

Κατά τη διάρκεια του δέκατου έβδομου αιώνα εκδηλώθηκε μια θεμελιώδης μετατόπιση στον τρόπο του σκέπτεσθαι γύρω από τον εαυτό μας και το σύμπαν. Η καθησυχαστική μεσαιωνική αντίληψη ενός γαιοκεντρικού κόσμου, σχεδιασμένου ρητά για το καλό των ανθρώπων υπάρξεων, διαβρώθηκε σταθερά.

Ταυτόχρονα αναδύθηκε ένας νέος οπτιμισμός γύρω από τη δυνατότητα να αναπτυχθεί μια σαφής και περιεκτική αποτύπωση των διαδικασιών που διέπουν το σύμπαν, σε συνδυασμό με μια απόφαση διείσδυσης στη φύση του ανθρώπινου πνεύματος και στη σχέση του με τον υλικό κόσμο.

Σε ένα τέτοιο φόντο, ο John Cottingham ανιχνεύει τις προσπάθειες των τριών μεγάλων «ορθολογιστών» φιλοσόφων –του Descartes, του Spinoza και του Leibniz– να συγκροτήσουν μια νέα αντίληψη για το φυσικό κόσμο και να επινοήσουν συστήματα φιλοσοφίας που θα παράσχουν μια ενιαία κατανόηση της πραγματικότητας.

γ' αυτό το βι-
αυτό, και αυτό
σπουδαστές, οι
λόσοφοι και οι
οι απλοί ανα-

Jonathan Bennett
Literary Supplement



ISBN 960-8032-34-2

ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΗΣ ΕΠΙΣΤΗΜΗΣ Α': ΟΙ ΟΡΘΟΛΟΓΙΣΤΕΣ
JOHN COTTINGHAM

Εκδόσεις
ΣΤΑΧΥ



JOHN
COTTINGHAM

ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ
ΤΗΣ ΕΠΙΣΤΗΜΗΣ
Α': ΟΙ ΟΡΘΟΛΟΓΙΣΤΕΣ

21 ΔΕΕΣ
ΙΣΤΟΡΙΑ ΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

Εκδόσεις
ΣΤΑΧΥ

Ο John Cottingham είναι καθηγητής Φιλοσοφίας στο Πανεπιστήμιο του Reading και συγγραφέας πολυάριθμων έργων σχετικών με τη νεότερη φιλοσοφία. Σ' αυτά συμπεριλαμβάνονται τα έργα: Ορθολογισμός (1984), Descartes (1986) και Ένα Λεξικό για τον Descartes (1993). Είναι συν-μεταφραστής στα Φιλοσοφικά Έργα του Descartes (1985-1991) και επιμελητής του The Cambridge Companion to Descartes (1992), αλλά και της Ratio, της διεθνούς επιθεώρησης αναλυτικής φιλοσοφίας.

ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΗΣ ΕΠΙΣΤΗΜΗΣ

Α΄: ΟΙ ΟΡΘΟΛΟΓΙΣΤΕΣ

Σειρά: ΙΔΕΕΣ - ΙΣΤΟΡΙΑ ΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ 2
Υπεύθυνος σειράς: Γιώργος Μανιάτης
John Cottingham, *Φιλοσοφία της Επιστήμης*, Τόμος Α', *Οι Ορθολογιστές*

Τίτλος πρωτοτύπου: The Rationalists
© John Cottingham
First published 1988 by Oxford University Press

© Για την ελληνική γλώσσα, Εκδόσεις Στάχυ 2000
Μεσολογίου 5, 106 81 Αθήνα
τηλ.: 33.03.590 - φαξ: 38.25.255
e-mail: proodoss@otenet.gr

Διορθώσεις: Ευγενία Αλεξίου
Εξώφυλλο: Γιώργος Κώτσου
Σελιδοποίηση - φιμ - μοντάζ:
ΓΡΑΦΙΚΕΣ ΤΕΧΝΕΣ «ΓΡΑΜΜΑ», τηλ.: 38.07.703
Εκτύπωση: Χ. & Σ. Ζαχαροπούλου - Δ. Σιταράς Ο.Ε., τηλ.: 48.17.381
Βιβλιοδεσία: Δ. Μπάστας, τηλ.: 57.53.808
Κεντρική διάθεση: ΠΡΟΟΔΟΣ ΑΕΕΕ
Αθήνα: τηλ.: 38.21.001 - φαξ: 38.29.207
Θεσσαλονίκη: τηλ.: (031)235.364
φαξ: (031)283.523

ISBN 960-8032-33-4 (set)
960-8032-34-2 (α' τόμος)

JOHN COTTINGHAM

ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΗΣ ΕΠΙΣΤΗΜΗΣ

ΠΡΩΤΟΣ ΤΟΜΟΣ

ΟΙ ΟΡΘΟΛΟΓΙΣΤΕΣ

Μετάφραση
Σοφία Τσούρη

Επιμέλεια έκδοσης
Αλέξανδρος Χρύσης

ΙΔΕΕΣ - ΙΣΤΟΡΙΑ ΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ 2
ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΣΤΑΧΥ, ΑΘΗΝΑ 2000

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

Πρόλογος	11
1. Το υπόβαθρο	15
Ορθολογιστές και εμπειριστές	15
Λόγος, σύστημα και αναγκαιότητα	20
Ρενέ Ντεκάρτ	30
Μπενεντίκτους Σπινόζα	39
Γκότφριντ Βίλχελμ Λάιμπνιτς	48
2. Μέθοδος.....	59
Το ξεκίνημα του Ντεκάρτ	60
<i>Mathesis universalis</i>	66
Μεταφυσικά θεμέλια	69
Ανάλυση και σύνθεση	76
Προβλήματα της Καρτεσιανής μεθόδου	82
Ο Σπινόζα και η «γεωμετρική τάξη»	87
Ορισμοί, ουσίες και <i>a priori</i> χαρακτηρισ	94

<i>Η άρνηση της τυχειότητας και οι βαθμίδες γνώσης του Σπινόζα</i>	99
<i>Ο Λάμπνιτς και η «τέχνη του συνδυασμού»</i>	108
<i>Αναγκαιότητα, τυχειότητα και ο «ορθολογισμός» του Λάμπνιτς</i>	111
<i>Έμφυτες ιδέες</i>	114
3. Υπόσταση	123
<i>Το κλασικό πλαίσιο</i>	124
<i>Ο Ντεκάρτ περί της ουσίας: Θεός, νους και ύλη</i>	127
<i>Η ασυμμετρία του διϊσμού του Ντεκάρτ</i>	136
<i>Ο Σπινόζα και η ανεξάρτητη υπόσταση</i>	141
<i>«Θεός ή φύση»</i>	147
<i>Η ύπαρξη της αδημιούργητης υπόστασης στον Ντεκάρτ και τον Σπινόζα</i>	150
<i>Η κριτική του Λάμπνιτς για το οντολογικό επιχείρημα</i> ...	158
<i>Ο Λάμπνιτς και η ατομική υπόσταση</i>	161
<i>Οι μονάδες: δραστηριότητα και αυτο-περιεκτικότητα</i>	170
<i>Αιτιότητα, σύνδεση και ο ρόλος του Θεού</i>	173
4. Ύλη και Νους	181
<i>Η Καρτεσιανή ιμματοςιαλιστική θεωρία του νου</i>	182
<i>Το πρόβλημα της αλληλεπίδρασης</i>	194
<i>Η Σπινοζική απάντηση</i>	199
<i>Νους και σώμα στον Σπινόζα</i>	203
<i>Η κριτική του Λάμπνιτς για την Καρτεσιανή ύλη</i>	211
<i>Η θεωρία του Λάμπνιτς για το νου</i>	216
<i>Ψυχές, συνείδηση και διαύγεια</i>	230
5. Ελευθερία και Ηθική	241
<i>Θεία αγαθότητα και Καρτεσιανή ελευθερία</i>	243
<i>Ο Λάμπνιτς περί ελευθερίας</i>	249
<i>Σπινοζική ελευθερία: προσπάθεια και ορθολογικότητα</i>	256

<i>Η ανθρώπινη φύση και η αγαθή ζωή στον Ντεκάρτ και στον Σπινόζα</i>	263
<i>Λόγος, πίστη και η ανθρώπινη μοίρα</i>	270
Αναφορές	285
I. Κατάλογος συντομογραφιών	285
II. Βιβλιογραφία	288
III. Υποσημειώσεις	293

κών δεξιοτήτων μας: οι αισθήσεις «παρέχουν την ευκαιρία της χρήσης του και επιτυχημένα πειράματα επιβεβαιώνουν τα ευρήματά του» (RB 50). Ο Λάμπνιτς, όπως και ο Ντεκάρτ και ο Σπινόζα, αναζητούσε μια λογική κατανόηση της πραγματικότητας που να υπερβαίνει την απλή εμπειρία. Ο Λάμπνιτς όμως, περισσότερο από κάθε άλλο συγγραφέα του 17ου αιώνα, αποσαφηνίζει ότι η πίστη σ' ένα σύμπαν, του οποίου οι διαδικασίες είναι καταρχήν διαφανείς και προσιτές στο λόγο, δε σημαίνει κατ' ανάγκη δέσμευση σε μια δογματική a priori άποψη της ανθρώπινης γνώσης.

3

Υπόσταση

Όπως ακριβώς δεν υπάρχει ηλιακό φως δίχως ήλιο, ομοίως δεν μπορεί να υπάρξει τίποτα δίχως τη συνεργασία του Θεού. Χωρίς αυτή τη συνεργασία, όλα τα δημιουργημένα πράγματα θα κατέληγαν στο τίποτα. Ένα δημιουργημένο πράγμα όμως μπορεί να ονομαστεί *υπόσταση*: διότι με αυτόν τον όρο... εννοούμε μόνο ότι πρόκειται για εκείνο το είδος του πράγματος το οποίο μπορεί να υπάρξει ανεξαρτήτως οιαδήποτε άλλου δημιουργημένου πράγματος (Ντεκάρτ, Επιστολή στους «Υπερασπιστές», Αύγουστος 1641).

Ο Σπινόζα δίδαξε (1) ότι υπάρχει μόνο μία υπόσταση στον κόσμο, (2) ότι αυτή η υπόσταση είναι ο Θεός και (3) ότι όλα τα επιμέρους όντα –ο ήλιος, η σελήνη, τα φυτά, τα ζώα, οι άνθρωποι, οι ιδέες τους, οι φαντασιώσεις τους, οι επιθυμίες τους– αποτελούν τροποποιήσεις του Θεού... Αυτή είναι η πιο τερατώδης και η πιο παρανοϊκή υπόθεση που θα μπορούσε ποτέ κανείς να διανοηθεί... (Πιερ Μπέιλ, *Dictionnaire historique et critique*, 1697).

Το αποτέλεσμα κάθε άποψης για το σύμπαν, όπως μπορεί να το δει κανείς από μια ορισμένη σκοπιά,

είναι μια υπόσταση που εκφράζει το σύμπαν κάτω από αυτή την προοπτική... Κάθε υπόσταση είναι σαν ένας ξεχωριστός κόσμος, ανεξάρτητος από κάθε άλλο πράγμα εκτός από το Θεό (Λάμπνιτς, *Discours de métaphysique*, 1686).¹

Το κλασικό πλαίσιο

Η έννοια της υπόστασης βρίσκεται στην καρδιά της ορθολογιστικής μεταφυσικής. Ο όρος έχει μια χροιά αμυδρά αρχαϊκή: οι σχετικές με την υπόσταση συζητήσεις στα νεότερα φιλοσοφικά έργα είναι εξαιρετικά σπάνιες, ενώ η έννοια αυτή δε διαδραματίζει πλέον κανένα ρόλο στην επιστήμη – πέραν της άτυπης σημασίας της, σύμφωνα με την οποία σημαίνει «ένα είδος υλικού», όπως όταν ο χημικός λέει «η υπόσταση άλλαξε χρώμα με τη θερμότητα». Τα ερωτήματα περί υπόστασης στο 17ο αιώνα αποτελούσαν όμως ερωτήματα περί των έσχατων συστατικών του σύμπαντος ή της έσχατης φύσης της πραγματικότητας και παρότι ο όρος «υπόσταση» έχει χάσει την αίγλη του, αυτά τα ερωτήματα είναι βέβαιο ότι δεν την έχουν χάσει.

Ο σύγχρονος αναγνώστης όμως τείνει σε κάθε περίπτωση να είναι σκεπτικός σ' ό,τι αφορά την αξία των αντιμαχιών περί της υπόστασης κατά το 17ο αιώνα. Η ίδια ποικιλομορφία των προτεινόμενων θεωριών ενδεχομένως να μας προκαλεί κάποιες επιφυλάξεις. Ο Ντεκάρτ, όπως γνωρίζουμε, ως «δυϊστής», υποστήριξε ότι υπάρχουν δύο υποστάσεις ή, τουλάχιστον, δύο θεμελιώδη είδη υπόστασης. Ο Σπινόζα, ως «μονιστής», υποστήριξε ότι υπάρχει και είναι δυνατό να υπάρχει μία μόνο υπόσταση, ενώ ο Λάμπνιτς, ως «πλουραλιστής», ότι πρέπει να υπάρχει ένας άπειρος αριθμός υποστάσεων.

Εάν ήταν δυνατή η ένθερμη υποστήριξη τόσο ριζικά ασύμβατων απαντήσεων, αυτό μας οδηγεί στην υποψία κάποιου σφάλματος σε σχέση με τους όρους της έρευνας. Όντως, ο Ντέιβιντ Χιουμ κατέληξε σ' αυτό το συμπέρασμα τον επόμενο αιώνα, όταν δήλωνε στην *Πραγματεία περί της Ανθρώπινης Φύσης* (*Treatise of Human Nature*, 1739) ότι η έννοια της υλικής υπόστασης ήταν μια «ακατάληπτη χίμαιρα», ενώ ολόκληρο το ερώτημα περί της υπόστασης της ψυχής ήταν «απολύτως ακατάληπτο».²

Προκειμένου να κατανοηθούν και να εκτιμηθούν σωστά όμως οι θεωρίες του Ντεκάρτ, του Σπινόζα και του Λάμπνιτς, πρέπει να εξεταστούν μέσα στο συγκείμενό τους. Η ενασχόληση με την υπόσταση το 17ο αιώνα δεν ξεπήδησε από το τίποτα. Αντιθέτως, αποτελούσε συνέχεια μακράς φιλοσοφικής παράδοσης που είχε τις ρίζες της στον Αριστοτέλη. Για τον Αριστοτέλη, όπως και για τον Πλάτωνα, η φιλοσοφική νόηση θεωρείτο ότι εξαρτάται από την πιθανότητα αναγνώρισης κάποιου πράγματος ως μόνιμου και σταθερού, σε αντίθεση μ' έναν κόσμο συνεχών αλλαγών και μεταβολών.³ Ένας Αριστοτελικός ορισμός της «υπόστασης» ήταν «αυτό που αντέχει τις αλλαγές». Παρότι κάτι μπορεί σήμερα να είναι α και αύριο να είναι όχι α, υπάρχει δίχως άλλο κάτι πίσω απ' αυτό, ένα υποκείμενο που παραμένει το ίδιο.⁴ Οι μόνιμες υποκείμενες ιδιότητες ενός πράγματος θεωρούνταν οι *ουσιαστικές* ιδιότητές του). Η έννοια της υπόστασης συνδεόταν κατ' αυτόν τον τρόπο με την ιδέα της ανθεκτικής ουσίας του πράγματος ή της «ουσιαστικής φύσης».

Ο Αριστοτέλης προσέγγισε την ιδέα της υπόστασης και από μια λογική σκοπιά. Στις *Κατηγορίες* υποστήριξε ότι υπόσταση συνιστά καθετί που αποτελεί το υποκείμενο κατηγορουμένων, ενώ δεν μπορεί να γίνει κατηγορούμενο κάποιου

άλλου. Κατ' αυτόν τον τρόπο, η ράβδωση δε συνιστά ουσία, αφού μπορεί να αποτελέσει κατηγορούμενο άλλου υποκειμένου (όπως όταν λέμε «μία τίγρης είναι ραβδωτή»). Μια μεμονωμένη τίγρης όμως, που αποτελεί το υποκείμενο στο οποίο ανάγεται η ράβδωση καθώς και άλλες ιδιότητες, θα ήταν σύμφωνα με τον Αριστοτέλη υπόσταση.⁵ Ο Αριστοτέλης, αφού επεξεργάστηκε ακόμα περισσότερο αυτή την ιδέα, οδηγήθηκε στη διάκριση ανάμεσα σ' αυτό που υπάρχει μέσα σ' ένα υποκείμενο (όπως υπάρχουν οι ραβδώσεις μέσα στην τίγρη ή ανήκουν σ' αυτήν) και σ' αυτό που υπάρχει από μόνο του. Υπόσταση θεωρείται, λοιπόν, αυτό που υπάρχει από μόνο του ή έχει ανεξάρτητη ύπαρξη.⁶

Αυτό το εννοιακό πλέγμα –η υπόσταση ως υποκείμενο ανθεκτικό σε αλλαγές, ως ουσία ή φύση, ως υποκείμενο στο οποίο αποδίδεται ένα κατηγορούμενο και ως αυτό που έχει μια ανεξάρτητη ύπαρξη⁷– είχε διαποτίσει σε μεγάλο βαθμό τα κυρίαρχα μοντέλα σκέψης του 16ου και 17ου αιώνα, παρότι οι διάφοροι στοχαστές δεν απέδιδαν την ίδια σημασία στα διαφορετικά στοιχεία αυτού του πλέγματος. Έτσι, δεν αποτελεί έκπληξη, για παράδειγμα, το γεγονός ότι συναντάμε την έννοια αυτού που είναι «υποκείμενο κατηγορουμένου» να διαδραματίζει κομβικό ρόλο στη θεωρία της υπόστασης του Λάιμπνιτς. Στο *Λόγο για τη Μεταφυσική*, ο Λάιμπνιτς ξεκινά τις έρευνές του με την παρατήρηση ότι «όταν αρκετά κατηγορούμενα αποδίδονται σε ένα και το αυτό υποκείμενο, και αυτό το υποκείμενο δεν αποδίδεται ως κατηγορούμενο σε κανένα άλλο, τότε το υποκείμενο αυτό καλείται ατομική υπόσταση» (GP IV. 432· P 18). Είναι αλήθεια ότι ο Λάιμπνιτς θεωρούσε τον εαυτό του συμφιλωτή της παραδοσιακής και της νεότερης φιλοσοφίας· ακόμα κι αυτοί όμως που θεωρούσαν τους εαυτούς τους ριζικά αντίθετους προς την άποψη του Αριστοτελικού σχολαστικού κόσμου, συχνά διατηρούσαν

μεγάλο μέρος του διανοητικού του οπλοστασίου. Αυτό είναι προφανέστατο από τον ορισμό της υπόστασης που παρέχει ο Ντεκάρτ στις *Αρχές της Φιλοσοφίας* του – ορισμό που αντανάκλα ακριβώς την ιδέα της υπόστασης ως αυτού που έχει ανεξάρτητη ύπαρξη: «Με τον όρο υπόσταση μπορούμε να καταλάβουμε μόνο το πράγμα εκείνο που υπάρχει με τρόπο τέτοιο, ώστε να μην εξαρτάται από κανένα άλλο πράγμα όσον αφορά την ύπαρξή του» (*Αρχές* I, 51). «Η, όπως ο Ντεκάρτ το διατυπώνει κάπου αλλού, «η έννοια της υπόστασης είναι αυτό ακριβώς: ότι μπορεί να υπάρχει από μόνη της, δίχως τη βοήθεια άλλης υπόστασης» (AT VII. 226· CSM II. 159). Αυτή η έννοια της ανεξαρτησίας διαδραματίζει αποφασιστικό ρόλο στη θεωρία του Σπινόζα για την υπόσταση, καθώς και στην κατασκευή της μονιστικής θεωρίας του για την πραγματικότητα. Έτσι, η υπόσταση για τον Σπινόζα δεν μπορεί να εξαρτάται αιτιακά από κάτι άλλο, αλλά πρέπει να είναι *causa sui* – αυταίτιο (βλ. *Ηθική* I, πρότ. 6 και 7). Αυτός ο σύντομος κατάλογος των Αριστοτελικών και σχολαστικών απηχήσεων σίγουρα θα μπορούσε να επεκταθεί πολύ περισσότερο. Και παρότι στο τέλος του κεφαλαίου αυτού θα έχει ανιχνευθεί ο τρόπος με τον οποίο οι απόψεις του Ντεκάρτ, του Σπινόζα και του Λάιμπνιτς αποκλίνουν στο ερώτημα του τι λογαριάζεται ως υπόσταση, ιδιαίτερη έμφαση πρέπει να δοθεί και στην έκταση της ανάπτυξης αυτών των αποκλινουσών απόψεων από συστήματα σκέψης που παρουσιάζουν εντυπωσιακές ομοιότητες από την άποψη του εννοιολογικού οπλοστασίου.

Ο Ντεκάρτ περί της ουσίας: Θεός, νους και ύλη

Ο Ντεκάρτ διαμόρφωσε μια σύλληψη του εαυτού του ως *res cogitans*, σκεπτόμενο ον, καθώς αποφαινόταν ότι υπάρχει καθ'

όσον χρόνο σκέπτεται (βλ. Κεφάλαιο 2). Απ' όλες τις ιδιότητες που είχε αποδώσει στον εαυτό του ως τότε, η σκέψη είναι η μόνη η οποία είναι αδιανόητο να διαχωριστεί από το φορέα της, ενώ κανένα σκεπτικιστικό σενάριο, ακόμα και το πιο «υπερβολικό» που μπορεί να επινοηθεί, δεν μπορεί να κατορθώσει κάτι τέτοιο. Μπορώ ίσως να έχω κι άλλες ιδιότητες, ισχυρίζεται ο Ντεκάρτ στο Δεύτερο Στοχασμό, αλλά, αν περιοριστώ σε ό,τι είναι αδύνατο να τεθεί λογικά υπό αμφισβήτηση, μένω μόνο με την έννοια του «όντος που σκέφτεται». «Η σκέψη», εξηγεί ο Ντεκάρτ, συμπεριλαμβάνει όλο το φάσμα της συνειδητής δραστηριότητας: «Τι είμαι όμως; Ένα ον που σκέπτεται. Τι είναι αυτό; Ένα πράγμα που αμφιβάλλει, νοεί, είναι πρόθυμο, απρόθυμο, και επίσης φαντάζεται και διαθέτει αισθητηριακές αντιλήψεις» (AT VII. 28· CSM II. 19).

Σε μια απόπειρα να αποδράσει από το βασίλειο όπου έχει εγκλωισθεί, το βασίλειο της υποκειμενικής συνείδησης, ο Ντεκάρτ προχωρεί, στον Τρίτο Στοχασμό, κάνοντας μια επισκόπηση των ιδεών που εντοπίζει εντός της συνείδησής του· η «πρώτη και σπουδαιότερη» ιδέα την οποία διαπιστώνει είναι η ιδέα του Θεού. Με τον όρο «Θεός», μας λέει, εννοεί «μια υπόσταση που είναι άπειρη, αιώνια, αμετάβλητη, ανεξάρτητη, υπέρτατα νοήμων, υπέρτατα ισχυρή, υπόσταση που δημιούργησε εμένα, όπως και καθετί άλλο που υπάρχει (εάν υπάρχει οτιδήποτε άλλο)» (AT VII. 45· CSM II. 31).

Το επιχείρημα του Ντεκάρτ για την ύπαρξη του Θεού που ακολουθεί, και το οποίο έχει αναλυθεί διεξοδικά από σχολιαστές, είναι συνάρτηση μιας αρχής που, καθώς ισχυρίζεται, «είναι προφανής στο φυσικό φως»: *«πρέπει να υπάρχουν στο αίτιο τουλάχιστον τόσα όσα και στο αποτέλεσμα»* ή (όπως το διατυπώνει αργότερα) «δεν υπάρχει κάτι στο αποτέλεσμα που να μην ήταν προηγουμένως παρόν και στο αίτιο, είτε με κάποια παρόμοια είτε με κάποια υψηλότερη μορφή» (AT VII.

135· CSM II. 97). Έτσι, ολόκληρη η πραγματικότητα που είναι παρούσα σε μια πέτρα πρέπει, σύμφωνα με τον Ντεκάρτ, να είναι παρούσα κατά κάποιον τρόπο και στο αίτιο της πέτρας, όποιο και να είναι αυτό (AT VII. 41· CSM II. 28). Η πρόθεση του Ντεκάρτ σε σχέση με αυτή την αρχή (που θα μπορούσαμε να την ονομάσουμε «αρχή της αιτιακής επάρκειας») είναι να μην περιορίσει την εφαρμογή της μόνο στα καθημερινά πράγματα (όπως, για παράδειγμα, στις πέτρες), αλλά να την επεκτείνει και στις ιδέες του νου, και ιδιαίτερα σ' αυτό που μπορούμε να αποκαλέσουμε «το αναπαραστατικό τους περιεχόμενο» (ή αυτό που ο Ντεκάρτ καλεί «αντικειμενική πραγματικότητά τους»). Εάν εξετάσω τι περιέχεται ή αναπαρίσταται στην ιδέα μου για το Θεό, βρίσκω ότι αυτό που αναπαρίσταται είναι μια υπόσταση άπειρη, αιώνια, κλπ· και, σύμφωνα με την αρχή της αιτιακής επάρκειας, αυτές οι ποικίλες τελειότητες που περιέχονται στην ιδέα πρέπει να είναι παρούσες σε οτιδήποτε προκάλεσε την ιδέα. Τώρα, εγώ δεν μπορώ να αποτελώ αίτιο αυτής της ιδέας, αφού σίγουρα δεν είμαι άπειρος (απ' όση γνώση έχω για κάποιες ατέλειες, όπως για την άγνοιά μου επί πολλών ζητημάτων). «Δε θα μπορούσα», ισχυρίζεται ο Ντεκάρτ, «να έχω την ιδέα μιας άπειρης υπόστασης, ενώ είμαι πεπερασμένος, εκτός αν αυτή η ιδέα προερχόταν από κάποια υπόσταση όντως άπειρη» (AT VII. 45· CSM II. 31). Συνεπώς, αυτή η άπειρη υπόσταση υπάρχει κατ' ανάγκη.

Είναι βέβαιο ότι υπάρχουν πολλά σ' αυτόν το συλλογισμό που θα μπορούσαν να τεθούν υπό συζήτηση, ακόμα και στην εξαιρετικά συνοπτική περίληψη που μόλις δόθηκε. Ο Νικολά Μαλεμπράνς, γράφοντας περίπου τριάντα χρόνια μετά το θάνατο του Ντεκάρτ, επιδεικνύει μια ενδιαφέρουσα, αμφίσημη στάση έναντι των αποδείξεων που βασίζονται στην ύπαρξη του Θεού. Από τη μια πλευρά, παρατηρεί ότι «από τις αποδείξεις της ύπαρξης του Θεού, η υψηλότερη, η ωραιότερη, η πρω-

τογενής και σταθερότερη... είναι εκείνη που επικαλείται την ιδέα που έχουμε για το άπειρο».⁹ Ο Μαλεμπράνς όμως επιμένει ότι, όταν έχουμε γνώση του Θεού, είμαστε άμεσα ενωμένοι με τον ίδιο το Θεό, βλέπουμε το Θεό απευθείας και άμεσα, όχι μέσω οιασδήποτε αναπααραστατικής ιδέας του είδους που έθεσε ο Ντεκάρτ. Ο Ντεκάρτ ισχυριζόταν ότι, αν και εγώ ο ίδιος είμαι ένα ατελές δημιουργημένο ον, το δίχως άλλο βρίσκω εντός του νου μου μια αναπαράσταση του απείρου· ο Μαλεμπράνς απαντούσε πως η αναπαράσταση του απείρου από ένα δημιουργημένο ον είναι κάτι το ασύλληπτο.¹⁰

Αυτό το θέμα στάθηκε σημαντική αφορμή φιλονικίας ανάμεσα στον Μαλεμπράνς και τον Αντουάν Αρνό στις δεκαετίες του 1680 και 1690. Παλαιότερα ο Αρνό είχε ασκήσει κριτική σε συγκεκριμένα σημεία της απόδειξης του Ντεκάρτ (στην Τέταρτη Ομάδα Αντιρρήσεών του, το 1641), αλλά σαράντα χρόνια μετά, στο έργο του «Αληθινές και εσφαλμένες ιδέες» (*Des vraies et fausses idées*, 1683) εξαπέλυσε μια δριμεία επίθεση στον Μαλεμπράνς, στην πορεία της οποίας υποστήριξε την Καρτεσιανή έννοια για μια ιδέα απολύτως αναπααραστατική του αντικειμένου της.¹¹ «Δεν αληθεύει», έγραφε αργότερα στον Μαλεμπράνς, «ότι μια τροπικότητα της ψυχής μας, που είναι πεπερασμένη, αδυνατεί να αναπαραστήσει ένα άπειρο πράγμα· αντιθέτως, όσο πεπερασμένες κι αν είναι οι αντιλήψεις μας, υπάρχουν κάποιες που πρέπει να νοηθούν ως άπειρες με την έννοια ότι αναπαριστούν το άπειρο» (Επιστολή της 22ας Μαΐου 1694).

Η παρατεταμένη και σύνθετη διαμάχη ανάμεσα στον Αρνό και τον Μαλεμπράνς σχετικά με το κύρος της ιδέας του Θεού δεν μπορεί να εκτιμηθεί εδώ. Γενικά, όμως, δύο ζητήματά της αξίζουν να υπογραμμιστούν. Πρώτον, η συζήτηση δείχνει κάτι που θα λησμονούσαμε εύκολα από την οπτική γωνία του 20ού αιώνα: ότι κατά το 17ο αιώνα, τα επιχειρήματα του Ντεκάρτ

για την ύπαρξη του Θεού κίνησαν το ίδιο –αν όχι περισσότερο– ενδιαφέρον με τα μαθηματικά, τη φυσική ή την ψυχολογία του. Σημασία έχει, επιπλέον, να θυμόμαστε ότι ο αγώνας του Ντεκάρτ για την επιβολή της ύπαρξης του Θεού δεν ήταν ένα πρόβλημα αυτόνομο, όπως θα λέγαμε, πρόβλημα που θα μπορούσε να καταταγεί –όπως θα γινόταν σήμερα– σε έναν ιδιαίτερο τομέα υπό τον τίτλο «φιλοσοφία της θρησκείας». Αντίθετα, δίχως πειστική απόδειξη για την ύπαρξη ενός δημιουργού που είναι καθ' όλα τέλειος, ως επίσης και πηγή της αλήθειας, ολόκληρη η Καρτεσιανή στρατηγική για την απόδραση από τον υποκειμενικό κόσμο της αμφιβολίας, καθώς και για την εγκαθίδρυση ενός βάσιμου συστήματος αντικειμενικής γνώσης, καταρρέπτει.

Το δεύτερο σημαντικό ζήτημα της διαμάχης μεταξύ του Μαλεμπράνς και του Αρνό είναι η αμφιβολία που εκφράζει έναντι της υποτιθέμενα άμεσης φύσης της Καρτεσιανής μεταφυσικής. Ο ίδιος ο Ντεκάρτ ισχυριζόταν ότι τα επιχειρήματά του είναι τόσο απλά, τόσο απαλλαγμένα από σκοτεινά σημεία και προκαταλήψεις, που ακόμα και το οποιοδήποτε προσεκτικό άτομο με υγιή, κοινή λογική θα μπορούσε να τα παρακολουθήσει (AT X. 502· CSM II. 403). Η ανταλλαγή επιχειρημάτων όμως ανάμεσα στον Μαλεμπράνς και τον Αρνό καταδεικνύει με αποφασιστικό τρόπο το βαθμό στον οποίο ακόμη και ένα τόσο βασικό στοιχείο-του λεξιλογίου του Ντεκάρτ, όπως ο όρος «ιδέα», είναι εξαιρετικά προβληματικό. Ακόμα και στη δεκαετία του 1640, ο Ντεκάρτ είχε αντιμετωπίσει προβλήματα προκειμένου να εξηγήσει με ακρίβεια τι εννοούσε με αυτόν τον όρο. Ο Τόμας Χομπς, στην Τρίτη Ομάδα Αντιρρήσεών του, θεωρούσε ότι ο όρος αναφέρεται σε κάποιο είδος απλής εικόνας – ισχυρισμό που ο Ντεκάρτ απέρριψε ρητά (AT VII. 179· CSM II. 126). Αν όμως δεν είναι εικόνα, τότε τι είναι ακριβώς μια ιδέα; Είναι απλώς τρόπος σκέψης, μια «τροπικότητα

αντίληψης», όπως ερμήνευε τον όρο ο Αρνό, ή μήπως θεωρείτο από τον Ντεκάρτ ως κάποιο είδος ενδιάμεσης πνευματικής οντότητας, όπως άλλωστε υπέθετε και ο Μαλεμπράνς; Τι ακριβώς εννοεί κανείς λέγοντας ότι μια ιδέα «αναπαριστά» ένα αντικείμενο; Και είναι άραγε απαραίτητο να ερμηνεύσουμε την αναπαραστατική σχέση με όρους κάποιου είδους ομοιότητας;¹² Τα σημεία της αντιπαράθεσης που προκύπτουν ανάμεσα στον Μαλεμπράνς και τον Αρνό δίνουν πολύ ζωντανά την αίσθηση της δυσκολίας του Καρτεσιανού προγράμματος, που έχει ως στόχο να περιγράψει, με απρόσβλητη σαφήνεια και με τρόπο απαλλαγμένο από κάθε ίχνος προκατασκευασμένης άποψης, τις διανοητικές πράξεις και τις διαδικασίες που ακολουθεί ο στοχαστής καθώς αναζητεί τη γνώση.

Αν τώρα στραφούμε σε πιο συγκεκριμένα προβλήματα σχετικά με την Καρτεσιανή απόδειξη περί της ύπαρξης του Θεού μέσα από την ιδέα του Θεού, θα δούμε ότι η αρχή της αιτιακής επάρκειας είναι εκείνη η οποία εμφανίζει τη μεγαλύτερη δυσκολία. Μέρος του συλλογισμού του Ντεκάρτ για την υπεράσπιση του αξιώματος, σύμφωνα με το οποίο «δεν υπάρχει τίποτα στο αποτέλεσμα που να μην ήταν προηγούμενα παρόν στο αίτιο», φαίνεται μάλλον σαν ακατέργαστη «κληρονομημένη» άποψη περί αιτιότητας – η άποψη, δηλαδή, ότι ο μόνος τρόπος με τον οποίο μπορεί ένα αποτέλεσμα να έχει κάποιες ιδιότητες, τελικά, είναι να του έχουν μεταβιβαστεί από το αίτιό του με τη μορφή κληρονομιάς. Αυτό γειτνιάζει με την άποψη που διατύπωσε, περίπου εβδομήντα χρόνια αργότερα, ο Επίσκοπος Τζορτζ Μπέρκλεϊ ως «το παλαιόθεν γνωστό αξίωμα», σύμφωνα με το οποίο «τίποτα δεν μπορεί να δώσει σε κάτι άλλο ό,τι το ίδιο στερείται».¹³ Μια τέτοια θέση μοιάζει να ακυρώνει την πιθανότητα των «προκυπτουσών» ιδιοτήτων (για παράδειγμα, των ιδιοτήτων που προκύπτουν όταν δύο στοιχεία συμμειγνύονται, ακόμα και αν οι ιδιότητες

αυτές δεν ήταν παρούσες σε κανένα από τα συστατικά τους). Πάντως, ο Ντεκάρτ δεν επιμένει ότι τα χαρακτηριστικά που είναι παρόντα σ' ένα αποτέλεσμα οφείλουν πάντοτε να είναι παρόντα με την ίδια, ακριβώς ταυτόσημη μορφή στο αίτιο.¹⁴ Σε κάποιο άλλο σημείο δέχεται μια μάλλον γενικότερη διατύπωση για τη σχέση που πρέπει να υπάρχει ανάμεσα στο αίτιο και το αποτέλεσμα: «Το αποτέλεσμα είναι όπως το αίτιο» (AT V. 156· CB 17). Στη γενική του διατύπωση, αυτό το σύνθημα μοιάζει να αποδίδει τη δέσμευση του Ντεκάρτ στην έννοια της ορθολογικά καταληπτής σύνδεσης ανάμεσα στο αίτιο και το αποτέλεσμα. Εάν ένα αποτέλεσμα έχει κάποιο χαρακτηριστικό Φ, τότε το χαρακτηριστικό δεν μπορεί (όπως παρατηρεί σε άλλο σημείο) να έχει προέλθει από το τίποτα· πρέπει να είναι παρόν, με κάποια μορφή, στο αίτιο (AT VII. 135· CSM II. 97). Απ' αυτό συνεπάγεται ότι οι αιτιακές σχέσεις δεν είναι αναγώγιμες σε κάποια κανονικότητα ή σε μια επαναλαμβανόμενη σύζευξη γεγονότων, όπως επρόκειτο αργότερα να παρατηρήσει ο Χιουμ. Πρέπει μάλλον να υπάρχει κάποια απαραίτητη σύνδεση, ένας σύνδεσμος υπό όρους κοινών ή μοιρασμένων χαρακτηριστικών, ανάμεσα στο αίτιο και το αποτέλεσμα.¹⁵ Θα επιστρέψουμε σ' αυτή τη θέση στη συνέχεια αυτού του κεφαλαίου, καθώς επίσης και στο επόμενο κεφάλαιο, όταν θα συζητήσουμε την άποψη του Ντεκάρτ και άλλων ορθολογιστών περί της φύσης των προφανών αιτιακών διαδράσεων ανάμεσα στο νου και το σώμα.¹⁶

Πάντως, ο Ντεκάρτ σ' αυτό το στάδιο της «πορείας του προς την ανακάλυψη» δεν είναι ακόμα έτοιμος να διαβεβαιώσει το οτιδήποτε για το φυσικό σύμπαν. Έχει απλώς γνώση, πρώτον, του εαυτού του ως σκεπτόμενης υπόστασης και, δεύτερον, του Θεού, της ανώτερης ισχυρής υπόστασης που τον δημιούργησε και του ενέπνευσε την ιδέα του, «ως εάν ήταν η σφραγίδα του τεχνίτη τυπωμένη στο έργο του» (AT VII. 51· CSM II.

35). Ο Ντεκάρτ όμως έχει παρατηρήσει σ' όλη αυτή τη διαδικασία ότι, εκτός από τον εαυτό του και το Θεό, επιπλέον, εντοπίζει εντός του την ιδέα της «εκτατής σωματιδιακής υπόστασης» ή της ύλης, που κατέχει χώρο και που είναι δυνατό να χαρακτηριστεί με όρους μήκους, πλάτους και βάθους (AT VII. 43· CSM II. 30).¹⁷ Η ύπαρξη μιας ιδέας, τώρα, δεν εγγυάται πως υπάρχει όντως κάτι το οποίο να ανταποκρίνεται στην ιδέα, ενώ οι υπερβολικές αμφιβολίες του Πρώτου Στοχασμού κατέστησαν δυνατή την πιθανότητα να είναι ολόκληρος ο εξωτερικός κόσμος μια «χίμαιρα». Η κατάσταση αλλάζει ριζικά μολαινάται, από τη στιγμή που ο Ντεκάρτ εγκαθιδρύει (ή θεωρεί πως εγκαθιδρύει) την ύπαρξη του τέλει Θεού, που αποτελεί την πηγή της αλήθειας και που δε θα άφηνε το στοχαστή να εξαπατάται κατ' εξακολούθηση. Βάσει αυτού του θεμελίου βεβαιότητας, ο Ντεκάρτ έχει δυνατότητα να προχωρήσει στην επίκληση ενός γεγονότος που γνώριζε εξ αρχής, δηλαδή της ισχυρής του ροπής στην πεποίθηση ότι οι ιδέες του για τα σωματιδιακά αντικείμενα προέρχονται άμεσα από τα εξωτερικά αντικείμενα. Μ' αυτό το δεδομένο, δεν καταλαβαίνει «πώς ο Θεός θα μπορούσε να είναι οτιδήποτε άλλο εκτός από απαιεώνας στην περίπτωση που οι ιδέες δε μεταδίδονταν από τα σωματιδιακά πράγματα, αλλά από κάποια άλλη πηγή» (AT VII. 80· CSM II. 55). Τούτο σημαίνει ότι ο εξωτερικός κόσμος όντως υπάρχει, συμπεραίνει ο Ντεκάρτ στον Έκτο Στοχασμό. Παρότι δε πολλές από τις αισθητηριακές του εντυπώσεις γι' αυτόν τον κόσμο είναι ενδεχομένως συγκεχυμένες και παραπλανητικές, τουλάχιστον έχει κάποια προοπτική ανάπτυξης μιας αξιόπιστης φυσικής θεωρίας, υπό την προϋπόθεση ότι περιορίζεται στις σαφείς και διακριτές του ιδέες για τη σωματιδιακή υπόσταση, δηλαδή για «όλα εκείνα που, θεωρούμενα υπό γενικούς όρους, περιλαμβάνονται στο αντικείμενο των καθαρών μαθηματικών» (αυτόθι).

Απ' αυτή την ιδιαίτερα σύντομη περίληψη, θα έπρεπε να έχει αποσαφηνιστεί ότι ο Ντεκάρτ, τελειώνοντας τους μεταφυσικούς στοχασμούς του, εγκαθίδρυσε την ύπαρξη τριών υποστάσεων: πρώτον του εαυτού του, ως *res cogitans* ή σκεπτόμενης υπόστασης, δεύτερον του Θεού, της άπειρης υπόστασης που τον δημιούργησε, και τρίτον της ύλης ή εκτατής υπόστασης.¹⁸ Στους *Στοχασμούς*, που σχεδιάστηκαν έτσι ώστε να αποφύγουν την τεχνική γλώσσα στο μέτρο του δυνατού, ο Ντεκάρτ δεν επιμένει ιδιαίτερα στην ανάλυση της εξήγησης της έννοιας της υπόστασης· πράγματι, προτιμά, όπου είναι δυνατό, να αποφεύγει τη χρήση του λατινικού όρου *substantia*, κάνοντας λόγο, αντ' αυτού, για *res cogitans* και *res extensa* (που κατά λέξη σημαίνει «σκεπτόμενο πράγμα» και «εκτατό πράγμα». Βλ. AT VII. 78· CSM II. 54).¹⁹ Το 1644, όμως, στο έργο του *Αρχές της Φιλοσοφίας*, που σχεδιάστηκε ως ακαδημαϊκό εγχειρίδιο, ο Ντεκάρτ υπεισέρχεται σε πολύ περισσότερες λεπτομέρειες. Ξεκινώντας από τη σχολαστική ιδέα, σύμφωνα με την οποία ο όρος υπόσταση εκφράζει την έννοια κάποιου όντος που «δεν εξαρτάται από τίποτ' άλλο παρά μόνο από την ύπαρξή του», ο Ντεκάρτ παρατηρεί ότι μόνο στο Θεό αρμόζει ο όρος υπόσταση, υπό την αυστηρότερη έννοια αυτού που «δεν εξαρτάται απ' οποιοδήποτε άλλο ον». (Το σύνολο της μεταφυσικής του Σπινόζα, όπως θα δούμε, μπορεί να θεωρηθεί κατά μία έννοια στοχασμός πάνω σ' αυτή τη σκέψη και μόνο.) Ένα δημιουργημένο ον όμως μπορεί, καθώς βεβαιώνει ο Ντεκάρτ, να θεωρηθεί υπόσταση με μια δεύτερου βαθμού έννοια, στο βαθμό δηλαδή που, αντίθετα με ποιότητες ή κατηγορήματα που μπορούν μόνο να υπάρχουν «μέσα» σε κάτι άλλο, μπορούμε να πούμε ότι αυτό υπάρχει «από μόνο του», μη έχοντας ανάγκη από τίποτ' άλλο, εκτός φυσικά από τη συνεχή θεία δράση που το διαφυλάσσει ή το διατηρεί στην ύπαρξη: *Αρχές* I, 51-2).²⁰

Σχετικά με τη δημιουργημένη υπόσταση, ο Ντεκάρτ διαβεβαιώνει ότι μπορούμε να έχουμε δύο σαφείς και διακριτές έννοιες ή ιδέες, μία για τη σκεπτόμενη υπόσταση και μία για την εκτατή υπόσταση. Η έκταση και η σκέψη αποτελούν αντίστοιχα τα «κύρια κατηγορήματα» της ύλης και του νου:

Κάθε υπόσταση έχει μία κύρια ιδιότητα που συνιστά τη φύση ή την ουσία της και στην οποία αναφέρονται όλες οι άλλες της ιδιότητες. Έτσι, η έκταση σε μήκος, πλάτος και βάθος συνιστά τη φύση της σωματιδιακής υπόστασης, ενώ η σκέψη συνιστά τη φύση της σκεπτόμενης υπόστασης. Οτιδήποτε άλλο μπορεί να αποδοθεί ως κατηγορημα στο σώμα προϋποθέτει την έκταση και δεν αποτελεί παρά τρόπο του εκτατού πράγματος. Παρομοίως, οτιδήποτε βρίσκουμε μέσα στο νου μας είναι απλώς ένας απ' τους πολλούς τρόπους της σκέψης (Αρχές I, 53).

Εδώ βρίσκεται εν συντομία η περίφημη «δυϊστική» θεωρία του Ντεκάρτ για την υπόσταση, σύμφωνα με την οποία όλες οι πεινιλιές χαρακτηριστικών που αποδίδουμε στα πράγματα είναι αναγώγιμες σε «τρόπους» ή τροποποιήσεις είτε του σκεπτόμενου υλικού είτε του εκτατού. Με στενότερη εξέταση, όμως, αυτό το φαινομενικά πολύ τακτοποιημένο σχήμα αρχίζει να χάνει μέρος της συμμετρίας του.

Η ασυμμετρία του δυϊσμού του Ντεκάρτ

Τα πρώτα σημάδια ασυμμετρίας ανάμεσα στις έννοιες *res cogitans* και *res extensa* εμφανίζονται με τη λεπτομερή εξέταση της θεωρίας του Ντεκάρτ για το φυσικό κόσμο. Διότι, στην περίπτωση αυτού που ο Ντεκάρτ αποκαλεί «σωματιδιακή υπόσταση», αποδεικνύεται πως ό,τι περιλαμβάνεται σ' αυτόν τον όρο δεν είναι ο σύμφωνα με την κοινή αντίληψη (Αριστοτελικός) κόσμος μιας πλειάδας μεμονωμένων υποστάσεων –άλογα και δέντρα και πέτρες– αλλά μάλλον ένα μόνο, αόρι-

στα τροποποιήσιμο, αόριστα εκτατό υλικό, που χαρακτηρίζεται απλά από το γεγονός της «έκτασής του»:

Όταν εξετάζω τη φύση της ύλης, βρίσκω ότι αποτελείται μόνο από την έκτασή της σε μήκος, πλάτος και βάθος, έτσι ώστε οτιδήποτε διαθέτει τρεις διαστάσεις αποτελεί τμήμα αυτής της ύλης και δεν μπορεί να υπάρξει απολύτως κενός χώρος, δηλαδή ο χώρος ο οποίος δεν περιέχει ύλη, διότι δεν μπορούμε να συλλάβουμε το χώρο δίχως να συλλαμβάνουμε μέσα του αυτές τις τρεις διαστάσεις και κατά συνέπεια την ύλη (ΑΤ V. 52· Κ 221).

Η ύλη ή «το σώμα εν γένει», όπως το αποκαλεί ο Ντεκάρτ σε κάποιο άλλο σημείο (Αρχές II, 4), είναι η συμπαντική σωματιδιακή υπόσταση που κατέχει ολόκληρο το χώρο, στο βαθμό που μπορούμε να τον συλλάβουμε. Το γεγονός ότι διαιρούμε τον κόσμο σε μεμονωμένα αντικείμενα δεν υποδεικνύει, σύμφωνα με τον Ντεκάρτ, την ύπαρξη πλειάδας ανεξάρτητων υποστάσεων. Παρότι κατά κανόνα μπορεί να διαιρούμε τον κόσμο σε διακριτά αντικείμενα, αυτό που πραγματικά συμβαίνει είναι η κίνηση σε διαφορετικές ταχύτητες και διαφορετικές κατευθύνσεις μορίων του συμπαντικού «σώματος» ή της σωματιδιακής υπόστασης:

Θεωρώ ότι τα ελάχιστα τεμάχια των γήινων σωμάτων συντίθενται όλα από ένα μόνο είδος ύλης και πιστεύω ότι καθένα απ' αυτά θα μπορούσε να διαιρείται διαρκώς με άπειρους τρόπους, καθώς επίσης ότι δεν υπάρχει διαφορά μεταξύ τους μεγαλύτερη απ' αυτήν ανάμεσα σε πέτρες διαφορετικών σχημάτων, οι οποίες έχουν κοπεί όμως από τον ίδιο βράχο (Μετεωρολογία: ΑΤ VI. 239· ΑΛQ I. 726).

Η γλώσσα του Ντεκάρτ, όταν αναφέρεται στο φυσικό κόσμο, δεν παρουσιάζει απόλυτη συνοχή, ενώ κάποιες φορές ολισθαίνει στη συμβατική αναφορά των συνηθισμένων αντικειμένων ως «υποστάσεων».²¹ Γίνεται σαφές όμως από το

σύνολο του έργου του ότι, όσον αφορά το φυσικό σύμπαν, έχει μια μονιστική θεωρία για την υπόσταση, θεωρώντας ότι όλα τα γήινα και τα ουράνια φαινόμενα προκύπτουν μόνο από τοπικές παραλλαγές του συμπαντικού *plenum*, που ονομάζει *res extensa* ή «εκτατό υλικό».

Στην περίπτωση του «σκεπτόμενου υλικού» (*res cogitans*), τα πράγματα φαίνονται να διαφέρουν αρκετά, διότι, καθώς αποκτώ γνώση του εαυτού μου ως σκεπτόμενου πράγματος, δεν αποκτώ μόνο γνώση κάποιας τοπικής τροποποίησης ενός συμπαντικού «σκεπτόμενου υλικού»: αντίθετα, σύμφωνα με τον Ντεκάρτ, έχω γνώση του εαυτού μου ως μοναδικής ιδιαίτερης υπόστασης, ως σκεπτόμενου πράγματος αληθινά μεμονωμένου. Κάποιοι κριτικοί του Ντεκάρτ έθεσαν το ερώτημα εάν νομιμοποιείται να βγάξει αυτό το συμπέρασμα: «Πώς γνωρίζεις ότι είσαι εσύ που σκέφτεσαι και όχι η ψυχή του κόσμου που σκέπτεται εντός σου;» έγραφε ένας πολέμιος (ΑΤ ΙΙΙ. 403· βλ. Κ 114). Πιο πρόσφατα, οι κριτικοί πρότειναν ότι το περίφημο επιχείρημα του Cogito θα μπορούσε πιο σωστά να εκφραστεί ως *cogitatur ergo est* («υπάρχει [κάτι], αφού υπάρχει σκέψη»).²² Ομολογουμένως, όταν ο Ντεκάρτ περιγράφει τη διαδικασία απόκτησης γνώσης της ύπαρξής του, στο Δεύτερο Στοχασμό, δεν ισχυρίζεται ότι κάνει χρήση του όρου «εγώ» σα να ήταν κάτι παραπάνω από ένα συμβατικό τίτλο: «Δε γνωρίζω ακόμα τι είναι αυτό το "εγώ" που σκέπτεται: ίσως άλλα πράγματα, άγνωστα σε μένα, να είναι στην πραγματικότητα ταυτόσημα με το "εγώ" το οποίο γνωρίζω» (ΑΤ VII. 27· CSM II. 18). Το δίχως άλλο, όταν πια φτάνει στον Έκτο Στοχασμό, θεωρεί ότι έχει εγκαθιδρύσει την ύπαρξη μιας μεμονωμένης σκεπτόμενης υπόστασης, διακριτής από κάθε άλλη υπόσταση. Αυτό το σημείο επαναλαμβάνεται στις *Αρχές*:

Σύμφωνα με το απλό γεγονός ότι καθένας μας νοεί εαυτόν ως σκεπτόμενο ον και πιστεύει ότι είναι σε θέση να εξαιρέσει κάθε άλλη υπό-

σταση από τον εαυτό του, είτε σκεπτόμενη είτε εκτατή, είναι βέβαιο πως, εξετάζοντάς το έτσι, πραγματικά είναι διακριτός από κάθε άλλη σκεπτόμενη υπόσταση και από κάθε άλλη σωματιδιακή υπόσταση (*Αρχές* I, 60).

Ο Ντεκάρτ, τουλάχιστον, έχει τις αφετηρίες ενός επιχειρήματος, προκειμένου να μπορεί να πιστεύει ότι πρέπει να είναι διακριτός από οτιδήποτε σωματιδιακό, αφού ισχυρίζεται ότι μπορεί σαφώς και διακριτά να διαχωρίσει την ιδέα του εαυτού του από την ιδέα οποιουδήποτε εκτατού πράγματος (παρότι υπάρχουν προβλήματα ακόμα και εδώ, όπως θα δούμε στο Κεφάλαιο 4). Μοναδική στήριξη όμως στο επιχείρημά του περί διακριτότητας από κάθε άλλη *σκεπτόμενη* υπόσταση είναι η υποτιθέμενη πνευματική δράση, στα πλαίσια της οποίας έχω επίγνωση του εαυτού μου ως διακριτού, σκεπτόμενου ατόμου. Η εποπτεία του Ντεκάρτ για τη μοναδικότητα κάθε ατομικού κέντρου συνείδησης —ο ισχυρισμός του σύμφωνα με τον οποίο καθένας μας έχει άμεσα επίγνωση του εαυτού του ως μεμονωμένου «σκεπτόμενου όντος»— είναι μια εποπτεία την οποία πολλοί άνθρωποι ενδεχομένως αισθάνονται ενδόμυχα ότι έχουν την τάση να αποδεχτούν, αλλά δεν είναι στην πραγματικότητα σαφές το πώς ακριβώς η ενδοσκόπηση μπορεί να υποστηρίξει τον ισχυρισμό του. Το γεγονός παραμένει ότι ο Ντεκάρτ δεν παρέχει σαφές κριτήριο απομόνωσης των πνευματικών υποστάσεων, και αυτό είναι ένα κενό, του οποίου κανένα σχετικό κείμενό του δεν παρουσιάζει κάποια απόπειρα πλήρωσής του.²³

Η ριζική ασυμμετρία που υπάρχει, κατά την άποψη του Ντεκάρτ, ανάμεσα στην πνευματική και τη φυσική υπόσταση αποδίδεται καλά με κάποιες παρατηρήσεις για την αθανασία στη Σύνοψη που προτάχθηκε στην πρώτη έκδοση των *Στοχασμών*:

Το ανθρώπινο σώμα, στο βαθμό που διαφέρει από άλλα σώματα [δεν είναι υπόσταση, αλλά] είναι απλά κατασκευασμένο από μια συγκε-

κρυμμένη διαμόρφωση άκρων και άλλων αντίστοιχων συμβεβηκότων, ενώ ο ανθρώπινος νους δεν είναι δομημένος από συμβεβηκότα μ' αυτόν τον τρόπο, αλλά αποτελεί καθαρή υπόσταση. Διότι, ακόμα κι αν όλα τα συμβεβηκότα του νου αλλάξουν, ώστε να αποκτήσει διαφορετικά αντικείμενα νόησης και διαφορετικές επιθυμίες και αισθήσεις, δε γίνεται γι' αυτό το λόγο διαφορετικός νους, ενώ ένα ανθρώπινο σώμα χάνει την ταυτότητά του απλώς ως αποτέλεσμα της αλλαγής στο σχήμα κάποιων μελών του. Συνεπάγεται δε απ' αυτό ότι, την ίδια στιγμή που το σώμα μπορεί πολύ εύκολα να εξαφανιστεί, ο νους είναι αθάνατος από την ίδια του τη φύση (AT VII. 14· CSM II. 10).

Ένα μεμονωμένο σώμα αποτελεί απλώς τροποποίηση αυτού του συμπταντικού εκτατού υλικού από το οποίο συντίθεται όλο το φυσικό σύμπαν· στερείται διακριτής φύσης δικής του. Κάθε ανθρώπινος νους όμως είναι μια διακριτή υπόσταση – μια αθάνατη ψυχή.

Παρότι αυτή η τελευταία θέση θα μπορούσε να έχαιρε της έγκρισης μέρους του κοινού του Ντεκάρτ, λόγω της αβίαστης εναρμόνισής της με τη χριστιανική διδασκαλία, θα ήταν σφάλμα αν υποθέταμε ότι πρόκειται για μια θέση ήπια και καθολικά αποδεκτή στο πνευματικό κλίμα του 17ου αιώνα. Αντίθετα, αυτοί που εκπαιδεύτηκαν με την ορθόδοξη Αριστοτελική παράδοση γνώριζαν καλά ότι το να αναφέρεται κανείς σε σώμα που διαθέτει νου ή ψυχή είναι σα να λέει απλά ότι η ύλη από την οποία συντίθεται είναι οργανωμένη με τέτοιο τρόπο, ώστε να το καθιστά ικανό να επιτελεί τις ποικίλες λειτουργίες του· έτσι, όταν ο συγκεκριμένος οργανισμός αποσυντίθεται (όπως στο θάνατο), η υπόθεση της επιβίωσης, με κάποιον τρόπο, της «ψυχής» ως ξεχωριστής οντότητας δε φαίνεται λογική.²⁴ Ομολογουμένως, ο Αριστοτέλης, σ' ένα παράξενο χωρίο που έχει γίνει αντικείμενο πολλών και έντονων συζητήσεων, εισήγαγε την έννοια μιας «ενεργητικής διάνοιας», η οποία, καθώς ορίζεται με όρους «καθαρής ενεργητικότητας», υποτίθεται ότι είναι φύσει άφθαρτη· όμως δεν μπορούμε να

θεωρήσουμε ότι αυτή η περιέργη έννοια παρέχει αδιαμφισβήτητη υποστήριξη σε οτιδήποτε προσεγγίζει την προσωπική ή ατομική αθανασία.²⁵ Όπως και να 'χει, η βεβαίωση του Ντεκάρτ ότι κάθε ξεχωριστός νους αποτελεί γνήσια ανεξάρτητη υπόσταση, η οποία είναι «από τη φύση της αθάνατη», δεν αποτελεί κάτι για το οποίο παράγει κάποιο πραγματικό επιχείρημα σε οποιοδήποτε σημείο. Κι αυτό δεν αποτελεί παρά μία μόνο εκδήλωση του μείζονος κενού στην Καρτεσιανή φιλοσοφία: το ορθολογικό πρόγραμμα για μια τέλεια και διανυγή εξήγηση των αρχών που κρύβονται πίσω απ' όλα τα φαινόμενα – πρόγραμμα για το οποίο ο Ντεκάρτ μπορούσε να ισχυρίζεται ότι το είχε επεξεργαστεί λεπτομερώς στη θεωρία του περί του υλικού κόσμου – συχνότατα καταρρέει, όταν φτάνουμε στην επικράτεια του πνεύματος. Παρά το συνήθη ισχυρισμό του Ντεκάρτ, κατά τον οποίο διαθέτουμε μια σαφή και διακριτή ιδέα για τη σκεπτόμενη υπόσταση ή το νου, δεν παρέχεται, όπως έχουμε δει, καμιά πειστική θεωρία περί της εξατομίκευσης του νου· και όταν φτάνουμε στη θεωρία του για τις λειτουργίες του νου, υπάρχουν (όπως θα δούμε και στο επόμενο κεφάλαιο) μεγάλες περιοχές της ανθρώπινής μας εμπειρίας που παραμένουν, στο Καρτεσιανό σύστημα, απολύτως μυστηριώδεις.

Ο Σπινόζα και η ανεξάρτητη υπόσταση

Συνοψίζοντας τις απόψεις του στις *Αρχές*, ο Ντεκάρτ κάνει λόγο για τρεις έννοιες της υπόστασης: εκτός από τις γνωστές της «σκεπτόμενης υπόστασης» (*substantia cogitans*) και της «σωματιδιακής υπόστασης» (*substantia corporealis*), έχουμε ακόμα μία, αυτή της «σαφούς και διακριτής ιδέας της δημιουργητής και ανεξάρτητης σκεπτόμενης υπόστασης, δηλαδή του Θεού» (*Αρχές* I, 54). Έχει δεχτεί όμως προηγούμενα ότι ο

όρος «υπόσταση», στο βαθμό που υπαινίσσεται την απόλυτη ανεξαρτησία, μιλώντας αυστηρά θα έπρεπε να αναφέρεται μόνο στο Θεό:

Υπάρχει μία μόνο υπόσταση που μπορεί να νοηθεί ως ανεξάρτητη οιοδήποτε άλλον όντος και αυτή είναι ο Θεός... Γι' αυτό και ο όρος «υπόσταση» δεν εφαρμόζεται *ομοιόμορφα*, όπως λένε στις Σχολές, στο Θεό και στα άλλα πράγματα: δηλαδή, δεν υπάρχει κανένα διακριτά καταληπτό νόημα του όρου, κοινό για το Θεό και τα πλάσματά του (I, 51).

Στην καρδιά της Σπινοζικής μεταφυσικής βρίσκεται η «αυστηρή» έννοια για την υπόσταση ως αυτού που έχει απολύτως ανεξάρτητη ύπαρξη: πράγματι, ο Σπινόζα δεν αφήνει κανένα περιθώριο για το Καρτεσιανό ιδίωμα, το οποίο επιτρέπει στα δημιουργημένα όντα να εκφέρονται ως «υποστάσεις» με μια δευτερογενή έννοια. Η ασυμβίβαστη και ριζική φύση της θέσης του Σπινόζα δεν είναι άμεσα προφανής στο δικό του ορισμό της υπόστασης, ο οποίος βρίσκεται στην αρχή της *Ηθικής* του. Η *substantia* ορίζεται σ' αυτό το σημείο ως *id quod in se est et per se concipitur* – κατά λέξη «εκείνο που υπάρχει εν εαυτώ και συλλαμβάνεται δι' εαυτού» (*Ηθική* I, ορσ. 3). Για τους περισσότερους αναγνώστες του, το πρώτο μέρος του ορισμού πιθανό να ανακαλούσε την Αριστοτελική διάκριση ανάμεσα σ' αυτό που υπάρχει μέσα σ' ένα υποκείμενο ή μπορεί να γίνει κατηγορημα ενός υποκειμένου και σ' αυτό που δεν μπορεί να αποτελέσει κατηγορημα οιοδήποτε άλλου πράγματος, παρά μπορεί, καθώς λέμε, να υφίσταται «από μόνο του». Έτσι, αν και η μονιστική θεωρία, που ξεκινά να ξεδιπλώνει ο Σπινόζα, φαίνεται για τους περισσότερους αναγνώστες εντυπωσιακά ανορθόδοξη, εντούτοις μάλλον θα δέχονταν πρόθυμα αυτή την αρχική έννοια της υπόστασης, ως αυτού που υφίσταται από μόνο του ή «υπάρχει εν εαυτώ», ως έννοιας μη αμφιλεγόμενης.

Θα μπορούσε να θεωρηθεί ότι η μεταφυσική του Σπινόζα, στο σύνολό της, εξαρτάται από μια αθέμιτη διολίσθηση από αυτό που υπάρχει από μόνο του με την ασθενή έννοια του υποκειμένου στο οποίο αποδίδεται κατηγορημα (και που δεν υπάρχει κατ' ανάγκη «μέσα» σε κάτι άλλο), σε αυτό που υφίσταται από μόνο του με την ισχυρή έννοια, όντας δηλαδή εξ ολοκλήρου αυθύπαρκτο και ανεξάρτητο. Οι δύο έννοιες είναι στην πραγματικότητα αρκετά διακριτές: μια γάτα θα μπορούσε να θεωρηθεί υπόσταση με την ασθενή έννοια, αφού μπορεί να υπάρξει από μόνη της ως υποκείμενο, στο οποίο αποδίδεται κατηγορημα (αντίθετα, για παράδειγμα, με την τριχοφυΐα που μπορεί να υπάρξει μόνο ως κατηγορημα της γάτας ή κάποιου άλλου ζώου). Δε συνιστά όμως υπόσταση με την ισχυρή έννοια, αφού δεν είναι εξ ολοκλήρου αυθύπαρκτη και ανεξάρτητη (χρειάζεται ένα αίτιο ή κάποια αίτια, για να την καταστήσουν υπαρκτή, και απαιτούνται εξωτερικά πράγματα, όπως το οξυγόνο, για να τη διατηρήσουν). Θα ήταν μάλλον λάθος να υποστηρίξουμε ότι ο Σπινόζα αμφιλέγει εσκεμμένα ανάμεσα στις δύο έννοιες, με τις οποίες κάτι μπορεί να θεωρείται ότι υφίσταται από μόνο του ή υπάρχει «εν εαυτώ». Είναι αληθές όμως να πούμε ότι ο ορισμός του Σπινόζα για την υπόσταση δεν εμφανίζει προβλήματα αν εκληφθεί ως προς την πρώτη του σημασία, ενώ η μονιστική μεταφυσική στην οποία στοχεύει –μεταφυσική που θεωρήθηκε αρκετά αμφιλεγόμενη από τους συγχρόνους του– μπορεί να δομηθεί μόνο αν ο ορισμός του εκληφθεί με τη δεύτερη έννοια.

Όσο για το δεύτερο μέρος του ορισμού του Σπινόζα –υπόσταση είναι αυτό που «συλλαμβάνεται δι' εαυτού»– έχει αναλυθεί διεξοδικά από σχολιαστές, ενώ αρκετές διαφορετικές ερμηνείες έχουν προσφερθεί περί του νοήματός του. Ο ίδιος ο Σπινόζα, πάντως, παρέχει ένα λογικό και σαφές σχόλιο αυτού που έχει κατά νου. Η φράση «το Σ συλλαμβάνεται "δι' εαυ-

τού"» σημαίνει, καθώς λέγει, ότι το Σ είναι τέτοιο, ώστε να μπορεί να διατυπωθεί μια έννοιά του χωρίς να χρειάζεται η έννοια οποιουδήποτε άλλου πράγματος.²⁶ Η σκέψη του Σπινόζα σ' αυτό το σημείο μοιάζει να έχει ως εξής: αφού η υπόσταση είναι εξ ολοκλήρου ανεξάρτητη και αυθύπαρκτη και αφού «μια αληθινή ιδέα πρέπει να συμφωνεί με το αντικείμενό της» (*Ηθική* I, αξ. 6), τότε η αντίστοιχη ιδέα αυτής της υπόστασης πρέπει να είναι παρομοίως ανεξάρτητη και αυθύπαρκτη· με άλλα λόγια, δεν μπορεί να ισχύει ότι, διαμορφώνοντας μια ιδέα του Σ, είμαστε υποχρεωμένοι να σκεφτούμε κάποιο άλλο πράγμα πέρα από το Σ. Ένα καλό παράδειγμα της χρήσης που κάνει ο Σπινόζα σ' αυτό το τμήμα του ορισμού της υπόστασης βρίσκεται στην απόδειξή του, κατά την οποία η υπόσταση δεν μπορεί να παραχθεί από κάτι άλλο: «Εάν η υπόσταση μπορούσε να παραχθεί από κάτι άλλο, η γνώση γι' αυτή θα έπρεπε να εξαρτάται από τη γνώση του αιτίου της· έτσι (βάσει του ορσ. 3) δε θα συνιστούσε υπόσταση» (I, πρότ. 6, cor.).

Παρά τον ανορθόδοξο προορισμό που έχει εντάξει ο Σπινόζα στην προοπτική του, οι πρώτες-πρώτες προτάσεις, που αναφέρονται στην υπόσταση και στα κατηγορήματα και που αποδεικνύονται στην *Ηθική*, θα φαίνονταν στους αναγνώστες που έχουν γνώση της καθιερωμένης Αριστοτελικής έννοιας της υπόστασης, καθώς και της χρήσης που είχαν κάνει οι Καρτεσιανοί σ' αυτή την έννοια, ότι καλύπτουν μια οικεία περιοχή. Σύμφωνα με την πάγια Αριστοτελική-σχολαστική άποψη, η υπόσταση έχει μια ουσιώδη φύση ή «ουσία» που την καθιστά αυτό που είναι. Ο Ντεκάρτ ακολούθησε αυτή την ορολογία, αλλά προσέθεσε τη θέση σύμφωνα με την οποία κάθε υπόσταση ορίζεται από ένα «κύριο κατηγορήμα» που «συνιστά την ουσία της». Υποστήριξε, επίσης, ότι όλες οι άλλες ιδιότητες μιας υπόστασης μπορούν να αναλυθούν ως «τρόποι» ή τροποποιήσεις αυτού του κύρι-

ου κατηγορήματος (*Αρχές* I, 53). Ο Σπινόζα ακολουθεί αυτή τη γραμμή, υποστηρίζοντας στον Ορισμό 4 ότι ένα κατηγορήμα είναι «αυτό που αντιλαμβάνεται το πνεύμα από μια υπόσταση ως συστατικό της ουσίας της». ²⁷ Μ' αυτό το μηχανισμό, ο Σπινόζα είναι πλέον σε θέση να δείξει απευθείας ότι, για παράδειγμα, «δύο υποστάσεις που έχουν διαφορετικά κατηγορήματα δεν έχουν τίποτα κοινό μεταξύ τους» (*Ηθική* I, πρότ. 2). Κάποια βάση αυτού βρίσκεται στον Ντεκάρτ: δεδομένου ότι η πνευματική υπόσταση και η φυσική υπόσταση ορίζονται με όρους διαφορετικών κατηγορημάτων της σκέψης και της έκτασης, κι αφού κάθε ιδιότητα του νου πρέπει να είναι τρόπος της σκέψης και κάθε ιδιότητα του σώματος πρέπει να είναι τρόπος της έκτασης, στο Καρτεσιανό σύστημα δεν μπορεί να υπάρξει περιθώριο για οποιεσδήποτε «συμπίπτουσες» ιδιότητες.²⁸

Αφού θέτει αυτό το θεμέλιο, ο Σπινόζα προχωρεί σε έναν ακόμα πιο αμφιλεγόμενο ισχυρισμό: ότι δεν μπορούν να υπάρξουν δύο διακριτές υποστάσεις της ίδιας φύσης. Θα πρέπει να έχει γίνει σαφές, από τη συζήτηση που προηγήθηκε σ' αυτό το κεφάλαιο, ότι κάτι τέτοιο ο Ντεκάρτ θα το απέρριπτε εντελώς, αφού επέμενε ότι υπάρχει μια πλειάδα πνευμάτων, που το καθένα ορίζεται από το ίδιο ουσιαστικό κατηγορήμα, τη σκέψη (παρότι, όπως έχουμε παρατηρήσει, δυσκολεύτηκε να παρουσιάσει έναν ικανοποιητικό τρόπο εξατομίκευσης αυτών των πνευμάτων). Ο Σπινόζα τοποθετεί την ένστασή του για την πλειάδα υποστάσεων της ίδιας φύσης κάπως έτσι: αφού μια υπόσταση αναγνωρίζεται με όρους της φύσης που την προσδιορίζει ή της ουσίας της, τότε, αν υποθέσουμε ότι υπάρχουν δύο υποστάσεις της ίδιας ακριβώς φύσης, δεν υπάρχει τρόπος διάκρισής τους ως όντων ξεχωριστών: «δε θα μπορούσε να συλλαμβάνεται η μία ως διακριτή από την άλλη» (πρότ. 5, dem.).²⁹

Ένα προφανές ερώτημα «κοινής λογικής» που έρχεται στο νου είναι το ακόλουθο: γιατί δε θα έπρεπε να υπάρχουν αρκετές υποστάσεις *αριθμητικά* διακριτές, ακόμα κι αν έχουν την ίδια ουσιώδη φύση, όπως, για παράδειγμα, μπορούν να υπάρχουν πολλά παραδείγματα ενός συγκεκριμένου είδους αυτοκινήτου και όλα να έχουν το ίδιο ουσιώδες σχέδιο και την ίδια ουσιώδη κατασκευή; Η απάντηση που δίνει ο Σπινόζα εξαρτάται από το διάσημο ισχυρισμό του (που πρόκειται να συζητηθεί αργότερα), κατά τον οποίο η *ύπαρξη* αποτελεί μέρος της ουσίας της υπόστασης: αφού η υπόσταση είναι ανεξάρτητη και αυθύπαρκτη, είναι *causa sui* –αυταίτιο– και, συνεπώς, «το να υπάρχει ανήκει στη φύση της» (πρότ. 7). Ας υποθέσουμε τώρα, ακολουθώντας το σύγχρονό μας παράδειγμα, ότι έχουμε είκοσι υπάρχοντα δείγματα ενός συγκεκριμένου μοντέλου αυτοκινήτου. Ο Σπινόζα θα υποστήριζε ότι ο λόγος αυτού του αριθμού δεν μπορεί να περιέχεται στην ουσία ή στον ορισμό του εν λόγω μοντέλου. «Κανένας ορισμός», επιμένει, «δεν περιλαμβάνει ούτε εκφράζει κάποιο συγκεκριμένο αριθμό ατομικών περιπτώσεων». Και συνεχίζει: «Ένας ορισμός δεν εκφράζει τίποτ' άλλο παρά τη φύση του πράγματος που ορίζεται. Για παράδειγμα, η φύση του τριγώνου δεν εκφράζει τίποτ' άλλο παρά την απλή φύση του τριγώνου και όχι κάποιου συγκεκριμένου αριθμού τριγώνων» (πρότ. 8., σχόλ. 2). Απ' αυτό συνάγεται ότι το αίτιο ή ο λόγος για τον οποίο έχουμε είκοσι ή τριάντα ή εκατό δείγματα του μοντέλου αυτοκινήτου πρέπει να βρίσκεται κάπου εκτός του ορισμού ή της ουσίας του εν λόγω μοντέλου. Σ' αυτή την περίπτωση, όμως, το πλήθος μας δεν μπορεί να είναι πλήθος *υποστάσεων*, αφού στην περίπτωση της υπόστασης το αίτιο της ύπαρξής της περιέχεται στην ίδια τη φύση ή την ουσία της. Είναι αδύνατο, κατά συνέπεια, να υπάρχει ένα πλήθος υποστάσεων που μοιράζονται την ίδια ουσία.³⁰

Η πρόταση «δεν υπάρχουν δύο υποστάσεις της ίδιας φύσης» αποτελεί ένα κρίσιμο σημείο στην ανάπτυξη του Σπινωζικού συστήματος. Προτάσσοντας αυτή την πρόταση, ο Σπινόζα κάνει ένα αποφασιστικό βήμα που θα τον οδηγήσει μακριά από τον οικείο τόπο από τον οποίο ξεκίνησε, δηλαδή μακριά από την παραδοσιακή Αριστοτελική διδασκαλία, καθώς και από τη «σύγχρονη» Καρτεσιανή. Ο ισχυρισμός σύμφωνα με τον οποίο είναι αδύνατο να υπάρξουν δύο υποστάσεις ουσιωδώς ίδιες (και μόνο αριθμητικά διακριτές) έχει αρκετό ενδιαφέρον, καθώς εντοπίζεται και στο μεταφυσικό σύστημα του Λάμπνιτς, και μάλιστα σε κεντρική θέση, παρότι τόσο ο λόγος στον οποίο τον ανάγει όσο και η συγκεκριμένη χρήση που κάνει αυτού του ισχυρισμού είναι, όπως θα δούμε, πολύ διαφορετικά απ' οποιοδήποτε στοιχείο μπορούμε να βρούμε στον Σπινόζα.

«Θεός ή φύση»

Η πρόταση ότι «είναι αδύνατο να υπάρξουν δύο υποστάσεις της ίδιας φύσης» (*Ηθική* I, πρότ. 5) δίνει στον Σπινόζα τη δυνατότητα άμεσης απόδειξης της πρότασης «είναι αδύνατο να παραχθεί μια υπόσταση από μια άλλη υπόσταση» (πρότ. 6). Γι' αυτή την απόδειξη, ο Σπινόζα βασίζεται σ' ένα συμπέρασμα που έχει αποδειχτεί προηγούμενα, δηλαδή στο ότι πρέπει να υπάρχει κάτι κοινό ανάμεσα στο αποτέλεσμα και στο αίτιό του (πρότ. 3). Σ' ό,τι αφορά την πίστη του σ' αυτή την τελευταία θέση, ο Σπινόζα βρίσκεται σε κοινό τόπο με τους Καρτεσιανούς. Η Σπινωζική «αρχή της αιτιακής ομοιότητας» (όπως θα μπορούσαμε να την ονομάσουμε) καταλήγει στο ότι είναι αδύνατο για τα αίτια και τα αποτελέσματα να αποτελούν απλές ομάδες αλληλένδετων φαινομένων· πρέπει να έχουν ένα κοινό χαρα-

κτηριστικό, τέτοιο που να παρέχει ανάμεσά τους ένα λογικά προσιτό *σύνδεσμο*. Ανάμεσα στο «σύνδεσμο» που αναπτύσσεται μεταξύ των προκειμένων και στο συμπέρασμα ενός έγκυρου επιχειρήματος υπάρχει μια αναλογία. Πράγματι, παρατηρείται μια γενική τάση της ορθολογικής σκέψης να ενοποιεί αυτό που στις μέρες μας συχνά εκφράζεται ως οι δύο διακριτές έννοιες της «λογικής αναγκαιότητας» και της «αιτιακής αναγκαιότητας».³¹ Προκειμένου να είναι έγκυρο ένα συλλογιστικό επιχείρημα, πρέπει οι όροι που εμφανίζονται στο συμπέρασμα να περιέχονται και στις υποθέσεις· έτσι, μπορούμε να καταλάβουμε από πού «προέκυψε» το αποτέλεσμα, καθώς παράγεται και προωθείται, κατά κάποιον τρόπο, από τις προκειμένες. Κατά παρόμοιο τρόπο, η ορθολογιστική άποψη για την αιτιότητα θεωρεί ότι, για να γίνουν καταληπτά τα αποτελέσματα, πρέπει να αποδειχτεί ότι καταρχήν μπορουν να συναχθούν από τα αίτιά τους και, λόγω αυτού, τα εμπλεκόμενα φαινόμενα δεν μπορούν να είναι απολύτως ετερογενή· πρέπει να υπάρχει μια λογικά προσιτή ομοιότητα μεταξύ αιτίων και αποτελεσμάτων.³² Έτσι, ο Σπινόζα είναι σε θέση να εκλάβει ως αξίωμα το ότι «η γνώση του αποτελέσματος εξαρτάται και περιλαμβάνεται στη γνώση του αίτιου του» (αξ. 4). Αν, τώρα, επιστρέψουμε στην εν λόγω απόδειξη, δεδομένης της προηγούμενης απόδειξης του Σπινόζα, κατά την οποία είναι αδύνατο να υπάρχουν δύο υποστάσεις της ίδιας φύσεως, συνάγεται ότι εάν δύο υποστάσεις είναι διακριτές, τότε δε θα έχουν τίποτα κοινό. Συνεπώς, βάσει της αρχής της αιτιακής ομοιότητας, είναι αδύνατο να υπάρξει βάση αιτιακής σύνδεσης ανάμεσά τους.

Η υπόσταση, λοιπόν, είναι ανεξάρτητη όλων των άλλων αιτίων και έτσι πρέπει να θεωρείται *causa sui*, αιτία. Ο Σπινόζα σ' αυτό το σημείο στρέφεται στην απόδειξη του ότι μια υπόσταση, που ορίζεται έτσι, δεν μπορεί να είναι πεπερασμένη, αφού το «πεπερασμένο» έχει οριστεί αλλού ως αυτό

που μπορεί «να περιοριστεί από κάτι άλλο της ίδιας φύσης» (ορσ. 2), και έχει ήδη αποδειχτεί ότι είναι αδύνατο να υπάρχουν δύο υποστάσεις της ίδιας φύσης. Συνεπώς, η υπόσταση είναι αναγκαία άπειρη (πρότ. 8). Επομένως, αυτή η αιτία άπειρη υπόσταση ταυτίζεται με το Θεό, που έχει οριστεί προηγουμένως ως «απολύτως άπειρο ον» (ορσ. 6) και αποδεικνύεται παρακάτω ότι αυτό το ον είναι αδιαίρετο (πρότ. 13), μοναδικό (πρότ. 14), αιώνιο (πρότ. 19) και περιλαμβάνει τα πάντα (πρότ. 15). Απ' αυτή την τελευταία πρόταση, την οποία ο Σπινόζα εκφράζει λέγοντας «ό,τι υπάρχει υπάρχει μέσα στο Θεό» (*quidquid est, in Deo est*), συνάγεται μια εντυπωσιακά ανορθόδοξη θέση, που θεωρήθηκε από πολλούς ότι οδηγούσε το συγγραφέα της *Ηθικής* επικίνδυνα κοντά στον αθεϊσμό. Ο Θεός, σύμφωνα με τα όσα λέγονται στην Πρόταση 18, δεν μπορεί να θεωρηθεί ως το «*transeunt*» αίτιο του σύμπαντος (δηλαδή το αίτιο που λειτουργεί πέραν του εαυτού του), αλλά οφείλει να είναι το «εμμενές αίτιο όλων των πραγμάτων». Ο Θεός, όχι μόνο δεν είναι κάτι εκτός του σύμπαντος, αλλά είναι κατά μία έννοια ταυτόσημος με το σύμπαν· είναι «αυτό το αιώνιο και άπειρο Ον που ονομάζουμε Θεό ή Φύση – *Deus seu Natura*» (*Ηθική* IV, Πρόλογος: G II. 206· C 544).

Σ' αυτό το σημείο, τα συμπεράσματα του Σπινόζα μπορεί να φαίνονται ενδεχομένως ιδιοσυγκρασιακά, αλλά στην πραγματικότητα εκπροσωπούν τη λογική κατάληξη πολλών κατευθύνσεων σκέψης που αποτέλεσαν μέρος της πνευματικής του κληρονομιάς. Η ιδέα της εμμένειας του Θεού, της ταυτότητας του δημιουργού και της δημιουργίας, αποτελεί ιδέα που συνήνησε στις εβραϊκές καββαλιστικές διδασκαλίες που δέχτηκε στα νεανικά του χρόνια.³³ Ένα γεγονός που παρατηρείται λιγότερο συχνά είναι ότι υπάρχουν τάσεις ή, τουλάχιστον, υπαινιγμοί εμμένειας σε πολλούς φιλοσόφους του 17ου αιώνα που ανατράφηκαν με τη χριστιανική παράδοση. Η φράση «Θεός ή Φύση»

δεν επινοήθηκε από τον Σπινόζα: εμφανίζεται στις *Αρχές*³⁴ του Ντεκάρτ και, παρότι ο Ντεκάρτ χρησιμοποιεί την ορθόδοξη γλώσσα της δημιουργίας, αναφέρεται ότι είχε παρατηρήσει πως «ένας αμέτρητος και παντοδύναμος» Θεός δεν μπορεί παρά να είναι παρών εντός του κόσμου (AT V. 171· CB 40). Ο Νικολά Μαλεμπράνς, πάλι, αν και ποτέ δεν εγκαταλείπει την ορθοδοξία της δημιουργίας, βεβαιώνει σε μία από τις πιο γνωστές θέσεις στην *Αναζήτηση της αλήθειας* (*Recherche de la vérité*) ότι «βλέπουμε όλα τα πράγματα μέσα στο Θεό». Μ' αυτό δεν εννοεί μόνο ότι ο νους μας διαφωτίζεται από τη θεία σοφία (παρότι αυτό το τονίζει ιδιαίτερα), αλλά, επίσης, ότι «όλα τα πλάσματα, ακόμα και τα πιο υλικά ή γήινα, βρίσκονται μέσα στο Θεό, αν και μ' έναν καθ' όλα πνευματικό τρόπο, που δε γίνεται καταληπτός σε μας».³⁵ Δε θα ήταν σωστό να υπερτονιστεί η σημασία αυτών των παραλληλίων, ωστόσο δείχνουν όντως πως στο 17ο αιώνα η ιδέα του Θεού δεν αποτελούσε (όπως τείνουμε να υποθέτουμε σήμερα) ένα τακτοποιημένο και αμετάβλητο σύνολο, αλλά εξελισσόταν διαρκώς. Ο Σπινόζα σε καμιά περίπτωση δεν αγωνίστηκε μόνος του να βρει μια συνεκτική φιλοσοφική απάντηση στο πρόβλημα του πώς ένας Θεός που περικλείει τα πάντα και διαχέεται παντού μπορεί να έχει σχέση με τον υλικό κόσμο. Η λύση που πρότεινε όμως ήταν πιο ριζική και ασύμβατη με οτιδήποτε είχε προηγηθεί και η άμεση απαγόρευση της έκδοσης της *Ηθικής* μαρτυρά το πόσο είχε υπερβεί τα όρια της επιτρεπόμενης ορθοδοξίας.

*Η ύπαρξη της αδημιούργητης υπόστασης
στον Ντεκάρτ και τον Σπινόζα*

Η Σπinoζική θεωρία περί υπόστασης μπορεί να θεωρηθεί σαν μια κομψή ανάπτυξη της ιδέας ενός καθ' όλα ανεξάρτητου,

αυτάρκους και περιεκτικού όντος· η μακρά αλυσίδα των Σπinoζικών αποδείξεων όμως, στην περίπτωση που δεν αποδεικνύει ότι η υπόσταση που περιγράφεται όντως υπάρχει, κατάλληλοι να μην αποτελέσει τίποτα περισσότερο από μια αόριστη και απολύτως άγονη άσκηση. Θα μπορούσε κανείς να μπει στον πειρασμό να ισχυριστεί ότι αυτό δε συνιστά πρόβλημα, αφού γνωρίζουμε ότι το σύμπαν υπάρχει και η υπόσταση του Σπινόζα δεν είναι διακριτή από το σύμπαν. Κάτι τέτοιο όμως θα ήταν υπεραπλουστευτικό, διότι υπάρχουν πολλές ιδιότητες της Σπinoζικής υπόστασης που υποτίθεται ότι είναι αναγκαία αληθείς και που βέβαια δε φαίνονται αναγκαία αληθείς (ή μάλλον δε φαίνονται καθόλου αληθείς στην πραγματικότητα) όσον αφορά το σύμπαν – για παράδειγμα, το ότι είναι άπειρο, αιώνιο και επιπλέον κάτι που δεν είναι μόνο εκτατό αλλά και συνειδητό (*Ηθική* II, πρότ. 1 και 2). Η παράδοση φύση της άποψης του Σπινόζα, κατά την οποία δεν υπάρχει παρά μόνο μία και μόνη υπόσταση, η οποία διαθέτει τα κατηγορήματα τόσο της έκτασης όσο και της σκέψης, υπογραμμίστηκε ιδιαίτερα από τον Πιερ Μπέιλ, που έγραφε περίπου είκοσι χρόνια μετά το θάνατο του Σπινόζα: η υπόθεση του Σπινόζα, βεβαίως ο Μπέιλ, είναι «διαμετρικά αντίθετη με τις πιο προφανείς έννοιες του νου μας».³⁶

Εγκαθιδρύοντας την ύπαρξη της μοναδικής, άπειρης και καθολικής υπόστασης, ο Σπινόζα βασίζεται κατά κανόνα στην πρόταση σύμφωνα με την οποία η υπόσταση, όπως ορίζεται, είναι *causa sui*, αίτιο του εαυτού της. Η έννοια του αιτιατού ενδεχομένως θορυβεί το σύγχρονο αναγνώστη ως υπερβολικά παράξενη· πράγματι, για κάποιους μοιάζει να ακροβατεί στα όρια του παραλόγου. Σ' αυτό το σημείο όμως, όπως συμβαίνει τις περισσότερες φορές, οι ιδέες του Σπινόζα δεν προέκυψαν απ' το τίποτα· το ερώτημα εάν ο Θεός θα μπορούσε να θεωρηθεί *causa sui* είχε γίνει θέμα μεγάλων συζητήσεων από θεολό-

γους και φιλοσόφους των προηγούμενων αιώνων. Ο Θωμάς ο Ακινάτης είχε υποστηρίξει ότι, εάν το «αίτιο» θεωρείτο με την έννοια του «ποιητικού» αιτίου (δηλαδή ως παραγωγικός φορέας που γεννά κάποιο αποτέλεσμα ή το φέρνει στην ύπαρξη), τότε τίποτα δε θα μπορούσε να χαρακτηριστεί *causa sui*, καθώς ένα ποιητικό αίτιο οφείλει να προηγείται του αποτελέσματός του και τίποτα δεν μπορεί να προηγείται του εαυτού του.³⁷ Ο Ντεκάρτ, πάντως, τήρησε αποστάσεις από τους οπαδούς του Ακινάτη, υποστηρίζοντας ότι υφίσταται πραγματική και θετική έννοια, κατά την οποία μπορεί να ειπωθεί ότι ο Θεός είναι αυταίτιος. Στη δεύτερη απόδειξη της ύπαρξης του Θεού στον Τρίτο Στοχασμό, υποστήριξε ότι, αφού δεν αντλούμε την ύπαρξή μας από τον εαυτό μας, πρέπει τελικά να έχουμε παραχθεί από ένα αυταίτιο ον – ένα ον που έχει τη δύναμη να υπάρχει χάρη στη δική του ισχύ ή «δι' εαυτού» (*per se*) (AT VII. 50· CSM II. 34).³⁸ Σχολιάζοντας αυτό το επιχείρημα, έγραφε:

Δε χρειάζεται να πούμε ότι ο Θεός είναι το ποιητικό αίτιο του εαυτού του, αφού κάτι τέτοιο θα μπορούσε να ενεργοποιήσει μια λεκτική διαμάχη. Το γεγονός όμως ότι ο Θεός αντλεί την ύπαρξή του από τον εαυτό του ή το ότι δεν έχει άλλο αίτιο πέραν του εαυτού του δεν εξαρτάται από τίποτα άλλο, παρά μόνο από την πραγματικά απεριόριστη δύναμή του. Συνεπώς, όταν το αντιλαμβανόμαστε, μπορούμε πλέον να πούμε ότι, κατά μία έννοια, έχει με τον εαυτό του την ίδια σχέση που έχει και ένα ποιητικό αίτιο με το αποτέλεσμά του και, κατά συνέπεια, αντλεί την ύπαρξή του από τον εαυτό του με τη θετική έννοια (AT VII. 111· CSM II. 80).

Ο περίφημος θεολόγος Αντουάν Αρνό διατύπωσε ένσταση στα περί της άντλησης της ύπαρξης του Θεού από τον εαυτό του με αιτιακή έννοια. «Εάν ρωτούσε κανείς γιατί υπάρχει ο Θεός», έγραφε στην Τέταρτη Ομάδα Αντιρρήσεων το 1641, «δε θα έπρεπε εμείς να προσπαθήσουμε να βρούμε στο Θεό κάποιο ποιητικό ή οιονεί ποιητικό αίτιο, αλλά, αντ' αυτού, θα έπρεπε να περιοριστούμε στην απάντηση ότι ο λόγος όλων

αυτών βρίσκεται στη φύση ενός υπέρτατου τέλειου όντος» (AT VII. 213· CSM II. 149).

Όταν ο Σπινόζα αναφέρεται στο Θεό ως *causa sui*, αυτό που έχει κατά νου είναι κάτι που πλησιάζει την έννοια που αναφέρει ο Αρνό, ότι δηλαδή ο λόγος της ύπαρξης του Θεού βρίσκεται στη φύση του ή στην ουσία του. Πληροφορούμαστε ότι κάτι είναι *causa sui*, όταν «η ουσία του περιλαμβάνει την ύπαρξή του ή η φύση του είναι τέτοια, ώστε η σύλληψή του μόνον ως υπάρχοντος είναι δυνατή» (*Ηθική* I, ορσ. 1). Οι σύγχρονοι αναγνώστες ενδεχομένως να το θεωρήσουν αυτό ως μια περίεργη έννοια του «αιτίου», δεν πρέπει όμως να ξεχνούμε ότι στη φιλοσοφική λατινική γλώσσα του 17ου αιώνα ο όρος *causa* χρησιμοποιείτο ακόμη υπό ευρύτερη έννοια, περιλαμβάνοντας συχνά αυτά που στις μέρες μας αποκαλούμε κυρίως λόγους παρά αιτίες.³⁹ Είναι εντυπωσιακό πως, όταν ο Σπινόζα φτάνει στην απόδειξη της ύπαρξης του Θεού (ή της υπόστασης), πραγματικά χρησιμοποιεί τους όρους «λόγος» και «αίτιο» λίγο ως πολύ εναλλακτικά:

Για κάθε πράγμα πρέπει να προσδιορίζεται και ένα αίτιο ή ένας λόγος [*causa seu ratio*] της ύπαρξης ή της μη ύπαρξής του... Και αυτός ο λόγος ή το αίτιο [*ratio seu causa*] πρέπει να θεωρείται ότι εμπεριέχεται είτε στη φύση του πράγματος είτε εκτός αυτής. Για παράδειγμα, στην περίπτωση ενός κυκλικού τριγώνου, η ίδια η φύση του πράγματος παρέχει το λόγο για τον οποίο δεν υπάρχει (διότι, ακριβώς, περιλαμβάνει μια αντίφαση). Στην περίπτωση της υπόστασης, αντίθετα, ο λόγος της ύπαρξής της συνάγεται μόνο από τη φύση της, αφού εκείνη η φύση περιλαμβάνει την ύπαρξή (*Ηθική* I, πρότ. 11, αποδ.).

Είναι σαφές, λοιπόν, ότι ο Σπινόζα προτείνει καθαρά μια *a priori* απόδειξη της ύπαρξης του Θεού μέσα από μια θεώρηση της φύσης ή της ουσίας του Θεού.⁴⁰ Αυτή η προσέγγιση της απόδειξης της ύπαρξης του Θεού ήταν κάθε άλλο παρά καινούργια. Ο Ντεκάρτ, όπως είδαμε, ακολούθησε μια *a*

posteriori πορεία στον Τρίτο Στοχασμό: ξεκινώντας από αντιληπτά αποτελέσματα (πρώτον, από την ιδέα ενός τέλειου όντος· δεύτερον, από τη δική του ύπαρξη ως εξαρτημένου όντος), προχώρησε στο συμπέρασμα της ύπαρξης του Θεού ως αιτίου όλων των πραγμάτων. Στη συνέχεια όμως, στον Πέμπτο Στοχασμό, παρήγαγε έναν εντελώς διαφορετικό τύπο επιχειρήματος, που προχωρούσε καθαρά a priori, επικαλούμενος ακριβώς την ιδέα που εισάγει ο Σπινόζα στο παραπάνω χωρίο: ότι η ουσία ή η φύση του Θεού υπαινίσσονται την ύπαρξή του. «Η ύπαρξη», έγραφε ο Ντεκάρτ, «είναι πλέον αδύνατο να διαχωριστεί από την ουσία του Θεού, όπως και το δεδομένο των τριών γωνιών που ισοδυναμούν με δύο ορθές δεν μπορεί να διαχωριστεί από την ουσία του τριγώνου» (AT VII. 66· CSM II. 46).⁴¹

Από την εποχή του Καντ, αυτός ο τύπος απόδειξης της ύπαρξης του Θεού είναι γνωστός ως «το οντολογικό επιχείρημα», αν και ο λόγος περί του επιχείρηματος ίσως να λειτουργεί παραπλανητικά, αφού στην πραγματικότητα υπάρχουν αρκετές διαφορετικές εκδοχές, που περιλαμβάνουν μάλλον διαφορετικές συλλογιστικές κατευθύνσεις. Η παλαιότερη γνωστή εκδοχή, αυτή του Αγίου Ανσέλμου του Κάντερμπερι, υποστηρίζει πως, εάν ο Θεός ορίζεται ως «το ον από το οποίο κανένα μεγαλύτερο δεν μπορεί να συλληφθεί», τότε ένα τέτοιο ον πρέπει πράγματι να υπάρχει (αφού το να υποθέταμε ότι το μεγαλύτερο ον που είναι δυνατό να συλληφθεί υπάρχει μόνο στο νου θα συνιστούσε αντίφαση). Προς τα τέλη του Μεσαίωνα, αυτό το επιχείρημα απέκτησε ελάχιστους οπαδούς, κυρίως ως αποτέλεσμα της ερευνητικής κριτικής την οποία είχε υποστεί και ο Θωμάς ο Ακινάτης το 13ο αιώνα. Υπήρξε, κατά συνέπεια, διάχυτη έκπληξη, καθώς ο Ντεκάρτ όφειλε να επιλέξει και να υιοθετήσει μια συλλογιστική κατεύθυνση, η οποία είχε θεωρηθεί ρητά αναξιόπιστη αιώνες πριν.

Η Καρτεσιανή εκδοχή του επιχείρηματος είναι αμεσότερη απ' αυτή του Ανσέλμου και γι' αυτό το λόγο τα ελαττώματά της ίσως να είναι τα πλέον προφανή. Ο Θεός ορίζεται από τον Ντεκάρτ αρκετά απλά ως ένα «υπέρτατο τέλειο ον» και, στη συνέχεια, υποστηρίζεται ότι «συνιστά αντίφαση να θεωρούμε το Θεό (δηλαδή το υπέρτατο τέλειο ον) ως στερούμενο ύπαρξης (δηλαδή στερούμενο τελειότητας)» (AT VII. 66· CSM II. 46). Το πρόβλημα που παρουσιάζεται εδώ είναι ότι, ακόμα κι αν δεχτούμε την παράξενη προκειμένη ότι η ύπαρξη είναι τελειότητα,⁴² τότε αυτό που φαίνεται να υποστηρίζεται ισχυρότερα με το επιχείρημα είναι το υποθετικό αποτέλεσμα, κατά το οποίο εάν υπάρχει ένα ον ικανό για τον τίτλο του «υπέρτατα τέλειου» (όπως ορίζεται), τότε ένα τέτοιο ον πρέπει οπωσδήποτε να υπάρχει. Αυτό, ουσιαστικά, αποτελεί την κριτική των Θωμιστών για την εκδοχή του επιχείρηματος, όπως διατυπώθηκε από τον Ανσελμο. Ο κριτικός του Ντεκάρτ Johannes Caterus, ο οποίος ήταν ιερέας με θητεία στη Θωμιστική παράδοση, εξέθεσε την αδυναμία του Καρτεσιανού συλλογισμού με μεγάλη σαφήνεια, ως εξής:

Ακόμα κι αν είναι δεδομένο ότι ένα υπέρτατα τέλειο ον συνεπάγεται την ύπαρξή του δυνάμει του ίδιου του τίτλου του, ακόμα και τότε δε συνάγεται ότι η εν λόγω ύπαρξη είναι κάτι πραγματικό στον αληθινό κόσμο· αυτό που συνεπάγεται είναι ότι η ιδέα της ύπαρξης είναι αδιαχώριστα συνδεδεμένη με την ιδέα του υπέρτατου όντος. Έτσι, δεν μπορείς να συμπεράνεις ότι η ύπαρξη του Θεού είναι κάτι πραγματικό, εκτός εάν υποθέσεις ότι το υπέρτατο ον όντως υπάρχει· διότι τότε θα περιέχει όλες τις τελειότητες, περιλαμβάνοντας την τελειότητα της αληθινής ύπαρξης (Πρώτη Ομάδα Αντιρρήσεων: AT VII. 99· CSM II. 72).

Παρά τη δριμεία κριτική που υπέστη ο Ντεκάρτ λόγω της συμπερίληψης του οντολογικού επιχείρηματος στους Στοχασμούς του, εντούτοις αρνήθηκε να το εγκαταλείψει. Πράγματι, στις *Αρχές της Φιλοσοφίας* όχι μόνο διατήρησε το

επιχείρημα, αλλά του απέδωσε και εξέχουσα θέση, ανατρέποντας τη σειρά των *Στοχασμών* και παρουσιάζοντάς το ως το πρώτο επιχείρημα περί της ύπαρξης του Θεού. «Η ύπαρξη του Θεού», διαβεβαιώνει, «συνάγεται έγκυρα από το δεδομένο της αναγκαίας συμπερίληψης της ύπαρξης στην ιδέα μας για το Θεό» (*Αρχές* I, 14). Ο Σπινόζα είχε φυσικά επηρεαστεί βαθιά από τις *Αρχές* του Ντεκάρτ· ακόμα όμως και δίχως αυτή την επιρροή, η γεωμετρική διάταξη που επέλεξε για την *Ηθική*, καθώς και η μέθοδος συναγωγής προτάσεων από αρχικούς ορισμούς, φαίνονταν μάλλον ιδιαίτερα ταιριαστές με την απόπειρά της καθαρά *a priori* απόδειξης της ύπαρξης του Θεού.

Αντί να βασιστεί στην έννοια της τελειότητας, όπως κάνει ο Ντεκάρτ για την οντολογική του απόδειξη, ο Σπινόζα βασίζει το δικό του επιχείρημα άμεσα στην κεντρική έννοια της υπόστασης.⁴³ Υποστηρίζει στην *Ηθική* (I, πρότ. 7) ότι, αφού μια υπόσταση δεν μπορεί να παράγεται από οτιδήποτε άλλο, πρέπει κατά συνέπεια να είναι *causa sui*: και αν κάτι είναι *causa sui*, τότε, βάσει του πρώτου ορισμού, η ουσία του περιλαμβάνει την ύπαρξή του. Κατά συνέπεια, πρέπει να υπάρχει (G II. 49· C 412). Το επιχείρημα είναι σχεδόν υπερβολικά σύντομο, ενώ είναι περιττό να πούμε ότι υπόκειται στις ίδιες ακριβώς επικρίσεις που διατυπώθηκαν εναντίον του Ντεκάρτ από τον Caterus: όλα αυτά μοιάζουν να συνεπάγονται ότι, εάν υφίσταται οτιδήποτε που λογαριάζεται ως υπόσταση και συνεπώς είναι *causa sui*, τότε πρέπει να υπάρχει. Μένει όμως ακόμα να αποδειχτεί ότι υπάρχει κάτι εξ αρχής ικανό γι' αυτόν τον τίτλο.

Πάντως, ο Σπινόζα διαθέτει και μια δεύτερη απόδειξη· και παρότι εμφανίζεται ως είδος υποστηρίγματος ή «εναλλακτικής» απόδειξης, στην πραγματικότητα είναι πολύ πιο ενδιαφέρουσα από την πρώτη, καθώς μας οδηγεί στον πυρήνα της ντετερμινιστικής θεωρίας του Σπινόζα για την αλήθεια. Το κλειδί γι' αυτό το δεύτερο επιχείρημα είναι η άρνηση του Σπινόζα για την

τυχασιότητα, θέση που ξεπροβάλλει προοδευτικά, καθώς διαβάζει κανείς το πρώτο μέρος της *Ηθικής*, και που τελικά βεβαιώνεται με σαφήνεια στην Πρόταση 29: «Στη φύση δεν υπάρχει τίποτα τυχαίο» (*In rerum natura nullum datur contingens*) (βλ. Κεφάλαιο 2). Με δεδομένο ότι, για τον Σπινόζα, δεν υπάρχει χώρος για κάτι που τυχαίνει να συμβαίνει, έπεται ότι δέχεται μόνο δύο εκδοχές σε σχέση με την ύπαρξη του Χ: είτε η ύπαρξή του είναι αδύνατη είτε αναγκαία. Ο λόγος γι' αυτή την αναγκαιότητα ή το αδύνατο, υποστηρίζει ο Σπινόζα, είτε θα περιέχεται στη φύση του Χ είτε θα βρίσκεται εκτός αυτής. Έτσι, στην περίπτωση ενός κυκλικού τετραγώνου, ο λόγος που κάτι τέτοιο δεν μπορεί να υπάρχει περιέχεται μέσα στο ίδιο το πράγμα: η φύση του είναι αυτο-αναιρετική. Αντίθετα, στην περίπτωση ενός τριγώνου ή ενός κύκλου, δεν μπορούμε να αποφανθούμε για την αναγκαιότητα ή το αδύνατο της ύπαρξής τους από τον ορισμό των ιδίων των πραγμάτων. Ο Σπινόζα όμως επιμένει ότι υπάρχει, το δίχως άλλο, κάποιος λόγος σύμφωνα με τον οποίο η ύπαρξή τους είναι αναγκαία ή αδύνατη. Εάν είχαμε πλήρη και επαρκή γνώση για «την τάξη της σωματιδιακής φύσης στην ολότητά της», τότε θα μπορούσαμε να συμπεράνουμε «είτε ότι το τρίγωνο τώρα υπάρχει αναγκαία είτε ότι τώρα είναι αδύνατο να υπάρχει» (G II. 53· C 417). Καταλήγουμε ότι το είδος της αντίρρησης που διατυπώθηκε κατά της Καρτεσιανής εκδοχής του οντολογικού επιχειρήματος—«δεδομένου ότι το υπέρτατο, τέλειό σου ον θα έπρεπε να υπάρχει, πώς γνωρίζουμε ότι υπάρχει στην πραγματικότητα οτιδήποτε που να συνάδει μ' αυτόν τον ορισμό;»— δεν μπορεί να βρει εφαρμογή στον Σπινόζα. Αφού όλες οι υπαρξιακές αποφάνσεις (και στην πραγματικότητα όλες οι άλλες αποφάνσεις) είναι είτε αναγκαία αληθείς είτε αναγκαία εσφαλμένες, ο Σπινόζα μπορεί να υποστηρίζει ότι, εάν ο Θεός δεν υπάρχει, τότε η μη ύπαρξή του πρέπει να καταστεί αναγκαία. Δεν μπορεί όμως να κριθεί αναγκαία από κάτι εκτός της θείας φύσης, αφού

οποιαδήποτε υποτιθέμενη υπόσταση εκτός του Θεού δεν έχει καμιά πιθανότητα να έχει κάτι κοινό με το Θεό και, κατά συνέπεια, δε θα μπορούσε να εμποδίσει την ύπαρξή του.⁴⁴ Έτσι, εάν ο Θεός δεν υπάρχει, η μη ύπαρξή του θα έπρεπε να καταστεί αναγκαία από την ίδια του τη φύση – με άλλα λόγια, η φύση του θα έπρεπε να περιλαμβάνει και μια αντίφαση (όπως στην περίπτωση του κυκλικού τετραγώνου). Το να υποθέσουμε κάτι τέτοιο για το Θεό, ισχυρίζεται ο Σπινόζα, είναι άτοπο. Και, κατά συνέπεια, ο Θεός πρέπει να υπάρχει (G II. 53· C 417). Εν συντομία, η ύπαρξη του Θεού είναι είτε αναγκαία είτε αδύνατη (υπόθεση 1)· δεν είναι αδύνατη (υπόθεση 2), συνεπώς είναι αναγκαία. Έτσι ο Θεός αναγκαία υπάρχει. QED.

Η κριτική του Λάιμπνιτς για το οντολογικό επιχείρημα

Η αναβίωση του οντολογικού επιχειρήματος πρώτα από τον Ντεκάρτ και στη συνέχεια από τον Σπινόζα (είχε υποστηριχτεί θερμά και από το μαθητή του Ντεκάρτ, Νικολά Μαλεμπράνς, στο έργο του *Αναζήτηση της Αλήθειας*⁴⁵) ξεσήκωσε σημαντικές αντιμαχίες προς το τέλος του 17ου αιώνα. Ο Λάιμπνιτς άδραξε αρκετές φορές την ευκαιρία να επικρίνει το επιχείρημα τόσο σε επιστολές όσο και σε κείμενα που εκδόθηκαν, και παρότι οι κριτικές του επισήμως παρουσιάζονται εν είδει ενστάσεων στις απόψεις του Ντεκάρτ, αφορούν εξίσου, αν όχι ακόμα περισσότερο, το Σπινόζικό τρόπο διατύπωσης του επιχειρήματος (είναι γνωστό πως ο Λάιμπνιτς επισκέφτηκε τον Σπινόζα στην Ολλανδία το 1676 και συζήτησε το οντολογικό επιχείρημα μαζί του). Ο Λάιμπνιτς αποδέχτηκε χωρίς ιδιαίτερη δυσκολία την πρώτη υπόθεση του επιχειρήματος, όπως αυτή συνοψίζεται παραπάνω. «Μόνο ο Θεός», έγραφε αργότερα στη *Μοναδολογία*, «έχει το προνόμιο να πρέπει να υπάρχει, εάν είναι πιθανό να υπάρχει» (GP VI. 614· P 186). Τη

δεύτερη υπόθεση όμως, σύμφωνα με την οποία η ύπαρξη του Θεού είναι πιθανή, ο Λάιμπνιτς τη θεώρησε προβληματική. «Θα μπορούσαμε να ερωτηθούμε», έγραφε, «εάν είναι εντός των δυνάμεών μας να ορίσουμε ένα τέτοιο ον ή εάν μια τέτοια ιδέα διαθέτει πραγματικότητα και μπορεί να συλληφθεί σαφώς και διακριτά, δίχως αντιφάσεις. Διότι οι πολέμιοι θα υποστηρίξουν ότι η ιδέα ενός όντος... που υπάρχει μέσω της ουσίας του είναι μια χίμαιρα» («Σημείωση για τη Συζήτηση με τον Σπινόζα»: GP VII. 262· L 168).

Έτσι, το οντολογικό επιχείρημα του Σπινόζα μένει ανολοκλήρωτο, αν δεν μπορεί να αποδειχτεί ότι η ιδέα ενός αναγκαία υπάρχοντος όντος είναι πιθανή (δηλαδή απαλλαγμένη από έλλειψη συνοχής). Μια παρόμοια επίκριση θα αναφερθεί στην Καρτεσιανή εκδοχή του επιχειρήματος, αφού ο Ντεκάρτ προϋποθέτει ότι η ιδέα ενός «υπερτάτα τέλειου όντος» μπορεί να γίνει αντιληπτή σαφώς και διακριτά – δηλαδή δεν περιλαμβάνει καθόλου κρυμμένες αντιφάσεις. Αυτό που υποστηρίζει εδώ ο Λάιμπνιτς είναι πολύτιμο και έχει φιλοσοφική σημασία, η οποία υπερβαίνει κατά πολύ το ερώτημα της σταθερότητας του οντολογικού επιχειρήματος. Τόσο η Καρτεσιανή θεωρία των σαφών και διακριτών ιδεών, όσο και η Σπινόζική θεωρία των επαρκών ιδεών που είναι ανταπόδεια αληθείς, μοιάζουν να βασίζονται στον ισχυρισμό ότι μπορούμε, μόνο υπό το φως του λόγου, να αποφασίσουμε εάν μια ιδέα είναι συνεκτική ή όχι.⁴⁶ Η επισήμανση του Λάιμπνιτς έγκειται στο ότι τα πράγματα ενδεχομένως να μην είναι τόσο απλά: μπορείτε να πιστεύετε ότι έχετε μια ιδέα για το Χ, αλλά το Χ ενδεχομένως να είναι στην πραγματικότητα μια μη συνεκτική έννοια. Σ' ένα σύντομο κείμενο που εκδόθηκε το 1684, ο Λάιμπνιτς έθεσε το θέμα με σαφήνεια ως εξής:

Δεν μπορούμε να βγάλουμε συμπεράσματα ασφαλή από ορισμούς, έως ότου μάθουμε ότι είναι αληθινοί ή ότι δεν περιλαμβάνουν καμιά

αντίφαση... Ας εξετάσουμε την ιδέα της ταχύτερης κίνησης, που με μια πρώτη ματιά πιστεύουμε ότι έχουμε κάποια ιδέα γι' αυτήν, από τη στιγμή που κατανοούμε τι λέμε. Στην πραγματικότητα όμως αυτό περιλαμβάνει έναν παραλογισμό. Διότι, αν υποθέσουμε πως ένας τροχός στρίβει με τη μεγαλύτερη δυνατή ταχύτητα, τότε οποιοσδήποτε μπορεί να καταλάβει πως, αν μια ακτίνα του τροχού προεκταθεί εκτός διαμέτρου, η προέκτασή της θα κινηθεί ταχύτερα κι απ' ό,τι ένα καρφί στην ίδια διάμετρο (Στοχασμοί για τη Γνώση, Αλήθεια και Ιδέες – *Meditations on Knowledge, Truth and Ideas*: G IV. 424· L 293, ελαφρώς προσαρμοσμένοι).

Κατά την άποψη του Λάιμπνιτς, λοιπόν, «δεν αρκεί να σκεφτόμαστε κάτι, προκειμένου να βεβαιώσουμε ότι έχουμε μια ιδέα περί αυτού» (αυτόθι) – σημείο που πρέπει να προσεχθεί ιδιαίτερος σήμερα, αφού, σε κάθε περίπτωση, οι φιλόσοφοι έχουν εξοικειωθεί με την υποστήριξη τουλάχιστον της δυνατότητας (ή, καθώς λέγεται συχνά, της ελάχιστης λογικής δυνατότητας) ενός δοσμένου φαινομένου, απλά στη βάση της (προβαλλόμενης) ικανότητάς τους να το συλλάβουν ευδιάκριτα.⁴⁷

Παρά τις οξείες κριτικές του για το οντολογικό επιχείρημα, ο Λάιμπνιτς πίστευε στην επανορθωτική δυνατότητα του αναστοχασμού. Μια πρότασή του ήταν ότι, αφού η θεία ουσία είναι εξ ορισμού υπέρτατα απλή, αδιαίρετη και ενοποιός, δεν μπορεί να υπάρξει χώρος εδώ για οποιαδήποτε αντίφαση ή ασυνέχεια (αφού κάθε αντίφαση υποδηλώνει μια σύγκρουση μεταξύ ξεχωριστών στοιχείων μιας σύνθετης ολότητας).⁴⁸ Από την εποχή που συνέγραφε τη *Μοναδολογία*, ο Λάιμπνιτς έμοιαζε να είχε αποδεχτεί τη Σπινοζική υποδηλούμενη υπεράσπιση της συνοχής της ιδέας του Θεού, σύμφωνα με την οποία ένα απολύτως άπειρο και υπέρτατα τέλει ον δε θα μπορούσε να περιέχει καμιά αντίφαση (G II. 53· C 417). «Τίποτα», έγραφε ο Λάιμπνιτς, «δεν μπορεί να εμποδίσει τη δυνατότητα εκείνου που δεν έχει όρια, άρνηση και, κατά συνέπεια, δεν εμπεριέχει αντίφαση» (*Μοναδολογία*, πργρφ. 45). Αυτός ο ισχυρισμός φαίνεται κάθε άλλο παρά αποφασιστικός· πράγματι, είναι

ευάλωτος στην ένσταση που ο ίδιος ο Λάιμπνιτς είχε διατυπώσει προηγουμένα: «πώς γνωρίζουμε ότι το πράγμα δεν υποδηλώνει κάποια κρυμμένη αντίφαση, έτσι ώστε να μπορεί να συναχθεί απ' αυτό κάτι παράλογο;» (G IV. 359· L 386). Όπως και να 'χει, η τελική παραδοχή του Λάιμπνιτς, όπως και του Ντεκάρτ και του Σπινόζα, για την οντολογική πορεία προς την ύπαρξη του Θεού παρέχει κάποια στοιχεία υποστήριξης της κατηγορίας εναντίον των «ορθολογιστών», σχετικά με την απόπειρα επιβολής υποστασιοποιημένων αληθειών περί του σύμπαντος μέσω μόνο λογικής σκέψης· αυτή είναι μια περιοχή όπου και οι τρεις φιλόσοφοι εμφανίζονται τρωτοί απέναντι στην πρόκληση που ο Χιουμ έμελε να παρουσιάσει τόσο δυναμικά αργότερα, το 18ο αιώνα, πρόκληση της απόδειξης του πως «οι σχέσεις των ιδεών» μπορούν πιθανόν να χρησιμεύσουν στην επιβολή «γεγονότων».⁴⁹

Ο Λάιμπνιτς και η ατομική υπόσταση

Στο δεύτερο μισό του 17ου αιώνα, σημειώθηκαν πολλές προσπάθειες υπεράσπισης των παραδοσιακών σχολαστικών θεωριών, μετά την επίθεση του Ντεκάρτ και άλλων «νεότερων» στοχαστών, και είναι βάσει αυτού του πλαισίου που η χαρακτηριστική θεωρία της υπόστασης, την οποία ανέπτυξε ο Λάιμπνιτς, χρειάζεται να κατανοηθεί. Ο Λάιμπνιτς θήτευσε στη σχολαστική παράδοση, αλλά σύντομα «απαλλάχτηκε από το ζυγό του Αριστοτέλη» και για κάποιο χρονικό διάστημα συντάχτηκε με το μηχανικό ατομισμό που, μεταξύ άλλων, είχε προτείνει και ο Πιερ Γκασεντί.⁵⁰ Κατά τη διάρκεια όμως της –πάνω από τέσσερα χρόνια– παραμονής του στο Παρίσι (από το Μάρτιο του 1672 έως το Σεπτέμβριο του 1676), ο Λάιμπνιτς μελέτησε λεπτομερώς τη φιλοσοφία του Ντεκάρτ και συναντή-

θηκε με κάποιους από τους κυριότερους ερμηνευτές των Καρτεσιανών ιδεών, όπως ο Νικολά Μαλεμπράνς.⁵¹ Ο Λάμπνιτς παραδέχεται ότι συναντήθηκε κάπως αργά με τη σκέψη του Ντεκάρτ («συνέβη να έχω διαβάσει σχεδόν όλους τους υπόλοιπους σύγχρονους φιλοσόφους προτού διαβάσω αυτόν» – επιστολή στον Foucher του 1675· GP I. 371· L 152) και εξ αρχής αντιμετώπιζε ιδιαίτερα κριτικά το μεγαλύτερο μέρος του Καρτεσιανού συλλογισμού. Είναι όμως αρκετά σαφές, από την αλληλογραφία του μέσα σ' αυτά τα χρόνια, ότι η έκθεσή του στις Καρτεσιανές ιδέες υπήρξε πηγή τεράστιας πνευματικής διέγερσης.

Ένας λόγος της απήχησης του Καρτεσιανού συστήματος στους «προοδευτικούς» στοχαστές του 17ου αιώνα ήταν και το ισχυρό αναγωγικό του πρόγραμμα. Ο Ντεκάρτ είχε προσφέρει την ελπίδα της εξήγησης όλων των πνευματικών και φυσικών φαινομένων υπό τους όρους μόνο δύο ειδών υπόστασης, χαρακτηρισμένων μόνο με τους όρους των «κύριων κατηγορημάτων» της σκέψης και της έκτασης. Ειδικά σ' ό,τι αφορά το φυσικό σύμπαν, ο Ντεκάρτ αισθανόταν ότι είχε παράσχει μια μεγάλη υπηρεσία στη φιλοσοφία, απομακρύνοντας όλη την ανθυγιεινή πληθώρα «ουσιωδών μορφών» και «πραγματικών ποιότητων» που οι σχολαστικοί συνήθιζαν να επικαλούνται. Πέραν της πρόκλησης που αποτελούσε για τους σχολαστικούς ο σαφής και διακριτός ακριβής προσδιορισμός αυτού που *εννοείται* με την «ουσιώδη μορφή» του νερού στην «πραγματική ποιότητα» της υγρασίας, οι Καρτεσιανοί καταδίκασαν ανάλογες έννοιες ως αναλυτικά παρωχημένες, αφού όλες οι ιδιότητες του νερού (και όλων των άλλων χαρακτηριστικών του φυσικού κόσμου) μπορούσαν, κατά την άποψή τους, να εξηγηθούν και μόνο με τη χρήση παραλλαγών του απλού γεωμετρικού κατηγορήματος της έκτασης. Η ίδια η πίστη του Ντεκάρτ στην εξηγητική οικονο-

μία του συστήματός του μπορεί να φανεί από το ακόλουθο «κλαδί ελιάς», που (με μελετημένη ειρωνεία) κραδαίνει ενώπιον των σχολαστικών:

Για να επικρατήσει ειρήνη με τους σχολαστικούς φιλοσόφους, δεν επιθυμώ να αρνηθώ κανένα παραπάνω στοιχείο που ενδεχομένως εκείνοι φαντάζονται σε σώματα πάνω και πέρα απ' αυτά που έχω περιγράψει, όπως οι «ουσιώδεις μορφές» και οι «πραγματικές ποιότητές» τους κ.ο.κ. Απλώς μου φαίνεται ότι τα επιχειρήματά μου θα γίνουνται όλο και περισσότερο αποδεκτά, στο βαθμό που θα μπορώ να τα καθιστώ συναρτήσεις των ελάχιστων δυνατών οντοτήτων (AT VI. 239· ALQ I. 726).

Ο Σπινόζα, περιορίζοντας τον αριθμό των υποστάσεων σε μία μόνο (παρότι συγκράτησε τα δύο διακριτά *κατηγορήματα* της έκτασης και της σκέψης⁵²), εξώθησε ακόμα πιο μακριά το αναγωγικό πρόγραμμα κι έτσι, κατά μία ορισμένη έννοια, θα μπορούσε να θεωρηθεί πιο Καρτεσιανός και από τους ίδιους του Καρτεσιανούς. Καθώς όμως ο Σπινόζα αναπτύσσει το επιχειρήμα του για την ύπαρξη μίας και μόνο υπόστασης, όπως είδαμε, αναδεικνύει ένα ιδιαίτερο πρόβλημα της Καρτεσιανής θεωρίας σε σχέση με την πνευματική υπόσταση, εάν δηλαδή θα μπορούσε να αντιμετωπίσει την έννοια της *ατομικότητας*. Εάν ο νους ή *res cogitans* θα μπορούσε να χαρακτηριστεί μόνο με το ουσιώδες κατηγορημα της σκέψης, πώς θα μπορούσε να υπάρξει μια πλειάδα διακριτών υποστάσεων; Δυνάμει τίνος υποτίθεται ότι αυτές είναι διακριτές; Οι Καρτεσιανοί θα μπορούσαν να ισχυριστούν ότι αυτό το πρόβλημα δεν προέκυψε στην περίπτωση της ύλης, αφού στο Καρτεσιανό σύστημα τα μεμονωμένα αντικείμενα θεωρούνται ότι δεν κατέχουν καμιά διακριτή ατομικότητα: δεν αποτελούν τίποτα περισσότερο από περιοδικώς συνδεδεμένες ποσότητες συμπαντικού εκτατού υλικού. Στην περίπτωση όμως του νου, δεν έγινε σαφές πώς δύο σκεπτόμενες υποστά-

σεις, προσδιορισμένες με όρους της ίδιας ουσίας, θα μπορούσαν να εξατομικευτούν. Η γενική άποψη του Λάιμπνιτς περί αυτού του ζητήματος ήταν ότι (παρά τις δυσκολίες της εξατομίκευσης του νου στο Καρτεσιανό σύστημα) η κοινή λογική υποστηρίζει θερμά την άποψη του Ντεκάρτ, αντίθετα προς εκείνη του Σπινόζα ως προς το ότι υπάρχει πλειάδα σκεπτόμενων υποστάσεων:

Αν αποπειραθεί κανείς να υποστηρίξει ότι δεν υπάρχουν καθόλου μεμονωμένες ψυχές... αναιρείται από την εμπειρία, που μας διδάσκει ότι είμαστε εν εαυτώ κάτι ιδιαίτερο που σκέπτεται, αντιλαμβάνεται και επιθυμεί, και ότι διακρινόμαστε από ένα άλλο ον που σκέπτεται, αντιλαμβάνεται και επιθυμεί κάτι άλλο. Ειδάλλως, συντασσόμαστε με τη γνώμη του Σπινόζα που υποστηρίζει ότι υπάρχει μία μόνο υπόσταση, ο Θεός που σκέπτεται, πιστεύει και επιθυμεί ένα πράγμα εντός μου, αλλά που σκέπτεται, πιστεύει και επιθυμεί ένα πράγμα εξ ολοκλήρου αντίθετο με κάποιον άλλο... («Σκέψεις περί της διδασκαλίας ενός μόνου συμπαντικού πνεύματος»: GP VI. 537· L 559).

Ο Λάιμπνιτς, πάντως, δεν έμεινε τόσο ικανοποιημένος, ώστε να εμπιστευτεί τη θεμελίωση του επιχειρηματός του στην απήχηση της κοινής εμπειρίας. Σκοπός του ήταν να παρέχει μια θεωρητική έκθεση της ατομικότητας της φύσης, που θα απέφερε ένα «αποδεικτικό επιχείρημα, το οποίο θα μας ανάγκαζε να παραδεχτούμε τις ατομικές ψυχές» (αυτόθι).

Το πρόβλημα της εξατομίκευσης είχε απασχολήσει τον Λάιμπνιτς από τα νεανικά του χρόνια. Υπήρξε το θέμα μιας διατριβής που έγραψε ως μαθητής⁵³ και αποτέλεσε μείζον θέμα της πρώτης συστηματικής έκθεσης των απόψεών του περί της υπόστασης, στο *Λόγο περί Μεταφυσικής*, γραμμένο στα γαλλικά το 1685. Στο *Λόγο*, ο Λάιμπνιτς αναφέρεται σε μια πασίγνωστη θέση, που είχε προτείνει το 13ο αιώνα ο Θωμάς ο Ακινάτης, προκειμένου να λύσει το πρόβλημα του πώς οι αποσπασμένες από το σώμα νοήμονες οντότητες (όπως

οι άγγελοι) μπορούν να εξατομικευτούν: *omne individuum est species infima* – κάθε άτομο είναι ένα «χαμηλότερο είδος», ένα διακριτό είδος όντος.⁵⁴ Αυτό μοιάζει ενδεχομένως με αλλόκοτη θεολογική φράση, είναι όμως βασισμένο σε αδιάσειστη λογική. Αφού ένας άγγελος, καθώς είναι αμιγώς πνευματικός, δεν μπορεί να εξατομικευτεί στο χώρο, πρέπει να εξατομικευτεί ως προς τη φύση ή την ουσία του· έτσι, εάν δύο άγγελοι ήσαν ταυτόσημης ουσίας, δε θα υπήρχε τίποτα που να τους ξεχωρίζει. Καταλήγουμε ότι, σύμφωνα με την άποψη του Ακινάτη, δεν υπάρχει ζεύγος αγγέλων που να διαφέρουν «*solo numero*»: είναι αδύνατο να είναι το ίδιο σε σχέση με καθετί ουσιώδες και να παραμένουν αριθμητικά διακριτά άτομα.

Ο Λάιμπνιτς όχι μόνο αποδέχεται το Θωμιστικό επιχείρημα, αλλά το επεκτείνει αξιοσημείωτα σε κάθε πιθανή υπόσταση. «Δεν υπάρχει ζεύγος υποστάσεων που να μοιάζουν ολοκληρωτικά η μία με την άλλη και να διαφέρουν *solo numero*», έγραφε, «και αυτό για το οποίο ο Άγιος Θωμάς μας διαβεβαιώνει σχετικά με τους αγγέλους – *quod omne individuum sit species infima* – αληθεύει για όλες τις υποστάσεις» (GP IV. 432· P 19). Εν μέρει, αυτή η λογική του Λάιμπνιτς σε σχέση με την επέκταση του συλλογισμού του Ακινάτη σε όλες τις υποστάσεις μπορεί να εξεταστεί υπό το πρίσμα της προβαλλόμενης *Εσωτερικής* του αρχής (για την οποία γίνεται λόγος στο Κεφάλαιο 2). Οποιοδήποτε κατηγορημα προκύπτει από ένα υποκείμενο, λέει αυτή η αρχή, βρίσκεται «μέσα» στο υποκείμενο και ο Λάιμπνιτς το ερμηνεύει εννοώντας πως οτιδήποτε μπορεί αληθινά να ειπωθεί για μια υπόσταση εμπεριέχεται στην ιδέα αυτής της υπόστασης. Ας σημειώσουμε ότι κάτι τέτοιο σημαίνει πως δεν μπορούν να υπάρξουν στη σχολαστική γλώσσα *τυχαίες* ιδιότητες των πραγμάτων (με την έννοια ότι, για παράδειγμα, θα μπορούσε κάποιος να πει ότι είναι τυχαία και όχι ουσιαστικά αληθές το ότι ο Jethro Tull έζησε

στο Μπερκσάιαρ, θα μπορούσε δηλαδή να έχει ζήσει και κάπου αλλού). Η Εσωτερική αρχή σημαίνει πως οτιδήποτε είναι αληθές για κάτι είναι ουσιαστικά αληθές· εμπεριέχεται μέσα στην ιδέα αυτού του πράγματος. Έτσι, υποστηρίζει ο Λάιμπνιτς, «βλέποντας ο Θεός την ατομική έννοια ή την *haecceitas* [“αυτότητα”] του Αλέξανδρου, βλέπει την ίδια στιγμή σ’ αυτήν το θεμέλιο και το λόγο όλων των κατηγορημάτων που μπορούν πραγματικά να δηλωθούν απ’ αυτόν» (GP IV. 432· P 19). Τώρα, αν όλες οι ιδιότητες του Αλέξανδρου είναι ουσιαστικά αληθείς γι’ αυτόν, τότε είναι αδύνατο να υπάρχει οιοδήποτε άλλο άτομο που να κατέχει όλες τις ιδιότητες του Αλέξανδρου και μόνο αυτές, διότι τότε δε θα υπήρχε τίποτα ικανό να διακρίνει αυτόν από τον Αλέξανδρο (η δυνατότητα της διάκρισής τους μέσω τυχαίων ιδιοτήτων θυμόμαστε ότι έχει αποκλειστεί).⁵⁵ Εν συντομία, εάν ένα άτομο μπορεί να διακριθεί από τον Αλέξανδρο, πρέπει να υφίσταται κάποια ουσιαστική διαφορά (κάποια ειδοποιός διαφορά) ανάμεσά τους. Και ό,τι είναι αληθές σ’ αυτή την περίπτωση είναι αληθές και για οποιοδήποτε άλλο ζεύγος υποστάσεων. Κάθε μεμονωμένη υπόσταση είναι διαφορετικού είδους (ανήκει στο δικό της «είδος»)· και, αντίθετα, εάν Χ και Ψ είναι του ίδιου είδους, πρέπει να είναι το ένα και το αυτό άτομο (αυτό ανταποκρίνεται στην περίφημη αρχή του Λάιμπνιτς περί της «ταυτότητας των μη διακριτών».⁵⁶

Η άποψη κατά την οποία κάθε υπόσταση πρέπει να είναι μοναδική δεν εξηγεί από μόνη της την πλουραλιστική θεωρία του Λάιμπνιτς για την υπόσταση. Ο Σπινόζα, όπως είδαμε, θεωρούσε επίσης ότι δε θα μπορούσαν να υπάρξουν δύο υποστάσεις της ίδιας φύσης, αλλά η κατεύθυνση προς την οποία οδηγείται είναι προς την ιδέα μίας μόνης, καθολικής υπόστασης. Για να εξετάσουμε σε βάθος τον πλουραλισμό του Λάιμπνιτς, πρέπει να το δούμε πιο σφαι-

ρικά. Ένα μείζον στοιχείο βρίσκεται σε κάποιες θεμελιώδεις εποπτικές θεωρήσεις που είχε ο Λάιμπνιτς σχετικά με τον τρόπο με τον οποίο είναι διαιρεμένος ο κόσμος (εποπτικές θεωρήσεις που επιπλέον δεν είναι περίεργες για τον Λάιμπνιτς, αλλά που για τους περισσότερους ανθρώπους θεωρούνται «κοινή λογική»). Κάποια πράγματα γύρω μας μοιάζουν απλά με αυθαίρετες συλλογές αντικειμένων –απλοί «σωροί «ή «στοίβες»– ενώ κάποια άλλα φαίνονται να έχουν μια γνήσια εσωτερική ενότητα. Έτσι, ένα ζωντανό ανθρώπινο σώμα, ισχυριζόταν ο Λάιμπνιτς στον Αντουάν Αρνό το 1686, είναι κάτι περισσότερο από «απλό φαινόμενο» (όπως το ουράνιο τόξο) ή μια «τυχαία ενότητα» (όπως ένας σωρός από πέτρες) (GP II. 58· P 62).⁵⁷ Για να ακολουθήσουμε την παρατήρηση του Λάιμπνιτς, ας υποθέσουμε ότι κάποιος βρίσκει ένα σωρό βότσαλων στην παραλία και ρωτά τι είναι αυτό που τα κάνει να συγκροτούν μια μοναδική οντότητα. Η σωστή απάντηση, σίγουρα, είναι ότι δεν υπάρχει τίποτα παραπάνω από το ότι τυχαίνει να είναι σωρευμένα από τον άνεμο ή τα κύματα ή από το παιχνίδι κάποιου παιδιού· δεν υπάρχει καμιά εσωτερική αρχή που να τα συγκρατεί μαζί. Αν όμως, απ’ την άλλη πλευρά, βρούμε έναν αστακό στην παραλία, σίγουρα θα το θεωρούσαμε κάτι παραπάνω από μια «σωρεία» συστατικών. Τελικά, όπως το τοποθέτησε στη συνέχεια ο Λάιμπνιτς, πρέπει να υπάρχει κάτι που κατέχει μια «αληθινή» ή μια «ουσιώδη» ενότητα (GP IV. 494· P 126).

Σκέψεις για το πρόβλημα της ατομικής ενότητας οδήγησαν τον Λάιμπνιτς να προτείνει στο *Λόγο περί Μεταφυσικής* ότι πρέπει σε όλα τα σώματα που συνιστούν αληθείς ενότητες να υπάρχει κάτι «ανάλογο της ψυχής», «κάτι που κοινώς αποκαλείται “ουσιώδης μορφή”» (GP IV. 436· P 22). Σύμφωνα με τη σχολαστική θεωρία, που έχαιρε ακόμη μεγάλης υποστήριξης

όταν ο Λάμπνιτς έγραφε, κάτι είναι αυτό που είναι (πέτρα, βελανιδιά) δυνάμει της «ουσιώδους του μορφής»· επιπλέον, είναι η ουσιώδης μορφή που παραμένει σταθερή μέσα από τις ποικίλες τυχαίες αλλαγές (του ψύχους, του γήρατος), τις οποίες υφίστανται τα ίδια τα πράγματα. Οι αναγνώστες του Λάμπνιτς θα ήταν επίσης ενήμεροι για τον καθιερωμένο σχολαστικό ορισμό της ψυχής ως της «ουσιώδους μορφής» του σώματος.⁵⁸ Σ' αυτό το σημείο, η επίκληση των ουσιωδών μορφών –σε κάθε περίπτωση με αναφορά στην εξήγηση των φυσικών φαινομένων– θεωρήθηκε ιδιαίτερα ύποπτη από τους προοδευτικούς φιλοσόφους του 17ου αιώνα (πρβλ. Descartes, AT VIII. 322· CSM I. 285 και Spinoza, G IV. 64· C 208), και ο Λάμπνιτς είχε πλήρη γνώση της πιθανότητας ανακίνησης επικρίσεων από την «επανάκαμψη» ενός όρου της αρχαίας φιλοσοφίας «πρακτικά απαγορευμένου» (GP IV. 435· P 21). Στην πραγματικότητα, ο Λάμπνιτς ήταν αρκετά ευαίσθητος απέναντι στην κριτική του Ντεκάρτ και των άλλων, σύμφωνα με τους οποίους οι ουσιώδεις μορφές (καθώς και οι «πραγματικές τους ποιότητες») χρησιμοποιούνταν συχνά με τρόπο στερεημένο από οιαδήποτε εξηγητική οπτική. Εάν κάποιος επιθυμεί να μάθει πώς ένα ρολόι δείχνει την ώρα, ο Λάμπνιτς παραδεχόταν ευθέως ότι είναι περιττό να επικαλείται μια «ωρολογιακή ποιότητα», που προέρχεται από την «ουσιώδη μορφή» της ωρολογιακότητας (*Λόγος περί Μεταφυσικής*, κεφ. 10). Το γεγονός, όμως, της απώλειας φιλοσοφικού «κύρους», που είχαν υποστεί οι ουσιώδεις μορφές, δεν αλλοίωνε την ανάγκη κάποιας έννοιας, που θα παρείχε την «αρχή της αληθούς ενότητας», όπως το θεωρούσε ο Λάμπνιτς.

Τα γραφώδη σχόλια που απέστειλε ο Αρνό στον Λάμπνιτς το 1686 αποδίδουν πιστά τις δυσκολίες που αντιμετώπισε ο Λάμπνιτς εκφράζοντας το πώς επιθυμούσε να προσαρμόσει την παραδοσιακή έννοια των ουσιωδών μορφών, προκειμένου

να διαμορφώσει μια θεωρία περί ατομικής ενότητας. «Είναι άραγε η ουσιώδης μορφή μιας μαρμάρινης πλάκας αυτή που της δίνει ενότητα;» ρωτούσε ο Αρνό. «Εάν είναι έτσι, τι συμβαίνει με την ουσιώδη μορφή, όταν η μαρμάρινη πλάκα χωρίζεται σε δύο κομμάτια;» (GP II 66). Η απάντηση του Λάμπνιτς έχει τόνο διδακτικό:

Υποστηρίζω πως μια μαρμάρινη πλάκα δεν αποτελεί πιο γνήσια μεμονωμένη υπόσταση από... μια αγέλη προβάτων, ακόμα και αν υποθέσουμε ότι τα πρόβατα είναι κατά τέτοιο τρόπο δεμένα μεταξύ τους, ώστε μπορούν μόνο να βηματίζουν και δεν μπορούμε να αγγίξουμε κανένα απ' αυτά χωρίς να βελάζουν όλα τα άλλα... Η ουσιώδης ενότητα υποδηλώνει ένα ον που είναι απολύτως αδιαίρετο και φυσικά άφθαρτο, αφού η έννοιά του περιλαμβάνει οτιδήποτε μπορεί να του συμβεί... Είναι αδύνατο να βρούμε αντίστοιχη ενότητα κατά το σχήμα ή την κίνηση... παρά μόνο σε μια ψυχή ή ουσιώδη μορφή ανάλογη προς αυτό που τιτλοφορείται το «εγώ» (GP II. 76· M 94).

Στη συνέχεια, ο Λάμπνιτς χρησιμοποιούσε σπανιότερα τον όρο «ουσιώδης μορφή», πράγμα που, δίχως αμφιβολία, εν μέρει οφείλεται στην ύβρη που ξεσήκωσε η έννοια αυτή στους προοδευτικούς φιλοσοφικούς κύκλους. Δοκίμασε πολλούς άλλους τίτλους, συμπεριλαμβανομένης της «ουσιώδους ενότητας», του «ατόμου της υπόστασης» και του «μεταφυσικού σημείου» (GP IV. 482-3· P 120-1). Σε πολλά κείμενά του χρησιμοποιεί έναν όρο με Αριστοτελικές συνδηλώσεις, την «ενδελέχεια» ή «αρχέγονη ενδελέχεια».⁵⁹ Ο όρος, όμως, που προτίμησε τελικά και που έχει αποτελέσει σήμα κατατεθέν της Λαϊβνίτειας θεωρίας για την υπόσταση, είναι βεβαίως η «μονάδα». Παρότι η λέξη δεν επινοήθηκε από τον ίδιο τον Λάμπνιτς,⁶⁰ η ετυμολογία της την καθιστά ιδεωδώς κατάλληλη γι' αυτό που ο Λάμπνιτς είχε κατά νου. Το ελληνικό επίθετο *μονάς* σημαίνει «μοναχικός», ενώ η λέξη χρησιμοποιείται και ως ουσιαστικό, με τη σημασία της «μονάδος». Η τελευταία

έννοια έχει μια καταφανή σχέση με το σκοπό του Λάιμπνιτς να χαρακτηρίσει τις «αληθινές μονάδες» της φύσης (βλ. GP VI. 598· P 195). Η πρώτη, όπως θα φανεί στη συνέχεια, έχει ακριβώς τις σωστές συνδηλώσεις ως προς τη Λαϊβνίτεια θέση, σύμφωνα με την οποία οι μονάδες είναι «αδιαπέραστες» – δηλαδή δεν υπόκεινται σε οποιαδήποτε εξωτερική επιρροή.

Οι μονάδες: δραστηριότητα και αυτο-περιεκτικότητα

Το σπουδαιότερο χαρακτηριστικό των μονάδων υπόστασης του Λάιμπνιτς είναι το ότι είναι *ενεργητικές*: «μπορούμε να ονομάσουμε τις μονάδες... *ενδελέχεις*, διότι έχουν εντός τους μια βέβαιη τελειότητα (*έχουσι το εντελές*)».⁶¹ υπάρχει μια αντάρκεια... σ' αυτές, που τις καθιστά πηγές των εσωτερικών τους δραστηριοτήτων» (*Μοναδολογία*, πργρφ. 18). Οι Καρτεσιανοί, από την άλλη πλευρά, επέμεναν ότι ο νους συνιστά ενεργητική υπόσταση, αλλά ο ορισμός τους της ύλης ως απλού εκτατού υλικού σήμαινε ότι ο φυσικός κόσμος ήταν ουσιαστικά αδρανής. Παρότι ο Λάιμπνιτς ήταν εντυπωσιασμένος από πολλά σημεία του Καρτεσιανού συστήματος,⁶² τελικά θεώρησε, καθώς το έθετε στο έργο του *Νέο Σύστημα* το 1695, ότι «η εκτατή μάζα δεν είναι επαρκής από μόνη της και πρέπει να γίνει χρήση και της λέξης *δύναμη*, που είναι πλήρως καταληπτή, παρότι εμπίπτει στη σφαίρα της μεταφυσικής» (GP IV. 478· P 116 – πρόκειται να επιστρέψουμε στη Λαϊβνίτεια έννοια της δύναμης στο επόμενο κεφάλαιο). Απορρίπτοντας μια παθητική σύλληψη της ύλης, ο Λάιμπνιτς δεν απέρριπτε μόνο το Καρτεσιανό σύστημα, αλλά επίσης και τον κύριο αντίπαλό του, την ατομική θεωρία του Γκασεντί. Εξηγώντας τη δυσαρρέσειά του τόσο με την Καρτεσιανή «εκτατή ύλη» όσο και με τα «άτομα εν κενώ» του Γκασεντί, ο Λάιμπνιτς έγραφε:

Αντλήφθηκα ότι είναι αδύνατο να βρω τις αρχές της αληθινής ενότητας μόνο στην ύλη ή σε ό,τι είναι απλώς παθητικό... Για να βρω αληθινές ενότητες, χρειάστηκε να καταφύγω σ' αυτό που θα μπορούσε να ονομαστεί έμψυχο σημείο ή άτομο της υπόστασης και που πρέπει να περικλείει κάποιο στοιχείο μορφής ή δραστηριότητας, προκειμένου να συστήσει ένα τέλειον (αυτόθι).

Υπάρχει μια σύνδεση ανάμεσα στην επιμονή του Λάιμπνιτς για την ενεργητική φύση των υποστάσεων και στην *Εσωτερική* αρχή. Αφού όλα τα κατηγορήματα ενός δεδομένου υποκειμένου περιέχονται, κατά τον Λάιμπνιτς, στην ιδέα αυτού του υποκειμένου, τότε κάθε υπόσταση φέρει εντός της, καθώς θα λέγαμε, το «θεμέλιο και το λόγο όλων των κατηγορημάτων που μπορούν πραγματικά να βεβαιωθούν απ' αυτήν». Τούτο δεν περιλαμβάνει μόνο κάθε αναφορά που μπορεί να αποδοθεί σ' αυτήν, αλλά και κάθε αναφορά που έχει υπάρξει εντός αυτής και κάθε αναφορά που πρόκειται να βρεθεί εντός αυτής. «Το παρόν», ισχυρίζεται ο Λάιμπνιτς σε ένα διάσημο ρητό του, «διευρύνεται με το μέλλον και συρρικνώνεται από το παρελθόν» (RB 55· P 156). Σύμφωνα με τον Λάιμπνιτς, λοιπόν, οποιεσδήποτε αλλαγές ή αναπτύξεις μιας μονάδας δεν οφείλονται στην πρόσκρουση εξωτερικών αιτίων, αλλά μάλλον στην ανάπτυξη της δικής της εσωτερικής φύσης. «Οι φυσικές αλλαγές των μονάδων προέρχονται από μια εσωτερική αρχή, αφού το εξωτερικό αίτιο θα ήταν ανίκανο να επηρεάσει το εσωτερικό του είναι» (*Μοναδολογία*, πργρφ. 11). Οι μονάδες, λοιπόν, είναι απολύτως αυτοπεριεκτικές – στερούνται «παραθύρων, μέσω των οποίων θα μπορούσε οτιδήποτε να προσέλθει ή να διαφύγει» (πργρφ. 7)· και το γεγονός ότι τα πράγματα φαίνονται να αλληλεπιδρούν αιτιακά αποτελεί, κατά συνέπεια, σύμφωνα με τη Λαϊβνίτεια άποψη, ένα είδος ψευδαίσθησης.

Τώρα, αυτή η «μοναξιά» των μονάδων –η έλλειψη οιασδήποτε μεταβίβασης πληροφορίας ή διάδρασης δυνάμεων ανάμε-

σά τους— φαίνεται ενδεχομένως ότι προτείνει ένα χαοτικό σύμπαν ξεχωριστών ατόμων, όπου «το καθένα ακολουθεί την πορεία του» (πργρφ. 69). Η τάξη του σύμπαντος, αφού είναι αδύνατο να οφείλεται σε αιτιακές διαδράσεις μεταξύ των μονάδων, πρέπει να προέρχεται από το Θεό και μόνο: «Η επιρροή μιας μονάδας πάνω σε μια άλλη είναι μονάχα *ιδεώδης*· μπορεί να έχει το αποτέλεσμα της μόνο μέσω της παρέμβασης του Θεού... αφού είναι αδύνατο μια δημιουργημένη μονάδα να ασκεί φυσική επιρροή στην εσωτερική φύση της άλλης...» (πργρφ. 51). Παρά τη λέξη «παρέμβαση», ο Λάιμπνιτς εμφατικά δεν ακολουθεί την πρόταση του Μαλεμπράνς, σύμφωνα με την οποία ο Θεός διαρκώς και αξιοθαύμαστα παρεμβαίνει στην αλλαγή του Χ σε Ψ. Αντίθετα, ο Θεός, δημιουργώντας το σύμπαν, έχει κάνει μια επιλογή όλων των πιθανών μονάδων και χαρίζει την ύπαρξη μόνο σε εκείνες που μπορούν να εκφράσουν τον υψηλότερο βαθμό αμοιβαίας αρμονίας. Έτσι, κάθε μονάδα, παρά την απομονωμένη και κλειστή στον εαυτό της φύση, δρα κατά τρόπο τέλεια εναρμονισμένο με τον τρόπο δράσης όλων των άλλων μονάδων. Αυτή είναι η περιφημη διδασκαλία της «προκαθορισμένης αρμονίας»:

Τώρα, αυτή η σύνδεση ή προσαρμογή κάθε δημιουργημένου όντος με το άλλο και καθενός με όλα τα υπόλοιπα σημαίνει ότι κάθε απλή υπόσταση έχει σχέσεις που εκφράζουν όλες τις άλλες και, κατά συνέπεια, συνιστά ένα διαρκώς ζωντανό κάτοπτρο του σύμπαντος. Και ακριβώς όπως η ίδια πόλη, ιδωμένη από διαφορετικές πλευρές, εμφανίζεται αρκετά διαφορετική και *προοπτικά* πολλαπλασιασμένη, έτσι συμβαίνει και λόγω του άπειρου αριθμού απλών υποστάσεων, όπου είναι σαν να υπήρχαν τόσα διαφορετικά σύμπαντα, συνιστώντας όμως διαφορετικές προοπτικές ενός και μόνου σύμπαντος, ανάλογα με τις διαφορετικές οπτικές κάθε μονάδας (πργρφ. 56 και 57).

Με μια περίεργη και συναρπαστική μεταμόρφωση, το μεμονωμένο, άπειρο και καθολικό Σπινοζικό σύμπαν διασπά-

ται όχι μόνο σε πολλές, αλλά σε απειράριθμες υποστάσεις, καθεμία απ' τις οποίες αποτελεί, το δίχως άλλο, τέλειο και πολυσυλλεκτικό μοντέλο του μεμονωμένου συνόλου.

Αιτιότητα, σύνδεση και ο ρόλος του Θεού

Η θεωρία της προκαθορισμένης αρμονίας, σήμερα, ενδεχομένως να μοιάζει με ξεπερασμένο μεταφυσικό στοχασμό. Θα έπρεπε όμως να είναι σαφές, απ' ό,τι έχει ήδη ειπωθεί, πως, αντί να αποτελεί εξάρτημα «προσαρτημένο» στο υπόλοιπο σύστημά του, η θεωρία αυτή εκφεύγει ορισμένων κεντρικών τοποθετήσεων του Λάιμπνιτς περί της φύσης του κατηγορήματος και της μοναδικότητας κάθε υπόστασης. Επιπλέον, οι κινήσεις που κάνει ο Λάιμπνιτς φτάνοντας στη θεωρία δεν αποτελούν παρά μια ομάδα παραλλαγών σε ένα μόνιμο θέμα της φιλοσοφίας του 17ου και 18ου αιώνα: το πρόβλημα του πώς αναλύουμε την έννοια της αιτιότητας. Ο ορθολογισμός του Ντεκάρτ και του Σπινόζα προϋπέθετε, όπως έχουμε δει, την ύπαρξη κάποιας κατανοητής «σύνδεσης» ανάμεσα στο αίτιο και το αποτέλεσμα – σύνδεσης που θα καθιστούσε δυνατή, καταρχήν, την απόδειξη της αναγκαίας συναγωγής ενός συγκεκριμένου αποτελέσματος από ένα συγκεκριμένο αίτιο. Ο Νικολά Μαλεμπράνς εξέφρασε ακριβώς αυτή την άποψη στην *Αναζήτηση της αλήθειας*, όταν έγραφε πως «το αληθινό αίτιο είναι τέτοιο, ώστε ο νους να συλλαμβάνει μια αναγκαία σύνδεση ανάμεσα σ' αυτό και το αποτέλεσμα του».⁶³

Η επικρατέστερη ερμηνεία αυτής της θέσης (που μπορούμε να την αποκαλούμε «Θέση της Σύνδεσης») οδηγεί στο συμπέρασμα ότι μόνο ο Θεός μπορεί να λογίζεται αληθινό αίτιο, αφού μόνο τα αποτελέσματα που παράγονται από ένα παντοδύναμο ον είναι αυστηρά και απόλυτα αναγκαία (σημειωτέον ότι

θα συνιστούσε αντίφαση, αν υποθέταμε πως αυτό που ο Θεός αποφασίζει να παρουσιάσει δε συμβαίνει). Αυτή είναι ακριβώς η γραμμή που ακολούθησε ο Μαλεμπράνς. Οι σύγχρονοι αναγνώστες ενδεχομένως να είναι σκεπτικοί έναντι μιας ανάλογης «απόλυτης» αναγκαιότητας, καλούνται όμως να θεωρήσουν ότι τα αποτελέσματα καθίστανται αναγκαία με την ασθενή «υποθετική» έννοια, καθώς συνάγονται από επεξηγηματικούς νόμους ή αρχές (όπως τα συμπεράσματα ενός έγκυρου επιχειρήματος συνάγονται από τις υποθέσεις). Αυτή όμως η ασθενής έννοια συναγωγής θα μπορούσε να ικανοποιείται από ένα επιχείρημα του τύπου «οποτεδήποτε Γ, συνεπάγεται Ε· όπου Γ, συνεπώς Ε», όπου η πρώτη υπόθεση έχει το κύρος μιας απλής συνεκτικής γενίκευσης. Οι ορθολογιστές ήθελαν κάτι ισχυρότερο: ιδεατά, επιθυμούσαν την άμεση συναγωγή των αποτελεσμάτων μόνο από τα αίτια. Οι επεξηγηματικές υποθέσεις και οι αρχές που επικαλέστηκαν υποτίθεται ότι ήταν τόσο διανγείς για τη διάνοια, όσο και οι αρχές των μαθηματικών. Αυτό μοιάζει να αποτελεί μέρος της λογικής που βρίσκεται πίσω από την προϋπόθεση της «αιτιακής ομοιότητας», σύμφωνα με την οποία το αίτιο και το αποτέλεσμα του πρέπει να ανήκουν στο ίδιο είδος: μπορούμε, υποτίθεται, να «δούμε» πώς το παρόμοιο προωθεί το παρόμοιο (πώς η κίνηση παράγει περισσότερη κίνηση ή πώς μια σκέψη γεννάει περισσότερη σκέψη), αλλά δεν μπορούμε να καταλάβουμε πώς δύο απολύτως ετερογενείς υποστάσεις μπορούν να αποκτήσουν εύκολα σχέση.

Βάσει αυτού του πλαισίου, είναι μάλλον εύκολο να δούμε, δεδομένης της ειδοποιού διαφοράς όλων των Λαϊβνίτειων υποστάσεων (καθώς η καθεμία ανήκει στο δικό της «*infima species*»), ότι δεν υπάρχει περιθώριο για καμιά αιτιακή διάδραση τέτοιου είδους, που θα ικανοποιούσε την ορθολογική επιμονή σε μια διανγή σύνδεση μεταξύ αίτιου και αποτελέσματος. Συνεπώς, για τον Λάιμπνιτς, απλώς είναι αδύνατη η

ύπαρξη αιτιακών πράξεων, ενώ είναι δυνατή η ύπαρξη μόνο μιας προ-γραμματισμένης αρμονίας. Οι μόνες εναλλακτικές προτάσεις, σύμφωνα με τον Λάιμπνιτς, ήταν είτε να θέσει κάποιο είδος μυστηριώδους «εισροής» – μια κρυφή πράξη ανάμεσα στο αίτιο και το αποτέλεσμα, αντίθετη στις ορθολογικές αρχές του – είτε, αλλιώς, να υιοθετήσει τη λύση του Μαλεμπράνς και να αποδώσει στο Θεό όλο το έργο που μένει να γίνει. Η πρώτη έννοια, αυτή της εισροής ανάμεσα στο αίτιο και το αποτέλεσμα (μια *influxus physicus*), είχε προταθεί από το σχολαστικό φιλόσοφο Φραντσίσκο Σουάρεζ στο έργο του *Μεταφυσικές Αντιλογίες* (*Metaphysical Disputations*, 1597). Ο Λάιμπνιτς την απέρριψε ως «βάρβαρη έννοια... πιο μεταφορική και πιο σκοτεινή από αυτό που προσδιορίζει» (GP IV. 150· L 126).⁶⁴ Τη δεύτερη εναλλακτική του Μαλεμπράνς ο Λάιμπνιτς την απέρριψε ως *ad hoc* τέχνασμα, ως επίκληση ενός «από μηχανής Θεού» (CO 521· P 90).

Παρότι όμως η λύση του Λάιμπνιτς δεν εμφανίζει διαρκώς το Θεό στο προσκήνιο (κάθε φορά, για παράδειγμα, που προκαλείται η κίνηση ενός σώματος), τουλάχιστον του απονέμει έναν κεντρικό (αν όχι λιγότερο βαρυφορτωμένο) ρόλο. Διότι χωρίς απεύθυνση στο θείο σκοπό για την παραγωγή της μεγαλύτερης δυνατής αρμονίας, δε θα υπήρχε καμιά εξήγηση της σημαντικής «συνακολουθίας» (για να χρησιμοποιήσουμε κι έναν όρο που μεταχειρίζεται σε κάποιο σημείο: CO 521· P 91) ανάμεσα στο συμβάν Α (αυτό που συνήθως αποκαλούμε αίτιο) και στο συμβάν Β (αυτό που συνήθως αποκαλούμε αποτέλεσμα). Ίσως είναι φυσικό να διερωτώμεθα σ' αυτό το σημείο εάν θα ήταν προτιμότερο να εγκαταλείψουμε ολοκληρωτικά τη «Θέση της Σύνδεσης». Γιατί όμως να μην υποστηρίξουμε, όπως πρότεινε και ο Ντέιβιντ Χιουμ λίγο αργότερα, ότι, παρά την ισχυρή μας ψυχολογική κλίση στην πίστη κάποιου αναγκαίου συνδέσμου ανάμεσα στο αίτιο και το αποτέλεσμα, ότι συμβαίνει πραγματι-

κά στη φύση αποτελεί απλή συνακολουθία ή σύζευξη γεγονότων.⁶⁵ Η απάντηση του Λάμπνιτς περιέχεται σ' ένα αξιωματικό χωρίο της *Μοναδολογίας*, που προοικονομεί κατά πολλούς τρόπους τη Χιουμιανή πρόταση για την αιτιότητα:

Όταν δείχνουμε στα σκυλιά ένα ξύλο, τότε αυτά θυμούνται τον πόνο που τους προκάλεσε στο παρελθόν και γρυλίζουν ή τρέχουν μακριά... Συχνά μια ζωντανή εντύπωση έχει σε μια δεδομένη στιγμή το αποτέλεσμα της μακράς *συνήθειας* ή των πολλάκις επαναλαμβανόμενων αντιλήψεων. Οι άνθρωποι δρουν όπως τα ζώα, στο βαθμό που οι ακολουθίες των αντιλήψεών τους προκύπτουν μόνο από την αρχή της μνήμης, όπως αυτοί οι εμπειρικοί φυσικοί που διαθέτουν μόνο πρακτική, δίχως θεωρία. Είμαστε όλοι απλοί εμπειριστές σ' ό,τι αφορά τα τρία τέταρτα των πράξεών μας. Για παράδειγμα, όταν προσδοκούμε να είναι μέρα αύριο, συμπεριφερόμαστε σαν εμπειριστές, διότι μέχρι τώρα συμβαίνει πάντοτε έτσι. Ο αστρονόμος, πάντως, το γνωρίζει μέσω του λόγου... Είναι η γνώση των αιώνων και αναγκαίων αληθειών, που μας διακρίνει από τα ζώα και μας παρέχει το λόγο και τις επιστήμες (πργρφ. 26-9).

Δε θα μπορούσε να υπάρξει σαφέστερη δήλωση της πίστης του Λάμπνιτς στο λογικό θεμέλιο της επιστήμης και της απόρριψης αυτού που επρόκειτο να αποτελέσει τη Χιουμιανή πρόταση, της ανάδειξης δηλαδή της *συνήθειας* και όχι της λογικής σε βάση των προσδοκιών και των προβλέψεών μας για τον κόσμο. Δεν υπάρχει χώρος για «διευθέτηση» μεταξύ αυτών των δύο φιλοσοφικών θέσεων – ειδικά αφού η έννοια, κατά την οποία η επιστήμη μπορεί να θεωρηθεί λογική, είναι ζήτημα για το οποίο ακόμα και σήμερα οι φιλόσοφοι δεν έχουν φτάσει σε κάποια σαφή ομοφωνία.⁶⁶ Σ' ό,τι αφορά τον Λάμπνιτς, σαφής είναι η δέσμευσή του στη λογική κατανοησιμότητα του σύμπαντος, που είναι σταθερά θεμελιωμένη στην πίστη του για την ύπαρξη της κυρίαρχης μονάδας ή της «υπέρτατης υπόστασης», του Θεού. Η δημιουργική επιλογή του Θεού, που γίνεται σε αντιστοιχία με την «αρχή της λεπτότητας ή την επιλογή του

καλύτερου» (πργρφ. 46), εγγυάται την τακτική αρμονία των πραγμάτων.

Παρότι ο Θεός κατέχει κεντρική θέση στο Λαϊβνίτιο σύστημα, υπάρχουν κάποια ζητήματα της θεωρίας του Λάμπνιτς περί της υπόστασης που αρχικά τείνουν στην υποστήριξη ενός ανεξάρτητου και αυτάρκους σύμπαντος. Αφού οι μονάδες είναι ενεργητικές υποστάσεις (περιλαμβάνοντας την αρχή της δράσης τους εντός τους), δεν προϋποθέτουν, όπως η Καρτεσιανή ύλη, ένα Θεό προκειμένου να τους μεταδοθούν οι αρχικές κινήσεις τους (αντιπρβλ. Descartes, *Αρχές* II, 36). Επιπλέον, μοιάζουν με τις απόλυτες μονάδες των αρχαίων Ελλήνων ατομιστών ως προς το ότι είναι αδιαίρετες και δεν αποτελούνται από μέρη, ενώ ο Λάμπνιτς θεωρεί (ακολουθώντας μια παραδοσιακή γραμμή επιχειρήματος) ότι κάτι τέτοιο υποδηλώνει την αφθαρσία τους. Είναι αδύνατο να «ξεκινούν ή να τελειώνουν φυσικά» και, συνεπώς, διαρκούν όσο και το σύμπαν (GP VI. 598· P 195). Αν τύχαιναν διαφορετικής χρήσης, αυτά τα συστατικά θα μπορούσαν να έχουν αποτελέσει το υλικό μιας υλιστικής και αθεϊστικής φιλοσοφίας, ανάλογης μ' εκείνη που αναπτύχθηκε από τον Έλληνα ατομικό Δημόκριτο και έγινε γνωστή από τον Λουκρήτιο.⁶⁷ Στο Λαϊβνίτιο σύμπαν όμως τα πράγματα διαφέρουν ριζικά, για δύο βασικούς λόγους.

Πρώτον, αντίθετα με τα άψυχα και άγονα μέρη των ατομιστών, οι μονάδες του Λάμπνιτς περιγράφονται ως *ζωντανές*: «Δεν υπάρχει τίποτα άγονο, τίποτα νεκρό στο σύμπαν»· «ακόμα και στο μικρότερο τμήμα ύλης υπάρχει ένας κόσμος... ζωντανών όντων, ζώων, ενδελεχειών και ψυχών» (*Μοναδολογία*, πργρφ. 69 και 66). Οι συνδηλώσεις αυτού του «πανψυχισμού», όπως συχνά (κάπως παραπλανητικά) αποκαλείται, θα εξεταστούν, όταν φτάσουμε στη συζήτηση περί των απόψεων του Λάμπνιτς για το νου και την ύλη στο επόμενο κεφάλαιο. Αρκεί να πούμε εδώ ότι, παρά τη συχνή επιμονή του στη σύγκριση μονάδων και «ψυχών»,

ο Λάιμπνιτς σίγουρα δε συμμερίζεται την ακραία άποψη ότι κάθε υπόσταση διαθέτει συνείδηση. Οι περισσότερες μονάδες περιγράφονται ως έχουσες «αντίληψη» μόνο με την ασθενή έννοια του κατοπτρισμού της δομής όλου του σύμπαντος στη δική τους δομή. Φτάνουμε στην αληθινή συνείδηση μόνο ανεβαίνοντας την ιεραρχία αυτών των «κυρίαρχων μονάδων», που μπορούν να ονομαστούν «νους» (GP VI. 599-601· P 196-8).

Ο δεύτερος λόγος, για τον οποίο ο Λάιμπνιτς θεωρούσε τις υποστάσεις του θεμελιωδώς διαφορετικές από τα αιώνια και αδιάσπαστα μέρη, όπου οι υλιστές βάσιζαν το σύμπαν τους, σχετίζεται με το ερώτημα της ύπαρξης. Παρότι οι μονάδες περιέχουν εντός τους καθετί αληθές γι' αυτές, υπάρχει εντούτοις μια εξαίρεση: δεν περιέχουν το λόγο της δικής τους ύπαρξης. Είναι *τυχαία* όντα και, καθώς λέει ο Λάιμπνιτς σ' ένα πρώιμο κείμενο, «πρέπει να δοθεί κάποιος λόγος για να δικαιολογηθεί το γιατί τα τυχαία όντα θα έπρεπε να υπάρχουν και όχι το αντίθετο». Και συνεχίζει: «αλλά δε θα υπήρχε τέτοιος λόγος, εκτός αν υπήρχε ένα ον *εν εαυτώ*, δηλαδή ένα ον, ο λόγος της ύπαρξης του οποίου περιέχεται στην ουσία του» (GP VII. 310· P 77). Αυτός ο συλλογισμός, τον οποίο ο Λάιμπνιτς εξηγεί σ' ένα κείμενο με τον τίτλο «Περί της απολύτου καταγωγής των πραγμάτων» (1697), δε διαταράσσεται από την υπόθεση της αιωνιότητας του σύμπαντος:

Ακόμα και αν θεωρήσετε τον κόσμο αιώνιο, δε θεωρείτε τίποτ' άλλο παρά μια διαδοχή αναφορών, και σε καμιά απ' αυτές δε θα βρείτε έναν αποχρώντα λόγο· έτσι, είναι προφανές ότι ο λόγος πρέπει να αναζητηθεί κάπου αλλού... Απ' αυτό φαίνεται ότι... είναι αδύνατο να ξεφύγουμε από τον απόλυτο, υπερκόσμιο λόγο των πραγμάτων, ή το Θεό (GP VII. 302· P 137).

Αυτό το επιχείρημα (το «επιχείρημα της τυχαιότητας», όπως ονομάζεται) δεν επινοήθηκε από τον Λάιμπνιτς,⁶⁸ παρότι θα ήταν ίσως σωστό να πούμε ότι, συνδέοντάς το με μία από τις θεμελιώ-

δεις αρχές της φιλοσοφίας του, την αρχή του αποχρώντος λόγου, το οικειοποιήθηκε χαρακτηριστικά. Αυτό που εντυπωσιάζει, πάντως, ενώ πλησιάζουμε στο τέλος αυτής της επισκόπησης της έννοιας της υπόστασης στον Ντεκάρτ, τον Σπινόζα και τον Λάιμπνιτς, είναι ότι και οι τρεις αυτοί φιλόσοφοι, αν και ακολουθήσαν διαφορετικές πορείες, κατέληξαν τοποθετώντας στην καρδιά των συστημάτων τους την έννοια ενός αναγκαίου όντος, ενός όντος που περιέχει εντός του το λόγο της ύπαρξής του (παρότι ο Σπινόζα, βέβαια, απέρριπτε την έννοια αυτού του όντος ως όντος εκτός του κόσμου ή «υπερκόσμου»). Η επιβεβαίωση μιας απόλυτης υπόστασης με την πρωτογενή έννοια «ενός πράγματος που υπάρχει με τρόπο τέτοιο, ώστε να εξαρτάται από τίποτ' άλλο παρά μόνο από την ύπαρξή του» (Ντεκάρτ, *Αρχές* I, 51) διαμορφώνει το κοινό έδαφος και των τριών φιλοσόφων. Ίσως είναι αυτό το γεγονός, πάνω απ' όλα τ' άλλα, που οροθετεί το χάσμα ανάμεσα στη σκέψη των μεγάλων ορθολογιστών του 17ου αιώνα και της δικής μας άποψης για τον κόσμο, χωρίς να παραβλέπονται όλα τα «σύγχρονα» ζητήματα της σκέψης τους και ο ρόλος που διαδραμάτισαν στη φιλοσοφική και επιστημονική επανάσταση, η οποία έθεσε τα θεμέλια πολλών σύγχρονων απόψεων για τον κόσμο. Διότι μοιάζει ασύλληπτο ένα φιλοσοφικό σύστημα, που θεμελιώνεται στην έννοια της αναγκαίας ύπαρχουσας υπόστασης, να μπορεί σήμερα να χαίρει αποδοχής (και πράγματι, η ίδια η ιδέα του τέλει φιλοσοφικού συστήματος που περιλαμβάνει όλα τα ζητήματα εξήγησης –μεταφυσικής, ηθικής και επιστήμης– έχει πάψει να αποτελεί σήμερα βιώσιμη πιθανότητα). Όπως και να 'χει, ο μεταφυσικός πυρήνας που είναι κοινός στη σκέψη του Ντεκάρτ, του Σπινόζα και του Λάιμπνιτς δεν παρεμπόδιζε τη διατύπωση ολότελα αποκλινουσών θέσεων σ' ό,τι αφορά τη φύση και την εξήγηση τόσο του φυσικού κόσμου, όσο και της σχέσης του με τα φαινόμενα της ανθρώπινης συνείδησης. Σ' αυτές τις περιοχές θα στραφούμε τώρα.

Ελευθερία και Ηθική

Η ανθρώπινη δύναμη περιορίζεται κατά πολύ και υπερβαίνεται απείρως από τη δύναμη των εξωτερικών αιτίων... Σε κάθε περίπτωση, θα υπομείνουμε ήρεμα αυτό που συμβαίνει ενάντιά μας, συνειδητοποιώντας, πρώτον, ότι έχουμε επιτελέσει το καθήκον μας, δεύτερον ότι η δύναμή μας δε θα ήταν δυνατό να επεκταθεί σε σημείο που θα αποφεύγαμε αυτά τα δεινά και, τρίτον, ότι αποτελούμε μέρος του συνόλου της φύσης, την τάξη της οποίας ακολουθούμε (Spinoza, *Ethica*, c. 1665).

Μπορούμε πάντοτε να απολαμβάνουμε τέτοια χαρά, όταν ο νους μας είναι καλά διατεταγμένος... όταν αισθανόμαστε μια ισχυρή κλίση προς το αγαθό και το αληθές... και ανακαλύπτουμε την πρωταρχική πηγή, την πορεία και το σκοπό όλων των πραγμάτων, την Ανώτατη και Περιεκτική των πάντων Φύση... Τότε, αυτό είναι σα να... κοιτούσαμε από τ' αστέρια και να μπορούσαμε να δούμε όλα τα γήινα πράγματα κάτω από τα πόδια μας (Leibniz, *von Weisheit*, c. 1695).

Ότι ένας άπειρα καλός, άπειρα άγιος, άπειρα ελεύθερος Θεός, ικανός να πλάσει τα πλάσματα

ελεύθερα και ευτυχή, θα προτιμούσε να ήσαν αιωνίως εγκληματικά και δυστυχή, είναι κάτι που διαταράσσει το λόγο... (Pierre Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, 1697).¹

Ο σύγχρονος ρητός διαχωρισμός ανάμεσα στη φιλοσοφία της γνώσης και την πρακτική φιλοσοφία, για τον τρόπο σκέψης του 17ου αιώνα, ήταν μάλλον ολότελα ξένος.² Με την εγκαθίδρυση νέων και αξιόπιστων θεμελίων για τη γνώση, ο Ντεκάρτ ήλπιζε να διευκολύνει την ανάπτυξη ενός ολοκληρωμένου φιλοσοφικού συστήματος, που δε θα περιελάμβανε μόνο μια θεωρία για το φυσικό σύμπαν, αλλά και μια συνταγή για την ανθρώπινη ευημερία. Στην περίφημη μεταφορά που χρησιμοποιήθηκε από τον Ντεκάρτ και από άλλους, η ιατρική και η ηθική κατέχουν θέσεις πλάι στη μηχανική εν είδει κλαδιών του δέντρου της γνώσης, ρίζα του οποίου είναι η μεταφυσική, ενώ κορμός του η φυσική (AT IXB. 14· CSM I. 186). Για τον Σπινόζα, δε, η μεταφυσική δεν είναι αφηρημένη ακαδημαϊκή έρευνα διαζευγμένη από τα πρακτικά ενδιαφέροντα, αλλά, αντίθετα, η κατάκτηση μιας αξιολογικής ζωής παρουσιάζεται ως άμεση συνέπεια της έλλογης νόησης του σύμπαντος και της ανθρώπινης μας φύσης, η οποία αποτελεί το σκοπό της μεταφυσικής. Ορθώς, λοιπόν, το μεγαλύτερο έργο του Σπινόζα αποκαλείται *Ηθική*, αφού το αντικείμενό του είναι η ανάπτυξη της γνώσης, μέσω της οποίας μπορούμε να μεταβούμε από την «ανθρώπινη δουλεία» στην «ανθρώπινη ελευθερία» (G II. 277· C 594). Τέλος, η ηθική διάσταση του έργου του Λάιμπνιτς είναι μάλλον πιο εντυπωσιακή από όλων των άλλων. Ο Λάιμπνιτς αναφέρεται σ' ένα «ζωντανό σύμπαν», ρυθμισμένο τέλεια από την «ανώτατη σοφία και την αγαθότητα του δημιουργού του». Η ομορφιά της δημιουργίας μπορεί να «γνωστοποιηθεί σε κάθε ψυχή», ενώ ο νους των ανθρώπων μπορεί «δυνάμει του λόγου να εισέλθει σ' ένα είδος κοινωνίας με το Θεό», ούτως ώστε να αποτελέσουν

«μέλη της πολιτείας του Θεού» (GP VI. 604· P 201, 202). Έτσι, όταν στρεφόμαστε στις απόψεις που υποστήριζαν οι μεγάλοι ορθολογιστές του 17ου αιώνα για την ανθρώπινη κατάσταση και για τον τρόπο διαβίωσης μιας ζωής αξιολογικής, είναι βέβαιο ότι δεν αφήνουμε πίσω μας τα θέματα προηγούμενων κεφαλαίων ούτε αναγγέλλουμε μια ομάδα διδασκαλιών εντελώς διαφορετικών. Ο σκοπός της κατάκτησης της ευτυχίας ίσως να μην ήταν το αρχικό κίνητρο του Ντεκάρτ, του Σπινόζα ή του Λάιμπνιτς και ίσως να μην προσδιόριζε το σημείο αφετηρίας των φιλοσοφικών τους ερευνών· όμως, σε κάθε περίπτωση, όλοι θα θεωρούσαν ακέραιο έναν τέτοιο σκοπό, καθώς σχετίζεται με τη δική τους σύλληψη για το περιεχόμενο του φιλοσοφικού εγχειρήματος.³

Θεία αγαθότητα και Καρτεσιανή ελευθερία

Οι περισσότεροι σπουδαστές φιλοσοφίας στις μέρες μας, εάν τους ζητηθεί να καταγράψουν τα μείζονα θέματα του μεταφυσικού αριστουργήματος του Ντεκάρτ, των *Στοχασμών*, πιθανότατα θα αναφέρουν τη φιλοσοφική αμφιβολία, τη φύση της γνώσης, το επιχείρημα του Cogito και τη σχέση μεταξύ νου και σώματος. Πάντως, το κυρίαρχο θέμα που επανέρχεται διαρκώς στο έργο, το θέμα στο οποίο ο στοχαστής επιστρέφει συχνότερα μέσα από τους στοχασμούς του, θα μπορούσε να περιγραφεί ως θέμα θεολογικό και ηθικό: πώς θα συμφιλιώσουμε την αγαθότητα του Θεού με την ύπαρξη του ανθρώπινου σφάλματος. Οι *Στοχασμοί*, κατά μία έννοια σημαντική, μπορούν να θεωρηθούν έργο θεοδικίας, προσπάθεια επαλήθευσης της αγαθότητας και της δικαιοσύνης του Θεού.

Ακόμα και στο βάλτο της αμφιβολίας του Πρώτου Στοχασμού, διατυπώνεται αμέσως ότι «ο Θεός είναι υπέρτατα

αγαθός και πηγή της αλήθειας» (AT VII. 22· CSM II. 15).⁴ Στη συνέχεια, στον Τρίτο Στοχασμό, ο Θεός περιγράφεται ως «ο κάτοχος όλων των τελειοτήτων που δεν μπορώ να συλλάβω, αλλά κατά κάποιον τρόπο μπορώ να τον φτάσω με τη σκέψη μου – αυτός που δεν υπόκειται σε κανένα ελάττωμα» (AT VII. 52· CSM II. 35). Το θέμα αυτό επανέρχεται στον Τέταρτο Στοχασμό: είναι «υπέρτατα τέλειος και δεν μπορεί να μας εξαπατά στο θέμα της αντίφασης» (AT VII. 62· CSM II. 43)· και ξανά στο τέλος του Έκτου Στοχασμού: δεν υπάρχει «απολύτως τίποτα στις αισθήσεις μου που να μη μαρτυρά την αγαθότητα και τη δύναμή του» (AT VII. 88· CSM II. 60). Το αναμφισβήτητο γεγονός όμως των συχνών ανθρώπινων σφαλμάτων θέτει ένα πρόβλημα για τον Καρτεσιανό στοχαστή, το οποίο πρόβλημα συνδέεται στενά με τον παραδοσιακό θεολογικό γρίφο της ύπαρξης του κακού. Έτσι ακριβώς, εάν ο Θεός είναι ο αγαθός και παντοδύναμος δημιουργός των πάντων, φαίνεται παράξενο το ότι το κακό στον κόσμο υπάρχει, ενώ παρόμοια, εάν ο Θεός είναι αγαθός και πηγή κάθε αλήθειας, φαίνεται παράξενη η ύπαρξη λάθους. Ειδικότερα, εάν ο Θεός με δημιούργησε και μου έδωσε ένα νου, που καταρχήν αποτελεί αξιοπίστο εργαλείο για την αντίληψη της αλήθειας («ένας αξιοπίστος νους ήταν το δώρο του Θεού για μένα»: AT V. 148· CB 5), τότε πώς συμβαίνει συχνά να λαθεύω στις κρίσεις μου;

Μια καθιερωμένη θεολογική απάντηση στο πρόβλημα του κακού ήταν να αποδίδουν την ευθύνη στην άσκηση της ελεύθερης βούλησης από τον άνθρωπο, ενώ η απάντηση του Ντεκάρτ στο πρόβλημα του διανοητικού σφάλματος είναι αρκετά παρεμφερής. Εξηγεί, λοιπόν, πως για να προβεί σε μια κρίση, προϋποτίθενται τόσο η διάνοια όσο και η βούληση: η διάνοια αντιλαμβάνεται το περιεχόμενο μιας δεδομένης πρότασης, τότε όμως απαιτείται η βούληση, προκειμένου να παρασχεθεί μια κατάφαση ή μια άρνηση (AT VIII. 18· CSM I.

204). Η διάνοια, τώρα, είναι πράγματι ένα αξιοπίστο εργαλείο: οτιδήποτε αντιλαμβάνεται διακριτά και σαφώς είναι κατ' ανάγκη αληθές (AT VII. 70· CSM II. 48). Παρότι όμως αξιοπίστη, η διάνοια είναι περιορισμένη: υπάρχουν πολλά πράγματα που δεν τα συλλαμβάνει σαφώς. Η βούληση, αντίθετα, είναι πολύ ευρύτερη από το πνεύμα: πράγματι, το πεδίο της είναι απείρως μεγαλύτερο (AT VII. 57· CSM II. 40). Το αίτιο του σφάλματος γίνεται, έτσι, αρκετά φανερό: σε περιπτώσεις που δεν αντιλαμβανόμαστε κάτι σαφώς, θα έπρεπε να αναστείλουμε την κρίση· συχνά όμως απελευθερώνουμε τη βούλησή μας, κάνοντας άλματα και παρέχοντας τη συγκατάθεσή μας. Σε τέτοιες περιπτώσεις, ο Ντεκάρτ επιμένει πως δεν υπάρχει τίποτα που να γεννά αμφιβολία για την καλοσύνη του Θεού. Δεν μπορώ να παραπονεθώ ότι η διάνοιά μου είναι περιορισμένη, αφού είναι στη φύση του πεπερασμένου όντος να είναι κατά κάποιον τρόπο περιορισμένο – θέση που ο Λάιμπνιτς επρόκειτο να υιοθετήσει στο έργο του *Θεοδικία* (I, 20). Ούτε ο Θεός μπορεί να κατηγορηθεί για το ότι με προίκισε με μια απερίοριστη βούληση. Διότι η δύναμη της θέλησης να καταφάσκει ή να μην καταφάσκει δε σημαίνει καθόλου ότι *πρέπει* να σφάλω. Αντιθέτως, υπάρχει μια απλή και αλάνθαστη συνταγή για την αποφυγή του σφάλματος: «δεδομένου ότι αναχαιτίζω τη θέλησή μου τόσο ώστε να εκτείνεται σε ό,τι αποκαλύπτει σαφώς και διακριτά η διάνοια και σε τίποτα παραπάνω, τότε είναι μάλλον αδύνατο να κάνω λάθος» (AT VII. 43· CSM II. 62).⁵ Στην άσκηση της ελεύθερής μας βούλησης, βρίσκονται και η πηγή του σφάλματος και τα μέσα για την αποφυγή του.

Τόσο ο Σπινόζα όσο και ο Λάιμπνιτς δεσμεύτηκαν να δώσουν μια πειστική ανάλυση της έννοιας της ελευθερίας και γι' αυτό το λόγο ενδιαφέρθηκαν ιδιαίτερα για τη θεωρία της βούλησης, που προϋποτίθεται στην Καρτεσιανή θεωρία του προβλήματος του λάθους. Αρχικά, βλέπουμε ότι ο Σπινόζα δια-

τυπώνει μια τεχνική ένσταση στην Καρτεσιανή θεωρία, δείχνοντας ότι αυτή υποθέτει εσφαλμένα πως η βούληση και η διάνοια είναι δύο διακριτές ιδιότητες. Στην πραγματικότητα, ισχυρίζεται ο Σπινόζα, είναι «ένα και το αυτό». Δεν μπορεί κανείς να συλλάβει μια συγκεκριμένη ιδέα δίχως επιβεβαίωση, ούτε μια επιβεβαίωση δίχως ιδέα. Η βούληση, λοιπόν, στο βαθμό που είναι διακριτή από τη διάνοια, είναι «κάτι καθολικό που προσδιορίζεται απ' όλες τις ιδέες» (G II. 135· C 489). Εν μέρει, ο Σπινόζα εδώ συμπεραίνει ότι η «αναβολή της κρίσης» δεν αποτελεί ξεχωριστή ενέργεια που αποφασίζουμε να εκτελέσουμε εκούσια σε σχέση με μια δεδομένη πρόταση. Στην περίπτωση που κάτι γίνεται «επαρκώς» αντιληπτό (για παράδειγμα, όταν αντιλαμβανόμαστε πως κάποια ιδιότητα κατ' ανάγκη ανήκει σε ένα τρίγωνο), τότε δεν πρόκειται για περίπτωση που πρώτα αντιλαμβανόμαστε και στη συνέχεια επιβεβαιώνουμε, αλλά μάλλον η επιβεβαίωση περιλαμβάνεται στην ίδια την αντίληψη. Παρόμοια, η αναστολή της κρίσης δεν είναι απόφαση που παίρνουμε ως αποτέλεσμα της αναγνώρισης της ανεπάρκειας των αντιλήψεών μας· είναι μάλλον η ίδια η αναγνώριση αυτής της ανεπάρκειας: «όταν ισχυριζόμαστε πως κάποιος αναστέλλει την κρίση, ισχυριζόμαστε απλώς ότι βλέπει και δεν αντιλαμβάνεται επαρκώς το πράγμα» (G II. 134· C 488).⁶

Ασκώντας κριτική στον Ντεκάρτ, ο Σπινόζα δεν καταγγέλλει απλώς την παροχή μιας διαστρεβλωτικής θεωρίας της φύσης της πίστεως και της κρίσης. Το παράπονό του είναι γενικότερο, ότι δηλαδή ο Ντεκάρτ έχει μια αβάσιμη αντίληψη περί της σύστασης της ανθρώπινης ελευθερίας. «Δεν υπάρχει απόλυτη ελευθερία [σαν κι αυτή που υπέθετε ο Ντεκάρτ]», διαβεβαιώνει ο Σπινόζα στην *Ηθική* του (II, πρότ. 48). Ο Ντεκάρτ επέμενε ότι «έχουμε εσωτερική επίγνωση της ελευθερίας μας» (AT V. 159· CB 21. Βλ. *Αρχές* I, 41), επιχείρημα στο οποίο ο Σπινόζα απαντούσε πως «οι άνθρωποι θεωρούν

τους εαυτούς τους ελεύθερους, διότι έχουν συνείδηση των βουλήσεών τους και των ορέξεών τους, ωστόσο δε σκέφτονται ποτέ τα αίτια που τους εκθέτουν στην επιθυμία ή στην άσκηση της θέλησης, όπως την ασκούν, αφού γι' αυτά δεν έχουν καμία επίγνωση» (G II. 78· C 440). Ο Λάιμπνιτς άσκησε μια παρόμοια κριτική: «Ο κύριος Ντεκάρτ», έγραφε, «απαιτεί μια ελευθερία για την οποία δεν υπάρχει καμιά ανάγκη, όταν επιμένει ότι οι ενέργειες της θέλησης του ανθρώπου είναι [δήθεν] μη προσδιορισμένες – πράγμα που δε συμβαίνει ποτέ» (*Θεοδικία*: GP VI. 89).

Τόσο ο Λάιμπνιτς όσο και ο Σπινόζα έχουν μια ανιστηρά ντετερμινιστική άποψη για το σύμπαν. «Εάν οι άνθρωποι καταλάβαιναν σαφώς το σύνολο της φύσης», ισχυρίζεται ο Σπινόζα, «θα έβρισκαν το καθετί τόσο αναγκαίο, όσο τα αντικείμενα που πραγματεύονται στα μαθηματικά» (G I. 266· C 332). Τούτο σημαίνει πως για κάθε δεδομένο γεγονός X δεν μπορεί να υπάρξει δυνατότητα να ήταν κι αλλιώς.⁷ Για τον Λάιμπνιτς, υπάρχει η περίφημη «αρχή του αποχρώντος λόγου», που βεβαιώνει ότι «κανένα γεγονός δεν μπορεί να είναι αληθινό και καμία πρόταση δεν μπορεί να ισχύει, εάν δεν υπάρχει αποχρών λόγος, για τον οποίο πρέπει να είναι έτσι και όχι αλλιώς» (*Μοναδολογία*, προοφ. 32)· και απ' αυτό συνάγεται πως οτιδήποτε συμβαίνει πραγματικά μέσα στο σύμπαν είναι «βέβαιο και καθορισμένο» (*Θεοδικία* I, 52). Όσοι συμμερίζονται τέτοιες ντετερμινιστικές απόψεις, ενώ την ίδια στιγμή εύχονται να βρουν μια θέση για την ανθρώπινη ελευθερία, έχουν δύο επιλογές: Μπορούν είτε να προσπαθήσουν να εξαιρέσουν τα ανθρώπινα όντα από τους νόμους της φύσης και να υποστηρίξουν ότι έχουμε κάποια απόλυτη και «αντι-αιτιακή» δύναμη επιλογής, βάσει της οποίας είμαστε σε θέση να στεκόμαστε εκτός πλαισίου καθορισμένων συνθηκών· ειδικά (η αποκαλούμενη «συμφιλιωτική» ή «συμβατιστική»

σκέψη⁸), μπορούν να προτείνουν μια έννοια ελευθερίας που επιτρέπει σε κάποιους να ενεργούν ελεύθερα, ακόμα κι αν, δεδομένων όλων των περιστάσεων που στην πραγματικότητα βίωσαν, δε θα μπορούσαν να είχαν κάνει αλλιώς. Τόσο ο Σπινόζα όσο και ο Λάιμπνιτς προτιμούσαν τη δεύτερη εναλλακτική λύση. Και όπως γίνεται σαφές από τα χωρία που έχουν παρατεθεί, θεώρησαν τον Ντεκάρτ οπαδό της πρώτης.

Βέβαια, υπάρχουν πολλά χωρία στον Ντεκάρτ που μοιάζουν να υποστηρίζουν την «απόλυτη» άποψη της ελευθερίας, την οποία του απέδιδαν ο Σπινόζα και ο Λάιμπνιτς. Ιδιαίτερα εντυπωσιακή είναι η επίσημη γλώσσα που χρησιμοποιείται στον Τέταρτο Στοχασμό για να περιγράψει την ανθρώπινη δύναμη της επιλογής. «Η ελευθερία της επιλογής μου», παρατηρεί ο Ντεκάρτ, «είναι τόσο απόλυτη, ώστε η ιδέα οιασδήποτε σημαντικότερης ικανότητας είναι για μένα ασύλληπτη, ώστε η νόηση του εαυτού μου, κατ' εικόνα και ομοίωση του Θεού δυνάμει της βούλησης, να βρίσκεται υπεράνω όλων» (AT VII. 57· CSM II. 40). Όντως, η σύγκριση με τη βούληση του Θεού προϋποθέτει μια κυρίαρχη, αντι-αιτιακή δύναμη επιλογής. Όταν όμως ο Ντεκάρτ γίνεται πιο συγκεκριμένος, αναφερόμενος στη σχέση μεταξύ βούλησης και διάνοιας, θα λέγαμε ότι η εικόνα αλλάζει. Παρότι στις *Αρχές* η ελευθερία ορίζεται ως «δύναμη συγκατάθεσης ή μη συγκατάθεσης κατά βούληση» (I, 39), ο Ντεκάρτ προχωρεί αποσαφηνίζοντας πως μια τέτοια δύναμη περιορίζεται σε περιπτώσεις, όπου η διάνοια δε χάνει σαφών και διακριτών αντιλήψεων. Όταν, λοιπόν, παρουσιάζεται μια τέτοια σαφής αντίληψη, ισχυρίζεται ο Ντεκάρτ, «συναινούμε αυθορμητώς, μη μπορώντας να αμφιβάλουμε για την ισχύ της» (I, 43).

Εδώ υπάρχουν δύο σημαντικά σημεία. Το πρώτο είναι ότι η βούληση χάνει κάθε ανεξαρτησία, όταν οι διεργασίες της διάνοιας διαθέτουν επαρκή σαφήνεια. «Από ένα μεγάλο φως στη διάνοια, απορρέει μια ισχυρή ροπή της βούλησης», υποστηρί-

ζει ο Ντεκάρτ στον Τέταρτο Στοχασμό (AT VII. 59· CSM II. 41). Δεύτερο και σημαντικό, ο Ντεκάρτ επιμένει πως σε μια τέτοια κατάσταση, όταν η βούληση είναι επικαθορισμένη και η συγκατάθεση εξαναγκάζεται από τη διανοητική μας αντίληψη, ωστόσο δρούμε ελεύθερα. «Όσο περισσότερο βλέπω σε μία κατεύθυνση, είτε γιατί κατανοώ σαφώς ότι οι λόγοι της αγαθότητας και της αλήθειας δείχνουν το δρόμο είτε εξαιτίας μιας θεόσταλτης διάθεσης στην πιο μύχιά μου σκέψη, τόσο πιο ελεύθερη και στις δύο περιπτώσεις είναι η επιλογή μου» (AT VII. 58· CSM II. 40). Η αντίληψη της ελευθερίας που προτείνει εδώ ο Ντεκάρτ μοιάζει να πλησιάζει ιδιαίτερα τη «συμβατιστική» προσέγγιση που προέκριναν ο Σπινόζα και ο Λάιμπνιτς. Η ελευθερία παύει να παρουσιάζεται ως αντι-αιτιακή δύναμη· είναι μάλλον «η ελευθερία του διαφωτισμού»⁹ – μια κίνηση της βούλησης που είναι απολύτως καθορισμένη, όντας όμως σε κάθε περίπτωση έκφραση μιας αυθόρμητης εσωτερικής ροπής για την αναγνώριση της αλήθειας. «Ούτε η θεία χάρη ούτε η φυσική γνώση μειώνουν την ελευθερία· αντίθετα, την αυξάνουν και την ενισχύουν...» (αυτόθι). Η ελευθερία αυξάνεται ευθέως ανάλογα προς το βαθμό εσωτερικού αυθορμητισμού και αντιστρόφως ανάλογα προς το βαθμό «αδιαφορίας» – εκείνη την κατάσταση του νου όπου καθεμία από τις δύο εναλλακτικές λύσεις φαίνεται ανοιχτή (AT VII. 59· CSM II. 41). Για τον Ντεκάρτ, ο υψηλότερος βαθμός ανθρώπινης ελευθερίας δεν είναι η «ελευθερία της αδιαφορίας», αλλά «η ελευθερία της αυθορμησίας».¹⁰

Ο Λάιμπνιτς περί ελευθερίας

Η αυθόρμητη σύλληψη της ελευθερίας είναι το κομβικό σημείο της θεωρίας του Λάιμπνιτς για την ανθρώπινη ελευθε-

ρία (παρότι, ασκώντας κριτική στην Καρτεσιανή θεωρία της ελευθερίας, αδυνατεί να αναγνωρίσει την έμφαση που έχει αποδοθεί ειδικά σ' αυτή την έννοια). Στο έργο του *Θεοδικία*, ο Λάιμπνιτς υποστηρίζει ότι η εξάρτηση των εκούσιων πράξεών μας από μια αλυσίδα αιτίων δεν αποκλείει μια «θαυμάσια αυθορμησία, που κατά μία συγκεκριμένη έννοια καθιστά την ψυχή και τα συστατικά της ανεξάρτητα της φυσικής επιρροής όλων των άλλων πλασμάτων» (I, 59). Η απουσία εξωτερικής βίας αποτελεί σημαντικό στοιχείο στην καθημερινή χρήση του όρου «ελεύθερος». Κατά κανόνα, υποτίθεται ότι δρω ελεύθερα και κατά τη βούλησή μου, όταν δρω βάσει των δικών μου εσωτερικών επιθυμιών και ροπών, όταν οι ενέργειές μου προκύπτουν από τις δικές μου αποφάσεις, χωρίς τη μεσολάβηση καμιάς εξωτερικής πίεσης ή δύναμης. Και στην περίπτωση του Λάιμπνιτς, αυτή η θέση ενισχύεται από τη θεωρία των μονάδων ως ατομικών, αυτοπεριεκτικών υποστάσεων, υποστάσεων «κλειστών» στις εξωτερικές επιρροές, που συμπεριφέρονται απλά δυνάμει της ανάπτυξης της δικής τους εσωτερικής φύσης.

Από μια άποψη, η θεωρία του Λάιμπνιτς για την ελευθερία είναι ελκυστική: τι περισσότερο θα μπορούσα να επιθυμώ από την ικανότητα αυθόρμητης έκφρασης της δικής μου εσωτερικής φύσης, δίχως να υπόκειμαι σε εξωτερικές πιέσεις; Σε κάθε περίπτωση, ωστόσο, εάν «όλα είναι βέβαια και προδιαγεγραμμένα στην περίπτωση του ανθρώπου, όπως και σε κάθε άλλη περίπτωση», συνάγεται μάλλον ότι σε κάθε δεδομένη συνθήκη η έννοια μιας ποικιλίας πιθανών επιλογών ανοιχτών σε μας αποτελεί ψευδαίσθηση. Μπορούμε να κάνουμε το Χ διότι θα το θελήσουμε, αλλά η θέλησή μας είναι και η ίδια αιτιακά καθορισμένη. Ενδεχομένως να μην έχουμε συχνά επίγνωση των αιτίων που καθορίζουν για μας ότι θα θελήσουμε το Χ και όχι το Ψ, αλλά, όπως κι ο ίδιος ο Λάιμπνιτς παραδέ-

χεται, αυτό δεν αποδεικνύει τίποτα για την αιτιακή ανεξαρτησία των πράξεών μας: «Είναι σαν μια μαγνητική βελόνα να αρεσκόταν να στρέφεται προς το βορρά, διότι θα σκεφτόταν πως η στροφή της είναι ανεξάρτητη από κάθε άλλο αίτιο, καθώς δε θα είχε επίγνωση των ανεπαίσθητων κινήσεων της μαγνητικής ύλης» (I, 50). Έτσι, εμείς οι άνθρωποι είμαστε τελικά σε καλύτερη θέση, ως προς την ελευθερία, από τη μαγνητική βελόνα; Η αρχική απάντηση του Λάιμπνιτς δεν είναι ιδιαίτερος ικανοποιητική:

Παρότι όλο το μέλλον είναι πέρα από κάθε αμφιβολία προκαθορισμένο, αφού δε γνωρίζουμε τι είναι, ούτε τι προβλέπεται ούτε σε τι συνίσταται αυτό, πρέπει να πράξουμε το καθήκον μας σύμφωνα με το λόγο που μας έχει δοθεί από το Θεό... και στη συνέχεια πρέπει να έχουμε ήρεμο νου και να αφήσουμε τον ίδιο το Θεό να φροντίσει για το αποτέλεσμα (I, 58).

Αυτό ενδεχομένως προτείνει ένα μετριοπαθή φαταλισμό: ο Λάιμπνιτς όμως απορρίπτει ρητά τη «ράθυμη σοφιστεία» σύμφωνα με την οποία, εάν όλα είναι προκαθορισμένα, δεν υπάρχει κανένας λόγος για τη λήψη οιασδήποτε απόφασης. Αφού «τα αποτελέσματα συμβαίνουν δυνάμει ενός αναλογούντος αιτίου», οι προσεκτικές μας πράξεις αποτελούν πλέον μέρος της αλυσίδας των γεγονότων που προσδιορίζουν το μέλλον: έτσι, δεν υπάρχει τίποτα που θα μπορούσε να ειπωθεί για μια δεισιδαιμονική πίστη σε ένα *Fatum Mahometanum*, αντίστοιχη με αυτή που «κάνει τους Τούρκους να μην αποφεύγουν τις τοποθεσίες εκείνες που έχουν καταστραφεί από λοιμό» (I, 57).

Εάν όμως ο Λάιμπνιτς αποκόπτεται αποτελεσματικά από τη φαταλιστική άποψη του ντετερμινισμού, δεν είναι εξίσου πειστικός στην προφανή απειλή που δέχεται η ελευθερία μας από την πιθανότητα να είναι η σύνολη ανθρώπινη συμπεριφορά αιτιακά επικαθορισμένη. Στο πιο πρώιμο έργο του *Λόγος*

περί Μεταφυσικής, ο Λάμπνιτς είχε παρατηρήσει ότι «θα έπρεπε κανείς να διακρίνει ανάμεσα σ' αυτό που είναι βέβαιο και σ' αυτό που είναι προϊόν αναγκαιότητας» (GP IV. 437· P 23): μπορεί ένα μελλοντικό γεγονός να είναι με βεβαιότητα προσδιορισμένο, αλλά τούτο δε μειώνει σε τίποτα το κύρος του ως τυχαίου γεγονότος. Όπως και ο ίδιος ο Λάμπνιτς το θέτει σε κάποιο άλλο σημείο, «ο καθορισμός, που θα μπορούσε να ονομαστεί βεβαιότητα εάν ήταν γνωστός, δεν είναι ασύμβατος με την τυχειότητα» (Θεοδικία I, 36). Ωστόσο, η διδασκαλία του Λάμπνιτς, σύμφωνα με την οποία το «κατηγορούμενο βρίσκεται μέσα στο υποκείμενο» (βλ. Κεφάλαιο 2), εν πάση περιπτώσει εμφανίζεται (όπως και ο ίδιος αναγνωρίζει) να απειλεί την τυχειότητα. Διότι «υποστηρίζουμε πως καθετί που πρόκειται να συμβεί σε κάποιο πρόσωπο ήδη εμπεριέχεται υπόρρητα στη φύση του ή στην έννοιά του, όπως ακριβώς οι ιδιότητες του κύκλου εμπεριέχονται στον ορισμό του» (GP IV. 437· P 23). Απ' αυτό φαίνεται να συνάγεται ότι, για παράδειγμα, η απόφαση του Ιουλίου Καίσαρα να διασχίσει τον Ρουβίκωνα, αντί να παραμείνει στη Γαλατία, ήταν μάλλον αναπόφευκτη, αφού κατ' ανάγκη αυτό ίσχυε για εκείνον αιώνες πριν, όπως ακριβώς οι ιδιότητες ενός τριγώνου ισχύουν αιωνίως και κατ' ανάγκη για το εν λόγω σχήμα.

Ο Λάμπνιτς απαντά σ' αυτό με τη διάκριση ανάμεσα στο «απολύτως» και στο «υποθετικά» αναγκαίο. Η απόφαση του Καίσαρα δεν είναι απολύτως αναγκαία ή «αναγκαία εν εαυτή» (όπως συμβαίνει με την περίπτωση των αριθμητικών ή των γεωμετρικών αληθειών). Η απόφαση είναι πράγματι αναγκαία δεδομένης της σύνολης ομάδας των πρότερων συναφών συνθηκών, εάν όμως «κάποιος επρόκειτο να πράξει το αντίθετο, δε θα έπραττε τίποτα καθαυτό αδύνατο» (P 24). Τούτο αποτελεί το υπόβαθρο της Λαϊβνίτειας θέσης, σύμφωνα με την

οποία υπάρχει μια απειρία πιθανών συμπάντων: ανάμεσα στην άπειρη ομάδα πιθανών υποστάσεων, ο Θεός επιλέγει και χαρίζει την ύπαρξη σ' εκείνες που θα δομήσουν το καλύτερο και το τελειότερο σύμπαν (πρβλ. GP VI. 616· P 187). Υπάρχει, λοιπόν, ένας πιθανός κόσμος στον οποίο δε συνέβη το πέρας του Ρουβίκωνα από τον Καίσαρα. Κατά συνέπεια, η απόφαση του Καίσαρα, ή το κατηγορήμα δυνάμει του οποίου αυτή η απόφαση ισχύει γι' αυτόν, «δεν είναι τόσο απόλυτη όσο τα κατηγορήματα της αριθμητικής και της γεωμετρίας, αλλά υποθέτει τη σειρά των πραγμάτων που ο Θεός διάλεξε ελεύθερα, σειρά η οποία βασίζεται στον πρωταρχικό ελεύθερο θεϊκό νόμο, δηλαδή στο να πράττουμε πάντοτε το τελειότερο...» (GP IV. 438· P 25).

Αυτή η αναφορά στη μεταφυσική των πιθανών κόσμων δεν απαλλάσσει ολοσχερώς τον Λάμπνιτς από το πρόβλημα. Διότι εξακολουθεί να ισχύει για το συγκεκριμένο Καίσαρα, ο οποίος ανήκει στο πραγματικό σύμπαν, πως όλα όσα του αποδίδονται (συμπεριλαμβανομένης της απόφασης να διασχίσει τον Ρουβίκωνα) αποτελούν μέρη του και «εμπεριέχονται στην έννοια» αυτού του συγκεκριμένου υποκειμένου κάθε στιγμή. Έτσι, η πιθανότητα ενός εναλλακτικού συμπαντος, με ένα «δίδυμο Καίσαρα» ο οποίος δε διέσχισε τον Ρουβίκωνα, δε φαίνεται επαρκής για να ανατρέψει την αναγκαιότητα αυτής της πραγματικής απόφασης του Καίσαρα. Ο Λάμπνιτς θα έπρεπε να συμφωνήσει πως ο Καίσαρας, ο πραγματικός Ιούλιος Καίσαρας που αποτελεί μέρος του συμπαντός μας, πιθανόν να μην μπορούσε να πράξει αλλιώς. Αυτό προβάλλεται δυναμικά σ' ένα χωρίο από την αλληλογραφία μεταξύ Λάμπνιτς και Αντουάν Αρνό, τη δεκαετία του 1680: Ο Θεός δημιούργησε ένα συγκεκριμένο Αδάμ, καθορισμένο ως προς όλα τα κατηγορήματά του, μέσα από ένα άπειρο πλήθος πιθανών Αδάμ. Στη συνέχεια, ισχυρίζεται ο Λάμπνιτς, εάν υποθέσουμε ένα σύμπαν στο οποίο ο Αδάμ

δε θα έπαιρνε το μήλο, τότε δε μιλάμε γι' αυτόν το συγκεκριμένο Αδάμ, αλλά για κάποιον άλλο: «εάν του είχαν συμβεί διαφορετικά πράγματα, δε θα ήταν ο Αδάμ που γνωρίζουμε, αλλά κάποιος άλλος» (GP II. 42· P 55-6).

Αυτές οι λαβυρινθώδεις σκέψεις για την «αναγκαιότητα» των ανθρώπινων αποφάσεων κάποιες φορές έχουν σημαντικές επιπτώσεις στην ηθική. Το ότι συλλαμβάνουμε τους εαυτούς μας ως ανθρώπινα όντα προϋποθέτει ότι είμαστε σε θέση να προσδιορίσουμε κατά ποία έννοια ισχύει η ελευθερή μας δράση και η υπευθυνότητά μας για τις πράξεις μας. Όσον αφορά τη θεωρία του Λάμπνιτς για τον τρόπο θεώρησης των πράξεών μας, ως αυθόρμητων και ανεμπόδιστων εκφράσεων της δικής μας εσωτερικής φύσης, είναι βέβαιο ότι παρέχει ένα σαφές και συνεπές μοντέλο της ανθρώπινης ελευθερίας. Στο ερώτημα όμως περί υπευθυνότητας, η θέση του είναι πιο προβληματική. Διότι το να καθιστούμε κάποιους υπεύθυνους ή «υπόλογους» για τις πράξεις τους, το να τους θεωρούμε ως ορθά υποκείμενους σε έπαινο ή ψόγο (και πιθανότατα ποινή), φαίνεται να προϋποθέτει πως εκείνοι διαθέτουν μια γνήσια διττή γνώση, να πράξουν Χ ή όχι Χ. Κρίσεις όπως «είσαι κατηγορούμενος διότι έπραξες Χ» φαίνονται ορθές μόνο στην περίπτωση που η πράξη του όχι-Χ ήταν, στις συγκεκριμένες περιστάσεις, εντός του πλαισίου επιλογών σου. Και είναι σ' αυτό το σημείο που η αδυναμία του Λάμπνιτς να παράσχει ένα πειστικό επιχείρημα για το οποίο ο Καίσαρας (ο δικός μας Καίσαρας) θα μπορούσε να έχει κάνει κάτι άλλο από το να διασχίσει τον Ρουβίκωνα, φαίνεται επιβλαβής για την παραδοσιακή έννοια της υπευθυνότητας.¹¹ Μερικές φορές ο Λάμπνιτς αποπειράται να λύσει το πρόβλημα προβάλλοντας το σύνθημα ότι τα κίνητρα «δημιουργούν τάση, χωρίς όμως να εξαναγκάζουν». «Τα κίνητρα δεν επιδρούν στο νου όπως τα βάρη στην ισορροπία», έγραφε ο Λάμπνιτς στον Σάμιουελ Κλαρκ το

1716· «μάλλον είναι ο νους που δρα δυνάμει των κινήτρων» (GP VII. 392· P 222). Εδώ φτάνουμε σ' ένα αποκαλυπτικό σημείο: όταν αποφασίζω να πράξω Χ, διότι η διάθεσή μου και οι επιθυμίες μου με οδηγούν να βλέπω το Χ ως την καλύτερη πορεία, δεν περιορίζομαι να πράξω Χ από κάποια εξωτερική δύναμη· αντίθετα, αυτή είναι η απόφασή μου.¹² Ακόμα κι έτσι, αυτό δεν απομακρύνει το πρόβλημα της αναγκαιότητας – το ερώτημα, δηλαδή, εάν θα μπορούσα, σε συγκεκριμένες συνθήκες, να είχα πράξει διαφορετικά απ' ό,τι έπραξα.

Βάσει αυτού, έχει ενδιαφέρον να δούμε πως, όταν ο Λάμπνιτς συζητεί τη δικαιολόγηση των ανταμοιβών και των ποινών, παρέχει μια θεωρία που αποσκοπεί στο να παρακάμψει το ερώτημα του καθορισμού, δείχνοντας πως ακόμα και στην περίπτωση που καμία ανθρώπινη απόφαση δεν μπορούσε στην πραγματικότητα να έχει στραφεί αντίθετα από εκεί όπου στράφηκε, ακόμα και τότε υπάρχει ένα νόημα, κατά το οποίο η απονομή και ποινών και ανταμοιβών είναι αρκετά λογική. Ο Λάμπνιτς υποστηρίζει, αρχικά, ότι πρέπει να κατασταλεί η επικίνδυνη και αντικοινωνική συμπεριφορά, ανεξάρτητα από το ζήτημα του ηθικού σφάλματος. Στη συνέχεια, δείχνει πως είναι ζήτημα εμπειρίας το ότι «ο φόβος των ποινών και η ελπίδα των ανταμοιβών εξυπηρετούν κάνοντας τους ανθρώπους να απέχουν από το κακό και να πάλεύουν για το καλό» (Θεοδικία, I, 68-71). Έτσι, η πρόληψη λειτουργεί ως αιτιακά αποτελεσματικός μηχανισμός, η δικαιολόγηση του οποίου δεν υπονομεύεται σε καμία περίπτωση από την πιθανότητα του ντετερμινισμού. Πάντως, ο Λάμπνιτς αναγνωρίζει «ένα διαφορετικό είδος δικαιοσύνης και ένα συγκεκριμένο είδος ανταμοιβής και ποινής», που δε φαίνονται συμβατά με την εκδοχή της αδυναμίας όλων των ανθρώπινων όντων να πράξουν διαφορετικά απ' ό,τι πράττουν. Αυτό το ονομάζει «αντεκδικητική» ή «τιμωρητική» δικαιοσύνη και αυτό που έχει στο νου του είναι η προ-

σέγγιση της τιμωρίας, η οποία στις μέρες μας τιτλοφορείται «ανταποδοτική». Η χαρακτηριστική φιλοσοφική στάση του Λάμπνιτς – αυτή του συμφιλωτή – τον οδηγεί στην ανάπτυξη μιας υπεράσπισης της ανταποδοτικής δικαιοσύνης, πρόκειται όμως για μια υπεράσπιση ισχυρότερη στη ρητορική παρά στο επιχείρημα. Η ανταπόδοση «θεμελιώνεται στην καταλληλότητα των πραγμάτων». Δίνει «ικανοποίηση στον καλλιεργημένο νου, όπως συμβαίνει και μ' ένα ωραίο μουσικό κομμάτι ή μ' ένα ωραίο αρχιτεκτονικό έργο» (I, 73).¹³ Πάντως, ο Λάμπνιτς δε θα έπρεπε να κριθεί τόσο για την ανεπιτυχή του περιπλάνηση στην ανταποδοτική θεωρία, αλλά μάλλον για την υπεράσπιση μιας «αυθόρμητης» σύλληψης της ελευθερίας, καθώς και για τη συνηγορία του σε μια αμιγώς εργαλειακή θεωρία της τιμωρίας· διότι είναι σ' αυτό το σημείο που επιτυγχάνει να οριοθετήσει την περιοχή που πρέπει να καταληφθεί απ' όσους επιθυμούν να δομήσουν ένα ηθικό σύστημα συμβατό με τον καθολικό ντετερμινισμό.¹⁴

Σπινοζική ελευθερία: προσπάθεια και ορθολογικότητα

Ο Σπινόζα και ο Λάμπνιτς συμμερίζονταν αμφότεροι το σκληρό ντετερμινισμό κι έτσι δεν είναι τυχαία η ύπαρξη πολλών παραλληλίων ανάμεσα στη Λαϊβνίτεια θεωρία της ελευθερίας και στην αντίστοιχη του Σπινόζα. Όπως είδαμε, κεντρικό ρόλο στη Λαϊβνίτεια θεωρία της ελευθερίας έχει η θέση εκείνη κατά την οποία οι μονάδες – και κυριότερα η μονάδα που συνιστά την έλλογη ψυχή του ανθρώπου – δεν αναπτύσσουν δράση καθορισμένη από έξω, αλλά από το εσωτερικό: «υπάρχει μια αντάρκεια, που τους καθιστά πηγή των εσωτερικών τους ενεργημάτων» (*Μοναδολογία*, προγρφ.18). Εξισώνοντας την ελευθερία με τον εσωτερικό καθορισμό ή τον αυτοκαθορισμό,

ο Λάμπνιτς συμφωνεί με τον Σπινόζα, ο οποίος ισχυρίζεται στην *Ηθική* ότι «ένα πράγμα ονομάζεται ελεύθερο, μόνο εάν είναι καθορισμένο να ενεργεί ολομόναχο» (I, ορσ. 7). Ο Σπινόζα όμως ανασύρει μια σημαντική αντίθεση ανάμεσα στο Θεό και τα πεπερασμένα όντα: Ο Θεός «υπάρχει μόνο εξαιτίας της αναγκαιότητας της φύσης του» (αυτόθι), ενώ τα μεμονωμένα πεπερασμένα όντα «καθορίζονται από την αναγκαιότητα της θείας φύσης... να υπάρχουν και να παράγουν αποτελέσματα μ' ένα συγκεκριμένο τρόπο» (I, πρότ. 29). Λαμβάνοντας υπόψιν τον ορισμό του Σπινόζα για το «ελεύθερο» ως «καθορισμένο να δρα μόνο ολομόναχο», θα μπορούσαμε να συμπεράνουμε πως δεν υπάρχει καμιά πιθανότητα γνήσιας ελευθερίας των πεπερασμένων ανθρώπινων όντων. Πάντως, είναι σημαντικό να θυμόμαστε πως ο καθορισμός των πεπερασμένων όντων από το Θεό δε φέρει επαρκώς, στο Σπινοζικό σύστημα, τις συνδηλώσεις οι οποίες θα ήταν παρούσες, εάν πραγματευόμαστε μια συμβατική θεωρία του Θεού ως «υπερβατικού» δημιουργού ξεχωριστού από το σύμπαν. Τα μεμονωμένα πεπερασμένα όντα είναι, για τον Σπινόζα, τελικοί «τρόποι» του Θεού – «τρόποι με τους οποίους τα κατηγορήματα του Θεού εκφράζονται συγκεκριμένα και αποφασιστικά» (III, πρότ. 6). Λόγω αυτού, ο Σπινόζα μπορεί να αποδώσει στα μεμονωμένα πράγματα μια συγκεκριμένη ενεργή εσωτερική δύναμη ή ικανότητα, όχι ιδιαίτερα διαφορετική από αυτή που απέδιδε (αν και για τελείως διαφορετικούς λόγους) ο Λάμπνιτς στις μονάδες του. Στο δεύτερο μέρος της *Ηθικής*, ο Σπινόζα αναφέρεται σε μια «δύναμη (*vis*), μέσω της οποίας κάθε πράγμα παραμένει στην ύπαρξή του» – δύναμη που προέρχεται από την «αιώνια αναγκαιότητα του Θεού» (πρότ. 45, σχόλ.). Στο δε τρίτο μέρος εισάγει έναν ειδικό τεχνικό όρο για τη δύναμή του – το *conatus* («μαχόμενο» ή «αγωνιζόμενο»): «κάθε πράγμα στο βαθμό που είναι εν εαυτώ¹⁵ μάχεται για να κρατηθεί στο είναι του» (πρότ. 6).

Το *conatus* δεν περιορίζεται στα συνειδητά ή, έστω, στα ζωντανά πράγματα. Όντως, η δήλωση του Σπινόζα για την αρχή του *conatus* εν μέρει μας θυμίζει εκείνη του Ντεκάρτ για την αρχή της αδράνειας, την αρχή, δηλαδή, σύμφωνα με την οποία, εάν όλοι οι άλλοι παράγοντες παραμένουν σταθεροί, τότε το κινούμενο πράγμα θα συνεχίσει την κίνησή του, ενώ το στάσιμο θα εξακολουθεί να μένει σε ηρεμία, και γενικά «κάθε πράγμα θα παραμένει πάντοτε στην ίδια κατάσταση, στο μέτρο που μπορεί, και δε θα αλλάξει ποτέ, παρά μόνο ως αποτέλεσμα εξωτερικών αιτίων» (Αρχές II, 37).¹⁶ Πάντως, σ' ό,τι αφορά τα ανθρώπινα όντα, το *conatus* του Σπινόζα σημαίνει πολλά περισσότερα πράγματα από μια τάση παραμονής στην ίδια κατάσταση. Σε ό,τι αφορά το νου, το *conatus* αποτελεί μια συνειδητή πάλη, ενώ σε ό,τι αφορά το νου και το σώμα από κοινού, ταυτίζεται με την όρεξη. «Αυτή η όρεξη», ισχυρίζεται ο Σπινόζα, «δεν είναι τίποτ' άλλο, παρά η ίδια η ουσία του ανθρώπου, από τη φύση του οποίου συνάγονται αναγκαία τα πράγματα εκείνα που προάγουν τη διατήρησή του» (G II. 147· C 500). Αυτό μπορεί να φαίνεται πως ανοίγει το δρόμο για μια καθαρά Λαϊβνίτσια σύλληψη της ελευθερίας – την άποψη ότι είμαστε ελεύθεροι όσο η αρχή των πράξεών μας βρίσκεται μέσα μας, ενώ η συμπεριφορά μας εκφράζει τη δική μας φύση, απαλλαγμένη από εξωτερικές πιέσεις. Στο τέταρτο μέρος της *Ηθικής* όμως, το οποίο έχει τον τίτλο *De servitute humana* («Περί ανθρώπινης δουλείας» ή «Περί ανθρώπινης υποδούλωσης»), ο Σπινόζα αποσαφηνίζει ότι η δύναμη του *conatus*, που βρίσκεται μέσα στον καθένα, «περιορίζεται και υπερβαίνεται απείρως από τη δύναμη των εξωτερικών αιτίων» (πρότ. 3). Δεν υπάρχει δε διαφυγή απ' αυτά τα αίτια, καθώς ο άνθρωπος αποτελεί αναγκαία μέρος του Θεού –ή– της Φύσης· η έννοια ότι μπορεί να αποτελεί ένα ον απολύτως αυτοκαθοριζόμενο αποτελεί απλώς μια φαντασίωση. «Ο άνθρωπος αναγκαία... ακολουθεί και υπακούει τη συνήθη τάξη της Φύσης και

προσαρμόζεται ο ίδιος σε αυτήν, όσο η φύση των πραγμάτων το απαιτεί» (πρόσιμα της πρότ. 4).

Στο βαθμό που μπορούμε να είμαστε ελεύθεροι (και ο Σπινόζα είναι αμετάκλητος ως προς το ότι δεν έχουμε «απόλυτη» ή αντι-αιτιακή ελευθερία: Πρόλογος του πέμπτου μέρους της *Ηθικής*), η ελευθερία μας θεμελιώνεται στην άσκηση του λόγου μας. Τούτο γίνεται σαφές από τον ίδιο τον τίτλο του πέμπτου μέρους της *Ηθικής*: το κλειδί για την ανθρώπινη ελευθερία είναι η «δύναμη της διάνοιας». ¹⁷ Το θεμέλιο αυτού του ισχυρισμού έχει ετοιμαστεί από πριν. Στο τρίτο μέρος της *Ηθικής* ο Σπινόζα δείχνει ότι ο νους μας είναι φορέας αλλά και δέκτης ενεργημάτων: στο βαθμό που οι ιδέες του είναι επαρκείς είναι φορέας (*agit*), στο βαθμό όμως που είναι ανεπαρκείς καθίσταται ενεργούμενο (*patitur*) (πρότ. 1). Το λατινικό ουσιαστικό που αντιστοιχεί στο ρήμα *patior* (δέχομαι ενεργήματα) είναι το *passio* (μεταφράζεται γενικά «πάθος»). Μεγάλο τμήμα δε του τρίτου μέρους της *Ηθικής* αφιερώνεται στην ανάλυση και την ταξινόμηση των «παθών» (όπως τα συναισθήματα της απελπισίας, της τύψης, του μίσους, του θυμού, της ζήλιας, του πόθου, της δειλίας, της λαγνείας και πολλών άλλων). ¹⁸ Η απόδοση του τίτλου των «παθών» σ' αυτά τα συναισθήματα σημαίνει πως, όταν βρισκόμαστε σε καταστάσεις τέτοιες, δεν είμαστε πλήρως «υπεύθυνοι», αλλά μάλλον είμαστε ενεργούμενα (πρβλ. με τη φράση «είμαι δέσμιος των συναισθημάτων»). Ο ρόλος του λόγου έγκειται στο να μας βοηθήσει να διαφύγουμε απ' αυτή τη δουλική και παθητική κατάσταση. Η θέση του Σπινόζα συνίσταται στο ότι ένα πάθος παύει να είναι πάθος από τη στιγμή που διαμορφώνουμε μια σαφή και διακριτή ιδέα γι' αυτό (V, πρότ. 3). «Καθένας μας έχει τη δύναμη να καταλαβαίνει τον εαυτό του και τα συναισθήματά του και, κατά συνέπεια, να κυριαρχείται λιγότερο απ' αυτά» (πρότ. 4, σχόλ.).

Για τον Σπινόζα, η επαρκής κατανόηση ενός φαινομένου συμπεριλαμβάνει την ολοκληρωμένη κατανόηση των αιτίων του και αυτή, με τη σειρά της, συμπεριλαμβάνει τη διάλυση της ψευδαίσθησης της τυχαιότητας, καθώς και την αναγνώριση της αναγκαιότητας του να είναι έτσι και όχι κάπως αλλιώς (βλ. Κεφάλαιο 2). Ισχύει, βέβαια, ότι μεγάλο μέρος της ανθρωπίνης συναισθηματικής ζωής μας συνδέεται με την πεποίθηση ότι τα πράγματα θα μπορούσαν να είναι κι αλλιώς. Απεγνωσμένα ελπίζουμε ότι θα συμβεί το Χ και όχι το Ψ. Μας βασανίζει η σκέψη: «ας είχαν συμβεί τα πράγματα διαφορετικά». Κυριαρχούμε από ιδεοψυχαναγκαστικούς φόβους του τύπου «τι θα γινόταν εάν είχε συμβεί το τάδε και το δείνα». Τέτοια συναισθήματα μπορούν να αποβούν καταστροφικά για τη γαλήνη μας. Αλλά ούτε αυτό που προτείνει ο Σπινόζα για την κατάκτηση των παθών διαμέσου της κατανόησης μπορεί να υποσχεθεί μια πνευματική ζωή πιο γαλήνια και λιγότερο αγωνιώδη. Ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα δίνεται στο πέμπτο μέρος της *Ηθικής*: «η θλίψη για κάτι καλό που χάθηκε λιγοστεύει όταν ο άνθρωπος που το απώλεσε αναγνωρίζει πως αυτό το καλό δε θα μπορούσε με κανέναν τρόπο να είχε διατηρηθεί» (πρότ. 6, σχόλ.). Πάντως, σύμφωνα και με την ένσταση πολλών σχολιαστών, η Σπιννοζική συνταγή δε φαίνεται αλάνθαστη. Η γνώση των αιτίων ενός λυπηρού γεγονότος δε διώχνει τη θλίψη· η κατανόηση των αιτίων ενός τρομακτικού γεγονότος δε μειώνει κατ' ανάγκη το φόβο.¹⁹ Ο Σπινόζα σε κάποιο σημείο παραδέχεται ότι η σαφής και διακριτή γνώση μπορεί να μην «απομακρύνει απόλυτα» τα πάθη, αλλά υποστηρίζει πως τουλάχιστον «θα προκαλέσει την κατάληψη από μέρους τους του μικρότερου δυνατού τμήματος του νου» (πρότ. 20, σχόλ.).

Παρότι η εικόνα του Σπινόζα για την καλή ζωή μπορεί να φαίνεται συχνά ψυχρή, απόμακρη και αυστηρά διανοητική,²⁰

αυτός δεν παριστά τη ζωή του ελεύθερου ανθρώπου (*homo liber*) ως εξ ολοκλήρου στερημένη συναισθημάτων. Η υπέρβαση των παθών –συναισθημάτων για τα οποία εμείς συνιστούμε «δέκτες των ενεργημάτων τους» ή τα οποία «υφιστάμεθα»– εξακολουθεί να αφήνει περιθώρια για ενεργά συναισθήματα από τα οποία κατευθύνονται οι αγώνες μας, ενώ ελέγχονται από το λόγο· σε τέτοια θετικά «παθήματα» περιλαμβάνονται «η νηφαλιότητα, το θάρρος, η μετριοπάθεια, η αβροφροσύνη και το έλεος» (G II. 188· C 529). Στη *Θεολογικοπολιτική Πραγματεία* του Σπινόζα γίνεται μια σύγκριση ανάμεσα στη ζωή του σκλάβου και στη ζωή ενός ελεύθερου υποκειμένου, που σε κάποια έκταση ρίχνει φως στη γενική Σπιννοζική σύλληψη της ελευθερίας. Ο σκλάβος είναι κάποιος που προορίζεται να υπακούει στις διαταγές του αφέντη του, ανεξάρτητα από το εάν αυτές τον συμφέρουν ή όχι. Το παιδί βρίσκεται μάλλον σε πιο προνομιούχα θέση, γιατί, αν και υπακούει στις διαταγές κάποιου άλλου (του γονέα), αυτές οι διαταγές δίνονται προς όφελος δικό του. Η πιο προνομιούχα κατάσταση όμως είναι αυτή του ελεύθερου υποκειμένου, το οποίο, παρότι υπακούει στις διαταγές του ηγεμόνα, τις υπακούει αναγνωρίζοντας λογικά πως είναι προς όφελος όλων (του εαυτού του συμπεριλαμβανομένου). «Ελεύθερος είναι μόνο αυτός που ζει ελεύθερα βουλήσει υπό την πλήρη καθοδήγηση του λόγου» (κεφ. 16: G III. 194).

Αντίθετα με τον Λάμπνιτς, ο Σπινόζα δεν είναι συμφιλιωτής. Η εικόνα του για την ανθρωπίνη κατάσταση είναι μια εικόνα ριζοσπαστική και αναθεωρητική, η οποία, εάν τη δεχόμαστε, θα καλούσε σε πολλές αλλαγές την καθιερωμένη μας ηθική άποψη. Ειδικά η θεωρία του Σπινόζα για τα πάθη παρουσιάζει αξιοσημείωτες συνέπειες για τις τυπικές ηθικές εκτιμήσεις και αποτιμήσεις της ανθρώπινης δράσης. Και τούτο διότι οι ηθικές μας απαντήσεις σε πράξεις αξιοκατάκριτες

ενέχουν συχνά συναισθήματα, όπως αυτό της μετάνοιας, της αγανάκτησης, της τύψης και άλλων παρομοίων, συναισθήματα τα οποία δικαιολογούνται μόνο με την προϋπόθεση μιας δυνατότητας διαφορετικής συμπεριφοράς των ανθρώπων. Μια τέτοια υπόθεση, κατά την άποψη του Σπινόζα, είναι απλώς εσφαλμένη και μπορούμε να τη δεχτούμε μόνο εάν αγνοούμε τα αληθινά αίτια των πράξεών μας. Οι τύψεις δεν αρμόζουν σε κάποιον που ζει υπό την καθοδήγηση του λόγου (G II. 246· C 573)· η μετάνοια συνδέεται με τη λανθασμένη πεποίθηση ότι μια πράξη έγινε «από μια ελεύθερη απόφαση του νου» (G II. 197· C 537). Γενικά, δε, οι έννοιες του «επαίνου, του ψόγου, του αμαρτήματος και της αρετής» έχουν προκύψει, σύμφωνα με τον Σπινόζα, από μια σύλληψη του ανθρώπου ως αυτοκαθοριζόμενου ατόμου, σύλληψη η οποία δείχνει έλλειψη γνώσης (G II. 81· C 444. Βλ. G II. 138· C 492). Σ' αυτό το σημείο, η αποτίμηση της Σπινοζικής θέσης είναι περίπλοκη και δύσκολη. Ακόμα κι αν δεχτεί κανείς το αυστηρά ντετερμινιστικό του πλαίσιο, δεν είναι σαφές ότι η αποφυγή όλων των ηθικιστικών και αναδραστικών συμπεριφορών—συμπεριφορές, οι οποίες προς το παρόν αποτελούν βέβαια μέρος του τρόπου με τον οποίο βλέπουμε τον εαυτό μας, καθώς και του τρόπου με τον οποίο αλληλεπιδρούμε με τους άλλους ανθρώπους—θα ήταν για μας ψυχολογικά δυνατή. Ακόμα δε κι αν ήταν ψυχολογικά δυνατή, τούτο δε σημαίνει πως η ζωή δίχως αυτές τις συμπεριφορές θα ήταν καλύτερη, με την έννοια ενός αξιολογότερου και περισσότερο ικανοποιητικού τρόπου ζωής για τα ανθρώπινα όντα.²¹ Παρότι ο Σπινόζα δεν έχει να αντιτάξει μια επεξεργασμένη θέση σ' αυτόν τον τύπο ένστασης, φαίνεται πιθανό ότι θα επέμενε τουλάχιστον ότι, ανεξάρτητα από το εάν θα μπορούσαμε να επιτύχουμε την εξάλειψη των αιτίων όλων των «αναδραστικών» παθών, όπως της δυσαρέσκειας και του θυμού, μιλώντας αντικειμενικά και δίχως καμιά εμπάθεια,

είναι βέβαιο ότι κάποιες μορφές ζωής εξακολουθούν να παραμένουν καταδικαστές. Απαντώντας σε μια επιστολή του Χένρι Όλντενμπουργκ το 1676, όπου ετίθετο το ερώτημα εάν κανένας μας θα μπορούσε να κατηγορηθεί για τις πράξεις του μέσα σ' ένα Σπινοζικό κόσμο, όπου κανείς δε θα μπορούσε να πράξει διαφορετικά απ' ό,τι έπραττε, ο Σπινόζα παρατήρησε ότι «ένα άλογο μπορεί να συγχωρεθεί διότι είναι άλογο και όχι άνθρωπος, καθώς οτιδήποτε κι αν συμβεί, αυτό θα εξακολουθήσει να είναι ένα απλό άλογο». Είναι άλλο πράγμα η αναίρεση της κατηγορίας, με την παραδοσιακή της σημασία, για μια δεδομένη συμπεριφορά και άλλο να ισχυριζόμαστε πως οτιδήποτε σχετικό με την εν λόγω συμπεριφορά είναι όπως θα έπρεπε να είναι. «Οι άνθρωποι μπορεί να είναι συγχωρητέοι· ωστόσο, ελλείψει επιείκειας, μπορούν και να βασανιστούν ποικιλοτρόπως» (G IV. 327· W 358). Κατά την άποψη του Σπινόζα, δεν είναι δουλειά ενός συγγραφέα που γράφει για την ηθική να θρηνολογεί ή να επικρίνει την αδυναμία της ανθρώπινης κατάστασης (Πρόλογος στο τρίτο μέρος της *Ηθικής*), τούτο όμως δεν τον εμποδίζει να συνηγορεί υπέρ αυτού που θεωρεί ως καλύτερο τρόπο ζωής.

*Η ανθρώπινη φύση και η αγαθή ζωή
στον Ντεκάρτ και στον Σπινόζα*

Είναι πράγματι παράδοξο πώς ο Σπινόζα, που απέρριπτε την ιμπεριαλιστική θεωρία του Ντεκάρτ για το νου, κατέληξε σε μια ιδέα για την καλή ζωή, η οποία προτείνει την αποδέσμευση από τις περισσότερες σωματικές μέριμνες και δεσμεύσεις. Όταν τα πάθη έχουν εξαλειφθεί ή η εξουσία τους πάνω σε μας έχει αναιρεθεί από την έλλογη κατανόηση, είμαστε ελεύθεροι να συγκεντρωθούμε στα «πράγματα που ανήκουν στην

εμβέλεια του νου, χωρίς συσχετισμό με το σώμα» (πρότ. 20, σχόλ. πέμπτου μέρους *Ηθικής*). Ο άνθρωπος που στερείται γνώσης προβληματίζεται από τα εξωτερικά αίτια και δεν μπορεί να κατακτήσει την αληθινή ηρεμία. Αντίθετα, ο σοφός άνθρωπος έχει «συνείδηση του εαυτού του και του Θεού λόγω μιας συγκεκριμένης αιώνιας αναγκαιότητας» (πρότ. 42, σχόλ.). Έχοντας κατακτήσει την αληθινή νόηση (βλ. Κεφάλαιο 2), ο άνθρωπος μπορεί να φτάσει σ' αυτή την κατάσταση που ο Σπινόζα αποκαλεί «διανοητική αγάπη του Θεού» (*amor intellectualis Dei*: πρότ. 33). Σ' αυτή την κατάσταση «ο νους δεν μπορεί να καταστραφεί εξ ολοκλήρου μαζί με το σώμα, διότι κάποιο στοιχείο του, που είναι αιώνιο, παραμένει» (πρότ. 23).

Αυτή η εξαιρετικά διανοητική, σχεδόν πνευματική σύλληψη του υψηλότερου ανθρώπινου πεπρωμένου, κατά έναν παράξενο τρόπο, φαίνεται να πλησιάζει τη δυϊστική παράδοση του Πλάτωνα και του Ντεκάρτ. Εδώ όμως προκύπτει ένα ακόμα παράδοξο. Διότι, εάν συγκρίνουμε με την Καρτεσιανή σύλληψη του αγαθού για τον άνθρωπο, βρισκόμαστε αμέσως αντιμέτωποι με μια πολύ πιο στέρεη και προσγειωμένη προσέγγιση. Παρά την επίσημη δέσμευσή του σε μια ιμματαριαλιστική άποψη της ουσιαστικής μας φύσης, ο Ντεκάρτ στα τελευταία του κείμενα φανερώνει ένα διαρκώς αυξανόμενο ενδιαφέρον για τον άνθρωπο, όχι πλέον ως διανοητικό πνεύμα αποσπασμένο από τις σωματικές μέριμνες, αλλά και ως πλάσμα από σάρκα και αίμα, ένα ενσώματο ον. Αυτό το ενδιαφέρον το διηγείραν εν μέρει τα οξυτάτα ερωτήματα της Πριγκίπισσας Ελισάβετ της Βοημίας στην αλληλογραφία της με το φιλόσοφο, αρχής γενομένης από μια επιστολή το Μάιο του 1643: πώς θα μπορούσε η ψυχή του ανθρώπου, ρωτούσε, αν είναι αμιγώς σκεπτόμενη υπόσταση, να παράγει τις φυσικές αλλαγές στο σώμα, οι οποίες περιλαμβάνονται στις εκούσιες πράξεις; Ο Ντεκάρτ στην απάντησή του έκανε λόγο για

τρεις «πρωτογενείς έννοιες ή μοντέλα, στα οποία βασίζεται όλη η υπόλοιπη γνώση μας». Εκτός από την έννοια του νου και την έννοια του σώματος, υπάρχει και μία τρίτη πρωτογενής έννοια, εκείνη της ένωσης νου και σώματος, η οποία εμπεριέχει τη «δύναμη της ψυχής να κινεί το σώμα και τη δύναμη του σώματος να επιδρά στην ψυχή και να προκαλεί αισθήσεις και πάθη» (ΑΤ ΙΙΙ. 664· Κ 138). Ο Ντεκάρτ ενδιαφερόταν όλο και περισσότερο να δώσει μια πλήρη έκθεση τόσο του μηχανισμού αυτής της ένωσης, όσο και της εμπλοκής του στο ερώτημα του πώς μπορούμε να διάγουμε το βίο μας.

Οι προσπάθειες του Ντεκάρτ να περιγράψει το μηχανισμό της ένωσης νου και σώματος ήσαν κάθε άλλο παρά επιτυχείς· πράγματι, σ' αυτό το σημείο αντιμετώπισε αξεπέραστα φιλοσοφικά προβλήματα (βλ. Κεφάλαιο 4). Ωστόσο, ήταν σε θέση να διεξάγει μια λεπτομερή ανάλυση των «αισθήσεων και των παθών» που, κατά την άποψή του, αποτελούν την αρχική πιστοποίηση της ενσώματης φύσης μας. Τα αποτελέσματα των στοχασμών του Ντεκάρτ σ' αυτά τα ζητήματα εμπεριέχονται στο έργο του *Πάθη της Ψυχής*, που εκδόθηκε το 1649, έργο που αψηφά τη σύγχρονη ταξινόμηση με τους στενά ακαδημαϊκούς εξειδικευμένους όρους και ταξινομεί ελεύθερα κατηγορίες της μεταφυσικής, της φυσιολογίας, της ψυχολογίας και της ηθικής. Πολλά από τα θέματα των *Παθών* εντοπίζονται και στην *Ηθική* του Σπινόζα: και στα δύο έργα υπάρχει η μέριμνα για την παροχή ενός σκελετού μιας πλήρους και σφαιρικής ταξινόμησης των παθών, ενώ και τα δύο πλαίσια είναι αυστηρώς αναγωγικά. Ο Ντεκάρτ προσπαθεί να δείξει πώς όλα τα ποικίλα πάθη, στα οποία υποκειμέθα, προκύπτουν από συνδυασμούς ή προσαρμογές των έξι πρωτογενών παθών: του θαυμασμού, της αγάπης, του μίσους, της επιθυμίας, της χαράς και της λύπης («όλα τα άλλα συντίθενται από κάποια απ' αυτά τα έξι ή αποτελούν είδος τους»: *Πάθη* ΙΙ, 69). Στον Σπινόζα η αναγωγή

εκτείνεται ακόμα περισσότερο, ενώ επικαλείται μόνο τρία πρωτογενή πάθη – τη χαρά, τη λύπη και την επιθυμία (G II. 149· C 501). Επιπλέον, και οι δύο φιλόσοφοι θεωρούσαν πρωταρχικό τους καθήκον να παρέχουν «φάρμακα» για τα πάθη. Ο Ντεκάρτ έγραψε στην Ελίζαμπεθ πως το κύριο εμπόδιο μιας ευτυχισμένης ζωής είναι ότι τα πάθη μας «αντιπροσωπεύουν για μας αγαθά, εξωθώντας μας στη διεκδίκησή τους, κάνοντάς τα να φαίνονται πολύ μεγαλύτερα απ' όσο είναι στην πραγματικότητα» (AT IV. 295· K 173).

Περιστasiaκά, στον Ντεκάρτ ήσκησε μεγάλη έλξη η σκέψη μιας καλύτερης ζωής απελευθερωμένης από όλα τα πάθη, όπου η ψυχή, αποδεσμευμένη από την κυκλοφορία των αισθήσεων, θα «αφιερωνόταν στην αγαπημένη θεωρία της θείας διάνοιας, όντας μια αδύναμη απόρροιά της» (AT IV. 608· K 212) – χωρίο που θυμίζει αρκετά το Σπινοζικό *amor intellectualis Dei*. Γενικά, όμως, ο Ντεκάρτ θεωρεί τα πάθη χαρακτηριστικό και πολύτιμο κομμάτι της φύσης μας ως ενσώματων όντων. «Τα πάθη είναι όλα καλά από τη φύση τους και δεν πρέπει να αποφύγουμε τίποτ' άλλο, εκτός από την κατάχρηση ή την υπερβολή τους» (Πάθη III, 211). Παρά τους σχεδόν Αριστοτελικούς απόηχους αυτού του χωρίου, ο Ντεκάρτ διατηρεί σταθερά μια εξ ολοκλήρου αντι-Αριστοτελική πεποίθηση σε μια διαχωρισμένη ψυχή.²² Συνεχίζει παρατηρώντας ότι η ψυχή μπορεί να έχει δικές της απολαύσεις· όμως προσπαθεί σκληρά να τονίσει πως «οι απολαύσεις, που ισχύουν τόσο για την ψυχή όσο και για το σώμα, εξαρτώνται τελείως από τα πάθη, έτσι ώστε τα πρόσωπα των οποίων τα πάθη μπορούν να αμβλυνθούν είναι σε θέση να απολαύσουν τις γλυκύτερες απολαύσεις της ζωής» (AT XI. 488· CSM I. 404).

Το κρίσιμο σημείο στα πάθη, για τον Ντεκάρτ, είναι πως δε βρίσκονται κάτω από τον άμεσο έλεγχο της βούλησης. Αυτό συμβαίνει διότι δεν αποτελούν καθαρά πνευματικά γεγονότα,

αλλά μη αναγώγιμα ψυχο-φυσικά: περιλαμβάνουν ένα συγκεκριμένο είδος συνειδητής εγρήγορσης, αποτελώντας ταυτόχρονα τμήμα του ορισμού του πάθους, το οποίο «προκαλείται, διατηρείται και ενισχύεται» από γεγονότα που ανήκουν στο χώρο της φυσιολογίας – ειδικά από τα «ζωικά πνεύματα» που μεταβιβάζουν κινήσεις μέσα στον εγκέφαλο, τους μυς και το νευρικό σύστημα (Πάθη I, 27). Εξαιτίας της περιορισμένης μας αυτής ελεγκτικής ικανότητας, ο Ντεκάρτ εξηγεί λεπτομερέστατα:

Υπάρχει ένας ειδικός λόγος, για τον οποίο η ψυχή δεν μπορεί άμεσα να αλλάξει ή να αναστείλει τα πάθη της...· αυτός είναι το ότι σχεδόν όλα τα πάθη συνοδεύονται από κάποια διαταραχή, η οποία συμβαίνει στην καρδιά και, κατά συνέπεια, μέσα στο αίμα και στα ζωικά πνεύματα. Μέχρι να σταματήσει αυτή η διαταραχή, εκείνα παραμένουν παρόντα στο νου μας, κατά τον ίδιο τρόπο που και τα αντικείμενα των αισθήσεων είναι παρόντα ενώ επιδρούν στα αισθητήρια όργανα. Η ψυχή μπορεί να εμποδίζεται να ακούσει έναν ελαφρύ θόρυβο ή να νιώσει το αίσθημα ενός ελαφρού θορύβου, όταν βρίσκεται πολύ κοντά σε κάποιο άλλο πράγμα, αλλά δεν μπορεί την ίδια στιγμή να εμποδίζεται να ακούσει τον κεραυνό ή να νιώσει το αίσθημα του φλεγόμενου απ' τη φωτιά χειριού. Ομοίως, μπορεί να υπερβεί τα κατώτερα πάθη, όχι όμως και τα ισχυρότερα ή τα βιαιότερα, παρά μόνο αφού η διαταραχή της κυκλοφορίας του αίματος και του πνεύματος έχει ατονήσει (Πάθη I, 46).

Παρότι όμως κανείς δεν μπορεί να επιθυμεί απλώς να διώξει ένα πάθος, υπάρχουν, όπως εξηγεί ο Ντεκάρτ, συγκεκριμένες τεχνικές με τις οποίες η ροή των «ζωικών πνευμάτων», που προωθεί τα πάθη, μπορεί να μετριαστεί. Διότι οι συσχετισμοί ανάμεσα σε μια συγκεκριμένη ομάδα γεγονότων της φυσιολογίας και μιας συγκεκριμένης ψυχολογικής απάντησης δεν είναι αμετάβλητοι· μπορούν να επηρεαστούν από την εμπειρία. Ο Ντεκάρτ αξίζει επαίνους γι' αυτή τη σύνδεση, καθώς υπήρξε ο πρώτος που διατύπωσε την έννοια της εξαρ-

τημένης ή συσχετιζόμενης αντίδρασης. «Όταν ήμουν παιδί», έγραφε το 1647, «ήμουν ερωτευμένος μ' ένα μικρό συνομήλικό μου κορίτσι, το οποίο ήταν ελαφρώς αλλήθωρο. Προφανώς η εντύπωση που προκλήθηκε στον εγκέφαλό μου από τη θέα των αλλήθωρων ματιών της συνδέθηκε τόσο στενά με την ταυτόχρονη εντύπωση που προκλήθηκε από το πάθος της αγάπης, ώστε για πολύ καιρό μετά, όταν έβλεπα αλλήθωρα πρόσωπα, ένιωθα μια ιδιαίτερη ροπή προς αυτά απλώς επειδή είχαν αυτό το ελάττωμα» (AT V. 57· K 224). Τώρα, ακόμα κι αν ένας τέτοιος συνειρμός ξεκινήσει ακούσια, είναι και πάλι εφικτό, όπως ο Ντεκάρτ δικαιολογεί, να εμφανιστούν περισσότεροι συνειρμοί εκουσίως, οι οποίοι να μπορούν να ασκήσουν έλεγχο στα πάθη. Ακόμα και στα ζώα, παρατηρούσε ο Ντεκάρτ, είναι δυνατό να αλλάξουν οι οικείοι τους συσχετισμοί μέσω εκπαίδευσης και να εγκαθιδρυθούν νέοι – όπως όταν ένα κυνηγόςκυλο, που κανονικά κυνηγά μια πέρδικα και ορμά στον ήχο του όπλου, μπορεί να εκπαιδευτεί έτσι ώστε να παγώνει στη θέα του πουλιού και να ανακτά τις αισθήσεις του μετά την εκπυρσοκρότηση του όπλου (*Πάθη* I, 50). Μέσω εκπαίδευσης και συνήθειας, λοιπόν, οι ψυχολογικές αντιδράσεις, καθώς κι αυτές της φυσιολογίας, που με μια πρώτη ματιά είναι αρκετά ακούσιες, μπορούν να διαμορφωθούν έτσι ώστε να ακολουθήσουν ένα επιθυμητό σχέδιο με τρόπο ήπιο και προβλέψιμο. Συνεπώς, «δεν υπάρχει ψυχή τόσο αδύναμη που να μην μπορεί, όταν κατευθύνεται σωστά, να αποκτήσει μια απόλυτη εξουσία επί των παθών της» (αυτόθι).

Η θεωρία του Ντεκάρτ για τον έλεγχο των παθών υπέστη δριμεία κριτική από τον Σπινόζα για δύο λόγους κυρίως. Πρώτον, ο Σπινόζα διαφωνεί με το δυϊστικό πλαίσιο και με τους όρους που ο Ντεκάρτ διαμορφώνει την υπόθεσή του, δηλαδή με την περιγραφή της ψυχής που επιδρά και δέχεται επιδράσεις από τον κωνοειδή αδένά του εγκεφάλου.²³

Δεύτερον, η αναφορά του Ντεκάρτ στην «απόλυτη κυριαρχία» επί των παθών ενίσχυσε την άποψη του Σπινόζα ότι ο Ντεκάρτ ήταν δεσμευμένος από μια αβάσιμη σύλληψη της βούλησης, απελευθερωμένης εντελώς και απεριόριστης από επικαθοριστικά αίτια. Η δυσαρέσκεια του Σπινόζα από την εικόνα της ψυχής ως παράξενου είδους homunculus, που ενδημεί εντός του εγκεφάλου, είναι σίγουρα δικαιολογημένη· στο ερώτημα όμως της κυριαρχίας της βούλησης επί των παθών δε μοιάζει να έχει υπολογίσει πλήρως τη λεπτότητα της θέσης του Ντεκάρτ.²⁴ Ο Ντεκάρτ σίγουρα δεν υποστηρίζει ότι η βούληση έχει μια ηγεμονική εξουσία, ώστε να ελέγχει τα πάθη όπως αυτή απλώς επιλέγει. Πράγματι, ένα από τα κυριότερα μηνύματά του είναι ότι, προκειμένου να ζούμε ως θα οφείλαμε, δεν αρκεί να αποφασίσουμε διανοητικά πώς θα έπρεπε να συμπεριφερόμαστε. Απαιτείται, επίσης, να εκπαιδευτούμε εκ των προτέρων, ώστε να θέσουμε τα σωστά είδη συσχετισμών και συνηθειών. Εάν ένα σκυλί ή ένα άλογο μπορεί να εκπαιδευτεί να σταθεί όρθιο ακόμα κι αν ακουστεί μια εκπυρσοκρότηση κοντά του, σίγουρα μπορεί το ίδιο να εκπαιδευτεί και ο άνθρωπος. Αυτό μάλιστα δεν αποτελεί ζήτημα επιβολής του «νου επί της ύλης»· μάλλον πρόκειται για μια περίπτωση όπου η ευφυΐα χρησιμοποιείται για την επινόηση ενός εκπαιδευτικού προγράμματος που θα εξασφαλίσει ότι το ίδιο το σώμα –τά γεγονότα της φυσιολογίας που περιλαμβάνονται στο επίπεδο του παλμού, στη ροή του αίματος, στη δραστηριότητα του νευρικού συστήματος, κ.ο.κ.– θα λειτουργήσει αυτόματα με τέτοιο τρόπο, ώστε να μας δώσει τη δυνατότητα να νιώσουμε και να δράσουμε με τον τρόπο που πρέπει. Ο Ντεκάρτ δεν ήταν ο πρώτος που αναγνώρισε τη σημασία της συνήθειας και της εκπαίδευσης για την ενάρετη ζωή· πράγματι, πρόκειται για κάτι κεντρικό στην Αριστοτελική θεωρία της ηθικής τελείωσης.²⁵ Η οπτική του Ντεκάρτ είναι απλή αλλά ζωτικής σημα-

σίας. Πρόκειται για την αντίληψή του ότι η άμπωτις και η παλίρροια των συναισθημάτων μας δεν αποτελούν απλώς ζήτημα της «πνευματικής» ζωής μας, αλλά είναι εσωτερικά και αδιάρρηκτα συνδεδεμένες με σχήματα δράσης-αντίδρασης από το πεδίο της φυσιολογίας. Είναι αξιοσημείωτο ότι ο φιλόσοφος, το όνομα του οποίου είναι σχεδόν συνώνυμο με μια μη φυσική θεωρία του νου, θα έπρεπε να έχει σχεδιάσει μια ηθική θεωρία που θα έδινε μεγάλη σημασία στην ανάγκη κατανόησης της σωματικής μας φύσης.

Λόγος, πίστη και η ανθρώπινη μοίρα

Συχνά ο 17ος αιώνας αποκαλείται «η εποχή του λόγου» – φράση που έχει πολλές και διαφορετικές υποδηλώσεις, αλλά που κυρίως αναγγέλλει την απελευθέρωση του ανθρώπινου νου από μια προηγούμενη εποχή της πίστης. Πράγματι, ο όρος «ορθολογιστής» χρησιμοποιήθηκε από κάποιους συγγραφείς της περιόδου ως συνώνυμο, πρακτικά, του «αθεϊστή». ²⁶ Λαμβάνοντας υπόψιν την κεντρική σημασία του Θεού στη φιλοσοφία του Ντεκάρτ, του Σπινόζα και του Λάιμπνιτς, φαίνεται παράξενο να είναι οιοσδήποτε από τους τρεις ύποπτος για αθεϊσμό. Κι όμως, ο Ντεκάρτ υπέστη δριμεία επίθεση ως ανατροπέας της θρησκείας και της πίστης (βλ. επιστολή στον Voetius το 1643: AT VIII B. 26· ALQ II. 30). ²⁷ Ο Σπινόζα ανέστειλε την έκδοση της *Ηθικής* του, όταν άρχισε να φημολογείται πως το έργο του αποτελούσε επίθεση στην ύπαρξη του Θεού (G IV. 299· W 334). ²⁸ Ακόμα και ο Λάιμπνιτς, ο μεγάλος συμφιλιωτής των ισχυρισμών της πίστης και του λόγου και ρωμαλέος υπερασπιστής του χριστιανικού θεϊσμού, ήγειρε υποψίες ασέβειας, λόγω της αδυναμίας του να ακολουθήσει την εκκλησία, κι έτσι του αποδόθηκε το ψευδώνυμο «*Löwenix*»

(στην καθομιλουμένη γερμανική *Glaubenichts*, δηλαδή «αυτός που δεν πιστεύει σε τίποτα»). ²⁹ Κατά το δεύτερο μισό του 17ου αιώνα, η διάνοιξη του δρόμου για τον αθεϊσμό ήταν πλέον συνηθισμένη κατηγορία για τη «νέα φιλοσοφία». Ο Πιερ Μπέιλ, ο οποίος έγραψε στα τέλη αυτού του αιώνα, συνόψισε το θέμα ως εξής:

Γενικά οι Καρτεσιανοί θεωρούνται ύποπτοι αθεϊας, ενώ η φιλοσοφία τους κρίνεται πολύ επικίνδυνη για τη Χριστιανοσύνη, ώστε, σύμφωνα με την άποψη πολλών ανθρώπων, οι ίδιοι άνθρωποι που στον αιώνα μας διέλυσαν τις σκιές που είχαν διασπείρει οι σχολαστικοί σ' όλη την Ευρώπη, πολλαπλασίασαν τον αριθμό των ελεύθερων στοχαστών και άνοιξαν την πόρτα στον αθεϊσμό ή στον Πυρρωνισμό. ³⁰

Στην περίπτωση του Ντεκάρτ, παρότι δεν υπάρχει επαρκής λόγος που να θέτει υπό συζήτηση τις θρησκευτικές του πεποιθήσεις, υπάρχουν εντούτοις κάποια ζητήματα της φιλοσοφίας του που, αν και όχι ακριβώς ανατρεπτικά, εύλογα θα μπορούσε η εκκλησία να τα χαρακτηρίσει επικίνδυνα για την πίστη. Αρχικά, ο Ντεκάρτ τράβηξε μια σταθερή οροθετική γραμμή ανάμεσα στην περιοχή της θεολογίας και σ' αυτήν της φιλοσοφίας. Πολλές φορές μπήκε στον πειρασμό να ανοίξει μια συζήτηση σχετικά με το πώς οι φιλοσοφικές του απόψεις επηρέαζαν δογματικά ζητήματα (το μυστήριο της Ευχαριστίας, την ερμηνεία της Γενέσεως ³¹), αλλά κατά κανόνα η απάντησή του, όταν τον προκαλούσαν με αφορμή τις πιθανές συγκρούσεις μεταξύ των επιστημονικών του θεωριών και των διδασκαλιών της Εκκλησίας, ήταν ότι «την εξήγηση αυτού του προβλήματος πρέπει να την αφήσουμε στους θεολόγους» (AT V. 178· CB 50). Η φιλοσοφία, συμπεριλαμβανομένης της φυσικής επιστήμης, γίνεται στον Ντεκάρτ ένα γνωστικό αντικείμενο καθεαυτό, καθοδηγούμενο από το φως του λόγου, χωρίς καμιά ανάγκη να συμπληρωθεί από την αποκάλυψη, τη Βίβλο ή την

εκκλησιαστική διδασκαλία. Έτσι, παρότι ο Ντεκάρτ αναγνωρίζει ευσεβώς την αλήθεια του δόγματος «ο κόσμος δημιουργήθηκε εξ αρχής με όλη την τελειότητα που διαθέτει και τώρα» (*Αρχές* III, 45), αναμφίβολα σκοπεύει να προσφέρει μια έκθεση που δείχνει την εξέλιξη του τρόπου με τον οποίο το σύμπαν έπρεπε να φτάσει κατ' ανάγκη στην παρούσα του κατάσταση, σύμφωνα μόνο με τους νόμους της ύλης και της κίνησης, ακόμα κι αν ο αρχικός σχηματισμός των μερών του παρυσιάζουν εικόνα χάους (βλ. *Le Monde*: AT XI. 34· CSM I. 91). Αντίθετα δε με κάποιες συγκεκριμένες δικαστικές μωρολογίες ως προς το εάν η γη κινείται «πραγματικά»,³² ο Ντεκάρτ ήταν σταθερά υποστηρικτής της Κοπερνίκειας κοσμολογίας, κατά την οποία η γη εκθρονίζεται από την κεντρική της θέση. Η γη είναι απλώς ένας πλανήτης (*Αρχές* III, 30)· έχει την ίδια θέση με τον Άρη και τον Κρόνο – «σώματα για τα οποία δε λέμε τόσα πολλά» (AT V. 171· CB 40). Επιπλέον, ο ίδιος ο ήλιος δεν είναι παρά μόνο ένα αστέρι ανάμεσα σε αναρίθμητα άλλα, καθένα εκ των οποίων είναι το κέντρο του δικού του ουράνιου «στροβίλου» (*Αρχές* III, 46· βλ. *Le Monde*: AT XI. 56).

Ο Ντεκάρτ θεώρησε πως όλα αυτά έχουν σημαντικές συνέπειες για την ανθρώπινη ζωή. Το σύμπαν, όπως συλλαμβάνεται στη μεσαιωνική και στη σχολαστική κοσμολογία, αποκάλυπτε με κάθε λεπτομέρεια τους σκοπούς ενός καλού δημιουργού. Σύμφωνα με όσα ισχυρίζεται ο Παράκελσος, ο οποίος έγραψε κάποιες εκατοντάδες χρόνια πριν τον Ντεκάρτ, «όλα τα πράγματα που ανήκουν στη φύση υπάρχουν προς όφελος του ανθρώπου».³³ Για τον Ντεκάρτ, το τεράστιος έκτασης μέγεθος του μετα-Κοπερνίκειου σύμπαντος,³⁴ η πιθανότητα αναρίθμητων άλλων κόσμων και η ασημαντότητα του πλανήτη μας, σε σύγκριση με την απεραντοσύνη του συνόλου, δεν του επέτρεψαν να εξακολουθεί να θεωρεί τον άνθρωπο ως «το

πιο αγαπητό από τα πλάσματα του Θεού» (AT V. 168· CB 36). Η πεποίθηση ότι όλα τα πράγματα υπάρχουν μόνο προς όφελός μας, ισχυρίζεται ο Ντεκάρτ στην αρχή του τρίτου μέρους των *Αρχών*, εμπεριέχει μια παράτολμη άποψη για τη θέση μας, καθώς και την αδυναμία μας να αναγνωρίσουμε το απεριόριστο και αχανές της θείας δημιουργίας (AT VIII. 80· CSM I. 248). Συνεπώς, η προσπάθεια εξήγησης των φυσικών φαινομένων τελεολογικά –δηλαδή με όρους «τελικών αιτίων»– καταδικάζεται σκληρά από τον Ντεκάρτ ως «έσχατη γελοιότητα» (AT VIII. 81· CSM I. 249). «Η συνήθης αναζήτηση των τελικών αιτίων είναι απολύτως άχρηστη για τη φυσική» (AT VII. 55· CSM II. 39).

Η ρητή εχθρότητα του Ντεκάρτ για τις εξηγήσεις που μιλούν με όρους τελικών αιτίων, στις μέρες μας, μπορεί και να φαίνεται υπερβολική. Είναι βέβαιο ότι μπορούμε να αισθανόμαστε πως οι τελεολογικές εξηγήσεις συνεισφέρουν στη νόησή μας δείχνοντας πώς ένα δεδομένο αντικείμενο εξυπηρετεί κάποιο σκοπό με όρους λειτουργίας του συστήματος στο σύνολό του (έτσι, η αναγνώριση των νεφρών ως των οργάνων εκείνων, η λειτουργία των οποίων έγκειται στην κάθαρση του αίματος, ίσως είναι ουσιαστική για μια σωστή κατανόηση της δομής και των λειτουργιών τους). Η δυνατότητά μας όμως να συμμεριστούμε αυτή την ευνοϊκή άποψη των τελεολογικών εξηγήσεων εν μέρει οφείλεται στο γεγονός ότι σε πολλές περιπτώσεις έχουμε πλέον στη διάθεσή μας μια λεπτομερή έκθεση των κρυμμένων μηχανισμών και των μικροσκοπικών δομών, που αποκαλύπτουν πώς ένα δεδομένο αντικείμενο μπορεί να εκτελεί μια τέτοια λειτουργία. Το 17ο αιώνα, μια τέτοια σύλληψη απουσίαζε σε μεγάλο βαθμό, έτσι ώστε η ανάπτυξη των σκοπών παρέμενε αφ' εαυτής μια άσκηση τελικά αντιπαγωγική. «Η αναζήτηση των τελικών αιτίων είναι άγονη», έγραφε ο Φράνσις Μπέικον το 1623, «και σαν παρθένος αφιερωμένη

στο Θεό δεν παράγει καρπούς». ³⁵ «Εγκαταλείψτε τα τελικά αίτια και ψάξτε για κρυμμένες δομές» ήταν ένα συνηθισμένο σύνθημα των προοδευτικών στοχαστών του 17ου αιώνα. ³⁶

Αρκετά μακριά από το ζήτημα της επιστημονικής προόδου, η απόρριψη των τελικών αιτίων ενέχει για τον Ντεκάρτ και μια ηθική διάσταση. Τα τελικά αίτια στη σχολαστική φιλοσοφία ήσαν κάτι παραπάνω από απλές τελεολογικές εξηγήσεις: τυπικά, αυτό που επικαλείτο εδώ ήταν ένας *θεός* σκοπός – η ιδέα ότι ένα δεδομένο φαινόμενο θα μπορούσε να εξηγηθεί με όρους της ειδικής μέριμνας του δημιουργού του για την ευημερία του ανθρώπινου γένους. Η Καρτεσιανή αντίληψη για το σύμπαν, όπως είδαμε, απέκλειε μια τέτοια ειδική μέριμνα. Ο ισχυρισμός πως ο Θεός σκοπός στη δημιουργία του ήλιου είναι η παροχή φωτός στη γη συνιστά μια άποψη παράλογα ανθρωποκεντρική, έγραφε το 1641 (επιστολή στους «Υπερασπιστές»: AT III. 431· K 117). Η γενική σύλληψη της θεότητας στον Ντεκάρτ είναι αυστηρή και απρόσωπη. Μπορεί να λατρεύουμε το Θεό και να μελετούμε την αφάνταστη μεγαλοσύνη του (AT VII. 52· CSM II. 36), η φύση του όμως είναι πολύ πέραν των δυνατοτήτων μας και οι σκοποί του είναι τελικά δυσθεώρητοι για μας (AT VII. 375· CSM II. 258). Ισχύει, όπως παρατηρήσαμε προηγουμένως στο ίδιο κεφάλαιο, ότι ο Ντεκάρτ στους *Στοχασμούς* στοχεύει στην εγκαθίδρυση της καλοσύνης και της τελειότητας του Θεού, παρά την ύπαρξη του ανθρώπινου σφάλματος. Το κεντρικό σημείο όμως εδώ δεν είναι ότι ο Θεός έχει μια ειδική μέριμνα για την ευημερία του ανθρώπινου είδους, αλλά ότι, αφού είναι εξ ορισμού απολύτως τέλειος, δεν μπορεί οτιδήποτε απ' όσα δημιουργεί να είναι εγγενώς ελαττωματικό (παρότι μπορεί να περιορίζεται ποικιλοτρόπως). Στο βαθμό που η πορεία της ανθρώπινης ζωής είναι το αντικείμενό μας, ο τρόπος της ευτυχίας συνίσταται στο να αποσκοπεί κανείς σε εσωτερική ευχαρίστηση

«δύχως εξωτερική βοήθεια», ρυθμίζοντας τα πάθη μας σύμφωνα με τις υπαγορεύσεις του λόγου (επιστολή στην Πριγκίπισσα Ελισάβετ, 4 Αυγούστου 1645: AT IV. 263-5· K 165-6). Η πεποίθηση στην «ιδιαιτέρη πρόνοια» αποτελεί αβάσιμη δεισιδαιμονία, εάν θεωρείται ότι σημαίνει πως τα αιώνια και αμετάβλητα διατάγματα του Θεού μπορούν να τροποποιηθούν ως αποτέλεσμα κάποιας ειδικής ανθρώπινης σχέσης με τη θεότητα (6 Οκτωβρίου 1645: AT IV. 316· K 181).

Πολλά απ' αυτά τα Καρτεσιανά θέματα έχουν απηχήσει στον Σπινόζα, ο οποίος ακολουθεί τον Ντεκάρτ στην προσπάθεια να χαράξει μια σταθερή διαχωριστική γραμμή μεταξύ των θεολογικών και των φιλοσοφικών ζητημάτων. «Η φιλοσοφία και η αποκάλυψη στήνονται σε εντελώς διαφορετικές βάσεις», επιμένει ο Σπινόζα στον πρόλογο της *Θεολογικοπολιτικής* του *Πραγματείας*. Η αυτονομία του ανθρώπινου λόγου πρέπει να γίνεται σεβαστή: πρέπει να απελευθερωθεί από το ρόλο της ως «απλής θερααινίδας της θεολογίας». Όσο για το μεταφυσικό σύστημα του Σπινόζα, μας παρουσιάζει μια ακόμα περισσότερο αυστηρή και απρόσωπη σύλληψη της θεότητας σε σχέση προς εκείνη που βρίσκουμε στον Ντεκάρτ. Ο Θεός του Σπινόζα, η αυθύπαρκτη και αυτοδημιούργητη υπόσταση που ταυτίζεται με το φυσικό σύμπαν, δε φαίνεται να πλησιάζει καθόλου τον προσωπικό Θεό της ιουδαιοχριστιανικής πίστης, καθώς ο Θεός, όπως βεβαιώνει και ο Σπινόζα, στερείται απολύτως κάθε πάθους και, με αυστηρούς όρους μιλώντας, δεν αγαπά κανέναν (πέμπτο μέρος *Ηθικής*, πρότ. 17, cor.). Πάντως, λέγεται ότι «αγαπά τον εαυτό του»: κάτι τέτοιο όμως περιλαμβάνει την ειδική Σπινोजική έννοια της «διανοητικής αγάπης», ενός είδους χαρούμενης αυτογνωσίας, όπου «ο Θεός απολαμβάνει μιας άπειρης τελειότητας, η οποία συνοδεύει την ιδέα του εαυτού του» (πρότ. 35). Τα ανθρώπινα όντα, στο βαθμό που αποτελούν μέρος του συνόλου, μπορούν με κάποιο τρόπο

να αντικατοπτρίσουν αυτή την κατάσταση· διότι κατανοώντας τον εαυτό του και τα παθήματά του και αντιλαμβανόμενος σαφώς τα αίτιά τους, ένας άνθρωπος μπορεί να θεωρείται πως «αγαπά το Θεό, και όσο περισσότερο τον αγαπά, τόσο περισσότερο κατανοεί τον εαυτό του και τα παθήματά του» (πρότ. 15). Όπως και να χρησιμοποιήσουμε αυτή την παραξενή σύλληψη, γίνεται τουλάχιστον σαφές ότι η μεταφυσική του Σπινόζα δεν αφήνει χώρο για τις καθιερωμένες θεολογικές έννοιες της προσωπικής πρόνοιας και της ιδιαίτερης αγαθότητας. Ο Σπινόζα είναι τόσο ρητός όσο και ο Ντεκάρτ στην απόρριψη της αναζήτησης των τελικών αιτίων. Πράγματι, πηγαίνει πιο μακριά από τον Ντεκάρτ. Διότι, ενώ ο Ντεκάρτ έχει προετοιμαστεί να υποστηρίξει –για παράδειγμα στο χώρο της φυσιολογίας– ότι η διάταξη και η λειτουργία των οργάνων μας αποτελεί πειστήριο της καλοσύνης του δημιουργού,³⁷ ο Σπινόζα υποστηρίζει ότι ακόμα και εδώ το συμπέρασμα ενός καλού δημιουργού περιλαμβάνει έναν απατηλό και ανθρωπομορφικό στοχασμό:

Βρίσκοντας πολλά μέσα που βοηθούν στην αναζήτηση του οφέλους τους, (π.χ. τα μάτια για να βλέπουμε, τα δόντια για να μασάμε)... και γνωρίζοντας ότι δεν τα είχαν παράσχει οι ίδιοι στους εαυτούς τους... οι άνθρωποι πρέπει να συναγάγουν πως υπήρχε ένας άρχων... προικισμένος με ανθρώπινη ελευθερία, ο οποίος είχε αναλάβει να φροντίζει και να διαθέτει στη χρήση όλα τα πράγματα γι' αυτούς (G II. 78· C 440).

Η πεποίθηση πως όλα είναι προς όφελός μας βασίζεται, σύμφωνα με τον Σπινόζα, σε ένα ανεπεξέργαστο συμπέρασμα που αντλήθηκε μέσα από έναν περιορισμένο αριθμό παραδειγμάτων. Το γεγονός είναι ότι «ανάμεσα στα τόσα ωφέλιμα πράγματα εδώ, υπάρχουν πολλά επιβλαβή – καταγίδες, σεισμοί, ασθένειες κλπ.» και η *ad hoc* εξήγηση, σύμφωνα με την οποία αυτά επέρχονται εν είδει τιμωρίας για την κακία, είναι

ευάλωτη απέναντι στην απρόσβλητη εμπειρική παρατήρηση ότι «τα οφέλη και οι ζημιές συμβαίνουν σε ευσεβείς και ασεβείς αδιακρίτως» (αυτόθι). Η συνολική έννοια του Θεού ως εκείνου που δρα για ένα σκοπό ή ένα τέλος είναι, κατά τον Σπινόζα, ασυνεπής (διότι «εάν δρα για το χατίρι ενός τέλους, αναγκαία επιθυμεί κάτι που του λείπει»: G II. 80· C 442). Η προσπάθεια συνταιριάσματος όλων των γεγονότων σε ένα σχήμα πρόνοιας είναι σημάδι «ανόητης περιπλάνησης» και όσοι βρίσκουν καταφύγιο στη θεία βούληση, αναζητώντας εξηγήσεις, υποχωρούν στα «άδυστα της άγνοιας» (G II. 81· C 443). Στους κριτικούς, που ανησύχησαν επειδή μια ενδεχόμενη ανατροπή της θέσης ότι η θεία πρόνοια διέπει το σύμπαν θα μπορούσε να προκαλέσει προβλήματα σε ό,τι αφορά τη θρησκευτική αρετή, ο Σπινόζα απαντούσε πως η αληθινά θρησκευτική αρετή προάγεται απ' οτιδήποτε συμβατό με το λόγο (G IV. 299· W 335). Η έλλογη ζωή απαιτεί την κατάργηση της δεισιδαιμονίας, την οποία ο Σπινόζα κατέκρινε με ευγλωττία ως ένα από τα μεγαλύτερα ανθρώπινα κακά, «γεννημένη, διατηρημένη και αναθρεμμένη από το φόβο» (G III. 6).

Η ασυμβίβαστη επίθεση του Σπινόζα στη δεισιδαιμονία, στη *Θεολογικοπολιτική* του *Πραγματεία*, συνάδει με το όραμά του για ένα δίκαιο και ευνομούμενο κράτος. Παρότι ο Σπινόζα, αντίθετα με ό,τι υποστηρίζεται συχνά, δε συνηγορεί υπέρ ενός καθ' όλα εκκοσμιευμένου κράτους, επιμένει ότι η θρησκευτική αρχή θα έπρεπε να υποτάσσεται στην πολιτική εξουσία. Παίρνοντας αφορμή από τις ιδέες του Τόμας Χομπς (του οποίου το έργο *Λεβιάθαν* είχε παρουσιαστεί περίπου είκοσι χρόνια πριν),³⁸ ο Σπινόζα υποστηρίζει πως η πολιτική κυβέρνηση αντλεί τη νομιμότητά της από ένα συμβόλαιο. Μ' αυτό το συμβόλαιο, «οι άνθρωποι με κοινή λογική συναινούν να ζήσουν σύμφωνα με τις υπαγορεύσεις του λόγου» (Κεφ. 19: G III. 230). Αφού «καθένας επιθυμεί να ζήσει όσο το δυνατό

ασφαλέστερα μακριά από το φόβο» και αφού «αυτό θα ήταν μάλλον αδύνατο, εάν καθένας έκανε ό,τι του αρέσει», είναι λογικό για κάθε πρόσωπο να συνάπτει ένα συμβόλαιο, δυνάμει του οποίου καθένας «παραδίδει όλη του τη δύναμη στο πολιτικό σώμα» (Κεφ. 16: G III. 193). Μ' αυτή τη δομή, η κυρίαρχη εξουσία έχει ως αντικείμενό της όχι μόνο την εγγύηση της ασφάλειας (όπως στον Χομπς), αλλά και τη διατήρηση μιας κοινωνίας ελεύθερης και ανεκτικής, όπου «οι άνθρωποι μπορούν να χρησιμοποιούν το λόγο τους χωρίς περιορισμούς». «Ο πραγματικός σκοπός της κυβέρνησης είναι η ελευθερία» (Κεφ. 20: G III. 241). Ο Σπινόζα είναι δηκτικός με το αίτημα της «θρησκείας της αποκάλυψης» να υπερκεράσει την πολιτική εξουσία. Πράγματι, υποστηρίζει ότι υπάρχει σοβαρή σύγχυση στην ανθρωπομορφική σύλληψη του Θεού ως κάποιου είδους «βασιλικού άρχοντα», ο οποίος παρέχει νόμους στο ανθρώπινο γένος (Κεφ. 6: G III. 81). Μια λεπτομερής ανάλυση της «εβραϊκής θεοκρατίας» τον οδηγεί στο συμπέρασμα πως ακόμα κι η εξουσία του Μωυσή τελικά εξαρτάται από ένα συμβόλαιο, σύμφωνα με το οποίο οι Εβραίοι συμφωνούν να «μεταβιβάσουν το δικαίωμα ή την κυριαρχία τους» σ' αυτόν. «Η θρησκεία αποκτά τη δύναμη του νόμου μόνο μέσω της κυρίαρχης εξουσίας», συνεπώς, «μετά την καταστροφή της εβραϊκής επικράτειας, η θρησκεία της αποκάλυψης έπαψε να έχει τη δύναμη του νόμου» (Κεφ. 19: G III. 230).

Ο Σπινόζα απλώς περιφρονεί όσους αποπειρώνται να υποστηρίξουν την εξουσία της θρησκείας της αποκάλυψης επικαλούμενοι τα θαύματα. Είναι στην ουσία της φύσης να διατηρεί μια «συγκεκριμένη και αμετάβλητη τάξη» (G III. 82). Η ιδέα πως ο Θεός «ρυθμίζει όλη τη φύση μόνο προς όφελος των ανθρώπων» είναι «τόσο ευχάριστη για την ανθρωπότητα, ώστε οι άνθρωποι εξακολουθούν μέχρι σήμερα να φαντάζονται θαύματα, σε σημείο που να θεωρούν τους εαυτούς τους

ευνοούμενους του Θεού, καθώς και ότι αποτελούν το τελικό αίτιο, για το οποίο ο Θεός δημιουργεί και κατευθύνει όλα τα πράγματα» (αυτόθι). Ό,τι χρειάζεται είναι μια ετοιμότητα προσέγγισης της Βίβλου και άλλων αναφορών σε θαύματα με πνεύμα έλλογο και κριτικό. Ο Σπινόζα υιοθετεί μια τέτοια στάση στο έκτο κεφάλαιο της *Θεολογικοπολιτικής* του *Πραγματείας*, φτάνοντας στο συμπέρασμα πως είναι πιθανό να εξηγήσουμε τις Βιβλικές ιστορίες ως φυσικά συμβάντα «ούτε νέα ούτε αντίθετα στη φύση, αλλά σε πλήρη συμφωνία με τα καθημερινά γεγονότα» (αυτόθι). Εν συντομία, στη σύλληψη του Σπινόζα για μια καλή ζωή, κάθε άτομο καθοδηγείται μόνο από το «φως του λόγου» που βρίσκεται μέσα του και η πολιτική κυβέρνηση αντλεί την εξουσία της απλά από το ρόλο της ως εγγυητή της ασφάλειας και της ελευθερίας όλων μας.

Εάν το συνολικό αποτέλεσμα της Σπινόζικης φιλοσοφίας ήταν η διεύρυνση του κενού ανάμεσα στην έλλογη ζωή και τη ζωή της πίστης, σκοπός του Λάιμπνιτς, αντίθετα, ήταν να επιτύχει μια συμφιλίωση ανάμεσα στις δύο. Τέτοιος πράγματι ήταν ο δεδηλωμένος του σκοπός στο κείμενο της *Θεοδικίας*.³⁹ Παρότι ο Λάιμπνιτς είχε επίγνωση της πρόκλησης που έθετε στη θρησκευτική ορθοδοξία το Σπινόζικό σύστημα, το άμεσο ερέθισμα για τη σύνθεση της *Θεοδικίας* του υπήρξε η έκδοση του *Dictionnaire historique et critique* του Πιερ Μπέιλ το 1697. Στο λεξικό ο Μπέιλ είχε επιτεθεί ειδικά σε κάποιες διδασκαλίες του Λάιμπνιτς (για παράδειγμα, σ' αυτήν της προεγκαθιδρυμένης αρμονίας, στο άρθρο «*Rorarius*»). Είχε υποστηρίξει, επίσης, πως από την οπτική του λόγου και μόνο, δίχως τη συνδρομή της πίστης ή της αποκάλυψης, η ύπαρξη του κακού στον κόσμο πρέπει να θεωρείται ανυπέρβλητο εμπόδιο για την πίστη σ' έναν καλό και παντοδύναμο δημιουργό.

Αξίζει να υπογραμμίσουμε τον ισχυρισμό του Λάιμπνιτς στη *Θεοδικία*. Υποστηρίζει, λοιπόν, πως το σύμπαν στο οποίο ζούμε

είναι, επειδή πρέπει να είναι, ο καλύτερος όλων των δυνατών κόσμων, αφού είναι δημιουργημα ενός άπειρα τέλειου Θεού:

Αυτή η ανώτατη σοφία, ενωμένη με μια αγαθότητα που δεν είναι λιγότερο άπειρη, δεν μπορεί παρά να έχει διαλέξει το καλύτερο: ... θα υπήρχε κάτι προς διόρθωση στις πράξεις του Θεού, εάν υφίστατο δυνατότητα βελτίωσης: ... έτσι μπορεί να ειπωθεί πως εάν δεν είναι αυτός ο καλύτερος [*optimum*] όλων των δυνατών κόσμων, ο Θεός δε θα τον είχε δημιουργήσει καθόλου (I, 8).

Παρότι η φράση «ο καλύτερος όλων των δυνατών κόσμων» ενδεχομένως να σημαίνει κάποια αβασάνιστη αισιοδοξία, ο Λάιμπνιτς εδώ δεν υποστηρίζει πως το σύμπαν είναι τέλειο. Η άποψή του μάλλον είναι ότι μόνο συγκεκριμένοι συνδυασμοί μονάδων μπορούν λογικά να συνυπάρχουν (GP VII. 304· P 138-9. Βλ. GP III. 573· L 661), ώστε να αποτελούν καθαρά λογικούς περιορισμούς γι' αυτό που ακόμα και ο πιο καλός δημιουργός μπορεί να κατορθώσει. Μπορούμε να υποθέσουμε πως αυτό ή το άλλο κακό θα μπορούσε απλώς να εξαλειφθεί ή να «αφαιρεθεί» από το σύμπαν, αλλά «το σύμπαν είναι όλο ενιαίο, όπως ο ωκεανός... έτσι ώστε, ακόμα κι αν το μικρότερο κακό που συμβαίνει έλειπε, τότε δε θα ήταν πλέον ο ίδιος κόσμος» (Θεοδικία I, 9). Στην ένσταση «γιατί όμως θα έπρεπε να υπάρχει κακό έτσι κι αλλιώς;», ο Λάιμπνιτς απαντά πως μια συγκεκριμένη ατέλεια – αυτό που ονομάζει «μεταφυσικό κακό» – πρέπει να υπάρχει, εάν υποτεθεί πως υπάρχει δημιουργημένο σύμπαν (αφού κάτι απολύτως και συνολικά τέλειο απλώς θα ταυτιζόταν με το Θεό).⁴⁰ Όσον αφορά τα άλλα είδη κακού, τα οποία ο Λάιμπνιτς ταξινομεί σε «φυσικά και ηθικά», τα δεύτερα ο Θεός δεν τα επιθυμεί καθόλου και αποτελούν συνέπεια της ανθρώπινης αμαρτίας: ενώ το φυσικό κακό ή τον πόνο «δεν τα επιθυμεί απολύτως, παρά μόνο ως ποινή σ' έναν ένοχο και συχνά επίσης ως μέσο για

κάποιο τέλος – προκειμένου να εμποδιστούν μεγαλύτερα δεινά ή να κατακτηθεί μεγαλύτερο καλό» (I, 23). Έτσι, κάθε γεγονός, ανεξάρτητα από το πόσο τραγικό είναι, έχει τον «αποχρώντα λόγο» του, στο βαθμό που κατέχει μια θέση εντός του βέλτιστου συνολικού σχεδίου – θέση την οποία ο Λάιμπνιτς είναι αρκετά προετοιμασμένος να υποστηρίξει, αναφερόμενος σε συγκεκριμένα παραδείγματα: «Το έγκλημα του Σέξτου Ταρκίνιου χρησιμεύει σε σπουδαία πράγματα: απελευθερώνει τη Ρώμη και κατόπιν αναδύεται εκεί μια μεγάλη αυτοκρατορία, η οποία έχει να επιδείξει ευγενή παραδείγματα στο ανθρώπινο γένος» (III, 416). Ελάχιστοι κριτικοί του Λάιμπνιτς έμειναν ικανοποιημένοι απ' αυτή τη στρατηγική, η οποία όχι μόνο μοιάζει ρευστή, καθώς καλύπτει τα ατομικά βάσανα που περιλαμβάνονται σε τέτοιες περιπτώσεις, αλλά εμφανίζεται και αρκετά ανεπαρκής για να ανταποκριθεί σε γεγονότα όπως οι φυσικές καταστροφές, όπου η οδύνη την οποία περιέχουν δε σχετίζεται με κανένα πιθανό εργαλειώδες όφελος. Η πικρή σάτιρα του Βολταίρου *Candide* (εκδόθηκε το 1759) απεικονίζει καλά τη συνέχεια αυτής της κριτικής αντίδρασης στα μέσα του 18ου αιώνα. Ένας από τους κεντρικούς χαρακτήρες του βιβλίου είναι ο «αισιόδοξος» φιλόσοφος «Πανγκλός»: όταν λοιπόν αντιμετωπίζει έναν τρομακτικό σεισμό, στον οποίο τριάντα άνθρωποι, γυναίκες και παιδιά, συνθλίβονται θανάσιμα, ο καλός δόκτωρ ρωτά αφελώς: «Ποιος μπορεί να είναι ο "αποχρών λόγος" γι' αυτό το φαινόμενο;»⁴¹

Εάν η θεωρία του Λάιμπνιτς για την ύπαρξη συγκεκριμένων κακών δεν είναι ικανοποιητική, ακόμα πιο αποτυχημένη είναι η προσπάθειά του να καταγράψει τα αποτελέσματα της νέας κοσμολογίας με σκοπό να δικαιώσει την αγαθότητα του Θεού. «Αφού η αναλογία αυτού του συμπαντικού τμήματος που γνωρίζουμε είναι σχεδόν ένα τίποτα συγκρινόμενη με το άγνωστο», δηλώνει ο Λάιμπνιτς, «μπορεί να ισχύει... πως όλα

τα κακά είναι σχεδόν τίποτα συγκριτικά με τα καλά πράγματα που υπάρχουν στο σύμπαν» (Θεοδικία I, 19) – επιχείρημα που ορθώς συγκρίνεται με το συλλογισμό εκείνο ο οποίος, από την υπόθεση της σήψης του επάνω στρώματος πορτοκαλιών μέσα σ' ένα καλάθι, συνάγει ότι τα πορτοκάλια που βρίσκονται κάτω από αυτά τα σάπια δε θα υποστούν βλάβη. Σ' ένα χωρίο που ανακαλεί δυναμικά την επιμονή του Ντεκάρτ για ένα άπειρα εκτατό σύμπαν, ο Λάιμπνιτς γράφει: «Η γη είναι απλώς ένας πλανήτης, δηλαδή ένας από τους αρχικούς δορυφόρους του ήλιου μας· και όπως όλα τα απλανή αστέρια είναι ήλιοι, καταλαβαίνουμε πόσο μικρό πράγμα είναι η γη μας σε σχέση με ορατά πράγματα, αφού αποτελεί μόνο προσάρτημα σε κάποιο απ' αυτά» (αυτόθι). Αυτό που έχει ενδιαφέρον στο παραπάνω κείμενο είναι ότι οι έντιμες προσπάθειες του Λάιμπνιτς να δικαιώσει την καλοσύνη του Θεού τον οδηγούν, παραδόξως, στον υπερτονισμό αυτής της άποψης του νέου κόσμου, που φαίνεται να θέτει σε κίνδυνο την έννοια ενός δημιουργού με ειδικό και δεδηλωμένο ενδιαφέρον για την ευημερία του ανθρώπινου γένους. Παρότι είναι αναμφίβολα αληθές ως σύλληψη, καθώς ισχυρίζεται και ο Λάιμπνιτς, ότι το σύμπαν ως σύνολο μπορεί να είναι γεμάτο μακαριότητα και ευτυχία, εντούτοις η ευτυχία αυτή είναι τέτοια, ώστε μοιάζει αφάνταστα μακρινή από τις μέριμνες του μικροσκοπικού μας πλανήτη.

Με διαφορετικούς τρόπους, λοιπόν, τα κείμενα του Ντεκάρτ, του Σπινόζα και του Λάιμπνιτς, σ' ό,τι αφορά τη θέση του ανθρώπου στο σύμπαν, αντιπροσωπεύουν όλα τις απόπειρες να διατηρηθεί η γλώσσα του θείσμου στο νέο και πολύσημα τρομακτικό, αχανές μετα-Κοπερνίκαιο σύμπαν – το σύμπαν που τρομοκράτησε τον Πασκάλ με την «αιώνια σιωπή των άπειρων χώρων του».⁴² Κατά τον Ντεκάρτ, η λύση βρίσκεται στην εγκατάλειψη της αναζήτησης τελεολογικών εξηγήσεων στη φύση και

στην ανάπτυξη μιας σύλληψης του σύμπαντος που είναι, όσον αφορά τουλάχιστον φυσικά ζητήματα, αμιγώς μηχανική. Η θεότητα διατηρείται, αλλά τόσο μακρινή όσο «ο δημιουργός και ο συντηρητής» που λειτουργεί απρόσωπα και σύμφωνα με αμετάβλητους νόμους. Για τον Σπινόζα, η λύση βρίσκεται στην απόρριψη της έννοιας κάθε υπερβατικής πραγματικότητας πέραν του φυσικού σύμπαντος: αυτή η μία σφαιρική, αντάρκης υπόσταση που διατηρείται από μόνη της, και της οποίας η γη και οι κάτοικοί της αποτελούν «τρόπους», είναι όλη η πραγματικότητα που υπάρχει. Για τον Λάιμπνιτς, η λύση βρίσκεται σε ένα διαρκή αγώνα κατάδειξης της δυνατής συμβατότητας των ισχυρισμών της θρησκευτικής πίστης και της ορθολογικής φιλοσοφίας. Με μια τελευταία ματιά, όμως, είναι δύσκολη η αποφυγή της εντύπωσης, σύμφωνα με την οποία ακόμα και πρῶιμα, το 17ο αιώνα, είχε ξεκινήσει ο «μελαγχολικός παφλασμός της όλο και περισσότερο υποχωρούσας» θάλασσας της Πίστης.⁴³ Η αναγνώριση του ότι ο άνθρωπος πρέπει να ζήσει μέσα σ' ένα ασύλληπτα αχανές και δυσθεώρητο σύμπαν, που λειτουργεί σε μεγάλο βαθμό δίχως αναφορά στις μέριμνες του ανθρώπινου γένους, παρουσιάζεται ως ισχυρός υπαινιγμός στην περίπτωση του Ντεκάρτ, ως γενναία αντίδραση στην περίπτωση του Λάιμπνιτς και ως πιο ασυμβίβαστη διατύπωση σε εκείνη του Σπινόζα. Πρόκειται όμως για το σύμπαν που μπορούμε να αναγνωρίσουμε ως δικό μας.

Αναφορές

I. Κατάλογος Συντομογραφιών

Descartes

- AT *Oeuvres de Descartes*, επιμ. C. Adam και P. Tannery, τόμοι 12 (αναθεωρημένη έκδοση, Paris: Vrin / CNRS, 1964-76).
- CSM *The Philosophical Writings of Descartes*, μτφρ. J. Cottingham, R. Stoothoff και David Murdoch, τόμοι 2 (Cambridge: Cambridge University Press, 1985).
- ALQ *Descartes: Oeuvres Philosophiques*, επιμ. F. Alquié, τόμοι 3 (Paris: Garnier, 1963-73).
- K *Descartes: Philosophical Letters*, μτφρ. A. Kenny (Oxford: Oxford University Press, 1970· ανατύπωση Oxford: Blackwell, 1980).
- CB *Descartes' Conversation with Burman*, εισαγωγή-μετάφραση-σχόλια J. Cottingham (Oxford: Clarendon,

1976). Αναφορές γίνονται σε αριθμούς σελίδων και όχι σε αριθμούς παραγράφων.

Spinoza

- G *Spinoza, Opera*, επιμ. G. Gebhardt, τόμοι 3 (Heidelberg: Carl Winters, 1925· ανατύπωση 1972).
- C *The Collected Works of Spinoza*, επιμ. και μτφρ. E. Curley, Τόμος I (Princeton: Princeton University Press, 1985).
- W *The Correspondence of Spinoza*, μετφρ. A. Wolf (London: Allen and Unwin, 1928).

Leibniz

- GP *Die Philosophischen von G. W. Leibniz*, επιμ. C.I. Gerhardt, τόμοι 7 (Berlin: Weidmann, 1875-90).
- L *Gottfried Wilhelm Leibniz. Philosophical Papers and Letters*, μτφρ. και επιμ. L.E. Loemker (2η έκδοση Dordrecht: Reidel, 1969).
- P *Leibniz: Philosophical Writings*, επιμ. G.H.R. Parkinson (London: Dent, 1973).
- RB *G.W. Leibniz: New Essays on Human Understanding*, μτφρ. και επιμ. P. Remnant και J. Bennett (Cambridge: Cambridge University Press, 1981).
- M *The Leibniz - Amauld Correspondence*, μτφρ. H.T. Matson (Manchester: Manchester University Press, 1971).
- CO *Opuscules et fragments inédits de Leibniz*, επιμ. L. Couturat (Paris: Alcan, 1903).
- GG *G.W. Leibniz, Textes inédits*, επιμ. G. Grua, τόμοι 2 (Paris, 1948).

Οι αναφορές σ' αυτές τις εκδόσεις των κειμένων του Descartes, του Spinoza και του Leibniz αφορούν αριθμούς σελίδων (όπου είναι αναγκαίο προηγείται αριθμός τόμου με

λατινικά στοιχεία). Ωστόσο, συχνά αναφορές γίνονται και σε συγκεκριμένα έργα ξεχωριστά, όπως στις *Αρχές* του Ντεκάρτ ή στην *Ηθική* του Σπινόζα, όπου και χρησιμοποιούνται οι αυθεντικές υποδιαρέσεις που είναι κοινές για όλες τις εκδόσεις και τις μεταφράσεις που ακολουθούν (για παράδειγμα, *Αρχές* II, 10, *Ηθική* I, πρότ. 25).

Στα έργα όλων των υπολοίπων συγγραφέων γίνεται αναφορά στις σημειώσεις με το όνομα του συγγραφέα ή του μεταφραστή, καθώς και με αναφορά στη σελίδα (προηγείται αριθμός τόμου όπου χρειάζεται).

II. Βιβλιογραφία

- Aiton, E.J., *Leibniz, A Biography* (Bristol: Hilger, 1985).
 Alexander P., *Ideas, Qualities and Corpuscles* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985).
 Aubrey, John, *Brief Lives*, επιμ. O.L. Dick (Harmondsworth: Penguin, 1962).
 Bacon, Francis, *The Works of Francis Bacon*, επιμ. J. Spedding και R.E. Ellis, συντεταγμένο από τον J.M. Robinson (London: Routledge, 1905).
 Baillet, Adrien, *La Vie de Monsieur Des-Cartes* (Paris: Horthemels, 1691· πανομοιότυπη ανατύπωση Hildesheim, Olms, 1972).
 Bayle, Pierre, *Dictionnaire historique et critique* (1697), μτφρ. R. Popkin, *Pierre Bayle: Historical and Critical Dictionary, Selections* (Indianapolis: Bobbs Merrill, 1965).
 Bennett, J., *A Study of Spinoza's Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984).
 Berkeley, George, *Berkeley's Philosophical Works*, επιμ. D.M. Armstrong (London: Macmillan, 1965).
 Boyle, Robert, *Selected Philosophical Papers of Robert Boyle*, επιμ. M.A. Stewart (Manchester: Manchester University Press, 1979).
 Brown, S. (1), *Leibniz* (Milton Keynes: Open University Press, 1983).
 Brown, S. (2), *Leibniz* (Brighton: Harvester Press, 1984).
 Butler, R.J. (επιμ.), *Cartesian Studies* (Oxford: Blackwell, 1972).
 Church, R.W., *A Study in the Philosophy of Malebranche* (London: Allen and Unwin, 1931).
 Churchland, P., *Neurophilosophy* (Cambridge, Mass: MIT Press, 1986).
 Clarke, D., *Descartes' Philosophy of Science* (Manchester: Manchester University Press, 1982).

- Cottingham, J. (1), *Rationalism* (London: Paladin, 1984).
 Cottingham, J. (2), *Descartes* (Oxford: Blackwell, 1986).
 Cottingham, J. (3) (μτφρ.), *Descartes' Meditations on First Philosophy with Selections from Objections and Replies* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986).
 Curley, E.M. (1), *Spinoza's Metaphysics* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1969).
 Curley, E.M. (2), *Descartes against the Sceptics* (Oxford: Blackwell, 1978).
 Delahunty, R.J., *Spinoza* (London: Routledge, 1985).
 Dennett, D. (1), *Brainstorms* (Sussex: Harvester, 1978).
 Dennett, D. (2), *Elbow Room* (Oxford: Clarendon, 1984).
 Doney, W. (επιμ.), *Descartes, A Collection of Critical Essays* (London: Macmillan, 1968).
 Drake, S., *Galileo* (Oxford: Oxford University Press, 1980).
 Eckhart, J.G., *Lebensbeschreibung des Freyherr von Leibniz* (1779), επανέκδοση J.A. Eberhard και J.G. Eckhard, *Leibniz Biographien* (Hildesheim: Olms, 1982).
 Edwards, P. (επιμ.), *The Encyclopaedia of Philosophy* (New York: Macmillan, 1967).
 Engfer, H.J., *Philosophie als Analysis* (Stuttgart: Frommann, 1982).
 Frankfurt, H. (επιμ.), *Leibniz, A Collection of Critical Essays* (New York: Doubleday, 1972).
 Freeman, E., & Mandelbaum, M. (επιμ.), *Spinoza: Essays in Interpretation* (La Salle: Open Court, 1975).
 Friedmann, G., *Leibniz et Spinoza* (τρίτη έκδοση, Paris: Gallimard, 1974).
 Galileo Galilei, *Le Opere*, επιμ. A. Favaro (Florence: Barbera, 1889-1901, επανέκδ. 1968).
 Grene, M. (επιμ.), *Spinoza: A Collection of Critical Essays* (Indiana: University of Notre Dame Press, 1973).

- Hobbes, Thomas, *Leviathan* (1651), επιμ. C.B. Macpherson (Harmondsworth: Penguin, 1968).
- Hofstadter, D.R., and Dennett, D.C., *The Minds I* (Harmondsworth: Penguin Books, 1982).
- Holland, A.J. (επιμ.), *Philosophy, its history and historiography* (Dordrecht: Reidel, 1985).
- Hollis, M., and Lukes, S. (επιμ.), *Rationality and Relativism* (Oxford: Blackwell, 1982).
- Hooker, M. (επιμ.), *Descartes: Critical and Interpretative Essays* (Baltimore: John Hopkins, 1978).
- Hume, David (1), *A Treatise of Human Nature* (1736-40), επιμ. L.A. Selby-Bigge (δεύτερη έκδοση αναθεωρημένη από τον P.H. Nidditch, Oxford: Oxford University Press, 1975).
- Hume, David (2), *An Enquiry concerning Human Understanding* (1748), επιμ. L.A. Selby-Bigge (τρίτη έκδοση, αναθεωρημένη από τον P.H. Nidditch, Oxford: Oxford University Press, 1985).
- Jolley, N., *Leibniz and Locke* (Oxford: Oxford University Press, 1984).
- Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason (Kritik der Reinen Vernunft)*, (1781, δεύτερη έκδοση 1787), μτφρ. N. Kemp-Smith (London: Macmillan, 1929).
- Kenny, A. (1), *Descartes* (New York: Random House, 1968).
- Kenny, A. (2) (επιμ.), *Rationalism, Empiricism and Idealism* (Oxford: Clarendon, 1986).
- Kripke, S., *Naming and Necessity* (1972, αναθεωρημένη έκδοση. Oxford: Blackwell, 1980).
- Lennon, T.M., et al., *Problems of Cartesianism* (Kingston and Montreal: McGill-Queen's University Press, 1982).
- Locke, John, *An Essay concerning Human Understanding* (1689), επιμ. P.M. Nidditch (Oxford: Clarendon, 1975).

- Loeb, L.E., *From Descartes to Hume* (Ithaca: Cornell University Press, 1981).
- Malebranche, Nicolas, *The Search after Truth (De la recherche de la vérité, 1674-5)*, μτφρ. T.M. Lennon και P.J. Olscamp (Columbus: Ohio State University Press, 1980).
- Marion, J.-L., *Sur le prisme metaphysique de Descartes* (Paris: Presses Universitaires de France, 1986).
- Maxwell, G., και Savodik, I. (επιμ.), *Consciousness and the Brain* (New York: Plenum Press, 1976).
- Nagel, T. (1), *Mortal Questions* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979).
- Nagel, T. (2), *The View from Nowhere* (Oxford: Oxford University Press, 1986).
- Pappus of Alexandria, *Collectiones*, επιμ. F. Hultsch (Berlin: 1785-8).
- Paracelsus, *Selected Writings*, επιμ. J.L. Jacobi (London: Routledge, 1951).
- Parkinson, G.H.R. (1), *Spinoza's Theory of Knowledge* (Oxford: Oxford University Press, 1954).
- Parkinson, G.H.R. (2), *Logic and Reality in Leibniz' Metaphysics* (Oxford: Oxford University Press, 1965).
- Parkinson, G.H.R. (3), *Leibniz on Human Freedom* (Wiesbaden: Steiner, 1970).
- Parkinson, G.H.R. (4), *Spinoza* (Milton Keynes: Open University Press, 1983).
- Pascal, Blaise, *Oeuvres*, επιμ. L. Brunschvicg (τόμοι 3, Paris: Hachette, 1904).
- Popkin, R.H., *The High Road to Pyrrhonism* (San Diego: Austin Hill Press, 1980).
- Putnam, H., *Reason, Truth and History* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981).
- Radnor, D., *Malebranche* (Amsterdam: Van Gorcum, 1978).

- Rescher, N., *The Philosophy of Leibniz* (Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1967).
- Ross, G. MacDonald, *Leibniz* (Oxford: Oxford University Press, 1984).
- Russell, B. (1), *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz* (Cambridge: Cambridge University Press, 1900· 2η έκδοση, London: Allen and Unwin, 1937).
- Russell, B. (2), *A History of Western Philosophy* (London: Allen and Unwin, 1961).
- Ryle, G., *The Concept of Mind* (London: Hutchinson, 1949).
- Scruton, R., *Spinoza* (Oxford: Oxford University Press, 1986).
- Shoemaker, S., *Identity Cause and Mind* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984).
- Sorell, T., *Descartes* (Milton Keynes: Open University Press, 1981).
- Sprigge, T.L.S., *Theories of Existence* (Harmondsworth: Penguin, 1984).
- Strawson, P.F., *Freedom and Resentment and Other Essays* (London: Methuen, 1974).
- Swinburne, R., *The Evolution of the Soul* (Oxford: Clarendon, 1986).
- Van Peursen, C.A., *Leibniz* (London: Faber, 1966).
- Voltaire, *Candide*, μτφρ. J. Butt (Harmondsworth: Penguin, 1970).
- Watson, R.A., *The Breakdown of Cartesian Metaphysics* (Atlantic Highlands: Humanities Press International, 1987).
Σ' αυτό το έργο έχει ενσωματωθεί και το παλαιότερο έργο του Watson με τίτλο *Downfall of Cartesianism 1673-1712* (Nijhoff: The Hague, 1966).
- Williams, B., *Descartes, The Project of Pure Enquiry* (Harmondsworth: Penguin, 1978).
- Wilson, M., *Descartes* (London: Routledge, 1978).
- Yolton, J.W., *Thinking Matter: Materialism in Eighteenth-Century Britain* (Oxford: Blackwell, 1984).

III. Υπόσημειώσεις

Κεφάλαιο 1

1. *Διάλογος για τα δύο μεγάλα συστήματα του σύμπαντος, Πτολεμαϊκό και Κοπερνίκειο* (ημέρα πρώτη): Galileo VII. 129.
2. Από το *Cogitata et Visa* (1607): Bacon 225. Παρότι ο Μπέικον συχνά υποτίθεται ότι εκθειάζει το ρόλο του μυρμηγκιού, στην πραγματικότητα παρομοιάζει την «αληθινή διαδικασία της φιλοσοφίας» με τη δραστηριότητα της μέλισσας, που πρώτα συλλέγει το υλικό της και στη συνέχεια το μετασχηματίζει.
3. Με τον όρο «ορθολογιστές» (*rationales*) ο Μπέικον δεν αναφέρεται, όπως είναι φυσικό, στον Ντεκάρτ, τον Σπινόζα και τον Λάιμπνιτς, οι οποίοι ήταν άγνωστοι (οι δύο τελευταίοι δεν είχαν καν γεννηθεί) την εποχή που εκείνος έγραφε. Η χρήση του όρου αφορά τους σχολαστικούς. Βλ. παρακάτω R. Franks, «Η περίπτωση του Σπινόζα», στο Holland 185 κ.ε.
4. Βλ. Καντ, A 51, B 75 και A 271, B 327. Ο Καντ έβλεπε τη φιλοσοφία του ως σύνθεση διοράσεων που στρεβλά και μόνο εν μέρει είχαν επιτευχθεί στον «εμπειρισμό» του Λοκ και στον «ορθολογισμό» του Λάιμπνιτς. Βλ. Cottingham (I) 84 κ.ε. Ο όρος «εμπειρικός» (*empirique*) χρησιμοποιείται από τον ίδιο τον Λάιμπνιτς με την έννοια κάποιου που βασίζεται κυρίως στην απλή εμπειρία και λιγότερο στο λόγο. Βλ. *Μοναδολογία*, πργρφ. 28 (GP VI. 661).
5. Πρβλ., για παράδειγμα, την κριτική του Σπινόζα στο δυϊσμό του Ντεκάρτ και την κριτική του Λάιμπνιτς στην Καρτεσιανή θεωρία της ύλης (βλ. Κεφάλαιο 4).
6. Βλ. Κεφάλαιο 4, σημείωση 14.
7. Για τη σύνδεση Μαλεμπράνς και Μπέρκλεϊ, πρβλ. τη θεωρία του Μπέρκλεϊ σχετικά με το ρόλο των ιδεών στην αντίληψη στις *Αρχές της Ανθρώπινης Γνώσης* (1710), πργρφ. 1-23 (Berkeley 61 κ.ε.), με τη θεωρία που αναπτύσσει ο Μαλεμπράνς στην *Αναζήτηση της αλήθειας* (1674), βιβλίο III., μέρος 2 (Malebranche 217 κ.ε.). Σχετικά με την επιρροή του Μαλεμπράνς στον Λάιμπνιτς, πρβλ. την απόρριψη του Μαλεμπράνς της αιτιακής αλληλεπίδρασης μεταξύ των αντικειμένων (Malebranche 448) και τα σχόλια του Λάιμπνιτς (L 210). Βλ. επίσης και Brown (2), κεφ. 7.
8. Οι φράσεις *lumen naturale* («φυσικό φως») και *lumen naturae* («φως της φύσης») απαντώνται πολύ συχνά στους *Στοχασμούς* και στις *Αρχές*.

ο Λάμπνιτς δεν ήταν ο πρώτος μαθηματικός που χρησιμοποίησε το δυαδικό σύστημα, εντούτοις φαίνεται να το είχε ανακαλύψει ανεξάρτητα (βλ. W 240).

53. Παρότι ο Λάμπνιτς μόνο εξ ακοής γνώριζε περί αυτής της συζήτησης του Ντεκάρτ. Βλ. L 84.

54. Η ημερομηνία αυτού του έργου δεν είναι ακριβής. Ο Λέμκερ το τοποθετεί περί το 1679. Ο Πάρκινσον υποστηρίζει ότι είναι μάλλον πιο ώριμο και το τοποθετεί γύρω στο 1683 (L 119· P 241).

55. Βλ. *Νέες Μελέτες*, IV ii. 1: «Όλοι οι επαρκείς ορισμοί περιέχουν πρωτογενείς αλήθειες του λόγου και κατά συνέπεια εποπτική γνώση» (RB 367).

56. *Πρωτογενείς Αλήθειες (Primary Truths)*: L 267· P 87. Στο έργο *Μετά τα Φυσικά*, καθώς και στο *Αναλυτικά Ύστερα*, ο Αριστοτέλης κάνει λόγο για προτάσεις, όπου το κατηγορήμα περιέχεται στον ορισμό του υποκειμένου· δεν υπάρχει όμως γενικός ισχυρισμός στον Αριστοτέλη, σύμφωνα με τον οποίο το κατηγορήμα είναι «μέσα» στο υποκείμενο οποιασδήποτε αληθούς πρότασης (πράγματι, όπου το «τυχαίο» στην πραγματικότητα αποτελεί κατηγορήμα ενός υποκειμένου, δεν ισχύει η συμπερίληψη).

57. Κατά μία σημαντική έννοια, αυτή η θεωρία είναι ατελής: για τον Λάμπνιτς, η ύπαρξη ενός ατόμου δεν περιέχεται στην ιδέα του υποκειμένου, οπότε ακόμα και μια επ' άπειρον ανάλυση θα ήταν αδύνατο να αποκαλύψει ότι το σύμπαν οφείλει να περιέχει οποιοδήποτε δεδομένο άτομο. Ο λόγος της ύπαρξης των πραγμάτων πρέπει να αναζητηθεί στο Θεό, ο οποίος, ανάμεσα σε όλα τα πιθανά πράγματα, καθιστά δυνατή την ύπαρξη αυτής ακριβώς της ομάδας πραγμάτων που θα παραγάγει το καλύτερο δυνατό σύμπαν (*Θεοδικία* I, 8). Βλ. Κεφάλαιο 5.

58. Βλ. S. Brown, «Η ρήξη του Λάμπνιτς με τον Καρτεσιανό ορθολογισμό» (Holland 195 κ.ε.), όπου υποστηρίζεται πως υπάρχει μια σταδιακή απομάκρυνση στη φιλοσοφία του Λάμπνιτς από το «ορθολογιστικό» ιδεώδες του *a priori* απαγωγισμού. Φαίνεται, πάντως, ότι σ' ολόκληρη την καριέρα του ο Λάμπνιτς υποστήριξε την *a priori* απόδειξη ως ιδεώδες μοντέλο γνώσης, ενώ την ίδια στιγμή υποστήριζε πάντοτε την άποψη ότι τα ανθρώπινα όντα πρέπει να πραγματεύονται υποθέσεις που στηρίζονται *a posteriori*. Βλ. «Περί Συμπαντικής Σύνθεσης και Ανάλυσης» (c. 1683): «όλα τα πράγματα νοούνται από το Θεό *a priori*, ως αιώνιες αλήθειες... Εμείς, από την άλλη, γνωρίζουμε με επάρκεια πολύ λίγα πράγματα, ενώ γνωρίζουμε

ελάχιστα *a priori*» (GP VII. 296· P 15). Βλ. επίσης το *Νέο Σύστημα* (1695), προγρ. 16: «Συνήθως αρκεί για μια υπόθεση να αποδεικνύεται *a posteriori*, καθώς αυτό ικανοποιεί τα φαινόμενα· όσους περισσότερους άλλους λόγους *a priori* έχουμε, όμως, τόσο το καλύτερο» (GP IV. 496· P 128). Κάνοντας λόγο για τη φύση της ψυχής, ο Λάμπνιτς παρέχει εμπειρική στήριξη στις απόψεις του, ενώ την ίδια στιγμή αναπτύσσει καθαρά *a priori* επιχειρήματα (αλληλογραφία με τον Αρνό, GP II. 123-4, L 345-6). Για τον όρο «μεθοδολογικός ορθολογισμός», βλ. Brown (2) 46.

59. Βλ. Πλάτωνος *Πολιτεία* 518, *Μένωνας* 18.

60. Locke I. ii. 5.

61. Βλ. Κεφάλαιο 4.

62. Για το παρεμποδιστικό αποτέλεσμα του σώματος και των αισθήσεων σε σχέση με τη σωματική φύση μας, βλ. *Συζήτηση με τον Μπούρμαν*: AT V. 150· CB 8. Για τις προκατασκευασμένες απόψεις βλ. *Αρχές* I, 1.

63. Βλ. Πλάτωνος *Πολιτεία* 518· *Μένωνας* 18.

64. Βλ. για περισσότερες πληροφορίες Jolley 172 κ.ε., όπου η διάκριση ανάμεσα στη «δυνάμει γνώση» και στη «διαθέσιμη γνώση» φαίνεται καθαρά.

65. Βλ. *Ηθικά Νικομάχεια* VII, 3 (1146b).

66. Locke I. ii. 5.

67. Για την υπόρρητη γνώση στον Ντεκάρτ, βλ. *Συζήτηση με τον Μπούρμαν*: AT V. 147· CB 4. Μια θεωρία για τις διαθέσεις εμφανίζεται στον Ντεκάρτ, *Σχόλια σ' ένα συγκεκριμένο κείμενο*: AT VIIIB. 359· CSM I. 304· αυτό το κείμενο όμως ασχολείται ιδιαίτερα με τον τρόπο που ο νους είναι προγραμματισμένος να απαντά σε εξωτερικά ερεθίσματα (στην αντίληψη των αισθητηριακών ποιότητων, όπως η ερυθρότητα). Βλ. πλέον Cottingham (2) 147 κ.ε.

68. Βλ. Πλάτωνος *Πολιτεία* 530· βλ. και Cottingham (I) 17-19.

69. Πρβλ. Δεύτερο Στοχασμό (AT VII. 32· CSM II. 21), Πέμπτο Στοχασμό (AT VII. 71· CSM II. 49) και *Αναζήτηση της αλήθειας* (AT X. 495· CSM II. 400).

Κεφάλαιο 3

1. Αναφορές από Ντεκάρτ: AT III. 429· K 116· από τον Μπέιλ: Bayle 297 και 330 (κάτω από «Σπινόζα»)· και Λάμπνιτς: GP IV. 439· P 26.

2. Hume (I) I. iv. 3 και I. iv. 4.

3. Βλ. Πλάτωνος *Πολιτεία* 479· Αριστοτέλη *Αναλυτικά ύστερα* 74b5. Κατά τον Πλάτωνα, η αναζήτηση της μονιμότητας οδηγούσε στη θεώρηση ενός ακατάληπτου κόσμου, που βρισκόταν *πέραν* του παρατηρήσιμου κόσμου των αλλαγών· βλ. όμως και Cottingham (I) 22 κ.ε. για διαφορετικές ερμηνείες των όσων υπαινίσσεται ακριβώς η Πλατωνική σκέψη.

4. *Κατηγορίες* 4a10: «Μία υπόσταση, αριθμητικά μία και η αυτή, έχει τη δυνατότητα να δέχεται αντίθετες. Για παράδειγμα, ένας μεμονωμένος άνθρωπος –ένας και ο αυτός– γίνεται ωχρός τη μια στιγμή και σκούρος την άλλη».

5. *Κατηγορίες* 4a10: Η πρωτογενής έννοια της υπόστασης σημαίνει «αυτό που δεν εκφράζεται από ένα υποκείμενο ούτε μέσα σ' ένα υποκείμενο, π.χ. ο μεμονωμένος άνθρωπος ή το μεμονωμένο *άλογο*».

6. «Εάν δεν υπήρχαν οι πρωτογενείς υποστάσεις, θα ήταν αδύνατο να υπάρξουν οποιαδήποτε άλλα πράγματα»: *Κατηγορίες* 2a34. Κατηγορήματα μπορούν να υπάρχουν μόνο στο βαθμό που «υπάρχουν σε κάποιο υποκείμενο» ή, κατά τη σύγχρονη σχολαστική ορολογία, «εισρέουν σε κάποιο υποκείμενο» (λατινικά *inhaerere*).

7. Σ' αυτόν τον κατάλογο θα έπρεπε να προστεθεί η έννοια της υπόστασης ως «*substrate*» (υπόστρωμα). Έτσι ο Λοκ στο *Δοκίμιο για την Ανθρώπινη Νόηση* (1689) παρατηρεί: «Δε διαθέτουμε καμιά... σαφή ιδέα και, συνεπώς, δεν μπορούμε να ξέρουμε τη σημασία της λέξεως *Υπόσταση*, παρ'ότι μόνο μπορούμε να κάνουμε μια αβέβαιη υπόθεση σε σχέση με την άγνωστη σε μας... *Ιδέα*, εξετάζοντάς την ως *υπόστρωμα* ή *στήριγμα* των *Ιδεών* εκείνων που γνωρίζουμε» (I. iv. 18). Αυτές οι παρατηρήσεις κινητοποιήσαν αυτό που συχνά αποκαλείται «εμπειριστική κριτική της υπόστασης», πράγμα που αφορά την ανυπαρξία λογικής στην έννοια του μη παρατηρημένου και, καταρχήν, στην έννοια του μη παρατηρήσιμου, του στερουμένου ιδιοτήτων «στηρίγματος», που κρύβεται πίσω από ό,τι παρατηρούμε. Ο λατινικός όρος *substratum* ανταποκρίνεται στον ελληνικό το *υποκείμενον*, όρο που χρησιμοποιεί ο Αριστοτέλης σ' αυτή την περίπτωση (κυριολεκτικά, «αυτό που κείται πίσω»). Είναι όμως κάτι παραπάνω από σαφές ότι ο Αριστοτέλης εννοούσε με αυτό «κάτι για το οποίο δεν ξέρουμε τίποτα» και που στερείται κάθε ιδιότητας. Φυσικά, στον Ντεκάρτ, τον Σπινόζα και τον Λάμπιντς δεν υπάρχει πραγματικός διαχωρισμός ανάμεσα στην υπόσταση και στα προσδιοριστικά της κατηγορήματα (η διάκριση μεταξύ των δύο είναι απλώς εννοιακή, ισχυρίζεται ο Ντεκάρτ στις *Αρχές* I, 62)· έτσι η κριτική των «εμπειριστών» ότι υποτάσσονται [οι πιο πάνω διανοητές] στην

έννοια ενός μυστηριώδους, χωρίς χαρακτηριστικά και ιδιότητες, υποστηρίγματος των κατηγορημάτων ενός πράγματος, είναι μακράν του στόχου της. Βλ. Ντεκάρτ, *Αρχές* I, 63: «Η σκέψη και η έκταση μπορούν να θεωρηθούν συστατικά της φύσης της νοήμονος υπόστασης και της σωματιδιακής υπόστασης· πρέπει λοιπόν να εξεταστούν έτσι ακριβώς, δηλαδή ως νοήμων υπόσταση καθαντή και ως εκτατή υπόσταση καθαντή, δηλαδή ως νους και σώμα». Βλ. επιπλέον *Συζήτηση με τον Μπούρμαν*: AT V. 155· CB 15, καθώς και το σχόλιο στο CB 79. Βλ. επίσης Σπινόζα, *Μεταφυσικές σκέψεις*: G I. 258· C 323. Σχετικά με την απάντηση του Λάμπιντς στην κριτική του Λοκ για την έννοια της υπόστασης, βλ. *Νέα Δοκίμια* (RB 218): «Αν διακρίνεις δύο πράγματα σε μια υπόσταση –τα κατηγορήματα ή κατηγορούμενα και το κοινό τους υποκείμενο– το ότι δεν μπορείς να συλλάβεις τίποτα ιδιαίτερο σχετικά με αυτό το υποκείμενο είναι μάλλον εύλογο και δεν αποτελεί θαύμα. Είναι αναπόφευκτο, διότι έχεις ήδη παραγκωνίσει όλα τα κατηγορήματα, μέσω των οποίων θα ήταν δυνατή η σύλληψη των λεπτομερειών. Το να απαιτείς κάτι περισσότερο από αυτό το "γενικά καθαρό υποκείμενο", πέρα από ό,τι είναι αναγκαίο για τη σύλληψη του "ιδίου πράγματος" (π.χ. είναι το ίδιο πράγμα που καταλαβαίνει και επιθυμεί και συλλογίζεται και φαντάζεται), αντιστοιχεί στο να απαιτείς το αδύνατο».

8. Ο σχολαστικός όρος που χρησιμοποίησε ο Ντεκάρτ, *realitas objectiva* («αντικειμενική πραγματικότητα»), είχε μια συνδήλωση εντελώς αντίθετη από τη σύγχρονή μας έννοια της αντικειμενικότητας. Η «αντικειμενική πραγματικότητα» στον Ντεκάρτ δε συνιστά χαρακτηριστικό του εξωτερικού κόσμου, αλλά αναφέρεται στα χαρακτηριστικά που απεικονίζονται ή αναπαριστώνται με μια ιδέα του νου. Στη γαλλική μετάφραση του λατινικού κειμένου του Ντεκάρτ (που εκδόθηκε το 1647), το «να υπάρχει αντικειμενικά στο πνεύμα» ερμηνεύεται «να υπάρχει αναπαραστατικά στο πνεύμα».

9. *Αναζήτηση* III, ii, 6. Δε γίνεται σαφές από το συγκεκριμένο, εάν ο Μαλεμπράνς έχει εδώ κατά νου μια αιτιακή ή μια οντολογική προσέγγιση για την απόδειξη της ύπαρξης του Θεού από την ιδέα του Θεού. Προσπαθεί να υπερασπίσει τη δεύτερη προσέγγιση στην *Αναζήτηση* IV, ii, αλλά ο λόγος του περιλαμβάνει αρκετές εφαρμογές σε αιτιακές θεωρήσεις (βλ. Malebranche 320).

10. Ό.π., κεφ. 7: Malebranche 237.

11. Arnauld, *Αληθινές και εσφαλμένες ιδέες*, κεφ. XXVI· για περισσότερες πληροφορίες περί της αντιμαχίας βλ. Church 61 κ.ε. και Radnor 101 κ.ε.

12. Μια χρήσιμη επισκόπηση αυτών των ζητημάτων κάνει ο Μπράκεν στο άρθρο του για τον Αρνό, στο βιβλίο του Έντουαρντς. Το ερώτημα αν, σύμφωνα με την Καρτεσιανή θεωρία των ιδεών, μπορεί η αναπαράσταση να είναι δυνατή δίχως κάποια ομοιότητα, έγινε το σημείο στο οποίο εστίασε τις κριτικές του έναντι του Καρτεσιανισμού ο σκεπτικός Φουσέ (1644-96), τις δύο τελευταίες δεκαετίες του 17ου αιώνα. Για μια λεπτομερή έκθεση του έργου του Φουσέ, καθώς και για την ανταλλαγή των επιχειρημάτων του με τον Μαλεμπράνς, σχετικά με την αναπαραστατική φύση των ιδεών, βλ. Watson, κεφ. 5.

13. Μπέρκλεϊ, *Τρεις διάλογοι Έλα και Φιλόνου*, 1713: Berkeley 198.

14. Οτιδήποτε υπάρχει στο αποτέλεσμα πρέπει να παρουσιάζεται και στο αίτιο «τυπικά ή κατ' εξοχήν»· δηλαδή, μπορεί να παρουσιάζεται είτε στην κυριολεξία είτε σε κάποια ανώτερη μορφή (AT VII. 41· CSM II. 28). Στον Τρίτο Στοχασμό, ο Ντεκάρτ επικαλείται την έννοια ταξινόμησης των αντικειμένων, σύμφωνα με το «βαθμό πραγματικότητας» που κατέχουν. Οι τρόποι ή οι τροποποιήσεις μιας υπόστασης είναι, για παράδειγμα, χαμηλότερης τάξης πραγματικότητα από τις υποστάσεις. Εξετάστε, για παράδειγμα, τις ιδέες μου για τα φυσικά όντα, ενώ αυτά επεκτείνονται, σχηματοποιούνται και κινούνται: Θα μπορούσα να είμαι εγώ το αίτιο αυτών των ιδεών; Φυσικά εγώ, *ως (qua)* ον κατ' εξοχήν σκεπτόμενο, δεν κατέχω έκταση, σχήμα ή κίνηση· είναι αδύνατο λοιπόν να περιέχω αυτά τα χαρακτηριστικά, τουλάχιστον *τυπικά*. Ο Ντεκάρτ ισχυρίζεται όμως ότι, «αφού η έκταση, το σχήμα και η κίνηση είναι απλώς τρόποι, ενώ εγώ είμαι υπόσταση, υπάρχει η πιθανότητα να τους περιέχω και μάλιστα κατ' εξοχήν» (AT VII. 45· CSM II. 31). Η θεωρία των βαθμών πραγματικότητας, που επικαλείται εδώ, δεν είναι σε καμιά περίπτωση εύκολα αφομοιώσιμη από το σύγχρονο αναγνώστη· έχει περιγραφεί επιτυχμένα ότι αποτελεί «μέρος της μεσαιωνικής πνευματικής τάξης, που περισσότερο από οποιαδήποτε άλλη υπέκυψε στο κίνημα των ιδεών του 17ου αιώνα, κίνημα στο οποίο η συνεισφορά του Ντεκάρτ υπήρξε δυναμική» (Williams 135). Πρβλ. τις ενστάσεις του Τόμας Χομπς έναντι του Ντεκάρτ γι' αυτό το ζήτημα: AT VII. 185· CSM II. 30.

15. Έχει υποστηριχθεί πρόσφατα από τον L.E. Loeb ότι «ο Ντεκάρτ δεν επιβάλλει τον περιορισμό κάποιας ομοιότητας ως προς την ουσία ανάμεσα στο αίτιο και το αποτέλεσμα» (Loeb 140). Όταν όμως ο Ντεκάρτ εισάγει το αιτιακό του αξίωμα στον Τρίτο Στοχασμό, κάνει χρήση μεταφορών που προτείνουν καθαρά ότι οι αιτιώδεις πράξεις πρέπει να αποτελούν θέμα «απόδοσης» χαρακτηριστικών από το αίτιο στο αποτέ-

σμα: «από πού θα μπορούσε το αποτέλεσμα να πάρει την πραγματικότητά του, αν όχι από το αίτιο, και πώς θα μπορούσε το αίτιο να τη μεταβιβάσει στο αποτέλεσμα, εάν δεν την κατείχε;» (AT VII. 40· CSM II. 28). Ομολογουμένως, ο αναγνώστης των *Στοχασμών* δεν πρέπει να κατηγορηθεί στην περίπτωση που υποθέσει πως όλα αυτά καταλήγουν στο ότι το αίτιο πρέπει να ανήκει σε μια ίση ή ανώτερη τάξη πραγματικότητας από το αποτέλεσμα (βλ. παραπάνω, σημείωση 4). Όταν όμως έχουμε να κάνουμε με την Καρτεσιανή φυσική, είναι σαφές ότι ο Ντεκάρτ αναζητεί κάτι ισχυρότερο. Ας υποθέσουμε, για παράδειγμα, ότι κάποιος υποστηρίζει πως μια μικρή λίμνη μπορεί από μόνη της να προκαλέσει κίνηση σε κάποιο μέρος της, αφού η λίμνη είναι ένα «πράγμα» και, συνεπώς, ανώτερης τάξης πραγματικότητα από την κίνηση, η οποία αποτελεί απλώς «τρόπο». Είναι προφανές ότι ο Ντεκάρτ θα απέρριπτε μια τέτοια πρόταση, καθώς θα συνιστούσε περίπτωση ποσοτικής κλιμάκωσης της κίνησης, που προέρχεται «από το πουθενά» (βλ. *Αρχές* II, 36). Κατά την άποψη του Ντεκάρτ, λοιπόν, φαίνεται ότι είναι αναγκαίο να μπορούμε να καταλάβουμε από πού παίρνουν τα χαρακτηριστικά τους τα αποτελέσματα, πράγμα που προϋποθέτει τυπικά ότι τα ίδια τα αίτια κατέχουν τα σχετικά χαρακτηριστικά. Έτσι, όταν ο Ντεκάρτ διατυπώνει την αρχή του για τη διατήρηση της κίνησης, προφανώς κάνει χρήση της ίδιας μεταφοράς που είχε χρησιμοποιήσει και στους *Στοχασμούς*, με τα αίτια που «μεταδίδουν» ή «αποδίδουν» χαρακτηριστικά στα αποτελέσματα. (Βλ. *Αρχές* II, 40· πρβλ. με Λάμπιντς σχετικά με τη διατήρηση της κίνησης: βλ. Κεφάλαιο 4, σημ. 51.)

Πάντως, θα έπρεπε να σημειωθεί ότι η ιδέα της διατήρησης, όπως χρησιμοποιείται στη σύγχρονη φυσική, δεν προϋποθέτει άμεση ποιοτική ομοιότητα ανάμεσα στο αίτιο και το αποτέλεσμα. (Πρβλ. με εκρήξεις που προκλήθηκαν από ατομική τήξη: η φύση «ισολογίζει τα βιβλία της», με την έννοια ότι το σύνολο της παραγόμενης ενέργειας είναι αντιστοιχίσιμο, τα αποτελέσματα της έκρηξης όμως ενδεχομένως ενέχουν ποιοτικά χαρακτηριστικά που δε βρίσκονται αναγκαία στο αίτιο.) Στην πραγματικότητα, και ο ίδιος ο Ντεκάρτ δεν είναι πάντοτε σαφής και ακριβής ως προς το είδος της «ποιοτικής ομοιότητας» που προϋποθέτει η αρχή του· κάποιες φορές, όπως στην περίπτωση της θείας δημιουργίας, η «ομοιότητα» φαίνεται μάλλον γενική και αόριστη (βλ. *Συζήτηση με τον Μπούρμαν*: AT V. 156· CB 17. Βλ. επίσης και L. Frankel, «Δικαιολογώντας την Αρχή Αιτιότητας του Ντεκάρτ», *Journal of the History of Philosophy*, July 1986). Σε κάθε περίπτωση, η αρχή της αιτια-

κής επάρκειας και οι ποικίλες διατυπώσεις (τόσο του 17ου αιώνα όσο και οι σύγχρονες) των αρχών διατήρησης στη φυσική, όλες από κοινού υπαινίσσονται μια απόρριψη της Χιουμικής θεωρίας, σύμφωνα με την οποία «οτιδήποτε μπορεί να προκαλέσει το οτιδήποτε». Θεωρείται μη αποδεκτό ότι τα αίτια και τα αποτελέσματα πρέπει να προσδιοριστούν ειδικά με ετερογενείς όρους κατά τρόπο απόλυτο και μη αναγώγιμο. Εάν υφίσταται ετερογένεια, εκλαμβάνεται ως ένδειξη της ανάγκης για περισσότερο αναγωγικό έργο. Πρβλ. Churchland, κεφ. 7.

16. Βλ. Κεφάλαιο 4 του παρόντος.

17. Βλ. Πέμπτο Στοχασμό: AT VII. 63 και 71· CSM II. 44 και 49. Περίπου σαράντα χρόνια μετά, ο σκεπτικός Φουσέ (1644-96) έθεσε ένα καίριο ερώτημα για την πορεία της Καρτεσιανής σκέψης προς την υποστήριξη της ύπαρξης του εξωτερικού κόσμου μέσω της ιδέας της σωματιδιακής έκτασης: «πώς μπορούμε να υποθέτουμε ότι οι ιδέες, που στερούνται σχήματος και έκτασης, αναπαριστούν συγκεκριμένα ορισμένα εκτατά σχήματα;» (*Απολογία των Ακαδημαϊκών*, 1687). Για μια λεπτομερή συζήτηση περί της κριτικής του Φουσέ στον Καρτεσιανισμό, βλ. Watson, κεφ. 3.

18. Βλ. *Αρχές* I, 54: «Μπορούμε εύκολα να έχουμε δύο σαφείς και διακριτές έννοιες ή ιδέες, μία πρώτη για τη δημιουργημένη σκεπτόμενη υπόσταση και μία δεύτερη για τη σωματιδιακή υπόσταση... Μπορούμε να έχουμε, επίσης, μια σαφή και διακριτή ιδέα της μη δημιουργημένης και ανεξάρτητης σκεπτόμενης υπόστασης, δηλαδή του Θεού» (AT VIII. 25-6· CSM I. 211).

19. Εξαίρεση αποτελεί ο Τρίτος Στοχασμός, όπου εμφανίζεται κατ' εξοχήν ο όρος «υπόσταση» (όπως και πολλοί άλλοι σχολαστικοί όροι). Και είναι σ' αυτόν το στοχασμό, που ο αναγνώστης ενδεχομένως να δυσκολευτεί να δεχτεί ότι ο Ντεκάρτ κατόρθωσε να παραμερίσει κάθε προκατασκευασμένη άποψη και να εκκινήσει ξανά «από τα θεμέλια», καθοδηγούμενος μονάχα από το «φυσικό φως».

20. Αυτή η συνεχής θεϊά δράση, που είναι αναγκαία για να διατηρεί τα πράγματα στην ύπαρξη, καταδεικνύεται, σύμφωνα με τον Ντεκάρτ, από τη φύση του χρόνου: «Οι ξεχωριστές διαιρέσεις του χρόνου δεν εξαρτώνται η μια από την άλλη· εξού και το γεγονός, κατά το οποίο [ένα] σώμα υποτίθεται ότι έχει υπάρξει μέχρι τώρα "από μόνο του"... γεγονός που δεν αρκεί για να το καταστήσει υπάρχον και στο μέλλον, εκτός εάν ενέχει μια τέτοια δύναμη, που μας ξαναδημιουργεί αενάως» (AT VII. 110· CSM II. 79). Για συζήτηση αυτού του επιχειρήματος, βλ. Sorell 60-1.

21. Υπάρχει συχνά κάποια ανακρίβεια στη γλώσσα του Ντεκάρτ, για την οποία μπορεί να ευθύνεται εν μέρει και η λατινική, που στερείται τόσο οριστικού όσο και αόριστου άρθρου. Έτσι, η *substantia* μπορεί να σημαίνει «εν γένει υπόσταση» (στην περίπτωση της ύλης, σωματιδιακό υλικό ή «σώμα εν γένει»), αλλά θα μπορούσε και να σημαίνει «μία υπόσταση». Έτσι, στις *Αρχές* I, 63, ο Ντεκάρτ κάνει λόγο για την έκταση ως συστατικό της ουσίας της σωματιδιακής υπόστασης· στο άρθρο που ακολουθεί, όμως, φαίνεται πως ολισθαίνει σε ένα συμβατικό λόγο, κατά τον οποίο οι υποστάσεις είναι ιδιαίτερες: «η έκταση μπορεί να θεωρείται ως *modus substantiae* [τρόπος υπόστασης], στο βαθμό που ένα και το αυτό σώμα μπορεί να εκταθεί με πολλούς και διαφορετικούς τρόπους» (AT VIII. 31· CSM I. 215).

22. Βλ. Kenny (I) 58-60, που ακολουθεί τον Μπέρτραντ Ράσελ: «Η λέξη "εγώ" ταιριάζει γραμματικά, αλλά δεν περιγράφει κανένα στοιχείο» (Russell (2) 440).

23. Βλ. παρακάτω το σχολιαστικό κείμενο στη *Συζήτηση με τον Μπούρμαν*: CB 84-5.

24. Βλ. Αριστοτέλη, *Περί Ψυχής* II: Αφού η ψυχή είναι η «μορφή» του σώματος, τότε δεν έχει ξεχωριστή ύπαρξη, περισσότερο τουλάχιστον από τη μορφή οποιασδήποτε οργανωμένης δομής, που μπορεί να υπάρξει ξεχωριστά από την αντίστοιχη υλική δομή.

25. Βλ. Αριστοτέλη, *Περί Ψυχής* III, 5. Ο μεγάλος φιλόσοφος και σχολιαστής του Αριστοτέλη, ο Αβερρόης (1126-78), υποστήριζε ότι οι ανθρώπινες ψυχές μετά το θάνατο του σώματος έχαναν κάθε ατομικότητα και απλώς ενώνονταν με το καθολικό πνεύμα. Το «ενεργητικό πνεύμα» του Αριστοτέλη, σύμφωνα με αυτή την ερμηνεία, ταυτίζεται με το αιώνιο και καθολικό πνεύμα: δεν υπάρχει καμιά ατομική συνείδηση μετά το θάνατο. Βλ. την επίθεση του Λάιμπνιτς σ' αυτή τη θεωρία στο έργο «Σκέψεις για τη Θεωρία ενός και μόνου Καθολικού Πνεύματος» (1702): GP VI. 529· L 554.

26. «Per substantiam intelligo id quod in se est per se concipitur: hoc est id cuius conceptus non indiget conceptu alterius rei a quo formari debeat» (*Ηθική* I, ορσ. 3). Το σχόλιο λέει κατά λέξη ότι «[συνιστά υπόσταση] εκείνο του οποίου η έννοια δε χρειάζεται την ιδέα άλλου πράγματος για να διαμορφωθεί».

27. «Quod intellectus de substantia percipit, tanquam ejusdem essentiam constituens». Βλ. Ντεκάρτ: η «κύρια ιδιότητα» μιας υπόστασης «συνιστά τη φύση της και την ουσία της» («naturam essentiamque constituit») (*Αρχές* I, 53).

28. Στους *Κανόνες* ο Ντεκάρτ αναγνωρίζει τόσο τις υλικές φύσεις, όσο και τις σκεπτόμενες, «κοινές φύσεις», όπως η ύπαρξη, η ενότητα και η διάρκεια, που (όπως αφήνει να εννοηθεί και το όνομά τους) αποδίδονται τόσο στα σκεπτόμενα όσο και στα σωματιδιακά πράγματα (AT X. 419· CSM I. 45). Στις *Αρχές*, πάντως, ο Ντεκάρτ υποστηρίζει ότι τέτοιες καθολικές έννοιες δεν αποτελούν στην πραγματικότητα κατηγορήματα των πραγμάτων, παρά μόνο «τρόπους της σκέψης μας» (βλ. *Αρχές* I, 57 και 58). Βλ. την ερμηνεία του Σπινόζα στις *Μεταφυσικές Σκέψεις*: G I. 244· C 310. Σε ένα κριτικό κείμενο για τον Σπινόζα, ο Λάιμπνιτς επιτίθεται στη θέση του «μη συμπίπτοντος», υποστηρίζοντας ότι δύο υποστάσεις Α και Β μπορούν να έχουν κάποια κατηγορήματα διαφορετικά και κάποια κοινά, για παράδειγμα το Α μπορεί να έχει γ και δ, και το Β δ και φ («Περί της Ηθικής του Μπενεντίκτ ντε Σπινόζα» (1678): GP I. 142· L 198).

29. Το όλο επιχείρημα σ' αυτό το σημείο είναι μάλλον πιο σύνθετο και έχει αποτελέσει αίνιγμα για πολλούς σχολιαστές. Αν Σ₁ και Σ₂ είναι διακριτά, ο Σπινόζα υποστηρίζει ότι πρέπει να υπάρχει κάποια διαφορά είτε στα κατηγορήματά τους είτε στις «σχέσεις» τους (δηλαδή τους τρόπους ή τις καταστάσεις στις οποίες βρίσκονται). Το πρώτο είδος αποκλείεται εξ *υποθέσεως* (αφού θεωρούμε δύο υποστάσεις της ίδιας φύσης). Το δεύτερο (διαφορά μόνο ως προς τις σχέσεις) μπορεί να παραμεριστεί, λέει ο Σπινόζα, αφού «μια υπόσταση βρίσκεται πρωτίστως στη φύση παρά στις σχέσεις» (υποθετικά αυτό σημαίνει ότι οι σχέσεις δεν έχουν σχέση με την ταυτότητα της υπόστασης κάποιου πράγματος). Αυτό μας αφήνει με την υπόθεση δύο υποστάσεων Σ₁ και Σ₂, τέτοιων που ο ορισμός και η έννοια καθεμιάς να είναι ταυτόσημα. Πώς, λοιπόν, θα μπορούσε να υπάρξει οποιαδήποτε διάκριση ανάμεσά τους; Για μια κριτική αυτού και για μια «αναλυτική αναδόμηση» του επιχειρήματος, βλ. Bennett 66 κ.ε.

30. Το πραγματικό παράδειγμα που δίνει ο Σπινόζα είναι αυτό «των είκοσι ανθρώπινων όντων που υπάρχουν στη φύση». Το αίτιο αυτού «δεν μπορεί να περιέχεται στην ίδια την ανθρώπινη φύση, αφού ο πραγματικός ορισμός του ανθρώπου δεν περιλαμβάνει τον αριθμό 20» (G II. 51· C 415). Αυτή είναι μία από τις δύο αποδείξεις που παρέχει ο Σπινόζα για την πρόταση σύμφωνα με την οποία είναι αδύνατο να υπάρχουν δύο υποστάσεις της ίδιας φύσης, όπου η μία να ταυτίζεται με την άλλη, όπως αναφέρεται παραπάνω, σημ. 29.

31. Βλ. Bennett 30 κ.ε.

32. Βλ. όμως παραπάνω, σημ. 15.

33. Αναφέρονται, για παράδειγμα, στο Scruton 20. Πρέπει να υποδειχθεί, πάντως, ότι ο Σπινόζα τήρησε μια ιδιαίτερα κριτική στάση σε πολλά θέματα του καβαλισμού: πρβλ. τα σχόλιά του για την «παραφροσύνη» των καβαλιστών «λεπτολόγων» (G III. 135-6).

34. *Αρχές* I, 28. Ενδεικτικά, στη γαλλική έκδοση (που εκδόθηκε τρία χρόνια μετά) παραλείπεται η αναφορά στη φύση. Η λατινική φράση του Ντεκάρτ «Deus aut natura» προτείνει ίσως μια ελαφρώς αιχμηρότερη διάζευξη από το Σπινोजικό «Deus seu Natura» (δηλαδή, η ανταλλαγή των δύο όρων υποστηρίζεται λιγότερο): υπάρχουν όμως αρκετές άλλες θέσεις στον Ντεκάρτ, όπου η «φύση» («*natura*») εμφανίζεται με τέτοιο τρόπο στο συγκεκριμένο, ώστε δεν αφήνει καμιά αμφιβολία για το ότι δεν εννοείται ως (παθητική) δημιουργία, αλλά ως (ενεργός) δημιουργός. Πρβλ. με το λόγο περί αισθήσεων ως σημείων που διατάσσονται από τη φύση (*Treatise on Man* (Πραγματεία για τον άνθρωπο): AT XI. 4· CSM I. 81· βλ. Έκτο Στοχασμό: AT VII. 87· CSM II. 60).

35. Malebranche 229. Η θέση ότι «βλέπουμε όλα τα πράγματα στο Θεό» δηλώνεται με σαφήνεια και υποστηρίζεται στην *Αναζήτηση της αλήθειας* III, ii, 6. Η θέση αυτή του Μαλεμπράνς, αν και εντυπωσιακή, δεν είναι σε καμιά περίπτωση επαναστατική: όπως σωστά υπέδειξε ο Λένον, μπορεί να ερμηνευτεί ως μια σοβαρή απόπειρα να εξηγηθεί φιλοσοφικά η Παυλική σύλληψη του Θεού ως εκείνου «εν αυτό ζώμεν και κινούμεθα και υπάρχομεν» (Πράξεις των Αποστόλων, 17: 28). Πρβλ. και το σχολιαστικό κείμενο του Λένον στο Malebranche 759.

36. Bayle 300.

37. *Summa Theologiae* I, qu. 2, art. 3: «nec est possibile quod aliquid sit causa efficiens sui ipsius, quia sic esset prius se ipso, quod est impossibile». Βλ. ALQ II. 527· σημ. Ο όρος «ποιητικό αίτιο» προέρχεται από την Αριστοτελική κατηγοριοποίηση των αιτών: βλ. παρακάτω, σημ. 39.

38. Η πρώτη απόδειξη του Τρίτου Στοχασμού στρέφεται στην αντικειμενική πραγματικότητα (δηλαδή στο αναπαραστατικό περιεχόμενο) της ιδέας μου για το Θεό. Η δεύτερη (πολύ πιο σύντομη) απόδειξη εισάγεται ως εξής: «Θα ήθελα να προχωρήσω περισσότερο και να ερευνήσω εάν εγώ ο ίδιος, που έχω αυτή την ιδέα, θα μπορούσα να υπάρχω, εάν δεν υπήρχε κανένα τέτοιο ον» (AT VII. 48· CSM II. 33). Για τη σχέση μεταξύ των δύο αποδείξεων στον Τρίτο Στοχασμό, βλ. Cottingham (2), κεφ. 3.

39. *Causa* είναι η καθιερωμένη λατινική λέξη που χρησιμοποιείται αντί της ελληνικής λέξης *αιτία*. Ακόμα, αν κοιτάξουμε στην περίφημη Αριστοτελική κατηγοριοποίηση των τεσσάρων ειδών αιτών, είναι

σαφές ότι αυτό για το οποίο γίνεται λόγος είναι πολύ ευρύτερο από την αιτιότητα με τη σύγχρονη έννοια. Μάλλον συζητούνται τέσσερα είδη του «λόγου για τον οποίο...» ή τα τέσσερα είδη των κατόχων των θέσεων των όρων εκείνων που ξεκινούν με το «επειδή...». Αυτά περιλαμβάνουν εξειδικεύσεις του σκοπού («τελικά αίτια»), των υλικών συστατικών («υλικά αίτια»), του παραγωγικού φορέα ή της πηγής της αλλαγής («ποιητικά αίτια») και κάποιου στοιχείου της φύσης ή της ουσίας («μορφικά αίτια»). Βλ. *Μετά τα Φυσικά* 1034 α-β.

40. Παρότι προσφέρει, επίσης, και αυτό που αποκαλεί απόδειξη *a posteriori*: το να είσαι ικανός να υπάρξεις σημαίνει να έχεις δύναμη· έτσι, αν τα πεπερασμένα όντα κατέχουν δύναμη για να υπάρξουν, ενώ ένα άπειρο ον στερείται αυτής της δύναμης, τα πεπερασμένα όντα θα ήταν πιο ισχυρά από ένα άπειρο ον, πράγμα παράλογο (G II. 53, γραμμές 30-5). Αυτό το επιχείρημα όμως είναι *a posteriori* μόνο ως προς την έννοια ότι μία εκ των προκείμενων αναφέρεται στην ύπαρξη των πεπερασμένων όντων. Η πρώτη προκείμενη (ότι το να υπάρξεις σημαίνει να έχεις δύναμη – *posse existere est potentia*) είναι η πιο κρίσιμη· υποτίθεται ότι είναι γνωστή *a priori* και ότι θα καταστήσει δυνατή μια *a priori* εκδοχή του υπό κατασκευή επιχειρήματος (δηλαδή ότι ένα άπειρο ον πρέπει εξ ορισμού να κατέχει τη δύναμη της ύπαρξης και, κατά συνέπεια, πρέπει να υπάρχει: G II. 54, γρ. 5-10). Για τη διατύπωση του Ντεκάρτ γι' αυτή την εκδοχή του οντολογικού επιχειρήματος που βασίζεται στην έννοια της δύναμης της ύπαρξης, βλ. AT VII. 119· CSM II. 85.

41. Υπάρχει μια διαμάχη ανάμεσα στους σχολιαστές ως προς το εάν η *a priori* απόδειξη του Ντεκάρτ για την ύπαρξη του Θεού είναι λογικά ανεξάρτητη από την *a posteriori* του απόδειξη. Κάποιοι υποστηρίζουν ότι η απόδειξη της ύπαρξης του Θεού στον Πέμπτο Στοχασμό λειτουργεί μόνο εφόσον είναι εγγυημένη η γενική αξιοπιστία των σαφών και διακριτών αντιλήψεών μας, και για την υποστήριξη αυτού απαιτείται η προηγούμενη (Τρίτος Στοχασμός) απόδειξη ενός Θεού μη εξαπατώντος. Για περισσότερα στοιχεία επί του θέματος, βλ. Cottingham (2) 63-4.

42. Πρβλ. τις κριτικές του Γκασεντί για τον Ντεκάρτ στην Πέμπτη Ομάδα Αντιρρήσεων: «η ύπαρξη δεν είναι τελειότητα είτε όταν αναφέρεται στο Θεό είτε σ' οτιδήποτε άλλο· είναι εκείνο, δίχως το οποίο δεν μπορεί να εμφανιστεί καμιά τελειότητα» (AT VII. 323· CSM II. 224). Η σύγχρονη συζήτηση περί του οντολογικού επιχειρήματος τείνει να εστιάζεται στο πιο γενικό ερώτημα του εάν η ύπαρξη είναι *κατηγόρημα*. Εδώ δεν μπορεί να εξεταστεί εκτεταμένα το σύνολο της γραμματικής·

για μια επισκόπηση κάποιων απ' αυτά τα θέματα, βλ. Kenny (1) 168, Cottingham (2) 59 και 74-5, Curley (2) 153-4.

43. Αν και η έννοια της υπόστασης είναι σαφώς συνδεδεμένη με αυτήν της τελειότητας στην *Ηθική* I, πρότ. 11, σχόλ. (G II. 54· γρ. 20-35· C 419).

44. Για να εξασκεί μια αιτιακή επιρροή το X στο Ψ, το X πρέπει (σύμφωνα με την αρχή της αιτιακής ομοιότητας) να έχει κάτι κοινό με το Ψ.

45. Βιβλίο IV, κεφ. 11: Malebranche 317-18. Βλ. όμως και σημείωση 9, παραπάνω.

46. Ο Ντεκάρτ αναγνωρίζει ότι δεν μπορούν να υπάρξουν «πλάσματικές» ιδέες, δηλαδή ιδέες που δεν ανταποκρίνονται σε αληθινές ουσίες· οι απόπειρές του όμως να δείξει ότι μπορούμε να διακρίνουμε απευθείας ανάλογες ύποπτες ιδέες από εκείνες που ανταποκρίνονται σε αληθινές ουσίες είναι κάθε άλλο παρά ικανοποιητικές (βλ. AT V. 161· CB 23). Ο Σπινόζα, όταν ασχολείται με τις «πλάσματικές» ιδέες, ισχυρίζεται ότι η σφαλερότητά τους «αποκαλύπτεται εύκολα». Η «ευκολία», πάντως, φαίνεται μάλλον συζητήσιμη, όταν στη συνέχεια ισχυρίζεται ότι η διαδικασία απαιτεί αδιάσπαστη προσοχή, καθώς και μια ανάπτυξη των συνδηλώσεων των σχετικών ιδεών (G II. 23· C 28). Για περισσότερα περί των απόψεων του Σπινόζα περί αλήθειας και σφαλερότητας, βλ. Κεφάλαιο 2.

47. Έτσι, ο Καρτεσιανός δυϊσμός κάποιες φορές υποστηρίζεται από τον ισχυρισμό ότι η σύλληψη της αποσπασμένης από το σώμα ύπαρξης είναι τουλάχιστον δυνατή. Πρβλ. την κριτική του Αρνό για το επιχείρημα του Ντεκάρτ περί διακριτότητας νου και σώματος, που συζητείται στο Κεφάλαιο 4.

48. Για συζήτηση περί αυτού του στρατηγήματος, βλ. Brown (2) 62.

49. «Διακινδυνεύω να διαβεβαιώσω ως γενική υπόθεση μη αποδεχόμενη εξαίρεσης ότι η γνώση [πραγματικών γεγονότων] δεν αποτελεί παράδειγμα στο οποίο φτάνουμε με συλλογισμούς *a priori*, αλλά προκύπτει εξ ολοκλήρου από την εμπειρία»: Hume (2), τόμ. IV. πρ. 1.

50. Η περιγραφή του Λάιμπνιτς περί «απαλλαγής από το ζυγό του Αριστοτέλη» εμφανίζεται στο έργο του *Νέο Σύστημα* (1695): GP IV. 478· P 116. Σε μια παλαιότερη επιστολή, που είχε γραφτεί για τον Φουσέ, παρατηρεί ότι ο Γκασεντί και ο Μπέικον ήσαν «οι πρώτοι σύγχρονοι φιλόσοφοι τα έργα των οποίων έπεσαν στα χέρια μου» (G. I. 370· L 152). Ο Πιερ Γκασεντί (1592-1655) είχε προτείνει μια ατομική θεωρία βασισμένη στο σύστημα του Έλληνα φιλοσόφου Επίκουρου (341-270 π.Χ.). Το μείζον έργο του, το *Syntagma Philosophicum*, εκδόθη-

κε μετά το θάνατό του το 1658. Στη φυσική του Γκασεντί, η συμπεριφορά όλων των υλικών αντικειμένων εξηγείται με όρους συνδυασμών των ατόμων εν κενώ, καθώς τα άτομα χαρακτηρίζονται μόνο με όρους πρωτογενών ποιοτήτων, όπως το μέγεθος, το σχήμα και η ροπή τους στην κίνηση. Ο Γκασεντί όμως τήρησε τις αποστάσεις του από τον ταρσαχώδη Επικούρειο υλισμό και υποστήριξε την ύπαρξη μιας αθάνατης έλλογης ψυχής. Ο Φράνσις Μπέικον (1561-1626) είναι πλέον γνωστός για την «επαγωγική μέθοδό» του, που την εξέθεσε στο δεύτερο μέρος του έργου του *Novum Organum* (1620). Η φιλοσοφία του όμως για την επιστήμη δεν είναι τόσο άμεσα «εμπειριστική», όπως συχνά υποστηρίζεται· θεωρούσε ότι η εξήγηση των φυσικών διαδικασιών ήταν συνάρτηση των απαρατήρητων εσωτερικών δομών των σωμάτων – αυτό που αποκαλούσε *latens schematismus*. Σε ένα χωρίο του *Novum Organum*, που ενδεχομένως επηρέασε τον Λάμπνιτς, απορροφάται τον αναγωγισμό των ατομιστών, «που προϋποθέτει το κενό και την απαράλλαχτη ύλη, που είναι αμρότερα εσφαλμένα», και υποστηρίζει ότι η κρυμμένη δομή των πραγμάτων εξαρτάται από «αληθινά μέρη, καθώς αυτά είναι δυνατό να εντοπισθούν» (*Novum Organum* II, 8: Bacon 307).

51. Βλ. L 151. Στο Παρίσι, ο Λάμπνιτς συνάντησε το διακεκριμένο φιλόσοφο και θεολόγο Αντουάν Αρνό, που είχε μελετήσει συστηματικά το έργο του Ντεκάρτ (βλ. Κεφάλαιο 1, σημ. 49). Ο Αρνό ήταν μέλος των Γιανсениστών (που είχαν ως πρότυπό τους τον Άγιο Αυγουστίνo). Το έργο του *La logique ou l'art de penser* (που συνέγραψε με τον Πιερ Νικόλ) παρουσιάστηκε το 1662 και είχε ισχυρές επιρροές από τις Καρτεσιανές ιδέες.

52. Παρά τον οντολογικό του αναγωγισμό, ο Σπινόζα επέμεινε ότι τα δύο κατηγορήματα της έκτασης και της σκέψης ήταν διακριτά και ασύμμετρα, διατηρώντας έτσι έναν *κατηγορηματικό* δυισμό. Βλ. Κεφάλαιο 4.

53. Πρόκειται για τη «Μεταφυσική Αντιλογία περί της Αρχής της Ατομικότητας» (1663)· βλ. Κεφάλαιο 1.

54. Τα παραδοσιακά συστήματα ορισμών, στηριγμένα στη διάκριση *genus* και *differentia*, ξεκινούσαν με τις «υψηλότερες τάξεις πραγμάτων» (*summa genera*) και στη συνέχεια κατέβαιναν με μια διακλαδωτή διαίρεση, έως ότου έφταναν σε μια ομάδα *infima species*, δηλαδή κατώτερων φυσικών ειδών. Αυτή η μέθοδος ήταν ευρέως γνωστή ως το «δέντρο του Πόρφυρα» (πήρε το όνομά της από το σχολιαστή του Αριστοτέλη που έζησε τον 3ο αιώνα). Σχετικά με τη στάση του Ντεκάρτ απέναντι σ' αυτή τη μέθοδο, βλ. *Αναζήτηση της αλήθειας*: AT X. 516· CSM II. 410.

55. Πρβλ. το επιχείρημα του Σπινόζα για τη μοναδικότητα της υπόστασης. 56. Στις *Πρωτογενείς του Αλήθειας* (1686), ο Λάμπνιτς διατυπώνει την αρχή του ως εξής: «Στη φύση δεν μπορούν να υπάρχουν δύο μεμονωμένα πράγματα που να διαφέρουν μόνο ως προς τον αριθμό... ποτέ δε θα βρεθούν δύο απολύτως όμοια αυγά ή φύλλα ή λωρίδες χορταριού» (CO 519· P 88-9). Για μια συζήτηση περί της λογικής (πέρα από την *Εσωτερική αρχή*) πίσω από τη βεβαίωση του Λάμπνιτς περί ταυτότητας των μη διακριτών, βλ. Brown (2) 182-3.

57. Ο Λάμπνιτς επαναφέρει συχνά αυτό το θέμα στην αλληλογραφία του με τον Αρνό. Στο κείμενο που αναφέρεται, σύμφωνα και με τις υποδείξεις του Σπιούαρτ Μπράουν, ο Λάμπνιτς περιορίζεται στον υποθετικό ισχυρισμό ότι, *εάν* τα σώματα είναι αληθινές υποστάσεις, πρέπει να έχουν μια αρχή ενότητας (βλ. Brown (2) 140). Πρβλ. το έργο «Δείγματα ανακαλύψεων» (1686): «είτε δεν υπάρχουν σωματιδιακές υποστάσεις και τα σώματα είναι απλώς φαινόμενα... είτε υπάρχει [μέσα σ' αυτά] κάτι ανάλογο με την ψυχή» (GP VII. 134· P 81). Τελικά, ο Λάμπνιτς πίστεψε ότι –βεβαίως στην περίπτωση της μη οργανικής ύλης– τα σώματα είναι απλώς «καλά θεμελιωμένα φαινόμενα» (βλ. την κριτική του στις *Αρχές* του Μπέρκλεϊ (1710), που αναφέρεται στο Brown (I) 88). Βλ. Κεφάλαιο 4.

58. Ο Αριστοτέλης είχε ορίσει την *ψυχή* ως την «υπόσταση με την έννοια της μορφής ενός φυσικού σώματος», όπου με τη «μορφή» εννοείτο στενά η οργανική εκείνη αρχή, δυνάμει της οποίας ένα οργανικό σώμα μπορεί να εκτελέσει τις ποικίλες λειτουργίες του (ανάπτυξη, τροφή, αίσθηση κλπ. Βλ. Αριστοτέλη, *Περί ψυχής* 412a190.) Απ' αυτή την ορολογία (ψυχή ως υπόσταση με την έννοια της μορφής), αναπτύχθηκε η περίτεχνη σχολαστική διδασκαλία των ουσιαδών μορφών: κάθε πράγμα είναι αυτό που είναι δυνάμει μιας ουσιαδούς μορφής – το πρόθεμα «ουσιώδες» φέρει, σύμφωνα με κάποιους σχολαστικούς στοχαστές, τη διακριτά *μη* Αριστοτελική σκέψη ότι η μορφή είναι εξ αρχής ικανή να υπάρχει «από μόνη της», ανεξάρτητα από τις υλικές δομές και τους εμπλεκόμενους σχηματισμούς. Συνεπώς, σύμφωνα με τη διδασκαλία της μετουσίωσης την ημέρα των Ευχαριστιών, η ύλη του ψωμιού και του κρασιού παραμένει αναλλοίωτη, ενώ η μορφή αλλάζει, έτσι ώστε μετά την καθιέρωση προκύπτει μια διαφορετική υπόσταση: το σώμα και το αίμα του Χριστού. Για το ρόλο της διδασκαλίας των ουσιαδών μορφών σε σχέση με το δόγμα της μετουσίωσης, καθώς και για τα προβλήματα που συνάντησε ο Ντεκάρτ ως αποτέλεσμα της άρνησής του για τις

ουσιώδεις μορφές, βλ. R.A. Watson, «Μετουσίωση μεταξύ των Χριστιανών», στο Lennon 127 κ.ε.

59. Η ελληνική λέξη *ενδελέχεια* είναι ένας από τους όρους που χρησιμοποιεί ο Αριστοτέλης στη θεωρία του περί ψυχής στο ομώνυμο έργο, *Περί Ψυχής* II. Βλ. «Απάντηση του Λάμπνιτς στον Μ. Μπέιλ» (1702): «οι απλές υποστάσεις ή ενεργητικές αρχές, τις οποίες εγώ ακολουθώ, στον Αριστοτέλη καλούνται αρχέγονες ενδελέχειες» (GP IV. 556· L 576). Στην πραγματικότητα, ο ίδιος ο Αριστοτέλης διακρίνει ανάμεσα στην «πρώτη πραγματικότητα» (ή διάθεση) και στη «δεύτερη πραγματικότητα» (ή δραστηριότητα): η ψυχή ορίζεται ως η «πρώτη δραστηριότητα ενός ζώντος σώματος». Το ελληνικό συγγενές επίθετο *εντελής* σημαίνει «πλήρης» ή «τέλειος», και είναι αυτή τη συνδύλωση που ο Λάμπνιτς ακολουθεί ιδιαίτερος.

60. Γενικά, θεωρείται πως η πρώτη χρήση του όρου από τον Λάμπνιτς για την αναφορά στην υπόσταση βρίσκεται σε μια επιστολή στον Μαρκήσιο de l' Hospital του 1695 (M xxxvi). Ο Λέμκερ, πάντως, αποδεικνύει ότι ο όρος είχε χρησιμοποιηθεί από τον Μπρούνο (L 508).

61. «Έχουν αυτό που είναι τέλειο». Βλ. παραπάνω, σημ. 59.

62. «Καταρχήν εγώ συμφώνησα ευθέως με αυτούς τους φιλοσόφους του καιρού μου... όπως ο Γαλιλαίος, ο Μπέικον, ο Γκασεντί, ο Ντεκάρτ, ο Χομπς και ο Ντίγκμπι, ότι εξηγώντας τα φαινόμενα δεν πρέπει να καταφεύγουμε αναγκαστικά στο Θεό ή σε οποιοδήποτε άλλο ασώματο πράγμα, μορφή ή ποιότητα» («Ομολογία για τη Φύση ενώπιον των Αθεϊστών» (1669): GP IV. 106· L 110).

63. *Recherche* VI, ii, 3: Malebranche 450.

64. Βλ. F. Suarez, *Disputationes Metaphysicae* (1597), XII, ii, 4. Γενικά για τη στάση του Λάμπνιτς απέναντι στις κρυφές ποιότητες, πρβλ. τις «Μεταφυσικές Συνέπειες της Αρχής του Λόγου» (γρ. 1712). «Η θεμελιώδης αρχή... ότι δεν υπάρχει τίποτα άνευ λόγου... διατίθεται για όλες τις ανεξήγητες κρυφές ποιότητες και για άλλα παρόμοια αποσπάσματα» (CO II· P 172).

65. *Πρώτη Έρευνα* (1748): Hume (2), τόμ. VII, πρότ. 2.

66. Βλ. παρακάτω Cottingham (I) 143 κ.ε.: για μια πρόσφατη συλλογή αναγνωσμάτων περί ορθολογικότητας της σύγχρονης επιστήμης, βλ. Hollis και Lukes.

67. Ο Λάμπνιτς συζητά τη Δημοκρίτεια θεωρία σε ένα κείμενο του 1669, αλλά υποστηρίζει ότι αδυνατεί να εξηγήσει βασικά φαινόμενα όπως η *συνοχή*. Αν δύο σώματα θεωρείται ότι έχουν προσκολληθεί μεταξύ τους

με ένα μηχανισμό, όπως τα μικροσκοπικά άγκιστρα, αυτό προϋποθέτει ότι τα άγκιστρα είναι σκληρά και ανθεκτικά. «Αλλά από πού προέρχεται αυτή η δύναμη συγκόλλησης; Πρέπει να υποθέσουμε την ύπαρξη αγκίστρων πάνω σε άγκιστρα επ' άπειρον;» (GP IV. 108· L 112).

68. Μια εκδοχή του επιχειρήματος της τυχαιότητας διατυπώνεται και στον τρίτο από τους «Πέντε Τρόπους» απόδειξης της ύπαρξης του Θεού, του Ακινάτη.

Κεφάλαιο 4

1. Αναφορές από Ντεκάρτ: AT VIII. 52· CSM I. 232· Μαλεμπράνς: *Recherche* I, 1 (Malebranche 2)· Λάμπνιτς: GP IV. 483· P 121.

2. Βλ., για παράδειγμα, Churchland, κεφ. 8· Hofstadter και Dennett, κεφ. 23· Shoemaker 287 κ.ε. Βλ. επίσης Cottingham (2) 119 κ.ε. Για μια πρόσφατη υπεράσπιση του δυισμού, βλ. Swinburne, κεφ. 8.

3. Πρβλ. τις επικρίσεις του Αρνό: «στο βαθμό που μπορώ να το καταλάβω, συμπεραίνουμε ότι μπορώ να αποκτήσω κάποια γνώση του εαυτού μου δίχως γνώση του σώματος. Δεν είναι όμως ακόμα... βέβαιο ότι δε σφάλω όταν αποκλείω το σώμα από την ουσία μου» (Τέταρτη Ομάδα Αντιρρήσεων: AT VII. 201· CSM II. 141).

4. Βλ. Λάμπνιτς, *Νέο Σύστημα*, GP IV. 482· L 456.

5. Βλ. T. Nagel, «Διχοτόμηση του Εγκεφάλου και Ενότητα της Συνείδησης» στο Nagel (I) 164.

6. Για περισσότερη συζήτηση περί του επιχειρήματος της διαιρετότητας, βλ. Cottingham (2) 116 κ.ε.

7. Για την άποψη του Ντεκάρτ περί του ρόλου των εγκεφαλικών γεγονότων στην αίσθηση και τη φαντασία, βλ. επιπλέον J. Cottingham, «Καρτεσιανή τριαδικότητα», *Νους*, 1985.

8. Για τις απόψεις του Ντεκάρτ περί αθανασίας και μεταθανάτιας ζωής, βλ. Σύνοψη των *Στοχασμών*: AT VII. 113· CSM II. 10. Για το αδιαίρετο σε σχέση με τη χριστιανική διδασκαλία, βλ. Έβδομη Ομάδα Απαντήσεων: AT VII. 520· CSM II. 354. Πάντως, μια κεντρική γραμμή της χριστιανικής ορθοδοξίας επιβεβαιώνει την ιδέα της *σωματικής* ανάστασης, καθιστώντας έτσι τη διδασκαλία μιας μεταθανάτιας ζωής ανεξάρτητη από τη θέση της μη υλικότητας του νου. Περί αυτού, βλ. Swinburne, κεφ. 15.

9. Για τις σύγχρονες εκδοχές του ισχυρισμού ότι ασώματες υπάρξεις είναι λογικός τουλάχιστον πιθανές ή, έστω, δυνατές να συλληφθούν,

που παρατέθηκε βάλλει εναντίον κάθε θεωρίας «αποθήκευσης», ο πραγματικός στόχος του Μαλεμπράνς σ' αυτό το χωρίο είναι η θεωρία, σύμφωνα με την οποία ακόμα και η κοινή αισθητηριακή αντίληψη των εξωτερικών αντικειμένων περιλαμβάνει τη χρήση ενός όγκου εγγενών ιδεών από το νου. Ο ίδιος ο Ντεκάρτ τείνει να υποστηρίξει ακριβώς αυτό στο έργο του *Σχόλια για ένα συγκεκριμένο κείμενο* (1648): AT VIII B. 359· CSM I. 304.

65. Για μια πιο πρόσφατη κριτική της άποψης ότι η συνείδηση είναι μια διαδικασία που αποκαλύπτεται διανύως στην ενδοσκοπήση, βλ. Churchland, κεφ. 7.

66. *Recherche*, III, ii. 7 (Malebranche 238).

67. *Χριστιανικοί και Μεταφυσικοί Στοιχασμοί* (*Méditations chrétiennes et métaphysiques*), ix. 15. Βλ. Radnor 73-74, Church 49-50. Ο Μαλεμπράνς δεν ήταν ο μόνος συγγραφέας του 17ου αιώνα που διατύπωνε ερωτήματα περί της συνθετότητας του νου. Πρβλ. με εύστοχες κριτικές του Γκασεντί για την άποψη του Ντεκάρτ ότι ο νους γνωρίζεται καλύτερα από το σώμα (Πέμπτη Ομάδα Αντιρρήσεων: AT VII. 276-7· CSM II. 192-3).

Κεφάλαιο 5

1. Αναφορές από Σπινόζα: G II. 276· C 594. Λάμπνιτς: GP VII. 89· L 427. Μπέιλ: Bayle 314 (κάτω από «Spinoza»).

2. Ο διαχωρισμός γίνεται πιο προφανής στην εξειδίκευση της σύγχρονης ακαδημαϊκής φιλοσοφίας: είναι συγκριτικά ασυνήθιστο, για παράδειγμα, να βρει κανείς συγγραφείς της «θεωρίας της γνώσης», οι οποίοι συνεισφέρουν ουσιαστικά στην ηθική και αντίστροφα. Η διαίρεση δε θα 'πρεπε, πάντως, να θεωρηθεί φαινόμενο απολύτως σύγχρονο. Πρβλ. με Αριστοτελική διάκριση μεταξύ θεωρητικού και πρακτικού συλλογισμού, για παράδειγμα στα *Ηθικά Νικομάχεια* VI.

3. Αυτός ο προσανατολισμός ίσως είναι πιο ξεκάθαρος στον Σπινόζα· βλ. *Πραγματεία για την Κάθαρση του Νου*: G II. 15· C 7.

4. Ο Ντεκάρτ, όταν εισάγει την υπόθεση της συμπαντικής απεικόνισης, ισχυρίζεται: «Θα υποθέσω ότι κάποιος κακός δαίμοντας, απολύτως δυνατός και πανούργος, και όχι ο Θεός, έχει χρησιμοποιήσει όλη του την ενέργεια, προκειμένου να με εξαπατήσει» (AT VII. 22· CSM II. 15). Για το αδύνατο αυτής της εξαπάτησης από ένα ανώτερο τέλειον, βλ. Έκτη Ομάδα Απαντήσεων: AT VII. 428· CSM II. 289, και *Συζήτηση με τον Μπούρμαν*: AT V. 147· CB 5.

5. Για περισσότερα σχετικά με τη σαφήνεια και τη διακριτότητα και για το ρόλο τους στη μεταφυσική του Ντεκάρτ, βλ. Κεφάλαιο 2.

6. Για περισσότερα περί της Σπινोजικής κριτικής στον Ντεκάρτ, βλ. E. Curley, «Ο Σπινόζα και η ηθική της πίστης», στο Freeman and Mandelbaum.

7. Για περισσότερα πάνω σ' αυτό, βλ. Κεφάλαιο 2, σημ. 43.

8. Κάποιες φορές καλείται «μετριοπαθής ντετερμινισμός», παραπλανητικά όμως, αφού δεν περιλαμβάνει καμιά χαλάρωση της θέσης του σκληρού και καθολικού ντετερμινισμού.

9. Για τη φράση «ελευθερία του διαφωτισμού» (*liberté éclairée*), βλ. ALQ. II. 461.

10. «Η αυθορμησία και η ελευθερία του πιστεύω ήσαν τόσο μεγαλύτερες, όσο και η έλλειψη αδιαφορίας μου» (AT VII. 59· CSM II. 41). Οι συγγραφείς που έχουν ασχοληθεί με το θέμα της ελευθερίας έχουν ακολουθήσει την παραδοσιακή διάκριση ανάμεσα σε «ελευθερία της αδιαφορίας» –η οποία σημαίνει «άρνηση των αιτίων», όπως το έθετε ο Χιουμ– και στην «ελευθερία της αυθορμησίας», που είναι συμβατή με τον καθολικό ντετερμινισμό. Όπως υποστηρίχθηκε και στο κείμενο, παρά τη γλώσσα, η οποία προάγει συχνά μια αντι-αιτιακή σύλληψη, ο Ντεκάρτ τυπικά προμοτοεί τη σύλληψη της αυθορμησίας. Κάποιες φορές μοιάζει να τη χρησιμοποιεί ουσιαστικά ως συνώνυμο της ελευθερίας: «Ενδόμυχα, έχουμε επίγνωση της ελευθερίας και της αδιαφορίας που βρίσκεται μέσα μας» (*Αρχές* I, 41). Κάπου αλλού, όμως, εξισώνει την αδιαφορία με την κατάσταση στην οποία βρίσκομαι όταν «δεν υπάρχει κανένας λόγος να με στρώξει στη μία κατεύθυνση αντί της άλλης». Τέτοια αδιαφορία συνιστά το «χαμηλότερο βαθμό ελευθερίας – όχι στοιχείο κάποιας τελειότητας της ελευθερίας, αλλά μάλλον μειονέκτημα της γνώσης ή είδος άρνησης» (AT VII. 58· CSM II. 40). Για μια λεπτομερή έκθεση της Καρτεσιανής ορολογίας σ' ό,τι αφορά το ζήτημα της ελευθερίας, βλ. A. Kenny, «Ο Ντεκάρτ περί Βουλήσεως», στο Butler. Για περισσότερα σε σχέση με τα ερωτήματα του Σπινόζα και την ερμηνεία του Λάμπνιτς για τις απόψεις του Ντεκάρτ, βλ. J. Cottingham, «Η διάνοια, η βούληση και τα πάθη: Κριτική του Σπινόζα για τον Ντεκάρτ», περ. *Journal of the History of Philosophy*, 1988.

11. Ο D. Dennett στο πρόσφατο έργο του επιχειρεί να υπερασπισθεί επ' αυτού τον Λάμπνιτς, υποστηρίζοντας πως η ικανότητα να πράξουμε διαφορετικά απ' αυτό που πράττουμε δεν έχει σχέση με τον τρόπο με τον οποίο λειτουργεί πραγματικά η έννοια της υπευθυνότητας. Dennett, κεφ. 6.

12. Αυτό εξακολουθεί να ισχύει, παρά τη συζήτηση που γίνεται στις μέρες μας περί «ψυχολογικών καθορισμών» της πράξης. Αυτή η ορολογία χρησιμοποιείται από σύγχρονους συγγραφείς, με τρόπο που προτείνει πως κάθε επιλογή είναι κατά κάποιον τρόπο ανταπλή: βλ. τα παραδείγματα που δίνονται στο Dennett 30.

13. Ο Λάμπινιτς αναφέρεται στην ανταποδοτική ποινή ακόμα και ως διαδικασία ικανοποίησης για τους αδικημένους: επίσης κάνει μια σύντομη αναφορά στην ιδέα, σύμφωνα με την οποία η ανταποδοτική ποινή θα μπορούσε να λειτουργεί αποκαταστατικά για την ηθική τάξη ή αποζημιωτικά για την αταξία, η οποία θα «σκανδάλιζε το νου» σε διαφορετική περίπτωση. Εδώ υποδηλώνονται διάφορες πλευρές ανταποδοτικότητας, οι οποίες προεικάζουν τις λεπτομερέστερες ανταποδοτικές θεωρίες του Καντ και του Χέγκελ. Για μια συζήτηση σχετικά με κάποιες απ' αυτές τις πλευρές, βλ. J. Cottingham, «Ποικιλίες ανταπόδοσης», *Philosophical Quarterly*, 1979.

14. Ο Λάμπινιτς σε καμιά περίπτωση δεν είναι ο μόνος που συνηγορεί υπέρ μιας συμβατιστικής θεωρίας για τη σχέση ανάμεσα στην ελευθερία και τον ντετερμινισμό. Ο Τόμας Χομπς, στο έργο του *Λεβιάθαν* (1651), καθώς και στην πραγματεία του *Περί ελευθερίας και αναγκαιότητας* (1654), είχε υποστηρίξει ότι «η ελευθερία και η αναγκαιότητα έχουν συνάφεια, όπως και το νερό, το οποίο δεν έχει μόνο την ελευθερία, αλλά και μια αναγκαιότητα κατηφορικής ροής». Ο Πλατωνιστής του Κέμπριτζ Ραλφ Κάντγουρθ (1617-88), έργα του οποίου παρουσιάστηκαν στα επόμενα χρόνια του αιώνα, τηρούσε επίσης μια συμφυλιωτική στάση (παρότι επέκρινε τον Χομπς σε πολλά σημεία). Στο έργο του *Πραγματεία για την Ελεύθερη Βούληση* (εκδόθηκε μετά το θάνατό του, το 1838), ο Κάντγουρθ απορρίπτει την έννοια της ελευθερίας της αδιαφορίας – την άποψη, δηλαδή, ότι η ελευθερία συνίσταται σε μια αυθαίρετη άσκηση μιας αντι-αιτιακής δύναμης (βλ. σημ. 10, παραπάνω).

15. Η φράση «στο βαθμό που είναι εν εαυτώ» (λατ. *quantum in se est*) παραπέμπει στον ορισμό της υπόστασης ως «αυτού που είναι εν εαυτώ» (*id quod in se est: Ethics* I, ορσ. 3). Αυτό που εννοεί ο Σπινόζα, λοιπόν, είναι ότι κάθε πράγμα, στο βαθμό που αποτελεί [τρόπο] υπόστασης, παλεύει να παραμείνει στο είναι του. Ο Κέρλεϊ έχει υποστηρίξει έναντι αυτής της ερμηνείας ότι στη Σπινοζική θεωρία για το *conatus* στην *Ηθική* III, πρότ. 6, η φράση *quantum in se est* θα έπρεπε να ερμηνευτεί με την κοινή της μη τεχνική σημασία, δηλαδή «στο βαθμό που παραμένει εν εαυτώ» ή «στο βαθμό που βασίζεται στη δική του δύναμη» (C 498,

σημ.). Γίνεται όμως σαφές από κείμενα όπως το σχόλιο στην *Ηθική* II, πρότ. 45 («η δύναμη με την οποία κάθε πράγμα συνεχίζει να υπάρχει συνάγεται από την καθολική αναγκαιότητα του Θεού»), ότι η φράση *quantum in se est* φέρει όντως την τεχνική Σπινοζική σημασία: η απόδοση του *conatus* σε ξεχωριστά πράγματα εξαρτάται άμεσα από το κύρος τους ως τρόπων έκφρασης ενός κατηγορήματος της μοναδικής ουσίας, δηλαδή του Θεού (βλ. Parkinson (4) 54-5).

16. Η Καρτεσιανή χρήση της φράσης *quantum in se est* («στο βαθμό που μπορεί»), στα πλαίσια διαμόρφωσης της αρχής της αδράνειας, παρέχει τουλάχιστον κάποια στήριξη στην ερμηνεία του Κέρλεϊ για τη Σπινοζική αρχή του *conatus* (βλ. προηγούμενη σημείωση).

17. Ο τίτλος είναι *De potentia intellectus seu de libertate humana* («Για τη δύναμη της διάνοιας ή για την ανθρώπινη ελευθερία»): G II. 277· C 594.

18. Για τον πλήρη κατάλογο, βλ. «Ορισμοί των Παθημάτων», στο τέλος του τρίτου μέρους της *Ηθικής* (G II. 190 κ.ε.: C 531 κ.ε.).

19. Πρβλ. με Delahunty 248· Bennett 339.

20. Πολλοί σχολιαστές έχουν επισημάνει την αρνητική άποψη του Σπινόζα για την αγάπη (όπως αυτή παρουσιάζεται ποικιλοτρόπως στην καθημερινή ζωή των ανθρώπων). Είναι υπερβολή να ισχυριστούμε πως ο Σπινόζα «αποκηρύσσει» την αγάπη (Delahunty 266). Διότι, ενώ ο Σπινόζα καταδικάζει σφαιρικά την υπερβολική και ιδεοψυχαναγκαστική αγάπη (βλ. G II. 294· C 606), φαίνεται να επιτρέπει την ύπαρξή της σε μια μορφή «μετριοπαθή», συμβατή με την έλλογη ζωή (βλ. G II. 271· C 591). Ισχύει όμως η καχυποψία του Σπινόζα έναντι της *ιδιαιτερότητας* της δέσμευσης, η οποία αποδεδειγμένα αποτελεί την ουσία της γνήσιας ανθρώπινης αγάπης. Έτσι, σ' ένα χωρίο όπου αναφέρεται στην ανάγκη να «ξεπεράσουμε το μίσος με την αγάπη», γίνεται σαφές από το συγκεκριμένο πως αυτό που έχει κατά νου είναι ένα είδος διανοητικής ανάλυσης, μια ευγενής άρνηση της εξόφλησης του μίσους με μίσος (*Ηθική* VI, πρότ. 46, σχόλ.). Η «αγάπη» μέσα σ' αυτό το πλαίσιο σαφώς εξισούται με την «ευγένεια», που ορίζεται με όρους αρκετά αυστηρούς και καθολικούς. Πρόκειται για μια «επιθυμία μέσω της οποίας κάθε πρόσωπο παλεύει μόνο βάσει υπαγορεύσεων του λόγου να βοηθήσει τους άλλους ανθρώπους και να συνδεθεί μαζί τους με τη φιλία» (*Ηθική* III, πρότ. 59, σχόλ.).

21. Για μια εν σπέρματι αναφορά στη σπουδαιότητα των «αναδραστηκών» στάσεων, βλ. P.F. Strawson, «Ελευθερία και μνησικακία», στο Strawson, κεφ. I. Για μια συζήτηση αυτών των θεμάτων στον Σπινόζα, πρβλ. Bennett 324 κ.ε. και Delahunty 260 κ.ε.

22. Για την Αριστοτελική θεωρία της ψυχής, βλ. Κεφάλαιο 3, σημ. 24. Για την Αριστοτελική διδασκαλία, σύμφωνα με την οποία η αρετή περιλαμβάνει τη διάθεση να έχουμε τα σωστά συναισθήματα στη σωστή αναλογία, κι αυτό ακόμα συνιστά υπερβολή (ή έλλειψη), πράγμα κακό, βλ. *Ηθικά Νικομάχεια* II.
23. Πρβλ. το χωρίο από τον πρόλογο του πέμπτου μέρους της *Ηθικής* που αναφέρεται παραπάνω, στο Κεφάλαιο 4.
24. Για μια λεπτομερέστερη έκθεση της κριτικής του Σπινόζα για την Καρτεσιανή θεωρία των παθών, βλ. Cottingham, ο.π. στη σημ. 10, παραπάνω.
25. Οι διαθέσεις που χαρακτηρίζουν ένα ενάρετο πρόσωπο δεν είναι ούτε έμφυτες ιδέες ούτε αποκτημένες απλά μέσω της διανοητικής απόφασης: η ηθική συμπεριφορά, ισχυρίζεται ο Αριστοτέλης, είναι ζήτημα *συνήθειας* (έθος). *Ηθικά Νικομάχεια* I, 1.
26. Ο συγγραφέας του 17ου αιώνα Ρόμπερτ Σάντερσον κάνει λόγο για τον «απλό ορθολογιστή, που στα απλά αγγλικά σημαίνει Αθεϊστής τελευταίας έκδοσης» (*Ussher's Power Princes* (1670)), αναφέρεται στο *Oxford English Dictionary* στο λήμμα «ορθολογιστής».)
27. Ο Voetius από την Ουτρέχτη, αδιάλλακτος πολέμιος της Καρτεσιανής φιλοσοφίας, αποκάλυψε τον Ντεκάρτ παπιστή, αλλά συνέκρινε τα επιχειρήματά του με τα επιχειρήματα ενός διαβόητου αθεϊστή, του Vanini, που ρίχθηκε στην πυρά ως αθεϊστής το 1619 στην Τουλούζη. Για τα προβλήματα που προξένησε ο Ντεκάρτ σε θεολόγους, τόσο καθολικούς όσο και προτεστάντες, βλ. *Συζήτηση με τον Μπούρμαν*: AT V. 176 και 178, CB 46 και 49, και σχόλιο στο CB 115-16.
28. «Διασπείρονταν φήμες πως ένα δικό μου βιβλίο για το Θεό βρισκόταν στο πιεστήριο και πως σ' αυτό εγώ προσπαθούσα να αποδείξω ότι δεν υπάρχει Θεός... Όταν το άκουσα αυτό από ανθρώπους της εμπιστοσύνης μου, οι οποίοι επίσης ισχυρίζονταν πως οι θεολόγοι ραδιουργούσαν παντού εναντίον μου, αποφάσισα να αναβάλω την έκδοσή...» (επιστολή στον Όλντενμπουργκ το Σεπτέμβριο του 1675).
29. Ο γραμματέας του Λάιμπνιτς, ο J.G. Eckhart, αναφέρει στη βιογραφία του Λάιμπνιτς (γράφτηκε το 1717) πως ο κλήρος του Ανόβερου κατέκρινε τον Λάιμπνιτς, επειδή δεν πήγαινε τακτικά στην Εκκλησία. Προσθέτει: «die gemeinen Leute hiessen ihn daher insgemein auf Plattdeutch Lövenix, welches *qui ne croit rien heisset*» («γενικά, ήταν γνωστός στους ανθρώπους ως "Lövenix", το οποίο σημαίνει "αυτός που δεν πιστεύει σε τίποτα"») (Eckhart 201).

30. Bayle 341 στο λήμμα «Takkidin». Ο όρος «Πυρρωνισμός» το 17ο και 18ο αιώνα χρησιμοποιείτο για να δηλώσει τον υπερβολικό σκεπτικισμό (από τον Πύρωνα I, 365-275 π.Χ., θεμελιωτή του σκεπτικισμού). Βλ. Popkin 11 κ.ε. και 103 κ.ε.
31. Για τα προβλήματα του Ντεκάρτ με το δόγμα της μετουσίωσης, βλ. Τέταρτη Ομάδα Απαντήσεων: AT VII. 249 κ.ε.· CSM II. 173 κ.ε. Σχετικά με τη Γένεση, βλ. *Συζήτηση με τον Μπούρμαν*: AT V. 169· CB 36. Βλ. επίσης επιστολή στον Μερσέν του 1641 (AT III. 295).
32. Βλ. *Αρχές* III, 29· βλ. επιπλέον Cottingham (2) 96.
33. Paracelsus 183.
34. Μια σοβαρή ένσταση στην ηλιοκεντρική θεωρία του Κοπέρνικου υπήρξε η απουσία αστρικής παράλλαξης. Για να αντιμετωπίσει αυτή την ένσταση, ο Κοπέρνικος ισχυρίστηκε ότι τα αστέρια βρίσκονταν πάρα πολύ μακρύτερα απ' όσο πίστευαν προηγούμενα. Η εμπειρική στήριξη της έννοιας ενός υπερβολικά μεγάλου σύμπαντος ήλθε με τις τηλεσκοπικές παρατηρήσεις του Γαλιλαίου για το Γαλαξία (που έδειξε ότι συντίθεται από αναρίθμητα αστέρια). Αρκετοί στοχαστές του 17ου αιώνα (μεταξύ των οποίων κι ο Τζιορντάνο Μπρούνο (1548-1600)) είχαν υποστηρίξει πως το σύμπαν ήταν άπειρα εκτατό. Τα επιχειρήματα του Ντεκάρτ γι' αυτή τη θέση είναι σε μεγάλο βαθμό a priori (βλ. επιστολή στον Chanut τον Ιούνιο του 1647: AT V. 32), παρότι προτιμά να χρησιμοποιεί τον όρο «αόριστος» όταν περιγράφει την έκταση του σύμπαντος, κρατώντας τον όρο «άπειρος» για το Θεό. Βλ. *Συζήτηση με τον Μπούρμαν*: AT V. 167· CB 33.
35. Francis Bacon, *De dignitate et de augmentis scientiarum* (1623) III, 5 (Bacon 473).
36. Ο Μπέικον, για παράδειγμα, υποστήριζε ότι ο τομέας του φυσικού επιστήμονα είναι η αποκάλυψη της (λανθάνουσας) εσωτερικής δομής των σωμάτων, δηλαδή ο *latens schematismus*: *Novum Organum* (1620), II, 6 και 7 (Bacon 305 κ.ε.). Βλ. Κεφάλαιο 3, σημ. 50.
37. «Το καλύτερο σύστημα που θα μπορούσε να επινοηθεί είναι αυτό, στα πλαίσια του οποίου κάθε δεδομένη κίνηση στο τμήμα του εγκεφάλου που επηρεάζει άμεσα το νου παράγει την αντίστοιχη αίσθηση που... τις περισσότερες φορές συντελεί στη διατήρηση του υγιούς ανθρώπου... Έτσι, εδώ δεν υπάρχει τίποτα που να μη μαρτυρά τη δύναμη και τη μεγαλοσύνη του Θεού» (Έκτος Στοχασμός: AT VII. 87· CSM II. 60). Βλ. επιπλέον Cottingham (2) 140-1.
38. Βλ. Hobbes, κεφ. 13 και 14. Δεν υπάρχει καμιά αμφιβολία ότι η πολι-

τική θεωρία του Σπινόζα είχε επηρεαστεί σε μεγάλο βαθμό από αυτήν του Χομπς. Για μια έκθεση κάποιων τρόπων, με τους οποίους ο Σπινόζα διαφοροποιείται από τον Χομπς, βλ. H. Giddin, «Ο Σπινόζα και το πολιτικό πρόβλημα», στο Grene 377 κ.ε. Βλ. ακόμα και Scruton, κεφ. 6.

39. Για την προσπάθεια του Λάμπνιτς να συμφιλιώσει τις έννοιες της ποιητικής και τελικής αιτιότητας, βλ. Κεφάλαιο 4.

40. Αυτό συνάγεται από την αρχή της ταυτότητας των μη διακριτών. Βλ. Κεφάλαιο 3, σημ. 56. Στη *Θεοδικία*, ο Λάμπνιτς ορίζει το «μεταφυσικό κακό» ως εκείνο που συνίσταται σε «απλή ατέλεια». Υπάρχει μια «αρχική ατέλεια στο πλάσμα προτού αμαρτήσσει, καθώς αυτό είναι περιορισμένο κατ' ουσίαν» (I, 20-1). Η κρυμμένη ιδέα εδώ είναι πως ο Θεός αποτελεί, όπως το έθεσε ο Ντεκάρτ, «υπέρτατο και καθαρό ον» (AT V, 147· CB 5). Ένα δημιουργημένο ον μπορεί να υπάρξει μόνο μέσω μιας διαδικασίας άρνησης ή αφαίρεσης. Η ύπαρξη εν είδει ξεχωριστής οντότητας πρέπει κατ' ανάγκη να στερείται κάποιων θετικών τελειοτήτων του Θεού. Ακόμα και πριν την πτώση, ισχυρίζεται ο Λάμπνιτς στο *Λόγο περί Μεταφυσικής*, «υπήρχε μια αρχική ατέλεια ή ένας περιορισμός σύμφυτος με όλα τα πλάσματα... Πιστεύω πως αυτό συνιστά το συμπέρασμα της άποψης του Αγίου Αυγουστίνου και κάποιων άλλων, όταν υποστηρίζουν πως η ρίζα του κακού βρίσκεται στη μηδαμινότητα...» (GP IV, 455· P 40). Πάντως, θα έπρεπε να προσθέσουμε πως κεντρική στις συζητήσεις του Λάμπνιτς περί της πολυμορφίας του κακού είναι η θέση ότι ο Θεός περιορίζεται απ' αυτό που είναι λογικά δυνατό (θέση που ο Ντεκάρτ αρνήθηκε: AT VII, 432· CSM II, 291, βλ. AT I, 145 και 152). Ο Θεός του Λάμπνιτς δε δημιουργεί έναν τέλειο κόσμο, αλλά τον καλύτερο δυνατό κόσμο, αφού έχει εξετάσει όλα τα πράγματα. Ο Λάμπνιτς το εκφράζει αυτό ισχυριζόμενος πως «ο Θεός επιθυμεί πρώτα το αγαθό και ως συνέπεια αυτού το καλύτερο» (*Θεοδικία* I, 23).

41. Voltaire, *Candide* (1759), κεφ. 5.

42. «Le silence éternel de ces espaces infinis m' effraie» (*Σκέψεις*, vo. 206: Pascal II, 127).

43. Βλ. Matthew Arnold, *Dover Beach* (1867).