

ΣΠΙΝΟΖΑ

ΠΡΑΓΜΑΤΕΙΑ ΓΙΑ ΤΗ  
ΔΙΟΡΘΩΣΗ ΤΟΥ ΝΟΥ

¶

Μετάφραση από τα Λατινικά  
BERNARD JACQUEMART  
ΒΑΣΙΚΗ ΠΡΟΤΟΠΟΙΟΥΑΟΥ

Επιμέλεια, Πρόλογος, Σχόλια, Επίμνηρο  
ΒΑΣΙΚΗ ΠΡΟΤΟΠΟΙΟΥΑΟΥ

Παγιαματεία για τη διόρθωση του νου

¶

μακέτα εἰσφωδιῶλου - σχεδιασμός ἐκδόσης: Μαρία Τρουμαγγίδου

διόρθωση: Στρατής Μπουρνιάζος

σελίδορση: Βάσω Μτεκυρά

Πρώτη ἐκδόση: Οκτώβριος 2000

Δεύτερη ἐκδόση: Μάρτιος 2002

Benedicti de Spinoza:

*Tractatus de Intellectus Emendatione*

© 2000 για τη μετάφραση, Β. Jacquemart, Β. Προτοπούου  
και ἐκδόσεις ΠΟΛΙΣ

© 2000 για τον πρόλογο, τα σχόλια και το επίμνηρο,

Β. Προτοπούου και ἐκδόσεις ΠΟΛΙΣ

Ομήρου 32, 106 72 Αθήνα, τηλ.: 36 43 382, φαξ: 36 36 501

e-mail: polis@ath.forthnet.gr

ISBN: 960-8132-18-5

ἐκδόσεις ΠΟΛΙΣ

ΕΠΙΧΕΙΡΗΣΙΑΚΟ ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ  
ΠΕΡΙΦΕΡΕΙΑΚΗΣ ΑΝΑΠΤΥΞΗΣ  
ΕΠΙΧΕΙΡΗΣΙΑΚΟ ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ  
ΠΕΡΙΦΕΡΕΙΑΚΗΣ ΑΝΑΠΤΥΞΗΣ

ΠΡΑΓΜΑΤΕΙΑ ΓΙΑ ΤΗ ΔΙΟΡΘΩΣΗ<sup>6</sup> ΤΟΥ ΝΟΥ

ΚΑΙ ΓΙΑ ΤΟΝ ΚΑΛΥΤΕΡΟ ΑΡΜΟΜΟ ΜΕ  
ΤΟΝ ΟΠΟΙΟ ΚΑΤΕΥΘΥΝΕΤΑΙ ΣΤΗΝ  
ΑΛΗΘΙΝΗ ΓΝΩΣΗ ΤΩΝ ΠΡΑΓΜΑΤΩΝ  
<ΚΑΙ ΤΑΥΤΟΧΡΟΝΩΣ ΓΙΑ ΤΟ ΜΕ-  
ΣΟΝ ΤΗΣ ΤΕΛΕΙΟΠΟΙΗΣΗΣ ΤΟΥ>

[1] Αφού με δίδαξε η πείρα ότι όλα όσα συμβάνουν συνήθως στην κοινή ζωή είναι μάταια και μηδαιμνά, και βλέποντας ότι όλα όσα φοβόμουν ή γίνονταν αφορμή να δοκιμάζω φόβο δεν είχαν καθεαυτά τίποτε καλό ούτε κακό παρά μόνο στο βαθμό που με αναστάτωναν, αποφάσισα τελικά να αναζητήσω μήπως υπήρχε κάποιο πραγματικό και κοινωνήσιμο αγαθό που μόνο αυτό να ήταν η αιτία που θα επηρέαζε τη σκέψη, αποκλείοντας όλα τα υψόδοιτα ή ακριβέστερα ακόμη, κάποιο πράγμα που η ανακάλυψη και η απόκτησή του θα μου πρόσφεραν για πάντα την ικανοποίηση μιας υπέροχτης και αδιάκοπτης χαράς. [2] Δέω ότι τελικά αποφάσισα: πράγματι, στην πρόωτη ματιά φαινόταν απερισκέψια να απαιρηθώ κάτι είγουρο για ένα πράγμα αβέβαιο ακόμη. Έβλεπα, φυσικά, ποια πλεονεκτήματα εξασφαλίζουν οι τιμές και τα πλούτη και ότι ήμουν ανωργανισμένος να αποφεύγω να τα αναζητώ εάν ήθελα να καταπρασιτώ σοβαρά μ' αυτή την καινοδρία και διαφορετική αναζήτηση. Και αν τυχόν η ύψιστη ευτυχία βρισκόταν στις τιμές και τα πλούτη, αναγνώριζα με

καθαρότητα ότι έπρεπε να τα στερεωθώ. Εάν απεναντίας αυτό δεν ίσχυε κι εγώ μόνονχα μαζί τους καταργούμουν, και πάλι τότε θα είχα στερεωθεί την ύψιστη ευτυχία. [3] Ετσι λοιπόν, σπουδογυρίζοντας στη σκέψη μου αυτό το ερώτημα, γύρευα να ξεκαθαρίσω αν τυχόν αυτή η νέα στάση ζωής ήταν εφικτή ή, τουλάχιστον, αν μπορούσα να βεβαιωθώ ότι ήταν εφικτή χωρίς να αλλάζω την τάξη και τον κοινό τρόπο της ζωής μου. Το δοκίμασα αυτό πολλές φορές, αλλά χωρίς αποτέλεσμα. Όντως, όσα συμβαίνουν συνήθως στη ζωή και ό,τι εκτιμούν οι άνθρωποι ως το υπέριστο αγαθό, όπως μπορούμε να συμπεράνουμε από τις πράξεις τους, συνοψίζονται στα εξής τρία: πλούτη, δόξα και ηδονή. Αυτά διασπούν τόσο πλού το πνεύμα ώστε δεν μένει θέση για την παραμικρή σκέψη κάποιου άλλου αγαθού. [4] Παράγματος, όσον αφορά την ηδονή, σματαίει τόσο πολύ τη σκέψη, σαν να βασιζόταν με σιγουριά σε κάποιο αγαθό, με αποτέλεσμα να εμπροδίζεται πάρα πολύ να σκεφτεί τίποτε άλλο. Αλλά μετά την απόλαυση της ηδονής, αυτό που επακολουθεί είναι η μεγαλύτερη θλίψη, η οποία ακόμη και αν δεν παραλύει το πνεύμα, το αφήνει συγχυσμένο και νοθρό. Με το κυνήγι της δόξας και του πλούτου δεν διασπάται λιγότερο το πνεύμα, κυρίως όταν το καθένα επιζητείται ως αυτοσκοπός,<sup>α</sup> παίρνοντας έτσι τη θέση του υπέρτατου αγαθού. [5] Ωστόσο η δόξα διασπά πολύ περισσότερο το πνεύμα· πράγματι, θεωρείται πάντα ένα αγα-

<sup>α</sup> Αυτά θα μπορούσαν να είχαν εξηγηθεί διεξοδικότερα και με μεγαλύτερη ευκρίνεια, να διακρίνουμε δηλαδή τον πλούτο που αναζητείται είτε ως αυτοσκοπός, είτε από φιλοδοξία ή από φιλοδοξία, ή για την εξασφάλιση της υγείας ή την πρόοδο των επιστημών και των τεχνών. Πλην όμως, επιθυλούμαστε να ασχοληθούμε μ' αυτά τα ζητήματα στον οικείο χώρο, επειδή δεν είναι εδώ ο κατάλληλος τόπος για να εξετασθούν με ακρίβεια.

θό καθεαυτό και το ύστατο τέλος προς το οποίο όλα κατευθύνονται. Εξάλλου, αντίθετα με την ηδονή, τα πλούτη και η δόξα από μόνο τους δεν κάνουν όποιον τα κλητά να μετανώσει γι' αυτό· ίσα-ίσα δηλαδή, όσο μεγαλύτερο μερίδιο αποκτά κανείς στο ένα ή στο άλλο από αυτά τα δύο, τόσο πιο μεγάλη γίνεται και η χαρά του· κι έτσι παρακινούμαστε όλο και περισσότερο να αυξάνουμε ό,τι έχουμε κι από τα δύο· αν όμως τύχει κάποια φορά και βγούμε γελασμένοι στις προσδοκίες μας, τότε η λύπη μας φτάνει στο κατακόρυφο. Τέλος, η δόξα αποτρέπει σοβαρότατο εμπόδιο, με την έννοια ότι, για να την αποκτήσουμε, πρέπει αναγκαστικά να κατευθύνουμε τη ζωή μας έτσι ώστε να κερδίζουμε την εύνοια των συνανθρώπων μας, δηλαδή να αποφεύγουμε ό,τι οι πολλοί αποφεύγουν και να αναζητάμε ό,τι συνήθως αναζητούν.

[6] Επειδή λοιπόν έβλεπα ότι όλα αυτά μ' εμπόδιζαν τόσο πολύ να αφρωσώθω σε τούτη τη νέα στάση ζωής και, στην ουσία, ήταν τόσο αντίθετα μ' αυτή, ώστε εκ των προκρινάτων έπρεπε να αποκηρύξω είτε τη μία στάση ζωής είτε την άλλη, γι' αυτό και βρισκόμουνα στην ανάγκη να εξετάσω ποια θα ήταν ωφελιμότερη για μένα· πράγματι, όπως είπα, έμοιαζε ότι ήθελα να εγκαταλείψω ένα βέβαιο αγαθό για ένα άλλο αβέβαιο. Αφού όμως διερεύνησα κάπως αυτό το θέμα, ανακάλυψα κατ' αρχάς ότι, αν έλαβα από αυτές τις πολλές συνήθειες ώστε να είμαι πια προσηλωμένος στη νέα στάση ζωής, τότε, όπως μπορούμε σαφώς να συμπεράνουμε από τα όσα έχουμε πει μέχρι τώρα, θα έχονα ένα αγαθό αβέβαιο από την ίδια του τη φύση, για ένα αγαθό αβέβαιο, αλλά όχι βέβαιο από τη φύση του (μιας και αναζητούσα ένα σταθερό αγαθό), παρό μόνον ως προς την πιθανότητα που είχε να το αποκτήσω. [7] Ωστόσο, ύστερα από παρατεταμένη προσήλωση σε αυτήν τη σκέψη κατέληξα να δω ότι φτάνει να απο-

φάσιζα μετά από εκ βαθέων σκέψη και τότε έμελλα να απάλλοιγώ από βέβαια κακά για χάρη ενός βέβαιου καλού. Πράγματι, έβλεπα ότι βρισκόμουν σε μεγάλο κίνδυνο και ότι ήμουν ανωριασμένος να αναζήτησω με όλη μου τη δύναμη μια θεραπεία, όσο αβέβαιη ενδεχομένως κι αν ήταν όπως δηλαδή ένας ασθενής που, επειδή πάσχει από θανατηφόρα ασθένεια και προβλέπεται ένα σίγουρο θάνατο αν δεν του χορηγηθεί μια θεραπεία, γι' αυτό ανεγκάλεται να την αναζητήσει με όλη του τη δύναμη, αφού άλλωστε σ' αυτή την προσπάθεια του βόσχεται κι όλη η ελπίδα του. Όλα όμως όλα επιδιώκει συνήθως ο κόσμος όχι μόνο δεν προσφέρουν καμία θεραπεία για να διατηρηθεί η ύπαρξή μας, αλλά επιτρίβουν επιποδίζουν τη διατήρησή της, καθώς συχνά γίνονται αιτία να αφανιστούν όσοι τα κατέχουν<sup>β</sup> και όσοι διακατέχονται από αυτά. [8] Πράγματι, αφρονούν τα παραδείγματα εκείνων που τους καταδιώξαν μέχρι θανάτου για τον πλούτο τους, κι εκείνων μάταια που, για να πλουτίσουν, δέχτηκαν να διατρέξουν τόσους κινδύνους, που τελικά αυτή την ανοησία τους την πλήρωσαν με τη ζωή τους. Δεν είναι όμως λιγότερα και τα παραδείγματα εκείνων που δεινοπύθησαν οικτρά για να κατακτήσουν τις τιμές ή να τις υπερσαστούν. Τέλος, αναρβήματα είναι τα παραδείγματα και εκείνων που η υπερβολική τους φιληδονία τους οδήγησε πιο γρήγορα στο θάνατο. [9] Εξάλλου, όα' αυτά τα δεινά φαινόνταν να προσέρχονται από το ότι όλη η ευδαιμονία ή όλη η κακοδαιμονία μας εξαρτάται μόνο από αυτό: από το ποιόν του αντικειμένου με το οποίο συνδέμαστε από αγάπη. Πράγματι, ένα αντικείμενο που δεν εμπνέει αγάπη δεν προκαλεί ούτε αντιδικίες, ούτε λύπη αν τύχει και χαθεί, ούτε φθόνο αν το έχει άλλος, ούτε φόβο ή μί-

<sup>β</sup> Αυτό πρέπει να αποδειχθούν με μεγαλύτερη ακρίβεια.

σος, με λίγα λόγια, καμία συγκίνηση. Κι αυτά ακριβώς όλα τα προκαλεί μόνο η αγάπη των πραγμάτων, όπως δηλαδή όλα όσα μόλις αναφέραμε. [10] Αλλά η αγάπη για ένα πράγμα αιώνιο και άπειρο μόνο με χαρά τρέφει τα ενδύμχα της ψυχής, και με χαρά μη αναμειγμένη με κανενός είδους λύπη· κάτι άκρωσ επιθυμητό, που αξίζει να το αναζητάμε με όλη μας τη δύναμη. Αλήθεια όμως, δεν χρησιμοποιήσα χωρίς λόγο τούτες τις λέξεις: φτάνει να μπορούσα να αποφασίσω αφού σκεφτώ σοβαρά. Δότι, παρ' ότι το πνεύμα μου αντιλαμβάνονταν τόσο ξεκάθαρα αυτά τα πράγματα, εντούτοις αδυνατούσα, έστω κι έτσι, να απομακρύνω κάθε φιλοκέρδεια, φιληδονία και φιλοδοξία.

[11] Αυτό μόνο έβλεπα, ότι όσο το πνεύμα μου στρεφόταν γύρω από αυτές τις σκέψεις, τόσο αποστρεφόταν τα ψευτικά πράγματα και σκεφτόταν σοβαρά τη νέα στάση ζωής· κι αυτό μου έδινε μεγάλη παρηγοριά. Πράγματι, έβλεπα ότι αυτά τα κακά δεν είναι τέτοιας λογής ώστε παρόλα τα αντίδοτα να μην υποχωρήσουν. Και, παρόλο που στην αρχή αυτά τα διαστήματα πνευματικής διαύλειας<sup>δ</sup> ήταν σπάνια και πάρα πολύ μικρής διάρκειας, αφού πια το αληθινό αγαθό ολόένα περισσότερο μου γινόταν γνωστό, άρχισαν να γίνονται συχνότερα και να διαρκούν περισσότερο, ιδίως αφού είδα ότι η γνώρεα και να διαρκούν περισσότερο, ιδίως αφού είδα ότι η απόκτηση χρημάτων, η ηδονή και η δόξα είναι επίζημιες όσο αναζητούνται ως αυτοσκοπός κι όχι ως μέσο ενόψει άλλων πραγμάτων. Εάν όμως αναζητηθούν ως μέσα, θα χρησιμοποιούνται με μέτρο και δεν θα είναι καθόλου βλαβερές. Αντίθετα, θα βοηθήσουν σημαντικά να οδηγηθούμε στο τέλος για το οποίο τα αναζητάμε, όπως θα δείξουμε στον οικείο χώρο.

[12] Εδώ θα πω με συντομία τι εννοώ με τις λέξεις αληθινό αγαθό, και ταυτόχρονα τι είναι το υπέρτατο αγαθό.<sup>9</sup> Για να

καταλάβουμε σωστά αυτές τις έννοιες, πρέπει να σημειώσουμε ότι το καλό και το κακό δεν λέγονται παρόλα από μια ορισμένη σκοπιά ανάμεσα σε ποιητές άλλες, με τρόπο μάλλον που ένα και το ίδιο πράγμα να μπορεί να λέγεται πότε καλό και πότε κακό ανάλογα από ποια σκοπιά αντικρίζεται κάθε φορά· κι όμως λέγονται το τέλειο και το ατελές. Όντως κανένα πράγμα, θεωρούμενο ως προς τη φύση του, δεν θα χαρακτηριζόταν τέλειο ή ατελές, ειδικά αφού αναγνωρίσουμε ότι τίποτε δεν γίνεται παρόλα σύμφωνα με μια αιώνια τάξη και βάσει καθορισμένων νόμων της Φύσης. [13] Ωστόσο, επειδή η ανθρώπινη αδυναμία δεν έχει μέσα στη σκέψη της πρόσβαση σε αυτή την τάξη, κι εν τω μεταξύ όμως ο άνθρωπος διανοείται κάποιαν ανθρώπινη φύση ισχυρότερη από τη δικιά του, χωρίς συγχρόνως να βλέπει να μπαίνει κανένα εμπόδιο στο να αποκτήσει ο ίδιος μια τέτοια φύση, γι' αυτό και παρακινείται να αναζητήσει τα μέσα που θα τον οδηγούν σε μια τέτοια τελειότητα· και στιγίποτε μπορεί να γίνει μέσο για να φτάσει σ' αυτήν ονομάζεται αληθινό αγαθό· υπέρτατο δε αγαθό είναι να κατορθώσει να απολαμβάνει, ει δυνατόν, μια τέτοια φύση μαζί και με άλλα άτομα. Όσο για το ποια άρση μπορεί να είναι εκείνη η φύση, θα καταδείξουμε στον οικείο χώρο ότι είναι αναμφίβολα η γνώση της ένωσης που συνέχει το πνεύμα με όλη τη Φύση. [14] Αυτό είναι λοιπόν το τέλος προς το οποίο τείνω, δηλαδή να αποκτήσω μια τέτοιου είδους φύση και να προσπαθήσω ώστε μαζί με μένα να την αποκτήσουν πολλοί· πράγμα που σημαίνει ότι μέρος αναπόσπαστο της δικής μου ευτυχίας είναι και το να συμβάλω ώστε άλλοι πολλοί να κατοικήσουν

τα ίδια με όσα κατονώ κι εγώ, ούτως ώστε ο νους και η επιθυμία τους να συμβαδίσουν απόλυτα με το νου και την επιθυμία μου· προκειμένου δε να γίνει αυτό,<sup>δ</sup> είναι απαραίτητο, πρώτα, να κατοική κανείς τόσα μόνο σχετικά με τη Φύση όσα επαρκούν για την απόκτηση μιας τέτοιας φύσης· κι έπειτα, να διαμορφωθεί μια κοινωνία που να είναι τέτοιας λογής ακριβώς όπως και πρέπει να επιθυμείται, ώστε όσο το δυνατόν περισσότεροι να επιτύχουν αυτόν το σκοπό όσο ευκολότερα και ασφαλέστερα γίνεται. [15] Τρίτον, πρέπει να καλλιεργηθούν η Ηθική Φιλοσοφία και η Παιδαγωγική Θεωρία· και, καθώς η Ύγεια δεν είναι ευκαταφρόνητο μέσο προκειμένου να φτάσουμε σε αυτό το τέλος, πρέπει, κατά τέταρτο λόγο, να καταστρωθεί μια άρτια επιστήμη της Ιατρικής· επειδή πάλι, με την τεχνική πολλά δύσκολα πράγματα διευκολύνονται, οπότε μπορούμε να κερδίσουμε πολύ χρόνο και να εξασφαλίσουμε άνεση σε αυτήν τη ζωή, γι' αυτό, κατά πέμπτο λόγο, η Μηχανική<sup>ε</sup> δεν πρέπει με κανένα τρόπο να παραμεληθεί. [16] Άλλα, πρώτ' απ' όλα, πρέπει να εξευθεθεί κάποιος τρόπος για να θεραπευτεί ο νους και, κατ' αρχάς, να αποκαθαρθεί στο μέτρο του δυνατού, για να έχουμε μια ευχερή, άσφαλη και όσο το δυνατόν καλύτερη κατάσταση των προαιμάτων. Έτσι, ήδη μπορεί ο καθένας να δει ότι αυτό που θέλω είναι να κατευθύνω όλες τις επιστημες προς ένα και μοναδικό τέλος<sup>ς</sup> και σκοπό, δηλαδή, όπως έχουμε πει,

<sup>δ</sup> Ας σημειωθεί ότι εδώ περιγράφεται να απαιτηθούν τις επιστημές που είναι απαραίτητες για την επίτευξη του σκοπού μας [scopus], χωρίς κατά τ' άλλα να δώσω ιδιαίτερη σημασία στη σειρά που ακολουθούν.

<sup>ς</sup> Το τέλος προς το οποίο πρέπει να κατευθύνονται όλες οι επιστημές είναι ένα και μοναδικό.

να φτάσουν στην ανώτατη ανθρωπινή τελειότητα. Οπότε, σίδηποτε δεν μας φέρνει έστω και ελάχιστα πιο κοντά στο τέλος και σκοπό μας θα πρέπει να απορροφηθεί ως ανώφελο· με δύο λόγια, όλες οι ενέργειές μας, καθώς και όλες οι σκέψεις μας, πρέπει να κατατείνουν προς το εν λόγω τέλος. [17] Αλλά, ενώ με επιμέλεια το επιδιώκουμε και αγωνιζόμαστε να επαναφέρουμε το νου στην ευθεία οδό, είναι ανάγκη και να ζούμε· γι' αυτό, πρώτ' απ' όλα, είμαστε αναγκασμένοι να υποθέσουμε ως καλούς κάποιους κανόνες διαβίωσης, τους εξής:

I. Να μιλάμε με τρόπο ώστε να κερδίζουμε την εύνοια του κοινού και να μπορούμε να κάνουμε σιδηρότερε δεν παρεμποδίζει την επίτευξη του σκοπού μας. Πράγματι, μπορούμε να έχουμε μεγάλη κέρδος αν συμβιβαστούμε όσο μπορούμε με όσα δελεάζουν το κοινό, χάρις που, μ' αυτό τον τρόπο, θα τείνει φιλικά τ' αυτό για να ακούει την αλήθεια.

II. Να δοκιμάζουμε τις αποδοκίμους τόσο μόνο όσο χρειάζεται για να διατηρούμε την υγεία μας.

III. Τέλος, να αναζητάμε το χρήμα, ή όποιο άλλο αγαθό, όσο χρειάζεται για να διατηρούμε τη ζωή και την υγεία μας, και να απολυθούμε εκείνα τα ήθη της πολυτελείας, όσα δεν είναι αντίθετα προς το σκοπό μας.

[18] Αφού έθεσα αυτούς τους κανόνες, θα ασχοληθώ τώρα με αυτό που προέχει να γίνει πριν από σιδηρότερε άλλο, δηλαδή να διορθωθεί ο νους και να γίνει ακανός να εννοεί τα πράγματα όπως πρέπει ώστε να φτάσουμε στην εκδήλωση του τελικού σκοπού μας. Για να γίνει αυτό, η φυσική μας τάξη επιβάλλει να κάνω εδώ ανακατάσταση όλων των αντιληπτικών τρόπων που έχω χρησιμοποιήσει μέχρι τώρα για να βεβαιώσω ή να αρνούμαι σιδηρότερε χωρίς να αμφισβάζω, προκειμένου να διαλέξω τον καλύτερο από όλους και να αρ-

χίσα συγγράμω να γνωρίζω και την εγγενή ισχύ μας και τη φύση<sup>11</sup> την οποία και επιθυμώ να τελειοποιήσω.

[19] Με μια προσεκτική ανάλυση (οι αντηληπτικοί τρόποι) μπορούν, σε τελική ανάλυση, να αναχθούν όλοι σε τέσσερις:<sup>12</sup>

I. Υπόκειται η αντηληψη την οποία αποκτούμε εξ ακοής ή από κάποιο σημείο κατά το δοκούν<sup>13</sup> προσδιορισμένο.

II. Υπόκειται η αντηληψη την οποία αποκτούμε από άφροστη εμπειρία, δηλαδή από εμπειρία που δεν προσδιορίζεται από το νου. Μόνο που εδώ λέγεται έτσι επειδή (η εν λόγω αντηληψη) αποκτάται κατά τύχη και δεν ελέγχεται από καμία αντίθετή της εμπειρία, οπότε μένει σαν να είναι ακλόνητη για μας.

III. Υπόκειται η αντηληψη την οποία αποκτούμε όταν η ουσία ενός πράγματος συνάγεται από άλλο πράγμα, αλλά όχι αυτοτελώς και τούτο συμβαίνει, σ' είτε όταν συνάγουμε την αιτία από κάποιο αποτελεσμα, είτε όταν ένα συμπέρασμα συνάγεται από το ότι μια καθολική έννοια συνοδεύεται πάντα από κάποια ιδιότητα.<sup>14</sup>

IV. Τέλος, υπόκειται η αντηληψη με βάση την οποία το πράγμα γίνεται αντηληπτό μόνο μέσω της ουσίας του ή μέσω της γνώσης της άμεσης αιτίας του.

<sup>11</sup> Όταν αυτό συμβαίνει, δεν κατανοούμε τίποτα σχετικά με την αιτία πέρα από αυτό που εξετάζουμε μέσω στο αποτελεσμα: πράγμα που φαίνεται καλά από το γεγονός ότι τότε η αιτία δεν εξηγείται παρά μόνο με όρους γενικότερους, όπως οι εξής: Άρα υπόκειται κάτι, Άρα υπόκειται κάποια δύναμη, κ.λπ. Η επίσημη αιτία από το γεγονός ότι οι ακότερε χρησιμοποιούμε όροι εκφράζουν την αιτία υπό συντητική μορφή, π.χ., Άρα δεν είναι τούτο, ή εκείνο, κ.λπ. Στη δεύτερη περίπτωση, αποδίδεται στην αιτία, λόγω του αποτελέσματος, κάτι το οποίο αναλαμβάνεται καθαρά, όπως θα το δείξουμε μ' ένα παράδειγμα: πλην όμως, δεν της αποδίδεται τίποτα άλλο εκτός από τα ίδια, κι όχι η επιμέρους ουσία του πράγματος.

[20] ΟΛ' αυτά θα τα επεξηγήσω με παραδείγματα. Εξ ακοής και μόνο γνωρίζω τη μέρα της γέννησής μου, ποιои ήταν οι γονείς μου, και τα παρόμοια, σχετικά με τα οποία ποτέ δεν είχα αμφιβολίες. Από αόριστη εμπειρία ξέρω ότι πρόκειται κάποτε να πεθάνω· πράγματι, τούτο το βεβαιώνω επειδή έχω δει άλλους ομοίους μου να έχουν βρει το θάνατο, αν και δεν έχουν ζήσει όλοι ίσο χρονικό διάστημα, ούτε έχουν πεθάνει όλοι από την ίδια αρρώστια. Από αόριστη εμπειρία ξέρω πάλι ότι το λάδι έχει την ικανότητα να τρέφει τη φλόγα, ενώ το νερό να τη σβήνει, όπως ξέρω επίσης ότι ο σκύλος είναι ζώο που γαυγίζει και ο άνθρωπος ζώο λογικό. Και μ' αυτό τον τρόπο, ξέρω σχεδόν όλα όσα έχουν σχέση με τις βιοτικές ανάγκες. [21] Συνάγουμε ένα συμπέρασμα ξεκινώντας από κάτι άλλο, με τον εξής τρόπο: αφού αντιληφθούμε καθαρά ότι αισθανόμαστε το πόδε συγκεκριμένο σώμα και κανένα άλλο, τότε, λέω, συμπαινούμε ξεκινώντας ότι η ψυχή είναι ενωμένη με το σώμα,<sup>5</sup> ή ενωση η οποία είναι και η αιτία τούτης της αίσθησης· από 'κει και πέρα όμως, τι είναι αυτή η αίσθηση κι αυτή η ένωση,<sup>6</sup> δεν μπορούμε να το

<sup>5</sup> Με αυτό το παραδείγμα μπορεί να δει κανείς καθαρά αυτό που μόλις σημείωσα. Πράγματι, από αυτήν την ένωση δεν κατανοούμε τίποτα πέρα' από την ίδια την αίσθηση, δηλαδή πέρα από το αποτέλεσμα\* από το οποίο έχουμε συναχτεί την αιτία περί της οποίας δεν κατανοούμε τίποτα.

\* Ως «αποτελέσμα» αποδίδουμε αν διαβάσουμε effectum (αίτιατική) όπως ο Saisset (1842). αλλά «πέρ' από την αίσθηση του αποτελέματος» αν διαβάσουμε effectus (γενική). Βλ. Κογρέ (ό.π., σ. 19), Curley (ό.π., σ. 14, υποσημ. 19) και Rousset (ό.π., σ. 190). Εφόσον όμως η αίσθηση είναι ένα αποτέλεσμα από το οποίο συνάγεται μια αιτία, θα πρέπει να προσημείβει η πρώτη απόδοση.

<sup>6</sup> Ένα τέτοιο συμπέρασμα, αν και βέβαιο, δεν είναι αυτόσο ακριβές, εμμή μόνο για όσους είναι ιδιαίτερα προσεκτικοί. Πράγματι, όσοι δεν λαμβάνουν τις μεγαλύτερες προφυλάξεις θα πέσουν αμέσως

ενοήσουμε απολύτως. Ή, αφού έχουμε μάθει ποια είναι η φύση της όρασης και ξέρουμε πλέον επίσης ότι ένα και το αυτό πράγμα η όραση έχει την ιδιότητα να μας κάνει να το βλέπουμε μικρότερο ήμα το αντικείμενο από μεγάλη απόσταση παρά αν το κοιτάξουμε από κοντά, τότε συμπαινούμε ότι ο ήλιος είναι μεγαλύτερος απ' ό,τι φαίνεται να είναι, κι άλλα όμοια μ' αυτά. [22] Τέλος, ένα πράγμα γίνεται αντιληπτό μέσω της ουσίας του και μόνο, όταν, από το ότι εγώ γνωρίζω κάτι, γνωρίζω τι είναι να γνωρίζω κάτι, ή όταν, γνωρίζοντας την ουσία της ψυχής, γνωρίζω ότι η ψυχή είναι ενωμένη με το σώμα. Από την ίδια αυτή γνώση, ξέρουμε ότι δύο και τρία κάνουν πέντε κι ότι, αν δύο γραμμές είναι παράλληλες με μία τρίτη, είναι παράλληλες και μεταξύ τους κ.λπ. Ωστόσο, ήταν πολύ λίγα όσα μπορούσα μέχρι τώρα να κατανοήσω από αυτήν τη γνώση.

[23] Προκειμένου δε όλ' αυτά να γίνουν καλύτερα κατανοητά, θα καταφύγω σε ένα μόνο παράδειγμα, που είναι το ακόλουθο. Ας πάρουμε τρεις αριθμούς: αναζητούμε έναν τέταρτο που να είναι προς τον τρίτο ό,τι κι ο δεύτερος προς τον πρώτο. Εδώ οι έμποροι, έτοιμοι και τους ρωτήσεις, θα σε διαβεβαιώσουν ότι ξέρουν τι να κάνει κανείς για να βρει τον υπό αναζήτηση τέταρτο αριθμό, κι αυτό επειδή, βλέπετε, δεν

σε σφάλματα, διότι όταν οι άνθρωποι συλλαμβάνουν τα πράγματα με τέτοιο αφηρημένο τρόπο, κι όχι μέσω της αληθείς τους ουσίας, αμέσως η φαντασία τους τους φέρνει σε σύγχυση. Όπως, ό,τι καθαυτό είναι ένα, το φαντάζονται πολλαπλό. Πράγματι, σε όσα πράγματα συλλαμβάνουν αφηρημένα, μεμονωμένα κι αόριστα επιβάνουν ονόματα που τα χρησιμοποιούν για να δηλώνουν κι άλλα πράγματα που οικεία γι' αυτό συμβαίνει να φαντάζονται τα πράγματα για τα οποία μιλάμε εδώ με τον ίδιο τρόπο που συνηθίζουν να φαντάζονται τα πράγματα στα οποία δόθηκαν αρχικά αυτά τα ονόματα.

έχουν ακόμη αφήσει να ξεχαστεί η προφορική παράδοση σχετικά με μια πρακτική που οι πρεσβύτεροι ομότεχνοί τους της τη μεταδίδουν ως σκέτη κι αναπόδεικτη τεχνική Άνθοι. Άλλοι όμως, ξεκινώντας από την πείρα τους με περσιτώσεις ευκολονόητων αριθμητικών σχέσεων κατασκευάζουν ένα αξίωμα με καθολική ισχύ σύμφωνα με το οποίο ο τέταρτος αριθμός είναι προφανής από μόνος του, όπως στην περίπτωση των αριθμών 2, 4, 3 και 6. Εδώ ξέρουν εμπειρικά ότι, αν πολλαπλασιασθεί ο δεύτερος με τον τρίτο κι έπειτα το γινόμενο διαιρεθεί διά του πρώτου, τότε εξάγεται ως τηλίκιο ο αριθμός 6· και καθώς βλέπουν ότι το γινόμενο είναι ίδιο με τον αριθμό που, και χωρίς αυτή την πρακτική διαδικασία, ήξεραν ότι είναι ο τέταρτος ανάλογος, από αυτό συμπεραίνουν ότι η ίδια διαδικασία είναι κατάλληλη σε κάθε περίπτωση για την εξεύρεση του τέταρτου ανάλογου αριθμού.

[24] Οι μαθηματικοί όμως γνωρίζουν, δυνάμει της απόδειξης του Ευκλείδη (στο θεώρημα 18<sup>ο</sup> του βιβλίου Ζ<sup>ο</sup>) ποιοί<sup>15</sup> αριθμοί είναι ανάλογοι μεταξύ τους· ξέρουν δηλαδή, με βάση τη φύση της ανάλογιάς και την ιδιότητά της, ότι το γινόμενο του πολλαπλασιασμού του πρώτου αριθμού με τον τέταρτο ισούται με το γινόμενο του πολλαπλασιασμού του δεύτερου αριθμού με τον τρίτο. Ωστόσο, δεν βλέπουν την αυτοτελή αναλογία των δεδομένων αριθμών· αλλά, ακόμη και αν τη βλέπουν, δεν τη βλέπουν δυνάμει του πιο πάνω θεωρήματος, αλλά ενορατικά, χωρίς τη μεσολόβηση καμιάς διαδικασίας.

[25] Για να διαλέξουμε όμως ανάμεσα σ' αυτούς τους αντιληπτικούς τρόπους ποιος είναι ο καλύτερος, είναι απαραίτητο να απαρτιθίσουμε συνοπτικά τα απαιτούμενα μέσα για την κατάληψη του τελικού σκοπού μας.

I. Να γνωρίζουμε επακριβώς τη φύση μας, την οποία επιθυμούμε να τελειοποιήσουμε και, ταυτόχρονα, να γνωρί-

ζουμε τόσα για τη φύση των πραγμάτων όσα είναι αναγκαίο.

II. Να συνάγουμε με ορθό τρόπο σε ποια σημεία τα πράγματα διαφέρουν, σε ποια συμφωνούν και σε ποια αντίτιθενται μεταξύ τους.

III. Να συλλομβάνουμε σωστά τι μπορούν και τι δεν μπορούν να πιάθουν.

IV. Τα παραπάνω να αντιπαραβληθούν με τη φύση και τη δύναμη του ανθρώπου. Και από αυτά θα φανεί εύκολα σε ποιο βαθμό τελειότητας μπορεί να φτάσει ο άνθρωπος.<sup>16</sup>

[26] Αφού πλέον εξετάσαμε αυτές τις προϋποθέσεις, ας δούμε τώρα ποιον αντιληπτικό τρόπο πρέπει να διαλέξουμε.

Σε ό,τι αφορά τον πρώτο, είναι καθευαυτό εμφανές ότι εξ ακοής—εκτός του ότι πρόκειται για κάτι πάρα πολύ αβέβαιο—δεν αντιλαμβάνομαστε καμιά ουσία ενός πράγματος, όπως καταφάνεται κι από το υπόδειγμα που δώσαμε· καθώς δε η ενική ύπαρξη ενός πράγματος δεν γίνεται γνωστή αν δεν γίνει γνωστή η ουσία του, γι' αυτό συμπεραίνουμε ξεκάθαρα, όπως θα δούμε στη συνέχεια, ότι κάθε βεβαιότητα που αποκτάται εξ ακοής πρέπει να αποκλεισθεί από τις επιστήμες. Πράγματι, εξ ακοής και μόνον, κανείς δεν θα μπορεί να επιρεάζεται, εκτός κι αν πρώτα παρήμβει ο νους.

[27] Σε ό,τι αφορά τον δεύτερο τρόπο, <sup>θ</sup> για κανέναν πάλι δεν θα πρέπει να ληφθεί ότι έχει ιδέα εκείνης της αναλογίας την οποία αναζητά. Όχι μόνο το πράγμα είναι εξαιρετικά αβέβαιο και δεν έχει τέλος, αλλά επιπλέον μ' αυτόν τον τρόπο κανείς δεν θα αντιληφθεί ποτέ μέσα στα φυσικά

<sup>θ</sup> Εδώ θα σχοληθώ κάπως διεξοδικότερα με την εμπειρία και θα εξετάσω τη μέθοδο που ακολουθούν οι εμπειρογνώμονες και οι νεότεροι φιλόσοφοι [NS: [...] οι εμπειρογνώμονες που θέλουν να τα κάνουν όλα βάσει μιας εμπειρικής μεθόδου (erfahrenheit)].



πράγματα τίποτε άλλο παρά συμβεβηκότα, τα οποία όμως δεν γίνονται ποτέ κατανοητά με καθαρότητα εκτός μόνο κι αν γίνουν πρωτότερα γνωστές οι ουσίες τους. Οπότε κι αυτός ο τρόπος πρέπει να αποχλεισθεί.

[28] Σε ό,τι αφορά τον τρίτο τρόπο, αντίθετα, μπορούμε υπό μίαν έννοια να πούμε ότι έχουμε ιδέα του πράγματος, κι επίσης ότι καταλήγουμε σε συμπεράσματα χωρίς κίνδυνο πλάνης. Πλην όμως, ούτε κι αυτός ο τρόπος καθεαυτός θα αποτελεί το μέσο για να φτάσουμε στην τελειότητά μας.

[29] Μόνον ο τέτατος τρόπος περιλαμβάνει την αυτονομή ουσία του πράγματος, και μάλαστα, χωρίς κίνδυνο πλάνης γι' αυτόν το λόγο, θα πρέπει να χρησιμοποιείται κατά προτεραιότητα. Θα φροντίσουμε λοιπόν να εξηγήσουμε πώς πρέπει να εφαρμόζεται, ούτως ώστε να εννοούνται τα άγνωστα πράγματα σύμφωνα με τούτη τη γνώση, και ταυτόχρονα, να το επιτυγχάνουμε αυτό με τον πιο σύντομο και πρόσφορο δυνατό τρόπο. [30] Αφού ξέχουμε πάλιν ποια γνώση μάς είναι αναγκαία, πρέπει να εξετάσουμε την Οδό και τη Μέθοδο με τις οποίες θα κατορθώσουμε να μάθουμε με τι λογής γνώση πρέπει να τα γνωρίζουμε. Για να γίνει αυτό, πρέπει πρώτ' απ' όλα να τονισθεί ότι δεν τίθεται εδώ θέμα εις άπειρον αναδρομής· δηλαδή, για να εξευρεθεί η βέλτιστη μέθοδος διερεύνησης του αληθούς, δεν χρειάζεται άλλη μέθοδος για να διερευνηθεί η μέθοδος διερεύνησής του, ή μια τρίτη μέθοδος για να διερευνηθεί η δεύτερη, και ούτω καθεξής επ' άπειρον· πράγματι, μ' αυτό τον τρόπο δεν θα φτάναμε ποτέ στη γνώση του αληθούς, ούτε σε καμιά γνώση καν. Αλλά το ίδιο συμβαίνει εδώ όπως και με τα υλικά εργαλεία,<sup>17</sup> καθώς στην περίπτωση τους θα μπορούσε να επιχειρηματολογήσει κανείς κατά τον ίδιο τρόπο. Πράγματι, για να σφραγιστεί το σίδερο, χρειάζεται σφυρί, και για να υπάρξει

σφυρί, είναι απαραίτητο να κατασκευασθεί, πράγμα για το οποίο χρειάζεται άλλο σφυρί, καθώς κι άλλα εργαλεία, που για να είναι διαθέσιμα, θα απαιτήσουν με τη σειρά τους κι άλλα εργαλεία, και ούτω καθεξής επ' άπειρον· και με αυτόν το τρόπο θα ήταν μάταιο να προσπαθήσει κανείς να αποδείξει ότι οι άνθρωποι δεν έχουν καμιά τεχνική δύναμη να σφυρηλατήσουν το σίδερο.<sup>18</sup> [31] Αλλά, όπως στην αρχή οι άνθρωποι κατάφεραν, χάρη στα φυσικά εργαλεία με τα οποία γεννήθηκαν,<sup>19</sup> να φτιάξουν τα πιο εύκολα πράγματα, αν και με πολύ κόπο και υπό ατελή μορφή, και με όσα είχαν πρωτοφτιάξει με τέτοιο τρόπο, κατασκευάσαν άλλα δυσκολότερα και τελειότερα με λιγότερο κόπο, οπότε λοιπόν, μεταβαίνοντας έτσι σταδιακά από έργα πολύ απλά προς τα εργαλεία και συνεχίζοντας την πρόοδο από αυτά τα εργαλεία προς άλλα έργα και εργαλεία, τελικά κατόρθωσαν να πραγματοποιήσουν τόσα πολλά και τόσο δύσκολα πράγματα με ελάχιστο κόπο, όμοια και ο νους, χάρη στη εγγενή του ισχύ,<sup>1</sup> κατασκευάζει για δική του χρήση διανοητικά εργαλεία, με τα οποία αποκτά κι άλλη ισχύ για άλλα διανοητικά έργα,<sup>20</sup> απ' αυτά δε τα έργα δημιουργεί άλλα πάλι εργαλεία ή αποκτά την απαιτούμενη τεχνική δύναμη<sup>20</sup> για όποια ακόμη περαιτέρω διερεύνηση, και έτσι συνεχίζει να προχωρά κατά στάδια ώσπου να φτάσει στον κολλοφώνα της σοφίας. [32] Ότι δε έτσι συμβαίνει με το νου, αυτό θα φανεί εύκολα, αρκεί να γίνει κατανοητό σε τι συνίσταται η Μέθοδος αναζήτησης

<sup>1</sup> Με τον όρο *εγγενής ισχύς* [per vim nativam] εννοώ εκείνο που δεν προκύπτει μέσα μας από εξωτερικές αιτίες και που θα το εξηγήσουμε αργότερα μέσα στη Φιλοσοφία μου.

<sup>20</sup> Εδώ τα ονομάζω έργα. Στη Φιλοσοφία μου θα εξηγηθεί τι είναι αυτά.

της αλήθειας, και ποια είναι αυτά τα έμφυτα εργαλεία, τα οποία ο νους χρειάζεται αποκλειστικά και μόνο για να κατασκευάσει από αυτά άλλα εργαλεία, με σκοπό να προοδεύει ολοένα περισσότερο. Για να το δείξω, προχωρώ ως εξής:

[33] Μια<sup>21</sup> αληθής ιδέα<sup>16</sup> (διότι έχουμε ήδη μια αληθή ιδέα) είναι κάτι διαφορετικό από το αντικείμενό της: πράγματι, άλλο είναι ο κύκλος κι άλλο η ιδέα του κύκλου. Διότι η ιδέα του κύκλου δεν είναι κάτι που έχει περιφέρεια και κέντρο, όπως έχει ο κύκλος, ούτε η ιδέα του σώματος είναι αυτό τουτο το σώμα. Καθώς δε η ιδέα είναι διαφορετικό από το αντικείμενό της, θα είναι καθαυτή και κάτι διαφορετικό. Δηλαδή η ιδέα, ως προς τη μορφή της ουσία, μπορεί να γίνει αντικείμενο άλλης αντικειμενικής ουσίας και, με τη σειρά της, αυτή η άλλη αντικειμενική ουσία θα είναι κι αυτή, αν θεωρηθεί καθαυτή, κάτι πραγματικό και κατονοητό, και ούτω καθεξής επ' άπειρον.<sup>22</sup> [34] Ο Πέτρος, για παράδειγμα, είναι κάτι πραγματικό<sup>17</sup> η αληθής ιδέα του Πέτρου είναι η αντικειμενική ουσία του Πέτρου και, καθαυτή, είναι κάτι πραγματικό και τελείως διαφορετικό από τον ίδιο τον Πέτρο. Επομένως, καθώς η ιδέα του Πέτρου είναι κάτι πραγματικό, που έχει τη δική του ουσία, θα είναι και κάτι κατονοητό, δηλαδή αντικείμενο μιας δεύτερης ιδέας, η οποία ιδέα θα έχει αντικειμενικά μέσα της όλα όσα η ιδέα του Πέτρου έχει στη μορφή της<sup>18</sup> και, με τη σειρά της, η ιδέα που είναι [ιδέα] της ιδέας του Πέτρου έχει πάλι τη δική της ουσία, που μπορεί ομοίως να γίνει αντικείμενο κι άλλης

<sup>16</sup> Ας σημειωθεί ότι θα φροντίσουμε εδώ να δείξουμε, όχι μόνο αυτό που μόλις είπα, αλλά και ότι προευνήκαμε μέχρι τώρα με σωστό τρόπο, καθώς και άλλα επταπένον πράγματα που είναι εντελώς ανεγκυρία να τα γνωρίζει κανείς.

ιδέας, και ούτω καθεξής στο άπειρον. Τούτο καθέννας μπορεί να το δοκιμάσει εμπειρικά όταν βλέπει τον εαυτό του να γνωρίζει τι είναι ο Πέτρος και να γνωρίζει επίσης ότι το γνωρίζει, και, πέρ' απ' αυτό, να γνωρίζει πως γνωρίζει ότι το γνωρίζει κ.λπ. Επομένως, είναι εμφανές ότι, για να εννοηθεί η ουσία του Πέτρου, δεν είναι ανεγκυρία να εννοηθεί η ιδέα του Πέτρου αυτή καθαυτή, άρα ακόμη λιγότερο ανεγκυρία είναι να εννοηθεί και η ιδέα της ιδέας του Πέτρου· το ίδιο θα ήταν, δηλαδή, αν έλεγαν ότι, για να γνωρίζω, δεν είναι ανεγκυρία να γνωρίζω πως γνωρίζω, και ότι είναι ακόμη πολύ λιγότερο ανεγκυρία να γνωρίζω πως γνωρίζω πως γνωρίζω όπως ούτε και για την κατονόηση της ουσίας του τριγώνου είναι απαραίτητη η κατονόηση της ουσίας του κύκλου.<sup>19</sup> Τσα-ίσα, στην περίπτωση αυτών των ιδεών ισχύει το αντίθετο. Πράγματι, για να γνωρίζω πως γνωρίζω, ανεγκυριακά πρέπει πρώτα να γνωρίζω. [35] Έτσι καθίσταται εμφανές ότι η βεβαιότητα δεν είναι τίποτε άλλο παρὰ η ίδια η αντικειμενική ουσία· δηλαδή, ο τρόπος με τον οποίον αισθανόμαστε τη μορφή ουσία είναι η ίδια η βεβαιότητα. Οπότε πάλι είναι σαφές ότι για τη βέβαιη εξακρίβωση της αλήθειας δεν χρειάζεται κανένα άλλο εξωτερικό σημείο<sup>23</sup> εκτός από την κατοχή μιας αληθοῦς ιδέας. Πράγματι, όπως έχουμε δείξει, για να γνωρίζω, δεν είναι απαραίτητο να γνωρίζω πως γνωρίζω. Επομένως, για άλλη μια φορά είναι εμφανές ότι κανείς δεν μπορεί να ξέρει τι είναι η υπέρτατη βεβαιότητα αν

<sup>19</sup> Σημειωτέον ότι εδώ δεν ερευνούμε με ποιον τρόπο η πρώτη αντικειμενική ουσία είναι έμφυτη για μας. Πράγματι αυτό εμπόδιζε στο πεδίο της διερεύνησης της φύσης, κατά την οποία το εν λόγω θέμα θα εξηγηθεί διεξοδικότερα, ενώ πάντοτε θα καταδειχθεί ότι έξω από την ιδέα δεν υπάρχει καμία βεβαίωση, ούτε καμία άγνοια, ούτε καν θύση.

δεν κατέχει μια αυτοτελή ιδέα ή την αντικειμενική ουσία κάποιου πράγματος· αναμιγβόλα μάλιστα, αφού βεβαιώτητα και αντικειμενική ουσία είναι και το αυτό. [36] Γι' αυτό, καθώς η αλήθεια δεν έχει ανάγκη από κανένα εξωτερικό σημείο παρά επαρκεί, για να απειληθεί κάθε αμιβολία, να κατέχει κανείς τις αντικειμενικές ουσίες των πραγμάτων, ή —πρόσρμα που είναι το ίδιο— να κατέχει ιδέες, έπεται λοιπόν ότι αλήθης δεν είναι η Μέθοδος που αποβλέπει στην αναζήτηση ενός σημείου αλήθειας μετά από την απόκτηση των ιδεών· η αλήθης Μέθοδος είναι η οδός διά της οποίας θα πρέπει να αναζητείται κατά την ορεινόμενη τάξη αυτή τούτη η αλήθεια, ήτοι οι αντικειμενικές ουσίες των πραγμάτων, ήτοι πάλι οι ιδέες (κι όλ' αυτά δηλώνουν το ίδιο πράγμα).<sup>18</sup> [37] Κι όμοια πάλι, η Μέθοδος οφείλει ανεγκραστικά να θέτει θέματα για το Σωλλογισμό, ή για το νου· αυτό σημαίνει ότι η Μέθοδος δεν είναι αυτό καθ'αυτό το σωλλογίζεσθαι που αποσκοπεί στην κατανόηση των αιτιών των πραγμάτων, ούτε, πολύ περισσότερο, η ίδια η κατανόηση των εν λόγω αιτιών, παρά είναι το να κατανοούμε τι είναι αλήθης ιδέα διακρινόντως την από τις υπόλοιπες αντιλήψεις και διερευνόντως τη φύση της· πράγματι, έτσι θα μπορούμε να γνωρίζουμε τη δύναμη που έχουμε να εννοούμε και θα μπορούμε να υποχρεώσουμε το πνεύμα μας να εννοεί με αυτό το γνώμονα<sup>24</sup> όλα όσα πρέπει να εννοεί· και τούτο μάλιστα θα το βοηθούμε να το πετύχει διαδιάκοντάς του βέβαιους κανόνες ως βοηθήματα και φροντίζοντας να μην το κουράζουμε με άσχετες ασχολίες. [38] Από τα παραπάνω συνάγεται ότι η Μέθοδος δεν είναι τίπο-

<sup>18</sup> Θα εξηγηθεί στη Φιλοσοφία μου σε τι συνίσταται αυτή η έρευνα προκειμένου για την ψυχή.

τε άλλο παρά αναστοχαστική γνώση, ή ιδέα ιδέας· και καθώς δεν υπάρχει ιδέα μιας ιδέας παρά μόνο αν υπάρξει πρώτα ιδέα, γι' αυτόν το λόγο δεν πρόκειται να υπάρξει Μέθοδος παρά μόνο αν υπάρξει πρώτα ιδέα. Συνεπώς, σωστή μέθοδος θα είναι εκείνη η οποία καταδεικνύει με ποιον τρόπο πρέπει να καθοδηγείται το πνεύμα σύμφωνα με το γνώμονα μιας δεδομένης αληθούς ιδέας.<sup>25</sup> Εξάλλου, καθώς η όποια σχέση μεταξύ δύο ιδεών είναι ίδια με εκείνη που υπάρχει μεταξύ των μορφικών ουσιών των εν λόγω ιδεών, έπεται ότι η αναστοχαστική γνώση που έχει ως αντικείμενο την ιδέα του τελειότετου Όντος θα υπερέχει της αναστοχαστικής γνώσης των υπόλοιπων ιδεών· δηλαδή, τελειότετη θα είναι, στο μέτρο του δυνατού, η Μέθοδος η οποία θα δείχνει με ποιον τρόπο πρέπει να καθοδηγείται το πνεύμα με γνώμονα τη δεδομένη ιδέα του τελειότετου Όντος. [39] Από αυτό γήεται εύκολα κατανοητό με ποιον τρόπο το πνεύμα, κατανοώντας όλο και περισσότερα πράγματα, αποκτά συγχρόνως κι άλλα εργαλεία χάρι στα οποία συνεχίζει έπειτα να κατανοεί με όλο και μεγαλύτερη ευκολία. Όντως, όπως τούτο μπορεί βέβαια να συναχθεί από όσα είπαμε, πρέπει πριν από οτιδήποτε άλλο να υπάρξει μέσα μας, ως εργαλές εργαλείο, μια αλήθης ιδέα, η οποία, άπαξ και γίνει κατανοητή, μας επιτρέπει να κατανοούμε ταυτόχρονα τη διαφορά ανάμεσα σε μια τέτοιου είδους αντίληψη κι όλες τις άλλες. Και σ' αυτό ακριβώς συνίσταται το πρώτο μέρος της Μεθόδου. Επειδή δε είναι σαφές ότι το πνεύμα τόσο καλύτερα κατανοεί τον εαυτό του όσο περισσότερο κατανοεί και τη φύση, γι' αυτό και είναι προφανές ότι αυτό το μέρος της Μεθόδου θα είναι τόσο τελειότερο όσο περισσότερο πράγματα κατανοεί το πνεύμα κι ότι τότε μόνο θα είναι το κατά δύναμην τελειότερο όταν το πνεύμα προσηλώνεται, ήτοι αναστοχάζεται, πάλι-

να στη γνώση του τελειώτατου Όντος.<sup>26</sup> [40] Έπειτα, όσο περισσότερο το πνεύμα γνωρίζει τα πράγματα, τόσο καλύτερα κατανοεί και την εγγενή ισχύ του, και τη φυσική τάξη· όσο καλύτερα όμως κατανοεί την εγγενή ισχύ του, τόσο καλύτερα μπορεί να καθοδηγεί τον εαυτό του και να τον υπάγει σε κανόνες· και όσο καλύτερα κατανοεί τη φυσική τάξη, τόσο καλύτερα μπορεί να προσυλλάσσεται από ασύμφορες επιδιώξεις. Κι όπως είπαμε, σ' αυτό ίσα-ίσα συνίσταται όλη η Μέθοδος. [41] Ας προσθέσουμε ότι η ιδέα υψίσταται αντικειμενικά κατά τον ίδιο τρόπο που και το αντικείμενό της υψίσταται πραγματικά. Άρα, εάν υπήρχε κάτι μέσα στη Φύση που να μην αλληλεπιδρούσε<sup>27</sup> με άλλα πράγματα, κι αν επίσης υπήρχε μια αντικειμενική ουσία του ίδιου αυτού πράγματος, η οποία και θα έπρεπε τότε να συμφωνεί απόλυτα με τη μορφική ουσία του, σε τέτοια περίπτωση ούτε αυτή η αντικειμενική ουσία θα αλληλεπιδρούσε<sup>ε</sup> με τις άλλες ιδέες, οπότε δεν θα μπορούσαμε να συμπεράνουμε τίποτε σε ό,τι την αφορά. Και αντίθετα, όπως (στην πραγματικότητα) συμβαίνει με όλα όσα υπάρχουν μέσα στη Φύση, όλα πράγματα αλληλεπιδρούν με τα υπόλοιπα θα είναι κατανοητά, και οι αντικειμενικές τους ουσίες επίσης θα παρουσιάζουν μεταξύ τους τις ίδιες αλληλεπιδράσεις, με την έννοια ότι από αυτές θα παράγονται κι άλλες ιδέες, οι οποίες, πάλι, θα αλληλεπιδρούν με άλλες, κι έτσι θα πληθαίνουν τα εργαλεία για οποτέρα πρόοδο. Κι αυτό ακριβώς επιχειρούσαμε να αποδείξουμε. [42] Έπιπλέον, από αυτή την τελευταία επισήμωσή μας, ότι δηλαδή η ιδέα οφείλει να συμφωνεί απόλυτα με τη μορφική της ουσία, γίνεται φανερό πάλι ότι, το πνεύμα μας,

<sup>ε</sup> Το να αλληλεπιδρά ένα πράγμα με άλλα σημαίνει να παράγεται από άλλα ή να παράγει άλλα.

για να ανασταθεί πλήρως το είδωλό<sup>28</sup> της Φύσης, οφείλει να παραγάγει όλες τις ιδέες του ξεκινώντας από εκείνη η οποία αναφέρεται στην απαρχή και την πηγή ολόκληρης της Φύσης, ούτως ώστε αυτή ακριβώς η ιδέα να γίνει η πηγή των υπόλοιπων ιδεών.

[43] Αφού όμως είπαμε ότι η σωστή Μέθοδος είναι εκείνη που καταδεικνύει με ποιον τρόπο πρέπει να καθοδηγείται το πνεύμα με γνώμονα μια δεδομένη αληθή ιδέα, ίσως τώρα να φανεί παράξενο να το αποδείξουμε αυτό μ' ένα συλλογισμό, πράγμα που φαίνεται να δείχνει ότι δεν πρόκειται για κάτι προφανές από μόνο του. Μάλιστα θα μπορούσε κανείς να μας ρωτήσει αν ο συλλογισμός μας είναι σωστός. Αν ο συλλογισμός μας είναι σωστός, πρέπει να ξεκινήσουμε από μια δεδομένη ιδέα· καθώς δε, για να ξεκινήσουμε από μια δεδομένη ιδέα, χρειάζεται μια απόδειξη, πρέπει να αποδείξουμε και το συλλογισμό μας με ένα δεύτερο συλλογισμό<sup>29</sup> και τότε πάλι να αποδείξουμε κι αυτόν τον πρόσθετο συλλογισμό με έναν τρίτο, και ούτω καθεξής επ' άπειρον. [44] Αλλά σ' αυτό εγώ απαντώ: εάν κάποιος, επειδή ήταν πεπρωμένο του, είχε προχωρήσει στη διερεύνηση της Φύσης και' αυτό τον τρόπο, ήτοι σύμφωνα με όλα απαιτεί η Μέθοδος,<sup>30</sup> δηλαδή αποκτώντας άλλες ιδέες κατά την πρόποσα τάξη και με γνώμονα τη δεδομένη ιδέα, σ' αυτή την περίπτωση ποτέ δεν θα αμφέβαλλε για την αλήθεια που έτσι θα κατέλγε,<sup>στ</sup> και τούτο για το λόγο ότι, όπως έχουμε δείξει, η αλήθεια φανερώνεται από μόνη της, κι επίσης επειδή τα πάντα θα διαδιδόνταν αυτομάτως σε σχέση με αυτήν. Δεδομένου όμως ότι αυτό δεν συμβαίνει ποτέ, ή μόνο σπανίως, βρέθηκαν στην ανάγκη να τα αποδείξω

<sup>στ</sup> Όπως κι εμείς δεν αμφιβάλουμε εδώ για την αλήθεια που κατέχουμε.

έτσι (δηλαδή καταφεύγοντας σ' ένα συλλογισμό), προκειμένου αυτό που δεν μπορούμε να το πετύχουμε οδηγημένοι απλά και μόνο από το πεπρωμένο μας, να το αποκτήσουμε, βάσει όμως ενός προμελετημένου σχεδίου· ταυτόχρονα θα φωνή ξεκάθαρα ότι, για να αποδειχθεί η αλήθεια και να συλλογιστούμε με ορθό τρόπο, δεν χρειάζομαστε άλλα εργαλεία εκτός από αυτήν τούτη την αλήθεια και έναν καλό συλλογισμό. Πράγματι, απείδειξα τον καλό συλλογισμό συλλογίζμενος καλά και μέχρι τώρα αυτό προσπάθω να αποδεικνύω. [45] Εκτός τούτου, μ' αυτό τον τρόπο οι άνθρωποι εξοικειώνονται στη μέλτη του εαυτού τους. Ο δε λόγος για τον οποίον τόσο σπάνια συμβαίνει να διερευνείται η φύση κατά την οφειλόμενη τάξη έγκειται στις προκαταλήψεις, τις αιτίες των οποίων θα εξηγήσουμε αργότερα στη φιλοσοφία μας· κι εκτός αυτών, δεύτερος λόγος είναι ότι για μια τέτοια διερεύνηση επιβάλλεται να γίνει μεγάλη και ακριβής διάκριση (της αληθοδότητος), όπως θα δείξουμε στη συνέχεια, πράγμα που απαιτεί πολύ μόχθο. Τέλος, είναι και το πρόβλημα της κατάστασης των ανθρώπινων προαγμάτων η οποία, όπως έχει ήδη καταδειχθεί, είναι εξαιρετικά ευμετάβλητη. Ήπάρχουν κι άλλοι ακόμα λόγοι, τους οποίους όμως δεν εξετάζουμε. <sup>31</sup> [46] Εάν τυχόν ρωτήσει κάποιος γιατί <sup>32</sup> έχω δείξει ο ίδιος ευθύς εξ αρχής τις αλήθειες της φύσης και πριν από οτιδήποτε άλλο σύμφωνα μ' αυτήν την τάξη; «Πρόγραμμα, μήπως η αλήθεια δεν γίνεται φανερή από μόνη της;» σε αυτόν απαντώ, και ταυτόχρονα τον προτρέπω, να μην προσπαθήσει, με αφορομή τα Παράδοξα που ανακύπτουν εδώ κι εκεί, να τις απορρίψει ως ψευδείς, παρά να δεχθεί πρώτα να εξετάσει την τάξη σύμφωνα με την οποία τις αποδεικνύουμε, και τότε θα απεισθερωθεί από κάθε αμφιβολία καθώς θα είναι πως βέβαιος ότι έχουμε επιτύχει το αληθές· κι αυτή ήταν και η αιτία που τις

προετάξα. [47] Αν τυχόν μετά από αυτά κανένας Δικητικός ακόμα αμφιβάλλει επίμονα και γι' αυτήν τούτη την πρώτη αλήθεια, καθώς και για όλα όσα θα συναγαγούμε με γνώμονα την πρώτη (αλήθεια), τότε είτε αυτός, με την αλήθεια, θα υπάσχουν άνθρωποι που ο νους τους είναι τελείως τυφλωμένος, ή από την ώρα που γεννήθηκαν, ή λόγω των προκαταλήψεων τους, δηλαδή εξαιτίας εξωτερικής συγκυρίας. Πράγματι, δεν έχουν καν συνείδηση του εαυτού τους. Αν κάτι βεβαιώσουν ή υποβάλουν σε αμφιβολία, δεν ξέρουν αν αμφιβάλλουν ή βεβαιώνουν. Λένε ότι δεν ξέρουν τίποτε, κι αυτό ακόμη, ότι δηλαδή δεν ξέρουν τίποτε, λένε ότι το αγνοούν· αλλά και τούτο πάλι, δεν το λένε απλάντα: πρόγραμμα, φοβούνται μην ομολογήσουν ότι υπάσχουν όσο διάστημα δεν ξέρουν τίποτε, σε βαθμό που τελικά αναγκάζονται να σωπάσουν, μην τυχόν παραδεχθούν τίποτε που να μηρίζει αλήθεια. [48] Με ένα λόγο, οι επιστήμες είναι εντέλει ό,τι δεν πρέπει να συζητείται μ' αυτούς· πρόγραμμα, σε ό,τι αφορά τις βιοτικές και κοινωτικές ανέγκες, η ακαταμάχητη πειστικότητα τους τους υποχρεώνει να προϋποθέτουν ότι αυτοί υπάσχουν, να επιδιώκουν το συμφέρον τους και να βεβαιώνουν και να αγνοούνται με όρους πάμπροβλα πρόγραμμα. Διότι, έτσι και τους αποδείξεις οτιδήποτε, δεν ξέρουν αν η επιχειρηματολογία σου είναι αποδεικτική ή απεπαρκής. Αν αγνηθούν, παραδεχθούν ή αντιλέξουν κάτι, δεν ξέρουν ότι αγνοούνται, παραδέχονται ή αντιλέγουν· γι' αυτό και πρέπει να αντιμετωπισθούν ως μηχανικά ανδρείκελα χωρίς καθόλου πνεύμα.

[49] Ας επανέλθουμε τώρα στο θέμα μας. Μέχρι εδώ προσδιορίσαμε, πρώτον [§§ 1-17], <sup>33</sup> το τέλος προς το οποίο επιθυμούμε να κατευθύνουμε όλες τις σκέψεις μας. Δεύτερον [§§ 18-29], μάθαμε ποια είναι η καλύτερη αντίληψη, με

τη βοήθεια της οποίας και θα μπορούμε να πραγματοποιήσουμε την τελειώσή μας. Τρίτον [§§ 30 - 48], μάθαμε σε ποιο δρόμο πρέπει πρώτα να προχωρήσει το πνεύμα για να κάνει καλή αρχή, κι αυτός ο δρόμος είναι να προωθηί τις διερευνήσεις του σύμφωνα με βέβαιους νόμους και λαμβάνοντας ως γνώμονα οριοθετημένες<sup>34</sup> δεδωμένη αληθή ιδέα. Προκειμένου δε αυτό να γίνει με σωστό τρόπο, η Μέθοδος πρέπει να εκπληρώνει τα εξής: πρώτον [§§ 50-90], να διακρίνει την αληθή ιδέα από όλες τις άλλες αντιλήψεις και να προσυλλάσσει το πνεύμα από τις υπόλοιπες αντιλήψεις· δεύτερον [§§ 91-98], να διδάσκει κανόνες ώστε να έχουμε αντιληψη των άγνωστων πραγματιων σύμφωνα μ' έναν τέτοιο γνώμονα: τρίτον [§§ 99 - ],<sup>35</sup> να θέτει μια τάξη ώστε να μη μας καταπονούν περιττές έγνοιες. Έτσι λοιπόν, αφού πρώτα μάθαμε ποια είναι αυτή η Μέθοδος [§ 38], σε επόμενο είδαμε, τέταρτον, ότι αυτή η Μέθοδος θα είναι κατά το δυνατόν τελειότερη όταν θα έχουμε την ιδέα του τελειότερου Όντος. Οπότε, κύριο μέλημα μας θα πρέπει πλέον να είναι, κατ' αρχάς, πώς να φτάσουμε στη γνώση ενός τέτοιου Όντος τō τεχύτερο δυνατόν.

[50] Ας αρχίσουμε λοιπόν με το πρώτο μέρος της μεθόδου, το οποίο συνίσταται, όπως είπαμε, στο να διακρίνουμε και να διαχωρίζουμε την αληθή ιδέα από τις υπόλοιπες μορφές αντιληψης και να συγκατατούμε το πνεύμα ώστε να μην αναμειγνύει τις ψευδείς, τις πλασματικές και τις αμφίβολες ιδέες με τις αληθείς, πράγμα το οποίο έχω στη σκέψη μου να εξηγήσω εδώ κατά τρόπο οπωσδήποτε διεξοδικό, προκειμένου να απασχολήσω τους αναγνώστες με τη σχέση ενός τόσο αναγκαίου πράγματος, κι επίσης επειδή πολλοί είναι εκείνοι που αμφιβάλουν ακόμα και για τις αληθείς ιδέες, διότι δεν έχουν δώσει σημασία στη διάκριση που υπάρχει ανάμεσα σε μια αληθή αντιληψη κι όλες τις άλλες. Κι έτσι

μάλαστα, αυτοί μοιάζουν με εκείνους που, όσο ήταν ξύπνιοι, δεν αμφιβάλουν ότι ήταν· μετά από μία φορά όμως που τους έτυχε στα όνειρά τους να πιστέψουν, όπως συμβαίνει συχνά, ότι το δίκως άλλο ήταν ξύπνιοι, για να ανακαλύψουν έπειτα ότι αυτό ήταν λάθος, από τότε άρχισαν να έχουν αμφιβολία ακόμη και για κάθε ώρα που ήταν σε εγρήγορση· κι αυτό συμβαίνει επειδή ποτέ τους δεν έχουν κάνει διάκριση ανάμεσα σε όνειρο και εγρήγορση. [51] Εν τω μεταξύ υπενθυμίζω<sup>36</sup> ότι δεν πρόκειται να εξηγήσω εδώ την ουσία κάθε αντιληψης, ούτε να την εξηγήσω βάσει της άμεσης αιτίας της, επειδή αυτό εμπήττει στο πεδίο της φιλοσοφίας, παρά θα διδάξω μόνο τι απαιτεί η Μέθοδος, δηλαδή σε τι αναφέρεται η πλασματική, η ψευδής και η αμφίβολη αντιληψη,<sup>37</sup> καθώς και με ποιον τρόπο θα απαλλαγούμε από την καθεμιά. Έτσι, λοιπόν, η πρώτη έρευνα αναφέρεται στην πλασματική ιδέα.

[52] Καθώς κάθε αντιληψη είναι είτε αντιληψη ενός πράγματος θεωρούμενου ως υπάρχοντος είτε μόνο μιας ουσίας, και καθώς τὰ πράγματα σχηματίζονται τις περισσότερες φορές αναφορικά με πράγματα που θεωρούνται ως υπαρκτά, γι' αυτόν το λόγο θα αρχίσω με τα τελειότερα, δηλαδή με εκείνα όπου πλασματική είναι μόνο η ύπαρξη, ενώ το αντικείμενο του πλασματικού πράγματος που συλλαμβάνεται σε μια τέτοια πράξη κατανοείται ή, έστω, υποτίθεται ότι κατανοείται. Για παράδειγμα, μπορώ να συλλάβω τα εξής πράγματα: ο Πέτρος, τον οποίον και γνωρίζω, πηγαίνει στί-τι του, έρχεται να μου κάνει επίσκεψη, και άλλα παρόμοια.<sup>38</sup> Εδώ ερωτώ όμως: «Δε τι αναφέρεται μια τέτοια

<sup>34</sup> Βλέπε παρακάτω όσα θα παρατηρήσουμε σχετικά με τις υποθέσεις που κατανοούμε με καθαρότητα· αλλά το πράγμα συνίσταται στο

ιδέα:». Βλέπω δε ότι αναφέρεται μόνο σε πράγματα δυνατά, όχι όμως σε αναγκαία ούτε σε αδύνατα πράγματα. [53] Αδύνατο αποκαλώ ένα πράγμα του οποίου η φύση συνεπάγεται ότι θα ήταν αναγκαίο να υπάρχει το πράγμα αυτό· αναγκαίο δε εκείνο του οποίου η φύση συνεπάγεται ότι θα ήταν αναπαραπλάγια μη υπάρχει. Δυνατόν, τέλος, το πράγμα εκείνο του οποίου η ύπαρξη, ως εκ της ιδίας της φύσης του, δεν συνεπάγεται καμία αντίφαση, είτε το εν λόγω πράγμα υπάρχει είτε όχι, αλλά που η αναγκαιότητα ή η μη δυνατότητα της ύπαρξής του εξαρτάται από αιτίες που παραμένουν άγνωστες για μας όσο καιρό πλάθουμε την ύπαρξή του· κατά συνέπεια, αν η αναγκαιότητα του ή η μη δυνατότητά του, η οποία εξαρτάται από εξωτερικές αιτίες, μας ήταν γνωστή, τίποτα δεν θα μπορούσαμε να πλάσουμε με το νου μας σε ό,τι αφορά αυτό το πράγμα. [54] Από αυτό έπεται ότι αν υπάρχει κανένας Θεός, ή κάποιον ον προικισμένο με παντογνώσια, δεν μπορεί να νοεί τίποτε απολύτως κατά τρόπο πλάσματικό. Πράγματι σε ό,τι μας αφορά, αφού πια μάθω ότι υπάρχω,<sup>71</sup> δεν μπορώ να παραστήσω πλάσματικά τον εαυτό μου είτε ότι υπάρχει είτε ότι δεν υπάρχει· ούτε μπορώ να πλάσω νοερά ένα ελέφαντα που να περνάει από βελούδινα: ούτε πάλι μπορώ, αφού έχω μάθει πια είναι η φύση του Θεού, να τον πλάθω νοερά είτε ως υπάρχοντα είτε να λέμε ότι (αυτός οι υποθέσεις) υπάρχουν αυτούσιες μέσα στα ουράνια σώματα.

<sup>71</sup> Επειδή το πράγμα, απαιτείται και χρειάζεται, εξοδηλώνεται από μόνο του, γι' αυτό δεν χρειάζεστε εδώ ποιά ένα μόνο παράδειγμα, χωρίς άλλη απόδειξη. Το ίδιο θα ισχύει και για το ενάντιό του, που πρέπει μόνο να εξετασθεί για να φανεί ότι είναι ψευδές, όπως και θα το δούμε αμέσως όταν θα αναφερθούμε στα σχετικά με την ουσία πλάσματος.

τε ως μη υπάρχοντα.<sup>10</sup> Το ίδιο πρέπει να εννοείται και για τη Χίμαιρα, το να υπάρχει η φύση της εμπήττει σε αντίφαση. Απ' όα' αυτά είναι φανερό αυτό που έχω πει, ότι δηλαδή το πλάσμα του νου για το οποίο μιλώμε εδώ δεν αφορά τις αιώνιες αλήθειες.<sup>x</sup> Θα δείξω επίσης αμέσως τώρα ότι δεν μπορεί να υπάρξει κανένα πλάσμα που να αφορά τις αιώνιες αλήθειες. [55] Αλλά, πριν προχωρήσω παραπέρα, πρέπει να σημειώσω εδώ εν παρόδω ότι ανάμεσα στην ουσία ενός πράγματος και την ουσία ενός άλλου υπάρχει η ίδια διαφορά όπως και ανάμεσα στην πραγματικότητα, ή την ύπαρξη, του ενός και την πραγματικότητα, ή την ύπαρξη, του άλλου. Κι αυτό ισχύει σε τέτοιο βαθμό ώστε, αν θέλαμε να συλλάβουμε την ύπαρξη του Αδάμ, για παράδειγμα, αποκλειστικά και μόνο μέσω της ύπαρξής εν γένει, αυτό θα ήταν το ίδιο πράγμα όπως και αν, για να συλλάβουμε την ουσία του, στηρίξμασταν στη φύση του όντος για να ορίσουμε εντέλει τον Αδάμ ως ένα ον. Έτσι λοιπόν, η ύπαρξη όσο γενικότερα συλλαμβάνεται τόσο πιο συγκεκριμένα ακόμα συλλαμβάνεται: και τότε τόσο πιο εύκολα επίσης μπορεί να αποδοθεί πλάσματικά σε καθετί. Αντιστρόφως, όσο μερικότερα συλλαμβάνεται,

<sup>10</sup> Ας σημειωθεί ότι, αν και πολλοί ισχυρίζονται ότι αμφιβάλλουν για την ύπαρξη του Θεού, ωστόσο δεν γνωρίζουν τίποτε παραπάνω από το όνομα Θεός, ή πλάθουν με το νου τους κάτι το οποίο αποκαλούν Θεό, πράγματα που δεν συμβιβάζονται με τη φύση του Θεού, όπως θα δείξω παρακάτω στον οικείο χώρο.

<sup>x</sup> Με τον όρο αιώνια αλήθεια, εννοώ μια αλήθεια τέτοια που, αν είναι βεβαιωτική, δεν θα μπορεί ποτέ να είναι σφαλτική. Έτσι, φέρο' ερπείν η πρόταση Ο Θεός υπάρχει είναι πρόκλη και αιώνια αλήθεια, δεν είναι όμως αιώνια αλήθεια ότι Ο Αδάμ σκέπτεται. Η δε πρόταση Η Χίμαιρα δεν υπάρχει είναι αιώνια αλήθεια, όχι όμως και η πρόταση Ο Αδάμ δεν σκέπτεται.

τόσο πιο καθαρά εννοείται· και είναι εξίσου δυσκολότερο, εφόσον δεν προσηλώσουμε την προσοχή μας στην τάξη της Φύσης, να αποδοθεί ως πλάσμα του νου σε οτιδήποτε άλλο εκτός από το ίδιο το πράγμα. Κι αυτό αξίζει να σημειωθεί.

[56] Πρέπει τώρα να εξετάσουμε ορισμένες περιπτώσεις όπου λέγεται κοινώς ότι σχηματίζουμε πλάσματα έστω και αν καταλαβαίνουμε καθαρά ότι τα πράγματα δεν είναι όπως τα παριστάνουμε πλάσματικά. Λόγου χάρη, μολονότι ξέρω ότι η Γη είναι στρογγυλή, τίποτα δεν μ' εμπνιδίξει να πω σε κάποιον ότι η Γη είναι ένα ημισφαίριο σαν μισό πορτοκάλι μέσα σε τιάτο, ή ότι ο Ήλιος κινείται γύρω από τη Γη, κι άλλα παρόμοια. Αν εξετάσουμε αυτά τα πράγματα, δεν θα βρούμε τίποτα που να μην είναι απόλυτα συνεπές με όσα έχουμε πει μέχρι εδώ, αρκεί να παραστηρήσουμε, πρώτα, ότι μπορεί κάποτε να έχουμε κάνει σφάλματα κι ότι τώρα έχουμε συνειδηση των σφαλμάτων μας αυτών, κι έπειτα ότι μπορούμε να παραστήσουμε πλάσματικά ή, τουλάχιστον, να προσεμφυλήσουμε το γεγονός ότι άλλοι άνθρωποι βρίσκονται ή μπορούν να πέσουν στην ίδια πλάνη όπως πρώτα φορά κι εμείς. Αυτό, λέω, μπορούμε να το παραστήσουμε ως πλάσμα εφόσον δεν βλέπουμε να υπάρχει εν προκειμένω τίποτε αδύνατο ούτε τίποτε αναγκαίο. Όταν επομένως λέω σε κάποιον ότι η Γη δεν είναι στρογγυλή, τίποτε άλλο δεν κάνω παρά, πρώτα, να ανακαλέσω στη μνήμη μου ένα σφάλμα που ίσως να ήταν δικό μου ή στο οποίο τυχόν να υπέπεσα, και κατόπιν, να πλάσω το μύθο, ή και να υποδείξω, ότι εκείνος στον οποίο το δηγούμαι αυτό βρίσκεται ακόμη ή μπορεί να πέσει στην ίδια πλάνη. Αυτό, όπως είπα, το παριστάνω ως πλάσμα όσον καιρό δεν βλέπω στην προκειμένη περίπτωση να υπάρχει τίποτε αδύνατον ούτε τίποτε αναγκαίο· εάν, τώρα, είχα καταλάβει ότι επρόκειτο για κάτι εί-

τε αδύνατον είτε αναγκαίο, τότε δεν θα μπορούσα να είχα πλάσει κανένα απολύτως μύθο και το μόνο που θα έπρεπε να πω είναι ότι προσποιήθηκα κάτι.

[57] Μένει τώρα να εξετάσουμε τις υποθέσεις<sup>38</sup> που διατυπώνονται στα Ζητήματα (Quaestiones) και αναφέρονται μερικώς φρεές ακόμη και σε αδύνατα πράγματα. Λόγου χάρη, όταν λέμε: «Ας υποθέσουμε ότι αυτό το κερύ που καίει δεν καίει», ή «Ας υποθέσουμε ότι καίει σε κάποιο φανταστικό χώρο», δηλαδή «σ' ένα χώρο όπου δεν υπάρχουν σώματα». Ίνουνται κατά καιρούς υποθέσεις σαν αυτές έστω κι αν καιτανοείται καθαρά ότι η τελευταία είναι αδύνατη. Αλλά, όταν τις διατυπώνουν, δεν πρόκειται με κανέναν τρόπο για πλάσματα. Παράγματι, στην πρώτη περίπτωση, δεν είναι τίποτε άλλο παρά να ανακαλέσω στη μνήμη μου<sup>39</sup> ένα άλλο κερύ που δεν καίει (ή διανοήθηκα το ίδιο αυτό κερύ χωρίς φλόγα)<sup>40</sup>: αυτό δε που σκέφτομαι για το πρώτο κερύ, το εννοώ και για το άλλο, εφόσον κάνω αφαίρεση της φλόγας. Στη δεύτερη δε περίπτωση, αυτό που κάνει κανείς δεν είναι τίποτε άλλο παρά να αφαιρέσει τις σχέσεις του από τα γύρω

<sup>38</sup> Παράδειγμα, όταν θα αναφερθούμε στο πλάσμα που αφορά τις ουδέτες, θα φανεί με ενάργεια ότι ένα πλάσμα ποτέ δεν δημιουργεί ούτε παρονοιάζει στο πνεύμα τίποτε καινούριο· απλάς ανακαλούνται στη μνήμη πράγματα που υπάρχουν στον εγκέφαλο ή στη φαντασία, ενώ το πνεύμα προσηλώνεται συγγώνως σε όλες αυτές (τις ιδέες) αυθαίρετως και κατά τρόπο συγκεχυμένο. Παραδείγματα χάριν, ανακαλούνται στη μνήμη μια κουβέντα και ένα δέντρο, και καθώς το πνεύμα αναφέρεται σ' αυτά κατά τρόπο συγκεχυμένο και χωρίς να τα διακρίνει μετὰξύ τους, νομίζει ότι το δέντρο μιλάει. Το ίδιο πράγμα νοείται και για την υπαφή, ειδικά, όπως έχουμε πει, όταν αυτή νοείται τόσο γενικά όσο εννοείται και το ον. Παράγματι, τότε είναι εύκολο να αποδοθεί σε όλα ανακάντουν όλα μαζί στο επίπεδο του πνεύματος, πράγματα που αξίζει οπωσδήποτε να σημειωθεί.



πράγματα ώστε το πνεύμα του να στραφεί προς τη θέαση μόνο του κερνού θρωρούμενου αποκλειστικά καθεαυτού, για να συμπεράνει έπειτα ότι το κερύ δεν είναι σε τίποτα υψώ- τιο της καταστροφής του. Άρα, εάν δεν υπήρχαν τα περι- βάλλονται πράγματα, αυτό το κερύ, και η φλόγα μαζί, θα έμ- ναν αμετάβλητα. Δεν υπάρχει λοιπόν εδώ κανένα πλάσμα, παρά μόνο ψιλάς και αληθείς βεβαιώσεις.<sup>38</sup>

[58] Ας περάσουμε τώρα στα πλάσματα που αναφέρονται είτε αποκλειστικά στις ουσίες καθεαυτές είτε στις ουσίες που έχουν συγγχρόνως κάποια πραγματικάτητα, ήτοι κάποια ύπαρξη. Σε ό,τι τις αφορά, αυτό που προσέχει να έχουμε κα- τά νου είναι προπάντων το εξής: όσο λιγότερα κατανοεί το πνεύμα, κι όσο όμως περισσότερο προσπίπτουν στην αντι- ληψή του, τόσο μεγαλύτερη δύναμη έχει για να πλάθει με το νου του στιδήποτε· κι όσο περισσότερα εννοεί, τόσο περισ- σότερο μειώνεται αυτή η δύναμή του. Με τον ίδιο τρόπο, για παράδειγμα, όπως είδαμε πιο πάνω, όσο διάστημα σχε- φτούμαστε, δεν μπορούμε να πλάσουμε νοερά και το ότι σκεφτόμαστε και ότι δεν σκεφτόμαστε, έτσι πάλι, αφού μά- θουμε ποια είναι η φύση του σώματος, δεν μπορούμε να πλά- σουμε την παράσταση μιας μύγας άπειρου μεγέθους, ή, αφού γνωρίσουμε ποια είναι η φύση της ψυχής<sup>39</sup> δεν μπο-

<sup>38</sup> Πρέπει να νοηθεί το ίδιο πράγμα πάλι και σε ό,τι αφορά τις υπο- θέσεις που αποσκοπούν στην εξήγηση ορισμένων κινήσεων που άπτο- νται των ουράνιων φαινομένων, μόνο που, από την τυχόν εφαρμογή αυ- τών των υποθέσεων για τις ουράνιες κινήσεις αυτό που συνδέεται εί- ναι η φύση των ουράνιων, η οποία όμως μπορεί να είναι και διαφορετική, κυρίως επειδή είναι δυνατόν να δικαιωθεί κανείς πολλές άλλες αυτές για να εξηγήσει τις συγκεκριμένες κινήσεις.

<sup>39</sup> Σομβραίνει συχνά να ανακαλεί ο άνθρωπος στη μνήμη του αυτή τη λέξη ψυχή και να σχηματίζει τσυτόχρονα κάποια σωματική εικόνα

ρούμε με το νου μας να την παραστήσουμε τετραγώνη, αδιάφορο αν τα πάντα μπορούν να εκφραστούν με λέξεις. Αλλά, όπως είπαμε, όσο λιγότερο οι άνθρωποι χμαρίζουν τη φύση, τόσο πιο εύκολα μπορούν να φανταστούν χλίνα δυο πλάσματα, όπως, λόγω χάρις, δέντρα να μιλάνε, ανθρώ- πους να μεταμορφώνονται απότομα σε πέτρες και σε πηγές, κάτι να γίνεται από το τίποτα, ακόμια και θεούς να μετα- βάλλονται σε ζώα και σε ανθρώπους, και άπειρο αριθμό άλ- λων πραγμάτων αυτού του είδους.<sup>39</sup>

[59] Τώρα να θεωρήσει ανατιολόγητα κανείς, ότι όριο του πλάσματος είναι το πλάσμα, και όχι η ενόηση. Αφού δηλα- δή πλάσω κάποια παράσταση και θελήσω, δύναμει κάποιας ελευθερίας μου, να δώσω τη συγκεκριθέσή μου ότι αυτό το πλάσμα μου είναι κάτι που υπάρχει πραγματικά στη φύση με τον τρόπο που το έχω συλλάβει, το αποτελεσμα είναι ότι δεν μπορώ πλέον να σκέφτομαι με διαφορετικό τρόπο. Για πα- ράδειγμα, αφού πλάσω, για να μιλήσω όπως εκείνοι,<sup>40</sup> μια τέ- τοια φύση για το σώμα, και έπειτα θελήσω να πεισθώ, δυ- νάμει της ελευθερίας μου, ότι έτσι υπήρχε πραγματικά, δεν μπορώ πια να πλάσω, αίφνης, μια μύγα άπειρου μεγέθους· ομοίως, αφού πλάσω την ουσία της ψυχής, ύστερα δεν μπο- ρώ πια να την κάνω τετραγώνη κ.λπ. [60] Πρέπει όμως να τα εξετάσουμε δά' αυτά. Πρώτον (οι οπαδοί αυτής της άπο- ψης)<sup>41</sup> ή αρνούνται ή συμφωνούν ότι μπορούμε να εννοούμε

της. Επειδή δε αυτά τα δύο είδηλα παρουσιάζονται συγγχρόνως στο πνεύμα του, νομίζει ότι φαντάζεται και πλάθει νοερά μια σωματική ψυ- χή επειδή δεν κάνει διάκριση ανέμεσα στο ίδιο το πράγμα και το όνο- μά του. Εδώ ζητώ από τους ανεργνώστες να μη βιαστούν να με αντι- κρούσουν, πράγμα το οποίο, όπως είπικα, δεν θα κάνουν εφόσον με- ληθούν με όσο γίνεται μεγαλύτερη προσοχή τα παραδείγματα καθώς επίσης και όσα θα πω στη συνέχεια.

κάτι. Αν μεν συμφωνούν μ' αυτό, τότε εκείνο που λένε για το πλάσμα πρέπει αναγκαστικά να λέγεται και για τη νόση. Αν όμως το αρνούνται, τότε ας δούμε, εμείς που γνωρίζουμε ότι γνωρίζουμε κάτι, τι λένε αυτοί. Λένε λοιπόν ότι η ψυχή μπορεί να αισθάνεται και να αντιλαμβάνεται κατά πολλούς διαφορετικούς τρόπους, όχι τον εαυτό της, ούτε πράγματα υπαρκτά, παρά μόνον όσα δεν υπάρχουν ούτε μέσα της, ούτε άλλου πουθενά. Δηλαδή, η ψυχή μπορεί, με μόνη τη δύση της δύναμη, να δημιουργεί αισθήσεις και ιδέες, που δεν είναι ιδέες πραγμάτων· κι έτσι μάλιστα, ως ένα βαθμό, σ' αυτήν βλέπουν κάτι σαν τον Θεό.<sup>42</sup> Επιπλέον λένε ότι εμείς ή η ψυχή μας, έχει τέτοια ελευθερία ώστε να μπορεί να μας καταναγκάσει εμάς τους ίδιους, ή και τον εαυτό της, ή πάλι, αυτή την ίδια την ελευθερία της· πράγματι, αφού πλάσει κάτι και δώσει τη συγκεκριμένη της σε αυτό, δεν μπορεί πλέον να το σκέπτεται ή να το πιάσει διαφορετικά. Μάλιστα αναγκάζεται, εξαιτίας του πλάσματος της να σκέπτεται τα άλλα πράγματα κατά τέτοιο τρόπο ώστε να μην υπάξει αντίφαση ανάμεσα σ' αυτά και το αρχικό πλάσμα της· όπως επίσης αναγκάζονται πάλι, εξαιτίας του ίδιου του πλάσματος τους, να δεχθούν τα άτομα που αναφέρω εδώ και που δεν πρόκειται να κουραστούμε να τα ανασκευάζουμε με κάθε είδους αποδείξεις. [61] Αλλά, αφήνοντας τους στα παραμυθιανά τους, θα αναλάβουμε να ανηλίσουμε από τα επιχειρήματα που ανταλλάξαμε μαζί τους κάποιαν αληθεία πρόσφορη για την εκπαίδευση του σκοπού μας, η οποία είναι η εξής:<sup>43</sup> άμα το πνεύμα προσηλώσει την προσοχή του σ'

<sup>42</sup> Παρόλο που είναι ενδεχομένως την εντύπωση ότι το συμπέρασμα αυτό κατά τρόπο εμπειρικό, ώστε ίσως να πει κανείς ότι δεν συμβαίνει τίποτα τέτοιο καθώς λείπει η σχετική απόδειξη, παρά· αυτά, αν κά-

ένα πράγμα πλάστο και ψευδές από τη φύση του για να το σταθμίσει με ακριβεία και να το εννοήσει, καθώς και για να αρχίσει να συνάγει από αυτό με σωστή τάξη τις αναγκαίες συνέπειές του, τότε θα του είναι πια εύκολο να καταστήσει ομορφότερο ότι αυτό το πράγμα είναι ψευδές· αν δε το πλάσματικό αντικείμενο είναι αληθές από τη φύση του, εφόσον το πνεύμα αποβλέπει στην εννόησή του και έχει αρχίσει να συνάγει από αυτό τα επακόλουθά του, ύστερα από αυτό θα εξακολουθεί να προχωρά σταθερά και χωρίς καμιά διακοπή πλέον· όπως ακριβώς, στην αμέσως προηγούμενη περίπτωση, είδαμε ότι, μετά την αποκόλυψη του ψευδούς χαρακτήρα του πλάσματος, ο νους έσπευσε πάραυτα να καταδείξει ότι αυτό το πλάσμα είναι άτοπο, όπως άτοπο πρόκειται να είναι κι οτιδήποτε άλλο συνεχθεί από αυτό.

[62] Άρα, από τη στιγμή που ένα πράγμα μάς έχει γίνει αντιληπτό κατά τρόπο καθαρό και διακριτό, δεν θα πρέπει ύστερα να φοβηθούμε καθόλου μήπως και δεν το συλλάβουμε παρά πλάσματικά: πράγματι, αν τυχόν πούμε ότι άνθρωποι μεταμορφώνονται από τη μια στιγμή στην άλλη σε ζώα, θα το λέμε με πολύ γενικό τρόπο· οπότε δεν υπάρχει μέσα στο πνεύμα καμία έννοια, δηλαδή καμία ιδέα ή, για να το πούμε αλλιώς, καμία άφορηκτη συνάφεια μεταξύ υποκειμένου και κατηγορουμένου· πράγματι, αν υπήρχε τέτοια

ποιος τη θελήσει αυτή την απόδειξη, ας την έχει, λοιπόν. Καθώς μέσα στη φύση δεν μπορεί να υπάρξει τίποτα που να αντιβαίνει στους νόμους της, αλλά αντίθετα τα πάντα γίνονται σύμφωνα με τους ορισμένους νόμους της, ούτως ώστε να παράγουν ορισμένα αποτελέσματα σύμφωνα με ορισμένους νόμους και σε μια αδιάσπαστη αλληλουχία, από τούτο έπεται ότι η ψυχή, όποτε συλλάβει αληθινά το πράγμα, θα συνεχίσει να σχηματίζει αντικειμενικά τα ίδια αποτελέσματα. Βλέπε παρακάτω, εκεί όπου κάνω λόγο για την ψευδή ιδέα.

έννοια, θα ήταν συγχρόνως εμφανή τα μέσα και οι αιτίες αναφορικά με το πώς και το γιατί έγινε ένα τέτοιο πράγμα. Επιπλέον, δεν δίνεται προσοχή ούτε στη φύση του υποκειμένου και του κατηγορουμένου. [63] Εξάλλου, θα χάνεται λίγο-λίγο η βιασύνη μας να επινοούμε ιδέες προκαταβολικά, αρχικά να είναι πλαστική η πρώτη ιδέα και οι υπόλοιπες να συνάγονται από αυτήν. Έπειτα, μια πλασματική ιδέα δεν μπορεί να είναι καθαρή και διακριτή, παρότι μόνο συγκεχυμένη, και κάθε σύγχυση προέρχεται από το γεγονός ότι το πνεύμα γωαρίζει εν μέρει μόνο ένα πράγμα που αποτελεί ένα όλον ή απαιτείται από πολλά μέρη, και δεν διακρίνει το γνωστό από το αγνωστό, χώρα που συλλαμβάνει διαμέσως και όπως αδιακριτως τα πολλαπλά πράγματα που περιέχονται μέσα στο καθαυτό από αυτά έπεται, πρώτον, ότι, αν μια ιδέα είναι ιδέα ενός απόλυτου απλού πράγματος, δεν θα μπορεί παρότι να είναι καθαρή και διακριτή: πράγματι, αυτό το πράγμα δεν μπορεί να γίνει γνωστό μόνο εν μέρει, αλλά είτε στην ολότητά του είτε σε τίποτε. [64] Άλλη συνήθεια είναι ότι, δεύτερον, αν ένα πράγμα που αποτελείται από πολλά το διακρίνουμε με τη σχέση μας στα απολύτως απλά μέρη του και προσηλώσουμε την προσοχή στο καθαυτό τους χωριστά, τότε κάθε σύγχυση θα εξαφανισθεί. Άλλη συνήθεια πάλι είναι ότι, τρίτον, το πλάσμα του νου δεν μπορεί να είναι απλό, παρότι φαίνεται από τη σύνθεση διαφορετικών συγκεχυμένων ιδεών, που προσέρχονται από διαφορετικά πράγματα και ενεργήματα που υτάρχουν στη φύση ή καλύτερα, σχηματίζεται από την ακούσια<sup>35</sup> προσοχή σε όλες μαζί τις

<sup>35</sup> Εδώ πρέπει να σημειωθεί ότι, εφόσον το πλάσμα θεωρείται καθαυτό, δεν διαφέρει και πολύ από το όνειρο, μόνο που μέσα στα όνειρα δεν εμφανίζονται οι αιτίες που φανερώνονται σε όσους είναι σε εγρή-

διαφορετικές ιδέες. Πράγματι, αν η πλαστική ιδέα ήταν απλή, θα ήταν καθαρή και διακριτή, άρα και αληθής. Εάν δε προερχόταν από τη σύνθεση διακριτών ιδεών, θα ήταν και η σύνθεσή τους απλή και διακριτή, και επομένως αληθής. Για παράδειγμα, αφού πρώτα γνωρίσουμε τη φύση του κύκλου, καθώς και του τετραγώνου, ύστερα δεν μπορούμε πια να συνθέσουμε αυτές τις δύο φύσεις και να σχηματίσουμε από αυτές την ιδέα ενός τετράγωνου κύκλου, ή, ομοίως, μιας τετραγωνής ψυχής, ή όποιων άλλων παρόμοιων πραγμάτων. [65] Ας καταλήξουμε πάλι σ' ένα συνοπτικό συμπέρασμα εξακριβώνοντας για ποιο λόγο δεν έχουμε καθόλου να φροβούμε μήπως αναμενεγνύεται το οποιοδήποτε πλάσμα του νου μας με αληθείς ιδέες. Πράγματι, όσο αφορά το πρώτο<sup>36</sup> για το οποίο μιλούσαμε προηγουμένως, όταν δηλαδή το πράγμα συλλαμβάνεται καθαρά, είδαμε ότι, αν αυτό που συλλαμβάνεται καθαρά, όσο καθαρά δηλαδή νοείται και η ύπαρξή του, είναι καθαυτό μια αιώνια αλήθεια, τότε δεν θα μπορούμε να σχηματίσουμε κανένα πλάσμα του. Πάνη όμως, αν η ύπαρξη του συλλαμβανόμενου με καθαρότητα πράγματος δεν είναι αιώνια αλήθεια, τότε πρέπει να μεριμνήσουμε ώστε η ύπαρξη αυτού του πράγματος να αναφέρεται στην ουσία του, και ταυτόχρονα η προσέγγισή μας να περιλαμβάνει και τη φυσική τάξη. Σε ό,τι αφορά δε το δεύτερο,<sup>37</sup> είπαμε ότι συνίσταται στην ακούσια προσοχή σε διαφορετικές συγκεχυμένες ιδέες που είναι ιδέες πραγμάτων και ενεργη-

γορη μέσω των αισθήσεων τους και από τις οποίες οι τελευταίοι συνάγουν ότι οι σχετικές παραστάσεις δεν παρόνται εκείνη τη στιγμή από πράγματα που συνθέτονται έξω από τους ίδιους. Όσο για την τρίτη, όπως θα φανεί σε λίγο, αυτή είναι το όνειρο που κάνει κανείς ξύπνιος, κι αν τύχει να είναι πρόδηλη, ονομάζεται παραλήρημα.

μάτων που υπάρχουν μέσα στη Φύση· είδαμε επίσης ότι ένα πράγμα απολύτως απλό δεν μπορεί να συλλαμβάνεται ως κάτι πλάστο, παρά μπορεί μόνο να εννοείται, το ίδιο όπως μπορεί επίσης να εννοείται και ένα πράγμα σύνθετο στο μέτρο που το εξετάζουμε προσεκτικά στα απολύτως απλά, μέρη που το συναπαρτίζουν και το σπουδαιότερο από όλα, ούτε καν από αυτά τα τελευταία μπορούμε πάλι να συλλάβουμε πλασματικές πράξεις που να μην είναι και αληθείς. Αόρι τυυτόχρονα αναγκαζόμεστε να εξετάζουμε πώς και γιατί γίνεται κάτι τέτοιο.

[66] Αφού αυτά έχουν πια γίνει κατανοητά με αυτό τον τρόπο, ως περάσουμε τώρα στη διερεύνηση της ψευδούς ιδέας, για να δούμε σε τι αναφέρεται και πώς μπορούμε να μην παρασυρθούμε καθόλου σε ψευδείς αντιλήψεις. Ούτε το ένα ούτε το άλλο δεν θα μας είναι τώρα πια δύσκολο μετά από την ανάλυση σχετικά με την πλασματική ιδέα. Όντως, μετάξυ πλασματικής και ψευδούς ιδέας δεν υπάρχει καμία άλλη διαφορά εκτός από το ότι η ψευδής ιδέα προϋποθέτει μια κατάβαση: δηλαδή (όπως έχουμε ήδη σημειώσει), την ώρα που ορισμένα είδη<sup>45</sup> παρουσιάζονται σε εκείνον (που έχει την ψευδή ιδέα),<sup>46</sup> δεν του παρουσιάζονται καθόλου αιτίες από τις οποίες να μπορέσει να συμπεράνει, όπως αντίθετα γίνεται όταν πλάθει κάτι με το νου του, ότι αυτά τα είδη<sup>47</sup> προέρχονται από πράγματα που βρίσκονται έξω από αυτόν, κι ότι λίγο-πολύ η ψευδής ιδέα δεν είναι τίποτε άλλο παρά όνειρο που κάνεις με τα μάτια ανοιχτά ή στον ξύπνο οφύ. Έτσι λοιπόν, η ψευδής ιδέα περιγράφεται ή, καλύτερα, αναφέρεται στην ύπαρξη ενός πράγματος που η ύπαρξή του είναι γνωστή, ή δηλαδή σε μια ουσία, με τον ίδιο τρόπο όπως και η πλασματική ιδέα. [67] Η δε ψευδής ιδέα που αναφέρεται στην ύπαρξη διαρθώνεται με τον ίδιο τρόπο όπως και το πλά-

σμα του νου: πράγματι, αν η φύση του γνωστού πράγματος προϋποθέτει την αναγκαία ύπαρξή του, είναι αδύνατον να εξαιτωμάστε σχετικά με την ύπαρξη αυτού του πράγματος: ωστόσο, αν η ύπαρξη του πράγματος δεν είναι αιώνια αλήθεια, όπως αντίθετα είναι η ουσία του, δηλαδή αν ισα-ίσα η αναγκαιότητα ή το αδύνατον της ύπαρξής του εξαρτάται από εξωτερικές αιτίες, τότε ως επαναλαμβάνουμε σύμφωνα με την ίδια πάλι μέθοδο όλα όσα είπαμε όταν εξετάζουμε την πλασματική ιδέα: πράγματι, η ψευδής ιδέα διαρθώνεται με τον ίδιο τρόπο (όπως και η πλασματική ιδέα).<sup>47</sup> [68] Πράγματι, σε ό,τι αφορά το άλλο,<sup>48</sup> δηλαδή εκείνο που αναφέρεται στις ουσίες, ή και στα ενεργήματα, αναγκαία τέτοιας αντιλήψεις είναι πάντοτε συγκεχυμένες, καθώς τις συνθέτουν διαφορετικές συγκεχυμένες αντιλήψεις υπαρκτών φυσικών πραγμάτων, όπως, φέρ' ειπείν, όταν οι άνθρωποι πείθονται ότι υπάρχουν θεότητες στα δάση, σε εικόνες, σε ζώα, κ.λπ.: ότι υπάρχουν σώματα από τη σύνθεση των οποίων και μόνο αποτελείται ο νους, ότι υπάρχουν πτώματα που συλλογίζονται, περπατάνε, μιλάνε, ότι ο Θεός κάνει λάθη, και τα παρόμοια. Αλλά ιδέες καθαρές και διακριτές ποτέ δεν μπορούν να είναι ψευδείς: όντως, όσες ιδέες πραγμάτων συλλαμβάνονται κατά τρόπο καθαρό και διακριτό είτε είναι απόλυτα απλές, είτε συναπαρτίζονται από ιδέες απόλυτα απλές, δηλαδή συνάγονται από απόλυτα απλές ιδέες. Ότι δε μια απόλυτα απλή ιδέα δεν μπορεί να είναι ψευδής, ο καθένας μπορεί να το διαπιστώσει, αρκεί να ξέρει τι είναι το αληθές, δηλαδή ο νους, και τυυτόχρονα τι είναι το ψευδές.

[69] Πράγματι, σε ό,τι αφορά εκείνο που αποτελεί τη μορφή του αληθούς, είναι βέβαιο πως ό,τι διακρίνει μια αληθή σχέση από μια ψευδή δεν είναι απλώς ένας προσδιορισμός τυχαίος,<sup>49</sup> παρά, κατά κύριο λόγο, ουσιαστικός. Όντως, αν

ένως αρχιτέκτονας συλλαβεί με τάξη ένα κτίριο, έστω κι αν ένα τέτοιο κτίριο δεν υπήρξε ποτέ ούτε πρόκειται ποτέ να υπάρξει, πάντως η σκέψη του δεν είναι γι' αυτό λυγότερο αληθής, και θα παραμένει ίδια όπως είναι, είτε το κτίριο υπάρξει ποτέ είτε όχι. Αντίθετα, αν κάποιος πει, φέρ' επείν, ότι ο Πέτρος υπάρχει, χωρίς ωστόσο να ξέρει ότι ο Πέτρος υπάρχει, αυτή η σκέψη είναι ψευδής σε ό,τι αφορά τον ίδιο (ο οποίος τη διατυπώνει), ή, αν προτιμάς, δεν είναι αληθής, ακόμα κι αν ο Πέτρος υπάρχει πραγματικά. Η δε συγκατομήνη απόφανση «ο Πέτρος υπάρχει» δεν είναι αληθής παρά μόνο από την άποψη όποιου ξέρει με βεβαιότητα ότι ο Πέτρος υπάρχει. [70] Εκ τούτου έπεται ότι μέσα στις ιδέες διακρίνονται από τις ψευδείς. Και αυτό ακριβώς θα πρέπει να διερευνήσουμε τώρα, αφενός για να έχουμε ένα βέλτιστο γνώμονα της αλήθειας (πράγματι, είπαμε ότι οφείλουμε να προσδιορίσουμε τις σκέψεις μας με αφετηρία το γνώμονα μιας αληθούς ιδέας και ότι η μέθοδος είναι αναστοχαστική γνώση), και αφετέρου για να γνωρίσουμε τις ιδιότητες του νου. Δεν πρέπει να πούμε ότι αυτή η διαφορά προέχεται από το γεγονός ότι η αληθής σκέψη συνίσταται στη γνώση των πραγμάτων βάσει των πρώτων τους αιτιών, καθώς ως προς αυτό, ασφαλώς θα διέφερε από την ψευδή όπως έχω εξηγήσει πιο πάνω. Πράγματι, αληθής επίσης λέγεται και η σκέψη που εντυλίσσει αντικείμενιά την ουσία κάποιας αρχής που σφραγίζεται αιτίας και γνωρίζεται αφεαυτής και καθαυτή. [71] Γι' αυτόν το λόγο η μορφή της αληθούς σκέψης πρέπει να έγκαιται σ' αυτή την ίδια τη σκέψη χωρίς καμία σχέση με άλλες σκέψεις· ούτε κι αναγνωρίζει αυτή η σκέψη κανένα αντικείμενο ως αιτία της, παρά οφείλει να εξαστάται από την ίδια τη δύναμη και τη φύση του νου. Πράγματι, αν

υποθέσουμε ότι θα είχε γίνει αντίληπτό από το νου κάποιο καινούριο ον που δεν έχει ποτέ υπάρξει, όπως φέρ' επείν μερικοί συλλαμβάνουν τον θεικό νου πριν να δημιουργήσει τα πράγματα (αντίληψη που σαφώς δεν μπορεί να προηγήθε από κανένα αντικείμενο), και (αν υποθέσουμε επιπλέον) ότι από μια τέτοια αντίληψη ο νους θα συνήγε θεμιτά άλλες, τότε όλες αυτές οι σκέψεις θα ήταν αληθείς και δεν θα καθορίζονταν από κανένα εξωτερικό αντικείμενο, παρά θα εξαρτιώνταν αποκλειστικά και μόνο από τη δύναμη και τη φύση του νου. Επομένως, το τι συνιστά τη μορφή της αληθούς σκέψης πρέπει να αναζητηθεί μέσα σε αυτή καθαυτή τη σκέψη και να συνεχθεί από τη φύση του νου. [72] Τώρα λοιπόν, για να προχωρήσουμε στη συγκατομήνη διερεύνηση, ως αντικείμενο κάποια αληθή ιδέα που να γνωρίζουμε με τη μεγαλύτερη βεβαιότητα ότι το αντικείμενό της εξαστάται από τη δύναμή μας να σκεφτόμαστε και ότι δεν έχει κανένα αντικείμενο αντίκρισμα μέσα στη Φύση· πράγματι, μέσα σε μια τέτοια ιδέα ακριβώς, όπως τούτο προκύπτει ξεκάθαρα από τα όσα ήδη έχουμε πει, θα μπορούμε πιο εύκολα να διερευνήσουμε αυτό που θέλουμε. Για παράδειγμα, για να σχηματίσω την έννοια της σφαίρας, επινωώ μια αιτία κατά βούληση, δηλαδή το πλαισιακό γεγονός ότι ένα ημικύκλιο περιτρέφεται γύρω από το κέντρο του και ότι από αυτή την περιστροφή ονοεί γεννιέται η σφαίρα. Αυτή η ιδέα είναι οπωσδήποτε αληθής και, έστω κι αν ξέχουμε ότι ποτέ στη Φύση καμία σφαίρα δεν σχηματίστηκε κατ' αυτό τον τρόπο, εντούτοις πρόκειται για αντίληψη αληθή που αποτελεί και τον πιο εύκολο τρόπο σχηματισμού της έννοιας της σφαίρας. Πρέπει να σημειωθεί εδώ ότι αυτή η αντίληψη βεβαιώνει την περιστροφή του ημικύκλιου, βεβαίωση που θα ήταν ψευδής αν δεν συνδέσταν με την έννοια της σφαίρας, ή και με μια αι-

τία που καθορίζει αυτή την κίνηση, ή, για να μιλήσουμε απλόγιστα, αν επρόκειτο για μεμονωμένη βεβαίωση. Πρόγραμμα, το πνεύμα θα έτρενε τότε να βεβαιώσει για το ημικυκλίο μόνο την κίνησή του, η οποία όμως ούτε εμπειρεύεται στην έννοια του ημικυκλίου, ούτε προκύπτει από την έννοια της αιτίας που καθορίζει τη συγκεκριμένη κίνηση. Γι' αυτόν το λόγο, το ψευδές εδωό συνίσταται σε τούτο μόνο, ότι βεβαιώνεται για ένα πρόγραμμα κάτι που δεν περιέχεται στην έννοιά του έτσι όπως την έχουμε σχηματίσει, όπως, φέρο' επείν, η κίνηση ή η ηρεμία στην έννοια του ημικυκλίου. Έπεται ότι οι απλές σχέψεις δεν μπορούν να μην είναι αληθείς, όπως, φέρο' επείν, η απλή ιδέα του ημικυκλίου, της κίνησης, της ποσότητας κ.λπ. Ό,τι δε βεβαιωτικό περιέχουν αυτές οι ιδέες ταιριάζει εντελώς με την έννοιά τους και δεν επεκτείνεται πιο πέρα· σπότε μπορούμε να σχηματίσουμε συμβατικά απλές ιδέες χωρίς καθόλου να ανησυχούμε μνην τυχόν πέσοιμε σε πλάνη. [73]

Έτσι μένει μόνο να ερευνησουμε με ποια δύνμηνη το πνεύμα μας μπορεί και σχηματίζει αυτές τις απλές ιδέες και μέχρι που απλώνεται αυτή η δύνμηνη. Πρόγραμμα, αφού ξεκαθαριστεί αυτό το σημείο, θα δούμε εύκολα την ανώτερη γνώση στην οποία μπορούμε να φτάσοιμε. Είναι πρόγραμμα βέβαιο ότι η δύνμηνη του πνεύματός μας δεν εκτείνεται στο άπειρο· διότι, όταν για ένα πρόγραμμα βεβαιώνουμ<sup>50</sup> κάτι που δεν εμπειρεύεται στην έννοιά του όπως τη σχηματίζουμ<sup>50</sup>, τούτο υποδηλώνει ένα ελάττωμα της αντίληψής μας, ή με άλλα λόγια ότι έχουμε σχέσηεις, ή ιδέες αποστασματοικές και ελλειπείς. Πρόγραμμα, είδαμ<sup>51</sup> ότι η κίνηση ενός ημικυκλίου είναι κάτι ψευδές όταν βρίσκαται μεμονωμ<sup>51</sup> μέσα στο πνεύμα, αλλά, αντιθέτως, αληθής όταν συνδέεται με την έννοια της σφαιρίας ή με την έννοια κάποιας αιτίας που προσδιορίζει αυτή την κίνηση. Πλην όμως, εάν, όπως φαίνεται στο πρώτο αντίκρυσμα,

προσδιάζει στη φύση ενός σκεπτόμενου όντος να σχηματίζει σχέψεις αληθείς, ήτοι αυτοτελείς, τότε είναι βέβαιο ότι οι απλές ιδέες γενιούνται μέσα μιας μόνο και μόνο από το γεγονός ότι αποτελούμ<sup>52</sup> μέρος ενός σκεπτόμενου όντος του οποίου ορισμένες σχέψεις συγκεκριόν το πνεύμα μιας στην οδότητά του, ενώ άλλες μόνο εν μέρει.

[74] Αλλά κάτι που πρέπει τώρα να εξετάσοιμε—πρόγραμμα, δεν άξιζε τον κόπο να επισημωθεί όσο ασχολούμ<sup>53</sup> με το πλάσμα του νου— είναι η περιπτωση όπου σημειώνεται και η μετ<sup>54</sup>ωότερη εξαπάτηση: εφόσον τα πρόγραμμα που παρουσιάζονται στη φαντασία συμβαίνει να υπάχουν και στο νου, συλλαμβάνονται δηλαδή κατά τρόπο καθαρό και διακρίτ<sup>55</sup>, τότε, λοιπόν, όσο το διακριτό δεν ξεχωρίζει από το συγκεκριμ<sup>56</sup>, η βεβαιότητα, ή αλλιώς μια αληθής ιδέα, βρίσκαται ανμ<sup>57</sup>ικρα με μη διακριτές ιδέες. Λόγου χάρη, έτυχε κάποτε ορισμένοι Στωικοί να ακούσουν τη λέξη «ψυχή» και επίσης ότι η ψυχή είναι αθάνατη, πρόγραμμα που φαντάζονται με τρόπο συγκεκριμ<sup>58</sup>· εν τω μεταξύ, φαντάζονται επίσης, και ταυτόχρονα εννοούσαν, ότι τα λεπτότερα σώματα εισδύει μέσα σε όλα τα άλλα, ενώ σ' αυτά τα ίδια δεν εισδύει κανένα. Καθώς δε αυτά τα φαντάζονται<sup>59</sup> όλα μαζί, ενώ συγχρόνως εξακολουθούσαν να θεωρούν βέβαιο το συγκεκριμ<sup>60</sup>μένο αξίωμα (το σχετικό με την ύπαρξη και την αθανασία της ψυχής)<sup>62</sup> απέκτησαν αμ<sup>61</sup>έσως τη βεβαιότητα ότι το πνεύμα δεν είναι τίποτε άλλο παρά ένα απτό<sup>63</sup> αυτό τα σώματα που είναι τα λεπτότερα απ' όλα, ότι αυτά τα λεπτότερα σώματα δεν είναι διακριτά κ.λπ. [75] Αλλά ελευθερωμ<sup>64</sup>αστε κι από αυτό εφόσον όλες μιας τις αντιλήψεις προσταθούμ<sup>65</sup>ε να τις εξετάσοιμε [και να τις ρυθμίζουμ<sup>66</sup>] με γνώμονα μια δεδομ<sup>67</sup>ένη αληθή ιδέα, και συγχρόνως προσφωλασομ<sup>68</sup>αστε, όπως είπαμ<sup>69</sup>ε στην αρχή, από όσες αντιλήψεις

έχουμε αποκτήσει εξ ακοής ή από αόριστη εμπειρία. Εκτός τούτου, μια τέτοια εξαπάτηση προσέρχεται και από το ότι συλλαμβάνουν<sup>55</sup> τα πράγματα υπερβολικά αφηρημένα: Διότι, όντως, είναι αρκετά σαφές πως ό,τι συλλαμβάνω μέσ' από το αληθές αντικείμενό του, δεν μπορώ να το εφραγμώσω σε ένα άλλο. Τέλος [μια τέτοια εξαπάτηση]<sup>56</sup> προκύπτει κι από το γεγονός ότι οι άνθρωποι δεν κατανοούν τα πρώτα στοιχεία της φύσης στο σύνολό της· έτσι, προχωρώντας χωρίς τάξη και συγχέοντας τη φύση με αξιωματικά αφηρημένα, αν και αληθή, μπερδεύονται μόνοι τους και διαταράσσουν τη φυσική τάξη. Είμεis όμως, στο μέτρο που πρόκειται να προχωρήσουμε προσεγγίζοντας τα πράγματα με τρόπο όσο γίνεσαι λιγότερο αφηρημένο και ξεκινώντας το ταχύτερο δυνατών από τα πρώτα στοιχεία, δηλαδή από την πηγή και την απαρχή της φύσης, δεν θα πρέπει με κανένα τρόπο να βοηθούμε αυτό το είδος εξαπάτησης. [76] Σε ό,τι αφορά δε την απαρχή της φύσης, δεν υπάρχει ο παραμικρός φόβος μήπως την μπερδέψουμε με αφαιρέσεις. Πράγματι, όταν κάτι συλλαμβάνεται αφηρημένα, όπως συμβαίνει με όλες τις καθολικές ιδέες, στο νου κατέχει πάντοτε μεγαλύτερη έκταση από όση μπορούν πραγματικά να έχουν τα επιμέρους στοιχεία του στη φύση. Έπειτα, όπως στη φύση υπάρχουν πολλά πράγματα με διαφορά μεταξύ τους τόσο μικρή ώστε σχεδόν διαφεύγει του νου, οπότε, αν συλληφθούν αφηρημένα, μπορεί εύκολα να συμβεί να τα μπερδέψει κανείς. Αλλά επειδή η απαρχή της φύσης, όπως θα δούμε αργότερα, ούτε αφηρημένα, ή καθολικά, μπορεί να συλληφθεί, ούτε μεγαλύτερη έκταση μπορεί να έχει μέσα στο νου από όση όντως έχει, ούτε και μοιάζει καθόλου με τα μεταβαλλόμενα πράγματα, γι' αυτό δεν πρέπει να φοβόμαστε καμία σύγχυση όσον αφορά την ιδέα της, υπό τον όρο ότι έχουμε το γνήσιονα

της αληθείας (τον οποίο και έχουμε ήδη υποδείξει). Πράγματι, αυτός ο γνήσιονας είναι ένα μοναδικό και άπειρο<sup>κατ' ον πέρι</sup> από το οποίο δεν υπάρχει κανένα άλλο ον.<sup>54</sup>

[77] Αυτό λοιπόν για την ψευδή ιδέα. Απομένει να διερευνήσουμε την αμφίβολη ιδέα, δηλαδή να ενωζήτησουμε τι είναι αυτά που μπορούν να μας παρασύρουν στην αμφισβόληση και, συναίμα, πώς κάθε φορά αίφεται η αμφισβόλη.<sup>57</sup> Μιλάω εδώ για την πραγματική αμφισβόλια στο πνεύμα, κι όχι για εκείνη την οποία βλέπουμε να παρουσιάζεται εδώ κι εκεί κάθε τόσο, θείω να πω, όποτε στα λόγια κάποιος βεβαιώνει πως αμφισβόλνει ενώ η καρδιά του δεν αμφισβόλνει. Πράγματι, δεν είναι έργο της Μεθόδου να διορθώσει κάτι τέτοιο· εδώ πρόκειται πιο πολύ για πρόβλημα ισχυρογνωμοσύνης το οποίο πρέπει να ερευνήσουμε πού οφείλεται και πώς μπορεί να θεραπευτεί. [78] Έτσι λοιπόν δεν υπάρχει μέσα στην ψυχή καμία αμφισβόλια που να προέρχεται από το ίδιο το πράγμα για το οποίο αμφισβόλουμε· αυτό σημαίνει ότι, αν υπάρχει στην ψυχή μόνο μία και μοναδική ιδέα, είτε αληθής είναι είτε ψευδής, δεν θα υπάρχει καμία αμφισβόλια, ούτε και καμία βεβαιότητα, παρόι μόνο η τέτοιας λογής αίσθηση. Πράγματι, η ιδέα καθεαυτή δεν είναι τίποτε άλλο παρόι τέτοιας λογής αίσθηση. Αλλά θα υπάρχει αμφισβόλια μέσα μιας άλλης ιδέας όχι τόσο καθαράς και διακριτής ώστε από αυτήν να μπορούμε να συμπεράνουμε κάτι βέβαιο σχετικά με το πράγμα γύρω από το οποίο αμφισβόλουμε, κι αυτό ση-

<sup>κατ'</sup> Αυτό δεν είναι κατηγορήματα του Θεού, που δείχνουν την ουσία του, όπως θα δείξω στη Φιλοσοφία.

<sup>κς</sup> Αυτό έχει ήδη αποδειχθεί πιο πάνω. Πράγματι, εάν δεν υπήρχε ένα τέτοιο ον, ποτέ δεν θα μπορούσε να παραχθεί, πράγμα που έχουμε αποδείξει πιο πάνω ότι είναι ψευδές.

μάκνει ότι η ιδέα που μας κάνει και αμφιβάλλουμε δεν είναι καθαρή και διακριτή. Παραδειγματος χάριν, όποιος δεν έχει φτάσει ποτέ στο σημείο να σκεφτεί για τον απατηλό χαρακτήρα των αισθήσεων, είτε βάσει της εμπειρίας του είτε με οποιονδήποτε άλλο τρόπο, δεν θα αναρωτηθεί ποτέ μήπως ο Ηλιος είναι μεγαλύτερος ή μικρότερος απ' ό,τι φαίνεται. Γι' αυτό και οι χωρικοί παραξενεύονται κάθε φορά που ακούνε να λένε ότι ο Ηλιος είναι πολύ μεγαλύτερος από τη γήινη σφαίρα. Αλλά η αμφιβολία κάνει την εμπόισή της από τη στιγμή που σκέφτει κανείς τη σκέψη του γύρω από την απατηλή ενέργεια των αισθήσεων <δηλαδή, ξέρει τότε ότι οι αισθήσεις του τον έχουν απατήσει κατά καιρούς, αλλά το ξέρει μόνο κατά τρόπο συγκεκριμένο, επειδή δεν ξέρει με ποιο τρόπο οι αισθήσεις οδηγούν στο ψεύδος>. <sup>59</sup> Και αν κάποιος, έχοντας πρώτα αμφιβάλλει, αποκτήσει ύστερα την αληθινή γνώση των αισθήσεων και του τρόπου με τον οποίο, μέσω των εργαλείων τους, τα πράγματα φαντάζουμ εξ αποστάσεως, τότε πάλι αίρεται η αμφιβολία. [79] Από αυτό έπεται ότι, τουλάχιστον όσο δεν έχουμε καμία καθαρή και διακριτή ιδέα περί Θεού, δεν μπορούμε να υποβάλλουμε σε αμφιβολία αληθείς ιδέες με το πρόσχημα ότι ίσως να υπάρχει κάποιος απαστεώνας Θεός, που δήθεν μας οδηγεί σε ψευδείς αντιλήψεις.<sup>60</sup> ακόμα και για τα πλέον βέβαια: πράγματα: δηλαδή, όσο προσηλωόμαστε στη γνώση που έχουμε για την απασχή όλων των πραγμάτων, και δεν βρισκόμμε τίποτε που να μας διδάσκει ότι ο Θεός δεν είναι δόλιος, και τούτο συμβαίνει βάσει της ίδιας γνώσης ακριβώς όπως όταν προσηλωόμαστε στη φύση του τριγώνου, και ανακαλύπτουμε ότι οι τρεις γωνίες του είναι ίσες με δύο ορθές γωνίες. <Τότε η αμφιβολία παραμένει>. <sup>61</sup> Εάν όμως έχουμε τέτοιου είδους γνώση για τον Θεό όπως έχουμε και για το τριγώνο, τότε κά-

θε αμφιβολία αίρεται. Και όπως μπορούμε να φτάσουμε σε μια τέτοια γνώση για το τρίγωνο έστω κι αν δεν ξέρουμε με βεβαιότητα αν δεν μας παραπλανά κανένας ύψιστος απαστεώνας, με τον ίδιο ακριβώς τρόπο μπορούμε να φτάσουμε και σε όμοια γνώση του Θεού, έστω κι αν δεν μπορούμε να ξέρουμε με βεβαιότητα αν δεν υπάρχει κανένας ύψιστος απαστεώνας. Φτάνει να έχουμε αυτήν τη γνώση, και θα είναι αρκετή για να εξασφαλίσει, όπως είπα, όποιαν αμφιβολία τυχόν έχουμε σχετικά με τις καθαρές και διακριτές ιδέες. [80] Κοιτά σ' αυτά, όποιος προχωρά στη διερεύνησή του με ορθό τρόπο, αοχίζοντάς την από ό,τι πρέπει να εξετασθεί πρώτα, χωρίς να διακόπτεται η αλληλουχία<sup>62</sup> των πραγμάτων, και ξέρει πώς πρέπει να προσδιορίσει με ακρίβεια τα εργατήματα προτού επιχειρήσει να τα γνωρίσει, αυτός δεν θα έχει ποτέ παρά τις πιο βέβαιες ιδέες, δηλαδή ιδέες καθαρές και διακριτές. Πράγματι, η αμφιβολία δεν είναι τίποτε άλλο παρά η αναστολή της σκέψης<sup>63</sup> σχετικά με κάποια βεβαίωση ή άρνηση, η οποία θα γινότανε δεκτή ως βεβαίωση ή άρνηση, αρκεί να μη μεσολαβούσε κάτι που, ενόσω παραμένει άγνωστο, καθιστά ανεγκαστικά ατελή τη γνώση του πράγματος.<sup>64</sup> Από αυτό συνάγεται ότι η αμφιβολία προσέχεται πάντα από το γεγονός ότι η διερεύνηση των πραγμάτων γίνεται χωρίς τάξη. [81] Αυτά ήταν όσα είχα υποσχεθεί για τη διδασκαλία αυτού του πρώτου μέρους της Μεθόδου. Προκειμένου όμως να μην παραδειχθεί τίποτε από τα όσα μπορούν να μας οδηγήσουν στη γνώση του νου και της εγγενούς ισχύος του, θα πιά επίσης λίγα λόγια για τη μνήμη και για τη λήψη. Αυτό που θα πρέπει πάνω απ' όλα να εξετασθεί εδώ είναι το γεγονός ότι η μνήμη ενισχύεται και με τη βοήθεια του νου και χωρίς τη βοήθειά του. Πράγματι, όσον αφορά την πρώτη περίπτωση, όσο περισσότερο κατανοητό είναι ένα πράγμα, τόσο πιο



εύκολα το συγκρατούμε· και αντιστρόφως, όσο λιγότερο κατανοητό είναι, τόσο πιο εύκολα το ξεγυάλιμε. Εάν, για παράδειγμα, παρυσιαίως σε κάποιον πλήθος ασυνδιδετων λέξεων, θα τις συγκρατήσει πολύ δυσκολότερα παρά αν του τις παρυσιαίως με τη μορφή ενός αφηγήματος. [82] Η μνήμη ενισχύεται επίσης και χωρίς τη βοήθεια του νου, δηλαδή ανάλογα με το πόσο ισχυρά επηρεάζεται η φαντασία ή το κοινό αίσθημα από κάποιου σωματικού ενικό πράγμα. Δέω ενικό, διότι η φαντασία επηρεάζεται μόνο από ενικά πράγματα. Πράγματι, αν λόγου χάριν κάποιος διαβάσει μόνο μια Κωμωδία, <sup>65</sup> θα τη συγκρατήσει πολύ καιά όσο δεν διαβάζει διάφορες άλλες του ίδιου είδους, επειδή τότε μόνο αυτή θα επικρατεί στη φαντασία του· αν όμως υπάρχουν περισσότερες από μία του ίδιου είδους, τότε τις φανταζόμαστε όλες μαζί, οπότε εύκολα τις συγχέουμε. Δέω, επίσης, σωματικά, διότι η μνήμη επηρεάζεται αποκλειστικά και μόνο από σώματα. Δεδωμένος λοιπόν ότι η μνήμη ενισχύεται και με τη βοήθεια του νου αλλά και χωρίς αυτήν, συμπεραίνουμε ότι αποτρέπει κάτι διαφορετικό από το νου και ότι, προκειμένου για το νου καθεαυτόν, δεν τίθεται θέμα είτε μνήμης είτε λήθης. [83] Τι θα είναι λοιπόν μνήμη; Τίποτε άλλο από αίσθηση εντυπώσεων που δέχεται ο εγκέφαλος συννοθευόμενη από τη σχέση μιας ορισμένης διάρκειας<sup>κη</sup> αυτής της αίσθησης, όπως βλέπουμε και στην περίπτωση της ανάμνησης. Πράγματι, κατά την ανά-

<sup>κη</sup> Εάν, τώρα, η διάρκεια είναι απροσδιόριστη, σε σχέση μ' αυτό το πράγμα η μνήμη μας είναι ατελής, πράγμα που όλος ο κόσμος φαίνεται να το έχει μάθει από τη φύση. Πράγματι, προκειμένου να πιστέψουμε καλύτερα κάποιον σχετικά μ' αυτό που λέει, συχνά τον ρωτάμε πότε και πού συνέβη αυτό. Μόλιονότι κι αυτές τούτες οι ιδέες έχουν τη δική τους διάρκεια μέσα στο πνεύμα, ωστόσο, επειδή είμαστε συνηθισμένοι να ορίζουμε τη διάρκεια με τη βοήθεια κάποιου τρόπου

μνήμη η ψυχή σέπτεται την εν λόγω αίσθηση, αλλά όχι με τη μορφή συνεχούς διάρκειας· κι έτσι η ιδέα αυτής της αίσθησης δεν είναι η ίδια η διάρκεια της αίσθησης, δεν είναι δηλαδή η ίδια η μνήμη. Όσο για το αν οι ιδέες οι ιδέες υπόκεινται σε κάποια αλλοίωση, αυτό θα το δούμε στη Φιλοσοφία. Κι αν τούτο φαίνεται σε κάποιον τελείως παράλογο, για το σκοπό που επιδιώκουμε θα είναι αρκετό να σκεφτεί ότι όσο πιο ενικό είναι ένα πράγμα, τόσο πιο εύκολα το συγκρατεί κανείς, όπως αποδεικνύεται από το παράδειγμα της Κωμωδίας που αναφέραμε προ ολίγου. Εκτός τούτου, όσο περισσότερο κατονητό είναι ένα πράγμα, τόσο πιο εύκολο είναι να συγκρατηθεί στη μνήμη. Συνεπώς, δεν θα μπορούμε να μη συγκατατούμε το κατεξοχήν ενικό πράγμα από τη στιγμή που είναι και κατανοητό.

[84] Έτσι λοιπόν έχουμε κάνει διάκριση ανάμεσα στην αληθινή ιδέα και τις υπόλοιπες ανυπόλητες και έχουμε δείξει ότι οι πραγματικές και οι ψευδείς ιδέες, καθώς και όσες άλλες ιδέες ανήκουν στην ίδια αυτή κατηγορία, έχουν την απαρχή τους στη φαντασία, δηλαδή σε ορισμένες τυχαίες και (για να το πω έτσι) μεμονωμένες αισθήσεις, οι οποίες δεν προκύπτουν από την ίδια τη δύναμη του πνεύματος, παρά από εξωτερικές αιτίες, ανάλογα με τις διάφορες κινήσεις όσες δέχεται το σώμα, είτε είναι σε εργήγορη είτε σε κατάσταση ονείρου. Αν σου αρέσει, μάλλον, μπορείς να συλλάβεις τη φαντασία όπως θέλεις, αρκεί να πρόκειται για κάτι διαφορετικό από το νου και κάτι από το οποίο η ψυχή αναλαμβάνει παθητικό ρόλο. Πράγματι, είναι το ίδιο όπως και αν την εννοείς, εφόσον μέτρησης της κίνησης, πράγμα που γίνεται επίσης και με τη βοήθεια της φαντασίας, γι' αυτό δεν έχουμε παρατηρήσει μέχρι τώρα να οφείλονται καμιά μνήμη στο καθαρό πνεύμα.

γνωρίζουμε ότι είναι κάτι αόριστο, κατά το οποίο η ψυχή είναι παθητική, κι εφόσον γνωρίζουμε ταυτοχρόνως πώς να απειλευθερωθούμε από αυτή με τη βοήθεια του νου. Γι' αυτό ως μην εκπληρωεί κανείς που δεν αποδεικνύω εδώ ούτε ότι το σώμα υπάρχει, ούτε και τα άλλα πράγματα που θα ήταν ανεγκυκλίο ν' αποδειχθούν, και παρ' όλ' αυτά μιλώ για τη φαντασία, για το σώμα και για τη σύστασή του. Όπως, όπως είπα, δεν έχει σημασία πώς εννοώ τη φαντασία από τη στιγμή που ξέρω ότι είναι κάτι αόριστο κ.λπ.

[85] Έχουμε όμως δείξει ότι μια αληθής ιδέα είναι απλή ή σύνθετη από απλές ιδέες και ότι έτσι φανερώνει πώς και γιατί κάτι υπάρχει ή έχει φτιαχτεί. Δείξαμε ακόμη ότι τα αντικείμενα της αποτελέσιματα παράγονται μέσα στην ψυχή σύμφωνα με τη μορφική ουσία του αντικειμένου της. Και τούτο είναι ταυτόσημο με εκείνο που είπαν και οι αρχαίοι, <sup>86</sup> ότι η αληθής επιστήμη προχωρά από το αίτιο στο αποτέλεσμα, με μόνη διαφορά ότι ποτέ, όσο ξέρω, δεν συνέλθαιβαν όπως εμείς εδώ ότι η ψυχή εφερεί σύμφωνα με βέβαιους νόμους και οικειώς μηχανικό ψυχολογιστικό αυτόματο. <sup>87</sup> (86) Ως εκ τούτου αποκτήσαμε όση γνώση του νου μάς ήταν δυνατόν να έχουμε στην αρχή καθώς κι ένα γνώμονα της αληθούς ιδέας, ώστε να μη φοβόμαστε πλέον μήπως συγχέουμε τις αληθείς ιδέες με τις ψευδείς ή τις πλασματικές· ούτε και θα απορούμε πώς γίνεται και εννοούμε ορισμένα πράγματα που δεν υποπίπτουν κατά κανέναν τρόπο στη φαντασία, και γιατί υπάρχουν μέσα στη φαντασία άλλα εντελώς αντίθετα με το νου και, τέλος, γιατί υπάρχουν κι άλλα συντάσσόμενα με το νου· αφού μάλιστα γνωρίζουμε ότι οι ενόγκες διά των οποίων παράγονται οι φαντασίες επιτελούνται σύμφωνα με άλλους [δικούς τους]<sup>88</sup> νόμους, τελείως διαφορετικούς από τους νόμους του νου, και ότι στη φαντασία η ψυχή λειτούρ-

ρεί αποκλειστικά και μόνο ως παθητική οντότητα. [87] Έτσι γίνεται επίσης προφανές πόσο εύκολα μπορούν να πέσουν σε μεγάλα σφάλματα όσοι δεν έχουν κάνει σαφή διάκριση μεταξύ φαντασίας και νόησης. Για παράδειγμα, ότι η έκταση πρέπει να είναι σε έναν τόπο, ότι πρέπει να είναι πεπερασμένη, ότι τα μέρη της διακρίνονται πραγματικά μεταξύ τους, ότι είναι το πρώτο και το μοναδικό θεμέλιο όλων των πραγμάτων, ότι κάποια στιγμή καταλαμβάνει περισσότερο χώρο απ' ό,τι κάποιον άλλη στιγμή, και πολλά άλλα του ίδιου είδους, που όλα τους είναι απολύτως αντίθετα με την αλήθεια, <sup>89</sup> όπως θα δείξουμε στον οικείο χώρο.

[88] Έπειτα, οι λέξεις αποτελούν μέρος της φαντασίας, δηλαδή όσο αόριστα συνθέτονται στη μνήμη με αφορμή κάποια σωματική διάθεση, άλλες τόσες έννοιες παράβουμε κι εμείς· ως εκ τούτου, όσο δεν εξασφαλίζομαστε από αυτές όσο περισσότερο μπορούμε, δεν χωρεί αμφιβολία ότι και οι λέξεις μπορούν, όσο και η φαντασία, να γίνουν αντί πολλών και μερικών σφαλμάτων. [89] Επικλέον, τη χρήση των λέξεων την καθιερώσουν οι πολλοί όπως τους ταφιάζει καλύτερα και ανόλογα με την αντιληπτική τους ικανότητα. Αλλά έτσι οι λέξεις δεν είναι παρά σημεία των πραγμάτων όπως υπάρχουν στη φαντασία, κι όχι όπως είναι στο νου. Κι αυτό είναι φανερό καθώς τα ονόματα που έχουν δοθεί σε όλα πράγματα βρίσκονται μόνο στο νου, χωρίς να βρίσκονται και στη φαντασία, είναι συγγά αρνητικά, όπως, φέρο· ευτείν, ασώματος, άπειρος κ.λπ., ενώ εκφράζονται κατά τρόπο αρνητικό ως και πολλά πράγματα που, στην πραγματικότητα, είναι θετικά, και ταυτότητα, όπως, λόγου χάρι, αδιμιούργητος, ανεξάντητος, άπειρος, αθάνατος κ.λπ.· χωρίς άλλο αυτό συμβαίνει επειδή φανταζόμαστε πολύ ευκολότερα τα αντίθετά τους, πράγματα που εξηγεί ότι πρώτα ετούτα παρουνσιόστησαν

στους πρώτους ανθρώπους, οπότε και υιοθετήθηκαν τα θετικά ονόματα. Δηλώνουμε κατά πρώτο άλλοτε θετικό κι άλλοτε αρνητικές δηλώσεις επιτρέπονται από τη φύση των λέξεων, όχι όμως (επειδή επιτρέπονται)<sup>70</sup> και από τη φύση των πραγμάτων. Επομένως, αν τυχόν το παραγνωρίζαμε αυτό, εύκολα θα περνούσαμε το ψευδές για αληθές. [90] Εκτός τούτου, αποφεύγουμε και μια άλλη σημαντική αντία σύγχυσης που εμπροδίζει το νου να στοχάζεται τον εαυτό του· πράγματι, όταν δεν διαχωρίζουμε φαντασία και νόηση, νομίζουμε ότι όλα φανταζόμαστε πιο εύκολα είναι και πιο ξεκάθαρα για μας, κι αυτά που φανταζόμαστε, νομίζουμε ότι τα κατανοούμε. Κατά συνέπεια, ό,τι πρέπει να βάλουμε πριν το βάλουμε κατόπι, οπότε η αληθής τάξη στην προόδο της έρευνας ανατρέπεται και δεν μπορεί να συναχθεί κανένα θεμιτό συμπέρασμα.

[91] Και τώρα, <sup>κθ</sup> για να φτάσουμε τελικά στο δευτερο μέρος αυτής της Μεθόδου, θα προτεινό πρώτα ποιος είναι ο σκοπός μας σ' αυτήν τη Μέθοδο, και ύστερα ποια είναι τα μέσα για να τον εκπληρώσουμε. Σκοπός<sup>71</sup> λοιπόν είναι να έχουμε καθαρές και διακριτές ιδέες, δηλαδή εκείνες που γεννιούνται από το καθαρό πνεύμα κι όχι από τις τυχαίες κινήσεις του σώματος. Επιπλέον, προκειμένου όλες οι ιδέες να αναχθούν σε μία και μόνη, θα προσπαθήσουμε να τις συνδέσουμε και να τις θέσουμε σε τάξη με τέτοιο τρόπο ώστε,

<sup>κθ</sup> Ο κύριος Κανόνας αυτού εδώ του μέρους, όπως προκύπτει από το πρώτο μέρος, συνίσταται στην επικύπηση όλων των ιδεών που ανακαλύπτουμε μέσα μας προσερχόμενες από τον καθαρό νου, ώστε να τις διακρίνουμε από εκείνες που φανταζόμαστε· αυτό θα πρέπει να το εξάγουμε από τις ιδιότητες αμφοτέρων, δηλαδή της φαντασίας και του νου.

στο μέτρο που μπορεί να το κάνει, το πνεύμα μας να αναπαράγει αντικειμενικά τη μορφική ουσία<sup>72</sup> της φύσης, και ως οδότητα, και ως προς τα μέρη της.

[92] Σε ό,τι αφορά το πρώτο σημείο, όπως έχουμε ήδη αναφέρει, είναι απαραίτητο για την επίτευξη του ύστατου σκοπού μας να εννοηθεί το πράγμα είτε μέσω της ουσίας του και μόνο, είτε μέσω της άμεσης αιτίας του. Δηλαδή, αν το πράγμα υπάγεται αφεαυτού ή, όπως λέγεται κοινώς, αν είναι αυτάρκιο,<sup>73</sup> τότε θα πρέπει να εννοηθεί μέσω της ουσίας του και μόνο· αλλά αν δεν υπάγεται αφ' εαυτού, παρά έχει ανάγκη από μίαν αιτία για να υπάρξει, τότε θα πρέπει να εννοηθεί διαμέσου της άμεσης αιτίας του. Διότι, όντως,<sup>λ</sup> η γνώση του αποτελέσματος δεν είναι τίποτε άλλο παρά η απόκτηση τελειότερης γνώσης της αιτίας. [93] Ως εκ τούτου, όσο διεξάγουμε την Έρευνα των πραγμάτων, δεν θα μας επιτρέπεται ποτέ να βγάλουμε οποιoδήποτε συμπέρασμα ξεκινώντας από αφηρημένες καθολικές προτάσεις,<sup>74</sup> παρά θα προσέχουμε πάρα πολύ να μην αναμενγνύουμε όσα είναι στο νου με όσα είναι στο πράγμα. Ίσα-ίσα λοιπόν, το καλύτερο συμπέρασμα θα πρέπει να εξέλθει από κάποια επιμέρους θετική ουσία, ήτοι από έναν αληθή και θεμιτό ορισμό. Πράγματι, ο νους δεν μπορεί, ξεκινώντας από τα καθολικά αξιώματα και μόνο, να κατέλθει ως τα ενικά πράγματα, αφού τα αξιώματα εκτείνονται σε άπειρο αριθμό πραγμάτων και δεν καθορίζουν το νου ώστε να αποβλέπει περισσότερο σε ένα ενικό πράγμα παρά σε οποιοδήποτε άλλο. [94] Γι' αυτό τον λόγο, προκειμένου να ακολουθήσει κανείς την ορθή οδό ως

<sup>λ</sup> Σημειώσε ότι εδώ φαίνεται πως δεν μπορούμε να εννοήμε τίποτε για τη φύση, χωρίς ταυτοχρόνως να διευρύνουμε τη γνώση της πρώτης αιτίας, ή Θεού.

την εύρεση<sup>75</sup> (του ζητουμένου), πρέπει να σχηματίζει τις σχέσεις του ξεκινώντας από κάποιον δεδομένο ορισμό, και αυτό θα συνεχίζεται με τόσο μεγαλύτερη επιτυχία κι ευκολία όσο καλύτερα θα οριστεί ένα πρόβλημα. Έτσι, το κύριο σημείο αυτού του δεύτερου μέρους της Μεθόδου έγκειται στη γνώση των προϋποθέσεων ενός καλού ορισμού καθώς και στον τρόπο εύρεσής τους. Γι' αυτό πρώτα θα παραγματουντώ τις προϋποθέσεις του ορισμού. [95] Ο ορισμός, για να χαρακτηριστεί τέλειος, θα πρέπει να φανερώσει την σωστά ουσία του πρόβληματος· εξάλλου, θα πρέπει να προσέξουμε να μην υποκαταστήσουμε αυτή την ουσία με ορισμένα ίδια. Για να εξηγήσω αυτό το τελευταίο σημείο, κι επειδή δεν θα 'θελα, αναφέροντας άλλα παραδείγματα, να δώσω την εντύπωση πως αυτό που επιθυμώ είναι να ξεσκεπάσω τα λάθη άλλων, θα περιοριστώ μόνο στο παράδειγμα ενός αφηρημένου πρόβληματος, με όποιον τρόπο κι αν οριστεί, συγκεκριμένα στο παράδειγμα του κύκλου. Αν λοιπόν ο κύκλος οριστεί ως σχήμα, μέσα στο οποίο οι γραμμές που χαράζονται από το κέντρο ως την περιφέρεια έχουν ίσο μήκος, δεν υπάρχει κανένας που να μην καταλαβαίνει ότι ένας τέτοιος ορισμός δεν δίνει την παραμικρή εξήγηση για την ουσία του κύκλου, παρότι μόνο για μια ορισμένη ιδιότητά του. Κι αν όμως, όπως έχω πει, όσο πρόκειται για σχήματα και για τα άλλα κατ'επίνοιαν όντα, αυτό δεν έχει και πολλή σημασία, γίνεται αντιθέτα ζήτημα με μεγάλη σπουδαιότητα άπαξ και έχουμε να κάνουμε με πραγματικά όντα φυσικής τάξεως. Κι αλήθεια, οι ιδιότητες των πραγμάτων δεν γίνονται κατανοητές όσο οι ουσίες τους παραμένουν άγνωστες· από την άλλη μεριά, εάν παραβλέψουμε τις τελευταίες, θα ανατρέψουμε την αλληλουχία του νου, η οποία οφείλει ωστόσο να αναφέρεται στην αλληλουχία της φύσης· άρα, μ' αυτό τον τρόπο, θα

αστοχήσουμε παντελώς σ' αυτό που βάλαμε ως σκοπό μας. [96] Για να απελευθερωθούμε λοιπόν από ένα τέτοιο ελάττωμα, θα πρέπει να προσέξουμε τα εξής στον Ορισμό:

I. Αν πρόκειται για δημιουργημένο πρόβλημα, στον ορισμό θα πρέπει, όπως είπαμε, να συμπεριλαμβάνεται η άμεση αιτία. Σύμφωνα μ' αυτό τον κανόνα ο κύκλος, για παράδειγμα, θα έπρεπε να οριστεί ως εξής: το σχήμα που διαγράφεται από μια οποιαδήποτε γραμμή της οποίας το ένα άκρο είναι σταθερό και το άλλο κινητό, ορισμός που συμπεριλαμβάνει ξεκάθαρα την άμεση αιτία. <sup>77</sup>

II. Θα πρέπει απαραίτητα να έχουμε μιαν έννοια, <sup>78</sup> ήτοι έναν ορισμό που να είναι τέτοιας λογής, ώστε από αυτόν να μπορούν να συναχθούν (δι' απαγωγής) όλες οι ιδιότητες του πρόβληματος όταν τούτο παρατηρηθεί μεμονωμένα κι όχι σε συνδυασμό με άλλα, όπως μπορεί να το δει κανείς στην περιτύπωση του παραπάνω ορισμού του κύκλου. Πράγματι, αυτός ο ορισμός μάς οδηγεί στο ξεκάθαρο συμπέρασμα ότι όλες οι γραμμές που χαράζονται από το κέντρο ως την περιφέρεια έχουν ίσο μήκος. Ότι δε τούτο συνιστά ανεγκαίο όρο του ορισμού είναι καθαυτό τόσο σαφές, για οποιονδήποτε το εξετάσει με κατάλληλο τρόπο, ώστε δεν φαίνεται να αξίζει τον κόπο να επιμένουμε ιδιαίτερα να το αποδείξουμε, ούτε και να αποσαφηνίσουμε, βάσει αυτής της δεύτερης προϋπόθεσης, για ποιο λόγο κάθε ορισμός οφείλει να έχει καταφατικό χαρακτήρα. Μιλώντας για δήλωση καταφατική σε επίπεδο διανοητικό, επειδή λίγο μ' ενδιαφέρει αν ο ορισμός είναι φραστικά καταφατικός· πράγματι, καμιά φορά, λόγω της πεινίας των λεκτικών όρων μπορεί κάτι να εκφραστεί αφηρητά, ενώ εννοείται θετικά.

[97] Οι δε προϋποθέσεις για τον ορισμό μη δημιουργημένου πρόβληματος είναι οι εξής:

I. (Αυτός ο ορισμός) θα αποκαλείει κάθε αιτία, δηλαδή το αντικείμενό του δεν θα έχει ανάγκη, για να εξηγηθεί, από τίποτε άλλο εκτός από το ίδιο του το είναι.

II. Αφού δοθεί ο ορισμός αυτού του πράγματος, δεν θα μένει πια θέση για το ερώτημα: «μήπως υπάχεται».

III. Ως προς το πνεύμα, ειδικότερα, δεν θα πρέπει να περιλαμβάνει κανένα ουσιαστικό που να μπορεί να γίνει επίθετο· δηλαδή, η εξήγηση την οποία δίνει ο ορισμός (του αδημούργητου πράγματος) να μη μεσολαβείται από κανενός είδους αφαίρεση.

IV. Και, τέλος (παρόλο που τούτο δεν χρειάζεται ιδιαίτερα να σημειωθεί), είναι απαραίτητο όλες οι ιδιότητες του πράγματος να συνάγονται από τον ορισμό του. Όλα αυτά είναι προφανή για όποιον τα έχει μελετήσει με προσοχή.

[98] Έχω πει ακόμη ότι το καλύτερο συμπέρασμα θα πρέπει να εξαχθεί από κάποιαν εμπέδους θετική ουσία: πράγματι, μια ιδέα είναι τόσο πιο διακριτή άρα και τόσο πιο καθαρή, όσο είναι και ειδικότερη. Οπότε πρέπει να επιζητούμε να αποκτήσουμε την ακριβέστερη δυνατή γνώση των εμπέδους πραγμάτων.<sup>79</sup>

[99] Σύμφωνα δε με την τάξη (που πρέπει να ακολουθούμε), και προκειμένου όλες οι αντιλήψεις μας να είναι συνδεδεμένες μεταξύ τους και ταξινομημένες, πρέπει το ναρτίερο δυνατόν—και η λογική αυτό απαιτεί— να ερευνησουμε αν υπάχεται ένα, και συγχρόνως ποιο, που να είναι η αιτία όλων των πραγμάτων, ούτως ώστε η αντικειμενική του ουσία να είναι και η αιτία όλων των ιδεών μας· οπότε το πνεύμα μας, όπως είπαμε, θα ανταποκρίνεται στη Φύση όσο το δυνατόν περισσότερο, καθώς πράγματι θα έχει αντικειμενικά και την ουσία, και την τάξη, και την ενότητα. Ως εκ τούτου, μπορούμε να δούμε ότι μας είναι προπαντός αναγκαίο να συνάγουμε, προσδευτικά, όλες

μας τις ιδέες από πράγματα φυσικής τάξεως, ήτοι από όντα πραγματικά, προχωρώντας όσο είναι δυνατόν σύμφωνα με τη σειρά των αιτιών, δηλαδή από ένα πραγματικό ον σε άλλο πραγματικό ον, και με τέτοιο μάλλον τρόπο ώστε να μη μεταπηδήσουμε σε αφηρημένες και καθολικές έννοιες, είτε εννοούμε να συνάγουμε από αυτές κάτι πραγματικό είτε να συνάγουμε από κάτι πραγματικό· διότι και το ένα και το άλλο διακρίνεται την αληθινή πρόοδο του νοσ.

[100] Δημιουργούν όμως ότι, μιλώντας για τη σειρά των αιτιών και των πραγματικών όντων, δεν εννοώ εδώ τη σειρά των ενικών μεταβαλλόμενων πραγμάτων, παρά μόνο των σταθερών και αιώνων πραγμάτων. Πράγματι, τη σειρά των ενικών μεταβαλλόμενων πραγμάτων θα ήταν αδύνατο να τη συνλάβει η ανθρώπινη αδυναμία, τόσο επειδή είναι αναρίθμητα όσο κι επειδή είναι άπειρες οι περιπτώσεις με τις οποίες σχετίζεται ένα μόνο και το ίδιο πράγμα, ενώ η καθασιά τους μπορεί να είναι αιτία τού να υπάχεται ή να μην υπάχεται το πράγμα. Κι αυτό μάλλον διότι η ύπαρξη των εν λόγω πραγμάτων δεν έχει καμία σχέση<sup>80</sup> με την ουσία τους, ή αλλιώς (όπως ήδη έχουμε πει), δεν συνιστά αιώνια αλήθεια.

[101] Πράγματι, ούτε και χρειάζεται να κατονομάσουμε ποια σειρά ακολουθούν τα ενικά μεταβαλλόμενα πράγματα, από τη στιγμή που όντως οι ουσίες τους δεν πρέπει να εξαχθούν από τη σειρά ή την τάξη κατά την οποία συμβαίνει τα ίδια να υπάχουν, καθώς αυτή η τάξη δεν μας προσφέρει τίποτε άλλο από συγχυριστικούς προσδιορισμούς, σχέσεις ή, το πολύ πολύ, περιπτώσεις· κι όλ' αυτά μας αφήνουν πολύ μακριά από την εσώτατη ουσία των πραγμάτων. Αντίθετα, αυτή την ουσία πρέπει να την αναζητάμε σε σταθερά και αιώνια πράγματα, καθώς ταυτοχρόνως και σε νόμους κατασκευάμενους,<sup>81</sup> σαν σε αληθινούς κώδικές τους,<sup>82</sup> σε πράγματα σύμ-

φωνα με τα οποία όλα τα ενικά πράγματα και γίνονται και συντάσσονται μετάξυ τους. Η μάλλον, αυτά τα ενικά μεταβαλλόμενα πράγματα εξαρτώνται μέσ' από μια τόσο εσωτερική και (για να το πω έτσι) τόσο ουσιαστική σχέση από τα σταθερά, ώστε χωρίς τα τελευταία να μην μπορούν ούτε να υπάρξουν ούτε να συλληφθούν. Από εδώ προκύπτει ότι τα σταθερά και αιώνια πράγματα, αν και ενικά, θα υφίστανται αστόσο για μας, λόγω της απανταχού παρουσίας τους και της λίαν εκτεταμένης δύναμής τους, ως καθολικές έννοιες ή ως γένη για τον ορισμό των ενικών μεταβαλλόμενων πραγμάτων, καθώς και ως άμεσες αιτίες όλων των πραγμάτων.<sup>88</sup>

[102] Αλλά, όπως έχουν τα πράγματα, φαίνεται εξαιρετικά δύσκολο να μιλήσουμε να φθάσουμε ως τη γνώση αυτών των ενικών πραγμάτων· όπως, η σύλληψη όλων ταυτοχρόνως των πραγμάτων αποτρέπει επιδιώξη κατά πολύ ανώτερη της εγγενούς ισχύος του ανθρώπινου νου. Προκειμένου δε πρώτα να κατανοήσουμε κάποιο από αυτά κι ύστερα κάποιο άλλο, η τάξη δεν πρέπει να αναζητηθεί στη σειρά που ακολουθεί η ύπαρξή τους, κι ούτε καν στα αιώνια πράγματα. Διότι εκεί εκ φύσεως αυτά τα πράγματα συνυπάρχουν όλα μαζί ταυτοχρόνως. Ως εκ τούτου, θα πρέπει ανεγκυριαστικά να αναζητήσουμε κι άλλα βοηθήματα<sup>84</sup> πέρα' από εκείνα που χρησιμοποιούμε για την κατανόηση των αιώνιων πραγμάτων και των νόμων τους. Πλην όμως, δεν είναι αυτός ο χώρος για να τα διδάξουμε, και δεν είναι καν ανάγκη να μιτούμε σε τέτοιο κόπο πρώτου να αποκτήσουμε επαρκή γνώση των αιώνιων πραγμάτων και των αλόγιστων νόμων τους και να μας γίνει γνωστή η φύση των αισθήσεών μας. [103] Πρώτ' να εξοπλιστούμε για τη γνώση των ενικών πραγμάτων, θα είναι σκόπιμο να ασχοληθούμε με τα βοηθήματα που προαναφέραμε και που, όλα τους, σκοπό έχουν να μά-

θουμε πώς να χρησιμοποιούμε τις αισθήσεις μας για να κά-  
νουμε, βάσει βέβαιων νόμων και με τάξη, περιβάματα επαρκή για τον προσδιορισμό του υπό αναζήτηση πράγματος, ώστε από αυτά να συμπεράνουμε τελικά σύμφωνα με ποιους νόμους αυτό το πράγμα είναι φτιαγμένο και να μας γίνει γνωστή η εσωτερική του φύση, όπως θα δείξω στον οικείο χώρο. Εδώ, για να επανέλθω στο θέμα μας, θα επιχειρήσω να παρουσιάσω μόνο όσα πράγματα φαίνονται αναγκαία για να μιλήσουμε να έχουμε πρόσβαση στη γνώση των αιώνιων πραγμάτων και να καταστήσουμε τον ορισμό των τελευταίων σύμφωνα με τις προϋποθέσεις που υποδείχθηκαν προηγουμένως. [104] Για να γίνει αυτό, πρέπει να ανακαλύψουμε στη μνήμη εκείνο που είπαμε, ότι δηλαδή, εφόσον το πνεύμα είναι προσηλωμένο σε μια σκέψη με σκοπό τη στάθμισή της και την εύτακτη συναγωγή από αυτήν όλων θεμάτων συμπερασματικών υπαγορεύει, θα αποκαλύψει ότι η εν λόγω σκέψη είναι ψευδής αν όπως είναι· εάν αντιθέτως είναι αληθής, τότε θα εξακολουθεί, εύστοχα και χωρίς διακοπή, να συνάγει από αυτή· τούτο, λέγω, είναι απαραίτητο για το σκοπό μας. Πράγματι, δεν υπάρχει θεμέλιο από το οποίο οι σκέψεις μας μπορεί να βρουν ένα όριο.<sup>85</sup> [105] Εάν λοιπόν θέλουμε να διερευνήσουμε το πρώτο από όλα τα πράγματα, είναι απαραίτητο να υπάρξει ένα θεμέλιο που να κατευθύνει προς αυτό το πράγμα τις σκέψεις μας. Εξάλλου, καθώς η Μέθοδος είναι η ίδια η αναστοχαστική γνώση, αυτό το θεμέλιο, που πρέπει να κατευθύνει τις σκέψεις μας, δεν μπορεί να είναι τίποτε άλλο παρά η γνώση του τι συνιστά τη μορφή της αλήθειας, καθώς και η γνώση του νου, των ιδιοτήτων του και της εγγενούς ισχύος του. Πράγματι, αφού αποκτήσουμε αυτήν τη γνώση, θα έχουμε και το θεμέλιο από όπου θα παραγάγουμε τις σκέψεις μας, καθώς και την οδό

Διά της οποίας ο νους, αναλόγως της ικανότητάς του, θα μπορεί να φθάσει ώς τη γνώση των αιώνιων πραγμαμάτων· γι' αυτό όμως θα πρέπει, εννοείται, να λαμβάνεται υπόψη και η εγγής ισχύς του νου. [106] Εάν όμως είναι ίδιον της φύσης της σκέψης να σχηματίζει αληθείς ιδέες, όπως τούτο κατεδείχθη στο πρώτο μέρος, εδώ πάλειον πρέπει να εξετάσουμε τι εννοούμε όταν μιλάμε για εγγενή ισχύ και για δύναμη του νου. Αφού δε το κύριο μέρος της Μεθόδου μας αποβλάπτει στην εμπειρότερη δυνατή κατανόηση της εγγενούς ισχύος και της φύσης του νου, αναγκαίοίμαστε εξ αντικειμένου (λόγω των όσων εξέθεσα σ' αυτό εδώ το δεύτερο μέρος της Μεθόδου), να τα συναγάγουμε από τον ίδιο τον ορισμό της σκέψης και να τα συναγάγουμε από τον ίδιο τον ορισμό της κανένα κανόνα για την εξέυρεση των ορισμών· κι επειδή δεν μπορούμε να ορίσουμε αυτούς τους κανόνες χωρίς προηγουμένως να γνωρίσουμε τη φύση, ήτοι τον ορισμό, του νου, καθώς και τη δύναμή του, έπεται ότι ο ορισμός του νου οφείλει να είναι ξεκάθαρος από μόνος του, ή αλλιώς δε θα μπορούμε να καταλάβουμε τίποτε. Συμβάλλει όμως τούτος ο ορισμός να μην είναι απόλυτα καθαρός· αλλά, επειδή οι ιδιότητες του νου (όπως άλλωστε συμβάνει και με όλα όσα δεχόμαστε από αυτόν) δεν μπορούν να γίνουν αντιληπτές κατά τρόπο καθαρό και διακριτό, παρό μόνον αν πρώτα μάθουμε ποια είναι η φύση αυτών των ιδιοτήτων, γι' αυτό και ο ορισμός του νου θα ξεκαθαριστεί από μόνος του, άμα προσηλώσουμε την προσοχή μας στις ιδιότητές του, όσες εννοούμε κατά τρόπο καθαρό και διακριτό. Ας απαριθμήσουμε λοιπόν εδώ τις ιδιότητες του νου, ας τις εξετάσουμε και ας ξεκινήσουμε τη μελέτη των έμφυτων εργαλείων μας.<sup>λα</sup>

[108] Οι ιδιότητες του νου, τις οποίες έχω κατεξοχίην επισημάνει και εννοώ καθαρά, είναι οι εξής:

-80-

- I. Περιλαμβάνει τη βεβαιότητα, δηλαδή γνωρίζει ότι τα πράγματα, κατά τη μορφή, είναι όπως περιέχονται αντικειμενικά μέσα σε αυτόν.
- II. Έχει αντιληψη ορισμένων πραγμάτων, δηλαδή σχηματίζει ορισμένες ιδέες, κατά τρόπο απόλυτο, κι ορισμένες πάλι, συνώνοντάς τες από άλλες. Έτσι, λόγου χάρι, κατά τρόπο απόλυτο σχηματίζει την ιδέα της ποσότητας, χωρίς να προσηλώνει την προσοχή του σε άλλες σκέψεις, ενώ αντιθέτως τις ιδέες της κίνησης δεν τις σχηματίζει μ' αυτό τον τρόπο, παρά σε αναφορά προς την ιδέα της ποσότητας.
- III. Όσες ιδέες σχηματίζει απόλυτως εκφράζουν το έπιερον· αντιθέτα, τις καθορισμένες ιδέες, τις σχηματίζει από άλλες ιδέες. Πράγματι, και την ιδέα της ποσότητας ακόμη, αν την αντιληφθεί μέσω μιας αιτίας, τότε καθορίζει την ποσότητα, όπως, για παράδειγμα, όταν αντιλαμβάνεται ότι γεννιέται ένα σόφια από την κίνηση ενός γεωμετρικού επιπέδου, το δε γεωμετρικό επίπεδο από την κίνηση μιας γραμμής και, τέλος, η γραμμή από την κίνηση μιας τελείας, αντιλήψεις που, ωστόσο, δεν χρησιμοποιούν στο νου για να κατανοήσει την ποσότητα, παρό μόνον για να την καθορίσει. Κι αυτό φανίνεται καθαρά με δεδομένο ότι τις συλλαμβάνουμε σαν να προέκυπταν από την κίνηση, ενώ όμως η κίνηση δεν γίνεται αντιληπτή παρό μόνον εφόσον γίνει αντιληπτή και η ποσότητα, κι ενώ μπορούμε επίσης να προσκτείνουμε στο έπιερον την κίνηση που σχηματίζει τη γραμμή, πράξη που θα μιας ήταν τελείας αδύνατη εάν δεν είχαμε την ιδέα της άπειρης ποσότητας.
- IV. Σχηματίζει τις θετικές ιδέες πριν από τις αρνητικές.
- V. Έχει αντιληψη των πραγμάτων όχι τόσο από την άπο-

<sup>λα</sup> Βλ. παραπάνω, §§ 30 κ.ε.

-81-

ψη της διάρκειας όσο από μια ορισμένη οπτική αιωνιότητας και του άπειρου αριθμού' ή, σωστότερα, για να έχει αντιληψη των πραγμαμάτων, δεν λογαριάζει ούτε τον αριθμό, ούτε τη διάρκεια: όταν όμως φαντάζεται τα πράγματα, αυτά του γίνονται αντιληπτά από την οπτική γωνία ενός ορισμένου αριθμού, καθώς και μιας καθορισμένης διάρκειας και ποσότητας.

VI. Όσες καθαρές και διακριτές ιδέες σχηματίζουμε φανόμαστε να συνάγονται αποκλειστικά και μόνο από την αναγκαιότητα της φύσης μας, έτσι ώστε να φαίνονται ότι εξαρτώνται απόλυτα από τη δύναμή μας και μόνο: για τις συγκεχυμένες όμως ιδέες, συμβαίνει το αντίθετο. Πράγματι, συχνά σχηματίζονται παρότι τη θέλησή μας.

VII. Τις δε ιδέες των πραγμάτων όσες ο νους σχηματίζει από άλλες ιδέες, το πνεύμα μπορεί να τις καθορίσει με πολλούς τρόπους: έτσι, για παράδειγμα, για τον καθορισμό του γεωμετρικού επιπέδου της ελαιοψής, σχηματίζει το πλάσμα μιας νοητής ακίδας δειμένης σε ένα σκαμνί και κινούμενης γύρω από δύο κέντρα, ή διανοείται απειραόριθμες τελείες που να έχουν μια καθορισμένη και πάντα απαράλλακτη σχέση με μια δεδομένη ευθεία γραμμή, ή έναν κώνο τριμμένο από ένα κεκλιμένο γεωμετρικό επίπεδο ούτως ώστε η γωνία κλίσεως να είναι μεγαλύτερη από τη γωνία της κορυφής του κώνου, ή ακόμα (συλλογισμάται άλλα τέτοιου είδους πράγματα) με άπειρους άλλους τρόπους.

VIII. Όσο περισσότερο οι ιδέες εκφράζουν την τελειότητα ενός αντικειμένου, τόσο τελειότερες είναι. Πράγματι, δεν θαυμάζουμε τόσο τον αρχιτέκτονα που δημιουργήσε με τη σκέψη του ένα χώρο λατρείας όσο τον αρχιτέκτονα που ανέστρεψε από τη σκέψη του την ιδέα ενός επιφανούς ναού.<sup>86</sup>

[109] Με τα υπόλοιπα, όσα αναφέρονται στη σκέψη, όπως αγάπη, χαρά κ.λπ., δεν ασχολούμαι καθόλου: πράγματι, ού-

τε συνεισφέρουν στο σχέδιό μας, ούτε μπορούν καν να συληφθούν, εκτός κι αν γίνει αντιληπτός ο νους. Πράγματι, αν αρθεί τελείως η αντιληψη, τότε κι όλα αυτά αίγονται επίσημα.

[110] Οι ψευδείς και οι πλασματικές ιδέες δεν παρουσιάζουν τίποτε θετικό (όπως έχουμε δειξει με το παραπάνω), γι' αυτό ακριβώς λέγονται ψευδείς και πλασματικές: αλλά μόνον από πλημμελή γνώση θεωρούνται θετικές. Κατά συνέπεια, οι ψευδείς και οι πλασματικές ιδέες, ως τέτοιες, τίποτε δεν μπορούν να μας μάθουν για την ουσία της σκέψης. Αντίθετα, αυτή (η γνώση)<sup>87</sup> πρέπει να αναζητείται στις θετικές ιδιότητες των οποίων κάναμε προ ολίγου ανασκόπηση, πράγμα που σημαίνει ότι πρέπει να θέσουμε ως θεμέλιο κάποιου κοινού πράγμα, από το οποίο αυτές οι ιδιότητες να έπονται αναγκαία, ώστε, αφού τεθεί ως δεδομένο, να είναι κι αυτές αναγκαία δεδομένες, και, αφορμένου αυτού, να αίρονται και εκείνες.



1. Βλ. E. Curley, *The Collected Works of Spinoza*, Princeton, N. J., 1985, σ. 188, σημ. 53.
2. Βλ. F. Alquié (1981: 48) και K. Fischer, *Geschichte der neueren Philosophie, II*, Χαϊδελβέργη, 1898.
3. Εντούτοις, όπως σημειώνει ο Alquié (1981: 48), δεν είναι αήγυρο ότι ο Σπινόζα είχε κάποιο αντίστοιχο των Κανόνων για την καθοδήγηση του πνεύματος του Ντεκάρτ. Εξάλλου, η Λογική του *Port-Royal* θα αναφερθεί στο έργο αυτό μόνο κατά τη δεύτερη έκδοσή της, το 1664, δηλαδή μετά τη συγγραφή της *Πραγματείας* αυτής του Σπινόζα. Σύμφωνα όμως με τον Nadler (1999: 166), ο Σπινόζα όταν έγραψε την *Πραγματεία* είχε ένα αντίστοιχο των *Opera Philosophica* του Ντεκάρτ: οι *Κανόνες για την καθοδήγηση του πνεύματος* του Ντεκάρτ δεν είχαν εκδοθεί ακόμη, αλλά κυκλοφορούσε ένα χειρόγραφο τους σε ένα μικρό κύκλο μελετητών όπως ο Nadler συνδέει την *Πραγματεία* με το *Δόγιο περί της Μεθόδου* του Ντεκάρτ. Σύμφωνα με την ανάλυση η οποία θα ακολουθήσει, ο Σπινόζα θα πρέπει να είχε υπόψη του τους *Κανόνες*, βλ. παρακάτω, «Επίμετρο», σ. 141 κ.ε.
4. Βλ. R. Violette (1977: 303), όπου αναφέρεται η άποψη του Avenarius, σύμφωνα με τον οποίο η *Πραγματεία* έμεινε ημιτελής, διότι η σκέψη του Σπινόζα είχε αναπτυχθεί ανάμεσα στη στιγμή που την ξεκίνησε και τη στιγμή που ξεκίνησε την πρώτη προσέγγιση της *Ηθικής*. Σύμφωνα με τον Alquié (1981: 48), η άποψη του Avenarius απορρίπτεται, με το επιχείρημα ότι βασικές θέσεις της *Πραγματείας* αυτής τις συναντάμε στην επιστολή του Σπινόζα προς τον Bownmeester, 10 Ιουνίου 1666, μερικά χρόνια δηλαδή αφού είχε αρχίσει η συγγραφή της *Ηθικής*.
5. Η *Ηθική* γράφεται από το 1662 έως το 1665, τα χρόνια 1666-1670 απεικονίζονται στη συγγραφή της *Θεολογικο-πολιτικής Πραγματείας*, και συνεχίζονται από το 1670 μέχρι το 1675, βλ. Rousset (1992: 51). Εντούτοις σύμφωνα με τον Nadler (1999: 175 και 191), η *Πραγματεία* γράφεται ναίρτετα, στα τέλη του 1660 ή στις αρχές του 1661· αμέσως μετά γράφεται η *Μικρή Πραγματεία*, μεταξύ 1661 και 1662, τον Ιούλιο του 1663 οι *Αρχές της κατ'επιστολής φιλοσοφίας*, ενώ ήδη γράφεται η *Ηθική*.

6. *Emendatio*: Σύμφωνα με τον Joachim σημαίνει *purification*, με την *idea* ότι η *Πραγματεία* είναι ένα σχέδιο αποκατάστασης (*restoring*) του νου της «φουσιχής τελειότητάς του». Σύμφωνα εντούτοις με τον Eisenberg (1971: 171-191), ο όρος *purification* παραπέμπει στη βελτίωση υποκόσμου ότι η λειτουργία του νου δεν είναι καθαρή και χρειάζεται διάρθωση. Για τον Dijn (1996: 13), ο Σπινόζα την εποχή που έγραψε αυτό το έργο γράφει ο Curley (1985: 7), ο Σπινόζα την εποχή που έγραψε αυτό το έργο εννοούσε δύο ασυμβίβαστα πράγματα, και ότι ο νους είναι εγγενώς καθαρός και ότι χρειάζεται αποκάθαρση, ένα πρόβλημα το οποίο δεν μπορεί να λύσει χαμιά μετάφραση. Σύμφωνα με τον υπότιτλο των ΝΣ, γράφεται: «και ταυτοχρόνως για το μέσον της τελειότητός του».

Ο Κογρέ και ο Rousset, έχουν αποδώσει τον όρο ως *Μεταρρύθμιση* (*Réforme*). Όπως γράφει ο Rousset (1992: 145), αναγνωρίζοντας ότι δεν πρόκειται για την καλύτερη απόδοση, η μεταρρύθμιση δεν είναι ξένη προς το πνεύμα αυτού του έργου, παραπέμποντας στο αναγεννησιακό πνεύμα του ανθρώπινα και της Μεταρρύθμισης: η ολλανδική λέξη *Verbetering* θα δικαίωσε τη βελτίωση ή ακόμη και την τελειοποίηση. Αυτές οι λέξεις υπονοούν την αποκάθαρση, η οποία καθορίζει το πνεύμα όχι από αυτό που έχει ως προς την ουσία του αλλά από όσα απέκτησε ιστορικά και του είναι ξένα.

Η ολλανδική απόδοση προτίμησε το *Emendatione*, η ισπανική το *Reforma*, η αγγλική *Improvement*, ενώ ο Curley το *Emendation*: οι γερμανικές ξι-νούνται ανάμεσα στο *Berichtigung*, *Verbesserung*, *Läuterung*, *Vervollkommening*, ενώ αναντάται και το *Kultur* (Ewald, 1785), εκφράζοντας το πνεύμα ανάμεσα στον Διαφωτισμό και τον εγγλωσσισμό.

Ας σημειωθεί ότι ο Bacon εννοούσε το *Novum Organum* σαν «*Doctrina de expurgatione Intellectus*», ενώ ο Hobbes είχε εκδώσει ένα χειμένο το 1660 με τίτλο *Examiniatio et emendatio mathematicae hodiernae*. Ο Tschirnhaus είχε εκδώσει αργότερα το *Medicina Mentis*, δηλώνοντας τη σύνδεση του όρου με την ιατρική.

Προτιμήθηκε ο όρος «*Διόρθωση*» (που έχει ήδη προταθεί από τον I. Βάιο, όπως αναφέρει η K. Καφουπέλη στη μετάφραση του έργου του Z. Νεζέξ, Σπινόζα. *Πρακτική Φιλοσοφία*, εκδ. Νήσος, Αθήνα 1996, σ. 194), για τους εξής λόγους: Ο νους είναι αυτό που έχει τη δύναμη να ενωθεί, από οντολογική άποψη, το σύνολο των ιδέων του. Εφόσον όμως αυτών αναμετρώνεται το άνω μέρος με το πνεύμα, οι καθαρές και διακριτές ιδέες με τις συρραμμένες, χρειάζεται η διάρθωση της τάξης

με την οποία συνοδεύονται οι ιδέες του, ώστε να εννοεί καθαρά τα αντι-κείμενά του. Από αυτή την άποψη, η διάθεση και η μεταφυσική θεωρούνται συγγενείς, ενώ η βελτίωση και η τελειοποίηση θα έδιναν έμφαση στο αποτελεσματά τους.

7. <EN TE GELIJK VAN DE MIDDEL OM HETZELFDE VOLMAAKT TE MAKEN.> Κατά Λέξη: «Και συγγενώς για το μέσον που θα τον καταστήσουν τέλει». Προσθήκη της έκδοσης NS.

8. Ο Κογρέ, σε αυτό το σημείο, παρεμβάλλει την εξής φράση: «[...] κατά τα οποία το πνεύμα απαγκιστρώνεται από τα ψευδή αγαθά» («dans lesquels l'esprit se détachait des faux biens»).

9. Όπως σημειώνει ο Rousset (1992: 161), το υπέρτατο αγαθό (summum bonum) δεν είναι το ηγεμονικό αγαθό, ούτε το πιο υψηλό αγαθό, κατά την καντιανή έννοια, αλλά το πραγματικά ωφέλιμο, κατά το οποίο μετέχουμε σε μια υπέρτατη και πραγματική χαρά.

10. Ο Σπινόζα στο πρόγραμμά του βλέπει συνδεδεμένες τις επι-στίμες και τις τέχνες (βλ. σημ. α), πράγμα που δεν συναντάται σε άλλα προγράμματα, όπως του Χούτς, του Ντεκάρτ κ.ά.

11. «et naturam»: ενώ ο Κογρέ (1979: 16) προσδιορίζει τη φύση ως ανθρώπινη («la nature humaine»), και ο Rousset (1992: 67) αποδίδει ως «φύση μου» («ma nature»), ο Curley (1985: 12) αφήνει απλά ως «the nature».

12. Σύμφωνα με τον Rousset (1992: 181 και 1999: 35 κ.ε.) ο Σπινόζα θα πρέπει να είχε υιοθέτησει τα κείμενα του Geulincx για τη λογική, σύμφωνα με τα οποία υιοθετείται μια τετραμελής διαίρεση της γνώσης: αίσθηση, φαντασία, λόγος, εννόηση· σύμφωνα όμως με τη φιλοσοφική παράδοση η διαίρεση παρουσιάζεται τριμελής (αίσθηση, λόγος, εννόηση), ενώ για τους καρτεσιανούς η διάκριση γνώτων κατέχει ενά-μεσα στη φαντασία και την εννόηση.

13. Ο όρος ad placitum, τον οποίο αποδίδουμε «κατά το δοκούν», όχι «αυθαίρετα», όπως ο Joachim<sup>1</sup> βλ. Rousset (1992: 181 κ.ε.).

14. Ακολουθούμε την απόδοση του Κογρέ (ό.π., σ. 16), σύμφωνα με τον οποίο το quod του λατινικού κειμένου σημαίνει «ότι», ή μάλλον εδώ «διδόντι» και όχι «που» (ουδέτερη αναφορική αντωνυμία στον ενικό) όπως ερμηνεύει ο Curley (σ. 13): «étre όταν ένα συμπέρασμα συνάγεται από κάποια καθολική έννοια που τη συνοδεύει πάντα κάποια ιδιότητα». Υπόκειται και μια τρίτη δυνατή εκδοχή, του Ellwes, όπου η ειδική πρόταση που εισάγεται από τον σύνδεσμο quod λαμβάνεται ως υποκείμενο

του πρότατος concluditur, οπότε έχουμε: «όταν εξάγεται από κάποια γενική πρόταση ότι μια ιδιότητα είναι πάντοτε παρούσα» (Σ.τ.Μ.).

Σύμφωνα με τον Rousset (1992: 184-185), στο συμπέρασμα: α) είτε συνάγεται η αιτία από κάποιο αποτελεσμα β) είτε συνάγεται ένα συμπέρασμα από κάποια καθολική έννοια που συνοδεύει πάντα κάποια ιδιότητα.

Η πρώτη περίπτωση είναι γνωστή από τους βικωάνειους πύλακες. Σύμφωνα με τη δεύτερη ξεκινάμε από μια γενική ιδιότητα, αφηρημένη, κούνη σε ένα πλήθος ειδικών περιπτώσεων, για να συναγάγουμε μια ιδιότητα πάντοτε παρούσα σε αυτά. Και στις δύο περιπτώσεις όμως δεν υπάρχει καμιά εκ των ένδον αναγκαιότητα, γι' αυτό και με τον τρόπο αυτό δεν σχηματίζεται αυτοτελής αντίληψη.

15. Εδώ το λατινικό κείμενο, αντί για το αναμενόμενο qui numeri, γράφει quales numeri, το οποίο, κυριολεκτικά, σημαίνει «ποίου είδους αριθμοί»· επειδή όμως μια τέτοια μετάφραση δεν θα είχε κανένα νόημα, και ο Σπινόζα στην ΙΔΙΝ μας δίνει δηλαδή της ανεπάρκειας των λατινικών του, γι' αυτό μεταφράζω το quales ως «ποιοί». Άλλωστε, διαβάζουμε στην υποσημείωση 21 του Curley (ό.π., σ. 15): *OP: quales, what kind of αλλά στην έκδοση NS: welke (ποιοί)* (Σ.τ.Μ.).

16. Ο Curley (ό.π., σ. 15), ακολουθώντας τον Joachim, αλλά και ο Κογρέ μεταφράζουν, έφα και ερμηνεύουν, τα II, III, και IV ως «μέσα» ή «εξειδικεύσεις» του πρώτου «μέσου», σύμφωνα με τη διατύπωση του κειμένου, το οποίο εξαλαμβάνουν ως «σκοπό». Σε ότι αφορά το καθαρά γλωσσικό σκέλος του προβλήματος, πρέπει να πούμε ότι για το I έχουμε ένα απαρέμφατο (nosse = γνωρίζω), ενώ τα II, III και IV είναι ονόματα από τον σύνδεσμο «ut» συν υποτακτική. Καθώς δε αυτά τα τρία τελευταία μέσα μπορούν να θεωρηθούν ως «ενδιάμεσα» ως προς το πρώτο που είναι, από αυτή την άποψη, σαν σκοπός γι' αυτά και σαν «κατ' εξοχήν» μέσο για το γενικότερο σκοπό για τον οποίο πρόκειται εδώ, ο μόνος Κογρέ αποδίδει τη συγκεκριμένη λεκτική διαφοροποίηση μεταφράζοντας το απαρέμφατο του I μ' ένα απαρέμφατο και τα τρία «ut» συν υποτακτική ως δευτερευουσες τελικές προτάσεις με «proit que» κάθε φορά. Πλην όμως, το συντακτικό και της πιο «λατινικής» λατινικής γλώσσας επιτρέπει να θεωρηθούν αυτά τα τρία «ut», ακριβώς όπως και το απαρέμφατο του μέσου I, ως υποκείμενα ενός ανθρωποκτικού μόν, ευκόλως υπονοούμενου δε «necessarium est». Γι' αυτό άλλωστε και ο Curley χρησιμοποιεί ένα απαρέμφατο και για τις τέσσερις περιπτώ-

σεις (εκτός κι αν τα δικά του «to + ρήμα των περιπτώσεων II, III και IV θεωρηθεί—πρόγραμμα γραμματικάς δυνάτων—ότι έχουν τελική σημασία). Για να αποδώσει την ως άνω λεκτική διαφοροποίηση του Σπινόζα, η λήση του Curley έγκριται σε μια διαφορετική αρίθμηση: υποδιαίρεση του I σ' ένα 1 και σ' ένα 2 και a, b, και c για τα τρία άλλα (Σ.τ.Μ.), ροση του I σ' ένα 1 και σ' ένα 2 και a, b, και c για τα τρία άλλα (Σ.τ.Μ.),

Σήμερα όμως με τον Rousset (ό.π., σσ. 200-201), η παραπάνω απαρίθμηση είναι μια ακολούθια προτάσεων που εκφράζει ένα σχέδιο και μία σκοπιμότητα. Ο στόχος ενυπάγχει σε αυτές και υπενθυμίζεται στις δύο πρώτες γραμμές και στην τελευταία αυτής της παραγράφου. 17. Ο Curley παραπέμπει στο *Notion Organum* του Βάκωνα (τ.χ., I, 126- I, 152) και στον Ντεκάρτ (*Regulae*, ΑΤ. X, 397), όπου όμως δεν διαβάζεται η εις άπειρον ανώδρμη. Μεταφράζει τα instrumenta corpora ως σωματικά εργαλεία (corporeal tools), ενώ ο Rousset (ό.π., σ. 209) σημειώνει ότι πρόκειται για εργαλεία καιμωμένα από φυσικά σώματα εν γένει και τα αποδίδει ως υλικά εργαλεία.

18. Για τα προβλήματα ανάμεσα στη μέθοδο και τη γνώση, ενδεικτικώς, βλέπε *Επιστολή XXXVII* (1666), του Σπινόζα προς τον Bowneester τους *Κανόνες για την Καθοδήγηση του πνεύματος του Ντεκάρτ* (κονόνας VIII). Macherey (1979: 62-64). Violette (1977). Rousset (ό.π., σσ. 210 κ.ε.).

19. Ο Κογρέ, (ό.π., σ. 24) αποδίδει τα instrumenta inatta (εργενή εργαλεία) ως «instruments naturels» ο Curley, (ό.π., σ. 17) ως «the tools they were born with»· ως ληφθεί υπ' όψιν όμως ότι και οι δύο μεταφραστές μεταφράζουν λίγο παρακάτω, προκειμένου για τα εργαλεία του νου, το ίδιο λατινικό επίθετο ως έμψυτα εργαλεία (δηλαδή inborn tools και instruments innés)· ο Rousset ως instrumentis innés (ό.π., σ. 212) για τη διάκριση ανάμεσα στους όρους naturals, nativus, innatus.

20. Σε αυτή την παράγραφο συναντάται μια πρώτη χλιμάκωση στην ορολογία της δύναμης ανάμεσα στους όρους vis (εργενής ισχύς), potentia (δύναμη), potestas (εξουσία, τεχνητή δύναμη, ικανότητα για παραγωγή αποτελεσμάτων), που αφορά την κατασκευή εργαλείων. Η εργενής ισχύς, η αφετηρία στην χλιμάκωση της δύναμης, δεν είναι μία καθαρή δυνατότητα, αλλά μία ενεργητική ικανότητα για τη διαμόρφωση «νοητικών εργαλείων», με τα οποία αποκτώνται νέες δυνάμεις και εργαλεία, κ.ο.κ. Στην υποσημείωση ια, ο Σπινόζα γράφει ότι στη Φιλοσοφία του θα εξηγήσει τι είναι τα «νοητικά εργαλεία».

21. NS: «Η αληθής ιδέα». Ο Curley όμως (ό.π., σ. 17, σμμ. 27) επι-

μά ότι πρόκειται για μια γενικευτική χρήση του οριστικού άρθρου, καθώς δεν υπάγχει κανένα τεκμήριο οποιουδήποτε αναφοράς σε μιαν ιδιότητα αληθής ιδέα (ή και οποιουδήποτε υποθέσει ότι, σε τελική ανάλυση, υπάγχει μόνο μία αληθής ιδέα) (Σ.τ.Μ.).

22. Σήμερα με τις σημειώσεις του Rousset (σ. 216-217), στον Suarez οι όροι formalis και obiectivus χρησιμοποιούνται ως επίθετα του ουσιαστικού conceptus (σε μια λογική ανάλυση των δύο όψεων της έννοιας: πράξη του εννοούν και εννοούμενο πράγμα). Στον Ντεκάρτ, χρησιμοποιούνται ως επίθετα για το ουσιαστικό realitas (στο εσωτερικό της απόδειξης της ύπαρξης του αντικειμένου, των δύο όψεων της ιδέας, αφενός τον τρόπο σκέψης της αντικείμενης υπόστασης μας και αφετέρου τη σκέψη κάποιου πράγματος ή την αναπαράσταση ενός αντικειμένου). Στον Σπινόζα, για να προσδιοριστεί η essentia (σε μια οντολογική ανάλυση με επιστημολογική εμβέδεια των δύο όψεων του πράγματος, ως τρόπος της έκτασης ή ως τρόπος της σκέψης, ως πράγμα καθαυτό και ως σκεπτόμενο). Πρέπει να προσέξουμε επίσης τη διάκριση ανάμεσα σε ιδέα και essentia, δηλαδή ανάμεσα σε ideatum και obiectum.

Ο Ντεκάρτ μιλά για αντικείμενη πραγματικότητα της ιδέας για να υποδηλώσει την αναφορά της σε ένα πράγμα που είναι αντικείμενό της. Από την άλλη μεριά, ο Σπινόζα μιλά για την αντικείμενη ουσία του πράγματος για να υποδηλώσει αυτό που είναι μέσα στην ιδέα του. Η ουσία του πράγματος δεν είναι η ιδέα του, διότι πρόκειται για το είναι του μέσα στο κατάλληλο κατηγορημα της υπόστασης (μυοφανή ουσία ή πραγματικότητα), ενώ η ιδέα του ανταποκρίνεται στο είναι του συλλεξιμωμένο μέσα στο κατηγορημα της σκέψης (όπου είναι η αντικείμενη του ουσία ή αλήθεια/πραγματικότητα του). Η ιδέα είναι η ίδια ένα πράγμα, τρόπος της σκέψης.

23. signum: σημείο, σημάδι, γνώρισμα, τεκμήριο. Ο Rousset (ό.π., σ. 77 και σ. 233) το μεταφράζει ως signe· παραπέμπει στην *Επιστολή LXXVI* (1675) του Σπινόζα προς τον Bugh, όπου διευκρινίζεται η διαφορά ανάμεσα στις δύο λέξεις, signum και index. Το σημείο υποδηλώνει μια εξωτερική απόδειξη ή ένδειξη της αληθούς ιδέας, το μη ανταποδίδει το δηλαδή, η οποία δεν γίνεται αποδεκτή σύμφωνα με τη θεωρία του Σπινόζα λόγω της επρογενείας της προς το σημειωμένο. Μπορεί λοιπόν να αποδοθεί ως εξωτερικό σημείο, εξωτερική μαρτυρία ή απόδειξη. 24. Ο γνώμονας (νοημα: γνώμονας, στάβλη, ex του nosco: γινώσκω), η πρώτη ορθή γνώμη που κατασκευάζεται ως σημείο αφετηρίας για την

κατασκευή ενός οικοδομημάτων. Διαφέρει από τον κανόνα. Ο οποίος είναι μεν χρήσιμος αλλά παραμένει, όπως και η μέθοδος στον Ντεκάρτ, σε εξωτερική σχέση προς τη διαδικασία ανάπτυξης την οποία υποδεικνύει η μέθοδος στον Σπινόζα. Γι' αυτό και ο γλώσσας απαντάται στον ενικό, ενώ ο κανόνας και στον πληθυντικό. Η νόρμα είναι συγγενής του index (βλ. *Ηθική*, II, 43, 2γ: «η αλήθεια είναι γλώσσας (norma) του εαυτού της [...]». Βλ. Rousset (ό.π., σ. 237).

25. Το λατινικό κείμενο λέει «datae verae ideae», δηλαδή «μία δεδομένης αληθούς ιδέας». Το «dani» στο εξής θα έχει την έννοια του «υπόγειον» και το «datus» την έννοια της «υπαρχτικής» ή μάλλον της «προϋπάρχουσας» και «ex των προτέρων δεδομένης» ιδέας.

Ο Alquié (1981: 55-57) σχολιάζοντας το εδάφιο αυτό σημειώνει ότι η μέθοδος ως αναστοχαστική οδός δεν προσφέρει τίποτε στην αλήθεια της ιδέας. Επιτρέπει μόνο να διακρίνουμε τις αληθείς ιδέες, ή τις ιδέες που είναι πραγματικά ιδέες, από τις ψευδείς ιδέες, οι οποίες εξαφανίζονται μόλις διερευνηθεί ο αναστοχασμός επί αυτών. Διερυνάται εντούτοις ποια είναι αυτή η αληθής ιδέα, προγενέστερη του αναστοχασμού και της μεθόδου, από την οποία οφείλουμε υποχρεωτικώς να ξεκινήσουμε: είναι μια «οποιαδήποτε» ιδέα (§§ 33-34 και 49), ή είναι μόνο η ιδέα του Θεού, από την οποία πρέπει να αναχθούν όλες οι άλλες (§ 38: perfectissima erit methodus, quae ad datae ideae Entis perfectissimi normam ostendit, quomodo mens sit dirigenda»). Βλ. επίσης Guenoult (1968α: 30-31), όπου υποστηρίζεται ότι η υπαξίη αυτής της πρώτης ιδέας αποδεικνύεται στην *Ηθική*, Βλ. κυρίως Rousset (ό.π., σσ. 242-3) όπου υποστηρίζεται η ενότητα της μεθόδολογικής κίνησης, η πρόοδος των σταδίων της και η συνεκτικότητα της στην *Πραγματεία* αυτή.

26. Για την αναλογία ανάμεσα στη γνώση του Θεού και τη γνώση των ενικών πραγμάτων, βλ. *Ηθική*, V, θ. 24: «Όσο περισσότερο κατανοούμε τα ενικά πράγματα, τόσο περισσότερο κατανοούμε τον Θεό»· επίσης Rousset (1968 και 1992: 246-247)· Madhery (1994: 134-136), όπου υποστηρίζεται η ενότητα της μεθόδου.

27. Αλληλεπίδραση: commercium (βλ. υποσημείωση ιε). Στην *Ηθική* συναντάται ο όρος connexio.

28. Ειδώλιο (exemplar), μια πανοραμική εικόνα του κόσμου, το κοσμειδώλιο, στην κατασκευή του οποίου μετέχει η φαντασία. Βλ. επίσης *Ηθική*, IV Βισοργαγή, όπου απαντάται ο όρος αυτός μαζί με την κυρίαρχή προσέγγισή του.

29. Η φράση «με ένα δεύτερο συλλογισμό» είναι προσθήκη του Κογρέ (ό.π., σ. 34) για να αποσαφηνισθεί το νόημα.

30. Ο Κογρέ γράφει: «en conformité aux exigences de la Méthode», αποδίδοντας έτσι το λατινικό τσικό sic του λατινικού κειμένου.

31. Στις τελευταίες αυτές προτάσεις υπονοείται η πολυτική και η θεολογική τάξη.

32. Σε αυτό το σημείο προστίθεται το «δεν» («εάν τυχόν με γνώσει κάποιος γιατί δεν έχω δείξει ο ίδιος [...]») από επιμελητές του έργου, ενώ δεν υπάρχει στις δύο αρχικές εκδόσεις του έργου (OP και NS). Βλ. Κογρέ (ό.π., σ. 34 και 104-105). Curley (ό.π., σ. 21). Ο Rousset (ό.π., σ. 81 και 260-261) το θεωρεί παρρητικό, και, όπως σημειώνει, η τάξη την οποία ακολουθεί ο Σπινόζα δεν είναι αποδεικτική, αλλά αναστοχαστική, εντούτοις ο ορατικός της βεβαιότητας μέσω της αναστοχαστικής αναστρέφεται σύμφωνα με την τάξη της παραγωγής (deductio).

33. Οι παράγραφοι σε αρχαίες έχουν προστεθεί ακολουθώντας τον Curley (ό.π., σσ. 22-23).

34. Σύμφωνα με το λατινικό κείμενο: «ad normam datae cuiuscumque verae ideae»· ο μεν Curley (ό.π., σ. 22) την αποδίδει: «taking as a standard a given true idea», ο δε Κογρέ (ό.π., σ. 36) «en prenant pour norme quelque idee vraie»· τέλος, ο Rousset: «selon la norme d' une idée vraie quelconque», απόδοση η οποία πρέπει να είναι και η πιστότερη (Στ.τ.Μ.).

35. Ανάμεσα στους σχολιαστές υπάσχει έντονη σύγχυση εάν η ενότητα από την παράγραφο 99 μέχρι το τέλος αφορά ένα τρίτο μέρος της μεθόδου (Curley) ή εάν συνεχίζεται το δεύτερο μέρος (βλ. Rousset, ό.π., σ. 393, Bartschhat, 1993: 89, Garrett, 1986, Dijn, 1996: 172). Εάν βέβαια δεν ανήκει στο τρίτο μέρος της μεθόδου, τότε η Μέθοδος δεν δίδεται παρά σχεδόν κατά τα δύο τρίτα.

36. Διευκρίνιση του Curley (ό.π., σ. 23).

37. Οι ιδέες ή αντιλήψεις της φαντασίας –πλάσματικές, ψευδείς και αμφιβολές– συγκρίνονται με διαφορετικά είδη ονείρου ή ως προς την επίδραση εξωτερικών δυνάμεων. Οι πλάσματικές ιδέες μοιάζουν με όνειρα, χαλαροτηροζόμενες από καθαρά τυχαίες συνδέσεις. Οι ψευδείς ιδέες συγκρίνονται με εκείνον που ονειρεύεται με τα μάτια ανοιχτά. Οι αμφιβολές με εκείνον που διαρωτάται είτε κοιμάται είτε είναι ξύπνιος (βλ. Garrett, 1986: 76 και Dijn, 1996: 126).

38. Στην παράγραφο αυτή ο Σπινόζα αναφέρεται στη suppositio, την

οποία αποδίδουμε ως υπόθεση (μια άλλη πρόταση θα μπορούσε να είναι «υποθετική αντικατάσταση ή υποκατάσταση», και το ρήμα αντικαθιστώ υποθετικά ή υποκαθιστώ) αναφερόμενος στις ρητορικές και σχολαστικές Disputationes. Μόνο στην υποσημείωσή του κβ ο Σπινόζα χρησιμοποιεί τον όρο υπόθεση (hypothesis) αναφερόμενος στην επισημονική χρήση των υποθέσεων.

39. Έχει υποστηριχθεί ότι τα παραδείγματα του Σπινόζα προέρχονται από τις Μεταμορφώσεις του Οβιδίου. Όπως σημειώνει ο Curley (ό.π., 27, σημ. 45), τα παραδείγματα αυτά φαίνονται επίσης να αναφέρονται και στην ιουδαίο-χριστιανική θεωρία της δημιουργίας και στο χριστιανικό δόγμα της μετενοσίττωσης.

40. Σίμωνα με τον Κογρέ ο Σπινόζα απευθύνεται στους θεολόγους και στον Χολμς (*De Corpore*, I, 3, 8), όπου στη «σύμβαση» απαντάται και το αυθαίρετο και το αναγκάιο. Ο Rousset (ό.π., 293-294) υποστηρίζει ότι ο Σπινόζα κυρίως απευθύνεται στον Ντεκάρτ, στην ελευθερία της βούλησης και στις δύο νοητικές κατασκευές, του «εγώ» στην πρώτη *Mediatio* και του δόλου Θεού.

41. Στην παρένθεση η προσθήκη του Κογρέ (ό.π., σ. 48).

42. Έχει υποστηριχθεί ότι ο Σπινόζα αναφέρεται στα *Πλάτη της ψυχής* του Ντεκάρτ, ενώ ο Curley (ό.π., σ. 27-28) σημειώνει ότι μπορεί επίσης να υποστηριχθεί ότι αναφέρεται στην Τέταστη *Mediatio* του Ντεκάρτ (ΑΓ, VII, 57).

43. Το πρώτο είδος πλάσματος, για τον Κογρέ (ό.π., σ. 54).

44. Το δεύτερο είδος πλάσματος, για τον Κογρέ (στο ίδιο).

45. Είδωλο: *representamen*. Η λέξη αναφέρεται στις εικόνες που μπορούμε να έχουμε στα όνειρα όπως και όταν βρισκόμαστε σε εγρήγορηση.

46. Βλ. Curley (ό.π., σ. 30) και Κογρέ (ό.π., σ. 54).

47. Η παρένθεση σύμφωνα με την προσθήκη του Κογρέ (στο ίδιο, σ. 56).

48. Ο Κογρέ (στο ίδιο) προσθέτει παρενθετικά: είδος πλάτης: ο Curley (ό.π.), όμως μεταφράζει: «Δε ότι αφορά το άλλο είδος ψευδούς ιδέας».

49. Ο όρος *denominatio* (προσδιορισμός), που προβληματίζει ως προς την απόδοσή του, περιλαμβάνει την ονομασία ενός πράγματος και την κατηγορητική ιδιότητάς του, είναι είτε *τυχάως* (*extrinsecus*) είτε *ουσιώδης* (*intrinsicus*), όταν το πράγμα καλείται ψευδές ή αληθές ως προς ένα άλλο πράγμα. Ο όρος *καθορισμός* (*determinatio*) —ας σημειω-

θεί ότι απαντάται μόνο το ρήμα *determinare* και το ερθερο *determinatus* — δεν αφορά τον τρόπο με τον οποίο ονομάζεται ένα πράγμα, αλλά αυτό διά του οποίου γίνεται, την ειδική διαφορά του, και το κάνει να είναι αυτό που είναι και όχι κάτι άλλο» βλ. Rousset (ό.π., σ. 319).

50. Θα μπορούσαμε να μεταφράσουμε: «Για το υποκείμενο ενός ρήματος βεβαιώνουμε».

51. Η θετική θεωρία της φαντασίας δεν θα δοθεί παρά στην *Ηθική*, βλ. Rousset, ό.π., σσ. 334-335.

52. Η φράση στην παρένθεση είναι συμπλήρωση δική μας. Πάνω σε αυτό βλ. Rousset (στο ίδιο, σσ. 334-335).

53. Για το συγκεκριμένο χωρίο η έκδοση NS παρουσιάζει το εξής κείμενο «*een zeer sijn hightam*» (στα μοντέρνα φλαμανδικά, «*een zeer sijnzenig hichtam*»), δηλαδή «ένα λεπτότατο σώμα» βλ. Rousset (στο ίδιο, σ. 103) βλ. επίσης, Curley (ό.π., σ. 33) (Σ.τ.Μ.).

54. Προσθήκη (ή παραλλαγή;) της NS βλ. Rousset (ό.π., σ. 103).

55. Υπονοούνται οι Στωικοί βλ. Rousset, ό.π., σ. 336.

56. Προσθήκη του Κογρέ (ό.π., σ. 62).

57. Με τον όρο *αμφιβολία* (*dubium*) νοείται η αντίη αμφιβολία, ενώ ο όρος *αμφιβολία* (*dubitatio*) αποδίδει την προσποίηση του ρήτος ότι αμφιβάλλει για τον τρόπο με τον οποίο πρέπει να εμμενύσει ή να κινήσει κάτι, προκειμένου να διαφύγει των αντίπαλων θέσεων.

58. Ο όρος *αίσθηση* (*sensatio*) χρησιμοποιείται για να υποδηλώσει μια αντίη αντίληψη, που παραμένει απροσδιόριστη.

59. Κείμενο στα φλαμανδικά της έκδοσης NS.

60. Ανάμεσα στα ρήματα *decipere* (εξαπατώ) και *fallere* (παρπλανάω, οδηγώ σε ψευδή αντίληψη) εστιοιμάινεται η εής διαφορά: το πρώτο εκφράζει την εξαπάτηση, εμπρόθετη από εκείνον που την ασκεί, ειδικά εφόσον πρόκειται για ον προικιαμένο με ευφυΐα και προβλεπτικότητα, όπως ο Θεός σίμωνα με το δεύτερο υποκινείται μια αντίληψη η οποία είναι ψευδής (*fallere-falsus*). Και τα δύο διακρίνονται από το *mentire* (ψεύδομαι) και τον *deus malignus* (τον Θεό που εκ προθέσεως ψεύδεται). Στα Προλεγόμενα των *Αρχών της καρτεσιανής φιλοσοφίας*, ο Σπινόζα θα εξηγήσει ότι δεν είναι δυνατό να σχηματίσουμε την ιδέα ενός δόλου Θεού και να διατυπώσουμε αυτή την υπόθεση.

61. NS: «*zo blijft de twijffeling*» βλ. Rousset (ό.π., σ. 106).

62. Κατά λέξη: χωρίς διακοπή στην αλληλουχία των πραγμάτων (*nulla interrupta concatenatione rerum*).

63. Ο Σπινώζα χρησιμοποιεί τον όρο *suspensio animi* (αναστολή της σκέψης· ή γλιχιά, από καρδιάς, αναστολή της συνέχειας των σκέψεων), και όχι *suspensio iudicii* (αναστολή της κρίσης), τον οποίο χρησιμοποιεί ο Ντεκάρτ. Ο όρος *animus* αποδίδεται από τον Rousset ως καρδιά (coeur), αν και στην παράγραφο 47 αποδίδεται ως συνείδηση (conscience). Ο P.-F. Moreau (1994: 171), τον αποδίδει ως *mens* (νύεφια) και διακρίνει τρεις διαδοχικές αιτιολογίες βιώνονται από τον αφηγητή στον πρόλογο του έργου και υποδηλώνονται με τον όρο *animus*. Η πρώτη αφορά τη σκέψη ως ατομική δραστηριότητα κατά την οποία ο όρος *mens* είναι το μέγος ή η λειτουργία του *animus* που επιφορτίζεται να αναπαράσχησει το *cogitatio*. Η δεύτερη αφορά τις συγκαυήσεις (*commotiones animi*) και η τρίτη την πράξη του *cogitare*.

Στην § 77 το *animus* συνδέεται με την αμφιβολία. Ο όρος *αναστολή της σκέψης* (*suspensio animi*, § 80) περιγράφει την πράξη της αμφιβολίας· για τον Rousset (ό.π., σ. 342) είναι η κατάσταση στην οποία η καρδιά μοιράζεται ανάμεσα στις ιδέες της (ο *Appuhn* την αποδίδει ως *αναστολισιμότητα* [*Indecision*] του *νυεφιατισμού*) και πρέπει να διακριθεί από την *αναστολή της κρίσης* (*suspensio iudicii*) την οποία χρησιμοποιεί ο Ντεκάρτ (βλ. Ηθ. ΙΙ, 49, Σχ. 2η Αντίρρηση). Η αναστολή της σκέψης, σύμφωνα με την αντίρρηση του Σπινώζα, δεν είναι μια πράξη απόφασης της βούλησης, δηλαδή της ελευθερίας να δώσουμε τη συγκεκριμένη μας σε πράγματα που σχηματίζουμε ή επινοούμε.

Για τον Guerot (1974: 511), η αναστολή της σκέψης δεν είναι πράξη μια αντίληψη, για το ότι δεν αντιλαμβάνομαστε αυτοτελώς ένα πράγμα. Η αναστολή της σκέψης λοιπόν εμφανίζεται όταν σχηματίζεται μια άλλη αντίληψη για ένα πράγμα, η οποία αποκλείει την προηγούμενη, διαφορετικά θα αμφισβητούσαν διαρκώς. Για παράδειγμα, τα παιδιά πιστεύουν ότι υπάρχουν φτερωτά όλοια, επειδή σπερδύνται προοδώς την ιδέα που αποκλείει τη δυνατότητα αυτού του πράγματος (Macherey, 1997: 397)· το ίδιο συμβαίνει και κατά την κατάσταση του ύπνου, χωρίς να αποκλείεται επίσης και η περίπτωση κατά την οποία ονειρευόμαστε ότι ονειρευόμαστε.

Δεν πρόκειται λοιπόν για μια κατάσταση αμφισβητήσεως (*dubium*) ή της ένταξης προστοποίησης του ρήτορα ότι αμφιβάλλει (*dubitatio*), αλλά για τη συνύπαρξη δύο ιδεών σχετικά με ένα πράγμα, όπου η δεύτερη δεν είναι μια οποιαδήποτε ιδέα ή μια εναλλακτική ιδέα της πρώτης. Σύμφωνα με το παράδειγμα της απόστασης του ήλιου που χρη-

σιμοποιείται, η πρώτη αμφιβολή ιδέα αίρεται εφόσον αμφισβητηθεί όχι μόνον ο αρχικός υπολογισμός της απόστασης αλλά και ο μηχανισμός που δημιουργήσε αυτή την εντύπωση.

Το πρόβλημα της απόδοσης όμως προσκαθύει στο ότι η αναστολή της σκέψης (*suspensio animi*) παραμένει και στην επιστημολογία, σε όλη τη διατριβή και στην ηθική· η αναστολή της σκέψης δεν αφορά μόνο τη συνέχεια των σκέψεων αλλά και την αναστολή του καθωμμένου ήθους.

64. Εδώ τίθεται ένα μεγάλο γραμματικό πρόβλημα, το οποίο και πρόκειται να γίνει ιδιαίτερα οξύ, ως εμπνευστικό πλέον πρόβλημα, στην παράγραφο 101. Δότω, όντως, η προληπτική και επαναληπτική ανωνυμία αναφοράς (*prononm anaphorique*) *is, ea, id* δεν μπορεί να μπει προσοδισιαστικά παρά μόνο αν το ουσιαστικό αυτό το ακολουθεί μια προσοδισιαστική δευτερεύουσα πρόταση (*definite clause*), είτε αναφορική, είτε συμπαρανομαστική, είτε ειδική. Παράδειγματος χάριν, *is homo qui venit* (ο [ή ένας] άνθρωπος που έρχεται), *ob eam causam quod* (για τον λόγο ότι). Σ' αυτές τις περιπτώσεις, η αναφορά του πράγματος που δηλώνεται από το ουσιαστικό είναι πάντα γενική, είτε καθωμριμένη είναι είτε αόριστη, αλλά ποτέ δεκτική! Άρα το *is, ea, id* μπορεί τότε να μεταφραστεί με οριστικό ή αόριστο άρθρο, αλλά ποτέ με δεκτικό επίθετο! Θα διαπιστώσουμε εν συνεχεία τη σημασία της παρατήρησης αυτής. Πάντως, το πρόβλημα με τον Σπινώζα είναι γενικά ότι, όχι πάντα αλλά σχεδόν πάντα, χρησιμοποιεί στην ΠΔΝ το *is, ea, id* μπισοτά σε ουσιαστικό που δεν το ακολουθεί καμία προσοδισιαστική δευτερεύουσα πρόταση (εκτός κι αν αυτή θεωρηθεί ότι υπονοείται). Μήπως δηλαδή ενάμβανε το *is, ea, id* ως δεκτικό επίθετο; (Σ.τ.Μ.)

65. Εδώ το λατινικό κείμενο που δίνει ο Κογρέ (ό.π., σ. 69) γράφει *fabulam anatoriam*, ενώ εκείνο που μας δίνει ο Rousset (ό.π., σ. 108) προτείνει δύο διαφορετικές εκδόσεις: «*unam tantum* [*tonneispel* = *Comediam*] <*Fabulam*> *anatoriam* [...]»· όσο για τον Curley, μεταγράφει μεν «*one Comedy*», αλλά στην υποσημείωσή του αρ. 60, διευκρινίζει τα εξής: «*Op. fabulam anatoriam*. NS: *tonneispel van heide*.» Κατά λέξη, ερωτική ιστορία ή ρομαντικό θεατρικό έργο. Πάνη όμως η έκδοση NS έχει στο περιθώριο μια σημείωση που αφήνει να εννοηθεί ότι ενδέχεται ο Σπινώζα να έγραψε αρχικά *Comediam* (Σ.τ.Μ.).

66. Πρέπει να αναφέρεται κυρίως στον Αριστοτέλη σε μια πολεμική προς τους Σχολαστικούς και τον Ντεκάρτ· βλ. Rousset (ό.π., σ. 363).

67. Ανάμεσα στις δύο λέξεις του όρου *ψυχογενεματικό αυτόματο* (*automa spirituale*), εννοπίζεται μία διάκριση. Δηλαδή το *ψυχογενεματικό* είναι κάτι που έχει ζωή, ζωογονεί και αναφέρεται στην αυτονομία του πνεύματος, ενώ το *αυτόματο* παραπέμπει στην, παρόλα αυτά, συμφωμία των ιδεών του πνεύματος με τα πράγματα που συνιστούν αντικείμενά του. Αφενός μεν υπάχρει η ελευθερία του πνευματικού, αφεντέρου η αναγκασιότητα της ομολογίας με τα πραγματικά αντικείμενα.

68. Προσθήκη του Κογρέ (ό.π., σ. 72).

69. Υπνοοούνται οι Σπουκοί, οι Επικουόεριοι και οι Νεοπλάτωνικοι και, ως ένα βαθμό, ο Ντεκάρτ, διότι ο Σπινόζα συμφωμεί μαζί του ως προς την άρνηση του κενού, τη σόλλληψη της έκτασης από τη νόηση και όχι από τη φαντασία, ταυτόχρονα όμως προετοιμάζονται οι θέσεις της *Ηθικής* και η συστηματοποίηση των διαφωρών με την καρτεσιανή έκταση.

βλ. Rousset (ό.π., σ. 367-368).

70. Δευκρινιστική προσθήκη του Κογρέ (ό.π., σ. 74).

71. Ο σκοτός (*scopus*), δηλαδή οι καθαρές και διακριτές ιδέες, είναι μέσον του τέλους (*finis*), το οποίο διατυπώθηκε στην § 14.

72. Μορφική ουσία: *formalitas*.

73. Ο Σπινόζα, όπως πολύ από ά γράφει, παίρνει ως δεδομένη τη διατύπωση σύμφωνα με την οποία ο Θεός ορίζεται ως αίτιο εαυτού από τον Ντεκάρτ.

74. Αναφέρεται στις ασηρηγμένες καθολικές προτάσεις (όχιτο είδος γνώσης) η καθαρή νόηση επομένως δεν είναι κάτι ασηρηγμένο, αλλά είναι εκείνη που σρέφεται καθαρά ένα αντικείμενο.

75. Ο Σπινόζα χρησιμοποιεί το ρήμα *invenire*, το οποίο ο Rousset αποδίδει με το πουνει, προκειμένου να το ξεχωρίσει από τις σύγχρονες ευρετικές μεθόδους (βλ. Rousset, ό.π., σσ. 117 & 382).

76. Ίδιο: *Proprium*. Τα ίδια υποδηλώνουν τις ιδιότητες ενός πράγματος που προκύπτουν από την ουσία του (γι' αυτό και μπορούμε να τα αποδώσουμε ως *οικεία*), και μπορούν να συνεχθούν όπως τα αποτελέσματα από την αιτία τους, αλλά δεν συγγροτούν την ουσία, επειδή είναι αποτελέσματα και όχι η αιτία (βλ. Rousset, 1992: 383).

Σχετικά με το *on car'* *epinovia* (*ens rationis*), βλ. *Hibsch* 1, Παράδειγμα. 77. Τους δύο τύπους ορισμού, ενώ ο Κογρέ τους βλέπει κοδόνωματος (ό.π., σ. 114), ο Rousset (1992: 387) θεωρεί ότι δεν είναι κοδόνωμοι επειδή ο πρώτος είναι στατικός και ο δεύτερος δυναμικός.

78. Ας σημειωθεί ότι, για τον Σπινόζα, εδώ ο κάδος ορισμός αξίζει

να ονομαστεί σόλλληψη ή έννοια (*conceptus*), από την οποία μπορούν να συνεχθούν όλες οι ιδιότητες ενός πράγματος: η έννοια δηλαδή μπορεί να περιλάβει στη σόλλληψη της το χαρακτηριστικό της αυτοτέλειας. Ο Rousset (ό.π., σ. 388) σημειώνει ότι η λογική του Σπινόζα δεν απολαμβάνει τη δυνατότητα της καντανής *a priori* συνθετικής κρίσης.

79. Ακολούθωντος του Rousset (ό.π., σ. 391), σημειώνουμε ότι σε αυτή την παράγραφο επιτρέπεται η διάκριση ανάμεσα στο επιμέρους (*particularis*) που χαρακτηρίζεται το είναι μιας ουσίας ή ενός διακριτού πράγματος από τα άλλα μέσω της διαφοροποίησης η οποία του είναι οικεία (πρόκειται για το άτομο)· το ειδικό (*specialis*), που χαρακτηρίζεται ιεραρχικά, και ειδητικά επίσης, μια ιδέα ως προς μια άλλη που είναι περισσότερο ή λιγότερο γενική. Δεν αναφέρεται, σε αυτή την παράγραφο, το *singularis*, δηλαδή το άτομο που είναι μοναδικό (στο είδος του).

80. Η σχέση (*comexio*) κατονομαίται ως *λογική* και *αναγκαία σχέση* που αφορά την ουσία, σε αντιδιαστολή με το τυχαίο, τις τυχαίες προτάσεις τις οποίες συναντά η ύπαρξη.

81. «in his rebus»: ο Κογρέ μεταφράζει «dans ces choses» και ο Curley «in these things», δηλαδή και οι δύο με δευκτικό επίθετο, πράγματα που, όπως είπαμε, απαγορεύεται απολότως (βλ. εδώ, σση. 64). Άρα η δήλωση δεν μπορεί εδώ να είναι συγκεκωμένη (δηλ. δευκτική), παρά μόνο γενική και καθορισμένη ή αόριστη. Άρα δεν θα πρέπει κανονικά να πρόκειται οπωσδήποτε για τα «σταθερά και αιώνια πράγματα» (Σ.τ.Μ.).

82. Ο όρος *νόμος* (*lex*) χρησιμοποιείται στον πληθυντικό κατά τη χρήση του στη φυσική, ενώ στον ενικό διατρέφεται όταν πρόκειται για τη θεολογική και πολιτική σημασία του. Ο όρος *colex* σήμανε τον ξόλινο πίνακα, κατόπιν το κατόστιχο, τα λογιστικά βιβλία, τέλος την καταγραφή των νόμων· στη φηροκευτική γλώσσα χρησιμοποιούνται προκειμένου για τη Βίβλο, όπου εγγράφονταν οι νόμοι, ο θεικός λόγος (βλ. Rousset, 1992: 398). Η εμργνεία αυτού του εδικίου έχει αποτελέσει αφορμή για ατέλειες σύγγρασης· βλ. ενδεικτικώς, Κογρέ (ό.π., σ. 112) Delbos (1980: 103)· Wolfson (1983: 242 & 251).

83. Βλ. *Επιστολή* προς τον *Schuller*, Ιουλιος 1675, όπου ο Σπινόζα διευκρινίζει ότι ο άπειρος άμεσος τρόπος (τα πράγματα στα οποία είναι εγγεγραμμένοι οι νόμοι) δεν είναι τα χαρακτηριστικά της Υπόστασης, δεν είναι δηλαδή η θεμελιώδης αιτία των ουσιών των πραγμάτων, και ως πα-

πρόσβλημα φέρνει αφενός μεν τον άπτερο νοϋ, υπέρ το κατηγορήματα της Σκέψης, και αφετέρου, υπέρ το κατηγορήματα της Έκτασης, την κίνηση και την ακωνοσία. Βλ. Gueroult (1968α: 316).

84. Βοηθήματα, βοηθητικές έννοιες: Auxilia. Στην Επιστολή XII (20.4.1663) ο Σπινόζα μιλά για τα βοηθήματα της φαντασίας, και όχι του νοϋ, όπως εδώ.

85. Ακολουθούμε την έκδοση OP: «Ex nullo fundamento cogitationes nostrae terminari queunt» στη NS διαβάζουμε: «ex nullo alio fundamento cogitationes nostrae determinari queunt». Ο Curley, ακολουθώντας τον Gebhardt, αποδίδει ως εξής: «διότι οι σκέψεις μας δεν μπορούν να καθοριστούν από κανένα άλλο θεμέλιο». Για τις σχετικές διαμάχες, βλ. Rousset (1992: 405-406). Ας σημειωθεί επίσης ότι συναντάμε τη λέξη «cogitationes» (σκέψεις) στον πληθυντικό, τις σκέψεις για ενικά πρόγμματα, όχι τη σκέψη εν γένει.

Ο όρος αρχή (principium) υποδηλώνει το αφηρητικό σημείο (προκειμένη) για να αναγογγείουμε μια σειρά συνεπειών αναγωγικά, όπως οι ορισμοί και τα αξιώματα της Ηθικής. Το θεμέλιο (fundamentum) είναι αυτό στο οποίο βασίζεται η παραπάνω διαδικασία, και θα πρέπει να είναι ο αληθής ορισμός, δηλαδή ο γνωμονας της αληθούς ιδέας και της αληθούς σκέψης ή ο ορισμός του νοϋ (βλ. Rousset, ό.π., σ. 406· επίσης, Dijn, ό.π., σσ. 181-182).

86. Αν και χρησιμοποιείται το ίδιο ρήμα (excogitare ετινωά, ανασύνρω από τη σκέψη μου), το οποίο αποδίδουμε με μικρή παραλλαγή, για την ενέργεια και των δύο αφηρητόνων ή κατασκευαστών (faber), δηλώνεται ενούτους διαφορετικό αποτελεσμα: ο ένας δημιουργεί ένα γώρο λαρτείας (fanum) και ο άλλος έναν επιφανή ναό (insigne templum).

Σχετικά με τον ορισμό του νοϋ διά των ιδιοτήτων του και την εξέταση των πρωταρχικών ιδιοτήτων, βλ. Rousset (ό.π., σ. 415-424)· Matheron (1987: 45-53)· Dijn (ό.π., σσ. 182-189).

87. Προσθήκη του Κογρέ (ό.π., σ. 90).