

ΜΕΤΑΚΑΡΤΕΣΙΑΝΙΚΟΣ ΜΟΝΙΣΜΟΣ ΣΤΟΝ 17ο ΑΙ.: ΠΕΡΙ ΤΗΣ ΣΧΕΣΕΩΣ ΣΩΜΑΤΟΣ-ΝΟΥ ΣΤΟΝ ΣΠΙΝΟΖΑ ΚΑΙ ΣΤΟΝ ΛΕΙΒΝΙΖ

Κ. Γουδέλη

4.1 ΤΟ ΠΛΑΙΣΙΟ ΤΟΥ ΠΡΟΒΛΗΜΑΤΟΣ

Η φιλοσοφική σκέψη του Descartes (Ντεκάρτ) έθεσε το θεμέλιο της σύγχρονης γνωσιακής βεβαιότητας και ακολούθως των νεωτερικών θετικών επιστημών, με την καινοτόμο σύλληψη του cogito. Το μεγαλειώδες αυτό εγχείρημα που καθιστά τον Descartes πατέρα του νεώτερου ορθολογισμού, δεν έγινε ωστόσο χωρίς κόστος. Το καρτεσιανό υποκείμενο συνίσταται σε μια πλήρως πνευματικοποιημένη και άυλη οντότητα (res cogitans), η οποία, εντελώς αποσπασμένη από τη φυσική πραγματικότητα, αντίκειται του κόσμου που συνιστά απλώς μια εγγενώς αδρανή εκτατικότητα (res extensa). Ο δυισμός υποκειμένου-κόσμου, βεβαίως, αφορά και στην ολότητα του ανθρώπινου όντος, όπου όχι μόνο διαρρηγνύει την εμπειρικά αδιαμφισβήτητη (και από τον ίδιο τον Descartes) ενότητα σώματος-νου, αλλά επιπλέον καθιερώνει μια ιεραρχική σχέση υπεροχής του νου έναντι του σώματος. Η ανικανότητα του Descartes να προσφέρει μια θεωρητικά ικανοποιητική λύση στις επίμονες αντιφάσεις του δυιστικού μοντέλου του δεν αποτελεί παράδοξο για μια τέτοια εξαιρετική διάνοια, ούτε βεβαίως θα μπορούσε να αποδοθεί σε εμμονή και οκνηρία σκέψης. Ο δυισμός του Descartes είναι αναπόδραστη συνέπεια του συνόλου του φιλοσοφικού του συστήματος και πιο συγκεκριμένα του ιδιαίτερου τρόπου σύλληψης της υφής του Θεού και της σχέσης του με τα δημιουργήματά του, καθώς και του ιδιαίτερου τρόπου σύλληψης της ανθρώπινης ορθολογικότητας, όπως θα εξηγήσουμε στην πορεία του κειμένου: Κατά συνέπεια, μια φιλοσοφική απάντηση στο πρόβλημα του δυισμού θα απαιτούσε ουσιαστικά μια ανατροπή των βασικών αρχών του φιλοσοφικού του συστήματος και γι' αυτό το λόγο επίσης η επίμονη πραγματικότητα της εμπειρίας της ψυχοσωματικής ενότητας δεν τον οδήγησε παρά στην ad hoc μηχανική λύση του κωνοειδή αδένου. Στην ουσία, η φιλοσοφική σκέψη του Descartes παραμένει αμήχανη ενώπιον της ένωσης σώματος-νου που δεν αποτελεί παρά ένα μυστήριο και ανάγεται σε μια ανεξήγητη μεταφυσική βεβαιότητα. Το πρόβλημα της αλληλοδράσης νου-σώματος απασχόλησε τη μετακαρτεσιανή σκέψη και έλαβε διάφορες μορφές. Μια από αυτές ήταν η οκκαζιοναλιστική προσέγγιση ή συντυχιοκρατία (με βασικό εκφραστή τον Malebranche [Μαλμπράνς]), σύμφωνα με την οποία η μόνη πραγματική εν τω συνόλω δρώσα αιτία είναι ο Θεός ενώ οι αιτιακές σχέσεις που εμφανίζονται στον κόσμο δεν είναι παρά δευτερεύουσες και συντυχιακές. Κατά

συνέπεια, η μόνη ουσιαστική ενότητα νου-σώματος μπορεί να επιτυγχάνεται μόνο με τη θεϊκή παρέμβαση, η οποία μαρτυρεί την απόλυτη θεϊκή ρυθμιστική δύναμη. Αναγνωρίζουμε, εντούτοις, ότι και η οκκαζιοναλιστική προσέγγιση δεν επιτυγχάνει μια ορθολογική εξήγηση του προβλήματος, αλλά απλώς αντιπαρέχεται αυτού μέσω μιας εξωγενούς και, εν τέλει, θαυματουργής παρέμβασης. Αντίθετα, η φιλοσοφική σκέψη του Spinoza (Σπινόζα), αν και βαθιά επηρεασμένη από τον καρτεσιανισμό, αντιμετωπίζει με ένα ριζοσπαστικό τρόπο τη σχέση σώματος-νου, επειδή κατ'ουσίαν προτείνει μια ανατρεπτική, στο πλαίσιο της ιουδαϊκοχριστιανικής παράδοσης, θεώρηση της σχέσης Θεού-δημιουργημάτων και μια αντίστοιχα ενδιαφέρουσα σύλληψη της ανθρώπινης ορθολογικότητας. Από την άποψη αυτή, η φιλοσοφία του Spinoza αντλεί από την αναγεννησιακή παράδοση ενσωματώνοντας σε αυτή πλευρές του καρτεσιανού ορθολογισμού και αναπτύσσοντας έναν ιδιότυπο πανθεϊσμό, εναρμονισμένο με το μαθηματικο-φυσικό κοσμοείδωλο της εποχής του.

Αντίστοιχα, αν και με εντελώς διαφορετικό τρόπο, ο Leibniz (Λάιμπνιτς) αντιτίθεται στην οκκαζιοναλιστική «λύση», καθόσον, κατά τον Leibniz, ο Θεός δεν προβαίνει σε περιττά θαύματα, και αντιπαράθετε μια αυτόνομη διαδικασία ένωσης των σωματικών και νοητικών λειτουργιών στο πλαίσιο ενός βέλτιστου δυνατού κόσμου που δεν έχει ανάγκη τη θεϊκή συνδρομή και τις έκτακτες παρεμβάσεις της.

Στον πυρήνα της καρτεσιανής ορθολογικότητας – που υιοθετείται αργότερα και από τον I. Kant (Καντ) – βρίσκεται η σύλληψη της ανθρώπινης νόησης ως *δεδομένη και πλήρης αυτενέργεια*, η οποία αποτελεί και την αποκλειστική πηγή σαφών και διακριτών (Descartes) ή έγκυρων και αντικειμενικών παραστάσεων (Kant). Μια διάνοια, ανεξάρτητα από το αν είναι ατελής και περιορισμένη, που θεωρείται, εντούτοις, *ως ανεξάρτητη και πλήρης αυτενέργεια*, δεν είναι δυνατό παρά να εκλαμβάνεται ως *ολοσχερώς διακριτή* από οποιαδήποτε παθητική λειτουργία. Στον Descartes αυτή η θεμελιώδης παραδοχή οδηγεί αναγκαστικά στην αμφισβήτηση και εν τέλει στην απόρριψη κάθε νοητικής λειτουργίας που θα είχε αφετηρία τον (εξωτερικό ή εσωτερικό) κόσμο των αισθήσεων, καθόσον αυτή θα συνεπαγόταν μια ετεροπροσδιορισμένη και άρα παθητική διάνοια και μια συγκεχυμένη γνώση. Ο ανθρώπινος νους, κατά συνέπεια, θεωρούμενος εξαρχής ως ο μοναδικά ενεργός από όλα τα δημιουργήματα του Θεού (ως το μόνο καθ'ομοίωσή του ον) θα πρέπει να συνίσταται σε πλήρως καθαρό πνεύμα σε αντίθεση με την ύλη, η οποία συλλαμβάνεται ως εγγενώς αδρανής. Με αυτό τον τρόπο, συνοπτικά, θεμελιώνονται οι δύο διακριτές υποστάσεις στον Descartes και ακολούθως αναφέρονται συμπληρωματικές «αποδείξεις» για την πλήρη ετερογένειά τους, όπως η διαιρετότητα της ύλης σε αντίθεση με το αδιαίρετο του πνεύματος, η αυθυπαρξία της νόησης ανεξάρτητα από τις μεταβολές στο σώμα. Εντούτοις, όπως γνωρίζουμε, ο Descartes στον διαχωρισμό της εκτατής και της σκεπτόμενης υπόστασης χρησιμοποιεί την έννοια της υπόστασης καταχρηστικά, εφόσον η έννοια της υπόστασης κατ'εξοχήν, ως αυταίτιο, αφορά μόνο στο Θεό ενώ η *res cogitans* και η *res extensa* αναφέρονται στα *δημιουργήματα*, εφόσον παραβλέψουμε το γεγονός ότι

έχουν δημιουργηθεί από τον Θεό. Στο σημείο αυτό ακριβώς οδηγούμαστε στον πυρήνα της καταγωγής της καρτεσιανής δυαρχίας: στην αντίληψη της ομοουσίας και αδιαφοροποίητα ομοιογενούς υφής του Θεού ως καθαρού πνεύματος, καθώς και στον υπερβατικό του χαρακτήρα. Ο ορατός κόσμος, η φύση, είναι εξωγενές δημιούργημα του Θεού και σε καμία περίπτωση δεν ενυπάρχει στην υπόστασή του. Κατά τον Spinoza, ο αποκλεισμός της ύλης (της σωματικότητας) από τη θείκη υπόσταση έρχεται, όμως, σε κατάφωρη αντίφαση με την απειρία και την τελειότητά της. Διότι η έννοια της απόλυτης απειρίας (όπως αποδίδεται στον Θεό) οφείλει να περικλείει κάθε μορφή ύπαρξης και η έννοια ή ο βαθμός της τελειότητας ενός όντος (όπως επίσης κατανοείται από τον Descartes) σημαίνει τη δύναμη της ύπαρξής του. Ένα άπειρο και τέλειο όν, συνεπώς, σημαίνει ότι «δύναται, άρα υπάρχει» παντοιοτρόπως.

Από την άλλη, όπως θα αναπτύξουμε κατωτέρω, ο Leibnitz αναπτύσσει μια ιδιαίτερη σύλληψη της ύλης που είναι συμβατή με τον πνευματικό χαρακτήρα των μονάδων και του κόσμου, ο οποίος απορρέει από τη θείκη υπόσταση και, σε διάφορους βαθμούς, μετέχει της τελειότητάς της.

4.2 SPINOZA

4.2.1 Natura Naturans, Natura Naturata και η έννοια της εμμένειας

Η κατανόηση της σχέσης σώματος-νου στον Spinoza, όπως πιθανώς αρχίζει να διακρίνεται από την εισαγωγή, προϋποθέτει την ιδιότυπη σύλληψη της έννοιας του Θεού και της σχέσης του με τον κόσμο, ή, με σπινοζικούς όρους, της έννοιας της υπόστασης και της σχέσης της με τους τρόπους, καθόσον από αυτές τις θεμελιώδεις έννοιες παράγονται όλες οι υπόλοιπες πλευρές του συνεκτικού του συστήματος¹. Σε τούτο συνίσταται και η ουσία της γεωμετρικής μεθόδου του Spinoza, δηλαδή στη μαθηματικά αναγκαία και αυστηρή παραγωγή όλων των επιμέρους στοιχείων της φιλοσοφίας του από τους θεμελιώδεις ορισμούς που τα περικλείουν, όπως ο ορισμός του κύκλου συνεπάγεται και περικλείει τις ιδιότητές του. Ας παρακολουθήσουμε συνεπώς την παραγωγική του μέθοδο (*modo geometrico*) στα βασικά της σημεία.

Με τον όρο υπόσταση (*substantia*) ο Spinoza ορίζει «εκείνο που είναι καθ'εαυτό και που νοείται δι'εαυτού, εκείνο δηλαδή που η έννοιά του δεν έχει ανάγκη από την έννοια άλλου πράγματος, από όπου πρέπει να σχηματισθεί»²(Ορ.

¹ Η παραγωγή του σπινοζικού συστήματος στην Ηθική γίνεται κυριολεκτικά από τους έξι αρχικούς ορισμούς και τα έξι αντίστοιχα αξιώματα.

² Spinoza, Ηθική, σελ. 14, εκδ. Πέλλα

III, H). Εκείνο που είναι καθ' εαυτό αναφέρεται στο ον που παραμένει στον εαυτό του και με αυτή την έννοια δεν αποτελεί μεταβατική αιτία άλλων όντων. Εκείνο που νοείται δι'εαυτού σημαίνει ότι το εν λόγω ον αυτο-νοείται και εφόσον μπορεί να κατανοηθεί μόνο μέσω του εαυτού του δεν μπορεί να έχει καμιά εξωτερική αιτία, η οποία θα συνέβαλε στον σχηματισμό του. Η υπόσταση συνεπώς είναι αιτία εαυτού, *causa sui*, που αυτο-παράγεται και εξηγείται μέσω του εαυτού της χωρίς καμία αναφορά σε εξωτερικές αιτίες. Η βασική φύση όμως της υπόστασης ως αιτία εαυτού συνάγει την απόλυτη αυθυπαρξία της, «εκείνο που η ουσία του περιλαμβάνει την ύπαρξη, δηλαδή εκείνο που η φύση του δεν μπορεί να νοηθεί παρά μόνο ως υπάρχουσα» (Ορ. I, H). Η ταύτιση ουσίας και ύπαρξης στην υπόσταση δεν σηματοδοτεί, ωστόσο, μόνο την ανεξαρτησία της και τον αυτο-γεννώμενο χαρακτήρα της αλλά και το εξίσου σημαντικό συνδηλούμενο: την *αναγκαιότητα* της ύπαρξής της³. Η υπόσταση (ο Θεός ή η Φύση) δεν δύναται να μην υπάρχει γιατί η δυνατότητα ύπαρξης ενός όντος εξαρτάται από τη δύναμή του και, ακολούθως, η δύναμη υποδηλώνει την τελειότητα⁴ ενός πράγματος.

«Το να μπορεί κάτι να μην υπάρχει είναι αδυναμία και αντίθετα το να μπορεί να υπάρχει είναι δύναμη... Γιατί, αν το να μπορεί να υπάρχει αποτελεί δύναμη, συνέπεται πώς, όσο περισσότερη επιδεικτική πραγματικότητα είναι η φύση ενός πράγματος, τόσο περισσότερη έχει αφ'εαυτού δυνάμεις, για να υπάρχει. Έτσι, ένα όν απόλυτα άπειρο, με άλλα λόγια ο Θεός, έχει αφ'εαυτού άπειρη δύναμη, για να υπάρχει και κατά συνέπεια υπάρχει απόλυτα».⁵ Επιπλέον, όσο περισσότερη δύναμη κατέχει ένα ον με τόσους περισσότερους τρόπους μπορεί να υπάρχει, και κατά συνέπεια, να εκλαμβάνει άπειρες μορφές. Η αναγκαία ύπαρξη της υπόστασης αποτελεί το κύριο επιχείρημα του Spinoza ενάντια στις ανθρωποκεντρικές συλλήψεις του Θεού, βάσει των οποίων αποδίδονται στον Θεό τα χαρακτηριστικά της βούλησης, της σκοπιμότητας, της επιθυμίας. Ο Θεός δεν μπορεί να έχει βούληση, σκοπιμότητα ή επιθυμία για κάτι διότι όλες αυτές οι ιδιότητες παραπέμπουν στη στέρηση αυτού που θα εβούλετο ή θα έθετε ως σκοπό εκπλήρωσης. Ο Θεός απλώς είναι και νοείται δι'εαυτού χωρίς, δηλαδή, κανένα προσδιορισμό που παραπέμπει σε ανθρώπινα σημεία αναφοράς, και όποια συσχέτιση γίνεται μεταξύ θείας και ανθρώπινης βούλησης ή νόησης δεν διαφέρει από τη σχέση που έχουν ο αστερισμός του κυνός με ένα συνηθισμένο σκύλο (H, Θεώρημα 17, Σχόλιο). Πάνω από όλα όμως, η αναγκαία ύπαρξη της υπόστασης υποδηλώνει τον αυστηρό και ανεξάιρετο νομοτελειικό χαρακτήρα της αυτοπαράγωγής της.

³ Βλ. διαφορετική προσέγγιση από Leibniz στο κεφάλαιο του B. Καλδή

⁴ Στον Spinoza, η έννοια της τελειότητας ταυτίζεται με την έννοια της πραγματικότητας, όπως ακριβώς στη σχολαστική και καρτεσιανή παράδοση.

⁵ Spinoza, *Ηθική*, σελ. 23, 24, εκδ. Πέλλα

Ο Θεός, κατανοώντας τον εαυτό του, κατανοεί τις άπειρες και αιώνιες ιδιότητες ή ποιότητες που ενυπάρχουν αδιάκριτα στην υπόστασή του. Η κατανόηση των απείρων ποιοτήτων συνάγει την αντιλήψιμη διακριτότητά τους, δηλαδή την εκτύλιξη των ουσιών του, που ως αντιλήψιμες υπάρχουν στην άπειρη θεία νόηση. Αυτή η αυτο-νόηση συνιστά την έννοια του κατηγορήματος (attributum): «Με τον όρο κατηγορημα νοείται εκείνο που αντιλαμβάνεται η νόηση στην υπόσταση πως αποτελεί την ουσία της υπόστασης» (H, Op. IV). Με άλλα λόγια, το κατηγορημα εκφράζει τις άπειρες και αιώνιες ουσίες (ποιότητες) της υπόστασης, όπως τις αντιλαμβάνεται η θεία νόηση, και κατά συνέπεια υπάρχουν άπειρα κατηγορήματα. Από την πεπερασμένη, ωστόσο, πλευρά της ανθρώπινης νόησης διακρίνονται δύο μόνο κατηγορήματα ως αποδίδοντα δύο άπειρες και αιώνιες ουσίες στην υπόσταση: το κατηγορημα της σκέψης και το κατηγορημα της έκτασης. Ας διασαφηνίσουμε όμως περισσότερο το ρόλο του κατηγορήματος, καθόσον αποτελεί την κρίσιμη έννοια για την κατανόηση της σχέσης σώματος-νου. Το κατηγορημα δεν αποτελεί πλευρά της υπόστασης, αλλά εκφράζει πλήρως την υπόσταση στη θεία νόηση υπό μία όμως οπτική γωνία, δηλαδή με μονοσήμαντο τρόπο. Συνεπώς, όταν η νόηση αντιλαμβάνεται την ουσία της υπόστασης υπό το κατηγορημα της σκέψης, αντιλαμβάνεται το σύνολο της υπόστασης ως σκεπτόμενη, ή βρίσκεται αποκλειστικά στην τάξη της απειρίας των σκεπτόμενων ουσιών. Αντίστοιχα, με το κατηγορημα της έκτασης, η υπόσταση στο σύνολό της εκφράζεται ως άπειρος εκτεινόμενη. Με αυτή την έννοια, τα κατηγορήματα δεν ανάγονται το ένα στο άλλο, ούτε τέμνονται, αλλά είναι παράλληλα, και το καθένα εκφράζει μια άπειρη ουσία της ίδιας υπόστασης υπό διαφορετική οπτική γωνία. Επίσης, πρέπει να σημειώσουμε ότι, όταν το κατηγορημα εκφράζει την υπόσταση υπό μια οπτική γωνία (δηλαδή στο είδος του), δεν σημαίνει ότι ανάγει την υπόσταση σε μια ουσία⁶, όχι μόνο για τον προφανή λόγο ότι η τελευταία αποτελείται από μια απειρία κατηγορημάτων, αλλά γιατί η νόηση μπορεί να αντιλαμβάνεται ταυτόχρονα τις πολλαπλές εκφράσεις της υπόστασης μέσω των αντίστοιχων κατηγορημάτων. Η σχετική με το θέμα μας ενδιαφέρουσα λογική συνέπεια των προλεγομένων είναι η σύλληψη της εκτατής υπόστασης ως ενός από τα άπειρα κατηγορούμενα του θεού, με άλλα λόγια, ότι η σωματικότητα είναι μία από τις άπειρες και αιώνιες ουσίες του θεού. Η σωματικότητα της υπόστασης ως άπειρη και αιώνια ουσία δεν θεωρείται διαιρέσιμη⁷ και, επιπλέον, συλλαμβάνεται όχι με αποκλειστικά χωρικούς όρους αλλά, στις πεπερασμένες της εκφράσεις, με όρους κίνησης και ηρεμίας, που υποδηλώνει τον δυναμικό και ενεργό χαρακτήρα της

⁶ Αυτό θα συνεπαγόταν την ταύτιση/αναγωγή του απόλυτου απείρου σε μια συγκεκριμένη τάξη απειρίας, ένα πρόβλημα που ο Spinoza εν γένει θεματοποιεί μέσα από τις επανειλημμένες αναφορές που κάνει στα διάφορα είδη απείρου.

⁷ Βλ. Ηθική, Θ 15, σχόλιο, όπου ο Spinoza καταρρίπτει το επιχείρημα του Descartes, σύμφωνα με το οποίο η σωματικότητα δεν μπορεί να ανήκει στη φύση του θεού διότι δεδομένης της διαιρετότητάς της δεν μπορεί να είναι άπειρη.

ύλης. Η ύλη, η εκτατή φύση, ενυπάρχει αδιαίρετα με όλες τις ουσίες στη θεία υπόσταση, η οποία δεν είναι απλής και ομοιογενούς υφής αλλά διακρίνεται από έναν πολυούσιο και πολυδιάστατο εσωτερικό πλούτο, ταυτίζεται με την άπειρη και αιώνια δημιουργική δύναμη της Φύσης και αποκαλείται *Deus sive Natura* ή *Natura naturans* (φυσιοποιούσα φύση).

Η άπειρη δημιουργική δύναμη της υπόστασης εκφράζεται με άπειρους πεπερασμένους τρόπους (*modi*) ή ως *Natura naturata* (φυσιοποιημένη φύση). Με αυτή την έννοια η υπόσταση θεωρείται ότι τροποποιείται απείρως, αυτοπεριορίζεται με μία συγκεκριμένη διάθεση (*affectus, affectio*) και εκφράζεται με άπειρες εξατομικευμένες, πεπερασμένες μορφές. Οι τρόποι δεν αποτελούν δημιουργήματα ενός υπερβατικού δημιουργού αλλά τροποποιήσεις της ίδιας της θείκης υπόστασης, η οποία αποτελεί την αιτία τους, ως εάν το άπειρο να «προσποιείται» με άπειρες μορφές το πεπερασμένο.⁸ Οι τρόποι ενυπάρχουν στην αιτία τους, η οποία είναι *εμμενής* ως προς αυτούς, δηλαδή η αιτία δεν μεταβαίνει εξωγενώς στο αποτέλεσμα της αλλά παραμένει στον εαυτό της περικλείοντας εντός της το αποτέλεσμα. Στον Spinoza, συνεπώς, καταργείται η έννοια του δημιουργού και των δημιουργημάτων του και εισάγεται η έννοια της εμμενούς έκφρασης της θείας δημιουργικής δύναμης (*natura naturans*) στην απειρία των εκφραστικών τρόπων (*natura naturata*). Ο Θεός ή Φύση δεν υπάρχει έξω από τις εκφράσεις του. Ο Θεός περικλείει και εντυλίσσει τις εκφράσεις του, οι οποίες, αενάως εκτυλισσόμενες τον εξηγούν και στις οποίες είναι άμεσα εμπλεκόμενος. Ο Θεός δεν είναι απόλυτη αιτία των όντων αλλά εγγύς και αυτοδιδόμενη αιτία τους και υπό αυτή την έννοια η σπinoζική θεότητα δεν διατελεί ανεξάρτητα και υπεροχικά έναντι των όντων αλλά συμπλέκεται με αυτά ως «ενεργώς πάσχουσα».

Ο τρόπος, «εκείνο που βρίσκεται σε άλλο πράγμα και που νοείται μέσω αυτού (H, Op. V)», έχει την αιτία του στην υπόσταση, δηλαδή νοείται και υπάρχει μέσω αυτής. Η ουσία του τρόπου υπάρχει αδιαφοροποίητα στην υπόσταση και διακριτά αντιλήψιμη στο κατηγορημα της άπειρης νόησης. Η ύπαρξη του τρόπου δεν έχει ως αιτία την ουσία του (στην περίπτωση αυτή θα ήταν *causa sui*) αλλά τη θεία υπόσταση ως την απειρία των υπαρκτών μερών και το πλέγμα των διασυνδέσεών τους, που σε κάποια στιγμή διαμορφώνει τη σχέση που αντιστοιχεί στην ουσία του και πραγματώνει την ύπαρξή του. Ενώ δηλαδή ο Spinoza ισχυρίζεται ότι η μόνη αιτία των τρόπων είναι η υπόσταση και με αυτό τον αφαιρετικό τρόπο μπορεί να παρερμηνευτεί ως οκκαζιοναλιστική θέση, ουσιαστικά βρίσκεται στον αντίποδα του οκκαζιοναλισμού, καθόσον δεν υπάρχει θεός έξω από τους τρόπους του που θα μπορούσε να παρέμβει στην αιτιακή τους αλυσίδα και η μόνη θεϊκή αιτιότητα δεν είναι παρά η ίδια η κοσμική αιτιότητα.

Κάθε τρόπος, ως τροποποίηση της υπόστασης, μπορεί να ιδωθεί υπό δύο οπτι-

⁸ Η μετάβαση του απείρου στο πεπερασμένο και το αντίστροφο είναι ένα δύσκολο και δυσεπίλυτο πρόβλημα στο πλαίσιο της φιλοσοφίας του Spinoza και η διερεύνησή του δεν μπορεί να καλυφτεί στο παρόν κείμενο.

κές γωνίες: υπό το κατηγορημα της έκτασης θα αποτελεί ένα εκτατό πράγμα και υπό το κατηγορημα της σκέψης θα είναι μια ιδέα. Σε κάθε εκτατό πράγμα συνεπώς αντιστοιχεί μια ιδέα και σε κάθε ιδέα αντιστοιχεί ένα πράγμα (εκτατό, αν υπάρχει, ή ως ενική ουσία τρόπου). Οι απειρίες των τρόπων, ακολούθως, μπορούν να συλλαμβάνονται υπό δύο παράλληλες τάξεις, ως την αλληλουχία απείρων εκτατών τρόπων και ως την αλληλουχία απείρων ιδεών. Ανάμεσα στις δύο αλληλουχίες, εφόσον είναι παράλληλες, δεν μπορεί να νοηθεί καμία αλληλοδράση ή αιτιακή σχέση, γιατί ακριβώς πρόκειται για μία τάξη τρόπων ιδωμένη υπό διαφορετικό κατηγορημα. Οδηγούμαστε συνεπώς στον βασικό ισχυρισμό «Η τάξη και η αλληλουχία των ιδεών είναι ίδιες με την τάξη και την αλληλουχία των πραγμάτων» (H, Μέρος II, Θ. 7) και επεξηγώντας «ένας κύκλος που υπάρχει στη φύση και η ιδέα του υπαρκτού κύκλου, που βρίσκεται και αυτή μέσα στο Θεό είναι ένα και το αυτό πράγμα που εξηγείται με διαφορετικά κατηγορήματα και έτσι, είτε νοήσουμε τη φύση με το κατηγορημα της έκτασης, είτε με το κατηγορημα της σκέψης ή με οποιοδήποτε άλλο, θα βρούμε μίαν και την αυτήν τάξη ή μιαν και την αυτή συνάφεια (connexionem) αιτιών, δηλαδή την ίδια αλληλουχία πραγμάτων» (H, Μέρος II, Θ 7, Σχόλιο). Στο σημείο αυτό πρέπει να επισημάνουμε ότι η ιδέα που βρίσκεται στη θεία νόηση είναι αληθινή ή αυτοτελής (adaequatus), που σημαίνει ότι αποτελεί την πλήρη αιτία όλων όσα απορρέουν από αυτή και συνεπώς αντιστοιχεί – υπό την έννοια της παραλληλίας – πλήρως στο πράγμα, καθώς φωτίζει όλο το πλέγμα των αιτιών, των οποίων (το πράγμα) αποτελεί αποτέλεσμα. Στην ανθρώπινη νόηση, όπως ακολούθως θα δούμε, κατ'εξοχήν οι ιδέες δεν είναι αυτοτελείς.

4.2.2 Ο νους είναι η ιδέα του σώματος – το σώμα το αντικείμενο του νου

Το ανθρώπινο ον, καθόσον δεν υπάρχει αναγκαία και συνεπώς η ουσία του δεν περικλείει την ύπαρξη, αποτελεί έναν τρόπο στη *natura naturata*. Αντός ο τρόπος υπό το κατηγορημα της έκτασης αποτελεί ένα εκτατό πράγμα που συνιστά το ανθρώπινο σώμα και υπό το κατηγορημα της σκέψης αποτελεί ένα σκεπτόμενο πράγμα που συνιστά το νου. Νους και σώμα είναι η σύλληψη του ίδιου πράγματος υπό δύο κατηγορούμενα. Μεταξύ νου και σώματος, με αυτή την έννοια, δεν υπάρχει αιτιακή σχέση (όπως υποστηρίζει ο Descartes), καθόσον αναφερόμαστε στο ίδιο πράγμα υπό δύο διακριτές οπτικές γωνίες. Με άλλα λόγια, το κατηγορημα της έκτασης εκφράζεται ως σώμα που βρίσκεται στην αλληλουχία των άπειρων σωμάτων και ερμηνεύεται μέσα από την αλυσίδα των αναγκαίων αιτιών που τη συνέχουν και το κατηγορημα της σκέψης εκφράζεται ως νους που βρίσκεται και ερμηνεύεται μέσα από την αλληλουχία των ιδεών. Συνεπώς, θα πρέπει να διευκρινίσουμε ότι δεν πρόκειται για ταύτιση σώματος-νου, όσο δεν ταυτίζονται τα κατηγορήματα της έκτασης και της σκέψης. Πρόκειται για τον ίδιο τρόπο, τα ίδια ενεργήματα ή παθήματα, τα οποία ταυτόχρονα και παράλληλα νοούνται ως συμμετρως σωματικές ή νοητικές λειτουργίες: «...τόσο η απόφαση

όσο και οι ορέξεις της ψυχής, καθώς και ο προσδιορισμός του σώματος, είναι από τη φύση τους πράγματα ταυτόχρονα, ή μάλλον είναι ένα και το αυτό πράγμα που το ονομάζουμε απόφαση, όταν θεωρείται υπό το κατηγόρημα της σκέψης και εξηγείται από αυτό, και προσδιορισμό, όταν θεωρείται υπό το κατηγόρημα της έκτασης και συνάγεται από τους νόμους της κίνησης και της αδράνειας» (Η, Μέρος 3, Θ.2, Σχόλιο).

Πώς όμως θεμελιώνεται η παράλληλία στις περιπτώσεις που – σύμφωνα με κριτικούς του Spinoza – είναι προφανής η υπεροχή και ο καθοδηγητικός ρόλος του νου, όπως για παράδειγμα σε μία εκούσια κίνηση του σώματος ή σε μια ελεύθερη επιλογή που κινεί κατά βούληση το σώμα; Η απάντηση του Spinoza είναι τολμηρή καθόσον επιχειρεί να αναδείξει τις άγνωστες δυνάμεις του σώματος αλλά και τις ασυνείδητες ψυχικές διεργασίες.

«Κανένας, πράγματι, δεν γνωρίζει τόσο ακριβώς την υφή του Σώματος ώστε να μπορεί να εξηγήσει όλες τις λειτουργίες του, για να μη μιλήσουμε ποτέ για εκείνο που τόσες φορές παρατηρούμε στα ζώα και που ξεπερνάει πολύ την ανθρώπινη σοφία και γι' αυτά που κάνουν πολύ συχνά οι υπνοβάτες στον ύπνο τους και που δεν θα τολμούσαν να τα κάνουν στο ξύπνιο τους, και αυτό δείχνει αρκετά καλά πως το σώμα μπορεί, μόνο από τους νόμους της φύσης του, να κάνει πολλά πράγματα που προξενούν κατάπληξη στη ψυχή του» (Η, Μέρος 3, Θ 2, Σχόλιο). Η εν προκειμένω άγνοια, βεβαίως, παραπέμπει στην έλλειψη της πλήρους και θεμελιωμένης γνώσης των αδιαμφισβήτητων ενδείξεων της εμπειρίας που με ασαφή τρόπο υποδηλώνουν τις λανθάνουσες και αδιάγνωστες υπαρκτές δυνάμεις του σώματος και της ψυχής. Έτσι, επικαλούμενος την πείρα, ο Spinoza ισχυρίζεται ότι όσο πιο αδρανές είναι ένα σώμα τόσο πιο αδρανής είναι η ψυχή του και ανάστροφα, η ενεργοποίηση του σώματος είναι παράλληλη με την ενεργοποίηση του νου. Με αυτή την έννοια, η παραλληλία αποκλείει κάθε ιεραρχική σχέση υπεροχής της ψυχής έναντι του σώματος, αλλά και την οκκαζιοναλιστική θεωρία που επικαλείται τη δύναμη ενός υπερβατικού Θεού που θα επιβάλει τη σύνδεσή τους στη βάση της ανωτερότητας της ψυχής. Οι ταυτόσημες λειτουργίες του ανθρώπινου όντος έχουν σύντονες, σύμμετρες και ισοδύναμες εκφάνσεις στο σωματικό και νοητικό επίπεδο τουλάχιστον, καθόσον μπορεί να υπάρχουν και σε άλλες «διαστάσεις», υπό άλλα κατηγορήματα, τα οποία είναι εντελώς απροσπέλαστα στην ανθρώπινη νόηση. Σε κάθε περίπτωση, η ισοδυναμία των κατηγορημάτων στη θεϊκή νόηση αναπαράγεται σε κάθε πεπερασμένη τροποποίησή του. Η ψυχή καταπλήσσεται από ενέργειες του σώματός της ακριβώς επειδή η ίδια δεν γνωρίζει τις αντενεργές λειτουργίες του, οι οποίες αντιστοιχούν σε ιδέες μη συνειδητές. Με την παραπάνω παρατήρηση καλούμαστε συνεπώς να απαντήσουμε πώς ο Spinoza προσδιορίζει πιο συγκεκριμένα τις έννοιες του νου και του σώματος στο πλαίσιο της παραλληλίας τους.

Συνοπτικά, η θέση του συμπυκνώνεται στη διατύπωση «ο νους είναι η ιδέα του σώματος» και «το σώμα είναι το αντικείμενο του νου» (Η.) Για να κατανοήσουμε, ωστόσο, αυτή την πρωτότυπη και δυσνόητη σύλληψη, χρειάζεται να επανέλθουμε σε μία πιο προσεκτική εξέταση του βασικού θεωρήματος που αναφέραμε προη-

γουμενως: «Η τάξη και η αλληλουχία των ιδεών είναι οι ίδιες με την τάξη και την αλληλουχία των πραγμάτων». Η απόδειξη που παρέχει ο Spinoza είναι εξαιρετικά συνοπτική και βασίζεται στο αξίωμα «Η γνώση του αποτελέσματος εξαρτάται από τη γνώση του αιτίου και την περιλαμβάνει». Σύμφωνα με αυτό, «η ιδέα κάθε αιτιατού πράγματος εξαρτάται από τη γνώση της αιτίας που είναι αποτέλεσμά της» (Θ7, Α). Έτσι, για παράδειγμα μπορούμε να πούμε ότι η έννοια του κύκλου εξαρτάται από την ιδέα ενός ευθύγραμμου τμήματος που περιστρέφεται γύρω από ένα σταθερό άκρο του και κατά συνέπεια υπάρχει πλήρης αντιστοιχία ανάμεσα στο «πράγμα» (κύκλος) και στην ιδέα του ως αιτία του (περιστρεφόμενο τμήμα). Όπως είναι φανερό, η εν λόγω αντιστοιχία συμβαίνει μόνο μέσα στο κατηγορημα της σκέψης, καθόσον το «πράγμα» είναι το νοητικό αντικείμενο της ιδέας που το περιλαμβάνει, δηλαδή το *ideatum* της ιδέας. Εντούτοις, ο ισχυρισμός του Spinoza είναι πιο ισχυρός και αφορά στην οντολογική αντιστοιχία ανάμεσα στην ιδέα και στο υπαρκτό πράγμα. Πώς θεμελιώνεται όμως αυτή η θέση; Η ουσία της απόδειξης, κατά τη γνώμη μας, δύναται να απαχθεί από μία άλλη σημαντική σύλληψη του Spinoza, αυτή της ισοδυναμίας των δυνάμεων του θεού που αναφέρεται ακολούθως στο πόρισμα «η δύναμη του σκέπτεσθαι του Θεού είναι ίση με τη δύναμη του πραγματικώς ενεργείν».

Στην ουσία, όπως αναφέρεται στο σχόλιο του Θ 3 (II μέρος Η), «η δύναμη του Θεού δεν είναι άλλο από την δρώσα ουσία του Θεού» και από αυτή την άποψη, η δύναμη του Θεού είναι ενιαία που κατά κάποιο τρόπο, θα λέγαμε, διπλασιάζεται στην αναγκαία ενεργό δράση της. Ο Θεός, κατανοώντας τον εαυτό του, κατανοεί τις άπειρες ποιότητές του και τις άπειρες τροποποιήσεις του, τις οποίες, ταυτόχρονα και ισοδύναμα παράγει, καθώς εκτυλίσσονται αναγκαία από τη φύση του. Με αυτή την έννοια, η δύναμη του σκέπτεσθαι και η δύναμη του ενεργείν ή του υπάρχειν είναι ίσες και, συνεπώς, σε κάθε τρόπο αντιστοιχεί μια δύναμη του νοείν και μια δύναμη του υπάρχειν, η ιδέα του και το πράγμα. Ίσως στο σημείο αυτό μπορούμε να διαγνώσουμε ένα είδος θεμελίωσης των άγνωστων δυνάμεων του σώματος που αναφέραμε προηγουμένως. Το σώμα ως τρόπος του Θεού (ως έκφραση του κατηγορηματος της έκτασης) *ενέχει την αντίστοιχη δύναμη του υπάρχειν του Θεού* στο βαθμό που είναι τροποποιημένος ως ανθρώπινο σώμα, και άρα ενέχει άγνωστες δυνάμεις που μόνο εν Θεώ είναι πλήρως γνωστές ενώ στην ανθρώπινη νόηση εκδηλώνουν απλώς τα αποτελέσματά τους μέσω της εμπειρίας.

Στο πλαίσιο της ισοδυναμίας των δυνάμεων του νοείν και του υπάρχειν μπορούμε να κατανοήσουμε τη σχέση σώματος-νου ως ακολούθως. Όταν ο Θεός κατανοεί τον εαυτό του ως ανθρώπινο σώμα, έχει δηλαδή την ιδέα του σώματος, παράγει και το ίδιο το σώμα. Στο σώμα αντιστοιχεί η ιδέα του σώματος. Γιατί όμως η ιδέα του σώματος είναι ο νους; Κατά τον Spinoza, η ιδέα του σώματος είναι μια εξαιρετικά πολυσύνθετη και ανεπτυγμένη ιδέα, όσο πολυσύνθετο και πολύπλοκο είναι το σώμα. Το ανθρώπινο σώμα προσδιορίζεται ως μια πολυσύνθετη και εξαιρετικά διαφοροποιημένη ολότητα, που συνίσταται σε ένα πολύ μεγάλο αριθμό ατόμων – που το καθένα τους είναι επίσης πολυσύνθετο – που πάσχουν και ενεργ-

γούν ποικιλοτρόπως, αναγεννώνται με άγνωστους τρόπους και βρίσκονται σε αλληλεπίδραση με τα άτομα εξωτερικών σωμάτων. Όσο δε πιο σύνθετη είναι η λειτουργία ενός σώματος και πλέον «ανοικτή» στις επιδράσεις άλλων σωμάτων, τόσο πιο σύνθετη είναι και η ιδέα που του αντιστοιχεί. Στο πολυσύνθετο, συνεπώς, ανθρώπινο σώμα εν γένει αντιστοιχεί μια ανεπτυγμένη ιδέα, που είναι ο ανθρώπινος νους, αλλά και ο κάθε ανθρώπινος νους διαφέρει ανάλογα με τις ιδιαίτερες ενέργειες και διαθέσεις του σώματος που αποτελεί το αντικείμενό του: ένας διευρυμένος νους, μια ανήσυχη και ανοικτή διάνοια θα αντιστοιχεί σε ένα ενεργειακά ευαίσθητο, και με αυτή την έννοια ανοικτό, σώμα.

Πρέπει, ωστόσο, να επισημανθεί ότι η πλήρης γνώση του σώματος και της ιδέας του υπάρχει μόνο στο Θεό. Κατά τον Spinoza, ο ανθρώπινος νους δεν γνωρίζει την ουσία του σώματός του, παρά μόνο από τις ιδέες των παθών που υφίσταται το σώμα του (Θ 19). Πολύ περισσότερο, ο ανθρώπινος νους δεν γνωρίζει τον εαυτό του παρά μόνο στο βαθμό που αντιλαμβάνεται τις ιδέες των παθών που επηρεάζουν το σώμα του. Οι ιδέες όμως αυτές είναι ατελείς. Είναι τα σύστοιχα των *εικόνων* που διαμορφώνονται στο σώμα μας από την επίδραση των εξωτερικών σωμάτων στο σώμα. Οι εικόνες αυτές δεν είναι πάρα τα ίχνη, τα αποτυπώματα που αφήνουν τα εξωτερικά σώματα στο σώμα μας. Τα ίχνη αυτά απλώς εντυπώνουν μόνο τα ίχνη της αιτίας που τα προκάλεσε παρά την πληρότητά της (είναι σαν το συμπέρασμα χωρίς τις προκειμένες). Άρα, και οι ιδέες που διαμορφώνονται παράλληλα στο νου είναι ατελείς και συγκεχυμένες. Στην ουσία, έχουμε μια συγκεχυμένη και ατελή γνώση τόσο του σώματός μας όσο και του νου μας. Η συνείδηση, η αυτογνωσία είναι πολύ περιορισμένη, ενώ οι πλήρεις ιδέες της ουσίας του νου και του σώματός μας μάς διαφεύγουν. Η ανθρώπινη δηλαδή ορθολογικότητα συλλαμβάνεται εξαρχής ως περισσότερο παθητική παρά ενεργός. Περισσότερο υφίσταται τις παθοποιούς ενέργειες των εξωτερικών σωμάτων παρά η ίδια αυτενεργεί, και από αυτή την άποψη, η αυτενεργεία του νου είναι περισσότερο ζητούμενο παρά δεδομένο. Η εξωτερική παθοποιός ενέργεια, εφόσον δε δεν συμφωνεί με το σώμα μας και, κατά συνέπεια, οδηγεί στη μετάβασή του σε μικρότερη ενέργεια (ή τελειότητα), προκαλεί λύπη. Οι πρωτογενείς και πλέον «φυσιολογικές» και αναμενόμενες εμπειρίες συνεπώς, ως αποτέλεσμα τυχαίων εξωτερικών συναντήσεων, είναι κυρίως παθητικές και πηγές σύγχυσης ή λύπης. Κατά τον Spinoza συνεπώς, το θέμα είναι πώς μπορούμε να μεταβούμε από την παθητικότητα στην ενεργοποίηση, από τη λύπη στη χαρά, που μεταφράζεται ως τη μετάβαση από τις ατελείς στις αυτοτελείς ιδέες, δηλαδή, από τις συγκεχυμένες ιδέες που δεν μας παρέχουν τις αιτίες των διαθέσεων, στις πλήρεις ιδέες που περιέχουν τις αιτίες των αντίστοιχων διαθέσεων. Εφόσον όμως η πρωτιστη πηγή των ιδεών μας (της γνώσης) είναι οι διαθέσεις του σώματός μας, θα πρέπει να ανευρεθεί η δυνατότητα της ενεργοποίησής μας ακριβώς στις ίδιες τις παθήσεις του σώματός μας. Με άλλα λόγια, θα πρέπει να δοθεί μια απάντηση στο παράδοξο της ανάδυσης της ενέργειας μέσα από το πάθημα. Η επινοητική σκέψη του Spinoza στρέφεται πάλι στη δύναμη του σώματος, και πιο συγκεκριμένα, στην ενισχυμένη δύναμη που προκύπτει από τη συνάντηση του σώματός μας

με ένα ή περισσότερα σώματα, τα οποία συμβάλλουν στην αμοιβαία σύνθεση και τελειοποίησή τους. Τούτο συμβαίνει, όταν τα συμβαλλόμενα σώματα έχουν κάτι κοινό μεταξύ τους, δηλαδή διαθέτουν κάποιες θεμελιώδεις ομοιότητες που καθορίζουν την αλληλεπίδρασή τους, υπερισχύουν των διαφορών τους, και τελικά οδηγούν στην αύξηση της τελειότητας των σωμάτων. Σε αυτή την περίπτωση, οι διαθέσεις του σώματός μας μάς προκαλούν χαρά, και κατά συνέπεια κινητοποιούν την ενεργητικότητα στο σύνολο της ύπαρξής μας, μάς καθιστούν από παθητικούς δέκτες εξωτερικών επιδράσεων σε ενεργητικούς γνώστες των αιτιών των επιδράσεων. Η βίωση της κοινότητας των σωμάτων είναι αυτό που κινητοποιεί την έμφυτη αυτενέργεια του νου και του σώματος, η οποία ενυπάρχει ως δύναμη αλλά πραγματώνεται μόνο στο βαθμό που η παθητικότητα μετατρέπεται σε ενεργητικότητα. Με σπινοζικούς όρους, όταν δεχόμαστε την επίδραση ενός σώματος που έχει κάτι το θεμελιωδώς ενεργά κοινό με το δικό μας, η αιτία της προκαλούμενης διάθεσης ενυπάρχει και εντός μας, εφόσον η σύνθεση του σώματός μας – το αποτέλεσμα της επίδρασης – οφείλεται στην κοινότητα με το άλλο σώμα και όχι σε μία πλήρως εξωτερική δράση. Στο βαθμό λοιπόν, που είμαστε γνώστες της αιτίας που προκαλεί τη διάθεση στο σώμα μας, είμαστε ενεργοί και οι ιδέες μας είναι αυτοτελείς. Οι αυτοτελείς ιδέες αυτού του τύπου καλούνται από τον Spinoza κοινές έννοιες και αντανακλούν το μετασχηματισμό της παθητικότητας σε ενεργητικότητα. Διαπιστώνουμε συνεπώς, για άλλη μια φορά, τη βασική θέση του Spinoza, ότι η ενεργοποίηση του σώματος είναι παράλληλη με την ενεργοποίηση του νου και το αντίστροφο. Η διαχωριστική γραμμή στο ανθρώπινο ον δεν είναι ανάμεσα στο σώμα και το νου, όπως αντίστοιχα στο ηθικό επίπεδο θα ήταν ανάμεσα στο κακό και το καλό, αλλά ανάμεσα στην ενεργητικότητα και την παθητικότητα που τέμνει την ψυχοσωματική ενότητα στο σύνολό της και ηθικά μεταφράζεται στην κατάσταση ελευθερίας ή δουλείας. Το κοινό όμως ενυπάρχει, είτε πολύ συγκεκριμένα με ιδιαίτερα σώματα, είτε, ούτως ή άλλως, με όλα τα σώματα, εφόσον όλα προσδιορίζονται από κίνηση και ηρεμία, εντάσσονται στους γενικότερους νόμους της φυσικής τάξης, και εν τέλει αποτελούν τροποποιήσεις της θείας υπόστασης. Η βίωση της κοινότητας και ο αναστοχασμός επί αυτής, στην ουσία συνεπάγεται, σε ένα ανώτερο επίπεδο, την κατανόηση της αντικειμενικής τάξης των πραγμάτων, τη νοητική μας σύνδεση με τους αιώνιους νόμους της φύσης, την ενεργειακή μας σύνδεση με τη δημιουργική δύναμη της φύσης: εν τέλει, τη σύλληψη της ύπαρξής μας ως μέρος του κοσμικού όλου. Η ουσία της αυτενέργειάς μας συνίσταται στην ενεργό αποδοχή της ενύπαρξής μας στην τάξη του κόσμου παρά στην επιβεβαίωση της ύπαρξής μας στη βάση της ανεξαρτησίας μας από αυτή.

Η φιλοσοφική σκέψη του Spinoza, παρά τον σχετικά ανεπίκαιρο και προκλητικό χαρακτήρα της στην εποχή του, άσκησε σημαντική επίδραση σε μεταγενέστερα φιλοσοφικά και πολιτιστικά ρεύματα που αναζήτησαν τον επαναπροσδιορισμό της παραδοσιακής έννοιας της ορθολογικότητας, την αναβάθμιση του ρόλου του σώματος, τη σχέση ανθρώπου, φύσης και θεότητας. Ενδεικτικά, από τους σύγχρονους μελετητές του Spinoza, αναφέρουμε τις έρευνες του Yirmiyahu

Yovel (Γιρμιχάου Γιόβελ), ο οποίος ανιχνεύει τις διαφοροποιημένες εκφάνσεις της έννοιας της εμμένειας στη σκέψη των Marx (Μαρξ), Nietzsche (Νίτσε) και Freud (Φρόιντ) υπό το πρίσμα της σπινοζικής σύλληψης, καθώς και τις μελέτες του Gilles Deleuze (Ζιλ Ντελέζ) που αναδεικνύουν το σημαντικό ρόλο της σπινοζικής έννοιας της έκφρασης – σε αντίστιξη με αυτή της νεοπλατωνικής απορροής –, η οποία, μεταξύ άλλων σημαντικών συνδηλώσεων, συμβάλλει σε μια μη-ιεραρχική σύλληψη της σχέσης σώματος-νου. Σημαντικές αντηχήσεις των ιδεών του Spinoza φαίνεται να γονιμοποιούνται από πολλαπλές μεταγενέστερες φιλοσοφικές παραδόσεις, όπως από τους Hegel (Χέγκελ), Schelling (Σέλλινγκ), το αντι-μηχανιστικό, ρομαντικό ρεύμα της Naturphilosophie του 19ου αι., τον Nietzsche και τον Bergson (Μπερξόν), καθώς και από ετερόκλητες αφετηρίες ερευνών, από την ψυχανάλυση μέχρι σύγχρονες φεμινιστικές και βιολογικές φιλοσοφίες.

4.3 LEIBNIZ⁹

4.3.1 Ο κόσμος των μονάδων και ο φυσικός κόσμος¹⁰

Η φιλοσοφική σκέψη του Leibniz δεν έχει αποτυπωθεί με το συστηματικό και σχετικά ομοιόμορφο και συνεπή τρόπο του Spinoza, ούτε πολύ περισσότερο συμπυκνώνεται σε κάποια συνολικά έργα, όπως η *Ηθική*, αλλά διαφοροποιείται, αναπτύσσεται και διαχέεται μέσα σε πολυάριθμα έργα, δοκίμια, επιστολές και διαλόγους με επιστήμονες, θεολόγους και φιλοσόφους της εποχής του. Αυτό δεν σημαίνει ότι τελικά δεν θα ήταν δυνατό να συστηματοποιηθεί, αλλά ότι στα όρια του παρόντος κειμένου δεν μπορούμε να παρακολουθήσουμε τη λεπτότητα, την εξέλιξη και τις ενδιαφέρουσες αντιφάσεις της σκέψης του στα διάφορα στάδια της διαμόρφωσής της. Επικεντρώνοντας αποκλειστικά στο ζήτημα της σχέσης σώματος-νου, θα περιοριστούμε σε κάποια βασικά συνθετικά συμπεράσματα που αντλούνται από τα συσχετιζόμενα τμήματα από τη *Μεταφυσική Πραγματεία*, τη *Μοναδολογία*, τη *Θεοδικία*, τα δοκίμια *Νέο Σύστημα περί της φύσης των υποστά-*

⁹ Δεδομένης της έλλειψης μεταφράσεων στην ελληνική γλώσσα των κειμένων του Leibniz, επιστημαίνουμε ότι τα περισσότερα δοκίμια και οι επιστολές που χρησιμοποιούμε περιέχονται στα *Die philosophischen Schriften von Gottfried Leibniz*. Ed. C.I. Gerhardt, 7 vols. Berlin: Weidmann, 1978, συντομογραφικά ως PS ή στην αγγλική έκδοση G. W. Leibniz *Philosophical Texts*, translated by r. S. Woolhouse and R. Francks, Oxford University Press, 1998, συντομογραφικά ως PT (όλες οι μεταφράσεις είναι δικές μου, συνεπώς μη επισήμως έγκυρες αλλά περιορισμένες για χρήση στο παρόν κείμενο).

¹⁰ Για μια πιο ολοκληρωμένη ανάλυση περί μονάδων βλ. το άρθρο του Β. Καλδή στον ίδιο τόμο, που προαπαιτείται για την κατανόηση του παρόντος κειμένου επί του Leibniz, το οποίο αφορά μόνο στο πρόβλημα της σχέσης σώματος-νου.

σεων και της επικοινωνίας τους, και περί της ένωσης που υπάρχει μεταξύ της ψυχής και του σώματος, *Νέα Δοκίμια για την Ανθρώπινη Νόηση, Περί των Αρχών της Φύσης και της Χάριτος* και τις αλληλογραφίες με τους Arnauld (Αρνόλ), Bayle (Μπέιλ), Clarke (Κλαρκ), de Volder (Βολντέρ), Πατέρα Tournemine (Τουρνεμίν). Αυτά ευελπιστούμε να μην αδικούν τον πυρήνα της επικρατούσας θέσης του Leibniz στα θέματα που εξετάζουμε.

Στο λαϊβνίτιο σύμπαν όλα είναι συνδεδεμένα και πλήρη (tout est lié, tout est plein), ως εάν όλες οι οντότητες να αποτελούν τις σταγόνες ενός απέραντου ωκεανού:

«Διότι πρέπει να γίνει γνωστό, ότι όλα τα πράγματα είναι συνδεδεμένα σε καθένα από όλους τους δυνατούς κόσμους: το σύμπαν, οτιδήποτε μπορεί να θεωρείται αυτό, είναι της ίδιας υφής, ως ένας ωκεανός: η ελάχιστη κίνηση μεταδίδει το αποτέλεσμα της σε οποιαδήποτε απόσταση, έστω και αν αυτό το αποτέλεσμα καθίσταται λιγότερο αισθητό ανάλογα με την απόσταση» (Θεοδικία παρ.9).

Η ομοιογένεια της οντολογικής υφής του σύμπαντος οφείλεται, όπως γνωρίζουμε, στο γεγονός ότι ο φυσικός κόσμος συνίσταται εν τέλει σε απειράριθμες συναθροίσεις ή ενότητες μονάδων. Η ύλη σε καμία περίπτωση δεν εξαντλείται στην έννοια της έκτασης, καθόσον, κατά τον Leibniz, η απλή εκτατικότητα δεν μπορεί να ερμηνεύσει την εσωτερική ενότητα των υλικών όντων. Όπως αναφέρει σε ένα πρώιμο δοκίμιό του, για να επιτύχει τη θεμελίωση της πραγματικής φυσικής ενότητας, θα έπρεπε να καταφύγει στην υπόθεση ενός «πραγματικού και έμφυχου σημείου» που αποτελεί την οργανωτική αρχή της υλικής συνάθροισης, την οποία αποκαλεί, με αριστοτελικούς όρους, «ουσιώδη μορφή» ή «εντελέχεια», και αποτελεί ουσιαστικά την πρώτη σύλληψη της έννοιας της μονάδας¹¹. Ακολούθως, η ύλη στην καθολικότητά της θεωρείται οργανική, ένζωη και έμφυχη. Με αυτή την έννοια, το πρόβλημα της σχέσης/ένωσης σώματος-νου στον Leibniz δεν προκύπτει από την οντολογική τους ετερογένεια (όπως στον Descartes), αλλά από το ζήτημα της σχέσης και της επικοινωνίας των μονάδων που συνιστούν καθολικά το χωροχρονικό κόσμο, δεδομένου ότι αυτές θεωρούνται αντάρχεις και κλειστές. Στο μοναδολογικά συγκροτημένο σύμπαν του Leibniz έχουμε συνεπώς να αντιμετωπίσουμε τα ακόλουθα ερωτήματα:

1. Δεδομένου ότι οι μονάδες θεωρούνται άυλες, μη εκτατές και πνευματικής φύσης, και η ύλη ή τα σώματα συνίστανται σε σύνολα μονάδων, πώς προκύπτει η εκτατικότητα του σώματος και σε τι συνίσταται η υλικότητά του; (βλ. κείμενο Β. Καλδή σελ. 94 κε.).
2. Δεδομένου ότι οι μονάδες εκλαμβάνονται ως «κλειστές», πώς προκύπτει η πληρότητα και η επικοινωνία μεταξύ απάντων των όντων και πώς επιλύεται το πρόβλημα της σύνδεσης σώματος-νου;

¹¹ «Νέο Σύστημα περί της φύσης των υποστάσεων και την επικοινωνία τους και περί της σχέσης που υπάρχει μεταξύ στην ψυχή και το σώμα» (1695), ΡΤ, σελ. 145.

Τα ανωτέρω ερωτήματα μπορούν να απαντηθούν μόνο μέσω της κατανόησης της σχέσης του κόσμου των μονάδων με το φυσικό κόσμο, με άλλα λόγια, της σχέσης μεταφυσικής και φυσικής πραγματικότητας.

Ως μια πρώτη προσέγγιση, θα λέγαμε σχετικά απλουστευτικά ότι η σχέση μονάδων-φυσικού κόσμου αντιστοιχεί στον κόσμο των νοουμένων και των φαινομένων του Kant στο πράγμα καθ'εαυτό και στο φαινόμενο, με την ουσιαστική και θεμελιώδη διαφορά ότι το οντολογικό, νοητό «βάθος» του φαινομένου είναι προσπελάσιμο από τη νόηση (κάθε μονάδας ανάλογα με τον βαθμό τελειότητάς της, άρα και του ανθρώπινου νου ως σύνθεση σχετικά αναπτυγμένων μονάδων), παρά παραπέμπεται στο μεταφυσικό άβατο της καντιανής προσέγγισης. Τα λεγόμενα φαινόμενα, κατά τον Leibniz, είναι όντως μόνο φαινόμενα, δηλαδή το συγκεχυμένο ορατό αποτέλεσμα κρυμμένων αόρατων δυνάμεων που, εντούτοις, εκδηλώνουν τα αποτελέσματά τους στην εμπειρία και των οποίων την αληθινή φύση μπορούμε να γνωρίσουμε με τη νόηση. Κατά συνέπεια, το οντολογικό status του φυσικού κόσμου δεν εξαντλείται στα εμπειρικά δεδομένα που ανασυγκροτεί η διάνοια, αλλά αποτελεί έκφραση στο φυσικό επίπεδο του οντολογικού χαρακτήρα των μονάδων και συνεπώς ενέχει μια εξαιρετικά πλούσια εσωτερική δραστηριότητα πέραν της φαινομένης εξωτερικής δράσης τους. Οι μονάδες «διαπνέουν» τον φυσικό κόσμο και για τη νοητή διείσδυση στην ουσιαστική του υφή δεν υπάρχουν σαφή όρια και στεγανά. Εκθέτοντας τη σχέση των δύο κόσμων συνοπτικά, μπορούμε να ισχυριστούμε ότι ο φυσικός κόσμος αποτελεί τη φαινομενική παράσταση της εσωτερικής δράσης και των σχέσεων των μονάδων, όπως αυτές παρίστανται μέσω των αντιλήψεων στον ανθρώπινο νου (αλλά και σε κάθε μονάδα).

4.3.2 Εκτατικότητα και υλικότητα του σώματος

Εφόσον ο φυσικός κόσμος προσεγγίζεται και ερμηνεύεται ως παράσταση στον ανθρώπινο νου, καλούμαστε να εξετάσουμε σε τι συνίσταται ο παραστατικός χαρακτήρας των μονάδων και ιδιαίτερα του ανθρώπινου νου, με άλλα λόγια, ποιες είναι οι λειτουργίες της παράστασης και πώς εμφανίζεται ο κόσμος στον «ζωντανό καθρέφτη» της ιδιαίτερης μονάδας. Ωστόσο, προκαταβολικά επισημαίνουμε ότι η σύλληψη του φυσικού κόσμου ως παράσταση δεν συνεπάγεται τον αποκλειστικά ιδεατό και υποκειμενικό χαρακτήρα του φυσικού κόσμου. Η φιλοσοφική σκέψη του Leibniz δεν εντάσσεται σε ένα σύστημα υποκειμενικού ιδεαλισμού. Ο φυσικός κόσμος είναι παράσταση ενός οντολογικά υπαρκτού κόσμου, καθόσον ο πνευματικός χαρακτήρας των μονάδων αποτελεί, κατά πλατωνικό τρόπο, την ύπαρξη *κατ'εξοχήν*, η οποία είναι προσβάσιμη στη νοητική εποπτεία. Οι παραστάσεις αποτελούν τις εκφράσεις, μέσω των αντιλήψεων κάθε μονάδας, των σχέσεων και των εσωτερικών διεργασιών των μονάδων και η ουσία του υποκειμενικού τους χαρακτήρα συνίσταται στη συγκεχυμένη φύση τους και στην προοπτική τους διάσταση: «Κι' όπως μια πόλη, αν την κοιτάξουμε από διαφορετικές μεριές, φαίνεται εντελώς άλλη και μοιάζει να έχει πολλαπλασιαστεί ως προς την

προοπτική, έτσι και με το άπειρο πλήθος των υποστάσεων είναι σαν να υπάρχουν άπειρα διαφορετικά σύμπαντα, που ωστόσο δεν είναι παρά οι προοπτικές ενός και μόνου σύμπαντος ανάλογα με τα διαφορετικά σημεία παρατηρήσεως κάθε μονάδας» (Μοναδολογία 57). Συνοπτικά θα μπορούσαμε να αποδώσουμε στο ρόλο της παραστασιακής λειτουργίας τα ακόλουθα αποτελέσματα.

4.3.3 Η παράσταση συγκροτεί τον χώρο και τον χρόνο

Ο χώρος είναι η παράσταση της συνύπαρξης των μονάδων και ο χρόνος η παράσταση της διαδοχής του. Ο χώρος, δηλαδή, δεν θεωρείται ότι έχει αντικειμενική ύπαρξη υπό την έννοια ενός προϋπάρχοντος κενού υποδοχέα όντων, όπως στον Νεύτωνα. Το σύμπαν στον Leibniz είναι πλήρες, που εκτός άλλων σημαίνει επίσης ότι ο χώρος δημιουργείται από την ύπαρξη αντί να εμπεριέχει την ύπαρξη. Ωστόσο, όπως αναφέρθηκε, η κάθε μονάδα έχει μια ιδιαίτερη προοπτική στην παράσταση του σύμπαντος και η ίδια συμβάλλει από την προοπτική των άλλων μονάδων στη δημιουργία του χώρου, που κατά συνέπεια διαφοροποιείται απείρως. Υπό αυτή την έννοια, ο χώρος στον Leibniz έχει σχετικό ή ιδεατό χαρακτήρα και συνίσταται στον τρόπο, με τον οποίο η κάθε μονάδα συλλαμβάνει τις σχέσεις συνύπαρξης των άλλων μονάδων μεταξύ τους, καθώς και στη σχέση τους με την ίδια. Η σχέση συνύπαρξης τελικά καθορίζεται από τις πολλαπλές αντιλήψεις της μονάδας, την καθαρότητα ή τη σύγχυση, με τις οποίες προσλαμβάνει την ενέργεια ή την παθητικότητά της με τις άλλες μονάδες, τον τρόπο, με τον οποίο «βλέπει» μέσα από την αντιληπτική της ικανότητα τις άλλες μονάδες.

Η παράσταση αποδίδει τις φυσικές ιδιότητες της ύλης και των σωμάτων που εκφράζουν στο χωρόχρονο εξαιρετικά πολλαπλές και διαφοροποιημένες εσωτερικές διεργασίες στη μονάδα. Οι φυσικές ιδιότητες έχουν, όπως ήδη επισημάναμε, την οντολογική βάση τους στις εσωτερικές διεργασίες των μονάδων και συνεπώς είναι υπαρκτές, αλλά η συγκεκριμένη τους έκφραση και ερμηνεία επιτελείται μέσω της ορολογίας και των νόμων της μηχανικής, όπως «όριζε» το κυρίαρχο πνεύμα της εποχής¹². Εν ολίγοις, θα λέγαμε ότι στις βασικές αρχές της μονάδας αντιστοιχούν οι ανάλογες φυσικές παραστάσεις ή ότι οι φυσικές ιδιότητες των σωμάτων που ερμηνεύονται προσεγγιστικά με μηχανικά αίτια αποτελούν εκφρά-

¹² Πρέπει να σημειώσουμε ωστόσο, ότι ο Leibniz, όντας ο ίδιος πρωτοπόρος μαθηματικός και βαθύς γνώστης των φυσικών επιστημών της εποχής του, είχε μια κριτική και καιροστόμο συμβολή στην ανάπτυξη της επιστήμης της εποχής. Για παράδειγμα, ο Leibniz, άσκησε κριτική τόσο στην καρτεσιανή όσο και στη νευτώνεια μηχανική, εισάγοντας τον εγγενή δυναμικό χαρακτήρα της ύλης και προσιονομώντας μεταγενέστερους νόμους της θερμοδυναμικής, αλλά και των σύγχρονων θεωριών του χάους (πέραν βεβαίως της εντυπωσιακής συμβολής του στον τομέα των σύγχρονων μαθηματικών με την ανακάλυψη του διαφορικού λογισμού, τη θεωρητική σύλληψη της ψηφιακής λειτουργίας μηχανικών συστημάτων και της επιστήμης της κυβερνητικής).

σεις στον χωρόχρονο των εσωτερικών λειτουργιών των μονάδων που συνιστούν τα σώματα.

Κατά συνέπεια, στην όρεξη της μονάδας αντιστοιχεί το *conatus* στο σώμα, το οποίο σημαίνει την εσωτερική ώθηση ενός σώματος προς αλλαγή και κίνηση. Η όρεξη πάντα υποδηλώνει την ενεργητική τάση της μονάδας (και των συναθροίσεών τους που αποτελεί το σώμα) προς δημιουργία νέων αντιλήψεων και αυτό συνιστά την εγγενή τάση προς κίνηση του σώματος. Το αν αυτή η τάση θα μετατραπεί σε ορατή κίνηση εξαρτάται από το είδος των αντιλήψεων που θα προκληθούν στη μονάδα. Αν οι αντιλήψεις είναι διακριτές, που ουσιαστικά αυτό μεταφράζεται στη σαφήνεια, με την οποία η μονάδα ενεργεί προς την τελείωσή της, προς το τέλος της (και υπό αυτή την έννοια οι διακριτές αντιλήψεις συνιστούν την αρχέγονη ενεργό δύναμη της μονάδας), τότε αυτό θα εκφραστεί ως ενεργός κίνηση στο φυσικό επίπεδο (και υπό αυτή την εκδήλωση αποκαλείται δευτερογενής ενεργός δύναμη). Αντίστοιχα, η εσωτερική κίνηση ερμηνεύεται με τελικά αίτια ενώ η φυσική (επιστημονική) με μηχανικά. Αν οι αντιλήψεις είναι συγκεχυμένες, που υποδηλώνει την ασαφή γνώση του σκοπού της μονάδας, η συνάθροιση των μονάδων στο φυσικό επίπεδο θα εκδηλώσει αντίσταση στην κίνησή της, θα παραμείνει φαινομενικά αδρανής, ακίνητη. Βεβαίως, η εσωτερική ώθηση του *conatus* δεν αναιρείται, και με αυτή την έννοια ο Leibniz θεωρεί την ακινησία μόνο ως οριακή κατάσταση κίνησης. Οι συγκεχυμένες αντιλήψεις, που αποτελούν την παθητική αρχή της μονάδας, συνιστούν την «ύλη» της, την αρχέγονη παθητική δύναμη, και συνεπώς η έννοια και η πραγματικότητα της αρχής της υλικότητας συνίσταται στη στέρωση, στο έλλειμμα της τελειότητας που θα κατείχε η μονάδα, αν ήταν ολοσχερώς ενεργός. Το σύνολο των αρχέγονων παθητικών δυνάμεων στη συνάθροισή του συνιστά την υλικότητα του σώματος και αποτελεί την οντολογική βάση της αντίστασης του σώματος τόσο στη μεταβολή της κινητικής του κατάστασης (αδράνεια) όσο και στην περατότητά του (αντιτυπία ή επιφάνεια), με άλλα λόγια, την αόρατη βάση των ορατών (παραστασιακών) φυσικών ιδιοτήτων ενός εκτατού σώματος. Σε αυτό το σημείο μπορούμε να παρατηρήσουμε την ενδιαφέρουσα απόρροια της λαϊβνίτειας σύλληψης της υλικότητας που προκύπτει εν τέλει από τη δυναμική σύλληψη τόσο της υλικότητας όσο και της πνευματικότητας και συνίσταται στη διαπίστωση ότι στη λαϊβνίτεια οντολογία δεν υπάρχει ψυχή εν κενώ, αποσπασμένη από το σώμα της, από τον ιδιαίτερο «τόπο» της, τον οποίο ουσιαστικά συγκροτεί και ενοποιεί στο βαθμό που αποτελεί την κυρίαρχη μονάδα του.

Μέχρι τώρα είδαμε αφαιρετικά σε τι συνίσταται η έννοια του σώματος και τα βασικά της χαρακτηριστικά: το σώμα εκλαμβάνεται ως συνάθροιση μονάδων, η υλικότητά του θεμελιώνεται στις αρχέγονες παθητικές δυνάμεις των μονάδων που το συνιστούν και η ενεργητικότητά του στις διακριτές αντιλήψεις ή αρχέγονες ενεργητικές δυνάμεις των μονάδων που το αποτελούν. Ωστόσο, όπως αναφέραμε, αυτή είναι μια αφαιρετική εικόνα της πραγματικότητας του κόσμου, καθόσον, κατά τον Leibniz, το σώμα δεν αποτελεί μια τυχαία συνάθροιση μονάδων, *aggregatum per accidens*, αλλά μια συνάθροιση που συνιστά

μία ενότητα, *unum per se*. Δεν αποτελούν δηλαδή όλες οι συναθροίσεις μονάδων ενότητα. Αυτό που συγκροτεί το σώμα σε μια ενιαία ενότητα είναι η κυρίαρχη μονάδα και η ενότητά τους συνιστά το οργανικό σώμα. Ο υλικός κόσμος στο σύνολό του είναι πέρα για πέρα οργανικός, ένζωος και έμψυχος. Το ανθρώπινο φυσικό σώμα, πιο συγκεκριμένα, αποτελείται από επιμέρους οργανικές ενότητες (όπως τα όργανα), οι οποίες επίσης αποτελούνται από μικρότερες ενότητες (κύτταρα) που ακολούθως αναλύονται σε ακόμα πιο στοιχειακές ενότητες (εσωτερική δομή του κυττάρου), αλλά το σύνολο όλων των επιμέρους οργανικών ενότητων οργανώνεται και καθοδηγείται από μια κυρίαρχη μονάδα, το πνεύμα (νου) (*Esprit*) ή την ψυχή με πνεύμα (*Ame avec Esprit*). Το φυσικό σώμα, υπό αυτή την έννοια, αποτελεί τον τόπο (*situs*) της κυρίαρχης μονάδας, η οποία μέσω της παραστατικής της ικανότητας αντιλαμβάνεται τη συνύπαρξή της με τις μονάδες του σώματός της, με άλλα λόγια συλλαμβάνει το σώμα της ως εκτατό στο χώρο. Η σχέση σώματος-νου αφορά συνεπώς στη σχέση του σώματος με την κυρίαρχη μονάδα και άρα στη σχέση τους και στους ρόλους τους στο σύνολο του οργανικού σώματος.

Ο κλειστός, εντούτοις, χαρακτήρας των μονάδων, αποκλείει κάθε άμεση αμοιβαία επίδραση μεταξύ τους, καθώς ο Leibniz καθιστά σαφές ότι η δράση και η επικοινωνία ανάμεσά τους δεν νοείται μέσω εισροής, εκπομπής ή μεταφύτευσης κάποιας οντότητας. Για την επίλυση του προβλήματος όμως, κατά τη ρήση του, δεν χρειάζεται να καταφύγουμε σε κάποιον *deus ex machina*, όπως ουσιαστικά επικαλούνται οι οκκαζιοναλιστές. Ο Leibniz θα θεμελιώσει τη σύνδεση σώματος-νου στο πλαίσιο της γενικότερης θέσης του περί της προεγκαθιδρυμένης αρμονίας που διέπει τον υπάρχοντα κόσμο.

4.3.4 Η βέλτιστη δυνατή σχέση στο βέλτιστο δυνατό κόσμο και η έννοια της προεγκαθιδρυμένης αρμονίας

Προκειμένου να αντιληφθούμε τη λειτουργία της αρχής της προκαθορισμένης αρμονίας και να αποφύγουμε μία προφανή, απλουστευτική κατανόηση, θα προβούμε σε ορισμένες σύντομες αναφορές σχετικά με τη φύση της «κλειστότητας» των μονάδων και τη δυνατότητα της επικοινωνίας τους. Δεν θα ήταν παράδοξο μία επιφανειακή προσέγγιση της συχνά προκλητικής ορολογίας του Leibniz να οδηγήσει σε εύκολες ερμηνείες που αφαιρούν τη λεπτότητα της σκέψης τους. Εν προκειμένω, σε ένα μοναδολογικό σύμπαν, όπου οι μονάδες «δεν έχουν παράθυρα», είναι όντως δύσκολο να κατανοηθεί η δυνατότητα εσωτερικής επικοινωνίας των όντων, και κατά συνέπεια η αρχή της προκαθορισμένης αρμονίας να εκληφθεί με ένα εξωτερικό και εν τέλει παρεμβατικό τρόπο από τη θείκη βούληση. Ωστόσο, σαν γενική παρατήρηση πρέπει να επισημάνουμε ότι ζήτημα επικοινωνίας των όντων προκύπτει μόνο σε μια φυσική φιλοσοφία που παραδέχεται το κενό, καθώς και τη σύστοιχη έννοια του ατόμου, όπως συμβαίνει, για παράδειγμα

μα, στις φιλοσοφίες του Δημόκριτου και του Λουκρήτιου. Η φιλοσοφική σκέψη του Leibniz, εντούτοις, βρίσκεται στον αντίποδα αυτών των προσεγγίσεων, καθώς στον πυρήνα της φυσικής του φιλοσοφίας είναι η έννοια του πλήρους. Στο συμπαντικό οργανικό plenum τα πάντα επικοινωνούν μεταξύ τους και μάλιστα η παραδοχή της επικοινωνίας βρίσκει στον Leibniz μία από τις πλέον έντονες, λεπτομερείς και ευαίσθητες εκφράσεις της. Με άλλα λόγια, η θεμελιακή παραδοχή του πλήρους δεν είναι *in principio* συμβατή με την έλλειψη επικοινωνίας των όντων. Μία δεύτερη σύντομη διευκρίνιση επίσης αφορά στη σαφή διάκριση της έννοιας της μονάδας από αυτή του ατόμου των ατομικών φιλοσόφων: η έννοια της μονάδας δεν έχει καμία σχέση με αυτή του ατόμου, το οποίο αφορά σε ένα άτμητο φυσικό όν. Αντίθετα, η μονάδα αφορά σε μία δυναμική και ενεργειακή απλότητα που δεν ανευρίσκεται ως τέτοια στο φυσικό σύμπαν, αλλά μόνο σε συναθροίσεις, και η ουσιαστική της έννοια αφορά στη σύλληψη της ενικότητας (*singularité*), της διαφοροποιημένης και ανεπανάληπτης μοναδικότητας του κάθε όντος. Η σημαντική συμβολή του Leibniz βρίσκεται ακριβώς στη σύλληψη της παραγωγής της ενικότητας από το πλήρες (και όχι του αντίστροφου), που ως πρόβλημα αντιστοιχεί ουσιαστικά στη σπινοζική παραγωγή του πεπερασμένου από το άπειρο, αλλά βεβαίως δεν θα επεκταθούμε επί αυτού του τεράστιου ζητήματος περισσότερο στο παρόν κείμενο. Ποια είναι, λοιπόν, η σημασία και η λειτουργία του κλειστού χαρακτήρα των μονάδων; Στην προσέγγιση αυτού του πολυδιάστατου ερωτήματος θα περιοριστούμε στην πιο σημαντική, κατά τη γνώμη μας, πλευρά που συνίσταται στη σύλληψη ότι τίποτε δεν διαπερνά ή δεν διεισδύει στο εσωτερικό της μονάδας (και στη σχετική μας συζήτηση στο οργανικό μοναδολογικό σύνολο του σώματος ή του νου που οργανώνεται από τη δική του κυρίαρχη μονάδα) χωρίς την ενεργό επεξεργασία των εξωτερικών επιδράσεων από τις ιδιάζουσες εσωτερικές λειτουργίες της μονάδας. Η μονάδα, με τη δική της όρεξη θα προσανατολιστεί στις εκάστοτε αντιλήψεις της και με την αποκλειστικά δική της αντιληπτική ικανότητα θα προσλάβει, θα επεξεργαστεί και θα αφομοιώσει τα εξωτερικά ως προς αυτή ερεθίσματα. Η ενότητα της μονάδας είναι επιπλέον κλειστή με την έννοια ότι συνιστά ένα όλον με την ιδιάζουσα εντελεχική κίνηση που δεν επιδέχεται μετάλλαξη. Κάθε εξωτερική επίδραση θα ενταχθεί στο πλαίσιο της εν λόγω εντελεχούς εσωτερικής δραστηριότητας της μονάδας, ασυνείδητα ή συνειδητά – ανάλογα με το βαθμό τελειότητας της εκάστοτε μονάδας –, αλλά πάντα με τέτοιο τρόπο ώστε κάθε ενεργειακή δράση να υφίσταται την ενεργό ανάληψη και τον μετασχηματισμό της από τη δραστηριότητα της λαμβάνουσας μονάδας. Εν ολίγοις, ο κλειστός χαρακτήρας της μονάδας δεν παραπέμπει στην έλλειψη επικοινωνίας αλλά σηματοδοτεί τη διαμεσολαβημένη επικοινωνία, μία σημαντική σύλληψη που άσκησε άμεση επίδραση στο καντιανό γνωσιοθεωρητικό σύστημα και όχι μόνο.

Σε αυτό το πλαίσιο, η έννοια της προκαθορισμένης αρμονίας δύναται να κατανοηθεί όχι ως εξωτερικός συντονισμός κλειστών οντοτήτων, αλλά ως ένα είδος «αυτόματης ρύθμισης» των εσωτερικών λειτουργιών των μονάδων ώστε η διαμεσολαβημένη επικοινωνία τους να καθιστά συμβατή την εύτακτη συνύπαρξή τους.

Με άλλα λόγια, η ουσία της αρχής της προεγκαθιδρυμένης αρμονίας στον υπάρχοντα κόσμο συνίσταται, συνοπτικά, στην ιδέα ότι όλα τα σώματα μέσα στο σύμπαντικό πλήρες ανταποκρίνονται σε οτιδήποτε συμβαίνει μέσα στο σύμπαν, ούτως ώστε οι αντίστοιχες μεταβολές να υπόκεινται στους φυσικούς νόμους και να διατηρούν την καθολική ευταξία. Η σύντομη και εναρμονισμένη συνύπαρξη όλων των μονάδων εφαρμόζεται και στη σχέση μεταξύ της κυρίαρχης μονάδας, της ψυχής ενός σώματος, και του συνόλου των μονάδων του σώματος, στο οποίο κείται η κυρίαρχη μονάδα.

«Το σώμα που ανήκει σε μία μονάδα, η οποία είναι η εντελέχεια ή η ψυχή του, αποτελεί μαζί με την εντελέχεια αυτό που μπορούμε να ονομάσουμε ζωντανό, και μαζί με τη ψυχή αυτό που ονομάζουμε ζώο. Και το σώμα του ζωντανού ή του ζώου είναι πάντοτε οργανικό· γιατί κάθε μονάδα όντας καθρέφτης του σύμπαντος κατά τον τρόπο της, και επειδή το σύμπαν είναι κανονισμένο κατά τέλεια τάξη, πρέπει να υπάρχει τάξη και στο παριστάν, δηλαδή στις αντιλήψεις της ψυχής, και επομένως στο σώμα, κατά το οποίο το σύμπαν παρίσταται μέσα στην ψυχή» (*Μοναδολογία* 63).

Ωστόσο, με βάση την παραπάνω αρχή δεν εξηγείται πώς η συγκεκριμένη ψυχή εναρμονίζεται με το συγκεκριμένο σώμα, εφόσον στη βάση της καθολικής αρμονίας θα μπορούσαν να υπάρχουν διάφορες παράξενες αντιστοιχίες, όπως για παράδειγμα, η ψυχή μιας γάτας να αντιστοιχεί στο σώμα ενός ιδιαίτερα ευέλικτου ανθρώπου.

Θα εξετάσουμε, συνεπώς, πώς ερμηνεύεται πιο αναλυτικά η αρχή της προεγκαθιδρυμένης αρμονίας στην περίπτωση της ψυχοσωματικής ενότητας και ειδικότερα στην ένωση σώματος-πνεύματος στην ανθρώπινη ύπαρξη. Ιδιαίτερα διαφωτιστική στο θέμα μας είναι η επιστολή του Leibniz στον Bayle, όπου διευκρινίζει, μέσα από τις αλληπάλληλες ενστάσεις του συνομιλητή του, εξαιρετικά ενδιαφέρουσες πλευρές της φύσης της ψυχής, του σώματος και της σχέσης τους.

Μια αρχική ένσταση, τόσο του Bayle άλλα και πολλών άλλων, ιδιαίτερα θεολόγων, της εποχής, αφορά στην αδυναμία τους να κατανοήσουν πώς είναι δυνατή η αντιστοιχία των απλών μηχανικών κινήσεων του σώματος με την τελεολογική κίνηση του πνεύματος. Η θέση του Leibniz, όπως έχει διατυπωθεί ποικιλοτρόπως στα διάφορα έργα του, αναλύει τον ουσιαστικό έμφυχο, απείρως διαιρετό, πολυσύνθετο και πολύπτυχο χαρακτήρα του σώματος και της ύλης εν γένει και επισημαίνει ότι οι μηχανικές κινήσεις δεν αποτελούν παρά την εξωτερική και συγκεχυμένη παράσταση πολυάριθμων και πολυσύνθετων εσωτερικών διεργασιών που εντούτοις προσδιορίζουν τη φύση των μηχανικών κινήσεων. Στην παραπάνω επιστολή διασαφηνίζει πολύ εύστοχα τον εν λόγω προσδιορισμό με την εξής απλή γεωμετρική αναλογία «...κάθε σημείο στον κόσμο αναπτύσσεται σύμφωνα με μια προκαθορισμένη γραμμή, την οποία έχει υιοθετήσει για πάντα, και τίποτα δεν μπορεί να το αναγκάσει να την εγκαταλείψει...όντως, η γραμμή θα ήταν ευθεία αν το σημείο ήταν απολύτως μόνο στον κόσμο. Ως έχουν όμως τα πράγματα, (η γραμμή) οφείλει το σχήμα της, λόγω των μηχανικών νόμων, στην

συνεργασία με όλα τα άλλα σώματα, και ακριβώς από αυτήν την συνεργασία να προκαθορισμένη. Διότι αν αυτό το σημείο ήταν απομονωμένο από οτιδήποτε άλλο, θα συνέχιζε να κινείται όχι στην προκαθορισμένη γραμμή, αλλά σε ευθεία εφαπτομένη.¹³ Συνεπώς, αυστηρά μιλώντας, αυτό που είναι αυθόρμητο είναι η εντελέχεια, ...ενώ το σημείο... ενέχει από μόνο του μόνο την τάση προς την εφαπτόμενη ευθεία γραμμή, η εντελέχεια εκφράζει την προκαθορισμένη καμπύλη καθ'εαυτή, ώστε υπό αυτή την έννοια να μην υφίσταται καμία βίαιη «αλλαγή». Συνεπώς, η ύλη εν γένει και τα ιδιαίτερα σώματα δεν εκτελούν απλώς προκαθορισμένες μηχανικές κινήσεις, αλλά αυτές καθ'εαυτές οι εκφραζόμενες μηχανικές κινήσεις αντλούν τον προσανατολισμό τους, τη μορφή και τον ρυθμό τους από την ψυχή κάθε σώματος. Η γεωμετρική απεικόνιση του λαϊβντιου σύμπαντος γίνεται με σφαιρικές πολύπτυχες καμπυλώσεις και όχι με διάστατες ευθύγραμμες τομές. Πέραν των ορατών εξωτερικών κινήσεων, το σώμα, ανά πάσα στιγμή, συμβαίνουν πολυάριθμες ανεπαίσθητες εσωτερικές κινήσεις που μεταδίδουν το αποτέλεσμά τους τόσο στο σύνολο όσο και στο πλέον ελάχιστο μέρος, από τα βασικά όργανα μέχρι το πλάσμα του αίματος και πρωτεΐνες των κυττάρων, σε μια οργανική ενότητα που εντυλίσσει πολυάριθμες εσωτερικές οργανικές ενότητες, οι οποίες επίσης εντυλίσσουν μικρότερες, και τοιουτοτρόπως *ad infinitum*. Το ερώτημα, εντούτοις, που τώρα ανακύπτει είναι το πώς εξηγείται η αντιστοίχιση των κινήσεων ενός σώματος που εκλαμβάνεται ως απειροστά διαφοροποιημένο με τις κινήσεις της ψυχής που, ως μονάδα, θεωρείται απλή.

Εντούτοις γνωρίζουμε ότι η μεταφυσική απλότητα της ψυχής αφορά στη ύπαρξη μερών που θα την καθιστούσαν διαιρέσιμη και κυρίως στη σύλληψή της ως ολότητας, που αποτελεί τη μόνη λογική δυνατότητα για τη σύλληψη μιας αρχής που ακριβώς όρα ως ενοποιητική. Ως αρχή ενοποιητικής δραστηριότητας, η ψυχή πάλλεται και τροποποιείται αδιαλείπτως. Στην επιστολή προς τον Bayle, ο Leibniz τονίζει ότι η κατάσταση της ψυχής είναι μια συνεχής τάση προς αλλαγή σκέψης (απειράριθμες ορέξεις) και μια συνεχής δραστηριότητα παράστασης όλων των εξωτερικών μεταβολών του σύμπαντος (απειράριθμες αντιλήψεις). Στο ίδιο γράμμα, οι ψυχές περιγράφονται ως «γόνιμες απλότητες», «κόσμοι σε μικροκοσμάκια», που μέσω της πολλαπλότητας των εσωτερικών τους τροποποιήσεων αιτυπώνουν, ενίοτε διακριτά και ενσυνείδητα, αλλά συνεχώς και ασυνείδητα πλέον αδιόρατες και απειροστές μεταβολές που συμβαίνουν στο συμπαντικό πλάνο. Κάθε σαφής ή διακριτή, και κατά συνέπεια, συνειδητή σκέψη, περιέχει πλείονος συγκεχυμένων αντιλήψεων που δεν διαπερνούν το κατώφλι της συνείδησης (οι λεγόμενες *petites perceptions*), αλλά, ωστόσο, αποτελούν το έδαφος της γονιμοποίησής της.

Η προεγκαθιδρυμένη αρμονία σώματος και νου, πέραν ενός απλοϊκού

¹³ PT, σελ. 245-246.

νόπρακτου εξωτερικού διατάγματος, όπως ενδεχομένως συνειρμικά ανακαλεί αυτή η προκλητικά απλή αρχή, αφορά σε μία συνεχώς αναδιαπραγματευόμενη εσωτερική ανάκτηση δυναμικών εναρμονίσεων των απειροστών λεπτομερειών που χαρακτηρίζουν τόσο τη σωματική όσο και την ψυχική δομή. Η εξαιρετική πολυπλοκότητα της πολύπτυχης δομής του σώματος και η πολύμορφη δραστηριότητα της κυρίαρχης μονάδας της ψυχής είναι εκείνο που επιτρέπει την πλήρη παράλληλη εναρμόνισή ανάμεσα και στις πλέον ανεπαίσθητες σωματικές δονήσεις με τις ασύνειδες ταλαντώσεις της ψυχής. Στις ενστάσεις των φιλοσόφων της εποχής του περί της αυτονομίας των ακούσιων-μηχανικών κινήσεων του σώματος από την ψυχή ο Leibniz αντιτείνει: «Τούτο σημαίνει ότι ορισμένες κινήσεις, που ορθώς αποκαλούνται ακούσιες, αποδίδονται στο σώμα στο βαθμό που θεωρούνται ως πλήρως αναντίστοιχες με τη ψυχή; Και αντιστρόφως, θεωρείται ότι ορισμένες αφηρημένες σκέψεις δεν αντιστοιχούν σε παραστάσεις στο σώμα. Και οι δύο θέσεις είναι λάθος, όπως συχνά συμβαίνει με τέτοιου είδους διακρίσεις, καθόσον δεν έχουμε στρέψει την προσοχή μας στο πλέον προφανές. Οι πλέον αφηρημένες σκέψεις χρήζουν κάποιας φαντασίας: και όταν εξετάζουμε τη φύση των συγκεχυμένων σκέψεων, (που αδιαφοροποίητα ακολουθούν τις πλέον διακριτές), αντιλαμβανόμαστε ότι αυτές πάντα περιέχουν την απειρία (των δονήσεων), και όχι μόνο όσων συμβαίνουν στο σώμα μας, αλλά παντού»¹⁴.

Ωστόσο, στο πρόβλημα της συγκεκριμένης εξατομίκευσης της εναρμόνισης της εκάστοτε ψυχής με το ιδιαίζον σώμα «της» δεν έχουμε ακόμη επαρκώς ολοκληρώσει την απάντησή μας. Στο σημείο αυτό θα πρέπει να επανέλθουμε στο βασικό χαρακτήρα της πνευματικής μονάδας, δηλαδή στην εντελεχή δραστηριότητά της. Η εντελεχής δράση, ως γνωστόν, αποτελεί ίδιον κάθε μονάδας, ωστόσο, η ένταση και ο βαθμός καθαρότητας και διαύγειας της εντελεχούς δράσης της ψυχής είναι σαφώς τελειότερος έναντι της συγκεχυμένης, ενίοτε «τυφλής» εντελεχούς δράσης των οργανικών συναθροίσεων των σωματικών μονάδων. Η εξατομικευμένη εφαρμογή της αρχής της προδιατεταγμένης αρμονίας συνίσταται ακριβώς στο ότι η ψυχή, ως κυρίαρχη μονάδα, θα πρέπει να είναι σε θέση να προσαρτά ένα σώμα, το οποίο θα είναι το πλέον «προσήκον» (le plus convenable) στην απολύτως ιδιαίζουσα δραστηριότητά της, δηλαδή στη *συγκεκριμένη και μοναδική* εντελεχή δράση της. Σε τελική ανάλυση, εδώ βρίσκεται και ο πυρήνας της έννοιας του καλύτερου δυνατού κόσμου, δηλαδή, στο γεγονός ότι ο υπάρχον κόσμος διαθέτει αυτόν τον ύψιστο βαθμό εσωτερικής διαφοροποίησης και απειροστής λεπτομέρειας ώστε να είναι δυνατό το συνταίριασμα των πλέον ιδιαιζόντων συνδυασμών, οι οποίοι, παρόλη ή και ακριβώς λόγω της απαράμιλλης ενικότητάς του, είναι αμοιβαία συμβατοί και συνιστούν ένα ευτάκτως πολύμορφο και πολυποίκιλο δυναμικό όλον.

¹⁴ PT, σελ. 250.

Η ψυχή είναι κυρίαρχη επειδή ακριβώς αυτή δίνει το συνολικό τόνο στη συνολική μουσική ακολουθία των δονήσεων της σωματικής ολότητας. Η κυριαρχία της οφείλεται στο ότι αυτή η σύνολη ενοποιητική αρχή διαθέτει υψηλότερη ικανότητα για τη διαμόρφωση διακριτών αντιλήψεων, και κατά συνέπεια, για την ενεργοποίησή της σωματικής ολότητας προς την κατεύθυνση της εντελεχούς ενοποίησής του: «Ο,τιδήποτε, που η φιλοδοξία ή όποιο άλλο πάθος παράγει στην ψυχή του Καίσαρα, παρίσταται επίσης και στο σώμα του; Και όλες οι κινήσεις που εμπλέκονται σε αυτά τα πάθη προέρχονται από εντυπώσεις εσωτερικών κινήσεων. Και το σώμα είναι κατασκευασμένο με τέτοιο τρόπο ώστε καμία απόφαση της ψυχής να μην υπάρχει χωρίς να αντιστοιχεί σε σωματικές κινήσεις».¹⁵ Η εκάστοτε ψυχή συνεπώς, με τη μοναδική ιδιαιτερότητά της ενοποιεί και προσατολίζει την ιδιαίτερη οργανική ολότητα που διαθέτει την αρμόζουσα διαφοροποιημένη δόμηση (έστω και σπερματικά), ώστε να υπόδεχεται και να ανταποκρίνεται με την αντίστοιχη ευαισθησία τις μεταβολές της εντελεχούς δράσης της. Από αυτή την προνομιούχο θέση – το προσήκον σώμα –, η ψυχή ακολούθως μέσω της παράστασης του σώματός της αποκτά καθολική πρόσβαση στο σύμπαν. Ανάλογα με τη σπινοζική προσέγγιση, κατά τον Leibniz επίσης, το σώμα αποτελεί το πρωταρχικό πεδίο διαμεσολάβησης των ιδεών μας με τον κόσμο: «Έτσι, μολονότι κάθε δημιουργημένη μονάδα παριστά όλο το σύμπαν, παριστά με μεγαλύτερη ευκρίνεια το σώμα εκείνο που της έχει ιδιαίτερα προσαρτηθεί και του οποίου αποτελεί την εντελέχεια: και καθώς το σώμα αυτό εκφράζει όλο το σύμπαν με την σύνδεση όλης της ύλης μέσα στο πλήρες, η ψυχή παριστά επίσης όλο το σύμπαν με το να παριστά το σώμα που της ανήκει κατά ιδιαίτερο τρόπο» (*Μοναδολογία* παρ.62, έμφαση δική μου).

Το σύμπαν κατά τον Leibniz είναι μια ολότητα συνεχούς δημιουργίας, ένα ένζωο όλο που διαρκώς αναγεννάται, μία συνεχής εκδήλωση της «θαυμάσιας αυθορμησίας» της θεότητας, μία συνεχής διαδικασία άπειρων και απειροστών εκλάμψεων (*fulgurations*) της θείας λάμψης. Η θεία δημιουργικότητα (*natura naturans*), αν και με σαφές οντολογικό πλεόνασμα σε σχέση με τη σπινοζική υπόσταση, εμμένει και αναγεννάται με άπειρες οντολογικές εντάσεις στον κόσμο (*natura naturata*). Η ποιοτική εν τέλει διαφοροποίηση της σκέψης του Spinoza και του Leibniz σε σχέση με τον καρτεσιανό δυισμό θα πρέπει να εστιάζει σε μία ριζικά διαφορετική φιλοσοφία της φύσης: σε μία φιλοσοφική προσέγγιση, η οποία, παρά τις αρκετές διαφοροποιήσεις ανάμεσα στους δύο φιλοσόφους, αντιλαμβάνεται τη φύση, την ύλη, το σώμα ως έκφραση ή/και απόρροια της θείας δημιουργικής δύναμης, η οποία ως πληθωρική γονιμότητα εκφράζεται με άπειρη ποικιλία μέσα από ένα ένζωο, οργανικό, έμψυχο, αενάως παλλόμενο και νοήμον σύμπαν, μέρος του οποίου αποτελεί η ιδιάζουσα ανθρώπινη οντότη-

¹⁵ *PT*, σελ. 246

τα. Η υπέρβαση των καρτεσιανών αδιεξόδων επιτυγχάνεται τελικά μέσα από ένα ριζικό επαναπροσδιορισμό των εννοιών και των «τόπων» της υλικότητας και της πνευματικότητας και εν τέλει της σχέσης της ανθρώπινης οντότητας με το κοσμικό όλον.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

ΞΕΝΟΓΛΩΣΣΗ

- Curley, E., *Behind the Geometrical Method*, Princeton University Press, 1988.
- Deleuze, G., *Le Pli: Leibniz et le Baroque*, Les Editions de Minuit, Paris, 1988.
- Gatens, M., Lloyd, G. (Editors), *Collective Imaginings, Spinoza, Past and Present*, Routledge, London and New York, 2001.
- Goudert, A., Popkin, R., Werner, G., (Editors), *Leibniz, Mysticism and Religion*, Kluwer Academic Publishers, 1998.
- Jolley, N. (ed), *The Cambridge Companion to Leibniz*, Cambridge University Press, 1998.
- Rutherford, D., *Leibniz and the Rational Order of Nature*, Cambridge University Press, 1995.
- Schacht, R., *Classical Modern Philosophers, Descartes to Kant*, Routledge, London and New York, 2001.
- Seville, A., *Leibniz and the Monadology*, Routledge Philosophy Guide Books, London and New York, 2000.
- Woolhouse, R.S., Francks, R. (Translators and Editors), *Leibniz Philosophical Texts*, Oxford University Press, Oxford-New York, 1998.
- Yovel, Y., *Spinoza and Other Heretics*, Princeton University Press, 1989.

ΕΛΛΗΝΟΓΛΩΣΣΗ

- Λάμπνιτς, Γ., *Μεταφυσική Πραγματεία*, εκδ. Βάνιας, 1992.
- Λάμπνιτς, Γ., *Η Μοναδολογία*, εκδ. Υπερίων, 1997.
- Ντεκάρετ, Ρ., *Στοχασμοί περί της πρώτης φιλοσοφίας*, εκδ. Εκκρεμές, 2003.
- Σπινόζα, Μ., *Ηθική*, εκδ. Πέλλας (δεν αναγράφεται χρονολογία στην έκδοση).

ΔΕΥΤΕΡΕΥΟΥΣΑ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Κονδύλης, Π., *Η Κριτική της Μεταφυσικής στη Νεώτερη Σκέψη*, (κεφ. ΙΙ, 5), εκδ. Γνώση, 1983.
- Ντελέξ, Ζ., *Ο Σπινόζα και το πρόβλημα της έκφρασης*, εκδ. Κριτική, 2002.
- Ντελέξ, Ζ., *Σπινόζα Πρακτική Φιλοσοφία*, εκδ. Νήσος, 1996.