

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 - φιλμ - 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 ιμματοςριαλιστική 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

Πρόλογος

Οι φιλόσοφοι που αποτελούν το κύριο αντικείμενο αυτού του βιβλίου είναι, πέρα από κάθε αμφιβολία, τρεις από τους μεγαλύτερους στοχαστές στον κόσμο και η απόπειρα μιας περιεκτικής και πλήρους έκθεσης του έργου τους υπερβαίνει σίγουρα τις δυνατότητες ενός μόνο τόμου, και μάλιστα αυτού του μεγέθους. Απερισκεψία θα αποτελούσε ακόμα και ο ισχυρισμός ότι έχουμε περιγράψει τις σημαντικότερες πλευρές του έργου τους, τη στιγμή που ασχολούμαστε με συγγραφείς οι ιδέες των οποίων είναι εξαιρετικά ευρείας κλίμακας, ενώ οι απόψεις τους αναμφισβήτητα διαφέρουν μεταξύ τους ως προς αυτό που θεωρείται φιλοσοφικά σημαντικό. Η επιτυχία του περιορισμένου σκοπού αυτού του βιβλίου έγκειται στην απο-

κάλυψη κάποιων ζωτικής σημασίας δεσμών ανάμεσα στη φιλοσοφία του Ντεκάρτ, του Σπινόζα και του Λάιμπνιτς. Πάντως, αντί να υιοθετήσω μια επιλεκτική στρατηγική, προτίμησα να μη συρρικνώσω υπερβολικά τον εστιασμό μου· έτσι, ο αναγνώστης θα δει ότι προοδευτικά γίνονται αναφορές σε λιγότερο μελετημένες προσωπικότητες της περιόδου, όπως στον Μαλεμπράνς και τον Αρνό, ειδικά όπου οι ιδέες τους βοηθούν στην πρόσδοση μιας επιπλέον προοπτικής στις θεωρίες των τριών μεγάλων ορθολογιστών.

Ο ίδιος ο τίτλος που επιλέχθηκε από τους επιμελητές της σειράς ίσως ενοχλήσει κάποιους, διότι οι καθιερωμένοι τίτλοι «ορθολογιστές» και «εμπειριστές» έχουν γίνει τα τελευταία χρόνια αντικείμενο λεπτομερούς κριτικής. Μεγάλο μέρος αυτής της κριτικής μου φαίνεται εύστοχο, ενώ κάποιες από τις διαστρεβλώσεις που μπορεί να προκαλέσουν οι παραδοσιακοί τίτλοι θίγονται στο Κεφάλαιο 1. Ωστόσο, όταν αυτές οι διαστρεβλώσεις θα έχουν αποσαφηνιστεί, ο όρος «ορθολογιστής», εάν χρησιμοποιηθεί αρκετά προσεκτικά, μπορεί ακόμα να είναι χρήσιμος. Επιπλέον, ανεξάρτητα από τις κατηγοριοποιήσεις που χρησιμοποιούμε, η εξερεύνηση των πολλών κοινών θεμάτων στα κείμενα του Ντεκάρτ, του Σπινόζα και του Λάιμπνιτς παραμένει συναρπαστική και γόνιμη φιλοσοφικά. Ακόμα κι αν δεν πρόσθετε τίποτα παραπάνω, μια τέτοια άσκηση οφείλει να λειτουργήσει ως αντίδοτο στη συχνή τρέχουσα πρακτική της ανάλυσης φιλοσόφων μεμονωμένα, σαν οι ιδέες τους να εμφανίστηκαν έτοιμες, ανεξάρτητα από το διανοητικό κλίμα της εποχής τους. Για όλα αυτά, η ιστορία της φιλοσοφίας δε θα έπρεπε ποτέ να γίνει μια αμιγώς ιστορική υπόθεση. Εν μέρει η επίκληση των ορθολογιστών του 17ου αιώνα οφείλεται στη δυνατότητα που μας παρέχει η ενασχόληση με τα επιχειρήματά τους να διαβλέψουμε και να αποκτήσουμε επίγνωση φιλοσοφικών προβλημάτων που εξακολουθούν να μας απα-

σχολούν και να μας περιπλέκουν ακόμα και σήμερα.

Η πρόθεση για όσα ακολουθούν ήταν να βρίσκει άμεσα πρόσβαση και ο μη ειδικός. Προκειμένου να αποφύγω τη διακοπή της ροής του κειμένου, έχω καταχωρίσει πολλές λεπτομέρειες και όρους στις σημειώσεις, οι οποίες παρατίθενται στο τέλος του βιβλίου. Επίσης, εκουσίως έχω συρρικνώσει τη συζήτηση του δευτερογενούς υλικού στο ελάχιστο, ενώ παρέχω εκτεταμένες αναφορές και παραθέματα από πρωτογενείς πηγές. Όπου αναφέρονται καθιερωμένες μεταφράσεις, περιστασιακά, έχω τροποποιήσει ή προσαρμόσει τη διατύπωση όπου αυτό φάνηκε αναγκαίο.

Σε ό,τι αφορά τη συγγραφή αυτού του τόμου, έχω πλήρη συνείδηση του χρέους μου τόσο σε ένα πλήθος προηγούμενων ερμηνευτών και σχολιαστών, όσο και σε ένα μεγάλο αριθμό φίλων και φοιτητών, με τους οποίους συζήτησα πολλά από τα θέματα που πραγματεύτηκα. Θα ήθελα ειδικά να απευθύνω τις ευχαριστίες μου στον Καθηγητή Χάρι Πάρκινσον, η ευρυμάθεια του οποίου με διέσωσε από πολλά σφάλματα. Πολύ βοηθητικά υπήρξαν, επίσης, τα σχόλια που έλαβα από τον επιμελητή και από το σύμβουλο της σειράς. Τέλος, για μια ακόμη φορά είμαι ευγνώμων στην Τζόαν Μόρις για το ευχάριστο και αποτελεσματικό της έργο στη διόρθωση.

J.G.C.

1

Το υπόβαθρο

Η ανθρώπινη διάνοια κατανοεί κάποιες προτάσεις, ειδικά αυτές της επιστήμης των μαθηματικών, σχεδόν τέλεια. Διαθέτει δε τέτοια βεβαιότητα γι' αυτές, όση και η ίδια η Φύση. Φυσικά, η Θεία διάνοια, αφού γνωρίζει όλες τις προτάσεις, είναι επόμενο ότι γνωρίζει άπειρα περισσότερες από εμάς. Ακόμα κι έτσι όμως, σ' ό,τι αφορά αυτές τις λίγες που μπορεί να κατανοεί το ανθρώπινο πνεύμα, θεωρώ ότι έχει αντίστοιχη γνώση με το Θείο ως προς την αντικειμενική βεβαιότητα – διότι επιτυγχάνει να κατανοεί την αναγκαιότητα, από την οποία μεγαλύτερη βεβαιότητα δεν μπορεί να υπάρξει (Galileo Galilei, *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo, Ptolemaico e Copernicano*, 1632).¹

Ορθολογιστές και εμπειριστές

Προκειμένου να αποφύγει τη σύγχυση λόγω του σύνθετου χαρακτήρα και του μεγάλου αριθμού φιλοσοφικών θεωριών, ο μαθητής στρέφεται με ανακούφιση σε τίτλους και ταξινο-

σκαλιών των δύο τελευταίων στοχαστών αναπτύχθηκε μέσα από την κριτική τους στις αδυναμίες που εντόπιζαν στο Καρτεσιανό σύστημα.⁵ Από την άλλη πλευρά, ο Τζον Λοκ, παρ' όλο τον υποτιθέμενο «εμπειρισμό» του, επηρεάστηκε βαθιά σε μεγάλο μέρος του έργου του από τις απόψεις του Ντεκάρτ σχετικά με τη φύση του νου και το υλικό σύμπαν.⁶ Ακόμα και στη σκέψη του Μπέρκλεϊ, πολλά στοιχεία μοιάζουν να αποτελούν Καρτεσιανές επιρροές, αφού βέβαια έχει προηγουμένα διαδραματίσει ρόλο διαμεσολαβητικό η διδασκαλία του ανορθόδοξου μαθητή του Καρτεσίου, του Νικολά Μαλεμπράνς, τη στιγμή που ο Μαλεμπράνς άσκησε επιρροή, αν και σε διαφορετική κατεύθυνση βέβαια, στο έργο του Λάιμπνιτς.⁷ Θα ήταν επομένως απολύτως εσφαλμένη κάθε απόπειρα διαχωρισμού των δύο αυτών συνυφασμένων νημάτων σε δύο κατασκευές απολύτως διακριτές με τον τίτλο «ορθολογισμός» και «εμπειρισμός».

Πέρα από ζητήματα επιρροής και αμοιβαίας γονιμοποίησης, υπάρχει ένα ακόμα κρίσιμο στοιχείο σε σχέση με το οποίο η αντίθεση μεταξύ εμπειρισμού και ορθολογισμού μπορεί να λειτουργήσει παραπλανητικά. Το μοντέλο των «μυρμηγκιών και των αραχνών» παραπέμπει σε δύο αντιτιθέμενες φιλοσοφικές σχολές, σε μία που βασίζεται στην προσεκτική παρατήρηση και σε μία άλλη που βασίζεται στην «καθαρή σκέψη». Στο παρελθόν, αυτή η αντίθεση λειτούργησε εις βάρος των ορθολογιστών, αφήνοντας να εννοηθεί ότι αυτοί δεν ήταν τίποτα παραπάνω από ισοπλόκοι που έχτιζαν περίτεχνα μεταφυσικά συστήματα «από την πολυθρόνα»: ισοπλόκοι που προσπαθούσαν να κρίνουν τη φύση της πραγματικότητας βάσει αφηρημένων θεωρητικών ερωτημάτων, ενώ αυτή η φύση της πραγματικότητας θα έπρεπε να προσδιορίζεται μέσω του επιστημονικού πειραματισμού. Η καρικατούρα του «φιλοσοφικού ορθολογισμού» περιλαμβάνει περισ-

σότερες διαστρεβλώσεις απ' όσες μπορούν να εκτεθούν σ' αυτή τη σύντομη εισαγωγή, αλλά υπάρχουν δύο συγκεκριμένα σημεία που αξίζει να αναφερθούν. Πρώτον, ούτε ο Ντεκάρτ ούτε ο Σπινόζα ούτε ο Λάιμπνιτς δεν υποτιμούσαν πραγματικά το ρόλο της εμπειρικής έρευνας, προκειμένου να επιτευχθεί μια σωστή κατανόηση του σύμπαντος (βλ. Κεφάλαιο 2). Δεύτερον, και ανεξάρτητα προς το ρόλο που διαδραμάτιζε στην πραγματικότητα στα συστήματα του Ντεκάρτ, του Λάιμπνιτς και του Σπινόζα η παρατήρηση, η απορριπτική γελοιογραφία του ορθολογιστή ως «θεωρητικού της πολυθρόνας» προϋποθέτει μια αβάσιμη αντίθεση, αυτή ανάμεσα στις υποτιθέμενες προσγειωμένες παρατηρησιακές μεθόδους του επιστήμονα, από τη μια, και στον καθαρά a priori θεωρητικό στοχασμό του μεταφυσικού, από την άλλη. Αυτή η αντίθεση είναι αβάσιμη, καθώς στο δεύτερο μισό του αιώνα μας έχει γίνει φανερό, πρώτον, ότι εκείνο το αφαιρετικό πρόγραμμα που περιορίζει την επιστήμη σε σύνολο «προσγειωμένων» παρατηρησιακών προτάσεων δεν είναι δυνατό να εκπληρωθεί· δεύτερον, ότι η διάκριση ανάμεσα στην παρατήρηση και τη θεωρία είναι από μόνη της ιδιαίτερα προβληματική· και τρίτον (και εν μέρει ως συνέπεια των δύο παραπάνω σημείων), έγινε φανερό ότι η διάκριση ανάμεσα στα εγχειρήματα που αποκαλούμε «επιστήμη» και «μεταφυσική» δεν είναι καθόλου ξεκάθαρη. Ενδεχομένως υπάρχουν πολλά εσφαλμένα σημεία στα φιλοσοφικά συστήματα του Ντεκάρτ, του Σπινόζα και του Λάιμπνιτς, αλλά το ότι περιέχουν ένα σημαντικό ποσοστό θεωρητικών προτάσεων που δεν υπόκεινται άμεσα σε εμπειρικό έλεγχο δεν αποτελεί πλέον στοιχείο, το οποίο να μπορεί να χρησιμοποιηθεί ως καταλυτική ένσταση.

Λόγος, σύστημα και αναγκαιότητα

Παρά τις επιφυλάξεις που αναφέρθηκαν παραπάνω, η ίδια η συγγραφή αυτού του βιβλίου προϋποθέτει το διαφωτιστικό χαρακτήρα που μπορεί να έχει η γνώση μέσα από την ομαδοποίηση του έργου του Ντεκάρτ, του Σπινόζα και του Λάιμπνιτς. Δεν υπάρχει γρήγορος και εύκολος τρόπος να αιτιολογηθεί ικανοποιητικά αυτός ο ισχυρισμός. Μόνο με την εξέταση ειδικών φιλοσοφικών θεμάτων – της γνώσης, της φύσης της υπόστασης, του πνεύματος και του σώματος, της ανθρώπινης ελευθερίας – φτάνει τελικά να εκτιμά κανείς πώς η κατανόηση των ιδεών κάποιου απ' αυτούς τους φιλοσοφικούς γίγαντες εμπλουτίζει την κατανόηση των ιδεών των άλλων δύο. Σ' αυτό το σημείο όμως θα ήταν χρήσιμες, αν και μόνο για προκαταρκτική χρήση, μερικές γενικές παρατηρήσεις για τις βαθιές δομικές ομοιότητες που μπορούν να εντοπιστούν στη φιλοσοφία του Ντεκάρτ, του Σπινόζα και του Λάιμπνιτς.

Ο όρος «ορθολογιστής» προέρχεται από το λατινικό *ratio* («λόγος»), ενώ ο όρος «εμπειριστής», με τον οποίο τόσο συχνά αντιπαραβάλλεται, προέρχεται από την ελληνική λέξη *εμπειρία*. Έχουμε ήδη παρατηρήσει ότι είναι λάθος να αντιλαμβανόμαστε τον Ντεκάρτ, τον Σπινόζα και τον Λάιμπνιτς ως καθαρούς «a priori στοχαστές», που προσπάθησαν δήθεν να πορευτούν αποκλείοντας ολοσχερώς τη συνδρομή της αισθητηριακής εμπειρίας. Είναι όμως άλλο τόσο αληθές ότι είχαν από κοινού την πεποίθηση της δυνατότητας κατάκτησης ενός ανώτερου είδους γνώσης – σε σχέση προς εκείνο που απορρέει από τις αισθήσεις – μέσω της χρήσης του λόγου. Ο Ντεκάρτ θεωρούσε ως ένα από τα πρώτα βήματα στη μεταφυσική το να «οδηγηθεί ο νους μακριά από τις αισθήσεις» (AT VII. 12· CSM II. 9). Πίστευε ότι το εσωτερικό μας «φυσικό

φως» ή «φως του λόγου» (*lumen naturale, lux rationis*) θα μας καθιστούσε ικανούς να «διεισδύσουμε στα μυστικά των πλέον απόκρυφων επιστημών» (AT X. 495-6· CSM II. 400).⁸ Ο Σπινόζα, από την πλευρά του, περιέγραφε τη γνώση που βασίζεται στην «αβέβαιη εμπειρία» (*experientia vaga*) ως το χαμηλότερο στάδιο γνώσης – ένα «ακρωτηριασμένο και συγκεχυμένο» είδος γνώσης που αδυνατεί να παρέχει επαρκή αναπαράσταση της πραγματικότητας. Για τον Σπινόζα, μόνο ο λόγος μπορεί να συλλάβει τα πράγματα «αληθινά, όπως είναι από μόνα τους» (G II. 122· C 477 και G II. 125· C 480). Ο Λάιμπνιτς, επίσης, συμμερίζεται την έννοια του «φυσικού φωτός» του λόγου που, όπως υποστηρίζει, μας καθιστά ικανούς να γνωρίσουμε τις αναγκαίες αλήθειες: «οι αισθήσεις μπορούν να μας βοηθήσουν κατά έναν τρόπο να μάθουμε τι είναι, αλλά αδυνατούν να μας βοηθήσουν να μάθουμε τι πρέπει να είναι ή τι δεν μπορεί να είναι αλλιώς». Πρέπει να ξεπεράσουμε τις αισθήσεις, για να κατακτήσουμε τη γνώση «των καθολικών και αναγκαίων αληθειών των επιστημών» (GP VI. 504-5· L 550-1).

Η προτεραιότητα που ο Ντεκάρτ, ο Σπινόζα και ο Λάιμπνιτς αποδίδουν στα πορίσματα του λόγου, σε αντίθεση μ' εκείνα των αισθήσεων, σχετίζεται με το ρόλο τους σ' αυτό που συχνά αποκαλούμε «επιστημονική επανάσταση του 17ου αιώνα». Η φράση αυτή είναι κατά κάποιον τρόπο παραπλανητική, αφού οι έννοιες της «επιστήμης» και της «επιστημονικής έρευνας» το 17ο αιώνα δεν είχαν ακόμα διατυπωθεί καθαρά, τουλάχιστον με τον τρόπο που εκφέρονται σήμερα. Πάντως, είναι σίγουρα αληθές ότι ο αιώνας εκείνος καταμαρτυρεί την ανάδυση και την παγίωση μιας ριζικά νέας κοσμοεικόνας, που τελικά έγινε γνωστή από τους υποστηρικτές της και τους κριτικούς της ως «νέα φιλοσοφία» ή «νεότερη φιλοσοφία». Ένας από τους κεντρικούς άξονες της νεότερης

φιλοσοφίας υπήρξε η αποφασιστική απόρριψη της μεσαιωνικής σχολαστικής εμπιστοσύνης σε ποιοτικές περιγραφές και εξηγήσεις, καθώς και η επιμονή στην ανάγκη διατύπωσης μιας σωστής κατανόησης του σύμπαντος με ποσοτικούς όρους. Το νέο δόγμα βρίσκεται συμπυκνωμένο στην περίφημη αναγγελία του Γαλιλαίου, το 1623, όπου λέγεται ότι «το μεγάλο βιβλίο του σύμπαντος δεν μπορεί να γίνει κατανοητό, εκτός αν κάποιος μπορεί να διαβάσει τη γλώσσα στην οποία είναι γραμμένο – τη γλώσσα των μαθηματικών».⁹ Ο κόσμος, όπως τον συνελάμβαναν οι σχολαστικοί φυσικοί, ήταν σε μεγάλο βαθμό ίδιος με τον κόσμο της «κοινής λογικής», όπως αυτός αποτυπώνεται από τις πέντε αισθήσεις. Εξηγήσεις για τα φαινόμενα της φύσης αναζητούνταν με όρους «πραγματικών ποιότητων» (όπως η βαρύτητα, η φωτεινότητα, η υγρασία και η ξηρότητα), που θεωρήθηκαν ότι «ενυπάρχουν» στα αντικείμενα. Μια διαμαρτυρία, που διατυπώθηκε κατ'επανάληψη στους κύκλους των προοδευτικών στοχαστών του 17ου αιώνα, είναι ότι η κατανόησή μας δεν προάγεται καθόλου, όταν πληροφορούμαστε ότι ένα αντικείμενο πέφτει λόγω της «πραγματικής ποιότητας» της βαρύτητας ή εκθαμβώνει λόγω της «πραγματικής ποιότητας» της λευκότητας. Από τον Γαλιλαίο κι έπειτα, συναντάμε κλιμακούμενα αιτήματα για τον παραγκωνισμό τέτοιων ποιοτικών προσεγγίσεων προς όφελος της μαθηματικής φυσικής.¹⁰

Ένα μαθηματικό, και συγκεκριμένα ένα γεωμετρικό μοντέλο ήταν αυτό που ενέπνευσε το Καρτεσιανό πρόγραμμα για τη φυσική. Ο Ντεκάρτ δήλωνε καθαρά στις *Φιλοσοφικές του Αρχές* (*Principles of Philosophy*, 1644) ότι δεν αναγνώριζε «καμιά άλλη ύλη στα σωματιδιακά αντικείμενα πέραν αυτής που οι γεωμέτρες αποκαλούν ποσότητα και την οποία χρησιμοποιούν ως αντικείμενο των αποδείξεών τους, π.χ. ως το αντικείμενο εκείνο, στο οποίο βρίσκουν εφαρμογή όλα τα

είδη της διαίρεσης, του σχήματος και της κίνησης» (AT VIII. 78· CSM I. 247). Απηχώντας το ίδιο, ο Σπινόζα αντιμετώπισε τη γεωμετρική έκταση (των τριών διαστάσεων) ως το προσδιοριστικό χαρακτηριστικό της ύλης. Στην *Ηθική* του (*Ethics*, c. 1665) δήλωνε ότι όλη η ποιοτική ποικιλία του κόσμου που αντιλαμβανόμαστε μέσω των αισθήσεων μπορεί να γίνει κατανοητή υπό όρους κίνησης και στάσης μιας τέτοιας εκτατής ύλης (G II. 97-102· C 458-62). Τέλος, σε μια επιστολή που έγραψε ο Λάιμπνιτς το 1702, βλέπουμε καθαρά την υποταγή στο κεντρικό δόγμα της «νέας» φιλοσοφίας – την έμφαση στην ανάγκη υπέρβασης των σκοτεινών και όχι απόλυτα κατανοητών ποιότητων που συλλαμβάνουμε με τις αισθήσεις: «οι αισθητές ποιότητες είναι στην πραγματικότητα απόκρυφες ποιότητες, ενώ πρέπει να υπάρχουν άλλες πιο φανερές, οι οποίες να καθιστούν τις πρώτες πιο κατανοητές» (L 541). Στην πραγματικότητα ο Λάιμπνιτς δεν πίστευε ότι ήταν δυνατό να δοθεί ικανοποιητικός χαρακτηρισμός της ύλης μόνο υπό όρους έκτασης· επιπλέον, όπως θα φανεί αργότερα, θεωρούσε ότι συγκεκριμένοι τομείς της σχολαστικής φιλοσοφίας μπορούν να διασωθούν. Ισχυριζόταν όμως ότι σ' όλες τις περιπτώσεις, «προκειμένου να κατανοήσει κανείς τις αισθητικές ποιότητες διακριτά, πρέπει να στραφεί στις μαθηματικές ιδέες, και αυτές οι ιδέες περιλαμβάνουν πάντοτε μέγεθος ή πλήθος στοιχείων» (L 548).

Πέρα από το ότι τα μαθηματικά και η επεξηγηματική τους δύναμη στάθηκαν πηγή έμπνευσης των τριών μεγάλων στοχαστών σ' ό,τι αφορά τα φυσικά φαινόμενα, ήταν κι εκείνα που τους παρείχαν το σύμβολο της ενότητας και της εσωτερικής διασύνδεσης ολόκληρης της γνώσης. Η θεωρία αυτή, Πλατωνική ως προς την καταγωγή της, βρισκόταν εντελώς έξω από την Αριστοτελική-σχολαστική παράδοση, που κυριαρχούσε ευρέως στα πανεπιστήμια του 17ου αιώνα και που έτεινε να

Στα κείμενα του Ντεκάρτ, ελάχιστα συζητείται ρητά η διάκριση ανάμεσα στις «αναγκαίες» και στις «συμπτωματικές» προτάσεις. Αλλά ο Ντεκάρτ σίγουρα διατύπωσε ένα ιδεώδες επιστημονικής εξήγησης, σύμφωνα με το οποίο οι λόγοι των φαινομένων «συνάγονται από αναμφίβολα αληθείς κοινές έννοιες». Ο συνακόλουθος αυταπόδεικτος αναγκαίος χαρακτήρας θα εξίσωνε το status ανάλογων εξηγήσεων με το αντίστοιχο των «μαθηματικών αποδείξεων» (AT VIII. 79· CSM I. 247). Στην Καρτεσιανή φυσική δεν υπάρχουν «ωμά γεγονότα». Στο σύστημα του Λάιμπνιτς υπάρχει, επίσης, μια έντονη άρνηση της πιθανότητας των «ωμών γεγονότων» με τη μορφή της πολύκροτης «αρχής του αποχρώντος λόγου», που βεβαιώνει ότι «τίποτα δε συμβαίνει δίχως αποχρώντα λόγο που να εξηγεί το γιατί πρέπει να είναι έτσι και όχι αλλιώς» (GP VII. 363· P 2II). Κάπου αλλού ο Λάιμπνιτς παρατηρεί ότι στην περίπτωση κάθε αληθούς δήλωσης πρέπει εξ αρχής να είναι δυνατή η αναγωγή της μέσω ανάλυσης σε μια «πρωτογενή αλήθεια» – μια αλήθεια, η άρνηση της οποίας θα συνιστά αντίφαση (CO 518· P 87-8).

Είναι σημαντικό να μην ερμηνεύσουμε αυτή την ντετερμινιστική γραμμή στην ορθολογιστική σκέψη ως την αβάσιμη εκείνη διδασκαλία, κατά την οποία αρκεί κανείς απλώς να στοχαστεί τους νόμους της λογικής και των μαθηματικών, προκειμένου να ξετυλίξει ένα ολόκληρο σύστημα γνώσης περί του σύμπαντος. Οι τρεις μεγάλοι ορθολογιστές πράγματι πίστευαν σε ένα σύμπαν ορθολογικά δομημένο, όπου κάθε γεγονός βρίσκεται αναγκαία τη θέση του στο σύνολο· αλλά δεν ήσαν τόσο αφελείς, ώστε να υποθέτουν ότι τα ανθρώπινα όντα θα μπορούσαν αυτομάτως ή αμέσως να διακρίνουν τις αναγκαίες συνδέσεις που περιλαμβάνει κάθε δεδομένη περίπτωση. Ο Ντεκάρτ παρατήρησε ρητά ότι σε σχέση με πολλά φαινόμενα πρέπει να αρκούμαστε σε απλές πιθανές εξηγήσεις, αφού

απλά δε διαθέτουμε επαρκείς πληροφορίες ώστε να αποφασίσουμε ποια από τις αρκετές πιθανές απαντήσεις είναι η σωστή (Αρχές III. 46). Ο Σπινόζα, επίσης, θεωρεί ότι υπάρχουν στοιχεία στο σύστημά του που στερούνται απόλυτης βεβαιότητας (βλ. *Ηθική* II, πρότ. 17, σχόλιο). Και ο Λάιμπνιτς αποσαφηνίζει ότι, αν και υπάρχει ένα σύνολο αποχρώντων λόγων για κάθε αλήθεια, η διαδικασία της ανάλυσης, που θα αποκάλυπτε την αλυσίδα των λόγων με κάθε λεπτομέρεια, ίσως να είναι πολύ μεγάλη και σύνθετη για να εμπίπτει στην εμβέλεια της ανθρώπινης διάνοιας (CO 17· P 97). Αυτά τα θέματα θα εξετασθούν με περισσότερες λεπτομέρειες στο Κεφάλαιο 2.

Εν συντομία, αν και η ντετερμινιστική άποψη για την αλήθεια περιλαμβάνει τη δέσμευση στο ιδεώδες ενός καθολικού ορθολογικά προσληψίμου συστήματος, όπου καταρχάς τίποτα δεν μπορεί να είναι ανεξήγητο, δεν περιλαμβάνει κατ' ανάγκη, από τη μια πλευρά, υπερβολική αισιοδοξία για τις δυνάμεις του ανθρώπινου λόγου, ούτε, από την άλλη, υπαινίσσεται καμιά δέσμευση σε μια αφελώς *a priori* σύλληψη της επιστήμης. Όσον αφορά το πρώτο, αξίζει να σημειώσουμε ότι στους πολλούς στοχαστές που έλκονται από το ντετερμινιστικό ιδεώδες περιλαμβάνονται και εκείνοι που διαθέτουν μια βαθιά σκεπτικιστική άποψη περί της ικανότητάς μας να αποκαλύπτουμε αναγκαίες συνδέσεις μέσα στον κόσμο. Πράγματι, η κατηγορία τους περιλαμβάνει φιλοσόφους που κανονικά δεν καταχωρούνται καθόλου σ' εκείνους που ανήκουν στην ορθολογιστική παράδοση:

Δεν αμφιβάλλω ότι, εάν μπορούσαμε να ανακαλύψουμε το σχήμα, το μέγεθος, την υφή και την κίνηση των ελάχιστων εκείνων τεμαχίων που συγκροτούν δύο οποιαδήποτε σώματα, θα γνωρίζαμε χωρίς κόπο αρκετές από τις λειτουργίες του ενός πάνω στο άλλο, όπως γνωρίζουμε τώρα τις ιδιότητες ενός τετραγώνου ή ενός τριγώνου... Η διάλυση του ασημιού σε *aqua fortis* και του χρυσού σε *aqua regia* και όχι το αντίθετο,

αναφορά σε αυτό που, κατά μία έννοια, δεν μπορεί να είναι αλλιώς. Καμιά από αυτές τις πεποιθήσεις δεν είναι αυταπόδεικτα απαρχαιωμένη ή παράλογη· αντίθετα, κατέχουν μια σημαντική θέση σε μεγάλο μέρος της σημερινής επιστημονικής και φιλοσοφικής σκέψης. Και μόνο γι' αυτόν το λόγο, μια μελέτη των ορθολογιστών του 17ου αιώνα έχει, δίχως καμιά αμφιβολία, περισσότερο από απλά και μόνο ιστορικό ενδιαφέρον. Η παράδοση που εγκαινιάζεται με τον Ντεκάρτ, τον Σπινόζα και τον Λάιμπνιτς απέχει πολύ από το να είναι νεκρή και πολλά από τα προβλήματα με τα οποία ασχολήθηκαν συνεχίζουν να παρουσιάζουν μεγάλο ενδιαφέρον ακόμα και σήμερα.

Ρενέ Ντεκάρτ

Ο Ρενέ Ντεκάρτ γεννήθηκε στις 31 Μαρτίου του 1596 στη μικρή πόλη Ανάμεσα στο Τουρ και το Πουατιέ, που τώρα πια φέρει το όνομά του.²² Ως παιδί ήταν φιλάσθενο: η μητέρα του πέθανε λίγο μετά τη γέννα, κι έτσι τον ανέθρεψε η γιαγιά του. Φοίτησε στο τότε νεοϊδρυθέν Κολέγιο των Ιησουιτών του Λα Φλες, στην Ανζού, όπου, σύμφωνα με όσα αναφέρει ο βιογράφος του Αντριάν Μπεγιέ, απολάμβανε το προνόμιο να «αναπαύεται» τα πρωινά, δίκην παραχώρησης στην αδύναμη κράση του. Η ασθενής υγεία του μικρού Ρενέ αναμφίβολα συνέβαλε στο ενδιαφέρον του για την ιατρική ως μέσο βελτίωσης της ποιότητας της ανθρώπινης ζωής, ενδιαφέρον που κράτησε σ' όλη τη διάρκεια της ζωής του. «Η διατήρηση της υγείας», επρόκειτο να γράψει το 1637, «είναι αναμφισβήτητο το μεγαλύτερο αγαθό και το θεμέλιο όλων των άλλων αγαθών στη ζωή... και είμαι βέβαιος ότι θα μπορούσαμε να απαλλαγούμε από αναρίθμητες ασθένειες, τόσο του σώματος, όσο και

του πνεύματος, ακόμα και από την αδυναμία του γήρατος, εάν είχαμε επαρκείς γνώσεις για τα αίτιά τους» (AT VI. 62· CSM I. 143. Βλ. AT V. 179· CB 51).

Αυτός ο χαρακτηριστικός ενθουσιασμός για το είδος εκείνο της γνώσης, που θα απέφερε πρακτικά οφέλη στο ανθρώπινο είδος, εξηγεί πολλά για τη στάση του Ντεκάρτ απέναντι στη μόρφωση που έλαβε από το Λα Φλες. Παρότι σεβόταν ιδιαίτερα κάποιους από τους δασκάλους του,²³ τηρούσε μια χαρακτηριστικά σκεπτική στάση ως προς την αξία πολλών εκ των διδασκομένων αντικειμένων. Το αυτοβιογραφικό μέρος του *Λόγου περί της Μεθόδου* δείχνει ότι είχε ενοχληθεί από τη μεγάλη έμφαση που απέδιδαν στην κλασική μάθηση («αυτός που είναι ιδιαίτερα περιέργος για τις πρακτικές των περασμένων αιώνων, συνήθως φέρεται να αγνοεί τις σημερινές» – AT VI. 6· CSM I. 114). Όσο για τη «φιλοσοφία» (κατά τη χρήση του το 17ο αιώνα, αυτός ο όρος τις περισσότερες φορές αναφέρεται κυρίως στη μελέτη του φυσικού κόσμου), ο Ντεκάρτ γρήγορα ανακάλυψε ότι για όλα τα ερωτήματα περί της υπόστασης υπήρχαν σοβαρές διαμάχες και πολλά εκ των όσων διδάσκονταν περιοριζόνταν σε ελάχιστα περισσότερα από απλές ομάδες ασκήσεων, που αποσκοπούσαν στην ανάπτυξη ικανοτήτων λογομαχίας. Αργότερα διατύπωσε το σκοπό ανάπτυξης μιας «πρακτικής φιλοσοφίας», που θα υπερέβαινε «τη θεωρησιακή φιλοσοφία που διδάσκεται στα σχολεία»:

Μέσα απ' αυτή την πρακτική φιλοσοφία θα μπορούσαμε να γνωρίσουμε τη δύναμη και τη δράση της φωτιάς, του νερού, του αέρα, των αστεριών, του ουρανού και όλων των άλλων σωμάτων του περιβάλλοντός μας, τόσο διακριτά όσο γνωρίζουμε τις πολλές τέχνες των τεχνιτών μας· και θα μπορούσαμε να χρησιμοποιήσουμε αυτή τη γνώση, όπως οι τεχνίτες χρησιμοποιούν τη δική τους – σε όλους τους σκοπούς που αρμόζει, ώστε να γίνουμε εμείς οι κύριοι και οι κυρίαρχοι της φύσης (AT VI. 62· CSM I. 142).

Ο Ντεκάρτ έφυγε από το Λα Φλες, πιθανόν το 1614, και προχώρησε στη μελέτη του για το διδακτορικό του (στη Νομική) στο Πουατιέ, το οποίο ολοκληρώθηκε το Δεκέμβρη του 1616.²⁴ Λίγο αργότερα, στα 22 του, εγκατέλειψε τη Γαλλία και άρχισε μια σειρά ταξιδιών, ξεκινώντας από την Ολλανδία – τη χώρα που τελικά θα γινόταν ο τόπος κατοικίας του. Δεν «αναζητούσε την τύχη του» – σ' όλη του τη ζωή απολάμβανε περισσότερο προσωπικές ανέσεις (αν υποθέσουμε ότι ο Λόγος καταγράφει με ακρίβεια τις προθέσεις του), απορρίπτοντας όμως συνειδητά το συμβατικό κόσμο της πανεπιστημιακής εκπαίδευσης, με σκοπό να αναζητήσει τη γνώση που βρίσκεται στο «μεγάλο βιβλίο του κόσμου» (AT VI. 9· CSM I. 115). Στην πρώτη του επίσκεψη στην Ολλανδία συνάντησε το φιλόσοφο και μαθηματικό Ισαάκ Μπέκμαν, στον οποίο αφιέρωσε το πρώτο του έργο, το *Compendium Musicae* (που συνέγραψε το 1618). Τον επόμενο χρόνο, ο Ντεκάρτ ταξίδεψε στη Γερμανία με τα στρατεύματα του Μαξιμιλιανού της Βαυαρίας και ήταν το Νοέμβριο του 1619 (στα 23 του) που απέκτησε εκείνη τη σημαντική εμπειρία η οποία έμελλε να σημαδέψει τη μετέπειτα ζωή του. Σύμφωνα με όσα αφηγείται ο Ντεκάρτ, ήταν «κλεισμένος όλη μέρα σε ένα δωμάτιο που θερμαινόταν με μια σόμπα», όπου είχε πλήρη ελευθερία να «συζητεί με τον εαυτό του για τις δικές του σκέψεις» (AT VI. 11· CSM I. 116). Μια ημέρα έντονης μοναχικής περισυλλογής, ακολουθούμενη από μια νύχτα ζωντανών και οχληρών ονείρων, έπεισε τον Ντεκάρτ ότι αποστολή του ήταν να ιδρύσει ένα νέο φιλοσοφικό σύστημα.²⁵

Στις αρχές του 1620 ο Ντεκάρτ συνέχισε να ταξιδεύει στην Ευρώπη, αλλά επέστρεψε στη Γαλλία το 1625 και έζησε στο Παρίσι για τρία χρόνια. Κατά τη διάρκεια αυτής της περιόδου, έγραψε το πρώτο μεγάλο του έργο, το *Regulae ad directionem ingenii* (Κανόνες για την καθοδήγηση του νου). Αν

και δεν ολοκληρώθηκε ούτε εκδόθηκε ποτέ μέσα στα χρόνια που έζησε ο Ντεκάρτ, αυτό το έργο αποτελεί μια σημαντική κατάθεση των πρώιμων απόψεών του για τη γνώση και τη φιλοσοφική μέθοδο· εμπνέεται από το μοντέλο του μαθηματικού συλλογισμού, καθώς αυτό δείχνει το δρόμο της ανάπτυξης ενός ολόκληρου επιστημονικού προγράμματος (βλ. Κεφάλαιο 2). Τα καθαρά μαθηματικά υπήρξαν πρωτεύουσα απασχόληση για το νεαρό Ντεκάρτ και μεγάλο μέρος της δουλειάς για τη *Γεωμετρία* του πιθανόν να έγινε τότε.²⁶ Αφού, εντέλει, εκδόθηκε το 1637 ως ένα από τα τρία «ενδεικτικά δοκίμια» της νέας μεθόδου του Ντεκάρτ, η *Γεωμετρία* περιείχε τρόπους αλγεβρικής πραγμάτευσης των γεωμετρικών ερωτημάτων, θέτοντας έτσι τα θεμέλια γι' αυτό που τώρα είναι γνωστό ως αναλυτική ή διανυσματική γεωμετρία. Οι άλλες δύο υποδειγματικές μελέτες (τις οποίες ο Ντεκάρτ άρχισε να επεξεργάζεται στο τέλος του 1620) ήταν η *Οπτική* (*La Dioptrique*) και η *Μετεωρολογία* (*Les Météores*). Και τα δύο αυτά έργα εφαρμόζουν γεωμετρικές τεχνικές στην επίλυση προβλημάτων του πραγματικού κόσμου· ακόμα, προσπαθούν να δείξουν πώς μια ποικιλία φαινομένων, διαφορετικών φαινομενικά, μπορούν να εξηγηθούν με την αναφορά σε λίγες εξαιρετικά απλές και γενικές αρχές.²⁷

Το 1629 ο Ντεκάρτ αποφάσισε να κάνει την Ολλανδία μόνιμη κατοικία του. Οι δημόσιες αντιμαχίες τον τρομοκρατούσαν ιδιαίτερα («απόφευγε τη δημοσιότητα» ήταν το motto του²⁸) και στα χρόνια που ακολούθησαν επρόκειτο να καταλήξει στο ότι η ολλανδική ύπαιθρος του εξασφάλιζε την πολυπόθητη ηρεμία και απομόνωση. Ελάχιστα πράγματα γνωρίζουμε για την ιδιωτική ζωή του Ντεκάρτ κατά τη διάρκεια της παραμονής του στην Ολλανδία. Η ογκώδης αλληλογραφία του δείχνει ότι, παρά την απέχθειά του για το δημόσιο χώρο, πολύ γρήγορα απέκτησε έναν ευρύ κύκλο αλληλογράφων, ενώ φαίνεται ότι

είχε λίγους στενούς προσωπικούς φίλους. Ποτέ δεν «εγκαταστάθηκε» σε ένα μέρος (αλλάζοντας τόπο κατοικίας πάνω από δώδεκα φορές σε ισάριθμα χρόνια) και δεν παντρεύτηκε ποτέ – αν και είχε σχέση με την οικιακή βοηθό του, την Ελέν, πράγμα που κατέληξε στη γέννηση της κόρης του Φρανσίν, η οποία βρήκε τραγικό θάνατο στα 5 της χρόνια.²⁹

Το 1632 (έτος γέννησης του Σπινόζα), ο Ντεκάρτ βρισκόταν στη φάση ολοκλήρωσης της πραγματείας του *Le Monde* («Ο Κόσμος» ή «Το Σύμπαν»), η οποία είχε το φιλόδοξο στόχο να παράσχει μια περιεκτική θεωρία ολόκληρης της φυσικής, εφαρμόζοντας τις ίδιες γενικές αρχές τόσο στην εξήγηση των γήινων, όσο και των ουράνιων φαινομένων (ένα συμπερασματικό τμήμα, γνωστό πλέον ως *Πραγματεία για τον άνθρωπο*, ασχολείται με τις λειτουργίες του ανθρώπινου σώματος). Τον ίδιο χρόνο, στη Φλωρεντία, είδε το φως της δημοσιότητας το έργο του Γαλιλαίου *Διάλογοι αναφορικά με τα δύο βασικά συστήματα του σύμπαντος*, ένα έργο που, όπως κι εκείνο του Ντεκάρτ, υιοθετούσε μια ενοποιητική άποψη για τον κόσμο, απορρίπτοντας την παραδοσιακή Αριστοτελική θέση, σύμφωνα με την οποία ο γήινος και ο ουράνιος κόσμος διέφεραν ολόκληρωτικά ως προς το είδος τους. Επίσης, υπερασπιζόταν σθεναρά την Κοπερνίκεια άποψη (την οποία και ο Ντεκάρτ συμμεριζόταν στον *Κόσμο* του), ότι, δηλαδή, η γη περιστρέφεται ημερησίως και περιφέρεται ετησίως με κέντρο τον ήλιο.³⁰ Όταν το έργο του Γαλιλαίου καταδικάστηκε επισήμως από την Ιερά Εξέταση τον Ιούνιο του 1633, ο Ντεκάρτ αμέσως αποφάσισε να αποσύρει τον *Κόσμο* του από την έκδοση. «Παρότι τα επιχειρήματά μου βασίζονταν σε βέβαιες και προφανείς αποδείξεις», έγραφε αργότερα στον Φράνιερ Μαρέν Μερσέν, τον κύριο αλληλογράφο του, «δε θα ευχόμουν για τίποτα στον κόσμο να τις διατηρήσω έναντι της εξουσίας της Εκκλησίας. Επιθυμώ να ζήσω ειρηνικά...» (AT I. 285· K 25).

Τέσσερα χρόνια αργότερα, όμως, ο Ντεκάρτ τόλμησε να εκδώσει ένα δείγμα του έργου του, που απαρτιζόταν από τα τρία υποδειγματικά δοκίμια που ήδη έχουν αναφερθεί (την *Οπτική*, τη *Μετεωρολογία* και τη *Γεωμετρία*), καθώς και από μια εκτεταμένη εισαγωγική έκθεση με τίτλο *Discours de la methode pour bien conduire sa raison et chercher la verité dans les sciences* («Λόγος περί της μεθόδου για την καλή καθοδήγηση του λόγου και την αναζήτηση της αλήθειας στις επιστήμες»). Ο τόμος εμφανίστηκε ανώνυμα στο Λάιντεν στις 8 Ιουνίου του 1637. Ο *Λόγος* είναι ένα άτυπο και ευρείας κλίμακας έργο, σχεδιασμένο για το μέσο αναγνώστη. Περιλαμβάνει τις σκέψεις του Ντεκάρτ για την εκπαίδευση, έναν προσεκτικά συντηρητικό «προσωρινό ηθικό κώδικα» για την αγωγή της ζωής και μια διανοή σύνοψη των μεταφυσικών απόψεων του Ντεκάρτ, που περιλαμβάνει τη διάσημη ρήση «je pense donc je suis» («σκέφτομαι άρα υπάρχω»). Στο δεύτερο μέρος του έργου, ο Ντεκάρτ αναφέρεται σε ένα τμήμα από το υλικό του *Κόσμου* και της *Πραγματείας για τον άνθρωπο*, που είχε αποσύρει από την έκδοση, και ξεδιπλώνει πολλές επιστημονικές ιδέες – ίσως η πιο αξιοσημείωτη να είναι το σχέδιο για μια αμιγώς μηχανιστική επιστήμη της φυσιολογίας. Ο Ντεκάρτ συγκρίνει το ανθρώπινο σώμα με ένα «αυτόματο» και ισχυρίζεται ότι, εάν είχαμε επαρκείς γνώσεις για τη δομή των ενεργών του τμημάτων, θα ήμασταν σε θέση να εξηγήσουμε ακόμα και εξαιρετικά σύνθετες αντιδράσεις της συμπεριφοράς με όρους αμιγώς μηχανικούς. Η εξαίρεση είναι η σκέψη και η εξωτερική της καταδήλωση, η γλώσσα: μόνο αυτή δεν μπορεί να εξηγηθεί μηχανιστικά – θέση που οδηγεί τον Ντεκάρτ στην παραδοχή μιας θεμελιακής διάκρισης ανάμεσα στα ανθρώπινα όντα και στα «ζώα»:

Δεν υπάρχουν άνθρωποι τόσο βραδύνοες ή ανόητοι –συμπεριλαμβανομένων ακόμα και των αφρόνων– ώστε να είναι ανίκανοι να βάλουν σε

σειρά κάποιες λέξεις και να σχηματίσουν προτάσεις, προκειμένου να καταστήσουν τις σκέψεις τους κατανοητές, ενώ κανένα ζώο, όσο τέλειο και να είναι, δεν μπορεί να κάνει το ίδιο. Αυτό δεν οφείλεται στο ότι στερούνται τα αναγκαία όργανα, διότι μπορούμε να δούμε τους παπαγάλους και τις κίσσες να εκφέρουν λέξεις όπως εμείς, δίχως να είναι σε θέση να μιλήσουν όπως εμείς (δηλαδή να δείξουν ότι σκέπτονται αυτό που λένε). Αντίθετα, ακόμα και εκ γενετής κωφάλαλοι, αποστερημένοι από τα όργανα της ομιλίας όσο και τα ζώα ή και ακόμη περισσότερο, συνήθως επινοούν δικά τους σήματα, προκειμένου να γίνουν κατανοητοί... Αυτό δείχνει ότι τα ζώα δεν έχουν απλώς λιγότερη λογική από τον άνθρωπο, αλλά ότι μάλλον στερούνται κάθε λογικής... (AT VI. 57· CSM I. 140).

Γράφοντας το *Λόγο* στα γαλλικά, ο Ντεκάρτ ήλπιζε να υπερβεί το περιορισμένο κοινό του ακαδημαϊκού κόσμου. Αλλά το 1641 εξέδωσε στα λατινικά μια πολύ πιο σφαιρική και καλογραμμένη παρουσίαση των μεταφυσικών θεμελίων της φιλοσοφίας του, τους *Στοχασμούς για την Πρώτη Φιλοσοφία* (*Meditationes de Prima Philosophia*). Παρότι στόχευε σε ένα πιο μορφωμένο κοινό, αυτό το έργο σίγουρα δε συνιστά ακαδημαϊκή πραγματεία. Αντίθετα, όπως φαίνεται και από τον τίτλο του, πρόκειται για ένα σύνολο πνευματικών ασκήσεων· ο Ντεκάρτ επέμενε ότι, προκειμένου να αποκομίσει οιοδήποτε όφελος από το έργο, κάθε αναγνώστης πρέπει να είναι προετοιμασμένος να «σκεφτεί μαζί με το συγγραφέα» (AT VII. 9· CSM II. 8), ακολουθώντας το μονοπάτι από τη διαμορφωμένη σκέψη στην αμφιβολία και στη συνειδητοποίηση –πρώτα για την ύπαρξη του καθενός και έπειτα του Θεού– και τελικά στη γνώση της φύσης και της ύπαρξης του φυσικού κόσμου και της σχέσης της με το νου. Αν και οι *Στοχασμοί* είναι ένα έργο μάλλον μικρό, το μέγεθος του τόμου που εμφανίστηκε το 1641 ανξήθηκε κατά πολύ με την προσθήκη έξι σειρών των «Αντιρρήσεων» πολλών σχολιαστών, φιλοσόφων και θεολόγων, μαζί με τις απαντήσεις του Ντεκάρτ. Αυτή η αξιομνημόνευτη διευθέτηση οργανώθηκε

στο μεγαλύτερό της μέρος από τον Μερσέν, στο Παρίσι, ο οποίος διέθετε έναν τεράστιο κύκλο μορφωμένων αλληλογράφων και κυκλοφόρησε το χειρόγραφο του Ντεκάρτ πολύ πριν την έκδοσή του. Στους παραλήπτες συμπεριλαμβανόταν ο Τόμας Χομπς (που είχε καταφύγει στο Παρίσι για πολιτικούς λόγους το 1640), ο λαμπρός θεολόγος Αντουάν Αρνό (που δεν ήταν καν τριάντα ετών τότε), καθώς και ο διάσημος νεο-Επικούρειος φιλόσοφος Πιερ Γκασεντί. Η δεύτερη έκδοση, που παρουσιάστηκε το επόμενο έτος (1642), περιελάμβανε μια μακροσκελή –και χαρακτηριστικά εχθρική– Έβδομη Σειρά Αντιρρήσεων του Ιησούιτη Πιερ Μπουρντέν.³¹

Στα μέσα της δεκαετίας του 1640, ο Ντεκάρτ είχε αναδειχθεί σε μια προσωπικότητα διεθνώς γνωστή. Παρά την επιθυμία του να αποφύγει ακαδημαϊκές και θεολογικές φιλονικίες, ανακάλυψε ότι οι *Στοχασμοί* –και ιδιαίτερα τα επιχειρήματα για την αμφιβολία με τα οποία το έργο ξεκινά– πυροδοτούσαν αυτό που φοβόταν από καιρό: το «φθόνο και την εχθρότητα» των αντιπάλων του (βλ. AT VII. 574· CSM II. 387). Ο πιο αδιαπραγμάτευστος εχθρός του ήταν ο Γκιςμπέρτους Βοέτιους, καθηγητής της Θεολογίας στην Ουτρέχτη, οι δριμύεις επιθέσεις του οποίου εξανάγκασαν τον Ντεκάρτ να δημοσιεύσει μια ανοιχτή αυτο-υπερασπιστική επιστολή (*Epistola ad Voetium*) το 1643 (AT VIII B). Σε πείσμα τέτοιων προβλημάτων, ο Ντεκάρτ ήλπιζε να κάνει αποδεκτό το φιλοσοφικό του σύστημα, όπως επίσης και να διδαχτεί στα πανεπιστήμια, και έτσι τον επόμενο χρόνο το *magnum opus* του είδε το φως της δημοσιότητας στη λατινική γλώσσα: πρόκειται για τις *Αρχές της Φιλοσοφίας* (*Principia Philosophiae*). Αυτός ο τόμος, σχεδιασμένος ως ακαδημαϊκό εγχειρίδιο, περιλαμβάνει μια λεπτομερή εισαγωγή στη μεταφυσική του Ντεκάρτ (στο πρώτο μέρος), μια πλήρη έκθεση των αρχών της φυσικής του (στο δεύτερο μέρος), τη θεωρία του για τη δομή του σύμπαντος και

του ηλιακού συστήματος (τρίτο μέρος) και την εξήγηση για την καταγωγή της γης, καθώς και για μια ευρεία ποικιλία γήινων φαινομένων, όπως οι παλίρροιες, οι σεισμοί και ο μαγνητισμός (τέταρτο μέρος). Είχαν προγραμματιστεί και δύο ακόμα μέρη, που θα πραγματεύονταν τα φυτά και τα ζώα, καθώς και τον άνθρωπο, αλλά δεν ολοκληρώθηκαν ποτέ· ένα μικρό τμήμα στο τέλος του τέταρτου μέρους, πάντως, παρέχει περίληψη μερικών απόψεων του Ντεκάρτ πάνω στη φυσιολογία και την ψυχολογία.

Η φύση του ανθρώπου –του πλάσματος που, κατά την άποψή του, συνιστά μια παράξενη σύνθεση δύο ασύμβατων υποστάσεων, του ασώματος πνεύματος και του αμιγώς μηχανικού σώματος– έφτασε να απασχολεί ολοένα και περισσότερο τον Ντεκάρτ κατά το δεύτερο μισό της δεκαετίας του 1640. Κάποιες από τις σκέψεις του γι' αυτό το θέμα βρίσκονται στις φιλοσοφικές του επιστολές (εκ των οποίων πολλές έχουν διασωθεί), ιδιαίτερα σ' εκείνες που απευθύνονται στην Πριγκίπισσα Ελισάβετ της Βοημίας, με την οποία ο Ντεκάρτ είχε μια μακρά και αποδοτική αλληλογραφία. Τελικά, το 1649 ο Ντεκάρτ εξέδωσε στα γαλλικά μια εκτεταμένη μελέτη των όψεων της ανθρώπινης ζωής που αναφέρεται σ' αυτό που αποκαλεί «ουσιώδη ενότητα» σώματος και νου· το έργο αυτό, που τιτλοφορείται *Τα πάθη της ψυχής* (*Les passions de l'âme*), επρόκειτο να είναι το τελευταίο που εκδόθηκε ενόσω ζούσε.

Νωρίτερα, ο Ντεκάρτ είχε στείλει ένα σχέδιο των *Παθών* στη Βασίλισσα Χριστίνα της Σουηδίας, η οποία είχε διαβάσει τις *Αρχές* και είχε εκφράσει ενδιαφέρον για τη φιλοσοφία του. Το 1649 δέχτηκε, μετά από πολλούς δισταγμούς, την πρόσκλησή της για να επισκεφτεί τη βασιλική αυλή της Στοκχόλμης. Ο Ντεκάρτ έφτασε στη Σουηδία το Σεπτέμβριο, αλλά, όπως φοβόταν, η βασίλισσα είχε «άπειρες άλλες ασχολίες» πέραν της φιλοσοφίας (AT V. 327· K 247), κι έτσι τους τελευταίους

τέσσερις μήνες του 1649 ο Ντεκάρτ βρέθηκε απασχολημένος με μια σειρά άσχετων καθηκόντων, όπως η συγγραφή λιμπρέτων για το μπαλέτο που θα γιόρταζε τα γενέθλια της Χριστίνας. Τον Ιανουάριο του 1650 η βασίλισσα ήταν έτοιμη να αρχίσει το μάθημα που θα την οδηγούσε στο χώρο της φιλοσοφίας, αλλά διέταξε τον Ντεκάρτ να την περιμένει στις πέντε κάθε πρωί. Ο Ντεκάρτ φρόντιζε για χρόνια την υγεία του· τώρα, η ανάγκη διακοπής του πρωινού του ύπνου, συνήθειας που είχε σε όλη του τη ζωή, απέβη τόσο μοιραία, που κατέληξε βαριά άρρωστος με πνευμονία. Μακάβριες σκέψεις ενδημούσαν σίγουρα στην τρέλα της αναζήτησης της «αγαπημένης [του] απομόνωσης». «Δίχως τη μοναξιά μου», έγραφε πριν λίγους μήνες, «είναι αδύνατο να κάνω πρόοδο, χωρίς τεράστιες δυσκολίες, στην αναζήτηση αυτού που συνιστά το κυριότερο αγαθό της ζωής μου, την αναζήτηση της αλήθειας» (AT V. 430· ALQ III. 111). Με την αναζήτησή του να μένει ημιτελής, ο Ντεκάρτ πέθανε στις 11 Φεβρουαρίου του 1650, λίγο πριν προλάβει να κλείσει τα 54 χρόνια του.

Μπενεντίκτους Σπινόζα

Ο Σπινόζα γεννήθηκε στο Άμστερνταμ, στις 24 Νοεμβρίου του 1632, δηλαδή ένα χρόνο ακριβώς προτού ο Ντεκάρτ, μάλλον άγνωστος ακόμη, διαμείνει στην ίδια πόλη για μια περίοδο εξαιρετικά μικρή.³² Όταν ο Ντεκάρτ πέθανε, ο Σπινόζα ήταν μόνο 17 χρονών, μη έχοντας διαβάσει ακόμα κανένα από τα έργα του. Εάν όμως ο Ντεκάρτ κατόρθωνε να επιζήσει της επισκέψεώς του στη Σουηδία και επανέκαμπε στην Ολλανδία, όπως ήλπιζε, η επικείμενη συνάντησή του με τον Σπινόζα είναι σχεδόν βέβαιη, καθώς ο δεύτερος έμελλε να εξελιχθεί σε ενθουσιώδη οπαδό του Καρτεσιανού συστήμα-

Μέθοδος

Τη 10η Νοεμβρίου του 1619, πήγα στο κρεβάτι με μεγάλη πνευματική διέγερση, καθώς με απασχολούσε ολοκληρωτικά η σκέψη ότι εκείνη την ημέρα άρχισα να ανακαλύπτω τα θεμέλια ενός θαυμάσιου συστήματος γνώσης (Ντεκάρτ, *Early Writings*).

Υπάρχουν κάποιοι που πολέμησαν την εξαθλιωμένη κατάσταση στην οποία είχε περιέλθει η φιλοσοφία και δεν παρέμειναν δέσμιοι του παγιωμένου τρόπου πραγμάτευσης των επιστημών. Μπήκαν έτσι σ' ένα δύσβατο καινούργιο δρόμο, σκοπεύοντας να κληροδοτήσουν στους μεταγενέστερους τα άλλα τμήματα της φιλοσοφίας, πέραν των μαθηματικών, αποδεικνύοντάς τα ωστόσο μέσω μαθηματικής μεθόδου και με μαθηματική ακρίβεια (Λόντεβικ Μάγιερ, Πρόλογος στα *Principia Philosophiae Renati Descartes* του Σπινόζα, 1663).

Σπάνια θα προβάλει οποιοσδήποτε λογικός άνθρωπος ενστάσεις κατά των οχτώ βιβλίων του Αριστοτέλη περί της φυσικής, του συνόλου της μεταφυσικής, της λογικής και της ηθικής... Το

μόνο ερώτημα είναι εάν στη θέση των αφηρημένων θεωριών του Αριστοτέλη για την ύλη, τη μορφή και την αλλαγή, θα ήταν δυνατό να υπάρξουν εξηγήσεις που θα περιελάμβαναν μόνο το μέγεθος, το σχήμα και την κίνηση (Λάμπνιτς, επιστολή στον Ιάκωβο Τομάσιους, 30 Απριλίου του 1669).¹

Το ξεκίνημα του Ντεκάρτ

Σε μια ανοιχτή επιστολή που δημοσιεύτηκε το 1647, ο Ντεκάρτ καυτηριάζει τη φιλοσοφική ορθοδοξία της εποχής του:

Η πλειοψηφία όσων φιλοδοξούν να γίνουν φιλόσοφοι τους τελευταίους αιώνες έχει ακολουθήσει τυφλά τον Αριστοτέλη... Και όσοι δεν έχουν ακολουθήσει τυφλά τον Αριστοτέλη... έχουν σε κάθε περίπτωση διαποτιστεί με τις απόψεις του στη νεότητά τους (αφού μόνο αυτές οι απόψεις διδάσκονται στις Σχολές), και αυτό έχει καθορίσει τόσο πολύ την οπτική τους, ώστε δεν είναι σε θέση πλέον να προσεγγίσουν τη γνώση των αληθινών αρχών (AT IXB. 7· CSM I. 182).

Από τα νεανικά του χρόνια, ο Ντεκάρτ θεωρούσε ότι ήταν αποστολή του να αντικαταστήσει την επικρατούσα ορθοδοξία της εποχής του με ένα νέο φιλοσοφικό σύστημα.² Το βασικό πρόβλημα με την κυρίαρχη Αριστοτελική-σχολαστική παράδοση, όπως το έβλεπε ο Ντεκάρτ, ήταν η αδυναμία της θεμελίωσής της ή των «αρχών». «Για το οποιοδήποτε πρόβλημα που λύθηκε ποτέ με τις αρχές που διακρίνουν την περιπατητική [την Αριστοτελική δηλαδή] φιλοσοφία», έγραφε ο Ντεκάρτ στον Ντινέ το 1642, «μπορώ να αποδείξω ότι η υποτιθέμενη λύση του είναι άκυρη και λανθασμένη» (AT VII. 580· CSM II. 391). Ο όρος «αρχή» διέθετε το 17ο αιώνα ένα ακριβέστερο νόημα από αυτό που διαθέτει σήμερα και η συγκεκριμένη

χρήση του σχετιζόταν με την αναφορά στα σημεία αφετηρίας ή στα θεμελιώδη αξιώματα στα οποία στηριζόταν ένα φιλοσοφικό ή ένα επιστημονικό σύστημα.³ Ο Ντεκάρτ υποστήριξε επανειλημμένα ότι οι «σχολαστικοί» υπήρξαν όλοι ένοχοι της «πρώταξης ως αρχών πραγμάτων για τα οποία δεν είχαν τέλεια γνώση» (AT IXB. 8· CSM I. 182).

Αμέσως γίνεται σαφές ότι ο Ντεκάρτ δεν ισχυριζόταν μόνο πως οι σχολαστικοί φιλόσοφοι είχαν λανθασμένες αρχές. Η ακόμα πιο σοβαρή του ένσταση περί της φιλοσοφίας που κυριαρχούσε στις σχολές ήταν ότι, στην πραγματικότητα, στερείτο εντελώς ορθών αρχών, καθώς δεν κατόρθωνε να λάβει σοβαρά υπόψη της την ανάγκη της φιλοσοφικής έρευνας να στραφεί πίσω στα σαφή και ανταπόδεια σημεία αφετηρίας. Το παράδειγμα που συχνά παραθέτει ο Ντεκάρτ σ' αυτό το πλαίσιο είναι αυτό της «βαρύτητας». Μια κοινώς αποδεκτή εξήγηση του γεγονότος ότι τα σώματα πέφτουν ήταν ότι αυτό συμβαίνει διότι διαθέτουν την ποιότητα της *gravitas* ή του «βάρους». Συχνά αυτό διευκρινιζόταν λέγοντας ότι ήταν «στη φύση» της γήινης ύλης να καταλαμβάνει χώρο κάτω από εκείνον που καταλαμβάνει ο αέρας (ενώ, αντίθετα, ήταν στη φύση των αιθέριων σωματιδίων να καταλαμβάνουν χώρο πάνω απ' αυτό των γήινων). Ο Ντεκάρτ, όμως, ενίστατο:

Παρότι η εμπειρία μας δείχνει πολύ καθαρά ότι τα σώματα που αποκαλούμε «βαριά» κατέρχονται με κατεύθυνση το κέντρο της γης, παρ' όλ' αυτά δε διαθέτουμε καμιά γνώση της φύσης αυτού που καλούμε «βαρύτητα», δηλαδή του αιτίου ή της αρχής που κάνει τα σώματα να κατέρχονται με αυτόν τον τρόπο (AT IXB. 8· CSM I. 182).⁴

Ο Ντεκάρτ επέμενε ότι καμιά ιδέα δεν επιτρέπεται να χρησιμοποιείται σε μια φιλοσοφική ή επιστημονική εξήγηση, εκτός εάν είναι είτε απολύτως σαφής είτε ικανή να αναχθεί

μέσω της ανάλυσης σε στοιχεία τα οποία είναι σαφή. Όροι όπως η «βαρύτητα» –τουλάχιστον όπως χρησιμοποιείται από τους σχολαστικούς φυσικούς– ήταν, σύμφωνα με όσα πίστευε, εγγενώς αόριστοι. Μπορεί φαινομενικά να ανταποκρίνονται σε κάτι του οποίου έχουμε καθημερινή εμπειρία, αλλά εάν ζητούσε κανείς από τους σχολαστικούς να αναλύσουν σε τι ακριβώς συνίσταται η υποτιθέμενη ποιότητα του «βάρους», αυτοί είτε θα τηρούσαν σιγή είτε θα απαντούσαν με μια σωρεία ορολογίας που δε θα ήταν σαφέστερη (και τις περισσότερες φορές ήταν μάλλον πιο σκοτεινή) απ' αυτό που υποτίθεται ότι καλείται να εξηγήσει.⁵ Οι ενστάσεις για το σκοτεινό χαρακτήρα του σχολαστικού ιδιολέκτου συνεχίστηκαν για αρκετό χρόνο και μετά το θάνατο του Ντεκάρτ – και μάλιστα, καθώς ο σχολαστικισμός γινόταν στόχος ολοένα και μεγαλύτερων επιθέσεων, το αυτο-αμυντικό του ιδιόλεκτο εμπλουτιζόταν όλο και περισσότερο. Προς το τέλος του αιώνα, βρίσκουμε τον Πιερ Μπέιλ, στο διάσημο *Dictionnaire historique et critique* (*Λεξικό ιστορικό και κριτικό*), να καντηριάζει τις «δημόσιες διαμάχες, στα πλαίσια των οποίων οι σχολαστικοί υπερασπίζονταν τους εαυτούς τους με ένα ιδιόλεκτο γεμάτο διακρίσεις, ικανές μόνο για να ευχαριστήσουν τους οπαδούς τους, οι οποίοι, στην αντίθετη περίπτωση, σ' αυτήν της σιωπής, θα απογοητεύονταν».⁶

Ο σκοτεινός χαρακτήρας των σχολαστικών κειμένων, σύμφωνα με τον Ντεκάρτ, προέκυπτε από την αδυναμία τους να εκτιμήσουν ότι «η βεβαιότητα δε βρίσκεται στις αισθήσεις, αλλά μόνο στη νόηση, όταν αυτή κατέχει προφανείς αντιλήψεις». Αντί της άκριτης εμπιστοσύνης στην αισθητηριακή εμπειρία, ο Ντεκάρτ πρότεινε ένα ιδεώδες της «τέλειας γνώσης», το οποίο όρισε ως γνώση που «παράγεται από τα πρώτα αίτια»: «εάν πρόκειται να μπούμε στη διαδικασία απόκτησης τέλειας γνώσης (και είναι αυτή η δραστηριότητα στην

οποία αναφέρεται αυστηρά ο όρος “φιλοσοφείν”), πρέπει να ξεκινήσουμε από την αναζήτηση των πρώτων αιτίων ή αρχών» (AT IXB.2· CSM I. 179).

Αλλά πώς θα ανακαλύψουμε τέτοιου είδους πρώτα αίτια ή «αρχές»; Το πιο ισχυρό επιχείρημα του Ντεκάρτ –το οποίο επαναλαμβάνεται πολλές φορές μέσα στα κείμενά του– είναι ότι όλοι κατέχουμε την εσωτερική δύναμη να αποκαλύψουμε τέτοιες αρχές, υπό την προϋπόθεση της ορθής κατεύθυνσης του φυσικού φωτός του λόγου μας.⁷ Αυτός ο τελευταίος όρος μας οδηγεί σε ένα από τα πλέον γνωστά χαρακτηριστικά της φιλοσοφίας του Ντεκάρτ, αυτό που πιθανό να συγκέντρωσε το μεγαλύτερο ενδιαφέρον στην εποχή του, την ιδέα μιας διακριτής μεθόδου προσέγγισης της αλήθειας. Στο μεγαλύτερο πρώιμο έργο του, τους *Κανόνες*, ο Ντεκάρτ προσανατολίζεται ειδικά σ' αυτό το ζήτημα:

Με τη λέξη «μέθοδο» αναφέρομαι σε αξιόπιστους κανόνες, εύκολους στην εφαρμογή και τέτοιους, που να εξασφαλίζουν ότι δεν υπάρχει περίπτωση να εκλάβει το λάθος για σωστό όποιος τους ακολουθήσει με ακρίβεια... Αλλά σταδιακά και συνεχώς θα αυξάνουν τη γνώση του [συγκεκριμένου ανθρώπου], έως ότου κατορθώσει να φτάσει στην αληθινή κατανόηση οποιουδήποτε πράγματος βρίσκεται εντός των ορίων των ικανοτήτων του (AT X. 372· CSM I. 16).

Αποφασιστικής σημασίας για τη μέθοδο του Ντεκάρτ είναι η έννοια της τάξης. «Ολόκληρη η μέθοδος», γράφει στον Πέμπτο Κανόνα, «συνίσταται αποκλειστικά στη διάταξη και διευθέτηση των αντικειμένων, στα οποία πρέπει να συγκεντρωθεί ο οφθαλμός του νου μας· αρχικά πρέπει να αναγάγουμε σύνθετες και ασαφείς προτάσεις σε απλές και έπειτα, ξεκινώντας από την εποπτεία των απλούστερων απ' αυτές, να προσπαθήσουμε να ανέλθουμε στη γνώση και όλων των υπολοίπων ακολουθώντας τα ίδια βήματα» (AT. 379· CSM I. 20). Το

μοντέλο, στο οποίο ο Ντεκάρτ βασίζεται ξεκάθαρα εδώ, είναι αυτό της λύσης προβλημάτων στα μαθηματικά. Η λύση δύσκολων ερωτημάτων στην αριθμητική και στη γεωμετρία, καθώς εξηγεί, περιλαμβάνει μια ανάλογη διαδικασία αναγωγής του προβλήματος στα απλούστερα ουσιαστικά δεδομένα και, στη συνέχεια, μια πορεία βήμα προς βήμα από τα απλά, ανταπόδεια αφηγηρικά σημεία στη γνώση ολοένα και πιο σύνθετων συμπερασμάτων. «Το αντικείμενο της αριθμητικής και της γεωμετρίας είναι τόσο απλό και καθαρό, ώστε οι ίδιες δε διατυπώνουν υποθέσεις που η εμπειρία θα μπορούσε να καταστήσει αβέβαιες και συνίστανται μόνο στην εξαγωγή συμπερασμάτων μέσω λογικών επιχειρημάτων» (AT X. 365· CSM I. 12).

Η απλότητα των αφηγηματικών σημείων των μαθηματικών, ισχυρίζεται ο Ντεκάρτ, σημαίνει ότι οι αλήθειες που εξετάζονται μπορούν να γίνουν αντικείμενα εποπτείας». Αυτός ο όρος μπορεί να παραπλανήσει το σύγχρονο αναγνώστη και να τον κάνει να υποθέσει ότι εδώ εμπλέκεται κάποια μη λογική ή μη γνωσιακή ικανότητα, κάποιο είδος «προαισθήσεως». Αλλά ο λατινικός όρος *intueri* που χρησιμοποιεί ο Ντεκάρτ, στην κυριολεξία, σημαίνει απλά «κοιτάζω» ή «θεωρώ». Αυτό που εννοεί ο Ντεκάρτ είναι ότι εάν ένα διανοητικό αντικείμενο (ένα τρίγωνο, ας πούμε, ή ο αριθμός δύο) είναι επαρκώς απλό, τότε μπορούμε, με τον οφθαλμό του νου μας, να «δούμε» απλώς βέβαιες αλήθειες σε σχέση με αυτό το αντικείμενο (για παράδειγμα, το ότι το τρίγωνο έχει τρεις πλευρές ή ότι ο αριθμός δύο είναι το άθροισμα του ένα συν ένα) με τρόπο τέτοιο που δεν αφήνει περιθώρια για λάθη:

Με τον όρο «εποπτεία» δεν εννοώ τη μαρτυρία των αισθήσεων – η οποία παρουσιάζει διακυμάνσεις – ή την απαιτητή κρίση της φαντασίας που τοποθετεί τα πράγματα μαζί, αλλά τη σύλληψη ενός καθαρού και προσεκτικού νου, η οποία είναι τόσο εύκολη και διακριτή, που δεν αφήνει περιθώρια αμφιβολίας περί του τι καταλαβαίνουμε. Ή, με άλλα

λόγια, η εποπτεία είναι η αδιαμφισβήτητη σύλληψη ενός καθαρού και προσεκτικού νου που πορεύεται μόνο υπό το φως του λόγου (AT X. 368· CSM I. 14).

Στα πιο ώριμά του κείμενα, ο Ντεκάρτ κάνει λόγο, αντί της εποπτείας, για «σαφή και διακριτή αντίληψη», αλλά η βασική σύγκριση με την καθημερινή οφθαλμική όραση διατηρείται. «Αποκαλώ μια αντίληψη *σαφή*», γράφει στις *Αρχές της Φιλοσοφίας*, «όταν είναι παρούσα και προσιτή στον προσεκτικό νου – όπως ακριβώς ισχυριζόμαστε ότι βλέπουμε κάτι καθαρά, όταν παρουσιάζεται στην ενατένιση του βλέμματός μας και τη διεγείρει αρκετά ισχυρά και ευπρόσιτα» (AT VIII. 22· CSM I. 207). Μια αντίληψη είναι *διακριτή* συνεχίζει να εξηγεί ο Ντεκάρτ, όταν, εκτός από το ότι είναι σαφής, περιέχει μόνο ό,τι είναι σαφές. Το επιχείρημα του Ντεκάρτ εδώ έγκειται στο ότι, αν και πολλές αντιλήψεις μας διαθέτουν σαφή στοιχεία, συχνά αυτά αναμειγνύονται με στοιχεία ασαφή, ούτως ώστε η κρίση που προκύπτει υπερβαίνει ό,τι μπορεί να είναι άμεσα παρόν στο νου. Έτσι (κατά το παράδειγμα του ίδιου του Ντεκάρτ), εάν αναφέρω ότι «έχω έναν πόνο στο πόδι μου», παρότι ο πόνος μπορεί να εμφανίζεται αρκετά ζωντανά στο νου μου, η κρίση που κάνω ενδεχομένως να φέρει περαιτέρω συνδηλώσεις στερημένες σαφήνειας: ένα συγκεκριμένο είδος δυσφορίας μπορεί να είναι άμεσα παρόν στη συνείδησή μου, αλλά το συμπέρασμα ότι το πόδι μου βρίσκεται σε μια συγκεκριμένη κατάσταση ξεπερνά αυτό για το οποίο έχω άμεσα επίγνωση (*Αρχές* I. 46). (Ανάλογες περαιτέρω συνδηλώσεις μπορούν επιπλέον να αποδειχθούν εσφαλμένες, καθώς δείχνει ο Ντεκάρτ με το αγαπημένο του παράδειγμα του συνδρόμου του «πλασματικού μέλους»: αναφέρει την περίπτωση μιας νεαρής ασθενούς που εξακολουθούσε να παραπονείται ότι το χέρι της πονούσε, ακόμα κι όταν στην πραγματικότητα είχε υποστεί ακρωτηριασμό)⁸. Όπως και με την «εποπτεία», το κρίσιμο

σημείο σχετικά με τη «σαφή και διακριτή αντίληψη» είναι η απόλυτη απλότητα του περιεχομένου της. Μια σαφής και διακριτή αντίληψη είναι ανταπόδεικτη, διότι είναι άμεσα προσιτή στον «οφθαλμό του νου μου» και δεν περιέχει εξωτερικές συνδηλώσεις, που να με οδηγούν πέρα από αυτά για τα οποία έχω άμεσα επίγνωση. Έτσι, στην περίπτωση μιας απλής μαθηματικής πρότασης, όπως «δύο συν δύο κάνουν τέσσερα», εάν επικεντρωθώ στο περιεχόμενο αυτής της πρότασης, θα έχω ακριβώς εδώ, μπροστά στο νου μου, όλα όσα χρειάζομαι για να είμαι σίγουρος ότι η πρόταση είναι αληθής.

Mathesis universalis

Η μέθοδος του Ντεκάρτ, λοιπόν, συνίσταται στο να αναλύουμε το πρόβλημα ανάγοντάς το στα απλούστερα ουσιαστικά στοιχεία του, έως ότου φτάσουμε σε προτάσεις αρκετά απλές και ανταπόδεικτες, που να μπορούν να παίξουν το ρόλο αξιόπιστων «αρχών» ή σημείων αφετηρίας, σε προτάσεις δηλαδή από τις οποίες να είναι δυνατό τελικά να εξαχθούν οι απαντήσεις σε περίπλοκα ερωτήματα. Τέτοια τελικά αποτελέσματα είναι δυνατό να βρίσκονται μόνο στο τέρμα μιας μακράς αλυσίδας παραγωγικού συλλογισμού, αλλά ο Ντεκάρτ υποστηρίζει ότι τα συμπεράσματά μας μπορούν να κατέχουν την ίδια βεβαιότητα και προφάνεια με τα σημεία της αφετηρίας μας, με την προϋπόθεση ότι προχωρούμε αργά και προσεκτικά, βήμα προς βήμα, και ότι έχουμε εξασφαλίσει την καθαρή σαφήνεια κάθε βήματος στην αλυσίδα του συλλογισμού μας. Στο *Λόγο περί της Μεθόδου* (1637), ο Ντεκάρτ παρουσιάζει τα ουσιαστικά στοιχεία της μεθόδου του με τρόπο τέτοιο που να τα καθιστά προσιτά στο ευρύτερο δυνατό κοινό. Στο δεύτερο μέρος του έργου του, συνοψίζει τη μεθόδό του σ' ένα διάσημο χωρίο, ενδεικτικό της οφειλής του στο μαθηματικό μοντέλο που του την ενέπνευσε:

Αυτές οι μακρές αλυσίδες, αποτελούμενες από πολύ απλούς και εύκολους συλλογισμούς, τους οποίους οι γεωμέτρες συνήθως χρησιμοποιούν για να φτάσουν στις δυσκολότερες τους αποδείξεις, μου έδωσαν την ευκαιρία να υποθέσω ότι όλα τα πράγματα που βρίσκονται εντός των ορίων της ανθρώπινης γνώσης συνδέονται μεταξύ τους κατά τον ίδιο τρόπο. Θεώρησα δε ότι, υπό τον όρο πως αποφεύγουμε να δεχόμαστε ως αληθές κάτι που δεν είναι και αυτόν της μόνιμης τήρησης της απαιτούμενης τάξης, προκειμένου να εξαγάγουμε ένα πράγμα από ένα άλλο, στο τέλος δεν υπάρχουν πράγματα τόσο μακρινά που να αδυνατούμε να τα φτάσουμε ή τόσο καλά κρυμμένα που να μην μπορούμε να τα ανακαλύψουμε (AT VI. 19· CSM I. 120).

Το αξιοσημείωτο σ' αυτό το κείμενο είναι η πίστη του Ντεκάρτ στη δυνατότητα εφαρμογής της μαθηματικής μεθόδου σε «όλα τα πράγματα που βρίσκονται εντός της εμβέλειας της ανθρώπινης γνώσης». Με αυτό το δεδομένο, η πρότασή του φαίνεται ιδιαίτερα αισιόδοξη. Διότι, ενώ οι στόχοι της απόλυτης απλότητας και προφάνειας μπορεί να μοιάζουν επαρκώς εφικτοί (ή, τουλάχιστον, όχι φανερά ανέφικτοι) όταν ασχολούμαστε με ένα ζήτημα όπως η Ευκλείδεια γεωμετρία, όπου ακόμα και το πιο σύνθετο σχήμα αποτελείται από σχετικά λίγα απλά στοιχεία (όπως το σημείο, η γραμμή και η καμπύλη), ποιος λόγος μπορεί να υπάρχει που να μας κάνει να πιστεύουμε στην εφαρμοσιμότητά τους και σε φαινομενικά εξαιρετικά πιο σύνθετα και πολυποίκιλα προβλήματα, για παράδειγμα, της φυσικής επιστήμης; Μέρος της απάντησης του Ντεκάρτ έγκειται στο ότι υπάρχουν ορισμένες πολύ απλές και γενικές έννοιες που μπορούν να χρησιμεύσουν ως σημεία αφετηρίας για την εξήγηση ολόκληρων κατηγοριών φαινομενικά διαφορετικών φαινομένων:

Η αποκλειστική μέριμνα των μαθηματικών αφορά ερωτήματα τάξης και μέτρου, ασχέτως εάν το εν λόγω μέτρο περιλαμβάνει αριθμούς, σχήματα, αστέρια, ήχους ή οποιοδήποτε άλλο αντικείμενο. Αυτό με έκανε να καταλάβω ότι πρέπει να υπάρχει μια γενική επιστήμη, που να εξηγεί

όλα τα πιθανά σημεία σχετικά με την τάξη και το μέτρο, ανεξαρτήτως αντικειμένου, και αυτή η επιστήμη πρέπει να οριστεί ως *mathesis universalis* (AT X. 378· CSM I. 19).

Ο όρος «*mathesis*» προέρχεται από το ελληνικό ρήμα *μανθάνειν* (ελληνικά στο κείμενο), δηλαδή μαθαίνω, και έτσι αντιστοιχεί στο λατινικό *disciplina*, που είναι παράγωγο του ρήματος *discere*, που στα λατινικά σημαίνει επίσης μαθαίνω. Ο Ντεκάρτ ισχυρίζεται ότι τα μαθηματικά μάς εξοπλίζουν με μια «καθολική μάθηση» ή γενική επιστήμη, παρέχοντάς μας το κλειδί σε ένα ευρύ φάσμα φαινομενικά διακριτών ερευνών, παραδείγματος χάριν σε αντικείμενα όπως η αστρονομία, η μουσική, η οπτική και η μηχανική.⁹

Οι πρώιμες μελέτες του Ντεκάρτ στα μαθηματικά του ενίσχυαν την ιδέα της δυνατότητας πραγμάτευσης φαινομενικά διακριτών αντικειμένων με τη βοήθεια ενός απλού μοντέλου που θα περιελάμβανε «την τάξη ή το μέτρο». Αξιοσημείωτη επιτυχία σ' αυτή την περιοχή υπήρξε η *Γεωμετρία* του (γράφτηκε στη δεκαετία του 1630 και εκδόθηκε μαζί με το *Λόγο* το 1637 ως ένα από τα «υποδειγματικά δοκίμια» της νέας μεθόδου): εδώ ο Ντεκάρτ κατόρθωσε να αποδείξει ότι οι ουσιώδεις σχέσεις που χαρακτηρίζουν τη δομή των γεωμετρικών σχημάτων μπορούσαν να εκφραστούν αριθμητικά ή γενικότερα αλγεβρικά – κατόρθωμα που έθεσε τα θεμέλια γι' αυτό που τώρα είναι γνωστό ως αναλυτική ή Καρτεσιανή γεωμετρία. Το επόμενο βήμα του Ντεκάρτ ήταν να υποστηρίξει ότι οι ίδιες αναγωγικές τεχνικές, που είχαν επιτυχία στα καθαρά μαθηματικά, θα μπορούσαν να μεταφερθούν και στις εφαρμοσμένες επιστήμες. Στην *Οπτική* (άλλο ένα «υποδειγματικό δοκίμιο»), ένα ακριβές γεωμετρικό μοντέλο των γωνιών διάθλασης, που προκύπτει όταν οι ακτίνες φωτός διαπερνούν ποικίλα διάφανα μέσα, οδήγησε τον Ντεκάρτ στη διατύπωση των θεμελίων αυτού που τώρα είναι γνωστό ως ο «νόμος της

διάθλασης» του Σνελ (AT VI. 101· CSM I. 161). Για τον Ντεκάρτ, όλα αυτά φαίνονταν να δείχνουν το δρόμο για ένα γενικό πρόγραμμα «μαθηματοποίησης» της φυσικής: το φως, η θερμότητα, το βάρος, ο μαγνητισμός και όλες οι άλλες ιδιότητες του φυσικού σύμπαντος επρόκειτο να εξηγηθούν ως αποτελέσματα αλληλεπίδρασης μεταξύ ποσοτήτων της ύλης, που ορίζονται μόνο με όρους γεωμετρικών ιδιοτήτων μεγέθους και σχήματος (AT IXB. 16· CSM I. 187). Το πώς αυτό το πρόγραμμα εξελίχθηκε στην πράξη, καθώς και κάποιες σχετικές δυσκολίες που ο Λάιμπνιτς ιδιαιτέρως επρόκειτο να επισημάνει αργότερα στον ίδιο αιώνα, είναι ζητήματα που θα εξεταστούν στο Κεφάλαιο 4.

Μεταφυσικά θεμέλια

Με μια διάσημη μεταφορά (που χρησιμοποιήθηκε και από πολλούς άλλους συγγραφείς του 17ου αιώνα, ιδιαίτερα από τον Φράνσις Μπέικον¹⁰), ο Ντεκάρτ συγκρίνει τη φιλοσοφία με ένα δέντρο: «οι ρίζες είναι η μεταφυσική, ο κορμός είναι η φυσική και τα κλαδιά που ξεπηδούν από τον κορμό είναι όλες οι άλλες επιστήμες» (AT IXB. 14· CSM I. 186). Το πρόγραμμα του Ντεκάρτ για μια *mathesis universalis* προφανώς διαμορφώθηκε έτσι, ώστε να συμπεριλάβει ολόκληρη τη φυσική μαζί με τους κλάδους της, στο βαθμό που οι δεύτεροι είναι δυνατό να αναχθούν σε ποσοτικούς όρους. Ποια είναι όμως η σχέση ανάμεσα σ' αυτό το πρόγραμμα και στην αναζήτηση της αλήθειας ως προς τα μεταφυσικά ζητήματα –σχετικά δηλαδή με τη γνώση και τη βεβαιότητα, το νου και το σώμα, τη φύση του Θεού, την ύπαρξη του κόσμου– που ο Ντεκάρτ έβλεπε ως «θεμελιώδη δομή» και ουσιώδη βάση για ένα καλά θεμελιωμένο επιστημονικό σύστημα; Στην πνευματική αυτοβιογραφία

του, που αποτελεί το δεύτερο μέρος του *Λόγου*, ο Ντεκάρτ αναφέρει ότι στα νεανικά του χρόνια συνειδητά ανέβαλε την ενασχόλησή του με τέτοιες θεμελιώδεις έρευνες. Παρότι αναγνώριζε ότι συνιστούσαν «το σπουδαιότερο όλων των καθηκόντων», αισθανόταν την ανάγκη μιας μακράς περιόδου διανοητικής προετοιμασίας, προκειμένου να αποφύγει «βεβιασμένα συμπεράσματα», καθώς και να μην αφήσει περιθώρια «προκατασκευασμένων απόψεων» (AT VI. 22· CSM I. 122). Σε κάθε περίπτωση, από το 1628 ισχυριζόταν ότι το φυσικό φως της γνώσης μας μας καθιστά ικανούς για την εποπτεία συγκεκριμένων θεμελιωδών «απλών φύσεων» και ότι αυτές δεν περιλαμβάνουν μόνο τις «σωματικές φύσεις», οι οποίες αποτελούν το αντικείμενο των μαθηματικών, αλλά και τις «διανοητικές φύσεις» ή αντικείμενα που σχετίζονται με το νου (όπως η γνώση, η αμφιβολία και η βούληση) (AT X. 419· CSM I. 44). Ο Ντεκάρτ ήλπιζε ότι μια σαφής και διακριτή αντίληψη αυτών των αντικειμένων θα τον καθιστούσε ικανό τελικά να φτάσει στις θεμελιώδεις μεταφυσικές αλήθειες, αλήθειες που θα διαμόρφωναν τα θεμέλια ενός ολοκληρωμένου συστήματος γνώσης.

Πάντως, φαίνεται σαφές ότι απαιτείται μια ριζικά νέα τεχνική, όταν μετακινούμαστε από τις μαθηματικές έννοιες, όπως το μέγεθος και το σχήμα, στα «διανοητικά» αντικείμενα, όπως η γνώση, η βούληση και η αμφιβολία. Η διδασκαλία, σύμφωνα με την οποία το πρόβλημα αναλύεται στα απλούστερα στοιχεία του, έως ότου φτάσουμε τις ανταπόδεικτες εποπτείες, ίσως να φαίνεται αρκετά εύλογη όταν η αναφορά μας γίνεται σε τρίγωνα· πώς όμως είναι δυνατό να εφαρμοστεί σε ερωτήματα περί της ύπαρξης του Θεού, ας πούμε, ή της ψυχής; Ο ίδιος ο Ντεκάρτ επέμενε ότι οι πρωτογενείς έννοιες της μεταφυσικής ήταν «εξίσου προφανείς ή ακόμα πιο προφανείς από τις πρωτογενείς έννοιες που μελετούν οι γεωμέτρες»·

παραδεχόταν, ωστόσο, ότι στην πράξη χρειαζόταν ομολογούμενως μεγαλύτερη προσπάθεια, προκειμένου να φτάσουμε σε αξιόπιστα σημεία αφετηρίας της μεταφυσικής:

Η διαφορά έγκειται στο ότι οι πρωτογενείς έννοιες που προϋποτίθενται για την απόδειξη των γεωμετρικών αληθειών γίνονται πρόθυμα αποδεκτές απ' όλους... Αντίθετα, τίποτα δεν απαιτεί μεγαλύτερη προσπάθεια από το να καταστήσουμε σαφείς και διακριτές τις αντιλήψεις μας για τις πρωτογενείς έννοιες στη μεταφυσική... Μόνο εκείνοι που συγκεντρώνονται πραγματικά, συλλογίζονται και αποσπούν το νου τους από τα σωματικά πράγματα, όσο αυτό είναι δυνατό, θα κατορθώσουν να αποκτήσουν τέλεια γνώση αυτών των εννοιών (Δεύτερη Ομάδα Απαντήσεων: AT VII. 157· CSM II. 111).

Σκοπεύοντας να θέσει τα μεταφυσικά θεμέλια του συστήματός του, ο Ντεκάρτ επινόησε τη διάσημη στοχαστική τεχνική που είναι πλέον γνωστή ως «μέθοδος της αμφιβολίας». Παρότι η Καρτεσιανή αμφιβολία θεωρείται συχνά ότι συμπεριλαμβάνει όλη τη φιλοσοφική μέθοδο του Ντεκάρτ, θα πρέπει να γίνεται σαφές απ' όλα όσα έχουν ειπωθεί σ' αυτό το κεφάλαιο ότι αυτό εγκυμονεί τον κίνδυνο να εκλαμβάνουμε εσφαλμένα το μερικό ως συνολικό. Είναι αληθές, μολαταύτα, ότι η συστηματική αμφιβολία διαδραματίζει κεντρικό ρόλο στην Καρτεσιανή μεταφυσική ή «πρώτη φιλοσοφία»· αληθές είναι, επίσης, ότι τα επιχειρήματα του Ντεκάρτ σ' αυτή την περιοχή διέγειραν τη φαντασία τόσο των υποστηρικτών του όσο και των κριτικών του, σε σημείο που δεν είχε συμβεί ποτέ με άλλα μέρη της μεθόδου του.

Η οριστική παρουσίαση της τεχνικής της φιλοσοφικής αμφιβολίας του Ντεκάρτ βρίσκεται στους *Στοχασμούς* του για την *Πρώτη Φιλοσοφία*, που εκδόθηκαν το 1641. Σκοπός αυτού του προγράμματος είναι να «κατεδαφίσει τα πάντα και να εκκινήσει ξανά από τα θεμέλια, ούτως ώστε να εγκαθιδρύσει

κάτι σταθερό και στιβαρό στο χώρο των επιστημών» (ΑΤ VII. 17· CSM II. 12). Ο Πρώτος Στοχασμός («Τι μπορεί να αμφισβητηθεί») είναι ειδικά διαμορφωμένος έτσι ώστε να εξαντλεί τα όρια της αμφιβολίας. Ο Ντεκάρτ εδώ περιγράφει το σκοπό του ως «απελευθέρωση απ' όλες τις προκατασκευασμένες απόψεις οδηγώντας το νου μακριά από τις αισθήσεις». Απώτερος σκοπός είναι να «καταστεί αδύνατη για μας οποιαδήποτε περαιτέρω αμφιβολία για ό,τι ανακαλύψουμε στη συνέχεια ως αληθές» (ΑΤ VII. 12· CSM II. 9).

Η αμφιβολία του Ντεκάρτ ερχεται υπό μορφή τεσσάρων διαδοχικών κυμάτων, ενώ κάθε διαδοχικό κύμα είναι σχεδιασμένο έτσι ώστε να κατεδαφίζει ό,τι προφανές και ασφαλές έχει μείνει όρθιο από το προηγούμενο κύμα:

1. Πρώτα, μας υπενθυμίζει ότι οι αισθήσεις μας συχνά μας εξαπατούν (κρίσεις που βασίζονται στις αισθήσεις, όπως ότι «αυτός ο πύργος είναι κυκλικός», ενδεχομένως να αποδειχτούν, κατόπιν στενότερης εξέτασης, εσφαλμένες) και «θα ήταν φρόνιμο να μην εμπιστευόμαστε ποτέ τόσο απόλυτα όσους μας έχουν ήδη εξαπατήσει μία φορά».

2. Το επιχείρημα μέχρις εδώ αφήνει, ωστόσο, απρόσβλητες πολλές φαινομενικά μη προβληματικές κρίσεις του τύπου «κρατώ το χέρι μου μπροστά στο πρόσωπό μου», κρίσεις οι οποίες βασίζονται στις αισθήσεις. Αυτές, καθώς φαίνεται, θα ήμουν τρελός να τις αμφισβητήσω. Τώρα όμως καταφθάνει το δεύτερο κύμα αμφιβολίας: πιθανότατα, λανθασμένη είναι ακόμα και η κρίση ότι κρατάω το χέρι μου όρθιο, διότι θα μπορούσα αυτήν ακριβώς τη στιγμή να ονειρεύομαι – όχι να κρατώ το χέρι μου μπροστά στα μάτια μου, αλλά να κοιμάμαι στο κρεβάτι μου με τα μάτια κλειστά.

3. Η πιθανότητα ότι τώρα μπορεί να ονειρεύομαι αφήνει απρόσβλητη τουλάχιστον την πεποίθησή μου στην ύπαρξη κάποιων γενικών κατηγοριών πραγμάτων, όπως τα κεφάλια,

τα χέρια και τα πρόσωπα (διότι, αν και μια συγκεκριμένη κρίση περί αυτού του χεριού ενδεχομένως είναι εσφαλμένη όταν ονειρεύομαι, θεωρούμε ωστόσο ότι τα όνειρα διαμορφώνονται βάσει στοιχείων της πραγματικής ζωής). Τώρα όμως καταφθάνει το τρίτο κύμα αμφιβολίας: ένα όνειρο μπορεί να συγκριθεί με ένα φανταστικό πίνακα – και παρότι κάποιιο πίνακας φτιάχνεται με επαναδιάταξη στοιχείων των πραγματικών αντικειμένων, φαίνεται πιθανό για έναν πίνακα να απεικονίζει «κάτι τόσο καινούργιο, που τίποτα παρόμοιό του να μην έχει θεαθεί ποτέ πριν, κάτι που να είναι συνεπώς απολύτως φανταστικό και εξωπραγματικό». Δε θα μπορούσαν, λοιπόν, τα όνειρά μου να μην έχουν καμιά θεμελίωση σε οποιαδήποτε πραγματικότητα; (Στη συνέχεια, αυτή η αμφιβολία ενισχύεται από το σενάριο ενός κακού δαίμονα που εμφανίζει «τον ουρανό, τον αέρα, τη γη, τα χρώματα, τα σχήματα, τους ήχους και όλα τα εξωτερικά πράγματα να αποτελούν μόνο ψευδαισθήσεις των ονείρων που αυτός επινόησε, προκειμένου να παγιδεύσει την κρίση μου».)

4. Παρά τις ενοχλητικά ριζικές συνέπειες στις οποίες οδήγησε μέχρι τώρα η αμφιβολία, ο Ντεκάρτ παρατηρεί ότι σε κάθε περίπτωση αφήνει απρόσβλητη τουλάχιστον τη σύλληψη αυτών που αποκαλεί «απλές καθολικές έννοιες», όπως η έκταση, το μέγεθος, η ποσότητα και ο αριθμός. Αυτές οι γενικές κατηγορίες μοιάζουν να μη θίγονται από την πιθανότητα της καθολικής εξαπάτησης σε σχέση με τον εξωτερικό κόσμο και να παρέχουν τη βάση αξιόπιστων μαθηματικών κρίσεων, οι οποίες μπορούν να γίνουν ανεξάρτητα από ό,τι υπάρχει γύρω μου. Διότι, «είτε είμαι ξύπνιος είτε κοιμισμένος, το άθροισμα του δύο και του τρία είναι πέντε και το τετράγωνο δεν έχει παραπάνω από τέσσερις πλευρές· και φαίνεται αδύνατο τέτοιες ξεκάθαρες αλήθειες να εγείρουν οποιαδήποτε υποψία σφάλματός τους». Μα τώρα καταφθάνει το τελευταίο και πιο

καταστροφικό κύμα αμφιβολίας. Εάν, όπως έχω διδαχτεί, υπάρχει ένας Θεός παντοδύναμος, μπορεί, βάσει όλων όσων γνωρίζω, να με οδηγεί σε λάθος συμπέρασμα «κάθε φορά που προσθέτω δύο και τρία ή μετρώ τις πλευρές του τετραγώνου»· ενώ εάν, από την άλλη, η ύπαρξή μου δεν οφείλεται στο Θεό, αλλά σε κάποια αλυσίδα τυχαίων κατώτερων αιτίων, τότε φαίνεται πιο πιθανό να είμαι τόσο ατελής ώστε να πλανώμαι ακόμα και ως προς την εποπτεία μου για τις απλούστερες και φαινομενικά πιο ξεκάθαρες αλήθειες (AT VII. 18-21· CSM II. 12-14).

Η σωρεία των αμφιβολιών τελικά εξατνιέται στην αρχή του Δεύτερου Στοχασμού. Εάν σπρώξουμε την αμφιβολία στα όριά της και φανταστούμε «έναν πανούργο απατεώνα υπέρτατης δύναμης και πονηρίας που κατόπιν σχεδίου και συνεχώς με εξαπατά», τότε σ' αυτή την περίπτωση «αναμφίβολα υπάρχω κι εγώ, καθ' όσον αυτός εξαπατά εμένα»:

Αφήστε τον να με εξαπατήσει όσο μπορεί, ποτέ δε θα μπορέσει να εμφανίσει ότι εγώ δεν είμαι τίποτα, όσο σκέπτομαι ότι είμαι κάτι. Έτσι, πρέπει τελικά να συμπεράνω ότι αυτή η πρόταση «είμαι, υπάρχω» είναι αναγκαία αληθής, οποτεδήποτε τίθεται από μένα ή συλλαμβάνεται από το νου μου (AT VII. 25· CSM II. 17).

Αλλού αυτό βρίσκει έκφραση στο περίφημο ρητό *Cogito ergo sum* (Σκέφτομαι άρα υπάρχω),¹¹ και είναι το «Αρχιμήδειο σημείο» του Ντεκάρτ – η σταθερή και αξιόπιστη βάση, στην οποία προτίθεται να στηρίξει το οικοδόμημά του.¹² Απ' αυτό το σημείο, καθώς ο Ντεκάρτ στοχάζεται τη δική του ύπαρξη ως «σκεπτόμενου όντος» και εντοπίζει ιδέες μέσα του, θα προσπαθήσει πρώτα να αποδείξει την ύπαρξη του Θεού, του τέλειου όντος που τον δημιούργησε, και στη συνέχεια να προσδιορίσει τη φύση και την ύπαρξη του εξωτερικού κόσμου που τον περιβάλλει. Από εκεί κι έπειτα, οι σαφείς και διακρι-

τές του αντιλήψεις θα τον καταστήσουν ικανό να δομήσει μια ολοκληρωμένη περιγραφή του φυσικού κόσμου – «το σύνολο αυτής της σωματικής φύσης, που αποτελεί το αντικείμενο των καθαρών μαθηματικών» (AT VII. 71· CSM II. 49). Συνοψίζοντας, θα έχει κατασκευάσει ένα σύστημα που τιτλοφορείται «*vera et certa scientia*» – «αληθινή και βέβαιη επιστήμη».¹³

Θα μπορούσαμε να πούμε ότι η *scientia* συνιστά τεχνικό όρο στα μεταφυσικά κείμενα του Ντεκάρτ. Κυριολεκτικά σημαίνει απλώς «γνώση» (από το λατινικό ρήμα *scire*, δηλαδή γνωρίζω), αλλά στη φιλοσοφία του Ντεκάρτ διακρίνεται από άλλες πιθανές γνωσιακές μορφές, χάρη σε αρκετά σημαντικά χαρακτηριστικά. Πρώτον, η *scientia* είναι *συστηματική*: προχωρεί βήμα-βήμα μέσα από μια αδιάσπαστη αλυσίδα συλλογισμών, με τρόπο που περιγράφεται στους *Κανόνες* ως χαρακτηριστικός των πλέον αξιόπιστων μαθηματικών αποδείξεων. Δεύτερον, ανταποκρίνεται στο Καρτεσιανό ιδεώδες της *σαφήνειας και της διακριτότητας*, καθώς δεν περιλαμβάνει κάτι που να μην είναι παρόν και προσιτό στον προσεκτικό νου. Τρίτον, *υπογραμμίζεται* από την απόδειξη της ύπαρξης ενός τέλειου Θεού, που δε θα επέτρεπε να είναι εγγενώς διαστρεβλωμένες και εσφαλμένες οι πιο ξεκάθαρες αντιλήψεις των πλασμάτων του.¹⁴ Τέταρτον, βασίζεται σε *σίγουρα και αδιαμφισβήτητα θεμέλια* που έχουν επιβιώσει της μεγαλύτερης σωρείας αμφιβολιών που μπορεί να επινοηθεί. Τέλος, είναι *σφαιρική* – μια δομή καθολική που μπορεί να «εφαρμοστεί στην ανακάλυψη αληθειών οποιουδήποτε τομέα» (AT X. 374· CSM I. 17). Το ιδεώδες του Ντεκάρτ για τη *veram et certam scientiam* εκπροσωπεί έτσι ένα σκοπό τρόπον τινά αποφασιστικό για όλα όσα θεωρούνται ορθολογιστικά εγχειρήματα. Όπως θα δούμε στη συνέχεια, ούτε ο Σπινόζα ούτε ο Λάιμπνιτς ακολούθησαν τυφλά το Καρτεσιανό μοντέλο, ενώ

οι αντιλήψεις τους για τη φιλοσοφική μέθοδο αποκλίνουν σε πολλά σημεία από την αντίστοιχη του Ντεκάρτ. Ωστόσο, η επιρροή του έργου του Ντεκάρτ στον τρόπο που σκέπτονταν οι προηγούμενοι, καθώς και πολλοί από τους συγχρόνους τους, είναι διάχυτη και αναντίρρητη.

Ανάλυση και σύνθεση

Σε καμία περίπτωση η έκφραση «Καρτεσιανή μέθοδος» δεν περιορίζεται στους νεότερους σχολιαστές. Ο ίδιος ο Ντεκάρτ, στον τίτλο του *Λόγου*, εξήγγειλε την ανακάλυψη μιας νέας μεθόδου «σωστής καθοδήγησης του λόγου» και, παρότι ο όρος δε χρησιμοποιείται στους *Στοχασμούς*, οι σύγχρονοι κριτικοί αυτού του έργου τον αντιμετώπισαν ως παραδειγματική εξήγηση της νέας «μεθόδου ανάλυσης» του Ντεκάρτ (βλ. Έκτη Ομάδα Αντιρρήσεων: AT VII. 413· CSM II. 278). Σε κάποιους κύκλους η αντίδραση στην αναγγελία του Ντεκάρτ για μια νέα διαδικασία προσέγγισης της αλήθειας ήταν ξεκάθαρα εχθρική· ιδιαίτερα σκληρή κριτική υπέστη ο Ντεκάρτ για τον ισχυρισμό του περί κατάκτησης μιας νέας λογικής, μιας νέας μεθόδου συλλογισμού. Ο Ιησούιτης Πιερ Μπουρντέν, συγγραφέας της Έβδομης Ομάδας Αντιρρήσεων, καταδίδιζε την Καρτεσιανή μέθοδο ως «γεμάτη κενά και διαρροές, κατάλληλη μόνο για να πεταχτεί στο σωρό των αχρήστων» (AT VII. 535· CSM II. 365). Παρατηρούσε δε, εν συνεχεία, ότι κάποια τουλάχιστον από τα επιδιωκόμενα συμπεράσματα του Ντεκάρτ θα μπορούσαν να αποκτήσουν μεγαλύτερη ασφάλεια και αξιοπιστία με τη χρήση παραδοσιακών τυπικών τεχνικών του συλλογισμού, με την ομάδα των καθολικά αποδεκτών τύπων έγκυρου συλλογισμού, όπως αυτή είχε κωδικοποιηθεί από τον Αριστοτέλη. Συλλογισμός είναι ένα σταθερό τριμερές

επιχείρημα που αποτελείται από μια μείζονα, μια ελάσσονα προκείμενη και ένα συμπέρασμα [χαρακτηριστικό παράδειγμα: «Όλα τα πουλιά γεννούν αυγά (μείζων), όλοι οι κύκνοι είναι πουλιά (ελάσσων), συνεπώς όλοι οι κύκνοι γεννούν αυγά (συμπέρασμα)»]. Ένας τέτοιος συλλογισμός μπορεί να θεωρηθεί λογικά αδιάβλητος, αφού, δεδομένης της αποδοχής των υποθέσεων, το συμπέρασμα δεν μπορεί να αμφισβητηθεί χωρίς αντίφαση.

Ο Ντεκάρτ παλαιότερα είχε ασκήσει κριτική στην παραδοσιακή εμπιστοσύνη στο συλλογισμό, παρατηρώντας στο *Λόγο* ότι οι συλλογισμοί χρησιμοποιούνται «λιγότερο για να μαθαίνουμε πράγματα και περισσότερο για να εξηγούμε αυτά που ήδη γνωρίζουμε ή για να κάνουμε άκριτα λόγο περί ζητημάτων τα οποία αγνοούμε» (AT VI. 17· CSM I. 119). Πάντως, στην απάντησή του στον Μπουρντέν, ο Ντεκάρτ αποσαφηνίζει ότι δεν επιθυμεί να αντικρούσει την εγκυρότητα του συλλογιστικού στοχασμού ως τέτοιου και δεν έχει πρόβλημα στο να τον χρησιμοποιεί ο ίδιος κάθε φορά που η περίπτωση το απαιτεί (AT VII. 522· CSM II. 355). Η παραδοσιακή λογική, παραδέχτηκε ο Ντεκάρτ αργότερα, σε μια συνέντευξη με τον Ολλανδό Φρανς Μπούρμαν το 1648, παρέχει όντως «αποδεικτικά πειστήρια για όλα τα ζητήματα» (AT V. 175· CB 46). Υποστήριξε όμως ότι οι αναγκαίες τεχνικές για την ανακάλυψη διαφέρουν κατά πολύ από τις απαιτούμενες για την απλή έκθεση (AT V. 153· CB 12). Τον προηγούμενο χρόνο, στον πρόλογο της γαλλικής έκδοσης των *Αρχών της Φιλοσοφίας*, είχε γράψει ότι το πλέον αναγκαίο ήταν ένα είδος λογικής το οποίο «μας διδάσκει να κατευθύνουμε το λόγο μας στην προοπτική ανακάλυψης αληθειών που αγνοούμε» (AT IXB. 14· CSM I. 186).

Η μεγαλύτερη συζήτηση περί αυτών των ζητημάτων γίνεται στη Δεύτερη Ομάδα Απαντήσεων του Ντεκάρτ, στους

Στοχασμούς του 1641. Ο Μαρσέν Μερσέν, συντάκτης της Δεύτερης Ομάδας Αντιρρήσεων, είχε υποστηρίξει ότι τα επιχειρήματα του Ντεκάρτ θα έχαιραν μεγαλύτερης αποδοχής εάν είχαν παρουσιαστεί με πιο τυπικό τρόπο. Στην πραγματικότητα, ο Μερσέν δεν εννοούσε μια συλλογιστική παρουσίαση – διαδικασία που σε κάθε περίπτωση ο Ντεκάρτ θα απέρριπτε, καθώς στην απάντησή του στον Μερσέν αποσαφηνίζει ότι η τυπική συλλογιστική διαδικασία εξαγωγής συγκεκριμένων συμπερασμάτων από γενικές προκειμένες δεν ήταν ο κατάλληλος τρόπος παρουσίασης της ανακάλυψης του μοναχικού στοχαστή περί της δικής του ύπαρξης.¹⁵ Αυτό που στην πραγματικότητα πρότεινε ο Μερσέν ήταν «να παρουσιαστεί το όλο επιχείρημα με γεωμετρικό τρόπο (*more geometrico*), αρχής γενομένης από κάποιους ορισμούς, αιτήματα και αξιώματα» (AT VII. 128· CSM II. 92). Ο Ντεκάρτ απάντησε ότι στους Στοχασμούς συνειδητά απέφυγε την πάγια γεωμετρική τεχνική, «την οποία οι αρχαίοι γεωμέτρες κατά κανόνα χρησιμοποιούσαν στα κείμενά τους». Ο Ντεκάρτ γι' αυτή την παραδοσιακή μέθοδο, που ήταν γνωστή ως η «μέθοδος της σύνθεσης», παραδέχτηκε ότι διέθετε το πλεονέκτημα να παρουσιάζει αυστηρές αποδείξεις, καθώς «κάθε βήμα περιλαμβάνονταν στα προηγούμενα», έτσι ώστε «ο αναγνώστης, όσο επίμονος κι αν ήταν, όσο κι αν διαφωνούσε, να ήταν τελικά υποχρεωμένος να δώσει τη συναίνεσή του» (AT VII. 156· CSM II. 111). Οι αρετές μιας τέτοιας μεθόδου φαίνονται από ένα διάσημο ανέκδοτο, που περιγράφει πώς ο Τόμας Χομπς εισήχθη κατά τη δεκαετία του 1620 στον κόσμο της Γεωμετρίας:

Ευρισκόμενος στη βιβλιοθήκη κάποιου ευγενούς, είδε ανοιχτό το βιβλίο των Ευκλείδειων *Στοιχείων* [διάβασε ένα θεώρημα] και είπε *αυτό είναι αδύνατο!* Έτσι, διαβάζει την απόδειξή του, η οποία τον παρέπεμπε σε μια προηγούμενη πρόταση, την οποία και διάβασε. Αυτή τον

παρέπεμπε σε μια άλλη, την οποία διάβασε επίσης. Και έτσι συνέχισε, [μέχρι] που στο τέλος πείσθηκε αποδεικτικά γι' αυτή την αλήθεια. Αυτό τον έκανε να ερωτευτεί τη Γεωμετρία.¹⁶

Ο Ντεκάρτ όμως προχωρεί και δείχνει ότι, αν και η απόδειξη που εκκινεί από αξιώματα θα μπορούσε να είναι κατάλληλη για τη γεωμετρία, όπου τα αξιώματα ή οι πρωτογενείς έννοιες που περιλαμβάνονται είναι «άμεσα αποδεκτά από όλους», εντούτοις δεν είναι κατάλληλη για τη μεταφυσική, διότι σ' αυτή την περίπτωση οι πρωτογενείς έννοιες συμπλέκονται με τις προκατασκευασμένες απόψεις που προέρχονται από τις αισθήσεις, τις οποίες έχουμε συνηθίσει να έχουμε από τα πρώτα χρόνια της ζωής μας. Αποσκοπώντας στην απαλλαγή μας από ανάλογες προκαταλήψεις, ο Ντεκάρτ επιμένει ότι κάθε άτομο πρέπει να διέλθει μιας ομάδας θεραπευτικών ασκήσεων ή «στοχασμών»:

Αυτός είναι ο λόγος για τον οποίο συνέγραψα «Στοχασμούς» και όχι «Αντιλογίες», όπως έκαναν οι φιλόσοφοι, ή «Θεωρήματα και Προβλήματα», όπως θα έκαναν οι γεωμέτρες. Κάνοντας αυτό, ήθελα να καταστήσω σαφές ότι δεν είχα καμιά σχέση με όσους ήσαν απρόθυμοι να με συνοδεύσουν στους στοχασμούς μου και [εξίσου απρόθυμοι] να επιδείξουν στο ζήτημα την απαιτούμενη προσοχή (AT VII. 157· CSM II. 112).

Αποφασιστικής σημασίας είναι η ανάγκη ενεργητικής και ενθουσιώδους συμμετοχής του κάθε αναγνώστη στον αγώνα εύρεσης της αλήθειας. Ο τρόπος ενθάρρυνσης για κάτι τέτοιο, λέει ο Ντεκάρτ, είναι η χρήση της «μεθόδου της ανάλυσης». Διότι η μέθοδος της ανάλυσης δείχνει «τον αληθινό τρόπο, μέσω του οποίου το εν λόγω αντικείμενο ανακαλύφθηκε μεθοδικά... έτσι ώστε, αν ο αναγνώστης προτίθεται να το ακολουθήσει, θα οικειοποιηθεί το αντικείμενο και θα το καταλάβει τόσο τέλεια, σαν να το είχε ανακαλύψει ο ίδιος» (AT VII. 155· CSM II. 110).

Η ανάλυση, λοιπόν, ακολουθεί το δρόμο της ανακάλυψης και καθιστά τον αναγνώστη ικανό να «οικειοποιείται το αντικείμενο». Αυτό όμως δεν είναι το ίδιο με αυτό που έκανε ο Χομπς, όταν στρώθηκε με ζήλο και βρήκε την καταγωγή της τεσσαρακοστής εβδομής πρότασης του Ευκλείδη στα σχετικά αξιώματα, έως ότου πείστηκε αποδεικτικά για την αλήθεια της; Από τη στιγμή που θα τεθεί αυτό το ερώτημα, η αντίθεση, που ο Ντεκάρτ θέλει να επισημάνει ανάμεσα στον παραδοσιακό αναγωγικό συλλογισμό και στη δική του μέθοδο, μοιάζει να έχει δεχτεί κάποιο πλήγμα. Φαίνεται ότι για κάθε επιχείρημα υπάρχουν δύο δρόμοι που θα μπορούσε κάποιος να ακολουθήσει: είτε να ξεκινήσει από βασικά αξιώματα και να προχωρήσει «προς τα κάτω», ξεδιπλώνοντας τις συνέπειες που ακολουθούν, είτε, αντ' αυτού, να ξεκινήσει από κάποια σύνθετη πρόταση και να ερευνήσει το πώς είναι δυνατή η απόδειξή της, προχωρώντας «προς τα πάνω», έως ότου φτάσει σε αδιαμφισβήτητα αξιώματα. Ακόμα κι αυτό όμως δεν αρκεί για να δείξει ότι υπάρχουν δύο λογικά διακριτά είδη επιχειρηματολογίας. Αυτό που καθιστά *έγκυρο* ένα δεδομένο επιχείρημα είναι ίδιο και στις δύο περιπτώσεις, δηλαδή η αναγκαία του συναγωγή από συγκεκριμένες προκείμενες, σύμφωνα με τους κανόνες της λογικής. Πράγματι, εάν δει κανείς το έργο των Ελλήνων γεωμετρών, όπως του Πάππου του Αλεξανδρινού, από τον οποίο ο Ντεκάρτ πήρε τη διάκριση μεταξύ «σύνθεσης» και «ανάλυσης»,¹⁷ η διάκριση φαίνεται να συρρικνώνεται σε μια απλή αντίθεση μεταξύ της «προς τα κάτω» κίνησης από αξιώματα σε επιθυμητά αποτελέσματα και της «προς τα πάνω» κίνησης από μια δεδομένη πρόταση, έως ότου φτάσει κανείς στα αξιώματα που τη γεννούν.¹⁸

Σ' αυτό το σημείο θα υποψιαζόταν κανείς ότι η θριαμβολογική αναγγελία της «νέας μεθόδου» του Ντεκάρτ συνιστά κάτι παραπάνω από μια απλή επίδειξη, τουλάχιστον σ' ό,τι αφορά

τη μεταφυσική του. Σε κάθε περίπτωση, όμως, το πλέον σημαντικό στοιχείο, για τον τονισμό του οποίου ο Ντεκάρτ δείχνει ξεχωριστό ενδιαφέρον, είναι η προτροπή προς το στοχαστή να ακολουθήσει το δύσκολο «προς τα πάνω» μονοπάτι της ανακάλυψης, να εμπλακεί στο σκληρό πνευματικό αγώνα μέσω του οποίου ξεσκεπάζονται οι σχετικές αλήθειες, αντί να αρκείται στην παρουσίαση ενός στατικού αναγωγικού σχεδίου. Τίποτα δεν μπορεί να θεωρείται δεδομένο· ούτε οι καθολικές μείζονες προκείμενες ούτε οι «αποδεκτοί ορισμοί» ούτε κάποιο σώμα «αποδεκτών αξιωμάτων» θα μπορούσε να χαιρεί της εμπιστοσύνης μας και να εκλαμβάνεται ως βάση του μεταφυσικού συστήματος. Στη μεταφυσική, βασικό μέλημα δεν είναι να ξεδιπλώνουμε τις συνέπειες ενός σώματος πρωτογενών αληθειών, αλλά να αγωνιζόμαστε για να ανακαλύψουμε ποιες προτάσεις, αν υπάρχουν κάποιες, αδιαμφισβήτητα εγγυώνται το κύρος τους.

Η προηγούμενη σύνοψη των αρχικών επιχειρημάτων των *Στοχασμών* θα έπρεπε να είχε αποσαφηνίσει αυτό που είχε κατά νου ο Ντεκάρτ, όταν έλεγε πως στη μέθοδο της ανάλυσης η σειρά που ακολουθείται είναι η «σειρά της ανακάλυψης». Ο Ντεκάρτ δεν ξεκινά επιβεβαιώνοντας την πρώτη του αρχή *cogito ergo sum* ή διεκδικώντας γι' αυτήν το κύρος αυταπόδεικτου αξιώματος. Αντ' αυτού, δείχνει πώς μπορεί ο καθένας να ανακαλύψει, υποτάσσοντας όλες του τις πεποιθήσεις σε διαδοχικά κύματα αμφιβολίας, ότι τουλάχιστον ένα αντικείμενο –η δική του ύπαρξη– δεν μπορεί να αμφισβητηθεί. Το *Cogito* «εξάγεται» από τη μέθοδο της αμφιβολίας. Η επίγνωση δεν παρέχεται έτοιμη, αλλά επιτυγχάνεται στο τέρμα μιας μακράς στοχαστικής άσκησης. Μόνο «στοχαζόμενοι μαζί με το συγγραφέα» και «οικειοποιούμενοι το αντικείμενο» θα μπορούσαμε ως αναγνώστες να ολοκληρώσουμε το ταξίδι της ανακάλυψης που σχεδίασε ο Ντεκάρτ.¹⁹

Προβλήματα της Καρτεσιανής μεθόδου

Παρότι θα μπορούσαμε να εκτιμήσουμε θετικά την υπεργήνεια του Ντεκάρτ για τα διακριτά χαρακτηριστικά των *Στοχασμών* του, δεν μπορούμε να κάνουμε το ίδιο με τον ισχυρισμό ότι συνολικά το έργο του συνιστά «υπόδειγμα» μιας αξιόπιστης νέας μεθόδου ανακάλυψης. Πράγματι, για το σύγχρονο αναγνώστη, η ίδια η ιδέα μιας κανονιστικής μεθόδου της ανακάλυψης της αλήθειας ίσως φαίνεται προϊόν της φαντασίας. Ο χώρος της φυσικής επιστήμης, σήμερα, μοιάζει να παρέχει την πλέον προφανή περίπτωση επιτυχίας σ' ό,τι αφορά την «ανακάλυψη της αλήθειας», αλλά έχει γίνει σαφές ότι οι δραστηριότητες του επιστήμονα δε συμμορφώνονται –ούτε θα μπορούσαν άλλωστε– σε κάποιο ιδεώδες «λογικής της ανακάλυψης»: απλώς δεν υφίσταται κανονιστικό σύνολο ερευνητικών διαδικασιών, που θα μπορούσε να εγγυηθεί την πρόοδο. Όσο για τα μεταφυσικά θεμέλια της επιστήμης, στις μέρες μας υπάρχει ένας ευρύτατος σκεπτικισμός σχετικά με τις προοπτικές εύρεσης αδιαμφισβήτητων αρχών βεβαιότητας, στις οποίες είναι δυνατό να βασιζόμαστε για τις φιλοσοφικές και επιστημονικές μας θεωρίες· για πολλούς, στην πραγματικότητα, η ίδια η θεωρία της ύπαρξης τέτοιων μόνιμων και εγγυημένων θεμελίων βασίζεται σε εσφαλμένη αντίληψη. Κάθε σύστημα φαίνεται ότι πρέπει να είναι ανοιχτό σε αναθεωρήσεις και προσαρμογές, καθώς επιζητούμε ένα πιο συνεκτικό και λειτουργικό σώμα γνώσης, ενώ αυτές οι αναθεωρήσεις και οι προσαρμογές πιθανό να περιλαμβάνουν αλήθειες που έχουν θεωρηθεί σε προηγούμενη φάση θεμελιώδεις και, ενδεχομένως, να συμπεριλάβουν ακόμα και τους μεθοδολογικούς κανόνες που ορίζουν το πώς πρέπει να προχωρούμε στις έρευνές μας.²⁰

Πέραν αυτών των χαρακτηριστικά «σύγχρονων» ανησυχιών για τη γενική φύση του Καρτεσιανού εγχειρήματος,

υπάρχουν κι άλλες δυσκολίες που προέκυψαν ακόμα και για όσους αποδέχονταν τους γενικούς όρους αναφοράς. Ο Ντεκάρτ ήλπιζε, γράφοντας τους *Στοχασμούς*, να δημιουργήσει ένα κοινό φιλικό διακείμενο ανάμεσα στους σπουδαιότερους θεολόγους της εποχής του. Γνώριζε ότι η δύναμη και η επιρροή των θεολογικών καθηγητικών κύκλων στα πανεπιστήμια του 17ου αιώνα ήταν τέτοια, ώστε οι μεταφυσικές του απόψεις (ακόμα κι αν δεν αναφερόμαστε στη φυσική του, το μεγαλύτερο μέρος της οποίας δεν είχε ακόμη δημοσιευτεί) δεν είχαν μεγάλες ελπίδες ευμενούς υποδοχής δίχως την έγκρισή τους. Στην Επιστολή που αφιερώνεται στο Θεολογικό Τμήμα της Σορβόνης και που είναι τυπωμένη στην πρώτη σελίδα της πρώτης έκδοσης των *Στοχασμών*, το 1641, ο Ντεκάρτ εξαιρεί τις αρετές της φιλοσοφίας ως οργάνου υπεράσπισης της υποθέσεως της θρησκείας και υποδεικνύει ότι το τελικό χτύπημα κατά του αθεϊσμού πραγματοποιείται με τις δικές του αποδείξεις περί της ύπαρξης του Θεού στους *Στοχασμούς*, καθώς και με την «πραγματική διάκριση» ανάμεσα στην ανθρώπινη ψυχή και το σώμα (AT VII. 2 και 6· CSM II. 3 και 6). Γρήγορα, ωστόσο, κατέστη φανερό ότι η έγκριση που αναζητούσε ο Ντεκάρτ δεν έμελλε να έλθει από τους θεολόγους. Οι αποδείξεις του περί της ύπαρξης του Θεού δέχτηκαν μεγάλη επίθεση ως ανεπαρκείς ή αβάσιμες (βλ. AT VII. 206, CSM II. 145), σχεδόν κάθε βήμα της πορείας του προς την εγκαθίδρυση στέρεων θεμελίων της γνώσης επικρίθηκε (AT VII. 413 κ.ε· CSM II. 278 κ.ε.) και, το χειρότερο, η ίδια η μέθοδος της αμφιβολίας που εισήγαγε, ως όργανο αποκάλυψης της βεβαιότητας, δέχτηκε επιθέσεις ως ηθελημένα ανατρεπτική και επιβλαβής για την πίστη (βλ. AT VII. 573-4· CSM II. 387).

Κάποιες απ' αυτές τις κριτικές, και ιδιαίτερα η τελευταία, είναι δυνατό να απαξιωθούν ως άδικες και υποκινούμενες από φθόνο. Παρότι όμως οι ίδιες οι προθέσεις του Ντεκάρτ

προσανατολίζονταν στην ανασκευή του σκεπτικισμού, η ακραία ή η «υπερβολική» αμφιβολία που χρησιμοποίησε ως τμήμα της μεθόδου του για την προσέγγιση της αλήθειας υπήρξε για πολλούς στοιχείο ανησυχίας· φαινόταν να ρίχνει λάδι στη φωτιά του απόλυτου σκεπτικισμού, ο οποίος εμένετο κατά το δεύτερο μισό του 17ου αιώνα. Στις *Σκέψεις* του, που εκδόθηκαν μεταθανάτια το 1670, ο Μπλεζ Πασκάλ (1623-62) εξαπέλυε δριμύεια επίθεση στον Ντεκάρτ για την απόπειρά του να καταστήσει έγκυρη την ανθρώπινη γνώση, ενώ περιφρονούσε όλη τη διαδικασία της υπερβολικής αμφιβολίας ως είδος εκούσιας τρέλας: «Τι θα κάνει ο άνθρωπος σε μια τέτοια κατάσταση; Θα αμφιβάλλει για τα πάντα; Θα αμφιβάλλει για το εάν είναι ξύπνιος; Εάν τον τσιμπούν; Εάν καίγεται; Θα αμφιβάλλει για το εάν αμφιβάλλει; Θα αμφιβάλλει για το εάν υπάρχει; Δεν είναι δυνατό να φτάσει αυτό το στάδιο...».²¹

Κάποιοι άλλοι κριτικοί του Ντεκάρτ, μεταξύ των οποίων και εκείνοι που παρέθεσαν σχόλια στην πρώτη έκδοση των *Στοχασμών*, διέκριναν σοβαρά δομικά προβλήματα στο λογικό σχέδιο του έργου του. Μια τέτοια δυσκολία συνιστά το γεγονός ότι, καθώς ο Ντεκάρτ προχωρεί πέραν της επίγνωσης της δικής του ύπαρξης προς τις αποδείξεις για έναν τέλειο Θεό, αποδείξεις που χρειάζονται για τη θεμελίωση της βάσης ενός αξιόπιστου συστήματος γνώσης, [ο ίδιος ο φιλόσοφος] εξωθείται σταδιακά να εισαγάγει στην επιχειρηματολογία του προϋποθέσεις που, μακριά από του να ανασύρονται μεθοδικά διαμέσου της τεχνικής της συστηματικής αμφιβολίας, δηλώνονται απλά σαν αληθείς. Στον Τρίτο Στοχασμό, όπου υποστηρίζει ότι η ιδέα του Θεού, την οποία βρίσκει εντός του, μπορεί να εξηγηθεί μόνο αν υποθέσουμε ότι τοποθετήθηκε από ένα τέλειο ον, ο Ντεκάρτ εισάγει απλά, από την πρώτη κιόλας πρόταση της απόδειξης, ένα σύνθετο και αμφιλεγόμενο αιτιακό αξίωμα: «Κάτω από το φυσικό φως, γίνεται ολοφάνερο ότι

πρέπει να υπάρχει τουλάχιστον τόση πραγματικότητα στο ποιητικό και καθολικό αίτιο, όση και στο αποτέλεσμα αυτού του αιτίου» (AT VII. 40· CSM II. 28). Έχει ενδιαφέρον να σημειώσουμε ότι, όταν τελικά ο Ντεκάρτ συνήνεσε μάλλον απρόθυμα στην απαίτηση του Μερσέν να προσδώσει ένα «γεωμετρικό ύφος» στην έκθεση του συλλογισμού του, αυτό το αξίωμα, ή κάτι παρόμοιο, απλώς καταγράφεται χωρίς σχόλια, σα να έχει το κύρος ενός «αξιώματος ή απλής παρατήρησης».²²

Ένα πρόβλημα σχετικό με τα παραπάνω, που απασχόλησε πολλούς από τους σύγχρονους κριτικούς του Ντεκάρτ και συνεχίζει να ενοχλεί τους σχολιαστές του έκτοτε, είναι το διάβητο πρόβλημα του «Καρτεσιανού κύκλου». Το πρόβλημα εμφανίζεται στην πιο συνηθισμένη του μορφή ως εξής: εάν το πρόγραμμα του Ντεκάρτ είναι πράγματι το ριζοσπαστικό εκείνο πρόγραμμα «κατεδάφισης των πάντων και εκκίνησης από τα θεμέλια» (AT VII. 17· CSM II. 12), δε θα τον υποχρεώσει αυτό αναπόφευκτα, αρχίζοντας μια αναδόμηση, να προεικάζει αποτελέσματα στα οποία δε νομιμοποιείται ακόμη να βασίζεται, δεδομένης και της ολικής εκ μέρους του απόρριψης των προηγούμενων πεποιθήσεων; Πώς, για παράδειγμα, θα μπορούσε ο στοχαστής να αποδείξει την ύπαρξη του Θεού με βάση τις σαφείς και διακριτές του αντιλήψεις, όταν φαίνεται ότι η αλήθεια των σαφών και διακριτών αντιλήψεων μπορεί να διασφαλιστεί μόνο μετά τη γνωστοποίηση της ύπαρξης του Θεού; Αυτό το θέμα τέθηκε από αρκετούς κριτικούς στις Αντιρρήσεις που εκδόθηκαν μαζί με τους *Στοχασμούς* το 1641, ενώ στην Τέταρτη Ομάδα Αντιρρήσεων (AT VII. 214· CSM II. 150) τέθηκε με τον πιο ρητό τρόπο από τον Αντουάν Αρνό. Πράγματι, η αντίρρηση για τον «κύκλο» αναφέρεται συχνά ως «ο κύκλος του Αρνό» τα τελευταία χρόνια του 17ου αιώνα.

Ο νεαρός Ολλανδός Φρανς Μπούρμαν, που πήρε συνέντευξη από τον Ντεκάρτ το 1648, εστίασε [τον προβληματισμό

του] στο σχόλιο του Ντεκάρτ κατά την απάντησή του στον Αρνό, σύμφωνα με το οποίο «ο μόνος λόγος που έχουμε για να είμαστε βέβαιοι πως ό,τι αντιλαμβανόμαστε σαφώς και διακριτά είναι αληθές είναι το γεγονός της ύπαρξης του Θεού» (AT VII. 245· CSM II. 171). Πώς, σ' αυτή την περίπτωση, ρωτούσε ο Μπούρμαν, νομιμοποιείται ο Ντεκάρτ να προεικάζει την αλήθεια των αξιωμάτων που χρειάζεται, προκειμένου να αποδείξει την ύπαρξη του Θεού (AT V. 148· CB 5); Η απάντηση του Ντεκάρτ υποστηρίζει ότι, τη στιγμή που κάποιος όντως ακολουθεί μια πρόταση απολύτως σαφή και διακριτή, καμιά θεϊκή εγγύηση δεν είναι αναγκαία. Μια σαφής και διακριτή πρόταση δεν έχει εξωγενείς παραμέτρους, πέραν εκείνης για την οποία έχω άμεση επίγνωση, έτσι ώστε δεν υφίσταται κανένα σκεπτικιστικό σενάριο, οσοδήποτε ριζοσπαστικό ή υπερβολικό, που ενδεχομένως να έθετε την αλήθεια της υπό αμφισβήτηση.²³

Πολλοί κριτικοί του Ντεκάρτ, και ιδιαίτερα ο Λάιμπνιτς, ήσαν κατά κάποιον τρόπο δηγτικοί έναντι της εμπιστοσύνης του στις έννοιες της σαφήνειας και της διακριτότητας. Οι άνθρωποι μπορεί να πιστεύουν ότι κάτι είναι σαφές και διακριτό και παρ' όλ' αυτά να απατώνται, ενίστατο ο Λάιμπνιτς· η αρχή, σύμφωνα με την οποία αυτό που αντιλαμβανόμαστε σαφώς και διακριτά είναι αληθές, είναι άχρηστη, αν δεν μπορούμε να ορίσουμε λεπτομερώς περαιτέρω κριτήρια σαφήνειας και διακριτότητας (GP IV. 125· L. 294). Στην πραγματικότητα, ο Ντεκάρτ όντως παρέχει ένα κριτήριο διακριτότητας, σύμφωνα με το οποίο μια διακριτή ιδέα πρέπει να περιέχει μόνο ό,τι είναι σαφές (έτσι ώστε η κρίση μου δεν μπορεί να περιλαμβάνει κανέναν ισχυρισμό που υπερβαίνει αυτά για τα οποία έχω άμεση επίγνωση). Το πρόβλημα όμως είναι ότι μόνο εξαιρετικά απλές και μη πληροφοριακές προτάσεις (επί παραδείγματι «σκέπτομαι» ή «δύο συν δύο ίσον τέσσερα»)

μοιάζουν ικανές να ανταποκριθούν σ' αυτό το κριτήριο. Προκειμένου να δομήσει ένα ουσιαστικό σώμα γνώσης, ο Ντεκάρτ χρειάζεται να προωθήσει υποθέσεις που υπερβαίνουν τέτοιες ισχνές και όχι ιδιαίτερα συναρπαστικές αλήθειες· πρέπει να αναλάβει κινδύνους, γεγονός που δεν του επιτρέπουν, ωστόσο, οι αυστηρές απαιτήσεις του για τα θεμέλια της γνώσης.²⁴

Δεδομένων αυτών των δομιμάτων επικρίσεων που ξεσήκωσαν οι διαδικασίες του Ντεκάρτ, δεν προκαλεί έκπληξη ότι ούτε ο Σπινόζα ούτε και ο Λάιμπνιτς σχεδίασαν τις φιλοσοφίες τους πάνω στην Καρτεσιανή «μέθοδο της ανάλυσης». Πράγματι, αποτελεί ειρωνεία στην ιστορία της φιλοσοφίας ότι ο Σπινόζα, η μεταφυσική του οποίου είναι βαθιά διαποτισμένη από Καρτεσιανή γλώσσα και Καρτεσιανές ιδέες, επέλεξε να παρουσιάσει το δικό του φιλοσοφικό σύστημα με τον ίδιο γεωμετρικό τρόπο που ο Ντεκάρτ είχε υποδείξει ως ακατάλληλο για μεταφυσικές έρευνες.

Ο Σπινόζα και η «γεωμετρική τάξη»

Η γοητεία που ασκούσε στον Σπινόζα η γεωμετρική μέθοδος παρουσίασης βρίσκει χαρακτηριστική έκφραση προπαντός στο *magnum opus* του, την *Ηθική*, που εκδόθηκε μετά το θάνατό του, το 1677, ενώ είχε γραφτεί από τη δεκαετία του 1660. Αυτό το σημαντικό έργο (πρόκειται για το μόνο μείζον κλασικό φιλοσοφικό έργο που ακολουθεί ένα τέτοιο σχέδιο²⁵) χωρίζεται σε πέντε τμήματα που πραγματεύονται το ζήτημα του Θεού, του ανθρώπινου νου, των «παθών» (ψυχολογικές καταστάσεις, στις οποίες περιλαμβάνονται και τα συναισθήματα), της ανθρώπινης υποταγής και της ανθρώπινης ελευθερίας. Κάθε τμήμα ξεκινά χαρακτηριστικά με έναν αριθμημένο

αδιαχώριστο απ' αυτόν). Συνεπώς, εμμένει στο ότι «κάθε αληθές κατηγορημα έχει κάποια βάση στη φύση των πραγμάτων» (GP IV. 432· P 18). «Δυνάμει των γενικών διασυνδέσεων των πραγμάτων», έγραφε ο Λάιμπνιτς τον Ιούλιο του 1686 στον διακεκριμένο φιλόσοφο και πρώην αλληλογράφο του Ντεκάρτ, τον Αντουάν Αρνό, «πρέπει πάντα να υπάρχει κάποιο θεμέλιο για τη σύνδεση των όρων [δηλαδή του υποκειμένου και του κατηγορήματος] μιας πρότασης» (GP II. 56· P 62). Έτσι, από την οπτική που θα μπορούσε να αποδοθεί στο Θεό, δεν υπάρχουν γεγονότα που απλώς «συμβαίνουν» να λαμβάνουν χώρα, ενώ θα μπορούσε να είναι και αλλιώς:

Ο Θεός, βλέποντας την ατομική έννοια του Αλέξανδρου, βλέπει σ' αυτήν ταυτοχρόνως το θεμέλιο και το λόγο όλων των κατηγορημάτων που μπορούν πραγματικά να αποδοθούν σ' αυτόν – για παράδειγμα, το ότι είναι ο κατακτητής [της χώρας] του Δαρείου... γνωρίζοντας ακόμα και *a priori* και όχι εμπειρικά το αν βρήκε φυσικό θάνατο ή δηλητηριάστηκε (GP IV. 432· P 19).⁵⁷

Η διαδικασία όμως της ανάλυσης, που θα αποκάλυπτε τέτοιες αναγκαίες συνδέσεις, είναι απείρως σύνθετη και, κατά συνέπεια, πέραν των δυνατοτήτων της ανθρώπινης διάνοιας. Εμείς μπορούμε να γνωρίζουμε τη μοίρα του Αλέξανδρου μόνο μέσω ιστορικής έρευνας.

Ένας τρόπος έκφρασης του πορίσματος θα ήταν η διάκριση ανάμεσα σ' αυτό που θα μπορούσε κάποιος να ονομάσει «ιδεώδη ορθολογισμό», από τη μια πλευρά, και «μεθοδολογικό ορθολογισμό», από την άλλη. Ο Λάιμπνιτς, όπως ο Ντεκάρτ και ο Σπινόζα, είναι ένας ιδεώδης ορθολογιστής: πιστεύει σε μια δομή καθολικά περιεκτικών αναγκαιών συνδέσεων, τέτοια ώστε να μην υπάρχει χώρος για «γυμνά γεγονότα». Ο Λάιμπνιτς εκφράζει τα παραπάνω στη δεύτερη από τις «δύο μεγάλες αρχές όπου βασίζεται ο συλλογισμός μας», την «αρχή

του αποχρώντος λόγου». Δυνάμει αυτής της αρχής, υποστηρίζει ο Λάιμπνιτς, «θεωρούμε ότι κανένα γεγονός δεν μπορεί να είναι αληθινό ή να υπάρχει και καμιά πρόταση δεν μπορεί να είναι αληθής, εκτός εάν υπάρχει αποχρών λόγος ως προς το γιατί θα έπρεπε να είναι έτσι και όχι κάπως αλλιώς, ακόμα κι αν στις περισσότερες περιπτώσεις αυτούς τους λόγους είναι αδύνατο να τους γνωρίζουμε» (*Μοναδολογία*, παρ. 32). Η τελική επιφύλαξη όμως είναι κρίσιμη. Η πίστη του Λάιμπνιτς σ' ένα θεμέλιο αναγκαιών συνδέσεων πίσω απ' όλα τα φαινόμενα δεν τον εντάσσει στους οπαδούς της μη πειστικής διδασκαλίας του «μεθοδολογικού ορθολογισμού», δηλαδή στη διόλου ελκυστική άποψη, σύμφωνα με την οποία το μόνο που πρέπει να κάνουμε, προκειμένου να εγκαθιδρύσουμε ένα ολοκληρωμένο γνωσιακό σύστημα, είναι να παραδοθούμε στον αφηρημένο πνευματικό αναστοχασμό.⁵⁸

Έμφυτες ιδέες

Στο έργο του Λάιμπνιτς, η γνώση μας για τις αναγκαίες αλήθειες είναι στενά συνδεδεμένη με τη διδασκαλία των έμφυτων ιδεών – διδασκαλία που εισήγαγε ο Ντεκάρτ, αν και οι καταβολές της μας οδηγούν στον Πλάτωνα.⁵⁹ Στον Τρίτο Στοχασμό του Ντεκάρτ, γίνεται μια απογραφή των ιδεών που εντοπίζει μέσα του ο στοχαστής και παρατηρείται πως μερικές φαίνονται έμφυτες, κάποιες φαίνονται «τυχαίες» (προερχόμενες από εξωτερική πηγή) και κάποιες «πλασματικές» (ή επινοημένες) (AT VII. 38· CSM II. 26). Η πρώτη κατηγορία περιλαμβάνει την ιδέα που έχουμε για τους εαυτούς μας ως σκεπτόμενα όντα, την ιδέα του Θεού, καθώς και βασικές μαθηματικές ιδέες, όπως για παράδειγμα αυτή της τριγωνικότητας. Περιλαμβάνονται, επίσης, ορισμένες θεμελιώδεις αλήθειες της

λογικής (όπως «είναι αδύνατο το ίδιο πράγμα να είναι και να μην είναι την ίδια στιγμή»: AT VIII. 24· CSM I. 209). Στην περίφημη κριτική του στη διδασκαλία των έμφυτων ιδεών, στο *Δοκίμιο για την ανθρώπινη νόηση* (1689), ο Τζον Λοκ διατυπώνει την ένσταση ότι πολλοί άνθρωποι («ανόητοι και παιδιά», για παράδειγμα) φαίνονται να στερούνται επαρκούς γνώσης περί των σχετικών αληθειών· ακόμα όμως και «το να εντυπώσεις οτιδήποτε στο νου, δίχως ο νους να το αντιληφθεί», έγγραφε, «μου φαίνεται μάλλον ακατάληπτο». ⁶⁰ Στην πραγματικότητα, ο Ντεκάρτ δε δεσμεύεται στην άποψη ότι όλοι είμαστε αυτομάτως ενήμεροι για όλες τις ιδέες εντός μας: «Όταν λέμε ότι μια ιδέα μάς είναι έμφυτη, δεν εννοούμε ότι βρίσκεται πάντοτε εκεί πριν από εμάς, πράγμα που θα σήμαινε ότι δεν υπάρχει ιδέα έμφυτη» (AT VII. 189· CSM II.132). Προφανώς, συνειδητά μπορούμε να συγκεντρωθούμε μόνο σε ένα μικρό μέρος των ιδεών του νου μας μια συγκεκριμένη χρονική στιγμή. Οι παρατηρήσεις όμως του Λοκ αξίζουν τουλάχιστον ως προς το ότι απαιτούν από τους Καρτεσιανούς να προσδιορίσουν ακριβώς τι εννοούν με τον ισχυρισμό ότι μια δεδομένη ιδέα είναι «εντός μας» ή «μέσα» στο νου. ⁶¹

Ο Ντεκάρτ μοιάζει να απαντά (παρότι δεν κάνει χρήση της μεταφοράς) ότι οι ιδέες όντως είναι παρούσες στο νου με τον τρόπο που οι πληροφορίες είναι παρούσες σ' ένα βιβλίο, παρότι ο αναγνώστης δεν το συμβουλευεται και δε θα μπορούσε άλλωστε να το συμβουλευτεί διαρκώς στο σύνολό του. «Το παιδί έχει μέσα του την ιδέα του Θεού, του εαυτού του, καθώς και άλλες τέτοιες αλήθειες, τις αποκαλούμενες αυταπόδεικτες, με τον ίδιο τρόπο που τις έχουν και οι ενήλικες, ενώ μπορεί να μην τις προσέχουν. Το παιδί τις αποκτά τότε και όχι αργότερα, όταν έχει πια μεγαλώσει» (AT III. 424· K 111). Αν όμως αυτές οι αλήθειες είναι όντως «εκεί», αναμένοντας εμάς να τις ανακαλύψουμε, τότε τι είναι αυτό που μας σταματά; Ο Ντεκάρτ

απαντά ότι μας αποσπούν, πρώτον, τα άμεσα σωματικά ερεθίσματα τα οποία κατά την παιδική ηλικία κυριεύουν το νου και, δεύτερον, ένα σώμα κληρονομημένων «προκατασκευασμένων απόψεων», σκοτεινών και συγκεχυμένων κρίσεων που μας εμποδίζουν να αντιλαμβανόμαστε την αλήθεια. Αν όμως το πνεύμα έχει καθοδηγηθεί σωστά, αν απομακρυνθεί από τις αισθήσεις και μπορέσει να προσέξει τις ιδέες που είναι παρούσες ήδη από τη γέννησή του, τότε θα είναι σε θέση να αναγνωρίζει την αλήθεια αρκετά καθαρά. ⁶² Η ψυχή, μακριά από το σώμα, θα έβρισκε αυτές τις ιδέες άμεσα παρούσες μέσα της (AT III. 424· K 111). Ο ρόλος της μεταφυσικής, λοιπόν, είναι να «κατευθύνει σωστά το λόγο», έτσι ώστε να απαλλαγούμε από τα εμπόδια που δυσχεραίνουν την πρόσβασή μας στην αλήθεια και να χρησιμοποιήσουμε τη γνώση, που μας έχει δοθεί από το Θεό και είναι εμφυτευμένη στον καθένα από μας (παράβαλλε αυτά στη θεωρία του Σπινόζα περί καθαρότητας του νου μέσω των «έμφυτων οργάνων»).

Ίσως η μεγαλύτερη πηγή της ανησυχίας που οι περισσότεροι νιώθουν στις μέρες μας, καθώς βρίσκονται αντιμέτωποι με τη θεωρία των έμφυτων ιδεών, είναι ότι η τελευταία δε φαίνεται να συνάδει με τον τρόπο που οι άνθρωποι αποκτούν γνώση, δηλαδή μέσω μιας σταδιακής διαδικασίας εκμάθησης. Από τον Πλάτωνα κιόλας, οι οπαδοί της θεωρίας των έμφυτων ιδεών είχαν επισημάνει ότι η μαθηματική μας γνώση εμφανώς διαφέρει από τη λειτουργία της εμπειρικής παρατήρησης. ⁶³ Ακόμα όμως και στην περίπτωση των μαθηματικών, υπάρχει σαφώς μια μαθησιακή διαδικασία, όπου οι εξωτερικές αισθήσεις φαίνονται τουλάχιστον να διαδραματίζουν κάποιο ρόλο: ο ήρεμος εσωτερικός στοχασμός μπορεί να είναι αποφασιστικός, αλλά εξίσου αποφασιστική είναι βέβαια και η διέγερση μέσω των αισθήσεων, διέγερση που προσφέρει τυπικά μια καλή σχολική τάξη. Βασική μέριμνα του Λάιμπνιτς, κατά την

ανάπτυξη και υπεράσπιση της Καρτεσιανής διδασκαλίας των έμφυτων ιδεών, ήταν να αποκαταστήσει το ρόλο της εμπειρίας. «Θα ήταν όντως σφάλμα», γράφει στον πρόλογο των *Νέων Μελετών* του, «να θεωρήσουμε ότι μπορούμε να διαβάσουμε με ευκολία τους αιώνιους νόμους του λόγου, όπως μπορεί να συμβεί με το διάταγμα του Πράιτορος στον πίνακα ανακοινώσεων, χωρίς προσπάθεια ή έρευνα: αρκεί όμως το ότι αυτοί οι νόμοι είναι δυνατό να ανακαλυφθούν μέσα μας, αν τους αποδοθεί η αρμόζουσα προσοχή» (RB 51). Σε μια πασίγνωστη και διαφωτιστική μεταφορά του, ο Λάιμπνιτς συγκρίνει το νου με ένα κομμάτι μάρμαρο, όχι ομοιόμορφο, αλλά χαραγμένο κατά συγκεκριμένο τρόπο, έτσι ώστε οι γραμμές του γλύπτη να βοηθούν στην αποκάλυψη του κρυμμένου σχήματος. Κατά παρόμοιο τρόπο, οι «ωθήσεις» των γνωστών αισθητηριακών ερεθισμάτων ενδεχομένως μας είναι απαραίτητες, προκειμένου να αποκαλύπτονται οι εσωτερικές αλήθειες που κρύβονται μέσα μας (RB 50-2).

Σε ένα χωρίο που μνημονεύεται συχνά, ο Λάιμπνιτς εκφράζει την άποψή του για τις έμφυτες ιδέες, υποστηρίζοντας ότι οι ιδέες και οι αλήθειες είναι έμφυτες, όπως «οι κλίσεις, οι διαθέσεις, οι έξεις ή οι δυναμικές» («des inclinations, des dispositions, des habitudes, ou des virtualités»: RB 52). Υπάρχει βέβαια κάποια χαλαρότητα στη διασύνδεση αυτών των ιδεών, αλλά ο Λάιμπνιτς μοιάζει να έχει κατά νου τουλάχιστον δύο τρόπους με τους οποίους θα μπορούσε να ειπωθεί ότι οι άνθρωποι κατέχουν τη γνήσια γνώση, ενώ, δίχως άλλο, στερούνται πραγματικής και σαφούς συνείδησης της γνώσης τους. Ο πρώτος τρόπος περιλαμβάνει τη θεωρία της *δυνάμει* ή *υπόρρητης* γνώσης. Οποιοσδήποτε μπορεί να καταλάβει πότε ένας ψεύτης υποπίπτει σε αντιφάσεις, ισχυρίζεται ο Λάιμπνιτς, κι αυτό δείχνει ότι, αν και ενδεχομένως αδυνατεί να το διατυπώσει με ρητό τρόπο, διαθέτει υπόρρητα ή δυνάμει

γνώση της αρχής της μη αντίφασης (RB 76).⁶⁴ Δεύτερον, ο Λάιμπνιτς κάνει μια διάκριση (που στην πραγματικότητα έχει τις καταβολές της στον Αριστοτέλη⁶⁵) ανάμεσα στην *πραγματική* γνώση και την *ενδιάθετη* γνώση. Το μικρό παιδί ενδεχομένως στερείται πραγματικής γνώσης, για παράδειγμα των ιδιοτήτων ενός τετραγώνου. Όταν όμως η κατάλληλη αισθητηριακή διέγερση παρέχεται, τότε ο τύπος της νόησης που προκύπτει δείχνει, σύμφωνα με τον Λάιμπνιτς, ότι ο νους «έχει μια διάθεση, τόσο ενεργή όσο και παθητική, να ανασύρει [συγκεκριμένες αλήθειες] από τα δικά του βάθη» (RB 80). Μια ένσταση του Λοκ, που έχει αναφερθεί πολλάκις σε σχέση προς αυτόν τον τρόπο ερμηνείας των έμφυτων ιδεών, είναι ότι καθιστά τη διδασκαλία των έμφυτων ιδεών «τετριμμένη» ή, όπως το θέτει ο Λοκ, «αστήρικτη»:

Εάν η ικανότητα της γνώσης ήταν η φυσική εντύπωση που υποστηρίζεται πως είναι, τότε όλες οι αλήθειες που ο άνθρωπος φτάνει να μάθει στη ζωή του, σύμφωνα μ' αυτή τη θεωρία, θα θεωρούνταν όλες τους έμφυτες και αυτή η σπουδαία παρατήρηση δε θα αναλογούσε σε τίποτε άλλο, παρά μόνο σε έναν ακατάλληλο τρόπο έκφρασης, ο οποίος, ενώ διατείνεται ότι βεβαιώνει το αντίθετο, δε λείπει τίποτα διαφορετικό από εκείνους που αρνούνται τις έμφυτες Αρχές.⁶⁶

Το να ισχυριζόμαστε όμως ότι ο νους έχει την προδιάθεση να συλλαμβάνει συγκεκριμένες αλήθειες αναλογεί στη διατύπωση ενός ακόμα ισχυρότερου επιχειρήματος σε σχέση προς το απλό επιχείρημα ότι ο νους έχει την ικανότητα να τις μαθαίνει. Η θέση του Λάιμπνιτς έγκειται στο ότι ο νους δεν προσλαμβάνει απλά και παθητικά τα αισθητηριακά δεδομένα και στη συνέχεια φτάνει να μαθαίνει συγκεκριμένες αλήθειες σα φυσικό αποτέλεσμα των προηγούμενων, αλλά στο ότι είναι μάλλον «προγραμματισμένος» να ερμηνεύει τα δεδομένα κατά συγκεκριμένο τρόπο. Συγκεκριμένα, ο νους είναι προ-

γραμματισμένος να αναγνωρίζει την «αλάνθαστη και αέναη βεβαιότητα» συγκεκριμένων αληθειών της λογικής και των μαθηματικών. Διότι, «όσο συχνά κι αν βιώνει κανείς παραδείγματα καθολικής αλήθειας, δεν μπορεί ποτέ να ξέρει επαγωγικά ότι θα ισχύουν πάντα, εκτός εάν γνωρίζει μέσα από το λόγο ότι αυτό είναι αναγκαίο» (RB 80).

Η ανάπτυξη της διδασκαλίας των έμφυτων ιδεών από τον Λάμπνιτς δεν είναι τόσο αυθεντική όσο ορισμένες φορές θεωρείται. Τόσο η θεωρία της «δυνάμει» ή «υπόρρητης» γνώσης όσο και της «ενδιάθετης» ερμηνείας της έμφυτης γνώσης εντοπίζονται και στον Ντεκάρτ.⁶⁷ Η ιδιαίτερη αξία της συνεισφοράς του Λάμπνιτς σ' αυτό το ζήτημα είναι διττή. Πρώτον, εγείρει με μια ιδιαίτερη ζωντάνια το ζήτημα των αναγκαίων αληθειών και του κύρους τους και, αμφισβητώντας το εάν η σύλληψη τέτοιων αληθειών μπορεί να εξηγηθεί ικανοποιητικά από μια θεωρία ερμηνείας της ανθρώπινης γνώσης απλώς υπό όρους πρόσληψης, σύγκρισης και κατηγοριοποίησης των αισθητηριακών ιδεών, προβάλλει μια άμεση πρόκληση στις εμπειριστικές θεωρίες της γνώσης. Δεύτερον, και ίσως σπουδαιότερο, στη θεωρία του για την έμφυτη γνώση κατορθώνει να αποφύγει τη σκληρή και δογματική απόρριψη των αισθήσεων που χαρακτηρίζει τον Πλατωνικό ορθολογισμό,⁶⁸ απόρριψη που εμφανίζεται συχνά ακόμη και στον Ντεκάρτ. Στο πρόγραμμά του για «την καθοδήγηση του νου μακριά από τις αισθήσεις», ο Ντεκάρτ φτάνει να ισχυριστεί, σχεδόν, ότι το εγγενές φως του λόγου μας μπορεί να λειτουργεί από μόνο του, ούτως ώστε να αποκαλύπτει την ουσιαστική δομή τόσο του νου μας όσο και του φυσικού σύμπαντος.⁶⁹ Στην πράξη, η Καρτεσιανή επιστήμη εγκαταλείπει γρήγορα τον άκαμπτο *a priori* χαρακτήρα, αλλά οι αρχικές έρευνες, που συναποτελούν την «πρώτη φιλοσοφία» και την ίδρυση των θεμελίων της φυσικής, λειτουργούν βεβαίως κατ' αυτόν τον τρόπο. Ο

Λάμπνιτς προχωρεί σε σημείο να πει ότι η αριθμητική και η γεωμετρία θα μπορούσαν να δομηθούν «με κλειστά μάτια», προσθέτει όμως ότι στην περίπτωση που κάποιος δεν είχε δει ούτε αγγίξει το παραμικρό, τότε δε θα κατόρθωνε να φέρει στο νου του τις σχετικές ιδέες (RB 77). Η ανθρώπινη γνώση απέχει πολύ από το να συνίσταται μόνο στην «καθαρή σκέψη». Πράγματι, δίχως την αισθητηριακή διέγερση, η σκέψη από μόνη της δε θα μπορούσε να υπάρξει.

Η διαμάχη ανάμεσα στους σχετικούς ρόλους του λόγου και της εμπειρίας λύνεται στον Λάμπνιτς με ένα λογικό και δίκαιο συμβιβασμό ανάμεσα στον ακραίο εμπειρισμό και στον ακραίο απριωρισμό. Για τον Σπινόζα, η αξία της εμπειρίας είναι ανυπόστατη: παρέχει τη βάση μόνο για μια συγκεκριμένη μορφή γνώσης, την οποία τα ανθρώπινα όντα χρειάζονται μόνο όταν πραγματεύονται εκείνα τα ζητήματα που είναι αδύνατο να αναχθούν στις ουσίες των πραγμάτων (G IV. 47· C 196). Για τον Ντεκάρτ, η εμπειρία, ακόμα κι αν δεν είναι μόνο *pis aller* [προσωρινή λύση], αποτελεί τουλάχιστον μια δευτερεύουσα πηγή: ο επιστήμονας θα πρέπει να στοχεύει στο ανταπόδεικτο και στην απαγωγική αυστηρότητα, κάνοντας χρήση της παρατήρησης, προκειμένου να εντοπισθεί στα πράγματα, την ίδια στιγμή που οι αρχές μας, λόγω της απλότητας και της γενικότητάς τους, επιτρέπουν πολυάριθμες πιθανές εξηγήσεις ενός δεδομένου φαινομένου (AT VI. 64· CSM I. 144). Ο Λάμπνιτς είναι τόσο σαφής, όσο ο Ντεκάρτ και ο Σπινόζα, όταν αποδίδει έμφαση στη ζωτική σημασία των έμφυτων δυνάμεων του συλλογισμού μας, δίχως τις οποίες ισχυρίζεται ότι δε θα υπερτερούσαμε από τα ζώα, των οποίων «οι ακολούθες των εντυπώσεων» δεν είναι τίποτα παραπάνω από «σκιά συλλογισμού», ένα απλό «πέρασμα από τη μία εικόνα στην άλλη» (RB 51). Η άσκηση του λόγου μας όμως δεν μπορεί να διαχωριστεί από την άσκηση των αισθητηρια-

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», υποστήριζε ότι υπάρχουν δύο υποστάσεις ή, τουλάχιστον, δύο θεμελιώδη είδη υπόστασης. Ο Σπινόζα, ως «μονιστής», υποστήριζε 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). «Ή, 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 εγκλεισθεί, 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 δημιουργήσε 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 απαιτώντας 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

Ύλη και Νους

Η ύλη σ' ολόκληρο το σύμπαν είναι μία και η αυτή, και πάντοτε αναγνωρίζεται ως τέτοια δυνάμει απλώς του ότι εκτείνεται (Descartes, *Principia philosophiae*, 1644).

Ο νους του ανθρώπου δεν είναι ούτε υλικός ούτε εκτατός, είναι αναμφισβήτητα μια απλή, αδιαίρετη υπόσταση, χωρίς να αποτελεί σύνθεση μερών (Malebranche, *De la recherche de la vérité*, 1674).

Δε βρίσκω τρόπο να εξηγήσω πώς το σώμα προκαλεί οτιδήποτε στην ψυχή ή αντίστροφα... Στο βαθμό που μπορούμε να κρίνουμε από τα κείμενά του, ο Ντεκάρτ παραιτήθηκε από την προσπάθεια σ' αυτό το σημείο. Όμως... οι μαθητές του συμπέραναν ότι... ο Θεός κάνει τις σκέψεις να αναδύονται στην ψυχή, στην περίπτωση των υλικών κινήσεων, και, όταν η ψυχή μας επιθυμεί να κινήσει το σώμα, ο Θεός κινεί το σώμα γι' αυτήν (Leibniz, *Système nouveau*, 1695).¹

Η ιστορία της φιλοσοφίας του 17ου αιώνα συνίσταται σε μεγάλο βαθμό στην ιστορία μιας μάχης ανάμεσα στους παρα-

δοσιακούς τρόπους σκέψης και στα «νεότερα» συστήματα –κυρίως αυτό του Ντεκάρτ– τα οποία στόχευαν να πάρουν τη θέση τους. Παρότι το έργο του Ντεκάρτ κατηγορήθηκε πολύ γρήγορα ότι είναι νεοδημιουργημένο και επικίνδυνο, ο ίδιος ο Ντεκάρτ ισχυριζόταν ότι είχε βασιστεί σε απλές και ευθύτατες αρχές, οι οποίες κάθε άλλο παρά «νέες» ήταν, αφού είναι άμεσα διαθέσιμες σε οποιοδήποτε ανθρώπινο ον που είναι προετοιμασμένο να κατευθύνει σωστά τις σκέψεις του (AT VII. 580· CSM II. 392). Πάνω απ' όλα, σκοπός ήταν η διαύγεια και η απλότητα στη θέση των περίτεχνων, πολύπλοκων σχημάτων της σχολαστικής φιλοσοφίας: ο κόσμος γύρω μας έπρεπε να νοείται μόνο υπό όρους ιδιοτήτων σαφώς και διακριτά αντιληπτών, που αποτελούσαν το αντικείμενο των καθαρών μαθηματικών, ενώ η δική μας στοιχειώδης φύση όφειλε να νοείται μόνο υπό όρους κατηγορήματος της σκέψης, για το οποίο ο καθένας μας θεωρείται ότι πρέπει να έχει άμεση και διανυγή επίγνωση. Ακόμα, ο Σπινόζα και ο Λάιμπνιτς, παρότι υποστήριξαν θερμά το Καρτεσιανό πρόγραμμα για την παροχή μιας σφαιρικής έκθεσης του φυσικού σύμπαντος και της ανθρώπινης φύσης, τελικά ανέπτυξαν θεωρίες ριζικά αντίθετες προς αυτές του Ντεκάρτ. Συγκεκριμένα, όπως θα φανεί και στη συνέχεια, ο Σπινόζα αντιτάχθηκε θεμελιακά στον ιμπατεριαλισμό, που θεωρούσε ότι βρίσκεται στον πυρήνα της Καρτεσιανής θεωρίας του νου, ενώ ο Λάιμπνιτς αντίστοιχα απέρριψε εμφαντικά την Καρτεσιανή θεωρία της ύλης, καθώς αυτή προσδιοριζόταν με όρους καθαρής έκτασης.

Η Καρτεσιανή ιμπατεριαλιστική θεωρία του νου

Παρότι η άποψη του Ντεκάρτ για το νου ως πράγματος ουσιαστικά μη σωματικού χάρει σε ευρεία κλίμακα, ακόμα και τώρα,

μέγιστου βαθμού αποδοχής, ακόμα και ανάμεσα σε φιλοσόφους και επιστήμονες, είναι βέβαιο ότι δε συνάδει με την κυρίαρχη επιστημονική και φιλοσοφική ορθοδοξία της εποχής μας.² Θα ήταν όμως λάθος να υποθέσουμε ότι η αντίσταση στην Καρτεσιανή άποψη αποτελεί φαινόμενο του 20ού αιώνα, καθώς ακόμα και ανάμεσα στους συγχρόνους του Ντεκάρτ υπήρξαν σοβαρές αμφιβολίες σχετικά με την αξιοπιστία των επιχειρημάτων του. «Σ' εσένα επιρροίπτεται το βάρος να αποδείξεις ότι είσαι μη εκτατός και ασώματος», έγραφε ο Πιερ Γκασεντί στον Ντεκάρτ, καθώς πρόβαλλε την ένσταση ότι αυτό είχε «βεβαιωθεί δίχως απόδειξη» (AT VII. 338 και 342· CSM II. 235-7). Επίσης, μια ανώνυμη ομάδα «φιλοσόφων και γεωμετρών» είχαν παρατηρήσει με οξύτητα ότι, «μετά από εφτά αναγνώσεις των *Στοχασμών*», δεν κατόρθωσαν να βρουν μια έγκυρη βάση στον ισχυρισμό του Ντεκάρτ, κατά τον οποίο η ψυχή είναι «απολύτως διακριτή από κάθε είδος σώματος» (AT VII. 421· CSM II. 283).

Φαίνεται ότι ο Ντεκάρτ, αρχικά, παρουσιάζει τους λόγους της επιμονής του περί της διακριτότητας σώματος και νου, σα να προήλθαν από την τεχνική της καθολικής αμφιβολίας, με την οποία ξεκινούν οι μεταφυσικοί του στοχασμοί. Όπως έγραφε στο *Λόγο περί της Μεθόδου*:

Εξετάζοντας τη φύση μου, κατάλαβα ότι, ενώ μπορούσα να υποκριθώ πως δεν είχα σώμα και πως δεν υπήρχε κανένας κόσμος και καμία θέση που να μπορώ να κατέχω, δε θα μπορούσα σε καμία περίπτωση να υποθέσω ότι εγώ δεν υπάρχω... Από αυτό έμαθα ότι ήμουν μια υπόσταση, της οποίας όλη η ουσία ή η φύση συνίστατο απλά στο ότι σκέπτεται, πράγμα που δεν απαιτεί καμία θέση και δεν εξαρτάται από κάποιο υλικό πράγμα, προκειμένου να υπάρχει. Ακολούθως, αυτό το «εγώ» –δηλαδή η ψυχή μέσω της οποίας είμαι ό,τι είμαι– είναι εξ ολοκλήρου διακριτό από το σώμα... (AT VI. 33· CSM I. 127).

Όπως όμως έδειξαν και αρκετοί κριτικοί του Ντεκάρτ, και ειδικά ο Αντουάν Αρνό, αυτός ο συλλογισμός είναι αρκετά

αβάσιμος. Ενδεχομένως μπορώ να αμφιβάλλω ότι έχω σώμα, ενδεχομένως να πιστεύω ότι μπορώ να φανταστώ τον εαυτό μου να υπάρχει δίχως σώμα, δεν μπορώ όμως να συναγάγω έγκυρα απ' αυτό ότι το να έχω σώμα δε συνιστά μέρος της ουσιαστικής μου φύσης. Διότι η ικανότητά μου να αμφισβητώ ότι το Χ έχει το Ψ δε συνεπάγεται ότι το Ψ δεν αποτελεί ουσιαστικό μέρος του Χ (για παράδειγμα, η ικανότητά μου να αμφισβητώ ότι ένα τρίγωνο έχει κάποια ιδιότητα δε συνεπάγεται ότι αυτή η ιδιότητα δεν είναι στην πραγματικότητα ουσιαστική για το τρίγωνο).³

Φαίνεται ότι ο Ντεκάρτ αναγνώρισε ότι η παραπάνω ένσταση ήταν δικαιολογημένη, καθώς αργότερα έγραφε πως, σε αυτό το κείμενο, μόνη του πρόθεση ήταν να δείξει ότι είναι δυνατό να διαμορφώσει μια σύλληψη του εαυτού του, ανεξάρτητη από οτιδήποτε σωματικό· έμενε ακόμα να αποδειχτεί πως ο αποκλεισμός του σώματος από την ουσία του ανταποκρινόταν στην «πραγματική αλήθεια της ύλης» (βλ. Πρόλογο των *Στοχασμών*: AT VII. 8· CSM II. 7). Εκεί όπου ο Ντεκάρτ ισχυρίζεται σαφώς πως προσφέρει μια τέτοια απόδειξη είναι στον Έκτο Στοχασμό, ο οποίος περιέχει δύο ξεχωριστά επιχειρήματα περί της διακριτότητας νου και σώματος. Ένα απ' αυτά τονίζει ότι, αντίθετα με το σώμα, ο νους δεν μπορεί να διαιρεθεί σε μέρη και, κατά συνέπεια, διαφέρει ως προς τη φύση:

Υπάρχει μια πολύ μεγάλη διαφορά ανάμεσα στο νου και το σώμα, στο βαθμό που το σώμα είναι πάντοτε διαιρετό από την ίδια του τη φύση, ενώ ο νους τελικά είναι αδιαίρετος. Διότι, όταν εξετάζω το νου ή τον εαυτό μου, στο βαθμό που αποτελώ ένα σκεπτόμενο πράγμα, είμαι ανίκανος να διακρίνω μέρη εντός μου· καταλαβαίνω ότι είμαι κάτι αρκετά απλό και ολοκληρωμένο (AT VII. 86· CSM II. 59).

Η απόρριψη της ύπαρξης τμημάτων του νου ίσως να φαίνεται περιέργη, δεδομένης της παραδοσιακής διαίρεσης του νου

σε διακριτές ικανότητες (βούληση, νόηση, αισθητηριακή ικανότητα, κ.ο.κ.). Ο Ντεκάρτ όμως παρατηρεί ότι αυτή η παραδοσιακή διαίρεση δεν αντιπροσωπεύει μια γνήσια διαίρεση σε τμήματα: «οι ικανότητες δεν μπορούν να οριστούν ως "τμήματα" του νου, αφού είναι ένας και ο αυτός νους που επιθυμεί, νοεί και διαθέτει αισθητηριακές αντιλήψεις» (αυτόθι). Η ιδέα που κρύβεται πίσω απ' αυτό μοιάζει να είναι η ακόλουθη: «σ' όποια διανοητική δραστηριότητα κι αν εμπλέκομαι, το αδιαίρετο, συνειδητό υποκείμενο αυτής της δραστηριότητας είναι πάντα το ίδιο, μοναδικό "εγώ"». Παρότι αυτή η έννοια της απλότητας και της ενότητας της ατομικής συνείδησης διαθέτει μια συγκεκριμένη εποπτική ευλογοφάνεια (και πολλοί, συμπεριλαμβανομένου και του Λάιμπνιτς, τη θεωρούν ανατρίγρητα αληθή⁴), πρόσφατες έρευνες στην εμπειρική ψυχολογία και φυσιολογία έχουν υποστηρίξει ότι οι διαδικασίες της σκέψης μας μπορούν στην πραγματικότητα να είναι αποτέλεσμα σύνθετων διαδράσεων αρκετών διακριτών υποσυστημάτων, ενώ κάποιοι έχουν ακολούθως ισχυριστεί πως η ίδια η ιδέα του μοναδικού, αδιαίρετου «εγώ», στο οποίο αναφέρεται κάθε διανοητική εμπειρία, ίσως συνιστά –σχεδόν κατά λέξη– ψευδαίσθηση.⁵ Όμως, όπως και να 'χει –ακόμα κι αν κάποιος δεχτεί την Καρτεσιανή θέση της ενότητας και του αδιαίρετου της συνείδησης– αυτή η θέση εξακολουθεί να φαίνεται ανεπαρκής για την εδραίωση του επιθυμητού αποτελέσματος, σύμφωνα με το οποίο η φύση του νου είναι εξ ολοκλήρου ανεξάρτητη από αυτή του σώματος. Διότι η συνείδηση θα μπορούσε να ήταν όντως απλή και μοναδική –μια υπόθεση του «όλα ή τίποτα»– όντας όμως, το δίχως άλλο, μια δραστηριότητα που έχει τις καταβολές της και ενυπάρχει σ' ένα αμιγώς φυσικό σύστημα. Αυτό σημαίνει ότι η συνείδηση θα μπορούσε να είναι μια αδιαίρετη *ιδιότητα* ενός εκτατού υλικού πράγματος (για παράδειγμα, του εγκεφάλου).⁶

Δεν αποσαφηνίζεται εάν ο Ντεκάρτ εξέτασε ποτέ σοβαρά αυτή την τελευταία πιθανότητα. Παρουσιάζει, ωστόσο, ένα στοιχείο ενδεχομένως αντίθετο μ' αυτήν: «εάν ένα πόδι ή ένα χέρι ή οποιοδήποτε άλλο μέλος του σώματος αποκοπεί», παρατηρεί, «τούτο δε σημαίνει ότι έχει αποσπαστεί κάτι από το νου» (AT VII. 86· CSM II. 59). Η σκέψη είναι απρόσβλητη από τη βλάβη οιοδήποτε μέλους του φυσικού σώματος. Κατά συνέπεια, δεν μπορεί να συνιστά ιδιότητα αυτού του σώματος. Δυστυχώς, η υπόθεση αυτή (την οποία ο Ντεκάρτ δεν υποστηρίζει) μοιάζει να είναι απλώς εσφαλμένη. Μπορεί να είναι ευλογωφανής, εάν το μέλος του σώματος που κάποιος διαλέγει είναι το χέρι ή το πόδι, αλλά στις μέρες μας πιθανότατα κανείς να μην μπορούσε να δεχτεί τον ισχυρισμό ότι, εάν κάποιος έκοβε, ας πούμε, το φλοιό του εγκεφάλου, αυτό «δε σημαίνει ότι αποσπάται κάτι από το νου». Πράγματι, ο ίδιος ο Ντεκάρτ, αφού απέδωσε αποφασιστικό ρόλο στον κωνοειδή αδένα ως «έδρα» της ψυχής, θα όφειλε να παραδεχτεί ότι η συνείδηση θα διέφερε ριζικά εάν ο εγκέφαλος ή κάποια μέρη του αποκόπτονταν. Δραστηριότητες όπως η αίσθηση ή η φαντασία, για παράδειγμα, δε θα ήταν δυνατές, κατά την άποψη του Ντεκάρτ, δίχως τον εγκέφαλο (AT V. 162· CB 27).⁷ Ο Ντεκάρτ όμως, σε κάθε περίπτωση, επέμενε ότι η ατομική συνείδηση –η καθαρή σκέψη που αποτελεί το προσδιοριστικό κατηγορημα του μη υλικού, μη εκτατού νου– θα μπορούσε να υφίσταται δίχως κανένα φυσικό όργανο. Αυτός είναι ένας ισχυρισμός, τον οποίο ενδεχομένως να επιθυμούσαν να υποστηρίξουν όσοι συνυπογράφουν τη χριστιανική διδασκαλία της μετά θάνατον ζωής.⁸

Το άλλο επιχείρημα περί μη υλικότητας του νου στον Έκτο Στοχασμό είναι ευρέως γνωστό ως «το επιχείρημα της σαφούς και διακριτής αντίληψης». Στην πραγματικότητα εμφανίζεται πριν από το επιχείρημα του αδιαίρετου στην ανάπτυξη του Έκτου Στοχασμού και παρουσιάζεται από τον Ντεκάρτ ως το

αρχικό επιχείρημα, σχεδιασμένο για την εδραίωση του ισχυρισμού που αναγγέλλεται στον τίτλο του τελικού Στοχασμού, σύμφωνα με τον οποίο υπάρχει μια «πραγματική διάκριση ανάμεσα στο νου και το σώμα». Η πρόταση ότι υπάρχει μια «πραγματική» (στα λατινικά *realis*) διάκριση ανάμεσα στο Χ και το Ψ σημαίνει ότι το Χ και το Ψ αποτελούν γνήσια ανεξάρτητα πράγματα (στα λατινικά *res*). Μ' άλλα λόγια (όπως εξηγεί και ο Ντεκάρτ στις *Αρχές*), αποτελούν υποστάσεις ικανές να υπάρχουν από μόνες τους (έτσι ώστε το Χ θα μπορούσε να υπάρχει δίχως το Ψ και αντίστροφα) (AT VII. 28· CSM I. 213). Ότι, κατ' αυτή την έννοια, ο νους και το σώμα είναι διακριτά θα μπορούσε να φαίνεται, υποστηρίζει ο Ντεκάρτ στον Έκτο Στοχασμό, από το γεγονός ότι είναι πιθανό να έχουμε μια καθαρή και διακριτή κατανόηση του νου πέρα από το σώμα και αντιστρόφως:

Το γεγονός ότι μπορώ σαφώς και διακριτά να νοήσω κάποιο πράγμα ξεχωριστά από κάποιο άλλο αρκεί για να με βεβαιώσει ότι αυτά τα δύο πράγματα –τουλάχιστον σε ό,τι αφορά το Θεό– είναι διακριτά, εφόσον μπορούν να υπάρχουν ξεχωριστά... Έτσι, γνωρίζοντας απλώς ότι υπάρχω και, ταυτόχρονα, βλέποντας ότι δεν ανήκει απολύτως τίποτε άλλο στη φύση ή την ουσία μου, πέρα από το ότι είμαι ένα σκεπτόμενο πράγμα, μπορώ να συναγάγω ορθά ότι η ουσία μου συνίσταται μόνο στο γεγονός ότι είμαι ένα σκεπτόμενο πράγμα... (AT VII. 78· CSM II. 54).

Η αναφορά στο Θεό ενδεχομένως να γεννά ερωτήματα· σ' αυτό το σημείο όμως των *Στοχασμών*, ο Ντεκάρτ θεωρεί ότι έχει εδραιώσει την ύπαρξη ενός τέλει Θεού, ο οποίος είναι ο δημιουργός του και δε θα μπορούσε να του έχει παραδώσει καμιά πνευματική δυνατότητα εγγενώς ελαττωματική και αβάσιμη: «Έχω αντιληφθεί πως ο Θεός υπάρχει, πως οτιδήποτε άλλο εξαρτάται απ' αυτόν, καθώς επίσης και ότι δε μας εξαπατά. Έχω φτάσει στο συμπέρασμα πως οτιδήποτε αντιλαμβάνομαι σαφώς και διακριτά είναι κατ' ανάγκη αληθές» (AT

VII. 70· CSM II. 48). Έτσι, εάν μπορώ σαφώς και διακριτά να αντιληφθώ το Χ ξέχωρα από το Ψ, τότε το Χ πρέπει να είναι «πράγματι διακριτό» από το Ψ. Ειδικότερα, μπορώ σαφώς και διακριτά να θεωρώ ότι ο εαυτός μου υφίσταται ως καθαρό «σκεπτόμενο πράγμα», δίχως κανένα άλλο κατηγορήμα, και κατά συνέπεια αυτά τα άλλα κατηγορήματα (το σπουδαιότερο όλων, η κατοχή ενός σώματος) δεν μπορούν να αποτελούν τμήμα της ουσιαστικής φύσης μου.

Είναι σημαντικό σ' αυτό το σημείο να μην παρανοήσουμε τον Ντεκάρτ. Δεν αρνείται ότι στη συνήθη καθημερινή μας ύπαρξη ζούμε ως πλάσματα από σάρκα και αίμα, αλλά, όπως το θέτει κάποιον αλλού, είμαστε «στενά συνδεδεμένοι και αναμειγμένοι με το σώμα» (AT VII. 81· CSM II. 56). Εξαιτίας όλων αυτών, όμως, μπορούμε (όπως υποστηρίζεται) να διαμορφώσουμε μια σαφή σύλληψη των εαυτών μας ως όντων σκεπτομένων, ανεξαρτήτως του σώματος, και τούτο είναι αρκετό για να καθίστανται ο νους και το σώμα όντως διακριτά. Είναι σαν όλα τα τρίγωνα που έχουμε συναντήσει να μπορούσαν να εγγραφούν σε κύκλους: σε μια τέτοια περίπτωση, θα μπορούσαμε, το δίχως άλλο, να συλλάβουμε σαφώς και διακριτά ένα τρίγωνο ξεχωριστά από έναν κύκλο και, κατά συνέπεια, θα μπορούσαμε να ξέρουμε ότι αυτά τα δύο είναι όντως διακριτά. Έτσι, μπορούμε να είμαστε βέβαιοι ότι τουλάχιστον ο Θεός θα μπορούσε να διαχωρίσει το νου από το σώμα, ώστε να εξακολουθούν να υφίστανται ανεξάρτητα. Δεν έχει σημασία, ισχυρίζεται ο Ντεκάρτ, εάν ο Θεός στην πραγματικότητα «συνέδεσε κάποια σωματική υπόσταση με τη σκεπτόμενη υπόσταση τόσο στενά, ώστε αυτές συνέθεσαν μία ενότητα». Το δίχως άλλο, εάν μπορούσε να τις διαχωρίσει, «αυτές θα παρέμεναν όντως διακριτές» (AT VIII. 29· CSM I. 213). Αυτή η επίκληση της δυνατότητας σύλληψης ενός νου αποσπασμένου από το σώμα ίσως να χτυπά τη χορδή όσων

είναι εξοικειωμένοι με κάποιες σύγχρονες υπερασπίσεις του διϊσμού νου και σώματος· πράγματι, ακόμα και πολέμοι του διϊσμού συχνά τείνουν να παραδεχτούν πως το ότι μπορούμε να υπάρχουμε ως καθαρά πνεύματα αποσπασμένα από το σώμα αποτελεί τουλάχιστον λογική δυνατότητα.⁹ Στην πραγματικότητα, αυτό που υπαινίσσεται το επιχείρημα του Ντεκάρτ είναι ότι, εάν ένα τέτοιο πράγμα αποτελεί λογική δυνατότητα, τότε ο διϊσμός νου και σώματος είναι αληθής. Διότι, εάν το Χ και το Ψ μπορούσαν να υπάρχουν ξεχωριστά και τούτο να είναι κατανοητό, τότε πρέπει να είναι όντως ή ουσιαστικώς διακριτά: εάν το Χ μπορούσε να υπάρχει δίχως το Ψ, τότε το Ψ δεν μπορεί να αποτελεί μέρος της ουσιαστικής φύσης του Χ ή και αντίστροφα.

Παρότι αυτός ο συλλογισμός αρχικά μπορεί να φαίνεται πειστικός, εντούτοις είναι ευάλωτος απέναντι σε μια σημαντική ένσταση, η οποία διαθέτει ισχύ έναντι πολλών κοινά αποδεκτών τεχνικών του φιλοσοφικού επιχειρήματος. Η ουσία αυτής της ένστασης έγκειται στο ότι, προτού αποδεχτούμε κάποια υπόθεση ή κάποιο σενάριο ως «τουλάχιστον κατανοητό» ή ως «λογική δυνατότητα», πρέπει να κάνουμε μια παύση· διότι για ποιο λόγο θα έπρεπε η σύλληψη ή η λογική δυνατότητα να είναι ευθέως αυτοδηλωτική;¹⁰ Ο λόγος ίσως να είναι αρκετά προφανής στην περίπτωση των εξαιρετικά απλών και στοιχειωδών αντικειμένων και ιδιοτήτων· όταν όμως ασχολούμαστε με κάτι τόσο σύνθετο, όπως η φύση του νου, αυτό που είναι κατανοητό ίσως να συνιστά ένα δύσκολο ερώτημα που δεν μπορεί να στοιχειοθετηθεί μόνο με τη συνοπτική κρίση του ομιλούντος, κατά την οποία ένα τέτοιο σενάριο φαίνεται πιθανό. Ο λογικιστής Αντουάν Αρνό, συγγραφέας της Τέταρτης Ομάδας Αντιρρήσεων, η οποία εκδόθηκε με τους *Στοχασμούς* το 1641, τόνισε με κομψό τρόπο αυτή τη δυσκολία παίρνοντας ένα παράδειγμα από τη γεωμετρία.

Είναι κατανοητό ότι θα μπορούσε να υπάρχει ένα ορθογώνιο τρίγωνο που να στερείται την ιδιότητα της ισότητας του τετραγώνου της υποτείνουσάς του με τα τετράγωνα των άλλων δύο πλευρών; Λοιπόν, κάποιος που θα αγνοούσε εντελώς τη γεωμετρία θα μπορούσε εύκολα να υποθέσει ότι ένα τέτοιο πράγμα είναι πιθανό. Θα μπορούσε ακόμη (εάν παραπλανάτο από κάποιο εσφαλμένο σκεπτικό) να υποθέσει ότι θα ήταν δυνατό να κατασκευάσει κάποιος ένα τέτοιο τρίγωνο. Έτσι, θα μπορούσε να θεωρεί ως αρκετά κατανοητό ή λογικά πιθανό ότι το τρίγωνο θα έπρεπε να υπάρχει δίχως την εν λόγω ιδιότητα. Στην πραγματικότητα, όμως, *θα έσφαλλε*: η ιδιότητα αποτελεί μέρος της ίδιας της ουσίας του τριγώνου.

Παρότι ο άνθρωπος στο παράδειγμα γνωρίζει σαφώς και διακριτά ότι το τρίγωνο είναι ορθογώνιο, σφάλει στην περίπτωση που θεωρεί ότι η προαναφερθείσα σχέση ανάμεσα στα τετράγωνα των πλευρών δεν ανήκει στη φύση του τριγώνου. Παρόμοια, παρότι γνωρίζω σαφώς και διακριτά ότι η φύση μου αναφέρεται σ' ένα σκεπτόμενο ον, δε θα έσφαλλα, ενδεχομένως, εάν θεωρούσα ότι τίποτα πέραν αυτού (του δεδομένου ότι αποτελώ σκεπτόμενο ον) δεν ανήκει στη φύση μου; Ίσως το γεγονός ότι είμαι ένα εκτατό ον θα μπορούσε κι αυτό να ανήκει στη φύση μου (AT VII. 203· CSM II. 142).

Ανακεφαλαιώνοντας, το τι είναι ουσιαστικό στη φύση κάποιου όντος ενδεχομένως να απαιτεί σύνθετη και δύσκολη έρευνα, οπότε δεν είναι δυνατή η τεκμηρίωσή του στη βάση της απλής βεβαίωσης κάποιου σχετικά με το ότι μπορεί να συλλάβει το Χ δίχως το Ψ (τον εαυτό μου δίχως σώμα, το τρίγωνο δίχως την ανάλογη ιδιότητα).

Εάν η κριτική του Αρνό είναι σωστή (και φαίνεται να μην έχει δεχτεί απάντηση), το κεντρικό επιχείρημα του Ντεκάρτ περί της μη υλικότητας του νου μάλλον αστοχεί και, αφού το άλλο του επιχείρημα (το επιχείρημα του αδιαίρετου) έχει κι αυτό αποδειχτεί ελλιπές, καταλήγουμε στο ότι η «πραγματική»

διάκριση μεταξύ νου και σώματος δεν έχει αποδειχτεί. Ο Ντεκάρτ, πάντως, έχει μια επιπλέον «χορδή στο δοξάρι του», η οποία δε φαίνεται καθαρά στους *Στοχασμούς*, αλλά υποδηλώνεται σ' ένα σχόλιο που κάνει προς απάντηση των ενστάσεων του Αρνό: «Όταν εξετάζω τη φύση του σώματος, δε βρίσκω τίποτα απολύτως σ' αυτό που να προσομοιάζει στη σκέψη» (AT VII. 227· CSM II. 160). Αυτό που εννοεί με το συγκεκριμένο σχόλιο είναι ότι, πέρα από τα επιχειρήματα των *Στοχασμών*, που όλα εκκινούν από το υποκείμενο «έξωθεν», ξεκινώντας από τη γνώση του στοχαστή για τον εαυτό του ως σκεπτόμενου όντος, ενδεχομένως να υπάρχει και κάποιο άλλο επιχείρημα για τη διάκριση νου και σώματος, που λειτουργεί αντιστρόφως και ξεκινά από την αντίληψή μας για τη φύση της *ύλης*. Η παραπάνω προσέγγιση, αρκετά ενδιαφέρουσα, είναι ακριβώς η ίδια με εκείνη που διατύπωσε ο Νικολά Μαλεμπράνς στα επόμενα χρόνια αυτού του αιώνα. Σύμφωνα με τον Μαλεμπράνς, ορθά αποδίδουμε συνειδητές καταστάσεις σε ένα νου καθ' όλα μη σωματικό ή σε μια ψυχή αντίστοιχα. Ένα τέτοιο συμπέρασμα, όμως, ισχυρίζεται ο Μαλεμπράνς στο έργο του *Χριστιανικοί και μεταφυσικοί στοχασμοί* του 1683, βασίζεται *μόνο* στην ιδέα μας για το σώμα:

Συμπεραίνετε ότι η απόλαυση, η θλίψη και όλα τα υπόλοιπα δεν ανήκουν σε μια σωματική υπόσταση, αλλά σε κάποια άλλη, που αποκαλείτε ψυχή, πνεύμα... Όλα όμως αυτά τα συμπεράσματα βασίζονται *μόνο* στη σαφή ιδέα ότι έχετε σώμα... αφού βλέπετε καθαρά στην ιδέα της έκτασης πως ό,τι αισθάνεστε μέσα σας δεν μπορεί να ανήκει στην *ύλη*.¹¹

Στους *Στοχασμούς* του Ντεκάρτ, η *ύλη* ορίζεται ως *res extensa* – εκτατή *ύλη*. Ήδη όμως στο έργο του *Αρχές της Φιλοσοφίας*, ο Ντεκάρτ παρέσχε μια πλήρη έκθεση αυτού ακριβώς που υποδηλώνεται σ' αυτόν τον ορισμό. Η *ύλη* ή η σωματική υπόσταση που εμφανίζεται δεν είναι στην πραγμα-

τικότητα τίποτα παραπάνω απ' αυτό που θα αποκαλούσαμε «ιδιότητα διάστασης» ή «ιδιότητα επέκτασης». Με άλλα λόγια, είναι απλώς αυτό που καταλαμβάνει χώρο. Πράγματι, ο Ντεκάρτ προχωρεί σε σημείο που να ισχυρίζεται ότι οι έννοιες του «χώρου» και της «σωματικής υπόστασης» στην πραγματικότητα δε διαφέρουν καθόλου:

Ας υποθέσουμε ότι ακολουθούμε την ιδέα που έχουμε για κάποιο σώμα, για παράδειγμα την ιδέα για μια πέτρα, αφήνοντας έξω οτιδήποτε μη ουσιαστικό για τη φύση του σώματος: Πρώτα απ' όλα θα αποκλείσουμε τη σκληρότητα, αφού, εάν η πέτρα λιώσει ή κονιοροτοποιηθεί, θα χάσει τη σκληρότητά της δίχως να πάψει μετά απ' αυτό να αποτελεί σώμα. Στη συνέχεια, θα αποκλείσουμε το χρώμα, αφού έχουμε δει συχνά πέτρες τόσο διανγείς, ώστε να φαίνεται ότι στερούνται χρώματος. Εν συνεχεία, θα αποκλείσουμε τη βαρύτητα, αφού, παρόλο που η φωτιά είναι υπερβολικά φωτεινή, εξακολουθεί να θεωρείται σωματική. Και τελικά θα αποκλείσουμε την ψυχρότητα και τη θερμότητα και όλες τις άλλες παρόμοιες ποιότητες, είτε επειδή θεωρείται ότι δεν ενυπάρχουν στην πέτρα είτε επειδή, εάν αλλάξουν την πέτρα, δε συνεπάγεται ότι αυτή η αλλαγή στερεί την πέτρα από τη σωματική της φύση. Ύστερα απ' όλα αυτά, θα δούμε ότι τίποτα δεν παραμένει στην ιδέα της πέτρας, πέρα από το ότι είναι κάτι που εκτείνεται σε μήκος, πλάτος και βάθος. Επίσης, αυτό είναι ακριβώς ό,τι περιλαμβάνεται στην ιδέα ενός χώρου... (ΑΤ VIII. 46· CSM I. 227).

Βάσει αυτής της υπερβολικά αυστηρής σύλληψης της υλικότητας, λέγοντας ότι «υπάρχει ύλη εδώ» δε σημαίνει τίποτα παραπάνω από το ότι υπάρχει γεωμετρικός χώρος ή όγκος κάποιων συγκεκριμένων διαστάσεων. Αν σκεπτόμαστε την ύλη κατ' αυτόν τον τρόπο, τότε η πιθανότητα να έχει αυτή σύνθετες ιδιότητες, όπως *συνείδηση*, φαίνεται να απορρίπτεται εξ αρχής. Πράγματι, δύσκολα μπορούμε να καταλάβουμε πώς η ύλη, όταν την έχουμε συλλάβει με τέτοιο τρόπο, μπορεί να κάνει το παραμικρό (πέρα από το να εξαπλώνεται και ίσως να εξωθείται και να προσκρούει σε άλλα κομμάτια ύλης – παρότι υπάρχουν προβλήματα ακόμα και ως προς αυτό¹²). Όσο η

Καρτεσιανή έννοια της ύλης διατηρούσε κάποια ισχύ, η απόλυτη αδράνεια της υλικής υπόστασης ήταν εγγυημένη. Στη συνέχεια, ο Τζορτζ Μπέρκλεϊ (ο οποίος σε κάθε περίπτωση απέρριπτε την ύπαρξη υλικής υπόστασης) μπόρεσε να υποστηρίξει ότι, ακόμα και αν κανείς εγγυάτο την ύπαρξη της ύλης, το γεγονός αυτό δε θα μπορούσε πιθανό να επηρεάσει τις αισθήσεις μας με κάποιον τρόπο, αφού «ακόμη και έτσι, δεν κατορθώνουμε να εξηγήσουμε, ούτε καν στοιχειωδώς, πώς το σώμα θα μπορούσε να επιδράσει στο πνεύμα».¹³

Δεδομένης της αντιληψής του περί της ύλης ως αμιγώς γεωμετρικής και εντελώς αδρανούς, μπορούμε εύκολα να καταλάβουμε πώς ο Ντεκάρτ μπόρεσε να θεωρήσει αξιωματικά ότι η ύλη, διά της καθαρής έκτασης, ήταν διακριτή, ακόμη περισσότερο ξένη, σε οποιοδήποτε είδος σκεπτόμενης υπόστασης. Αργότερα, τον ίδιο αιώνα, είναι αλήθεια ότι ο Τζον Λοκ (ο οποίος εκλεκτικά επιτέθηκε στο Καρτεσιανό πλαίσιο, όσον αφορά τη σκέψη και την έκταση¹⁴) έμελλε να υποστηρίξει το ενδεχόμενο ότι ο Θεός θα μπορούσε να «προσθέσει στην Ύλη την Ικανότητα της Σκέψης».¹⁵ Μια τέτοια «πρόσθεση» όμως θα μπορούσε να είναι, όπως και ήταν, προϊόν αυθαίρετου θεϊκού διατάγματος, προϊόν κάποιου θαυμαστού *ad hoc* ψηφίσματος.¹⁶ Και αν αυτό συνέβαινε, η σκέψη, με Καρτεσιανούς όρους, θα ήταν ακόμα και τότε πραγματικά διακριτή από οτιδήποτε υλικό, αφού δε θα υπήρχε καμιά σύνδεση ανάμεσα στην έκταση και τη σκέψη, καμιά ιδιότητα ή εκτατό υλικό το οποίο θα την καθιστούσε, διά του εκτατού υλικού, ικανή να σκεφτεί (Πρβλ. το σχόλιο του ίδιου του Ντεκάρτ: «όσο στενά και να έχει συνδέσει ο Θεός [το νου και το σώμα], η δύναμη διαχωρισμού τους, την οποία διέθετε από πριν, του να διατηρεί δηλαδή το ένα ξεχωριστό από το άλλο, είναι κάτι που δεν μπορεί να το παραγνωρίσει» και τα πράγματα, που ο Θεός έχει τη δύναμη να τα διαχωρίζει ή να τα διατηρεί ξεχωριστά, είναι όντως διακριτά»

(AT VII. 29· CSM I. 213).) Η Καρτεσιανή πρόκληση για τον υλιστή συνίσταται, λοιπόν, στο να δείξει πώς η συνείδηση θα μπορούσε πιθανό να είναι κάτι που προκύπτει από μια προσαρμογή της «απλής ύλης». Και στο βαθμό που οι σημερινοί υλιστές έχουν αρχίσει να αντιμετωπίζουν αυτή την πρόκληση, αυτό οφείλεται εν μέρει στο ότι η ίδια η έννοια της ύλης έχει προχωρήσει κατά πολύ πέραν του Καρτεσιανού μοντέλου της αδράνειας, ως εκτατού υλικού που χαρακτηρίζεται με αμιγώς γεωμετρικούς όρους. Δεν είναι ώρα να συζητήσουμε το βάσιμο των σύγχρονων υλιστικών απόψεων για το νου. Σ' όλες τις περιπτώσεις, όμως, η πρόταση ότι η σκέψη ίσως είναι μια ιδιότητα ενός δυναμικού ηλεκτρο-χημικού συστήματος, το οποίο περιλαμβάνει πάνω από δέκα δισεκατομμύρια συνδέσεις, δε μοιάζει πλέον «δύσκολη υπόθεση» καθ' οιονδήποτε τρόπο. Για τον Ντεκάρτ, μια δύσκολη –αδύνατη πράγματι– υπόθεση προϋποθέτει πως η απλή έκταση θα μπορούσε να προκαλέσει σκέψη.¹⁷

Το πρόβλημα της αλληλεπίδρασης

Η θέση της μη υλικότητας του νου που παρουσίασε ο Ντεκάρτ έφερε μια σωρεία προβλημάτων, τα οποία έμελλε να γίνουν τα εμπόδια της Καρτεσιανής φιλοσοφίας. Παίρνοντας τα πράγματα απ' την αρχή, όσο λογικό και να φαίνεται, σύμφωνα με τον Ντεκάρτ, ότι είμαι μια υπόσταση εξ ολοκλήρου ανεξάρτητη από το σώμα, υπόσταση η οποία «δεν απαιτεί καμιά θέση ή δεν εξαρτάται από κανένα υλικό πράγμα», εντούτοις η καθημερινή μου εμπειρία (να βλέπω με τα μάτια μου, να αισθάνομαι με τα χέρια μου, να ακούω με τα αυτιά μου, να πεινώ, να έχω πονόδοντο) πιστοποιεί –αλάνθαστα το δίχως άλλο– ότι είμαι σε μεγάλο βαθμό ενσώματο ον. Επίσης, τι σημαίνει για ένα μη υλικό πνεύμα να είναι ενσώματο; Πολλές φορές ο Ντεκάρτ

φαίνεται ότι παίζει με την ιδέα μιας τρόπον τινά «διάχυσης» του νου μέσα στο σώμα (AT VII. 442· CSM II. 298), διακινδυνεύοντας όμως έτσι να αποδώσει στο νου κάποιο είδος έκτασης ή «χωρητικότητας» – το ίδιο, δηλαδή, χαρακτηριστικό που η επίσημη θεωρία του για το νου απορρίπτει. Γενικά, επέμενε πως η ψυχή «πρέπει να είναι τέτοιας φύσης, ώστε να μην έχει καμιά σχέση με την έκταση, τις διαστάσεις ή τις άλλες ιδιότητες της ύλης, από τις οποίες συντίθεται το σώμα· σχετίζεται μόνο με τη συνολική συνάθροιση των οργάνων του σώματος» (*Πάθη της Ψυχής*: AT XI. 351· CSM I. 339).

Πώς όμως ένας μη υλικός νους εξασφαλίζει μια τέτοια ενοποιητική σχέση με όλο το σώμα; Οι περί της φυσιολογίας στοχασμοί του Ντεκάρτ τον οδήγησαν στην πεποίθηση ότι η ψυχή εξασκεί τις λειτουργίες της σε ένα συγκεκριμένο κομμάτι του εγκεφάλου: το *κωνάριον* ή κωνοειδή αδέν. Στην πρώιμη «πνευματική» θεωρία του για το νευρικό σύστημα, οι μύες του σώματος ενεργοποιούνται από κάποιο είδος λεπτού αερίου, γνωστού με τον όρο «ζωικό πνεύμα», που μέσω των νεύρων κινείται μπρος και πίσω ανάμεσα στον εγκέφαλο και τα σχετικά όργανα. Ο κωνοειδής αδέν, παρατηρούσε ο Ντεκάρτ, «είναι τοποθετημένος στο μέσο της υπόστασης του εγκεφάλου και ανακόπτεται πάνω από εκείνο το πέρασμα, μέσω του οποίου τα πνεύματα των προηγούμενων κοιλοτήτων επικοινωνούν με τα αντίστοιχα των επόμενων κοιλοτήτων». Εξυπηρετεί, λοιπόν, ιδανικά την εισαγωγή και την ανταπόκριση των κινήσεων του «ζωικού πνεύματος»: «η παραμικρή κίνηση μέρους αυτού του αδένι μπορεί να αλλάξει κατά πολύ την πορεία αυτών των πνευμάτων και, αντιστρόφως, κάθε αλλαγή της κίνησης των πνευμάτων, όσο μικρή κι αν είναι αυτή, μπορεί να βοηθήσει την αλλαγή των κινήσεων του αδένι» (*Πάθη* I, 31).¹⁸

Παρότι οι λεπτομέρειες αυτής της ιστορίας φαίνονται πλέον ενδεχομένως αλλόκοτες, η γενική προσέγγιση του

Ντεκάρτ στη φυσιολογία της ανθρώπινης συμπεριφοράς έχει αποδειχτεί σωστή σε ευρεία κλίμακα: υπάρχει μια μεταβίβαση παρορμήσεων ανάμεσα στον εγκέφαλο και στα όργανα του σώματος μέσω των νευρών (αν και τώρα πια είμαστε σε θέση να παρέχουμε μια ακόμα πιο σύνθετη ηλεκτροχημική περιγραφή, προκειμένου να αντικαταστήσουμε τους ακατέργαστους μηχανισμούς της Καρτεσιανής θεωρίας περί πνεύματος). Όσο όμως κι αν επεξεργαστούμε τις λεπτομέρειες, παραμένει ένας φιλοσοφικός γρίφος στην καρδιά της Καρτεσιανής θεωρίας, δηλαδή το ότι καλούμαστε να δεχτούμε την έννοια της διττής αιτιακής κίνησης ανάμεσα στο μη υλικό πνεύμα και στην εκτατή ύλη. Γνωρίζουμε από την καθημερινή εμπειρία ότι μια διανοητική αλλαγή (για παράδειγμα, η απόφαση μιας ψήφου) μπορεί να έχει ως αποτέλεσμα κάποιες σωματικές κινήσεις (π.χ. την ύψωση του χεριού), και γνωρίζουμε αντίστοιχα πως τα σωματικά επεισόδια μπορούν να προκαλέσουν τροποποιήσεις της συνείδησής μας (για παράδειγμα, το τρύπημα ενός δαχτύλου παράγει μια αίσθηση δυσφορίας). Ο Ντεκάρτ έχει σκιαγραφήσει κάποιους διαμεσολαβητικούς μηχανισμούς: η ψυχή δεν επιδρά άμεσα στο χέρι ή το πόδι, αλλά στον κωνοειδή αδένα, που με τη σειρά του παράγει κινήσεις των νευρών ή ανταποκρίνεται σ' αυτές, οι οποίες συνδέονται με το χέρι ή το πόδι. Σε κάποιο βαθμό όμως –στον κωνοειδή αδένα ή σε οποιοδήποτε άλλο τμήμα του εγκεφάλου επιλεγεί ως «έδρα της ψυχής»– πρέπει να υπάρχει μια ωμή διάδραση ανάμεσα σε δύο υποστάσεις εξ ολοκλήρου ξένες, το νου και την ύλη. Αυτή είναι και η κεντρική δυσκολία της θεωρίας του Ντεκάρτ για το νου.

Όταν ο Ντεκάρτ ρωτήθηκε πώς η ψυχή μπορεί να επηρεαστεί από το σώμα και αντίστροφα, δεδομένης της απόλυτης διαφοράς της φύσης τους, λέγεται ότι παραδέχτηκε πως αυτό είναι «πολύ δύσκολο να εξηγηθεί» (AT V. 163· CB 28).

Δυστυχώς, μια εξήγηση, υπό Καρτεσιανούς όρους, δε φαίνεται μόνο δύσκολη, αλλά και αδύνατη. Διότι το Καρτεσιανό μοντέλο εξήγησης προϋποθέτει πως εάν το Χ και το Ψ σχετίζονταν αιτιακά, τότε θα έπρεπε να υφίσταται κάποιος κατανοητός σύνδεσμος ανάμεσα στο Χ και το Ψ: Είτε το αίτιο πρέπει να είναι «παρόμοιο» με το αποτέλεσμα ή τα χαρακτηριστικά που εντοπίζονται στο αποτέλεσμα πρέπει να παρουσιάζονται με κάποια μορφή στο αίτιο. Επίσης, ο Ντεκάρτ όφειλε να παραδεχτεί πως δεν υφίσταται καθόλου κατανοητή σύνδεση μεταξύ ενός συγκεκριμένου τύπου κίνησης του εγκεφάλου (ή του κωνοειδούς αδένος) και ενός συγκεκριμένου τύπου αίσθησης. Ας πάρουμε το υπ' αριθμόν 3094 κινητικό μοντέλο, που συμβαίνει να παράγει ένα διακριτό τύπο αίσθησης (για παράδειγμα, ένα αίσθημα πόνου), ενώ τα πράγματα θα μπορούσαν να έχουν κι αλλιώς: «Ο Θεός θα μπορούσε να είχε κάνει τη φύση του ανθρώπου τέτοια, ώστε αυτή η συγκεκριμένη κίνηση του εγκεφάλου να έδειχνε κάτι διαφορετικό για το νου» (AT VII. 88· CSM II. 60). Ο Θεός απλώς διατάσσει ότι η κίνηση Μ θα έπρεπε να ενεργοποιεί την αίσθηση Σ, ενώ η Σ και η Μ, τελικά, παραμένουν ετερογενείς και ασύνδετες προσαρμογές δύο εξ ολοκλήρου ξένων υποστάσεων.¹⁹

Αυτός ο εντελώς τυχαίος ή «αυθαίρετος» χαρακτήρας της σχέσης μεταξύ των γεγονότων του εγκεφάλου και των διανοητικών αντιστοιχών υπογραμμίστηκε από τον Λάμπνιτς ως μείζον μειονέκτημα του Καρτεσιανού συστήματος. Όπως ορθά παρατηρούσε στο έργο του *Νέα Δοκίμια για την Ανθρώπινη Νόηση*, «οι Καρτεσιανοί... θεωρούν αυθαίρετες τις αντιλήψεις μας για τις [αισθητές] ποιότητες, ως εάν ο Θεός να τις είχε δώσει στην ψυχή καλή τη πίστει, δίχως να μεριμνήσει για οποιαδήποτε ουσιαστική σχέση ανάμεσα στις αντιλήψεις και τα αντικείμενά τους» (RB 56).²⁰ Η θέση του Ντεκάρτ δε βρίσκεται στην πραγματικότητα πολύ μακριά από τον «οκαζιοναλισμό»

του μαθητή του του Μαλεμπράνς, κατά τον οποίο ο Θεός παρεμβαίνει αξιοθαύμαστα, προκειμένου να επιβεβαιώσει ότι οι θελήσεις μας συνάγονται από εκείνες τις κινήσεις του σώματος που έχουν σχεδιαστεί για την επιτέλεσή τους και, αντίστροφα, ότι συγκεκριμένα μοντέλα σωματικών κινήσεων παράγουν ανάλογα συναισθήματα και αισθήσεις στην ψυχή:

Είναι η συνεχής και αποτελεσματική επίδραση της Θείας βούλησης πάνω μας αυτή που μας συνδέει τόσο στενά με τμήματα ύλης και εάν αυτή η επίδραση της βούλησής Του σταματούσε για ένα λεπτό, θα απάλασσόμασταν άμεσα από την εξάρτησή μας από το σώμα, καθώς και απ' όλες τις υπεισερχόμενες αλλαγές. Διότι δεν μπορώ να καταλάβω πώς συγκεκριμένοι άνθρωποι φαντάζονται ότι υπάρχει κατ' ανάγκη μια απόλυτη σχέση ανάμεσα στην κίνηση του [ζωώδους] πνεύματος ή του αίματος και των ψυχικών συναισθημάτων. Ελάχιστα μικροσκοπικά μέρη χολής αναμειγνύονται μέσα στον εγκέφαλο –συνεπώς η ψυχή διεγείρεται από κάποιο πάθος– και αυτό συνιστά μάλλον θυμό παρά αγάπη. Τι σχέση μπορεί να αναπτυχθεί ανάμεσα σ' ένα πάθος... από τη μια πλευρά, και στη σωματική κίνηση των τμημάτων του αίματος, που προσκρούουν σε συγκεκριμένα τμήματα του εγκεφάλου; Πώς μπορούν οι άνθρωποι να πειστούν ότι το ένα εξαρτάται από το άλλο και ότι η *ενότητα ή η σύνδεση δύο πραγμάτων τόσο μακρινών και ασύμβατων, όπως ο νους και η ύλη*, θα μπορούσε να προκληθεί και να διατηρηθεί με οποιονδήποτε άλλο τρόπο, πέρα από τη συνεχή και παντοδύναμη θέληση του δημιουργού της φύσης;²¹

Έτσι, ο οκαζιοναλισμός του Μαλεμπράνς, πόρρω απέχων από το να είναι μια εντυπωσιακή και μπαρόκ ανάπτυξη του Καρτεσιανού συστήματος, όπως συχνά υποστηρίζεται από σχολιαστές, παραπέμπει άμεσα στην επίκληση του ίδιου του Ντεκάρτ για τα θεία διατάγματα, προκειμένου να εξηγηθεί το γιατί κάποιες συγκεκριμένες αισθήσεις ακολουθούν κάποια αντίστοιχα γεγονότα του εγκεφάλου. Μόνο μια θεία επιταγή θα μπορούσε να γεφυρώσει το κενό ανάμεσα σε δύο πράγματα τόσο «μακρινά και ασύμβατα», όπως ο νους και η ύλη.²²

Η Σπινοζική απάντηση

Ο Σπινόζα είχε γοητευτεί από τη φιλοσοφία του Ντεκάρτ και σε πολλά σημεία, όπου αναφέρεται στο ζήτημα της ύλης και του νου, φαίνεται βαθιά εμποτισμένος από τις Καρτεσιανές ιδέες. Ο Σπινόζα αποδεχόταν σε μεγάλο βαθμό τη θεωρία του Ντεκάρτ περί του φυσικού κόσμου ως εκτατού υλικού και, όπως ακριβώς ο Ντεκάρτ, υποστήριζε πως η προφανής ποικιλία και η ποικιλομορφία των γύρω μας φυσικών φαινομένων θα μπορούσε να εξηγηθεί απλά ως ομάδα τροποποιήσεων ή «τρόπων» έκτασης («όπως όλα τα σχήματα (μπορούν να εξηγηθούν) ως θέσεις των μερών και ως κινήσεις των μερών»: AT VIII. 32· CSM I. 216). Έτσι και ο Σπινόζα υποστηρίζει πως όλα τα διαφορετικά σώματα που παρατηρούμε γύρω μας «διακρίνονται το ένα από το άλλο απλά από το λόγο της κίνησης και της στάσης, της ταχύτητας και της βραδύτητας» (G II. 97· C 458). Αξίζει, πάντως, να σημειωθεί πως ο Σπινόζα απορρίπτει τη θεμελιώδη Καρτεσιανή θέση, σύμφωνα με την οποία η σωματική υπόσταση είναι διαιρετή. Για τον Ντεκάρτ, η έκταση αυτομάτως υποδηλώνει τη διαιρετότητα: το να εκτείνεσαι σημαίνει να διαθέτεις διαστάσεις και αυτό, με τη σειρά του, υποδηλώνει ότι έχουμε να κάνουμε με μια συγκεκριμένη ποσότητα ύλης. Όπου μάλιστα υπάρχει ποσότητα, υπάρχει πάντοτε και μια δυνατότητα διαίρεσης. Έτσι, στη φυσική του Ντεκάρτ, οι έννοιες της «σωματικής υπόστασης», της «έκτασης», της «ποσότητας» και του «χώρου» είναι πρακτικά εναλλάξιμες (Αρχές II, 8-11), ενώ δηλώνεται σαφώς πως οτιδήποτε κατέχει μια ορισμένη έκταση μπορεί πάντοτε να διαιρεθεί σε δύο ή ακόμα λιγότερα μέρη (II, 20). Ο Σπινόζα, πάντως, επιμένει ότι δεν μπορεί να υφίσταται παρά μόνο μία, μοναδική και άπειρη υπόσταση, η οποία περιέχει τα πάντα, και ορμώμενος απ' αυτό υποστηρίζει ότι «είναι αδύνατο να διαμορφώσουμε μια αληθι-

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 αξιόλογης 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 αξιόλογης, 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-

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).

Περιστасιακά, 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 επικτό, 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 παρουσιάζουν 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 Σπινοζική 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 παραξένη 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*.

Για την έκφραση *lux rationis* («φως του λόγου») βλ. *Regulae*: AT X. 368, CSM I. 14. Η χρήση των μεταφορών του φωτός και της όρασης σε συνδυασμό με τις δυνάμεις του πνεύματος έχει μακρά ιστορία: βλ. Πλάτωνος *Πολιτεία*, 514-18, και Αυγουστίνου *De Trinitate*, XII, πρῶτοφ. 4. Οι ίδιες μεταφορές χρησιμοποιούνται και από τον Σπινόζα (βλ. Επιστολή 21: G IV. 126· C 375) και από τον Λάιμπνιτς (επιστολή στη Βασίλισσα Σοφία Σαρλότε του 1702: L. 549-50).

9. *Il Saggiatore*: Galileo VI. 232.

10. Πρβλ. Ρόμπερτ Μπόλ: «Εάν ετίθετο το ερώτημα πώς το χιόνι εκθαμβώνει τα μάτια, αυτοί [οι σχολαστικοί] θα απαντούσαν ότι συμβαίνει λόγω της ποιότητας της λευκότητας... και αν ρωτούσατε τι είναι η λευκότητα, θα σας έλεγαν ότι πρόκειται για μια πραγματική οντότητα, την οποία αυτοί ορίζουν ως ποιότητα». (*Η καταγωγή των μορφών και των ποιητών* (1672): Boyle 16). Βλ. επίσης Κεφάλαιο 2, για τα σχόλια του Ντεκάρτ περί της βαρύτητας.

11. Για τον Αριστοτέλη, κάθε αντικείμενο είχε τις δικές του μεθόδους και το δικό του επίπεδο ακρίβειας (ελληνικά στο κείμενο)· βλ. *Ηθικά Νικομάχεια* I, 2. Πρβλ. σ' αυτό την ακόλουθη παρατήρηση ενός σχολαστικού του 17ου αιώνα: «Όλες οι επιστήμες έχουν τις δικές τους αρχές και τα δικά τους αίτια, μέσω των οποίων καταδεικνύονται οι ιδιαίτερες ιδιότητες του δικού τους αντικειμένου. Εξ αυτού συνεπάγεται ότι δε νομιμοποιούμαστε να κάνουμε χρήση των αρχών μιας επιστήμης, προκειμένου να αποδείξουμε τις ιδιότητες κάποιας άλλης» (*Considerazioni... da Accademico Incognito* (1612), περιλαμβάνεται στο Galileo IV. 385). Σχετικά με το Πλατωνικό ιδεώδες της ενότητας της γνώσης, βλ. Πλάτωνος *Πολιτεία*, 511.

12. Πρβλ., για παράδειγμα, *Μοναδολογία*, πρῶτοφ. 31 κ.ε. Πάντως, ο Σπιούαρτ Μπράουν υποστήριξε ότι συχνά οι φιλοσοφικές πεποιθήσεις του Λάιμπνιτς έχουν ένα χαρακτηριστικό αποσπασματικό, πράγμα που δε συμβαδίζει με το ιδεώδες της συστηματικής ενότητας. Βλ. Brown (2), 204 κ.ε. Για μια πιο τυπική «ουστηματική» ερμηνεία, πρβλ. με Rescher, κεφ. Γ' και για μια καλύτερη εποπτεία, βλ. Ross 73-5.

13. Παρότι, όπως παρατηρήσαμε και παραπάνω, οι ορθολογιστές θεωρούσαν ότι είχαν πάρει τις αποστάσεις τους από την ορθόδοξη Αριστοτελική-σχολαστική διδασκαλία, καθώς υπερασπίζονταν την εσωτερική διασύνδεση όλων των γνώσεων, εντούτοις υπάρχουν πολλά σημεία στη σκέψη του ίδιου του Αριστοτέλη που θα μπορούσαν να χαρακτηριστούν ντετερμινιστικά. Πρβλ. τις απόψεις του για την επιστημονική νόηση στα *Αναλυτικά ύστερα* I, 4. Βλ. Cottingham (I) 28 κ.ε.

14. Βλ. Hume (2), τμήμα VII, μέρος 2. Σ' ένα ενδιαφέρον κείμενο με τίτλο «Η αρμονία ενάντια στη σταθερή σύζευξη», ο Χάιντ Ισιγκούρο υποστηρίζει ότι, αντί να συγκρίνουμε την «εμπειριστική» άποψη του Χιουμ για την αιτιότητα με την «ορθολογιστική» αντίθετη θέση, πιο αποδοτικό θα ήταν να επισημάνουμε μιαν αντίθεση ανάμεσα στη «στάση των στοχαστών που πιστεύουν ότι... η κατανόηση της σφαιρικής δομής των πραγμάτων προσθέτει στην από την πλευρά μας κατανόηση των διαδικασιών που διαδραματίζονται στο εσωτερικό τους, και στους στοχαστές που επιθυμούν να εμμείνουν στην περίπτωση προς περίπτωση περιγραφή των ακολουθιών... Ο Ντεκάρτ, ο Σπινόζα και ο Λάιμπνιτς, καθώς και ο Λοκ, ανήκαν στην πρώτη ομάδα, ενώ ο Χιουμ και ο Μπέρκλεϊ στη δεύτερη» (Kennedy (2) 82-3).

15. Βλ. όμως παρακάτω Κεφάλαιο 2.

16. Locke IV. iii. 25.

17. Σχετικά με την πεσιμιστική άποψη του Λοκ για την προοπτική επίτευξης αποδεικτικής γνώσης των πραγματικών ουσιών των πραγμάτων, βλ. Locke III. vi. 9.

18. Gripe 138.

19. «Ο τύπος της ιδιότητας που χρησιμοποιείται στις επιστήμες μοιάζει να συνδέεται με την αναγκαιότητα και όχι με τον *a priori* χαρακτήρα ή την αναλυτικότητα. Για παράδειγμα, η συνύπαρξη των κατηγορημάτων «θερμότερος» και «έχον υψηλότερη μέση κινητική ενέργεια» είναι αναγκαία, όχι όμως και *a priori* (ό.π.). Βλ. παρακάτω Cottingham (I), 115 κ.ε.

20. Η εχθρική θέση έναντι του ορθολογισμού έχει μια μακρά ιστορία· πρβλ. τις περίφημες επικρίσεις του Καντ κατά των αξιώσεων του «καθαρού λόγου»: «Το ελαφρό περιστέρι, καθώς σχίζει τον αέρα με το ελεύθερο του πέταγμα, ίσως να φαντάζεται ότι το πέταγμα θα ήταν ευκολότερο σε κενό χώρο» (Kant A5, B8).

21. Για τον ορθολογισμό ως έννοια συμπλέγματος, βλ. Cottingham (I), κεφ. I.

22. Παλαιότερα Haye, η πόλη μετονομάστηκε σε La Haye-Descartes και τώρα είναι γνωστή απλώς ως «Ντεκάρτ». Το σπίτι όπου γεννήθηκε ο Ντεκάρτ υπάρχει ακόμα και έχει γίνει πλέον μικρό μουσείο.

23. Στο *Λόγο* ο Ντεκάρτ περιγράφει το Λα Φλες ως «μία από τις διασημότερες σχολές της Ευρώπης». Μεταξύ των δασκάλων του ήταν κι ο ιησουΐτης Πατέρας Ντινέ, αργότερα αρχηγός του ιησουιτικού τάγματος στη Γαλλία, στον οποίο ο Ντεκάρτ πολλά χρόνια μετά έγραψε μια ανοιχτή επιστολή, η οποία δημοσιεύτηκε με τη δεύτερη έκδοση των *Στοχασμών* (AT VII. 563 κ.ε.· CSM II. 384 κ.ε.).

24. Ο Ντεκάρτ στο *Λόγο* υπαινίσσεται ότι «έγινε δεκτός στην τάξη των σοφών» (*au rang des doctes*: AT VI. 4· CSM I. 113). Η διδακτορική του διατριβή ανακαλύφθηκε πρόσφατα και βρίσκεται στη διαδικασία της έκδοσης. Βλ. Marion vi.

25. Το συγκεκριμένο επεισόδιο καταγράφεται με μια μακροσκελή αφήγηση από το βιογράφο του Ντεκάρτ, τον Αντριάν Μπαγιέ (Baillet, βιβλίο I, κεφ. 1). Μετάφραση του σχετικού κειμένου βρίσκεται και στον Cottingham (2) 161 κ.ε.

26. Αρκετές επιστολές μαρτυρούν πως, παρόλο που η *Γεωμετρία* δεν εκδόθηκε μέχρι το 1638, ο ενθουσιασμός του Ντεκάρτ γι' αυτά τα προβλήματα που πραγματεύεται ξεκινά πολλά χρόνια πριν. Βλ. επιστολές στον Μερσέν της 15ης Απριλίου 1630 (AT I. 139) και 12ης Σεπτεμβρίου 1638 (AT II. 361-2).

27. Πρβλ. *Μετεωρολογία*: AT VI. 239, αναφέρεται στο CSM I. 187.

28. «Επιθυμώ να ζήσω ειρηνικά και να συνεχίσω τη ζωή μου βάσει του motto *Bene vixit qui bene latuit*» (επιστολή στον Μερσέν, Απρίλιος 1634: AT I. 285· K 25). Η λατινική φράση (του Οβιδίου) σημαίνει στην κυριολεξία «έχει καλά όποιος κατόρθωσε να διαφύγει της προσοχής».

29. Το παιδί συνελήφθη, ενώ ο Ντεκάρτ ζούσε στο Άμστερνταμ. Γεννήθηκε στις 19 Ιουλίου του 1635 και πέθανε στις 7 Σεπτεμβρίου του 1640.

30. Ο Γαλιλαίος ήταν μεγαλύτερος από τον Ντεκάρτ, κατά τριάντα χρόνια περίπου, και ήταν ήδη διάσημος σ' ολόκληρη την Ευρώπη από τα μέσα της δεκαετίας του 1630. Η ανακάλυψή του για τους δορυφόρους του Διός έλαβε χώρα το 1611, όταν ο Ντεκάρτ ήταν μόλις δεκαπέντε ετών. Το γεγονός γιορτάστηκε στο Λα Φλες με την απαγγελία ενός ποιήματος προς τιμήν του.

31. Η πρώτη έκδοση παρουσιάστηκε στο Παρίσι. Η δεύτερη (συμπεριλαμβανομένων των Αντιρρήσεων του Μπουρντέν) εκδόθηκε από τον Ελζεβίρ του Άμστερνταμ. Για περισσότερες πληροφορίες περί της σύνθεσης και έκδοσης των *Στοχασμών* και των *Αντιρρήσεων και Απαντήσεων* βλ. CSM II. 1-2 και 63-5.

32. Ο Ντεκάρτ διέμεινε στο Άμστερνταμ από το Δεκέμβριο του 1633 μέχρι την άνοιξη του 1635. Έζησε στο Κάλβερστραατ (μια περιοχή όπου πολλοί εκ των κρεοπωλών της πόλης τύγχανε να κατοικούν), κι έτσι ήταν σε θέση να επεκτείνει το ενδιαφέρον του στη φυσιολογία, καθώς εξασφάλιζε πτώματα ζώων για ανατομές.

33. Η δογματική αυστηρότητα της εβραϊκής κοινότητας στο Άμστερνταμ γίνεται κατανοητή μέσω της καταδίωξης από την Ισπανία, απ' όπου πολ-

λοί είχαν προσφύγει στο Άμστερνταμ κι έγιναν νέα μέλη της κοινότητας. Έχοντας αναγκαστεί να προδώσουν τις πεποιθήσεις τους –ακόμα και στο βαθμό της υποχρεωτικής προσχώρησης στο χριστιανισμό– δεν προκαλεί έκπληξη το ότι ένιωθαν την ανάγκη να πιστοποιούν την ακεραιότητα της πίστης τους μ' έναν αντισυμβατικό τρόπο.

34. Για περισσότερες πληροφορίες περί του Ντε Βρες, του Μέγιερ και άλλων αλληλογράφων του Σπινόζα αυτής της περιόδου, βλ. τις σημειώσεις που μας παρέχει ο Κέρλεϊ στο C 159 κ.ε.

35. Η ολλανδική εκδοχή, *Korte Verhandelng van God, de Mensch en des zelfs Welstand*, είχε γίνει γνωστή περίπου από το 1704, όταν θεωρήθηκε από τον Γκότλμπ Στόλε. Βλ. C 46.

36. Ο Όλντενμπουργκ έγραψε στον Σπινόζα τον Ιούλιο του 1662: «Η ομάδα των φιλοσόφων που σου είχα αναφέρει έχει μετατραπεί τώρα, με την εύνοια του Βασιλιά μας, σε Βασιλική Εταιρεία και προστατεύεται με Δημόσια Προνόμια» (G IV. 37· C 189). Ο ίδιος ο Όλντενμπουργκ έγινε ο πρώτος γραμματέας της Εταιρείας.

37. Βλ. το σχόλιο στο C 173-88 για περισσότερες πληροφορίες σχετικά με τα σημεία στα οποία ο Σπινόζα διέφερε από τον Μπόιλ. Το σπουδαιότερο απ' αυτά ήταν η ρητή του απόρριψη για οποιοδήποτε στοιχείο παρέπεμπε στην τελεολογική εξήγηση (G IV. 32· C 185)· βλ. Κεφάλαιο 5.

38. Για περισσότερα περί του Μπόιλ, βλ. Alexander, μέρος I, καθώς και την εισαγωγή του εκδότη στο Boyle ix. κ.ε.

39. Πρβλ. τον «ηθικό κώδικα» που ο Ντεκάρτ συμπεριέλαβε στο *Λόγο* –έναν κώδικα του οποίου το πρώτο αξίωμα ήταν «να υπακούω στους νόμους και τα έθιμα της χώρας μου, εμμένοντας πάντα στη θρησκεία, στην οποία έχω καθοδηγηθεί με τη βοήθεια της Θείας Χάρητος» (AT VI. 23· CSM I. 122). Αναφέρεται ότι ο Ντεκάρτ παρατήρησε αργότερα ότι ήταν «αναγκασμένος να συμπεριλάβει αυτούς τους κανόνες λόγω της παρουσίας ανθρώπων όπως οι σχολαστικοί, οι οποίοι θα υποστήριζαν, σε αντίθετη περίπτωση, ότι είχε την πρόθεση να κάνει χρήση της μεθόδου του προκειμένου να ανατρέψει τη θρησκεία και την πίστη» (*Συζήτηση με τον Μπούρμαν* (1648): AT V. 178· CB 49).

40. Σύμφωνα με τον Λάμπνιτς, ο Σπινόζα είχε προετοιμάσει μια αφίσσα τοίχου, η οποία επιγραφόταν *Ultimi barbarorum* και θα την επιδείκνυε στον κόσμο, εάν ο ιδιοκτήτης του σπιτιού του δεν τον κλείδωνε μέσα στο σπίτι (πηγή: ένα χειρόγραφο σημείωμα του Λάμπνιτς, αναφέρεται στο Friedmann 108).

41. Η προφορά της θέσης του καθηγητή προήλθε από τον Εκλέκτορα

του Παλατινάτου και μεταβιβάστηκε από τον Φαμπρίτιους: βλ. Επιστολή 47 (G IV. 234· W 265).

41. Ο συγγραφέας αυτής της επιστολής είναι ο Δρ Σούλερ, αλλά αναφέρει την περιγραφή του Έρενφριντ Βάλτερ φον Τσίρνχαους, ενός σπουδαίου αλληλογράφου του Σπινόζα, οι επιστολές του οποίου περιέχουν κάποια αιχμηρά ερωτήματα και κριτικές σχετικά με την *Ηθική*.

42. Βλ. Επιστολή 45 (με ημερομηνία 5 Οκτωβρίου 1671) και Επιστολή 46 (την απάντηση του Σπινόζα) (W 261-5).

43. Ο Σπινόζα ήταν χαρακτηριστικά προσεκτικός όταν επρόκειτο να επιτρέψει σε κάποιον ξένο να δει το έργο του: «Απ' όσο μπόρεσα να καταλάβω από τις επιστολές του, ο Λάιμπνιτς μου φαίνεται άνθρωπος με φιλελεύθερο νου και με καλή κατάρτιση στην επιστήμη. Και πάλι όμως δε βρίσκω φρόνιμο να του εμπιστευτώ τα κείμενά μου από τόσο νωρίς. Θα ήθελα πρώτα να μάθω τι κάνει στη Γαλλία, καθώς και να ακούσω και την άποψη του φίλου μας του Τσίρνχαους· σε κάθε περίπτωση, γνωρίζει περισσότερες ενδόμυχες πλευρές του χαρακτήρα του» (Επιστολή 72, 18 Νοεμβρίου 1675: G IV. 305· W 341).

44. *Tractatus Politicus*, κεφ. I, τμ. 4. Για τις απόψεις του Σπινόζα περί του ρόλου της νόησης στον έλεγχο των παθών, βλ. Κεφάλαιο 5.

45. Βλ. Κεφάλαιο 2.

46. Ο εκδότης των *Acta Eruditorum* ήταν ο Ότο Μένκε, καθηγητής Ηθικής και Πολιτικής Φιλοσοφίας στη Λειψία. Ο Λάιμπνιτς είχε παλαιότερα συζητήσει με τον Μένκε για το στήσιμο του περιοδικού και είχε τακτική συμβολή στις πρώτες εκδόσεις. Βλ. Aiton 115 κ.ε.

47. Ο Λάιμπνιτς υπήρξε αρχικά πρόεδρος της Εταιρείας Επιστημών του Βερολίνου, η οποία είχε συσταθεί υπό την προστασία του Εκλέκτορα του Βρανδεμβούργου το 1700 (βλ. Aiton 251 κ.ε.). Ο Λάιμπνιτς εργάστηκε επίσης (ανεπιτυχώς) για την ίδρυση παρόμοιων εταιρειών στη Δρέσδη, τη Βιέννη και την Αγία Πετρούπολη.

48. Ο τόμος-μαμούθ του Μαλεμπράνς *Η αναζήτηση της αλήθειας* βρισκόταν στη διαδικασία της σύνθεσης ενόσω ο Λάιμπνιτς ήταν στο Παρίσι. Εκδόθηκε για πρώτη φορά στα 1674-5 και στη συνέχεια δέχτηκε πολλές τροποποιήσεις, μέχρι την τελική έκδοση που παρουσιάστηκε το 1712. Παρότι η έμπνευση πίσω από το έργο του Μαλεμπράνς ήταν η φιλοσοφία του Ντεκάρτ, η *Αναζήτηση* άσκησε μεγάλη επίδραση από μόνη της, ιδιαίτερα στα ερωτήματα που σχετίζονται με την αιτιότητα. Για κάποιες σημαντικές διαφορές ανάμεσα στις απόψεις του Μαλεμπράνς περί του νου και σ' εκείνες του Ντεκάρτ, βλ. Κεφάλαιο 4.

49. Ο Αρνό ήταν ο συγγραφέας της Τέταρτης Ομάδας Αντιρρήσεων στους *Στοχασμούς* του Ντεκάρτ, που εκδόθηκαν το 1641· την εποχή της συνάντησής του με τον Λάιμπνιτς ήταν λίγο παραπάνω από εξήντα ετών. Για τις κριτικές του Αρνό στον Ντεκάρτ, βλ. Κεφάλαιο 4· για τη διάσημη διαμάχη του με τον Μαλεμπράνς, βλ. Κεφάλαιο 3.

50. Κανένας δε δημοσίευσε τα αποτελέσματα στα οποία είχε καταλήξει πριν το 1680, αλλά οι οπαδοί του Νεύτωνα ισχυρίζονται ότι ο Λάιμπνιτς είχε πάρει τις βασικές του ιδέες από μια επιστολή που είχε λάβει από τον Όλντεμπουργκ το 1675, όπου περιγράφονταν τα πορίσματα του Νεύτωνα. Στην πραγματικότητα, όμως, η ορολογία του Λάιμπνιτς και η μέθοδος της διαδικασίας που ακολουθεί διαφέρουν ολοσχερώς από του Νεύτωνα. Για μια λεπτομερή έκθεση των επαφών του Λάιμπνιτς με τον Όλντεμπουργκ και το Νεύτωνα στη δεκαετία του 1670, βλ. Aiton 337 κ.ε.

51. Ο προστάτης του Λάιμπνιτς, ο Βαρόνος του Μπρίντεμπουργκ, εκείνο τον καιρό είχε πεθάνει. Ο Εκλέκτορας του Μάιντς είχε πεθάνει επίσης από το 1673. Βλ. Aiton 59-60 σχετικά με τις προσπάθειες του Λάιμπνιτς να παραμείνει στο Παρίσι.

52. Russell (I), κεφ. I, πργρφ. 1.

53. Το ενδιαφέρον του Λάιμπνιτς για τα μηχανήματα είναι φανερό από το περίπλοκο σχέδιό του για τον καθαρισμό των υπονόμων του Χαρτζ, το οποίο περιλάμβανε την κατασκευή ενός νέου τύπου ανεμόμυλου, καθώς και μιας αντλίας χωρίς τριβές (βλ. Aiton 87 κ.ε.).

54. Η Βασίλισσα Σοφί Σαρλότε, πάντως, δεν πρόλαβε να δει την έκδοση της *Θεοδικίας*, καθώς βρήκε τραγικό θάνατο το 1705. Για μια έκθεση των συζητήσεων που είχε με τον Λάιμπνιτς, βλ. Aiton 255 κ.ε.

55. Ο Λάιμπνιτς επισήμανε λίγο μετά την έκδοση της *Ηθικής* ότι περιείχε πολλές «άριστες σκέψεις» που συμφωνούσαν με τις δικές του, αλλά την ίδια στιγμή «δεχόταν την πρόνοια και την αθανασία μόνο κατ' όνομα». «Συνεπώς θεωρώ», συνεχίζει, «ότι το βιβλίο είναι επικίνδυνο για όσους μουν στον κόπο να το καταλάβουν. Οι υπόλοιποι δε θα κάνουν την απαραίτητη προσπάθεια να το κατανοήσουν» (επιστολή στο Justel, Φεβρουάριος 1678: L 195).

56. Από τις *Αρχές της Φύσης και της Χάρητος* (1714). Για τις προσπάθειες του Λάιμπνιτς να συμφιλιώσει τη θρησκευτική πίστη με τις απαιτήσεις της νέας κοσμολογίας, βλ. Κεφάλαιο 5.

Κεφάλαιο 2

1. Αναφορές από Ντεκάρτ: AT X. 217, ALQ I. 52. Πρόλογος του Μάγιερ: G I. 128· C 225. Λάμπνιτς: επιστολή στον Τομάσιους: GP IV. 163· L 94.
2. Η αίσθηση της αποστολής που είχε ο Ντεκάρτ χρονολογείται από την περίφημη ημέρα του στοχασμού που την ακολούθησε μια νύχτα γεμάτη όνειρα, μέσα σ' ένα δωμάτιο θερμαινόμενο μόνο με μια σόμπα, στο Δούναβι, το Νοέμβριο του 1619. Βλ. Κεφάλαιο 1, σημείωση 25.
3. Το λατινικό *principium* είναι η λέξη που χρησιμοποιείται συνήθως για την «αρχή» (για παράδειγμα, είναι η λέξη που χρησιμοποιείται στη Γένεση, στη λατινική της μετάφραση του 4ου αιώνα: «Εν αρχή, ο Θεός δημιούργησε τον ουρανό και τη γη»). Η αντίστοιχη ελληνική λέξη *αρχή* χρησιμοποιείται κι αυτή τόσο με την έννοια της αρχής (έναρξης), όσο και της «πρώτης αρχής». Βλ. Πλάτωνος *Πολιτεία*, 511.
4. Πρβλ. αυτό στην κριτική του Γαλιλαίου: «το να ισχυριζόμαστε ότι το ξύλο του ελάτου δε βουλιάζει λόγω του ότι περιέχει κυρίως αέρα, δεν είναι τίποτα παραπάνω από τον ισχυρισμό ότι το ξύλο του ελάτου δε βουλιάζει διότι είναι λιγότερο βαρύ από το νερό» (*Λόγος περί των Πλωτών Σωμάτων*, 1612: Galileo IV. 87).
5. Πρβλ. τα δηκτικά σχόλια του Ντεκάρτ στο *Le Monde* σχετικά με τον κλασικό σχολαστικό ορισμό της κίνησης (που έχει παρθεί από τον Αριστοτέλη): *motus est actus entis in potentia, prout in potentia est*. Ο Ντεκάρτ παρατηρεί: «για μένα αυτές οι λέξεις είναι τόσο σκοτεινές, ώστε είμαι αναγκασμένος να τις αφήσω στη λατινική, καθώς δεν μπορώ να τις ερμηνεύσω. Και πράγματι η πρόταση "Η κίνηση είναι η πραγματικότητα ενός δυναμικού όντος στο βαθμό που είναι δυναμικό" δεν μπορεί να μεταφραστεί με μεγαλύτερη σαφήνεια» (AT XI. 39· CSM I. 94).
6. Bayle 364 (κάτω από τον «Ζήνωνα από την Ελέα»).
7. Πρβλ. τους *Κανόνες* (AT X. 372· CSM I. 16), καθώς και την *Αναζήτηση της αλήθειας* (AT X. 485· CSM II. 400). Για άλλες περιπτώσεις, όπου χρησιμοποιείται η μεταφορά του «φωτός του λόγου», βλ. Κεφάλαιο 1, σημείωση 8. Πρβλ. ακόμα και τα βιβλικά χωρία που αναφέρει ο Μαλεμπράνς (Malebranche 231).
8. Βλ. *Αρχές* IV, 196: AT VIII. 320· CSM I. 283. Το φαινόμενο επιβεβαιώνεται στη σύγχρονη ιατρική. Κατά μία έννοια, τα επιλεγμένα παραδείγματα που περιέχουν αισθήσεις είναι για τον Ντεκάρτ δυνάμει παραπλανητικά, καθώς επιμένει ότι, ακόμα κι αν όλες οι εξωτερικές υποθέ-

- σεις έχουν «αποκλειστεί», ακόμα και τότε θα υφίσταται κάτι το εγγενώς σκοτεινό και ασαφές σε σχέση με την αισθητηριακή μας εμπειρία. Πρβλ. *Αρχές* I, 68 και 69.
9. Ο Ντεκάρτ συνδέει σαφώς τις έννοιες «*mathesis*» και «*disciplina*» στο AT X. 378· CSM I. 19. Η έννοια μιας «καθολικής μάθησης» έχει τις ρίζες της στην ελληνική φιλοσοφία, πράγμα που ο Ντεκάρτ αναγνωρίζει σχολιάζοντας ότι «πρόκειται για έναν όρο σεβαστό με στέρεο νόημα». Η έννοια αυτή φαίνεται ότι κατείχε εξέχουσα θέση στις διδασκαλίες της Ακαδημίας (ιδρύθηκε από τον ανιψιό του Πλάτωνα, τον Σπεύσιππο). Βλ. ALQ I. 98.
10. *De Dignitate et Augmentis Scientiarum* (1623), III, i (Bacon 453).
11. Η περίφημη λατινική φράση δεν υπάρχει στους *Στοχασμούς*, αλλά μπορεί να εντοπιστεί στις *Αρχές* (I, 7) και στη γαλλική εκδοχή («je pense donc je suis») του τέταρτου μέρους του *Λόγου* (AT VI. 32· CSM I. 127).
12. Βλ. αναφορά στον Αρχιμήδη στον Πρώτο Στοχασμό: AT VII. 24· CSM II. 14. Βλ. επίσης και την Έβδομη Ομάδα Απαντήσεων: «όταν ένας αρχιτέκτονας θέλει να χτίσει ένα σπίτι, σκάβει τάφρους και απομακρύνει τη μαλακή άμμο... Κατά τον ίδιο τρόπο, πέταξα οτιδήποτε μπορούσε να υπόκειται σε αμφισβήτηση και, όταν κατάλαβα ότι είναι αδύνατο να αμφιβάλλω εάν μια αμφισβητούσα ή σκεπτόμενη ουσία υπάρχει, εξέλεξα τούτο ως βασικό πρώτο δεδομένο, στο οποίο θα μπορούσα να θέσω τα θεμέλια της φιλοσοφίας μου» (AT VII. 537· CSM II. 366).
13. Γι' αυτή τη φράση βλ. AT VII. 70· γραμμή 17· CSM II. 48. Βλ. *Αναζήτηση της αλήθειας*: AT X. 513· CSM II. 408.
14. Αυτό το σημείο συνδέεται με ένα άλλο χαρακτηριστικό, που παρουσιάζει η Καρτεσιανή «*scientia*», και το οποίο θα μπορούσε να οριστεί ως *ψυχολογική σταθερότητα*. Ο Ντεκάρτ ισχυρίζεται πως, αφού ο στοχαστής έχει εξασφαλίσει ότι η αξιοπιστία των αντιλήψεών του υπογραμμίζεται από τη γνώση της ύπαρξης ενός μη εξαπατούντος δημιουργού, δεν υπάρχει λόγος να φοβόμαστε ότι συνακόλουθες αμφιβολίες θα μπορούσαν να υπονομεύσουν την έλλογή του πίστη σε ό,τι έχει αντιληφθεί σαφώς και διακριτά. Βλ. Δεύτερη Ομάδα Απαντήσεων: AT VII. 141· CSM II. 101. Βλ. επιπλέον Kenny (I) 192 κ.ε. και J. Thumac, «Βεβαιότητα και Καρτεσιανή Μέθοδος», στο Hooker 56-61.
15. «Όταν κάποιος λέει "σκέφτομαι άρα υπάρχω", δε συμπεραίνει την ύπαρξη από τη σκέψη μέσω κάποιου συλλογισμού, αλλά την αναγνωρίζει ως κάτι αυταπόδεικτο, με μια απλή νοητική εποπτεία» (AT VII. 140· CSM II. 100. Βλ. επίσης *Συζήτηση με τον Μπούρμαν*, AT V. 147· CB 4).

16. Από το βιβλίο του Τζον Όμπρεϊ για τη σύντομη ζωή του Χομπς: Aubrey 230.
17. Ο Πάππους αναφέρεται στην αφιερωτική επιστολή των *Στοχασμών*, AT VII. 4· CSM II. 5
18. «Στην *ανάλυση* θεωρούμε το αποτέλεσμα που αναζητούμε ως έγκυρο δεδομένο και ψάχνουμε οτιδήποτε προάγει αυτό το δεδομένο και, στη συνέχεια, οτιδήποτε προηγείται αυτού, και οδηγούμε τα βήματά μας προς τα πάνω με τρόπο που να φτάνουμε σε κάποια πρόταση ήδη γνωστή, τέτοια που να κατέχει το κύρος του αξιώματος. Αντίθετα, στη *σύνθεση* θεωρούμε δεδομένες εκείνες τις προτάσεις, στις οποίες φτάνουμε στο τέλος της ανάλυσης και τις αναδεικνύουμε σε συνέπειες αυτών των προτάσεων που στην ανάλυση θεωρούνταν πρότερες, συνδέοντας κάθε πρόταση με την επόμενη, έως ότου φτάσουμε τελικά στην παραγωγή του επιθυμητού αποτελέσματος» (Πάππους ο Αλεξανδρεύς, *Collectiones*, 634-6, εμφαν. σε Engfer 79).
19. Γι' αυτό το θέμα των *Στοχασμών*, βλ. τα σχόλια στο CB 69 κ.ε.: βλ. επίσης και την εισαγωγή του Μπέρναρντ Γουίλιαμς στο Cottingham (3) viii-x.
20. Βλ. Putnam, κεφ. 3 και 5, και Churchland, κεφ.7, για δύο από τις σαφέστερες παρουσιάσεις που εμφανίζονται ανάμεσα σε πολλές σύγχρονες συζητήσεις περί αυτών των θεμάτων.
21. *Σκέψεις*, αριθμ. 434 (Pascal II. 343). Για τη σχέση ανάμεσα στον Καρτεσιανισμό και στο σκεπτικισμό στα τέλη του 17ου αιώνα, βλ. Popkin, κεφ. 1.
22. Η «γεωμετρική απόδειξη» τυπώθηκε στο τέλος της Δεύτερης Ομάδας Απαντήσεων στους *Στοχασμούς*. Βλ. Αξίωμα 4 στο AT VII. 165· CSM II. 116. Σχετικά με τη συζήτηση για τα αιτιακά επιχειρήματα της ύπαρξης του Θεού, βλ. Κεφάλαιο 3.
23. Περισσότερα στοιχεία για το διάλογο Ντεκάρτ και Μπούρμαν περί αυτού του ζητήματος, βλ. CB xxvi κ.ε.
24. Βλ. Cottingham (2) 66 κ.ε. για περισσότερα στοιχεία σ' ό,τι αφορά τη συζήτηση του προβλήματος του Καρτεσιανού κύκλου και πιθανές λύσεις του. Από την πληθώρα κειμένων γι' αυτό το ζήτημα, κάποιες από τις πλέον διαφωτιστικές συζητήσεις είναι του A. Gewirth, «Σαφήνεια και Διακρίσιμότητα στον Ντεκάρτ», *Φιλοσοφία*, 1943 (επανατυπώθηκε στο Doney)· Wilson 130 κ.ε., Williams 184 κ.ε.
25. Υπάρχουν κάποιες αντιστοιχίες σε επιστημονικά έργα: Στα *Principia* του Νεύτωνα (1687) χρησιμοποιείται η αξιωματική παρουσίαση. Δεν

- τίθεται όμως θέμα σύγκρισης με την *Ηθική*, ούτε ως προς το μέγεθος ούτε ως προς την έκταση επεξεργασίας του απαγωγικού μοντέλου.
26. Υπάρχουν κάποιες παραλλαγές: το τμήμα III, για παράδειγμα, αναφέρει «αιτήματα», όχι όμως αξιώματα. Το τμήμα V δεν έχει ορισμούς.
27. Στην πραγματικότητα, μόνο τα πρώτα δύο τμήματα των *Αρχών* ερμηνεύονται· το έργο τελειώνει λίγο μετά την έναρξη της έκθεσης του τρίτου μέρους. Ένα παράρτημα γνωστό ως *Μεταφυσικές Σκέψεις* περιέχει ενδιαφέρουσες συζητήσεις σχετικά με τα σημεία εκείνα όπου οι απόψεις του Σπινόζα διαφέρουν από εκείνες του Ντεκάρτ.
28. *Συζήτηση με τον Μπούρμαν*: AT V. 153· CB 12. Βλ. τα σχόλια του Curley στο C 224, σημείωση.
29. Βλ. τη χαρακτηριστική ιστορία, σχετικά με το πώς ο Χομπς «ερωτεύτηκε τη Γεωμετρία», αφού βρήκε ένα αντίτυπο του Ευκλείδη (Aubrey 230).
30. Ό,τι απομένει είναι «προβλήματα», δηλαδή ασκήσεις για το πώς θα κατασκευάσουμε ειδικά σχήματα που αποδεδειγμένα διαθέτουν τις απαιτούμενες ιδιότητες.
31. Βλ. Bennett 17.
32. Ο Ακινάτης διακρίνει ρητά ανάμεσα σ' αυτές τις δύο έννοιες του «ανταπόδεικτου» (*per se notum*) στο έργο του *Summa Theologiae* 2. I. ii. Πρβλ. τη σημείωση με Curley στο C 642-3.
33. «Κοινές έννοιες» είναι ο όρος που συναντάμε στα αξιώματα του Ευκλείδη. Βλ. Descartes: AT VII. 164· CSM II. 116, και Spinoza: G IV. 13· C 171.
34. Bennett 19.
35. Ευκλείδης, *Στοιχεία* I, ορσ. 26.
36. «Οι αιώνιες αλήθειες» είναι ο όρος που χρησιμοποιούσε ο Ντεκάρτ για τα λογικά αξιώματα, όπως ο νόμος της μη αντίφασης ή η αρχή σύμφωνα με την οποία «τίποτα δεν προέρχεται από το τίποτα». Τέτοια αξιώματα, ισχυρίζεται, δε «θεωρούνται υπάρχοντα πράγματα ή τρόποι», αφού δεν έχουν «καμιά ύπαρξη εκτός των σκέψεών μας» (AT VIII. 22· CSM I. 208).
37. Ο Σπινόζα, όπως και ο Ντεκάρτ, πίστευε ότι ο νους, όταν ακολουθεί ορθή κατεύθυνση, απελευθερωμένος από παραπλανητικές εξωτερικές επιρροές, συνιστά εγγενώς αξιόπιστο όργανο. Για τις δυσκολίες μετάφρασης του λατινικού τίτλου, βλ. C 7 & 11.
38. Για τη μεταφορά του Ντεκάρτ σχετικά με τα «σπέρματα της γνώσης», βλ. AT X. 217· CSM I. 4. Για τη θεωρία του εγγενούς που προ-

οικονομείται σ' αυτό το σημείο, τόσο από τον Ντεκάρτ όσο και από τον Σπινόζα, βλ. το συμπερασματικό τμήμα αυτού του κεφαλαίου.

39. Ο Σπινόζα χρησιμοποιεί τους Καρτεσιανούς όρους «σαφής» και «διακριτός» στην *Πραγματεία για την Κάθαρση του Νου*: G II. 24· C 29. Όπως και ο Ντεκάρτ, ο Σπινόζα δίνει μεγάλη έμφαση στην απλότητα των αντικειμένων της νόησης ως προϋπόθεσης ανάλογων αντιλήψεων.

40. Για μια πιο γενική συζήτηση της επιστημονικής μεθοδολογίας του Ντεκάρτ, βλ. Cottingham (2), κεφ. 4. Για μια έρευνα περί του ρόλου της εμπειρίας στην Καρτεσιανή επιστήμη, βλ. Clarke 21 κ.ε.

41. Βλ. για περισσότερες λεπτομέρειες R. Franks, «Καρικατούρες της Ιστορίας της Φιλοσοφίας: Η περίπτωση του Σπινόζα», Holland.

42. Πρβλ. Hume (2), τμ. IV, π. 2: «Το ψωμί που έτρωγα πριν μ' έθρεψε, αλλά αυτό δε σημαίνει «κατ' ουδένα τρόπο αναγκαία» ότι θα με θρέψει και αύριο. Βλ. επίσης τμ. IV, π. 1.

43. Η «αναγκαιότητα», για την οποία γίνεται λόγος εδώ, θα μπορούσε να ερμηνευτεί ως «απόλυτη» αναγκαιότητα ή, αλλιώς, απλά ως «υποθετική». Το να λέμε ότι η διαμόρφωση του καιρού σε μια ορισμένη περιοχή είναι αναγκαία, μ' αυτή την τελευταία έννοια, είναι σα να λέμε ότι απλά δεν μπορεί να είναι αλλιώς, δεδομένων συγκεκριμένων προηγούμενων συνθηκών, συμπεριλαμβανομένων των μετεωρολογικών νόμων· αλλά οι ίδιοι οι νόμοι, θα μπορούσε να υποστηρίξει κανείς, αποτελούν απλώς τυχαίες γενικεύσεις, που θα μπορούσαν να είναι και αλλιώς. Ο Σπινόζα βεβαίως επέμενε ότι οι αιτιατοί νόμοι γεννούν, κατ' ανάγκη και σε συγκεκριμένο βαθμό, τις μεμονωμένες αλήθειες. Εκείνος όμως θεωρούσε τους νόμους αναγκαίους, αφού «συνάγονται από τις ουσίες ή τις φύσεις των πραγμάτων» (G III. 57-8). Για μια συζήτηση σχετικά με τα πολλά είδη αναγκαιότητας που παρουσιάζονται στον Σπινόζα, βλ. Curley (I), κεφ. 3.

44. Εδώ παρατηρούνται απιχήσεις του έργου του Ντεκάρτ· διότι ο Ντεκάρτ επιμένει πως, εάν προβώ σε μια κρίση, απουσία σαφούς και διακριτής αντιλήψης περί της βάσης της αλήθειας, τότε πέφτω σε σφάλμα, *ακόμα και αν η κρίση τυγχάνει να είναι αληθής*. Βλ. *Αρχές* I, 44.

45. Δε λογίζονται όλες οι *cognitiones* ως *scientia*: βλ. τη συζήτηση περί της γνωστοποίησης των ιδιοτήτων του τριγώνου στον άθεο, στη Δεύτερη Ομάδα Απαντήσεων: AT VII. 141· CSM II. 101 και σημείωση.

46. Βλ. τη συζήτηση του Ντεκάρτ για τις πέντε βαθμίδες σοφίας (*degrés de sagesse*) στον πρόλογο της γαλλικής έκδοσης των *Αρχών*: AT IXB. 5· CSM I. 181.

47. Το ότι η γλώσσα μπορεί να παραπλανά αποτελούσε μια κοινή

άποψη για το 17ο αιώνα. Ο Μπέικον εισήγαγε την έκφραση *idola fori* («είδωλα της αγοράς») για μορφές σφάλματος που εντόπιζε στην επιλογή της γλώσσας: *Novum Organum* I, 60 (Bacon 269). Βλ. Descartes: «Κάποιος που αποσκοπεί στη γνώση πάνω απ' το επίπεδο του κοινώς λεγόμενου, θα έπρεπε να ντρέπεται που καθοδηγείται από συνηθισμένους τρόπους ομιλίας» (AT VII. 32· CSM II. 21). Ο Σπινόζα δίνει ιδιαίτερη έμφαση στην ποικιλία εικόνων από πρόσωπο σε πρόσωπο, ποικιλία που προκαλεί μια δεδομένη λέξη, με τρόπο μάλιστα ανάρμστο στην αληθινή και καθολική φύση του υπό εξέταση αντικειμένου (G II. 107· C 466).

48. Βλ. Πλάτωνος *Πολυτεία* 479.

49. Για την άποψη του Ντεκάρτ επ' αυτού του ζητήματος, βλ. τους *Κανόνες*: AT X. 384· CSM I. 23.

50. Ο Σπινόζα χρησιμοποιεί τον όρο «εξάγω» ή «συνάγω» (λατινικά *concludere*) συζητώντας το πώς φτάνουμε σε μιαν απάντηση μέσω της *scientiae intuitivae*: πράγμα που οδήγησε κάποιους σχολιαστές στην ένσταση έναντι της διάκρισης ανάμεσα στο λόγο και την εποπτική γνώση ως αδύναμης να ανταποκριθεί άμεσα στη διάκριση ανάμεσα σ' αυτό που γίνεται άμεσα καταληπτό από το νου και σ' εκείνο που πρέπει να αποδειχθεί μέσα από έναν αλυσιδωτό συλλογισμό. Όμως το Καρτεσιανό μοντέλο της γρήγορης ανάγνωσης του συμπερασματικού ισχυρισμού, σε βαθμό «μονομιάς» συνολικής κατάκτησής της, δείχνει πώς «η πράξη της εξαγωγής συμπεράσματος» μπορεί να εισβάλει σταδιακά στην άμεση νόηση. Ένα άλλο ερμηνευτικό πρόβλημα σε σχέση με τη θεωρία του Σπινόζα είναι το ότι ισχυρίζεται πως η εποπτική γνώση αναφέρεται σε μεμονωμένα πράγματα, αντίθετα με το δεύτερο είδος γνώσης που είναι καθολικό (*Ηθική* V, πρότ. 36, σχόλ.). Η δυσκολία μ' αυτό είναι πως φαίνεται να συσχετίζει το λόγο και την εποπτεία με διαφορετικά αντικείμενα, ανεξαρτήτως αν μια προηγούμενη συζήτηση είχε υπαινιχθεί ότι η ίδια σωστή απάντηση μπορεί να προσεγγιστεί είτε από το λόγο (μέσω απόδειξης) είτε από μια άμεση εποπτεία (II, πρότ. 40, σχόλ. 2). Σε σχέση με απόπειρες συμφιλίωσης αυτών των κειμένων, βλ. Delahunty 78 κ.ε. και Parkinson (4) 67. Για μια περιεκτική συζήτηση των απόψεων του Σπινόζα περί γνώσης, βλ. Parkinson (I).

51. *Veritas sui norma* («η αλήθεια έχει το δικό της κριτήριο»): G II.124· C 479. *Est enim verum index sui et falsi* («διότι η αλήθεια είναι σημάδι του εαυτού της και του λάθους»): G IV. 320· W 352.

52. Για τη δυαδική θεωρία, βλ. *Ars Magna* (c. 1679): CO 430· P 2. Παρότι

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 κατηγορημα περιέχεται στον ορισμό του υποκειμένου· δεν υπάρχει όμως γενικός ισχυρισμός στον Αριστοτέλη, σύμφωνα με τον οποίο το κατηγορημα είναι «μέσα» στο υποκείμενο οποιασδήποτε αληθούς πρότασης (πράγματι, όπου το «τυχαίο» στην πραγματικότητα αποτελεί κατηγορημα 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 καθαυτή και ως εκτατή υπόσταση καθαυτή, 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 Μπούμαν*: 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 Χιουμιανής 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 θεία 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 διαρκεία, 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: βρβλ. 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. Βρβλ. 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). Βρβλ. 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 ουσιωδών μορφών: κάθε πράγμα είναι αυτό που είναι δυνάμει μιας ουσιώδους 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 ουσιωδών 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 αναγνώσμάτων 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 αγκιστρών 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 λογικώς τουλάχιστον πιθανές ή, έστω, δυνατές να συλληφθούν,

πρβλ. Sprigge 19-21 (παρότι ο συγγραφέας δέχεται υπόρρητα πως κάτι που είναι άμεσα κατανοητό μπορεί και να μην αποδειχθεί βαθύτερα κατανοητό).

10. Βλ. κριτική του Λάιμπνιτς για το οντολογικό επιχείρημα στο Κεφάλαιο 3 του παρόντος.

11. N. Malebranche, *Méditations chrétiennes et métaphysiques* IX. 23· βλ. Church 53 κ.ε.

12. Εκφράσεις όπως «το Χ προσκρούει στο Ψ» μοιάζουν να προϋποθέτουν έννοιες όπως η δύναμη και η αντίσταση, που μας πηγαίνουν πολύ πιο μακριά από τις απλές γεωμετρικές ιδιότητες. Ο Ντεκάρτ, πάντως, φαίνεται να πιστεύει πως μια τριδιάστατη σύλληψη της έκτασης υποδηλώνει το συμπαγές και την αδιαπερατότητα (AT VII. 442· CSM II. 298 και AT XI. 33· CSM I. 91). Βλ. επιπλέον Cottingham (2) 86 κ.ε. και Williams 229.

13. *Αρχές της Ανθρώπινης Γνώσης* (1710), πργρφ. 19· Berkeley 68.

14. Για την υπεράσπιση του Λοκ στο Καρτεσιανό πλαίσιο, πρβλ. Locke II. xiii. 22 και II. xxiii. 31· για κάποιες κριτικές του, βλ. II. xix. 4 και II. xxiii. 29.

15. Locke IV. iii. 6

16. Βλ. Locke IV. x. 16: «Τα μη σκεπτόμενα μέρη ύλης, όσο και να τοποθετηθούν μαζί, δεν μπορούν να προσλάβουν τίποτα επιπλέον, πέρα από μια νέα σχέση Θέσης, που είναι αδύνατο να δώσει σκέψη και γνώση σ' αυτά». Πρβλ. Leibniz, Πρόλογος στα *Νέα Δοκίμια*: «Η αίσθηση και η σκέψη δεν αποτελούν κάτι που είναι φυσικό για την ύλη και υπάρχουν μόνο δύο τρόποι, με τους οποίους θα μπορούσαν να αποτελέσουν στοιχείο της: μέσω της θεϊκής διασύνδεσης της ύλης με μια υπόσταση, για την οποία η σκέψη είναι φυσική, ή μέσω της θεϊκής τοποθέτησης της σκέψης εντός της ύλης με θαύμα» (RB 67).

17. Για τον τρόπο με τον οποίο αναπτύσσεται η έννοια της ύλης ακόμα και μέσα σ' αυτόν τον αιώνα ακολουθώντας άμεσα τον Ντεκάρτ, βλ. Yolton.

18. Ο Ντεκάρτ, επίσης, υποστηρίζει πως η τοποθέτηση του κωνοειδούς αδένος πλησίον της σύνδεσης των οπτικών νευρών τον βοηθά να λειτουργεί ως ενοποιός τόπος των δύο ομάδων οπτικής διέγερσης σε μία και μοναδική εικόνα (*Πάθη* I, 32).

19. Βλ. επιπλέον *Πραγματεία για τον άνθρωπο*: AT XI. 143· CSM I. 102· και *Οπτική*: AT VI. 130· CSM I. 167.

20. Για περισσότερα στοιχεία περί του «αυθαίρετου» της σχέσης μεταξύ

κινήσεων του εγκεφάλου και αισθήσεων, βλ. Cottingham (2) 138 κ.ε.

21. *Αναζήτηση της Αλήθειας*: V, 1 (Malebranche 338). Ο ίδιος ο Ντεκάρτ, στο έργο του *Σχόλια σε ένα συγκεκριμένο κείμενο*, κάνει λόγο για τη διαμόρφωση συγκεκριμένων αναπαραστάσεων στο νου στην περίπτωση συγκεκριμένων σωματικών κινήσεων (AT VIIIb. 359· CSM I. 304).

22. Για περισσότερα στοιχεία σε ό,τι αφορά τη σχέση μεταξύ του οκαζιοναλισμού του Μαλεμπράνς και της ορθόδοξης Καρτεσιανής άποψης, βλ. Watson 109-10. Σ' ό,τι αφορά τη σχέση μεταξύ αισθήσεων και γεγονότων του εγκεφάλου, η οποία, σύμφωνα με τον Ντεκάρτ, ανάγεται σε μια αυθαίρετη σύζευξη ετερογενών αντικειμένων, η μόνη εξήγηση που ο Ντεκάρτ φαίνεται πρόθυμος ή ικανός να παρέχει είναι κάποια την οποία αποφεύγει αποφασιστικά στην υπόλοιπη φιλοσοφία του – υπό όρους τελικών αιτίων ή σκοπών: οι ορισθείσες από το Θεό αισθήσεις είναι εκείνες που «συντελούν στη διατήρηση του υγιούς ανθρώπου» (AT VII. 87· CSM II. 80). Βλ. επιπλέον Cottingham (2) 140 κ.ε.

Στο ζήτημα της αλληλεπίδρασης, ορισμένοι σχολιαστές υποστηρίζαν πρόσφατα ότι ο Ντεκάρτ δεν εκτιμούσε, τελικά, ως πρόβλημα την αλληλεπίδραση ετερογενών υποστάσεων. Βλ., για παράδειγμα, R.C. Richardson, «Το “Σκάνδαλο” της Καρτεσιανής έννοιας της Αλληλεπίδρασης», *Mind*, 1982. Βεβαίως, στην επιστολή της 12ης Ιανουαρίου 1646 προς τον Κλερσελιέ (AT IX. 213· CSM II. 275) ο Ντεκάρτ, συζητώντας το θέμα της αισθητηριακής αντίληψης, εμφανίζεται να υποστηρίζει ότι η διαφορετική φύση ψυχής και σώματος δεν εμποδίζει την αλληλεπίδρασή τους. Αλλά είναι επικίνδυνο να προσλάβουμε κάτι τέτοιο κατά κυριολεξία. Κατ' αρχήν, ο Ντεκάρτ ευθέως ομολογεί ότι δεν είναι σε θέση να παράσχει έναν ικανοποιητικό απολογισμό της σχέσης νους-σώμα (συνεπώς, δεν ισχυρίζεται ασφαλώς ότι δεν υπάρχουν οι όποιες δυσκολίες σχετικά με την αντίληψή του για τη φύση του νου). Δεύτερον, προχωρεί στην επισήμανση, προφανώς όχι αγόγγυστα, ότι οι απόψεις του δεν είναι δυσκολότερο να γίνουν αποδεκτές σε σύγκριση προς τη σχολαστική αντιμετώπιση του θέματος της αισθητηριακής αντίληψης (μια αντιμετώπιση που και ο ίδιος βεβαίως θεωρεί αρκετά ακατανόητη). Πρβλ. ένα παρόμοιο χωρίο στην επιστολή προς τους «Υπερασπιστές» του Αυγούστου 1641 (AT III. 424· K 112), και βλ. τα σχόλια του Αλκιέ στο ALQ II. 362. Συμπεραίνω ότι αυτά τα κείμενα παρέχουν μια ασθενή ένδειξη υπέρ του ισχυρισμού ότι ο Ντεκάρτ δεν εντοπίζει κάποια δυσκολία στην υπόθεση μιας αλληλεπίδρασης μεταξύ ετερογενών υποστάσεων. Από την άλλη πλευρά, υπάρχουν πολλά χωρία όπου ο

Ντεκάρτ, ρητά ή υπόρρητα (βλ. *Αρχές* IV, 198), φαίνεται να μας λέει ότι μια τέτοια αλληλεπίδραση είναι δύσκολο, αν όχι αδύνατο, να γίνει κατανοητή (βλ. επίσης Κεφάλαιο 3, σημείωση 15 του παρόντος).

23. βλ. *Ηθική* I, πρότ. 13: «μια υπόσταση απολύτως άπειρη είναι αδιάρητη».

24. Η διάκριση ανάμεσα στις (συχνά παραπλανητικές) προσλήψεις της ικανότητας της φαντασίας και των σαφών και αξιόπιστων αντιλήψεων της νόησης είναι παρμένη από τον Ντεκάρτ, βλ. AT VII. 365· CSM II. 252.

25. «*Aquam quatenus aqua est dividi concipimus... at non quatenus substantia corporea*» (G II. 60· C 424). Κάποιοι σχολιαστές θεωρούν ότι η συχνή χρήση του περιοριστικού όρου *quatenus* («στο βαθμό που») από τον Σπινόζα περιλαμβάνει ένα είδος λογικής ταχυδακτυλουργίας (βλ. Scruton 116). Στην εν λόγω περίπτωση, όμως, το επιχείρημα του Σπινόζα μπορεί να θεωρηθεί ως ανάπτυξη της Καρτεσιανής ιδέας, κατά την οποία τα πράγματα που θεωρούνται συνήθη αντικείμενα και τεμάχια ύλης δεν αποτελούν παρά απλές τροποποιήσεις της εκτατής υπόστασης (*res extensa*). Κι αν η *res extensa* ερμηνεύεται απλώς (όπως κάποιες φορές στον Ντεκάρτ) ως χώρος, τότε η θεωρία κατά την οποία αυτή δεν επιδέχεται επιμεριστική διαίρεση διαθέτει τουλάχιστον μια λογική. Σχετικά μ' αυτή την ερμηνευτική εκδοχή, βλ. Bennett 86.

26. Σ' ένα ενδιαφέρον παρόμοιο σύμπερασμα (ότι η έκταση και η σκέψη είναι ιδιότητες συμβατές) έφτασε –αν και από διαφορετική πορεία– ο Πλατωνιστής του Κέιμπριτζ Χένρι Μορ (1614-87). Αρχικά, υποστήριξε τον Ντεκάρτ –«αυτόν το Μηχανικό του υψηλού και του σύνθετου», όπως συνήθιζε να τον αποκαλεί– επικροτώντας τις επιθέσεις του στο σχολαστικισμό, τη σύλληψή του για τη φιλοσοφία ως ενιαίου συστήματος, καθώς και την υπεράσπισή του στη χριστιανική διδασκαλία περί αθανασίας της ψυχής. Τήρησε όμως κριτική στάση έναντι πολλών σημείων της Καρτεσιανής φυσικής, ακόμα και κατά την αλληλογραφία του με τον Ντεκάρτ στα τελευταία χρόνια της δεκαετίας του 1640, ενώ αργότερα κατάλαβε πως η Καρτεσιανή διάκριση ανάμεσα στη σκεπτόμενη και την εκτατή υπόσταση προετοίμαζε το έδαφος για τον αθεϊσμό (εφόσον για τον Μορ η απόρριψη της κατοχής χώρου από την πλευρά των πνευμάτων –εκείνο που αποκαλούσε «Nullibism»– υποδήλωνε ότι τα πνεύματα δεν ήταν «πουθενά» και, κατά συνέπεια, ήταν αδύνατο να εισάγουν την κίνηση). Στο έργο του *Εγχειρίδιο Μεταφυσικής* (*Enchiridion Metaphysicum*, 1671), ο Μορ επιμένει πως η έκταση αποτελεί ιδιότητα όλων των υποστάσεων, τόσο των πνευματικών όσο και των υλικών. Το

ότι η σκέψη και η έκταση είναι εννοιολογικά διακριτές δε σημαίνει ότι είναι και ασύμβατες. Παρότι αυτό συνάδει με την άποψη του Σπινόζα, ο Μορ δε συμμερίστηκε ιδιαίτερα τη Σπινοζική μονιστική μεταφυσική, καθώς, όπως και οι περισσότεροι σύγχρονοί του, τη θεωρούσε ασεβή και επικίνδυνη για τη χριστιανική πίστη. Ο ίδιος ο Σπινόζα περιγράφεται από τον Μορ ως «καταρχήν Εβραίος, στη συνέχεια Καρτεσιανός και τώρα πια αθεϊστής» (επιστολή στον Ρόμπερτ Μπόιλ, 4 Δεκεμβρίου 1671). Για μια διαφωτιστική έκθεση της εχθρότητας του Μορ έναντι των Καρτεσιανών και άλλων σχετικών συστημάτων σκέψης, βλ. A. Gabbey, «*Philosophia Cartesiana Triumphata*», στο Lennon 171 κ.ε. Για τις κριτικές που ασκήθηκαν στον Σπινόζα από τον Πλατωνιστή και σύντροφο του Μορ, Ραλφ Κάντγουορθ (1617-88), βλ. Cudworth, *Το Αληθινό Διανοητικό Σύστημα του Σύμπαντος* (1678).

27. Η διδασκαλία των άπειρων κατηγορημάτων αποτελεί το αντικείμενο μιας τεραστίου μεγέθους –αν και μη αποδοτικής στο μεγαλύτερο μέρος της– μελέτης κάποιων σχολιαστών. Ο ίδιος ο Σπινόζα υποστηρίζει (Επιστολή 64) ότι «ο ανθρώπινος νους δεν μπορεί να φτάσει στη γνώση οιοδήποτε κατηγορήματος του Θεού πέραν της Σκέψης και της Έκτασης» (G IV. 278· W 307).

28. Εις το εξής χρησιμοποιείται ο όρος «κατηγορηματικός διψήμιος», ο οποίος αναφέρεται συχνά στο Σπινοζικό σύστημα. Σχετικά μ' αυτόν τον όρο, βλ. Williams 293.

29. Ο Henricus Regius, προλαβαίνοντας τον Σπινόζα, παρατηρούσε το 1647: «Αφού τα κατηγορήματα της σκέψης και της έκτασης δεν είναι αντίθετα αλλά μόνο διαφορετικά, δεν υπάρχει λόγος για τον οποίο ο νους να μην μπορεί να συνιστά κάποιο είδος κατηγορήματος που συνυπάρχει με την έκταση στο ίδιο υποκείμενο» (AT VIIIB. 343· CSM I. 294). Η απάντηση του Ντεκάρτ είναι κατατοπιστική: «αυτό θα συνιστούσε αντίφαση, αφού ισοδυναμεί με τον ισχυρισμό ότι ένα και το αυτό υποκείμενο έχει δύο διαφορετικές φύσεις (AT VIIIB. 350· CSM I. 298).

30. Η περίφημη φράση «the ghost in machine», ως περιγραφή της Καρτεσιανής άποψης για τον άνθρωπο, προέρχεται από τον Ράιλ (Ryle, κεφ. 1). Ο Σπινόζα αναγνωρίζει ότι πολλοί άνθρωποι είναι πεπεισμένοι πως ο νους όντως αλληλεπιδρά αιτιακά με το σώμα, ισχυρίζεται όμως πως, όταν αυτή η πεποίθηση βγαίνει εκτός πλαισίου, αποδεικνύεται ουσιαδώς συγκεχυμένη (G II. 142· C 495).

31. Σχετικά με κάποιες απ' αυτές τις απόψεις, βλ. Delahunty 195. Ο Τόμας Νέιγκελ ορίζει την άποψη της διττής όψης για το νου ως αυτή

«κατά την οποία ένα πράγμα μπορεί να ενέχει δύο ομάδες ιδιοτήτων αμοιβαία αποκλειστικών και ουσιωδών, (δηλαδή) μια διανοητική και μια φυσική ομάδα» (Nagel (2) 31). Αυτός ο χαρακτηρισμός θα μπορούσε να βρει μια λειτουργική εφαρμογή στον Σπινόζα.

32. Από μια επιστολή στον Σιμόν ντε Βρις, το Μάρτιο του 1663. Το άλλο παράδειγμα του Σπινόζα σ' αυτό το χωρίο αφορά τα χρώματα: «με μια επίπεδη επιφάνεια εννοώ οτιδήποτε αντανακλά όλες τις ακτίνες του φωτός δίχως καμία αλλαγή. Το ίδιο, επίσης, εννοώ με το λευκό, μόνο που ονομάζεται λευκό ως προς έναν άνθρωπο που κοιτά σε μια επίπεδη επιφάνεια». Το παραπάνω προτείνει πως ένα και το αυτό χαρακτηριστικό είναι δυνατό να περιγραφεί τόσο από την αντικειμενική γλώσσα της επιστήμης όσο και από τη συνείδηση του παρατηρητή, η οποία αναλύεται σε όρους υποκειμενικής αντίληψης του χαρακτηριστικού αυτού. Η δυσκολία εδώ δεν έγκειται τόσο στο ότι αυτό το παράδειγμα συνιστά ένα επεξηγηματικό ανάλογο της σχέσης ανάμεσα στη σκέψη και την έκταση, αλλά μάλλον στο ότι φαίνεται να περιλαμβάνει μία περίπτωση του φαινομένου εκείνου που υποτίθεται ότι εξηγεί.

33. Βλ. Parkinson (4) 43 (ο οποίος παραδέχεται άμεσα πως ό,τι περιλαμβάνεται δεν είναι «παρά μια μεταφορά» της σχέσης νου και σώματος).

34. Το παράδειγμα του Σπινόζα, στην προκειμένη περίπτωση, αφορά «έναν κύκλο που υπάρχει στη φύση» και «την ιδέα του υπάρχοντος κύκλου που βρίσκεται μέσα στο Θεό».

35. Σχετικά με λειτουργιστικές προσεγγίσεις του νου, βλ. Dennett (I), τμ. III, καθώς και Shoemaker, κεφ. 9.

36. Σχετικά με τις δυσκολίες που περιλαμβάνει η Καρτεσιανή γεωμετρική σύλληψη της ύλης, καθώς παράγει έννοιες όπως το *συμπαγές*, βλ. παραπάνω, σημ. 12.

37. Bayle 368. Σύμφωνα με τις υποδείξεις του Μπέιλ, οι Καρτεσιανοί έτειναν να «λύσουν» αυτό το πρόβλημα καταφεύγοντας στη δύναμη του Θεού ως του «μόνου και άμεσου αιτίου της κίνησης» (Bayle 369). Βλ. Ντεκάρτ, *Αρχές* II, 36: AT VIII. 61· CSM I. 240.

38. Αυτή η ένσταση διατυπώνεται στο *Λεξικό* του Μπέιλ: Bayle 359. Αναφέρεται στο Brown (I) 87.

39. Για τη φράση «σημειακά τεμάχια ενέργειας», βλ. Ross 53. Για τη σταδιακή μετάβαση από την Καρτεσιανή αντίληψη της ύλης – η οποία κρίθηκε αδρανής – σε μία πιο ενεργητική αντίληψη κατά το 17ο και 18ο αιώνα, βλ. Yolton, ειδικά το κεφάλαιο V.

40. Για περισσότερη συζήτηση περί των λόγων απόρριψης της Καρτε-

σιανής θεωρίας της ύλης ως εκτατής υπόστασης από τον Λάιμπνιτς, βλ. Jolley 98-9 και I. Hacking, «Ατομική υπόσταση», στο Frankfurt 137 κ.ε.

41. Από μια σύντομη χειρόγραφη κριτική που βρέθηκε στο τέλος ενός αντίγραφου του Λάιμπνιτς από το έργο του Μπέρκλεϊ *Αρχές της Ανθρώπινης Γνώσης* (1710). Για μια συζήτηση περί της σημασίας αυτής της κριτικής, βλ. Brown (2) 42-3 και 147.

42. Επιστολή της 28ης Απριλίου του 1704, αναφέρεται στο Jolley 102. Είναι σημαντικό, πάντως, να σημειώσουμε ότι ο Λάιμπνιτς δεν ακολουθεί τους Καρτεσιανούς στην υπόθεση του *διαχωρισμού* ψυχής και σώματος. Βλ. *Νέα Δοκίμια*, Πρόλογος: «Υποστηρίζω ότι οι ψυχές... πάντοτε συνδέονται με το σώμα και γι' αυτό το λόγο δεν είναι δυνατό να υπάρξουν ποτέ απολύτως ξεχωριστές ψυχές» (RB 58· P 160). Βλ. *Μεταφυσικές Συνέπειες της Αρχής του Λόγου* (1712), πργρφ. 7: «Κάθε απλή υπόσταση έχει ένα οργανικό σώμα, το οποίο ανταποκρίνεται σ' αυτήν – ειδικά δε θα είχε οποιοδήποτε είδος σχέσης με άλλα πράγματα στο σύμπαν...» (CO 14· P 175). Βασισμένος σε τέτοια κείμενα, ο Στιούαρτ Μπράουν υποστήριξε ότι ο Λάιμπνιτς γεινιάζε με μια «Αριστοτελική» προσέγγιση του προβλήματος του νου και του σώματος, θεωρώντας την ψυχή ως *μορφή* του σώματος (όχι δηλαδή μια ξεχωριστή άυλη υπόσταση). Μ' αυτή την άποψη, ο Λάιμπνιτς απορρίπτει το διίσμο και επιμένει ότι «ο Θεός είναι η μόνη άυλη υπόσταση» (Brown (2) 167). Ο Λάιμπνιτς, βέβαια, αγωνίστηκε να γεμίσει το «κενό» της Καρτεσιανής θεωρίας στο πρόβλημα ύλης και σώματος, αλλά χωρίς σαν κι αυτά που αναφέρονται στο κείμενο δείχνουν καθαρά ότι δεν μπόρεσε ποτέ να απαλλαγεί εντελώς από την Πλατωνική-Καρτεσιανή έννοια μιας άυλης ψυχής (πράγμα που αναγνωρίζει και ο ίδιος ο Μπράουν).

43. Ο όρος «αυτόματον» αποκτά έτσι μια σημασία στον Λάιμπνιτς μάλλον διαφορετική απ' αυτή που έχει στον Ντεκάρτ. Για τον Ντεκάρτ, το αυτόματο είναι μια «κινούμενη μηχανή», οι λειτουργίες της οποίας είναι δυνατό να ορισθούν με όρους καθαρά μηχανικούς (*Λόγος περί της Μεθόδου*, Μέρος Πέμπτο: AT VI. 55· CSM I. 139). Για τον Λάιμπνιτς, αυτόματο – με την αυστηρή ετυμολογική σημασία ενός πράγματος *αυτοκινούμενου* – είναι αυτό το οποίο φέρει εντός του μια ενεργή δύναμη ή μια αρχή της κίνησης. Έτσι περιγράφει ο Λάιμπνιτς την ψυχή του ανθρώπου ως «είδους πνευματικού *αυτόματου*» (*Θεοδικία* I, 52). Αυτή η τελευταία φράση συναντάται και στο έργο του Σπινόζα *Πραγματεία για την Κάθαρση της Νόησης* (G II. 32· C 37), παρότι προηγούμενα, στο ίδιο έργο, ο Σπινόζα χρησιμοποιεί τον όρο «αυτόματον» με τη μηχανιστική

Καρτεσιανή σημασία, εννοώντας κάτι «που λείπει εντελώς από το νου» (G II. 18· C 22).

44. Αυτή ήταν η θέση που προήγαγε αργότερα ο Ζιλιέν ντε λα Μετρί στο έργο του *Ο Άνθρωπος-μηχανή* (*L' Homme Machine*, 1747).

45. Βλ. τη συζήτηση του Μάξγουελ και άλλων στο Maxwell and Savodik 319.

46. Βλ. Descartes, *Περιγραφή του Ανθρώπινου Σώματος* (1647): «Θα παράσχω μια θεωρία της σύνολης σωματικής μηχανής τόσο πλήρη, ώστε δε θα έχουμε πλέον κανέναν παραπάνω λόγο να σκεφτούμε πως είναι η ψυχή μας αυτή που παράγει τις ακούσιες κινήσεις στο σώμα μας, από το λόγο που θα είχαμε για να πιστεύουμε ότι υπάρχει μια ψυχή στο ρολόι, η οποία το κάνει να λέει την ώρα» (AT XI. 226· CSM I. 315). Πάντως, η υπεράσπιση του αναγωγισμού από τον Ντεκάρτ εκτείνεται μόνο στη φυσιολογία και τη βιολογία· δεν περιλαμβάνει, όπως είναι φυσικό, τα φαινόμενα της συνείδησης.

47. Εξορίζει το επιχείρημα από την κατηγορία των σαφών και διακριτών αντιλήψεων ως αναπόδεικτο (*Παρατηρήσεις στις Αρχές του Ντεκάρτ*: GP IV. 364· L 390).

48. Βλ. Hume (I) I. iv. 6: «Από πλευράς μου, όταν μπαίνω στα ενδότερα αυτού που αποκαλώ *ο εαυτός μου*, πάντοτε προσκρούω σε κάποια συγκεκριμένη αντίληψη ή σε κάποια άλλη, της θερμότητας ή της ψυχρότητας, του φωτός ή της σκιάς, της αγάπης ή του μίσους, του πόνου ή της ηδονής. Δεν μπορώ να πιάσω τον *εαυτό μου* ποτέ, σε οποιαδήποτε στιγμή, δίχως μιαν αντίληψη, όπως ποτέ δεν μπορώ να παρατηρήσω οτιδήποτε άλλο πέρα από την αντίληψη». Βλ. επίσης αναφορά στη σημ. 5, παραπάνω.

49. Φαίνεται πως ο Λάιμπνιτς φρονούσε ότι η ίδια η έννοια της υπόστασης προερχόταν από την εσωτερική εμπειρία των εαυτών μας ως ατομικών ενσυνείδητων υποκειμένων: «Το ότι δεν αποτελούμε υποστάσεις είναι αντίθετο με την εμπειρία, αφού δεν έχουμε καμιά επίγνωση της υπόστασης πέρα από... την εμπειρία των εαυτών μας όταν συλλαμβάνουμε το *Εγώ*, και σ' αυτή τη βάση ο όρος βρίσκει εφαρμογή στο Θεό, καθώς και σε άλλες μονάδες» (GG II. 558· ανφ. στο Jolley 123).

50. Για μια ισχυρή και απόλυτη υλική-αναγωγιστική προσέγγιση των διανοητικών καταστάσεων, βλ. Churchland, κεφ. 7. Η Σπινοζική θέση δεν εμπεριέχει κάτι τέτοιο: παρότι οι εγκεφαλικές καταστάσεις ταυτίζονται με τις διανοητικές, εδώ οι διανοητικές ιδιότητες θεωρούνται «διακριτές», καθώς δεν μπορούν να παραχθούν από φυσικές ιδιότητες.

Παρόμοια, ο Τόμας Νέιγκελ υποστήριξε πως ό,τι δίνεται στην υποκειμενική μας συνειδητή εμπειρία αποτελεί αμετάβλητο χαρακτηριστικό της πραγματικότητας, το οποίο δεν μπορεί να συλληφθεί από τις αντικειμενικές περιγραφές της φυσικής επιστήμης (και δεν προϋποτίθεται απ' αυτές). Βλ. Nagel (2), κεφ. I.

51. Στο Καρτεσιανό σύστημα, η ψυχή έχει την ικανότητα να παράγει μικρές κινήσεις στον κωνοειδή αδένά, ο οποίος με τη σειρά του προκαλεί αλλαγές στην κίνηση των ζωικών πνευμάτων (*Πάθη* I, 34). Στην ένσταση, σύμφωνα με την οποία οι φυσικές κινήσεις που περιγράφονται σ' αυτή την υπόθεση συμβαίνουν κατόπιν παραβίασης της αρχής της διατήρησης της κίνησης, οι Καρτεσιανοί απαντούσαν ότι «ήταν περιττό να αποδώσουν στην ψυχή την ικανότητα της αύξησης ή της μείωσης της δύναμης ενός σώματος, ενώ ήταν αναγκαίο να της αποδώσουν την ικανότητα αλλαγής της κατεύθυνσης, μέσω της αλλαγής του αιτίου και της κατεύθυνσης των ζωικών πνευμάτων» (GP VI. 540· L 587). Πρβλ. το μοντέλο που παρέχει ο Ντεκάρτ στο έργο του *Πραγματεία για τον Άνθρωπο*: το σώμα παραβάλλεται μ' ένα σύστημα πηγών και νεροσωλήνων, όπου η ψυχή είναι ο φρουρός της πηγής και με το στρίψιμο συγκεκριμένης κάνουλας μπορεί να κατευθύνει τη ροή του νερού σε διάφορα κανάλια, ανάλογα με τις επιθυμίες του (AT XI. 131· CSM I. 101). Ο Λάιμπνιτς απαντά εύστοχα ότι η απόδοση ικανότητας αλλαγής κατεύθυνσης της κίνησης στην ψυχή δεν είναι «περισσότερο εξηγήσιμη και συμβατή με την τάξη των πραγμάτων και τους νόμους της φύσης» (ο.π.). Για την αρχή της διατήρησης της κίνησης στον Ντεκάρτ, βλ. *Αρχές* II, 37-40.

52. Για την επιρροή ή, αλλιώς, «influx», βλ. Κεφάλαιο 3.

53. Στο έργο του *Νέα Δοκίμια*, ο Λάιμπνιτς περιγράφει το σύστημά του ως εκείνο το σύστημα που «ενώνει τον Πλάτωνα με τον Δημόκριτο, τον Αριστοτέλη με τον Ντεκάρτ, τους σχολαστικούς με τους σύγχρονους, τη θεολογία και την ηθική με το λόγο. Παίρνει τα καλύτερα στοιχεία απ' όλα τα συστήματα και στη συνέχεια τα προάγει περισσότερο απ' οποιονδήποτε» (RB 71).

54. Simon Foucher, «Απάντηση στον Λάιμπνιτς σχετικά με το νέο του σύστημα της επικοινωνίας των υποστάσεων», *Εφημερίδα των Σοφών*, 12 Σεπτεμβρίου 1695· αναφέρεται στο Watson 137.

55. Στην αλληλογραφία του με τον Ντεκάρτ, στα τέλη της δεκαετίας του 1640, ο Χένρι Μορ είχε αμφισβητήσει αυτήν ακριβώς την Καρτεσιανή χρήση της μεταφοράς: «η κίνηση, όντας τρόπος του σώματος, δεν μπορεί να περνά από το ένα σώμα στο άλλο» (επιστολή της 23ης Ιουλίου του

1649). Η απάντηση του Ντεκάρτ δεν είναι απολύτως ικανοποιητική: αναγνωρίζει τη «μετανάστευση» της κίνησης ως μια έννοια αμφιλεγόμενη, επικαλείται όμως, αντ' αυτής, τη σχεδόν εξίσου προβληματική γλώσσα της «δύναμης» και της «παρόρμησης». Πάντως, είναι αρκετά σημαντικό το ότι μάλλον αισθάνθηκε πως η μελέτη των μαθηματικών του τύπων για τον υπολογισμό της ταχύτητας και της κατεύθυνσης των σωμάτων κατόπιν κρούσης αρκεί για να διαλύσει την ανησυχία του Μορ (επιστολή της 4ης Αυγούστου 1649· AT V, 402 κ.ε.· K 258).

56. Για μια έντεχνη συζήτηση γύρω απ' αυτό το θέμα, βλ. H. Ishiguro, «Η Αρμονία ενάντια στη Συνεχή Σύζευξη», στο Kenny (2) 66 κ.ε.

57. Η παραδοσιακή σχολαστική θεωρία της αισθητηριακής αντίληψης (αναπτύχθηκε αρχικά από τον Ακινάτη) υποστήριζε πως, όταν αντιλαμβάνομαστε ένα αντικείμενο, παρότι δε συμβαίνει στην πραγματικότητα καμιά μεταφορά ύλης, η νόηση με κάποιο τρόπο καταλαμβάνει τη μορφή του. Οι Νεοεπικούρειοι, όπως ο Πιερ Γκασεντί (1592-1655), ισχυρίστηκαν πως μια αμιγώς μορφική θεωρία δε θα μπορούσε να εξηγήσει τη λειτουργία της αντίληψης: θα έπρεπε να υπάρχουν υλικά αντικείμενα που θα μεταβιβάζονταν από το αντικείμενο στον παρατηρητή (ο Γκασεντί υποστήριξε ότι αυτά ήσαν σχηματισμοί ατόμων ικανών να εντυπώσουν στα αισθητήρια όργανα μια εικόνα, η οποία θα προσομοιάζε στο εξωτερικό αντικείμενο: *Exercitationes Paradoxicae Adversus Aristotelicos*, 1624). Στα κείμενα των σχολαστικών του 17ου αιώνα, η θέση της «μορφής» (*species*), που υποτίθεται ότι γινόταν αντιληπτή μέσω των αισθήσεων, καθίσταται χαρακτηριστικά σκοτεινή: τείνει να αιωρείται ανάμεσα σε μια άυλη μορφή και σε κάποιο είδος ιπτάμενης εικόνας που μεταβιβάζεται από το αντικείμενο στον παρατηρητή. Οι αντιφάσεις που περιέχονται εδώ αποτελούν θέμα που επανεμφανίζεται στους Καρτεσιανούς συγγραφείς του τέλους του 17ου αιώνα, ειδικά στον Λουί ντε λα Φορζ (1605-79). Για μια χρήσιμη έκθεση αυτών των ζητημάτων, βλ. Watson 30-1 και 85-6.

58. Για τις γλωσσικές ικανότητες ως κρίσιμο σημείο του γεγονότος της γνήσιας σκέψης, βλ. Ντεκάρτ, *Λόγος περί της μεθόδου*, AT VI, 57· CSM I, 140. Παρά την επίσημη θέση του Ντεκάρτ του τύπου «όλα ή τίποτα», υπάρχουν χωριά όπου φαίνεται να βρίσκεται πολύ κοντά στην παραδοχή ότι τα μη ανθρώπινα ζώα τουλάχιστον έχουν *αισθήσεις*. Βλ. J. Cottingham, «Ο βάρβαρος στους βαρβάρους; Οι περί των ζώων απόψεις του Ντεκάρτ», περ. *Philosophy*, 1980.

59. Σ' αυτό το σημείο της Λαϊβνίτειας θεωρίας, αρκετοί σύγχρονοι σχο-

λιαστές βλέπουν την πρόβλεψη της σύγχρονης γενετικής θεωρίας. Για παράδειγμα, ο Ρος παρατηρεί πως ο Λάιμπνιτς «δε βρισκόταν πολύ μακριά από τη σύγχρονη βιολογία» κατά την υποστήριξή του ότι τα ζωικά σώματα «περιλάμβαναν οργανικές συνθέσεις, στις οποίες ήταν ενσωματωμένη η απαιτούμενη πληροφορία για τη μελλοντική γένεση αγέννητων ακόμα ατόμων – με μια λέξη, περιλάμβαναν γενετικούς κώδικες» (Ross 107). Για παλαιότερες παραλλαγές αυτού του θέματος, βλ. Van Peursen, κεφ. 3. Πάντως, ίσως και να υπάρχει μια κάποια ανακρίβεια στο λόγο του Λάιμπνιτς περί της μονάδας ως «αναπαραστατικής» ή «εκφραστικής» των εξωτερικών πραγμάτων (βλ. *Μοναδολογία*, πργρφ. 56 και 60). Στην Αριστοτελική έννοια της σύλληψης μιας περίπλοκης οργανικής δομής, ενδεχομένως να υπάρχει κάτι «έμψυχο» και μ' αυτή την έννοια μπορούμε να αναφερόμαστε στο ότι το DNA περιέχει συγκεκριμένο πληροφοριακό περιεχόμενο. Το πληροφοριακό περιεχόμενο όμως δεν είναι *eo ipso* αναπαραστατικό περιεχόμενο, ενώ δε γίνεται σαφές με ποιο τρόπο μπορεί να υποστηριχτεί ότι μια Λαϊβνίτεια μονάδα, «συνειδητή» μόνο κατά μία λεπτή έννοια, ενέχει *παραστάσεις* του σύμπαντος. Διότι ένας απλός κατοπτρισμός ή μια αντανάκλαση των σχημάτων δεν αρκούν για να λογιστούν παραστάσεις με την έννοια κατά την οποία μια σκέψη ή μια φράση μπορεί να θεωρηθεί ότι εκφράζει ή αναπαριστά κάτι εκτός του εαυτού της. (Γι' αυτό το τελευταίο σημείο, πρβλ. Putnam, κεφ. I και 2.)

60. Locke II. i. 10.

61. «Θα μπορούσαμε να πούμε, ως συνέπεια αυτών των μικρών αντιλήψεων, ότι το παρόν μεγαλώνει με το μέλλον και μικραίνει με το παρελθόν του, ότι όλα τα πράγματα συνωμοτούν – *σύμπνοια πάντα*, όπως είπε ο Ιπποκράτης» (P 156· RB 55).

62. Κάποιες φορές ο Ντεκάρτ χρησιμοποιεί τον όρο «ιδέα» για να αναφερθεί σε μια διανοητική πράξη, ενώ κάποιες φορές αναφέρεται σ' ένα αντικείμενο: γι' αυτή την ασάφεια, βλ. Kenny (I) 97 κ.ε. Κάποιες φορές οι ιδέες είναι έννοιες (για παράδειγμα, η ιδέα ενός τριγώνου), ενώ κάποιες φορές είναι προτασιακές (όπως όταν λέει ο Ντεκάρτ ότι έχω ιδέες «κοινών εννοιών», δηλαδή βασικές αλήθειες, όπως η αρχή της μη αντίφασης). Κάποιες φορές έχουν το ρόλο αισθητηριακών δεδομένων ή αισθητηριακών περιεχομένων και διαμορφώνουν αντικείμενα επίγνωσης, που μεσολαβούν ανάμεσα σε μένα και τον εξωτερικό κόσμο. Βλ. Τρίτο και Έκτο Στοχασμό, *passim*.

63. Πρβλ. με AT VII, 189· CSM II, 132· και βλ. Κεφάλαιο 2.

64. *Recherche de la vérité*, III, ii. 4 (Malebranche 227). Παρότι η κριτική

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 ενδοσκόπηση, βλ. Churchland, κεφ. 7.

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

67. *Χριστιανικοί και Μεταφυσικοί Στοιχειασμοί* (*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 διακρίτοτητα και για το ρόλο τους στη μεταφυσική του Ντεκάρτ, βλ. Κεφάλαιο 2.

6. Για περισσότερα περί της Σπινωζικής 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 συμφιλιωτική 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 Σπινόζική 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 Σπινόζική 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 Σπινόζική 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).