγάγει διαμεσολαβήσεις ανάμεσα στην άπειρη αιτία και τα πεπερασμένα της αποτελέσματα, ο Curley υποστηρίζει ότι, παρόλ' αυτά ο παραλληλισμός αυτός δεν μπορεί να ρίξει περισσότερο φως στους άπειρους τρόπους του S.

πραγματοποίησης της εμπειρίας, αλλά και ό,τι συγκροτεί την ιδιαιτερότητά τους

Αφενός μεν σύμφωνα με το θ 21, Η9 Ι, έχει θεωρηθεί ότι έχουμε έναν τύπο “απορροιστικής” αιτιότητας που απορρέει/έπεται (*sequitur*) άμεσα από τον Θεό-Υπόσταση, αφετέρου σύμφωνα με το Ι, 28 έναν τύπο επακόλουθης αιτιότητας που συμβαίνει στο χρόνο αλλά είναι και αυτή άπειρη². Το πρόβλημα που επισημαίνεται είναι αν έχουμε την αντιπαράθεση ή τη συμφιλίωση των δύο τύπων. Εντούτοις χρειάζεται να διατυπωθεί το ερώτημα αν ισχύει ο πρώτος τύπος ως “απορροιστικός”, ερμηνεία που έχει βασιστεί στη σημασία του ρ ‘*sequi*’, το οποίο “έχει απορροιστικές συνηχήσεις, συνηχήσεις και μόνον”³, δηλ μια ακουστική και όχι πραγματική σύνδεση. Για τον Matheron στην περίπτωση της πιο ριζικής εμμένειας, τα πάντα βρίσκονται σε αλληλουχία εάν ο Θεός επενδύεται εξολοκλήρου στα πράγματα, κι αν ο Θεός παράγει, τα πράγματα παράχουν⁴. Εφόσον λοιπόν γίνεται δεκτό ότι η θεμελίωση πραγματοποιείται στον τρόπο, τότε χρειάζεται να προσδιορίσουμε το νοηματικό περιεχόμενο του τύπου της ‘πρώτης’ αιτιότητας. Επίσης, επειδή ο άπειρος άμεσος τρόπος έχει συνδεθεί με την ουσία και ο άπειρος έμμεσος με την ύπαρξη, θα ασχοληθούμε αρκετά και με τις δύο αυτές έννοιες.

Στο θ 28 η τροποποίηση ως πεπερασμένο αποτέλεσμα διαμορφώνεται κατά τη συνύπαρξή της με τους άλλους τρόπους και τίθεται επίσης το πρόβλημα της παρέμβασης δευτερευόντων αιτιών κατά την παραγωγή των τρόπων, τη συμπεριφορά της δράσης των ατόμων. Στο

² Βλ. L. Rice [1992], σ.46.

³ Για τον Matheron [1983], σ.42, “χωρίς αμφιβολία ο S. δεν υπήρξε ποτέ νεοπλατωνικός”.

⁴ Matheron, ό.π., σ. 55.

θεώρημα αυτό⁵, το πράγμα ως ύπαρξη στη διάρκεια του χρόνου, στη συνύπαρξή του με τα άλλα, θα πρέπει να εξηγηθεί όχι μόνο επί τη βάση των πρωταρχικών του αρχών, αλλά και με μια άλλη τάξη αιτιών, την άπειρη αλληλουχία των πεπερασμένων αιτιών. Πάνω σ' αυτό το σημείο ο Gueroult διατυπώνει την άποψη ότι ⁶ με αυτόν τον αδήριτο ντετερμινισμό ο φαταλισμός δίδει τη θέση του στην καθολική αιτιοκρατία

Ο Leibniz σημειώνοντας ότι, σύμφωνα με τον S, πεπερασμένα και πρόσκαιρα πράγματα δεν μπορούν να παράγονται 'άμεσα' από μια άμεση αιτία [βλ. Η9 I, θ. 21] και ότι παράγονται από άλλες αιτίες, επιμέρους και πεπερασμένες [Η9 I, θ. 28], τοποθετεί το ερώτημα: "Πώς τελικά προκύπτουν από το Θεό; Διότι δεν μπορούν να προέρχονται από αυτόν έμμεσα, αφού δε θα μπορούσαμε ποτέ να προσεχχίσουμε με αυτόν τον τρόπο πράγματα που δεν παράγονται παρομοίως από ένα άλλο πεπερασμένο πράγμα. Δεν μπορεί, συνεπώς, να λεχθεί ότι ο Θεός δρα με τη μεσοδιάβαση δευτερευόντων αιτιών, εκτός κι αν παράγει δευτερεύουσες αιτίες." Ο Curley προτείνει να θεωρήσουμε ότι ο Θεός τροποποιείται και από πεπερασμένες και από άπειρες τροποποιήσεις. Κι ως προς αυτό βασίζεται στην ερμηνεία του για τον Ορισμό 1, Η9 III, σύμφωνα με την οποία ούτε οι άπειροι ούτε οι πεπερασμένοι τρόποι, θεωρούμενοι ξεχωριστά, είναι επαρκείς αιτίες των πεπερασμένων

⁵ Θ. 28, Απ., ΗΘ. I: "Ό,τι έχει καθοριστεί να υπάρχει και να παράγει κάποιο αποτέλεσμα έχει καθοριστεί έτσι από το Θεό [Θ. 26 & 24, πόρ.]. Αλλά ό,τι είναι πεπερασμένο και έχει μια καθορισμένη ύπαρξη δε θα μπορούσε να έχει παραχθεί από την απόλυτη φύση ενός κατηγορήματος του Θεού: διότι οτιδήποτε έπεται από την απόλυτη φύση ενός κατηγορήματος του Θεού είναι αιώνιο και άπειρο [Θ. 21]. Έπρεπε, συνεπώς, να έπεται είτε από το Θεό είτε από ένα κατηγορημα του Θεού στο βαθμό που θεωρείται να πάσχει με κάποιο τρόπο. Διότι δεν υπάρχει τίποτε εκτός από την υπόσταση και τους τρόπους της [Αξ. I, Ορ. 3 & 5] και οι τρόποι δεν είναι τίποτε άλλο εκτός από τροποποιήσεις των κατηγορημάτων του Θεού. Αλλά δε θα μπορούσε να έπεται από από το Θεό ή από ένα κατηγορημά του στο βαθμό που προσβάλλεται από μια τροποποίηση που είναι αιώνια και άπειρη [Θ. 22]...αλλά στο βαθμό που τροποποιείται από μια τροποποίηση πεπερασμένη και με καθορισμένη ύπαρξη."

⁶ Gueroult [1968], σ.σ. 338-40.

⁷ G.W.von Leibniz, *Philosophische Schriften*, έκδ. C.I.Gerhart, I: 148, επίσης Curley [1969] σ. 64

πραγμάτων, αλλά η κατανόηση των τελευταίων βασίζεται και στους δύο⁸

Μπορεί να υποτεθεί μια ιεράρχηση των αιτιών, ήτοι: I Κατηγορημα της Έκτασης, καθολικοί νόμοι της δράσης των σωμάτων II Άπειρος άμεσος τρόπος, άπειροι τρόποι κίνησης-αδρανείας III Άπειρος έμμεσος τρόπος, το σύνολο των πεπερασμένων τρόπων έτσι όπως διαρθρώνονται ως προς τις αιτιακές τους σχέσεις στο χώρο και το χρόνο Έτσι το ότι ένα σώμα ενεργεί προϋποθέτει ορισμένους νόμους για την πραγματοποίηση της κίνησής του Η έννοια της κίνησης συνεπάχεται το πριν και το μετά, την έννοια του χρόνου και την τέλεση σε ορισμένο χώρο Επίσης, για την πραγματοποίηση σε δεδομένα πλαίσια απαιτείται ο συντονισμός των δράσεων. Σχετικά με τις δύο κατηγορίες τρόπων, μπορεί να θεωρηθεί ότι η δεύτερη, τα πεπερασμένα πράγματα στις αναμεταξύ τους σχέσεις, συνιστούν το περιεχόμενο του άπειρου άμεσου τρόπου ο οποίος συνιστά τον όρο πραγματοποίησης του δεύτερου

Η έννοια της τροποποίησης αφορά κυρίως στα σύνθετα σώματα (τα απλούστερα ελάχιστα απασχολούν τον S) και παραπέμπει στην οργάνωση τόσο των ίδιων όσο και στη σχέση τους με τα άλλα 'Ητοι α)

⁸ Curley, ό.π., σ. 66. Πάνω στην ερμηνευτική τοποθέτηση του Curley, βλ. L.Rice [1992] σ.σ. 48- 49, όπου διατυπώνονται τα εξής : “ Ο Curley συγκεντρώνει πολλές αποδείξεις για να δικαιώσει τη θέση του ότι η απορροιστική αιτιότητα στον S. αφορά, σε τελευταία ανάλυση, στη νομολογική εξήγηση της επιστήμης εν γένει. Γι’ αυτόν, ο Θεός-Υπόσταση είναι η αιτία των επιμέρους συμβάντων εφόσον σχηματίζει το σύνολο των αναγκαίων νόμων της φύσεως σε συμφωνία με τους οποίους όλα αυτά τα γεγονότα συμβαίνουν. Οι τρόποι-άτομα [δηλ. τα πεπερασμένα άτομα] θα ήταν οι αιτίες εφόσον ενεργούσαν πάντοτε σύμφωνα με τους αιώνιους νόμους του Θεού-Υποστάσεως. Επί τη βάση της ερμηνείας του Curley [C., ό.π., σ. 59] η θέση του S. ότι κάθε άπειρος και αιώνιος τρόπος του κατηγορήματος της έκτασης έπεται είτε άμεσα από την απόλυτη φύση του κατηγορήματος αυτού είτε έμμεσα από κάποιον άλλον άπειρο τρόπο που έπεται από τη φύση της έκτασης...ισοδυναμεί με τη θέση ότι κάθε επιστημονικός νόμος συνδεδεμένος με εκτεινόμενα αντικείμενα μπορεί να προκύπτει είτε άμεσα από θεμελιώδεις νόμους που διέπουν εκτεινόμενα αντικείμενα είτε από μια σειρά νομολογικών προτάσεων που καταλήγουν σε θεμελιώδεις νόμους. Σύμφωνα με τον J. G. Lennox [1976, σ.487], με το σχέδιο του Curley οδηγούμαστε σε ένα μη αποδεκτό αποτέλεσμα, εφόσον αποδίδει ως αναγκαίο κάθε επίπεδο αιτιότητας, ενώ ούτε το ένα ούτε το άλλο δεν είναι επαρκές εν τη απουσία του άλλου. Αυτή η ερμηνεία αξιώνει δύο πηγές αιτιότητας που καθεμιά είναι αναγκαία...” Η μελέτη αυτή επιδιώκει να συμφιλιώσει τις δύο κατηγορίες τρόπων και να στηρίξει ότι μπορεί το επιμέρους να αποτελέσει επαρκή αιτία [βλ. επίσης και την παρουσίαση πάνω στα κύρια σημεία της μελέτης, του J.Prelorrenzos, 1993,σ.32]. [Η ατομικιστική αυτή θεώρηση πρέπει να συνδεθεί με τις πολιτικές εκτιμήσεις για το έργο του S. [βλ. L.Rice, 1990] σύμφωνα με τις οποίες η πολιτική φιλοσοφία του S. είναι ριζικά ατομικιστική και αποτελεί προάγγελο του σύγχρονου φιλελευθερισμού.] Η θέση της Rice μπορεί να γίνει αποδεκτή εφόσον δεχτούμε ότι οι δύο κατηγορίες αιτιών δεν αποκαλύπτουν παρά επιμέρους ιδιότητες της ουσίας των πραγμάτων.

και ο ίδιος ο άνθρωπος όπως κάθε σύνθετο σώμα/ιδέα, είναι ένας τρόπος, μια αναλογία. Και τούτο διότι συνιστά *ένωση* ενός αριθμού σωματιδίων-σωματιδίων που έχουν προσαρμοστεί αμοιβαία. Η ένωση αυτή πραγματοποιείται υπό τον όρο ενός ορισμένου Λόγου, ως αναλογίας (ratio) κίνησης κατά τον οποίο έχουν συντονιστεί τα συντιθέμενα σώματα [II,13, Ορ μετά το Λήμμα III]⁹ β) Κάθε άτομο αποτελεί μεν μια ιδιαίτερη σχέση, μια αναλογία που προσδιορίζεται από τη σχέση ανάμεσα στα μέρη του, η οποία επιδέχεται και παρουσιάζει αυξομειώσεις, ταυτοχρόνως όμως έρχεται σε επαφή με άλλα, πράγμα που ευνοεί τη συντήρηση και την ανανέωσή του [II,13, Αίτημα IV] Δεδομένης λοιπόν της αλληλεπίδρασης των ατόμων, τίθεται το ζήτημα των κανόνων της. Το πρόβλημα αυτό απασχολούσε αρκετά τον S και οι μέχρι τότε εξηγήσεις δεν τον ικανοποιούσαν μέσ' από την απαίτησή του για τη γνώση αυτή στην Επιστολή 30 [προς Oldenburg, Voorburg, Σεπτ ή Οκτ 1665] γράφει ότι “ Δεν γνωρίζω πώς κάθε μέρος της φύσης συνδέεται με το όλον και πώς με τα άλλα μέρη τα αντιλαμβάνομαι όλ' αυτά μόνον εν μέρει ” Πάντως στην Επιστολή 32, πάνω στο ίδιο πρόβλημα γράφει ότι “Με σύνδεση των μερών δεν εννοώ τίποτε άλλο εκτός από τους νόμους, ή φύση, ενός μέρους να προσαρμόζεται στους νόμους, ή φύση, ενός άλλου με τέτοιο τρόπο ώστε να παραχάξει την ελάχιστη δυνατή αντίθεση Σε σχέση με το όλον και τα μέρη, θεωρώ πράγματα ως μέρη κάποιου όλου, στο βαθμό που οι φύσεις τους προσαρμόζονται αμοιβαία έτσι που να βρίσκονται σε συμφωνία αναμεταξύ τους όσο είναι δυνατόν ”

Το πρόβλημα που τον απασχολεί, όπως μπορούμε να εννοήσουμε, είναι οι όροι με τους οποίους τα άτομα μπορεί να έρθουν σε συμφωνία

⁹ Βλ. επίσης Deleuze [1990], ο οποίος υποστηρίζει ότι “ η ουσία ενός τρόπου στον S. είναι βαθμός δύναμης. Αυτός ο βαθμός εκφράζεται σε μια σχέση (αναλογία)...Ενας τρόπος αποκτά ύπαρξη όχι δυνάμει της ουσίας του, αλλά εξαιτίας καθαρά μηχανικών νόμων...Οι τρόποι αποκτούν την ύπαρξή τους και σταματούν να υπάρχουν εξαιτίας νόμων εξωτερικών ως προς τις υπάρξεις τους.” Ας σημειωθεί επίσης ότι ο Herder φαίνεται να εκτιμά τη διάκριση ανάμεσα στην ανθρώπινη σκέψη και τη θεική ως απλώς διάκριση βαθμού, παρά τις αξιώσεις του για το αντίθετο. Είναι μια συνέπεια της μερατροπής που κάνει των κατηγορημάτων σε “Krafte”, βλ. D.Bell [1984] σ.131.

στις αναμεταξύ τους σχέσεις, όροι που θεμελιώνονται στους φυσικούς νόμους. Οι νομοτελειακοί καθορισμοί τους οποίους αναζητούσε για την εξήγηση του πώς γίνονται και οργανώνονται τα πράγματα, δεν θεωρούσε ότι υπάρχουν και δρουν εξωτερικά, ώστε να επιβάλλονται από μίαν έξωθεν βούληση, αλλά ότι μέσα στα ίδια τα πράγματα είναι 'εχγεγραμμένοι' σαν τους αληθινούς τους κώδικες [ΤΙΕ, § 101]. Υπό αυτήν την προβληματική, οι κανόνες που ρυθμίζουν τις ενέργειες των ατόμων ώστε να τελεσφορούν και τις σχέσεις τους ώστε να συναρμόζονται αμοιβαία, υπάρχουν στους πρωταρχικούς κανόνες της Έκτασης-Φύσης και μεσοθαβούνται από μια σειρά άλλων αιτιών. Οι μεταβολές των επιμέρους πραγμάτων αφενός μεν προκαλούνται με τρόπο μηχανικιστικό και εξωτερικό καθώς έρχονται σε επαφή αναμεταξύ τους¹⁰, συνδέονται όμως έστω έμμεσα και με το θεό-κατηγορήματα, την ελευθερία ή δύναμή τους. Ο S δεν θεωρεί το θεό ως απώτερη αιτία η οποία δε συνδέεται με το αποτέλεσμα της [I, 28, Σχ.], διότι "ό,τι υπάρχει υπάρχει εντός του θεού και εξαρτάται από εκείνον έτσι ώστε χωρίς αυτόν ούτε να υπάρξει ούτε να νοηθεί μπορεί" "Όμως ο θεός ή ένα κατηγορήμα του "τροποποιείται (modificatum est) από μια τροποποίηση που είναι πεπερασμένη και έχει μια καθορισμένη ύπαρξη" [I, 28, Απ]. Ως εκ τούτου, μπορεί να υποστηριχθεί, ότι η ελευθερία μεσοθαβείται για την πραγματοποίησή της από τις σχέσεις όπως διαμορφώνονται και αναλόγως ευνοείται ή παρεμποδίζεται. Επειδή όμως είναι πρωταρχικής τάξεως αιτία, στο βαθμό που δεν παρεμποδίζεται, θα πρέπει να μην μπορούν να πραγματοποιούνται και οι ενέργειες και οι σχέσεις ανάμεσα στα άτομα.

Ο S μπορεί να θεωρηθεί ότι ξεχωρίζει μεν τις αναγκαίες αιτίες-φυσικούς νόμους από τις απώτερες μεταβολές των σχέσεων, αυτές όμως δεν μπορούν να αποκλίνουν εντελώς από τους όποιους αναγκαίους τους νόμους. Την ιδέα αυτή μπορούμε να τη διακρίνουμε και στην Πολιτική

¹⁰ Βλ. Gueroult [1968], σ. 338, σημ. 25, όπου γράφει ότι κάθε ιδιαίτερο πράγμα προκύπτει από έναν διπλό καθορισμό : 1] Από την πρωταρχική του αιτία : τον θεό, 2] την άπειρη σειρά των πεπερασμένων αιτιών. Ο πρώτος είναι εσωτερικός, ο δεύτερος εξωτερικός.

Πραγματεία, όπου υποστηρίζεται ότι η φυσική κατάσταση συνεχίζει να υπάρχει και στην πολιτική κοινωνία [Ep. 50, TP II, 12 & III, 8, 9]: επίσης ότι οι αλληλίες στην κοινωνία δεν μπορεί να αποκλίνουν εντελώς από τους φυσικούς νόμους που ορίζουν το δικαίωμα, το βαθμό δύναμης καθενός. Η αποξένωση δηλ. από τους όρους του ελεύθερου πράττειν δεν μπορεί να' ναι απεριόριστη

Ο θεός, ως εχθενής στα πράγματα αιτία, η νομοθεσία τους με την οποία γίνονται και οργανώνονται (μια αρχή που θα συνδεθεί με το *conatus*) που μόνο για μεθοδικούς λόγους ξεχωρίζει από αυτά, τίθεται ήδη από την Η9. 1¹¹ “Δεν υπάρχει τίποτε τυχαίο στη Φύση αντιθέτως, τα πάντα κινούνται από την αναγκαιότητα της θεικής φύσης να υπάρχουν και να παράχουν κάποιο αποτέλεσμα με έναν ορισμένο τρόπο” [I, 29] Έτσι η ελευθερία εκλογής κρίνεται ως μύθος, ανήκοντας στην πλάνη. Γι' αυτό και το οποιοδήποτε πολιτικό καθεστώς δεν μπορεί να εξαρτάται από τη βούληση του ενός ή των λίγων “ Ο νόμος δεν ταυτίζεται ποτέ με τις προσταχές μιας κυβέρνησης ή με τους νόμους που γράφουν τα βιβλία ”¹² Η πλανωμένη (μεταβαλλόμενη) αιτία στον S συνδέεται με την έμφρωνα, την εσωτερική σ' ένα πράγμα αναγκαιότητα, διαφορετικά δεν οδηγείται πουθενά, δεν εκπληρώνεται τίποτε. Ο άπειρος έμμεσος τρόπος, ο κόσμος της άπειρης μεταβολής, εμφανίζεται μεν διαφοροποιημένος προς τις αρχές του άπειρου άμεσου, τις στοιχειώδεις φυσικές-λογικές αρχές, ενώ τις εμπεριέχει, διαφορετικά δεν μπορεί να υπάρχει

Απέναντι σ' αυτόν τον αδήριτο ντετερμινισμό έχουν σημειωθεί οι κυριότερες αντιδράσεις. Επί παραδείγματι, ο Leibniz υποστηρίζει ότι η διάκρισή του ανάμεσα στο δυνάμει και το ενεργεία ξεχωρίζει τη θέση του από την αμοραλιστική και αθειστική θέση του S που αρνείται τη θεική

¹¹ Δεν υποστηρίζω δηλ. ότι ισχύει η θεωρία της απορροής στα πρώτα βιβλία της Ηθικής, θέση του Negri, αλλά ότι πίσω από την ανάλυση της υπόστασης υπάρχει το ερώτημα για τον οργανωτικό κανόνα του μεταβαλλόμενου.

¹² M.Walter [1990], σ. 295.

βούληση και επιμένει ότι καθετί που είναι δυνατό είναι και πραγματικό¹³
Ο S πράγματι [i, i5, Σχ] δεν δέχεται την έννοια του δυνάμει, πράγμα που
θα σήμαινε ότι. α) υπάρχουν δύο οντολογικά επίπεδα, β) η βούληση μπορεί
να είναι ελεύθερη (συνεπώς μπορεί να αυθαιρετεί) Αλλά σαφέστατα
υπάρχουν συνέπειες σε μια θεωρία της ελευθερίας και του ηθικού δέοντος
που δεν μπορεί να ξεχωριστεί από τον λογικό-πραγματικό κανόνα Για τον
Gueroult¹⁴ τα πεπερασμένα όντα δεν μπορούν να βρουν την ελευθερία
τους, με τη σπινοζική σημασία του όρου, παρά στο μέτρο που με τον έναν
ή τον άλλο τρόπο, κατορθώνουν να ταυτιστούν με το άπειρο, έστω,
γνωρίζοντας δια του λόγου αυτό που είναι η αναγκαιότητα των
πραγμάτων Αναγκαιότητα και ελευθερία στον S συμφιλιώνονται Εάν,
πράγματι, η καθολική αναγκαιότητα είναι ίδιον γνώρισμα για τη φύση του
Θεού, τα πάντα είναι ελεύθερα από το γεγονός ότι τα πάντα είναι
αναγκαία Έτσι, ο τρόπος τοποθετούμενος στον Θεό, συνδεόμενος δηλ με
την παραχωρική του αιτία, απελευθερώνεται Η επανάσταση – διότι το θ 1,
H9. V, το βεβαιώνει – αναδύεται από την αναγκαιότητα που παρείχε σε
κάποιους την απαιτούμενη εχχενή δύναμη για να τη θέσουν σε
εφαρμογή¹⁵

Πίσω από την ιστορική αναδιατύπωση της υπόστασης κρύβεται,
πιστεύω, το ερώτημα αν και υπό ποιους όρους ο άνθρωπος μπορεί να
αποτελέσει υπόσταση, δηλ να' ναι ελεύθερος, το ερώτημα στο οποίο
καταλήγει στην Ηθική V (όπου ο S παραπέμπει αρκετές φορές στην Ηθ
I) Θεός είναι τα κατηγορήματά του [i, 15], υπάχεται στους αναγκαίους
νόμους της φύσης του, οι οποίοι δεν είναι διαφορετικοί από εκείνους που
ισχύουν για τους ανθρώπους Για το Θεό όμως, για ό,τι, υποθετικά, μπορεί
να αποτελέσει υπόσταση, θεωρώντας τα πράγματα ως έχουν, είναι άμεσα
προφανείς, ενώ για τον άνθρωπο όχι, κατ' αρχήν, αλλά στον ανώτατο βαθμό

¹³ Leibniz, *Theodicy* [1952], σσ. 235-6 & Nason [1981], σ. 25.

¹⁴ Gueroult [1968], σ. 346.

¹⁵ Gueroult [1968], ό.π.

γνώσης.

Ο άπειρος έμμεσος τρόπος περιλαμβάνει την περιοχή της affectio, των συναντήσεων των σωμάτων αναμεταξύ τους, όπου η ζωή του ατόμου διαφεύγει από το δικό του έλεγχο. Η περιοχή της affectio, η περιοχή της εμπειρίας, για τον S. διδάσκει την αλήθεια [TP, I, § 3]. Ο S. δεν την ταυτίζει απολύτως με τους ‘πρωταρχικούς’ φυσικούς νόμους, χωρίς όμως να θεωρεί ότι μπορεί να υπάρξει ανεξαρτητως αυτών [I, 28, Σχ.] Αποτελεί, σκεφτόμαστε, μια ξεχωριστή τάξη πραγμάτων Σ’ αυτήν ανήκουν οι παράμετροι του χώρου, του χρόνου, η περιοχή της Ιστορίας, ό,τι συμβαίνει κατά τη διάρκεια της ζωής του επιμέρους ατόμου. Εντούτοις, τα άτομα βασιζόμενα στις δικές τους εμπειρίες και ερμηνεύοντάς τις κατά την επιθυμία τους πλανάονται.

Ο S. είναι κατηγορηματικός στον ισχυρισμό του ότι ο κόσμος είναι μοναδικός και δε θα μπορούσε να’ ναι διαφορετικός [I, 33, Σχ. II]¹⁶. Εφόσον αυτός είναι ο μόνος κόσμος που μπορεί να υπάρξει, ο μοναδικά αναγκαίος, τίποτε δεν μπορεί να συμβεί αντίθετα προς τους νόμους του. Θα υπάρχει μόνον κατά το μέτρο που η πράξη είναι διαρθρωμένη ως Λόγος, όχι από κάποια επιμέρους βούληση.

Η βεβαίωση της αιτιοκρατίας συνεπάγεται την αυτοδυναμία του κόσμου¹⁷, αλλά και τη δυνατότητα εξήγησής του. Εντούτοις, τόσο ως προς την έννοια του αιτιακού κανόνα όσο του τυχαίου παρατηρούνται ορισμένες ιδιαιτερότητες στον S. Η έννοια του τυχαίου, όπως επισημαίνει ο Leibniz, έχει μια πολύ ευρεία και ιδιόζουσα σημασία, σημαίνοντας το

¹⁶ Ηθ. I, 33, Σχ. II : “Όλοι οι φιλόσοφοι, όσους εξέτασα (σύμφωνα με τη σημείωση του Curley, 1985, σ. 438, ο S. παραπέμπει στον Ακινάτη I, Ia, 3, 1, και στον Descartes, 3ο Στοχασμό) δέχονται ότι στο Θεό δεν υπάρχει νόηση εν δυνάμει, αλλά μόνον εν ενεργεία. Αφού όμως η νόηση και η βούληση του Θεού δεν διακρίνονται από την ουσία του, έπεται ότι αν ο Θεός είχε ενεργεία άλλη νόηση και άλλη βούληση, η ουσία του αναγκαία θα ήταν διαφορετική. Και συνεπώς / όπως εξαρχής συνήγαγα / εάν τα πράγματα είχαν παραχθεί από το Θεό διαφορετικά απ’ ό,τι είναι τώρα, η νόηση του Θεού και η βούλησή του, δηλαδή (όπως είναι αποδεκτό) η ουσία του, θα έπρεπε να είναι διαφορετική απ’ ότι είναι τώρα. ‘Οπερ άτοπον.”

¹⁷ Η σύνδεση της αιτιοκρατίας με την αυτοδυναμία και την επαρκή εξήγηση του κόσμου εκφράζει τόσο τον Einstein όσο και τον Spinoza, σύμφωνα με τη μελέτη του M. Paty [1986], σ.σ. 281-2.

άνευ λόγου¹⁸ Το τυχαίο, τόσο στα CM [Κεφ. III, 1/242] όσο και στην Ηθική, I, 33, Σχ 1, συνδέεται με την έλλειψη γνώσης. Ως προς την έννοια του κανόνα, παρατηρείται μια δισημία. Αφενός μεν έχει το νόημα του κανόνα-συμμετρίας, αρχή που έλκεται από τον Descartes¹⁹ αφετέρου, στην αλληλοχρηστικότητα με τον Oldenbourg [Επ. 31-33], αποκλείει την έννοια της τάξης με την αιτιολογία ότι αποτελεί τυπική έκφραση μιας φαντασίας της τελικότητας. Επιπλέον, ο ίδιος δεν έχει δώσει ποτέ έναν ορισμό της τάξεως.²⁰

Το κυριότερο όμως είναι ότι έχει παρατηρηθεί ένα διττό σχήμα για την παραγωγή των πραγμάτων. Α. Από την υπόσταση προς τον τρόπο με τη μεσολάβηση των κατηγορημάτων. Αλλά η μεσολάβηση αυτή υποδηλώνει έναν χωρισμό, της ύπαρξης από την ουσία, του προκαλούμενου από το προκαλούμενο, του ενεργητικού από το παθητικό²¹. Β. Η υπόσταση τοποθετείται στο πράγμα²², εφόσον α) δεν έχουμε δύο ξεχωριστές πραγματικότητες, αλλά μία και μοναδική, β) τα πάντα υπάρχουν μέσα στο Θεό [I, 18, Απ] τα οποία έχουν το Θεό ως εμμενή τους αιτία, γ) τα κατηγορήματα είναι η υπόσταση και περιλαμβάνουν τους κανόνες παραγωγής αλλά και κατανοησιμότητας των πραγμάτων [I, 10, Σχ. κάθε ον πρέπει να κατανοείται υπό κάποιο κατηγορημα]

Ισχύει λοιπόν η ιεραρχία των αιτιών-κανόνων ή υπονομεύεται ήδη από το 1ο βιβλίο, εφόσον δεν έχουμε διαφορετικά οντολογικά επίπεδα (υπόσταση-κατηγορήματα-τρόποι), η αιτία συνδέεται με το αποτέλεσμα της [I, 28, Σχ], εμπεριέχεται σ' αυτό, οι όροι που θεωρείται ότι οδηγούν

¹⁸ Βλ. Hidé Ishiguro, 1981, σ. 65, η οποία παραπέμπει στο : *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, i. 148

¹⁹ E. Balibar, 1990, σ. 61.

²⁰ ό.π., σ. 62.

²¹ Βλ. E. Balibar [ό.π.] ο οποίος υπαινίσσεται την "πρώτη θεμελίωση" του A. Negri και την κλασική ερμηνεία του Hegel, που οδηγεί σε μια θεωρία της απορροής των πραγμάτων από τον Θεό.

²² Βλ. επίσης, Matheron [1983], σ. 83, όπου παρουσιάζοντας κριτικά το έργο του A. Negri για τον S., υποστηρίζει ότι τα βιβλία I & II της Ηθικής ανήκουν στη "δεύτερη θεμελίωση". Με λίγα λόγια, η "πρώτη θεμελίωση" του N. κατά βάσιν δεν ισχύει.

στον άπειρο έμμεσο τρόπο, στην πραγματικότητα υπάρχουν μέσα στον ίδιο και αναδιατυπώνονται μέσα στα δρώμενα-περιεχόμενα της ύπαρξης. Το σύμπαν των μεταβολών ως άπειρων ενέχει το Λόγο της αυτορύθμισής του, διαφορετικά δεν μπορεί να υπάρχει. Αν όμως ο σταθερός τόπος των ουσιών συνυπάρχει με τον μεταβαλλόμενο κόσμο της ύπαρξης, έχουμε την αντινομία μέσα στον ίδιο κόσμο, ανάμεσα στους καθολικούς αναγκαίους όρους του και τις σχέσεις όπως εμφανίζονται στο πεδίο της ύπαρξης-συνύπαρξης.

Οι κατηγορίες της Ηθ. Ι, υποβάλλουν το εξής ερώτημα. Ο άπειρος άμεσος τρόπος της Σκέψης θεωρείται ως ο 'τόπος' των ουσιών, της καθαρής νόησης που συλλαμβάνει τους αναγκαίους νόμους που διέπουν τα πράγματα, ώστε να παράγονται αδιάλειπτα²³. Ο αντίστοιχος τρόπος της Έκτασης θεωρείται ως εκείνος των νόμων της Φύσης (ή της Πράξης)²⁴. Ενώ ο άπειρος έμμεσος τρόπος (*Facies totius Universi*) ως το σύμπαν των υπάρξεων. Όμως, ανάμεσα στην ουσία και την ύπαρξη ο S υποστηρίζει μια διάκριση (με εξαίρεση την ίδια την υπόσταση). Οι ουσίες είναι απολύτως θετικές²⁵, ενώ στον κόσμο των υπάρξεων υπάρχει σύγκρουση.

Η λύση της αντίθεσης παρέχεται δια της έννοιας του *conatus*, το οποίο δεν είναι τίποτε άλλο από την πραγματική ουσία του ατόμου [III,7], κι εφόσον αυτή η ουσία υπάρχει *εδώ και τώρα*, παράγει τις κινήσεις που έχουν για αποτέλεσμα να τη διατηρήσουν στην ύπαρξη και θα τη διατηρούσαν απεριόριστα εάν κάποια εξωτερική αιτία δε συνέβαινε να της αντιτεθεί²⁶. Βλέπουμε ότι δια του *conatus* η ουσία συνδέεται με την ύπαρξη, πραγματοποιείται ως ένα βαθμό με αυτήν. Η αντίθεση δεν υπάρχει παρά σε ό,τι διαδραματίζεται, σε ό,τι επιχειρείται *hinc et nunc*.

Στην Ηθική III, όπου η ουσία συνδέεται με την ύπαρξη, έχει απροσδιόριστη διάρκεια (*indefinitum tempus*). Στην ΤΙΕ, οι ουσίες "των

²³ Βλ. επίσης Gueroult [1968], σ.σ. 314-6.

²⁴ Βλ. Balibar [1990], σ.69.

²⁵ Balibar, ό.π., σ.72.

²⁶ Βλ. Matheron [1988], σ. 43.

ιδιαίτερων, μεταβαλλόμενων πραγμάτων δεν δίδονται από τις σειρές τους ή από τον κανόνα στον οποίο υπάρχουν· δοθέντος ότι αυτός δεν μας δίδει τίποτε άλλο εκτός από εξωτερικές ονομασίες, σχέσεις ή κυρίως περιστάσεις· κι όλο αυτό είναι απομακρυσμένο από την ενδότατη ουσία των πραγμάτων. Αντιθέτως, πρέπει να αναζητώνται στα σταθερά κι αιώνια πράγματα και ταυτοχρόνως στους νόμους που είναι εγχραμμένοι σ' αυτά σαν τους αθηθινούς τους κώδικες, σύμφωνα με τους οποίους γίνονται και οργανώνονται.” [ΤΙΕ, § 101] Η ουσία, σύμφωνα με το εδάφιο, αναζητείται στο σταθερό κι αιώνιο. Η έννοια του αιώνιου έχει απασχολήσει αρκετούς μελετητές, καθόσον ο S δεν μας δίδει ευθέως, τουλάχιστον, μια θεωρία περί χρόνου, ειδικά για τη χρονική μετάβαση (παρελθόν, παρόν, μέλλον). Από τη συζήτηση ανάμεσα στον Donagan, τη M Kneale και τον Hardin²⁷, παρόλες τις διαφορές τους προκύπτει ότι το αιώνιο παραπέμπει σε ό,τι είναι λογικά αναγκαίο. Όμως, μπορεί να παρατηρηθεί ότι οι μελέτες των αναλυτικών ερευνητών μπορεί να χαρακτηρίζονται από συστηματική συνέπεια και να διδάσκουν την προσοχή στο κείμενο, αλλά συνήθως αποφεύχεται η σύνδεση με το κοινωνικό περιεχόμενο των προτάσεων του S. Εν προκειμένω, η έννοια του αιώνιου μπορεί να συνδεθεί με την έννοια της σταθερότητας, και όχι με την έννοια του χρόνου,²⁸ όπως και στο κείμενο. Στην Ηθ Ι, 17, Σχ., διαβάζουμε: “Ένας άνθρωπος είναι αιτία της ύπαρξης αλλά όχι της ουσίας ενός άλλου, διότι αυτή είναι μια αιώνια αλήθεια. Συνεπώς, μπορούν να συμφωνούν εντελώς (*prorsus convenire possunt*) ως προς την ουσία, αλλά στην ύπαρξη πρέπει να διαφέρουν. Γι' αυτό εάν η ύπαρξη του ενός εκλείψει, δεν θα εκλείψει και του άλλου για

²⁷ A. Donagan [1973] σ.σ. 241-258, M. Kneale [1973] σ.σ. 227-240, C.L. Hardin [1978] σ.σ. 129-138, που επικεντρώνονται κυρίως στα εδάφια: Ι, 21-4, 33, Σχ. ΙΙ, & V, 23, 29. Ας σημειωθεί ότι ο Hardin επισημαίνει δύο έννοιες του υπάρχειν: α) *existere* και β) *actualis*, τις οποίες εντοπίζει στο V, 29, και θεωρεί, σε αντίθεση με Donagan και Kneale, παραπλανητική τη σύνδεση της ύπαρξης με το χωροχρόνο.

²⁸ Βλ. επίσης Ηθ. V, 23, Σχ. “Η δε αιωνιότητα δεν μπορεί να οριστεί ως προς τον χρόνο, ούτε μπορεί να έχει καμιά σχέση με αυτόν. Εντούτοις, αισθανόμαστε και βιώνουμε δια της εμπειρίας [*experimurque*], ότι είμαστε αιώνιοι.” Είναι σαφής, πιστεύω, η εμπειρική και πρακτική διάσταση που δίδει ο S. στην αντίληψη του χρόνου, ακόμη και της αιωνιότητας, αν και βεβαίως, θα απαιτούνταν ειδική μελέτη πάνω σ' αυτό.

το γεγονός αυτό. Αλλά εάν η ουσία του ενός θα μπορούσε να καταστραφεί και να αποβεί ψευδής, η ουσία του άλλου δεν θα μπορούσε επίσης να καταστραφεί ” Ας μην σταθούμε στην ευδιάκριτη παρατήρηση, πώς ο S. τελικά αξιοποιεί και τα δύο γεγονότα, της ουσίας και της ύπαρξης, ως προς εκείνο που συγκροτούν, της ζωής, αλλά στο *proprusus convenire possunt*²⁹, την πλήρη συμφωνία, αυτό που δεν καταστρέφεται, είναι δηλ. σταθερό και αιώνιο Η ουσία εφόσον συνδέεται με τον άπειρο άμεσο τρόπο, είναι ό,τι υπαγορεύεται από τα κατηγορήματα, τους νόμους Σκέψης-Έκτασης ή Πράξης και οι νόμοι αυτοί ισχύουν αναγκαία και για όλους. Οι προϋποθέσεις της ουσίας χρειάζεται να συνδεθούν με τους κοινούς κανόνες, για να πραγματοποιηθούν οι όροι της συμφωνίας του Λόγου που διαφυλάσσουν σταθερά και την ύπαρξη Η καταφατικότητα, θετικότητά της δεν μπορεί, πρωταρχικά τουλάχιστον, να θεμελιωθεί στη διαφορά αλλά στην έννοια του κοινού, την οποία ανιχνεύει το β' είδος γνώσης, του Λόγου Και μπορεί μεν η ιδιαίτερη ουσία να μην είναι ό,τι κοινό στο μέρος και το όλον [11,37], αποτελώντας το αντικείμενο της εννοιατικής γνώσης, αλλά βασίζεται σε ό,τι είναι κοινό στο μέρος και το όλον, διότι “ υπάρχουν ιδέες ή έννοιες κοινές σε όλους τους ανθρώπους, αφού συμπίπτουν όλα τα σώματα σε μερικά πράγματα, τα οποία αναγκαία είναι από όλους αντιληπτά” [11,38, Πόρ] και συνιστούν τους πρωταρχικούς όρους της καθολικότητας της επιστήμης³⁰ Ο S θέτει μεν το πρόβλημα της ιδιαίτερης ουσίας, θεματοποιώντας την κατά κύριο λόγο στην Ηθική V, αποτελεί όμως σύλληψη του ανώτερου είδους γνώσης και πραγματοποιείται μέσω

Η ουσία, ο φυσικός και απaráχραπτος κανόνας των ιδιαίτερων πραγμάτων, μπορούμε να εννοήσουμε ότι αντιτίθεται προς τις νόρμες της

²⁹ Αξίζει να σημειωθεί μια διαφορά στην απόδοση : α] *pouvoir avoir quelque chose de commun*, Rice [1992, σ.49], με την αιτιολογία ότι “ πρέπει να υπογραμμίσουμε ότι ο S. δεν λέει καθόλου ότι κάθε άνθρωπος ‘μοιράζεται’ μια κοινή ουσία με κάθε άλλον, επιδιώκοντας να αντιπαρεθεί στην Diane Steinberg [1984, σ.σ. 303-324], β] *they can agree entirely according to their essence* [Curley, 1985, σ. 427], οι υπογραμμίσεις δικές μου. Η διαφορά αφορά την απόδοση του *proprusus*.

³⁰ Gueroult [1974], σ. 333.

περίστασης, προς τους κανόνες οι οποίοι επιβάλλονται αυθαίρετως στην ύπαρξη, και κάνουν τη διάρκειά της απροσδιόριστη ως αυθαίρετη μπορούμε να θεωρήσουμε μια επιμέρους βούληση που επιδιώκει να επιβάλει τους δικούς της κανόνες στη ζωή των άλλων, μια επιβολή που έχει συνδεθεί με την προκατάληψη και τη χίμαιρα και έχει καταχρεωθεί επανειλημμένα στον S. Στο σχόλιο του θ 17, ο S ταυτίζει τη βούληση με τη νόηση³¹, τους αναγκαίους νόμους της Σκέψης, η βούληση δεν μπορεί να'ναι αυθαίρετη, διαφορετικά η πράξη δεν εκπληρώνεται

Η ουσία δεν ενέχει καμιά αντίφαση³² ο S. αρνείται ότι ένα πράγμα μπορεί να καταστρέψει τον εαυτό του, να'ναι αυτό το ίδιο και ταυτοχρόνως κάτι διαφορετικό. Η καταστροφή ή η αλλοίωση έρχεται από εξωτερική αιτία [III,4 & 5]³³. Η αντίθεση τοποθετείται στο πεδίο των υπάρξεων (in alio και όχι in se) της συνύπαρξης, δηλ στις νόρμες που τοποθετούνται επί των σχέσεων. Αφενός μεν έχουμε τους φυσικούς κανόνες, τις προϋποθέσεις της αυτονομίας των δρώντων, αφετέρου δε τις νόρμες που επιβάλλονται περιστασιακά ως αποτέλεσμα της ανθρώπινης αλληλεπίδρασης, όπως διαμορφώνεται στα πλαίσια του χρόνου και των περιστάσεων. Οι φυσικοί κανόνες δεν ταυτίζονται με τις διατάξεις κάποιας εξουσίας ή με τους νόμους που γράφουν τα βιβλία, αλλά συνιστούν τον φορέα των διαφόρων δυνάμεων που δρουν στην κοινωνία³⁴

Στο θ. 28, Ηθ.Ι, έχουμε τον δεύτερο τύπο καθορισμού των

³¹ Βλ. επίσης και το σχόλιο του Gueroult [1968, σ.σ. 282-284].

³² Macherey [1990], σ. 214, μια θέση όμως συζητήσιμη, εφόσον ο S. θέτει το πρόβλημα της ιδιαίτερης ουσίας, και επίσης με βάση την ανάλυση που θα επακολουθήσει ουσία και ύπαρξη κινούνται στο αυτό πεδίο δράσης, δεδομένου ότι η πραγματικότητα είναι μία και μοναδική. Εντούτοις ο S. ρητά βεβαιώνει ότι κανένα πράγμα δεν μπορεί να καταστραφεί παρά μόνον από εξωτερική αιτία [III, 4].

³³ Ενώ για τον Hegel [όπως γράφει ο Macherey, 1990, σ. 209] τα αντίθετα *μπορούν* πολύ καλά να συνυπάρχουν στο ίδιο υποκείμενο και αυτή η ενότητα των αντιθέτων είν' εκείνη που συγκροτεί τη φύση του υποκειμένου.

³⁴ Σύμφωνα με τον M.Walter [1990] σ.295, ο S. παρέχει μια θεωρία για τη γένεση της κανονιστικότητας [normativity]: ως νόρμες δεν έχουν οντολογική ή δεοντολογική προ-ύπαρξη, αφού πρέπει να εννοηθούν ως το αποτέλεσμα της ανθρώπινης αλληλεπίδρασης. Στην ανάλυσή μου θέλω να υποστηρίξω ότι μπορούν να συνδεθούν με τον άπειρο έμμεσο τρόπο, μέσω μιας πολιτικής ανάγνωσης του θ.28, ενώ η εξήγηση μπορεί να συνδεθεί με το Παράρτημα της Ηθ.Ι, όπου ο S. αναφέρεται στον βολонταρισμό της άγνοιας και της θρησκευτικής προκατάληψης.

πραγμάτων, δηλ των ατόμων κατά τη συνύπαρξή τους, από 'εξωτερικές' αιτίες-νόρμες, υπό όρους που περιορίζουν την ουσία τους Βρισκόμαστε, με λίγα λόγια στην περιοχή των παθών, όπου "το πεπερασμένο, εκείνο που έχει περιορισμένη (determinatam) ύπαρξη, έπεται από κάποιο κατηγορημα το οποίο πάσχει (afficitur) κάποια πεπερασμένη και περιορισμένη τροποποίηση" [I, 28, Απ] Μπορούμε να θεωρήσουμε ότι οι υπάρχουσες πολιτικές νόρμες επιβάλλονται στη φύση των ανθρώπων, την τροποποιούν, ή και την αλλοιώνουν καθιστώντας τη δράση της περιορισμένη. Όμως η άπειρη αλληλοουχία των γεγονότων των ατόμων στις αναμεταξύ τους σχέσεις αφενός μεν διέπεται από κανονιστικότητες που δεν ταυτίζονται με τη φύση καθενός, αφετέρου όμως δεν μπορούν οι κανόνες αυτοί να μην συνδέονται με τους αναγκαίους νόμους της ουσίας, με την αναγκαιότητα της ελευθερίας Στο Σχόλιο του θεωρήματός μας, ο άπειρος έμμεσος τρόπος, το απώτερο αποτέλεσμα του Θεού, δεν νοείται ως εκείνο που δεν συνδέεται με εκείνον Οι πολιτικοί κανόνες δεν μπορούν να απομακρυνθούν εντελώς από ό,τι υπαγορεύει η αναγκαιότητα της ανθρώπινης φύσης, τα δικαιώματά της άλλως, δεν τελεσφορούν, τις ακυρώνει η indignatio του πλήθους [TP, III, 9], αποτελώντας μια έκφραση, έστω ελλιπή, του φυσικού νόμου.

Η οντολογία του S συναντάται με την Ηθική, αφορώντας σε προβλήματα πρακτικά³⁵ Το κυριότερο που διδάσκουν τα κατηγορήματα είναι ότι η σκέψη δεν επικαθορίζει την πράξη, και αντιστρόφως, ότι η πραγματική σκέψη είναι ένα πράττειν διαρθρωμένο ως Λόγος [Ηθ. II, 7 & TP I, 1³⁶] Η θεωρητική αντίληψη του τυχαίου ή δυνατού συνδέεται με την άγνοια για την αλληλοουχία των αιτίων [I, 33, Σχ], αλλά και με την πλασματική αντίληψη ότι μπορεί να επικρατήσει ο τελικός σκοπός μιας επιμέρους θέλησης. Στο Παράρτημα, Ηθ I, ο S αναφέρει το εξής

³⁵ Βλ. Ηθική II,49, Σχ., όπου ρητά συνδέει τη θεωρία με την πρακτική της χρήση [:doctrinae cognitio ad usum vitae conferat].

³⁶ Στην TP, καταγγέλλεται ως χιμαιρική η πεποίθηση ότι η σκέψη μπορεί να επιβληθεί στην πράξη, δηλ. η διχοτομία πράξης-σκέψης.

παράδειγμα · μια πέτρα πέφτοντας από κάποια στέγη φονεύει έναν περαστικό Η σειρά των γεγονότων στα οποία υπάχεται η πτώση της πέτρας έχουν ‘εξωτερική’ σχέση με την ουσία εκείνου του ανθρώπου, την οποία το συμβάν δεν μπορεί να αναιρέσει³⁷ ως απεριόριστη τάση προς διατήρηση στο ίδιο είναι Ο S το παραδειγματικό συμβάν δεν το θεωρεί ούτε τυχαίο, αφού το παρήγαγε μια σειρά αιτιών-γεγονότων, ούτε και συνδεδεμένο με κάποια τελικά αίτια υπαχόμενα στη “βούληση του Θεού, ήτοι το άσυλο της αγνοίας” [ό.π.] Την πεποίθηση για την ύπαρξη τελικών αιτιών, δηλ. μιας θεϊκής βούλησης που τιμωρεί ή ανταμείβει ο S τη θεωρεί ως προκατάληψη απότοκη της άγνοιας Επιχειρώντας να αποκλείσει από την εξήγηση του συμβάντος τη σύνδεση με το υποτιθέμενο θέλημα του Θεού, στην πραγματικότητα στρέφει τη ριζική του αμφισβήτηση προς την κατασκευή που πλάθει μια ανθρωποκεντρική-ωφελμιστική αντίληψη και η προσδοκία για αμοιβή που εναλλάσσεται με το φόβο της τιμωρίας από κάποιο ον, στρέφεται δηλ κριτικά εναντίον μιας ετερόνομης ηθικής (ζήτημα το οποίο θα αναπτύξει η καντιανή ηθική)

Οι πεποιθήσεις περί ελευθερίας της βούλησης του Θεού εκφράζουν έναν ορισμένο τύπο εξουσίας αλλά και την πεποίθηση για το αδύνατον μιας κανονιστικής επιστήμης³⁸ Οι τελικοί σκοποί, των Σχολαστικών που επιβιώνουν στις μακιαβεδικές πρακτικές³⁹, συνδέονται με το δέον είναι, με το υπερφυσικό καλό το οποίο αποκαλύπτει ο θείος λόγος ερμηνευόμενος κατά το δοκούν Η πολιτική των τελικών σκοπών παρεμβαίνει ‘εξωτερικά’ στη ρύθμιση της ύπαρξης των ατόμων Η άπειρη σειρά των πεπερασμένων αιτιών της 2ης κατηγορίας τρόπων μπορεί να περιλαμβάνει την εξωτερική παρέμβαση και το πλέγμα σχέσεων που εχκαθιδρύεται δια των εχωστικών σκοπών. Πλην όμως, κάθε πράγμα

³⁷ Βλ. επίσης Macheray [1990, σ. 213], που αναφέρεται στο εν λόγω παράδειγμα.

³⁸ Βλ. A.Matheron [1986], σ. 52. Αξίζει να σημειωθεί ότι στη μελέτη αυτή των δύο πρώτων παραγράφων της TP, είναι εμφανής η εμπρίθεια του M. πάνω στις διδασκαλίες της Σχολής και ειδικά στον Ακινάτη, χάρη στην οποία μπορεί να στηρίξει την κριτική του και το επιχειρήμά του ότι ο S. τα δόγματά τους κατά κύριο λόγο υπονοεί.

³⁹ Όπως ενδελεχώς αναλύει ο Matheron, ό.π.

συνδέεται με την αιτία που ευνοεί τη δύναμή του να υπάρχει και η εκάστοτε πολιτειακή μορφή δε θα μπορεί να διατηρηθεί χωρίς την αναχνώριση των αιτιών που κινούν τους ανθρώπους, τη διατήρηση της ζωής και τη ρύθμιση των δικαιωμάτων τους.

Στην περιοχή της ουσίας ο S, όπως θεωρείται, δεν τοποθετεί καμιά αντίφαση, αφού είναι η καθαρή νόηση που συλλαμβάνει την αναγκαιότητα και την ελευθερία, η ιδέα του Θεού ως ιδέα της *Natura Naturans*, ως ελεύθερης αιτίας [I,29, Σχ] που δρα σύμφωνα με τους νόμους της φύσεώς του⁴⁰ Και οι φύσεις των πραγμάτων έχουν κοινά σημεία [II,13, Λήμμα II]⁴¹

Όμως ουσία και ύπαρξη αφορούν στο ίδιο πεδίο δράσης, οι όροι τους οποίους υπονοεί η ουσία συνιστούν προϋποθέσεις της ύπαρξης, ενώ το περιεχόμενό της θα πρέπει να θεωρηθεί ότι έλκεται από τη συνύπαρξη των ατόμων. Ο άπειρος άμεσος τρόπος μπορεί να υποστηριχθεί ότι υπονοεί τους αναγκαίους όρους της ελευθερίας αλλά και της ειρήνης η οποία βασίζεται στα κοινά σημεία των ατόμων. Η αντινομία ανάμεσα στους όρους της ουσίας και τα πάθη της ύπαρξης, ανάμεσα στα φυσικά δικαιώματα και τα πάθη τους, την αναίρεση ή τους περιορισμούς τους, λόγω εχωριστικής δράσης και προκαταλήψεων, βρίσκεται πίσω από τις συγκρούσεις που συμβαίνουν “Η φορά του θατέρου πλάγια ούσα” κινουμένη κατ’ αντίστροφη φορά προς εκείνην του ταυτού⁴², στον S υποδηλώνεται στην πολλαπλότητα της ύπαρξης, στο ‘δεύτερο κύκλο’

⁴⁰ Βλ. Gueroult [1968] σ.315, όπου συνδέει τον άπειρο άμεσο τρόπο με την ιδέα του Θεού, την ιδέα της *Natura Naturans*.

⁴¹ Ο S., σύμφωνα με τον W.Matson [1990, σ. 89], χρησιμοποιεί την *essentia* ως συνώνυμη με τη *natura* [III, 57, Απ. & IV, 19, Απ.] και τη *forma* [IV, Εισ.]. Στο κείμενό του, υποστηρίζει ότι μπορεί να θεωρηθεί ανάλογη με τον γενετικό κώδικα, τον τύπο της κατασκευής του ατομικού [ιοιονει]-μοναδικού DNA. Εκδοχή με την οποία βρίσκεται σύμφωνη η L.Rice [1992, σ.49]. Πιθανότατα, νομίζω, όλ’ αυτά να τα θεωρούσε ενδιαφέροντα ο S. και να ευνοούνται οι πολλαπλές αυτές αναγνώσεις και εικασίες από το ότι άφηνε ανοιχτές τις έννοιές του, εκείνο όμως που χρήζει προσοχής είναι το αν και υπό ποιους όρους μπορεί να υποστηριχθεί ένα επιχείρημα υπέρ της ατομίκευσης στον S.

⁴² Βλ. Τίμαιος 37A, επίσης G.Vlastos [1975], σ. 34, επίσης τα σχόλια του F.M.Cornford [1937], σ.σ. 94 κ.εξ. Θα έχρηζε προφανώς ειδικής μελέτης η σύνδεση αυτού του ‘κύκλου’ της Παγκόσμιας Ψυχής με τον δεύτερο έμμεσο τρόπο της Έκτασης.

κανόνων. Όμως, η ετερότητα συνυπάρχει με την έννοια του ταυτού, οδηγούμενες μαζί σε διαρκείς ανασυνθέσεις. Οι αποκλίσεις της ύπαρξης, τις οποίες εκφράζουν τα επιμέρους συμφέροντα και οι υποκειμενικές αντιλήψεις, συνδέονται με τις προσπάθειες σύγκλισης των κοινών σημείων της 'ουσίας', έστω και μέσω της εξέγερσης του πλήθους⁴³, καθώς δρα ως μηχανισμός νέων ισορροπιών. Η ύπαρξη των επιμέρους συμφερόντων εγκαθιστά κάθε φορά το δικό της πλέγμα σχέσεων, τη δική της τάξη στις σχέσεις, προς την οποία αντιτίθεται η *multitudo*. Ο άπειρος έμμεσος τρόπος, αν και περιοχή της μεταβολής, της διαφοράς και της σύγκρουσης, είναι άπειρος και ενέχει τους όρους αυτορύθμισης και αναπαραγωγής του, διαφορετικά καταστρέφεται.

Μέσ' από τις δύο κατηγορίες τρόπων μπορεί να τοποθετηθεί η συχνά αντινομική σχέση ανάμεσα στους όρους αφενός και τους τρόπους με τους οποίους επιχειρείται να πραγματοποιηθεί η ελευθερία αφετέρου, ανάμεσα στην *causa sive ratio* και την πολλαπλότητα των εκφάνσεών της, στα πλαίσια της συνύπαρξης των ατόμων. Η λύση της αντινομίας επιχειρείται να δοθεί με το τρίτο είδος γνώσης (κυρίως στο μέρος V της Ηθικής) και με την ανώτατη μορφή Δημοκρατίας⁴⁴. Η γνώση του 3ου είδους γνώσης, του πράγματος στην καθεαυτότητά του, διατυπώνεται, επίσης, στην πρακτική στάση της μη κτητικότητας, όπως γίνεται φανερό από το Σχόλιο του θ. 20, Η9 V, όπου ο S γράφει ότι "ασθένειες της ψυχής (*animi*) και δυστυχίες προέρχονται από την υπερβολική αγάπη για ένα πράγμα διαρκώς μεταβαλλόμενο, την κυριότητα του οποίου δεν μπορούμε ποτέ να κατέχουμε. Απ' όθ' αυτά εύκολα μπορεί κανείς να εννοήσει τι είναι η καθαρή και διακριτή γνώση και ειδικά το τρίτο είδος γνώσης". Αλλά η γνώση αυτή και η *beatitudo* του πνεύματος, δηλ η ελευθερία, είναι κάτι "τόσο δύσκολο όσο και σπάνιο", όπως καταλήγει

⁴³ Βλ. τη μελέτη του Matheron [1994], σ.σ. 153-165, για το ρόλο της *indignatio* [αγανάκτησης] στην πολιτειακή αλλαγή.

⁴⁴ Πρέπει να σημειωθεί όμως ότι οι όροι εκπλήρωσής τους είναι ένα ερωτηματικό όχι μόνο για το σπινοζικό έργο, αλλά και για την μέχρι τούδε ιστορία.

στο τελευταίο σχόλιο του έργου

*

Εφόσον η Υπόσταση θεμελιώνεται στον τρόπο⁴⁵, μπορούμε να θεωρήσουμε ότι ο S εκκινεί με τον ορισμό της υπόστασης, εντούτοις αυτή παραμένει ένα αιτούμενο, ως αυτονομία, καθόσον δεν μπορεί να πραγματοποιηθεί παρά μέσω των σχέσεων των ατόμων, οι οποίες είναι συχνά εχθιστικές και συγκρουσιακές

Οι *affectiones* ως μεταβολές των τρόπων-ατόμων από τις αναμεταξύ τους αλληλεπιδράσεις, διατυπώνονται επί τη βάση των δύο κατηγοριών τρόπων. Υπό τον Άπειρο άμεσο τρόπο οι μεταβολές συμφωνούν με τους φυσικούς νόμους⁴⁶ και τα δικαιώματα της ελευθερίας και της ειρήνης. Τα φυσικά δικαιώματα ως αναγκαίοι νόμοι που διέπουν τις σχέσεις προκαλούν μεταβολές για την επικράτησή τους, ενώ συνιστούν έναν τύπο 'εσωτερικής' κριτικής της μεταβολής (του άπειρου έμμεσου τρόπου), συντελώντας ακόμη και στην αναίρεσή της σε περίπτωση που δεν συμφωνεί με αυτήν. Τα άπειρα των δύο τρόπων, στην πραγματικότητα πρέπει να θεωρηθεί ότι εφόσον αφορούν στο ίδιο πεδίο δράσης, διατυπώνουν την άπειρη αναπαραγωγή της πραγματικότητας, της μοναδικής που υπάρχει, με πυρήνα την αντινομία ανάμεσα στους όρους της αυτονομίας και τους τρόπους πραγματοποίησής της -

⁴⁵ Matheron [1983], σ.σ. 50-57, όπου ασκεί κριτική στην 'πρώτη θεμελίωση' του Negri.

⁴⁶ Τους φυσικούς νόμους ο S. δεν αντιδιαστέλλει από το φυσικό δικαίωμα, βλ. TP, II, 4.

To conatus

I. *Εισαγωγικές παρατηρήσεις*

Ο S. μπορεί να θεωρηθεί ότι για την έννοια του conatus διαλέχεται με τον Descartes¹ και τον Hobbes². Σε προτάσεις του S. συναντάμε μια αυτοσυντηρησιακή νοηματοδότησή του, όπως στον Hobbes και τον Descartes, ενώ επίσης διαπιστώνεται η θέληση για την ανύψωση σε μια καλύτερη κατάσταση του είναι. Εκ πρώτης όψεως τουλάχιστον, αυτές οι δύο έννοιές του είναι αντιφατικές, διότι αφενός μεν σύμφωνα με την πρώτη το conatus ως δύναμη αδρανείας, ως αυτοσυντήρηση, αντιστέκεται σε μεταβολές, αφετέρου δε σύμφωνα με τη δεύτερη τις ευνοεί³.

Με την έννοια της affectio, το άτομο θεωρείται ως μέρος ενός όλου, αν και σ' αυτό ανιχνεύονται διαφορετικοί και συχνά αντιτιθέμενοι κανόνες. Από την άλλη μεριά, με βάση την έννοια του conatus θεωρείται ότι το άτομο προσπαθεί να διατηρηθεί *in suo esse*, δηλ. όχι μόνο στην ύπαρξη αλλά και στην ιδιαιτερότητά του. Η εν προκειμένω έννοια έχει υποστηριχθεί ότι εκφράζει ένα είδος αδρανείας⁴. Μπορεί όμως να θεωρηθεί

¹ Σύμφωνα με τον Pollock [1880, σ. 217], ο S. πήρε την έννοια του conatus από τον Descartes ως ένα γενικό νόμο της φυσικής, αν και πρόκειται για μια ευρεία εφαρμογή που, όπως αναφέρει ο Pollock, συναντάται σε μετα-αριστοτελικές σχολές της ελληνικής φιλοσοφίας. Βλ. επίσης για περισσότερες λεπτομέρειες την ανάλυση του Matheron [1988], σ.σ. 27 κ. εξ.

² Ο Curley [1988, σ.σ. 107 κ.εξ.] τονίζει τόσο τις χομπεσιανές συνδέσεις της έννοιας, όσο και τις καρτεσιανές. Στην ανάλυσή του συμφωνεί, ως ένα βαθμό, με την ανάγνωση του Bennett [1984, § 57.4, σ.σ. 240-46], στην οποία ανιχνεύεται ένας τελεολογικός χαρακτήρας του conatus, συνδεδεμένος με εγωιστικούς σκοπούς και με δεδομένο ότι το conatus, κατά την ανάλυση αυτή, έχει έναν ατομικιστικό χαρακτήρα. Στην τελεολογική εξήγηση του Bennett ασκεί κριτική ο Donagan [1988, σσ. 154-5], υποστηρίζοντας ότι στον S. συμπεράσματα για τη συμπεριφορά δεν συνάγονται από γεγονότα γύρω από τα αποτελέσματα, αλλά επί τη βάσει των προϋποθέσεων που μεσολαβούν για την πράξη.

³ Το πρόβλημα της εξέλιξης είναι, βέβαια, αρκετά σοβαρό και προϋποθέτει ότι έχουμε μια κλίμακα κριτηρίων ή τελειότητας. Από την άλλη μεριά όμως, ως ποιητικές αιτίες και με όρους της εσωτερικής τους προσπάθειας όλα τα όντα είναι ίσα. Πάνω σ' αυτό βλ. Bidney [1940, σ. 98-99]. Βλ. επίσης Aikmé [1981, σσ. 281-2], ο οποίος διαπιστώνει μια ανοιχτή αντίφαση στη νοηματοδότηση του conatus, ανάμεσα σε ένα αυτοσυντηρησιακό περιεχόμενο και μια τάση τελείωσης, κυρίως στο *Court Traité* [I, κεφ. 2], ενώ θεωρεί ότι και στην *Ηθική* δεν επιτυγχάνεται η συμφιλίωση αυτών των δύο αντιλήψεων.

⁴ Bidney [1940], σ. 96.

ότι με την αντίσταση προς την αλλαγή το conatus εκδηλώνει το ρόλο του, δηλ. τη διατήρηση της ιδιαιτερότητας του ατόμου, Με την αντίσταση προς τη μεταβολή, προς τις κινήσεις των ατόμων που περιβάλλουν ένα άλλο άτομο, το conatus αποκτά ένα χαρακτήρα περιορισμένα αυτοσυντηρησιακό και εγωιστικό, που μπορεί να οδηγήσει στον πόλεμο όλων εναντίον όλων.⁵ Ο S όμως επιχειρεί να διευρύνει την έννοια του conatus θεωρώντας ότι ενυπάρχει στα συναισθήματα και τη χιγνώση, ως επιθυμία του εαυτού, ως “συνειδητή όρεξη” [III, 9, Σχ] η διεύρυνση και εμβάθυνση του conatus πραγματοποιείται με την επιθυμία για αυτογνωσία⁶

Εξετάζοντας την έννοια του επηρεασμού/τροποποίησης που παραπέμπει στην έννοια της σχέσης, μπορεί να θεωρηθεί ότι το άτομο συνίσταται από το σύνολο των σχέσεών του [H9 II, θ 15 & 16] εντούτοις, αν λάβουμε υπόψη μας και την έννοια του conatus, διαπιστώνουμε ότι δεν αναλύεται μόνο στις σχέσεις του, διότι επιπλέον αποτελεί ενεργητική δύναμη που παρεμβαίνει σ’ αυτές “ Η ανθρώπινη ζωή δεν καθορίζεται μόνον από την κυκλοφορία του αίματος κι από άλλες λειτουργίες κοινές σε όλα τα ζώα, αλλά κατ’ εξοχήν από το Λόγο, την πραγματική αρετή του πνεύματος και τον αυθεντικό βίο ” [TP, 5, § 5] Το άτομο δεν είναι απλώς μηχανιστική σχέση κίνησης-αδρανείας, συνιστά ποιότητα την οποία διεκδικεί

Το conatus εκφραζόμενο ως δύναμη του χιγνώσκειν και πράττειν μετέχει στη διάρθρωση των σχέσεων, μάχεται ό,τι το απειλεί, αποτελώντας αρετή Από την άποψη της διευρυμένης του έννοιας, γίνεται κατανοητή η αντίσταση απέναντι σε μια απολυταρχική μορφή διακυβέρνησης, ισοπεδωτικής για τους ανθρώπους. Μπορούμε επίσης να διαπιστώσουμε ότι το conatus ως έννοια έχει μια δυναμική τέτοια, με

⁵ Βλ. Matheron [1988], σ. 28, όπου αναφέρεται στο στοιχειώδες conatus του απλούστερου ατόμου, το οποίο θεωρεί ότι είναι αναγκαία συγκρουσιακό · το σωματίδιο για να συνεχίσει την ευθύγραμμη κίνησή του πρέπει να απωθήσει τα γειτονικά σωματίδια τα οποία το εμποδίζουν · και αυτά με τη σειρά τους το αποκρούουν. Κάθε απλό άτομο σαν να ήταν κράτος εν κράτει αυτοβεβαιώνεται αντιθέμενο στο περιβάλλον του · είναι ο πόλεμος όλων εναντίον όλων.

⁶ Matheron, ό.π., σ. 89.

αποτέλεσμα να μη συμπεριφέρεται με τον ίδιο τρόπο πάντα, αλλά να ποικίλλει η δράση του, αναλόγως των γνωσιοθεωρητικών και κοινωνικών προϋποθέσεων του.⁷ Συνοπτικά διακρίνουμε : α) την έκφραση του ‘τυφλού’ conatus, ως απλής αυτοσυντηρησιακής δύναμης, β) τη μετουσίωση της αντίθεσης προς το περιβάλλον του, την οποία εκδηλώνει η πρώτη μορφή, σε γνώση του ιδιαίτερου και αγάπη, δηλ. σε ελευθερία, αν συνδεθεί με το γ’ είδος γνώσης και την αποποίηση για ιδιοποίηση του επιθυμητού αντικειμένου

Σύμφωνα με την εξέτασή μας, το conatus ως αρετή δεν εισάχει μια ηθική του ‘πρέπει’ που επιβάλλεται εξωτερικά, αλλά εκείνην η οποία προκύπτει από τις δυνάμεις του όντος καθώς επιδιώκει την αυτοεκπλήρωσή του, αποτελεί δηλ. μια εσωτερική τελεολογική αρχή

*

Αρχικά θα ασχοληθούμε με το χειρισμό της εν προκειμένω έννοιας στον Hobbes, στη συνέχεια θα εξεταστεί η οντολογία του στον S., σύμφωνα με την οποία το conatus ισοδυναμεί με την ουσία ενός πράγματος. Η ουσία αυτή παίρνει το περιεχόμενο του πράττειν, που ανάγεται τόσο στους αναγκαίους γνωσιοθεωρητικούς όσο και τους πρακτικούς όρους που συντελούν στην ενεργοποίησή του. Επίσης, η δύναμη αυτή καθορίζεται συγχρόνως και από τη δύναμη του ανθρώπου αλλά και από τη δύναμη των εξωτερικών αιτίων. Το conatus ως η ενεργή ουσία αποτελεί αρετή, εφόσον σημαίνει την επιθυμία του *eu πράττειν* [Ηθ. IV, 21]. Η εσωτερική τελεολογία που ανιχνεύεται σ’ αυτό, η οποία οδηγεί στην πλήρη διαφώτιση των ανθρώπινων δυνάμεων, δεν είναι απροϋπόθετη, αλλά εκπληρώνεται τόσο από τους τρόπους άσκησης της

⁷ Ο Donagan [1988], σ.σ. 154-55, διατυπώνει την αντίθεσή του προς τον Bennett [1984, σσ. 240-46], ο οποίος υποστηρίζει έναν τελεολογικό μεν χαρακτήρα στο conatus, ο οποίος όμως υπηρετεί εγωιστικούς σκοπούς. Ο Donagan από το Θ. 12, Ηθ. III, [: Το πνεύμα προσπαθεί, όσο μπορεί, να φαντάζεται όσα αυξάνουν τη δύναμη του σώματος να ενεργεί.], υπογραμμίζει τη φράση *όσο μπορεί* (quantum potest), θέλοντας να τονίσει ότι ο S. δεν συνάγει δρώμενα της συμπεριφοράς από γεγονότα σε αναφορά με τα αποτελέσματά τους, παρά μόνον αν εκπληρώνεται μια μεσολαβούσα προϋπόθεση. Προεκτείνοντας αυτήν την παρατήρηση μπορούμε, πιστεύω, να μιλήσουμε για γνωσιοθεωρητικές και πρακτικές προϋποθέσεις δράσης του conatus.

δραστηριότητας του ίδιου του ατόμου, πρακτικής και πνευματικής, όσο και από τη διαμόρφωση των κοινωνικών του σχέσεων

II *To conatus στον Hobbes, ως απαρχή της κίνησης*

Στο μηχανικισμό του Η. όλες οι ανθρώπινες πράξεις μπορούν να αναλυθούν σε στοιχειώδεις κινήσεις του σώματος. Στον *Leviathan*, κεφ. VI, διακρίνονται δύο είδη κινήσεων, με βάση τις οποίες επιχειρείται να ερμηνευτεί όλο το φάσμα της ανθρώπινης ενεργητικότητας. “Η μία καλείται ζωτική κίνηση (*vital motion*), αρχίζει με τη χέννηση και συνεχίζεται αδιάλειπτα σε όλη τη διάρκεια της ζωής, όπως η κυκλοφορία του αίματος, ο σφυγμός, η αναπνοή, η πέψη, η θρέψη, η αφόδευση κ.ά. Αυτές οι κινήσεις δεν χρειάζονται τη βοήθεια της φαντασίας. Η άλλη κίνηση καλείται ζωική ή εκούσια (*Animal or voluntary motion*), όπως για παράδειγμα η μετακίνηση, η ομιλία, η κίνηση κάποιου μέλους του σώματός μας, σύμφωνα με τον τρόπο που έχουμε ήδη φανταστεί στο νου μας. Αυτές οι μικρές απαρχές της κίνησης μέσα στο ανθρώπινο σωμα, προτού εκδηλωθούν στο περπάτημα, στην ομιλία, στην πίεση και σε άλλες ορατές ενέργειες, αποκαλούνται κοινώς ροπή (*endeavour⁶*.” Η *endeavour* στον Η. αποτελεί την απαρχή της κίνησης, της επιθυμίας και της βούλησης. Η ροπή ως κίνηση που γίνεται στο μικρότερο χώρο και χρόνο που μπορεί να υπάρξει, πραγματοποιείται δια μέσου του μεγέθους ενός

⁶ Το *conatus/endeavour* έχει αποδοθεί από πολλούς ως *trying, making an effort*, [βλ. π.χ. Curley, 1988, σ. 107], η προσπάθεια όμως υπονοεί ένα στόχο για τον οποίο θα έχει επίγνωση ο δρων, πράγμα που δεν ισχύει σε όλες τις περιπτώσεις της *endeavour*, τουλάχιστον στις πρώτες της εκδηλώσεις, γι’ αυτό θα ήταν ίσως προτιμότερη η απόδοσή της ως ροπή (όπως δηλ. στην ελληνική μετάφραση του *Λεβιάθαν*, από τους Γ. Πασχαλίδη και Α. Μεταξόπουλο, εκδ. Γνώση). Εντούτοις, “η ροπή όταν κατευθύνεται προς το πράγμα που την προκαλεί, αποκαλείται όρεξη ή επιθυμία... όταν αντίθετα η ροπή στρέφεται προς την απομάκρυνση από κάτι, αποκαλείται γενικά αποστροφή”. Η δε τελευταία επιθυμία στα πλαίσια της βούλευσης ορίζει τη βούληση (Τον όρο *deliberation* έχω αποδώσει παλαιότερα ως βούλευση [1989, σ.152], στην ελλην. όμως μετάφραση του *Λεβιάθαν*, έχει αποδοθεί ως στάθμιση, που αποδίδει καλύτερα τον υπολογιστικό χαρακτήρα αυτής της διαδικασίας).

σημείου και σε μια στιγμή ή σημείο του χρόνου⁹ . Ακόμη δηλ και σε απειροελάχιστο ή και σε μηδενικό χρόνο, έχουμε κίνηση. Ο Η υποστηρίζει ότι η κίνηση είναι ζωή, υποθέτει την ύπαρξή της και για όσα κινούμενα πράγματα είναι άορα ή ο χώρος στον οποίο κινούνται ανεπαίσθητος. Από αυτήν την άποψη μπορούμε να μιλήσουμε για μια κίνηση εν ενεργεία και όχι δυνάμει¹⁰ . Εφόσον η ροπή αποτελεί την απαρχή της θεωρίας της κίνησης, των συναισθημάτων και της βούλησης, η οποία έχει μια σωματιδιακή σύσταση, συναισθήματα, βουλήσεις, σκέψεις βασίζονται σε σωματικές καταστάσεις και έχουμε την αναγωγή της σκέψης σε υλικές διαδικασίες μηχανιστικού χαρακτήρα¹¹ . Μέσω της *endeavour* δηλ επιχειρείται να ξεπεραστεί ο καρτεσιανός χωρισμός πνεύματος-σώματος, αν και προκύπτουν προβλήματα ως προς μια αυτόνομη εξήγηση των φαινομένων της σκέψης. Ενώ στην κατασκευή του Descartes το *cogito* ενοείται να βεβαιώσει τι σκέφτεται, υπάρχουν προβλήματα να βεβαιώσει τις πράξεις του σώματος, εκτός αν θεωρηθεί ότι η σκέψη αποφασίζει και ευθύνεται για αυτές. Το πώς όμως δυο οντολογικά διάφορες ουσίες επικοινωνούν αναμεταξύ τους μένει ένα ερώτημα ανοιχτό για το καρτεσιανό σύστημα. Από την άλλη μεριά, στον Η., αν οι σωματικές κινήσεις καθορίζουν τη σκέψη, ο δυισμός δεν αίρεται, ενώ υπάρχουν προβλήματα για μια αυτόνομη εξήγηση των πνευματικών πράξεων. Η *endeavour* ως αδιάλειπτη τάση για κίνηση νοηματοδοτεί και την ελευθερία, ως ανεμπόδιστη κίνηση και ως πρωταρχικό, φυσικό δικαίωμα, το οποίο αναγνωρίζεται σε όλα τα όντα.

Με την έννοια αυτή, όπως την επεξεργάζεται ο Η., η αρχή της κίνησης εισάγεται στο ίδιο το σώμα. Με αυτήν την κατασκευή απομακρυνόμαστε από το αριστοτέλειο και το σχολαστικό πρότυπο, κατά τα οποία το πρώτο κινούν, ο θεός, είναι κάτι ξεχωριστό και διάφορο του

⁹ E.W., I, 206 : "Motion made in less space and time than can be given,...that is motion made though the length of a pointm and in an instant or point of time."

¹⁰ Αντιθέτως για τον Peters [1956], σσ. 81-88, οι *endeavours* είναι μη εκτατά φυσικά μεγέθη, δηλ. δυνατότητες κίνησης.

¹¹ Βλ. Μεταξόπουλος, Εισαγωγή, [1989], σσ. 12-13.

κινουμένου Επίσης, σύμφωνα με τη μηχανικιστική ερμηνεία του πνεύματος ο Η, σ' αντίθεση προς τους σχολαστικούς, δεν χωρίζει τη νόηση από τη φαντασία και την επιθυμία, αλλά ανάγει όλες τις γνωστικές λειτουργίες σε παραλλαχές των λειτουργιών του *conatus*¹² Παρόλο που άσκησε κριτική στη σχολαστική έννοια της επιθυμίας, που δρα ως το τελικό αίτιο ή το κινούν των ορεκτικών δυνάμεων, και θεώρησε την επιθυμία ως την ποιητική αιτία των πράξεων, εντούτοις ο Η όρισε το *conatus* σε αναφορά με επιμέρους σκοπούς ή τελικά αίτια. Οι σκοποί του *conatus* και των παραλλαχών του είναι κατά κύριο λόγο πρακτικοί, καθώς και όλη η διαδικασία του σκέπτεσθαι δεν είναι παρά ένα μέσον για να ικανοποιήσουμε την επιθυμία για δύναμη¹³. Ο S, όπως θα δούμε, ρητά τουλάχιστον, ήταν αντίθετος προς την τοποθέτηση του *conatus* ως προς τελικά αίτια και στην εργαλειοποίηση της σκέψης, η τελεολογία του όμως είναι υπό συζήτηση -

¹² Βλ. *Leviathan*, I, vi : "Οι Σχολαστικοί όμως δεν θεωρούν πραγματική κίνηση την απλή όρεξη για μετακίνηση ή για μετατόπιση, επειδή ωστόσο κάποιο είδος κίνησης χρειάζεται να αναγνωρίζουν και σε αυτές τις περιπτώσεις τις αποκαλούν μεταφορικές κινήσεις. Αυτό δεν είναι παρά μωρία και μόνο, διότι τα σώματα και οι κινήσεις, σε αντίθεση με τις λέξεις, δεν μπορεί να θεωρηθούν μεταφορικές." Βλ. επίσης Bidney [1940], σσ. 90-91.

¹³ Βλ. *Lev.*, I, viii : "Τα πάθη που προξενούν πρωτίστως τη διαφορά νοημοσύνης είναι η μεγαλύτερη ή μικρότερη επιθυμία ισχύος, πλούτου, γνώσης και τιμής. Όλες αυτές οι επιθυμίες μπορούν ν' αναχθούν στην πρώτη, δηλαδή στην επιθυμία ισχύος. Διότι τα πλούτη, η γνώση και η τιμή δεν είναι παρά διάφορα είδη ισχύος. Συνεπώς, αν κανείς δεν έχει μεγάλο πάθος για κανένα από αυτά τα πράγματα, αλλά παραμένει, κατά το λεγόμενο, αδιάφορος, μπορεί να είναι καλός και ποτέ του να μη βλάπτει τους άλλους, ωστόσο είναι αδύνατο να διαθέτει είτε μεγάλη φαντασία είτε αναπτυσσόμενη κρίση."

III. *To conatus στον S.* *Η ουσία ως ενεργητικότητα*

Το *conatus* σημαίνει την προσπάθεια κάθε πράγματος να διατηρείται στο δικό του είναι (*in suo esse perseverare conatur*, H9 III, θ. 6). Με τον όρο είναι (*esse*) ενός πράγματος, ο S. εννοεί ό,τι στο επόμενο θεώρημα θα αποκαλέσει ως ενεργή ουσία του (*actualem essentiam*) την ουσία του ως παρούσα και όχι ως απλή δυνατότητα. Από αυτήν την άποψη τίθεται το πρόβλημα για την ορισμένη ουσία ενός συγκεκριμένου πράγματος και όχι για την αυτοσυντηρησιακή προσπάθεια εν γένει, οπότε υπονοείται ένας πλουραλισμός ουσιών. Με το *conatus*, επίσης, τίθεται το αίτημα για το “ευ ζην”. Η ζωή δεν ορίζεται μόνον από την κυκλοφορία του αίματος και από τις άλλες λειτουργίες όσες είναι κοινές σε όλα τα ζώα, αλλά και εξοχήν από το λόγο, την αρετή του πνεύματος και τον αυθεντικό βίο [TP, V, 5]¹⁴. Ο άνθρωπος είναι δυνατό να μεταπέσει σε άλλη φύση, εντελώς διάφορη από τη δική του, ενόσω διατηρεί την κυκλοφορία του αίματος και όσα άλλα απαιτούνται για να διατηρηθεί ζωντανός. Είναι δυνατό να υποστεί τέτοιες μεταβολές, ώστε δύσκολα να μπορεί κανείς να πει ότι είναι ο ίδιος άνθρωπος [H9 IV, 39, Σχ.] Ο S. στην Επιστολή 23, προς William van Bleyenbergh, Voorburg, 13.3.1665, ξεχωρίζει την ουσία του ευσεβούς, δηλ. εκείνου που σταθερά επιθυμεί καθένας να κατέχει εκείνο που του ανήκει, χάρη στην καθαρή γνώση που έχει για τον εαυτό του και το θεό, από εκείνη του ασεβούς, δηλ. εκείνου που έχει μόνο συγκεχυμένες ιδέες για τα επίγεια πράγματα, σε συμφωνία με τις οποίες καθορίζονται οι σκέψεις και οι πράξεις του κρίνει επίσης ότι άλλο είναι η λύπη και άλλο η χαρά κ.λ.π., παρόλο που προκύπτουν νομοτελειακά.

Ο S. θέτοντας ποιότητες στην ουσία, της αναγνωρίζει ποιοτικές

¹⁴ “Cum ergo dicimus, illud imperium optimum esse, ubi homines concorditer vitam transigunt, vitam humanam intelligo, quae non sola sanguinis circulatione, & aliis, quae omnibus animalibus sunt communia, sed quae maxime ratione, vera Mentis virtute, & vita definitur.”

μεταβολές. Ο ασεβής μπορεί να γίνει ευσεβής, η θύπη να μετατραπεί σε χαρά, η ανεπαρκής ιδέα σε επαρκή, όσο κι αν κάθε κατάσταση έχει την ιδιαιτερότητά της, αφού συνδέεται με ορισμένους λόγους. Η ουσία του πνεύματος δεν είναι τίποτε άλλο εκτός από την προσπάθειά του να εννοεί (intelligere) και αυτό είναι το θεμέλιο της αρετής [H9 IV, 26, Απ.] Η προσπάθεια που συγκροτεί την ουσία μας δεν είναι καθόλου προσπάθεια για να παραμείνουμε ό,τι είμαστε είναι εξίσου προσπάθεια προς μια καλύτερη κατάσταση, προς μια μεγαλύτερη τελειότητα¹⁵. Το conatus εκδηλώνεται κάθε στιγμή, ανεξάρτητα από την κατάσταση στην οποία βρίσκεται ένα ον και ανεξάρτητα από επιμέρους σκοπούς¹⁶. Το conatus σε αυτά τα πλαίσια δεν μπορεί να νοηθεί ως μια δύναμη αδρανείας. Η δύναμη αυτή για ζωή δεν αρκείται στην απλή αυτοσυντήρηση, αλλά αποτελεί δύναμη για μια όσο το δυνατό πιο ενεργή παρουσία¹⁷, όχι, όπως θα δούμε, μια δύναμη τυφλή και από αυτήν την άποψη είναι αρετή.

Το εύλογο, όμως, ερώτημα που μπορεί να διατυπωθεί αφορά τη σχέση conatus και ουσίας. Το conatus είναι η παρούσα ουσία ενός πράγματος, όχι η ουσία εν γένει, ως είδος. Στην ΤΙΕ, § 101, ο S ξεχωρίζει αφενός μεν την ενδότατη ουσία, αφετέρου δε τις ουσίες των επιμέρους μεταβαλλόμενων πραγμάτων. Η ουσία αυτή πρέπει να αναζητηθεί στους νόμους που είναι 'εχχεγραμμένοι' μέσα στα πράγματα. Όμως ως νόμοι δεν είναι πράγματα, είναι εσωτερικοί καθορισμοί των πραγμάτων¹⁸, τα οποία δεν μπορούν να υπάρξουν χωρίς τους νόμους με τους οποίους γίνονται και οργανώνονται. Μπορεί να υποστηριχθεί ότι για τον S. έκαστο πράγμα, αν και επιμέρους, εντούτοις εμπεριέχει τη δύναμη και τους κανόνες επί τη

¹⁵ Βλ. Ηθ. III, 11 & 12, και τις παρατηρήσεις του Alqué [1981, σσ. 280-81]

¹⁶ Όπως αναφέρει ο Bidney [1940, σ. 93], σύμφωνα με τους Σχολαστικούς, το conatus ή φυσική όρεξη ενός πράγματος ήταν απλώς μια τάση προς κίνηση ή δράση σε αναφορά με ένα δεδομένο σκοπό ή αντικείμενο. Το conatus έτσι συλλαμβανόμενο ήταν το εγγενές τελικό αίτιο της κίνησης. Για τον S., από την άλλη πλευρά, το conatus ή προσπάθεια για κίνηση ήταν, όπως και στον Hobbes, η ποιητική αιτία κίνησης.

¹⁷ Βλ. Ηθ. III, 12: "Το πνεύμα, όσο μπορεί, προσπαθεί να φαντάζεται όσα αυξάνουν και βοηθούν τη δύναμη του σώματος τη δύναμη του σώματος να ενεργεί." Επίσης, Ηθ. V, 40: "Όσο μεγαλύτερη τελειότητα έχει ένα πράγμα, τόσο περισσότερο ενεργεί και τόσο λιγότερο πάσχει, και αντιθέτως, όσο περισσότερο ενεργεί, τόσο τελειότερο είναι."

¹⁸ Βλ. την ανάλυση του B. Rousset [1992], σσ. 399-402.

βάσει των οποίων γίνεται ό,τι είναι. Η “ενδότατη ουσία” του φέρει τους νόμους που το οργανώνουν και διαφυλάσσουν την ενέργειά του. Δεν έχουμε αφενός μεν κάποια ‘έξωθεν’ αφηρημένη ουσία, αφετέρου δε τις επιμέρους ουσίες-δράσεις οι οποίες μεταβάλλονται από εξωτερικούς παράγοντες.

Η έννοια του *conatus*, βέβαια, ως γνωστόν, εμφανίζεται στο 3ο μέρος της Ηθικής. Και εδώ ως η ενεργή, παρούσα ουσία δεν μπορεί να υπάρξει χωρίς τους αναγκαίους γι’ αυτήν κανόνες. Και οι κανόνες αυτοί αφορούν αφενός μεν την οργάνωση του πνεύματος, δηλ της ενέργειας με την οποία παράγονται έννοιες (Ηθ II, αρ III), καθώς το πνεύμα ενός ανθρώπου θεωρείται ως ένας ορισμένος τρόπος του σκέπτεσθαι, της κανονιστικότητας που οργανώνει τη σκέψη, αφετέρου δε της πράξης στα πλαίσια των επηρεασμών (*affectiones*) που δέχεται και των σχέσεων που αναπτύσσει ένα ον. Ένα ον είναι διακριτό ως μια ορισμένη μορφή ενέργειας, ένας ορισμένος βαθμός δύναμης του πράττειν. Η ουσία ως ενέργεια που ενέχει τους νόμους της ‘εχχεραμμένους’ σ’αυτήν, το *conatus* ως προσπάθεια και ως η ενεργή ουσία πράγματος δεν βλέπουμε να έχουν κάποια ειδοποιό διαφορά ή μη, κατά κύριο λόγο, θεκτική. Από αυτήν την άποψη το *conatus* ως η ενεργή ουσία του πράγματος δεν αποτελεί επιμέρους τμήμα ή λειτουργία του, αλλά υπάρχει και εκδηλώνεται κάθε στιγμή.

Όμως στο *conatus* ως παρούσα, ενεργή ουσία, που υπάρχει τώρα, συνδέεται ουσία με ύπαρξη και αυτή η ενότητα είναι μοναδική, λόγω της ιδιαίτερης σύνθεσης που εμφανίζει σε κάθε πράγμα.

Η εν λόγω προσπάθεια έχει απροσδιόριστο χρόνο (*nullum tempus finitum, sed indefinitum involvit*, Ηθ III, 8). Δεν καθορίζεται δηλ από τις εξωτερικές περιστάσεις, αλλά πρόκειται για τους εσωτερικούς καθορισμούς ενός πράγματος, χάρη στους οποίους ένα ον προσπαθεί να περιφρουρεί ό,τι είναι. Δεν θα πρέπει να θεωρηθεί σαν μια μυστήρια δύναμη που έχει ενσταλαχθεί σε πράγματα και είναι προγενέστερη της

ύπαρξής τους¹⁹ Έχει απροσδιόριστο - indefinitum (και όχι άπειρο-
indefinitum) χρόνο, με την έννοια επίσης ότι δεν αναφέρεται ως προς την
εκπλήρωση επιμέρους πρόσκαιρων σκοπών, πράγμα που θα σήμαινε τη
διακοπή της δράσης με την εκπλήρωση κάποιου στόχου, άρα και την
ασυνέχεια ή τη μερικότητά του Αυτή η δύναμη, δηλ το conatus, όπως
γράφει στα CM, I, vi, δεν είναι τίποτε άλλο από την κίνηση την ίδια Η
διάκριση ανάμεσα στο conatus και την ενεργή κίνηση είναι μόνο λεκτική
ή ονοματική²⁰ Υπάχεται όμως και στη διάρκεια του χρόνου και των
υπάρξεων. Το conatus μπορεί να μην υπάχεται σε τελικά αίτια, αλλά
μπορεί να υποστηριχθεί ότι υπηρετεί μια εσωτερική τελεολογία, που
αφορά στην αύξηση της δύναμης του πράττειν των ατόμων εντούτοις
αυτός ο εσωτερικός σκοπός δεν μπορεί να θεωρηθεί ότι εκπληρώνεται
χωρίς τη συνδρομή των άλλων, αφού η κίνηση ενός όντος μπορεί να
αλλάξει ή να σταματήσει από εξωτερικές αιτίες Ως εκ τούτου το conatus
κάθε όντος υποχρεούται να συντονιστεί και να συνεργασθεί με τα άλλα
Υποχρεούται, δηλ, να υπαχθεί στις πρόσκαιρες σχέσεις κατά τη
διάρκεια του χρόνου Στο βαθμό που θεωρηθεί ότι ο S επιχειρεί να δει υπό
ενιαία οπτική ουσία και ύπαρξη, εφόσον το conatus συνδέεται με την
ιδιαίτερη ουσία και την όσο το δυνατό μεγαλύτερη ενεργοποίησή της,
ταυτοχρόνως ενδιαφέρεται και για τους κανόνες που οργανώνουν τις
χωριστές υπάρξεις αναμεταξύ τους Στο βαθμό που η ουσία είναι η
ενέργεια του ατόμου, πνευματική-πρακτική, στην προσπάθειά της να
αναπαράχεται, στο επίπεδο της ύπαρξης, και συγκεκριμένα της
συνύπαρξης, υπάρχουν συνήθως εμπόδια Διότι υπάρχουν προβλήματα να
διαχειριζόμαστε τους εαυτούς μας στα πλαίσια των σχέσεών μας με τους

¹⁹ Βλ. Pollock [1880], σ. 217-8, όπου γράφει ότι το conatus θα μπορούσε να συνδεθεί με το karma του βουδδισμού, "που επιτελεί το μοναδικό επίτευγμα να συντηρεί μια αλυσίδα μετενσαρκώσεων, όταν δεν υπάρχει καμιά ψυχή να μετεμψυχώσει", ή με την έννοια της βούλησης του Schopenhauer και το ασυνείδητο στη φιλοσοφία του Hartmann. Εντούτοις πρέπει να αποκλεισθούν αυτές οι υποθέσεις ως αναγνώσεις του S., όπως αναγνωρίζει ο Pollock, ό.π., σ. 218. Για τον P., και όχι μόνον, όπως π.χ. για τον Bidney, το conatus είναι δύναμη αδρανείας, εμμονή ή προσπάθεια αυτοσυντήρησης. Η εμμονή θα πρέπει να εννοηθεί ότι εξαρτάται από ένα πράγμα στην καθεαυτότητά του και όχι ότι είναι το επισφαλές αποτέλεσμα εξωτερικών συνθηκών, ό.π. σ. 219.

²⁰ Bidney, ό.π., σ. 96.

άλλους, έτσι ώστε η δική μας ενέργεια να μην παρεμποδίζεται. Το *conatus* έχει μεν απροσδιόριστη διάρκεια, αλλά μπορεί να υποστεί βλάβη από εξωτερικούς λόγους. Αυτό υπονοεί ότι είναι ανοιχτό σε εξωτερικές επιδράσεις και έτσι το πρόβλημα μετατοπίζεται στην οργάνωση αυτών, ώστε να μην περιορίζεται η ενεργή δράση κανενός, ένα αίτημα που παραπέμπει στην πολιτική. Το *conatus* ενός όντος, όπως αντιλαμβανόμαστε, έχει απροσδιόριστη διάρκεια κατ' αφαίρεση από τις σχέσεις του με τα άλλα. Στα πλαίσια αυτής της αφάιρεσης το άτομο καταφάσκει προς τον εαυτό του. Μέσω αυτής της αφάιρεσης όμως φτάνουμε στη διατύπωση ενός κοινωνικού-πολιτικού αιτήματος για την οργάνωση των σχέσεων (οι οποίες είναι συχνά αντινομικές ως προς ουσιώδεις όρους ύπαρξης των ατόμων) και ειδικότερα στη διατύπωση μιας ουσιώδους προϋπόθεσής τους, την αυτονομία των δρώντων. Υπό αυτόν τον όρο μπορεί και οι σχέσεις να' ναι θετικές, δηλ η συνύπαρξη να εναρμονίζεται με τους κανόνες της ουσίας των όντων. Αλλά η συνταύτιση ουσίας-ύπαρξης που απαντάται μόνο στο θεό αποτελεί ιδεώδες. Στο βαθμό όμως που ως ανταποκρινόμενη προς την ουσία θεωρηθεί η πράξη μαζί με τους κανόνες που τις προσιδιάζουν, δεν μπορεί αυτή να θεωρηθεί ότι προϋπάρχει της ύπαρξης, αλλά ως ουσία θα θεωρήσουμε την ενεργή παρουσία. Με την έννοια του *conatus* έχουμε την ενεργή εδώ και τώρα παρουσία, την έμπρακτη ουσία, κατά την οποία αίρονται τα όρια ουσίας-ύπαρξης. Στα C.M., I, iv, βλέπουμε ότι για τον S το *conatus* είναι το ίδιο το πράγμα, ότι δηλ είναι η κίνηση ενός πράγματος μαζί με τους νόμους αυτής (*illum conatum se movendi aliquid esse praeter ipsas leges et naturam motus*) δεν είναι ένα μεταφυσικό αχαθό πέραν αυτού του πράγματος²¹. Ο S, όπως και ο Hobbes, επιδιώκει να θέσει την κινητήρια δύναμη του όντος μέσα στο ίδιο

Το *conatus* μπορεί να θεωρηθεί ως η κινητήρια δύναμη που ενυπάρχει στα όντα. Το *conatus* ως ποιητική (*efficiens*) αιτία και όχι ως

²¹ Ο S. αντιμάχεται την άποψη των Σχολαστικών ότι το *conatus* είναι κάτι διαφορετικό από το ίδιο το πράγμα, C.M., I, iv, G. 1/248 και Bidney [1940, σσ. 95-6].

τελικό αίτιο²² , που ενυπάρχει στα πράγματα κάνει περιττό κάποιο Δημιουργό που προϋπάρχει των όντων Όμως, εφόσον θεωρηθεί ότι ενέχουν τα ίδια την ποιητική τους αιτία, είναι αυτή αρκετή για την ύπαρξη και τη συνύπαρξη , Το ερώτημα που απασχολεί είναι αν η δύναμη του conatus είναι αρετή, αν δηλ μετέχει των όρων της γνώσης και των αξιών του κοινωνικού βίου

IV *To conatus ως επιθυμία*

Ο S. επιδιώκει να εμπλουτίσει την έννοια του conatus, σε σχέση με τη χομπεσιανή της νοηματοδότηση, προκειμένου να αποφύγει τον στενά αυτοσυντηρησιακό αλλά και συντηρητικό του χαρακτήρα Η προσπάθεια για τη διατήρηση στο ίδιο είναι δεν αφορά μόνο το σώμα αλλά και το πνεύμα Η προσπάθεια αυτή τελειοφορεί όταν όχι μόνον ένα ον ενεργοποιείται στο έπακρο των δυνατοτήτων του, αλλά και στο βαθμό που φτάσει στη γνώση του ίδιου είναι του (suo esse), όταν δηλ. ένα πράγμα έχει ξεπεράσει το επίπεδο του εν χένει υπάρχουν και φτάσει στο επίπεδο της γνώσης της ιδιαιτερότητάς του και υπάρχει αναλόγως αυτής

Στο Θ 9, Σχ , Η9 III, προστίθενται νέα κατηγορήματα στο conatus “Αυτή η προσπάθεια (conatus), καθόσον αναφέρεται μόνο στο πνεύμα, καλείται θέληση (Voluntas) αλλά καθόσον αναφέρεται στο πνεύμα και στο σώμα ταυτοχρόνως, καλείται όρεξη (Appetitus)” Ανάμεσα στην όρεξη και την επιθυμία δεν υπάρχει καμιά διαφορά, παρά μόνον ότι η επιθυμία αναφέρεται ως επί το πλείστον σε όσους ανθρώπους έχουν επίγνωση των ορέξεών τους. Γι’ αυτό η επιθυμία μπορεί να οριστεί ως συνειδητή όρεξη (ό.π.). Παρατηρούμε ότι το conatus είναι δεκτικό επιπλέον κατηγορήσεων, επίσης ότι δεν αναφέρεται μόνο στο σώμα αλλά

²² Για το ζήτημα της αιτιότητας στο πλαίσιο του conatus και τις συνέπειες στην απόρριψη τελικών και ειδητικών αιτιών, βλ. Α. Μεταξόπουλος [1986].

και στο πνεύμα. Τούτο υποδηλώνει τη δυνατότητά του να προσλάβει ποιότητες της γνώσης²³. Τι σημαίνει όμως η όρεξη για το σώμα, και τι η επιθυμία για το πνεύμα. “Η όρεξη ως εκ τούτου δεν είναι τίποτε άλλο εκτός από αυτή την ίδια την ουσία του ανθρώπου, από τη φύση της οποίας έπονται αναγκαίως όσα εξυπηρετούν τη συντήρησή του και ο άνθρωπος προσδιορίζεται να ενεργεί για την εκπλήρωσή τους” [όπ]. Στο γενικό ορισμό των συναισθημάτων ο S επίσης αποδίδει την επιθυμία ως την ουσία του ανθρώπου, “καθόσον την εννοούμε ότι προσδιορίζεται σε κάποια πράξη από ένα δεδομένο επηρεασμό (affectio)”. Εδώ ο S τη συνδέει με την affectio, όπως και στην απόδειξη του εν λόγω θεωρήματος θ, όπου παραπέμπει στο θ 23, Ηθ ΙΙ. Έχουμε επίγνωση των προσπαθειών μας και κατορθώνουμε να συντηρηθούμε μέσω των επηρεασμών και των επαφών μας με τους άλλους. Εντούτοις, δεν πρόκειται παρά για επίγνωση, όχι για τη γνώση του χ’ είδους, της αναστοχαστικής γνώσης, όποιος αποκτά το πνεύμα έχοντας πραγματοποιήσει πλήρως την κίνησή του επί των περιεχομένων του και γνωρίζοντας τους δικούς του όρους. Πρόκειται για την επίγνωση του γεγονότος ότι αντιδρά καθώς δέχεται τους επηρεασμούς του, για τη γνώση που αποκτάται μέσω των άλλων, για μια ανεπαρκή στο στάδιο αυτό γνώση.

Σύμφωνα με το πολυσυζητημένο θεώρημα θ, “το πνεύμα όσο έχει ευκρινείς και σαφείς ιδέες, και όσο έχει συγκεχυμένες προσπαθεί να διατηρείται στο δικό του είναι κατ’ απροσδιόριστη διάρκεια, και χι’ αυτήν την προσπάθεια έχει επίγνωση”. Τούτο δεν σημαίνει ότι το πνεύμα όταν έχει συγκεχυμένες ιδέες προσπαθεί να παραμένει σε αυτές, αλλά ότι ακόμη κι όταν δεν σχηματίζει ευκρινείς ιδέες, δεν σταματά τις προσπάθειές του. Οι ιδέες τις οποίες έχει το πνεύμα είναι οι ιδέες των τροποποιήσεών του. Ανάλογα με το περιεχόμενό τους αλλά και το πώς το πνεύμα τις ανακατασκευάζει αυτές είναι ασαφείς ή ευκρινείς. Το conatus

²³ Το conatus έχει θεωρηθεί ότι παρουσιάζει συγγένεια με τον Πλατωνικό Έρωτα, μόνο που στον S. το conatus σημαίνει και την επιθυμία για την αυτοσυντήρηση αλλά και την επιθυμία για αύξηση της τελειότητας, δηλ. την ορμή προς την ιδέα του αγαθού. Βλ. Bidney [1940, σσ. 99-100].

όμως ενυπάρχει ως κινητήρια δύναμη σε κάθε κατάσταση και δε σταματά να θέτει σε ενεργοποίηση κάθε πράγμα. Το *conatus* είναι θέληση, όρεξη, επιθυμία, χαρά ή λύπη, υπάρχει σε κάθε ιδέα που σχηματίζεται, σε κάθε αντίδραση απέναντι στους επηρεασμούς και τις τροποποιήσεις που δεχόμαστε. Η δεκτικότητά του σε πολλαπλές κατηγορήσεις υποδηλώνει τη δυναμική του και τη δυνατότητά του για εμπλουτισμό, τη δυνατότητα δηλ της ουσίας, του ατομικού πράττειν, να εμπλουτίζεται έτσι, ώστε να κατορθώσει να ξεπεράσει τα όρια του περιορισμένου εγωισμού. Διότι το κοινωνικό-πολιτικό πρόβλημα είναι το πώς τα ποικίλα άτομα θα κατορθώσουν να συνεργαστούν, να επικοινωνήσουν αναμεταξύ τους, ενώ όμως ταυτοχρόνως θα μπορεί να' ναι ο καθένας ο εαυτός του.

Επί τη βάσει του παραπάνω θεωρήματος, ότι δηλ στο βαθμό που ένα άτομο είτε έχει ευκρινείς είτε ασαφείς ιδέες προσπαθεί να διατηρείται στο δικό του είναι, μπορεί να υποστηριχθεί ότι καθένας νομιμοποιείται να υπερασπίζεται τον εαυτό του σε οποιαδήποτε κατάσταση κι αν βρίσκεται, όποιος κι αν είναι. Εξάλλου, όπως συμπληρώνει ο S, αυτή η προσπάθεια γίνεται με επίγνωση. Εάν δεν νομιμοποιούνταν καθένας να υπερασπίζεται τον εαυτό του, τούτο θα συνεπαγόταν τον παρεμπόδισμό του *conatus* να εκπληρωθεί ως προσπάθεια, να γνωρίσει πραγματικά το είναι του. Από αυτήν την άποψη, το *conatus* αναγνωρίζεται ως απόλυτο δικαίωμα. Όμως για τον S το δικαίωμα ως μέτρο έχει τη δύναμη του σκέπτεσθαι και πράττειν. Όσο λιγότερο σκεφτόμαστε ευκρινώς και όσο περισσότερο μόνοι είμαστε, δηλ. όσο λιγότερα κοινά έχουμε αντιληφθεί ότι έχουμε με τους άλλους κι όσο λιγότερο έχουν μέσω των θεσμών αναγνωρισθεί, τόσο λιγότερο στένει στην πραγματικότητα το δικαίωμά μας.

V. Η τελεολογία του conatus

Στο conatus ανιχνεύονται σκοποί, παρόλο που ο S, ρητά τουλάχιστον, αντιμάχεται την τελεολογία των Σχολαστικών αλλά και, όπως διαφαίνεται, τους σκοπούς του χομπσιανού conatus. Το conatus όμως αφορά στα επιμέρους άτομα, τα οποία διαφέρουν αναμεταξύ τους, ενώ μάλιστα ένα άτομο μπορεί να καταστρέψει ένα άλλο. Υπό αυτούς τους όρους, πώς μπορεί να υποστηριχθεί ότι το conatus δε συνδέεται με εγωιστικούς σκοπούς²⁴, Πρώτον, ο S δε συνδέει το c με στενά βιολογικές λειτουργίες, αλλά με μια ποιότητα ζωής [TP, V, 5], όπως ήδη αναφέρθηκε. Δεύτερον, το να ζούμε σύμφωνα με την ιδιαίτερη ουσία μας, να μπορούμε να ενεργοποιούμαστε στο έπακρο των δυνατοτήτων μας και ταυτοχρόνως να ζούμε αρμονικά με τους άλλους, υπαγορεύει και ανάλογες πολιτικές λύσεις, που ξεπερνούν τον αυταρχισμό και την αυθαιρεσία μιας εγωιστικής βούλησης, τόσο στο επίπεδο της εξουσίας, όσο και σε εκείνο των επιμέρους ατόμων που ανήκουν στο πολιτικό σώμα. Τρίτον, για τις λύσεις αυτές απαιτείται μια σειρά προϋποθέσεων, τόσο γνωσιοθεωρητικού όσο και κοινωνικού τύπου. Αν θεωρηθεί ότι το conatus εξ ορισμού ενσωματώνει τους σκοπούς του, δηλ. αποτελεί την ενεργή ουσία-παρουσία, πρέπει να υποθέσουμε ότι αυτό συνιστά και ένα πρότυπο, μια αξία στην οποία τείνει κάθε προσπάθεια, η οποία όμως άλλοτε ενεργεί και άλλοτε πάσχει, αναλόχως των όρων υπό των οποίων δρα. Το conatus ενσωματώνει τόσο την αιτία του όσο και τους σκοπούς του. Πέραν τούτου όμως βασίζεται σε ορισμένες προϋποθέσεις, οι οποίες στο βαθμό που τηρούνται διασφαλίζουν την ενέργειά του και τις ποιότητές της.

“Το πνεύμα, στο βαθμό που μπορεί, προσπαθεί να φαντάζεται όσα αυξάνουν ή βοηθούν τη δύναμη του σώματος να ενεργεί” [H9. III, 12] Οι

²⁴ Ο Bennett [1984, σσ. 240-246] στην έννοια του conatus ανιχνεύει έναν τελεολογικό χαρακτήρα, θεωρώντας ότι συνδέεται με εγωιστικούς σκοπούς. Ο Donagan [1990, 152-155], διαφωνεί με την προσέγγιση του προηγούμενου, και βασιζόμενος κυρίως στο θεώρημα 12, H9. III, υποστηρίζει ότι ο S. συνάγει τα συμπεράσματά του για το conatus όχι από τα αποτελέσματα της συμπεριφοράς των ατόμων, αλλά μέσω των προϋποθέσεων που μεσολαβούν για την ανάπτυξή τους.

τροποποιήσεις που δεχόμαστε αφήνουν τα ίχνη τους στο σώμα μας, και οι ιδέες τους προκαλούν την παραγωγή μιας σειράς άλλων ιδεών στο πνεύμα μας (σύμφωνα με το θεώρημα 17, Η9 II, στο οποίο και παραπέμπει η απόδειξη του παραπάνω θεωρήματος) Το πνεύμα, σύμφωνα με το θεώρημα που παραθέτουμε, προσπαθεί να φαντάζεται όσους επηρεασμούς ευνοούν τη δύναμή του να δρα Η πρόταση όμως αυτή περιέχει μια ευρύτερη προϋπόθεση: “Το πνεύμα στο βαθμό που μπορεί” “Ο νους όσον εξαρτάται από αυτόν προσπαθεί να φαντάζεται όσα αυξάνουν ή βοηθούν τη δύναμη του σώματος να δρα”, όπως καταλήγει η απόδειξη της εν λόγω πρότασης Η χαρά ή η λύπη, που προκαλούνται από τις καταστάσεις του πνεύματος όταν τείνει σε μεγαλύτερη ή μικρότερη τελειότητα, αντιστοίχως²⁵, έχουν ως προϋποθέσεις τις δυνατότητες του ίδιου του πνεύματος, αλλά προφανώς και το περιεχόμενο των ίδιων των επηρεασμών που δέχεται. Ο S σ’ αυτά τα θεώρηματα αναφέρεται σε καταστάσεις πάθους, όπου ο νους δεν έχει φτάσει ακόμη στο επίπεδο ανακατασκευής των επηρεασμών του εκκινώντας από την αιτία τους, αλλά θεωρώντας τους από τα αποτελέσματά τους “Όσο μπορεί” όμως προσπαθεί καθένας να φανταστεί ό,τι προάγει τη δύναμή του να ενεργεί, δηλ. να σχηματίζει ευκρινείς ιδέες, να τείνει στη σύλληψη των αιτιών των προβλημάτων του. Όσο μπορεί, σε πρακτικό επίπεδο, θα καταβάλει κάθε δυνατή προσπάθεια να προαχθεί τους τρόπους δράσης του Στην TP, III, 9, όταν κάποιο μέτρο της Πολιτείας εχειρίσει την αχανάκτηση των πολιτών, τότε αυτοί συσπειρώνονται ενάντια της Η Πολιτεία, για τον S οφείλει να τείνει να πραγματώνει όσα ακριβώς ο υγιής λόγος διδάσκει για όλους τους ανθρώπους [όπ., 7] Στο βαθμό που παρεμποδίζεται η δράση των πολλών, αυτοί προσπαθούν με κάθε τρόπο να αμυνθούν, συσπειρωνόμενοι και συνωμοτώντας Το conatus, αν και αφορά σε κάθε πράγμα ξεχωριστά και καθετί αναγνωρίζεται ότι έχει την ιδιαίτερη φύση του, εντούτοις επίσης

²⁵ Βλ. Θ. 11, Σχ.: “Λέγοντας *χαρά* εννοώ το πάθος δια του οποίου το πνεύμα μεταβαίνει σε μεγαλύτερη τελειότητα. Λέγοντας *λύπη*, το πάθος δια του οποίου μεταβαίνει σε μικρότερη τελειότητα”.

αναγνωρίζεται από τον S η κοινωνική φύση των ανθρώπων. Το conatus ανήκει σε μια 'διττή' φύση, καθετί είναι ξεχωριστό και ταυτοχρόνως έχει κοινά με άλλα. Το conatus μπορεί να μετέλθει των κοινών εννοιών του λόγου, των κοινών κανόνων, της κοινής δράσης, να ενωθεί με τις προσπάθειες των υπολοίπων. "Το δίκαιο της Πολιτείας καθορίζεται από τη δύναμη του πλήθους, το οποίο οδηγείται σαν από ένα και μόνο νοῦ. Ωστόσο, αυτή η ομοφροσύνη δεν μπορεί επ' ουδενί να νοηθεί εάν η Πολιτεία δεν τείνει κατά κύριο λόγο ναπραγματώσει όσα ακριβώς ο υγιής λόγος διδάσκει ως επωφεληή για όλους τους ανθρώπους" [TP, III, 7]. Το εχθιστικό conatus μπορεί να μετάσχει σε συλλογικές προσπάθειες, να συνδεθεί με εκείνες των άλλων. Ότι είναι κοινό στο μέρος και στο όλον, το γεγονός ότι τα σώματα συμπίπτουν σε ορισμένα πράγματα, τα οποία είναι κατ' ανάγκην αντιληπτά από όλους [H9 II, 38 & Πόρ.] στο πολιτικό πεδίο συνδέεται με την αναγνώριση και τη διεκδίκηση των δικαιωμάτων όλων, που πραγματοποιείται με την αλληλεγγύη και την αμοιβαία βοήθεια, όρο αναγκαίο για την εφαρμογή του φυσικού δικαίου²⁶. Πλην όμως "το φυσικό δικαίωμα καθενός δεν εξαφανίζεται μέσα στην πολιτική κοινότητα", δηλ. το δικαίωμα του ανθρώπου να ενεργεί σύμφωνα με τους νόμους της δικής του φύσης [TP, III, 3]. Η ενότητα είναι εκείνη της πολλαπλότητας.

Η εν λόγω έννοια έχει συνδεθεί και με το πρόβλημα των αξιών. Κατά τρόπο ρητό, ο S στο σχόλιο του θεωρήματος 9, H9. III, αποφαινεται ότι "κάποιο πράγμα κρίνεται ως καλό, διότι το επιχειρούμε (conatur), το θέλουμε, το ορεχόμεθα, και το ποθούμε". Οι αξιολογικές κρίσεις περί καλού και κακού έπονται και δεν προηγούνται των προσπαθειών και των

²⁶ Βλ. TP, II, 15 : " ...οι άνθρωποι χωρίς αμοιβαία βοήθεια μόλις και μετά βίας μπορούν να διαφυλάξουν τη ζωή τους και να καλλιεργήσουν το πνεύμα τους. Γι' αυτό μάλιστα και συμπεραίνουμε ότι το φυσικό δίκαιο, το οποίο είναι ίδιο του ανθρώπινου γένους, δεν μπορεί να νοηθεί παρά μόνον εκεί όπου έχουν κοινά δικαιώματα άνθρωποι που μπορούν να διεκδικήσουν από κοινού γαίες τις οποίες να κατοικήσουν και να καλλιεργήσουν αλλά και οι οποίοι μπορούν να προστατευθούν, να απωθήσουν κάθε μορφή βίας και να ζήσουν σύμφωνα με τη συναινεση όλων".

πράξεών μας²⁷ , αντίθετα προς μια καντιανή ηθική στην οποία η πράξη υπαγορεύεται από καθήκον απέναντι σε έναν ηθικό νόμο. Εντούτοις, το *conatus*, όπως και η επιθυμία, είναι η ουσία του ανθρώπου. Ως ουσία ανάχεται στους κανόνες τους οποίους υπαγορεύουν τα κατηγορήματα με τα οποία εκφράζεται, δηλ τους κανόνες του σκέπτεσθαι και πράττειν. Το *conatus*, στο βαθμό που δεν έχει πλήρη γνώση του εαυτού του και των περιεχομένων του, δεν μπορεί να εκπληρωθεί όταν δηλ εμποδίζεται να ολοκληρώσει την αναστοχαστική κίνηση επί των περιεχομένων του, να ξεδιπλώσει εξυπαρχής το νήμα των γεγονότων που το καθορίζουν. Ποθούμε ό,τι αυξάνει τη δύναμη του πράττειν και του σκέπτεσθαι. Το *conatus* από μόνο του αναγορεύεται ως αξία και υπαγορεύει το καθήκον του σεβασμού προς το δικαίωμα να σκέφτομαι, να δρά αλλά και να συμπράττω με τους άλλους υπό ισότιμους για όλους όρους. Το καλό ως δικαίωμα να σκέφτομαι και να ενεργώ μεσολαβείται για την εκπλήρωσή του από το πολιτικό, το δίκαιο του κράτους [TP, II, 19], προκειμένου να κατοχυρωθεί ως δικαίωμα όλων.

Το *conatus* δεν είναι ένα ή ενιαίο. Κάθε ον έχει και το δικό του ιδιαίτερο *conatus*, οι πάσης φύσεως προσπάθειές του εμφανίζουν ξεχωριστούς για τον καθένα τρόπους. Σε γενικές γραμμές, έχουμε το τυφλό *conatus*²⁸ , που εξυπηρετεί εγωιστικούς σκοπούς· διακρίνουμε επίσης το 'συνεργασιακό' *conatus*, όπως μπορεί να συναχθεί ότι υφίσταται σε περίπτωση που συμφωνήσουν τα άτομα και ενώσουν τις δυνάμεις τους [TP, II, 13] και, τέλος, εκείνο της πλήρως ενεργοποιημένης ουσίας, η οποία δρα σύμφωνα με την ιδιαιτερότητά της και, ταυτοχρόνως, χωρίς να διαταράσσει τη συνολική τάξη πραγμάτων. Αλλά αυτή η τελευταία περίπτωση δεν είναι εύκολο ρητά να δοθεί, όχι μόνο λόγω των δυσκολιών στην πορεία του πνεύματος να γνωρίσει πλήρως τον εαυτό του, αλλά και

²⁷ Βλ. επίσης, *Leviathan*, vi : " Εκείνο το οποίο αποτελεί αντικείμενο της επιθυμίας ή της όρεξης ενός ανθρώπου, είναι και εκείνο, το οποίο ο ίδιος άνθρωπος, από τη σκοπιά του, αποκαλεί καλό..."

²⁸ Ο S., για την ακρίβεια, μιλά για τυφλή επιθυμία (*caeca cupiditas*), στην TP, II, 5, 6 & 22.

λόγω του γεγονότος της ιδιαιτερότητας καθ'εαυτής, των προβλημάτων όχι μόνο της γνώσης αλλά και της γνώσεως να αποδώσει μια τέτοια πραγματικότητα μέσω κοινών ονομασιών και νόμων

Σε γενικές γραμμές, μια καθαρή έκφραση του *conatus* δεν είναι δυνατό να συναντήσουμε, αφού εμπλέκεται με την έννοια της τροποποίησης, με δεδομένο ότι το πνεύμα συνίσταται από τις ιδέες των τροποποιήσεών του, οι οποίες αποτελούν τα περιεχόμενά του. Μόνο που απέναντι στους επηρεασμούς του αντιδρά κάθε φορά και με διαφορετικό τρόπο. Στην περίπτωση του 'τυφλού' *conatus* συμπεριφέρεται παθητικά, δηλ. κατ' αντίδραση προς τους επηρεασμούς που δέχεται προσλαμβάνοντάς τους μόνο σύμφωνα με τα αποτελέσματά τους. Σ' αυτήν την περίπτωση προσπαθεί όπως μπορεί να αμυνθεί και να προστατευθεί και τότε μπορεί να καταλήξουμε στον "πόλεμο όλων εναντίον όλων". Στον *S* όμως η φύση του ανθρώπου είναι κοινωνική, ο άνθρωπος 'εκ φύσεως' συνεργάζεται με τους άλλους, έτσι αντιλαμβάνεται τα κοινά του με τα άλλα άτομα, αντιλαμβάνεται ότι δεν μπορεί να προστατέψει τα συμφέροντά του μόνος και εναντίον όλων. Έτσι συμμαχεί με τις προσπάθειες των άλλων και οργανώνει αποτελεσματικότερες μορφές δράσεις μέσω των θεσμών της Πολιτείας. Ακόμη και στην τρίτη περίπτωση, το *conatus* ως όρο του έχει το πώς ένα άτομο ανακατασκευάζει τις τροποποιήσεις του, όχι ανάλοχα με το πώς του προσπίπτουν, ως προς τα πάθη που του προκάλεσαν, αλλά πώς αυτοί οργανώνονται. Ο ορισμός του *conatus*, δηλ. η έκφραση της πλήρως ενεργοποιημένης ουσίας που εκφράζει το δικό της, ιδιαίτερο είναι, πρέπει να συνδεθεί με τη γνώση του χ' είδους, για την προσέγγιση της οποίας ευνοεί η συμμετοχή όσο το δυνατόν περισσότερων ανθρώπων²⁹. Το χ' είδος γνώσης, αν και αφορά τη σύλληψη των πραγμάτων στην ιδιαιτερότητά

²⁹ Βλ. Ηθ. V, 20, Απ. : " Αυτή η αγάπη προς το Θεό... τόσο περισσότερο θάλπεται όσο περισσότερους φανταζόμαστε ότι μετέχουν σ' αυτήν την απόλαυση..." Για το σχολιασμό αυτού του εδαφίου, βλ. P. Cristofolini [1982], σσ. 47 κ.εξ., επίσης Matheron [1988], σ. 569.

τους³⁰ έχει ως όρο της τη συμμετοχή όσο το δυνατό περισσότερων ανθρώπων σ' αυτήν την προσπάθεια. Οι πράξεις και τα συναισθήματά μας καθορίζονται "από τη δύναμη της εξωτερικής αιτίας σε συνδυασμό με τη δική μας δύναμη" [Hθ V, 20, Σχ] Ο ορισμός του conatus και η πραγματοποίησή του διέρχεται μεν των κοινών εννοιών του λόγου και των κοινών προσπαθειών, αλλά για να επιστρέψει στον εαυτό του έχοντας απαλλαχθεί από τον εγωισμό, τον ατομικισμό και την ιδιοτέλεια που κινδυνεύει να έχει, αφού πρόκειται για ατομική πράξη

Το conatus σημαίνει την πλήρη κατάφαση ενός πράγματος προς τον εαυτό του. Ο S όπως φαίνεται στο θεώρημα 5³¹ αποκλείει μέσα σ' ένα πράγμα την αντίφαση³². Ένα άτομο είναι μια "ένωση σωμάτων" που σχηματίζεται χάρη στην αναμεταξύ τους συμφωνία όχι μόνον ως προς την ουσία, διότι όλα τα πράγματα έχουν κοινά ως προς αυτήν, αλλά και ως προς την ύπαρξή τους. Σύνθετο άτομο είναι ο άνθρωπος, ένα πολιτικό σώμα, η Φύση ολόκληρη. Ένα άτομο λοιπόν υπάρχει στο βαθμό που δεν ανατρέπονται πλήρως οι όροι συμφωνίας ανάμεσα στα στοιχεία που το συνθέτουν. Το conatus θα πρέπει να θεωρηθεί ότι μάχεται την απειλή της διάλυσης, η οποία μπορεί να συμβεί, συνεπεία της οποίας θα προκληθούν νέες επανενώσεις, νέες συνθέσεις. Η εκδοχή αυτής της ανασύνθεσης στον S μένει ανοιχτή. Το conatus μάχεται επίσης για τη διατήρηση της ιδιαιτερότητας, δηλ την ιδιαίτερη σύνθεση και τις ιδιότητες ενός ατόμου, αυτές που υπάγονται στα κατηγορήματα Σκέψης-Εκτασης ή του

³⁰ Βλ. Ηθ. V, 24 : "Όσο περισσότερο εννοούμε τα ιδιαίτερα πράγματα, τόσο περισσότερο κατανοούμε το Θεό."

³¹ " Σε τέτοιο βαθμό τα πράγματα αντιτίθενται, δηλ. δεν μπορούν να συνυπάρξουν (convenire) στο ίδιο υποκείμενο (subjecto), στο μέτρο που το ένα μπορεί να καταστρέψει το άλλο." Σύμφωνα με τον Macherey [1990, σ. 209], το Θ. 5 διατυπώνεται με τρόπο πολύ γενικό και η "απόδειξη" του που βαίνει δια της απόπου απαγωγής, κάνοντας μόνον αναφορά στην προηγούμενη πρόταση "προφανή από την ίδια", δείχνει καλά ότι πρόκειται για ένα είδος αξιώματος, για μια τυπική αρχή που δεν αφορά καμιά απολύτως πραγματικότητα, αλλά που εκθέτει έναν καθολικό όρο κάθε λογικής σκέψης : φαίνεται λοιπόν να έχει μια λογική σημασία και να οδηγεί στην παραδοσιακή πρόταση : "ένα πράγμα δεν μπορεί να ' ναι ταυτοχρόνως το ίδιο και το αντίθετό του.

³² Ο χειρισμός του νόμου της αντίφασης από τον S. έχει γίνει αντικείμενο κριτικής από τον Hegel : "...για τον τελευταίο, όχι μόνον τα αντίθετα *μπορούν* πολύ καλά να συνυπάρχουν στο ίδιο υποκείμενο, αλλά είναι επίσης αυτή η ενότητα των αντιθέτων που συγκροτεί τη φύση του υποκειμένου σαν τέτοιου..." Macherey [1990], σ. 209.

πράττειν Αγωνίζεται ώστε οι εξωτερικοί επηρεασμοί να μην το αλλοιώνουν, να διατηρεί τη δική του κίνηση, σκέψη, τρόπο δράσης, με λίγα λόγια, την αυτονομία του Προσπαθεί ώστε οι σχέσεις του να μην επιδρούν κατά τρόπο εξωτερικό, παρεμβατικό προς το ίδιο, πράγμα που θα οδηγούσε στην υποδούλωση, στην αναχωγή του σε ένα άλλο, στην υπαχωγή του στη σύγκριση και τη σχετικοποίησή του

Συνοπτικά, το conatus α) συγκρούεται με τους επηρεασμούς που δρουν εξωτερικά προς το ίδιο, καταλύοντας τη δική του δράση Από αυτήν την άποψη το πρωταρχικό νόημα του conatus έλκεται από την αντίσταση του ατόμου προς ό,τι το καταστρέφει Στη βάση αυτή στο conatus μπορεί να συγκροτηθεί το δικαίωμα της αντίστασης προς την αυθαιρεσία της όποιας εξουσίας β) Εφόσον πρόκειται για μια δυναμική ουσία που δρα στα πλαίσια της εν χρόνω υπάρξης, παράγει τους δικούς της επηρεασμούς, τους δικούς της τρόπους, απεριόριστα, μέχρι να εμποδιστεί από κάτι άλλο γ) Οι εξωτερικοί επηρεασμοί μπορούν να συνδεθούν με τα αποτελέσματα δράσης ενός ορισμένου πράγματος, στο βαθμό που συμφωνούν αναμεταξύ τους δ) Η συμφωνία είναι δυνατή, αφού ως προς την ουσία τα πράγματα έχουν κοινά αναμεταξύ τους ε) Το conatus μπορεί να υπερβεί τα όρια μιας εχριστικής και περιορισμένης δράσης στο βαθμό που αντιληφθεί μέσω της σκέψης και της δράσης του τα κοινά που το συνδέουν με τα άλλα στ) Εφόσον όμως καθετί είναι μια ιδιαίτερη σύνθεση, μπορούν τα άτομα να συμφωνήσουν υπό τον όρο της αναγνώρισης και του σεβασμού της ιδιαιτερότητάς τους, στο βαθμό που αμοιβαία αναγνωρισθεί καθένας ως αξία καθεαυτήν. –

Μέρος Δεύτερο

Γνώση, Πάθη και Πολιτική

Στον S, όπως και στον Hobbes, συναντάμε ένα έντονο ενδιαφέρον για τα πάθη, τα οποία συνδέονται με την προβληματική των κοινωνικών συγκρούσεων. Μπορούμε να αποκωδικοποιήσουμε, όπως έχει θεωρηθεί, τη σύσταση της κοινωνικής ζωής ως διάρθρωση παθών¹. Κατά το 17ο αι. τα πάθη πρωταρχικά συνδέονται με την ανθρώπινη φύση. Στην Εισαγωγή του 3ου Μέρους της Ηθικής ο S γράφει: “ η φύση είναι πάντοτε η αυτή και παντού ενιαία. , δηλ. οι νόμοι και οι κανόνες της φύσεως δια των οποίων τα πάντα γεννώνται και μεταβάλλουν μορφή, είναι πάντοτε και παντού οι αυτοί.” Η επιστήμη της ανθρώπινης φύσεως αναζητεί, λοιπόν, τους κοινούς νόμους για να θεμελιωθεί. Τα συναισθήματα είναι ενέργειες ή πάθη², που υπό το κατηγόρημα της σκέψης αποτελούν ιδέες, ευκρινείς ή συγκεχυμένες. Τα συναισθήματα, όπως και οι ιδέες, βασίζονται στην έννοια της τροποποίησης (*affectio*), η οποία εμπεριέχει την επαφή, τη σχέση ανάμεσα σε δύο ή περισσότερους παράγοντες. Υπό το κατηγόρημα δε της σκέψης οι τροποποιήσεις αναπαριστούνται ως ιδέες. Η κατανόηση της ανθρώπινης φύσεως παραπέμπει στους όρους των κοινωνικών σχέσεων, οι οποίες είναι και ιδέες, ή με άλλα λόγια οι κοινωνικές σχέσεις αλλά και οι πράξεις των δρώντων εμπεριέχουν γνώση. Επίσης, η θεωρία των συναισθημάτων παράχεται από την έννοια του *conatus*, της δύναμης του ατόμου να διατηρεί τον εαυτό του. Αλλά και η πολιτική είναι σύστημα σχέσεων, το οποίο προσανατολίζεται στις αρχές της ειρήνης και της ελευθερίας των πολιτών [TP, Προοίμιο] και

¹ Moreau [1994], σ. 382, αναφερόμενος στον Matheron [1988], σ. 83 κ.εξ.

² Ηθ. III, Ορ. III: “ Με τον όρο συναίσθημα (*affectum*) εννοώ τις τροποποιήσεις (*affectiones*) του σώματος δια των οποίων η δύναμη του σώματος να ενεργεί αυξάνει ή μειώνεται, προάγεται ή εμποδίζεται, συγχρόνως δε και τις ιδέες αυτών των τροποποιήσεων. Ως εκ τούτου, εφόσον είναι δυνατό να είμαστε η επαρκής αιτία μιας των τροποποιήσεων αυτών, με τον όρο συναίσθημα εννοώ ενέργεια· σε κάθε άλλη περίπτωση πρόκειται για πάθος.”

συγκροτείται στην έννοια της δύναμης³. Η κυριαρχία και η αυτονομία της Πολιτείας διασφαλίζεται, όταν η κυβερνητική εξουσία δεν δεσμεύεται μόνον από τον εαυτό της αλλά και από τους υπηκόους [TP, IV, § 4], διότι σύμφωνα με τον S. τα άτομα δεν απαρνούνται την ανθρώπινη φύση τους και τα φυσικά τους δικαιώματα, ζώντας σε μια θεσμισμένη κοινωνία, ως εκ τούτου δεν μπορούν να δεχτούν την άνευ όρων υπακοή. Το ενεργητικό δεν υφίσταται απολύτως, χωρίς τη δεκτικότητα του προς τα άλλα πράγματα. Στην Ηθική, το *conatus* δεν καταστρέφεται παρά από εξωτερικές αιτίες. Τα πάθη, δηλ η μείωση ή ο περιορισμός της δύναμης να πράττουμε και να σκεφτόμαστε, στην TP διευκρινίζεται ότι οφείθονται σε εξωτερικές αιτίες, συγκεκριμένα σε πολιτικές [TP, V, 3], όταν η πολιτική εξουσία συμπεριφέρεται σαν μια ξένη δύναμη προς τους πολίτες, όταν απολυτοποιούνται το ενεργητικό και το παθητικό και πάσχουν τα ίδια τα πράγματα. Τα πάθη εμφανίζονται επίσης όχι μόνον σε περίπτωση πολέμου, αλλά και στην ειρήνη, όταν η ύπαρξή της σημαίνει απλώς την απουσία πολέμου, στην πραγματικότητα όμως τη δουλεία και την απομόνωση του ενός από τον άλλον [TP, VI, 4], είναι ως εκ τούτου αποτέλεσμα της έλλειψης των προϋποθέσεων του ευζην. Συνοπτικά, η ανθρώπινη φύση και η πολιτική βασίζονται στις κοινωνικές σχέσεις και στην έννοια της δύναμης. Η ανθρώπινη φύση πραγματοποιείται και κατανοείται μέσω των πράξεων του ατόμου, στα πλαίσια των κοινωνικών του σχέσεων, ως εκ τούτου δεν είναι ανιστορική. Η συνάφεια γνώσης και συναισθημάτων εμφανίζεται ήδη στον ορισμό του συναισθήματος ως ιδέας, ενώ με τη συμμετοχή του *conatus* προστίθεται η έννοια της δύναμης και συμπληρώνεται η αιτιακή εξήγηση για την προσπάθεια του πνεύματος να σχηματίσει επαρκείς ιδέες και ταυτοχρόνως αποτελεί εξήγηση της δυναμικής των συναισθημάτων, που μπορούν να μετατραπούν από πάθη σε ενεργητικές δυνάμεις, δηλ σε

³ Βλ. Επιστολή 50, επίσης TP, II, 13.

αρετές⁴.

Η συνάρχεια πάθους και πολιτικής έγκειται α) στην κοινωνικότητα της ανθρώπινης φύσης, β) στην αλληλοδιαπλοκή ατομικού-κοινωνικού, γ) στην παραγωγή και των δύο θεωριών από την έννοια της δύναμης. Η αλληλοδιαπλοκή ατομικού-κοινωνικού στον S οδηγεί αφενός μεν στην κατασκευή ενός ατομικού πράττειν που υποχρεούται να συνεργαστεί με τους άλλους, αφετέρου δε σε ένα κοινωνικο-οικονομικό πλαίσιο του οποίου όρος είναι η διαφύλαξη της ατομικότητας μέσω της κατοχύρωσης των ατομικών δικαιωμάτων. Εντούτοις πρέπει να υπογραμμισθεί το εξής. Παρόλο που και η πολιτική θεωρία παράχεται από την έννοια της δύναμης, όπως και η θεωρία των συναισθημάτων, συγκεκριμένα από την έννοια του *conatus*, εντούτοις η πρώτη δεν μπορεί να θεωρηθεί ως το άθροισμα ή η ένωση των επιμέρους *conatus*⁵, αλλά ότι συγκροτείται με τη μεσολάβηση των θεσμών.

Στην Ηθική η κατασκευή της υπόστασης επιχειρείται να τοποθετηθεί στον τρόπο, στις πραγματικές εν χρόνω εκδηλώσεις της. Ως κύριος προσανατολισμός διαφαίνεται η συγκρότηση των όρων αυτονομίας του ατόμου. Στην TP, ο S προβληματίζεται για το καλύτερο καθεστώς, εκείνο που εξασφαλίζει το ευ ζην στους πολίτες, κυρίως την ελευθερία τους [TP, V, 4-6]. Μπορεί να υποστηριχθεί ότι η πολιτική θεωρία μεσολαβεί για την εκπλήρωση του προγράμματος της Ηθικής.

Στην TP, η Πολιτική υπάρχει επειδή οι άνθρωποι κατευθύνονται μάλλον από τα πάθη παρά από το Λόγο [TP, VI, 1], επειδή δηλαδή υπάρχουν εμπόδια στην ανάπτυξη της δύναμής τους. Εφόσον όμως σκοπός της πολιτικής είναι η ελευθερία των πολιτών, δηλ. η εξάλειψη των παθών,

⁴ Για το *conatus* ως αρετή, βλ. Ηθ. IV, Op. VIII, επίσης, όπ.π., Θ. 22, Πόρ.

⁵ Ο Matheron βασισμένος κυρίως στην TP, §§13, 16 & III, § 5, όπου ο S. σημειώνει ότι οι πολίτες πρέπει να είναι ενωμένοι ως δι' ενός πνεύματος (*veluti una mente*), υποστηρίζει την ύπαρξη ενός συλλογικού *conatus*, προτείνοντας μια νατουραλιστική-οργανιστική θέση για το κράτος στον S. Εντούτοις έχει θεωρηθεί ότι ο M. έχει παραγνωρίσει τη χρήση του *veluti* από τη φράση, βλ. Moreau [1994], σσ. 443-44. Επίσης, ας σημειωθεί ότι οι πολίτες δεν γεννιούνται αλλά γίνονται [TP, V, 2] μέσω της μεσολάβησης των θεσμών, ως εκ τούτου η ενότητα της δύναμης δεν μπορεί να συγκροτηθεί με την απλή κίνηση της ένωσης των επιμέρους δυνάμεων.

στην πραγματικότητα πρέπει να οδηγηθεί στην αυτοκαταρχισή της, τουλάχιστον με το νόημα μιας πολιτικής που επιβάλλεται ως ισχύς. Η πολιτική θεμελιώνεται στις σχέσεις που εγκαθιδρύει μέσω των θεσμών, σχέσεις αμοιβαίας αλληλεξάρτησης και αλληλεχχύης, που προστατεύουν την ελευθερία καθενός αλλά και τη δύναμη της Πολιτείας γενικότερα.

Η πολιτική εξουσία ενεργώντας χωρίς να λαμβάνει υπόψη της τους πολίτες, παρά μόνον τον εαυτό της, σαν υπόσταση δίχως τρόπους και δίχως νόμους, υφίσταται μόνον σαν χίμαιρα. Η τυχόν μερικότητα ή ο υποκειμενισμός της υπαγορεύει αντιστοίχως και στους πολίτες το ίδιο, πράγμα που οδηγεί στη διάλυσή της, και σε έναν επαναλαμβανόμενο κύκλο αναζητήσεων. Η όλη ιστορία των συναισθημάτων όπως και των ιδεών που σχηματίζουμε παίζεται ανάλοχα με τους φακούς με τους οποίους βλέπουμε τα πράγματα. Αλλά και οι πράξεις μας καθορίζονται από το εάν συμπεριφερόμαστε κατ' αντίδραση και μόνον προς τη συμπεριφορά των άλλων, ως δούλοι ή αφέντες, ή εάν ενεργούμε ως υποκείμενα εξίσου προς τους άλλους.

Στην Ηθική, ο σπινοζικός θεός δεν υφίσταται σαν εξουσία βασιλέων, αλλά υπάρχει στη νομοτέλεια των κατηγορημάτων σκέψης-πράττειν. Στην ΤΡ, από τον άρχοντα πρέπει να εξαφανιστούν οι ιδιότητες του προσώπου και να υπαχθεί σε ένα νομικό πλαίσιο το οποίο υπάρχει πριν και πάνω από αυτόν [ΤΡ, VII, 30]. Στο ιδεώδες πολίτευμα το φυσικό δίκαιο, που περιλαμβάνει τους φυσικούς νόμους, δηλ. τους κανόνες σύμφωνα με τους οποίους τα πάντα γίνονται, συμπίπτει με το θετικό. Στην πραγματικότητα όμως το φυσικό δίκαιο είναι χράμμα νεκρό χωρίς την πραγματοποίησή του στο χρόνο. Κι εκείνο που παρατηρείται είναι ότι οι Πολιτείες προδίδουν συχνά τον εαυτό τους [ΤΡ, IV, 4]. Ο κυριότερος λόγος θα πρέπει να αναζητηθεί στη σύσταση της πολιτικής δύναμης. Τούτη βασίζεται στη συμφωνία της με τους πολίτες, με την κατοχύρωση και ρύθμιση των φυσικών τους δικαιωμάτων. Καταστρέφεται στο βαθμό που αποξενώνεται από την πηγή της, από πρακτική άποψη, όταν δεν μεριμνά για την

ανάπτυξη αλληλέγχυων και ισότιμων σχέσεων και συμπεριφέρεται σαν ένα οποιοδήποτε άτομο που θεωρεί τα πράγματα ως προς το ίδιο, υπό την οπτική της φαντασίας του, *sub specie durationis*. Τα πάθη κατά κύριο λόγο οφείλονται στην πολιτική στο βαθμό που δίδει αφορμές στους πολίτες να συσπειρωθούν εναντίον της [TP, III, 9]. Κατά δεύτερο λόγο οφείλονται στην ανθρώπινη 'φύση', δηλ στις δυσκολίες της νόησης να φτάνει στην ανακατασκευή των πραγμάτων όχι με εποπτικό σημείο τα αποτελέσματά τους σε μας, αλλά από την έποψη της αιτίας ή του Λόγου τους. Κι ενώ βέβαια υπάρχουν αυτές οι δυσκολίες, εκ παραλλήλου καθένας προσπαθεί να περιφρουρεί τη δύναμη και το δικαίωμά του να σκέφτεται και να διατηρεί τον εαυτό του. Γι' αυτό και αντιδρά απέναντι στις διαταχές και τις καταχρήσεις της εξουσίας⁶, που παρεμποδίζουν την προσπάθειά του να διευρύνει τις δυνάμεις του. Σε γενικές γραμμές, ο S στην Ηθική, επιχειρεί να στηρίξει τη θέση του ότι ο άνθρωπος μπορεί να φτάσει στην ανακατασκευή των πραγμάτων υπό την έποψη της αιτίας ή του Λόγου που τα διέπουν, αν και πρόκειται για μια διαδρομή με πολλά προβλήματα. Και επειδή υπάρχει αυτή η δυνατότητα, το άτομο δεν αποποιείται ποτέ το δικαίωμά του να κρίνει⁷. Εύλοχα τα εμπόδια κατά κύριο λόγο δεν υπάρχουν στη 'φύση' του ανθρώπου, όπως και στην περίπτωση του *conatus*, αλλά θα πρέπει να αναζητηθούν στους εξωτερικούς παράγοντες, στο πώς οργανώνονται οι σχέσεις του. Κατ' επέκταση, οι κανόνες του φυσικού ή θεικού δικαίου διατυπώνονται ως όροι κριτικής της πολιτικής οργάνωσης -

⁶ Βλ. TP, XVII : "Μάταια θα διέταζε έναν υπήκοο να μισεί τον ευεργέτη του, να αγαπά όποιον του έκανε κακό, να μην αισθάνεται προσβολή από τις ύβρεις, να μην επιθυμεί να ξεπεράσει το φόβο, κι ένα μεγάλο αριθμό παρόμοιων πραγμάτων που έπονται αναγκαία από την ανθρώπινη φύση." Βλ. επίσης, TP, III, 8.

⁷ TP, III, 8 : "...κανείς δεν μπορεί να απαρνηθεί την κριτική του ικανότητα."

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΠΡΩΤΟ

Η θεωρία της γνώσης

1. Εισαγωγικές παρατηρήσεις

Στον S. διατυπώνονται τρία είδη γνώσης, τα οποία μπορεί να θεωρηθούν ως τρεις τύποι που συνοψίζουν τους τρόπους θεώρησης με τους οποίους ο νους στοχάζεται τα περιεχόμενά του, ως τρεις διαδρομές με διαφορετικό αφετηριακό κάθε φορά σημείο. Το πρώτο είδος εκκινεί από το αποτέλεσμα, από το σημείο του πάσχοντος ατόμου, περιλαμβάνοντας τις ανεπαρκείς ιδέες. Το δεύτερο είδος περιλαμβάνει τις κοινές έννοιες, τα κοινά γνωρίσματα που μας συνδέουν με τους άλλους. Το τρίτο κατευθύνεται στη σύλληψη της αιτίας ή του Λόγου που οργανώνει ένα ορισμένο πράγμα. Ο άνθρωπος σκέφτεται, αλλά επίσης σκέφτεται ότι σκέφτεται. Η γνώση δεν είναι παρά ο αναστοχασμός πάνω σε κάτι που ήδη υπάρχει, η βεβαιότητα της γνώσης την οποία εμπεριέχουν τα περιεχόμενα του πνεύματός μας⁹. Με δεδομένο ότι ο νους στον S. δεν είναι υπόσταση, όπως στον Descartes, η γνώση δεν είναι inventio, αλλά δεσμεύεται από το Λόγο του σώματος ή του πράττειν, διαφορετικά καταλήγει σε χίμαιρα. Η μελέτη μας εκκινεί με την εξέταση του γ' είδους γνώσης, διότι α) παρόλο που αποτελεί ιδεώδες, όπως και η υπόσταση για τον άνθρωπο, μια πρόταση ανοιχτή, εντούτοις στο γ' είδος γνώσης συλλαμβάνεται με ευκρίνεια το πραγματικό αντικείμενο. Στο τελευταίο μέρος της Ηθικής, όπου κυρίως ο S. αναφέρεται στο τρίτο είδος γνώσης, ξαναβρίσκουμε την αρχή του νήματος: η υπόσταση συναντάται με την amor Dei intellectualis, με τη γνώση της εσωτερικής λογικής των πραγμάτων. Με γνώμονα αυτό το είδος γνώσης μπορούν να κριθούν τα άλλα δύο, β) Το γ

⁹ Στον S. το πνεύμα είναι η ιδέα του σώματος. Η ιδέα ταυτίζεται με τη γνώση [Ηθ. II, Θ. 23]. Ως εκ τούτου υπάρχει η ιδέα ή γνώση του σώματος, επίσης η ιδέα ή γνώση του πνεύματος, δηλ. η γνώση της γνώσης, η αυτογνωσία του πνεύματος, η βεβαιότητα για τη γνώση που εμπεριέχει.

είδος γνώσης δεν μπορεί να προέλθει από το α´⁹, εφόσον η γνώση είναι η γενετική ανακατασκευή ενός πράγματος, και δεν μπορεί να ξεκινήσει από το αποτέλεσμα. Εξάλλου το α´ είδος γνώσης, στο οποίο περιλαμβάνεται και η αντίληψη, την οποία αναλύσαμε στο 1ο κεφάλαιο, ενότητα V, ο S επιχειρεί να το παραγάγει στη βάση των αρχών οργάνωσής του, όπως δηλ υποχρεώνει η γνώση του γ´ είδους γνώσης γ). Με το τρίτο είδος αναδιοργανώνονται τα δύο προηγούμενα, μέχρι τη συμφωνία ανάμεσα στο Λόγο των ιδεών του πνεύματος και το Λόγο που διέπει το αντικείμενό του. Τα δύο προηγούμενα είδη δεν είναι ανεξάρτητα του ζου, αποτελούν στιχμές μιας αδιάλειπτης πνευματικής λειτουργίας. Η ιδέα ή γνώση του αντικειμένου υπάρχει στο πνευμα μας, με δεδομένη βέβαια την ενότητα πνεύματος-σώματος, αλλά εκείνο που αναζητείται είναι η βεβαιότητά της. Και η δυνατότητα του πνεύματος να αναδιοργανώνει τα περιεχόμενά του υπάρχει ήδη στη φαντασία [H9 II, Θ 17, Σχ] η οποία είναι δύναμη, αφού συμβάλλει στην απεριόριστη ανάκληση των αντικειμένων, πράγμα βασικό για τη διευθέτησή τους (όπως έχει αναλυθεί ήδη στο πρώτο κεφάλαιο της μελέτης μας). Δεν μπορούμε να κατανοήσουμε την πορεία των δυο προηγούμενων, αν δεν έχουμε κατανοήσει τον προσανατολισμό και τις προϋποθέσεις τους τις οποίες και εμπεριέχουν, σε κάποιο βαθμό -

⁹ Βλ. Gueroult [1974], σ. 444, ο οποίος υποστηρίζει ότι το γ´ είδος δεν μπορεί να προέλθει από το α´, διότι "το επαρκές δεν μπορεί να προέλθει από το ανεπαρκές", και είναι υπέρ της άποψης ότι "από κάποιο απότομο άλμα η Ψυχή περνά από τη μια περιοχή στην άλλη" [ό.π.].

II. Τα είδη της γνώσης στην ΤΙΕ και την Ηθική

Παρόλο που ανάμεσα στην ΤΙΕ και την Ηθική ως προς την κατηγοριοποίηση των ειδών της γνώσης εμφανίζονται ορισμένες διαφορές, εντούτοις αυτές δεν κρίνονται ουσιώδεις. Το βασικό πρόβλημα που επιδιώκει να λύσει το πρόγραμμα και των δύο έργων είναι η γνώση ενός πράγματος από τον ίδιο του τον εαυτό, επί τη βάση των προϋποθέσεων που καθορίζουν την πραγματικότητά του. Το πρόγραμμα όμως αυτό μένει ανοιχτό, με δεδομένο ότι δεν αναιρούνται οι ειδητικές ουσίες ούτε οι καθολικές και οι κοινές έννοιες, παρόλο που ο S επιχειρεί να τις αντιμετωπίσει και να τις χειριστεί κριτικά. Τούτο άραγε οφείλεται μόνο στις αδυναμίες της γνώσης να φτάσει στη σύλληψη και τη διατύπωση του Πράγματος ή και στο γεγονός ότι σύμφωνα με την κατασκευή του S οι επιμέρους ουσίες έχουν πράγματι κοινά, υπάρχουν σε μια διαρκή επικοινωνιακή σχέση και σε κοινούς κανόνες. Είναι φανερό ότι μέσ' από τα κείμενα του S τίθεται το καθήκον για τη γνώση του ορισμένου πράγματος, εντούτοις αυτό ούτε υπάρχει αλλά ούτε και νοείται ανεξάρτητα από τα άλλα. Εξάλλου η γνώση διαφωτίζεται μέσ' από τη συνάφειά μας με τους άλλους και την αναχνώριση της ομοιότητάς μας μαζί τους¹

Στη συνέχεια, επιχειρείται η απόδοση των ειδών γνώσης, πρώτον όπως διατυπώνονται στην ΤΙΕ και κατόπιν όπως μας δίδονται στην Ηθική.

Στην ΤΙΕ, § 19, τα είδη της γνώσης, καλύτερα, της αντίληψης, γιατί κυρίως την ανατομία αυτής επιχειρεί να δείξει ο S, δηλ της εμπειρίας που αποκτάμε για τα πράγματα, αριθμούνται σε τέσσερα. Συνοπτικά, σε εκείνην που προέρχεται I. εξ ακοής, II. από πληθυνμένη εμπειρία, III. από γενικό συμπέρασμα, IV. από αιτιώδη συμπερασμό, που

¹ Βλ. Ηθ. IV, Θ. 18 & 35, Σχ.

είναι ουσιώδης ή γενετικός Αναλυτικότερα, η διατύπωσή τους έχει ως εξής

I. Υπάρχει αντίληψη την οποία αποκτάμε εξ ακοής ή από κάποιο σημείο, που έχει ορισθεί κατά συνθήκη (ad placitum)²

II. Υπάρχει αντίληψη την οποία αποκτάμε από πλανωμένη εμπειρία, δηλ. από μια εμπειρία που δεν καθορίζεται από τη νόηση αυτή αποκαλείται έτσι, μόνον επειδή συμβαίνει σε μας τυχαία και δεν έχουμε καμιά άλλη εμπειρία που τη διαψεύδει, κατ' αυτόν τον τρόπο παραμένει για μας αδιάσειστη³.

III. Υπάρχει αντίληψη την οποία αποκτάμε όταν η ουσία ενός πράγματος συνάχεται από ένα άλλο πράγμα, αλλά όχι επαρκώς Αυτό συμβαίνει είτε όταν συνάχουμε την αιτία από κάποιο αποτέλεσμα, είτε όταν συνάχεται ένα συμπέρασμα από το γεγονός ότι μια καθολική έννοια συνοδεύεται πάντα από μια ορισμένη ιδιότητα⁴

IV. Τέλος, υπάρχει αντίληψη κατά την οποία ένα πράγμα γίνεται αντιληπτό μόνο δια της ουσίας του ή δια της γνώσης της προσεχούς του

² Ο Kouyé [1979, σ. 16] το ad placitum το έχει αποδώσει ως arbitrairement. Ο Curley στη μετάφρασή του [1990, σ. 12], ακολουθώντας τον Joachim [1940, σ. 27] αποδίδει το σημείο ως conventional. Τα σημεία είναι λέξεις τις οποίες ακούμε ή είναι γραμμένες. Για την ανάλυση του Joachim [ό.π.] "Τα σημεία δεν είναι 'φυσικά' αλλά 'τεχνητά', έχουν σημασία κατά συνθήκη ή κατόπιν συμφωνίας. Εάν η μετάφρασή μου είναι ορθή, ο S. χωρίς αμφιβολία αναφέρεται σε μια τεχνική ονομασία διαδεδομένη στους θεωρητικούς της λογικής σήμερα". Σύμφωνα με τον Joachim, η θεωρία του S. είναι κατά κόρον επηρεασμένη από τη νομιναλιστική λογική, την οποία υιοθετεί. Ο Rousset [1994, σ. 182] όμως διαφωνεί με τον προηγούμενο και συνοπτικά υποστηρίζει ότι η επικύρωση της γνώσης εξ ακοής θα υπαχθεί τελικά στην παρέμβαση της νόησης. Σύμφωνα με τη δική του ανάλυση, στο πρώτο αυτό είδος γνώσης, ο S. ξεχωρίζει δύο αρχές προέλευσης, δύο είδη, Φωνή και Σημείο, άρα Ομιλία και Γραφή, που αντιστοιχούν στην παράδοση και στα κείμενα, τα θρησκευτικά και τα θεολογικά, αντιστοίχως. Εκείνο όμως που έχει σημασία και το συναντάμε στην ΤΤΡ, είναι το ότι εμείς δεν γνωρίζουμε ποτέ "τι είπε" παρά μέσω "αυτού που έγραψε", που συνιστούν δυο μορφές μαρτυρίας.

³ Για τον Joachim [ό.π., σ. 26], ο χαρακτηρισμός της εμπειρικής γνώσης ως experientia vaga είναι δανεισμένος από τον Bacon, Nov. Org., i. Πρόκειται για μια μη κριτική εμπειρία, η οποία όπως θα πει και στην Ηθική, υφίσταται "χωρίς τάξη που να συμφωνεί με τη νόηση". Το είδος αυτό της γνώσης συνιστά την πρώτη μορφή του πρώτου είδους, σύμφωνα με την κατηγοριοποίηση της Ηθικής, όπως παρατηρεί ο Kouyé [ό.π.].

⁴ "Όπως το δείχνουν οι βακόνιοι πίνακες, φτάνουμε στην αιτία από το συμπέρασμα, ξεκινώντας δηλ. από μια γενική ιδιότητα, αφηρημένη, κοινή σε ένα πλήθος επιμέρους πραγμάτων, για να συναγάγουμε μια ιδιότητα που εμφανίζεται πάντα σε αυτά. Δεν υπάρχει όμως καμιά εσωτερική αναγκαιότητα, όπως το δείχνουν τα παραδείγματα και οι σημειώσεις στα κείμενα του S., δεν γνωρίζουμε το πράγμα από τον ίδιο του τον εαυτό μέσ' από αυτό το είδος γνώσης", Rousset [ό.π., σ. 184-5].

αιτίας⁵ ”

Μπορούμε να επισημάνουμε ότι ο S τα τρία πρώτα είδη τα θεωρεί κριτικά υπό την έποψη του 4ου είδους και ειδικά του αιτήματός του, της ορισμένης γνώσης. Πλην όμως δεν τα θεωρεί απορριπτέα, διότι και τα σημεία των λέξεων και η ‘πλανωμένη’ εμπειρία και οι ιδιότητες των άλλων πέραν του καθεαυτού ζητουμένου πράγματος μπορεί να συμβάλλουν στην ακριβή γνώση, αν όλα αυτά τεθούν σε τάξη. Στο βαθμό που η γνώση δεν είναι παρά αναστοχαστική, τα εν προκειμένω είδη δεν περιγράφουν παρά διαδρομές του πνεύματος που προσπαθεί να γνωρίσει τον εαυτό του. Και η προσπάθεια αυτή δεν ανήκει μόνον ως προνόμιο στο πνεύμα, αλλά πρόκειται για μια στάση ζωής, όπως γίνεται ήδη φανερό στον Πρόλογο του έργου. Πρόκειται για τέσσερις διαφορετικές στάσεις απέναντι στα πράγματα, ήτοι I. Όταν απλώς ακούμε να γίνεται λόγος για ό,τι συμβαίνει ή συνέβη II. Όταν η ζωή μας έλκεται από την περίσταση III. Όταν σχεδιάζουμε τις πράξεις μας ως γεωμέτρες IV. Όταν ζούμε όπως μας αναλογεί, πράγμα που προϋποθέτει ότι γνωρίζει ο καθένας αυτό που είναι, αλλά και ότι αποδίδεται στον καθένα ό,τι του αναλογεί. Κάτι ιδεώδες και για σήμερα. Γίνεται με βάση τα παραπάνω φανερό ότι στον S η διαδικασία της γνώσης δεν ξεχωρίζεται από την ηθική.

Και στην Ηθική, οι βασικές απόψεις του S μένουν σταθερές, δηλ. η ενότητα σώματος/πνεύματος, θεωρίας/πράξης, μαζί με την ανάδειξη του ορισμένου πράγματος ως αξίας, μόνο βέβαια που μεθοδολογικά εμπλουτίζονται κυρίως με τη θεωρία των κατηγορημάτων, την αλληλουχία των τρόπων και, από το 3ο βιβλίο, με τη θεωρία του *conatus*, σε γενικές

⁵ Το πράγμα γίνεται αντιληπτό άμεσα, μέσω της ουσίας του. Και μόνο σ’ αυτό το είδος γνώσης ο S. χρησιμοποιεί τον όρο *γνώση* (*cognitio*). Εδώ προτείνεται η αιτιακή γνώση, από την αιτία στο αποτέλεσμα, δηλ. η παραγωγική γνώση που αναπαριστάνει την παραγωγή του ίδιου του πράγματος, βλ. Rousset [ό.π., σ. 185]. Και πάλι, βέβαια, σύμφωνα με την ανάλυση του Matheron [1988, σσ. 99 κ.εξ.] δεν αποκαλύπτεται και σ’ αυτό το είδος η ορισμένη ουσία ενός συγκεκριμένου πράγματος, και από αυτήν την άποψη δεν μπορεί να υποστηριχθεί ότι διαφέρει ριζικά από το προηγούμενο είδος, πράγμα που συναντάται και στην Ηθική, στο 2ο και 3ο είδος.

γραμμαές

Στις λίγες εισαγωγικές γραμμές για τα είδη γνώσης, σύμφωνα με την Η9 II, Θ. 40, Σχ. 2, διαβάζουμε ότι πρόκειται για το σχηματισμό καθολικών εννοιών⁶. Οι τρόποι του γιγνώσκειν διαφοροποιούνται ανάλογα με το αφετηριακό σημείο με το οποίο σχηματίζουμε τις καθολικές έννοιες, σημείο που καθορίζει και τη φύση αυτών των εννοιών⁷

Ας δούμε όμως πώς ο S διατυπώνει τα είδη γνώσης στην Η9 II, που αυτή τη φορά συνοψίζονται σε τρία, ανάλογα με την προέλευση και τη φύση των καθολικών εννοιών

“Από όλα όσα ελέχθησαν παραπάνω, φαίνεται καθαρά ότι αντιλαμβανόμαστε ένα πλήθος πραγμάτων και ότι σχηματίζουμε καθολικές έννοιες

I Από επιμέρους πράγματα μέσω των αισθήσεων έχουν αναπαρασταθεί σε μας κατά τρόπο ακρωτηριασμένο, συγκεχυμένο και χωρίς τάξη για τη νόηση (βλ. Θ 22, Πόρ) γι’ αυτό το λόγο συνηθίζω να αποκαλώ αυτές τις αντιλήψεις γνώση που προέρχεται από πλανωμένη εμπειρία⁸

II Από σημεία, επί παραδείγματι, ακούχοντας ή διαβάζοντας ορισμένες λέξεις ανακαλούμε ορισμένα πράγματα και σχηματίζουμε γι’ αυτά ορισμένες ιδέες παρόμοιες με εκείνες δια των οποίων τα φανταζόμαστε [βλ. Θ 18, Σχ]

Στο εξής, και τους δύο αυτούς τρόπους θεώρησης των πραγμάτων

⁶ Ο S. σ’ αυτό το σημείο γράφει ότι : “ Από όλα όσα ελέχθησαν παραπάνω, φαίνεται καθαρά ότι αντιλαμβανόμαστε ένα πλήθος πραγμάτων και ότι σχηματίζουμε καθολικές έννοιες.”

⁷ Για την προέλευση των εννοιών κάθε είδους, βλ. Gueroult II, σ. 381 κ. εξ., επίσης, Matheron [1988], σ. 98 κ. εξ.

⁸ Σύμφωνα με την ετυμολογία της λέξης *vaga*, όπως παρατηρεί ο Gueroult [ό.π., 382] κι επίσης σύμφωνα με το Θ. 29, Ηθ. II, Σχ. και το 2ο είδος γνώσης τηςΤΙΕ, το είδος αυτό της εμπειρίας σημαίνει εμπειρία στην τύχη, χωρίς σταθερό κανόνα.

9α αποκαλώ πρώτο είδος γνώσης, γνώμη ή φαντασία⁹

III. Κατόπιν, από το γεγονός ότι έχουμε κοινές έννοιες και επαρκείς ιδέες για τις ιδιότητες των πραγμάτων [βλ. Θ. 38, Πόρ, Θ 39 & Πόρ και Θ 40]. Αυτό θα αποκαλέσω Λόγο και δεύτερο είδος γνώσης

Εκτός από αυτά τα δύο είδη, όπως θα δείξω στη συνέχεια, υπάρχει άλλο ένα, 3ο είδος, το οποίο θα αποκαλούμε εννοιακή επιστήμη Το είδος αυτό της γνώσης βγαίνει από την επαρκή ιδέα του τύπου της ουσίας κάποιων κατηγορημάτων του Θεού στην επαρκή γνώση της ουσίας των πραγμάτων¹⁰ ”

Παρόλο που παρουσιάζεται κάποια διαφορά ως προς την αρίθμηση των ειδών της γνώσης¹¹ , εντούτοις διαπιστώνεται συνοχή ως προς τον προσανατολισμό της γνώσης και στα δύο έργα, ενώ παραμένει εξίσου και στα δύο ανοιχτό το αίτημα του 3ου είδους Ας σημειωθεί δε ότι, ενώ για τη φαντασία ο S έχει εκτεταμένα μιλήσει στο 2ο βιβλίο της Ηθικής πριν το Θ 40, αν και δεν παύει μέχρι και το 5ο να αναφέρεται σε αυτήν, εντούτοις στο 2ο και το 3ο είδος κυρίως θα αναφερθεί μετά το Θ 40 ωστόσο, επί τη βάσει δε αυτών κρίνει το 1ο είδος και μπορεί να επιχειρηθεί η ανακατασκευή του.

Τα τρία είδη γνώσης συνιστούν διαφορετικούς τύπους ιδεών που σχηματίζουμε για τα πράγματα, ανήκουν δηλ. στην κατηγορία των ιδεών

⁹ Σύμφωνα με τον Guerotit [ό.π., σ. 382] “ φαίνεται προφανές ότι δεν υπάρχει γνώση πρώτου είδους χωρίς έννοιες (που δεν είναι τίποτε άλλο, στην προκειμένη περίπτωση, από γενικές εικόνες). Έτσι όπως την πιστοποιούν τα παραδείγματα που δίδονται στην ΤΙΕ, η γνώση από πλανωμένη εμπειρία περιέχει πάντα μια ορισμένη γενικότητα, αφού συγκροτείται από καθολικές έννοιες : έμφρων άνθρωπος, σκύλος που γαυγίζει (που συνιστούν και αριστοτέλειους ορισμούς), είτε από γενικές εμπειρικές έννοιες που γεννώνται από επανειλημμένες διαπιστώσεις, επί παραδείγματι, ότι γνωρίζω πως θα πεθάνω, επειδή είδα άλλους να πεθαίνουν, ότι το λάδι τροφοδοτεί τη φωτιά και ότι το νερό τη σβήνει, επειδή το διαπιστώνουμε πάντα. Είναι η επιστήμη αυτού που συμβαίνει συχνότερα.”

¹⁰ Σύμφωνα με το παράδειγμα που παρατίθεται στη συνέχεια, μπορούμε να συναγάγουμε ότι το 3ο είδος σχηματίζεται από τη γνώση των αναλογιών των πραγμάτων. “ Έχουμε, επί παραδείγματι, τρεις αριθμούς και πρέπει να βρούμε έναν τέταρτο, ο οποίος διάκειται προς τον τρίτον όπως ο δεύτερος προς τον πρώτο... Έτσι, επί παραδείγματι, δοθέντων των αριθμών 1, 2, 3, δεν υπάρχει κανείς που να μη βλέπει ότι ο τέταρτος ανάλογος αριθμός θα είναι ο 6...”

¹¹ Το 1ο είδος της Ηθικής έχει δύο υποδιαίρεσεις, που αντιστοιχούν κατ' αντίστροφο τρόπο με το πρώτο και δεύτερο της ΤΙΕ. Βλ. επίσης τη μελέτη του Matheron [1988β, σσ. 98 κ.εξ.], όπου διαπιστώνει ότι το 3ο και 4ο είδος της ΤΙΕ αντιστοιχεί με το 2ο και 3ο της Ηθικής.

που σχηματίζουμε. Αν θεωρηθεί ότι πρόκειται για μια αφήγηση για τη διαδρομή του πνεύματος να φτάσει στη γνώση, δηλ στο σχηματισμό ακέραιων και ευκρινών ιδεών, όπως αιτείται το 3ο είδος, τότε τόσο στη διαδρομή όσο και στην αφήγηση υπάρχει ο σκοπός της emendatio του πνεύματος, κοινός και στα δύο έργα. Η ιδέα της ιδέας, η γνώση, η οποία δεν είναι μόνον το πνεύμα ούτε μόνον το αντικείμενό του, αλλά ό,τι έπεται της σύνθεσής τους, φαινομενικά μόνον έχει την ελευθερία να επινοεί. Αυτή η ελευθερία για τον S είναι μια πλάνη και προέρχεται από την άγνοια των αιτιών που κινούν τις πράξεις μας [H9 II, 35, Σχ.] Η ελευθερία, εξάλλου, δεν αίρει την αναγκαιότητα, αλλά τη θέτει [TP, II, 11]. Η ιδέα της ιδέας έχει μεν την ελευθερία, δηλ. τη δύναμη να ενεργεί αναπλάθοντας την εικόνα μου και εκείνη του κόσμου, η οποία όμως δεν είναι μεγαλύτερη από εκείνη του γεωμέτρη καθώς σχεδιάζει τις μορφές των σωμάτων, προκειμένου να συναγάγει τις ιδιότητές τους και τις συνέπειες εξ αυτών. Η ελευθερία του δηλ δεσμεύεται αλλά και πραγματοποιείται χάρη στη γνώση των ιδιοτήτων αυτών των σωμάτων.

III *Το 3ο είδος γνώσης*

Η εννοιατική επιστήμη

Το 3ο είδος γνώσης δείχνει το σκοπό στον οποίο τείνει η γνώση θα ξεκινήσουμε από αυτό, επειδή συνιστά κριτήριο για τα δύο πρώτα, αλλά και για το λόγο ότι υφίσταται ως όρος για την κινητοποίηση και την emendatio των δύο προηγούμενων. Εφόσον α) το πνεύμα είναι ιδέα σώματος ενεργώς υπάρχοντος [H9 II, θ. 11 & 13], β) το πνεύμα έχει τις ιδέες των τροποποιήσεών του [H9.II, θ. 15 & 16] και γ) το αποτέλεσμα εμπεριέχει την αιτία του [H9. I Αξ. 4], τότε έχουμε αληθείς ιδέες, οι βασικοί όροι της γνώσης υπάρχουν στο πνεύμα. Το πρόβλημα όμως της

γνώσης είναι η βεβαιότητά της, η βεβαιότητα ότι κατέχει το αντικείμενό της. Από αυτήν την άποψη η αλήθεια ή πραγματικότητα προηγείται της φαντασίας, η οποία συνιστά μια ελλιπή επιχείρηση σύλληψής της, ενώ βέβαια μετέχει αυτής συνιστώντας έναν τρόπο Υποδοχής της. Με τη γνώση, δηλ., επιχειρείται η βεβαίωση ότι κατέχουμε ό,τι ήδη έχουμε. Ως εκ τούτου ο σκοπός της δεν θέτει κάτι που υπερβαίνει ή αναιρεί ό,τι υπάρχει. Μπορεί όμως να οργανώσει την κριτική για το πως το προσλαμβάνουμε και το υποδεχόμαστε και να διορθώσει τους τρόπους υποδοχής του.

Η ειδοποιός διαφορά του είδους αυτού ως προς τα προηγούμενα έγκειται στον προσανατολισμό του *προς τα ίδια τα πράγματα* δεν αρκείται δηλ. στους ποικίλους τρόπους με τους οποίους τα υποδέχεται η φαντασία μας (1ο είδος), ούτε και στη γνώση των ιδιοτήτων τους (2ο είδος). Δεν πρόκειται επίσης για την άμεση επαφή ή ένα τέλειο βίωμα, αλλά για μια διαδικασία μέσω της οποίας συλλαμβάνουμε γενετικά ένα πράγμα. Οι ιδέες που απαιτεί το 3ο είδος είναι ευκρινείς, πράγμα που προϋποθέτει ότι ξεχωρίζει το πνεύμα από τα αντικείμενά του, ενώ στο βίωμα εμφανίζεται μάλλον η διάχυση¹².

Η γνώση αυτή αναφέρεται στα ιδιαίτερα πράγματα, τα οποία εμπεριέχουν την αιτία τους. Η ενύπαρξη της αιτίας στο πράγμα αφενός μεν παρέχει σε αυτό τη δύναμη να υπάρχει [Η9 Ι, Πόρ. του Θ 24 & 25], αφετέρου δε συνιστά και μια εσχύηση της γνώσης, ότι δηλ. αυτή βρίσκεται μέσα στην ίδια την πραγματικότητα, σε κάθε αποτέλεσμα. Αναφέρεται επίσης τόσο στην ουσία όσο και στην ύπαρξη [Η9 ΙΙ, Θ 45, Απ. & Σχ.]. Η ύπαρξη συνδέεται με τη διάρκεια και με τη συνύπαρξη, με το καθεστώς των αμοιβαίων αλληλεπιδράσεων. Για να έχουμε μια εικόνα της ύπαρξής μας, θα πρέπει να έχουμε μια εποπτική εικόνα των αλληλοκαθορισμών μας. Εντούτοις η εν προκειμένω γνώση κατευθύνεται κυρίως στην ουσία του πράγματος. Η ουσία του είναι "η δύναμη εξαιτίας

¹² Για τη γνώση του 3ου είδους ως βίωμα και σαν ένα ορισμένο είδος 'θρησκευτικής' εμπειρίας, βλ. Dijn [1990], σσ. 150 κ.εξ.

της οποίας εμμένει στο είναι του και έπεται από την αιώνια ανάγκη της θείκης φύσεως” [Η9 ΙΙ, 45, Σχ] Ο Σ. δίδει προτεραιότητα στη γνώση της ουσίας, δηλ. της ριζικής αιτίας ή του Λόγου που οργανώνει ένα πράγμα: εξάλλου η ύπαρξη, οι αμοιβαίες σχέσεις στα πλαίσια του χρόνου και των γεγονότων καθορίζονται, και μπορούν να εξηγηθούν, από τη φύση των σωμάτων, από τους αναγκαίους λόγους οι οποίοι τα οργανώνουν¹³ Διαφορετικά, χωρίς τη γνώση αυτή, θα έχουμε μίαν εξωτερική, όσο και ασαφή εικόνα

Υπάρχει όμως το πρόβλημα αν “η αιώνια και άπειρη ουσία του Θεού” την οποία εμπεριέχει η ιδέα κάθε ιδιαίτερου πράγματος [Η9 ΙΙ, Θ, 45] είναι μία και μοναδική, κοινή σε όλες τις ιδέες, και αν ο λόγος γίνεται για την ουσία των ιδιαίτερων πραγμάτων ή για ιδιαίτερες ουσίες Στο βαθμό που “η γνώση του αποτελέσματος εξαρτάται από την αιτία του και την εμπεριέχει”, εφόσον δηλ. κάθε πράγμα εμπεριέχει την αιτία του, και ο Θεός είναι η προσεχής αιτία των πραγμάτων [Η9 Ι, Θ 28, Σχ], τότε σε κάθε ιδιαίτερο πράγμα ενυπάρχει ένας Θεός¹⁴ Εφόσον ο Θεός δεν υπάχεται στις κατηγορίες του ποσού, του χρόνου και του μέγεθους, δεν αποτελεί ένα ποσό ή μέγεθος το οποίο μπορούμε να συγκρίνουμε με άλλα¹⁵, αλλά υπάχεται στην αναγκαιότητα της δικής του φύσης, τότε και τα πράγματα δεν συλλαμβάνονται παρά μέσα από τον εαυτό τους Στο βαθμό επίσης που ο Θεός δεν είναι κοινή έννοια και ιδιότητα, δεν αρκεί για τη σύλληψή του η γεωμετρική σκέψη, εξάλλου αν αρκούσε θα ήταν μια αφηρημένη σχέση και όχι πράγμα, ως εκ τούτου και η μέθοδος την οποία υπαγορεύει η σύλληψη ενός πράγματος διαφέρει από εκείνη των άλλων Εντούτοις δεσμεύεται όπως καθετί από τους κανόνες των

¹³ Βλ. Gueroult [1974], σσ. 616-18, όπου υποστηρίζει τη δυνατότητα συμφιλίωσης των δύο επόψεων, ύπαρξης και ουσίας.

¹⁴ Σε αυτό το συμπέρασμα φτάνει ο Gueroult [1974, σ. 421], αλλά υποστηρίζει ότι ο λόγος γίνεται για την ουσία των ιδιαίτερων πραγμάτων και όχι για τις ιδιαίτερες ουσίες [ό.π., σ. 462].

¹⁵ Βλ. Επιστ. 50, προς Jelles, επίσης Macherey [1994], ο οποίος υποστηρίζει ότι ο Θεός συλλαμβάνεται μέσα από τη δική του εσωτερική αναγκαιότητα και αποδίδεται ως κύριο όνομα. Τότε όμως θα έπρεπε να έχουμε τόσα κύρια ονόματα όσα πράγματα συλλαμβάνονται μέσα από τον ίδιο τους τον εαυτό.

κατηγορημάτων

Ο S τόσο στην ΤΙΕ όσο και στην Ηθική, περιγράφοντας τα τρία είδη γνώσης είναι σαφής ότι αφορούν τη γνώση των πραγμάτων. Στους ερμηνευτές η γνώση κυρίως του τρίτου είδους έχει συνδεθεί με τη γνώση του Θεού, ο οποίος θεωρείται ως ένας και μοναδικός και ως εμμενής αιτία των πραγμάτων, αποτελεσμάτων του. Αν όμως έχουμε έναν και μοναδικό Θεό ο οποίος είναι άπειρος, τότε προκύπτει εύλοχα το πρόβλημα πώς από μια άπειρη αιτία προκύπτει το πεπερασμένο. Επίσης, αν ο άνθρωπος είναι ένα πεπερασμένο πράγμα, πώς μπορεί να φτάσει στη γνώση της άπειρης αιτίας του. Τα δύο αυτά προβλήματα είναι στην πραγματικότητα αναπάντητα, έτσι όπως τίθενται. Θα πρέπει να δεχτούμε ότι ο Θεός στον S δεν είναι ένας και μοναδικός και ότι το ανθρώπινο πνεύμα δεν είναι στην πραγματικότητα πεπερασμένο, παρόλο που συχνά οι πράξεις του φαίνονται αδιέξοδες, προσκρούοντας σε εξωτερικά εμπόδια.

Στην ΤΙΕ το 3ο είδος γνώσης αφορά στην ουσία ενός πράγματος ή στη γνώση της προσεχούς του αιτίας. Μια διάζευξη που εχειρεί βέβαια το ερώτημα αν η ουσία ταυτίζεται με την αιτία. Και αν ταυτίζεται τότε αυτό δεν μπορεί να θεωρηθεί ως δημιουργημένο από κάτι άλλο¹⁶. Όμως η ουσία πρέπει να αναζητηθεί στα σταθερά και αιώνια πράγματα που μπορούν να θεωρηθούν ως καθόλου¹⁷. Στο ΚV το σώμα είναι ο φορέας της κίνησης την οποία μεταφέρει σε ένα άλλο σώμα [ΚV, I, Διάλ 2, 12], το πνεύμα είναι το διάμεσο, εκείνο το οποίο φέρει τις ιδέες των άλλων πραγμάτων, παρόλο που “για να παραχθεί σε μας μια ιδέα του Θεού κανένα άλλο ιδιαίτερο πράγμα δεν χρειάζεται το οποίο να έχει ό,τι παράγεται σε μας” [ό.π.] Το πνεύμα μπορεί να’ ναι ένας αγωγός, εντούτοις είναι εκείνο που συγκροτεί την ιδέα του Θεού, την οποία μπορεί να συλλάβει άμεσα, όπως όταν “ανοίχουμε το παράθυρο για μπει το φως” [ό.π.]. Το φως, ούτως ή άλλως υπάρχει, αλλά χρειάζεται να

¹⁶ Πάνω σε αυτό βλ. Mignini [1990], σσ. 138-39, ο οποίος και υποστηρίζει ότι το πρόβλημα της προσεχούς αιτίας δεν μπορεί να θεμελιωθεί στην ΤΙΕ, αλλά στο ΚV και στην Ηθική.

¹⁷ Βλ. ΤΙΕ, § 101.

ανοίξουμε το παράθυρο, για να εισέλθει. Με άλλα λόγια, το πνεύμα συνιστά τον όρο για την εμφάνιση της πραγματικότητας, κυρίως όμως η στάση του απέναντι σε αυτήν. Στην Ηθική ΙΙ, στον ορισμό του είδους αυτού η γνώση “βαίνει από την επαρκή ιδέα του τύπου της ουσίας κάποιων κατηγορημάτων του Θεού στην επαρκή γνώση της ουσίας των πραγμάτων”. Το πρόβλημα βέβαια αφορά το *procedit ab ad* Η κατάληξη, όπως και στην ΤΙΕ, είναι η ουσία των πραγμάτων, ενώ όμως εδώ προστίθεται και το αφετηριακό σημείο, η ουσία κάποιων κατηγορημάτων του Θεού. Και πάλι βέβαια εκείνο που πρέπει να απαντηθεί είναι αν ο Θεός είναι ένας και κοινός για όλα ή όχι. Και επίσης ένα άλλο ερώτημα, αν μπορεί να έχουμε κοινές έννοιες και κοινούς κανόνες χωρίς την ιδέα αυτή. Σύμφωνα με το επεξηγηματικό παράδειγμα που δίδει ο S, γνωρίζοντας τη φύση των αναλοχιών εφαρμοσμένη σε ένα πράγμα, μπορούμε να γνωρίσουμε και τη δική μας φύση. Στην Ηθική V η διαδικασία, εκ πρώτης όψης, φαίνεται να αντιστρέφεται, “όσο περισσότερο κατανοούμε τα ιδιαίτερα πράγματα, τόσο περισσότερο κατανοούμε το Θεό”. Ο S βέβαια μας έχει ήδη αναφέρει ότι ο Θεός είναι πράγμα, σκεπτόμενο και εκτατό [Ηθ. ΙΙ, θ. 1 & 2], είναι δηλ δύναμη που συγκροτείται σύμφωνα με τους νόμους σκέπτεσθαι και πράττειν [Ηθ. ΙΙ, θ. 7, Πόρ], δύναμη που δεσμεύεται από αναγκαίους κανόνες και δεν δρα αυθαίρετως ως εξουσία βασιλέων [Ηθ. ΙΙ, θ. 3]. Δεν έχουμε μεν έναν και μοναδικό Θεό, μία και αδιασάλευτη αρχή, εντούτοις οι πράξεις δεν μπορούν να’ ναι αυθαίρετες, για να’ ναι τελέςφορες.

Αν όμως κάθε πράγμα ή πράττειν είναι κάτι ιδιαίτερο αποτελώντας μια μοναδική σύνθεση, πώς εχω μπορώ να το γνωρίσω ξεπερνώντας τα δικά μου όρια που ορίζουν τη δική μου μοναδικότητα; Η ιδέα του άλλου ως μοναδικού, ως Πράγματος ή Θεού, υπάρχει και εγχράφεται στο πνεύμα μου μέσω της επαφής μαζί του. Και η σκέψη έχει την ιδιότητα να την ανακαλεί απεριόριστα [Ηθ. ΙΙ, θ. 17]. Αυτήν δε τη δύναμη έχει ο νους όλων των ανθρώπων. Η ψυχή κυρίως υποφέρει από την υπερβολική αγάπη

για κάτι που υπόκειται σε πολλές και ποικίλες μεταβολές, χωρίς να μπορούμε να χίνουμε κύριοί του [Η9 V, 20, Σχ] Η γνώση μου είναι περιορισμένη και αποσπασματική όσο βλέπω μόνον κάποιες όψεις του, όσο το δεσμεύω και θέλω να το προσαρμόσω στους δικούς μου σκοπούς, κι έτσι το πάθος μου μεγαλώνει. Το τρίτο είδος γνώσης ισοδυναμεί με τη θεραπεία του νου από τα πάθη του [Η9. V, θ 38], το κυριότερο των οποίων είναι να βλέπω τα πράγματα ως προς εμένα, να θέλω να τα προσαρμόζω στους δικούς μου σκοπούς ανεξάρτητα από τη δική τους φύση. Τούτο σημαίνει την υποδομή του εαυτού μου, τη δέσμευση της σκέψης μου και την τάση μου να δεσμεύω και τους άλλους, αναπαράχοντας τη δουλειά μου.

Η θεραπεία του νου συνίσταται στην αυτογνωσία του, στη θεώρησή του ως εάν ήταν ένα αιώνιο, μοναδικό και ανεπανάληπτο πράγμα, στη θεώρησή του ως δυναμικής ουσίας, υπό τους 'εσωτερικούς' όρους οι οποίοι το συγκροτούν. Ο S είχε αφενός μεν να αντιμετωπίσει την κλασική σκέψη και θεολογία του ενός όντος ή θεού, αφετέρου δε την ποσοτικοποίηση του σύμπαντος μέσω της μηχανιστικής φυσικής. Έτσι υιοθετεί μεν τον προσανατολισμό του νομιναλισμού προς τα επιμέρους πράγματα, χωρίς όμως να είναι θετικιστής, αφού δεν καταρχεί την εσωτερική διάσταση, δηλ την ουσία. Εξετάζει μεν την ουσία ως μια πραγματοποίηση και σύνθεση των φυσικών νόμων, χωρίς όμως να αποποιείται την ηθική επιδίωξη του 'υψηλότερου αγαθού'¹⁸, της αναμόρφωσης και θεραπείας του πνεύματος, χωρίς δηλ. να αποποιείται το ιδεώδες της κλασικής σκέψης.

Η αυτογνωσία που πραγματοποιείται στο 3ο είδος γνώσης καλείται μεν εννοιατική, νοείται δηλ. σαν μια λάμψη του πνεύματος καθώς μπορεί να συλλάβει μια στιχμή τον εαυτό του στο σύνολό του, αλλά δεν είναι άμεση και αδιαμεσοθάβητη¹⁹. Στο βαθμό που το πνεύμα είναι η ιδιαίτερη σύνθεση των αιτιών του, των νόμων που το συγκροτούν, η

¹⁸ Βλ. τον Πρόλογο της ΠΙΕ.

¹⁹ Βλ. Y. Yovel [1990], σ. 166.

αυτογνωσία του προϋποθέτει την επιστημονική του εξέταση ως αντικειμένου. Είναι όμως κάτι παραπάνω από την επιστήμη των κοινών εννοιών. Ο Σ. στην Ηθική II, μας λέει ότι χρησιμοποιούμε καθολικές έννοιες και στα τρία είδη γνώσης, προφανώς με διαφορετικό τρόπο στο καθένα. Στο τρίτο, παρόλο που χρησιμοποιούμε τα ίδια εργαλεία, εντούτοις αντιλαμβανόμαστε με διαφορετικό τρόπο τα πράγματα. Η διαφορά έγκειται στη σύλληψη της ουσίας, η οποία “βαίνει από την επαρκή ιδέα του τύπου της ουσίας κάποιων κατηγορημάτων του Θεού”. Ούτε όμως η ουσία είναι κάτι οντολογικά διαφορετικό από την ύπαρξη ούτε και ο Θεός από το πράγμα. Στο στάδιο αυτό της γνώσης επιχειρείται η ενιοποίησή τους. Ουσία και ύπαρξη, Θεός και πράγμα μπορεί να υποστηριχθεί ότι συνιστούν συμπληρωματικούς τρόπους διατύπωσης του αυτού ζητήματος, της γνώσης του συγκεκριμένου. Η ουσία ως οι νόμοι του πράγματος πραγματοποιούνται εν χρόνω και στα πλαίσια αμοιβαίων αλληλεπιδράσεων. Η ύπαρξη συνιστά τον τρόπο με τον οποίο πραγματώνονται οι νόμοι της ουσίας. Αν όμως η ουσία θεωρηθεί ως ο τόπος των αμετάβλητων και αιώνιων νόμων, εφόσον πραγματοποιείται στα πλαίσια της ύπαρξης, στο επίπεδο του επιμέρους είναι ανοιχτή στη μεταβολή του χρόνου. Ένας άνθρωπος είναι μεν από τα ίδια στοιχεία φτιαγμένος με κάποιον άλλον, που μπορούν να διατυπωθούν με ποικίλους τρόπους, και υπόκειται στους ίδιους νόμους με τους άλλους, όμως η ύπαρξή του μπορεί να καταστραφεί ανά πάσα στιγμή, χωρίς και να ακυρωθούν οι νόμοι που διέπουν όλους τους ανθρώπους. Η ύπαρξη αυτή, ακόμη κι αν καταστραφεί, υφίσταται σαν μια αιώνια αλήθεια, λόγω της ιδιαίτερης σύνθεσής της από τους γενικούς νόμους αλλά και εκείνους που εμφανίζονται ως τρόποι πραγμάτωσης ή έκφρασής τους στην επιμέρους περίπτωση. Το τρίτο είδος γνώσης συλλαμβάνει όχι μόνο τους γενικούς νόμους αλλά και τη συγκεκριμένη τους έκφραση σε μια ορισμένη στιγμή, εξηγώντας γιατί υπάρχει ή δεν υπάρχει κάτι. Μπορεί επίσης να συλλάβει τη σύνθεση ανάμεσα στις αιτίες που προσδιορίζουν

άμεσα την ιδιαιτερότητα ενός πράγματος και τις εξωτερικές του αιτίες, αυτές που το συνδέουν με τα άλλα στα πλαίσια της ύπαρξης Ένα άτομο καταστρέφεται μόνον από εξωτερικές αιτίες ή όταν θεωρείται κατά τρόπο εξωτερικό, σαν κάτι ξένο. Ως εκ τούτου, κατ' αρχήν τοποθετείται το αίτημα της συμφωνίας, της γνώσης των κοινών, της επικράτησης ενός κοινού λόγου, που όμως χρειάζεται να φτάσει στην αναχνώριση της ιδιαιτερότητας. Στην πραγματικότητα, αφενός μεν αυτό το πρόγραμμα γνώσης είναι ανεκπλήρωτο, αφετέρου δε, λόγω του τρόπου με τον οποίο τίθεται, και στη βάση των κενών της γνώσης, στοιχειοθετείται ένα ηθικού τύπου αίτημα, η θεώρηση του άλλου ως αιώνιου και ανεπανάληπτου πράγματος, η αναχνώριση της αυτονομίας του. Προτάσσεται δηλ. ένα ηθικό θεμέλιο στη γνώση, παρόλο βέβαια που δεν μπορεί ναπραγματωθεί παρά μαζί με την ανάπτυξή της

Η φράση "sub specie aeternitatis"²⁰ , είναι κοινός τόπος συμφωνίας ή διαμάχης για τους σχολιαστές όχι αναίτια συνοψίζει το 3ο είδος γνώσης, χωρίς το οποίο ο S θα ήταν όπως ο Πλάτων χωρίς τη θεωρία των ιδεών²¹ Εφόσον βέβαια αφορά στα πράγματα, πρόκειται για μια ακόμη δισημία του S., με δεδομένο ότι αυτά κινούνται στο χρόνο Πώς είναι δυνατό κάτι που κινείται στη διάρκεια, ως εκ τούτου έχει αρχή, μέση και τέλος, να το θεωρώ ως αιώνιο. Ο τρόπος θεώρησης όμως υπό την έποψη της διάρκειας [H9. V 23, Σχ.] δεν παραπέμπει ακριβώς στην εν χρόνω ύπαρξη και συνύπαρξη , αλλά στη θεώρηση των πραγμάτων υπό την προοπτική της σύγκρισής τους με τα άλλα²² και την ποσοτικοποίησή τους²³ . Γνωρίζουμε sub specie aeternitatis τις υπάρξεις των

²⁰ Η 'sub aeternitatis specie' απαντάται, όπως παρατηρεί ο Donagan [1988, σ. 121], 18 φορές στην Ηθική, τρεις φορές στο 2ο μέρος και δεκαπέντε στο 5ο. Ο Curley προτιμά την απόδοση του species ως είδους, την οποία είχε προτιμήσει ο Appuhn , ενώ ο Gueroult ως έποψης, με την οποία συμφωνεί ο Donagan.

²¹ Βλ. Yovel [ό.π.].

²² Βλ. C.M., I, 4.

²³ Ο χρόνος είναι μόνον το ποσοτικό κατάστιχο της διάρκειας, βλ. Donagan [1973], σσ. 241-59, επίσης την τοποθέτηση του Moreau [1994], σσ. 504 κ. εξ., όπου υποστηρίζει τη σχέση της αιωνιότητας με τη διάρκεια και την εμπειρία.

πεπερασμένων πραγμάτων, ακριβώς όταν αντιλαμβανόμαστε ότι η αιτία της ουσίας τους είναι ο Θεός²⁴, πρόκειται δηλ για την αυστηρή και μοναδική αναγκαιότητα που διέπει το καθένα. Εκείνο που επιδιώκει να βρει η ενορατική γνώση είναι η εσωτερική δύναμη ενός πράγματος να υπάρχει, ό,τι δηλ ανταποκρίνεται στον ορισμό του *conatus*, “η δύναμη ή η προσπάθεια δια της οποίας ένα οποιοδήποτε πράγμα προσπαθεί να διατηρείται στο δικό του είναι δεν είναι τίποτε άλλο από την παρούσα ουσία του” [H9 III, 7]. Η ουσία αυτή ως παρούσα (*actualis*) μετέχει σαφέστατα της διάρκειας μαζί με τα άλλα πράγματα. Το παράδοξο βέβαια να μετέχει κάτι της διάρκειας, να’ ναι πεπερασμένο και ταυτοχρόνως, τουλάχιστον εν μέρει²⁵ να’ ναι αιώνιο, μπορεί να εξηγηθεί από την άποψη ότι το αιώνιο δεν είναι μόνον ό,τι δεν χάνεται, είναι επίσης, κυρίως, ό,τι αντιστέκεται στην καταστροφή²⁶. Ως εκ τούτου το βλέμμα δεν στρέφεται προς το χρόνο αλλά στη δύναμη του υπάρχειν και στο πώς αυτή οργανώνεται μαζί με τις προσπάθειες των υπολοίπων. Η οπτική *sub specie aeternitatis* προσανατολίζεται στα πεπερασμένα πράγματα καθώς αυτά προσπαθούν αδιάκοπα να ξεπεράσουν τα όριά τους, να συμπεριφέρονται ως εάν να είναι αιώνια. Παρόλο που γνωρίζουμε ότι θα πεθάνουμε, εντούτοις πράττουμε και θέτουμε στόχους ως εάν να ζούσαμε για πάντα. Και τούτο επιβεβαιώνεται από την καθημερινή εμπειρία²⁷.

Στην παρούσα ανάλυση υποστηρίζεται ότι η έποψη *sub specie*

²⁴ Βλ. H9, V, 22, και Gueroult [1974], σσ. 610-11.

²⁵ Ο S. στην Ηθική V, Θ. 23, διατυπώνει την πρόταση ότι “το ανθρώπινο πνεύμα δεν μπορεί απολύτως να καταστραφεί με το σώμα, αλλά κάτι παραμένει από αυτήν που είναι αιώνιο”, πρόταση που έχει εύλογα αποτελέσει αφορμή για την υποστήριξη της αθανασίας της ψυχής και όχι μόνον της αιωνιότητάς της. Κύριο θεμέλιο μιας τέτοιας υποστήριξης αποτελεί η άποψη ότι ο S. δεν έχει μια θεωρία για το χρόνο και ότι η αιωνιότητα νοείται ως παντελής απουσία αναφοράς σε χρόνο και διάρκεια. Για το ζήτημα αυτό βλ. τη συζήτηση Kneale-Donagan -Hardin στην οποία αναφερθήκαμε στο 2ο Μέρος της παρούσας εργασίας.

²⁶ Βλ. Moreau [1994], σ. 509.

²⁷ Στο σχόλιο του Θ. 23, H9, V, ο S. γράφει ότι “... η αιωνιότητα δεν μπορεί να οριστεί μέσω του χρόνου ούτε να έχει καμιά σχέση με το χρόνο· εντούτοις όμως εμείς αισθανόμαστε και γνωρίζουμε εμπειρικά (*experimur*) ότι είμαστε αιώνιοι.”

aeternitatis²⁸ βασίζεται στην υπόθεση ή την εντύπωση ότι είμαστε αιώνιοι, που ταυτοχρόνως αποτελεί και επιθυμία, η οποία συνδέει την έποψη αυτή με το συναίσθημα, την amor Dei Intellectualis. Η υπόθεση της αιωνιότητας υποστηρίζεται και χάρη στην προσπάθεια της σκέψης να προσεγγίζει τα αντικείμενά της μέχρι την αποκατάσταση ή τη βεβαίωσή τους. Η μνήμη έχει την ιδιότητα, κοινή σε όλους, να ανακαλεί τα αντικείμενά της απεριορίστως [H9 II, 17, Σχ.] Η προσπάθεια αυτή τείνει στην αποκατάσταση του αντικειμένου που μας επηρέασε, ώστε να μην το θεωρούμε ως αποτέλεσμα, κατά τρόπο συγκεχυμένο, αναμεμιχμένο με την ιδέα του δικού μας σώματος, αλλά να το θεωρήσουμε υπό την έποψη της παραχωχικής του αιτίας. “Τα μάτια της ψυχής μας είναι οι αποδείξεις” [H9 V, 23]. Ορίζοντας γενετικά ένα πράγμα, όπως στη γεωμετρία, το αποδεικνύουμε. Στην ΤΙΕ, σύμφωνα με το παράδειγμα του κύκλου, περιστρέφοντας μία ευθεία γύρω από ένα κέντρο παράχουμε τον κύκλο, παράχοντάς τον από μια βασική του ιδιότητα. Αυτή η παραχωχή είναι μια αιώνια αλήθεια, παρόλο που κανένας κύκλος στη φύση δεν γεννιέται έτσι. Επίσης, ένας κύκλος στη φύση όπως κι ένας άνθρωπος μπορεί να φθαρεί, να καταστραφεί ή να μετατραπεί. Η δύναμη όμως παραμένει ως ίδιον της ουσίας των πραγμάτων. Μετέχουμε της αιωνιότητας, που αναλοχεί άμεσα προς την ανάπτυξη της διανοητικής μας δραστηριότητας²⁹. Η ουσία του πνεύματος είναι η δύναμή του να ενεργεί, που αναδιατυπώνει την πρακτική δύναμη του ανθρώπου. Ως εκ τούτου βασική μέριμνα της εννοιακής γνώσης είναι η σύσταση της

²⁸ Η έννοια της αιωνιότητας έχει θεωρηθεί υπό τρεις οπτικές: α) ως sempiternity, χωρίς δηλ. αρχή και τέλος, σε αντίθεση με ό,τι είναι θνητό [βλ. Kneale 1973, σ. 231], β) ότι δεν έχει καμιά σχέση χρόνο και διάρκεια, γ) ως συνυφασμένη με την αναγκαιότητα [Steinberg, 1987]. Η αιωνιότητα ως αναγκαιότητα είναι η θέση που υποστηρίζεται και από τον Rousset [1968, κεφ. I & II]. Εάν όμως μόνον το αιώνιο είναι αναγκαίο, τότε ό,τι είναι πεπερασμένο δεν θα πρέπει να θεωρηθεί ως αναγκαίο; Το πρόβλημα βέβαια εξομαλύνεται στο βαθμό που το αιώνιο αφορά στα πεπερασμένα πράγματα [βλ. Επ. 10] τα οποία θεωρούμε υπό την έποψη της αιωνιότητας, δηλ. των αναγκαιών τους νόμων. Ο Moreau [1994] επιχειρεί να τη συνδέσει με τον κόσμο της διάρκειας και της εμπειρίας, και συγκεκριμένα με την επίγνωση του πεπερασμένου. Στην παρούσα εργασία η θέση αυτή γίνεται δεκτή, και επειδή ακριβώς η αιωνιότητα συνδέεται με το πεπερασμένο υποστηρίζεται ότι έχει έναν υποθετικό-λογικό και ηθικό χαρακτήρα, και εκφράζεται στην προσπάθεια του πνεύματος να βεβαιώσει ό,τι ήδη κατέχει, δηλ. την ιδέα του σώματός του και του κόσμου που εγκλείεται στους επηρεασμούς του.

²⁹ Βλ. Ηθ. V, 40 & Πόρ., επίσης Rousset 1968, σ. 39.

δύναμης και η ανάπτυξή της κατά τρόπον ώστε να μην εμποδίζεται³⁰
Η ελευθερία όμως αυτή δεν αίρει την αναγκαιότητα, αλλά τη θέτει. Η
ενορατική επιστήμη προσανατολίζεται στην έρευνα των αιτιακών
νόμων, την *causa sive ratio*, τους λόγους που οργανώνουν την ελεύθερη
πράξη. Η ουσία εκκλίνει τους φυσικούς νόμους ως πραγματικές δυνάμεις
και ενεργές αιτίες³¹, που την οδηγούν να συμπεριφέρεται κατά έναν
ορισμένο τρόπο. Ως συγκεκριμένη ουσία συνιστά συγκεκριμενοποίηση των
γενικών νόμων σε μια ορισμένη στιχμή και ορισμένες περιστάσεις,
ανάμεσα στο “Ένα και τα Πολλά”, όπως ποιητικά έχει εκφραστεί. Το πώς
συγκεκριμενοποιούνται οι φυσικοί νόμοι σε ένα ορισμένο πράγμα, θα
λέγαμε ότι συνιστά το πρόγραμμα της ενορατικής επιστήμης. Πάνω σ’
αυτό, η γεωμετρία χρησιμοποιείται ως παράδειγμα, επικουρικώς, για την
παράσταση της γενετικής κατασκευής ενός πράγματος. Το πρόγραμμα
της ενορατικής επιστήμης στον *S* φιλοδοξεί να ξεπεράσει τη διατύπωση
των γενικών νόμων, ώστε να μπορεί να προσδιοριστεί το συγκεκριμένο. Κι
επειδή η ουσία του είναι δυναμική, τούτο σημαίνει την επ’ άπειρον
ανάπτυξη και της ίδιας της γνώσης, ως αναδιατύπωση αυτού που υπάρχει
και των όρων που το συγκροτούν. Από την άποψη αυτή και η πολιτική
εμπίπτει στα όρια της ενορατικής επιστήμης, εφόσον ως αντικείμενο έχει
την ανακατασκευή των κοινωνικών σχέσεων στη βάση των αρχών και
δυνάμεων από τις οποίες παράγονται. Το δε πρόγραμμά της μπορεί να
εκπληρωθεί, στο βαθμό που θα καταστεί δυνατό καθένας να’ χει τη θέση
που του αναλογεί, θεωρούμενος ως θεός, δηλ. στη μοναδικότητά του,
διατηρώντας την αναλογία δύναμης που του ανήκει και το δικαίωμά του
να την αναπαραχάξει συνεργαζόμενος με τους άλλους -

³⁰ Ο *S*. δεν αρνείται τη μεταβολή, αλλά ασκεί κριτική στη σύγχυση με την οποία θεωρείται, στις
σχετικές μυθοπλασίες που σχηματίζονται περί αυτήν. Οι μορφές μπορούν να μετατραπούν,
αλλά ποτέ με οποιοδήποτε (*quascunque formas*) τρόπο, βλ. Ηθ. Ι, Παράρτ., ΤΙΕ § 58, επίσης
Moreau [1994] σ. 494 κ.εξ., ο οποίος υποστηρίζει ότι ο *S*. επανέρχεται στην επικούρεια
παράδοση σχετικά με τη σταθερότητα των φυσικών νόμων.

³¹ Yovel [1990], σ. 161.

IV. 2ο είδος γνώσης : ο Λόγος

Οι κοινοί όροι της συμφωνίας

Ο S αντιδιαστέλλει τις κοινές έννοιες του Λόγου, τις οποίες ανιχνεύει το β' είδος γνώσης, από την ουσία του ιδιαίτερου πράγματος [H9. II, 37], γι' αυτό και θεωρείται ότι αποτελούν έννοιες χρησιμοποιείται βέβαια ο όρος ιδέα για τις αναπαραστάσεις του είδους αυτού της γνώσης, αλλά αφορούν τις ιδιότητες ενός πράγματος και όχι το ίδιο στην καθεαυτότητά του. Εφόσον αφορούν πραγματικές ιδιότητες που έχει κάτι, οι οποίες συμβαίνει να συμφωνούν (*conveniunt*) με ιδιότητες κοινές σε όλα τα πράγματα [H9 II, θ 38, Πόρ] ή σε ορισμένα [H9 II, θ 39], μπορεί να υποστηριχθεί ότι δεν πρόκειται για πλάτωνικές ιδέες ούτε για *universalia*. Καθορίζονται τόσο από ιστορικούς όρους όσο και από ουσιώδεις αναγκαιότητες που τις προσδιορίζουν στο επίπεδο της εκδήλωσής τους στην πράξη.

Οι έννοιες αυτές συνδέονται με τις έννοιες της δύναμης και της αρετής. Τις έννοιες αυτές ο S θεωρεί ταυτόσημες, εννοώντας τη δύναμη του ανθρώπου να επιτελεί ορισμένες πράξεις που συμφωνούν με τους νόμους της φύσης του [H9. IV, Εισ & Ορ VIII]. Το ανθρώπινο άτομο δεν μπορεί να υπερβεί τη φύση του, μπορεί όμως να ενισχύσει τη δύναμή του, η οποία όμως ξεπερνιέται από εκείνη των εξωτερικών αιτιών [H9. IV, θ 3]. Επειδή όμως ο άνθρωπος ως προς την ουσία είναι επιθυμία [H9 III, Ορ Συναισθ.], προσπάθεια να εμμένει στο είναι του ξεπερνώντας τους περιορισμούς του χρόνου [H9 III, θ 8], αναγκαία θα επιχειρήσει να αυξήσει τη δύναμή του. Την αύξησή της ο S εννοεί μέσω της συμφωνίας η οποία βασίζεται στα κοινά που ήδη υπάρχουν ανάμεσα στις ανθρώπινες φύσεις³². Η έννοια της δύναμης συκροείται στη βάση των κοινών που υπάρχουν, στις κοινές έννοιες του Λόγου, στην έννοια της συμφωνίας, δεν νοείται, δηλ., ως εξωτερική ή τεχνητή επιβολή. Η συμφωνία

³² H9. IV, θ. 35 : "Μόνον εφόσον οι άνθρωποι ζουν κατά τις υπαγορεύσεις του Λόγου, αναγκαία συμφωνούν πάντοτε κατά τη φύση."

(conventia) ή συνομολογία συνιστά τη βάση της φιλίας [IV, 37, Σχ], της αλληλεγγύης [όπ, Απ II] και των θεμελίων της Πολιτείας [όπ Σχ] Οι κοινές έννοιες αποτελούν θεμέλιο τόσο της γνώσης, με την έννοια μιας καθολικότητας της επιστήμης, όσο και της ηθικής και πολιτικής, εφόσον σ' αυτές θεμελιώνεται η έννοια της δύναμης και του δικαιώματος³³

Στην Ηθική διακρίνουμε δύο τύπους κοινών εννοιών α) Ό,τι είναι κοινό στο μέρος και στο όλον [II, θ 3B] & β) Ό,τι είναι κοινό και ίδιο (proprium) στο ανθρώπινο σώμα και σε μερικά εξωτερικά σώματα [II, 39] Στη βάση των κοινών εννοιών του Λόγου δηλ δεν οργανώνονται μόνον οι όλες οι πράξεις, αλλά και εκείνες των επιμέρους ομάδων

Ό,τι είναι κοινό συνάχεται από το γεγονός ότι δεσμεύεται από τους κανόνες των κατηγορημάτων σκέπτεσθαι-πράττειν [Ηθ II, 13, Λήμμα II], από το γεγονός ότι καθετί κινείται και τείνει απεριορίστως να κινείται και ότι η ενέργειά του υπακούει σε ορισμένους κανόνες. Οι κοινές ιδιότητες των πραγμάτων είναι ό,τι αποδεικνύει την ύπαρξή τους, όπως πχ ότι οι γωνίες όλων των τριγώνων ισούνται με δύο ορθές Πρόκειται για αρχές που συλλαμβάνονται μεν a priori, αλλά αποδεικνύονται εμπειρικά, πράγμα που ενισχύει την προφάνειά τους

Μπορεί κάθε πράγμα να είναι κάτι ιδιαίτερο και ξεχωριστό και να συλλαμβάνεται από τον ίδιο του τον εαυτό, αλλά στην έννοιά του περιλαμβάνονται και ορισμένα κοινά με όλα, τα οποία είναι αναγκαία αντιληπτά από όλους [Ηθ II, θ. 3B, Πόρ.] Στη βάση των κοινών σε όλους ή για όλους μπορεί να υποστηριχθεί ότι θεμελιώνονται τα πρωταρχικά δικαιώματα, της ειρήνης, της ομόνοιας και της ελευθερίας, που σχηματίζουν τον πυρήνα του φυσικού δικαίου, αφού υποστηρίζουν τους αναγκαίους όρους της δύναμης. Η Πολιτεία γίνεται η κοινή δύναμη, μια φυσική και αβίαστη συνομολογία, που υπάρχει χάρη στα κοινά συμφέροντα για ειρήνη και ελευθερία. Από αυτήν την άποψη μπορεί να υποστηριχθεί η 'αιωνιότητα' των κοινών εννοιών, ως αναγκαίων προϋποθέσεων που ανιχνεύονται κατ' αφαίρεση από τις επιμέρους

³³ Βλ. ΤΡ, II, 13.

εκφάνσεις της εν χρόνω εμπειρίας ως συγκροτητικοί της κανόνες. Στις εν προκειμένω έννοιες επίσης ο S υποστηρίζει ότι ο άνθρωπος είναι κοινωνικό ον και για τον άλλον θεός [H9 IV, θ 35, Σχ] ως εκ τούτου “τίποτε δεν είναι πιο ωφέλιμο για τον άνθρωπο από τις κοινές έννοιες”³⁴

Από το δεύτερο τύπο των εννοιών αυτών, υπονοείται μια ιεραρχία σωμάτων, από τα απλούστερα στα συνθετότερα, αντιστοίχως και των εννοιών. Όσο περισσότερα κοινά έχουμε με άλλα άτομα, τόσο πιο πολλά έχουμε την ικανότητα να νοούμε [H9 II, θ 39, Πόρ] ως εκ τούτου ο S κινείται προς την κατεύθυνση της γνώσης επί της αρχής της ομοιότητας. Όσο πιο σύνθετο είναι ένα άτομο τόσο πιο πολλά θα εννοεί, αφού θα συναντά κοινά με άλλα, υπό τον όρο της ελευθερίας στην κίνησή του. Η σχέση μας με ένα άλλο άτομο με το οποίο έχουμε κοινά αφυπνίζει το σχηματισμό της παράστασης του κοινού με αυτό γνωρίσματος το οποίο ήδη υπάρχει σε μας. Ως εκ τούτου η επαφή ανάμεσα σε όμοια ή επί τη βάσει κοινών χαρακτηριστικών ευνοεί στο σχηματισμό επαρκών ιδεών. Αντιθέτως όταν υφιστάμεθα την επίδραση από κάτι διαφορετικό, δεν μπορεί να γνωρίζουμε παρά το αποτέλεσμα του επηρεασμού όπως εγχράφεται στο δικό μας σώμα. Σχηματίζεται, δηλ., μια ελλειπής ιδέα, ως εκ τούτου πάσχουμε. Μαζί με την ιεραρχία των πραγμάτων πρέπει να θεωρηθεί ότι υπονοείται και η αξιολόγησή τους, που παραπέμπει σε ποιότητες. Ο σοφός εκτός από την ειρήνη αιτείται και την ελευθερία, η οποία αν και κοινή έννοια μας συνδέει με το τρίτο είδος γνώσης, αποτελώντας τον αναγκαίο όρο να μη θεωρούμε τα πράγματα ως προς εμάς, δηλ. στη βάση του πάθους, της σύγκρισης και της σχετικότητάς τους. Οι προϋποθέσεις όμως της δύναμης την οποία προϋποθέτει το χ' είδος γνώσης, ανιχνεύονται στο β'. Οι επαφές και η συνομοιοχία ανάμεσα σε άτομα που αναγνωρίζουν τα κοινά τους ευνοεί στο συντονισμό των ενεργειών τους. Τόσο ο συντονισμός των πράξεων, όσο και ο σχηματισμός επαρκών ιδεών αποτελούν προϋποθέσεις της ενεργητικότητας. Ο

³⁴ Gueroult [1974], σ. 340.

άνθρωπος μπορεί να αποτελέσει ποιητική αιτία (*causa efficiens*), στο βαθμό που εναρμονίζεται με τους φυσικούς νόμους [Η9 IV, Παρ, Κεφ 6] Οι κοινοί κανόνες του β' είδους γνώσης συνιστούν, λοιπόν, όρους αλλά και όρια της ενεργητικότητας του γ' είδους.

Το θεώρημα 39 μπορεί να υποστηριχθεί ότι παραπέμπει σε ομαδοποιήσεις συμφερόντων μέσα στην κοινωνία. Το γεγονός ότι υπάρχουν μερικά κοινά ανάμεσα σε ορισμένα άτομα, και προφανώς υπάρχουν διαφορετικά κοινά σε άλλα, υπονοεί ότι αναμεταξύ τους οι διαφορετικές ομάδες, εφόσον δεν συμπίπτουν, δεν θα μπορούν και να συμφωνούν. Ο ανταγωνισμός που μπορεί να προκύψει, είναι δυνατό να μετριαστεί χάρη στα κοινά που υπάρχουν σε όλα [Θ. 38], χάρη δηλ στην θέσμιση των πρωταρχικών δικαιωμάτων. Παρόλο λοιπόν που υπάρχει ένα πλήθος ομάδων και συμφερόντων, εντούτοις υπάρχουν και ορισμένα κοινά στα οποία συμπίπτουν όλοι. Το πόρισμα του Θ. 39 συνάγει ότι το πνεύμα μας είναι τόσο ικανότερο να κατανοεί περισσότερα πράγματα, όσο πιο πολλά κοινά έχει το σώμα του με άλλα εξωτερικά σώματα. Μπορεί, με άλλα λόγια, να εμφανιστεί ένα υποκείμενο με σφαιρική αντίληψη ή μια ανθρωπότητα αυτοσυνείδητη, εφόσον το συμφέρον καθενός εκφράζεται μέσω του κοινού συμφέροντος, στο βαθμό που έχει οργανωθεί μια κοινή δικαιοκή βάση, που επιτρέπει αβίαστα τη συνδιαλλαγή όλων.

Το ότι οι κοινές έννοιες συνάδουν με τις πραγματικές ιδιότητες των ατόμων και τους κανόνες της πράξης δείχνει ότι δεν έχουμε την υποστασιοποίηση του Λόγου ως αποκλειστικού προϊόντος της διανοίας και ως κυρίαρχου δρώντος που προσδιορίζει αυτός τις πράξεις και τα γεγονότα, πράγμα που θα ισοδυναμούσε με ουτοπία. Ταυτοχρόνως δε δείχνει ότι το μεμονωμένο άτομο είναι αδύναμο από μόνο του να δράσει, αλλά και ότι δεν είναι μόνο του. Μέσω των κοινών εννοιών του Λόγου ο κόσμος γίνεται προϊόν κοινής δράσης. Έτσι ο κόσμος μέσω της αλληλοβοήθειας υπάχεται στην ιστορικότητα, που διέπεται από τους κανόνες της πράξης. Έχουμε δηλ. μια ιστορικότητα *sub specie*

aeternitatis ή της αναγκαιότητας³⁵

Τα άτομα στον S. εκ φύσεως είναι κοινωνικά και αλληλέγγυα [Ηθ. IV, 35, TP, II, 14] Μέσω της συμπεριφοράς αυτής αναγνωρίζουν περισσότερο τα γνωρίσματα που τους χαρακτηρίζουν. Εντούτοις το επίπεδο συνειδητότητάς τους δύσκολα φτάνει στην αναγνώριση του όλου πλέγματος των μηχανισμών στο οποίο υπάχονται και μέσω του οποίου δρουν και το οποίο οργανώνεται από την Πολιτεία. Ως εκ τούτου θα πρέπει να διαχωριστεί ένας τύπος 'ένωσης' υπό το κράτος φαντασιακών εικόνων [TP, II, 14], από μια σύμπαξη ενσυνείδητη των κανόνων και των αιτιών της. Και στην Πολιτεία όμως λόγω αντίθετων τάσεων, συμφερόντων και ομάδων δεν μπορεί να συγκροτηθεί ένας πραγματικά καθολικός Λόγος. Το υποκείμενο του δεύτερου αλλιά και του τρίτου είδους δεν μπορεί να νοηθεί ότι συγκροτείται παρά μέσω αντινομιών, αντιπαραθέσεων και διαφορών ανάμεσα σε ποικίλες ομάδες, τις οποίες ο S. αναγνωρίζει και θεωρεί ως νόμιμες, ενώ ταυτοχρόνως βρίσκει στοιχεία του εαυτού του σε όλες τις ομάδες, στην προσπάθειά του να ανιχνεύσει ό,τι είναι κοινό, προκειμένου να οργανώσει τη δύναμή του. Αυτό το υποκείμενο δεν διαφέρει από την ίδια την ανθρωπότητα που συντίθεται τόσο από τις κοινές έννοιες όσο και από τις αντιπαραθέσεις στους κόλπους της πολυπλοκότητας των εκφάνσεών της.

Σε γενικές γραμμές, όπως φάνηκε, η θεωρία για το β' είδος γνώσης εμπεριέχει μια θεωρία για τις αρετές του πνεύματος και του κοινωνικού πράττειν. Μπορεί δε να θεωρηθεί ότι συνιστούν τους όρους της εμπειρίας, τόσο της σύλληψης και κατανόησής της όσο και τους όρους πραγματοποίησής της στα πλαίσια της επικοινωνίας και της συνεργασίας -

³⁵ Για την αιωνιότητα ως αναγκαιότητα, βλ. Rousset [1968], σσ 54 κ.εξ.

Ν. 1ο είδος γνώσης

Φαντασία, πλανωμένη εμπειρία ή αρετή

Σύμφωνα με το 4ο είδος γνώσης της ΤΙΕ, αντιλαμβανόμαστε ένα πράγμα δια της ουσίας του ή δια της γνώσης της προσεχούς του αιτίας. Δια της γνώσης της προσεχούς τους αιτίας ορίζονται τα δημιουργημένα πράγματα [§ 96], όπως π.χ. ένας κύκλος. Ο ορισμός στον S είναι γενετικός, μας δίδει δηλ. τα ουσιώδη στοιχεία αλλά και την τάξη με την οποία κατασκευάζεται κάτι. Επί παραδείγματι ο κύκλος είναι μια μορφή (*figuram*) την οποία διαγράφει κάθε γραμμή της οποίας η μία άκρη είναι σταθερή και η άλλη κινητή [ΤΙΕ, ό π]. Αντιθέτως με τη φαντασία, τα πράγματα μας αναπαριστάνονται κατά τρόπο περιορισμένο (*mutilate*), συγκεχυμένο (*confuse*) και χωρίς τάξη για τη νόηση. Οι αντιλήψεις αυτές καλούνται γνώση που προέρχεται από πλανωμένη εμπειρία (*experientia vaga*)³⁶. Η φαντασία είναι μεν αρετή [Η9 ΙΙ, Θ 17, Σχ], αλλά θεωρείται καταρχήν, ως μια περιορισμένη δύναμη, αφού δεν μπορούμε μέσω αυτής να φτάσουμε στη σύλληψη της αιτίας. Οι κίνδυνοι παρεκβάσεων της δύναμής της μπορούμε να θεωρήσουμε ότι προέρχονται από την ελλιπή γνώση των ορίων της. Θα μας απασχολήσει όμως το ερώτημα αν η φαντασία αποτελεί μια μονοσήμαντα παθητική λειτουργία ή αν εμπεριέχει και τους όρους που την ενεργοποιούν, ώστε να είναι δυνατή η συνοχή ανάμεσα στο α' και το γ' είδος γνώσης.

Η φαντασία ανταποκρίνεται στο εμπειρικό περιεχόμενο του πνεύματος, δηλ. στις ιδέες των τροποποιήσεών του. Στο πεδίο της φαντασίας το πνευμα αντιλαμβανόμενο το ανθρώπινο σώμα και τα εξωτερικά σώματα δια των ιδεών των επηρεασμών του σώματός του, η ιδέα του αποτελέσματος, δηλ. η ιδέα της τροποποίησης, δίδεται πρώτη³⁷. Σύμφωνα όμως με το ΑΞ 4, Η9. Ι, “η γνώση του αποτελέσματος εξαρτάται από τη γνώση της αιτίας και την εμπεριέχει”, ως εκ τούτου η

³⁶ Βλ. ΤΙΕ, § 19, 2ο είδος γνώσης [και Ηθική 1ο είδος, ΙΙ, Θ. 40, Σχ. ΙΙ].

³⁷ Gueroult [1974], s. 194, όπου αναλύει το Θ. 16, Ηθ. ΙΙ.

ιδέα της αιτίας προηγείται και γεννά εκείνην του αποτελέσματος. Σύμφωνα με το γενετικό κανόνα της επαρκούς γνώσης, δεν μπορούμε να γνωρίσουμε κάτι εκκινώντας από το αποτέλεσμα του σε μας. Αυτό το αποτέλεσμα μας πληροφορεί πιο πολύ για την κατάσταση του δικού μας σώματος παρά για τη φύση των εξωτερικών σωμάτων. Το πρόβλημα σχετικά με τη φαντασία δεν είναι η εικονοποιητική της λειτουργία και το εμπειρικό της περιεχόμενο. Εξάλλου, “η νόησή μας θα ήταν ατελέστερη αν το πνεύμα μας ήταν απομονωμένο και δεν εννοούσε τίποτε άλλο εκτός από τον εαυτό του” [H9 IV, θ. 18, Σχ]. Το περιεχόμενο τόσο της φαντασίας όσο και της νόησης είναι κοινό, η εμπειρία, μόνο που στη φαντασία εξεικονίζεται ως προς εμάς, και όχι έτσι όπως πράγματι διενεργείται. Το εξωτερικό αντικείμενο που μας επηρεάζει, μη θεωρούμενο ανεξάρτητο από εμάς και συνδεδεμένο με την αιτιακή αλληλουχία από την οποία προέκυψε, δεν μπορεί να συγκροτηθεί ως αντικείμενο. Ο S στην TIE είναι σαφής, στην *experientia vaga* “ό,τι θα’πρεπε να βάζουμε κατόπιν το βάζουμε πρώτο κι έτσι ανατρέπεται ο αληθής κανόνας της προόδου και κανένα συμπέρασμα δεν συνάχεται σωστά.” [§ 90]

Η φαντασία έχει ως αντικείμενό της τα πράγματα, ως εκ τούτου σχηματίζονται μέσω αυτής ιδέες εντούτοις υπάρχει κίνδυνος παρεκβάσεων της δύναμής της.³⁸ Με τη φαντασία α) μπορεί να γίνει ανάμιξη ανάμεσα σε διάφορες ιδέες, όπως επί παραδείγματι ότι η ψυχή είναι τετράχωνη [TIE, § 58]. Τούτο προκαλείται, όταν ενώ δεν γνωρίζουμε τη φύση των αντικειμένων, εντούτοις παρακάμπουμε την άγνοιά μας και προχωράμε στη σύνθεσή τους. β) προκαλείται σύγχυση ως προς την έννοια της μεταβολής, π.χ. ότι τα δένδρα μιλούν, οι άνθρωποι μεταμορφώνονται σε πέτρες και σε πηγές κ.λπ. [TIE, § 62], όταν δεν

³⁸ Βλ. Don Garrett [1986], όπου υποστηρίζει ότι παρά τον ισχυρισμό του Joachim ότι δεν υπάρχει κίνδυνος να θεωρήσουμε τις αληθείς ιδέες ως ιδέες της φαντασίας ή αντιστρόφως, ο S. υποστηρίζει ότι ο κίνδυνος υφίσταται.

γνωρίζουμε το μέσον και τις αιτίες από τις οποίες γίνεται η μεταβολή³⁹
χ) Η κυριότερη όμως μυθοπλασία είναι η πίστη για την παντοδυναμία της φαντασίας ή του πνεύματος, ότι έχει την ελευθερία να πλάθει ό,τι θέλει και να το επιβάλλει στην πραγματικότητα, αναμιχνύοντας ουσίες ή πράξεις ασύμβατες αναμεταξύ τους⁴⁰. Ο S. μπορεί να υποστηριχθεί ότι δεν ασκεί κριτική μόνο στον βολονταρισμό, αλλά και στην απομάκρυνση της θεωρίας από την πράξη, που εκφράζεται με την απομόνωση του cogito από το σώμα· εκφράζεται επίσης από την τάση επιβολής του δέοντος επί του είναι, ενός δέοντος που δεν προέρχεται από την αρμόδια κανονιστικότητα του ίδιου του είναι, αλλά από ένα εχώ αποσπασμένο από την πράξη⁴¹, το οποίο επιδιώκει να εφαρμόσει τη θέλησή του ανεξάρτητα από την εχκυρότητα των αντιλήψεών του. Ο νους δεν είναι υπόσταση, δεν μπορεί να θεωρηθεί ως μια ικανότητα ή αιτία που παράγει τις δικές της ιδέες⁴², με δεδομένο ότι ο νους είναι η ιδέα του σώματος, έχει δηλ ως περιεχόμενό του το σώμα, τις πράξεις του. Αποσπώμενος από την πράξη χάνει τα περιεχόμενά του, γίνεται ένα μη ον, μια χίμαιρα.

“Οι εικόνες των πραγμάτων είναι τροποποιήσεις του ανθρώπινου σώματος, των οποίων οι ιδέες μας παριστάνουν τα εξωτερικά σώματα οιονεί παρόντα (δυν. του σχολίου του Θ. 17, μέρ. II), των οποίων δηλ. οι ιδέες (δυν. του Θ. 16, μέρ. II) περιλαμβάνουν και τη φύση του σώματός μας και συγχρόνως την παρούσα φύση του εξωτερικού σώματος” [H9 III, Θ. 27, Απ]. Σε αυτόν τον ορισμό της φαντασίας βασίζεται η κοινωνικότητα⁴³, αλλά και η δυνατότητα του νου να αντιλαμβάνεται τα

³⁹ Βλ. Moreau [1994], σ. 494 κ. εξ., όπου υποστηρίζει ότι ο S. δεν αρνείται τις μετατροπές, αλλά ότι μπορούν να συμβούν κατά οποιοδήποτε (quelquonque) τρόπο.

⁴⁰ Για τον Koyré [1968, σ. 106, σημ. για §§ 59-60], ο S. αντιτίθεται τόσο στους θεολόγους όσο και στον Hobbes (De Corpore I, 3, 8) για τη συμβασιοκρατία και στις βολονταριστικές θεωρίες περί πίστεως των θεολόγων, βλ. επίσης Garrett [1986], σ. 79.

⁴¹ Βλ. TP, I, §1, όπου ο S. αντιτίθεται με δριμύτητα στους φιλοσόφους οι οποίοι “αντιλαμβάνονται τους ανθρώπους όχι όπως είναι αλλά όπως αυτού θα ήθελαν να είναι”.

⁴² Mignini [1968], σ. 36.

⁴³ Βλ. Christofolini [1982], σ. 48, ο οποίος επιχειρεί να βρει το δεσμό ανάμεσα στη φαντασία και την κοινωνικότητα αλλά και την αγάπη, βασιζόμενος κυρίως στα Θ. 29, Ηθ. III και 20, Ηθ. V.

πράγματα οιονεί παρόντα, να τα ανακαλεί μέχρι την αποκατάστασή τους στο πνεύμα μας. Η ίδια η φαντασία εμπεριέχει τη δύναμη για την αποκατάσταση των αρχικά εθλιπών εικόνων που μας παρουσιάζει για τα πράγματα.

Η θεραπεία του νου, το πρόβλημα που απασχολεί τον S. από τη συγχροφή της ΤΙΕ, δεν σταματά να το διαπραγματεύεται σε όλο του το υπόλοιπο έργο. Παρόλο που συχνά επιχειρεί να αντιδιαστείλει τη φαντασία από τη νόηση⁴⁴, εντούτοις η κύρια διαφορά ανάμεσά τους έγκειται στην τάξη κατά την οποία αντιλαμβάνομαστε τα πράγματα⁴⁵. Το πνεύμα νοεί, βρίσκεται σε ενεργητική στάση, όταν αποκαθιστά την τάξη των παραστάσεων του. Η ίδια η φαντασία μπορεί να γίνει μια ενεργητική λειτουργία, να εννοεί τις παραστάσεις της. Η δύναμη αυτή ενισχύεται με τη στρατηγική της συλλογικής γνώσης⁴⁶.

Μπορεί να υποστηριχθεί ότι υπάρχει ενότητα, ανάμεσα α) στη φαντασία και το Λόγο των κοινών εννοιών, από την άποψη ότι η φαντασία συνιστά τη βάση της κοινωνικότητας, χάρη στην οποία οι άνθρωποι αντιλαμβάνονται τα κοινά που έχουν, συμπάσχουν και συμπράττουν [Η9 III, 29]. Ως εκ τούτου οι άνθρωποι μπορούν λειτουργώντας και στο επίπεδο της φαντασίας να συνεργάζονται και να ζουν σε ομόνοια. Χάρη στη δυνατότητα ανάκλησης των αντικειμένων, μπορεί να υποστηριχθεί ότι ο νους μας διευκολύνεται να διακρίνει τα κοινά ανάμεσα σε διάφορα πράγματα, τα οποία ήδη υπάρχουν ως κοινοί όροι δυνατότητας της εμπειρίας. β) ανάμεσα στη φαντασία και την ενορατική επιστήμη, στο βαθμό βέβαια που γίνει δεκτό ότι η φαντασία δεν είναι μόνον παθητική λειτουργία, αλλά ενέχει τη δύναμη για την ενεργοποίησή της, για την αποκατάσταση του Λόγου ή της τάξης των εικόνων της. Χάρη και πάλι

⁴⁴ Βλ. ΤΙΕ, § 86, όπου γράφει "...κάποια πράγματα στη φαντασία είναι αντίθετα στη νόηση... οι φαντασίες παράγονται σύμφωνα με άλλους νόμους, εντελώς διαφορετικούς από τους νόμους της νόησης... στα πλαίσια της φαντασίας η ψυχή συμπεριφέρεται κατά τρόπο παθητικό".

⁴⁵ Βλ. ΗΘ. V, Θ. 1, όπου τίθεται η ταυτότητα ανάμεσα στην τάξη και αλληλουχία των ιδεών στο πνεύμα με την τάξη και την αλληλουχία των επηρεασμών ή εικόνων των πραγμάτων στο σώμα.

⁴⁶ Βλ. ΗΘ. V, Θ. 20 και Christofolini [1982], σ. 51

στη δυνατότητα ανάκλησης ενός αντικειμένου, είναι δυνατό το πνεύμα μας να συγκεντρωθεί στην ιδέα του, ώστε να' ναι συγκεκριμένη⁴⁷ . Η ενεργοποίηση της φαντασίας επιπλέον προϋποθέτει μια διευρυμένη πολιτική της γνώσης, στην οποία μπορούν να μετέχουν όσο το δυνατό περισσότεροι (quo plures, H9 V, θ 20)⁴⁸ . Η beatitudo του σοφού προϋποθέτει τη δύναμη της φαντασίας να εποπτεύει τις παραστάσεις της. Η ίδια η φαντασία ως δύναμη προϋποθέτει την ικανότητά της να παραχάξει εποπτεία, προκειμένου να θεωρήσει τα περιεχόμενά της. Τα θ 1, και 20, H9. V δεν αποκλείουν τη φαντασία από το 3ο είδος γνώσης, εφόσον αυτή δύναται να αποτελέσει όχι μόνο παθητική αλλά και ενεργητική δύναμη. Και τούτο είναι ουσιώδες για τη θεωρία των παθών. Μπορεί λοιπόν να υποστηριχθεί ότι το 3ο είδος γνώσης δεν συνεπάγεται παρά την αποκατάσταση του κόσμου της φαντασίας και των συναισθημάτων, την αντιστροφή του ανεστραμμένου του ειδώλου.

Το 1ο είδος γνώσης μας θέτει μπροστά στα προβλήματα που έχει να αντιμετωπίσει η σκέψη. η πραγματικότητα δεν μας δίδεται παρά μέσα από θραύσματα, τις *rerum imagines*⁴⁹ . Και από αυτά τα θραύσματα χρειάζεται να αποκαταστήσουμε τα αντικείμενα, να δούμε το καθένα στην ιδιαιτερότητά του και επίσης να τα ανασυνθέσουμε σύμφωνα με την τάξη και την αλληλουχία τους. Γι' αυτό η ιδιότητα της φαντασίας, να μπορεί να εποπτεύει τις παραστάσεις των πραγμάτων ως εάν αυτά ήταν παρόντα, είναι πραγματικά αρετή. Η λειτουργία αυτή δείχνει επίσης τη συνεχή ροή της πνευματικής δραστηριότητας. Οι ακρωτηριασμένες και αποσπασματικές εικόνες αλλά και η σύγχυση μέσα από την χωρίς τάξη σύνθεσή τους μπορεί να αποκατασταθεί: ώστε φαντασία και νόηση δεν αποτελούν παρά ονόματα ορισμένων στιχμών μιας μοναδικής και

⁴⁷ Βλ. Ηθ. ΙΙ, θ. 47, Σχ. & Gueroult [1974], σσ. 429--34.

⁴⁸ " Η αγάπη αυτή προς το Θεό δεν είναι δυνατό να μολυνθεί ούτε από φθόνο ούτε από ζηλοτυπία. Αντιθέτως, τόσο περισσότερο θάλπεται, όσο περισσότερους ανθρώπους φανταζόμαστε να συνδέονται με το Θεό με τον ίδιο δεσμό αγάπης." Βλ. επίσης Christofolini [1982], σ. 51.

⁴⁹ Βλ. Ηθ. ΙΙ, θ. 17. Σχ. & Deugh [1966], σ. 198, που διακρίνει δύο τύπους εικόνων, τις σωματικές (*rerum imagines*) και τις διανοητικές (*imaginatioes mentis*).

αδιάλειπτης πνευματικής λειτουργίας του πνεύματος

Ο κόσμος της ιστορίας, της θρησκείας και της πολιτικής, όλος ο κόσμος του ανθρώπου αποτελεί ταυτοχρόνως και τον κόσμο της φαντασίας, δηλ των επηρεασμών, των συναντήσεων, των επιθυμιών, των παθών. Για τον S. η αλήθεια ζει μέσα στο αποτέλεσμα, μέσα σε αυτόν τον κόσμο της φαντασίας, αρκεί να μην τον ερμηνεύουμε αυθαιρέτως

Η TTP συνιστά ένα παράδειγμα ερμηνείας και αποκατάστασης ενός έργου της φαντασίας⁵⁰, του λόγου των Γραφών. Ως μέθοδο προτείνει την κριτική ιστορική τοποθέτηση της Γραφής και την ερμηνεία της από την ίδια. Αυτή η μεθοδολογική αρχή προτείνεται για να μην ερμηνεύεται η Γραφή από τις προκαταλήψεις της παράδοσης ή της εκάστοτε εξουσίας, οι οποίες, ενώ είναι ανθρώπινες παρεμβάσεις, φαντάζουν θεικές. Η ίδια αυτή αρχή υπονοεί ότι η ίδια η φαντασία μπορεί να αποκατασταθεί με τις ίδιες της τις δυνάμεις.

Ο S αναγνωρίζει τόσο τον κόσμο της φαντασίας όσο και εκείνο της θρησκείας, στο βαθμό που θρησκεία σημαίνει “αγάπη, χαρά, ειρήνη, εκκράτεια, ευθύτητα.” [TTP, Πρόλογος] Αντιτίθεται όμως σε μια πολιτική χρησιμοποίησης της θρησκείας, που αποβλέπει σε σκοπούς, αδιαφορώντας για τα μέσα “Είναι φανερό πως το πιο μεγάλο μυστικό και το πιο σπουδαίο συμφέρον της μοναρχίας είναι να εξαπατά τους ανθρώπους και να καλύπτει με το όνομα της θρησκείας το φόβο, το μοναδικό όργανο με το οποίο πρέπει να τους δαμάζει. Έτσι οι άνθρωποι αγωνίζονται για την υποδούλωσή τους ως να επρόκειτο για τη σωτηρία τους και δε θεωρούν ντροπή αλλά την πιο μεγάλη τους τιμή να θυσιάσουν το αίμα και τη ζωή τους για να ικανοποιήσουν τη ματαιοδοξία ενός μονάχα ανθρώπου.” [TTP, Πρόλογος]

Σύμφωνα με την Ηθική, ό,τι κινεί το νου να σκέφτεται είναι οι σκέψεις που ο ίδιος έχει τη δύναμη να παράγει⁵¹. Η δύναμη του

⁵⁰ Για τον S. οι προφήτες ήταν προικισμένοι με ισχυρή φαντασία και το πνεύμα τους έκλεινε προς τη δικαιοσύνη και την καλωσύνη [TTP, κεφ. VII].

⁵¹ Ηθ. III, Θ. 2, Απ. : “...Ό,τι λοιπόν κινεί το πνεύμα να σκέφτεται είναι τρόπος της σκέψης και όχι τρόπος της έκτασης.”

πνεύματος καθορίζεται μόνον από την κατανόησή του⁵² , ως εκ τούτου ο νους έχει τη δύναμη από μόνος του να αποκαθιστά την τάξη των περιεχομένων του⁵³ . Ο φόβος, η ανασφάλεια, τα πάθη εν γένει, μπορούν να μετριάσουν ή και να απαλλοτριώσουν εντελώς ο άνθρωπος από αυτά, στο βαθμό που η σκέψη κατευθυνθεί προς τις αιτίες που τα προκαλεί, κατά το μέτρο που έχει την ελευθερία να σκέφτεται. Στα πλαίσια όμως των δυνατοτήτων του σκέπτεσθαι μπορεί ο άνθρωπος ένα γεγονός που υπάρχει καθαυτό να το μετατρέψει για εκείνον και, επιπλέον, να επιμένει ότι αυτός είναι ο κανόνας για τους υπολοίπους. Η μετατροπή αυτή χρησιμοποιείται ποικιλότροπα στα πλαίσια διάφορων πολιτικών που υπηρετούν το επιμέρους πλήττοντας το γενικό, αλλά και πλήθος άλλων επιμέρους συμφερόντων. Με την αντιστροφή του 'φυσικού' κανόνα πραγμάτων και την τοποθέτησή του στη βάση του επιμέρους δυσκολεύεται και η σκέψη να αποκαταστήσει την τάξη των πραγμάτων. Ως εκ τούτου το κύριο αίτημα της ΤΤΡ, η ελευθερία της σκέψης, θα πρέπει να νοηθεί και στα πλαίσια μιας πρακτικής που κατευθύνεται προς την αναδιάρθρωση των συμφερόντων, με την επικράτηση μιας μορφής διακυβέρνησης, πιο 'φυσικής', που επιτρέπει στο άτομο να έχει την ελευθερία να ενεργοποιεί τις δυνάμεις του.

Η κριτική λοιπόν στάση του S προς τη φαντασία εκκινεί από τη διαπίστωση ότι μπορεί να σφάλει, να θεωρούμε δηλ τα πράγματα ως προς εμάς και επίσης να αναμιχνύουμε χωρίς τάξη τις διάφορες παραστάσεις, παράχοντας χίμαιρες. Διαπιστώνει όμως ότι ταυτοχρόνως η φαντασία έχει τη δύναμη να αποκαταστήσει τον κόσμο της Μέσα από το 'παράδειγμα' ερμηνείας της Γραφής μπορούμε να ανιχνεύσουμε τους όρους για την ενεργοποίηση της δύναμης της φαντασίας. Ο κυριότερος είναι να μην υπάγεται η σκέψη σε κάποια αυθεντία. Επίσης, εφόσον η φαντασία αφορά στα επιμέρους πράγματα που υπάγονται στις σχέσεις

⁵² Ηθ. V, Εισαγωγή. Βλ. επίσης, K. Hammacher [1973], σ. 84, ο οποίος υποστηρίζει την εκ των έδων δυνατότητα του νου να διευθετεί τα περιεχόμενά του.

⁵³ Ηθ. V, Θ. 3 : "Συναίσθημα που είναι πάθος παύει να είναι πάθος άμα σχηματίσουμε περί αυτού ιδέα καθαρή και συγκεκριμένη."

του χωροχρόνου, απαιτείται η ιστορική τοποθέτηση των δεδομένων⁵⁴ με την οποία απομυθοποιούνται ποικίλες εδραιωμένες αντιλήψεις συνδεόμενες με το φυσικό τους πλαίσιο. Αλλά και οι προφήτες καλούνται να τοποθετηθούν στο ιστορικό τους πλαίσιο, ως εκ τούτου να συνδεθούν με τον κόσμο της ανάγκης. Με λίγα λόγια, ο S πιστεύει μεν στη φυσική δύναμη του λόγου, όχι όμως απρουπόθετα, εφόσον θέτει πάνω από όλα το αίτημα για την αδέσμευτη κρίση και, στη συνέχεια, την οργάνωση των όρων της εποπτικής γνώσης -

⁵⁴ ΤΤΡ, VI : "...αυτή η μέθοδος δεν διαφέρει σε τίποτε από εκείνη που ακολουθούμε στην ερμηνεία της Φύσεως αλλά συμφωνεί συνολικά με αυτήν... Η Μέθοδος στην ερμηνεία της Φύσεως συνίσταται ουσιαστικά να θεωρούμε πρωταρχικά τη Φύση σαν ιστορική και, αφού έχουμε έτσι συγκεντρώσει συγκεκριμένα δεδομένα, να συναγάγουμε τους ορισμούς των φυσικών πραγμάτων · το ίδιο, για να ερμηνεύσουμε τη Γραφή, είναι αναγκαίο να αποκτήσουμε μια ακριβή ιστορική γνώση, και εφόσον κατέχουμε αυτή τη γνώση, δηλ. των δεδομένων και συγκεκριμένων αρχών, μπορούμε να εξαγάγουμε τα συμπεράσματα μέσω μιας λογικής συνεπαγωγής για τη σκέψη των συγγραφέων της Γραφής."

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΙΙ

Η θεωρία των συναισθημάτων

1 Τοποθέτηση των προβλημάτων

Από ιστορική άποψη, ο S επιχειρεί να θέσει τα συναισθήματα σε διαφορετική βάση από ό,τι ο Descartes¹, του οποίου τη θεωρία ρητώς αποκαλεί απόκρυφη (*occulta*) [H9. V, Εισαγωγή] Ο S. μην αποδεχόμενος το δυισμό σώματος-πνεύματος, το υποδεέστερον και ετεροκατευθυνόμενο του σώματος και των πράξεών του, καθώς και την ελευθερία της βούλησης, κατασκευάζει τη θεωρία του με διαφορετικές προϋποθέσεις, προκειμένου να συγκροτηθεί μια θεωρία της πράξης απελευθερωμένη από προκαταλήψεις, πνευματικούς περιορισμούς και τη βουλησιαρχία της εκάστοτε αυθεντίας Διατηρεί μεν τη διάκριση ανάμεσα σε παθητικά και ενεργητικά συναισθήματα, αλλά με έναν μη απόλυτο τρόπο², προκειμένου να αντιμετωπίσει το πρόβλημα πώς από τα πάθη μεταβαίνουμε στην ενεργητική πράξη³, πώς το πάθος μπορεί να αποτελέσει αρετή⁴. Εάν γίνει δεκτό ότι υπάρχει μια θεωρία μετάβασης, κατά την οποία τα συναισθήματα με τις δυνάμεις που ενυπάρχουν σε

¹ Στον Descartes, όπως επισημαίνει ο Beyssade [1990, σ. 176-181], εκτός από τα πάθη τα οποία προκαλούν οι σωματικές συγκινήσεις στην ψυχή, υπάρχουν και οι πνευματικές συγκινήσεις, τα καθαρά διανοητικά ή έμφρονα συναισθήματα [Descartes `a Chanut, 1. 2. 1647, AT IV, 602]. Επ' αυτού αναρωπιέται ο Beyssade, αν η σιωπή του S. για την εσωτερική συγκίνηση του D. δεν υπονοεί ότι επαναλαμβάνει ένα σημαντικό μέρος στη θεωρία του για το ενεργητικό συναίσθημα [όπ., σ. 177], παρόλο που αναγνωρίζει τις διαφορετικές τους προϋποθέσεις.

² Ας σημειωθεί ότι ο S. δεν φαίνεται να επιδιώκει κάποια απόλυτη διάκριση ανάμεσα στο *affectus* και το *passio* [π.χ., Ηθ. IV, Θ. 6, επίσης Macherrey, 1995, σ. 19]. Το *affectus* όσο και το *passio* ως ιδέα συγκεχυμένη σημαίνει ότι εμπεριέχουν τη δύναμη να χάσουν το χαρακτήρα αυτόν και να μετατραπούν σε καθαρή και επαρκή ιδέα, σε πλήρη ενεργητικότητα της νοητικότητας.

³ Βλ. Ηθ. III, Θ. 44 : "Το μίσος που έχει νικηθεί από την αγάπη μεταβάλλεται σε αγάπη (*in amorem transit*)." Το μίσος είναι ένα παθητικό συναίσθημα, το οποίο μετατρέπόμενο σε αγάπη δείχνει τη δύναμη των συναισθημάτων να μετατρέπονται από παθητικά σε ενεργητικά, να αυξάνουν δηλ. τη δύναμή τους. Επ' αυτού βλ. επίσης Beyssade [1990, σ. 178].

⁴ Για τα συναισθήματα ως αρετές (*virtus*), βλ. Ηθ. III, Θ. 55, Σχ., όπου ως αρετή καλείται η δύναμη του πράττειν, η οποία έχει ως όρο της την ισοτιμία [ό.π., Πόρ], επίσης Ηθ. V, Σχ., όπου τα συναισθήματα αποτελούν αρετές, στο βαθμό ο άνθρωπος ζει σύμφωνα με τις υπαγορεύσεις του Λόγου.

αυτά επιτυγχάνουν την ενεργοποίησή τους, τότε μπορεί να υποστηριχθεί ότι στη θεωρία αυτή υπάρχει μια εσωτερική τελεολογία, η οποία την ορθολογικοποιεί, στη βάση σκοπών που συνεπάγεται η ανάπτυξή τους και στο βαθμό που επιτυγχάνουν να γίνουν αρετές

Τα συναισθήματα και τα πάθη⁵ στον S είναι πράγματα (*res*), που υπάχονται στους κοινούς νόμους της φύσης [H9 III, Εισ.] Ως πράγματα δεν υπάχονται αποκλειστικώς στην ανθρώπινη δικαιοδοσία. Όμως επειδή και τα πράγματα και τα συναισθήματα μεταβάλλονται, το πρόβλημα είναι πώς οι μεταβολές θα συντελέσουν στην απελευθέρωση των δυνάμεών τους. Τα πάθη θεραπεύονται και αναζητείται να απελευθερωθεί η δύναμή τους με τη συγκρότηση του τρόπου παραγωγής και εξήγησής τους. Σύμφωνα με την εισαγωγή του 3ου μέρους της Ηθικής, όποιος μπορεί να συλλάβει την αδυναμία της ανθρώπινης φύσης και να την εκφράσει κατά τρόπο εύχρηστο και με εύστοχα επιχειρήματα, υψώνεται στη θέση ενός θεού

Για την εξήγηση των συναισθημάτων συγκροτείται μια σύνθετη θεωρία, που βασίζεται, πρώτον, στην έννοια του *conatus*, που προσδίδει δυναμικό χαρακτήρα στα συναισθήματα. Δεύτερον, στη θεωρία της τροποποίησης (*affectio*) που ορίζει την αλληλεπίδραση και την κοινωνικότητα των ατόμων και στη βάση αυτή η θεωρία των συναισθημάτων παραπέμπει σε ζητήματα οργάνωσης των κοινωνικών σχέσεων. Από αυτήν την άποψη, τα πάθη του ατόμου συνδέονται με τα πάθη της κοινωνικής ζωής. Τρίτον, στη γνωσιοθεωρία, με δεδομένο ότι τα συναισθήματα είναι ιδέες. Πάνω απ' όλα όμως βασίζεται στην πρόταση ότι "το πνεύμα και το σώμα δεν είναι παρά ένα και το αυτό άτομο που συλλαμβάνεται τόσο υπό το κατηγόρημα της σκέψης, όσο και υπό εκείνο της έκτασης" [H9 II, θ 21, Σχ]. Σύμφωνα με το μονισμό του S ο Λόγος που διέπει το νου και το σώμα είναι κοινός, ως εκ τούτου δεν επιβάλλεται

⁵ Ως συναίσθημα αποδίδω το *affectus*. Στη διεθνή βιβλιογραφία έχει επικρατήσει η απόδοσή του ως *affect*. Πρέπει να σημειώσουμε όμως το πρόβλημα που υπάρχει στην ελληνική ως προς την απόδοση της λατινικής οικογένειας λέξεων *affectio*, *affectus*, *afficere*, *affici*, καθώς δεν υπάρχουν ομόρριζες λέξεις, όπως εύστοχα παρατηρεί ο A. Stylianos [1992, σσ. 5-6].

ο Λόγος του ενός σε εκείνον του άλλου Ένας αφαιρετικός σχηματικός λόγος δεν μπορεί να επιβληθεί στα περιεχόμενα του πνεύματος

Η θεωρία των συναισθημάτων συμπληρώνει τόσο τη γνωσιοθεωρία όσο και τη σπινοζική οντολογία. Από τη γνωσιοθεωρία, όπως εκτίθεται στο 2ο μέρος της Ηθικής, λείπει η θεωρία του *conatus*, η οποία εισάγεται στο 3ο, αποτελώντας το θεμέλιο των συναισθημάτων [Ηθ III, θ 9, Σχ]. Εντούτοις η σκέψη είναι ένα πράττειν [Ηθ II, θ 7, Πόρ], ο σχηματισμός ευκρινών ιδεών είναι το αποτέλεσμα της προσπάθειας του πνεύματος να γνωρίσει τα περιεχόμενά του, μια προσπάθεια που περιγράφεται στα τρία είδη γνώσης· από αυτήν την άποψη η έννοια του *conatus* μπορεί να συνδεθεί με όλο το φάσμα των πνευματικών λειτουργιών, που συνιστούν έναν τρόπο για τη διανοητική έκφραση των πράξεων και μέσω αυτών διατυπώνονται τα επιστημολογικά προβλήματα μιας θεωρίας της πράξης. Με τη μεταφορά δε από τα πάθη των πραγμάτων σε εκείνα του ανθρώπου, περνάμε από το αντικειμενικό στο υποκειμενικό, το οποίο όμως αποτελεί συστατικό όρο του κοινωνικού. Γι' αυτό και διατυπώνεται το αίτημα για τη θεραπεία των παθών μέσω της επιστημονικής θεώρησής τους.

Τα συναισθήματα είναι ιδέες [Ηθ III, Γενικός Ορισμός των Συναισθημάτων] και αποκτούν τη μεγαλύτερή τους δύναμη με την αναστοχαστικότητα του πνεύματος [βλ. Ηθ V, θ 3 & 4 Σχ], χάρη στην οποία ένα συναίσθημα το οποίο είναι πάθος, δηλ ιδέα συγκεχυμένη, χάνει την παθητικότητά του, μόλις σχηματίσουμε επ' αυτού σαφή ιδέα, πράγμα που υπονοεί τη δυνατότητα μετασχηματισμού του πάθους σε ενέργημα. Τούτο δείχνει ότι ανάμεσα στο συναίσθημα και τη γνώση που σχηματίζουμε δεν υπάρχει παρά μια διάκριση του λόγου, ότι το συναίσθημα ταυτίζεται με την ιδέα, με την έννοιά του, σε σημείο που να χάνει το χαρακτήρα μιας συγκεχυμένης και ανεπαρκούς παράστασης⁶. Όταν όμως μιλάμε για αναστοχαστικότητα του πνεύματος, με δεδομένο ότι σώμα και πνεύμα είναι το αυτό, θα πρέπει να υπονοούμε και μια

⁶ Βλ. Macherey [1994, οκτ.], σ. 58, όπου αναλύει το εν λόγω θεώρημα.

δύναμη που υπάρχει στο σώμα, εκείνης με την οποία επιστρέφει στις σχέσεις του και τις αναδιοργανώνει, προκειμένου να απελευθερωθούν οι ενεργητικές τους δυνάμεις

Τα συναισθήματα είναι πρωταρχικά πράξεις⁷, σύμφωνα με τον ορισμό III, Η9 III, που διακρίνονται σε ενεργητικές και σε παθητικές. Το εύλογο ερώτημα είναι πώς από τη δουλειά περνάμε στην ενεργητική πράξη, την ελευθερία, και ποιο το νόημα αυτής της πράξης στον S Η θεωρία των συναισθημάτων αποτελεί θεμέλιο της πολιτικής θεωρίας, όπως και στον Hobbes. Ο αναστοχασμός επί των παθών δεν είναι ανιστορικός, αλλά παίρνει υπόψη του και ιστορικά παραδείγματα, όπως καθαρά φαίνεται στην TTP αλλά και στην TP⁸, δηλ την εμπειρία όπως διαμορφώνεται στα πλαίσια του χρόνου. Σε σχέση δε με τον Hobbes, μια κύρια διαφορά έγκειται ως προς την επεξεργασία της έννοιας της δύναμης την οποία εμπεριέχουν τα πάθη, μιας δύναμης παραχωχικής, επειδή τα πάθη δεν είναι κάτι ξεχωριστό από το Λόγο, αλλά τον περιλαμβάνουν, στο βαθμό που μπορούν να μετασχηματισθούν σε ενεργητικές δυνάμεις. Ανάμεσα βέβαια στον S και τον Hobbes παρατηρείται κοινό ενδιαφέρον για τα πάθη, επειδή οδηγούν σε συγκρούσεις⁹. Η θεραπεία των παθών σημαίνει και τη θεραπεία των κοινωνικών συγκρούσεων. Η αχωγή βασίζεται στις αιτίες που τα προκαλούν και στις δυνάμεις που εμπεριέχουν για τη θεραπεία τους. Για τον S ο άνθρωπος ενώ δεν μπορεί να θεωρηθεί ως υπαίτιος των παθών του, εντούτοις έχει τη δύναμη να τα μετριάσει, στο βαθμό που τα κατανοήσει.

Επί τη βάση των παραπάνω ως καθήκον προκύπτει να εξετάσουμε, πρωταρχικά, αν υπάρχει και με ποιες προϋποθέσεις μια θεωρία μετάβασης από τα παθητικά στα ενεργητικά συναισθήματα.-

⁷ Ανάμεσα στο *agere* και το *operari* ο Macherey [1995, όπ., σ. 38] βλέπει μια διάκριση που αντιστοιχεί με εκείνη των αριστοτέλειων κατηγοριών του πράττειν και ποιείν.

⁸ Βλ. Moreau [1994], κυρίως σσ. 424-26.

⁹ Βλ. Ηθ. IV, Θ. 34 : "Καθόσον (quatenus) οι άνθρωποι ταλαιπωρούνται από συναισθήματα τα οποία είναι πάθη, μπορούν να είναι αναμεταξύ τους εχθροί."

II. Το πρόβλημα της μετάβασης από τα παθητικά στα ενεργητικά συναισθήματα.

Αν και στις επόμενες ενότητες θα ασχοληθούμε με είδη συναισθημάτων, παθητικών και ενεργητικών, και θα επανέλθουμε στην προσέγγιση του προβλήματος μιας ποιοτικής μετατροπής των συναισθημάτων, προκαταρκτικά χρειάζεται να τεθεί το πρόβλημα διάκρισης παθητικού-ενεργητικού, η αναμεταξύ τους σχέση, και ορισμένοι όροι μετάβασης από το μεν στο δε

Πρώτον, η ίδια η διάκριση ενεργητικού-παθητικού είναι ένα πρόβλημα¹⁰. Στον ορισμό III, Η9 III, το ενεργητικό συναίσθημα ορίζεται ως προς τις μεταβολές (affectiones) ενός ατόμου και στο βαθμό που αυτοί συντελούν στην αύξηση της δύναμής του¹¹. Ο S. όμως συμπληρώνει λέγοντας ότι “εάν λοιπόν είναι δυνατό να είμαστε επαρκής αιτία κάποιας από τις τροποποιήσεις αυτές, με τη λέξη συναίσθημα εννοώ ενέργεια, σε κάθε άλλη περίπτωση πρόκειται για πάθος”. Ο άνθρωπος είναι ένα πεπερασμένο ον, ένας τρόπος του είναι, και υπάχεται στην αλληλοουχία των άλλων τρόπων. Πώς όμως είναι δυνατό να αποτελέσει αυτός αιτία, σαν να ήταν θεός, Αλλά ακόμη και ο θεός, ως αιτία και ελευθερία, υπάχεται στους αναγκαίους κανόνες που συγκροτούν τη φύση του, δηλ στην κανονιστικότητα σκέπτεσθαι/ πράττειν [Η9. II, θ 3, Σχ]. Με λίγα λόγια το πρόβλημα του ενεργητικού συναισθήματος συμπλέει με το πρόβλημα της ελευθερίας, εξ αρχής, ήτοι της δύναμης σκέψης/πράξης.

Ο S. διευκρινίζει στη συνέχεια [Η9 III, θ 3] πότε ο νους είναι ενεργητικός: “Οι πράξεις του πνεύματος προέρχονται μόνον από τις

¹⁰ Βλ. σημείωση 2.

¹¹ Η9. III, op. III: “Με συναίσθημα εννοώ τις τροποποιήσεις του σώματος δια των οποίων η δύναμή του να ενεργεί αυξάνεται ή μειώνεται, βοηθείται ή εμποδίζεται, και ταυτοχρόνως τις ιδέες αυτών των τροποποιήσεων.” Ο Macherey [1995], σσ. 39-44, δίδει έμφαση στο ταυτοχρόνως (simul) που υποδεικνύει τη σύμπτωση μιας τροποποίησης του σώματος και της ιδέας αυτής όπως παράγεται ταυτοχρόνως στο πνεύμα. Έτσι το συναίσθημα εμφανίζει ταυτοχρόνως δύο όψεις, μια σωματική και μια διανοητική, χωρίς όμως η μια να καθορίζει την άλλη, [ό π., σσ. 40-41].

επαρκείς ιδέες τα δε πάθη από τις ανεπαρκείς ” Σύμφωνα με το σχόλιο του θεωρήματος, τα πάθη σχετίζονται με το πνεύμα, στο βαθμό που θεωρείται ως μέρος της φύσης και δεν μπορούμε να το αντιληφθούμε καθαρά και συγκεκριμένα μέσα από τον ίδιο του τον εαυτό. Εκείνο βέβαια που πρωταρχικά συγκροτεί την ουσία του πνεύματος είναι η ιδέα του σώματος που εν ενεργεία υπάρχει. Οι ιδέες καθορίζουν το πνεύμα και όχι αντιστρόφως. Επαρκείς ιδέες σχηματίζονται στο πνεύμα σε σχέση με τη φύση του αντικειμένου το οποίο αντιλαμβανόμαστε και χάρη στη γενική κατασκευή της κατανόησης, που προϋποθέτει μια υποδοχή του αντικειμένου με τη μορφή της ιδέας. Εάν το πνεύμα υποδέχεται ένα αντικείμενο, θα έχει μια αναπαράσταση που αναγκαία ανταποκρίνεται σ’ αυτό, με άλλα λόγια, μια πραγματική και επαρκή ιδέα. Κατανόηση, εννοούμενη ως υποδοχή, συγκροτεί την προκαταρκτική συνθήκη για κάθε πράξη εκ μέρους του πνεύματος¹². Αν δεχτούμε ότι μια προϋπόθεση της γνώσης είναι η υποδοχή των αντικειμένων από τη νόηση και ότι οι ιδέες είναι οι αναπαραστάσεις τους, στη βάση της γενετικής τους κατασκευής, τότε αντιλαμβανόμαστε πόση σημασία έχει τόσο η συνθετότητα ενός πνεύματος όσο και η ευαισθητοποίησή του απέναντι στα πράγματα. Και αυτά τα δυο πάνε μαζί. Αντιλαμβανόμαστε επίσης ότι η παθητικότητα αποτελεί όρο της ενεργητικότητας και ότι οι δύο αυτές καταστάσεις υπάγονται σε μια αδιάλειπτη λειτουργία του πνεύματος και του σώματος. Παθητικότητα σημαίνει ότι μετέχουμε στο είναι δεχόμενοι την επαφή με τα πράγματα. Ενεργητικότητα ότι διακρίνουμε τις αναλλοχίες κάθε πράγματος ξεχωριστά, την αιτία του, την ιδιαιτερότητα και το βαθμό δυνάμής του. Από μόνη της, βέβαια, η παθητικότητα, χωρίς την ενεργητικότητα, εχκυμονεί τον κίνδυνο να ισοπεδωθούν τα άτομα, να προσομοιωθούν, να αντιλαμβάνονται τους εαυτούς τους μέσ’ από

¹² Mignini [1986], σσ. 50-51.

εξωτερικές σχέσεις ενώ με μian απολύτως νοούμενη ενεργητικότητα¹³ χωρίς να συμπληρώνεται από το αντίθετό της, τα άτομα διακινδυνεύουν να απομονωθούν¹⁴, παράγοντας χίμαιρες, ενώ είναι χιμαιρική και η ίδια η απολύτως νοούμενη ύπαρξή της. Παρόλο που ο S. επιμελώς ξεχωρίζει τις δύο αυτές καταστάσεις, εντούτοις μπορούμε να διακρίνουμε ότι η μία συμπληρώνει την άλλη και ότι το πρόβλημα ανακύπτει όταν η σκέψη ή η πράξη έχει υποτιμήσει ή υπεραξιολογήσει τη μια ή την άλλη. Ενώ όμως απαιτείται η υποδοχή του αντικειμένου, κατά την οποία ο νους πάσχει και δυσκολεύεται να διακρίνει τον εαυτό του από το επιδρών αντικείμενο, χρειάζεται να ξεπεράσει το πάθος του αυτό, να ξεχωρίσει τον εαυτό του από το άλλο, να επικρατήσει μια σχέση υπό τον όρο της αυτονομίας αμφοτέρων. Να σχηματιστούν δηλ. σύμφωνα με το λεξιλόγιο του S. επαρκείς και διακριτές ιδέες, με τις οποίες ο νους έχει τη δύναμη να ενεργεί.

Βέβαια, μια ισορροπημένη σχέση πάθους και ενεργητικότητας, ποιούντος-πάσχοντος, που βασίζεται σε σχέσεις αμοιβαιότητας, είναι ιδεώδης. Για τον S. όμως τελικά είναι δυνατό να φτάσουμε στην ιδεώδη αυτή σχέση, δηλ. σε μια διαλεκτική ποιούντος-πάσχοντος, γιατί ο νους έχει τη δύναμη να αντικατοπτρίζεται στον καθρέφτη του, την ιδέα της ιδέας, να διορθώνει τον εαυτό του, πράγμα που σημαίνει ότι διορθώνει τα περιεχόμενά του, δηλ. τις σχέσεις του με τους άλλους, και αυτή η ικανότητα υπάρχει ακόμη και όταν βρίσκεται σε κατάσταση πάθους.

Τα παθητικά συναισθήματα βασίζονται . α) στις ανεπαρκείς ιδέες¹⁵.

¹³ Μια ενεργητικότητα με καρτεσιανή έννοια, ως παρέμβαση του νου στα πράγματα, όπου εκεί η ενεργητικότητα λαμβάνει μian απόλυτη σημασία. Για τον S. όμως ο διπολισμός ενεργητικότητα του πνεύματος-παθητικότητα του σώματος, αλλά και αντιστρόφως, είναι μυθοπλασία· βλ. ΗΘ. II, Θ. 49, Σχ., όπου ο S. υποστηρίζει ότι "στο πνεύμα δεν υπάρχει καμιά απόλυτη δύναμη του να εννοεί, να ποθεί, να αγαπά κ.λ.π.", με λίγα λόγια ότι δεν ανήκει αποκλειστικώς στο πνεύμα η ικανότητα να παράγει ιδέες, δεν μπορεί το πνεύμα να έχει την απόλυτη δύναμη της βούλησης.

¹⁴ Βλ. ΗΘ. IV, 18, Σχ.: "Εάν όμως στρέψουμε με προσοχή το βλέμμα στο πνεύμα μας, θα δούμε ότι η νόησή μας θα ήταν ατελέστερη, εάν το πνεύμα μας ήταν απομονωμένο και δεν εννοούσε τίποτε άλλο εκτός από τον εαυτό του."

¹⁵ Βλ. ΗΘ. III, Γενικό ορισμό των συναισθημάτων: "Το πάθος της ψυχής [animi pathema] είναι ιδέα συγκεχυμένη..." Κι ας σημειωθεί ότι είναι από τις λίγες φορές που ο S. αντί για mens χρησιμοποιεί τη λέξη animus και είναι χαρακτηριστικό ότι τη χρησιμοποιεί αναφερόμενος στα πάθη.

β) Όταν το συναίσθημα υποκινείται από μια εξωτερική αιτία, κατά τρόπον ώστε να συμπλέκεται με το δικό μου conatus, προκαλώντας ένα αποτέλεσμα ανάμεικτο και συγκεχυμένο, καθώς οι δύο παράγοντες δεν ξεχωρίζουν¹⁶. Η βάση όμως των συναισθημάτων είναι οι τροποποιήσεις (affectiones), η διαπλοκή ποιούντος-πάσχοντος, η οποία πρέπει να υπακούει σε ορισμένους κανόνες. Στα παθητικά συναισθήματα θα πρέπει να θεωρήσουμε ότι η δράση του εξωτερικού παράγοντα είναι τόσο έντονη και ξεπερνά κατά πολύ τη δική μας δύναμη, ώστε να εμποδίζεται η δική μας ενέργεια, εξίσου η πρακτική όσο και η ικανότητα να σχηματίσουμε μια καθαρή ιδέα για ό,τι συμβαίνει. Η έλλειψη τάξης στις ιδέες μας πρέπει να ανταποκρίνεται στο γεγονός ότι και η διαδικασία της τροποποίησης (affectio) δεν συμφωνεί με τους κανόνες της ουσίας, της αυτονομίας των δρώντων (τον άπειρο έμμεσο τρόπο). Μπορούμε δηλ να υποθέσουμε ότι τα παθητικά συναισθήματα δεν είναι ανεξάρτητα μιας συγκρουσιακής ή και αδιέξοδης για την επιβίωση κατάστασης, όπου εμφανίζονται αυξομειώσεις της δύναμής μας, αλλοιώσεις, φθορές και δυσαρμονίες με τους άλλους γύρω μας. γ) Όταν το πνεύμα μας “άγεται από την τυχαία φορά των πραγμάτων” [Η9 ΙΙ, θ 29, Σχ.] αντιστοίχως, υπονοείται, όταν η στάση μας έλκεται από το συμπτωματικό

Υπάρχουν τόσα είδη συναισθημάτων, όσα και τα αντικείμενά τους [Η9 ΙΙΙ, θ 56]. Πάσχουμε όταν δεν γνωρίζουμε τη φύση του αντικειμένου το οποίο μας επηρεάζει και μας προκαλεί συναισθήματα. Αναλόγως της φύσεως του αντικειμένου μας προκαλείται χαρά, λύπη, μίσος, ελπίδα, φόβος κ.λπ. Αλλά και κάθε συναίσθημα, επί παραδείγματι χαράς, θα ποικίλλει αναλόγως της αιτίας που το προκαλεί [ό.π.]. Η ποικιλομορφία τους όμως εξαρτάται και από τη φύση η οποία τα δέχεται [ό.π., θ 57]. Οι απολαύσεις διαφέρουν ανάλογα με την ουσία ως είδος (άνθρωπο, άλογο, κ.λπ.) και την ουσία ενός ορισμένου ανθρώπου, δηλ. είναι διαφορετική η απόλαυση για έναν, για παράδειγμα, πότη από ένα φιλόσοφο [ό.π., Σχ.]

¹⁶Βλ. *Beyssade [1990, σ. 183]*, όπου συνδέει σε αυτήν την περίπτωση τη θεωρία του conatus με το σχηματισμό ανεπαρκών ιδεών του 2ου βιβλίου της Ηθικής.

Παθητικά συναισθήματα, λοιπόν, έχουμε όχι μόνον όταν δεν γνωρίζουμε τις αιτίες που τα προκαλούν, αλλά και λόγω αυτής της ίδιας της αιτίας τους

“Μπορεί να επιτελέσουμε την ίδια πράξη, που είναι ήδη κακή ή έχει την πηγή της σε κάποιο κακό συναίσθημα, δηλ μίσους, κλπ, οδηγούμενοι από το Λόγο” [Ηθ IV, 59, β’ απόδ.]. Τα πάθη, όπως γράφει στην TP [I, 4], “δεν είναι ελαττώματα της ανθρώπινης φύσης, αλλά ιδιότητες προσφυσίς σ’ αυτήν, ακριβώς όπως στη φύση του αέρα προσιδιάζουν η θερμότητα, το ψύχος, οι θύελλες, ο κεραυνός και τα άλλα φαινόμενα αυτού του είδους, τα οποία αν και δυσάρεστα, είναι οπωσδήποτε αναγκαία και έχουν βέβαιες αιτίες μέσω των οποίων προσπαθούμε να κατανοήσουμε τη φύση τους και το πνεύμα χαίρεται εξίσου με την αληθινή τους σύλληψη, όσο και με τη γνώση πραγμάτων ευχάριστων στις αισθήσεις.” Όταν, λοιπόν, στην Ηθική V, θ 3, ο S γράφει ότι “συναίσθημα, το οποίο είναι πάθος άμα σχηματίσουμε χι’ αυτό σαφή και συγκεκριμένη ιδέα, παύει να’ ναι πάθος”, μπορούμε να καταλάβουμε ότι το πάθος επειδή είναι ιδέα ή γνώση, αν και συγκεκριμένη, μπορεί το πνεύμα μας, το οποίο είναι και αυτό γνώση, να φτάσει στην επίγνωσή του και να απελευθερωθεί από την περιορισμένη και συγκεκριμένη ιδέα των εντυπώσεών του, παίρνοντας απόσταση από αυτές. Αλλά αυτή η συνείδηση δεν μπορεί να νοηθεί παρά σαν μια πράξη που κινείται προς την κατεύθυνση και με τον τρόπο που αναποχεί στο γεγονός που την προκαλεί. Στην TP [κεφ. III, θ 9], διαβάζουμε ότι “ένα μέτρο που ξεσηκώνει τη γενική αγανάκτηση δεν αρμόζει στο δίκαιο του πολιτειακού καθεστώτος. Διότι είναι βέβαιο ότι οι άνθρωποι εκ φύσεως παρακινούμενοι συντάσσονται με μια γνώμη είτε εξαιτίας ενός κοινού φόβου είτε από την επιθυμία να εκδικηθούν για ό,τι τους ζημιώνει”. Είναι φανερό ότι ως μέτρο για την αναχνώριση της αδικίας προσδιορίζεται το συναίσθημα, και μάλιστα το πάθος της αγανάκτησης, διότι για τον S. δεν προκαλείται αναίτια, και μάλιστα σε ένα ολόκληρο σύνολο. Η αγανάκτηση όμως θα

παραμένει πάθος σε περίπτωση που δεν κινείται προς την κατεύθυνση των πραγματικών αιτιών που την προκαλούν. Από αυτήν την άποψη, τα πάθη επιχειρείται να γίνουν κατανοητά ως δυνάμεις που επιχειρούν να φέρουν μεταβολές, ενώ προκαλούνται όταν και τα πράγματα πάσχουν. Η ενεργοποίηση, λοιπόν, δηλ. η πράξη που κατευθύνεται προς τις αιτίες που προκαλούν τις αιτίες της λύπης, του μίσους, της αγανάκτησης, μπορεί να νοηματοδοτήσει και το πέρασμα από τη δουλεία στην ελευθερία, που ισοδυναμεί με το πέρασμα από τα πάθη στα ενεργητικά συναισθήματα. Ως εκ τούτου η μετατροπή των συναισθημάτων δεν γίνεται μόνο μέσω της νοητικότητας, αλλά και μέσω της πρακτικής, η οποία διευκολύνεται μέσω της οργάνωσής της, δηλ. της πολιτικής. Θα πρέπει να σημειωθεί ότι η πρωταρχική αιτία συναισθημάτων και παθών είναι το *conatus*, μόνο που στην περίπτωση του πάθους η αιτία αυτή δεν είναι συνειδητή και εμποδίζεται η απελευθέρωση της δύναμής του. Παρεμβάλλεται, μπορούμε να υποθέσουμε, μια σειρά γεχονότων που την περιορίζουν, απέναντι στα οποία το *conatus* έστω και τυφλά αντιδρά.

Ποιοτική μεταβολή σημαίνει αλλαγή στον τρόπο δράσης, τόσο της σκέψης όσο και της πρακτικής δραστηριότητας. Ο Σ. ξεχωρίζει ποιότητες, άλλη η ουσία του ευσεβούς και άλλη του ασεβούς¹⁷, άλλη η απόλαυση (*gaudium*) του φιλοσόφου και άλλη του πότη. Και η ουσία δεν είναι αμετάβλητη, με δεδομένο ότι βασίζεται: α) στη δυναμική αρχή του *conatus*, στην οποία βασίζονται και τα συναισθήματα, β) στις ιδέες που σχηματίζουμε, γ) στις πράξεις μας, με δεδομένο ότι ο άνθρωπος προσπαθεί να αυξάνει, όσο μπορεί, τη δύναμή του να ενεργεί¹⁸, συνεπώς να κάνει τις πράξεις του όσο το δυνατό πιο τελέσφορες.

Το επιχείρημα για τη μετατροπή των συναισθημάτων βασίζεται

¹⁷ Βλ. Επ. 23, προς Bleynbergh, Voorburg, 13. 3. 1665, όπου αναφέρει ότι, αν και οι πράξεις του ευσεβούς, δηλ. εκείνου που έχει μια σαφή ιδέα περί Θεού, σύμφωνα με την οποία όλες του οι πράξεις και σκέψεις προσδιορίζονται, και εκείνες του ασεβούς, εκείνου που δεν έχει ιδέα περί Θεού, αλλά μόνο συγκεχυμένες ιδέες για τα επίγεια πράγματα, προκύπτουν αναγκαία, εντούτοις διαφέρουν αναμεταξύ τους όχι μόνον ως προς το βαθμό, αλλά και ως προς την ουσία.

¹⁸ Όπως μπορεί να συναχθεί από το Θ. 12, Ηθ. ΙΙΙ, Απ. : "...εφόσον το πνεύμα μας φαντάζεται όσα προάγουν ή βοηθούν τη δύναμή του να δρα, το σώμα υφίσταται τροποποιήσεις οι οποίες αυξάνουν ή βοηθούν τη δύναμή του να δρα."

στους συστατικούς όρους των συναισθημάτων κατά κύριο λόγο στο conatus ως προσπάθεια του εννοείν¹⁹. Το conatus, έχοντας αυτόν τον προσανατολισμό, μπορεί να αποτελέσει αρετή. Με βάση όμως την ψυχοσωματική ενότητα, και το ταυτόχρονο πράξεων-ιδεών, στα πλαίσια των διαντιδράσεων ανάμεσα στα άτομα, μπορεί να υποστηριχθεί ότι έχουμε αφενός μεν ένα πρόγραμμα πράττειν, αφετέρου δε τα προβλήματα της επιστημολογικής του διατύπωσης, αλλά και της συγκρότησης μιας συνείδησης που τα εννοεί.

Αν γίνει δεκτό ότι το ενδιαφέρον του S για τα πάθη εκκινεί από το γεγονός ότι αυτά οδηγούν σε συγκρούσεις [δυν του Θ 34, Η9 IV], ενώ η μετατροπή τους σε ενεργητικά συναισθήματα/ενέργειες προϋποθέτουν τις κοινές έννοιες του Λόγου και τη συμφωνία των ανθρώπων [όπ, Θ 35, Απ], το πρόγραμμα μετατροπής τους έχει και πολιτική σημασία. Στο θεώρημα 34, Η9. IV, ο S φαίνεται να διαλέγεται με τον Hobbes, με αφορμή την πρόταση του τελευταίου, “ότι, αν δυο άνθρωποι, όποιοι κι αν είναι, επιθυμούν το ίδιο πράγμα, χωρίς εντούτοις να μπορούν να το αποκτήσουν και οι δύο, γίνονται εχθροί. Και στην πορεία προς το σκοπό τους (που είναι κυρίως η αυτοσυντήρηση, αλλά ορισμένες φορές η ευχαρίστησή τους μόνο) προσπαθούν να καταστρέψουν ή να υποτάξουν ο ένας τον άλλο”²⁰. Ενώ για τον H η ισότητα οδηγεί στη σύγκρουση και την κατάργηση της ελευθερίας, ο S αντιστρέφει το επιχείρημα, θεωρώντας ότι διαφέρουν οι φύσεις των παραπάνω εχθρικά διακείμενων, με δεδομένο ότι αισθάνονται διαφορετικά συναισθήματα, ο ένας λύπη, επειδή δεν κατέχει το επιθυμητό αντικείμενο, και ο άλλος χαρά, επειδή το κατέχει [Η9 IV, Θ. 34, Σχ] “Οι άνθρωποι αναγκαία συμφωνούν μεταξύ τους πάντοτε, εφόσον ζουν κατά τις υπαγορεύσεις του Λόγου” [Η9, όπ, Θ 35,

¹⁹ Πρόκειται για το conatus intelligendi [Ηθ. IV, Θ. 26, Απ.].

²⁰ T. Hobbes, *Leviathan*, κεφ. 13, σ. 194 (ελλ. έκδ.), βλ. επίσης Μεταξόπουλος, *Εισαγωγή*, σσ. 45 κ.εξ.

Απ] Οι διαφοροποιήσεις, τα πάθη, οι περιορισμοί αλλά και ο φόβος²¹, στον S, προέρχονται από 'εξωτερικές' αιτίες, από την οργάνωση των κοινωνικών σχέσεων, οι οποίες επιχειρείται διαρκώς να ανασυγκροτηθούν. Έχουμε εμφανώς δύο τύπους διαφορετικών 'φύσεων', που προέρχονται από διαφορετικές παραδόσεις, και δομούν ξεχωριστά επιχειρήματα. Στον S η φύση δεν είναι 'υπερχρονική' και αναλλοίωτη, όπως στον H,²² αλλά λόγω του συστατικού όρου των συναισθημάτων, της affectio, υπάγεται στις κοινωνικές σχέσεις και μεταβάλλεται. Ο S δεν μπορεί να δεχτεί το φόβο ως πρωταρχική αιτία, αλλά το conatus το οποίο, εκ κατασκευής, ως conatus intelligendi και agere είναι επιδεκτικό εξελίξεων και δρα κριτικά προς τις μεταβολές. Οι όροι του επιχειρήματος του S και ο χειρισμός τους οδηγούν στην υποστήριξη του homo hominis Deus [H9 IV, θ. 35, Σχ] και δημοκρατικότερων λύσεων.

Σε γενικές γραμμές, το πρόγραμμα μετατροπής των συναισθημάτων ακολουθεί εξίσου μια πνευματική και μια πρακτική οδό. Επί τη βάση της ψυχοσωματικής ενότητας που στηρίζει την ενότητα θεωρίας/πράττειν, και δύναμει του ορισμού III, H9 III, θα πρέπει να θεωρήσουμε ότι ταυτοχρόνως το άτομο πράττει, ενεργώντας κατά τρόπο που να υπερασπίζεται την ακεραιότητα και τις αξιώσεις του ευζην, ανακατασκευάζοντας αναλόγως την εποπτική εικόνα των σχέσεών του. Και η συμφωνία αυτή πράξεων/σκέψεων εισάγει περιοριστικούς όρους τόσο για τη σκέψη, που θα πρέπει να συμφωνεί με την πράξη όσο και για το πράττειν το οποίο θα πρέπει να συμφωνεί με λογικούς κανόνες. Εισάγει δε μια σειρά διαμεσολαβήσεων, για μεν την πράξη τους πολιτικούς θεσμούς, για δε τη σκέψη την επιστήμη, αφού το άτομο δεν μπορεί να κατανοήσει τον εαυτό του παρά ως μέρος μιας ολότητας σχέσεων -

²¹ Αντιθέτως στον H. ο φόβος είναι κυρίαρχο συναίσθημα, πριν τη σύσταση της πολιτικής κοινότητας [Lev. κεφ. 13] και όπως επισημαίνει ο Μεταξόπουλος [ό.π., σ. 49], ο φόβος 'πυροδοτεί' την εγγενή ορθολογικότητα, τη στάθμιση όλων των παραγόντων και την πρόκριση της αποδοτικότερης λύσης για το σκοπό της αυτοσυντήρησης. Διαγράφεται έτσι μια εργαλειακή αντίληψη της ορθολογικότητας...

²² βλ. Μεταξόπουλος, Λεβιάθαν, Εισαγωγή, σ. 44.

III Τα πρωταρχικά συναισθήματα στην Ηθική Από την άποψη της διαλεκτικής τους

Ενώ σύμφωνα με τον Descartes¹ τα βασικά συναισθήματα είναι έξι, θαυμασμός, αγάπη, μίσος, επιθυμία, χαρά, λύπη, για τον S είναι τρία, επιθυμία, χαρά και λύπη². Ένα αρχικό ερώτημα είναι με ποιο κριτήριο ο S θεωρεί ότι αυτά είναι πρωταρχικά, σε σχέση με τα 60³ που αριθμούνται στην Ηθική⁴. Η επιθυμία έχει οριστεί ως προς το conatus [Hθ III, θ 9, Σχ] ως ενσυνείδητη όρεξη, επίσης στον *Ορισμό των Συναισθημάτων* της Ηθ III, ορίζεται “ως η ουσία του ανθρώπου, καθόσον νοείται ότι από κάποιο δεδομένο επηρεασμό διαπράττει κάποια ενέργεια”. Η χαρά και η λύπη νοούνται ως μετάβαση (transitio), η μεν πρώτη από μια μικρότερη σε μια μεγαλύτερη τελειότητα, η δε δεύτερη, αντιστρόφως. Αν δεχτούμε ότι τα πρωταρχικά αυτά συναισθήματα είναι εκείνα που συνδέονται *άμεσα* με το conatus, θα πρέπει ταυτοχρόνως να υπονοήσουμε ότι μεταβάσεις πρέπει να συμβαίνουν ποικίλες, με δεδομένο ότι υπάρχει διαρκώς η επιδίωξη του ανθρώπου να προάγει τη δύναμη του πράττειν του, ενώ είναι ποικίλες οι αφορμές που προκαλούν την αύξηση ή τη μείωση της δύναμής του. Αν μάλιστα χίνει δεκτό ότι εκτός από το conatus ως γενική έννοια έχουμε και εκείνο που αφορά στην επιμέρους ουσία, τότε έχουμε και διαφορετικούς τύπους χαράς και λύπης, ανάλογα με την ουσία που κάθε φορά διατυπώνουν και τις αιτίες που μας επηρεάζουν. Τα τρία αυτά συναισθήματα αναγνωρίζονται ως πρωταρχικά, επειδή συνδέονται άμεσα

¹ Descartes, *Les passions de l'ame*, art. 69.

² Ηθ. III, Ορισμοί των Συναισθημάτων, Ορ. 4, Εξήγηση. Ο θαυμασμός συνδέεται με το πνεύμα, στον S., ενώ από τα τρία πρώτα για τον ίδιο προκύπτουν όλα τα υπόλοιπα τα οποία αποκαλούνται συναισθήματα [affectus] και όχι πάθη, όπως στον Descartes.

³ Για τον Voss, S., [1981, σσ. 167-179], στην απαρίθμηση των συναισθημάτων στην Ηθική και το Κ.Υ. σε σχέση με τα πάθη στον Descartes, επιδιώκοντας να εντοπίσει κυρίως τη συνάφειά τους, τα πάθη αριθμούνται σε 48, και τόσα ο S. αναφέρει προς το τέλος του 3ου μέρους της Ηθικής, όπου τα ορίζει. Σύμφωνα δε με τον πληρέστερο κατάλογο του Macheray [1995], στην ενδελεχή ανάλυση του 3ου μέρους της Ηθικής αριθμούνται σε 60. Εντούτοις, τα πάθη είναι αναρίθμητα “για την ονομασία των οποίων δε θα επαρκούσαν οι συνήθεις εν χρήσει όροι” [Ηθ. III, θ. 52, Σχ.], βλ. επίσης Moreau [1994, σσ. 328-30].

⁴ Ο Aiqué [1981, σσ. 288-289], παρατηρεί ότι στο *Court Traité* ο S. εξηγεί τα συναισθήματα ως προς την κατανόηση, να προκύπτουν δηλ. από τη γνώση και τη φαντασία, ενώ στην Ηθική από το conatus και τις περιπέτειές του.

με το *conatus* και για το λόγο ότι τα υπόλοιπα συναισθήματα αποτελούν τύπους χαράς και λύπης, που μετασχηματίζονται με τις προσπάθειες του *conatus* και επί τη βάση του ιστορικο-κοινωνικού τους πλαισίου. Η δε επιθυμία ως ουσία του ανθρώπου θα πρέπει να θεωρηθεί ότι δεν παύει ποτέ, αλλά ότι διαφοροποιείται ο προσανατολισμός της αναλόγως των επηρεασμών που δεχόμαστε και το επίπεδο σκέπτεσθαι/πράττειν του ατόμου.

Μεθοδολογικά, λοιπόν, τα εν λόγω συναισθήματα ορίζονται α) από το *conatus* και υποχρεώνουν την εξέτασή τους κάτω από ένα γενικό νόμο σύμφωνα με τον οποίο τα άτομα με δυναμικό τρόπο επιδιώκουν την αυτοσυντήρησή τους και την αύξηση της δύναμής τους, β) με βάση τις τροποποιήσεις/επηρεασμούς που συμβαίνουν στα ιστορικά πλαίσια των σχέσεων, κατά τα οποία τα εν λόγω συναισθήματα συγκεκριμενοποιούνται κατά το περιεχόμενό τους⁵, αλλά και διαφοροποιούνται παίρνοντας πιο σύνθετες μορφές.

Η επιθυμία, οριζόμενη ως η ουσία του ανθρώπου και συνδεδεμένη άμεσα με το *conatus*, αναγκαστικά προηγείται όλων των άλλων συναισθημάτων και πράξεων του ανθρώπου⁶. Η επιθυμία ως ουσία θα πρέπει να διακριθεί από τις επιμέρους επιθυμίες που έπονται αυτής και κατά τις περιστάσεις που προκύπτουν. Ως ουσία και συνεπώς συνδεδεμένη άμεσα με το *conatus* τείνει προς το σκοπό της τελείωσης του ανθρώπου⁷, σκοπός που υπάρχει πάντα και ενεργοποιείται ακόμη περισσότερο όταν

⁵ Βλ. Ηθ. ΙΙΙ, *Ορισμοί των Συναισθημάτων*, Ι, *εξήγηση*: "...επιθυμία είναι αυτή η ουσία του ανθρώπου εφόσον θεωρείται να επιτελεί κάποια πράξη από κάποια δεδομένη τροποποίησή της." Παρατηρούμε ότι η επιθυμία ορίζεται αφενός μεν ως προς την ουσία του ανθρώπου, αφετέρου ως προς τους επηρεασμούς/τροποποιήσεις του, που συμβαίνουν σε ιστορικοκοινωνικά πλαίσια.

⁶ Βλ. Bidney [1940, σ. 105] ο οποίος διατυπώνει αυτή τη διάκριση.

⁷ Ο Bidney όμως [ό.π., σσ. 87 κ. εξ.] ακολουθώντας τον Hallett [1930, σ. 51] υποστηρίζει ότι η επιθυμία εκ φύσεως τείνει να αντιστέκεται σε κάθε αλλαγή, ερμηνεύοντάς την όπως και το *conatus* ως δύναμη αδρανείας. Εντούτοις αναγνωρίζει στην έννοια του *conatus*, συνεπώς και της επιθυμίας, έναν εμμενή σκοπό ή τελική αιτία, την αύξηση της τελειότητας [ό.π., σ. 88]. Η διπλή όμως αυτή συνδυαστικού τύπου παραδοχή εύλογα αφήνει κενά ως προς την περιεχομενική εξήγηση των εν λόγω εννοιών.

περιορίζεται η δύναμή μας να ενεργούμε⁸ Ως *modus cogitandi* [H9 II, Aξ III] προϋποθέτει την ιδέα του επιθυμητού αντικειμένου Ως εκ τούτου το περιεχόμενο και η ποιότητα της επιθυμίας θα αναλοχούν προς α) τις ιδέες που σχηματίζει το πνεύμα, β) τα αντικείμενα στα οποία προσανατολίζεται, αλλά και γ) τη συγκροτητική ικανότητα και τα περιεχόμενα του ίδιου του πνεύματος, δηλ τις άλλες ιδέες που εμπεριέχει Στο βαθμό που η ιδέα μας για το ποθούμενο είναι συγκεχυμένη, δηλ δεν ξεχωρίζει σ' αυτήν την ιδέα ο εαυτός μας από το αντικείμενο⁹, αλλά τα δύο πράγματα φαίνονται αναμεμιχμένα, ως εκ τούτου και η επιθυμία δεν είναι συγκεκριμένη, αναμιγνύονται δηλ ποικίλες και ετερόνομες επιθυμίες. Στην πρωταρχική της έκφραση είναι μια πλανωμένη επιθυμία, μια ακαθόριστη ορμή¹⁰, που προσμένει τις συγκεκριμένες μορφές πραγματοποίησής της Εφόσον όμως η επιθυμία αποτελεί έκφραση του *conatus*, θα πρέπει αναγκαία το άτομο να προσπαθεί να αναγνωρίζει ευκρινέστερα το δικό του πρόσωπο αλλά και των άλλων, διαφορετικά διακινδυνεύει την αυτοαναίρεσή του Η ένωση με ένα επιθυμητό αντικείμενο έχει ως προϋποθέσεις της την αναγνώριση της ακεραιότητας καθενός, της ιδιαίτερης σύνθεσης των αρχών που το συνθέτουν. Το συναίσθημα αυτό συνδεδεμένο με τις ευκρινείς ιδέες αποφεύγει τη διάχυση και διασώζεται με την αυτοεπίγνωσή του, συνδεδεμένο δε με τη δυναμική αρχή του *conatus* ενεργοποιείται Πρέπει να σημειωθεί ότι με τις τροποποιήσεις/επηρεασμούς, με τις σχέσεις μας με άλλα άτομα, η επιθυμία αποκτά συγκεκριμένο περιεχόμενο Η επιθυμία ως ουσία, ως γενικός νόμος και διάχυτη αρχή τοποθετείται στη βάση των σχέσεων, όπου και συγκεκριμενοποιείται ως περιεχόμενο, αλλά και

⁸ Βλ. ΗΘ. III, 37, Απ. : "...όσο μεγαλύτερη είναι η λύπη, τόσο μεγαλύτερο είναι κατ' ανάγκη και το μέρος της δύναμης του ανθρώπου να δρα, το οποίο θα πρέπει να της αντισταθεί. Όσο λοιπόν μεγαλύτερη είναι η λύπη, τόσο μεγαλύτερη θα είναι και η δύναμη του δραν δια της οποίας ο άνθρωπος θα προσπαθεί να αποκρούει αυτή τη λύπη, δηλ. (δυνάμει του Σχολίου του Θ. 9) τόσο μεγαλύτερη θα είναι η επιθυμία ή όρεξη δια της οποίας θα προσπαθεί να διώξει τη λύπη."

⁹ Βλ. Moreau [1994, σ. 492], όπου διευκρινίζει η *confusion* δεν είναι μια συγκεχυμένη ιδέα αλλά το γεγονός ότι δύο ιδέες συγχέονται, παραπέμποντας στην Επ. IV.

¹⁰ Όπως γράφει ο Macheray [1995], σ. 105.

δοκιμάζεται. Το εν λόχω συναίσθημα εφόσον συνδέεται άμεσα με το δυναμικό χαρακτήρα του *conatus*, συντελεί ώστε οι επιθυμησιακές φύσεις να προσπαθούν να χύνουν ενεργητικές υπάρξεις, άτομα που πράττουν καταβάσκοντας στους όρους του είναι

Συνοπτικά, η επιθυμία στην πρωταρχική της έκφραση αποτελεί δυναμική μεν αρχή, εφόσον συνδέεται άμεσα με το *conatus*, ακαθόριστη δε αφού δεν έχει συγκεκριμενοποιηθεί η σχέση της με τα εξωτερικά αντικείμενα, γνωσιακή και πρακτική. Ως ορμή όμως η οποία έχει επίγνωση του εαυτού της [Ηθ. III, θ. 9, Σχ.] τείνει προς την αύξηση της δύναμής της, που θα αναγκαστεί να λάβει ποικίλα περιεχόμενα και συνθέσεις, αποτελώντας τον πυρήνα ενός πλήθους συναισθημάτων¹¹

Τόσο η επιθυμία όσο και η χαρά εξηγούνται ως προς την προσπάθεια του ανθρώπου για μεγαλύτερη τελειότητα, να ενεργεί δηλ. προσφορότερα. Η λύπη όμως πώς θα μπορούσε να συνδεθεί με το *conatus*, Από τυπική βέβαια άποψη εμφανίζεται ότι και τα τρία είναι προγενέστερα¹² όλων των άλλων συναισθημάτων που αναφέρονται στην Ηθική. Εντούτοις η λύπη συγκριτικά με τα άλλα δύο διαφοροποιείται ως προς το γεγονός ότι παροπέμπει σε κάτι αρνητικό. Θα θεωρηθεί ως η πρωτογενής πηγή άλλων αρνητικού τύπου συναισθημάτων και μόνον, πράγμα που θα μας οδηγούσε σε μια μάλλον γραμμική κατεύθυνση εξέλιξης ή θα πρέπει να θεωρηθεί ότι, τελικά, ευνοεί και το συναίσθημα αυτό τη μετάβαση σε μια αποτελεσματικότερη για τους σκοπούς του *conatus* πράξη. Η αιτία της λύπης δεν μπορεί παρά να είναι εξωτερική προς το ίδιο το σώμα και το

¹¹ Αποτελεί τον πυρήνα, επί παραδείγματι, της φιλοδοξίας (*ambitio*) [Ηθ. III, θ. 29, Σχ., III, 44, 31, 39, 56, κ.λ.π.], της ευψυχίας (*animositas*) [θ. 59], του θάρρους (*audacia*), [θ. 51], της φιλαργυρίας (*avaritia*), [θ. 56], της ευμένειας (*benevolentia*) [θ. 27], της επιείκειας (*clementia*), της μέθης (*ebrietas*), της νοσταλγίας (*desiderium*), της οργής (*ira*) [Op. 36], της εκδίκησης (*vindicta*), [op. 37], της σκληρότητας (*crudelitas*), [op. 38], του δέους (*timor*) [op. 39], της μετριοφροσύνης (*modestas*), [op.43], της ηδυπάθειας (*libido*), κ.λ.π. Η επιθυμία, εν ολίγοις, ενυπάρχει στη βάση τόσο των παθών, όσο και των ενεργητικών ή έλλογων συναισθημάτων, τα οποία θα εξετάσουμε στην ενότητα V του παρόντος κεφαλαίου.

¹² Χαρακτηριστικά ο *Diény* [1940, σ. 104] επισημαίνει ότι " η επιθυμία είναι προγενέστερη των συναισθημάτων για τα οποία είναι επαρκής αιτία".

πνεύμα, ενώ μάλιστα μερικώς μας επηρεάζει¹³ Όταν η λύπη συνοδεύεται από την ιδέα μιας εξωτερικής αιτίας προεκτείνεται σε μίσος και αυτό στην αγανάκτηση και σε ένα πλήθος άλλων¹⁴. Το μίσος προϋποθέτει την ύπαρξη μιας ιδέας, ενός ορισμένου πράγματος, που οδηγεί στην πράξη καταστροφής του αντικειμένου που προκαλεί το μίσος μας. Προϋποθέτει επίσης την αγάπη¹⁵ ενώ η αγανάκτηση τη συμπάθεια [H9 III, 22, Σχ]

Η λύπη μας προκαλεί να αναζητήσουμε το ανάλογο προς τις αιτίες της *remedium* Με δεδομένα ότι α) το άτομο επιδιώκει να αυξάνει τη δύναμή του, β) η επίδραση της λύπης είναι μερική [H9 III, 11, Σχ], τότε το συναίσθημα αυτό πρέπει να ξυπνά τις προσπάθειες για το ξεπέρασμά του. Η λύπη, από αυτήν την άποψη, ενεργοποιεί την επιθυμία και την αναγκάζει να χίνει συγκεκριμένη πράξη, στρεφόμενη προς τις αιτίες που προκαλούν τη μείωση της δύναμης του ατόμου. Το συναίσθημα αυτό, αν και φέρει κάτι αρνητικό, λόγω αυτού ενεργοποιεί ακόμη περισσότερο το *conatus*. Μπορεί να θεωρηθεί σαν σήμα κινδύνου που ξυπνά τις αντιστάσεις του *conatus*, με το οποίο εξ ορισμού είναι συνδεδεμένο και μάλιστα άμεσα.

Ο S δεν δέχεται μεν την αντίφαση, και συνεπώς την ετερονομία, μέσα στο ίδιο το άτομο, όπως και στην Υπόσταση, εντούτοις αυτό δε σημαίνει ότι δεν δέχεται την αντίθεση, τουλάχιστον στο επίπεδο των τρόπων. “Ένα πράγμα δεν μπορεί να καταστραφεί από μια εσωτερική αιτία” [H9 III, Θ 4], μπορεί όμως να καταστραφεί από μια εξωτερική¹⁶. Η λύπη διεχειρόντας το *conatus* προκαλεί και ενδυναμώνει τις αντιστάσεις του ατόμου και, πιθανότατα, ένα συντονισμό δράσεων. Παρόλ’ αυτά όμως

¹³ Ο S. στην εξήγηση του ορισμού της λύπης παραπέμπει στο σχόλιο του Θ. 11, Ηθ. III. Σε αυτό αναφέρεται ότι η οδύνη, δηλ. η λύπη που αφορά το σώμα και το πνεύμα συγχρόνως, συμβαίνει όταν κάποιο μέρος επηρεάζεται περισσότερο από άλλα, ενώ στην απόδειξη του προηγούμενου θεωρήματος υποστηρίζεται πως ό,τι μπορεί να καταστρέψει το σώμα μας δεν μπορεί να υπάρξει μέσα σε αυτό.

¹⁴ Βρίσκεται στη βάση της αντιπάθειας (*aversio*), [op. 9], του φόβου (*metus*), [op. 13], της απελπισίας (*desperatio*), [op. 15], της τύψης [*conscientiae morsus*], [op. 17], του οίκτου [*comiseratio*], op. 18], της ταπεινότητας (*humilitas*), [op. 26], της μετάνοιας (*poenitentia*), της αθυμίας (*abjectio*), [op. 29], της αιδούς (*pudor*), [op. 31], κ.λ.π.

¹⁵ Βλ. κυρίως Ηθ. III, Θ. 21.

¹⁶ Βλ. Breton [1983, σ. 72].

δείχνει και το ευεπηρέαστο του ατόμου στις επιδράσεις που δέχεται και το γεγονός ότι το *conatus* δρώντας από μόνο του μπορεί να συναντήσει τα όριά του, γιατί μόνο κατ' αφαίρεση νοείται ως δύναμη ξεχωριστή της *affectio*.

Επειδή το άτομο εσωτερικεύει τις εξωτερικές αιτίες, χι' αυτό και ο *S* έχει προβληματιστεί πάνω στο ζήτημα της αυτοκτονίας, θεωρώντας ότι όσοι φτάνουν σ' αυτήν "νικούνται από εξωτερικές αιτίες που δρουν σε αντίθεση προς τη δική τους φύση" [Η9 IV, 18, Σχ] αν και αντίθετες όμως εισέρχονται και δρουν Από αυτήν την άποψη η ετερονομία, την οποία επιχειρεί το *conatus* να αποτρέψει, είναι πιθανή Γι' αυτό και ως όρος για την πραγματοποίηση του σκοπού του είναι η συμμετοχή του στις κοινές έννοιες του Λόγου, πρακτικά η συνεργασία και η κοινωνικοποίησή του, συμμαχώντας με τους 'ομοίους' του

Συνοπτικά, τα συναισθήματα της επιθυμίας, της χαράς και της θύπης κρίνονται ως πρωταρχικά, επειδή έχουν άμεση σχέση με το *conatus* το οποίο τους προσδίδει ιδιαίτερη δυναμική, και φαίνεται τόσο στη 'θετική' τους έκφραση όσο και στη μερικώς 'αρνητική', τη θύπη που εξαναγκάζει το *conatus* να αναλάβει πιο ενεργό ρόλο Τα εν λόγω συναισθήματα παρατηρείται ότι συνδέονται με το ίδιο το πνεύμα πρωταρχικά ως δυνάμεις του ίδιου, με τις οποίες υποδέχεται αναλόγως τους εξωτερικούς επηρεασμούς, ως υποδοχές που υπάρχουν πριν από μια ορισμένη εμπειρία, ώστε αναλόγως αυτής να μετεξεθίσσονται και να αποκτούν διάφορες μορφές, αλλά και χωρίς αυτήν δεν θα μπορούσαν να ενεργοποιηθούν Με λίγα λόγια, ο άνθρωπος έχει την ικανότητα να επιθυμεί, να χαίρεται και να θυπάται, έχει τις ιδέες αυτών των συναισθημάτων στο πνεύμα του, καθώς το ίδιο το σώμα ενεργεί και η δύναμη αυτή του πράττειν αυξάνει και μειώνεται Ο άνθρωπος δεν χεννιέται τέλειος, χι' αυτό και νιώθει χαρά όταν μεταβαίνει προς την τελειότητα¹⁷.

¹⁷ Βλ. Ηθ. ΙΙΙ, Ορισμός των Συναισθημάτων, ΙΙΙ, Εξήγηση.

Τα πρωταρχικά συναισθήματα έχουν αυτόν το μεταβατικό χαρακτήρα και αφορούν στη σχέση του ανθρώπου με τον εαυτό του, στην οποία διαρκώς επανέρχεται, διορθώνοντας το αντικείμενό του μαζί με ό,τι εχθράφεται στο μεταξύ εκεί¹⁸. Γι' αυτό και τα τρία αυτά συναισθήματα εμφανίζουν διαφοροποιήσεις, ανάλοχα με τους όρους υπό τους οποίους επιστρέφουμε στο αντικείμενό μας

Ο S. μπορεί να υποστηριχθεί ότι προσανατολίζεται να θέσει τους όρους για μια δυναμική μετεξέλιξη των συναισθημάτων προς την πλευρά της αύξησης της δύναμής τους. Τούτο γίνεται κυρίως φανερό στο χειρισμό της λύπης, η οποία είναι πράξη (*Tristitia affectus actus est*¹⁹). Δεν αποτελεί δηλαδή μια πλήρη άρνηση, αλλά μερική²⁰, εφόσον υποδηλώνει τη μείωση μεν της δύναμής μας να ενεργούμε και να σκεφτόμαστε, αλλά από εξωτερικές αιτίες. Έτσι το λυπημένο άτομο δεν σημαίνει πως έχει χάσει την επαφή του με ό,τι το ευνοεί, ότι έχει αποκοπεί από την προοπτική της εσωτερικής του συγκρότησης, χάρη στη σύνδεσή του με το *conatus*. Το *conatus* στη βάση της λύπης την υποχρεώνει να συγκρούεται με τον εαυτό της, με τις αιτίες που την προκαλούν. Η μεταστροφή όμως αυτή πρέπει να πραγματοποιηθεί στα συγκεκριμένα ιστορικά-κοινωνικά πλαίσια, και ως εκ τούτου απαιτείται και η αναμόρφωση των κοινωνικών σχέσεων. Έχουμε δηλ μια διαπλοκή υποκειμενικών και αντικειμενικών όρων, τους σκοπούς που εκφράζονται μέσω του *conatus* αφενός, και το πλαίσιο των κοινωνικών σχέσεων, αφετέρου.-

¹⁸ Βλ. Ηθ. ΙΙΙ, Θ. 58, όπου ο S. αναφέρει τη διάκριση αφενός μεν ανάμεσα στην παθητική χαρά και λύπη, αφετέρου δε ανάμεσα στην ενεργητική χαρά και λύπη, με κριτήριο τις ιδέες με τις οποίες το πνεύμα συλλαμβάνει τον εαυτό του.

¹⁹ Ηθ. ΙΙΙ, Ορισμοί των Συναισθημάτων, ΙΙΙ, εξήγηση.

²⁰ Βλ. Macherey [1995], σ. 124, όπου επισημαίνει ότι "η λύπη είναι το αντίστροφο της χαράς, αλλά δεν είναι η απόλυτη άρνηση, δηλ. δεν είναι απουσία της χαράς, αλλά κάτι άλλο: μια συστολή της δύναμης της ψυχής να σκέφτεται, που την καταβάλλει προς στιγμή...Βλ. κυρίως την υποσημείωση, ό.π., όπου ο M. με βάση την πρόταση του S. ότι "η στέρηση δεν είναι τίποτε" [Ηθ. ΙΙΙ, Ορ. των Συναισθημάτων ΙΙΙ, εξ.], γράφει: "δεν υπάρχει άρνηση καθεαυτή. Η πραγματικότητα δεν μπορεί να υποδηλώνεται αρνητικά παρά στο πεδίο των εξωτερικών σχέσεων, όχι σε ό,τι αφορά την εσωτερική της συγκρότηση." Οι σκέψεις αυτές του M. παραπέμπουν στην ήδη διατυπωμένη από τον ίδιο θέση [1990 & 1992] ότι στον S. έχουμε μια διαλεκτική χωρίς άρνηση.

IV Η αγάπη και το μίσος

Η σκέψη και η πράξη ως πεδίο διαίτησης

Η σκέψη, ως *animus* και ως *mens*, συλλαμβάνεται ως δραστηριότητα και υπόκειται στη δράση του *cogitare*¹, δράση που γίνεται αισθητή στην έκπτωσή της, όταν εκδηλώνεται το μίσος, ο φθόνος, η εκδίκηση, όπου όμως τότε εκδηλώνεται η αναγκαιότητα να δραστηριοποιηθεί περισσότερο. Η σκέψη μπορεί να συλληφθεί ως πεδίο μάχης, όχι μόνο λόγων των αντιθέσεων και δυσαρμονιών που τυχόν προκύπτουν ανάμεσα στο πνεύμα και τους επηρεασμούς του, αλλά και λόγω των περιπετειών της κατά την προσπάθειά της να συλλάβει το αντικείμενό της, τον εαυτό της, ως ιδιοπαράσταση και ως παράσταση του κόσμου. Οι άνθρωποι σπανίως κατορθώνουν να ζουν υπό την καθοδήγηση του Λόγου, εξάλλου δεν γεννιούνται με την τελειότητα προς την οποία μεταβαίνουν με τη χαρά².

Η αγάπη μπορεί να μας προσφέρει μια πραγματικότητα, τη σύνδεσή μας με τα πράγματα και παρόλο που μας δεσμεύει σε αυτά, εντούτοις, αφενός μεν είναι αδύνατο να απαλλαγούμε από αυτό το συναίσθημα, αφετέρου δε είναι αναγκαίο να μην είμαστε ελεύθεροι από αυτήν³. Για να ζούμε, πρέπει να αγαπούμε. Δεν έχει μόνο σημασία τι προτιμάμε, αλλά και *πώς* διατιθέμεθα σ' αυτό, *πώς το βλέπουμε*⁴. Εκείνο που έχει σημασία είναι τόσο το αντικείμενο του συναισθήματος, όσο και ο τρόπος υποδοχής του από εμάς. Το πνεύμα δεν υποδέχεται απλώς παθητικά το αντικείμενο, ο νους δεν είναι "βωβό ομοίωμα" [*mutum instar* Η9 II, θ 43, Σχ], αλλά ενεργοποιεί ή εξασθενίζει τις ιδέες των επηρεασμών του, ανάλογα με την ευαρέσκεια ή την απαρέσκεια που του προκαλούν, αν ευνοούν ή παρεμποδίζουν τη δύναμη του *conatus* να ενεργεί. Το πάθος υπονοεί την άκριτη όσο και μερική υποδοχή του, αν και επειδή ενέχει την επαφή με

¹ Βλ. Moreau [1994, σ. 170].

² Βλ. Ηθ. III, Ορισμός των συναισθημάτων, III, Εξήγηση.

³ Βλ. KV, II, Κεφ. 5.

⁴ Για το *videre* ως κατηγορία της εμπειρίας, βλ. Moreau [1994, σ. 175]

αυτό, παρέχει τον τόπο της εμπειρίας Δεν μπορούμε οτιδήποτε και άνευ όρων να αγαπήσουμε, αλλά ούτε και οποιοσδήποτε να αγαπήσει.⁵

Ενώ η θύπη και η χαρά είναι συναισθήματα που ανταποκρίνονται σε μεταβατικές καταστάσεις του ατόμου, η αγάπη και το μίσος, σύμφωνα με τα θεωρήματα 12 και 13, Η9 III, εκφράζουν ένα ιδιαίτερο στάδιο που προϋποθέτει μια νέα διαφοροποίηση στη δυναμική του *conatus* Το μίσος επικαλείται ρητά τη μνήμη, στην οποία δεν παρέπεμπαν τα προηγούμενα, κυρίως στην αρχική τους φάση, ενώ η αγάπη επικαλείται, υπόρρητα, τη δυνατότητα να φανταζόμαστε ένα πράγμα ως παρόν Μόνο οι πολύ σύνθετες ψυχές μπορούν να δοκιμάσουν αυτά τα πάθη⁶ Η αγάπη και το μίσος είναι αντιστοίχως χαρά και θύπη, που συνοδεύονται *από την ιδέα μιας εξωτερικής αιτίας*⁷ . Στην αγάπη, το πνεύμα δεν είναι μόνο δεκτικό προς ό,τι ευνοεί τη δύναμή του να δρα, αλλά και επιδιώκει να διατηρεί τις παραστάσεις όσων την ευνοούν, πράγμα που με τη σειρά του προκαλεί την εμφάνιση τροποποιήσεων που αναπτύσσουν τη δύναμή του Η φαντασία εμπεριέχει τις ιδέες των επηρεασμών μας, στις οποίες μετέχει τόσο η δική μας φύση όσο και του επιδρώντος σώματος [Η9 II, θ 16 & 17] Η παραγωγή του συναισθήματος της αγάπης προϋποθέτει τόσο την ανάκληση της ιδέας του επηρεασμού, όσο και την αποτίμησή του, αν μας ευνοεί ή όχι Η διατήρηση της αγάπης, δηλ της ιδέας του αντικείμενου που ευνοεί τη δύναμή μας, βρίσκεται στην προέκταση του *conatus* σε συνδυασμό με μια εξωτερική αιτία και η σταθερότητα του συναισθήματος απαιτεί την ευκρινή ιδέα για το αντικείμενό του Όλες αυτές οι προϋποθέσεις είναι φανερό ότι κάνουν την αγάπη μια σύνθετη διαδικασία, που απαιτεί την ενεργοποίηση των δυνάμεων του ανθρώπου Με δεδομένο δε ότι είναι συνδεδεμένη με “όσα αυξάνουν ή βοηθούν τη

⁵ Βλ. Ηθ. III, θ. 57 : “ Το συναίσθημα ενός ανθρώπου διαφέρει από το συναίσθημα ενός άλλου όσο η ουσία του ενός διαφέρει από την ουσία ενός άλλου.” “ ...δεν είναι μικρή η διαφορά ανάμεσα στην απόλαυση με την οποία καθοδηγείται ένας μέθυσος, επί παραδείγματι, από εκείνη που κατέχει ένας φιλόσοφος.” [ό.π., Σχ.]

⁶ Βλ. Θ. 17, Ηθ. II, στο οποίο παραπέμπουν τα Θ. 12 & 13 · επίσης, Matheron [1988, σσ. 98-99].

⁷ Βλ. Ηθ. III, Θ. 13, Σχ.

δύναμη του σώματος να δρα”, η αγάπη μάς συνδέει με την πραγματικότητα και παραπέμπει σε ένα συντονισμό δράσης με τους άλλους

Από την άλλη μεριά, το μίσος είναι επίσης συνδεδεμένο με τις εικόνες της φαντασίας, αλλά με ένα διαφορετικό τρόπο σε σχέση με την αγάπη. Όποιος μισεί, όποιος δηλ νιώθει λύπη καθώς η δύναμή του να δρα περιορίζεται, αποστρέφεται ό,τι τον εμποδίζει, επικαλούμενος εικόνες ασύμβατες προς το αντικείμενο που τον πλήττει, προκειμένου να αποκλείσει το αντικείμενο αυτό⁸. Από αυτήν την άποψη, το μίσος επίσης προκαλεί τις προσπάθειες του *conatus* για ενεργοποίηση, μπορεί να ευνοήσει την ανάπτυξη των αντιστάσεών μας απέναντι στις καταστάσεις που ζούμε, και μάλιστα πιο αναπτυχμένη σε σχέση με τη λύπη, αφού δεν προϋποθέτει μόνο την αποτίμηση για ό,τι μας ευνοεί, αλλά γεννά την ανάγκη για την αναζήτηση διεξόδων, προκειμένου να αποφύγουμε ό,τι μας περιορίζει και εμποδίζει τη βελτίωσή μας. Το μίσος μπορεί να συσπειρώσει τους ανθρώπους σε πολιτική στάση σε περίπτωση που πλήττονται από ένα τυραννικό καθεστώς, όπως θα δούμε να συμβαίνει με την αγανάκτηση [TP, III, 9]. Τα συναισθήματα αυτά μπορούν να γίνουν πηγή δράσης και διεκδικήσεων για την προστασία της ορμής του *conatus*.

Όπως ήδη αναφέρθηκε η αγάπη αλλά και το μίσος κινούνται μεν στην προέκταση του *conatus*, αλλά έχουν προστεθεί και οι σχέσεις μας με τα πράγματα. Τα εν λόγω συναισθήματα προσδιορίζονται από τις ιδέες που σχηματίζουμε για τους επηρεασμούς μας. Ως εκ τούτου θα υπάρχουν αναρίθμητες μορφές αυτών των συναισθημάτων αναλόγως των ιδιαίτερων συνθέσεων ανάμεσα στις συνισταμένες τους και των ιδεών που σχηματίζονται γι’ αυτές, συνθέσεις που εμπίπτουν σε ιστορικο-κοινωνικά πλαίσια. Η κατ’ εξοχήν όμως προσπάθεια προσανατολίζεται στη διατήρηση του αντικείμενου της αγάπης. Στο βαθμό που έχουμε συγκεχυμένες ιδέες, όταν δηλ δεν ξεχωρίζουμε ό,τι κινεί το δικό μας το

⁸ Βλ. ΗΘ. III, Θ. 13 & Σχ., επίσης Matheron [1988, σ. 99].

πνεύμα από ό,τι κινεί την ιδέα που μας επηρεάζει, τότε πάσχουμε από μια έλλειψη, δεν γνωρίζουμε παρά ανεπαρκώς ό,τι θεωρούμε ότι αγαπούμε, ως εκ τούτου η προσπάθειά μας να το διατηρήσουμε δεν θα μπορεί να' ναι τελέσφορη, αφού το αντικείμενό μας το συγχέουμε με τις δικές μας επιθυμίες. Το άλλο αντικείμενο έχει μια δική του ιδιαίτερη σύνθεση, κι αν θεωρήσουμε ότι, όπως όλα τα πράγματα, είναι μια δύναμη, της οποίας η αρχή συνεπάγεται τη δική του εξέλιξη, τότε η διατήρησή του με την έννοια της κυριαρχίας σε αυτό, μέσω ασαφών αναπαραστάσεων του, εκτός από παραμορφώσεις που επιφέρει σ' εκείνο και σε μας, θα' ναι μάταιη Ως εκ τούτου μπορεί να αισθανόμαστε αγάπη για ένα αντικείμενο της φαντασίας μας, ενώ είμαστε ξένοι προς την πραγματικότητά του. Η αγάπη ως πάθος διαφέρει από εκείνη του χ' είδους γνώσης, την αγάπη στην ενεργητική της μορφή, η οποία έχει τη μορφή της κατανόησης και της ένωσης υπό τον όρο της αυτονομίας των δρώντων.

Η αγάπη, όπως και το μίσος, όπως είπαμε, προϋποθέτουν την ύπαρξη εξωτερικών παραχόντων, των σχέσεών μας με τους άλλους. Υπονοείται μια ιδέα ομοιότητας με άλλους ανθρώπους, την οποία θα δούμε ευκρινέστερα στη συμπάθεια και την ομοίωση (*imitatio*) των συναισθημάτων. Τούτο όμως υπονοεί την ύπαρξη των κοινών εννοιών/ιδιοτήτων, η οποία ακόμη κι αν δεν είναι συνειδητή, εκδηλώνεται στη δράση, με τη σύμπραξή μας με άλλους. Το θεώρημα 20, Η9 V⁹, δείχνει ότι η αγάπη του χ' είδους ευνοείται μέσω της συμμετοχής όσο το δυνατό περισσότερων ανθρώπων, πράγμα που προϋποθέτει τη συμφωνία αναμεταξύ τους και μια συντονισμένη δράση. Η αγάπη του χ' είδους χρειάζεται να μεσολαβηθεί από τις κοινές έννοιες του λόγου, την επιστήμη και την πολιτική, για την εκπλήρωσή της, την αναχνώριση της ιδιαιτερότητας. Η διαδρομή όμως αυτή είναι ένα ζητούμενο και για σήμερα όσο και για τον 5

⁹ “ Η αγάπη αυτή προς το Θεό δεν είναι δυνατό να μολυνθεί ούτε από φθόνο ούτε από ζηλοτυπία. Αντιθέτως, τόσο περισσότερο θάλπεται όσο περισσότερους ανθρώπους φανταζόμαστε να συνδέονται με το Θεό δια του ίδιου δεσμού της αγάπης.” Πάνω σ' αυτό και τη σύνδεση φαντασίας και αγάπης, βλ. Cristofolini [1982, σσ. 47-53].

Έχει όμως μείνει ανοιχτό πώς το μίσος μπορεί να μετατραπεί σε ενεργητική στάση. Παρατηρούμε βέβαια ότι το μίσος υπονοεί μια επιθετική απώθηση όσων μας περιορίζουν και μας θυπουν. Και εκείνο που μας θυπεί είναι ό,τι δεν μπορούμε να αντιμετωπίσουμε. Το μίσος τόσο στην Ηθική όσο και στην ΤΡ είναι μια φυσική κατάσταση που προκαλείται από βέβαιες αιτίες και δεν αποτελεί ελάττωμα αλλά ιδιότητα της ανθρώπινης ψυχής [ΤΡ, Ι, 4¹⁰], δεν μπορεί κανείς να το απαγορεύει, να εξαφανιστεί δηλ. κατόπιν διαταχής [ΤΡ, ΙΙ, 8¹¹], ενώ όσοι συσπειρώνονται στη βάση των συναισθημάτων του μίσους “γίνονται τόσο πιο επίφοβοι όσο περισσότερα μπορούν να κάνουν και είναι πιο πολυμήχανοι και πιο πανούργοι από τα υπόλοιπα ζώα” [ΤΡ, ΙΙ, 14¹²]. Σε γενικές γραμμές οι άνθρωποι προσπαθούν να κάνουν τα πάντα, προκειμένου να καταστρέψουν ό,τι τους περιορίζει, και αυτήν την αντίδραση δεν μπορεί κανείς να καταστείλει ή να απαγορεύσει, στο βαθμό που παραμένουν μη συνειδητές οι αιτίες αυτού του πάθους. Στην προσπάθειά τους αυτή συσπειρώνονται αναμεταξύ τους και αποτελούν τη μεγαλύτερη απειλή για οποιοδήποτε καθεστώς, αφού θα επιδιώξουν να το διαλύσουν και, προφανώς, να εγκαταστήσουν ένα άλλο στη θέση του. Εύλογο όμως και οι ίδιοι δεν θα μπορέσουν να μετασχηματίσουν το πάθος τους αυτό, ούτε και να εγκαθιδρύσουν ένα πραγματικά νέο καθεστώς, πετυχαίνοντας μόνον κάποιες αλλαγές προσώπων. Ο Σ αφενός μεν θεωρεί νόμιμο, αιτιολογημένο και αναγκαίο αυτό το πάθος, όπως όλα τα πάθη, αφετέρου δε τον

¹⁰ “...εξέτασα τα ανθρώπινα πάθη, όπως η αγάπη, το μίσος, ο φθόνος, η δόξα, ο οίκτος και οι υπόλοιπες συγκινήσεις της ψυχής, όχι σαν ελαττώματα της ανθρώπινης φύσης, αλλά ως ιδιότητες που της ταιριάζουν ακριβώς όπως και στη φύση του αέρα προσιδιάζουν η θερμότητα, το ψύχος, οι θύελλες, ο κεραυνός και τα άλλα φαινόμενα αυτού του είδους, τα οποία, αν και δυσάρεστα, είναι οπωσδήποτε αναγκαία και έχουν βέβαιες αιτίες μέσω των οποίων προσπαθούμε να κατανοήσουμε τη φύση τους.”

¹¹ “... το Δίκαιο και το φυσικό καθεστώς, υπό το κράτος των οποίων γεννώνται όλοι οι άνθρωποι και ζουν οι πλείστοι εξ αυτών, δεν απαγορεύουν τίποτε εκτός από όσα κανείς δεν επιθυμεί και κανείς δεν μπορεί να πράττει, δεν απαγορεύουν δηλαδή ούτε τις συγκρούσεις ούτε τα μίση, ούτε την οργή, ούτε τις απάτες, ούτε και εμποδίζουν τίποτε απολύτως από όλα όσα υποδεικνύει η ορεκτικότητα.”

¹² “ Εφόσον οι άνθρωποι κατατράχονται από την οργή, το φθόνο ή οποιοδήποτε συναίσθημα μίσους, παρασύρονται προς διάφορες κατευθύνσεις και εναντιώνονται οι μεν στους δε · γι’ αυτό μάλιστα το λόγο γίνονται τόσο πιο επίφοβοι όσο πιο πολλά μπορούν να κάνουν και είναι πιο πολυμήχανοι και πιο πανούργοι από τα υπόλοιπα ζώα.”

απασχολούν οι συνέπειές του τόσο για την ανθρώπινη ψυχή όσο και για την Πολιτεία. Είναι φανερό ότι δεν πιστεύει ότι με εξωτερικά μέτρα μπορεί να κατασταλεί και δεν συμφωνεί με κάτι τέτοιο, που θα ισοδυναμούσε με αλλοίωση της ανθρώπινης δύναμης. “Ποιες επιβραβεύσεις και ποιες απειλές μπορούν να πείσουν κάποιον να αγαπήσει όποιον μισεί και να αγαπήσει εκείνον που αγαπά,” [TP, II, 8]¹³. Ακόμη και το μίσος αποτελεί δύναμη, δύναμη αντίστασης απέναντι στην εξουσία, αφού οδηγεί στην αγανάκτηση και τη στάση απέναντι στην αδικία [TP, III, 9]. Το μίσος συγκροτεί το αμυντικό δικαίωμα απέναντι στην αυθαιρεσία, από την οποία προκλείεται, και μπορεί να καταστρέψει ένα καθεστώς. Τούτο βέβαια στο βαθμό που η δράση του στρέφεται απέναντι στις αιτίες και όχι στα πρόσωπα της φαντασίας. Το πρόβλημα όμως με την αγάπη και το μίσος ως πάθη είναι ότι εκφράζουν μια ορισμένη θεώρηση και πρακτική στάση που υποχρεούνται από ό,τι μας πληγώνει ή μας ευχαριστεί, περιστασιακά.

Ο S. χράφει βέβαια ότι “κάτι κρίνεται ως καλό επειδή τείνουμε προς αυτό, διότι το θέλουμε, το ορεχόμαστε, το ποθούμε”¹⁴ [III, 9, Σχ], το συναίσθημα δηλ. προηγείται της αξιολογικής κρίσεως και της βούλησης. Εντούτοις, αφενός μεν τα συναισθήματα είναι ιδέες, επί των οποίων σχηματίζουμε άλλες ιδέες, αφετέρου δε η προσπάθεια του πνεύματος ως *conatus cognoscendi*, θα πρέπει να μας ωθεί στην πλήρη ανακατασκευή των επηρεασμών μας. Η απασθαλή από τα πάθη θα πρέπει να θεωρηθεί ως αποτέλεσμα πρωταρχικά της κατανόησης, ενώ η παραπάνω πρόταση θα πρέπει να βοηθήσει στην εξήγηση των παθών.

“Συναίσθημα που αποτελεί πάθος παύει να’ ναι πάθος άμα

¹³ Βλ. επίσης TTP, XVII : “Επί ματαίω (ο ηγεμόνας) θα διέταζε έναν υπήκοο να μισεί τον ευεργέτη του · να αγαπά όποιον του έκανε κακό · να μην αισθάνεται καμιά προσβολή από τις ύβρεις · να μην επιθυμεί να απαλλαγεί από το φόβο · κι ένα πολύ μεγάλο παρόμοιων πραγμάτων που έπονται αναγκαία από την ανθρώπινη φύση.” Πάνω σ’ αυτό ο Moreau [1994, σ. 419] παρατηρεί ότι εκείνο που κυρίως λέει ο S. είναι πως αυτό είναι αδύνατο με μια απλή διαταγή. Επιπλέον ο S. δεν αποτιμά ηθικά τις αντιδράσεις · παρατηρεί όμως ότι είναι μια εγγύηση απέναντι στις καταχρήσεις της εξουσίας.

¹⁴ Πάνω σ’ αυτό, βλ. Macheray [1995], σσ. 140-42, ο οποίος υποστηρίζει ότι ο S. αντιτίθεται στην παραδοσιακή προθετικότητα του συναισθήματος, όπως εκφράστηκε κυρίως από τον Descartes (“*amorem esse voluntatem amantis se jungere rei amatae*”, *Les Passions de l’ ame*, II, 79)

σχηματίσουμε περί αυτού ιδέα καθαρή και συγκεκριμένη” [H9 V, θ 4] αυτή η πρόταση πέραν του ότι παραπέμπει σε ένα πρόγραμμα εξορθολογισμού των παθών, δεν σημαίνει ότι οι αιτίες του πάθους, πχ του μίσους, αίρονται ευθύς ως τις μάθουμε, ή ότι “εφόσον τα πάθη εκριζωθούν από την αιτία τους, έχοντας χάσει το λόγο του είναι τους, εξασθενίζουν οι δυνάμεις των συναισθημάτων μέχρι το σημείο που να εξαφανιστούν πλήρως”¹⁵, αλλά μπορεί το πάθος να μετασχηματισθεί σε ενεργητική πράξη στο βαθμό που κατευθυνόμαστε προς τις αιτίες που το προκάλεσαν, προς ό,τι εμποδίζει την αύξηση της δύναμής μας. Η αιτιακή γνώση και η πράξη σύμφωνα με την αιτία επέχει τη θέση σκοπού, που υπηρετεί την απελευθέρωση της δύναμης, η οποία εξάλλου βρίσκεται στη ρίζα του συναισθήματος, από την οποία όμως παρεμποδίζεται και γίνεται πάθος. Ως εκ τούτου η αιτιακή γνώση προσεχίζει έναν τύπο κριτικής γνώσης. Αλλά η αιτιακή γνώση και η ορθολογική πράξη έχει πολλά προσαιτούμενα. Αξιώνει να γνωρίζουμε τη θέση μας, τον εαυτό μας, τη δύναμη που του αναλογεί, ως προς τον κόσμο που τον περιβάλλει. Στο βαθμό όμως που παρατηρούνται ομαδοποιήσεις συμφερόντων, τα οποία συχνά συγκρούονται αναμεταξύ τους, η αιτιακή γνώση, η όλη διάρθρωση αιτιών και πραγμάτων, και ταυτοχρόνως η σαφής γνώση κάθε επιμέρους πράγματος, που συνιστά επιμέρους δύναμη, και η συγκεκριμένη του σχέση με τα άλλα δεν υπάχεται σε μίαν απλή γραμμική αιτιότητα.

Μπορεί να υποστηριχθεί, και με βάση το θ 2, H9 V¹⁶, ότι προτείνεται ως αγωγή των παθών η γνώση των περιεχομένων του πνεύματος κατά το λόγο της αιτίας. Στην περίπτωση του πάθους, α) το

¹⁵ Όπως αναρωπιέται ο Macherey [1994, Οκτ.], σ. 57, σχολιάζοντας το προηγούμενο θεώρημα, 2, Hθ. V, κλίνοντας όμως υπέρ του μετασχηματισμού των παθών σε ενεργητικά συναισθήματα.

¹⁶ “Εάν απαλλάξουμε το συναίσθημα ή τη συγκίνηση της ψυχής (animi) από τη σκέψη μιας εξωτερικής αιτίας, το συνδέσουμε δε με άλλες σκέψεις, τότε η αγάπη και το μίσος ως προς την εξωτερική αιτία, καθώς και οι ταλαντώσεις της ψυχής που γεννιούνται από τα συναισθήματα αυτά, θα καταστραφούν.” Απόδ. : “ Πράγματι, εκείνο που αποτελεί τη μορφή της αγάπης ή του μίσους είναι η χαρά ή η λύπη που συνοδεύεται από την ιδέα μιας εξωτερικής αιτίας (δυν. των ορ. 6 & 7 των συναισθ.). Αιρομένης δε της αιτίας αυτής, αίρεται συγχρόνως και η μορφή της αγάπης ή του μίσους, ακολούθως δε τα συναισθήματα αυτά, καθώς και όσα γεννώνται από αυτά, καταστρέφονται.”

πνεύμα αγνοεί την τάξη κατά την οποία συνδέονται οι ιδέες των πραγμάτων, β) από έναν επηρεασμό προκαλείται η παράσταση ενός πράγματος ή προσώπου, με την οποία συνδέουμε το συναίσθημά μας, και έτσι προσωποποιείται η αιτία του, γ) ο νους μας επιδιώκει να κρατήσει αυτήν την παράσταση ή να την εξουδετερώσει, ανάλοχα με τις συνέπειες που θεωρεί ότι έχει στη δύναμή του, δ) με τη φαντασία βλέπουμε τα πράγματα με αφετηριακό σημείο το πάθος μας, πράγμα που περιορίζει την ανακατασκευή του επηρεασμού κατά το λόγο των αιτιών με τον οποίο προκύπτει, ε) αντιστοίχως, στο πλαίσιο του πράττειν εμποδίζεται η τάξη και η αλληλουχία των ενεργειών μας, με άλλα λόγια η συνεργασία μας με τους άλλους. Επίσης η *fluctuatio animi*¹⁷, λόγω της ασαφούς εικόνας που έχουμε, κάνει ασταθή τόσο τα συναισθήματα ως κινήσεις του πνεύματος, όσο και ως κινήσεις του πράττειν, στα πλαίσια της συνεργασίας μας με τους άλλους, τέλος, στ) τα πάθη εμφανίζονται αποσυνδεδεμένα στο επίπεδο της συνείδησης με τις δυνάμεις των συναισθημάτων, δηλ το *conatus* και τους κανόνες που διέπουν τις συνεργασιακού τύπου σχέσεις μας με τους άλλους.

Από συγκροτητική άποψη, η αγάπη και το μίσος οικοδομούνται, με βάση : 1) την ύπαρξη εξωτερικού αντικειμένου/ιδέας, που μας έχει επηρεάσει, 2) την ανάκληση του εν προκειμένω αντικειμένου, 3) τους μηχανισμούς σύνδεσης και μεταβίβασης¹⁸ των συναισθημάτων χαράς και λύπης σε εξωτερικά αντικείμενα. Από μεθοδολογική άποψη ο S επιχειρεί να προσθέσει στην αρχική του έννοια το *conatus*, τη χαρά και τη λύπη, στη συνέχεια, με τη σύνδεσή τους με εξωτερικά αντικείμενα, περνάμε στην εξήγηση πιο σύνθετων συναισθημάτων. Επιχειρεί δηλ να δείξει έναν τρόπο με τον οποίο λειτουργεί ο μηχανισμός των συναισθημάτων, ώστε να εννοηθούν.

¹⁷ Για την *fluctuatio animi* [Hθ. III, Θ. 17], την αμφιταλάντευση της ψυχής, βλ. Macherey [1995, σσ. 166 κ.εξ.], ο οποίος την αποδίδει ως *confusion mentale*, θεωρώντας την αντίστοιχη προς τον δισταγμό (*dubitatio*) της φαντασίας. Εξηγείται ως αποτέλεσμα της άγνοιας των λόγων για τους οποίους αγαπάμε ή μισούμε κάτι.

¹⁸ Για σύνδεση και μεταβίβαση των συναισθημάτων κάνει λόγο ο Macherey, στην ανάλυσή του των εν λόγω συναισθημάτων, [1995, σσ. 160 κ.εξ.].

Υποστηρίζει εντούτοις ότι είναι “ εξαιρετικά δύσκολη η οδός την οποία διδάσκει ο Λόγος · συνεπώς όσοι φαντάζονται ότι είναι δυνατόν το πλήθος ή εκείνοι που ασχολούνται με τα κοινά να πεισθούν να ζήσουν σύμφωνα με τις υπαγορεύσεις του Λόγου και μόνο, ονειρεύονται τον χρυσούν αιώνα των ποιητών, με άλλα λόγια, βαυκαλίζονται με ένα σκέτο παραμύθι” [TP, I, V] Παρόλ’ αυτά όμως η κοινωνία υπάρχει, γιατί “η καθημερινή εμπειρία επιβεβαιώνει με τόσες και τόσες φωτεινές μαρτυρίες, ώστε σχεδόν όλοι να λένε : ότι ο άνθρωπος είναι για τον άνθρωπο θεός” [H9. IV, 35, Σχ.] Το να ζουν οι άνθρωποι χωρίς πάθη θα σήμαινε ή μια κοινωνία σοφών ή την έλλειψη κοινωνίας Και τούτο, γιατί, ακόμη κι αν δεν το γνωρίζουν οι άνθρωποι, τα πάθη τους δεν είναι ανεξάρτητα από το Λόγο Τα πάθη στηριζόμενα στο conatus θεμελιώνουν το φυσικό δικαίωμα της αυτοπροστασίας και της αντίστασης απέναντι στην αυθαιρεσία της όποιας εξουσίας¹⁹ Από αυτήν την άποψη, και με δεδομένο ότι στον S. η φύση του ανθρώπου είναι κοινωνική, δηλ. ο S δεν αφαιρεί από τη φυσική κατάσταση του ανθρώπου τις κοινωνικές του σχέσεις, τα πάθη συγκροτούν την potentia του λαού, της κατοπινής κοινωνίας των πολιτών, που αντιστέκεται μεν απέναντι στην εξουσία και διαδραματίζει αποφασιστικό ρόλο για την ύπαρξή της, ενώ λόχω παθών και ο ίδιος δρα εχθιστικά και στρέφεται εναντίον προσώπων. Αποτελούν δυνάμεις που επιφέρουν μεταβολές και ανατροπές όχι μόνον από τη μεριά του λαού, αλλά και από τη μεριά της εξουσίας²⁰, η οποία με τα πάθη της αυτούπονομεύεται Οι καταστάσεις των παθών, δηλ, έχουν τα όριά τους, πράγμα το οποίο φαίνεται από τις συνέπειές τους Εξαιτίας τους αφενός μεν ο λαός εξεχειρείται, αφετέρου δε η εξουσία υπονομεύεται²¹ Και επειδή δεν μπορούν να καταρτηθούν, το πρόβλημα είναι η αχωχή τους, η

¹⁹ Βλ. TP, XVII : “ Και ασφαλώς, εάν οι άνθρωποι μπορούσαν να στερηθούν το φυσικό τους δικαίωμα, στο σημείο που να μην είχαν κατόπιν καμιά δύναμη, ει μη μέσω της βούλησης εκείνων που κρατούν το κυρίαρχο Δίκαιο, τότε στην πραγματικότητα, η χείριστη βία ενάντια στους υπηκόους θα ήταν επιτρεπτή σ’ όποιους κυβερνούν.”

²⁰ Βλ. TP, X, 3-4.

²¹ Βλ. TP, VII, 30 : “...με το δικαίωμα του πολέμου...μπορεί να στερηθεί ο βασιλιάς την εξουσία του · στη βία του οι υπήκοοι δεν μπορούν να αντισταθούν παρά με βία.”

κατεύθυνση των επιθυμιών. Η πολιτική μπορεί να πάρει το νόημα του μετασχηματισμού των παθών σε ενεργητικές δυνάμεις. Και αυτό ως προϋπόθεση έχει “να αναγνωρίσει η Πολιτεία ως όριό της εκείνο που διατηρεί ο άνθρωπος στη φυσική του κατάσταση, να μείνει κύριος του εαυτού του ή να μην ενεργήσει ως εχθρός του. Η τήρηση αυτού του ορίου δεν είναι καθόλου υπακοή, είναι αντίθετα η ελευθερία της ανθρώπινης φύσης” [TP, IV, 5]

Οι αιτίες του μίσους και των άλλων συναισθημάτων μπορεί να υποστηριχθεί ότι είναι στη βάση τους κοινές, αν και σπανίως συνειδητές. Ερείδονται στην επιθυμία καθενός να’ ναι κύριος του εαυτού του, στην αναγνώριση και εκπλήρωσή της ως δικαιώματος όλων, πράγμα όμως που παρεμποδίζεται, ενώ οι αιτίες των εμποδίων προσωποποιούνται. Η άρση τους προϋποθέτει ότι δεν υπάρχει σπάνις αγαθών ούτε και δικαιωμάτων που να ικανοποιούν τον πλουραλισμό της ανθρώπινης ουσίας και των κοινωνικών της εκφάνσεων. Και ο Hobbes είχε αναγνωρίσει τις συνέπειες εκ της σπάνιδος τοποθετώντας την στα πλαίσια της φυσικής κατάστασης, μόνο που ο S την αναγνωρίζει και στη θεσμισμένη κοινωνία, αναγνωρίζοντας ταυτοχρόνως και το δικαίωμα του λαού να αντιδράσει προς αυτήν -

Ν Συμπάθεια και Ομοίωση των συναισθημάτων

Για το πρόβλημα της κοινωνικής ενότητας

Στην ΤΡ ο S. γράφει ότι οι πολίτες πρέπει να κατευθύνονται “ως εάν από ένα και μόνον πνεύμα” [ΤΡ, ΙΙ, 16¹ και ΙΙΙ, 5²] Πέραν του προβλήματος αν το πνεύμα των ανθρώπων συνιστά και το πνεύμα της Πολιτείας, αν δηλ υπάρχει αντιστοιχία ανάμεσά τους και έχουμε έναν τύπο οργανικιστικής θεώρησης ή όχι, είναι σαφές ότι το κράτος στον S βασίζεται στην ενότητα των πολιτών του Και αυτή η ιδέα της ενότητας, τόσο στο επίπεδο της κοινωνίας όσο και ανάμεσα σε αυτήν και το κράτος, απασχολεί τον S , κυρίως ως προς τη θεμελίωσή της στη βάση των κοινωνικών σχέσεων και όχι της άνωθεν επιβολής της

Η ενότητα στο επίπεδο των κοινωνικών σχέσεων βασίζεται στα “κοινωνικά συναισθήματα” της συμπάθειας και της ομοίωσης των συναισθημάτων. Η συμπάθεια [Η9 , 15, Σχ] προέρχεται από την ιδέα της ομοιότητας ‘Όταν ένα πράγμα μοιάζει με το αντικείμενο της χαράς ή της λύπης μας, τότε μας προκαλεί αντίστοιχα συναισθήματα [Η9 ΙΙΙ, 16, Αη] Και μόνον η ιδέα της ομοιότητάς μας με κάποιον προκαλεί την ομοίωση των συναισθημάτων μας με εκείνα του ομοίου μας Η συμπάθεια προϋποθέτει ότι μπορούμε να φανταστούμε τα συναισθήματα κάποιου Στο εν λόγω συναίσθημα δοκιμάζουμε τα συναισθήματα ενός άλλου ως εάν να παράχονταν σε μας έχουμε δηλ. τη μεταβίβαση των εικόνων του κατά τρόπο όμως ασύνειδο³ , επειδή φανταζόμαστε ομοιότητα μαζί του¹

¹ “ Εκεί όπου οι άνθρωποι έχουν κοινό νομικό σύστημα και όλοι καθοδηγούνται ως εάν από ένα και μόνον πνεύμα (βλ. § 13, του αυτού κεφ.) είναι βέβαιο ότι καθένας τους θα έχει τόσο πιο περιορισμένο δικαίωμα όσο οι υπόλοιποι είναι πιο δυνατοί από τον ίδιο.. ”

² “...επειδή το σώμα του κράτους οφείλει να καθοδηγείται ως εάν από ένα πνεύμα και, ως εκ τούτου, επειδή η θέληση της Πολιτείας πρέπει να θεωρηθεί πάνω από τη θέληση όλων, πρέπει να γίνει δεκτό πως ό,τι η Πολιτεία αποφασίσει να χαρακτηρίσει ως δίκαιο και καλό πρέπει να έχει αναγνωριστεί ως τέτοιο από τον καθένα ‘ γι’ αυτό, όσο κι αν ένας πολίτης θεωρήσει άδικα τα διατάγματα της Πολιτείας, δεν παύει ωστόσο να υποχρεούται να τα εκτελεί.”

³ Βλ. Macherey [1995], σ. 217.

⁴ Ας σημειωθεί ότι ο S. τοποθετείται για το εν λόγω συναίσθημα, χωρίς να το ονοματίζει, στο Θ. 27, Ηθ. ΙΙΙ. : “Εάν φαντασθούμε κάτι, όμοιο μας μεν, το οποίο όμως δεν μας κίνησε ποτέ κανένα συναίσθημα, ότι κατέχεται από ένα οποιοδήποτε συναίσθημα, θα καταληφθούμε κι εμείς από όμοιο συναίσθημα.”

Η φαντασία όμως αυτή δεν προκαλείται εκ του μη όντος, αλλά από τα κοινά που υπάρχουν, όσο κι αν μπορεί να μην είναι συνειδητά. Τόσο η φαντασία όσο και η συμπάθεια προϋποθέτουν τις κοινές έννοιες/ιδιότητες. Προϋποθέτουν μια κοινή ουσία⁵ στο επίπεδο της οντολογίας, κοινά συμφέροντα στο επίπεδο της πολιτικής. Ο S υποστηρίζοντας την ύπαρξη κοινών ιδιοτήτων ανάμεσα στα πράγματα και τη γνώση αυτών μέσω κοινών εννοιών, στην οποία ευνοεί και η γεωμετρία, παρόλο βέβαια που τον ενδιαφέρει η προσέγγιση της ιδιαίτερης ουσίας, επιχειρεί να θεμελιώσει τη δυνατότητα συνεργασίας και επικοινωνίας ανάμεσα στους ανθρώπους, την ύπαρξη ενός κοινού λόγου. Όπως τείνουμε να συμφωνούμε με τους εαυτούς μας, εξίσου τείνουμε να συμφωνούμε με τους ομοίους μας⁶. Οι σχέσεις ομοιότητας ανάμεσα στα πράγματα και η συμφωνία ενός πράγματος με τον εαυτό του παραπέμπει στην έννοια και τις σχέσεις αναλογίας. Η έλξη του ομοίου από το όμοιο ευνοεί την επίγνωση των αναλογιών που ήδη υπάρχουν, συνιστά δηλαδή εξηγητική αρχή⁷. Από αυτήν την οπτική μπορεί να υποστηριχθεί ότι η συμπάθεια, για να μην αποβεί πάθος, έχει ως όρο της, όπως θα διευκρινίσουμε και στη συνέχεια, το 3ο είδος γνώσης, τη γνώση ως αναλογία, το λόγο που διέπει τόσο τα πράγματα, όσο και ένα πράγμα.

Η ομοιότητά μας με τους άλλους έχει και πρακτική σημασία,

⁵ Για τη διάκριση ανάμεσα σε ειδητική και ιδιαίτερη ουσία στον S., βλ. Turlot [1988, σσ. 11-17]. Βλ. επίσης Matheron [1988β] σ. 99, όπου σημειώνει ότι υπάρχουν πολλά είδη ουσιών, οι ατομικές, ειδητικές και οι υπερείδητικές ή γένους, ενώ υπάρχει και η ουσία κάθε πεπερασμένου τρόπου εν γένει. Εκείνο που, σύμφωνα με τον M. μένει ανοιχτό είναι το πρόβλημα της ουσίας ενός ορισμένου ατόμου.

⁶ Βλ. Matheron [1988] ο οποίος στη βάση της ομοίωσης των συναισθημάτων επιχειρεί να θεμελιώσει τόσο την αντίθεση Hobbes-Spinoza [όπ.π., σσ.153-154], όσο και την ιδέα του για ένα ολικό (global) conatus [σ. 155] της ανθρώπινης κοινότητας και την οργανικιστική του προσέγγιση της θεωρίας του S. για τα πάθη και την πολιτική. Βλ. επίσης την αντινατουραλιστική τοποθέτηση των D. Den Uyl [1983, κυρίως σ. 83] και του Rice [1990, σ. 279], τα επιχειρήματα του Matheron προς τον Den Uyl [1985, 422-26], καθώς και τις κριτικές παρατηρήσεις για τους προηγούμενους του Moreau [1994, σσ. 442 κ.εξ.].

⁷ Η ομοιότητα τόσο ως οντολογική όσο και ως γνωσιοθεωρητική αρχή ισχύει ως γνωστόν και για τον Πλάτωνα· ενδεικτικά, βλ. Τίμαιος, 32c: “ το του κόσμου σώμα εγεννήθη δι’ αναλογίας ομολογήσαν, φιλίαν τε έσχεν εκ τούτων, ώστε εις ταυτόν αυτώ συνελθών άλυτον υπό του άλλου πλην υπό του συνδήσαντος γενέσθαι.” (: το σώμα του κόσμου γεννήθηκε αφού εναρμονίστηκε από την αναλογία (των τεσσάρων στοιχείων), άντλησε φιλία από αυτά και απέκτησε τέτοια συνεκτικότητα, ώστε μόνον αυτός που το συνέδεσε να μπορεί να το διαλύσει). Βλ. επίσης, Κάλφας [1995], σσ. 72, επίσης, 116-7.

εφόσον αισθανόμαστε χαρά όταν προβαίνουμε σε πράξεις που φανταζόμαστε ότι θα προκαλέσουν χαρά σε άλλους ή αισθανόμαστε λύπη σε περίπτωση που η πράξη μας προκαλέσει λύπη σε άλλους [H9. III, 30]⁸ Εύλοχα, επίσης, ευνοούνται αλληλεγγυες συμπεριφορές [III, 31] Με τα κοινά συναισθήματα οι άνθρωποι ενώνονται ή και συσπειρώνονται απέναντι σε κάτι από κοινού μισητό, δηλ σε ό,τι εμποδίζει τη δράση τους

Οι σχέσεις ομοιότητας όμως στις οποίες βασίζεται η μίμηση των συναισθημάτων έχει τον κίνδυνο να οδηγήσει σε εθνικιστικές συμπεριφορές [Βλ H9. III, Θ. 46], ή και ρατσιστικές, κατά προέκταση σε συγκρούσεις που προκαλούν το διχασμό

Γι' αυτό σημασία έχουν οι ιδέες στο πνεύμα των ατόμων που κινούνται "ως εάν να ήταν ένας άνθρωπος" Κριτήριο αποτελεί η ευκρίνεια της καθοδηγητικής ιδέας, επίσης το πώς επιδιώκουμε ό,τι μας τέρπει και τι ποιότητας είναι, αλλά και οι σχέσεις που στηρίζουν την ένωσή μας Η ενωμένη δύναμη των πολλών μπορεί να είναι ισχυρότερη από του ενός ή των λίγων, αλλά χρειάζεται να αναγνωρίζει το δικαίωμα καθενός να' ναι κύριος του εαυτού του⁹ . Αυτό ευνοεί μian ισορροπημένη κατανομή δύναμης και επίσης να μην αποβεί το πλήθος μια άλοχη, άμετρη και άμορφη δύναμη Τα πάθη από όπου κι αν προέρχονται δεν συγκροτούν τελέσφορες πράξεις

Ως εκ τούτου η συμπάθεια και η ομοίωση των συναισθημάτων

⁸ Αν και οι συνάψεις ανάμεσα στη θεωρία των συναισθημάτων του S. και του A. Smith χρήζουν ιδιαίτερης μελέτης, εντούτοις χρειάζεται να αναφερθεί πόσο η συμπάθεια, δηλ. η στάση που επιτρέπει σ' έναν δρώντα να έρθει στη θέση ενός άλλου, πράγμα που του επιτρέπει να τον κατανοήσει, αποτελεί και στον A. Smith ένα συναίτιο για τον μετρισμό του εγωισμού στα πλαίσια του κοινωνικού βίου και βάση κοινωνικών αξιών · [βλ. *Θεωρία των ηθικών συναισθημάτων*, Αποσπάσματα, ελλ. μτφ., 1992, σσ. 19 κ. εξ., επίσης, Κ. Ψυχοπαίδης, 1990, σσ. 12 κ. εξ.

⁹ Βλ. TP, III, 3 : "...το φυσικό δικαίωμα καθενός, αν σταθμίσουμε σωστά τα πράγματα, δεν εξαφανίζεται μέσα στην πολιτική κοινότητα. Πράγματι, τόσο στη φυσική κατάσταση όσο και στην κατάσταση της πολιτικά οργανωμένης κοινότητας, ο άνθρωπος ενεργεί σύμφωνα με τους νόμους της δικής του φύσης και μεριμνά για τη δική του ωφέλεια." Επίσης, IV, 4 : " μολονότι λέμε ότι οι άνθρωποι δεν είναι αυτεξούσιοι, παρά τελούν υπό το νόμο της Πολιτείας, δεν εννοούμε μολοντούτο ότι οι άνθρωποι οφείλουν να απαρνηθούν την ανθρώπινη φύση τους · ούτε ισχυριζόμαστε ότι η Πολιτεία έχει το δικαίωμα να κάνει ώστε οι άνθρωποι να πετούν ή, πράγμα εξίσου αδύνατο, να αντιμετωπίζουν με σεβασμό όσα προκαλούν ιλαρότητα και αποτροπιασμό."

συνιστούν μεν τη βάση της κοινωνικότητας, αλλά όχι απρουπόθετα. Τα συναισθήματα αυτά σχηματίζονται στη βάση των κοινών εννοιών/ιδιοτήτων, και διακρίνουμε ότι προσανατολίζονται στο σκοπό της αύξησης της δύναμης. Το *conatus* ενός ατόμου συνδέεται με τις προσπάθειες των άλλων ανακαλύπτοντας τα κοινά μαζί τους. Τα κοινά συναισθήματα ενισχύονται μεν από τη δύναμή του, ενώ ορθολογικοποιούνται από τις αξιώσεις για το σχηματισμό των ιδεών που εμπεριέχουν, προκειμένου να αποτελέσουν τελέσφορες πράξεις. Το *conatus* όμως καθενός δεν εξαφανίζεται, δεν προσομοιώνεται με εκείνα των άλλων. Τα άτομα κινούνται ως εάν από ένα και μόνον πνεύμα. Ο όρος για τη διασφάλιση καθενός να' ναι κύριος του εαυτού του εκφράζει αφενός μεν το αίτημα της ιδιαίτερης ουσίας, αφετέρου δε αποφεύγεται ο ποπουλισμός, δηλ. η διαίωσιση των παθών. Στην περίπτωση δηλ. της συμπάθειας, τα άτομα ενώνονται μεν, αλλά λόγω της επενέργειας και των σκοπών του *conatus*, στο βαθμό που η ένωσή τους δεν πληροί τους όρους αυτονομίας των δρώντων δεν μπορεί παρά μόνο συγχυρικά να διαρκέσει. Σε γενικές γραμμές, παρόλο που η συμπάθεια φαίνεται να κινείται χάρη στη φαντασία, εντούτοις όρος της, προκειμένου να ευνοήσει τις συνεργασιακές σχέσεις και την ενότητα, δεν είναι μόνον οι κοινές έννοιες/ιδιότητες, αλλά και το γ' είδος γνώσης, πρακτικά η αναγνώριση της αυτονομίας καθενός. Η ταυτιστική λογική και η σχέση των εξωτερικών ομοιοτήτων επιχειρείται να ξεπεραστεί με το αίτημα της αυτονομίας και της γνώσης του ιδιαίτερου, αν και, ως σημειωθεί, το αίτημα της αυτονομίας μετριάζεται μέσω των κοινών εννοιών-κανόνων που διέρχεται η πορεία προς την εκπλήρωσή του -

VI. Τα ενεργητικά συναισθήματα

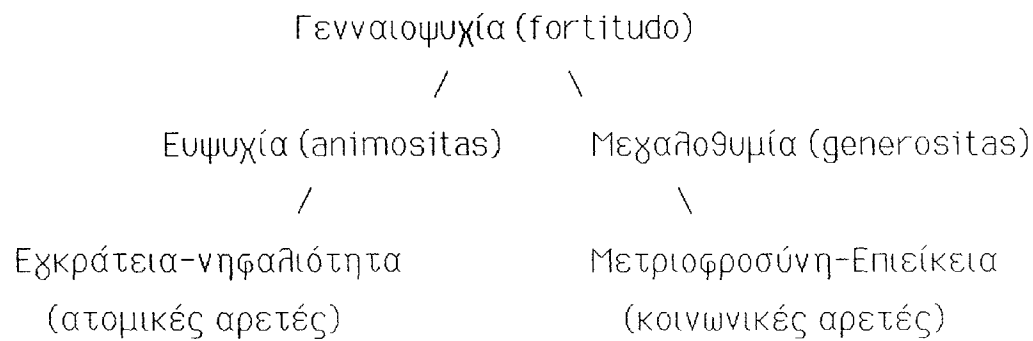
Η ατομικές και κοινωνικές αρετές

“Κινούμεθα από εξωτερικές αιτίες κατά ποικίλους τρόπους και ταραζόμαστε όπως τα κύματα της θάλασσας που κινούνται από αντίθετους ανέμους, χωρίς καθόλου να γνωρίζουμε τι πρόκειται να μας συμβεί και ποια τύχη μας περιμένει.” [Ηθ. ΙΙΙ, θ 59, Σχ] Πίσω από αυτήν την παραστατική και συνοπτική εικόνα για τα πάθη και τις ψυχικές διακυμάνσεις, μπορούμε να διακρίνουμε τα αιτήματα του S για τα συναισθήματα, που αφορούν κυρίως στην κατανόησή τους. Στα δύο τελευταία θεωρήματα του 3ου μέρους της Ηθικής, ο S αναφέρεται στα συναισθήματα του ανθρώπου, “στο βαθμό που ενεργεί” Η πηγή αυτών των συναισθημάτων, όπως και των παθών, είναι η επιθυμία και η χαρά. Η διαφορά τους όμως είναι ότι στα ενεργητικά συναισθήματα το πνεύμα συλλαμβάνει (*concipitur*) τον εαυτό του και τη δύναμή του να ενεργεί [Ηθ ΙΙΙ, θ 58, Απ]

Στην απόδειξη του θ 58, ο S. επαναλαμβάνει μια φράση του θεωρήματος 9, ότι “το πνεύμα προσπαθεί να εμμένει στο είναι του και όσο έχει καθαρές και διακριτές ιδέες και όσο έχει συγκεχυμένες ” Όμως ο νους δεν μπορεί να προσπαθεί να εμμένει στο είναι του παρά προσπαθώντας να σκέφτεται. Στην περίπτωση του πάθους, το πνεύμα μας αμφιταλαντεύεται ανάμεσα σε όσα τον επηρεάζουν χωρίς να μπορεί να βρει το οδηγητικό νήμα, για να ανασυγκροτήσει την ιδέα του εαυτού του και όσων του συμβαίνουν. Τα συναισθήματα του πάθους περιγράφουν τις περιπέτειες και τα αδιέξοδα του *conatus cognoscendi* καθώς βρίσκεται σε σύγκρουση με τον εαυτό του και με ό,τι του συμβαίνει, ενώ δυσκολεύεται να βρει την οδηγητική αρχή για την εξήγησή τους.

Στο θεώρημα 59, ο S. αποκλείει από την ενεργητική κατάσταση του πνεύματος τη θύπη. Ως κύριο ενεργητικό συναίσθημα θεωρείται η

γενναιοψυχία (fortitudo)¹, που διακρίνεται σε ευψυχία (animositas)² και μεγαλοθυμία (generositas) Είδη (species) ευψυχίας είναι η εγκράτεια (temperantia), η νηφαλιότητα (sobrietas), η ετοιμότητα της ψυχής σε κινδύνους Ενώ η μετριοφροσύνη (modestia), η επιείκεια (clementia) κ.λ.π είναι είδη της μεγαλοθυμίας Έχουμε δηλ το σχήμα



Η μεν ευψυχία και τα παράγωγά της αφορούν στην ωφέλεια του ενεργούντος μόνον, στην εμμονή στο ίδιο είναι του, σύμφωνα όμως με τις υπαγορεύσεις του Λόγου Η δε μεγαλοθυμία εννοείται ως επιθυμία που αποβλέπει στην ωφέλεια των άλλων, συγκεκριμένα ως επιθυμία “δια της οποίας καθένας τείνει να βοηθεί τους άλλους και να συνδέεται με φίλια μαζί τους κατά τις υπαγορεύσεις του Λόγου” Τόσο η ευψυχία όσο και η μεγαλοθυμία είναι επιθυμίες, παράχονται δηλ σύμφωνα με το μηχανισμό των συναισθημάτων, στη βάση του conatus και του μηχανισμού μεταβίβασης, συμφωνούν όμως ταυτόχρονα και με το Λόγο Ο S είναι εμφανές ότι επιδιώκει να εμβάλλει τη διαδικασία του Λόγου στους μηχανισμούς των συναισθημάτων, ή τουλάχιστον οι δύο διαδικασίες να φαίνονται συμβατές Σύμφωνα δε με την παραπάνω παραχωγή των έλλογων συναισθημάτων φαίνεται ότι τόσο τα συναισθήματα που αφορούν στον εαυτό όσο και εκείνα που συνδέονται με τον άλλον έχουν κοινή προέλευση, και μπορούμε να θεωρήσουμε ότι βρίσκονται σε αρμονία αλλά

¹ Ως γενναιοψυχία εννοείται η επιθυμία δια της οποίας καθένας τείνει να βοηθεί τους άλλους και να συνδέεται μαζί τους με φίλια σύμφωνα με τις υπαγορεύσεις του Λόγου [Ηθ III, Θ. 59, Σχ.].

² Ως ευψυχία εννοείται η επιθυμία να εμμένει κάποιος στο είναι του σύμφωνα με τις υπαγορεύσεις του Λόγου [Ηθ., ό.π.].

και αλληλεξάρτηση³. Μπορεί να υποστηριχθεί ότι τόσο η περιφρούρηση και των δικαιωμάτων του ατόμου για προσωπική ανάπτυξη και της ελευθερίας να κρίνει όσο και η προσπάθεια για τη διατήρηση των κοινωνικών δεσμών, συνιστούν πολιτικές αρετές, που μπορούν να περιφρουρηθούν σε μια ευνομούμενη Πολιτεία

Ένα ερώτημα το οποίο χρειάζεται να εξετάσουμε είναι γιατί ό S από το μηχανισμό παραγωγής των παραπάνω συναισθημάτων αποκλείει τη λύπη, με δεδομένο μάλιστα ότι με την αιτιακή γνώση η λύπη και τα παράγωγά της συναισθήματα μπορούν να πάψουν να' ναι πάθη. Η λύπη, όπως ήδη έχουμε σημειώσει, μπορεί να προκαλέσει την προσπάθεια του conatus για την επίγνωση, τον περιορισμό ή και την άρση των αιτιών της. Η επίγνωση των αιτιών της προκαλεί τη χαρά του conatus cognoscendi, ως εκ τούτου, ακόμη κι αν παραμένουν αντικειμενικά οι αιτίες της λύπης, το άτομο χαίρεται εφόσον τις γνωρίζει. Εξάλλου για το νου η μεγαλύτερη αιτία λύπης δεν μπορεί παρά να είναι η άγνοια, και όσο περισσότερο αναπτύσσεται η ικανότητα του εννοείν, τόσο μεγαλύτερη ικανοποίηση λαμβάνεται. Ως εκ τούτου το συναίσθημα της λύπης δεν μπορεί να διακρίνεται για την άπειρη αναπαραγωγή του. Η επιθυμία όμως και η χαρά μπορούν και επιδιώκεται να μεταβούν σε ένα διαρκώς υψηλότερο και συνθετότερο στάδιο, όσο περισσότερα γνωρίζει κανείς και πράττει.

Η γενναιοψυχία προϋποθέτει ότι αντιλαμβανόμαστε τα πράγματα ως αναγκαία, όπως έχουν, χωρίς να τα χαρακτηρίζουμε ανόσια, φριχτά, άδικα, αισχρά κλπ [H9 IV, θ 73]. Οι προϋποθέσεις της συνάχονται από

³ Τούτο μπορεί να φανεί, σε πολλά εδάφια, εκτός των άλλων και στο σχόλιο του θεωρήματος 73, Ηθ. IV, όπου ο S. αναφερόμενος στα εν λόγω συναισθήματα, γράφει ότι "καθένας υπό του Λόγου αγόμενος επιθυμεί και για τους άλλους το καλό το οποίο ορέγεται για τον εαυτό του".

τη διατύπωση του θεωρήματος 73 και την απόδειξή του ⁴ και μπορούν να διακριθούν οι εξής 1) η συλλογική οργάνωση της ζωής κάτω από κοινούς για όλους νόμους, 2) η τάση προς το κοινό όφελος σε συνδυασμό με το ίδιο, 3) η εκούσια και όχι κάτω από την πίεση του φόβου συμμόρφωση προς τους κοινούς κανόνες, 4) η αναχνώριση μιας κανονιστικής ιδέας περί ελευθερίας

Ένα ερώτημα είναι αν ο S πιστεύει ότι μπορεί η συνείδηση από μόνη της να ανορθωθεί. Στη γενναιοψυχία παρατηρούμε το συνδυασμό ατομικού-κοινωνικού Η ανόρθωση της συνείδησης δεν υπάχεται μόνο στους κανόνες της ατομικής ψυχολογίας αλλά απαιτεί τη μεσολάβηση μιας οργανωμένης πολιτικής ζωής. Από τα ενεργητικά συναισθήματα ο S έχει αποκλείσει τη θύπη και προφανώς τα πάθη που προκύπτουν από αυτήν, όπως το μίσος, ο φθόνος, η εκδίκηση, κ.λπ., που παραπέμπουν σε ένα ανταγωνιστικό πλέγμα σχέσεων. Για τον S υπάρχει η δυνατότητα μετατροπής των παθών σε ενεργητικές δυνάμεις, αλλά και με τη μεσολάβηση της πολιτικής. Εξάλλου, μόνος ο Λόγος είναι πολύ δύσκολο να εκπληρώσει την πορεία του⁵, χωρίς την πολιτική οργάνωση των σχέσεων, βασικού συστατικού όρου των συναισθημάτων, με δεδομένο ότι η σχέση μας με τον κόσμο μεσολαβείται από τη σχέση μας με τον άλλον. Από αυτήν την άποψη η πολιτική μπορεί να νοηθεί ως ένας τρόπος αγωγής των παθών. Επίσης, με το παράδειγμα των έλλογων συναισθημάτων μπορεί να υποστηριχθεί ότι το *conatus* έχει τη δύναμη να αποτελέσει

⁴ Ηθ. IV, Θ. 73 : “Οποιος καθοδηγείται από το Λόγο, είναι περισσότερο ελεύθερος σε πολιτειακό καθεστώς, όπου ζει υπό το κράτος του κοινού για όλους νόμου, παρά στην ερημιά, όπου μόνο στον εαυτό του υπακούει.” Απόδειξη : “Ο άνθρωπος που καθοδηγείται από το Λόγο, δεν οδηγείται σε υποταγή από φόβο (δυν. του Θ. 63, αυτόθι)· αλλά εφόσον προσπαθεί (*conatur*) να διατηρεί το ίδιο είναι κατά τις υπαγορεύσεις του Λόγου, δηλαδή (δυν. του Θ. 37) εφόσον προσπαθεί να ζει ελεύθερος, επιθυμεί να συμμορφώνεται προς τους κανόνες της κοινής διαβίωσης και της κοινής ωφέλειας (δυν. του σχ. του Θ. 66), κατ’ ακολουθίαν δε επιθυμεί να ζει σύμφωνα με το κοινό δίκαιο της Πολιτείας. Επιθυμεί λοιπόν ο άνθρωπος που καθοδηγείται από το Λόγο, για να ζει ελεύθερος, να τηρεί τους νόμους της Πολιτείας.”

⁵ Στην TP, I, 5, ο S. γράφει, αναφερόμενος στην Ηθική : Εξάλλου δείξαμε ότι ο Λόγος μπορεί να περιορίσει και να μετριάσει τα πάθη σε μεγάλο βαθμό· αλλά συγχρόνως είδαμε ότι είναι εξαιρετικά δύσκολη η οδός την οποία διδάσκει ο Λόγος· συνεπώς όσοι φαντάζονται ότι είναι δυνατόν το πλήθος ή εκείνοι που ασχολούνται με τα κοινά να πεισθούν να ζήσουν σύμφωνα με τις υπαγορεύσεις του Λόγου και μόνο, ονειρεύονται τον χρυσούν αιώνα των ποιητών, με άλλα λόγια, βαυκαλίζονται με ένα σκέτο παραμύθι.”

αρετή και μάλιστα πολιτική -

VII *Ο μηχανισμός παραγωγής των συναισθημάτων*

Η σπινοζική κατασκευή των συναισθημάτων βαίνει από το απλό στο σύνθετο, από το γενικό στο επιμέρους, από την αιτία στο αποτέλεσμα. Βασίζεται κυρίως σε μια σειρά οργανωτικών αρχών, για τις οποίες έγινε λόγος στις προηγούμενες ενότητες, αλλά θα επιχειρηθεί να παρουσιάσουμε συνοπτικά, έχοντας σ' αυτό το σημείο της διαδρομής μας σχηματίσει μian εποπτική τους εικόνα.

Η παραγωγική θεωρία των συναισθημάτων ερείδεται πρωταρχικά επί της αρχής του *conatus*, το οποίο μετέχει του πνεύματος και της παραγωγής των ιδεών. Το *conatus* ως ορμή προς αύξηση της δύναμης μετέχοντας του πνεύματος ευνοεί στο σχηματισμό όλο και πιο ευκρινών ιδεών.

Συγκροτείται επίσης στη βάση των πρωταρχικών συναισθημάτων, της επιθυμίας, της χαράς και της λύπης, τα οποία αφενός μεν έχουν στον πυρήνα τους το *conatus*, με το οποίο συνδέονται άμεσα, ενώ τα ίδια βρίσκονται στον πυρήνα όλων των υπόλοιπων συναισθημάτων.

Η παραγωγή των συνθετότερων συναισθημάτων βασίζεται επιπλέον α) στους επηρεασμούς (*affectiones*) που υφιστάμεθα και β) στο μηχανισμό σύνδεσης και μεταβίβασης των πρωταρχικών συναισθημάτων, ο οποίος με τη σειρά του εξηγείται στη βάση της αναπαραγωγής και επανάληψης του επηρεασμού στο πνεύμα [θ. 17 & 18, Ηθ. II¹]. Μπορούμε να μιλήσουμε για την προβολή των διαθέσεων του σώματός μας, της αύξησης ή της μείωσης της δύναμής του λόγω της επίδρασης ενός αντικειμένου, πάνω σε αυτό το επιδρών αντικείμενο. Το όποιο συναίσθημα ως εκ τούτου είναι συγκεχυμένη ιδέα, γιατί δεν έχουμε πλήρη συνείδηση της δικής μας μείωσης ή αύξησης της δύναμής μας, αφού τη συνδέουμε και την προβάλλουμε σε κάτι άλλο, ενώ δεν έχουμε μια καθαρή και

¹ Για το θεώρημα 17, βλ. την ενότητα V, του πρώτου κεφαλαίου της παρούσας εργασίας, για το μηχανισμό σύνδεσης και μεταβίβασης, βλ. Macherey [1995], σσ. 143-159, επίσης τα θεώρηματα 14, 15 και 16, Ηθ. III, επίσης τους ορισμούς 8 και 9 των συναισθημάτων.

συγκεκριμένη ιδέα και για το πράγμα που μας επηρέασε, αφού τα συναισθήματα που νιώθουμε για αυτό δεν εμπεριέχουν παρά την ιδέα του αποτελέσματος της επίδρασής του και των δικών μας καταστάσεων. Εξάλλου η *affectio* εμπεριέχει και το επιδρών και το πάσχον άτομο, ως εκ τούτου υπάρχουν δυσκολίες ως προς τη διάκρισή τους και την ανασυγκρότηση του Λόγου που διέπει καθενός την ύπαρξη. Λόγω του φαντασιακού χαρακτήρα των συναισθημάτων και της αβεβαιότητας του πνεύματος για τον εαυτό του και των ιδεών του για τους άλλους, που συνιστούν τα περιεχόμενα του πνεύματος, ο νους μεταβαίνει από την ενεργητικότητα στην παθητικότητα, και αντιστρόφως, αμφιταλαντεύεται ανάμεσα στην αγάπη και το μίσος για ένα πράγμα, αφού δεν γνωρίζει ακριβώς τους λόγους που κινούν τα συναισθήματά του. Με άλλα λόγια, στην κατάσταση του πάθους ο άνθρωπος βλέπει τα πράγματα ανάποδα και ελλειπώς, όπως οι άνθρωποι του πλατωνικού σπηλαίου.

Τα συναισθήματά μας για ορισμένα πράγματα μπορούν να μεταφερθούν σε άλλα, επειδή φανταζόμαστε κάποιες ομοιότητες ανάμεταξύ τους. Η λογική αυτή της ομοιότητας τίθεται σε λειτουργία με το μηχανισμό μεταβίβασης των συναισθημάτων. Πλην όμως επειδή ερείδεται της φαντασίας και της αντίληψης καθαρά εξωτερικών σχέσεων, ομοιοτήτων και διαφορών, δεν μπορεί παρά τα παραχόμενα συναισθήματα να χεννούν στην αμφιβολία τους ένα πλήθος άλλων συναισθημάτων πάθους.

Εντούτοις, εκτός από την παραγωγή ενός πλήθους παθών, μπορούν να παραχθούν και ενεργητικά ή έλλοχα συναισθήματα. Εκτός από τη δυνατότητα μιας ποσοτικής παραγωγής έχουμε και τη δυνατότητα ποιοτικών μετατροπών. Η εξήχηση των ενεργητικών συναισθημάτων μπορεί να στηριχθεί στη θεμελιώδη αρχή του *conatus*, και ειδικά της μορφής του ως *conatus cognoscendi*. Τα έλλοχα συναισθήματα εκδηλώνονται ως επιθυμίες που αναιρούν τα συναισθήματα της λύπης, δηλ. καταβάλλοντας τους περιορισμούς στην ανάπτυξη της δύναμης τόσο της ατομικής όσο

και των δυνάμεων της συνεργασίας. Τα εν προκειμένω συναισθήματα διακρίνονται σε μορφές ατομικών και κοινωνικών αρετών. Σύμφωνα με την αρχή του *conatus cognoscendi* το πνεύμα ορέγεται τη γνώση, η οποία θεωρείται ως το αγαθόν που επιθυμεί ο άνθρωπος για τον εαυτό του². Ως εκ τούτου θα επιθυμεί ό,τι άλλο είναι ωφέλιμο για αυτόν το σκοπό, δηλαδή ταυτοχρόνως αυτό το αγαθό και για τους άλλους³. Το πνεύμα έχει μεν τη δύναμη να φτάσει στα έλλοχα συναισθήματα, αλλά επειδή βασικό συστατικό του είναι εκτός από τη δύναμη του *conatus* και οι επηρεασμοί τους οποίους δέχεται, το περιεχόμενο των σχέσεων που συγκροτούν τον εαυτό του, τον κόσμο των συναισθημάτων του, καθορίζεται και από την ποιότητα των σχέσεών του. Ο νους επιχειρεί να τις ανακατασκευάσει στη βάση των δυνάμεων που τις θεραπεύουν, εντούτοις τούτο δεν αρκεί πολλές φορές από μόνο του. Για τούτο απαιτείται και η μεσολάβηση της πολιτικής για την αναδιοργάνωση των σχέσεων, προκειμένου να ευνοηθεί η απελευθέρωση των επιμέρους δυνάμεων.

Ενώ λοιπόν βασικός πυρήνας των συναισθημάτων είναι η δυναμική και θετική αρχή του *conatus*, εντούτοις τα συναισθήματα εκπίπτουν σε αρνητικές μορφές, επειδή η υπόθεση της αυτογνωσίας για τη θεραπεία τους δεν είναι μόνον ατομική, με δεδομένο μάλιστα ότι το πνεύμα δεν είναι κάτι απομονωμένο, αλλά συνίσταται από τις ιδέες των επηρεασμών/σχέσεών του. Λόγω των προβλημάτων στην οργάνωση των σχέσεων, οι οποίες είναι συχνά συγκρουσιακές και πάσχουν οι ίδιες (ας μην ξεχνάμε επίσης ότι στην εισαγωγή του 3ου μέρους της Ηθικής ο Σ αναφέρει ότι και τα πράγματα πάσχουν), έχουμε τη μεταφορά τους και στην ανθρώπινη ψυχολογία, η οποία είναι ανοιχτή στις εξωτερικές επιδράσεις.

Η διαπλοκή *conatus*, επηρεασμών/σχέσεων (*affectio*) και ιδεών, δηλαδή 'εσωτερικών' και 'εξωτερικών' αιτιών, συντελεί ώστε να μην έχουμε έναν

² Βλ. Ηθ. IV, θ. 37, Απ. : "Αλλά το αγαθό που κάθε άνθρωπος ζώντας κατά τις υπαγορεύσεις του Λόγου, δηλαδή ασκώντας την αρετή, ορέγεται για τον εαυτό του, είναι το εννοείν..."

³ Βλ. Ηθ. IV, θ. 24, 26 & 37.

τύπο γραμμικής εξέλιξης. Μπορούμε δε να ανιχνεύσουμε έναν τελεολογικό χαρακτήρα στη θεωρία, που εμπεριέχεται στην αρχή του *conatus*, με το οποίο ως δύναμη που τείνει να γίνει αναστοχαστική, τίθεται το αίτημα της ελευθερίας. Ο χαρακτήρας αυτός μπορεί να εντοπιστεί και στην κανονιστικότητα των επηρεασμών/σχέσεων που οφείλουν να συμφωνούν με την ουσία των ατόμων, συγκεκριμένα, με τις αξιώσεις για την αυτονομία τους. Καθώς επίσης και στην κριτική των παθών ως συγκεχυμένων ιδεών, μέσα από τις οποίες δεν διακρίνεται η αυτοτέλεια κάθε δρώντος, κριτική που γίνεται με προσανατολισμό τη συγκρότηση καθαρών και διακριτών ιδεών που θεωρείται ότι τείνει να σχηματίσει το πνεύμα, μέσ' από τις οποίες ξεχωρίζει κάθε πράγμα ως αυτόνομο που γίνεται σεβαστό μόνο στη θεώρηση της ιδιαιτερότητάς του.

Ας τεθεί όμως και το εξής ζήτημα: μέσω της πολύτροπης αρχής του *conatus*, το οποίο θεωρείται ότι μπορεί να αποτελέσει αρετή, επιχειρείται να δοθεί μια εξήγηση για τη μετάβαση από τα πάθη στα ενεργητικά-έλλοχα συναισθήματα, από τις συγκεχυμένες στις ευκρινείς ιδέες, το *conatus* δηλ. παίρνει τη θέση της βούλησης. Με άλλα λόγια σε γνωσιοθεωρητικής φύσεως ζητήματα παρεμβάλλονται και ηθικού τύπου αρχές. Και εν γένει στα κείμενα του *S* παρατηρούμε ανοιχτούς διαδρόμους ανάμεσα στη γνωσιοθεωρία, την ηθική, τα συναισθήματα και την πολιτική. Τούτο μπορεί να φανεί παρακινδυνευμένο από μια σειρά αναλυτών, ανταποκρίνεται όμως σε μια προσπάθεια της σκέψης που επιχειρεί να εμφανίσει σε ενότητα το είδωλό της -

Πολιτική

Ι. Εισαγωγικές παρατηρήσεις

Η πολιτική σύμφωνα με τις κατηγορίες του S εντάσσεται στους τρόπους, στα φυσικά πράγματα¹. Πλην όμως, αν και τρόπος, οφείλει να συμπεριφερθεί ως υπόσταση, η δράση της δηλ να συμφωνεί με το Λόγο, με τους κανόνες που οργανώνουν τη δύναμή της ως ενερχούντος υποκειμένου αλλά και με τις ιδιότητες όσων υφίστανται την ενέργειά της². Η πολιτική εξουσία δεν ορίζεται μόνον με βάση τον εαυτό της αλλά και ως προς το θεό. Εξάλλου, το δικαίωμά της ορίζεται ως προς τη δύναμή της, και η δύναμη είναι τόσο μεγαλύτερη όσο περισσότερο είναι ενωμένοι είναι οι άνθρωποι [TP, II, 13]. Ένα βασικό πρόβλημα λοιπόν αφορά στη συμφωνία εξουσίας και θεού.

Αντιστοίχως, στο πρόβλημα θεωρίας-πράξης, δεν θεωρείται ότι υπάρχει μια ιδεώδης θεωρία ανεξάρτητα από τους πραγματικούς όρους που οργανώνουν το πεδίο του πράττειν, αλλά η θεωρία δεσμεύεται από τους ίδιους όρους όπως και η πράξη³. Ως εκ τούτου δεν μπορεί να εφαρμοστεί μια οποιαδήποτε θεωρία από οποιαδήποτε εξουσία. Ο S αναγνωρίζει εξίσου την ανάγκη για ένα αποτελεσματικό πράττειν όσο και για μια οργανωμένη, εφαρμόσιμη θεωρία. Παρόλο που η θεωρία του στην

¹ Βλ. TP, IV, 4, όπου ο S. αποκαλεί την Πολιτεία ως *res naturalis*.

² TP, IV, 4 : "Πράγματι, τότε η Πολιτεία είναι όσο γίνεται πιο αυτόνομη, όταν ενεργεί με βάση το πρόταγμα του Λόγου (όπως δείξαμε στην § 7 του προηγούμενου κεφαλαίου)· στο μέτρο λοιπόν που η ίδια ενεργεί εναντίον του Λόγου, προδίδει τον ίδιο τον εαυτό της, δηλαδή αμαρτάνει. Τούτο μάλιστα θα γίνει σαφέστερα κατανοητό αν λάβουμε υπόψη μας το εξής: όταν λέμε ότι ο καθένας μπορεί να αποφασίσει να κάνει ό,τι θέλει με ένα πράγμα που υπάγεται στη δικαιοδοσία του, αυτή η εξουσία οφείλει να ορισθεί όχι μόνο βάσει της δύναμης του ενεργούντος, αλλά και βάσει των ιδιοτήτων του ίδιου του πράγματος που υφίσταται την ενέργειά του."

³ Βλ. ΗΘ, II, Θ. 7 : " Η τάξη και η αλληλουχία των ιδεών είναι η αυτή με την τάξη και την αλληλουχία των πραγμάτων ." Επίσης, ό.π. Πόρ. : "Η δύναμη του σκέπτεσθαι του Θεού ισούται με αυτήν ταύτην τη δύναμή του να ενεργεί τελέσφορα."

Ηθική, για τα κατηγορήματα Σκέψης-Έκτασης αφήνει πολλά ερωτηματικά, κυρίως από επιστημολογική άποψη, όπως εκτέθηκε στο πρώτο κεφάλαιό μας, εντούτοις παρατηρούμε ότι εφαρμόζεται ως αρχή της πολιτικής θεωρίας Γι' αυτό μπορεί να υποστηριχθεί ότι υπάρχει συνοχή στο σύστημά του

Η μετάβαση στη θεσμισμένη κοινωνία δε νοείται ότι πραγματοποιείται με τη μεταβίβαση του φυσικού δικαιώματος των ατόμων στον ηγεμόνα, όπως στον Hobbes Η κατασκευή του S βασίζεται στους όρους που θέτει στην έννοια της δύναμης Η δύναμη αυτή μπορεί να οριστεί τόσο 'καθέτως', η Πολιτεία ως ενεργητική και έλλοχη δύναμη που απευθύνεται στους πολίτες [TP, IV, 4], όσο και 'οριζοντίως', δηλ ως προς τους πολίτες και το πώς αυτοί προσλαμβάνουν και συμπεριφέρονται απέναντι στους νόμους της και στα συμφέροντά τους Η Πολιτεία ως προς τον εαυτό της και ως προς τους πολίτες, αλλά και εκείνοι αναμεταξύ τους θα πρέπει να συμφωνούν Υπό τον όρο της συμφωνίας συγκροτείται η δύναμη, η οποία στον S. παράχεται και θεμελιώνεται στο σώμα των πολιτών, με δεδομένο ότι υποστηρίζεται η διατήρηση των δικαιωμάτων της φυσικής κατάστασης και στη θεσμισμένη Πολιτεία [Ep 50]. Ο S είναι πεπεισμένος ότι χωρίς τη συγκατάθεση του λαού η συμφωνία δεν μπορεί να επέλθει, είναι δε και αντίθετος στη χρησιμοποίηση τεχνασμάτων ή στη βίαιη επιβολή της δύναμης. Μπορεί λοιπόν ο λαός να συμπεριφερθεί ως υποκείμενο, και όχι ως ετερόνομη μάζα, Μια θετική απάντηση μπορεί να έχει τα εξής υποστηρίγματα. α) στον S υποστηρίζεται η κοινωνική φύση του ανθρώπου, β) τα πάθη μπορούν να αποτελέσουν ενεργητικές δυνάμεις, δηλ. αρετές Και στην Ηθική, η υπόσταση θεμελιώνεται στον τρόπο, το άτομο έχει τη δύναμη να συμπεριφερθεί σύμφωνα με το Λόγο Τούτο όμως απαιτεί και την υποστήριξη μέσω ενός πλαισίου στο οποίο θα υπαχθούν οι σχέσεις του Γι' αυτό και ο S στην πολιτική του προτείνει για τους θεσμούς ένα διαπαιδαγωγητικό ρόλο κι επίσης μέσω αυτών τη ρύθμιση των συμφερόντων ώστε να ευνοείται μια ισορροπία στις

συναλλαγές. Η εκπλήρωση του Λόγου μπορεί να επιτευχθεί στη μορφή της Δημοκρατίας και με την επικράτηση ενός συστήματος ομόσπονδων δημοκρατιών. Ο Σ. όμως αναγνωρίζει τις δυσκολίες εφαρμογής αυτού του προγράμματος, όπως δείχνουν οι αναταραχές και εξεχέρσεις, που ως κύρια αιτία τους έχουν το γεγονός ότι ενώ καθένας θέλει να' ναι κύριος του εαυτού του, εντούτοις αυτό το δικαίωμα δεν το αναγνωρίζει στον άλλον και επιδιώκει να' ναι κράτος εν κράτει, το ίδιο και η εξουσία, η οποία χι' αυτό και αποτυγχάνει. Το άτομο έχει την τάση να ερμηνεύει τα πράγματα ως προς το ίδιο και ως εκ τούτου παραμένει υπό την κυριαρχία των παθών, που με τη σειρά τους το εμποδίζουν να βρει τους αρμόδιους τρόπους αυτοπροστασίας του. εντούτοις έχει τη δύναμη του Λόγου, χι' αυτό η πολιτική χρειάζεται να δώσει λύση σε αυτήν τη σύγκρουση ανάμεσα στο Λόγο και στα πάθη.

Αν βασιστούμε στα εδάφια 1, του κεφ. VI και 9 του κεφ. III της TP, θα διαπιστώσουμε ότι η πολιτική χρειάζεται επειδή υπάρχουν συγκρούσεις που με τη σειρά τους υπαγορεύουν την ανάγκη επίλυσης, ενώ διαφαίνεται κυρίως στο III, 9, ότι οι πολιτειακές μεταβολές είναι κυρίως το αποτέλεσμα της διαμάχης και όχι πρωταρχικά της συναίνεσης, δηλ. μιας συμβασιοκρατικής λογικής. Γι' αυτό ο Σ. δεν θεωρείται ότι δέχεται ορισμένες υποθέσεις των συμβολαϊκών θεωριών.

Όμως οι συγκρούσεις προέρχονται κυρίως από το γεγονός ότι αφενός μεν τα άτομα εκλαμβάνουν και αντιμετωπίζουν τους άλλους σαν εξωτερικότητες και συνδέονται μαζί τους κατά συγκυριακό τρόπο, αφετέρου δε η εξουσία επιχειρεί να επιβληθεί παραγνωρίζοντας τα φυσικά δικαιώματα των πολιτών. Η ανταγωνιστικότητα των σχέσεων επιβάλλει ως λύση το κράτος, το οποίο προκύπτοντας από τις συγκρούσεις συνήθως δεν κατορθώνει και να τις εξαλείψει, στο βαθμό που η πολιτική του δεν λειτουργεί ως ενοποιητική αρχή. Εφόσον όμως που θα πραγματοποιούνταν αυτή η αρχή, που διαφυλάσσει την ισότητα και την ελευθερία, θα οδηγούσε και στην ακύρωση της συνήθους λειτουργίας του, αφού θα

ευνοούσε τη λειτουργία των ατόμων ως υποκειμένων

Ο S. ζώντας στην ολλανδική κοινωνία του 17ου αι δοκιμάζει την εμπειρία των φιλελεύθερων θεσμών της Εντούτοις διακρίνει και βιώνει την κρίση της⁴. Ο άρτι εμφανισθείς φιλελευθερισμός συγκρούεται και υποχωρεί με τραχικό τρόπο, το 1672, απέναντι στον οίκο του Orange. Η Πολιτική Πραγματεία χράφεται αμέσως μετά την πτώση του Ρεπουμπλικανικού καθεστώτος των De Witt. Ένα μεγάλο ερωτηματικό είναι η στάση του S. απέναντι στο φιλελευθερισμό, με δεδομένη τη στάση του απέναντι στην ελευθερία, η οποία δεν αίρει αλλά θέτει την αναγκαιότητα, και απέναντι στη συγκρότηση της δύναμης, η οποία βασίζεται στην ενότητα του πλήθους. Πάνω από όλα όμως ο S ενδιαφέρεται, ανεξαρτήτως του εκάστοτε πολιτεύματος, να ισχύουν εκείνοι οι κανόνες που διασφαλίζουν την ειρήνη και την ελευθερία των πολιτών και να εφαρμόζονται στη συγκεκριμένη κάθε φορά περίπτωση. Ως εκ τούτου η πολιτική σκέψη του S δεν μπορεί να εχκλειστεί σε οποιουσδήποτε “-ισμούς”⁵.

Ο S έχει θεωρηθεί υποστηρικτής της Δημοκρατίας. Τα ερωτήματα όμως για την κατασκευή του είναι αρκετά και υπάρχουν ποικίλες ερμηνείες της θεωρίας του. Επί παραδείγματι, είναι ανοιχτό το ερώτημα αν έχουμε μια οργανιστική θεώρηση του κράτους [Matheron], ή αν το κράτος είναι κάτι τεχνητό [Den Uyl, Rice]. Εάν έχουμε μια ολιστική θεώρηση [Sachsteder] ή αν η κοινωνία είναι ένα απλό άθροισμα σχέσεων [Rice] κι επίσης, αν η καθοδηγητική έννοια είναι εκείνη του πλήθους [Negri] θεωρούμε ότι μπορεί ο S να χράφει ότι οι άνθρωποι

⁴ Ο S. έχει θεωρηθεί ότι ήταν τοποθετημένος στο περιθώριο της εποχής του ή ότι αποτελούσε μια απόκλιση και ανωμαλία (βλ. Ph. Zarifian-Ch. Palloix, 1988, σ. 35, Tosel, 1984, Negri, 1982). Αρκετά νέος, 24 χρονών, εκδιώχτηκε από την εβραϊκή συναγωγή για την αντιθεολογική του τοποθέτηση (βλ. Feuer, 1987, σσ. 1-30), στην πραγματικότητα, επειδή αμφισβητούσε όχι μόνο με τα λόγια του αλλά και με τη στάση του την εβραϊκή κουλτούρα της συσσώρευσης αγαθών (βλ. L. S. Feuer, ό.π.). Στη συνέχεια, εγκαταστάθηκε στο Rijnsbourg, κέντρο μιας ομάδας Collegiant-Mennonites, οι οποίοι αναφέρονται (Feuer, ό.π.) ως επίγονοι των Αναβαπτιστών, ως ομάδα θρησκευόμενων κομμουνιστών, Μπολσεβίκων του 17ου αι., που ζούσαν περιθωριακά, αρνούμενοι τα κοινωνικά αξιώματα, τον πλούτο, τη στράτευση.

⁵ Βλ. S. Zac [1979], σ. 214.

“καθοδηγούνται ως εάν από ένα και μόνον πνεύμα”, αλλά ταυτοχρόνως υποστηρίζει ότι οι άνθρωποι δεν γεννιούνται αλλά γίνονται πολίτες [TP, V, 2] Το πνεύμα του κράτους είναι οι νόμοι και οι θεσμοί του [TP, X, 9], ως εκ τούτου διαφέρει από το πνεύμα των ατόμων. Οι πολίτες συμπεριφέρονται ως εάν να καθοδηγούνται από ένα και μόνον πνεύμα⁶, ως εκ τούτου μπορούμε να υποστηρίξουμε ότι με δεδομένη μάλιστα την ιδιαιτερότητα καθενός και την τάση του να υποστηρίζει το ίδιο συμφέρον, με τη μεσοδιάβαση των θεσμών ευνοείται η ενότητα. Ο άνθρωπος όμως στον S είναι κοινωνικός και έχει τη δύναμη του Λόγου, το δε conatus τον οδηγεί διαρκώς στην τελειοποίησή του και στην αξίωση του ευ ζην, με αποτέλεσμα να μη δέχεται άκριτα την υπακοή [βλ. TTP, XVII, TP,] Το κράτος είναι μεν κάτι τεχνητό, μια νόμω κατάσταση, που υπάγεται στις μεταβολές του χρόνου και της περίπτωσης, σε αντίθεση με τη φύσει, εντούτοις είναι υποχρεωμένο να υπηρετήσει τη φυσική/λογική αναγκαιότητα. Ο Λόγος του κράτους, όπως οι κοινές έννοιες του β' είδους γνώσης, υπηρετεί τη συμφωνία των ατόμων, αλλά ταυτοχρόνως όπως οι κοινές έννοιες, αποτελούν τον αναγκαίο όρο για το γ' είδος γνώσης, την ανάδειξη της ιδιαιτερότητας. Εξάλλου ο S δεν θεωρεί ότι το άτομο παραιτείται ποτέ από το δικαίωμά του να κρίνει και γενικότερα από τα φυσικά του δικαιώματα. Απλώς το δικαίωμά του αυτό δεν μπορεί να εκπληρωθεί, εφόσον δεν μπορεί να σχηματίσει την επαρκή ιδέα των σχέσεών του με την Πολιτεία και του συγχροτητικού κανόνα των κοινωνικών του σχέσεων. Το κράτος, σε γενικές γραμμές φαίνεται να έχει ένα διαφωτιστικό ρόλο και οι σκοποί του έναν ηθικό-διαπαιδαγωγικό χαρακτήρα. Απώτερος σκοπός είναι να φτάσουμε στην απαλλαγή του ατόμου από την ετερονομία. Η αυτονομία του ατόμου μπορεί να εκπληρωθεί στο βαθμό που περιοριστεί η αυθαιρεσία. Με λίγα λόγια ο S δεν μπορεί να μη θεωρηθεί φιλελεύθερος, αλλά μπορούμε να

⁶ Το *veluti* είναι υπερβολικό για μια νατουραλιστική θεωρία, όπως παρατηρεί ο Moreau, συμφωνώντας με τον Den Uyl πάνω σε αυτό και επιχειρώντας μια κριτική θεώρηση της ερμηνευτικής κατασκευής του Matheron.

υποστηρίξουμε ότι διέβλεπε τον κίνδυνο της αυθαιρεσίας της βούλησης του ατόμου, η οποία εξάλλου εμφανιζόταν πάντα, όπως διδάσκει και η εμπειρία. Σε γενικές γραμμές, έχουμε μεν μια κριτική του υποκειμένου, ως cogito και ως ελεύθερης βούλησης, προκειμένου όμως να διαφυλαχθεί –

II Το πρόβλημα θεωρίας & πράξης

Ο S. στην αρχή της TP, όπως και στην Ηθική, επιχειρεί να θέσει τις αρχές επί των οποίων θα βασιστεί μια θεωρία της πράξης. Όμως στην TP, δεν αρχίζει θετικά, ορίζοντας τις έννοιές του, αλλά στην πρώτη παράγραφο επιτίθεται με δριμύτητα προς τους φιλοσόφους, ενώ στη δεύτερη ασκεί, σε ηπιότερο τόνο, κριτική στους πολιτικούς

Το πρόβλημα στο οποίο κατευθύνεται η κριτική του προς τους φιλοσόφους είναι οι όροι στους οποίους βασίζεται η πολιτική τους. Ορθά κοφτά αποκαλεί τις θεωρίες τους χίμαιρα, ως κατασκευή “που θα μπορούσε να είχε εχκαθιδρυθεί στη χώρα της Ουτοπίας ή στο χρυσό αιώνα των ποιητών”. Οι φιλόσοφοι αντιλαμβάνονται τα πάθη που μας βασανίζουν ως αδυναμίες (vitia) στις οποίες οι άνθρωποι ενδίδουν από δική τους υπαιτιότητα. Γι’ αυτόν το λόγο τα οικτίζουν ή τα αποστρέφονται, ενώ εχκωμιάζουν μια ανθρώπινη φύση που δεν υπάρχει πουθενά [TP, § 1]

Τα ερωτήματα που θα μας απασχολήσουν, κατά κύριο λόγο, είναι γιατί ο S. θεωρεί ότι η πολιτική τους είναι χίμαιρα και πώς συνδέεται με την αντίληψή τους για τα πάθη.

Στα *Cogitata Metaphysica*¹ ο S. προσδιορίζει τη χίμαιρα ως “*ἄεκτικό ον*, διότι δεν υπάρχει ούτε στη νόηση ούτε στη φαντασία. Δεν μπορεί να αποτελέσει παρά μόνον *ἄεκτική έκφραση*. Μπορούμε, επί παραδείγματι, να εκφράσουμε με λέξεις έναν τετράγωνο κύκλο, αλλά δεν μπορούμε να τον φανταστούμε. Έτσι, μια χίμαιρα δεν είναι παρά μια λέξη και κάτι αδύνατο που δεν μπορεί να λοχαριαστεί στις μεταβολές (*affectiones*) του όντος, διότι είναι απλώς ένα μη ον.” Στην TIE, §§ 53-54, η χίμαιρα δεν μπορεί να’ ναι ιδέα, όχι μόνον επειδή είναι αντιφατική προς την ύπαρξη, αλλά κυρίως διότι δεν υπάρχει η έννοια ενός εξωτερικού αντικειμένου². Με τη χίμαιρα επίσης βεβαιώνουμε ως

¹ C.M. I/241, 10-15, C. Gebhart.

² Βλ. επίσης την ανάλυση του Gueroult [1968], σ. 417.

πραγματικό ένα μη ον και καταλήγουμε σε κάτι άτοπο. Η σκέψη είναι δύναμη [Η9. ΙΙ, Θ 7, Πόρ], όμως χωρίς αντικείμενο δεν υπάρχει. Επανερχόμενοι στην § 1 της ΤΡ, μπορούμε να θεωρήσουμε ότι η πολιτική των φιλοσόφων συνίσταται απλώς σε λεκτικά σχήματα, που δεν ανταποκρίνονται στην πραγματικότητα, αλλά δεν συνδέονται ούτε ακόμη και με τη δύναμη της φαντασίας. Οι φιλόσοφοι, υπονοείται, χλευάζοντας τα πάθη, εκμηδενίζουν την ανθρώπινη φύση, εξαφανίζουν τον πραγματικό άνθρωπο. Επιχειρείται να τεθεί το δέον χωρίς το ον.

Η χίμαιρα είναι *modus cogitandi*, εντούτοις παρόλο που παράχεται από τη σκέψη, η οποία είναι ιδέα του σώματος, δεν θεωρείται παρά μόνον ως λεκτικό ον. Συγκεκριμένα, για τον S δεν μπορεί να συγκαταλεχθεί στις μεταβολές του σώματος. Η μεταβολή, όπως γνωρίζουμε από την Ηθική, περιλαμβάνει την επαφή δύο ή περισσότερων σωμάτων [Η9 ΙΙ, Θ 16]. Ο άνθρωπος συνίσταται από το σύνολο των επηρεασμών που δέχεται [Η9 ΙΙ, Θ 13]. Για τη χίμαιρα όμως δεν υπάρχει η έννοια ενός *εξωτερικού* αντικειμένου. Αχνοώντας τον εξωτερικό κόσμο που μας επηρεάζει αχνοούμε τον ίδιο μας τον εαυτό. Το πρόβλημα όμως είναι ότι ενώ δεν τον γνωρίζουμε, θέλουμε να τον επηρεάσουμε. Ενώ, επί παραδείγματι, δεν γνωρίζουμε τις ιδιότητες του κύκλου και του τετραγώνου, επινοούμε έναν τετράγωνο κύκλο.

Η αντίθεση όπως γίνεται αντιληπτό, στρέφεται προς μια αντίληψη για τη σκέψη, η οποία υφίσταται χωρίς να ορίζεται ως προς το αντικείμενό της, ενώ αντιστρόφως, επιδιώκει η ίδια ανεξάρτητα από αυτό να το ορίσει. Η σκέψη αποδεσμευμένη από τα πράγματα θεωρείται ότι μπορεί ελεύθερα να βούληται, να τα επικαθορίζει, να τα αναμιχνύει, όπως τον τετράγωνο κύκλο, ανεξάρτητα από τις ιδιότητές τους, αφού η δύναμη αναγνωρίζεται σε αυτήν. Ο νόμος ως εκ τούτου αποτελεί προνόμιο της σκέψης που μόνη της μπορεί να αποφασίζει.

Με δεδομένη όμως τη στενή συνάφεια πνεύματος-σώματος, σκέψης-πράξης, η κριτική του S. δεν κατευθύνεται απλώς προς έναν

ορισμένο τρόπο του σκέπτεσθαι αλλά και πράττειν. Εξάλλου η χίμαιρα είναι *modus cogitandi*, παράχεται από το νου, ο οποίος είναι ιδέα του σώματος που ενεργά υπάρχει. Οι χίμαιρες τις οποίες παράχει ο νους θα πρέπει να εκφράζουν μια ορισμένη πρακτική. Εξάλλου εάν πίστευε ότι μπορεί να θεραπευθεί από μόνος του ο νους, ο S δεν θα μπορούσε να αποφύγει την κριτική που απευθύνει προς τους φιλοσόφους. Εκείνο που χρειάζεται να αλλιάξει είναι κατά κύριο λόγο η ίδια η πράξη. Θα πρέπει λοιπόν να εξεταστεί η αντίληψη των φιλοσόφων για τα πάθη σε σχέση με μια ορισμένη πολιτική στάση.

Ο S στην εισαγωγή της Ηθικής III, γράφει ότι “τα πάθη της οργής, του μίσους, του φθόνου κ.λπ., καθ’αυτά θεωρούμενα, προκύπτουν από φυσική αναγκαιότητα και από την ίδια δύναμη, όπως και τα άλλα πράγματα, κι επομένως έχουν ορισμένες αιτίες από τις οποίες κατανοούνται και συγκεκριμένες ιδιότητες που αξίζουν επίσης της μελέτης μας”. Το άτομο είναι σύνθετο και συνίσταται από τους επηρεασμούς που δέχεται στα πλαίσια των σχέσεών του με τα άλλα άτομα. Τα συναισθήματα βασιζόμενα στην έννοια της μεταβολής (*affectio*), απαιτούν την κατανόηση των σχέσεών μας με τους άλλους, με δεδομένο μάλιστα ότι ο άνθρωπος είναι τρόπος και επηρεάζεται από τα άλλα άτομα/τρόπους, στα πλαίσια του χρόνου. Ταυτοχρόνως όμως το άτομο κατανοείται ως μια δυναμική αρχή, μέσω της έννοιας του *conatus*, επί τη βάση της οποίας αντιδρά απέναντι σε ό,τι το αλλοιώνει επιδιώκοντας συνεχώς την αύξηση της δύναμής του. Το άτομο δεν καταστρέφεται παρά μόνον από κάποια εξωτερική αιτία [Ηθ. III, Θ. 4], σύμφωνα με την αρχή του *conatus* οι αιτίες των παθών όπως ο φθόνος, το μίσος, η οργή κ.λπ., που τοποθετούνται στη μείωση της δύναμής μας να ενεργούμε, οι ίδιοι ή το αντικείμενο της αγάπης μας³, προέρχονται κατά κύριο λόγο από εξωτερικούς παράγοντες, τους οποίους το *conatus* επιδιώκει να καταπολεμήσει. Τα πάθη έχουν κατά το μάλλον ή ήττον

³ Ηθ. III, Θ. 22, Απ. : “...εάν φανταστούμε ότι κάποιος προκάλεσε χαρά ή λύπη στο αντικείμενο της αγάπης μας, θα αιστανθούμε γι’αυτόν αγάπη ή μίσος.”

κοινωνική βάση, όπως δείχνουν η αγάπη, το μίσος, η συμπάθεια, η αγανάκτηση κ.λπ. Προκαλούνται από κοινωνικές αιτίες και υπονοούν τους δεσμούς μας με τους άλλους. Η προσπάθεια του *conatus* να αναπτύξει τη δύναμή του αναγκάζεται να κατευθυνθεί και στο κοινωνικό πεδίο, να συμμαχήσει με τις δυνάμεις των άλλων ή να συγκρουστεί. Τα πάθη μπορεί να συσπειρώνουν τους ανθρώπους, αλλά τους “παρασύρουν σε διάφορες κατευθύνσεις και εναντιώνονται οι μεν στους δε” [TP, II, 14]. Παραχώμενα από την αρχή του *conatus*, αφενός μεν μπορούν να αποτελέσουν ενεργητικές δυνάμεις και αρετές, αφετέρου δε μπορούν να αποβούν αιτίες κοινωνικών αναταραχών⁴. Η καταστροφική τους όμως δράση κατά κύριο λόγο μπορεί να αποδοθεί σε εξωτερικές αιτίες. Ως εκ τούτου μέριμνα της πολιτικής είναι η αχχώη των παθών μέσω των θεσμών.

Η πολιτική όμως που μεριμνά για αυτό το σκοπό, στην πραγματικότητα είναι προσανατολισμένη προς την ενεργοποίηση των δυνάμεων των παθών, κατ’ επέκταση, στην άρση της διαφοράς ανάμεσα στην ‘ενεργητική’ εξουσία και τον ‘παθητικό’ λαό. Τα πάθη είναι, λοιπόν, πράξεις με τις οποίες οι άνθρωποι προσπαθούν να διατηρήσουν τους εαυτούς τους, συμμαχούν με τους ομοίους τους και αντιδρούν απέναντι σε όποιον εμποδίζει τους σκοπούς τους. Οι φιλόσοφοι χλευάζοντας, ελλεινολοχώντας και οικτίροντας τα πάθη, τα έχουν αδειάσει από όλο τους το περιεχόμενο, επιχειρώντας να εκμηδενίσουν τις ενεργητικές δυνάμεις που εμπεριέχουν τα πάθη των ανθρώπων. Στο βαθμό που θεωρείται ότι εξαρτώνται από επιμέρους βουλήσεις και όχι από μια σειρά κοινωνικών αιτίων, τοποθετούνται στην περιοχή του ανερμήνευτου, του απρόβλεπτου, όπου για τα ανθρώπινα πράγματα δεν μπορεί να υπάρξει καμιά εσχύηση, αλλά και δεν μπορεί να συγκροτηθεί καμιά θεωρητική κανονιστική επιστήμη⁵.

⁴ Ο Leo Strauss [1982, σ. 227] παρατηρεί μια διφορούμενη στάση του S. απέναντι στα πάθη, στα οποία διακρίνεται τότε η δύναμη και τότε η αδυναμία.

⁵ Βλ. Matheron [1978, 1986] σ. 32/52, όπου επιχειρεί μια ανασύνθεση των δύο πρώτων παραγράφων της TP, συνδέοντας τους μεν φιλοσόφους με τον Ακινάτη και τον T. Morus, τους δε πολιτικούς με τον Hobbes και τον Μακιαβέλλι, οι οποίοι παρόλες τις διαφορές τους ο M. θεωρεί ότι συμπίπτουν ως προς τον βολονταρισμό τους.

Ταυτοχρόνως ασκείται κριτική και στην ηθικοποίηση των φιλοσοφούντων. Πρόκειται για μια ηθική της 'αμαρτίας', στην οποία υποτίθεται ότι οι άνθρωποι πίπτουν από δική τους υπαιτιότητα. Οι διπολικοί αστερισμοί, θεός-Διάβολος, καλό-κακό, ενάρετος-ημαρτηκός, μπορούν κάλλιστα να μεταφερθούν στο πολιτικό πεδίο, όπως και έχει συμβεί, με το ζεύγος ενάρετος, χαρισματικός ηγέτης-λαός. Εντούτοις τα πάθη αφορούν και τους ηγεμόνες, εξάλλου εάν καθοδηγούνταν από το Λόγο, η Πόλις θα γινόταν ανώφελη, η πολιτική δε θα είχε κανένα λόγο να υπάρχει. Ο S. επειδή ακριβώς ενδιαφέρεται για την ηθική, Γι' αυτό και θεωρεί όχι μόνον ανώφελη την ηθικοποίηση, αλλά και ενδεικτική για την αναπαραγωγή μιας διπλής ηθικής⁶. Η ηθική αφορά στην αγωγή της δύναμης. Όσο πιο δυνατός και ελεύθερος είναι ο άνθρωπος τόσο μεγαλύτερη ικανότητα έχει να πράττει το ορθό, να συμπράττει και να συμφωνεί με τους συνανθρώπους του. Επειδή ακριβώς η ηθική συνδέεται με τη δύναμη, Γι' αυτό και συνδέεται με την πολιτική⁷.

Με τους φιλοσόφους διαφωνεί και για το περιεχόμενο των αξιών, εφόσον ως υπέρτατη αξία θέτει την ελευθερία, δηλ. την απελευθέρωση της δύναμης και αμφισβητεί τις αξίες της φιλευσπλαχνίας, του οίκτου⁸,

⁶ TTP, Εισαγωγή : "Είναι που οι υποχρεώσεις του λειτουργού της Εκκλησίας θεωρήθηκαν αξιώματα και η προσφορά του διακόνου της λατρείας έγινε εκκλησιαστική θέση με μόνιμο εισόδημα...Ο ζήλος να διαδώσουν την πίστη στο Θεό αντικαταστάθηκε από μια χαμαιρπή φιλοδοξία και απληστία. Ο ίδιος ο λαός μετατράπηκε σε σκηνή θεάτρου, όπου δεν ακούγονται πια οι δάσκαλοι, μα οι Ρήτορες της Εκκλησίας. Κανένας τους δεν έχει την επιθυμία να καθοδηγήσει το λαό, μα να τον γεμίσει με θαυμασμό, να χλευάσει δημόσια τους αλλόδοξους, να διδάξει μονάχα αλήθειες καινούριες, ασυνήθιστες, κατάλληλες να καταπλήξουν το λαό."

⁷ Ηθ. IV, Θ. 63 : "Οποιος οδηγείται από το Λόγο είναι πιο ελεύθερος στην Πολιτεία, όπου ζει υπό το κράτος του κοινού για όλους νόμου, παρά στην ερημιά, όπου υπακούει μόνο στον εαυτό του." Απ. : "...όποιος οδηγείται από το Λόγο επιθυμεί να ζει ελεύθερος τηρώντας τους νόμους της Πολιτείας."

⁸ Ο S. έχει μια κριτική στάση απέναντι στο συναίσθημα του οίκτου, το οποίο ανήκει στα πάθη από τα οποία προσπαθεί κανείς να απαλλαγεί ή να απαλλάξει " από την αθλιότητά του το αντικείμενο του οίκτου του", Ηθ. III, Θ. 27, Πόρ. III, βλ. επίσης, ό.π., Θ. 32, Σχ., όπου ο οίκτος συνδέεται με το φθόνο και τη φιλοδοξία. Το λόγο σύνδεσής τους ανιχνεύουμε στη διατύπωση του θεωρήματος 32, και αποδίδεται στην σπάνιων των αγαθών σε συνδυασμό με την ατομική ιδιοκτησία ("εάν φανταστούμε ότι σε κάποιον αρέσει κάποιο πράγμα που μόνο σε ένα μπορεί να ανήκει, τεινουμε ώστε το πράγμα αυτό να μην περιέλθει στην εξουσία αυτού του ανθρώπου.")

της φιλοδοξίας⁹ Οι φιλόσοφοι οικτίζουν (flere) τα πάθη, ενώ βρίσκονται οι ίδιοι σε κατάσταση πάθους, με δεδομένο ότι οικτίζουν, ελθεινολοχούν, καταδιώκουν, αποστρέφονται και κοροϊδεύουν, όπως υποδεικνύουν τα ρήματα του κειμένου. Η οικτίρμων στάση τους είναι συνυφασμένη με μια υποκριτική αποστροφή των παθών και με τη φιλοδοξία να γίνονται αρεστοί εχκωμιάζοντας μια ανθρώπινη φύση που δεν υπάρχει πουθενά και στηλιτεύοντας εκείνη που στην πραγματικότητα υπάρχει [TP, §1] Η αποξένωση από τους ανθρώπους αλλά και από τους εαυτούς τους είναι εμφανής. Η κριτική στάση του S προς τους θεωρητικούς της εξουσίας μας θυμίζει τη στάση του προς τους Ρήτορες της εκκλησίας¹⁰ Στην Εισαγωγή της TTP, ο S. διακρίνει ότι το τυπικό της λατρείας¹¹ καταστρέφει τα περιεχόμενα της θρησκείας. Ο οίκτος, όπως και ο φόβος, έχουν κοινή προέλευση, την σπάνιν αγαθών, την κτητικότητα¹², κυρίως βέβαια, την έλλειψη κοινωνικής οργάνωσης για την κατανομή των αγαθών¹³ Η οικτίρμων στάση συνδέεται με την ανισότητα στην απόλαυση των αγαθών και με μια ατομική στάση επίλυσης των προβλημάτων που έπονται. Μόνο με τον οίκτο προς τους φτωχούς ή με τα παρακάθια προς τον άρχοντα ή το θεό, λύση βέβαια δεν μπορεί να επέλθει, ως εκ τούτου για τους ελθεινολοχούντες τα πάθη θα πρέπει ή να εξωραϊστούν ή να εξαφανιστούν. Εντούτοις τα πάθη υπάρχουν όσο

⁹ Η φιλοδοξία, η τάση να πράττουμε ή να παραλείπουμε να κάνουμε κάτι με μοναδικό σκοπό να αρέσουμε στους άλλους, κυρίως όταν τείνουμε να αρέσουμε στο πολύ κοινό με πολλή θερμότητα, έχει ως αποτέλεσμα να προβαίνουμε σε πράξεις ή παραλείψεις που βλάπτουν εμάς ή άλλους [HΘ. III, Θ. 29, Σχ.]. Έχει θεωρηθεί ως μία από τις πηγές της αποξένωσης και της δουλείας [βλ. Misrahi, 1992, σ. 230].

¹⁰ TTP, Εισαγωγή : “Είναι που οι υποχρεώσεις του λειτουργού της Εκκλησίας θεωρήθηκαν αξιώματα και η προσφορά του διακόνου της λατρείας έγινε εκκλησιαστική θέση με μόνιμο εισόδημα...Ο ζήλος να διαδώσουν την πίστη στο Θεό αντικαταστάθηκε από μια χαμαιρπή φιλοδοξία και απληστία. Ο ίδιος ο λαός μετατράπηκε σε σκηνή θεάτρου, όπου δεν ακούγονται πια οι δάσκαλοι, μα οι Ρήτορες της Εκκλησίας. Κανένας τους δεν έχει την επιθυμία να καθοδηγήσει το λαό, μα να τον γεμίσει με θαυμασμό, να χλευάσει δημόσια τους αλλόδοξους, να διδάξει μονάχα αλήθειες καινούριες, ασυνήθιστες, κατάλληλες να καταπλήξουν το λαό.”

¹¹ “Δεν είναι λοιπόν αξιοπερίεργο αν τίποτε δεν έχει απομείνει από την πραγματική θρησκεία εκτός από το τυπικό της λατρείας, που μοιάζει πιο πολύ με μια εκδήλωση κολακείας των απλών ανθρώπων προς το Θεό παρά με μια εκδήλωση λατρείας...”

¹² HΘ. III, Θ. 32.

¹³ βλ. Matheron [1988], σ. 157 και HΘ. IV, Παράρτημα, κεφ. 17.

διαρκούν οι αιτίες τους και οι άνθρωποι θα κάνουν ό,τι μπορούν για να αντιδράσουν. Επειδή όμως δεν καθοδηγούνται από το Λόγο, δεν μπορούν να βρουν και τις προσφορότερες λύσεις, με αποτέλεσμα τις κοινωνικές αναταραχές. Η αδυναμία εξαναγκάζει το λαό να βρει οποιουσδήποτε τρόπους προκειμένου να ανακτήσει τη δύναμή του. Τα πάθη όμως δεν είναι ο κατάλληλος σύμβουλος. Η ριζική θεραπεία έγκειται στη θεσμική αναμόρφωση της Πολιτείας. Η αναγκαιότητα του κράτους συμπίπτει με την ανάγκη των ατόμων να θεραπεύσουν την αδυναμία τους να σκεφτούν εκκινώντας από τις αιτίες, να αποκαταστήσουν την άσκηση της δύναμής τους.

Και για τον S το πάθος είναι αδυναμία και προέρχεται από αυτήν. Η κύρια διαφωνία του με τους φιλοσόφους, πρωταρχικά, έγκειται στην τοποθέτηση των αιτιών τους, τοποθέτηση που συνεπάγεται και μια ανάλογη στάση. Ο S διαφωνεί έντονα με την αντίληψη ότι οι άνθρωποι βασανίζονται από τα πάθη από δική τους υπαιτιότητα. Και η αντίληψη αυτή οδηγεί σε άτοπους συλλογισμούς, αφού δεν μπορούμε κατ' αυτόν τον τρόπο να βρούμε τις πραγματικές τους αιτίες, κι επίσης δεν μπορούμε να εξηγήσουμε γιατί υπάρχουν αφενός μεν 'τέλειες' φύσεις, αφετέρου δε 'αυτοβούλως' ατελείς. Η ανθρώπινη φύση στον S είναι κοινωνική¹⁴, ως εκ τούτου κοινωνικές είναι και οι αιτίες των παθών¹⁵. Ο άνθρωπος έχει μεν την τάση να αυξάνει τη δύναμη της σκέψης και της ενέργειάς του, αλλά από μόνος του δεν μπορεί να αποκαταστήσει την τάξη και την αλληλουχία των αιτιών και των σχέσεών του. Ο Λόγος του κράτους μπορεί να θεωρηθεί ότι προτείνεται ως προέκταση του Λόγου των επιμέρους ατόμων, ο οποίος θα πρέπει να αποκαταστήσει την τάξη των σχέσεων.

Ενώ υπό το κράτος του πάθους το άτομο θεωρεί τα πράγματα εκκινώντας από το αποτέλεσμα προς την αιτία, από ό,τι τον έχει

¹⁴ Βλ. Ηθ. IV, Θ. 35, επίσης, Θ. 39, Απ.: TP, II, 15, κ.α.

¹⁵ Σύμφωνα με το Θ. 4, Ηθ. III, κανένα άτομο δεν εμπεριέχει την την τάση της καταστροφής του. Όπως γράφει ο Moreau [1994] σ. 447, τα σύνθετα άτομα, εάν δεν έχουν εσωτερικές αντιφάσεις, εσωτερικεύουν εξωτερικές αντιφάσεις.

επηρεάσει ή και πηχώσει, οι φιλόσοφοι είναι απομακρυσμένοι ακόμη και από αυτό το αποτέλεσμα. Τα πάθη και η πραγματικότητα από την οποία προέρχονται δεν τους αγγίζουν, ενώ επιθυμούν να επιβάλλουν τη δική τους πραγματικότητα, κατασκευάζοντας ανθρώπους 'οίους δει είναι', χωρίς να γνωρίζουν ποιοι είναι. Κι από αυτήν την άρνηση της πραγματικότητας προκύπτει κάτι αρνητικό, ένα ακόμη αδιέξοδο της σκέψης και της πράξης, η διαιώνιση των παθών. Οι φιλόσοφοι δεν παράχουν μόνον λεκτικά σύνολα, τετράχωνους κύκλους και μη όντα, αλλά εκφράζουν μια πολιτική στάση. Η χίμαιρα στην TP δεν πρέπει να αφορά μόνο τις λέξεις αλλά και τις πράξεις. Οι φιλόσοφοι δεν ανήκουν στο λαό, αλλά παραδοσιακά στην ελίτ, στις τάξεις της εξουσίας. Η θεωρία τους δεν μπορεί να εφαρμοστεί στην πράξη, αφού εκφράζει και διαιωνίζει την αδυναμία του πράττειν, την υπάρχουσα πολιτική της διαιώνισης των παθών, μέσω ορισμένων τύπων κοινωνικής οργάνωσης που αναπαράχουν την αδυναμία των πολλών και συντηρούνται από τους μύθους για την ανθρώπινη φύση. Εξάλλου, αν οι άνθρωποι ήσαν καλοί, ποιος ο λόγος για τη θέσμιση της Πολιτείας; κι αν το προνόμιο της τέλει φύσεως υποθεθεί ότι ανήκει στους ηγεμόνες, ποιος θα μπορεί να τους υπακούσει. Η πολιτική θεωρία δεν μπορεί να παραχθεί από την ανθρώπινη φύση, αλλά από μια κριτική της υπάρχουσας πολιτικής και των θεωριών που την υποστηρίζουν, από μια κριτική των όρων που συγκροτούν την πολιτική δύναμη.

Όλοι οι άνθρωποι, οι φιλόσοφοι, οι ηγεμόνες και ο λαός, υπόκεινται σε κοινά πάθη, ενώ επιπλέον κανείς δεν αποποιείται το φυσικό του δικαίωμα να κρίνει και να είναι κύριος του εαυτού του. Σε περίπτωση που το δικαίωμα των ατόμων ή μιας ομάδας ακυρώνεται, μπορεί ανά πάσα στιγμή η κοινωνία να βρεθεί στη φυσική κατάσταση, όπως περιγράφεται από τον Hobbes. Η εξουσία που παραγνωρίζει τα φυσικά δικαιώματα

εύλοχα αδυνατεί να επικρατήσει¹⁶

Μπορεί να υποστηριχθεί λοιπόν ότι η αντίθεση προς τους φιλοσόφους στρέφεται μεν προς την αντίληψή τους για τα ανθρώπινα πάθη, η πολιτική όμως δεν βασίζεται ακριβώς σε μια θεωρία των παθών, αλλά των φυσικών δικαιωμάτων, η καταπάτηση των οποίων οδηγεί στα πάθη. Εξάλλου εάν βασιζόταν στα τελευταία, δεν θα μπορούσαμε να βρούμε τις αιτίες τους παρά μόνον σε ψυχολογικούς μηχανισμούς ή στη βούληση των ανθρώπων.

Ό,τι εννοεί όμως ως χίμαιρα για τις θεωρίες των φιλοσόφων, μπορούμε να το εξηγήσουμε και με βάση το κεφ. IV, § 4, όπου γράφει: “Πράγματι, αν την Πολιτεία δεν δέσμευε κανένας από τους νόμους ή τους κανόνες χωρίς τους οποίους η Πολιτεία δεν θα ήταν Πολιτεία, τότε η Πολιτεία θα έπρεπε να θεωρηθεί όχι φυσικό πράγμα, παρά χίμαιρα.” Οι νόμοι της Πολιτείας πρέπει να συμφωνούν με το Λόγο, ο οποίος ορίζεται όχι μόνον ως προς την ίδια την Πολιτεία αλλά και ως προς τους υπηκόους

¹⁶ Ένα σοβαρό ερώτημα που απασχολεί είναι ποιους φιλοσόφους υπονοεί ο S. O. I. P. Razumovski [1952], σ. 160, διαφωνεί με τον Menzel [1898] ο οποίος υποστηρίζει ότι ο S. στην TP οπισθοχωρεί ως προς τα δημοκρατικά ιδεώδη, σε σύγκριση με την TTP, επηρεασμένος από τη συντριβή του φίλου του De Witt, την αποτυχία των ρεπουμπλικανών στη διακυβέρνηση και την άνοδο της μοναρχίας· ενώ ο Razumovski θεωρεί ότι ο S. επιχειρεί τη θεμελίωση των αστικών δικαιωμάτων ανεξαρτήτως μορφής διακυβέρνησης. Ο L. Strauss [1965], σ. 226, συνδέει την εισαγωγή της TP με εκείνη του 3ου μέρους της Ηθικής, όπου ο S. καταφέρεται εναντίον των Στωικών και του Descartes· θεωρεί όμως ότι εδώ “η αντίθεση προς την ουτοπία δεν είναι τίποτε άλλο παρά η αντίθεση προς τη θρησκεία “που θα μπορούσε να αντιστοιχεί με την αντίθεση προς τους ‘ιδεολόγους’ ή ‘ιδεαλιστές’ του 19ου αι.

Για τον Negri [1982] σ. 287, η πρώτη παράγραφος της TP κατευθύνεται εναντίον της σχολαστικής φιλοσοφίας, αλλά όχι μόνον, εναντίον της φιλοσοφίας εν γένει, της επιστήμης του υπερβατικού, εναντίον εκείνων που αρνούνται να θεωρήσουν τα πάθη ως μια ενιαία δραστηριότητα από όπου εκκινεί μια ανάλυση του συγκεκριμένου.

Όμως η ιστορική ανάλυση του Feuer [1987] μπορεί να μας φέρει πιο κοντά στις συνθήκες κάτω από τις οποίες γράφτηκε αυτή η πολεμική. Σύμφωνα με τον F. ο S. έβλεπε ένα χάσμα ανάμεσα στην επιστημονική ελίτ των ρεπουμπλικανών εμπόρων - που εκπροσωπούσαν οι De Witt - και τους δεισιδαίμονες Καλβινιστές, τις φιλομοναρχικές μάζες [ό.π., σ. 61]. “Ο De Witt κατεστράφη κυρίως επειδή δεν είχε κερδίσει δημοτικότητα, δεν επιζητούσε ποτέ την εύνοια του κόσμου και προσέγγιζε τα ζητήματα με την ψυχρή νόηση. Και στη γεωμετρική του μέθοδο δε θα μπορούσε ποτέ να βρει τη λύση για το πώς θα αποκτούσε την εύνοια του λαού” [ό.π., σ. 78]. Το γεγονός ότι η TP γράφτηκε αμέσως μετά το οικτρό τέλος της ρεπουμπλικανικής κυβέρνησης του De Witt και φίλου του S., γεγονός που τον είχε βαθιά συγκλονήσει, θα πρέπει επίσης να τον είχε προβληματίσει ως προς τις αιτίες αυτής της αποτυχίας. Τελικά ο S. τασσόταν μόνον εναντίον των συντηρητικών της εποχής του ή η κριτική του στρεφόταν και ως προς την τακτική των ρεπουμπλικανών; Φαίνεται όμως ότι ο S. μπορεί μεν να είχε συγκλονιστεί, ανπόφευκτα, από τα δραματικά γεγονότα, αλλά η κριτική του στρέφεται βαθύτερα τόσο προς εκείνους όσοι θεωρητικά εξόπλιζαν την εκάστοτε εξουσία, τους ποικίλων αποχρώσεων φιλοσοφούντες και θεολογούντες των διαφόρων αυλών αλλά και τους ‘επιστήμονες’ των πιο σύγχρονων κυβερνήσεων, όσο και προς τις αιτίες που ευνοούν την κρίση του ανερχόμενου φιλελευθερισμού.

Οι νόμοι και η ακεραιότητα της Πολιτείας διακινδυνεύουν κυρίως από την ίδια την εξουσία, “όταν οι πολίτες δολοφονούνται, γίνονται απαχωχές κοριτσιών, περιουσίες λεηλατούνται”, κλπ. [όπ] Η μόνη θοιπόν περίπτωση να τηρηθούν οι νόμοι, είναι όταν αυτοί εκφράζουν τα δικαιώματα των πολιτών, όταν η πολιτική εξουσία ταυτίζεται με τους πολίτες. Τότε μόνον δεν θα μπορεί να πράξει εναντίον του εαυτού της. Τούτο όμως προϋποθέτει την ανόρθωση των συνειδήσεων, την άρση του χωρισμού ανάμεσα σε δρώντες και πάσχοντες, σε γνώστες και αδαείς. Και όσο οι χωρισμοί είναι ανοιχτοί θα υπάρχουν συγκρούσεις¹⁷

Στη δεύτερη παράγραφο, ο S απευθύνεται στους πολιτικούς συγγραφείς οι οποίοι α) πιστεύουν ότι οι άνθρωποι είναι κακοί, β) για να προλάβουν την ανθρώπινη κακία χρησιμοποιούν τεχνάσματα, γ) τα τεχνάσματα είναι αποτέλεσμα μακροχρόνιας εμπειρικής γνώσης, ασκούνται όμως υπό το κράτος του φόβου, παρά υπό την καθοδήγηση της θοικής¹⁸. Συμφωνεί περισσότερο μαζί τους από ό,τι με τους θεολόγους, αφού “δεν δίδαξαν τίποτε αποκομμένο από την πρακτική”, εντούτοις διακρίνει κανείς πίσω από τις γραμμές την κριτική του προς τις στρατηγικές τους

Η κύρια διαφορά των πολιτικών από τους θεολόγους είναι ότι οι πρώτοι δεν θεωρούν ότι χρειάζεται να προβληθεί κάποιο ιδεώδες πρότυπο ανθρώπου. Παρόλο που δεν καταφεύχουν όπως οι θεολόγοι στην προσποίηση, ανατρέχουν όμως στη χρησιμοποίηση τεχνασμάτων. Ο θοός εξαιτίας των παθών του μπορεί να είναι χειραγωγήσιμος. Τόσο οι θεολόγοι όσο και οι πολιτικοί, αν και μέσω διαφορετικών διαδρομών, καταλήγουν

¹⁷ TP, IV, § 4 : “...η δολοφονία πολιτών, οι λεηλασίες, η απαγωγή νεαρών κοριτσιών και τα παρόμοια μετατρέπουν το φόβο σε αγανάκτηση μετατρέποντας έτσι και το πολιτικό καθεστώς σε καθεστώς ανοιχτών εχθροπραξιών.”

¹⁸ TP, § 2 : “...Η πείρα τους έχει διδάξει πέραν πάσης αμφιβολίας ότι θα υπάρχουν διαστροφές όσο θα υπάρχουν άνθρωποι. Πασχίζουν λοιπόν να προλάβουν τις εκδηλώσεις της ανθρώπινης κακίας και προς τούτο χρησιμοποιούν τεχνάσματα τα οποία η εμπειρία τους δίδαξε με τη μακρά χρήση και τα οποία ασκούν συνήθως οι άνθρωποι όταν έχουν οδηγό μάλλον το φόβο παρά τη λογική. Μ’ αυτόν τον τρόπο φαίνονται αντίπαλοι της θρησκείας, ιδίως στα μάτια των θεολόγων...”

στο ίδιο αποτέλεσμα, στη διατήρηση του χάσματος ανάμεσα στην εξουσία και το λαό και σε αυταρχικές μεθόδους. Οι πολιτικοί παίρνουν μεν πολύ ρεαλιστικά υπόψη τους την πραγματικότητα των παθών, αλλά χωρίς να εξετάζουν τις αιτίες τους, θεωρώντας ότι θα υπάρχουν όσο υπάρχουν άνθρωποι, ως σύμφυτα με το άτομο. Η πολιτική τους βασίζεται επίσης σε μια θεωρία για την ανθρώπινη φύση και ψυχολογία, υποτιμώντας μάλιστα τις δυνάμεις της.

Σε ποιους όμως απευθύνεται. Μπορούμε να θεωρήσουμε ότι αναφέρεται στον Μακιαβέλλι¹⁹ και τον T. Hobbes, τους μόνους που ρητώς αναφέρει στο έργο του, για τους οποίους η πολιτική είναι σκοπός καθεαυτόν και όλα τα υπόλοιπα δεν είναι παρά μέσα για την εξυπηρέτησή του. Η πεποίθηση όμως για μια αποτελεσματική πολιτική που προλαμβάνει και χειραγωγεί τα πάθη, σε τι διαφέρει από την πεποίθηση για μια ιδεώδη θεωρία των φιλοσόφων, που κατορθώνει να επιβληθεί της πραγματικότητας, Ο πρακτικισμός των πολιτικών μπορεί να θεωρηθεί εξίσου στενόχωρος με τον ιδεαλισμό των φιλοσόφων, εφόσον επικεντρώνονται μόνον στην εξουσία, στην ιδέα μιας αποτελεσματικής κυβέρνησης.

Ο S όπως παρατηρούμε, στην πρώτη παράγραφο ασκεί κριτική σε μια θεωρία η οποία δεν συνδέεται με την πράξη, ενώ στη δεύτερη σε μια πράξη που δεν βασίζεται στη θεωρία. Και οι δυο δεν μπορούν να' ναι παρά ατελέσφορες και αυτό είναι το κυριότερο πρόβλημα. Γιατί όμως οι θεωρίες των Μακιαβέλλι και Hobbes είναι αναποτελεσματικές,

Ο S αναφέρεται ρητώς στον Hobbes στην επιστολή 50, όπου υποδεικνύει και την κύρια διαφορά του μαζί του²⁰. Η αντίρρηση του S, όπως διαφαίνεται, είναι πως η ηγεμονική εξουσία στον H δεν είναι

¹⁹ Βλ. TP, X, 1, όπου ο Μακιαβέλλι αναφέρεται ως *acutissimus Florentinus*. Βλ. επίσης Matheron [1978, 1985], σσ. 45 κ.εξ., για μια ευρύτερη ανάλυση.

²⁰ Επ. 50, προς Jelles, 2-6-1674: "Με ρωτάτε ποια διαφορά υπάρχει ανάμεσα στον Hobbes και μένα ως προς την πολιτική: αυτή η διαφορά έγκειται στο ότι εγώ πάντα υποστηρίζω την ακεραιότητα του φυσικού δικαιώματος και ότι δεν αναγνωρίζω σε οποιαδήποτε Πολιτεία κανένα δικαίωμα του ηγεμόνα επί των υπηκόων του, παρά στο μέτρο που εξαιτίας της δύναμής του υπερτερεί του υπηκόου· πράγμα που συμβαίνει πάντα στη φυσική κατάσταση."

αρκετά ισχυρή²¹ . Και τούτο διότι διακρίνεται μια άνιση διαίρεση ανάμεσα στη δύναμη του λαού και εκείνη του ηγεμόνα, που είναι μια διαίρεση της συνοδικής δύναμης. Στον Η θεωρείται ότι με τη σύναψη του κοινωνικού συμβολαίου ο λαός εκχωρεί τα δικαιώματά του στον ηγεμόνα. Ο S όμως υποστηρίζει ότι τα φυσικά δικαιώματα παραμένουν άθικτα και στη θεσμισμένη κοινωνία. Ως εκ τούτου είναι πλασματική η μεταφορά τους, πηγή πλάνης για την ηγεμονική εξουσία, ενώ ανά πάσα στιγμή η Πολιτεία μπορεί να επιστρέψει στη φυσική κατάσταση. Η μόνη λύση είναι η διασφάλιση των όρων για την ύπαρξη μιας ενωμένης δύναμης εξουσίας-λαού, που δίδεται στα δημοκρατικά καθεστώτα.

Η διαφορά, κατά κύριο λόγο, έλκεται από τους όρους παρασχολής των δύο θεωριών. Η χομποιανή παράχεται από τις θεωρίες για τη φυσική κατάσταση, την ισότητα των δυνάμεων των ατόμων που χυρνάει τελικά σε ανισότητα και την ελευθερία που νοείται ως ελευθερία από εμπόδια, δηλ ως αρνητική ελευθερία²² . Η θεωρία του S. παράχεται από την έννοια της δύναμης στην οποία θεμελιώνεται το φυσικό δικαίωμα, το οποίο απλώνεται τόσο περισσότερο όσο οι δυνάμεις είναι ενωμένες. Παράχεται επίσης και από την έννοια της ελευθερίας, η οποία νοείται θετικά, συνδεδεμένη με την έννοια του Λόχου. Πρέπει να παρατηρηθεί όμως ότι ανά πάσα στιγμή η κοινωνία, με τη διατήρηση του φυσικού δικαιώματος, μπορεί να επιστρέψει στη φυσική κατάσταση, και εφόσον η δύναμη ορίζεται όχι μόνον ως προς την εξουσία αλλά και ως προς τους υπηκόους²³ , τότε αφενός μεν η πολιτική εξουσία απαιτείται να ρυθμίσει την άσκηση των φυσικών δικαιωμάτων, ώστε να ασκούνται έλλοχα και κατά τρόπο που να διατηρούνται σε ισορροπία οι ποικίλες δυνάμεις στην

²¹ Βλ. Smith [1994], σ. 377.

²² Ο νόμος και η ελευθερία, τουλάχιστον εκ πρώτης όψης, στον Η. αντιτίθενται (βλ. Lev. 21), εφόσον ελευθερία σημαίνει να ενεργούμε ή να απέχουμε από το πράττειν, όταν οι νόμοι σιωπούν (silentium legis). Ο νόμος όμως υπηρετεί το δικαίωμα της ζωής, χωρίς την οποία δεν μπορεί να τεθεί ζήτημα για ελευθερία. Το πρόβλημα είναι τι προστατεύει ο νόμος. Στο βαθμό που καλείται να προστατεύσει το δικαίωμα της ζωής και της ιδιοκτησίας, τότε και η ελευθερία περιορίζεται σε αυτά τα περιεχόμενα.

²³ Βλ. TP, IV, 4 : “ Η εξουσία πρέπει να οριστεί όχι μόνο βάσει της δύναμης του ενεργούντος, αλλά και βάσει του του πράγματος που υφίσταται την ενέργειά του.”

κοινωνία αφετέρου δε η πολιτική εξουσία δεν μπορεί να φτάσει σε μια τέλεια μορφή άσκησης, εφόσον καθορίζεται από την πολλαπλότητα των συμφερόντων των πολιτών²⁴, των οποίων η εναρμόνιση μπορεί να θεωρηθεί απλώς ως ιδεώδες. Οι προϋποθέσεις που θέτει ο S. ξεπερνούν την πραγματικότητα και ευνοούν μια κριτική θεώρηση της ίδιας όσο και των σχετικών πολιτικών θεωριών-πρακτικών.

Στην τρίτη παράγραφο ο S. επιχειρεί να θέσει τη δική του οπτική, στην οποία το πρωτείο δίδεται στην εμπειρία. Γράφει πως “δεν πιστεύω ότι στον τομέα αυτόν μπορούμε να βάλουμε κάτι με το νου μας το οποίο να μην έχει ήδη δοκιμαστεί και να μην είναι με βεβαιότητα γνωστό, εφόσον ό,τι σκεφτούμε δεν αποκλίνει από την εμπειρία ή την πράξη”. Τα ζητήματα που τίθενται μέσα σε λίγες γραμμές είναι πολλά. Πρώτον, ποια η διαφορά του από τη στάση των πολιτικών, οι οποίοι επίσης βασίζονται στην εμπειρία. Δεύτερον, σε ποια βάση είναι δυνατό να υποστηριχθεί ότι η θεωρία δεν αποκλίνει από την πράξη. Τρίτον, ποια πράξη υπονοεί.

Σε σχέση με τους πολιτικούς διακρίνεται αξιωνώντας μια θεωρία η οποία να συμπεριφέρεται ως πράττειν. Σε σχέση, βέβαια, με τους φιλοσόφους διαφοροποιείται θεωρώντας ότι δεν υπάρχει μισή θεωρία ανεξαρτήτως των πραγματικών όρων που οργανώνουν το πεδίο του πράττειν. Ο S. στην Ηθική οργανώνοντας τις κατηγορίες της σκέψης-έκτασης ή πράξης, θέλησε να υποστηρίξει την ισοδυναμία τους [Ηθ. II, Θ 7 & Πόρ.]. Η έκταση δε νοείται ως αδρανής μάζα, όπως στον Descartes, που υπάγεται στη δικαιοδοσία του σκέπτεσθαι, αλλά αποτελεί μια δυναμική κατάσταση, εμπεριέχοντας το λόγο που την οργανώνει. Μπορεί να υποστηριχθεί ότι έχουμε τον τύπο μιας ‘σκεπτομένης’, ανακλαστικής κίνησης. Η σκέψη, από την άλλη μεριά διατηρεί μεν την αυτονομία της εξηγούμενη από τον ίδιο της τον εαυτό, αλλά δεν λειτουργεί ανεξάρτητα

²⁴ TP, III, 9 : “...το δίκαιο της Πολιτείας ορίζεται με βάση την κοινή, συλλογική δύναμη του πλήθους, γι’ αυτό και είναι βέβαιο ότι η δύναμη της Πολιτείας, καθώς και η έκταση του δικαίου της, μειώνονται τόσο περισσότερο όσο η ίδια δίνει αφορμές σε περισσότερους ανθρώπους να ενωθούν σε μια κοινή συνομοσία.”

από τους νόμους της πράξης. Η σκέψη είναι εξίσου ένα πράττειν, στο βαθμό που δεν είναι χίμαιρα. Η σκέψη δείχνει τη δύναμη της πράξης στην ανακλαστικότητα της, στη δύναμή της να διορθώνει τον εαυτό της. Οι όροι όμως κάτω από τους οποίους η θεωρία είναι αποτελεσματική πράξη, μπορούν ίσως, αν και με δυσκολία, να ανιχνευθούν στο έργο του S, διότι προυποθέτουν ένα υποκείμενο, μια υπόσταση που μπορεί 'sub specie aeternitatis' να θεωρεί την τάξη και την αλληλοουχία των σχέσεων που συγκροτούν την πραγματικότητα. Η πράξη ως σκέπτεσθαι και η σκέψη ως πράττειν είναι ένα ιδεώδες, εκείνο της τελέσφορης πράξης. Επιτελείται από ένα αυτόνομο υποκείμενο που υπακούει στη νομοθεσία του, ενώ ταυτοχρόνως συμφωνεί με τα άλλα. Όμως είναι μάλλον αδύνατη η συμφωνία επιμέρους-γενικού, ατομικού-συλλογικού, εξουσίας-θαού, σκέψης-πράξης, ενώ υφίστανται διαρκώς μεταβολές και είναι διαχωρισμένη η σκέψη από την πράξη, οι σκεπτόμενοι από τους δρώντες. Ούτε και ο S θα πρέπει να έχει φιλοδοξίες για μια τέλεια λύση. Θέλησε να θέσει ορισμένες προϋποθέσεις της πράξης, οι οποίες υπερβαίνουν την πραγματικότητα. Απλώς μπορεί να δοθεί μια εξήγηση των περιπετειών της πράξης.

Η εμπειρία ως οδηγός των υπάρξεων, αν πάρουμε υπόψη μας την Ηθική, χρειάζεται να ανακατασκευαστεί sub specie aeternitatis, με όρους δηλ αναγκαιότητας. Και ό,τι βλέπουμε να συμβαίνει πάντα είναι η αντίσταση καθενός απέναντι στην καταστροφή²⁵, όχι όμως μόνον τη βιολογική αλλά και της ποιότητάς του²⁶. Το αίτημα μιας ανακατασκευής της εμπειρίας με όρους αναγκαιότητας αξιώνει την επισήμανση των

²⁵ Βλ. Moreau [1994] σ. 509 : "Το αιώνιο δεν είναι μόνον ό,τι δεν χάνεται, είναι επίσης, κυρίως, ό,τι αντιστέκεται στην καταστροφή. Ως εκ τούτου αναφέρεται όχι πλέον στο χρόνο, αλλά στη δύναμη του υπάρχειν."

²⁶ Βλ. TP, V, § 4 : "...ειρήνη δεν σημαίνει απουσία πολέμου, παρά είναι αρετή που γεννιέται από την ευψυχία : όντως, ευπειθεια είναι η σταθερή θέληση που έχει κανείς να επιτελεί όσα πρέπει να πράττονται βάσει του κοινού διατάγματος της Πολιτείας. Άλλωστε μια Πολιτεία, η ειρήνη της οποίας κρέμεται από την αδράνεια των πολιτών της, καθόσον αυτοί οδηγούνται σαν πρόβατα μαθημένα μόνο στη δουλικότητα, μπορεί σωστότερα να ονομαστεί μοναχικότητα και όχι Πολιτεία." Βλ. επίσης, § 5 : "Όταν λοιπόν λέμε ότι το καλύτερο κράτος είναι εκείνο όπου οι άνθρωποι συμβιώνουν σε ομόνοια, εννοούμε τη ζωή την ανθρώπινη, η οποία δεν ορίζεται μόνο με βάση την κυκλοφορία του αίματος και τα άλλα φαινόμενα τα κοινά σε όλα τα ζώα, αλλά πρωτίστως με βάση τον Λόγο, την αληθινή αρετή και ζωή του νου."

γενικών νόμων στην επιμέρους μορφή Από αυτήν την άποψη, το αιώνιο και αναγκαίο έχει αποτελέσματα στο χρόνο, με άλλα λόγια αναζητούνται οι αναγκαίοι όροι που συγκροτούν τον κόσμο των γεχονότων. Το άτομο αν και ως πεπερασμένος τρόπος δεν προσδιορίζεται από τον εαυτό του²⁷ , εντούτοις η αλήθεια και η πραγματικότητά του καθορίζονται όχι από το τυχαίο, όπως θα περίμενε κανείς, αλλά από το αναγκαίο

Στην τρίτη παράγραφο ο S υποστηρίζει ότι “η πείρα έχει φανερώσει όλα τα είδη πολιτειών όσα μπορεί κανείς να διανοηθεί” Τι είναι παρόλ’ αυτά εκείνο που θέλει να πει και δικαιώνει τη συγχροφή του, Επίσης, τι ακριβώς διακρίνει από το σύνολο της πράξης και στο οποίο πρέπει να βασιστεί η πολιτική θεωρία, Μια βασική προπόθεση που θέτει είναι να μην αποκλίνει ό,τι σκεφτούμε από την εμπειρία ή πράξη²⁸ Η θεωρία ορίζεται ως πράττειν από το οποίο αφαιρείται το επουσιώδες μεσοθαβούμενο από το ενέρχημα της κριτικής δύναμης Μέσω της κριτικής δύναμης ανιχνεύονται οι κανόνες που υποστηρίζουν την πράξη Σ’ αυτό το σημείο μπορούμε να επιστρέψουμε στην πρόταση της Ηθικής “Η τάξη και η αλληλουχία των ιδεών είναι η αυτή με την τάξη και την αλληλουχία των πραγμάτων”, [Ηθ II, θ 7], όπου η λέξη πράγματα περιλαμβάνει και τις πράξεις, αν πάρουμε υπόψη μας το πόρισμα του ίδιου θεωρήματος “ η δύναμη του σκέπτεσθαι ισούται με τη δύναμη του τελέσφορα πράττειν..”. Μπορεί λοιπόν να υποστηριχθεί ότι η θεωρία ισοδυναμεί με την πράξη, στο βαθμό που μεσοθαβείται από την κριτική δύναμη, με την οποία ανιχνεύονται οι κανόνες που υποστηρίζουν και συντελούν στην πραγματοποίηση εξίσου του σκέπτεσθαι και πράττειν. Οι κανόνες αυτοί υπάρχουν και υφίστανται ανεξάρτητα από τις επιμέρους βουλήσεις και επιθυμίες, οι οποίες συχνά περιορίζουν την κρίση. Ο σκοπός της πολιτικής θεωρίας είναι η ανίχνευση εκείνων των όρων και η συγκρότηση εκείνου του πλαισίου στο οποίο “οι δημόσιες υποθέσεις θα

²⁷ Βλ. Ηθ. I, Ορ. 2 & 5.

²⁸ TP, I § 3 : “...δεν πιστεύω ότι στον τομέα αυτόν μπορούμε να βάλουμε κάτι με το νου μας, το οποίο να μην έχει ήδη δοκιμαστεί και να μην είναι με βεβαιότητα γνωστό, εφόσον ό,τι σκεφτούμε δεν αποκλίνει από την εμπειρία ή την πράξη.”

πρέπει να διευθετούνται κατά τέτοιο τρόπο ώστε όσοι τις διαχειρίζονται είτε έχουν οδηγό το λόγο είτε τα πάθη, να μην μπορούν να συμπεριφερθούν κακόπιστα ή να ενεργήσουν πονηρά” [TP, I, 6]

Θα αναρωτηθεί κανείς πώς μπορεί να συγκροτηθεί αυτό το πλαίσιο και από ποιον, ενώ όπως και ο S αναγνωρίζει ότι όλοι οι άνθρωποι υπόκεινται σε πάθη. Όσο και να ψάξει κανείς όμως στο κείμενό του, δεν θα βρει μια ιδεώδη έτοιμη λύση, απλώς ορισμένους αναγκαίους όρους Εξάλλου, αν θα δίδονταν σε τι θα διέφερε η πολιτική θεωρία από την inventio, ενώ θα ερχόταν σε αντίφαση με την αρχή της ισοδυναμίας σκέπτεσθαι-πράττειν. Στην ανθρώπινη κατάσταση παρατηρείται η εξής αντινομία : ενώ καθένας διεκδικεί εξίσου με τους άλλους τα πρωτεία [TP, I, § 5], εντούτοις εφόσον το δίκαιο ορίζεται ως προς τη δύναμη [TP, II, § 3], και ο καθένας μόνος του έχει πολύ μικρότερη δύναμη από ό,τι όλοι μαζί [όπ, § 13], έπεται ότι το πάθος για ατομική δύναμη, δεν μπορεί παρά να οδηγήσει στην αδυναμία των ανθρώπων, εκτός κι αν βρουν από κοινού τους όρους συμφωνίας. Και τούτο οι άνθρωποι εξαναγκάζονται να το δεχτούν, όπως φαίνεται αδιακρίτως είτε σε βαρβάρους είτε σε πολιτισμένους [TP, I, § 7]. Η πολιτική θεωρία μπορεί να υποστηριχθεί ότι βασίζεται στην ανθρωπολογία, αλλά από αυτήν διακρίνεται η έννοια της δύναμης²⁹, ώστε να αποτελέσει θεμέλιο της πολιτικής. Η δε δύναμη αποτελεί θεμέλιο του δικαίου, εφόσον αποτελεί συλλογική δύναμη και δεσμεύεται από τους κανόνες της συναίνεσης. Ως εκ τούτου μια βασική προϋπόθεση είναι η συγκρότηση της συλλογικής δύναμης, που αποτελεί και μια απάντηση για το υποκείμενο της πολιτικής θεωρίας-πράξης. Πώς όμως μπορεί να συσταθεί και να είναι σταθερή, ενώ παραμένουν τα πάθη,

Η θεωρία των παθών, δηλ των εχθισμών, υπαγορεύει το αίτημα για την αυτοπροστασία, κυρίως δε για τη διαφύλαξη της ατομικότητας. Η δε

²⁹ Ο S στην TP, I, § 7 γράφει : “ ...αφού όλοι οι άνθρωποι, είτε βάρβαροι είτε πολιτισμένοι, συνάπτουν παντού σχέσεις μεταξύ τους και συγκροτούν κάποια πολιτική κοινότητα, γι’ αυτό και τα θεμέλια του κράτους δεν θα πρέπει να τα αναζητήσουμε στα διδάγματα του Λόγου, αλλά να τα συναγάγουμε από την κοινή φύση ή κατάσταση των ανθρώπων, θέμα που προτίθεμαι να αναπτύξω στο επόμενο κεφάλαιο.” Στο επόμενο όμως κεφάλαιο ο S μιλάει για το φυσικό δίκαιο, το οποίο ορίζεται ως προς τη δύναμη.

ανάπτυξή της όμως υποχρεώνει στο μετριασμό των εχθισμών, στη συναίνεση για τη διαφύλαξη της ατομικότητας ως δικαιώματος. Τα πάθη εκφραζόμενα ως πράξεις δρουν κατά τρόπο κριτικό, αμφισβητώντας έμπρακτα την αυθαιρεσία της εξουσίας. Από τα πάθη, που υπάρχουν αναγκαία³⁰, λείπει η συνείδηση της δύναμής τους και ως πράξεις δεν τελεσφορούν, αλλά έχουμε έναν κύκλο αναζητήσεων.

Η πρόταση του S πρέπει να παρατηρήσουμε ότι είναι ανοιχτή. Η γενετική αιτία της πολιτικής είναι η δύναμη, η οποία διατυπώνεται εξίσου ως σκέπτεσθαι και ως πράττειν. Ούτε η θεωρία από μόνη της δεν μπορεί να παρέμβει στην πραγματικότητα, ούτε και η πράξη ή ο πρακτικισμός των πολιτικών, χωρίς τη γνώση των κανόνων του πράττειν. Η ιδέα της δύναμης μπορεί να θεωρηθεί ως η *idea vera* της TIE, από την οποία εκκινούμε, ως η ιδέα της βάσεως επί της οποίας αναστοχαζόμαστε. Η ιδέα αυτή υπάρχει, μόνο που συσκοτίζεται “από τις θανθασμένες εικόνες για το θεικό και συντηρείται στη φαντασία μέσω του φόβου και της άγνοιας των αληθινών αιτιών”³¹. Η σπινοζική ιδέα υπάρχει μέσα στα πράγματα, τη διδάσκει η εμπειρία, δεν υφίσταται ως ξεχωριστή αρχή του ανθρώπινου λόγου πέρα ή πάνω από τα πράγματα³². Όμως, α) στο βαθμό που δεν υπάρχει πεποίθηση σε έναν ισχυρό λόγο που μπορεί να επιβληθεί και να οργανώσει τα πολιτικά πράγματα, β) στο μέτρο επίσης που ο S δεν πιστεύει ότι το δέον δεν μπορεί να επιβληθεί στο είναι και γ) εφόσον η εξουσία δεν νοείται ότι χωρισμένη από το λαό μπορεί να είναι αποτελεσματική, τότε οι πολιτικές λύσεις είναι ανοιχτές. Τα πολιτικά ιδεώδη αναγκαία θα διέρχονται των συγκρούσεων, των παθινδρομήσεων, μέχρι την ανόρθωση των συνειδήσεων και των πρακτικών τρόπων. Από

³⁰ TP, I, § 5. “Είναι αναγκαίο οι άνθρωποι να υπόκεινται σε πάθη, έχουν δε γίνει έτσι ώστε να οικτίζουν όσους βασανίζονται, να φθονούν όσους ευτυχούν και να είναι πιο επιρρεπείς στην εκδίκηση παρά στη συμπάρσταση· εξάλλου ο καθένας τους επιθυμεί οι άλλοι να ζουν σύμφωνα με τη δική του νοοτροπία...”

³¹ Y. Yovel [1991], σ. 286.

³² Όπως παρατηρεί ο Yovel, ό.π., σ. 290, Kant και Spinoza συμμερίζονται από κοινού ότι δεν υπάρχει άλλη πηγή από την ανθρώπινη ορθολογικότητα για να αναγνωριστεί η αντικειμενική πραγματικότητα και να τοποθετηθούν οι έγκυρες ηθικές και πολιτικές νόρμες, ό.π.

αυτήν την άποψη, έχουμε έναν πολιτικό ρεαλισμό ή και πεσιμισμό. Ο τελευταίος όμως μετριάζεται λόγω της πεποίθησης για την κοινωνική φύση των ανθρώπων και για τις αδιάκοπες προσπάθειες του conatus -

III Το κοινωνικό συμβόλαιο στον Spinoza ή το πρόβλημα του κράτους

Το κοινωνικό συμβόλαιο αφορά στην εξήγηση για τη γένεση του κράτους. Πρόκειται για μια επινόηση γνωστή από τον Hobbes, αν και είχε διατυπωθεί πιο πριν από τον Grotius. Ο S κληρονομεί μεν τη θεωρία του κοινωνικού συμβολαίου από τον H, όπως διακρίνουμε στην TTP, αρχότερα δε, κατά τη συγγραφή της TP, την αποποιείται.

α) Ο χειρισμός του Hobbes

Το κοινωνικό συμβόλαιο στον H βασίζεται στην υπόθεση για τη 'φυσική κατάσταση'. Κατά τον τρόπο με τον οποίο ο H επεξεργάζεται την υπόθεση αυτή, η έλευση του κράτους επιχειρείται να φανεί ότι προκύπτει αναγκαία. Στη φυσική κατάσταση η μοναχικότητα, η εχθρότητα και η ισότητα των ανθρώπων, ενώ απουσιάζει η οποιαδήποτε διαμεσολάβηση για την προστασία της ζωής και τη ρύθμιση των διεκδικήσεών τους, προκαλούν το *bellum omnium contra omnes*. "Από έναν αμοιβαίο φόβο συμβαίνει ώστε να επιθυμούμε να βρούμε διέξοδο από μια κατάσταση τόσο οχληρή και να αναζητήσουμε την κοινωνία¹". Γι' αυτό μέσω αμοιβαίων συμβάσεων μεταβιβάζει το άτομο σε έναν τρίτο, τον ηγεμόνα, το φυσικό του δικαίωμα, αναγνωρίζοντας τη βούληση και τις πράξεις αυτού του τρίτου ως δικές του².

¹ De Cive, I, 13, 97.

² Ueno [1991], σ. 270. Βλ. επίσης *Leviathan*, κεφ. XVII: "Λέμε ότι μια πολιτική κοινότητα έχει θεσπισθεί όταν ένα πλήθος ανθρώπων συμφωνεί και ο καθένας συνάπτει με κάθε άλλον σύμβαση, σύμφωνα με την οποία όποιος άνθρωπος ή συνέλευση ανθρώπων λάβει από την πλειονότητα το δικαίωμα να εκπροσωπεί το πρόσωπο όλων τους έχει εξουσιοδότηση για όλες τις πράξεις και τις κρίσεις του από τον κάθε έναν, τόσο δηλ. από όσους τον υπερψήφισαν όσο και από όποιους τον καταψήφισαν, σαν να ήταν αυτές οι δικές του πράξεις και κρίσεις, με σκοπό την ειρηνική συμβίωση και την προστασία έναντι των άλλων...οι υπήκοοι ενός μονάρχη δεν δικαιούνται χωρίς την άδειά του να αποκηρύξουν τη μοναρχία και να επιστρέψουν στο χάος του σκόρπιου πλήθους, ούτε να μεταβιβάσουν το πρόσωπό τους από τον τωρινό του φορέα σε κάποιον άλλον ή σε κάποια άλλη συνέλευση...Γιατί έχουν δεσμευτεί, ο καθένας τους απέναντι σε κάθε άλλον, να ορίζουν όσα κάνει κι όσα κρίνει σωστό να γίνουν όποιος είναι ήδη κυρίαρχός τους, θεωρούμενοι ως αυτεξούσιοι εντολοδότες σε όλα...αν όποιος επιχειρήσει να ανατρέψει τον κυρίαρχό του θανατωθεί ή τιμωρηθεί για τούτο το εγχείρημά του, είναι ο ίδιος αυτεξούσιος εντολοδότης της τιμωρίας του, εφόσον από τη στιγμή της θέσμισης της πολιτικής κοινότητας έγινε αυτεξούσιος εντολοδότης όλων των πράξεων του κυρίαρχου."

Μπορεί όμως η σύμβαση, αναγκαία στιγμή του συμβολαίου, να' ναι εκτελεστή, Πρωτίστως, για να συμφωνήσουν τα άτομα να μεταβιβάσουν τα δικαιώματά τους σε έναν ηγεμόνα, απαιτείται να έχουν συγκροτηθεί σε πολιτικό σώμα και πάνω σε αυτό δε λήξει τίποτε ο Η, αντιθέτως, οι άνθρωποι θεωρούνται ίσοι, μόνοι και εχθροί και απ' ό,τι καταλαβαίνουμε ενώ ακόμη βρίσκονται στη φυσική κατάσταση, λόγω ενός κοινού φόβου αποφασίζουν να αναγνωρίσουν μια κοινή εξουσία μεταβιβάζοντας σε αυτήν τα δικαιώματά τους Πώς όμως είναι δυνατό να θεωρηθεί ότι μπορεί να προκύψει μια έλλοχη και σταθερή απόφαση μέσ' από το πάθος, και μάλιστα άμεσα, Επίσης, για να είναι εκτελεστή η σύμβαση, θα πρέπει οι συμβαλλόμενοι να εκπληρώσουν ταυτόχρονα τη συννομολογία τους Ο Η όμως διακρίνει περιπτώσεις κατά τις οποίες αυτό δεν συμβαίνει, αλλά η εκπλήρωση της σύμβασης είτε από το ένα μέλος είτε και από τα δυο εκπληρώνεται αργότερα [L XIV] Τούτο, εύλοχα, απειλεί την εκτέλεση της συμφωνίας, με δεδομένο μάλιστα ότι και για τον ίδιο το Η όταν το ένα μέλος δεν εκπληρώσει την υπόσχεσή του, ο άλλος παύει να έχει οποιαδήποτε υποχρέωση. Οι συμφωνίες μπορούν να' ναι πάντα απατηλές, αέρας και λόγια, όπως προειδοποιεί, και όχι μόνο μια φορά, ο Η³, και ο κίνδυνος αυτός ενισχύει το επιχείρημά του για τη συγκεντρωτική εξουσία του κράτους Αν όμως δεν εκπληρωθεί η συμφωνία πώς θα προκύψει το κράτος,

“Εφόσον η πλειονότητα ανακήρυξε με τις ψήφους της ένα κυρίαρχο, όποιος διαφωνούσε πρέπει τώρα να συμφωνήσει με τους υπόλοιπους, πρέπει δηλαδή να αναγνωρίσει όλες τις πράξεις του κυρίαρχου αθλιώτικα, δικαίως, θα εξοντωθεί από τους άλλους Γιατί αν συμμετέσχε εθελοντικά στη συνάθροιση εκείνων όσοι συναποτέλεσαν τη συνέλευση, δήλωσε

³ Λεβιάθαν, XVII : “Η άποψη ότι κάθε μονάρχης λαμβάνει την εξουσία του με σύμβαση, δηλαδή υπό όρους, απορρέει από έλλειψη κατανόησης της ακόλουθης απλής αλήθειας : οι συμβάσεις δεν είναι παρά λόγια και αέρας, και τους λείπει κάθε δύναμη υποχρέωσης, συγκράτησης, εξαναγκασμού ή προστασίας οποιοδήποτε πέρα από τη δύναμη που τους δίνει η δημόσια σπάθη, με άλλα λόγια, τα λυτά χέρια του ανθρώπου - ή της συνέλευσης ανθρώπων που κατέχει την κυριαρχία κι έχει τις πράξεις του εγγυημένες απ' όλους, επιτελώντας τες με τη συνενωμένη σ' αυτόν δύναμη όλων.” Βλ. επίσης Υερο, ό.π., σ. 277.

επαρκώς τη βούλησή του (και κατ' ακολουθία σιωπηρώς συμφώνησε) να συμμορφωθεί σε ό,τι διατάξει η πλειοψηφία” [Lev XVII] Η εκλογή του ηγεμόνα βασίζεται στην αρχή της πλειοψηφίας και του συγκεντρωτισμού. Οποιος διαφωνεί πρέπει να άρει τη διαφωνία του ή να εξοντωθεί. Η συμφωνία με τους υπόλοιπους, που οδηγεί προς την υπακοή στην εξουσία ανταλλάσσεται με την προστασία της ζωής, που με τη σειρά της αποτελεί και το όριο της ηγεμονικής εξουσίας.

Εφόσον υπάρχει μια μειοψηφία που δεν συμφωνεί με τους υπολοίπους (the rest), το αίτημα του κοινωνικού συμβολαίου, η προστασία της ζωής, υπονοείται ότι δεν εξασφαλίζει την καθολικότητα, αλλά απλώς την πλειοψηφία. Με δεδομένο όμως ότι όλοι εκείνο που φοβούνται πάνω απ'όλα, είναι ο βίαιος θάνατος και το κοινωνικό συμβόλαιο διασφαλίζει τη ζωή, πώς είναι δυνατό να υπάρχει κάποια μειοψηφία που να διαφωνεί; Η διαφωνία πρέπει να αφορά στον ουσιώδη όρο της σύμβασης, δηλ. στη μεταβίβαση του δικαιώματος του ατόμου *να αυτοκυβερνάται*⁴. Ο Η δεν πιστεύει ότι το άτομο μπορεί να αυτοκυβερνάται, εφόσον είναι μόνο του και το κυβερνούν τα πάθη του⁵. Σύμφωνα με τον Lazzeri, για τον Hobbes, όλα όσα είναι εξωτερικά προς εμάς θεωρούνται ως καθαρό μέσον για την αυτοπροστασία μας. Έπεται ότι οι σχέσεις ανάμεσα στους ανθρώπους είναι κατά βάση ωφελιμιστικές και εκφράζονται υπό ερχαλειακή μορφή. Ο άλλος δεν θεωρείται *ως άνθρωπος* αλλά *ως μέσον* που μπορούμε να χρησιμοποιήσουμε για να συντηρηθούμε ή θεωρείται ως εμπόδιο που αντιτίθεται στην αυτοσυντήρησή μας⁶.

Το γεγονός ότι ο Η. από τον τύπο ανθρώπου της φυσικής κατάστασης έχει αφαιρέσει την κοινωνικότητα ευνοεί το επιχείρημα για την αναγκαιότητα του κράτους, που μόνον αυτό μπορεί να προστατεύσει

⁴ Lev. XVII, σ. 241 : “ Εξουσιοδοτώ αυτό το άτομο ή συνέλευση ατόμων και απεμπολώ το δικαίωμά μου να αυτοκυβερνώμαι υπό τον όρο ότι θα απεμπολήσεις και εσύ το ίδιο δικαίωμά σου και θα εξουσιοδοτήσεις τις πράξεις σου κατά τον ίδιο τρόπο”.

⁵ Lev. XVII, σ. 237 : “ Πράγματι, οι νόμοι της φύσης, όπως η δικαιοσύνη, η ευθυδικία, η μετριοπάθεια, η ευσπλαχνία..., από μόνοι τους, χωρίς το φόβητρο κάποιας εξουσίας που να επιβάλλει την τήρησή τους, αντίκειται στα φυσικά μας πάθη... Οι συμβάσεις, χωρίς το ξίφος, δεν είναι παρά λόγια, εντελώς αδύναμα να εξασφαλίσουν οποιονδήποτε ακόμα και στο παραμικρό”.

⁶ Lazzeri [1987], σ. 193.

τα άτομα από την αναμεταξύ τους επιθετικότητα και να οργανώσει θεσμούς για τις συναλλαγές τους, ενώ συμβάλλει στο σχηματισμό μιας ιδέας της δύναμης απελευθερωμένης από ηθικούς φραγμούς και γι' αυτό ενισχυμένης. Εντούτοις η αφαίρεση της κοινωνικότητας έχει ορισμένες συνέπειες.

I. Προκαλεί δυσχέρειες στην εξήγηση πώς τα άτομα συνέρχονται και αποφασίζουν να μεταβιβάσουν τα δικαιώματά τους, πράγμα που προϋποθέτει κοινωνικότητα και στοιχειώδεις, τουλάχιστον, δομές που την οργανώνουν

II Η επιθετικότητα εμφανίζεται σχεδόν ως αυθύπαρκτη

III. Το κράτος παρουσιάζεται ως τρίτος που παρεμβαίνει εξωτερικά προς τα άτομα που πάσχουν κι έτσι ευνοείται ένας αυταρχικός τύπος εξουσίας

IV Εφόσον το κράτος προκύπτει από την απόφαση εχθιστικά δρώντων ατόμων, των οποίων κύρια ανάγκη είναι να προστατευθούν από την απειλή του βίαιου θανάτου και να διαφυλάξουν τα υπάρχοντά τους, το κράτος δεν θεμελιώνεται παρά στη βάση ατομικών σκοπών

V Εφόσον όμως το κράτος συγκροτείται ως προς την προάσπιση ατομικών σκοπών, σχετικοποιείται ο αυταρχισμός του παραμένει δε ο εργαθειακός χαρακτήρας του

Η προστασία της ζωής, του προσώπου και της ιδιοκτησίας που ανήκουν στην περιοχή της χρονικότητας γίνονται οι μόνες υπερχρονικές αξίες. Οι κοσμικές συμβάσεις, μέσω των οποίων οργανώνονται κοινοί κανόνες, αποκτούν έναν πρόσκαιρο και υποθετικό χαρακτήρα, ενώ μπορούν να λυθούν αφήνοντας ανοιχτή κάθε εκδοχή

β) Τα προβλήματα του Spinoza

Στον S η θεωρία του κοινωνικού συμβολαίου εμφανίζεται στην TTP ως δάνειο από τον Hobbes, το οποίο χρησιμοποιείται με ορισμένες μεταποιήσεις, ενώ στη συνέχεια, στην TP, ο όρος *pactum*⁷ δεν απαντάται. Στην TTP ως πρόβλημα παραμένει η εκπλήρωση του συμβολαίου. Η ηγεμονική εξουσία συγκροτείται από τη μεταβίβαση της δύναμης και όχι του δικαιώματος, όπως στον H⁸. Για να συμβεί όμως αυτό, θα πρέπει να προηγηθεί η ενότητα του πλήθους. Έτσι επαναλαμβάνεται το πρόβλημα του H.⁹

Όμως στην επιστολή 50, προς τον Jelles, με ημερομηνία 2 Ιουνίου 1674, δηλ μετά την έκδοση της TTP, ο S χράφει τα εξής.

“ Με ρωτάτε ποια διαφορά υπάρχει ανάμεσα στον Hobbes και σε μένα ως προς την πολιτική · αυτή η διαφορά έγκειται στο ότι εγώ πάντα υποστηρίζω την ακεραιότητα του φυσικού δικαιώματος και ότι δεν αναγνωρίζω σε οποιαδήποτε Πολιτεία κανένα δικαίωμα του ηγεμόνα επί των υπηκόων του, παρά στο μέτρο που εξαιτίας της δύναμής του υπερτερεί του υπηκόου · πράγμα που συμβαίνει πάντα στη φυσική κατάσταση ” Αντιλαμβανόμαστε ότι η ηγεμονική εξουσία δεν περιορίζεται από την ακέραη διατήρηση του φυσικού δικαιώματος των πολιτών. Η μετάβαση στη θεσμισμένη κοινωνία δε νοείται ότι πραγματοποιείται με τη μεταβίβαση του φυσικού δικαιώματος, όπως στον

⁷ Για τον Matheron [1990, σ. 266], η συμβασιοκρατία [contractualisme] της TTP μπορεί να θεωρηθεί ως μια ιδιαίτερη περίπτωση της μη-συμβασιοκρατίας της TP. Τη μη συμβασιοκρατία για την TP έχουν υποστηρίξει, μεταξύ άλλων, ο D. Den Uyl [1983], κεφ. III, επίσης ο Lazzeri [1985] υποστηρίζει ότι ο S. κατά την εποχή της TTP δεν μπορούσε να ξεπεράσει τη συμβασιοκρατική έποψη επειδή δεν είχε ακόμη τα θεωρητικά μέσα · δεν τα είχε, επειδή στο στάδιο που βρισκόταν ως προς τη σύνταξη της Ηθικής, δεν είχε ακόμη εκπονήσει τη θεωρία του για τη μίμηση των συναισθημάτων, όπως θα εκτίθετο στην Ηθική από το Θ. 27. Ο Matheron [1990, σ.σ. 267-69] προσθέτει άλλα δύο επιχειρήματα αφού ακολουθήσει τον Lazzeri. Πρώτον, θεωρεί ότι υπάρχουν αναλογίες ανάμεσα στον Hobbes και τον S., στην TTP, ως προς τον εργαλειακό χαρακτήρα των παθών, ενώ στα πάθη της TP υπονοείται ένας κοινωνικός χαρακτήρας. Δεύτερον, το *comatus* στο κεφ. XVI της TTP δεν έχει ακόμη τον δυναμικό χαρακτήρα που αποκτά στην Ηθική.

⁸ “Το άτομο πρέπει να μεταφέρει στην κοινωνία όλη τη δύναμη που του ανήκει” [TTP, κεφ. XVI].

⁹ Βλ. Ueno, ό.π., σ. σ. 281-2.

Hobbes αλλά και στον ίδιο τον S, κατά τα προηγούμενα γραπτά του Αναρωτιόμαστε, λοιπόν, σε τι διαφέρει η κοινωνία από τη φυσική κατάσταση και αντιστρόφως, εφόσον δεν διαπιστώνεται κάποια τομή ανάμεσά τους. Κύρια έννοια αναδεικνύεται η δύναμη. Πώς όμως ο ηγεμόνας κατορθώνει να υπερέχει ως προς τη δύναμή του από τον υπήκοο; Εκ πρώτης όψεως, φαίνεται ότι ο S αναγνωρίζει το δίκαιο του ισχυρότερου¹⁰. Μπορεί όμως να θεωρηθεί ότι ο S αναγνωρίζει την ύπαρξη ενός πανίσχυρου, ακόμη και χαρισματικού ηγέτη, με δεδομένο ότι “οι κυβερνώντες κυριαρχούνται από πάθη όπως όλοι οι άνθρωποι”¹¹,

Στην TP διαβάζουμε “ Το δίκαιο αυτό, το οποίο ορίζεται από τη δύναμη του πλήθους, ονομάζεται κράτος. Ανήκει δε σε εκείνον ο οποίος κοινή συναινέσει έχει τη μέριμνα της Πολιτείας και αναλαμβάνει να θεσπίζει, να ερμηνεύει ή να ακυρώνει νομοθετήματα, να προστατεύει πόλεις, να αποφασίζει για τον πόλεμο και την ειρήνη κ.λπ.” [II,17]. Μπορούμε λοιπόν να θεωρήσουμε ότι η ηγεμονική εξουσία υπερισχύει του υπηκόου, στο βαθμό που έχει διασφαλίσει τη συναίνεση των πολιτών, ή ότι είναι οι πολίτες

Η ηγεμονική εξουσία οριζόμενη από τη δύναμη του πλήθους, έχοντας ως παραχωχική της αιτία την κοινή δύναμη, οφείλεται σε αυτήν, δεν αποτελεί δύναμη αλλότρια προς τη *multitudo*. Από αυτήν την άποψη ταυτίζεται με το φυσικό δίκαιο, το οποίο είναι *κιννό δικαιο*, προερχόμενο από την κοινή συναίνεση [TP,II,15 & 16]. Ως εκ τούτου, το κράτος εφόσον προέρχεται και εξαρτάται από το πλήθος, μπορεί να ενισχυθεί ή να ανατραπεί από αυτό. Θα ανατραπεί, εφόσον οι σκοποί του δεν εναρμονίζονται με εκείνους του πλήθους. Στην πραγματικότητα, τόσο το κράτος όσο και τα άτομα υπάγονται στις αρχές του φυσικού δικαίου, δηλ. στους “κανόνες με τους οποίους τα πάντα χίνονται” [TP,II,4]. “Ο,τι πράττει ο άνθρωπος δυνάμει των νόμων της δικής του φύσης το πράττει

¹⁰ Βλ. TP, κεφ. XVI : “...τα ψάρια καθορίζονται από τη φύση να κολυμπούν, τα μεγάλα ψάρια να τρώνε τα μικρά...το δικαίωμα της φύσης εκτείνεται τόσο όσο η δύναμή της.”

¹¹ TP, I, 5-6.

δυνάμει του υπερτάτου δικαίου της φύσης” [όπ]

Όμως το φυσικό δίκαιο δεν καθορίζεται από το Λόγο, αλλά από το ορεκτικόν [appetitus] “το οποίο αναγκάζει τα άτομα να δρουν και μέσω του οποίου προσπαθούν να αυτοσυντηρηθούν” [TP,II,5] Το ορεκτικόν, σύμφωνα με την Ηθική, [III, 9, σχ] είναι το conatus που αναφέρεται ταυτοχρόνως στο πνεύμα και το σώμα “δεν είναι τίποτε άλλο από αυτήν ταύτην την ουσίαν του ανθρώπου, εκ της φύσεως της οποίας έπονται αναγκαίως όλα όσα εξυπηρετούν τη συντήρησή του και μάλιστα ο άνθρωπος καθορίζεται να δρα για την εκπλήρωσή τους.” Το conatus ορίζεται ως δύναμη προς δράσιν [Ηθ III,7,Απ], δηλ δύναμη με την οποία κάθε πράγμα τείνει να εμμένει στο δικό του είναι, η ουσία του [όπ]

Αφενός μεν το φυσικό δίκαιο δεν νοείται παρά εκεί όπου υπάρχει κοινό νομικό σύστημα και οι άνθρωποι ζουν με την κοινή συναίνεση όλων [TP, II,15] αφετέρου δε, το φυσικό δίκαιο ορίζεται ως προς το ορεκτικόν του ανθρώπου [II,15], την ανάγκη αυτοσυντήρησης καθενός και των ενεργειών του για την ανάδειξη της ποιότητάς του. Τότε θα πρέπει να εννοήσουμε ότι το φυσικό δίκαιο περιλαμβάνει τόσο τα κοινά δικαιώματα όσο και τα ατομικά, τα οποία συνδεόμενα με το conatus αποκτούν μian ιδιαίτερη δυναμική που εμπλέκεται στην κοινή δράση, χωρίς την οποία δεν μπορεί να εκπληρωθούν οι σκοποί του. Όμως το conatus ως ενέργεια πρακτική και πνευματική δε σημαίνει και την αποτελεσματική πράξη ή την πλήρη γνώση σε κάθε περίπτωση. Το φυσικό δίκαιο εφόσον ορίζεται και από το ορεκτικόν, είναι ανοιχτό στον υποκειμενικό παράγοντα, η εκπλήρωσή του τίθεται υπό όρους. Το κράτος, στο βαθμό που αποτελεί εφαρμογή του φυσικού δικαίου, υποχρεούται να κατοχυρώνει και τους δύο τύπους δικαιωμάτων, πράγμα που όπως αντιλαμβανόμαστε συναντά προβλήματα

Το δικαίωμα ορίζεται ως προς τη δύναμη. Κάθε άνθρωπος κατέχει

τόσο δικαίωμα όσο δύναμη διαθέτει [TP,II,4]¹² Η δύναμη μπορεί να εννοηθεί τόσο υπό το κατηγόρημα της σκέψης όσο και υπό της έκτασης και να εξηγηθεί με όρους κίνησης [πράττειν]. Συνήθως, βέβαια, οι άνθρωποι σκέφτονται έτσι όπως προσπίπτουν τα πράγματα στην αντίληψή τους, χωρίς να τα ανακατασκευάζουν επί τη βάση των πραγματικών τους αιτίων, αλλά κινούμενοι από τα πάθη ή τα συμφέροντά τους ήτοι παράγεται ένα ανεστραμμένο κοσμοείδωλο (επί τη βάση δηλ του αποτελέσματος, ως προς το επιμέρους συμφέρον) Μπορεί το φυσικό δίκαιο να βασιστεί στη φαντασία και τα πάθη των ανθρώπων ,

Το φυσικό δίκαιο περιλαμβάνει τους κανόνες σύμφωνα με τους οποίους τα πάντα γίνονται [TP, II, 4] και συγκροτείται στη βάση των δικαιωμάτων των ανθρώπων, δηλ. των δυνάμεών τους Εφόσον όμως η δύναμη ανάχεται σε αναγκαίους νόμους, ενεργοποιείται εφόσον αυτοί οι νόμοι τηρούνται από τους ανθρώπους “Όσες επιθυμίες δεν προέρχονται από το Λόγο αποτελούν περισσότερο παθητικές παρά ενεργητικές καταστάσεις” [TP, II, 5] Μπορούμε να θεωρήσουμε ότι το “φυσικό δίκαιο”, στο βαθμό που ανταποκρίνεται στην ενεργητική, αποτελεσματική πράξη, παραπέμπει σε έναν τύπο “σκεπτομένης” πράξης, η οποία κινείται με βάση τους νόμους της, έχοντας επίγνωση αυτών Τούτο όμως δεν μπορεί να πραγματοποιηθεί ούτε από έναν άνθρωπο μόνο του, ούτε εκτός της οργάνωσης την οποία μπορεί να προσφέρουν στην πράξη οι θεσμοί της κοινωνίας “Το πνεύμα του κράτους είναι οι νόμοι” [TP, X, 9] · μπορεί να υποστηριχθεί ότι το εκτατικό ‘σώμα’ του κράτους είναι το πράττειν το οποίο εκφράζεται με τους νόμους, τον αναγκαίο όρο της ελευθερίας του Στη σπινοζική πολιτεία αναγνωρίζεται το δικαίωμα καθενός να αυτοκυβερνάται Το δικαίωμα αυτό όμως δεν μπορεί να εκπληρωθεί χωρίς τους κοινούς όρους συμφωνίας ανάμεσα

¹² Σύμφωνα με τον Werham [1977], σ. 75, ο S. αντιλαμβάνεται τα δικαιώματα ως δικαιώματα να κάνω κάτι, χωρίς να αντιστοιχούν με υποχρεώσεις, όπως στον Hobbes [E.L., I, 15, 12]. Όπως χαρακτηριστικά ο W. διατυπώνει, το δικαίωμα στον S. είναι η δύναμη να κάνω κάτι και κανένα σύμβολο δεν μπορεί να μου δώσει μια τέτοια δύναμη. (Θα πρέπει όμως να σημειώσουμε ότι η δύναμη δεν είναι απροϊόθετη στον S., όπως έχει καταδείξει στην Ηθική του, αλλά υπάγεται σε νόμους, δεσμευόμενη από τους όρους πραγματοποίησής της).

στους ανθρώπους Πρώτον, χρειάζεται να υπάρχουν και να αναγνωρίζονται τα κοινά από τα ίδια τα άτομα Ο S. αν και θεωρεί ότι το κράτος προέρχεται και βασίζεται στην κοινή δύναμη των ανθρώπων, εντούτοις δεν πιστεύει ότι τα άτομα χωρίς την εγκαθίδρυση μιας έννομης τάξης μπορεί να συντονίσουν τις ενέργειές τους και να ομονοήσουν [TP, I, 5-6]. Το πώς όμως οι επιμέρους βουλήσεις θα φτάσουν στο σημείο να αποτελέσουν μια κοινή βούληση, δηλ. κράτος, και το πώς αυτή στη συνέχεια θα εκφράζει τις επιμέρους επιθυμίες, είναι ένα ανοιχτό πρόβλημα. Με άλλα λόγια μέσ' από το κείμενο του S μπορούν να φανούν καθαρότερα τα προβλήματα για τη συγκρότηση μιας γενικής βούλησης και την τήρηση της υποχρέωσης για ενότητα, την οποία υπαγορεύει το κοινωνικό συμβόλαιο, ενώ επικρατούν τα ατομικά συμφέροντα

“Επειδή οι άνθρωποι, όπως έχουμε πει, καθοδηγούνται πιο πολύ από τα πάθη παρά από το Λόγο, έπεται ότι το πλήθος θέλει να φτάσει σε συμφωνία με φυσικό τρόπο [naturaliter convenire] και να οδηγείται σαν από μια ψυχή, κατευθυνόμενο όχι από το Λόγο αλλά από κάποιο κοινό πάθος [όπως είπαμε στο εδάφιο 9, κεφ. III], δηλ από κάποια κοινή ελπίδα ή φόβο ή επιθυμία να εκδικηθεί για ό,τι το ζημιώνει Πλην όμως, όλοι οι άνθρωποι φοβούνται τη μοναξιά, διότι κανείς από μόνος του δεν έχει τη δύναμη να υπερασπιστεί τον εαυτό του και να προμηθευτεί ό,τι είναι αναγκαίο για τη ζωή · από αυτό προκύπτει ότι οι άνθρωποι, εκ φύσεως, πρόσκεινται στα πολιτικά πράγματα και ότι δε γίνεται ποτέ να τα καταστρέψουν εντελώς” [VI,1] Αυτό το εδάφιο μπορεί να αποτελέσει μια εξήγηση για τις συνθήκες συμφωνίας των ανθρώπων, το “κοινωνικό συμβόλαιο”. Η συμφωνία παράγεται από τα πάθη, τα οποία ως *modi cogitandi* συνιστούν ιδέες εικόνων, των οποίων οι αιτίες σ' αυτό το στάδιο είναι άδηλες. Ως πάθη του α' είδους γνώσης συνδέονται με τα ατομικά συμφέροντα. Ο φόβος είναι μια από τις αιτίες της αγάπης για την ιδιοκτησία και την ιδιοποίηση¹³. Εάν ο άλλος δεν μπορεί να εγκαταλείψει

¹³ Lazzeri [1987], σ. 195.

τις δικές του επιθυμίες για ν' αγαπήσει ό,τι αγαπάμε ή να μισεί ό,τι μισούμε, θα προκύψει "αμοιβαίο μίσος" [H9 III, 31, Σχ] και συνεπώς σύγκρουση. Εντούτοις, η ιδιοποίηση και η ιδιοκτησία, όπως και το χρήμα, [H9, IV, Παράρτημα, κεφ 28], συστήνουν γενικευμένες αφαιρετικές εικόνες της φαντασίας, που επιβάλλονται σαν καθολικές έννοιες. Το πλήθος οδηγείται από κάποιο κοινό πάθος σαν από μια ψυχή Εμφανίζεται μια *οιωνεί* [veluti] ομοψυχία¹⁴ Από την ομοψυχία προέρχεται η συμφωνία, δηλ μια 'νέα' αρχή πραγμάτων

Το εκ πρώτης όψεως παράδοξο είναι ότι το παραπάνω εδάφιο της TP παραπέμπει στην § 9, κεφ III, η οποία αφορά όχι στις αιτίες της ύπαρξης του κράτους, αλλά αντιθέτως στις αιτίες της διάλυσής του¹⁵ ".ένα μέτρο που ξεσηκώνει τη γενική αγανάκτηση δεν αρμόζει στο δίκαιο του πολιτειακού καθεστώτος Διότι είναι σίγουρο ότι οι άνθρωποι εκ φύσεως παρακινούμενοι συντάσσονται με μία γνώμη (in unum conspirare), είτε εξαιτίας ενός κοινού φόβου, είτε από την επιθυμία να εκδικηθούν για ό,τι τους ζημιώνει" Οι άνθρωποι συσπειρώνονται, συνωμοτούν [το conspirare έχει και τη σημασία αυτή] εξαναγκασμένοι από κάποιο κοινό φόβο, ενώ ζουν σε ένα πολιτειακό καθεστώς το οποίο επιχειρούν να ανατρέψουν Σύμφωνα με την *Ηθική*, " φόβος είναι κυμαινόμενη ρύπη που προέρχεται από ιδέα μελλοντικού, ή παρελθόντος, πράγματος για την έκβαση του οποίου οπωσδήποτε αμφιβάλλουμε" Ο φόβος συνδέεται με τη ρύπη, δηλ με ό,τι εμποδίζει τη δύναμή μας να ενεργούμε [H9 III, 19 & Αη] και με τα συναισθήματα μίσους [H9 III,20] Επίσης, αγανάκτηση καλείται το μίσος προς εκείνο που προξένησε κακό σε άλλον [III, 22, Σχ], αντιδιαστέλλεται δε προς τη συμπάθεια, η οποία έχει θεωρηθεί ως βάση

¹⁴ Διαβάζουμε στη *Γερμανική Ιδεολογία* [σ. σ. 79-80] ότι κάθε τάξη που αγωνίζεται για την εξουσία παρουσιάζει τα συμφέροντά της σαν το γενικό συμφέρον, πράγμα που είναι εξαναγκασμένη να το κάνει τον πρώτο καιρό. Επειδή ακριβώς τα άτομα επιζητούν μοναχά το ιδιωτικό τους συμφέρον (στην πραγματικότητα το γενικό συμφέρον είναι η φανταστική μορφή της συλλογικής ζωής), το τελευταίο θα επιβληθεί σ' αυτούς σαν ένα "ξένο" προς αυτούς συμφέρον και ανεξάρτητο από αυτούς...ή θα πρέπει να κινούνται σε αυτήν την ασυμφωνία, όπως συμβαίνει στη δημοκρατία.

¹⁵ Όπως επισημαίνει ο Matheron [1994], σ. 155.

της κοινωνικότητας¹⁶ Στην πραγματικότητα όμως, θα πρέπει να θεωρηθεί ότι συνδέονται και ότι η συμπάθεια έχει προηγηθεί για να νιώσουμε εκδίκηση για όποιον θέλει να κάνει κακό σε όποιον συμπαθούμε Για να φτάσουν οι άνθρωποι στο σημείο της αγανάκτησης, έχουν αναπτύξει αναμεταξύ τους δεσμούς. Και οι δεσμοί αυτοί ενισχύονται ακόμη περισσότερο απέναντι σε μια κοινή απειλή Επίσης, εφόσον από την εξέγερση κλυδωνίζεται και ανατρέπεται το πολιτειακό καθεστώς, έχουν προηγηθεί οργανωμένες μορφές δράσης Η ενότητα όμως στην οποία αναφέρονται και τα δύο εδάφια κινείται από τα πάθη, και όχι από την παρέμβαση του Λόγου, ενώ βέβαια οι σχέσεις ενότητας λόγω παθών πρέπει να θεωρηθούν συχκυριακές

Ο S, αντίθετα προς τον H και την αριστοτέλεια διάταξη των πολιτευμάτων, πιστεύει ότι το δημοκρατικό πολίτευμα προηγείται όχι μόνον οντολογικά αλλά και χρονολογικά Στην TP, XIII, 12, υποστηρίζεται η άποψη ότι, ιστορικά, σ' έναν ήδη εκκατεστημένο πληθυσμό που διέπεται από ισότιμες σχέσεις, άρχισε να προστίθεται ένας αριθμός ξένων· καθώς ο πληθυσμός αυξάνει και εμφανίζονται οικονομικά προβλήματα, το πολίτευμα αλλάζει, η εξουσία περνά στα χέρια λίγων και τελικά σε έναν. Στην Ηθική [IV, παράρτημα, κεφ 28], ο S χράφει ότι “για την προμήθεια των τροφών δύσκολα θα επαρκούσαν οι δυνάμεις καθενός ξεχωριστά, εάν οι άνθρωποι δεν αντάλλασσαν τα προϊόντα της εργασίας τους. Επειδή όμως μέτρο της αξίας όλων των πραγμάτων απέβη το χρήμα, συνέβη η εικόνα του πάνω από όλα να κυριεύει το πνεύμα των περισσότερων..”

Η αγανάκτηση στρέφεται απέναντι σε ένα καθεστώς το οποίο από το είδος των παθών που προκαλεί, εμπνέει στους ανθρώπους ανασφάλεια, καθώς τους περιορίζει τη δύναμη να ενεργούν Με λίγα λόγια, το ίδιο προκαλεί την πτώση του, εφόσον με δεδομένο ότι παράγεται από τη δύναμη του πλήθους, αποξενώνεται από αυτήν. Με τη σύνδεση, λοιπόν,

¹⁶ Βλ. P.Cristofolini [1982], σ.σ. 48 κ.εξ. για τον κοινωνικό χαρακτήρα των συναισθημάτων.
268

αφενός μεν των εδαφίων της TP, III, 9 και VI, 1, αφετέρου δε των εδαφίων XIII, 12 της TP και του κεφ 28 της Η9 IV, αντιλαμβανόμεσθε ότι το πρόβλημα εξήχησης που τίθεται στον S δεν αφορά στη χένεση του κράτους από τη φυσική κατάσταση, αλλά στη μετάβαση από ένα πολιτειακό καθεστώς σε ένα άλλο, με αναφορά στους όρους ύπαρξής του¹⁷ Επίσης, ότι ως “φυσική κατάσταση” μπορεί να εννοηθεί η δημοκρατία, η οποία όμως εκπίπτει, ενώ οι προσπάθειες αποκατάστασής της δεν παύουν να ελλοχεύουν στις ποικίλες ενέρχειες, αν και αναμεμιχμένες με φαντασιακές εικόνες που εμποδίζουν την αποκατάστασή της

Η ενότητα του εξεχερμένου πλήθους η οποία εμφανίζεται υπό το κράτος της απειλής και προκαλείται από το φόβο, δεν μπορεί παρά να συνιστά μια αβέβαιη κατάσταση, που διατυπώνεται με τους όρους μιας συλλογικής φαντασίωσης. Κι αν αναληφθεί η εξουσία επί τη βάσει των κοσμοειδώλων που παρήχθησαν, αφού δεν πρόκειται παρά για μια οιονεί ενότητα, αρχά ή χρήγορα η ανεπάρκεια θα φανεί, ενώ στη συνέχεια νέες εξεχέρσεις θα επιφέρει κ ο κ Ο S δεν συνηθίζει να εξιδανικεύει, “στον όχλο δεν υπάρχει καθόλου μέτρο” [TP, VII, 27], εφόσον είναι επικίνδυνος όταν δε φοβάται, υπάκουος όταν τον διευθύνουν και υπερόπτης όταν κυριαρχεί, είναι ξένος σε κάθε αλήθεια και οποιαδήποτε διατύπωση κρίσεως. Κι αν συμβαίνουν όθ’ αυτά σχετικά με τον όχλο, είναι γιατί ελευθερία και δουλεία δεν αναμιχνύονται εύκολα [ό π. βλ. επίσης, Η9 IV, 54, σχ]. Τα πάθη εφόσον δεν ανακατασκευάζονται επί τη βάσει της

¹⁷ Σύμφωνα με τον Matheron, [1988], σ. 360, αν υποθέσουμε ότι τα άτομα που είχαν περάσει τη ζωή τους στη φυσική κατάσταση, αποφασίζουν να συστήσουν ένα έθνος, συνάπτοντας ένα κοινωνικό συμβόλαιο, καμιά από τις τρεις γνωστές μορφές πολιτευμάτων, Μοναρχία, Αριστοκρατία, Δημοκρατία, δεν συνεπάγεται αναγκαία από την έννοια του κοινωνικού συμβολαίου. Συγκεκριμένα, καθεμιά εξαρτάται σε κάθε συγκεκριμένη περίπτωση, από το συσχετισμό δυνάμεων της προηγούμενης περιόδου.

αιτίας τους, καταλήγουν σε φαύλο κύκλο¹⁸. Ο όχλος και ως έννοια μπορεί να θεωρηθεί ασαφής, γενικευμένη παράσταση, όπως επίσης και η έννοια του πλήθους. Σε περίπτωση που ο λαός ενωθεί, δε σημαίνει αυτομάτως ότι μπορεί να κάνει τα πάντα, με δεδομένο ότι η δύναμη ως ουσία καθορίζεται από ορισμένους και συγκεκριμένους νόμους [H9 1, 34]. Εντούτοις στο πλήθος και στα πάθη του ο S επιδιώκει να ανιχνεύσει τα σπέρματα της συκρότησης του πολιτικού

Μπορεί όμως να θεωρηθεί ότι τα πάθη και συγκεκριμένα η αγανάκτηση παίζουν ρόλο ρυθμιστικό αλλά και συκροτησιακό της πραγματικότητας του κράτους, Πάνω σ' αυτό προβληματίζεται ο Matheron¹⁹. Παίρνοντας υπόψη του το αρνητικό περιεχόμενο της αγανάκτησης, αφού σύμφωνα με την Ηθική συνδέεται με το μίσος [IV, 51, 45, 37], θεωρεί ότι εάν η αγανάκτηση είναι συκροτητική του *conatus* του ίδιου του κράτους, αυτό σημαίνει ότι υπάρχει μέσα στη ρίζα την ίδια της θεσμισμένης κοινωνίας κάτι αθεράπευτα κακό. Εξάλλου, μετά την εξέγερση και την κατάληξη σε κάποια συμφωνία, θα τοποθετηθούν κοινοί κανόνες, που όμως θα είναι προφανώς καταπιεστικοί για όσους τους παραβιάζουν, ενώ θα προστατεύουν όσους τους σέβονται. Ακόμη και στα πλαίσια μορφών πιο πολιτισμένων, όπου έχουν αναπτυχθεί μηχανισμοί θεσμών, η αγανάκτηση υφίσταται έστω και στο περιθώριο²⁰. Τούτο για τον M. ισχύει ακόμη και στο δημοκρατικό καθεστώς, όπου μια δύναμη ασκείται επίσης πάνω σε κάθε μέλος του πλήθους εναντίον ορισμένων ανάμεσά τους²¹. Η εξάλειψη της αγανάκτησης μπορεί να νοηθεί σε μια

¹⁸ Για τον Πλάτωνα, στον Φίληβο, 31a, ενώ ο νους είναι συγγενής της αιτίας, τα πάθη είναι άπειρα, με την έννοια ότι δεν έχουν ούτε αρχή ούτε μέση και τέλος: "ότι νους μεν αιτίας ην συγγενής και τούτου σχεδόν του γένους, ηδονή δε άπειρός τε αυτή και του μήτε αρχήν μήτε μέσα μήτε τέλος εν αυτώ αφ' εαυτού έχοντος μηδέ έξοντός ποτε γένους." Για τον Gebhardt [1921], "ο Πλάτων και ο Spinoza συναντώνται σ' έναν απόλυτο εννοιακό ρεαλισμό... οι ιδέες του S. δεν είναι υπερβατολογικές ουσίες, εμμενείς στα πράγματα, αλλά παραμένουν εντελώς πραγματικές". Θεωρώ ότι το πρόβλημα στον S. είναι πώς το ορισμένο και μεταβαλλόμενο συνδέεται με την κανονιστική αρχή η οποία το παράγει, επί της οποίας μπορεί να επιχειρηθεί η ανακατασκευή του.

¹⁹ Matheron [1994], σ.160.

²⁰ Matheron, ό.π., σ.σ. 162-3.

²¹ ό.π., σ. 164.

κοινότητα επαίωντων οι οποίοι διέπονται από τη διανοητική αγάπη του Θεού και θα μπορέσουν να πάρουν συλλογικές αποφάσεις με δημοκρατικό τρόπο. Αλλά τότε έχουμε μια δημοκρατία χωρίς imperium, δηλ χωρίς κράτος²².

Με βάση την ανάληψη της indignatio, μπορούμε να συναγάγουμε τα εξής. i) Ο S δεν μπορεί να συγκαταλέξει στους κλασικούς θεωρητικούς του κοινωνικού συμβολαίου, εφόσον θέτει τη φυσική κατάσταση εντός κοινωνίας, δεν υιοθετείται δηλ. η αντίθεση φυσικής κατάστασης-κοινωνίας, κι επίσης δεν υποστηρίζεται ως εφικτή η μεταβίβαση των φυσικών δικαιωμάτων στον ηγεμόνα τούτο επιτρέπει τον επαναπροσδιορισμό της έννοιας της φύσεως και των νόμων της επί τη βάσει των όρων που καθιστούν δυνατή την κοινωνική ζωή επιπλέον, από τον ηγεμόνα αφαιρείται η απρουπόθετη δράση και ισχύς (potestas), αφού προέρχεται και εξαρτάται από τη δύναμη του πλήθους²³. Το κράτος δεν έχει ως όρο του απλώς την προστασία της ζωής, αλλά κυρίως την ποιοτική της αναβάθμιση [TP, V, 4-5]. Και, σε γενικές γραμμές, δεν τίθεται το ζήτημα της μετάβασης από μια “φυσική κατάσταση” στη θεσμισμένη κοινωνία, αλλά το πρόβλημα των όρων και των ορίων του κράτους και της εξήγησης των μεταβολών του. Το “κοινωνικό συμβόλαιο” παίρνει μια πολύ πλάτυτερη σημασία, της συμφωνίας (ή της κατάρτισης συντάχματος) μετά από κάποια αλλαγή, η οποία θα’ναι σταθερή ή προσωρινή, υπό προϋποθέσεις που ερείδονται τόσο της φύσεως της αλλαγής όσο και των νόμων αλλά και της εξουσίας που θα προκύψει. ii) Εφόσον το κράτος φέρει εν τη γενέσει του την αχανάκτηση, δηλ τη βία, η οποία δεν εξαλείφεται πλήρως στα πλαίσιά του, έχουμε την εκδοχή των διαρκών αναταραχών. iii) Η indignatio μπορεί να εξαλειφθεί μόνον στην περίπτωση του μαρασμού του κράτους, με την επιστροφή των ατόμων στη Δημοκρατία, με την άρση

²² ό.π.

²³ Στον Hobbes, ο κυρίαρχος “ από μία άποψη, διατελεί ακόμα στη φυσική κατάσταση, εφόσον η θέλησή του, εντελώς ανεμπόδιση ...δεν υπόκειται στην υποχρέωση να πράττει κατά ορισμένο τρόπο ή να λογοδοτεί. Ο κυρίαρχος ιστάται υπεράνω των νόμων. Το μόνο όριο της βούλησης του άρχοντος είναι η ζωή των υπηκόων”. Βλ. Α. Μεταξόπουλος [1989], σ.σ. 52-3.

της αντίθεσης ανάμεσα στο πολιτικό και το ιδιωτικό²⁴ Η άρση της αντίθεσης κράτους-κοινωνίας προϋποθέτει ότι αφενός μεν τα άτομα έχουν φτάσει στον ύψιστο βαθμό γνώσης, ώστε να μπορούν να διατηρούν το φυσικό τους δικαίωμα να αυτοκυβερνώνται, αφετέρου δε ότι η ίδια η εξουσία δεν είναι αποξενωμένη από την κοινή δύναμη και τα κοινά συμφέροντα των ατόμων, δεν υπηρετεί δηλ. εχθιστικούς σκοπούς. Η άρση των παρεμβάσεων του κράτους στη ρύθμιση των σχέσεων προϋποθέτει την πλήρη αυτονόμηση των ατόμων, τη δράση τους ως ηθικών υποκειμένων, όπου ο “άνθρωπος είναι για τον άνθρωπο θεός” [Ηθ IV, 35, Σχ] Αλλά “όλα όσα είναι περίλαμπρα είναι τόσο δύσκολα όσο και σπάνια”, σύμφωνα με την τελευταία φράση της Ηθικής, ενώ στην TP [V, 1] εξαιτίας των αναγκών τις οποίες δεν μπορεί καθένας ξεχωριστά να εκπληρώσει, δεν γίνεται ποτέ οι άνθρωποι να διαλύσουν εντελώς την πολιτική ζωή. Εντούτοις, η ιδέα της αυτονομίας την οποία ενσωματώνει η υπόσταση, στην Ηθική, την οποία επιχειρεί να εκφράσει το *conatus*, διέπει και κατευθύνει τη σκέψη του S και στην πολιτική iv) Συμφωνα με την κλιμάκωση των πολιτευμάτων της TP, διακρίνεται μια διαρκής διεύρυνση της εξουσίας και η όλο και μεγαλύτερη συμμετοχή στη διαχείριση των πολιτικών πραγμάτων Αυτό σημαίνει ότι είναι δυνατή παρόλας τις διαρκείς συγκρούσεις και μέσω αυτών μια εξελικτική αναδιοργάνωση των σχέσεων v) Τούτο με τη σειρά του υπονοεί ότι μπορεί μέσα από τα πάθη να συναχθεί ο συγκροτητικός κανόνας όχι μόνο του κράτους αλλά και των χειραφετητικών σχέσεων. Τούτο συνιστά και το κυριότερο πρόβλημα, που θα μας απασχολήσει στη συνέχεια

Συγκεκριμένα, το ερώτημα που εύλοχα διατυπώνεται είναι πώς μπορεί να προκύψει ο συγκροτησιακός κανόνας της θεσμισμένης

²⁴ Στο “Εβραϊκό Ζήτημα” ο Marx θέτει το πρόβλημα για την άρση της αντίθεσης ανάμεσα στο πολιτικό και την κοινωνία των ιδιωτών. Η ανθρώπινη χειραφέτηση ολοκληρώνεται “μόνον όταν ο άνθρωπος αναγνωρίζει και οργανώνει τις ‘δικές του δυνάμεις’ ως κοινωνικές δυνάμεις και έτσι παύει να χωρίζει από τον εαυτό του την κοινωνική δύναμη με τη μορφή της πολιτικής δύναμης” [σ. 101]. Τούτο όμως προϋποθέτει ότι το πολιτικό δεν κατευθύνεται προς την εκπλήρωση ορισμένων και μόνον επιμέρους σκοπών. Το κείμενο αυτό του M. θα μπορούσε να θεωρηθεί ότι εκφράζει έναν τύπο ανάγνωσης της πολιτικής θεωρίας του S., ο οποίος έχει βέβαια διέλθει και από τα κείμενα του Rousseau και του Hegel.

κοινωνίας από τα πάθη ή μήπως αυτό δεν είναι δυνατό και θα έχουμε μια απεριόριστη αναπαραγωγική μορφών βίας και εξεχέρσεων. Και ένα δεύτερο, πώς με όρους παθών μπορεί να θεμελιωθεί μια πολιτική θεωρία ;

Το πρόβλημα, βέβαια, που συναντάμε στον S είναι ότι χρησιμοποιεί παραδοσιακές έννοιες, των οποίων τα περιεχόμενα αποδομεί, και επιχειρεί να τις επανανοηματοδοτήσει, χωρίς να εισαγάγει νέες. Επί παραδείγματι, τα συναισθήματα στον θεωρητικό μας, επιχειρείται να συνδεθούν όχι με μια εχθιστική δράση όπως στον Hobbes²⁵, αλλά να υποστηριχθεί ότι στη βάση τους, παρόλη την αρνητικότητα της μορφής τους βρίσκεται η κοινωνικότητα, κι επίσης ότι δεν έχουν έναν καθαρά παθητικό χαρακτήρα όπως στον Descartes²⁶.

Η indignatio, όπως είδαμε, εμφανίζεται στο πλήθος που έχει συσπειρωθεί απέναντι σε ένα κοινό κίνδυνο. Με δεδομένο ότι αποτελεί ένα αρνητικό συναίσθημα που συνδέεται με συλλογικές φαντασιώσεις και, στην πραγματικότητα, οδηγεί στη διχόνοια τους ανθρώπους, δεν είναι εύκολο να γίνει αποδεκτό ότι ευνοεί στη σύσταση ενός κοινωνικού κανόνα. Η εχθρότητα δεν μπορεί παρά να παραχάξει εχθρότητα. Σύμφωνα με την Ηθική V, θ' 3, συναίσθημα, το οποίο είναι πάθος, αίρει τον παθητικό του χαρακτήρα, μόλις σχηματίσουμε επ' αυτού καθαρή και διακριτή ιδέα. Η ιδέα αυτή, σύμφωνα με τον ντετερμινισμό του S συγκροτείται εκκινώντας από την αιτία, και η αιτία αυτή θα πρέπει να' ναι ορισμένη, "διότι κάθε κατάσταση πάθους διαφέρει κάθε φορά, αναλόγως των αιτιών που συνεπιδρούν" [IV, 33]. Η αιτία του πάθους αναζητείται σε ό,τι εμποδίζει τη δύναμη του πράττειν/σκέπτεσθαι [Ηθ. III, ορ. 3]. Τα εμπόδια στην αύξηση της δύναμης προκαλούν τα συναισθήματα λύπης, μίσους, κ.λπ. [III, 19, κ.εξ]. Το πάθος ορίζεται αρνητικά, ως προς κάτι θετικό, την αύξηση της δύναμης. Επίσης, η indignatio ενέχει σπερματικά στοιχεία της ενότητας, αφού υπονοεί τη συμπάθεια ανάμεσα στα μέλη του εξεχερμένου πλήθους · πρόκειται για

²⁵ Για τον κοινωνικό χαρακτήρα των παθών, βλ. Christofolini [1983].

²⁶ Βλ. Beyssade[1990], σ.σ. 176-189.

μια αρνητική έκφραση της κοινωνικότητας, απέναντι σ' αυτό που την παρεμποδίζει. Κι όπως γράφει ο Matheron, αν επρόκειτο για ένα συνήθη φόβο, αν δηλ. καθένας φοβόταν για λογαριασμό του και μόνος του τον τύραννο, όπως στο καθεστώς των Τούρκων που αναφέρεται στο VI, 4, της TP, τίποτε δε θα συνέβαινε²⁷. Για να σημάνει επανάσταση, θα πρέπει να' χει συγκροτηθεί μια συλλογική δύναμη. Το πάθος εφόσον αρχικά προέρχεται από την κοινωνικότητα εμφανίζει εκδηλώσεις της ακόμη και στην έκπτωσή του ως μορφής. Το πάθος δεν αποκλείει τη συμφωνία, με φυσικό τρόπο (αν και στον S τα πάντα είναι φυσικά, κονιορτοποιώντας έτσι την έννοια της φύσεως). Στο VI της TP, οι άνθρωποι αφού καθοδηγούνται πιο πολύ από το πάθος παρά από το λόγο, έπεται ότι "naturaliter convenire". Η συμφωνία οδηγεί στη διαμόρφωση θεσμών, στη διατύπωση των κοινών εννοιών του λόγου, σε "ό,τι ενδιαφέρει το κοινό συμφέρον" ή ό,τι εμφανίζεται ως κοινό και επιβάλλεται. Οι κοινές έννοιες του λόγου μπορεί να εμφανίσουν έναν εργαλειακό χαρακτήρα, χι' αυτό και οι συμφωνίες διαρκούν όσο και τα συμφέροντα που επιστεχάζουν. Αλλά το "φυσικό δίκαιο" δεν καθορίζεται μόνον από τους κοινούς κανόνες αλλά και από το ορεκτικόν του ανθρώπου. Το conatus, από τη μεριά του, επίσης ρυθμίζει τις μορφές της κοινωνικότητας. Εμπλέκεται μεν στις κοινωνικές σχέσεις και τους κοινούς σκοπούς, αλλά δε χάνει το χαρακτήρα της ιδιαίτερης ουσίας ενός ορισμένου πράγματος. Η τελεολογία του εμπλεκόμενη στις σχέσεις ευνοεί στη διαλεκτική τους, και ανανεώνεται έτσι ο χαρακτήρας του φυσικού δικαίου.

Σε τούτο έχει συντελέσει ο επαναπροσδιορισμός του conatus που έγινε στην Ηθική III με τον οποίο α] απέκτησε δυναμικό περιεχόμενο, β] έχασε τον στενά αυτοσυντηρησιακό του χαρακτήρα, αφού του τέθηκε ο σκοπός της αναζήτησης της ιδιαιτερότητας και του ευ ζην, γ] συνδέθηκε με το πνεύμα [III, 9], δ] τα συναισθήματα ως πράξεις και ως modi cogitandi ενέχοντας το conatus, αποκτούν δυναμική και μετεξελλίσσονται

²⁷ Matheron [1990], σ. 264.

από παθητικά σε ενεργητικά. Συνοπτικά, η εσωτερική τελεολογία του conatus υποχρεώνει τα άτομα στην εκπλήρωση ατομικών και κοινωνικών σκοπών, να περιορίσουν τον εγωισμό τους, θέτοντας κοινούς σκοπούς αλλά με το conatus ως ενεργή ουσία κάθε Πράγματος, τίθεται το αίτημα για την αυτονομία και τη συγκρότηση του ατόμου ως υπόστασης

Ο τελεολογικός χαρακτήρας του conatus μπορεί να θεωρηθεί ότι αποτελεί τη μία 'γραμμή' που υποστηρίζει την αναβάθμιση των σχέσεων, χωρίς ωστόσο και να αποκλείονται ενδιάμεσες συγκρούσεις. Η άλλη 'γραμμή' έλκεται από την κοινωνική βάση των συναισθημάτων. Η θεωρία των παθών έχει ως συστατικό της όρο την έννοια της affectio [H9 III, op 3], που παραπέμπει σ' εκείνη της σχέσης, συγκεκριμένα των μεταβολών μέσ' από την αλληλόδραση των ατόμων. Το συναίσθημα ως δράση, παθητική ή ενεργητική, ορίζεται ως προς τους επηρεασμούς του σώματος/πνεύματος [H9 V, 4]. Επίσης, "το πνεύμα δεν γνωρίζει τον εαυτό του, παρά μόνον εφόσον αντιλαμβάνεται τις ιδέες των επηρεασμών του σώματός του" [H9 II, 23]. Πρέπει, βέβαια, να παρατηρηθεί ότι υπάρχει διάκριση ανάμεσα στις ιδέες τις οποίες έχει το πνεύμα και την ιδέα η οποία *είναι*²⁸, ανάμεσα δηλ στο σύνολο των περιεχομένων του και τον συγκροτησιακό του κανόνα. Το συναίσθημα ως modus cogitandi και ως πράξη δεν ορίζεται μόνον ως προς τους επηρεασμούς που δέχεται αδιακρίτως και έτσι όπως προσπίπτουν, αλλά ως προς τον οργανωτικό κανόνα που συναρθρώνεται ως προς μια ορισμένη αιτία. Και η κοινωνία αποτελεί μια ιδέα σύνθετη που συνίσταται από τις ιδέες των σχέσεων ανάμεσα στα μέρη που την αποτελούν. Οι εξεχέρσεις δείχνουν μια 'ανωμαλία' του συστήματος· η επανάληψή τους, την προσπάθεια ανόρθωσης των σχέσεων, την αναζήτηση μιας νέας αρχής, μέχρι να

²⁸ Gueroult [1974, σ. σ.191-93], για το Θ. 15, Ηθ. II: σύμφωνα με την ανάλυση του G., το πνεύμα δεν είναι απλώς ένα σύμφυρμα ιδεών, αλλά "είναι ένας οργανωτικός κανόνας των ιδεών των μερών του σώματός της, δηλ. των ιδεών που είναι τα μέρη της" [ό.π., σ. 192].

εμφανιστεί ο κανόνας που τις εκφράζει²⁹

Το κράτος, όπως ήδη αναφέρθηκε, έχει ως όρο και όριό του τη δύναμη του πλήθους. Το κράτος δε νοείται κατ' αφαίρεση από την κοινωνία. Ως εκ τούτου τα προβλήματα που αφορούν στη σύσταση των κοινωνικών σχέσεων και δυνάμεων καθορίζουν και τη σύσταση του κράτους. Το κράτος δεν είναι απρουπόθετη δύναμη. Η έννοια της δύναμης, στην Ηθική, υπάχεται στην αναγκαιότητα της ουσίας, δηλ των κατηγορημάτων σκέψης-έκτασης (πράττειν). Η δύναμη, δηλ, καθορίζεται από ένα σύστημα κανόνων επί τη βάσει των οποίων υφίσταται οποιοδήποτε πράγμα ως σκεπτόμενο/δρων. Το πνεύμα συνίσταται από τις ιδέες των επηρεασμών-σχέσεών του και η φύση, στην ολότητά της, είναι ένα μοναδικό άτομο που συντίθεται από ένα άπειρο ατόμων διακεκριμένων των μεν από τα δε ως προς το βαθμό συνθετότητάς τους και την πλουσιότητα των ικανοτήτων τους, αλλά αυτά συνδέονται αναμεταξύ τους από αναγκαίους νόμους³⁰. "Κατά τον ίδιο τρόπο, σε ένα ευπραχές κράτος, τα άτομα περιφρουρούν την ιδιαίτερη ουσία τους, την ελευθερία τους να κρίνουν και να προσβλέπουν σε μια προσωπική ανάπτυξη, ενώ ταυτοχρόνως σχηματίζονται σαν σε ένα σώμα και μια μοναδική ψυχή, των οποίων η ενότητα υποστηρίζεται από μια κοινή νομοθεσία"³¹

Ο S στη φυσική του εννοούσε την έκταση ως μια δυναμική έννοια, σε αντίθεση προς τον Descartes³². Στην περιοχή της πολιτικής, επιχειρεί να ανοίξει τη θεωρία σε μια πολιτική όχι απλώς της δύναμης, αλλά μιας δυναμικής του πράττειν. Αυτή υποστηρίζεται από την παραχωχική σχέση ανάμεσα στο *conatus* αφενός, την *affectio* αφετέρου, μια σχέση συχνά

²⁹ Αντιστοίχως, στην Ηθική II, Θ. 17, που αναφέρεται στην αντιληπτική ιδέα, το πνεύμα μπορεί να ανακαλεί κατ' επανάληψη έναν επηρεασμό που δέχτηκε μέχρι προφανώς να τον ανακατασκευάσει επί τη βάσει της αιτίας του και όχι από τα αποτελέσματά του, δηλ. ως προς την αρχική του εντύπωση σε μας.

³⁰ Ηθ. II, 13, Λήμμα VII, σχόλιο.

³¹ S. Zac [1979], σ. 143.

³² Επιστολή 81, προς Tscirnhaus : "Από την έκταση έτσι όπως τη διανοήθη ο Descartes, ως αδρανής μάζα, δεν είναι μόνο δύσκολο να αποδείξουμε την ύπαρξη των σωμάτων, αλλά απολύτως αδύνατο." Βλ. επίσης Matheron [1991] που επιχειρεί να ανακατασκευάσει τη φυσική του S., σ.σ. 102 κ.εξ.

αντινομική και συγκρουσιακή, ειδικά στην περίπτωση του τυφλού *conatus* [TP, II, 5, 6, 22³³], που ωθεί τον άνθρωπο να ενεργεί “σαν κράτος εν κράτει”, μια πρακτική που ενισχύεται από την ελλειπή θεσμική οργάνωση των σχέσεων. Αλλά διαπιστώνουμε όμως μια έλλειψη του συστήματος ως προς την επεξεργασία και τη διατύπωση των κοινωνικο-πολιτικών κατηγοριών με τις οποίες εκφράζεται η έννοια της *affectio*. Έτσι εμφανίζεται η έννοια του πλήθους, που αποτελεί μια γενικευμένη και αδιαφοροποίητη παράσταση των σχέσεων, και τα διάφορα *conatus* των επιμέρους ατόμων, που άλλοτε συμμαχούν και άλλοτε συγκρούονται. Μια αντίρρηση που μπορεί να υψωθεί προς την έννοια της *multitudo* ως έννοιας συγκροτητικής της δημοκρατίας³⁴ είναι ότι ως γενικευμένη παράσταση πόρρω απέχει των καθαρών και ευκρινών ιδεών του χ' είδους γνώσης, χάρη στις οποίες ένα πράγμα αποκτά συνείδηση του εαυτού του.

Στο κράτος αποδίδεται ο ρόλος του ρυθμιστή των σχέσεων μέσω θέσμησης κανόνων που εξομαλύνουν τις διαφορές τους. Η οργάνωση του κράτους μπορεί να συνδεθεί με την ανάγκη για την παραγωγή καθολικών-κοινών εννοιών που ανταποκρίνονται σε κοινές ιδιότητες-συμφέροντα. Στον S εντοπίζεται η ιδέα της σύγκλισης των συμφερόντων με την αποφυγή της εκμετάλλευσης [TP, VII, 8 & 21], η ιδέα της δίκαιης και ίσης ανταλλαγής, διότι διαφορετικά προκαλείται φθόνος [H9 IV, 70 & 71], επίσης μιας οικονομικής δημοκρατίας μέσω της οποίας είναι δυνατή η συμμετοχή των πολλών στην εξουσία³⁵. Οι νόμοι ως καθολικές έννοιες μπορεί να εφαρμοστούν υπό τον όρο ότι εκφράζουν τις πραγματικές σχέσεις, αλλά για να τις εκφράσουν θα πρέπει ταυτοχρόνως να επιδιώκεται η εξισορρόπησή τους. Από αυτήν την άποψη μπορεί να χίνει

³³ Για την ακρίβεια, της τυφλής επιθυμίας, *caeca cupiditas*.

³⁴ Για τον Negri [1994, σ. 27] όμως, η *multitudo* στον S. γίνεται συγκροτητική δύναμη, εκφράζοντας τη μη απαλλοτριώσιμη έννοια της *potentia*, την παραγωγική δύναμη· αποδίδοντας της την έννοια της αμεσότητας και της αυθεντικότητας της αποδίδει αντι-νεωτερικά στοιχεία, ενώ τη συνδέει με χαινεγгерιανές κατευθύνσεις [ό.π., σ.σ. 122 κ.εξ.].

³⁵ Σύμφωνα με τον Lazzeri [1987, σ. 223], από τον S. είναι αποδεκτή η ενίσχυση του κέρδους και η διεύρυνση της τάξης των πλουσίων και όσων μετέχουν στην εξουσία. Η διεύρυνση του δικαιώματος της ιδιοκτησίας διευρύνει την τάξη των πλουσίων και εκείνων οι οποίοι μετέχουν της εξουσίας. Η πολιτική εξουσία στον S. ταυτίζεται με την οικονομική δύναμη, ενώ στον Hobbes είναι χωρισμένη, παρόλο που τυπικά τουλάχιστον ευνοεί τα δικαιώματά της.

κατανοητός ο εμφανιόμενος διδακτικός χαρακτήρας των θεσμών³⁶.

Μέσ' από την πορεία των πολιτειακών εξελίξεων, μοναρχία, αριστοκρατία, δημοκρατία, είναι φανερή η όλο και μεγαλύτερη διεύρυνση της εξουσίας, μέχρι τη συμμετοχική δημοκρατία. Αυτή η πορεία πραγματοποιείται και με τις συγκρούσεις αλλά και με τις θεσμικές ρυθμίσεις. Κατά την πορεία από τα πάθη στην ενορατική γνώση, που πρακτικά εκφράζεται στην ανώτατη μορφή της δημοκρατίας, μεσολαμβάνονται τόσο οι εξεχέρσεις όσο και οι ρυθμίσεις του λόγου. Οι θεσμοί όμως ως καθολικές-κοινές έννοιες επιβάλλονται σε όλους αδιακρίτως. Το κράτος μπορεί να θεωρηθεί ότι εκφράζει τη μετατροπή μιας ατομικής φαντασίωσης σε συλλογική και την επιβολή της σε όλους επίσης ως αποτέλεσμα της διαπλοκής *conatus-affectio*. Το κράτος ως παρέμβαση αποτελεί την άρνηση του πάθους προς τον εαυτό του, που ερείδεται στην κοινωνική όσο και δυναμική του προέλευση. Το τυφλό *conatus* μπορεί να ερμηνευτεί ως αμυντική στάση απέναντι σε επηρεασμούς-σχέσεις που το εμποδίζουν να εκπληρώσει τους σκοπούς του. Εντούτοις, εξαναγκάζεται να μετέλθει των κοινών εννοιών του λόγου, να συμβιβαστεί, έστω και προσωρινά, αποδεχόμενο τους κοινούς όρους συμφωνίας. Η δυναμική του όμως διατηρείται, καθώς αναγνωρίζεται ότι το φυσικό δικαίωμα δεν εκκαθαλείται [En. 50]. Ο όρος και τα όρια του κράτους στον S προσδιορίζονται ως προς δύο όρους, το *conatus* και τις σχέσεις έτσι όπως θεσμικά διαμορφώνονται. Είναι ανοιχτά στη ρήξη όσο δεν εκπληρώνονται τα ουσιαστικά "φυσικά" αιτήματα, δηλ. η διαμόρφωση των σχέσεων υπό όρους άνεσης των ατόμων και η αυτοσυνειδησία του *conatus* ως προς τους όρους που εκπληρώνουν τη δράση του.

Σύμφωνα με το πρόγραμμα της ενορατικής επιστήμης: "όπως η τάξη και η αλληλοουχία των ιδεών στο πνεύμα τελείται κατά την τάξη και την αλληλοουχία των επηρεασμών του σώματος [δυν. του θ. 18, Η9 ΙΙ], έτσι και αντιστρόφως [θ. 3, Η9. ΙΙΙ]." [Η9 V, 1] Όμως, η ιδέα μιας

³⁶ Επί παραδείγματι, ο δανεισμός χωρίς τόκο, όπως στην αρχαία Αθήνα, που προτείνεται στην TP, VII, 8.

συστηματικής ολότητας των σχέσεων για να' ναι ευκρινής και να ανταποκρίνεται σε κάτι συγκεκριμένο, απαιτεί και τη διευκρίνηση των όρων που τίθενται σε αλληλοσχία, ένα ζήτημα που μένει ανοιχτό στην ορισμένη ιστορική του κάθε φορά διατύπωση Η αντιστροφή του Θ 7, Η9 Η, μέσω της οποίας προτείνεται η δυνατότητα εφαρμογής στην πράξη των ιδεών του πνεύματος, έτσι ώστε σκέψη και πράξη να δεσμεύονται αμοιβαία, παραπέμπει σε μια ιδέα υποκειμένου έλλοχου και συνάμα πρακτικού, που μόνον αυτό μπορεί να έχει την ελευθερία αλλά και την ευθύνη Ο όρος αυτός, θα λέγαμε ότι μπορεί να καταστήσει δυνατή και την τήρηση της υποχρέωσης του κοινωνικού συμβολαίου ως προς την ουσία του, δηλ όχι απλώς τη χένεση του κράτους, αλλά των όρων που καθιστούν δυνατή την ενότητα και τη σταθερότητά του

Συνοπτικά, το κράτος υφίσταται και στον S ως μεσολαβητής για τη ρύθμιση των παθών, αφού και το conatus δεν αποκτά άμεσα και άνευ προϋποθέσεων την επίγνωση του εαυτού του και των όρων της εκπλήρωσής του, συνεπώς η συμφιλίωση λόγου-πάθους τοποθετείται στο μέλλον Ως προς δε το επιχείρημα της δημοκρατίας διαπιστώνουμε ότι έλκει την προτεραιότητά του από την ιστορική τοποθέτηση στην οποία φτάνει ο S, αλλά και από την οντολογική κατασκευή του ανθρωπίνου πνεύματος και των παθών του Τέλος, η υποχρέωση του κοινωνικού συμβολαίου, σύμφωνα με το οποίο συγκροτείται το κράτος μέσω της ενότητας των ατόμων, τα οποία κινούνται *ως εάν* από ένα πνεύμα, δεν μπορεί να εκπληρωθεί σε προστακτική μορφή παρά στην πλέον προχωρημένη ανάπτυξη του κράτους όσο και των μελών του, που καθιστά δυνατή την υπέρβαση του διαχωρισμού ανάμεσα στο ατομικό και το κοινό -

III. Ο Φιλελευθερισμός του S

Σύμφωνα με την ερμηνευτική προσέγγιση μιας σειράς μελετητών, το κράτος στον S είναι ένα σύνθετο άτομο, έχει δηλ. ιδιαίτερο οντολογικό υπόβαθρο¹, όπως κάθε άτομο. Το επιχείρημά τους βασίζεται κυρίως στο θεώρημα 13, Η9 II, όπου ο S προτείνει μια μέθοδο ιεράρχησης των σωμάτων, από τα απλούστερα στα συνθετότερα, αλλά και στην TP, II, 13 & 16, επίσης III, 2, όπου ο S αναφέρεται στη συμφωνία και την ένωση των ανθρώπινων δυνάμεων, έτσι ώστε να καθοδηγούνται σαν από μια ψυχή. Τον κορμό της κλίμακος συνιστούν οι νόμοι κίνησης, δηλ. του πράττειν, αλλά και οι βαθμίδες δύναμης.

Αν υποστηριχθεί ότι το κράτος αποτελεί ένα ενιαίο όλο, έναν οιονεί-ζώντα οργανισμό, ή ένα υψηλότερης τάξης άτομο, μπορεί να θεωρηθεί ότι η πολιτική σκέψη του S τοποθετείται στην αρχή μιας παράδοσης που οδηγεί στον Hegel και τον Marx. Το ερώτημα που εχειρείται είναι αν όντως οργανώνεται η έννοια του κράτους ως ολότητας ή αν το κράτος αποτελεί απλώς “ένα ιστορικό άθροισμα”².

Αρχικά, όμως, θα παρακολουθήσουμε τα κύρια σημεία του επιχειρήματος ότι η πολιτική φιλοσοφία του S είναι ατομικιστική και μάλλον προδρομική του σύγχρονου φιλελευθερισμού, τα οποία συνοψίζονται ως εξής: I. Το κράτος δεν αποτελεί ένα άτομο, δεν έχει δηλ. οντολογική βάση, αλλά είναι άθροισμα ατόμων. Η μέθοδος του S χαρακτηρίζεται ως μεθοδολογικός ατομισμός³, σύμφωνα με τον οποίο οι πολιτικές κοινότητες εξηγούνται επί τη βάση των νόμων της ατομικής ψυχολογίας.

¹ Για την οντολογική θεμελίωση του κράτους, βλ. Matheron [1988], σ.σ. 348-9, Mugnier-Pollet [1976], σ.σ. 143-4, S. Zac [1979], σ.σ. 117-143, Sacksteder [1984], σ.σ. 206 κ.εξ., W. Bartuschat [1984], σ.σ. 30-36.

² Το κράτος ως “ιστορικό άθροισμα” διατυπώνεται από τον L. Rice [1991], σ.σ. 271-284, και βασίζεται στον McShea [1968], σ. 67, ο οποίος υποστηρίζει ότι η μεταφυσική του S είναι νομιναλιστική, έτσι ώστε “κοινωνία” ή “ανθρώπινο γένος”, επί παραδείγματι, δεν είναι τίποτε άλλο εκτός από περιληπτικά ουσιαστικά που δείχνουν πολυάριθμες συγκεκριμένες ατομικές σχέσεις.

³ Βλ. Den Uyl [1983], σ. 67.

Θα είχαμε την ιδέα ενός οργανισμού, στο βαθμό που “μια ολότητα είναι κάτι παραπάνω από το σύνολο των μερών της”⁴ “για να πούμε ότι ένα ή περισσότερα άτομα (υπήκοοι ή πολίτες) εμφανίζονται ως πραγματικά μέρη ενός άλλου σύνθετου ατόμου (του κράτους), χρειαζόμαστε νόμους (ιστορικούς ή πολιτικούς, ήτοι όχι γενικεύσεις αλλά νομολογικά καθολικές αξιώσεις) που συνεπάγονται τους νόμους της δραστηριότητας στο ατομικό επίπεδο. Αλλά τέτοιοι νόμοι δεν μπορούν να βρεθούν στα πολιτικά κείμενα του S., διότι δεν πίστευε ότι υπάρχουν, και δεν υπάρχουν ακόμη και σήμερα τέτοιοι νόμοι”.⁵ Ακόμη και αν υπήρχαν “πολιτικοί νόμοι”, οι νόμοι της ανθρώπινης ψυχολογίας δε θα μπορούσαν να’ναι αναχώσιμοι σε αυτούς ή παραχώσιμοι από αυτούς. Ο S. εξηγώντας, στην πραγματικότητα περιγράφοντας, κοινωνικές ή πολιτικές τάσεις, επικαλείται βασικούς νόμους της ανθρώπινης αλληλεπίδρασης αλλά ποτέ δεν επιχειρεί να εξηγήσει τις ψυχολογικές αλληλεπιδράσεις προσφεύχοντας σε υψηλότερα πολιτικο-κοινωνικά πλαίσια.⁶

II Σχετικά με την πρόταση ότι το κράτος είναι ένα άτομο που ενεργεί σαν μια ψυχή [una veluti mente]⁷, υποστηρίζεται ότι πρόκειται για ένα άθροισμα ατόμων που υπάρχει σαν ένας σωρός από πέτρες, οι δε νόμοι του περιγράφουν μόνο τις αμοιβαίες αλληλεπιδράσεις στο επίπεδο του επιμέρους.⁸

III Η ιστορία, η πολιτική, η κοινωνιολογία δεν είναι επιστήμες με τη σπινοζική σημασία, δηλ. παραγωγικά συστήματα αναγκαίων νόμων. Μόνον η ψυχολογία είναι επιστήμη, επειδή σχετίζεται με αναγκαίες σχέσεις ανάμεσα στα ανθρώπινα πάθη. Γι’ αυτό και, σε τελευταία ανάλυση, το κράτος δεν εξηγείται παρά στο επίπεδο της ανθρώπινης βούλησης, κι όχι

⁴ L. Rice [1990], σ. 277.

⁵ L. Rice, ό.π.

⁶ L. Rice, ό.π., σ.σ. 277-78.

⁷ TP, III, 2.

⁸ L. Rice, ό.π., σ. 279

με νόμους πολιτικής ή κοινωνιολογίας⁹

IV. Το καλύτερο κράτος για τον S είναι το ελάχιστο κράτος ακριβώς επειδή μπορούμε να το ελέγξουμε και να το χρησιμοποιήσουμε για τη μεγαλύτερη ωφέλεια όλων. Από αυτήν την άποψη, ο S δεν είναι πρόδρομος ούτε του Hegel ούτε του Marx¹⁰

V. Στον S [H9 II, θ 13], διατυπώνεται μια θεωρία ιεραρχίας των σωμάτων, από τα απλούστερα στα συνθετότερα. Για τον Rice, κάθε επίπεδο ιεραρχίας θεωριών ή ατόμων είναι πλήρως αναγκαίο και αιτιοκρατικό, η ιεραρχία η ίδια όμως υφίσταται κατά συμβεβηκός. Νόμοι είναι αναγκαίοι, επειδή υπάγονται ως παραγωγικές συνέπειες κανονιστικών τύπων υψηλότερης κλίμακος, αλλά προτάσεις που αξιώνουν αυτήν την υπαγωγιμότητα είναι καθαυτές μη αναγκαίες. Και καταλήγει στην έννοια της “κατά συμβεβηκός αναγκαιότητας” (contigent necessity), έννοια που, όπως αναγνωρίζει, θα συναντούσε την απάρεσκεια του S, προς την οποία όμως το σύστημά του δε θα μπορούσε να αντιπαρατεθεί¹¹

Σύμφωνα με την αρχική θέση του Rice, το κράτος δεν θεμελιώνεται οντολογικά στον S. Όμως, την ιδέα της ιεραρχίας των σωμάτων δεν απορρίπτει τελικά, εφόσον εξάλλου διατυπώνεται ρητά στο κείμενό του, τη συνδέει όμως με το συντυχιακό αλλά για τον S το τυχαίο [contigens] δεν υπάρχει ούτε ως προς την υπόσταση ούτε ως προς την ακολουθία και τη δράση των πραγμάτων [H9 I, 29]. Τυχαίο αποκαλείται κάτι ως προς την έλλειψη της γνώσης μας για την τάξη των αιτίων [H9 I, 33, Σχ 1]. Είναι επίσης κατηγορηματικός και για το ζήτημα της ελευθερίας της βούλησης του Θεού θεωρώντας την ως “το άσυλο της αγνοίας” [H9. I, Παράρτ]. Επίσης, η ιεράρχηση των σωμάτων δεν μπορεί παρά να γίνεται σύμφωνα με έναν ορισμένο Λόγο, ορισμένες στοιχειώδεις αρχές που

⁹ L. Rice, ό.π.

¹⁰ Rice, ό.π., σ. 280.

¹¹ Rice, ό.π., σ. 281.

διέπουν το σύνολο των μερών που υπάγονται σ' αυτήν, χάρη στις οποίες η ιεράρχηση αυτή καθίσταται δυνατή. Το κρίσιμο ερώτημα, βέβαια, είναι αν στα πράγματα συναντάμε έναν τύπο συνάρθρωσης, ιδιαίτερο κάθε φορά, ή αν αυτά συγκροτούνται και ιεραρχούνται επί τη βάση αναγκαίων και νομοτελειακών αρχών. Ο S αφενός μεν θέτει το πρόβλημα της ύπαρξης και γνώσης του ορισμένου και ξεχωριστού *individuum*, αφετέρου δε τον απασχολούν οι όροι της συμφωνίας του με τα άλλα, που υπάρχουν τόσο στο εσωτερικό του όσο και γύρω από αυτό (ένα κεντρικό ζήτημα στην Επιστολή 32, στην οποία θα αναφερθούμε στη συνέχεια)

Στο θ. 13, Η9 II, επιχειρείται να εισαχθεί η ιδέα του όλου ως σύνθεσης από επιμέρους σώματα. Κάθε σώμα, από το πλέον απλό μέχρι το πλέον σύνθετο, είναι κάτι ξεχωριστό. Ένα σύνθετο σώμα συνίσταται από ένα σύνολο σωμάτων που μεταδίδουν αμοιβαία τις κινήσεις τους “με έναν ορισμένο τρόπο” ή “σύμφωνα με έναν ορισμένο τρόπο” [*certa quadam ratione*], χωρίς όμως να μας λέει ποιος είναι ούτε τίνος τύπου είναι, μόνον ότι πρόκειται για μια σχέση που μπορεί να διατυπωθεί με όρους κίνησης-αδρανείας, χωρίς να μας δώσει τελικά τη φυσική του θεωρία.¹²

Στο βαθμό που το ανώτερο ον είναι η υπόσταση, δηλ. ένα σύνθετο ον, αυτόνομο, που δρα σύμφωνα με τους νόμους της φύσης του και ανάμεσα στα μέρη του διατηρείται μια σταθερή αναλογία, και τηρούνται οι όροι συμφωνίας ανάμεσά τους, ενώ οι τρόποι δεν διαθέτουν ούτε τον όρο της ελευθερίας ούτε της συμφωνίας στον ίδιο βαθμό, τότε μπορούμε να πούμε ότι η κλίμακα ιεραρχείται με κριτήριο τις αρχές της ελευθερίας και τους όρους συμφωνίας όλου-μερών. Επίσης, στο μέτρο που η υπόσταση θεμελιώνεται στο πράγμα, το οποίο συνίσταται από τους επηρεασμούς-σχέσεις του, τούτο συγκροτείται ως προς τον οργανωτικό κανόνα που διέπει τις σχέσεις που το συνιστούν. Η αυτονομία της υπόστασης πραγματοποιείται υπό τον όρο των οργανωτικών κανόνων που διέπουν τις κοινωνικές σχέσεις.

¹² Matheron [1991], σ. 84.

Η ουσία ταυτίζεται με τη δύναμη και η δύναμη είναι πάντα μια ενέργεια. Κάθε πράγμα αφενός μεν ενεργεί, αφετέρου δε πάσχει.¹³ Η δύναμη ενός πράγματος να δρα συνιστά και το μέτρο του δικαιώματός του. Όμως, η δύναμη του πράττειν (ή υπάρχειν) “αυξάνεται” και “μειώνεται” ανάλογα με τους επηρεασμούς που συνεισφέρουν στην άσκηση της δύναμης ενός ατόμου κάθε στιγμή [III, Γεν. Ορισμός των Συναισθημάτων].¹⁴ Οι επηρεασμοί που διαμείβονται ανάμεσα στα άτομα υπάχονται στον άπειρο έμμεσο τρόπο, στην κανονιστικότητα της *facies totius Universi* η οποία *έπεται* του άπειρου άμεσου τρόπου, δηλ. των απολύτως δεσμευτικών κανόνων για την ουσία ενός πράγματος. Στο βαθμό που ένας πολιτικός σχηματισμός υπάρχει σαν ένα πράγμα, ένα σώμα, έχοντας οντολογική διάσταση, υπάχεται πρωταρχικά στη νομοθεσία των κατηγορημάτων Σκέπτεσθαι-Πράττειν. δεύτερον, στους κανόνες που αφορούν την ουσία του, τους θεμελιώδεις όρους που καθιστούν εφικτή τη συμφωνία των μερών του και οι οποίοι είναι ορισμένοι σε κάθε ολότητα.¹⁵ τρίτον, στους κανόνες που αφορούν στις αλλαγές κατά τη διάρκεια του χρόνου και οι οποίοι δεν μπορούν να μη συνδέονται με την προηγούμενη τάξη αιτίων.¹⁶

Σύμφωνα με την ανακατασκευή των βασικών κατηγοριών του S, “η υπόσταση τοποθετείται στον τρόπο”.¹⁷ Εφόσον η υπόσταση, το είναι στην αυτονομία του, δεν υπάρχει χωρίς τους τρόπους της [Hθ. I, 18], και αντιστρόφως, και ανάμεσα στους τρόπους διαμείβονται ποικίλες σχέσεις, τότε έχουμε αφενός μεν την ελευθερία που διατυπώνεται μέσω του πράγματος ως υπόστασης, αφετέρου δε την ανάγκη συμφωνίας ανάμεσα στα μέρη του και τα άλλα που το περιβάλλουν. Το εύλογο ερώτημα βέβαια

¹³ Deleuze [1968] 1990, σ.σ. 91-93.

¹⁴ Βλ. Deleuze, ό.π.

¹⁵ Για τον S. οι άνθρωποι μπορούν να συμφωνούν πλήρως ως προς την ουσία [*prorsus convenire possunt*,], αλλά να διαφέρουν ως προς την ύπαρξη [Hθ. I, 17, Σχ.].

¹⁶ “Ό,τι υπάρχει υπάρχει εντός του Θεού και εξαρτάται από εκείνον έτσι ώστε χωρίς αυτόν ούτε να υπάρξει ούτε να νοηθεί μπορεί” [Hθ. I, 28, Σχ.].

¹⁷ Matheron [1983], σ. 83.

που μπορεί να διατυπωθεί αφορά τον προσδιορισμό των ορισμένων νόμων που διέπουν το πολιτικό ως πράγμα, χάρη στους οποίους επιτρέπεται η δυναμική του ανάπτυξη και η αυτορρύθμισή του, και των νόμων που διέπουν την εξέλιξή του στο χρόνο, οι οποίοι αφορούν τις επιμέρους σχέσεις ανάμεσα στα μέρη του, περιλαμβάνουν τους κανόνες της *affectio*, της μεταβολής, των συναντήσεων των σωμάτων, στην περιοχή όπου η ζωή του καθενός διαφεύγει από τον έλεγχό του και φαίνεται τυχαία¹⁸

Για τον *S* αφενός μεν τίθεται το πρόβλημα της ιδιαίτερης ουσίας ενός πράγματος, που δεν είναι ό,τι κοινό στο μέρος και στο όλον [H9 II, 37], αλλά βασίζεται σε ό,τι είναι κοινό στο μέρος και στο όλον, διότι “υπάρχουν ιδέες ή έννοιες κοινές σε όλους τους ανθρώπους, αφού συμπίπτουν όλα τα σώματα σε μερικά πράγματα, τα οποία αναγκαία είναι από όλους αντιληπτά” [H9. II, 38, Πόρ] και συνιστούν τους πρωταρχικούς νόμους της καθολικότητας της επιστήμης¹⁹ Η ιδιαιτερότητα ενός πράγματος, η αυτονομία της εξήγησής του διέρχεται μέσω των κοινών εννοιών του Λόγου και, σε πρακτικό επίπεδο, μέσω της “κοινής δύναμης του πλήθους” που συγκροτείται με τους θεσμούς του κράτους. Από τους όρους του Λόγου, τις κοινές ιδιότητες-συμφέροντα έλκονται οι όροι της συμφωνίας στο πολιτικό επίπεδο, συγκροτούνται οι κοινοί θεσμοί και τα κοινά δικαιώματα. “Όταν οι άνθρωποι έχουν κοινά δικαιώματα και όλοι καθοδηγούνται σαν από μια ψυχή” [TP, II, 16], “έχουν μεγαλύτερη δύναμη ενωμένοι και, κατά συνέπεια, θα έχουν περισσότερο δικαίωμα στη φύση από ό,τι καθένας μόνος του όσο δε περισσότεροι ενωθούν κατ’ αυτόν τον τρόπο, τόσο περισσότερο θα εκτείνεται το δικαίωμα όλων μαζί”

¹⁸ Για το ζήτημα της τύχης [*fortune*], βλ. Moreau [1990], σ.σ. 298-305, ο οποίος σ’ αυτό το κείμενο επιχειρεί να εντοπίσει τις συντεταγμένες μιας κριτικής θεωρίας της τύχης στον *S*. Ας σημειωθεί ότι για την ανάλυση του *M*. πάνω στις πρώτες φράσεις της *TP*, η τύχη α) ποικίλλει στο χρόνο, β) είναι επαναληπτική, γ) είναι ανεξάρτητη από εμάς, εκφράζοντας το γεγονός ότι δεν μπορούμε να διευθύνουμε τις υποθέσεις μας, δ) συνδέεται με την προκατάληψη και την αυταπάτη, δηλ. με την ιδεολογία. Ο *M*. υποστηρίζει ότι η κριτική θεωρία της τύχης στον *S*. είναι ένα μέσον για να ξεφύγουμε συλλογικά από τις περιστάσεις της τύχης.

¹⁹ Gueroult [1974], σ. 333.

[TP, II, 13]. “Ως βάση του δικαίου παρουσιάζεται η δύναμη κατ’ αυτόν τον τρόπο, η θεωρητική έννοια της πολιτικής χειραφετήθηκε από την ηθική και βρέθηκε απέναντι στο μοναδικό αίτημα για έναν αυτόνομο χειρισμό της πολιτικής.”²⁰ Όμως, η διεύρυνση της δύναμης και του δικαιώματος προϋποθέτει την ενότητα, συγκεκριμένα την κοινότητα συμφερόντων· στο βαθμό που δεν υπάρχουν κοινές ιδιότητες-συμφέροντα, η ενότητα ή δε θα υπάρχει ή θα’ ναι πλάσματική και επειδή τα συμφέροντα ποικίλλουν και οι αντιλήψεις των ανθρώπων περί αυτά, η δύναμη παρουσιάζει τις πιο ποικίλες διακυμάνσεις και διαφοροποιήσεις. Ενώ όμως μπορεί να εμφανίζεται ότι τα πράγματα εξελίσσονται κατά συμβεβηκός, εντούτοις “ο S κατευθύνεται προς τον προσδιορισμό των κανόνων που θεμελιώνουν το πολιτικό”,²¹ δηλ των κανόνων που οργανώνουν τις κοινωνικές δυνάμεις, οι οποίοι υπάρχουν ανεξάρτητα από τις επιμέρους επιθυμίες και βουλήσεις.²² “Το δικαίωμα ορίζεται μόνον ως προς τη δύναμη πλην όμως η δύναμη ενός μόνον ανθρώπου είναι αδύνατο να επωμισθεί ένα τέτοιο βάρος” [TP, VI, 5]. Η υπόσταση ως η διατύπωση της δύναμης ή ελευθερίας δεν μπορεί να εκπληρωθεί στο επίπεδο του τρόπου παρά μέσω της συμφωνίας ανάμεσα στα άτομα και της ενότητάς τους.

Ο S έχει επηρεαστεί από το νομιναλισμό και τούτο είναι εμφανές σε πολλά σημεία του έργου του. Σύμφωνα με μια νομιναλιστική εκδοχή, το κράτος είναι το σύνολο των μερών του και παρουσιάζεται ως μηχανισμός του οποίου τα μέρη που το συνιστούν θα μπορούσαν να μεταφερθούν από ένα σύστημα σε ένα άλλο. Στο Court Traité [I, II, 19], λέγεται ότι “I Μέρος και Όλον δεν είναι αληθινή ή εν ενεργεία πράγματα, αλλά μόνον οντολογικοποιήσεις· συνεπώς στη φύση δεν υπάρχουν ούτε όλον ούτε μέρη. II Ένα πράγμα που συντίθεται από διαφορετικά μέρη πρέπει να

²⁰ Marx, MEW III, σ. 304.

²¹ Mugnier-Pollet [1976], σ. 109.

²² “Οι βασιλιάδες πράγματι δεν είναι θεοί, αλλά άνθρωποι, που δαλεάζονται συχνά από το τραγούδι των Σειρήνων. Εάν λοιπόν όλα εξαρτώνταν από την ασταθή θέληση ενός μόνον ανθρώπου, τίποτε δε θα ήταν σταθερό” TP, VII, 1.

υπάρχει έτσι ώστε κάθε ξεχωριστό μέρος να συλλαμβάνεται και να εννοείται χωρίς τα άλλα” Και φέρνει ως παράδειγμα το ρολόι, του οποίου τα μέρη μπορούν να συλληφθούν ξεχωριστά, χωρίς την ανάγκη του όλου ως ολότητας. Επίσης στην ΤΤΡ, γράφει ότι η φύση δεν δημιούργησε έθνη αλλά άτομα [κεφ. ΧVΙΙ]. Οι σχέσεις ανάμεσα στα άτομα που είναι θεσμισμένες έχουν ένα συμβατικό χαρακτήρα, εχχράφονται στην κατηγορία των νόμων που εξαρτώνται από την απόφαση των ανθρώπων [ΤΤΡ, IV]²³. Εντούτοις ο S., όπως είδαμε στην προηγούμενη ενότητά μας για το κοινωνικό συμβόλαιο, δεν δέχεται ότι οι δικαιοκές σχέσεις που θεσμίζονται και οργανώνουν το πολιτικό είναι το αποτέλεσμα μιας απόφασης “Οι πολιτικές σχέσεις πρέπει να’ ναι λογικές. Ανάμεσα στους θεσμούς που εμφανίζονται στην ιστορία επικρατεί το συντυχιακό, αλλά στα πρότυπα των πολιτικών καθεστώτων ο S. θεμελιώνει ανάμεσα στους διάφορους θεσμούς μια λογική συνοχή”²⁴.

Η συμφωνία των ατόμων δεν προέρχεται ‘εξωτερικά’, εμφανιζόμενη σαν από μηχανής θεός, αλλά μέσα από τη συσπείρωση των ατόμων σε ένα σώμα, το οποίο απαιτεί την ανατροπή μιας προηγούμενης κατάστασης και την εχκαθίδρυση μιας νέας. Αυτή η ‘συμφωνία’ που προκύπτει τίποτε βέβαια δεν αποκλείει ότι είναι απότοκη μάλλον της φαντασίας, μιας συλλογικής φαντασίας, που όμως επιχειρεί να εχκαθιδρύσει μια πραγματικότητα “ Η φαντασία είναι παραχωχική ενός κόσμου, μιας ‘δεύτερης φύσης’”,²⁵ κι επειδή ακριβώς συμφωνεί μάλλον με τη φαντασία, χι’ αυτό και είναι ανατρέψιμη. Πότε όμως δε θα ανήκει στη φαντασία

²³ Σύμφωνα με τη σημείωση του C. Arruhen στην έκδοση της ΤΤΡ [1965], σ. 360, τους νόμους που θεσμίζουν οι άνθρωποι “έχουμε το δικαίωμα να τους θεωρούμε ως ανθρώπινες αποφάσεις, πράγμα που φαίνεται να υπονοεί ότι οι άλλοι νόμοι ήταν πιθανοί. Είμαστε υποχρεωμένοι να αρκούμαστε στην καθημερινή ζωή σε μια γνώση του πρώτου είδους, η οποία δεν αποκλείει την αμφιβολία και επιτρέπει την ιδέα των τυχαίων πραγμάτων [ο Λόγος δεν το επιτρέπει, βλ. Ηθ. ΙΙ, 44]. Οι θεσμισμένοι από τους ανθρώπους νόμους θα μπορούσαν να’ ναι διαφορετικοί από ό,τι είναι ; Όχι, χωρίς αμφιβολία από την άποψη του λόγου, διότι καθετί είναι αναγκαίο, αλλά εμείς πολύ συχνά αγνοούμε πώς τα πράγματα προδιορίζονται αναμεταξύ τους · ιδιαίτερα αγνοούμε πώς οι νόμοι τους οποίους θεσμίζουν οι άνθρωποι συναρτώνται με τους καθολικούς νόμους της φύσης. Επιτρέπεται λοιπόν και είναι αναγκαίο να τους θεωρούμε ως εξαρτωμένους από τις αποφάσεις των ανθρώπων που μπορούμε να φαντασθούμε διαφορετικές από ό,τι είναι...”

²⁴ Mugnier-Pollet [1976], σ. 109.

²⁵ Matheron [1983], σ. 59.

αλλά στο Λόγος, ο Λόγος βασίζεται σε ό,τι είναι κοινό στο μέρος και στο όλον. Θα πρέπει να εννοήσουμε ότι ο Λόγος επικρατεί, εφόσον αναγνωρίζεται ό,τι πράγματι είναι κοινό, όχι ό,τι αφορά στο επιμέρους και επιβάλλεται ως κοινός κανόνας, πράγμα που υπονοεί την πλάνη και την αυθαιρεσία. Ο Λόγος επικρατεί κατά το μέτρο της σύγκλισης των συμφερόντων, πράγμα που διευκολύνεται μέσω των θεσμών.²⁶

Οι πολιτικοί και θρησκευτικοί κανόνες στον S είναι κοινοί κανόνες και πρέπει να κατανοηθούν ως ιδιαίτερα οροθετημένες περιπτώσεις ενός φυσικού κανόνα (αν και στον S πρέπει να σημειωθεί ότι κάθε κανόνας μπορεί να θεωρηθεί ως φυσικός)²⁷. Ο κανόνας προϋποθέτει αλληλοσυνδεόμενες μονάδες, και μεγαλύτερες και μικρότερες και το πρόβλημα που απασχολεί είναι πώς είναι δυνατό να μην επιβληθεί αυθαιρέτως, ώστε να έχει ισχύ. Στην Ep 32, προς Oldenburg, ο S γράφει: “Σε σχέση με το όλον και τα μέρη, θεωρώ πράγματα ως μέρη κάποιου όλου, στο βαθμό που οι φύσεις τους προσαρμόζονται αμοιβαία έτσι που να συμφωνούν αναμεταξύ τους, όσο είναι δυνατόν. Αλλά στο βαθμό που τα πράγματα διαφέρουν αναμεταξύ τους, καθένα παράχει μια ιδέα στο νου μας η οποία είναι διακεκριμένη από άλλες και συνεπώς θεωρείται ως ένα όλον και όχι ως ένα μέρος”. Μπορούμε να εννοήσουμε ότι μια ολότητα υπάρχει, εφόσον τα μέρη της συμφωνούν αναμεταξύ τους. συνεπώς, οι κανόνες της δεν έλκονται παρά από τα πραγματικά κοινά που υπάρχουν ανάμεσα στα άτομα, τα οποία λόγω αυτών οδηγούνται σε μια φυσική συμφωνία [naturaliter convenire].

Το όλον και το μέρος βέβαια είναι όροι σχετικοί. Μπορεί κάτι ενώ είναι μέρος να θεωρηθεί, ή να θεωρήσει τον εαυτό του, ως μέρος, ή το αντίθετο. “Επί παραδείγματι, αφού κινήσεις των σωματιδίων της θέμψου, της πέψης κ.λπ. προσαρμόζονται αμοιβαία ως προς το μέγεθος και τη

²⁶ Στην TP, VII, 8, προτείνεται ο δανεισμός χωρίς τόκο, όπως στην αρχαία Αθήνα, προκειμένου για την ευημερία όλων. Η παραδειγματική αυτή πρόταση δείχνει τον προσανατολισμό σε μια σύγκλιση των συμφερόντων, που μπορεί να πραγματοποιηθεί μέσω θεσμών.

²⁷ Βλ. Sacksteder [1984], σ. 206.

μορφή κατά την οποία συμφωνούν αναμεταξύ τους, και όλα μαζί αποτελούν κάτι ρευστό, σ' αυτό το βαθμό μόνον θεωρούνται μέρη του αίματος αλλά στο βαθμό που εννοούμε τα σωματίδια της λέμφου ως διάφορα ως προς τη μορφή και την κίνηση από τα σωματίδια της πέψης, σ' αυτό το βαθμό τα θεωρούμε να' ναι ένα όλον, όχι ένα μέρος”[όπ]

Στην ίδια επιστολή ο S χρησιμοποιεί το εξής παραβολικό παράδειγμα “Αν θέλεις, τώρα, φαντάσου ότι ένας μικρός σκώληκας ζει στο αίμα, του οποίου η όψη είναι τόσο διαπεραστική ώστε διαλύει τα σωματίδια του αίματος, της λέμφου κλπ ..” Σύμφωνα με τον Sacksteder, μπορεί το παράδειγμα του σκώληκα να συνδεθεί με τον άνθρωπο που θεωρεί τον εαυτό του σαν κάτι ξεχωριστό, αγνοώντας, τουλάχιστον αρχικά, ότι υπάγεται σε μια ολότητα. Τα διλήματα που αφορούν την ταυτότητά μας εμφανίζονται, επειδή είμαστε μέσης εμβέλειας όντα, που ορρωδούν εν μέσω διαζευκτικών τρόπων ως προς τη θεώρηση του εαυτού μας. Θεωρούμε τους εαυτούς μας ως ολότητες που διαφέρουν από άλλες ή ως μέρη που προσαρμόζονται με αυτές χάρη στην κοινή μας φύση²⁸. Εντούτοις ο άνθρωπος προφανώς υπερέχει, αφού μπορεί να διορθώνει τις θεωρήσεις του ως προς τον εαυτό του, το περιβάλλον του και τους συντρόφους του. Για τον Sacksteder, στον S διακρίνεται μια κλίμακα οντοτήτων υπαχώχιμων στο ευρύτερο όλον του Θεού ή Φύσεως, που ενέχει τις ουσιώδεις αρχές που καθορίζουν τα πάντα “Το πλέον καθολικό συγκροτεί ένα όλον με το να περιέχει, να ελέγχει και να καθοδηγεί”²⁹. Από αυτήν την άποψη είναι μυθοπληθία για τον Sacksteder, η ιδιαιτερότητα και η ανεξαρτησία της

Ο S όντως αντιστρατεύεται την ιδέα του ανθρώπου ως “κράτους εν κράτει” [TP, II,6]. Εντούτοις, είναι αμφίβολο αν η όλη του προσπάθεια μπορεί να εκληφθεί ότι τείνει στην υπαχωριμότητα του μέρους σε ένα ευρύτερο όλον, με δεδομένο ότι υποστηρίζει πως κάθε ον προσπαθεί να

²⁸ Sacksteder [1978], σ. 147.

²⁹ ό.π., σ. 154.

διατηρείται *in suo esse* και δεν υποστηρίζει την αποποίηση του φυσικού δικαιώματος, να' ναι ο καθένας κύριος του εαυτού του. Το κράτος μπορεί να θεωρηθεί ως μια οιονεί υπόσταση, με το δικό της "πνεύμα", τους νόμους [TP, X, 9] εντούτοις κάθε μέρος της τείνει επίσης να λειτουργήσει σαν μια υπόσταση, υπό όρους αυτονομίας, για την εξασφάλιση της οποίας όμως είναι αναγκαίο να έχει αναγνωριστεί από τα άλλα και να έχει κατοχυρωθεί θεσμικά. Στη συμφωνία πρωταρχικά τίθεται η αναγνώριση των κοινών, για να συγκροτηθεί η βάση της, ώστε να' ναι δυνατή και η αποδοχή των ιδιαιτεροτήτων. Διαφορετικά, δε θα' ναι δυνατό να αποτελέσει "ο άνθρωπος για τον άνθρωπο θεό" [IV, 35, Σχ]. Το κρίσιμο ερώτημα όμως είναι αν το κράτος αποτελεί τη μοναδική εχχύηση ενός κοινού δικαιοκού συστήματος, αποτελώντας ένα μηχανισμό στους νόμους του οποίου υποχρεώνονται να κινούνται τα άτομα, ή αν αποτελεί ένα αναγκαίο στάδιο για τη διασφάλιση των δικαιωμάτων, εξασφαλίζοντας την απελευθέρωση της δύναμης καθενός, ένα στάδιο το οποίο είναι ανοιχτό στην εξέλιξη, ακόμη και στην αυτοκατάρχησή του.

Στον S υπάρχει η διάκριση ανάμεσα στους όρους *potentia* και *potestas*. Κυρίως χάρη στον Gueroult³⁰, μπορεί να γίνει κατανοητός ο χειρισμός του S ως προς αυτούς. Η δύναμη [*potentia*] του θεού είναι η ουσία του, δηλ. ισοδυναμεί με τους αναγκαίους νόμους οι οποίοι την καθιστούν πραγματική [H9 I, 34, Απ]. Η *potentia* ταυτίζεται με την εσωτερική αναγκαιότητα της ουσίας του· είναι η παραχωχική δύναμη, η οποία καθορίζεται πλήρως από αναγκαίους νόμους. Η *potestas* είναι η ικανότητα με την οποία παράγονται αποτελέσματα. Για τους οπαδούς της ελευθερίας της βούλησης, η *potestas* μπορεί να διατηρεί ένα μέρος της ικανότητάς της ελεύθερο. Για τον S η *potentia* είναι η αναγκαία *potestas* που παράγει, άρα μια *potestas* πλήρως καθορισμένη· ο θεός δεν μπορεί να μην παράγει ό,τι παράγει [H9 I, 17, Σχ]. Από αυτήν την άποψη δεν υπάρχει καμιά διαφορά ανάμεσα στους δύο όρους. Εμείς όμως

³⁰ Βλ. Gueroult [1968], σ.σ. 387-389, επίσης Igoin [1977], σ. 218

σχηματίζουμε την έννοια της potestas πολύ εύκολα, επειδή το περιεχόμενό της δεν είναι τίποτε άλλο από μια οποιαδήποτε αντίληψη για την ύπαρξη, ενώ σχηματίζουμε “πολύ δύσκολα” την έννοια της δύναμης που θεμελιώνεται στη Φύση και ως έννοια είναι αντίληψη μέσω της νόησης μόνον.³¹

Στο πεδίο της πολιτικής η potentia του πλήθους είναι προγενέστερη της πολιτικής εξουσίας. Από την ενωμένη δύναμη του πλήθους προέρχεται η ισχύς της εξουσίας, η οποία οφείλει να οργανώσει τη δύναμή του και να συντελέσει στην πραγματοποίηση των αποτελεσμάτων της. Συχνά όμως αυτό δε συμβαίνει, η εξουσία απομακρύνεται από την προέλευσή της και εκπίπτει του ρόλου που της αρμόζει. Η απομάκρυνση αυτή θα πρέπει να νοηθεί ως απομάκρυνση από τους αναγκαίους νόμους που διέπουν την παραγωγική δύναμη του πράττειν. Και οι νόμοι αυτοί δεν είναι συνήθως γνωστοί ούτε από τον ίδιο το λαό. Επειδή ακριβώς η δύναμη του πράττειν/σκέπτεσθαι κάθε ατόμου είναι περιορισμένη και το conatus καθενός δεν αρκεί για την εκπλήρωση των σκοπών του, χι’ αυτό οι άνθρωποι υποχρεώνονται να έρθουν σε συμφωνία, από την οποία προκύπτουν οι κανόνες του Λόγου. Στο βαθμό που η ουσία του κράτους, η δύναμή του, είναι η δύναμη του λαού, στο πεδίο της πολιτικής επιχειρείται η άρση της αντίθεσης ανάμεσα στην potentia και την potestas με την ταύτιση της τελευταίας με τη δύναμη του πλήθους. Το πνεύμα του κράτους είναι οι νόμοι [TP, X, 9]. Η εξουσία θα πρέπει να θεωρηθεί ως η έλλογη οργάνωση αυτής της δύναμης όλων, ώστε να’ ναι παραγωγική και απελευθερωμένη. “Σκοπός του κράτους είναι η ειρήνη και η ελευθερία” [TP, VIII, 7], που πραγματώνεται με τη σύνθεση αφενός μεν της αναγκαιότητας για συμφωνία, αφετέρου δε της ελευθερίας του κρίνειν, ήτοι στη δημοκρατία. Για τον S. η ελευθερία όπως και η δημοκρατία έλκονται από την προβληματική για μια παραγωγική δύναμη και τον προσανατολισμό του προς το “ευ ζην”. “Εάν σε μια Πολιτεία οι

³¹ Igoin, ό.π.

υπήκοοι δεν παίρνουν τα όπλα, επειδή τους παραλύει ο φόβος, πρέπει να πούμε όχι ότι εκεί επικρατεί η ειρήνη αλλά μάλλον η απουσία πολέμου” [TP, V, 4]. “Όταν λοιπόν λέμε ότι το καλύτερο κράτος είναι εκείνο όπου οι άνθρωποι διάχουν με σύμπνοια, εννοώ μια ζωή ανθρώπινη, η οποία δεν καθορίζεται αποκλειστικά από την κυκλοφορία του αίματος και από την εκπλήρωση των άλλων λειτουργιών, κοινών σε όλα τα ζώα, αλλά ουσιαστικά από το Λόγο, από την πραγματική αρετή του πνεύματος και τον αυθεντικό βίο” [TP, όπ, 5]

Συνοπτικά, για τον S, μπορεί να υποστηριχθεί ότι το κράτος δεν είναι απλώς ένα άθροισμα επιμέρους βουλήσεων (Rice) μέσω μιας προβληματικής για τη συγκρότηση μιας αποτελεσματικής και ισχυρής δύναμης. Δεν μπορεί όμως ανεπιφύλακτα να γίνει δεκτό ότι μέσω αυτού διατυπώνεται η ιδέα ενός Όλου στο οποίο υπάχονται τα μέρη, εφόσον στην πραγματικότητα η ισχυρή εξουσία πρέπει να θεωρηθεί ως μέσον για την κατοχύρωση των ατομικών ελευθεριών και του ευ ζην των ατόμων -

ν Η μετάβαση προς τη Δημοκρατία

Στην TP δίδεται μια ενδελεχής περιγραφή των τριών πολιτευμάτων, της μοναρχίας, της αριστοκρατίας και της Δημοκρατίας, στην ιδεώδη τους μορφή¹. Ένα βασικό ερώτημα είναι αν τα πολιτεύματα αυτά παραπέμπουν σε μια ιδέα εξέλιξης ή αν επιχειρείται να δοθούν οι κανόνες λειτουργίας καθενός ώστε να 'ναι σταθερό και αμετάβλητο².

Ο S έχει εκδηλώσει την προτίμησή του προς το δημοκρατικό καθεστώς, ήδη στην TTP, κεφ. XVI, όπου το θεωρεί ως το πλέον φυσικό. Υποστηρίζει δε ως πολιτικός μονιστής την αδιαίρετη εξουσία³, όπως υποστήριξε στην Ηθική την ενότητα της υπόστασης. Στη Δημοκρατία, αφενός μεν η εξουσία είναι απόλυτη [TP, XI], αφετέρου δε το πολίτευμα αυτό εγγυάται "την ελευθερία που η φύση αναγνωρίζει σε καθένα" [TTP, XVI]. Από τα θεμέλια του κράτους, σύμφωνα με τη σπινοζική κατασκευή, προκύπτει ότι ο σκοπός του δεν είναι η κυριαρχία, αντιθέτως είναι η απελευθέρωση του ανθρώπου από το φόβο, ώστε να ζει όσο είναι δυνατό σε ασφάλεια, δηλ. να διατηρεί, χωρίς να βλάπτει τον άλλον, το φυσικό του δικαίωμα ενεργό [TTP, XX]. Ο S. αφενός μεν ενδιαφέρεται για την εδραίωση μιας ισχυρής εξουσίας, αφετέρου δε για τη διασφάλιση των ατομικών ελευθεριών. Εισηγείται ως βασικό δικαίωμα την ελευθερία του κρίνειν, αναγνωρίζοντας τον πλουραλισμό των απόψεων και ταυτοχρόνως την αναγκαιότητα για τη σταθερότητα του καθεστώτος και την αποφυγή της στάσεως, την έκρηξη του πάθους [TTP, όπ.] Η εξουσία έχει την υποχρέωση να απαλλάξει τους πολίτες από το φόβο να εκφράζουν τη γνώμη τους, αλλά και εκείνοι με τη σειρά τους οφείλουν να εισηγούνται μεν τη γνώμη τους στους αρμοδίους, να κρατούν δε στάση αναμονής,

¹ Το κεφάλαιο περί Δημοκρατίας, ως γνωστόν, έμεινε ημιτελές, λόγω του θανάτου του S.

² Ο Feuer [1987, σ. 92] υποστηρίζει ότι ο S. ήταν αντίθετος προς την ιδέα της επανάστασης, αλλά και προς την ανατροπή των παραδοσιακών μορφών διακυβέρνησης μιας δεδομένης χώρας, βασιζόμενος στην κριτική του S. προς την αγγλική επανάσταση του Κρόμγουελ, TTP, XVIII.

³ Βλ. TTP, XIX, όπου περιγράφει τις συνέπειες της διαίρεσης με βάση ιστορικά παραδείγματα. Τον χαρακτηρισμό 'πολιτικός μονιστής' δανειζόμαστε από τον Feuer [ό.π., σ. 99].

τηρώντας τους νόμους με τους οποίους διαφωνούν, μέχρι να εισακουστούν⁴

Η πολιτική αποτελεί μέσον για την απελευθέρωση της δύναμης του Λόγου όπως και της επιθυμίας των ανθρώπων⁵. Για να χρησιμοποιήσουμε την ορολογία της Ηθικής, αποτελεί τρόπο και θα υποστηρίζαμε ότι ανταποκρίνεται στον άπειρο άμεσο τρόπο, στο βαθμό που προκύπτει από την αναγκαιότητα ενός έλλοχου ελευθεριακού πράττειν (το οποίο εκφράζεται από την κατηγορία της υπόστασης). Ο ιδεώδης τύπος εξουσίας είναι, πρώτον, απόλυτος, όταν υπάρχει ενότητα εξουσίας λαού. Το απόλυτο αυτό βέβαια, το οποίο υφίσταται υπό τον όρο της κατοχύρωσης του δικαιώματος του κρίνειν, ανταποκρίνεται μάλλον σε ένα πλουραλιστικό πολυδύναμο σχήμα και όχι σε μια δεσποτική εξουσία, που είναι τουλάχιστον αναποτελεσματική. Δεύτερον, πρέπει να έχει απεριόριστη διάρκεια, χι' αυτό και δεν εξαρτάται από πρόσωπα⁶. Η αποπροσωποποιημένη εξουσία θα πρέπει να συνδεθεί με τη θεωρία για την αγωγή των παθών, τα οποία διατυπώνονται ως ελλειψής σύλληψη των αιτιών της χαράς ή της λύπης, δηλ. της αύξησης ή της μείωσης της δύναμής μας, εφόσον η αναζήτηση των αιτιών σταματά σε πρόσωπα⁷. Τρίτον,

⁴ Στην ΤΡ, VII, 3, ο Σ. εξηγώντας τα θεμέλια του μοναρχικού κράτους, αναφέρεται στην ανάγκη συμβούλων ενημερωμένων για την κατάσταση των πραγμάτων, ώστε να διασφαλίζεται η επικοινωνιακότητα εξουσίας λαού και η Πολιτεία να "διατηρεί πάντα έναν και τον αυτό του". Στο κεφ. VIII, 3, ο Σ. δίδοντας τον τύπο του αριστοκρατικού πολιτεύματος, προτείνει το θεσμό ενός πολυμελούς συμβουλίου, το οποίο ασκεί την εξουσία, η οποία είναι σχεδόν απόλυτη, αφού δεν βρίσκεται στα χέρια του πλήθους. Στην ΤΡ, όμως, κεφ. XX, κάνει λόγο για το δικαίωμα των πολιτών να εισηγούνται τις απόψεις τους στην αρμόδια εξουσία, ενώ στην ΤΡ, VIII, 4, αναφερόμενος στο αριστοκρατικό καθεστώς γράφει: "Η κυρίαρχη εξουσία αυτού του αριστοκρατικού κράτους δεν επιστρέφει ποτέ στα χέρια του πλήθους ούτε και ζητείται ποτέ καμιά συμβουλή προερχόμενη από το πλήθος.."

⁵ Βλ. ΤΡ, XX, όπου ο Σ. τονίζει ότι σκοπός του κράτους δεν είναι να κάνει τους ανθρώπους ώστε να περάσουν από την κατάσταση των έλλογων όντων σε εκείνη των θηρίων ή των αυτόματων. Θεωρεί ότι ο Λόγος όπως και η κοινωνία δεν αντιτίθενται προς τη φυσική κατάσταση, ότι οι άνθρωποι αντιστέκονται απέναντι στην τυραννία, και τούτο συμφωνεί με το Λόγο και τη φύση. Βλ. τις υποσημειώσεις 2 & 3, για το κεφ. XVI, του C. Arrighi στη μετάφραση της ΤΡ [1965].

⁶ ΤΡ, VIII, 3, : "...για τη στήριξη ενός ολόκληρου κράτους η δύναμη ενός μόνον ανθρώπου είναι ανεπαρκής, ενώ παρόμοια κρίση δεν μπορεί να διατυπώσει κανείς ..στην περίπτωση ενός αρκετά πολυμελούς συμβουλίου... οι Βασιλείς είναι θνητοί ενώ αντίθετα τα Συμβούλια είναι αιώνια."

⁷ Βλ. ανωτέρω, σσ. 217 κ.εξ.

έχουμε την εγκαθίδρυση μιας αμοιβαίας σχέσης ανάμεσα στη γνωμοδότηση-απόφαση-εκτέλεση⁸.

Η 'καρδιά' της πολιτικής είναι η συγκρότηση της δύναμης, κατά τρόπον ώστε να υφίσταται ως πραγματική και αποτελεσματική. Σύμφωνα με την Ηθική δύναμη είναι η ουσία της υπόστασης. Για την πολιτική θεωρία μπορεί να υποστηριχθεί ότι στη θέση της υπόστασης τίθεται η αυτόνομη πράξη. Το πνεύμα της Πολιτείας είναι οι νόμοι, ο βασικός, 'άμεσος' τρόπος με τον οποίο πραγματοποιείται ο λαός, τα συμφέροντα και το *ingenium* που τον χαρακτηρίζει, συνιστούν τον άπειρο έμμεσο τρόπο, τις εν χρόνω και μεταβαλλόμενες εκφράσεις των πραγμάτων, που συχνά βρίσκονται σε σύγκρουση και σε αντινομική σχέση με τις παραχωχικές τους αρχές. Το αιτούμενο είναι να εναρμονιστούν η εξουσία, οι θεσμοί και η πολλαπλότητα των συμφερόντων και απόψεων. Ως εκ τούτου χρειάζονται ενδιάμεσοι θεσμοί μέσω των οποίων μπορεί να ευνοηθεί η συνδιαλλαγή⁹.

Η ανακατασκευή των πολιτειακών καθεστώτων στον S δεν είναι ιστορική-εμπειρική, αλλά παράγεται από την έννοια της δύναμης και μιας κριτικής θεωρίας των παθών, με άλλα λόγια από τις περιπέτειες για τη συγκρότηση της δύναμης, ήτοι για την ελευθερία. Με τη γενετική αναπαράσταση των πολιτικών σχέσεων ζητείται η ανταπόκριση στα γεγονότα. Ο S δεν ασχολείται ιδιαίτερα με την ανακάλυψη κάποιου ορισμένου ιστορικού σημείου ως αφετηρίας. "Τα δημοκρατικά καθεστώτα μετατρέπονται σε αριστοκρατικά και τα τελευταία, τελικώς, σε μοναρχικά" [TP, VIII, 12]. Ο ίδιος στην ανακατασκευή του ακολουθεί την αντίστροφη, πιο αισιόδοξη, πορεία, η οποία μπορεί να συμβεί, όπως και οποιαδήποτε εξέλιξη ή παλινδρόμηση, ανάλογα με το χειρισμό των δεδομένων δυνάμεων. Οι ιστορικές συγκυρίες όμως βαίνουν ανάλογα με την ανταπόκρισή τους σε ορισμένες αρχές, οι οποίες παραβιαζόμενες

⁸ Βλ. Matheron [1988, σ. 333].

⁹ Ο Matheron [ό.π., σ. 343] θεωρεί ως ενδιάμεσους θεσμούς τη Δικαιοσύνη και τον τρόπο με τον οποίο εκλέγονται οι διευθύνοντες.

προκαθούν τα πάθη, αν και στην TP, VIII, § 12, οι μεταβολές των πολιτευμάτων φαίνεται να απορρέουν από τα πάθη¹⁰. Εντούτοις αυτά βασιζόμενα στην έννοια της *affectio*, προκύπτουν από τους κανόνες που διέπουν τις σχέσεις των ανθρώπων και από τους τρόπους με τους οποίους τις αντιλαμβάνονται.

Για τον S. στην πραγματικότητα δεν υπάρχει ένα ορισμένο ιστορικό ξεκίνημα. Το ότι ένα πολίτευμα έχει μια ορισμένη μορφή τίποτε δεν εχχυάται ότι θα παραμείνει η ίδια, ότι θα αλλάξει προς το καλύτερο ή προς το χειρότερο, εκτός από τις αρχές επί των οποίων βασίζεται και στην τήρησή τους. Οι πρωτόγονες Δημοκρατίες βασίζονται στην καλλιέργεια της ηθικής, η εισροή μεταναστών και η σπάνις των αγαθών οδηγεί στα πάθη της πολιτικής ζωής¹¹. Με βάση την παράγραφο αυτή της TP, μπορεί να υποστηριχθεί ότι η πορεία από τη Δημοκρατία στη Μοναρχία προέρχεται από τα πάθη. Η αντίστροφη όμως κατεύθυνση προκύπτει μέσω της διεύρυνσης της εξουσίας και των δικαιωμάτων, αν και οι εξεχέρσεις των παθών δεν αποκλείονται οδηγώντας έστω μη συνειδητά στις αλλαγές. Και σε μια “ορθώς θεσμισμένη Πολιτεία” [TP, X, 10], γράφει ο S., δίδοντας τα πλαίσια του αριστοκρατικού πολιτεύματος, μπορεί να συμβεί ώστε τα πάθη να το καταλύσουν, ο λαός να κυριευτεί από πανικό, σε κάποια δυσχερή στιγμή, και να στραφεί “σε κάποιον άνδρα φημισμένο για τις νίκες του”. Παρόλ’ αυτά και η κατάσταση αυτή έχει τη θεραπεία της. Σε ένα καθεστώς δε θα πρέπει να επιτρέπεται η ανάδειξη ενός και μόνον ανδρός, αλλά η θέσμιση ανταγωνιστικών πόρων, που θα μπορούν να επιφέρουν την ισορροπία σε μια περίπτωση κρίσης [TP, όπ].

¹⁰ TP, VIII, 12 : “...οι άνθρωποι είναι εκ φύσεως εχθροί αναμεταξύ τους· κατά συνέπεια, όσο κι αν συνδέονται ανάμεσά τους και πειθαναγκάζονται από νόμους, διατηρούν ωστόσο αυτήν τους τη φύση. Τούτο εξηγεί, κατά τη γνώμη μου, το γεγονός ότι τα δημοκρατικά καθεστώτα μετατρέπονται σε αριστοκρατικά και τα τελευταία, τελικώς, σε μοναρχικά.”

¹¹ TP, VIII, 12 : “...συχνά σβήνουν οι οικογένειές τους, άλλοι εξορίζονται για εγκλήματα που έχουν διαπράξει, οι δε περισσότεροι, λόγω στενότητας της ιδιωτικής οικονομικής τους κατάστασης, παραμελούν τα κοινά, εν τω μεταξύ οι πιο δυνατοί δεν έχουν το νου τους σε τίποτε άλλο παρά στο πώς να βασιλέψουν αυτοί και μόνον αυτοί· έτσι λοιπόν, σιγά σιγά, η κρατική εξουσία καταλήγει να περιέρχεται στα χέρια των λίγων και, τελικά, ως αποτέλεσμα των πατριαστικών διαμαχών, στα χέρια ενός και μόνου ανθρώπου.”

Το κυριότερο πρόβλημα βέβαια που απασχολεί τον S. δεν είναι η εξέλιξη των πολιτειακών μορφών, αλλά οι όροι σταθερότητας ενός καθεστώτος, ανεξάρτητα από την τυπική μορφή του. Αυτοί όμως καθορίζονται από την ανάπτυξη της οικονομίας, των θεσμών αλλά και της νοοτροπίας (ingenium) των πολιτών, ως εκ τούτου υπάχονται στην ιστορία. Οι όροι σταθερότητας όμως παραπέμπουν στη Δημοκρατία, όπου διασφαλίζονται με την ενότητα εξουσίας-πολιτών, την ενότητα της δύναμης.

Στο μοναρχικό καθεστώς, TP, 19, ο νους της Πολιτείας θεωρείται ότι είναι ο βασιλιάς και τα αισθητήρια όργανά του, με τα οποία συλλαμβάνει την κατάσταση της, το Συμβούλιο, μέσω του οποίου ο νους πράττει ό,τι κρίνει καλύτερο¹². Εντούτοις, η ενότητα αυτού του νου και του σώματος πρέπει να θεωρηθεί αμφίβολη, πράγμα που υπονοείται και από το δεισμό του.

Ο S αναγνωρίζει ότι “η εμπειρία φαίνεται να διδάσκει ότι συμφέρει την ειρήνη και την ομόνοια να ανατεθεί κάθε εξουσία σε έναν και μόνον άνθρωπο” [TP, VI, 4]. Παρόλα αυτά στην επόμενη παράγραφο γράφει ότι “πλανώνται πλάνην οικτράν όσοι πιστεύουν ότι είναι δυνατόν ένας και μόνον άνθρωπος να είναι κάτοχος του ανωτάτου Δικαίου της Πολιτείας”. Κι επειδή “η δύναμη ενός μόνον ανθρώπου δεν μπορεί να αντέξει το βάρος όλης της εξουσίας”, αναπόφευκτα και για ποικίλους και συγκυριακούς λόγους την εξουσία του προσεταιρίζεται ένα πλήθος άλλων, στρατηγοί, σύμβουλοι ή και φίλοι, με αποτέλεσμα η απόλυτη μοναρχία να είναι στην πράξη αριστοκρατικό καθεστώς, και “μάλιστα συγκαλυμμένα, ώστε να καταντά το χειρίστο είδος πολιτικού καθεστώτος”. Από την άλλη μεριά, “η απόλυτη και συγκεντρωτική εξουσία είναι εξαιρετικά επικίνδυνη για τον ηγεμόνα, μισητή στους

¹² Ο Matheron [ό.π., σ. 347 & σημ. 152] θεωρεί ως εμπνευσμένη από ένα μη σπινοζικό δεισμό αυτήν την αναλογία και αρκετά ανεπιτυχή. Μπορεί όμως να υποστηριχθεί ότι ο δεισμός που διαφαίνεται ανταποκρίνεται στο μοντέλο της Μοναρχίας και στην αποτυχία της ίδιας.

υπηκόους και αντίθετη προς τους θεσμούς, τόσο θείους όσο και ανθρώπινους” [TP, VII, 14] Ακόμη κι αν η εξουσία μεταβιβαζόμενη σε ένα και μόνον άνθρωπο είναι μακροχρόνια και κατορθώσει να επιβάλει την ειρήνη, η διάρκειά της δεν αποτελεί κριτήριο δύναμης, διότι η ειρήνη δεν είναι απλώς απουσία πολέμου, αλλά σύμνοια των φρονημάτων [TP, VI, 4]

Ο τύπος της μοναρχίας που περιγράφει ο S δεν έχει θεσμιστεί ποτέ στην ιστορία, όπως και ο ίδιος αναγνωρίζει. Παρόλ’ αυτά με βάση την εμπειρία, τις αιτίες της διατήρησης και, αντιστρόφως, του αφανισμού όλων των πολιτισμένων κρατών, μπορεί να κατασκευαστεί ο ιδεώδης τύπος αυτού του πολιτεύματος¹³. Το ιδεώδες όμως είναι πιο πραγματικό και αποτελεσματικό από τις ιστορικά εμφανιζόμενες μορφές, επειδή βασίζεται στην τήρηση ορισμένων κανόνων και αρχών που διέπουν την έννοια της δύναμης. Το δίκαιο και η δύναμη του βασιλιά υπακούει στη γνώμη του Συμβουλίου. Ο S. είναι υπέρ μιας αποπροσωποποιημένης εξουσίας, εφόσον πάνω από αυτήν και πριν από αυτήν υπάρχουν οι νόμοι. Η ασφαλιστική δικλείδα του πολιτεύματος έγκειται στη λειτουργία του Συμβουλίου¹⁴, του οποίου ο αριθμός των μελών βρίσκεται σε σταθερή αναλογία με τον αριθμό των πολιτών. Τα δε μέλη εναλλάσσονται κατ’ έτος ώστε όλοι οι πολίτες να μπορούν να αναλάβουν κάποια χρονιά ρόλο στη λειτουργία του. Το συμβούλιο δεν έχει έναν απλώς διαμεσολαβητικό ρόλο ανάμεσα στο βασιλιά και το λαό, ώστε να εξισορροπείται η σχέση των δύο πόλων, άρχειν και άρχεσθαι, αλλά ευνοεί τη δυναμική ανάπτυξη και του σώματος των πολιτών, εφόσον θεσμοθετείται η συμμετοχή τους στα κοινά¹⁵.

¹³ Αναφέρει όμως ένα ιστορικό παράδειγμα, το κράτος των Αραγονέζων, βλ. TP, VII, 30.

¹⁴ Βλ. McShea [1968, σ. 115], ο οποίος διακρίνει τον πρωταρχικό ρόλο του Συμβουλίου. Παραπέμποντας στους Geyl [1961, σσ.132-33] & Renier [1944, σ. 17], γράφει ότι η σχέση ανάμεσα στον William III και το Συμβούλιο φαίνεται ότι αποτελεί εδώ το πρότυπο της εισήγησης του S. [ό.π., σμ. 49]. Ο Matheron όμως [1988, σ. 480] θέτει ερώτημα αμφιβολίας αν το καθεστώς του William ανταποκρίνεται στη Μοναρχία που εισηγείται ο S. Ο δε S. αναγνωρίζει ότι το πολίτευμα που περιγράφει δεν έχει θεσμιστεί ποτέ στην ιστορία [TP, VII, 30].

¹⁵ Βλ. Αριστοτέλους, *Πολιτικά*, III, ii, § 7 & 9, όπου αναγνωρίζεται ως αρετή του πολίτη η γνώση του άρχειν και άρχεσθαι.

Εφόσον “το ξίφος του βασιλιά, δηλαδή το δίκαιό του, είναι στην πραγματικότητα η θέληση του πλήθους και οι προικισμένοι με λογική άνθρωποι ποτέ δεν παραιτούνται από το δικαίωμά τους σε βαθμό ώστε να πάντων να είναι άνθρωποι και να επιτρέψουν να τους μεταχειρίζονται σαν κτήνη” [TP, VII, 25], το μοναρχικό πολίτευμα αποτελεί μια τυπική μορφή, μέσω της οποίας προετοιμάζεται η ωρίμανση της δύναμης των πολιτών. Η δύναμη, όπως καθαρά γράφει ο S, προέρχεται από το λαό, χάρη σε αυτόν είναι σταθερή και από αυτόν μπορεί ανά πάσα στιγμή να ανατραπεί¹⁶. Η δύναμη όμως συγκροτείται χάρη στην ενότητα, ως εκ τούτου βασίζεται στις αρχές της αλληλεξχώσης, της ισοτιμίας και της ελευθερίας. Οι κανόνες συγκρότησης της δύναμης υπερβαίνουν τα όρια του ατομικού, οι ελλείψεις ή τα πάθη του οποίου επιχειρείται να θεραπευθούν μέσω των θεσμών. Είναι χαρακτηριστικό ότι στο εν λόγω πολίτευμα οι πολίτες δεν έχουν σχέση ατομικής ιδιοκτησίας με τη γη, η οποία αποτελεί δημόσια ιδιοκτησία [TP, VI, 12 & VII, 8], προκειμένου να μην ευνοείται το κίνητρο του υπερβάλλοντος κέρδους από αυτήν, αλλά να αποτελεί κοινό αγαθό υπερασπίσιμο από όλους σε όποια δεδομένη περίπτωση [TP, VII, 19]. Ο S με τη θέσμιση της δημόσιας ιδιοκτησίας της γης θέλει να αποφυγεί το συνήθη ατομικισμό αλλά και την απομόνωση των πολιτών στην ενασχόληση με την ιδιοκτησία τους. Η διάθεση για πλουτισμό πρέπει να κατευθυνθεί προς το εμπόριο, όπου βλέπει να αναπτύσσονται σχέσεις αλληλεξάρτησης. Επειδή όμως ως απώτερο σκοπό θέτει μιαν ισόρροπη ανάπτυξη μέσω της ενότητας, γι’ αυτό και στον τομέα αυτόν προτείνει μέτρα, όπως το δανεισμό χωρίς τόκο [TP, VII, 8].

Ο S στα δύο κεφάλαια της TP, που αφιερώνει στη Μοναρχία, περιγράφει μεν την ιδεώδη λειτουργία του στρατού, του Συμβουλίου, της Δικαιοσύνης, του ιδιοκτησιακού καθεστώτος, του ρόλου του βασιλιά, αλλά και της οικογένειάς του, δεν πιστεύει όμως ότι μπορεί η εξουσία αυτή να’ ναι απόλυτη, δηλ. ενωμένη με το λαό. Μόνον αν η μοναρχική

¹⁶ Βλ. TP, VII, 25, επίσης 30, όπου το δίκαιο του πολέμου αναγνωρίζεται στο λαό, με το οποίο οι πολίτες έχουν το δικαίωμα να αντικρούουν τυχόν βίαιες ενέργειες του βασιλιά.

εξουσία είναι πλήρως αποπροσωποποιημένη ή υποταχμένη σε νόμους πάνω από αυτήν μπορεί να επιβιώσει· μόνον αν πρόκειται για μια ιδεώδη Μοναρχία, για μια δημοκρατία που οφείλει να συμβιώνει με ένα βασιλιά¹⁷ Στην πραγματικότητα όμως, συνήθως ο βασιλιάς είναι ευάλωτος τόσο από τους οικείους του όσο και από το λαό.

Ένας μόνον άνθρωπος δεν μπορεί να συγκεντρώσει όλες τις εξουσίες στα χέρια του Ένα αρκετά πολυάριθμο όμως συμβούλιο είναι ικανό να κυβερνήσει χωρίς βοήθεια¹⁸ Ένα αρχικό πρόβλημα του αριστοκρατικού πολιτεύματος είναι πώς θα κατισχύσει του λαού, κυρίως των συντεχνιών. Πάνω σ' αυτό προτείνεται και πάλι ο ρυθμιστικός ρόλος του συμβουλίου, για το οποίο καθοριστικός είναι ο αριθμός των μελών του, που θα πρέπει να βρίσκεται σταθερά σε αναλογία 2% προς τον πληθυσμό¹⁹ [TP, VIII, 13]. Επίσης το καθεστώς αυτό δε θα πρέπει να δέχεται συμβουλές από το πλήθος. Απαιτείται όμως το συμφέρον των Ευπατριδών να είναι συνδεδεμένο με το εθνικό συμφέρον της εμπορευματικής αριστοκρατίας²⁰ Όρος βασικός για τη συνοχή του συμβουλίου είναι η ισότητα των μελών του. Ο S τη θεωρεί τόσο βασική, ώστε προτείνει να μην υπάρχει αρχηγός ή πρόεδρος, αλλά ένα άλλο συμβούλιο από Ευπατρίδες το οποίο θα ελέγχει την τήρηση των νόμων [TP, VIII, 20] Δεν θα πρέπει επίσης να συγκαταλέγονται στους Ευπατρίδες όσοι κατέχουν την πολεμική τέχνη [TP, VIII, 9] Σε γενικές

¹⁷ Matheron [1988], σ. 503.

¹⁸ TP, VIII, 3 & Matheron [1988], σ. 481. Σύμφωνα με τον Feuer [1987, σσ. 158 κ.εξ.] ο S. έχει μελετήσει το παράδειγμα της Βενετίας και της Γένουας, με αφορμή την αποτυχία της διακυβέρνησης του De Witt. Ειδικά το παράδειγμα της Βενετίας είχε ασκήσει σημαντική επίδραση στις Κάτω Χώρες και στην Αγγλία και θεωρούνταν ότι είχε λύσει το πρόβλημα ενός σταθερού πολιτεύματος στο οποίο η μεσαία τάξη των εμπόρων κατείχε την πολιτική δύναμη. Όπως σημειώνει ο Mc Shea [1968, σ. 117], ο S. προσεγγίζει δύο τύπους αριστοκρατίας, τη συγκεντρωτική και την αποκεντρωμένη, η Βενετία ήταν το πρότυπο της πρώτης και οι Κάτω Χώρες της δεύτερης. Για τον Matheron, όμως, έχουμε τη συγκεντρωμένη και την ομοσπονδιακή αριστοκρατία.

¹⁹ Εννοεί προφανώς τους άνδρες ενήλικες, βλ. επίσης Matheron [1988], σ. 482.

²⁰ Βλ. Feuer [1987], σ. 159 & 165.

γραμμές, επιχειρείται να εξασφαλιστεί η ενότητα, η συνέπεια²¹, η νομιμοφροσύνη των Ευπατριδών, ώστε η δύναμη του συμβουλίου να είναι αραχής και να μην είναι εύκολο το πολίτευμα να μετατραπεί σε μοναρχικό, αλλά ούτε και να απειληθεί από το λαό. Το δικαίωμα εκλογής των Ευπατριδών δεν είναι κληρονομικό και τούτο ευνοεί την καλύτερη εκπροσώπηση των πολιτών στο συμβούλιο, στο οποίο μπορεί να γίνει δεκτός κάθε ανεξάρτητος ιδιοκτήτης [TP, VIII, 1]. Με λίγα λόγια, έχουμε μια αντιπροσωπευτική Δημοκρατία, η οποία εκφράζει τη γενική βούληση, χωρίς όμως η ίδια να εκφράζεται άμεσα ποτέ. Τούτο δείχνει την απόσταση εξουσίας-λαού, λόγω της οποίας το πολίτευμα δεν θεωρείται απόλυτο και χι' αυτό ο λαός παραμένει απειλητικός για τους κυβερνώντες²².

Ο S υποστηρίζει ότι η ιθύνουσα τάξη είναι τόσο ισχυρότερη όσο λιγότερα δικαιώματα "διεκδικεί η μάζα των πληβείων, όπως εκείνα που στην Κάτω Γερμανία διαθέτουν κατά κανόνα τα σωματεία των τεχνιτών, τα κοινώς επονομαζόμενα Gilden [TP, VIII, 5]. Η ηγετική τάξη αποτελείται από ελεύθερους ιδιοκτήτες και εμπόρους. Η χη, σε αντίθεση προς το μοναρχικό καθεστώς, έχει εμπορευματοποιηθεί και δεν ισχύει η διαίρεση σε οικογένειες ή φυλές. Έχουμε λοιπόν την άνοδο της εμπορευματικής αστικής τάξης, η οποία επιδιώκει την αποδέσμευση των οικονομικών σχέσεων από τις συντεχνιακές οργανώσεις. Μπορεί να υποστηριχθεί ότι ο S αναφέρεται σε μια συγκεκριμένη κοινωνική-ιστορική περίοδο, κατά την οποία ο λαός δεν διεδραμάτιζε, αλλά ούτε και μπορούσε, τον κύριο ρόλο²³. Απαιτούνταν όμως να βρεθεί η διέξοδος από τις παροχημένες μεσαιωνικές σχέσεις, χι' αυτό και προτείνεται ένα

²¹ Βλ. χαρακτηριστικά, TP, VIII, 16, όπου κρίνεται ως υποχρεωτική η συμμετοχή των Ευπατριδών στις συνεδριάσεις και αξιόποινη η παραμέληση του καθήκοντός τους.

²² Βλ. TP, VIII, 4: "Ο λόγος για τον οποίο το εν λόγω κράτος δεν είναι στην πράξη απόλυτο δεν μπορεί να είναι άλλος από το ότι το πλήθος παραμένει απειλητικό για τους κυβερνώντες."

²³ Όμως σημειώνει ο Yovel [1989, 1991] σ. 373, επιχειρώντας το συσχετισμό Spinoza-Marx, ο M. απορρίπτει τη σπινοζική έννοια του πλήθους ως κατώτερης και ανίκανης ομάδας για μια αυθεντική σωτηρία, εισηγούμενος τη μετατροπή της σε προλεταριάτο, υποκειμένου όσο και αντικειμένου χειραφέτησης. Μπορούμε όμως να υποστηρίξουμε ότι ο S. δεν βλέπει μεν εξιδανικευμένα το λαό, τον ενδιαφέρει εντούτοις η αναμόρφωσή του μέσω των θεσμών.

ισχυρό όσο και δεσμευτικό θεσμικό πλαίσιο. Εντούτοις ο S βλέπει κριτικά και την ιθύνουσα τάξη, εισηγούμενος την ισοτιμία ανάμεσα στα μέλη της, παρόλο που αναγνωρίζει ότι η πραγμάτωση της ισότητας δεν μπορεί να αναζητηθεί ανάμεσα σε όλους στο εν προκειμένω κράτος [TP, VIII, 9]. Η μη τήρηση αυτού του κανόνα εκ μέρους των Ευπατριδών θα αποβεί στην ολισθηση της εξουσίας σε μικρότερο αριθμό κυβερνώντων [ό.π., § 11], ως εκ τούτου στην αποδυνάμωση της ιθύνουσας τάξης και στην εκτροπή της σε ολιγαρχία ή μοναρχία. Ο όρος της ισότητας στους κόλπους της αστικής τάξης την υπερβαίνει, ενώ στη μη εκπλήρωσή του μπορούμε να διακρίνουμε μια αιτία για τις περιπέτειές της.

Με λίγα λόγια, η ιθύνουσα τάξη των Ευπατριδών έχοντας τη δύναμη να εισάγει νόμους και να ακυρώνει άλλους, έχει τη δύναμη να συγκροτεί μια νέα πραγματικότητα. Το πρόβλημα είναι πώς αυτή θα ισχύει και μάλιστα για όλους, πώς οι θεσμοί θα φαίνονται φυσικοί, όπως οι πέτρες, το νερό και τα δέντρα, κι ενώ είναι ανθρώπινα δημιουργήματα, δεν θα αναφέρονται σε επιμέρους σκοπούς, προθέσεις και συμφέροντα. Ο S όπως σημειώσαμε, ως εχχύηση θέτει την ίδια τη στάση της ιθύνουσας τάξης, να ενεργεί για το κοινό καλό [TP, VIII, 11].

Ένας άλλος τύπος του Αριστοκρατικού καθεστώτος είναι ο ομοσπονδιακός²⁴, τον οποίο ο S κρίνει προτιμότερο από τον προηγούμενο [TP, IX, 1]. Σ' αυτό το καθεστώς οι συνασπισμένες πόλεις δεν μπορούν να επιβιώσουν παρά σε στενή αλληλεξάρτηση. Ο λόγος βέβαια για τον οποίο είναι προτιμητέο έγκειται στην ενωμένη δύναμη των πόλεων, που διασφαλίζει την ειρήνη, και στην ισόρροπη οικονομική ανάπτυξη, που υπονοείται ότι υπάρχει, ανάμεσα στις πόλεις. Κι όπως γράφει ο S στο τέλος του κεφαλαίου [TP, IX, 15], σ' αυτόν τον τύπο καθεστώτος είναι δυσκολότερο να σφετερισθεί κανείς την κρατική εξουσία, ενώ η ελευθερία είναι κοινή σε περισσότερους ανθρώπους και το

²⁴ Ο S. δεν χρησιμοποιεί τον όρο 'ομοσπονδιακός', απλώς περιγράφει το πολίτευμα αυτό, γράφοντας ότι είναι: "...εκείνο επί του οποίου κυριαρχούν περισσότερες από μία πόλεις και το οποίο κρίνω προτιμότερο από το προηγούμενο." Τον όρο 'ομοσπονδία' δανείζομαι από τον Matheron [1988, σσ. 494 κ.εξ.].

κοινό αχαιό συμπύπτει με τα συμφέροντα περισσότερων πόλεων

Σε γενικές γραμμές, τα πολιτεύματα της Μοναρχίας και της Αριστοκρατίας μπορεί να υποστηριχθεί ότι, για να είναι σταθερά, δεν μπορεί παρά να αποτελούν μορφές Δημοκρατίας²⁵. Η παραχωρική αρχή από την οποία κατασκευάζονται τα πολιτειακά καθεστώτα είναι η δύναμη. Και όσο περισσότερο είναι ενωμένες οι δυνάμεις των πολιτών αλλά και των Πολιτειών, τόσο περισσότερο εκτείνεται το δικαίωμα και η ελευθερία τους. Εκείνο που αλλάζει από μια πολιτειακή μορφή σε άλλη είναι ο τρόπος λήψης των αποφάσεων, ενώ ο σκοπός και το περιεχόμενό τους είναι αλληλένδετα συνυφασμένα με το λαό.

Οι παραπάνω πολιτειακές μορφές περιορίζονται στα όρια του χρόνου, διότι “όπως διακρίνει ο οξυδερκέστατος Φλωρεντίνος, στο κράτος όπως και στο ανθρώπινο σώμα κάτι προσμείχνεται κάθε μέρα, φαινόμενο που καθιστά απαραίτητη κάποια θεραπεία” [TP, X, 1]. Ο S όμως διαφωνεί με τη θεραπεία του Μακιαβέλλι, το διορισμό ενός δικτάτορα, διότι έτσι θέλοντας να αποφύγουμε τη Σκύλλα, πέφτουμε στη Χάρυβδη [TP, ό.π.]. Διαφωνεί όμως και για το λόγο ότι τα φυσικά τους δικαιώματα οι άνθρωποι δεν είναι δυνατό να τα μεταβιβάσουν σε άλλον, με δεδομένο ότι το δικαίωμα ορίζεται ευθέως ως προς τη δύναμη, την πραγματική ουσία μας εφόσον προσπαθεί να παραχάξει ό,τι μπορεί. Μπορούμε όμως να μεταφέρουμε το δικαίωμά μας και να σεβόμαστε αυτή τη μεταβίβαση, όσο διάστημα και εφόσον προκύπτει κάποιο όφελος²⁶. Ο S έχει υποστηρίξει στην Ηθική ότι το άτομο επιδιώκει να αυξήσει τη δύναμή του, να σχηματίζει όσο πιο επαρκείς ιδέες μπορεί και να ενεργεί όσο το δυνατόν πιο αποτελεσματικά. Οι παραπάνω αναφερόμενες πολιτειακές

²⁵ Βλ. TP, VII, 31 : “ Συμπεραίνουμε λοιπόν ότι το πλήθος υπό την εξουσία ενός Βασιλιά μπορεί να διατηρήσει μίαν αρκετά εκτεταμένη ελευθερία, άπαξ και κατορθώσει ώστε η δύναμη του Βασιλιά να καθορίζεται αποκλειστικά από τη δύναμη του πλήθους και να διατηρείται με την αρωγή του ίδιου του πλήθους.” Βλ. επίσης, Ch. Ramond [1987, σ. 459], ο οποίος συμφωνεί με τη θέση του E. Balibar [1985, σ. 90], ότι “ η διάκριση ανάμεσα στη μοναρχία και τη δημοκρατία γίνεται ένα απλό ζήτημα ονομασίας”. Βλ. επίσης Matheron [1988, σ. 503], όπου γράφει ότι : “ Η ιδεώδης Αριστοκρατία είναι μια δημοκρατία που οφείλει να συμβιώνει με έναν πληθυσμό σε υπακοή. Η ιδεώδης Μοναρχία είναι μια δημοκρατία που οφείλει να συμβιώνει με έναν βασιλιά...”

²⁶ Βλ. Ch. Lazzeri [1987], σ. 421.

μορφές μπορούν να προταθούν και να ισχύουν, στο βαθμό που ευνοούν τη δύναμη του σκέπτεσθαι και του πράττειν. Εφόσον όμως σκέψη και πράξη αποτελούν δυναμικές αρχές, τα πολιτειακά καθεστώτα ως τρόποι με τους οποίους διατυπώνονται, θα μεταβάλλονται διαρκώς.

Στον S η πολιτική εξουσία είναι μια αντιπροσώπευση της δύναμης και όχι οριστική αποξένωση των δικαιωμάτων του λαού²⁷. Η αποξένωση αυτή αίρεται στο δημοκρατικό καθεστώς “το πιο φυσικό από όλα” όπου τα φυσικά δικαιώματα επιστρέφουν στους κατόχους τους, εφόσον έχουν εκπληρωθεί οι αντικειμενικές και υποκειμενικές προϋποθέσεις εκπλήρωσής τους²⁸ –

²⁷ Βλ. Préposier [1967], σ. 287.

²⁸ Το κεφάλαιο περί Δημοκρατίας, βέβαια, στην TP δεν έχει ολοκληρωθεί και παραμένει σαν μια πρόταση ανοιχτή στο χρόνο, όσο κι αν επιχειρείται να ανακατασκευαστεί με βάση την ΤΠ και τα προηγούμενα κεφάλαια της TP, κατά κύριο λόγο τα τρία πρώτα, όπου εκτίθενται οι βασικές αρχές της πολιτικής θεωρίας του S.

ΕΠΙΛΟΓΟΣ

Στα τέλος αυτής της μελέτης, στην οποία επιχειρήθηκε η ανάλυση μιας σειράς εννοιολογικών κατηγοριών του S και βασικών προτάσεών του, θα συνοψίσουμε ορισμένα σημεία στα οποία καταλήγουμε και αφορούν στη συγκρότηση του επιχειρήματος για τη δύναμη Η ανασυγκρότηση αυτού του επιχειρήματος ερείδεται επί της ανακατασκευής των κύριων όρων της οντολογίας, της παραγωγής των παθών αλλά και της πολιτικής από τον τρόπο με τον οποίο ο S χειρίζεται την έννοια της δύναμης

I Οντολογικές προϋποθέσεις Μια ανακατασκευή των όρων Υπόσταση-κατηγορήματα-τρόποι Οι συνέπειες στο ηθικό πεδίο από την τοποθέτηση του Θεού ή Υπόστασης στα πράγματα

II Η έννοια της δύναμης στο επίπεδο των επιμέρους πραγμάτων Η κατασκευή του conatus ως αρετής.

III Διάγνωση και αγωγή των παθών

IV Γιατί τα πάθη μπορεί να ενδιαφέρουν την πολιτική θεωρία

I. Σύμφωνα με τους ορισμούς της Η9 I, η *υπόσταση* ως causa sui, αποτελεί εκείνο που υπάρχει και εξηγείται μέσα από τον ίδιο του τον εαυτό, πρόκειται για την αρχή της αυτοδυναμίας και της εξήχησης ενός πράγματος μέσα από τους δικούς του όρους. Το *κατηγόρημα* είναι εκείνο που συλλαμβάνει η νόηση ότι αποτελεί την ουσία της υπόστασης [Η9 I, Ορ 4] *Τρόποι* είναι οι τροποποιήσεις ή επηρεασμοί της υπόστασης, δηλ ό,τι υπάρχει σε κάτι άλλο και νοείται μέσω αυτού [Η9. I, Ορ II & V] Πρόκειται για τα πεπερασμένα πράγματα, εν γένει

Η υπόσταση είναι πράγμα σκεπτόμενο-εκτατό [Η9. II, θ 1 & 2] Τα κατηγόρηματα σκέψης και έκτασης θεωρούμε ότι περιλαμβάνουν τους κανόνες επί τη βάσει των οποίων η σκέψη και η πράξη τελεσφορούν [Η9

11, θ.7 & Πόρ.]. Ο S. αρχικά, τουλάχιστον, από την κατασκευή της υπόστασης αφαιρεί τον άνθρωπο και την προθετικότητα του. Ποιο πράγμα όμως μπορεί να θεωρηθεί ότι αποτελεί υπόσταση είναι ένα ερώτημα που ακόμη απασχολεί τους μελετητές. Η υπόσταση θεμελιώνεται στα πράγματα¹. Υπόσταση όμως δεν είναι ένα οποιοδήποτε πράγμα (Macherrey 1994)². Στο βαθμό που α) δια της υπόστασης διατυπώνεται η ιδέα της αυτονομίας και της αυτοεξήγησης ενός πράγματος, β) δεν ταυτίζεται με τη φύση, αλλά με ένα πράγμα στη μοναδικότητά του³ και γ) στο μέτρο που μόνον “ο άνθρωπος σκέφτεται” [H9 11, Αξ 11], συγκεκριμένα, αναστοχάζεται επί των σκέψεών του, προκειμένου να σχηματίσει ευκρινείς ιδέες, διακρίνοντας τον εαυτό του από τις ιδέες των άλλων πραγμάτων, η κατασκευή της υπόστασης η οποία εμπεριέχει τα κατηγορήματα που μόνον εμείς μπορούμε να συλλάβουμε, πρέπει να θεωρηθεί ότι είναι προσανατολισμένη στον άνθρωπο. Συγκεκριμένα, ο Θεός ή υπόσταση, εκείνο που ενεργεί με βάση τους νόμους της φύσης του, χωρίς να αυθαιρετεί, συνδυάζοντας έναν τύπο θελοχρισμένης ελευθερίας, αποτελεί ένα αίτημα, συνοψίζοντας τους όρους για τη διαιώνιση του πεπερασμένου τρόπου, του ανθρώπινου ατόμου.

Η προσπέλαση του κειμένου του S., ειδικά της Ηθικής,

¹ Βλ. Ηθ. Ι, Θ. 18 & 23· επίσης Matheron [1983] σ. 55.

² Βλ. επίσης ανωτέρω, σσ. 22-46.

³ Ο S. στην Ηθική Ι, Θ. 10, Σχ. και 14, Πόρ. Ι, χρησιμοποιεί τους προσδιορισμούς *unica* και *una*, για την υπόσταση και για το Θεό. Όμως στα CM, Ι, 6, έχει αμφισβητήσει τους όρους “ένας”, “ενότητα”, “μοναδικότητα” για την κυριολεκτική απόδοση της έννοιας του Θεού. Η υπόσταση δεν κατανοείται μέσω της έννοιας του αριθμού [Επ. 12] και αργότερα [Επιστολή 50, προς Jelles, 2.6.1674] γράφει ότι: “ο Θεός μόνον εντελώς ακατάλληλα μπορεί να αποκαλεσθεί ένας ή μοναδικός· ένα πράγμα μπορεί να λεχθεί ένα ή μοναδικό σε αναφορά με την ύπαρξη και όχι με την ουσία του: διότι δεν συλλαμβάνουμε τα πράγματα αριθμητικά, παρά αφού τα έχουμε υπαγάγει σε μια κοινή τάξη.” Στην Εισαγωγή της Ηθικής ΙV, όπου συναντάμε τη φράση “*Deus sive Natura*”, ο S. παραπέμπει στο Θ. 16, Ηθ. Ι, στο οποίο διατυπώνεται ο δυναμισμός της ουσίας/των κατηγορημάτων της υπόστασης ή Θεού, και υποστηρίζεται η ταύτιση του Λόγου ή αιτίας της υπόστασης, σύμφωνα με την οποία δεν ενεργεί σύμφωνα με κάποιο τελικό αίτιο, το οποίο μόνο με την ανθρώπινη ορεκτικότητα (*humanum appetitum*) μπορεί να ταυτιστεί, με την αρχή ή πρώτη αιτία ενός πράγματος (*veluti principium seu causa primaria*). Στη συνέχεια σύμφωνα με τη νομιναλιστική του κατεύθυνση, αποφαινεται μεν για τη γενικότητα και τη σχετικότητα των εννοιών γένους και είδους, όπως τέλειον ή ατελές, καλό και κακό, αναγνωρίζει δε την ανάγκη για τη διατήρησή τους. Μπορεί λοιπόν να υποστηριχθεί ότι ο S. κυριολεκτεί στην επίμαχη φράση “*Deus sive Natura*” μόνον αν την αποσπάσουμε τεχνητά από όλο το κείμενό του και εν τη απορία μας για το τι είναι η υπόσταση.

εμφανίζει δυσκολίες, όχι μόνον λόγω της διπλής γλώσσας, ένα ζήτημα στο οποίο τοποθετείται με διαφωτιστικό τρόπο ο Y Yovel⁴, αλλά και επειδή δεν είναι σαφής η διάκριση, με εννοιολογικούς όρους, ανάμεσα στο υπερβατολογικό και το εμπειρικό εχώ⁵. Μπορεί επίσης κάθε αναχνώστης να παρατηρήσει ότι ο S, κυρίως στην Ηθική και σε λίγες αλλά σημαίνουσες περιπτώσεις της TP, παραπέμπει σε προηγούμενες προτάσεις του Η επαναφορά του σε προηγούμενες προτάσεις μπορεί να υποστηριχθεί πως δείχνει ότι αυτές είναι ανοιχτές και επιδεχόμενες νέων νοηματοδοτήσεων.

Ο S επιχειρεί να θέσει μίαν άπειρη, δυναμική αρχή μέσα στον πεπερασμένο τρόπο, ως σκέπτεσθαι και πράττειν. Εντούτοις στα πλαίσια των αμοιβαίων σχέσεών του, επειδή “δεν υπάρχει κανένα επιμέρους πράγμα ως προς το οποίο να μην υπάρχει κάποιο δυνατότερο και ισχυρότερο” [Ηθ. IV, Αξ], προκύπτει το πρόβλημα της συνύπαρξης και της άπειρης αναπαραγωγής σκέψης και πράξης. Η υπόσταση, δηλ η αυτονομία και η εξήγηση ενός πράγματος μέσα από τους δικούς του όρους, εκείνους που το καθιστούν αναγκαίο, και τα κατηγορήματα, δηλ οι κανόνες πραγματοποίησής του ως σκέπτεσθαι και πράττειν, συνιστούν δεσμευτικούς όρους, χωρίς τους οποίους τα επιμέρους άτομα και οι εκδηλώσεις του ανθρώπινου είναι στην Ιστορία διακινδυνεύουν την ύπαρξή τους.

Η υπόσταση, λοιπόν, αλλά και τα πράγματα, εμπεριέχουν την αρχή της ύπαρξης και της αυτοεξήγησής τους. Ως εκ τούτου υπονομεύεται η πεποίθηση για την ύπαρξη ενός θεού και χάνεται μια κεντρική αρχή που υποσχόταν την αρμονία και την πρόνοια στον κόσμο. Αντ’ αυτής έχουμε την οργάνωση των πραγμάτων σε δυναμικού τύπου αιτίες, οι οποίες όμως θα πρέπει να είναι πειστικές για την ισχύ τους και να τείνουν, τουλάχιστον, προς το *summum bonum*.

⁴ Βλ. Yovel [1989], Εισαγωγή.

⁵ Όπως διαπιστώνει ο Lucas [1983], σ. 178.

11 Η έννοια της δύναμης που ενυπάρχει σε κάθε πράγμα αποκτά κεντρική σημασία Ο S αξιοποιεί επιδέξια την έννοια του *conatus*, που αναγορεύεται ως αρχή πριν και πάνω από τη βούληση του επιμέρους ατόμου. Το *conatus* μας οδηγεί να θέλουμε ή να αποστρεφόμεθα κάτι, να το αξιολογούμε θετικά ή αρνητικά⁶. Το *conatus* είναι η δύναμη οποιουδήποτε πράγματος δια της οποίας ενεργεί είτε μόνο του είτε μαζί με οποιαδήποτε άλλα (H9 III, 7, Ap) Σύμφωνα με αυτήν την αρχή κάθε πράγμα προσπαθεί να διατηρείται στο ίδιο είναι (*in suo esse perseverare*) (H9. III, 7) Για τον S όμως η αυτοσυντήρηση ξεφεύγει από μια περιορισμένα βιολογική και αυτοσυντηρησιακή σημασία και στη ζωή προσδίδονται ποιότητες μέσω του Λόγου και της αρετής (TP, V, 5) Εξάλλου και το *conatus* διέρχεται των εννοιών του Λόγου μετέχοντας του πνεύματος ως *conatus cognoscendi* Εκφράζει την έννοια της δύναμης, η οποία υπάρχει μέσα στο ίδιο το πράγμα, χωρίς να έχει ενσταλαχθεί σε αυτό από μια άλλη δύναμη πέραν αυτού Το *conatus* είναι η ουσία του πράγματος, η οποία συνδέεται με τους κανόνες πραγματοποίησής του Με άλλα λόγια, έχουμε μια κανονιστική και έλλογη έννοια της δύναμης, την οποία μπορούν να συλλάβουν και να αναπτύξουν τα άτομα Δια του *conatus* μπορεί να υποστηριχθεί ότι επιχειρείται να διατυπωθεί μια επιστημονική θεωρία της αυτοσυντήρησης, σύμφωνα με την οποία ο Λόγος αυτοπροστασίας του ενός δεν αναιρεί το Λόγο αυτοπροστασίας του άλλου αλλά αποτελεί και προϋπόθεσή της

Η εν λόγω αρχή υψώνεται στη θέση της αρετής, η οποία ορίζεται ως η δύναμη του ανθρώπου “εφόσον έχει την αρμοδιότητα (*potestatem*) να εκπληρώνει όσα μπορούν να εννοηθούν μόνο μέσω των νόμων της φύσης του” [H9 IV, op. VIII] Το *conatus* αποτελεί αρετή ως δύναμη του εννοείν,

⁶ Στο σχόλιο του θεωρήματος 9, H9. III, ο S. γράφει ότι “δεν οδηγούμαστε να προσπαθούμε για κάτι, να το θέλουμε, να το ορεγόμεθα, να το επιθυμούμε, διότι είναι καλό· αντιθέτως κάποιο πράγμα κρίνεται καλό, διότι προσπαθούμε γι’ αυτό, διότι το θέλουμε, το ορεγόμεθα, το ποθούμε”. Εκ πρώτης όψεως φαίνεται αντίθετη η άποψη του με μια καντιανή ηθική, εντούτοις ο S. επιχειρεί να θέσει εσωτερικά το Λόγο μέσα στο *conatus*, έτσι ώστε το ίδιο να αποτελεί αρχή πριν από την επιμέρους βούληση. Τρόπον τινά τα άτομα ενσωματώνουν στο είναι τους την κανονιστικότητα πραγματοποίησής τους, που υπάρχει πριν και ανεξάρτητα από την αντίληψη και τις επιμέρους εμπειρίες τους.

της αυτοκατανόησης, δια της οποίας το άτομο διατηρεί τον εαυτό του. Εμπεριέχει το Λόγο, εφόσον θεωρείται ότι η επιδίωξη της ατομικής ωφέλειας [Η9. IV, 18, Σχ.], κατευθύνεται προς την όλη και μεγαλύτερη τελειότητα του ατόμου, η οποία αποτελεί όρο για την ενότητα και την ομαλή κοινωνική συμβίωση. “Όσοι καθοδηγούνται από το Λόγο, όσοι δηλαδή επιζητούν το ωφέλιμο για τους εαυτούς τους, δεν επιθυμούν για τους ίδιους τίποτε που να μην επιθυμούν και για τους άλλους, και επομένως είναι δίκαιοι, ευθείς και έντιμοι” [ό.π.] Μέσω των εννοιών του Λόγου σχηματίζονται διακριτές ιδέες, μαθαίνει το άτομο να ξεχωρίζει τον εαυτό του από τους άλλους, αναγνωρίζει τα όριά του και ό,τι του ανήκει. Αν και αποτελεί το *conatus* πρωταρχικά ατομική αρετή, εντούτοις η κατασκευή του αποβλέπει σε ηθικούς και κοινωνικούς σκοπούς.

III Σύμφωνα με τις αρχές παραγωγής των συναισθημάτων και των παθών, πρωταρχική είναι η θέση του *conatus*. Τα συναισθήματα αποτελούν δυνάμεις. Είναι όμως και ιδέες, κατά κύριο λόγο συγκεχυμένες και συνδέονται με τη φαντασία και την όλη διαδικασία παραγωγής ιδεών/γνώσεων. Δίδονται αρχικά τρία συναισθήματα, επιθυμία, χαρά και λύπη, τα οποία καλούνται πρωταρχικά⁷, λόγω της εγγύτητάς τους με το *conatus*, από τα οποία με τους μηχανισμούς σύνδεσης και μεταβίβασης σε άλλα αντικείμενα⁸, παράγονται άπειροι συνδυασμοί και εναλλαγές συναισθημάτων. Ένα ερώτημα είναι πώς τα συναισθήματα, ενώ αποτελούν δυνάμεις, συνδεόμενα με τη δυναμική αρχή του *conatus*, αποκτούν τη μορφή του πάθους, και ένα άλλο πώς από τα πάθη μπορεί να μεταβούμε στα ενεργητικά συναισθήματα.

Ο Σζούσε σε μια εποχή όπου πρώτ’ από όλα έπασχαν τα ίδια τα πράγματα. Ο κόσμος συγκλονιζόταν από συνεχείς πολέμους ανάμεσα στα διάφορα έθνη και από θρησκευτικές διαμάχες ανάμεσα στα διάφορα δόγματα και τις ποικίλες αιρέσεις. Οι πολίτες ζούσαν υπό το κράτος της

⁷ Βλ. ανωτέρω, σσ. 204-210.

⁸ Για το μηχανισμό συγκρότησης των συναισθημάτων, βλ. ανωτέρω, σσ. 230-233.

αυθαιρεσίας και της αδικίας. Και ότ' αυτά προκαλούσαν ένα φαύλο κύκλο αντεκδικήσεων. Τον S ως πολιτικό στοχαστή απασχολούσε μεν η ιδέα ενός σταθερού πολιτεύματος, δεν πίστευε όμως ότι θα μπορούσε να επικρατήσει οτιδήποτε, ακόμη και το ιδεωδέστερο πολίτευμα, εάν οι πολίτες δεν θα μπορούσαν να το δεχτούν. Από την άλλη μεριά, δεν θεωρούσε βέβαια ότι μόνος ο Λόγος μπορούσε να καθοδηγήσει τους ανθρώπους. Υποστηρίζεται με λίγα λόγια ως ουτοπική τόσο μια οποιαδήποτε τεχνική 'εξωτερική' λύση όσο και μια προσωπική διαδρομή διαφωτισμού με μόνο οδηγό το Λόγο, και απαιτείται η σύνδεση ατομικού-κοινωνικού, θεωρίας- πράξης, εξουσίας- λαού, πάθους- Λόγου.

Τα συναισθήματα εκ κατασκευής είναι ανοιχτά στους εξωτερικούς επηρεασμούς, βασιζόμενα, εκτός των άλλων, και στην έννοια της *affectio*. Το *conatus* δεν εμπεριέχει μεν την αντίφαση μέσα στο ίδιο, καταβάλλεται όμως από εξωτερικές επιδράσεις, από τη διαμόρφωση των σχέσεων του ατόμου με τα άλλα. Η έκπτωση της δύναμης μπορεί να θεωρηθεί ότι οφείλεται στα πάθη των σχέσεων ανάμεσα στα άτομα. Οφείλεται όμως και στις περιπέτειες της γνώσης του *conatus cognoscendi*, με δεδομένο ότι τα συναισθήματα είναι ιδέες, οι οποίες στο βαθμό που είναι συγκεχυμένες και ελλειπείς, πάσχουν.

Η αγωγή των παθών συνίσταται: α) στη διάταξη των συναισθημάτων κατά την τάξη του πνεύματος [H9 V, Σχ], β) στην κατανίκηση του μίσους όχι με το μίσος αλλά με την αγάπη ή τη *generositas* [ό.π.], γ) στις πολιτικές παρεμβάσεις μέσω θεσμικών ρυθμίσεων των σχέσεων O S, με άλλα λόγια, προτείνει την αδιάκοπη προσπάθεια για αύξηση της δύναμης, κυρίως όταν απειλείται, αφενός μεν μέσω της αγωγής του πνεύματος, συγκεκριμένα των ιδεών της φαντασίας, αφετέρου δε μέσω της πρακτικής.

Ποιοι όμως είναι οι όροι συγκρότησης της φαντασίας, ο κανόνας διευθέτησης των εικόνων της. Η *ordo et connexio* πραγμάτων και ιδεών υπάγεται σε μια γενετική ανακατασκευή τους που ευνοεί και στην

αποπροσωποποίηση των αιτίων⁹ Το μίσος και τα συναφή συναισθήματα δεν εκδηλώνουν παρά τα εμπόδια και τις αλλοιώσεις της ανθρώπινης δύναμης στην προσπάθειά της να αναπτυχθεί. Απέναντι στα πάθη προτείνεται ως ένα μέτρο ο αναστοχασμός επί των αιτίων τους. Σε αυτήν την πορεία αυτογνωσίας όμως για την απελευθέρωση των νοητικών δυνάμεων, περιλαμβάνεται και η γνώση κοινωνικών αιτίων, τα οποία δεν είναι εύκολο να ανασυγκροτηθούν μέσω μεμονωμένων προσπαθειών και μόνον.

Η αχωγή των παθών εύλοχα καθορίζεται από τη διάγνωσή τους. Στα βασικά τους συστατικά περιλαμβάνονται οι ιδέες και οι επηρεασμοί/τροποποιήσεις (affectiones) σκέπτεσθαι και πράττειν. Με τους επηρεασμούς τροποποιείται το σώμα και η κίνησή του καθώς και η παραχωγή των ιδεών στο νου. Τις μετατροπές αυτές τις αισθανόμαστε σαν πάθη, εφόσον ο νους μας μας δεν είναι η επαρκής τους αιτία. Υπάρχουν δε, πρωταρχικά, στους μηχανισμούς της φαντασίας. Μια αχωγή των παθών θα προσανατολίζεται στην αποκατάσταση των ιδεών της φαντασίας.

Πάνω στη λειτουργία της φαντασίας είναι βασικό το Θ. 17, Η9. ΙΙ¹⁰. Κατά τη διαδικασία σχηματισμού των τροποποιήσεών μας, και των ιδεών τους, στον εγκέφαλό μας εγχράφονται τα ίχνη των εξωτερικών αντικειμένων με τα οποία ερχόμαστε σε επαφή. Υπάρχει όμως η ιδιότητα να αναπαράχεται ο προηγούμενος επηρεασμός δι' ανακλαστικών κινήσεων του εγκεφάλου, ενώ το εξωτερικό σώμα είναι απόν, ως εάν να ήταν παρόν. Η ιδιότητα αυτή αποτελεί αρετή, στο βαθμό που έχουμε

⁹ Επί παραδείγματι, στο σχόλιο του Θ. 10, Ηθ. V, προτείνεται το μίσος να κατανικάται με την αγάπη ή τη μεγαλοθυμία και οι σκέψεις μας να στρέφονται στις συνήθεις αδικίες των ανθρώπων και στον τρόπο με τον οποίο μπορούν καλύτερα να αντιμετωπιστούν με τη μεγαλοθυμία και με αυτόν τον τρόπο να συνδέσουμε στη φαντασία μας τον κανόνα αυτόν με την αδικία. Η *generositas* τοποθετείται στα ενεργητικά συναισθήματα, που παράγονται από την επιθυμία. Από αυτό το εδάφιο και σε συνδυασμό με το Θ. 73, Ηθ. IV, μπορούμε να αντιληφθούμε ότι η επιθυμία και οι ιδέες της φαντασίας απέναντι στα γεγονότα της αδικίας πρέπει να συνδεθούν με τις κοινές έννοιες του Λόγου, κυρίως με την έννοια της αναγκαιότητας, επί τη βάση της οποίας παράγεται η αδικία, ως εκ τούτου όχι με τα πρόσωπα που βλέπουμε ότι μας αδικούν.

¹⁰ Βλ. ανωτέρω, σσ. 76-91.

επίγνωση ότι το εξωτερικό σώμα είναι απόν. Ο επηρεασμός όμως δεν εγχράφεται αυτούσιος, διότι ο εγκέφαλός μας έχει ήδη τη δική του κίνηση και σύνθεση και η ίδια η τροποποίηση περιλαμβάνει και το εξωτερικό σώμα και το δικό μας [H9 II, θ. 16] Ένα ερώτημα είναι οι όροι αναπαραγωγής της τροποποίησης

Σύμφωνα με το θ. 12, H9 III, ο νους τείνει να φαντάζεται ορισμένα πράγματα πιο πολύ από άλλα. Οι ιδέες των πραγμάτων σχηματίζονται μεν στο νου, αλλά ο ίδιος δεν είναι κάτι αδρανές. Ο εγκέφαλος κινείται “spontaneo motu”, έχει τη δική του κίνηση και σύνθεση. Οι ιδέες που σχηματίζονται δεν είναι “βωβές ζωγραφίες” και ο σχηματισμός τους θα πρέπει να καθορίζεται από τις ήδη υπάρχουσες ιδέες και από τον τρόπο παραγωγής τους. Τόσο η υποδοχή όσο και η αναπαραγωγή των επηρεασμών ως ιδεών συνοδεύονται από άλλες ιδέες. Μας απασχολεί όμως πότε οι επηρεασμοί αποτελούν πάθη και πότε ενεργήματα.

Ενεργούμε όταν είμαστε η αιτία των επηρεασμών μας [H9 III Op II & III]. Μπορούμε να' μαστε η αιτία όχι ως φυσικοί δημιουργοί, αλλά ως εάν να είμασταν, όπως στο παράδειγμα του κύκλου στην ΤΙΕ, όταν ανακατασκευάζουμε κάτι εκκινώντας από την παραγωγική του αιτία. Πάσχουμε όταν αδυνατούμε να ανακατασκευάσουμε τον επηρεασμό τον οποίο δεχτήκαμε και στον οποίο μετέχουμε, κατά το λόγο της αιτίας του και στο βαθμό που αυτός συγχέεται αδιακρίτως με τα υπόλοιπα περιεχόμενα του πνεύματός μας. Οι διακριτές έννοιες στις οποίες φτάνουμε δια του λόγου, προϋποθέτουν μια σειρά άλλων εννοιών ως όρους υποδοχής και ανακατασκευής της εμπειρίας. Οι ιδέες της φαντασίας μπορεί να θεωρηθούν ελλείψεις, όπως συχνά τις χαρακτηρίζει ο S, κατά το ότι τους λείπει η οργάνωση μιας σειράς εννοιών για την ανακατασκευή τους. Κατ' επέκταση, το πάθος είναι και αυτό μια έλλειψη, εφόσον αδυνατούμε να προσδιορίσουμε τα όριά μας ως προς εκείνα ενός άλλου ατόμου, με αποτέλεσμα τη διάχυση και πιθανότατα μια φθίνουσα πορεία αναπαραγωγής ιδεών.

Το *conatus cognoscendi* μπορεί να υποστηριχθεί ως η δύναμη του πνεύματος με την οποία επιχειρείται η αδιάκοπη συνέχιση στην αναπαραγωγή των ιδεών, με σκοπό τη διάκρισή μας από τους άλλους, τη διάκριση των ορίων μας. Μπορεί να θεωρηθεί επίσης ως η δύναμη με την οποία ο νους συνεχίζει την αναπαραγωγή των επηρεασμών του, χωρίς να καταφεύχει σε ό,τι τους αποκλείει, στην κίνηση με την οποία υποδηλώνεται το μίσος και τα συναφή πάθη. Το μίσος δηλ δείχνει αδυναμία του πνεύματος, εφόσον αισθάνεται ότι καταβάλλεται από μια εξωτερική αιτία, την οποία αντί να ανακατασκευάσει με βάση την αρχή παραγωγής της, επιχειρεί να αποκλείσει ανακαλώντας αντ' αυτής ό,τι έχει αιστανθεί πως αυξάνει τη δύναμή του¹¹

Τα έλλοχα συναισθήματα, επί παραδείγματι η μεγαλοψυχία (*generositas*),¹² ως κοινωνική αρετή υπαγορεύεται από τη γνώση της αναγκαιότητας και των κοινών εννοιών του Λόγου. Μπορεί να αντισταθμιστεί το μίσος που μπορεί να προκαλέσει, π.χ. η αδικία, εφόσον κατά την ανάκληση των γεγονότων που μας πλήττουν τίθεται μια σειρά κριτηρίων για την οργάνωσή τους¹³, στα οποία περιλαμβάνονται και ηθικοπολιτικές αξίες. Οι έννοιες αυτές μπορεί να θεωρηθεί ότι αφενός μεν συντελούν στην οργάνωση της εμπειρίας, αφετέρου δε αποτελούν προπόθεση για να αναγνωρισθεί το άτομο ως αξία καθαυτήν, προπόθεση δηλ του γ' είδους γνώσης. Η υποδοχή και ανακατασκευή της εμπειρίας, έτσι ώστε να μην τη θεωρούμε έτσι όπως προσπίπτει στην αντίληψή μας, αλλά ως έχει, απαιτεί μια σειρά εννοιών, τις οποίες μπορούμε να ανιχνεύσουμε στο β' και γ' είδος γνώσης. Ο *S.* μας συνοψίζει

¹¹ Βλ. ανωτέρω, σσ. 211-220.

¹² “Δια της οποίας καθένας τείνει να βοηθά τους άλλους και να συνδέεται με φιλία μαζί τους κατά τις υπαγορεύσεις του Λόγου.”

¹³ Με τις κοινές έννοιες του Λόγου συλλαμβάνονται οι κοινές ιδιότητες ανάμεσα στα άτομα, όχι τα ίδια στην καθεαυτότητά τους. Πρόκειται για έννοιες και όχι για ιδέες ορισμένων πραγμάτων [Ηθ. ΙΙ, Θ. 37]. Μέσω των κοινών εννοιών του Λόγου τα άτομα μπορούν να φτάσουν σε συμφωνία, αφού αντιλαμβάνονται τα κοινά που τους συνδέουν. Στη βάση αυτών θεμελιώνεται η φιλία [Ηθ. ΙΙ, Θ. 37, Σχ.], αλλά και η Πολιτεία [βλ. επίσης σσ. 179-183, της παρούσας εργασίας]. Μπορούμε να αναγνωρίσουμε ότι ως κοινές έννοιες του Λόγου ο *S.* τοποθετεί την ελευθερία, την ανάγκη για ειρήνη, εν γένει έννοιες που δεν διακρίνονται από κοινωνικές και πολιτικές αξίες.

πιο πολύ τις κύριες διαδρομές του πνεύματος, το αφετηριακό σημείο και τις δυνατότητες κάθε είδους γνώσης. Οι έννοιες υποδοχής, κυρίως του χ είδους γνώσης, είναι ένα ανοιχτό ζήτημα.

Στο βαθμό που οι κοινές έννοιες του Λόγου συγκροτούν τα ενεργητικά ή έλλοχα συναισθήματα, τα οποία διαπιστώσαμε ότι αποτελούν ατομικές και κοινωνικές αρετές, η παραχωγή των ιδεών και συναισθημάτων συνταυτίζεται με μια στάση ζωής και προυποθέτει τη θεσμική της υποστήριξη. Η δύναμη που απαιτείται να καταβάλλει από μόνος του ο νους, προκειμένου να ανακατασκευάζει τους επηρεασμούς του κατά το λόγο της αιτίας, και ενώ η δύναμή του συναντά εμπόδια κατά την προσπάθεια για την ανάπτυξή της, εύλογα θα πρέπει να είναι υπερβάλλουσα. Από αυτήν την άποψη γίνεται κατανοητή η μεσολάβηση της πολιτικής “ δείξαμε ότι ο Λόγος μπορεί να περιορίσει και να μετριάσει τα πάθη σε μεγάλο βαθμό, αλλά είδαμε συγχρόνως ότι είναι εξαιρετικά δύσκολη η οδός την οποία υπαγορεύει αυτός ο Λόγος ”¹⁴. Η πολιτική καλείται να συνεισφέρει στη θεραπεία των παθών με την αναμόρφωση των σχέσεων, εφαρμόζοντας στην πράξη τις κοινές έννοιες του Λόγου. Γι’ αυτό και η πολιτική είναι η άληθη όψη της θεωρίας.

Τα συναισθήματα ως ιδέες μπορούμε να πούμε ότι εμπεριέχουν γνώση. Συνιστούν όμως και πράξεις, στην προέκταση του *conatus agere*. Σκέψη και πράξη διέπονται από την ίδια λογική τάξη [Η9 II, θ. 7 & Πόρ]. Μπορεί να θεωρήσουμε ότι και οι πράξεις εμπεριέχουν γνώση, ότι ενσωματώνουν το επίπεδο γνώσης μιας εποχής. Η αυτονομία κάθε κατηγορήματος, σκέψης-έκτασης, και των τρόπων με τους οποίους εκδηλώνεται το καθένα στο χρόνο, δεν είναι απόλυτη, εφόσον δεσμεύονται από τον αυτό Λόγο. Ως εκ τούτου το επίπεδο σχέσεων μιας εποχής δεν μπορεί να υπερβεί το επίπεδο γνώσης, και αντιστρόφως. Δεν είναι όμως και εντελώς ξεκάθαρο, αν το πρωτείο δίδεται στο σώμα και στην εκτατική του κίνηση στην πράξη [Η9. II, θ. 3, σχ], ή στη θεωρία [βλ

¹⁴ TP, I, 5.

την αντιστροφή του Θ. 7, Η9 V, Θ 1] ως εκ τούτου μπορούμε να υποθέσουμε ότι είναι ανοιχτή μια οποιαδήποτε εξέλιξη με εκκίνηση είτε τη θεωρία είτε την πράξη, μέσω του ιδιάζοντος μονισμού του, στον οποίο δεν ταυτίζονται νους και σώμα, πραχματικά και ιδεατά αντικείμενα (τα αντικείμενα της γνώσης) και δεν ανάχεται το ένα στο άλλο, αλλά επιχειρείται η διάκριση των προβλημάτων καθενός, χωρίς όμως και να επικαθορίζεται ή να εξηγείται το ένα από το άλλο

III. Τα πάθη ενδιαφέρουν την πολιτική, γιατί έχουν αναμεταξύ τους κάτι κοινό, παράχονται και οι δύο θεωρίες από την έννοια της δύναμης, ο αναστοχασμός επί της οποίας μπορεί να υποστηριχθεί ότι αποτελεί και τη σπονδυλική στήλη του κύριου έργου του S H προτίμηση εξάλλου του S για τη Δημοκρατία προκύπτει μέσα από την προβληματική του για τη δύναμη¹⁵ Στο βαθμό που στο πολίτευμα αυτό εξασφαλίζεται το δικαίωμα καθενός να προστατεύει τη ζωή του, να διατυπώνει ελεύθερα τη γνώμη του, να αναπτύσσει, με λίγα λόγια, τη δύναμή του, τότε υπάρχουν οι προϋποθέσεις για ομόνοια και αλληλεγγύη. Εξάλλου, όπως είδαμε στην Ηθική, όταν εμφανίζονται εμπόδια στην ανάπτυξη της δύναμης προκαλούνται συναισθήματα λύπης, τα οποία συνδεδόμενα με πρόσωπα παράχουν συναισθήματα μίσους Όλα φαίνεται να επιτρέπονται προκειμένου για την απελευθέρωση της δύναμης. Εξάλλου, δεν ενδιαφέρει ποιος κατέχει τη δύναμη, η εξουσία ή ο λαός, αρκεί να είναι ισχυρή Οι περιορισμοί εκκινούν από την ποιότητα που προσλαμβάνει η δύναμη, η οποία πρέπει να έχει επίγνωση του εαυτού της και των τρόπων ανάπτυξής της, που υπάχονται στα πλαίσια της Πολιτείας [TP, III, 6] Οι περιορισμοί εκκινούν από την ανάγκη απελευθέρωσης της δύναμης Η κατάχρηση εξουσίας μπορεί να θεωρηθεί ως πάθος, κατά το ότι προκύπτει από την έλλειψη της γνώσης και της τήρησης των όρων και των ορίων που

¹⁵ Βλ. ΤΡ, κεφ. XVI, όπου ξεκινάει με τις παρατηρήσεις ότι τα άτομα είναι εκ φύσεως έτσι καμωμένα ώστε να ζουν και να ενεργούν κατά ένα ορισμένο τρόπο, επί παραδείγματι, τα ψάρια είναι φτιαγμένα για να κολυμπούν, το μεγάλο ψάρι να τρώει το μικρό· τα ψάρια απολαμβάνουν το νερό και το μεγάλο τρώει το μικρό από ένα φυσικό δικαίωμα.

περιφρουρούν την *potentia*. Η δύναμη υπακούει μόνο στους δικούς της νόμους (όπως η υπόσταση ή Θεός στην Ηθική ΙΙ, θ 3, Σχ). Δεν έχουμε δηλ μια προβληματική που στρέφεται προς τα εξωτερικά εμπόδια, μια αρνητική ελευθερία όπως στον Hobbes (Berlin 1975), αλλά μια 'θετική' εμφάνιση της ελευθερίας και της δύναμης, η οποία υπακούει μόνο στον εαυτό της, δεσμευόμενη από τους όρους της δικής της ανάπτυξης (βλ επίσης, TP, III, 8).

Τα πάθη, εύλοχα, εμποδίζουν την ανάπτυξη της δύναμης, διότι ως συγκεχυμένες ιδέες σημαίνουν ότι τα άτομα θεωρούν τους άλλους και τις καταστάσεις στις οποίες ζουν με αφετηριακό σημείο τους εαυτούς τους, όχι ως έχουν, προσωποποιώντας συχνά τις αιτίες των προβλημάτων τους. Ως εκ τούτου, ευνοούνται οι συγκρούσεις αναμεταξύ τους, με αποτέλεσμα να διασπώνται οι δυνάμεις τους. Ο Λόγος ενυπάρχει μεν στη βάση των συναισθημάτων, εφόσον τα άτομα κινούνται με αιτία την αυτοπροστασία και την ελευθερία τους, αλλά εκείνο που λείπει είναι η γνώση των όρων πραγματοποίησης αυτής της αρχής, την οποία καλείται να εφαρμόσει η πολιτική, με τους θεσμούς για την υπαγωγή των σχέσεων σε κανόνες προστασίας της ελευθερίας τους. Η πολιτική αποτελεί το μέσο όρο, τη μεσολάβηση των κοινών εννοιών της ειρήνης, της γενικής ελευθερίας, της δικαιοσύνης, ως προστατευτικών ορίων απέναντι στη διάχυση της φαντασίας και τους κινδύνους για μια αυθαίρετη επεκτατικότητα του *conatus*. Έχει το χαρακτήρα ενός αμυντικού μηχανισμού που δεν μεταβάλλει τη θεμελιώδη δομή των επιθυμιών και εφόσον ευνοεί στη διαφύλαξη των δικαιωμάτων της φυσικής κατάστασης, αποτελεί προϋπόθεση για την ελευθερία του μοναδικού ατόμου, αν και ο πολιτικός λόγος μέσω των κοινών εννοιών διαφέρει από τον φιλοσοφικό και την ελευθερία του γ' είδους γνώσης. Είναι αμφίβολο δηλαδή αν το *summum bonum* πραγματοποιείται στην *optima Respublica*: εξάλλου καλόν είναι καθετί να διαφυλάσσει την αυτονομία του –

ΕΡΓΑ ΤΟΥ SPINOZA

- 1650-1660 Korte Verhandeling van God, de Mensch, en deszelfs Welstand
1661. Tractatus de Intellectus Emendatione [TIE]
1663. Renati des Cartes Principia Philosophia & Cogitata Metaphysica
1661-1675: Ethica
1670. Tractatus Theologico-Politicus [TTP]
1675-1677. Tractatus Politicus [TP]
[,] Compendium Grammatices Linguae Hebraeae
1677 Opera Postuma
Epistolae Doctorum Quorundam Vivorum Ad B D S et Auctoris
Responsiones

ΕΚΔΟΣΕΙΣ

Οι δύο μεγαλύτερες εκδόσεις είναι των α] Van Vloten & Land [1882-84],
β] Gebhardt [1925]

Οι κύριες γαλλικές μεταφράσεις είναι, για το μεγαλύτερο μέρος του
έργου, των α] Argyhn [Garnier], β] Gallois, Francès, Misrahi [Pléiade]

Από τις αγγλικές μεταφράσεις υπογραμμίζεται η εργασία του E. Curley,
The Collected Works of Spinoza, Princeton, NJ, 1985, 2η έκδ
βελτιωμένη 1988

Από τις γερμανικές για την παρούσα εργασία χρησιμοποιείται η έκδοση
του . Konrad Blumenstock (η οποία περιέχει και το λατινικό κείμενο),
Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967

ΣΥΛΛΟΓΙΚΟΙ ΤΟΜΟΙ ΜΕΛΕΤΩΝ (Επιλογή)

Bloch, Ol., *Spinoza au 17^e siècle*, PUF, 1993.

Curley, E & Moreau, P.F., (επιμ.), *Spinoza. Issues & Directions*, E.J.Brill,
Leiden-N.J.-Köln, 1990

De Deugh, C. *Spinoza's Political and Theological Thought*, North Holland

- Publishing Company, 1984
- Spinoza Science et Religion*, Actes du Colloque organisé par Renée Bouveresse au Centre Culturel International de Cerisy-la-Salle du 20 au 27 Sept 1982, Paris, Vrin, 1988
- Shahan, R & Biro, JI, (επιμ), *Spinoza New Perspectives*, Norman (Ocla), 1978, 1980
- van der Bend, J, (επιμ), *Spinoza on knowing, being and freedom Proceedings of the Spinoza symposium at the international school of philosophy in the Netherlands*, (Leiden, sept 1973), Assen, 1974
- Kline G, *Spinoza in Soviet Philosophy, A series of essays selected and translated and with an introduction by G L Kline*, Routledge and Kegan Paul LTD, London, 1952
- Grene, M & Nails, D (επιμ), *Spinoza and the Sciences*, D Reidel Publishing Co, Dordrecht/Boston/Lancaster/Tokyo, 1986
- Freeman-Mandelbaum, *Spinoza Essays in interpretation* Open Court Publishing Co, Illinois, 1975
- De Myriam Revault D'Allonnes & De Hadi Risk, (επιμ), *Spinoza Puissance et Ontologie. Actes du Colloque organisé par le Collège International de Philosophie*, les 13,14,15 mai 1993 à la Sorbonne, Éditions Kimé, Paris 1994.

ΠΕΡΙΟΔΙΚΑ

- Chronicon Spinozanum*, Hague Comitibus, curis Societatis Spinozanae, 5 τόμ 1921-1927
- Mededelingen vanwege het Spinozahuis*, Leyde, Brill, από το 1934 κατόπιν Eburon, Delf, από το No 59, 1989
- Cahiers Spinoza*, Répliques, από το 1977
- Bulletin de l'Association des Amis de Spinoza*, από το 1978.

Studia Spinozana, από το 1985

Travaux et documents du Groupe de recherches spinozistes, PUF, από το 1989.

Guests Lectures and Seminar Papers on Spinozism, Rotterdam, Erasmus Universiteit, από το 1986

ΜΕΛΕΤΕΣ

Alexander, S, "Lessons from Spinoza", *Chronicum Spinozanum* V, 1927

Allison, H, *Benedict de Spinoza An Introduction*, Yale Univ Press, 1987

Alqué, F, *Le rationalisme de Spinoza*, PUF, 1981

Servitude et Liberté selon Spinoza, Paris, CDU, "Les Cours de Sorbonne"

Althusser, L., *Eléments d'autocritique*, Paris, (1974), 1979

Balibar, E *Spinoza et la politique*, Paris, PUF, 1985

"Individualité, Causalité, Substance, Réflexions sur l'ontologie de Spinoza", εις Curley, E & P-F Moreau, (1990), σσ 58-76

Bartuschat, W., "The Ontological Basis of Spinoza's Theory of Politics", εις De Deugh (1984), σσ. 30- 36.

Beyssade, J, "De l'émotion intérieure chez Descartes à

l'affect actif Spinoziste", εις Curley & P F Moreau, 1990, σσ

Bertrand, M, *Spinoza et l'imaginaire*, Paris 1983

Bidney, D , *The Psychology and Ethics of Spinoza*, New Haven Yale University Press, 1940

Boss, G , "Les Principes de la Philosophy chez Hobbes et chez Spinoza", εις *Studia Spinozana* 3, *Hobbes et Spinoza*, 1986, σσ 87-123

Breton, Stanislas, "Hegel ou Spinoza. Réflexion sur l' enjeu d' une alternative", εις *Cahiers Spinoza*, 4, 1983, σσ 61-88

Brunschvig, Léon, "Le platonisme de Spinoza", *Chronicum Spinozanum*, III, 1923

- Churchland, P , *Matter and Consciousness*, MIT Press, Cambridge, Massachusetts, London, England 1986
- Christofolini, P , “Imagination, joie et socialité selon Spinoza”, εις *Spinoza. Science et Religion*, Actes du Colloque organisé par Renée Bouveresse au Centre Culturel International de Cerisy-la-Salle du 20 au 27 Sept 1982, Paris, Vrin, 1988, σσ 47-56
- Curley, E M , *Spinoza's Metaphysics: An Essay in Interpretation*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1969
- Delahunty, R J., *Spinoza*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1985
- Delbos, V., *Le Spinozisme*, Paris, Vrin, 1950
- Deleuze, G , *Spinoza Philosophie pratique*, Paris, 1970, 1981
Spinoza et le problème de l'expression, Editions de Minuit, Paris, 1968
- Den Uyl D J , *Power, State and Freedom*, Assen, 1983
- Dijn, H., “Wisdom and theoretical knowledge on Spinoza”, εις E Curley & P-F Moreau (1990), σσ 147-156
- Donagan, A , *Spinoza*, Harvester-Wheatsheaf, NY , 1988
- Eisenberg, P , “On the Attributes and their alleged independence of one another”, εις Curley, E & P F Moreau, 1990, σσ
- Fewer, L , *The Rise of Liberalism*, Library of Congress, 1987
- Friedmann, G , *Leibniz et Spinoza*, Gallimard, Paris, 1962
- Hardin, C. L , “Spinoza on Immortality and Time”, εις Savan & JBiro, (1978), σσ 129-138.
- Gebhardt, C , “Spinoza und der Platonismus”, *Chron Spinozanum*, I, 1921, σσ 178-234
- Γρηγοροπούλου, Β , “Το πρόβλημα της ελευθερίας στο Leviathan του T Hobbes”, *Αεθιάθραν*, τ 4, 1989
“Νομιναλισμός, σημειώσεις επί των προβλημάτων που θέτουν οι W. Occam, T Hobbes, B. Spinoza”, *Γνώστια*, τχ 35, 1995.
- Gueroult, M., *Dieu*, Aubier-Montaigne, 1968

- L'Âme*, Aubier-Montaigne, 1974
- Hammacher, C, "Spinoza's conclusions drawn from systematic reflection on the affections", εις van der Bend, 1974, σσ
- Hegel, F G, *Lectures on the History of Philosophy*, μτφ Ε S Handane & Simson, F G, N J Humanities Press, 1983, σσ 252-290
- Hubbeling, H.G, *Spinoza's Methodology*, Assen, Van Gorcum & Co, 1964 & 1967
- "Today's western Spinozism", εις C De Deugh, (1984), σσ
- Joachim, H.H, *A Study of the Ethics of Spinoza*, Oxford Clarendon Press, 1901
- Spinoza's Tractatus de Intellectus Emendatione*, A Commentary, Oxford, Clarendon Press, 1940
- Klever W.N.A., "Power conditional and unconditional", εις De Deugh (1984), σσ 95-106.
- Κοτρώνγιαννου, Δ, "Ιστορία και Πολιτική στον Hobbes και τον Spinoza", *Αξιολογικά*, τ 2, 1991, σσ 126-191
- Lang, B, "The Politics of Interpretation Spinoza's Modernist Turn", εις *The Review of Metaphysics*, Dec 1989, vol. XLIII, No 2, Issue No 170, σσ 327-356
- Lazzeri, C, "Anthropologie, pouvoir et droit naturel à l' age classique Essai sur Hobbes et Spinoza", 1985 (ανέκδ.)
- "Les lois de l' obéissance . sur la theorie spinoziste des transferts de droit", *Les études philosophiques*, [1987], no 4
- "L'économique et le politique chez Hobbes et Spinoza", στα *Studia Spinozana*, 3, 1987
- Lucas, Hans-Christian, "Causa sive ratio", εις *Cahiers Spinoza*, 4, 1983, σσ. 171-204
- Macherey, P, *Avec Spinoza*, PUF, 1992 *Hegel ou Spinoza*, La Découverte, Paris, 1990
- "Spinoza est-il Moniste?", εις *Spinoza · Puissance et Ontologie*,

Actes du Colloque organisé par le Collège International de Philosophie, les 13,14,15 mai 1993 à la Sorbonne, Éditions Kimé, Paris 1994, σσ. 39-53

Introduction à l'Éthique de Spinoza La cinquième partie. Les voies de la libération, PUF, 1994.

Introduction à l'Éthique de Spinoza, La troisième partie. la vie affective, PUF, 1995

Marx, Karl, *Le Traité théologico-politique et la Correspondance de Spinoza*: trois cahiers d' études de l'année 1841, *Cahiers Spinoza*, I, Paris, 1977, σσ 29-157

Matheron, A , “ *L' Anomalie Sauvage* d' Antonio Negri”, εις *Cahiers Spinoza*, Éd Réplique, Paris 1983

“Spinoza and the Euclidean Arithmetic The example of the Fourth Proportional” (μ τ φ David Lachterman), εις Grene, M, & Debra Nails (1986), σσ 125-152

Individu et Communauté chez Spinoza, Les éditions de Minuit, (1969) 1988

“Spinoza et la décomposition de la politique thomiste machiavélisme et utopie, *Archivio di filosofia*, Rome, 1978, σσ 29-59

“Le problème de l' evolution de Spinoza”, εις Curley & P -F. Moreau (1990) σσ 258-270

“L' indignation et le conatus de l' Etat spinoziste”, στο *Spinoza Puissance et ontologie*, εκδ Kimé, 1994, σ σ 153-60

McShea, R., *The Political Philosophy of Spinoza*, Columbia University Press, NY , London 1968

Metaxopoulos, E , “ À la suite de F A Yates : débats sur le rôle de la tradition hermétiste dans la révolution scientifique des XVIe et XVIIe siècles”, εις *Revue de Synthèse*, IIIe s, No 105, Janvier-Mars 1982

- “Métaphysique mécaniste-matérialiste et Empirisme scientifique chez Hobbes Étude d'une Explication astronomique”, εις *Épistemologie et matérialisme*, Séminaire sous la direction d' O Bloch, Méridiens-Klincksieck, Paris 1986, σσ 13-35
- “Η ενότητα επιστήμης-τέχνης κατά την Αναγέννηση”, Επιθεώρηση Κοινωνικών Επιστημών, Αθήνα 1988, σσ 177-224
- Σύμβαση και Αλήθεια*, εκδ Παπαζήση, Αθήνα 1988
- Πολιτικός σκεπτικισμός*, εκδ Οδυσσέας, Αθήνα 1991
- Misrahi, R , *Le Désir et la Réflexion dans la Philosophie de Spinoza*, Gramma, Paris, Londres, NY , 1972
- Spinoza*, J Grancher, Paris, 1992
- Le corps et l'esprit dans la philosophy de Spinoza*, 1992
- Existence et Démocratie*, PUF, 1995
- Moreau, P F , L'indexation du *Tractatus Politicus*, *Cahiers Spinoza*, Paris, 1 (1977), σσ 229-233
- Spinoza*, 1975
- Spinoza. L'expérience et l'éternité*, Épiméthée, PUF, 1994
- Mugnier-Pollet L , *La philosophie politique de Spinoza*, Paris, 1976
- Négri, A , *L'Anomalie Sauvage*, μτφ F Matheron, PUF, 1982
- Spinoza Subversif, Variations [in]actuelles*, μτφ Marilene Raiola και F. Matheron, Kimé, [1992] 1994.
- Odegard, D , “The Body identical with the Human Mind”, εις Freeman-Mandelbaum (1975), σσ
- Osamu Ueno, “Spinoza and the paradoxe du contrat social de Hobbes “le reste”, εις *Cahiers Spinoza*, No 6, 1991, σσ 269-295
- Παπαστάμου, Σ , *Εγχειρίδιο Κοινωνικής Ψυχολογίας*, Οδυσσέας, Αθήνα (1989) 1993.
- Parkinson, G. H. R., *Spinoza's Theory of Knowledge*, Oxford, The Clarendon Press, 1954

- Pollock, F , *Spinoza*, C Kegan Paul & Co, London, [1880]1966
- Popkin, R., *The history of scepticism from Erasmus to Spinoza*, Berkeley (Calif.), 1979, σσ. 229-248
- Prelorentjos, I , *La durée chez Spinoza*, διδ διατριβή, (αδημ) Paris 1992
- Préposier, J , *Spinoza et la liberté des hommes*, Gallimard, 1967
- Psychopedis, K , “Emancipating Explanation”, εις *Open Marxism*, τ. 3, Pluto Press, London, East Haven, Connecticut, 1995, σσ 17-39
 “Ο Adam Smith και η κριτική της πολιτικής οικονομίας”, *Αξιοθωικά*, τ. 1, Εξάντας, Αθήνα, 1990, σσ 7-91.
- Razumovski I.P , “Spinoza and the State”, εις Kline (1952), σσ. 149-161
- Rice, L , “Individual and Community in Spinoza’s Social Psychology”, εις E. Curley & P F Moreau (1990), σσ 271-284
 “La causalité adéquate chez Spinoza”, *Philosophiques*, τόμ XIX, No 1, Άνοιξη 1992
- Rorty, A , “The two faces of Spinoza”, εις E Curley & P -F Moreau (1990), σσ 196-208.
- Roth, Leon, *Spinoza*, London, 1929
- Rousset, B , *La perspective finale de l’"Ethique" et le problème de la cohérence spinosisme. L’autonomie comme salut*, Paris, Vrin, 1968
- Rubel, M, “K. Marx Le Traité Théologico-Politique et la Correspondance de Spinoza trois cahiers d’ étude de l’année 1841”, εις *Cahiers Spinoza*, éd Réplique, 1977, σσ 29- 157
- Rudy Rucker , *Infinity and the Mind*, Bandam Books, Toronto/NY / London, 1982
- Sacksteder W , “Spinoza on Part and Whole The Worm’s Eye View”, εις R Shahan & J Biro, 1978, σσ 139- 159.
 “Communal orders in Spinoza”, εις C de Deugh (1984), σσ 206-213
- Scruton, R., *Spinoza*, Oxford, Oxford Univ Press, 1986.

- Seidel, H., "Sozialismus und Spinozismus", εις Deugh (1984), σσ 14-18
- Smith, S., "Spinoza's Democratic Turn Chapter 16 of the Theologico-Political Treatise", εις *The Review of Metaphysics A philosophical quarterly*, Dec 1994, vol XLVIII, No 2, Issue No 190, σσ 359-388.
- R Sperry, *Science and Moral Priority*, Columbia University Press 1983
- Strauss, Leo, *Spinoza's Critique of Religion*, Schocken Books, NY, 1965
- Tosel, A., *Spinoza ou le Crepuscule de la servitude*, Aubier-Montaigne, 1984
- Du Materialisme de Spinoza*, Kimé, 1994
- Ueno, O., "Le reste", *Cahiers Spinoza*, 6, 1990
- Vokos, G., "F. Alqué, lecteur de Spinoza", εις Olivier Bloch (1993), σσ 105-112.
- Voss, S., "How Spinoza enumerated the Affects", εις *Archiv für Geschichte de Philosophie*, 63, 1981, σσ. 167-79
- Wernham, A. G., "Le contrat social chez Spinoza", *Revue de Synthèse*, Paris, 99, 1978, σσ. 69-77.
- Wolfson, H.A., *The philosophy of Spinoza*, Cambridge, (1934) 1983
- Yovel, Y., *Spinoza et d'autres hérétiques*, Seuil, 1991, μτφ J. Lagrée και E. Beaumatin
- Zac, S., *Spinoza et l'interprétation de l'écriture*, Paris, PUF, 1965
- Philosophie Théologie. Politique. dans l'oeuvre de Spinoza*, Vrin, Paris, 1979
- L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*, Paris, PUF, 1963
- La Morale de Spinoza*, Paris, PUF, (1959), 1972
- Zarifian, P-Palloix, C., *La Société Post-Économique, Esquisse d'une Société Alternative*, L' Harmattan, 1988
- Zourabichvili, F., "L'identité individuelle chez Spinoza", εις *Spinoza. Puissance et ontology*, επιμ. De Myriam Revault D'Allonnes και De Hadi Risk, Kimé, Paris, 1994, σ.σ. 85-110