

ΕΙΣΑΓΩΓΗ  
ΓΕΩΜΕΤΡΙΑ ΚΑΙ ΔΥΝΑΜΗ:  
ΤΟ ΒΛΕΜΜΑ ΤΗΣ ΑΙΩΝΙΟΤΗΤΑΣ



*Το ανθρώπινο Πνεύμα δεν μπορεί να καταστραφεί  
απόλυτα μαζί με το Σώμα· αλλά από αυτό παρα-  
μένει κάτι που είναι αιώνιο.*

*Ηθική V, 23*

I

Η συγγραφή της *Ηθικής* είχε διαρκέσει περισσότερο από δέκα χρόνια, και το 1674 ο Σπινόζα σκεφτόταν να τη δημοσιεύσει. Την έκδοση προκατέλαβαν οι φήμες για το περιεχόμενό της, οι οποίες διαρκώς πλήθαιναν προκαλώντας ασφυκτικό κλίμα· ο Σπινόζα έπρεπε να αναστείλει τη δημοσίευσή της. Η *Ηθική* διαφυλάχτηκε κυκλοφορώντας περιορισμένα ως χειρόγραφο ανάμεσα σε φιλικούς κύκλους. Δημοσιεύτηκε μετά το θάνατο του συγγραφέα της, το 1677, μαζί με το σύνολο του έργου του, μόνο με τα αρχικά του ονόματός του στο εξώφυλλο· τον Ιούνιο του 1678, οι αρχές της Ολλανδίας απαγόρευσαν την κυκλοφορία του.<sup>1</sup> Η ιστορία

1. Η έκδοση των έργων του Σπινόζα ετοιμάστηκε με μεγάλες προφυλάξεις και μυστικότητα. Μόλις όμως διέρρευσε το γεγονός, θορυβήθηκαν οι προτεσταντικές αρχές στη Χάγη, στο Άμστερνταμ, αλλά και η Καθολική Εκκλησία και η εβραϊκή κοινότητα. Οι αρχές της Ολλανδίας εκδίδουν διάταγμα απαγόρευσης για το σύνολο του έργου του Σπινόζα –αποσπάσματα κειμένων του, επιστολές, ακόμη και αναφορές άλλων σε βασικές ιδέες του– προβλέποντας βαρύτερες ποινές σε όποιον συνέβαλε στη διάδοση των ιδεών του. Βλ. Jonathan Israel, *Radical Enlightenment*, Oxford University Press, Οξφόρδη 2001, σσ. 286-294.

του όμως συνεχίστηκε και αναδείχτηκε ως ένα από τα σημαντικότερα έργα που επηρέασαν τον φιλοσοφικό στοχασμό.

Ο Πιέρ Μπέυλ (Pierre Bayle) παρουσίασε τον Σπινόζα ως «ενάρετο άθεο».<sup>2</sup> Στο φιλοσοφικό σύστημα του Σπινόζα, ο Θεός συνδέεται με το αγαθό της γνώσης και την αγάπη για το αντικείμενό της. Το ανά χείρας έργο του φέρει τον τίτλο *Ηθική*. Ο πλήρης τίτλος, *Ηθική αποδεδειγμένη με γεωμετρική τάξη*, δίνει ένα κριτήριο για την αναγνώριση της ταυτότητας του έργου. Τον 17ο αιώνα, τα μαθηματικά ήταν ένα από τα πρότυπα της νέας επιστήμης· η ευκλείδεια γεωμετρία χρησιμοποιήθηκε ως πρότυπο για την τάξη, τη λογική σύνδεση και την απόδειξη προτάσεων. Επιπλέον, η γεωμετρία αποτελούσε πνευματική άσκηση για την προετοιμασία του νου να συλλάβει έννοιες και να τις εκθέσει. Ο νους ασκείται πάνω σε προβλήματα, προσπαθώντας να βρει την πρόσφορη οδό επίλυσής τους. Ο Ντεκάρτ διέκρινε τα μαθηματικά ως μηχανική δεξιοτεχνία άσκησης υπολογισμών από τα μαθηματικά ως δραστηριότητα που συνδυάζει την ευγένεια του πνεύματος με την πρακτική ωφέλεια. Κατανόησε ότι τα μαθηματικά ήταν ένα μεθοδικό εργαλείο, το θεώρησε, όμως,

2. Ο Pierre Bayle (1647-1706), γνωστός για το μηνιαίο περιοδικό *Nouvelles de la République des lettres* και για το *Dictionnaire historique et critique*, έπαιξε σημαντικό ρόλο στη διάδοση του έργου του Σπινόζα, το οποίο για τον Μπέυλ συνδέεται με τη φιλοσοφία Προσωκρατικών, όπως ο Ξενοφάνης, με το σύστημα της στωικής φιλοσοφίας, τους πανθεισμούς του Μεσαίωνα και της Αναγέννησης. Βλ. Pierre Bayle (P-F. Moreau, επιμ.), *Écrits sur Spinoza*, L'Autre Rive, Berg International Éditeurs, Παρίσι 1983. Ο Μπέυλ έδωσε μια ρομαντική εικόνα για τον Σπινόζα βλέποντάς τον να εκπροσωπεί τους νέους στην ιστορία μάρτυρες, όχι της πίστης, αλλά της αποδεικτικής γνώσης.

σαν «εξωτερικό φλοιό και εξωτερικό περίβλημα»,<sup>3</sup> καθώς ο νους θα πρέπει να συνδέει τα μαθηματικά με τα αντικείμενα που αναπαριστάνονται διά των μαθηματικών συμβόλων. Όπως είχε διαπιστώσει, «Οι επιστήμες τώρα φέρουν μάσκες· αν αυτές αφαιρεθούν, θα φανούν πιο όμορφες» (AT X 215). Το επιστημονικό του πρόγραμμα διαπνέεται από το όραμα της σύνδεσης όλων των επιστημών σε ένα σύνολο.

Ο Ντεκάρτ συνέθεσε τις *Αρχές της φιλοσοφίας* του (*Principia Philosophiae*, 1644) με γεωμετρικό τρόπο και σύμφωνα με το αρχικό του σχέδιο, και σκόπευε να αφιερώσει το τελευταίο μέρος στην ηθική. Το έργο εκδόθηκε χωρίς να εκπληρωθεί το αρχικό σχέδιο μέχρι τέλους.<sup>4</sup> Ο Σπινόζα είχε εντυπώσει στη μελέτη των μαθηματικών και είχε μελετήσει το έργο του Ντεκάρτ, το οποίο γράφτηκε στην Ολλανδία και άσκησε μεγάλη επίδραση.<sup>5</sup> Στη συνέχεια του, παρουσιά-

3. René Descartes, *Regulae ad directionem ingenii*, το οποίο έχει αποδοθεί ως *Κανόνες για την καθοδήγηση του πνεύματος*, εισαγωγή Ν. Αυγελής, μτφρ. Γ. Δαρδιώτης, *Εγνατία* 1974, 4, § 4, σ. 37 (AT X: 374).

4. Ας σημειωθεί ότι τα τελευταία χρόνια η ζωή του Ντεκάρτ είχε αναστατωθεί από μια διπλή επίθεση, εκ μέρους Ιησουιτών και προτεσταντών· το 1643, είχε απειληθεί με απέλαση και κάψιμο των γραπτών του από τις πολιτικές αρχές της Ουτρέχτης, οι οποίες εξέφρασαν τη βούληση του ισχυρού καθηγητή Θεολογίας Gisbertus Voetius. Για την περίφημη έριδα της Ουτρέχτης, βλ. την εκτεταμένη μελέτη του J.A. van Ruler, *The Crisis of Causality. Voetius and Descartes on God, Nature and Change*, E.J. Brill, Λέιντεν-Νέα Υόρκη-Κολωνία 1995.

5. Στη βιβλιοθήκη του Σπινόζα βρέθηκαν αρκετά βιβλία μαθηματικών, όπως η αριθμητική του Διόφαντου του Αλεξανδρινού (*Diophanti Alexandrini arithmeticonum libri VI*)· τα έργα του Fr.

ζει μια νέα σύνθεση φιλοσοφικών αρχών και εφαρμόζει τη γεωμετρική τάξη στον φιλοσοφικό λόγο της *Ηθικής* του· το γεωμετρικό «περίβλημα», η γεωμετρική μορφή αποκτά δυναμικό περιεχόμενο, ενώ οι προτάσεις της *Ηθικής* υπάγονται στις απαιτήσεις του κανονιστικού λόγου και της απόδειξης.

Το πρώτο μέρος της *Ηθικής* έχει ως τίτλο «Περί του Θεού». Τον 17ο αιώνα, η Ευρώπη ταλανίζεται από πολέμους, θρησκευτικές έριδες, φανατισμό και μισαλλοδοξία. Τη μεγάλη θρησκευτική κρίση προκάλεσε η διαμάχη ανάμεσα στον καθολικισμό και τον προτεσταντισμό, από την οποία

Vieta· η *Γεωμετρία* του Ντεκάρτ, μαζί με άλλες εκδόσεις των έργων του· οι *Μαθηματικές ασκήσεις* του Frans van Schooten (1657)· μαθηματικά προς χρήση των ραβίνων (*Een Rabbinsch mathematisch Boeck*)· τα βιβλία του Snellius van Royen, ο οποίος είχε επιχειρήσει να αποκαταστήσει τη χαμένη πραγματεία του Απολλώνιου *De sectione determinata*, κ.ά. Βλ. τον κατάλογο της βιβλιοθήκης του Σπινόζα στο «Dossier» της έκδοσης Spinoza, *Éthique*, μτφρ. B. Pautrat, Seuil, Παρίσι 1999.

Στη φιλοσοφία του Σπινόζα, μπορεί να εντοπιστεί η χρήση όχι μόνο ενός μοντέλου. Ας σημειωθεί ότι ο όρος μοντέλο, *modulus* στα λατινικά, σημαίνει μέτρο, κανόνας, νόμος, επίσης μέλος και αρμονία· αποτελεί επίσης υποκοριστικό του *modus*, που σημαίνει μέτρο, πέρασ, ρυθμός και τρόπος, κι επίσης έγκλιση. Το μοντέλο ως όρος της αρχιτεκτονικής υποδηλώνει το μέτρο, το γνώμονα και την αναλογία ανάμεσα στα μέλη ενός έργου. Ο Σπινόζα δεν χρησιμοποιεί μόνο το πρότυπο των μαθηματικών, αλλά επίσης και της οπτικής και της μηχανικής. Επίσης, δεν χρησιμοποιεί μόνο ένα μοντέλο μαθηματικών, αλλά μια σύνθεση διαφορετικών μαθηματικών. Βλ. D. Parrochia, «Sur quelques modèles scientifiques de la pensée de Spinoza», *Travaux et documents*, 2, Groupe de Recherches Spinozistes, PUF, Παρίσι 1989, σ. 48.

προκύπτουν και άλλες θρησκευτικές ομάδες. Οι θεολογικές-πολιτικές έριδες απασχολούν τον πρώιμο Διαφωτισμό, στο πλαίσιο του οποίου επιχειρείται να απαντηθεί με όρους διαλόγου το κρίσιμο ερώτημα της ειρήνης και της ενότητας. Σε αυτό το εγχείρημα συνέβαλε η νέα μηχανιστική επιστήμη, στην οποία μετέχει μεγάλος αριθμός φιλοσόφων-επιστημόνων. Η νέα επιστήμη<sup>6</sup> παρέχει μια νέα φιλοσοφία της φύσης, διατυπώνοντας με όρους γεωμετρίας και φυσικής τη σχέση Θεού, κόσμου και ανθρώπου.<sup>7</sup>

6. Η λέξη *επιστήμη* χρησιμοποιείται στην τεχνική ορολογία της εποχής, αποδίδοντας όλη τη συστηματική, στην πραγματικότητα φιλοσοφική γνώση. Πλην όμως, εγκαταλείπεται η σχολαστική φιλοσοφία και μεταβάλλεται η σχέση φιλοσοφίας και θεολογίας (βλ. D. Garber and M. Ayers, «Introduction», στο D. Garber – M. Ayers (επιμ.), *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*, Cambridge University Press, Καίμπριτζ 1998, σ. 2). Η νέα επιστήμη εισάγει μια νέα φιλοσοφία της φύσης, η οποία δεν είναι ακόμη δεκτή από το μεσαιωνικό πανεπιστήμιο, όπως υποδεικνύει και η ιστορία του Ντεκάρτ. Πλην όμως, αναπτύσσονται νέοι θεσμοί, όπως οι *Ακαδημείες*, που θα ενισχύσουν την αναγνώριση και την ανάπτυξη και της νέας γνώσης. Ο Σπινόζα βρίσκεται σε διάλογο, που περιλαμβάνει και την αντιπαράθεση, με τη Βασιλική Εταιρεία του Λονδίνου. Ένα μεγάλο μέρος της αλληλογραφίας του καταλαμβάνουν οι επιστολές με τον γραμματέα της Βασιλικής Εταιρείας Χένρι Όλντενμπουργκ, κατά προτροπή του Μπέουλ. Ο Όλντενμπουργκ, μάλιστα, επιδίωξε να συναντήσει τον Σπινόζα, και σε επιστολές του, πολλές από τις οποίες είναι φιλοσοφικά δοκίμια, τον ενθαρρύνει να συνεχίσει το έργο του.

7. Εκτός από τον Ντεκάρτ, ο Χομπς ήταν ένας από τους γνωστούς φιλοσόφους, ο οποίος παρουσίασε τις φιλοσοφικές του θέσεις με χρήση γεωμετρικών τρόπων, ενώ υπήρχαν και άλλοι λιγότερο γνωστοί σε μας, όπως ο Cumberland, ο A. Geulincx, ο J.-

Από τη μεσαιωνική παράδοση οι διανοητές του 17ου αιώνα παραλαμβάνουν τη λατινική γλώσσα για τη συγγραφή, την έκφραση και την επικοινωνία τους. Το φιλοσοφικό λεξιλόγιο που έχει παραδοθεί από τη σχολαστική διδασκαλία διατηρείται στα έργα των νεωτερικών φιλοσόφων, πλην όμως παρουσιάζονται έως και ριζικές μεταβολές στο νόημα των όρων του. Ο Σπινόζα έγραψε την *Ηθική* του στα λατινικά υιοθετώντας τη γεωμετρία ως τάξη του λόγου, δηλαδή ορίζει τις έννοιες που χρησιμοποιεί και διατυπώνει προτάσεις οι οποίες ακολουθούνται από αποδείξεις και πορίσματα. Ο φιλοσοφικός του λόγος αξιοποιεί και άλλες επιστήμες, όπως η οπτική και η μηχανιστική φυσική, συνδέοντας τη γεωμετρία με την κατανόηση της φύσης, με όρους αιτίας, κίνησης, δύναμης, αντανάκλασης.<sup>8</sup> Επιπλέον, ο Σπινόζα αποτολμά να διατυπώσει τη θέση –στην οποία ήδη έτεινε η επιστήμη– ότι η φύση ενέχει το παραγωγικό αίτιο της αποτελώντας αυτόνομο σύστημα. Τα ζητήματα που προκύπτουν είναι ύψιστης σημασίας, αφορούν όλα τα πεδία της γνώσης, την οργάνωση της επιστήμης, την ηθική και την πολιτική.

Στην *Ηθική* του Σπινόζα, η γεωμετρική τέχνη συνδέεται με τη δύναμη του λόγου, η παραγωγική και αποδεικτική σκέψη με την παραγωγική και αποδεικτική πράξη. Από

B. Morin, ο E. Weigel. Βλ. A. Garrett, *Meaning in Spinoza's Method*, Cambridge University Press, Καίμπριτζ 2003, σσ. 9 κ.ε.

8. Στη βιβλιοθήκη του Σπινόζα υπήρχαν επίσης βιβλία αστρονομίας, αρκετές μελέτες ανατομίας, τα έργα του Ιπποκράτη επίσης, τα έργα του Christian Huygens με τον οποίο ο Σπινόζα είχε προσωπική επικοινωνία, η *Οπτική* του J. Gregory (1663), τα έργα του Κέπλερ, μελέτες του Μπέουλ, το έργο του Ιταλού χημικού Antonio Neri για την τέχνη της υαλουργίας (*L'Arte vetraria distinta in libri VII*, Φλωρεντία 1592 και 1612), κ.ά.



την έννοια *αυταίτιο* (*causa sui*), από την άπειρη, αυτόνομη και ενεργή πραγματικότητα, ορίζεται η αρχή της ανάπτυξης της, η οποία οδηγείται παραγωγικά, όπως υπογραμμίζει ο τίτλος του τελευταίου μέρους, στην απόδειξη της δύναμης του νου και της ελευθερίας του ανθρώπου. Η οδός της *Ηθικής* του Σπινόζα δεν είναι ευθύγραμμη, διαιρείται σε πέντε μέρη και πρέπει να αντεπεξεχθεί στα πιο σημαντικά ζητήματα που απασχολούν την επιστήμη, τη φιλοσοφία και το βίο, όπως οι γόνιμες αρχές της ζωής και της γνώσης, η αρετή, τα συναισθήματα, η πλάνη, η δουλεία, ο ατομικός και ο κοινός βίος, η ελευθερία, η ευδαιμονία. Η γεωμετρική τάξη με την οποία τοποθετούνται τα ζητήματα και αναδεικνύονται οι αξίες του λόγου, καθώς και η γλώσσα του κειμένου, προκαλούν δυσκολίες στον αναγνώστη. Η άσκηση μπορεί να θεωρηθεί ως μέρος του προγράμματός της: το αγαθό δεν μπορεί να εμφανιστεί στο τέλος σαν από μηχανής Θεός· ο στοχασμός πρέπει να διέλθει, και να δοκιμαστεί, από ορισμένες βασικές αλλά και διαφορετικές οδούς, όπως υποδηλώνει και ο τίτλος καθενός από τα πέντε μέρη από τα οποία αποτελείται το έργο. Ο γεωμετρικός λόγος δεν παρουσιάζεται μονότονα και απaréγκλιτα, καθώς η ανάπτυξη του έργου συμπληρώνεται από σχόλια, προλόγους και παραρτήματα, γραμμένα πιο ελεύθερα, με αφηγηματικό τρόπο. Το έργο, μελέτη της ζωής και του κόσμου, αποτελεί μια ιδιαίτερη σύνθεση, η νέα οπτική της πραγματικότητας και της αναζήτησης λύσεων στα προβλήματα του βίου και της γνώσης ενσωματώνει πολλές επιστήμες, παραδόσεις και τέχνες· δεν είναι εύκολο να το συλλάβουμε στο σύνολο και στις λεπτομέρειές του· όπως έχει δείξει η ιστορία της μελέτης του, κάθε νέα ανάγνωση μαζί με τη συνεχιζόμενη έρευνα για τον ιστορικό χάρτη των οδών που οδηγούν σε αυτό, το πνευματικό αλλά

και το κοινωνικό περιβάλλον του έργου ανασύρουν νέα στοιχεία, ευνοώντας την αναζήτηση και την έρευνα.

\*  
\* \*

Η ανάγνωση του έργου θέτει ερωτήματα που αφορούν την ιστορία του και την ταυτότητα του συγγραφέα του: σε ποια κοινότητα ανήκε ο Σπινόζα, ποιες φιλοσοφικές παραδόσεις τον επηρέασαν, ποιοι ήταν συνομιλητές του, πώς οδηγείται στη σύνθεση του έργου του. Η σύγχρονη έρευνα για το βίο του Σπινόζα έχει προσθέσει πολλά καινούργια στοιχεία σε εμπειριστατωμένες μελέτες, ας αναφέρουμε όμως λίγα. Ο Baruch d'Espinoza γεννήθηκε στο Άμστερνταμ στις 24 Νοεμβρίου 1632. Η πρώτη γλώσσα που έμαθε ήταν τα πορτογαλικά, τα οποία μιλούσαν οι γονείς του, οι οποίοι ήταν εβραϊκής καταγωγής και είχαν μεταναστεύσει από την Πορτογαλία. Ο Μπαρούχ (= ευλογημένος) φοίτησε μέχρι τα 14 χρόνια του στο σχολείο της εβραϊκής κοινότητας, όπου έμαθε την εβραϊκή γλώσσα: αργότερα, θα συνθέσει ένα νέο εγχειρίδιο γραμματικής. Δεν θα συνεχίσει τις σπουδές του στις ανώτερες τάξεις που προορίζονται για την εκπαίδευση των ραβίνων, αλλά θα ασχοληθεί με την οικογενειακή επιχείρηση εισαγωγών-εξαγωγών, η οποία θα του δώσει την ευκαιρία να συνδεθεί με την οικονομική και κοινωνική ζωή στο Άμστερνταμ. Η τρίτη γλώσσα που μιλά είναι τα ολλανδικά. Συνεχίζει δε να καλλιεργεί τη μόρφωσή του ακολουθώντας έναν κύκλο σπουδών για ενήλικες: διδάσκεται μεσαιωνική φιλοσοφία, μελετά κείμενα του Μαιμονίδα, του Γκερσονίδα και άλλων.<sup>9</sup>

9. Βλ. S. Nadler, *Spinoza. A Life*, Cambridge University Press, Καίμπριτζ 1999, σσ. 90-93. Επίσης, A. Garrett, *ό.π.*, σσ. 123 κ.ε.

Ο Σπινόζα, σε ηλικία 22 ετών, αναζητεί ευρύτερη γνώση από εκείνη που είχε λάβει και αρχίζει να αμφισβητεί τους τρόπους της εμπορικής συναλλαγής και τις παραδόσεις που διδάχτηκε.<sup>10</sup> Μαθαίνει λατινικά, τη διεθνή γλώσσα των διανοητών της εποχής, και αρχαία ελληνικά· διαβάζει κυρίως κείμενα Λατίνων συγγραφέων –Τερέντιο, Λουκρήτιο, Σενέκα, Κικέρωνα– αλλά και Λατίνων ιστορικών.<sup>11</sup> Εισάγεται επίσης στη νέα φυσική επιστήμη και στο Δίκαιο, τομείς που παρουσίαζαν ραγδαία εξέλιξη, μελετώντας κείμενα του Βάκωνα, του Γαλιλαίου, του Χομπς, και κυρίως του Ντεκάρτ. Παράλληλα αρχίζει να συμμετέχει σε συναντήσεις των Κολλεγιανών, που λειτουργούσαν σαν ομάδες φιλοσοφικών συζητήσεων και ελεύθερης ερμηνείας της Γραφής. Την εποχή αυτή, ο Σπινόζα αποκτά έναν κύκλο συνομιλητών και φίλων· είναι μια εποχή πνευματικής εξέγερσης κρίσιμη για τον

Ο Gersonides (1288-1344) είχε συνθέσει μια μελέτη με σχόλια για τα *Στοιχεία* του Ευκλείδη, κι επίσης υποκατέστησε τους παραδοσιακούς κανόνες της ταλμουδικής ερμηνευτικής με μια απαγωγική μαθηματικού τύπου παραγωγή κανόνων· εγχείρημα που είχε θεωρηθεί ανατρεπτικό.

10. Το αίσθημα ματαιότητας σχετικά με τους τρόπους επιδίωξης του πλούτου, της δόξας και της ηδονής, και την απόφασή του να αναζητήσει την αλήθεια ακολουθώντας έναν νέο τρόπο ζωής, ο Σπινόζα περιγράφει στην *Πραγματεία για τη διόρθωση του νου*: «Αφού με δίδαξε η πείρα ότι όλα όσα συμβαίνουν συνήθως στην κοινή ζωή είναι μάταια και μηδαμινά, [...] αποφάσισα τελικά να αναζητήσω μήπως υπήρχε κάποιο πραγματικό και κοινωνήσιμο αγαθό». Βλ. Σπινόζα, *Πραγματεία για τη διόρθωση του νου*, μτφρ. Β. Jacquemart – Β. Γρηγοροπούλου, επιμ. Β. Γρηγοροπούλου, Πόλις, Αθήνα 2005 (3η έκδ.), § 1, σ. 23.

11. Βλ. Nadler, *ό.π.*, σ. 109.

θεωρητικό προσανατολισμό και τις εξελίξεις του βίου του. Τον Ιούλιο του 1656, αποφασίζεται ο εξοστρακισμός του από την εβραϊκή κοινότητα, απαγορεύεται στα μέλη της κοινότητας να επικοινωνήσουν μαζί του και να διαβάσουν οποιοδήποτε κείμενό του, χωρίς να διευκρινίζεται για ποια «καινά δαιμόνια», ποιες αιρετικές αντιλήψεις και πράξεις καταδικάζεται. Ο Βενέδικτος, όπως πλέον ονομάζεται, δεν περιγράφει σε κανένα γνωστό κείμενό του τα τελευταία γεγονότα. Ακολουθεί έναν νέο δρόμο στη ζωή του και τοποθετείται στη συνέχεια με το έργο του σε όλα τα ζητήματα που αφορούν τις αρχές της επιστήμης, του βίου, της παράδοσης και της πολιτικής.

*Τα πρώτα έργα.* Η *Πραγματεία για τη διόρθωση του νου* θεωρείται το πρώτο έργο του, το οποίο παρέμεινε ημιτελές, αφιερωμένο στη μέθοδο και τη γνώση. Ο Σπινόζα, γράφοντας το προοίμιο της φιλοσοφίας του, θέτει την έννοια του ύψιστου αγαθού ως αρχή της φιλοσοφίας και του βίου· όπως το εκφράζει με απλά λόγια, ύψιστο αγαθό είναι να απολαύσει ο άνθρωπος τη γνώση εκείνη που συνδέει το πνεύμα του με όλη τη Φύση, κι αν μάλιστα είναι δυνατό, από κοινού με άλλα άτομα. Η *Πραγματεία* επικεντρώνεται στην οδό, ή μέθοδο, για την επίτευξη αυτού του σκοπού, η οποία αποκαλείται «αληθινό αγαθό». Η θεωρία για τη μέθοδο ως αναστοχασμό, ή παραγωγή ιδεών που προϋποθέτει μια ιδέα (§ 38), και το πρόβλημα του ορισμού είναι βασικά ζητήματα για την *Ηθική* του.

Το 1661, ο Σπινόζα εγκαταλείπει το Άμστερνταμ και εγκαθίσταται στο Ρέινσμπυρχ (Rijnsburg), έδρα των Κολλεγיאίων, όπου επικρατούσε κλίμα θρησκευτικής ανεκτικότητας, έναν τόπο που εξασφάλιζε ηρεμία για τις μελέτες του, κοντά στο Πανεπιστήμιο του Λέιντεν, στο οποίο ο Σπινόζα

άρχισε να παρακολουθεί μαθήματα. Την περίοδο αυτή, μέχρι τις αρχές του 1662, γράφει τη *Συνοπτική πραγματεία για τον Θεό, τον άνθρωπο και την ευδαιμονία του*,<sup>12</sup> η οποία, όπως και η προηγούμενη Πραγματεία, δεν δημοσιεύτηκε, αλλά απευθύνθηκε και συζητήθηκε στον κύκλο των συνομιλητών και φίλων του. Το έργο αποτελεί μια πρώτη συνοπτική έκθεση της φιλοσοφίας του, χωρίζεται σε κεφάλαια, και ανάμεσά τους δύο κείμενα παρουσιάζονται σε *διαλογική μορφή*, το πρώτο ανάμεσα στο Νου, την Αγάπη, τον Λόγο και την Ηδονή,<sup>13</sup> και το δεύτερο ανάμεσα στον Έρασμο και τον Θεόφιλο.

Ο Σπινόζα είχε μελετήσει προσεκτικά το έργο του Ντεκάρτ, τις *Αντιρρήσεις και απαντήσεις* που συνόδευαν τους *Μεταφυσικούς στοχασμούς*,<sup>14</sup> ακόμη και την αλληλογραφία

12. Το χειρόγραφο του έργου αυτού, γραμμένο στα ολλανδικά, με τίτλο *Korte Verhandeling van God, de Mensch, en deszelfs Welstand*, ανακαλύφθηκε στα 1704. Η ακριβής χρονολόγηση των πρώτων έργων του Σπινόζα έχει αποτελέσει αντικείμενο σειράς συζητήσεων και υποθέσεων, αφού μάλιστα δεν είχαν δημοσιευτεί όσο ζούσε ο συγγραφέας τους.

13. Ο διάλογος αυτός θεωρείται ότι έλκεται από τη θεωρία του Τζιορντάνο Μπρούνο, θα πρέπει όμως να ανάγεται και στην επίδραση του κειμένου του Leon Abarbanel, *Dialogos de amor* (1568), έργο που υπήρχε στη βιβλιοθήκη του Σπινόζα. Βλ. Ch. Jaquet, P. Sévèrac και A. Suhamy, *Spinoza, philosophe de l'amour*, Institut Claude Longeon Renaissance et Age Classique, Publications de l'Université de Saint-Étienne, Saint-Étienne 2005.

14. Βλ. B. Rousset, *Spinoza. Lecteur des Objections faites aux Méditations de Descartes et de ses Réponses*, Kimé, Παρίσι 1996, κυρίως σσ. 85 κ.ε.

Είχε ζητηθεί από τον Ντεκάρτ να παρουσιάσει το εγχείρημά του *more geometrico*, ορισμός, αιτήματα, αξιώματα. Ο Ντεκάρτ

του· επίσης, φοιτώντας στο Πανεπιστήμιο του Λέιντεν μετείχε στις συζητήσεις για το έργο του καθώς και για τις νέες επιστημονικές εξελίξεις. Ο Σπινόζα θα πρέπει να είχε γίνει ιδιαίτερα δημοφιλής, καθώς φοιτητές του πανεπιστημίου τον επισκέπτονταν για να πάρουν μαθήματα γεωμετρίας και για να τους βοηθήσει στην κατανόηση της φιλοσοφίας του Ντεκάρτ. Οι δε *Αρχές της φιλοσοφίας του Ντεκάρτ* αποτέλεσαν αντικείμενο διδασκαλίας του Σπινόζα, από την οποία προέκυψαν οι *Αρχές της φιλοσοφίας του Ντεκάρτ* (Renati Des Cartes, Principiorum Philosophiae. Pars I & II. More Geometrico demonstratae) που συνοδεύονταν από τους *Μεταφυσικούς στοχασμούς* (Cogitata Metaphysica), το πρώτο κείμενο που εξέδωσε ο Σπινόζα και το μοναδικό υπογεγραμμένο από τον ίδιο (1663).

Στις *Αρχές της φιλοσοφίας του Ντεκάρτ*, η παραγωγική τάξη του λόγου έλκεται από τη γεωμετρία, χωρίς όμως να τηρείται αυστηρά ένα γεωμετρικό πρότυπο. Ο Σπινόζα ξαναγράφει τα δύο πρώτα μέρη του καρτεσιανού έργου· διορθώνει τη γεωμετρική δομή του, ενισχύει ορισμένες αποδείξεις του Ντεκάρτ, προσθέτει μάλιστα και άλλες αποδείξεις, αποκλίνοντας όμως σε αρκετά σημεία από την καρτεσιανή τάξη έκθεσης των φιλοσοφικών αρχών. Ο Σπινόζα έγραψε

ανταποκρίνεται δίνοντας ένα κείμενο με τίτλο: «Λόγοι διευθετημένοι με γεωμετρικό τρόπο που αποδεικνύουν την ύπαρξη του Θεού και τη διάκριση της ψυχής από το σώμα». Το κείμενο αυτό προστέθηκε ως παράρτημα στις *Δεύτερες απαντήσεις* (AT, IX: 124-132) και το είχε υπόψη του ο Σπινόζα.

Σε ελληνική μετάφραση, από τον Β. Βανταράκη, υπάρχει στην ελληνική έκδοση των *Στοχασμών περί της πρώτης φιλοσοφίας του Ντεκάρτ*, ό.π., σσ. 191 κ.ε.

αυτό το έργο, όχι για να διορθώσει τον Ντεκάρτ, αλλά για να αναπτύξει τη δική του φιλοσοφία, όπως αναφέρει ο ίδιος σε μια επιστολή του τον Αύγουστο του 1663 στον φίλο του, γιατρό και διανοητή L. Meyer, ο οποίος έγραψε την εισαγωγή στο έργο και συνέβαλε στην έκδοσή του. Το έργο του Σπινόζα, *Οι αρχές της φιλοσοφίας του Ντεκάρτ*, κυκλοφόρησε ευρέως στην Ολλανδία, τη Γερμανία, την Ελβετία, τη Σκανδιναβία, χρησιμεύοντας ως εγχειρίδιο για την ανάγνωση της φιλοσοφίας του Ντεκάρτ. Δημοσιεύτηκε δε την εποχή κατά την οποία ο ίδιος μετακινείται από το Ρέινσμπυρχ και εγκαθίσταται στο Φόορμπυρχ, κοντά στον διάσημο φυσικό Christian Huygens. Από τότε αναπτύσσεται η φυσική του, η οποία θα εκτεθεί στην Πρόταση 13 του δεύτερου μέρους της *Ηθικής*.

Ήδη τον Φεβρουάριο του 1663, ο κύκλος των φίλων του Σπινόζα έχει ένα δοκίμιο του πρώτου μέρους της *Ηθικής*, το οποίο αποτελεί αντικείμενο μελέτης και αφορμή διευκρινιστικών ερωτήσεων –ειδικά για ζητήματα που αφορούν τους πρώτους ορισμούς– τις οποίες θέτουν κατά την αλληλογραφία με τον Σπινόζα.<sup>15</sup> Όμως, ενώ η *Ηθική* δεν έχει ακόμη ολοκληρωθεί, το 1665 ο Σπινόζα αποφασίζει να αφοσιωθεί στη συγγραφή της *Θεολογικο-πολιτικής πραγματείας*.

Το 1665 δεν ήταν έτος ευτυχές για το Άμστερνταμ και το Λονδίνο, καθώς ξέσπασε πόλεμος ανάμεσά τους, εξαπλώθηκε πανώλης και στις δύο πόλεις, και ακολούθησε η μεγάλη φωτιά στο Λονδίνο, το 1666. Οι χιλιαστές περίμεναν το τέλος του κόσμου και διάφορες σέκτες υπόσχονταν τη σωτηρία της ψυχής. Ο γραμματέας της Βασιλικής Εταιρείας του

15. Βλ., για παράδειγμα, την Επιστολή του Simon De Vries (Φεβρουάριος 1663), *Spinoza. Complete Works*, ό.π., σσ. 778 κ.ε.

Λονδίνου (Royal Society) Χένρι Όλντενμπουργκ (Henry Oldenburg) έπεσε θύμα προκατάληψης και καχυποψίας που τον οδήγησαν στη φυλακή, κι έτσι για δέκα χρόνια ο Σπινόζα έχασε τη σύνδεσή του με τον συνομιλητή του. Παράλληλα, η επιστημονική συζήτηση και η πρόοδος στην έρευνα συνεχίζονται εντατικά. Η ανάπτυξη της Οπτικής είναι από τα σημαντικότερα θέματα της εποχής: δεν παρουσιάζει μόνο χρηστικό ενδιαφέρον για την τελειοποίηση φακών, αλλά και θεωρητική αξία για την ενίσχυση της γνωσιολογίας, ενώ ενδιαφέρει την αισθητική θεωρία και την τέχνη. Ο Σπινόζα μένοντας στο Φόορμπουργκ, κοντά στη Χάγη, στο σπίτι ενός γνωστού ζωγράφου, ασχολείται με την τέχνη των φακών για μικροσκόπια και τηλεσκόπια και βρίσκεται σε επικοινωνία με τους αδελφούς Christian και Constantijn Huygens. Ο επιφανής επιστήμονας Κρίστιαν Χούχενς θεωρούσε ότι ο Σπινόζα, όπως και ο Ντεκάρτ, πίστευε σε ό,τι παρατηρούσε εφόσον θεμελιωνόταν θεωρητικά, ενώ ο ίδιος προτιμούσε να πιστεύει σε ό,τι παρατηρούσε, μπορούσε να υπολογίσει και να αποδείξει χωρίς θεωρητική αφαίρεση.<sup>16</sup> Η σχέση τους διακρινόταν από αμοιβαία εκτίμηση και αναγνώριση των διαφορών που επέτρεπε τη γόνιμη ανταλλαγή: για τον αριστοκράτη Χούχενς, ο Σπινόζα είναι ο Εβραίός του Φόορμπουργκ. Την εποχή αυτή, πιθανότατα μεταξύ 1665 και 1667, ο Σπινόζα εκπονεί δύο πραγματείες, για τον *Αλγεβρικό υπολογισμό του ουράνιου τόξου*, και για τον *Υπολογισμό πιθανοτήτων*.<sup>17</sup> Στη δεύτερη, τον απασχολεί το ζήτημα του

16. Βλ. Elisabeth Keesing, «Les Frères Huygens et Spinoza», *Cahiers Spinoza* (5), Réplique, Παρίσι 1985, σσ. 109 κ.ε.

17. Οι δύο αυτές μικρές πραγματείες, γραμμένες στα ολλανδικά, εκδόθηκαν ανωνύμως στα 1687 και προστέθηκαν στην έκδο-



δίκαιου παίκτη, πώς είναι δυνατό όλοι οι παίκτες να έχουν ισότιμη θέση στο παίγνιο του κέρδους και της απώλειας. Οι δύο αυτές πραγματείες δείχνουν βαθύτατη γνώση των μαθηματικών, των επιστημονικών αλλά και των κοινωνικών-οικονομικών εξελίξεων της εποχής· πλην όμως, ο Σπινόζα δίνει πρωταρχική σημασία στις ηθικές και πολιτικές προϋποθέσεις της γνώσης και της διάδοσής της. Αξίζει να σημειωθεί ότι ο *Αλγεβρικός υπολογισμός του ουράνιου τόξου* αρχίζει με ένα παράθεμα από τον Κικέρωνα: «Για εκείνους [τους Έλληνες] η γεωμετρία έχαιρε ύψιστης εκτίμησης, ούτως ώστε κανείς δεν ήταν πιο επιφανής από τους μαθηματικούς. Αλλά εμείς [οι Ρωμαίοι] έχουμε περιορίσει την αξία της τέχνης αυτής στη χρησιμότητα των μετρήσεων και των υπολογισμών» (*Cicero Tusculanarum Quaestionum Lib. I in princ.*).

Ο Σπινόζα, την ίδια εποχή, γράφοντας τη *Θεολογικο-πολιτική πραγματεία*, απευθύνεται στο ευρύ κοινό, υποστηρίζοντας τη δημοκρατία, την ειρήνη, την ανεκτικότητα, την ελευθερία σκέψης και έκφρασης. Απέναντι στις έριδες για την ερμηνεία των νοημάτων της Γραφής, η φιλοσοφία του Σπινόζα υιοθετεί μια οικουμενική οπτική, η οποία συναρτάται με την ελευθερία του ανθρώπου που βασίζεται στον δικό

ση των έργων *Ad Benedicti Spinoza opera quae supersunt omnia Supplementum*, Άμστερνταμ 1862, σσ. 252-285.

Η επιστολή του Σπινόζα στον Jan van der Meer, Οκτώβριος 1666, αποτελεί μαρτυρία της ενασχόλησής του με το ζήτημα των πιθανοτήτων, και το πιθανότερο ο Meer εξέδωσε το κείμενό του για τον *Υπολογισμό πιθανοτήτων* στα 1687. Με το ζήτημα αυτό είχαν ασχοληθεί οι Huygens, Fermat, Pascal και άλλοι. Σε γαλλική μετάφραση, τα δύο κείμενα του Σπινόζα παρουσιάστηκαν στα *Cahiers Spinoza* (5), Réplique, Παρίσι 1985, σσ. 7-65.

του νου.<sup>18</sup> Η Θεολογικο-πολιτική πραγματεία εκδίδεται ανωνύμως το 1670, και στη συνέχεια καταδικάζεται σε συνόδους της Προτεσταντικής Εκκλησίας στην Ολλανδία· εντούτοις, το βιβλίο διαδόθηκε σε πολλές χώρες της Ευρώπης, και υπήρχαν πολλά αντίτυπα σε βιβλιοθήκες στην Ολλανδία, τη Γαλλία, τη Γερμανία, την Αγγλία, τη Σκανδιναβία. Στην Ολλανδία επικρατούσε ακόμη σχετική ανοχή, καθώς ο Πρόεδρος του Συμβουλίου των Ενωμένων Επαρχιών Γιόχαν ντε Βιτ (Johan de Witt)<sup>19</sup> υποστήριζε τη θρησκευτική ανοχή και την ελευθερία της σκέψης και κρατούσε αποστάσεις από τις εκκλησιαστικές αρχές. Επιπλέον, η πολιτική του ντε Βιτ είχε ευνοήσει την οικονομική ανάπτυξη της χώρας. Όμως, από τους γείτονές της δεν ήταν ανεκτή όχι μόνο η αναπτυσσόμενη οικονομική ισχύς της, αλλά και το γεγονός ότι δεν επιστεγαζόταν από ένα μονάρχη και από τη στρατιωτική ισχύ. Στα 1672 τα γαλλικά στρατεύματα εισβάλλουν στην Ολλανδία. Ο λαός τρομοκρατημένος ξεσηκώνεται εναντίον του ντε Βιτ· ο πρίγκιπας της Οράγγης Γουλιέλμος Γ' ανα-

18. Βλ. I. Deutscher, *Non-Jewish Jew and Other Essays*, Oxford University Press, Οξφόρδη 1968, σ. 30.

19. Ο Johan de Witt, ο μεγαλύτερος πολιτικός της Ολλανδίας του 17ου αιώνα, το 1653, κατέλαβε το υψηλότερο πολιτικό αξίωμα, του Προέδρου του Συμβουλίου των Ενωμένων Επαρχιών (Raadspensionaris), του πρωθυπουργού για τα σημερινά δεδομένα. Έχει χαρακτηριστεί ως ο πολιτικός με την πλέον επιστημονική σκέψη στην εποχή του. Είχε σπουδάσει μαθηματικά στο Πανεπιστήμιο του Λέιντεν. Εισήγαγε τα «κοινωνικά μαθηματικά», σύμφωνα με τα οποία οι κοινωνίες παριστάνονταν ως γεωμετρικές κατασκευές, όπου όλα λειτουργούν όπως στη φύση και σύμφωνα με ορισμένους και σταθερούς κανόνες. Βλ. L. Feuer, *The Rise of Liberalism*, Transaction, New Brunswick, N.J., 1987, σ. 78.

κηρύσσεται από τον λαό γενικός στρατηγός. Ο ντε Βιτ και ο αδελφός του λιντσάρονται από το οργισμένο πλήθος. Ο «χρυσός αιώνας», όπως ονομάστηκε η εποχή κατά την οποία στα πολιτικά πράγματα επικρατούσε το ρεπουμπλικανικό κόμμα με ηγέτη τον ντε Βιτ, η «Δημοκρατία χωρίς στρατηλάτη» τελείωσε. Αμέσως μετά το οικτρό τέλος, ο Σπινόζα γράφει μια προκήρυξη με τίτλο «Ultimi Barbarorum» (Έσχατοι των βαρβάρων), την οποία θα τοιχοκολλούσε αν δεν τον εμπόδιζε ο ιδιοκτήτης του σπιτιού όπου έμενε. Έπειτα από αυτή την εξέλιξη των πραγμάτων, επανέρχεται η μοναρχία και ενισχύεται η πολιτική της καλβινιστικής ορθοδοξίας, επιβάλλοντας περιορισμούς και στους καρτεσιανούς κύκλους.

Ο Σπινόζα επανέρχεται στη συγγραφή της *Ηθικής* του. Η ζωή του υφίσταται τις συνέπειες των παραπάνω γεγονότων· όμως η τάξη του λόγου της *Ηθικής* δεν αντιστοιχεί ούτε και αντιπαρατίθεται ευθέως προς τη σειρά των γεγονότων όπως συνέβησαν. Γράφεται στα λατινικά, όπως αναφέραμε, απευθυνόμενη στον επιστημονικό κόσμο και στους διανοητές της εποχής, προτείνοντας μια νέα σύνθεση των επιστημονικών όρων για την κατανόηση της πραγματικότητας, και συγχρόνως μια οδό της κοινωνίας προς το αγαθό, την απελευθέρωση της γνώσης και της αγάπης για το αντικείμενό της, την απελευθέρωση των ανθρώπινων δυνάμεων: μια οδό ζωής του ενσυνείδητα δρώντος ανθρώπου. Από αυτή την άποψη, το έργο τοποθετείται στη μεγάλη κρίση της εποχής και απευθύνεται όχι μόνο σε μια ελίτ διανοητών, αλλά σε κάθε στοχαζόμενο άνθρωπο.

### Δομή και όροι της Ηθικής

Στην αρχή κάθε μέρους της *Ηθικής*, εκτός από το τελευταίο, ο Σπινόζα παραθέτει μια σειρά ορισμών για τους βασικούς όρους του ζητήματος που πραγματεύεται. Αυτό δεν γίνεται μόνο για να δηλωθεί η διαφορά σε σχέση με άλλους φιλοσοφικούς ορισμούς που έχουν δοθεί για τους ίδιους όρους: η τέχνη του ορισμού είναι κεφαλαιώδης, καθώς θέτει και διευκρινίζει τις αρχές της φιλοσοφικής ανάπτυξης.

Το πρώτο μέρος της *Ηθικής*, «Περί του Θεού», ξεκινά με οκτώ ορισμούς. Ένα βασικό ερώτημα που έχει τεθεί, το οποίο διατυπώνεται σε μια επιστολή προς τον Σπινόζα, από συνομιλητές του που μελετούσαν τα πρώτα δοκίμια της *Ηθικής* του, είναι πώς χρησιμοποιεί τους ορισμούς, με δεδομένο μάλιστα ότι το ζήτημα σχετικά με τη φύση και τη χρήση τους είχε προκαλέσει πολλές έριδες.<sup>20</sup> Ο Σπινόζα δεν αμελεί να απαντήσει. Κατ' αρχάς, σύμφωνα με τις εξηγήσεις του –τις οποίες συνοψίζουμε– πρέπει να έχουμε κατανοήσει τη διάκριση μεταξύ διαφορετικών ορισμών. Πρώτον, υπάρχει ο ορισμός που χρησιμεύει για να επεξηγήσει ένα πράγμα κατά την ουσία του, δηλαδή τι είναι. Ο ορισμός αυτός έχει ένα καθορισμένο αντικείμενο: για παράδειγμα, εάν ζητηθεί η περιγραφή του ναού του Σολομώντα, πρέπει να δοθεί ένας πραγματικός ορισμός. Δεύτερον, υπάρχει ο ορισμός ενός πράγματος που έχουμε στο νου, όπως, για παράδειγμα, το σχέδιο ενός ναού που έχει σχηματίσει ο νους. Τότε θα πρέπει

20. Βλ. την Επιστολή του Simon De Vries, Χάγη, Φεβρουάριος 1663, *Spinoza. Complete Works*, ό.π., σσ. 778 κ.ε.

να αποδειχτεί ο ορισμός αυτός στον ενδιαφερόμενο για την υλοποίηση αυτού του οικοδομήματος. Για τον Σπινόζα, ο πρώτος ορισμός εξηγεί ένα πράγμα που υπάρχει έξω από το νου μας, και τότε θα πρέπει να είναι ένας πραγματικός ορισμός. Ο δεύτερος εξηγεί ένα πράγμα όπως συλλαμβάνεται από το νου, ή μπορεί να συλληφθεί. Κακός ορισμός, για τον Σπινόζα, είναι εκείνος που δεν συλλαμβάνεται από το νου, σχηματίζεται δηλαδή με λέξεις κατά το δοκούν. Αντιλαμβανόμαστε ότι τα ζητήματα που τίθενται σε αυτή την επιστολή είναι κεφαλαιώδη: θα αναφέρουμε ορισμένα: πρώτον, πώς τοποθετείται ο Σπινόζα στο ζήτημα του πραγματικού ορισμού, με δεδομένο μάλιστα το εξαιρετικά σύνθετο παράδειγμα το οποίο δίνει για το νάο της σοφίας. Δεύτερον, πού βασίζεται η βεβαιότητά του: τρίτον, ποια η διαφορά του από τον ορισμό ενός όντος που υπάρχει στο νου.

Το ζήτημα του ορισμού είναι κρίσιμο, ιδιαίτερα όταν αφορά τις αρχές θεμελίωσης μιας θεωρίας, και είναι από τα βασικά ζητήματα που έχουν εκτεθεί στην *Πραγματεία για τη διόρθωση του νου*, όπου εξετάζονται οι προϋποθέσεις ενός καλού ορισμού. Πρωταρχικά, ενδιαφέρουν οι ορισμοί πραγματικών αντικειμένων, και όχι αφηρημένων ή καθολικών εννοιών. Οι πραγματικοί ορισμοί διακρίνονται σε δύο κατηγορίες, σε ορισμούς «δημιουργημένων» και σε ορισμούς «αδημιούργητων» πραγμάτων. Το «δημιουργημένο πράγμα» ορίζεται διά της άμεσης αιτίας του (§ 96). Ας σημειωθεί ότι δίνεται έμφαση στη γνώση της αιτίας, και ειδικά της ποιητικής αιτίας, εκείνης διά της οποίας δημιουργείται ένα πράγμα. Για παράδειγμα, δίνεται ο ορισμός του κύκλου ως «σχήματος που περιγράφεται από μια οποιαδήποτε ευθεία της οποίας η μια άκρη είναι σταθερή και η άλλη κινητή, ορισμός που συμπεριλαμβάνει ξεκάθαρα την άμεση αιτία» (§ 96). Ο

ορισμός αυτός, αν και αναφέρεται σε ένα ον του λόγου, το οποίο υπάρχει στο νου, όπως ένα γεωμετρικό σχήμα, και τυπικά ο ορισμός του θα πρέπει να είναι ονομαστικός, εντούτοις ορίζεται από την ποιητική του αιτία σαν ένα φυσικό αντικείμενο, και αποτελεί παράδειγμα πραγματικού ή γενετικού ορισμού. Από την άλλη μεριά, το *αθημιούργητο* πράγμα ορίζεται από το ίδιο του το είναι, η αιτία του δηλαδή δεν αναζητείται σε κάτι άλλο, και από τον ορισμό του θα πρέπει να παράγονται όλες οι ιδιότητές του (§ 97).<sup>21</sup>

Στην *Ηθική*, ο πρώτος ορισμός αναφέρεται στο *αυταίτιο* (*causa sui*): «Με τον όρο *αυταίτιο* εννοώ αυτό που η ουσία του ενέχει την ύπαρξη, ήτοι αυτό που η φύση του δεν μπορεί να συλληφθεί παρά ως υπάρχουσα». Ο όρος *αυταίτιο* δεν είναι επινόηση του Σπινόζα. Όπως αναφέρει στην *Πραγματεία για τη διόρθωση του νου*, «αν το πράγμα υπάρχει αφεαυτού ή, όπως κοινώς λέγεται, αν είναι *αυταίτιο*, τότε θα πρέπει να εννοηθεί μέσω της ουσίας του και μόνο» (§ 92). Ο Σπινόζα θεωρεί ως δεδομένη την έκφραση *αυταίτιο* από κείμενα του Ντεκάρτ, ενώ αποτελούσε μια κοινή έννοια στη σχολαστική φιλοσοφία. Στον ορισμό που δίνει ο Σπινόζα στην *Ηθική*, η ουσία εκείνου που είναι *αυταίτιο* ενέχει την ύπαρξη. Δεν αναφέρεται σε μια αφηρημένη έννοια, αλλά σε μια πραγματική οντότητα, που έχει την ιδιότητα να ενέχει το αίτιό της, και δεν γίνεται κατανοητή από κάτι άλλο.

Στο ερώτημα τι είναι εκείνο που ενέχει το αίτιό του, απαντά ο τρίτος ορισμός ο οποίος αναφέρεται στην *υπόσταση* (*substantia*), μια έννοια που έχει πολύ μεγάλη παράδοση, απαντά σε κείμενα του Αριστοτέλη, της σχολαστικής παρά-

21. Βλ. Γρηγοροπούλου, «Επίμετρο», στο Σπινόζα, *Πραγματεία για τη διόρθωση του νου*, ό.π., σσ. 174-180.

δοσης αλλά και του Ντεκάρτ. Για τον Σπινόζα, «με τον όρο υπόσταση εννοώ αυτό που είναι στον εαυτό του και συλλαμβάνεται μέσω του εαυτού του: δηλαδή αυτό που το εννόημά του δεν χρειάζεται το εννόημα ενός άλλου πράγματος από το οποίο να πρέπει να σχηματιστεί». Η υπόσταση είναι ένα πράγμα που δεν έχει δημιουργηθεί από κάτι άλλο, και δεν κατανοείται μέσω κάποιου άλλου πράγματος.<sup>22</sup>

Ο έκτος ορισμός αναφέρεται στον Θεό ως «το απολύτως άπειρο ον, τουτέστιν μια υπόσταση συγκείμενη από άπειρα κατηγορήματα καθένα εκ των οποίων εκφράζει μια άπειρη και αιώνια ουσία». Διαπιστώνουμε λοιπόν ότι ο πρώτος ορισμός αναφέρεται στο *αυταίτιο*, ο τρίτος στην *υπόσταση* και ο έκτος ορισμός στον Θεό· οι τρεις αυτοί ορισμοί φαίνεται ότι έχουν κάτι κοινό – αναφέρονται σε εκείνο το οποίο δεν εννοείται μέσω κάποιου άλλου πράγματος.<sup>23</sup> Δεν αναφέρο-

22. Ο όρος *εννόημα* απαντά στον Ντεκάρτ, αλλά και στους Στωικούς· όπως γράφει ο Αέτιος, «οί από Ζήνωνος Στωικοί εννοήματα ήμέτερα τὰς ιδέας ἔφασαν». Στους Στωικούς δεν είναι ούτε ον ούτε και μη ον, αλλά κάποιο πλάσμα της ψυχής. Βλ. Μαρία Πρωτοπαπά-Μαρνέλη, *Στωικοί. Η επιστήμη της Ρητορικής*, μτφρ. Κ. Πετρόπουλος, Σμίλη, Αθήνα 2005, σσ. 48-49. Βλ. επίσης τις σημειώσεις του Β. Βανταράκη, στο Ρενέ Ντεκάρτ, *Στοχασμοί περί της πρώτης φιλοσοφίας*, Εκκρεμές, Αθήνα 2003, σσ. 224, 257. Η σύσταση του όρου από τον Σπινόζα διευκρινίζεται στο δεύτερο μέρος της *Ηθικής* (βλ. II, Ορισμός 3).

23. Για τον Ντεκάρτ, η υπόσταση που δεν εξαρτάται από τίποτε άλλο για να υπάρχει είναι μόνον ο Θεός (*Principia philosophiae*, ΑΤ, Παρίσι, Vrin 1982, VIII-1, I, άρθρο 51, σ. 24). Πλην όμως, για τον Ντεκάρτ, υπάρχουν και οι δημιουργημένες υποστάσεις, εκ των οποίων άλλες είναι πνευματικές και άλλες υλικές ή σωματικές (ό.π., άρθρο 52, σ. 25). Για τον Σπινόζα, «μια υπόστα-

νται σε μια αφηρημένη έννοια, αλλά στην άπειρη πραγματικότητα, η οποία ενέχει το παραγωγικό αίτιό της και η ύπαρξή της αποδεικνύεται μέσω ορισμών.

Ο Σπινόζα υποστηρίζει, σε μια επιστολή του 1674 στον Boxel, ότι δεν είναι δυνατό να φανταστούμε τον Θεό, ο οποίος είναι «απολύτως άπειρο ον», και αναγνωρίζει ότι δεν έχει πλήρη γνώση του Θεού· όμως, υποστηρίζει ότι κατανοείται ως υπόσταση. Πώς όμως γίνεται κατανοητή η υπόσταση; Σύμφωνα με τον τέταρτο ορισμό της *Ηθικής*, η υπόσταση εννοείται διά των *κατηγορημάτων*, τα οποία συνιστούν την ουσία της: «Με τον όρο κατηγορήμα εννοώ αυτό που αντιλαμβάνεται ο νους στην υπόσταση σαν συνιστών την ουσία της». Ο ορισμός αυτός είναι *πραγματικός*, διότι το οριζόμενο πράγμα, εν προκειμένω η υπόσταση, εννοείται διά της ουσίας της. Το κατηγορήμα συνιστά την ουσία της υπόστασης και είναι εκείνο «που αντιλαμβάνεται ο νους».<sup>24</sup> Στο κατηγορήμα αναφέρεται και ο *έκτος ορισμός*, με τον οποίο

ση δεν μπορεί να παραχθεί από μια άλλη υπόσταση» (*Ηθική*, I, Πρόταση 6): δεν υπάρχουν πολλές και ετερογενείς υποστάσεις, αλλά μόνο μία.

24. Η θεωρία του Σπινόζα για τα κατηγορήματα θέτει αρκετά προβλήματα και έχει αποτελέσει αντικείμενο διαφορετικών ερμηνευτικών προσεγγίσεων. Πολύ συνοπτικά, από την εγελιανή παράδοση, έχει εκφραστεί η «ιδεαλιστική» και «υποκειμενική» προσέγγιση, σύμφωνα με την οποία τα κατηγορήματα περιγράφουν τον τρόπο με τον οποίο η υπόσταση εκδηλώνεται στο ανθρώπινο πνεύμα. Από την άλλη μεριά, ο Γκερού (M. Gueroult, *Dieu, Aubier-Montaigne*, Παρίσι 1968, σσ. 428-461), ανασκευάζει την προηγούμενη και υποστηρίζει ότι τα κατηγορήματα συνιστούν την υπόσταση, υπάρχουν πραγματικά αλλά και ονομαστικά, ως όντα του λόγου.



ο Θεός εννοείται ως «υπόσταση συγκείμενη από άπειρα κατηγορήματα καθένα εκ των οποίων εκφράζει μια άπειρη και αιώνια ουσία» (Ορισμός 6). Κάθε κατηγορημα εκφράζει μια άπειρη ουσία της υπόστασης ως ένα από τα άπειρα ρήματά της. Η υπόσταση, δηλαδή η άπειρη πραγματικότητα, είναι μία και μοναδική, αλλά συγχρόνως εκφράζεται με άπειρες μορφές ενεργητικότητας.

Το κατηγορημα υποδηλώνει εκείνο που συνιστά την ουσία της υπόστασης. Ο νους μας όμως δεν γνωρίζει παρά μόνο δύο κατηγορήματα: τη Σκέψη και την Έκταση. Η Σκέψη, η οποία είναι άπειρη, περιλαμβάνει το σύνολο των ιδεών, ενώ το κατηγορημα της Έκτασης περιλαμβάνει το άπειρο σύνολο των σωμάτων. Σκέψη και Έκταση δεν συνιστούν δύο ετερογενείς υποστάσεις, δύο πραγματικότητες. Ως προς αυτό η φιλοσοφία του Σπινόζα διαφοροποιείται τόσο από τον Ντεκάρτ όσο και από τον Χομπς. Ο Ντεκάρτ διέκρινε τον Θεό από τη Φύση, αποκλείοντας την έκταση από τη φύση του, διότι θεωρούσε ότι η έκταση είναι διαιρετή, «κι εφόσον η διαιρετότητα είναι μια ατέλεια, ο Θεός δεν είναι σώμα» (*Principia*, I, άρθρο 23).<sup>25</sup> Από την άλλη μεριά, στη φιλοσοφία του Χομπς, ο Θεός κατανοείται ως σώμα, δηλαδή με όρους της φυσικής. Για τον Σπινόζα, όμως, ο Θεός υπάρχει και ως άπειρη πνευματική υπόσταση, αλλά και ως άπειρη

25. Για τον Ντεκάρτ, η ύλη, η οποία δημιουργείται από τον Θεό, είναι υπόσταση και διακρίνεται από τη σκέψη. Η ουσία, ή κατηγορημα, της ύλης είναι η έκταση. Η σωματική υπόσταση εκτείνεται, διαφορετικά δεν υπάρχει ως σωματική ή υλική υπόσταση. Η έκταση αποτελεί προϋπόθεση για να νοηθεί η κίνηση των σωμάτων, το μέγεθος, η κατεύθυνση κτλ. (βλ. *Principia*, ό.π., I, 63-64, σσ. 30-31).

εκτεταμένη φύση (I, 14, Πόρισμα, και 15, Σχόλιο): ο Θεός δεν μπορεί να είναι δημιουργός της φυσικής έκτασης, αφού ανήκει στη φύση του. Επιπλέον, η φυσική έκταση ενέχει το αίτιό της και δεν ανάγεται στη σκέψη· ούτε και η σκέψη ανάγεται στη φυσική έκταση. Σκέψη και φυσική έκταση εκφράζουν αυτόνομα και ισοδύναμα την ουσία της υπόστασης. Η υπόσταση, η άπειρη ενεργή πραγματικότητα, συνίσταται και από σκέψη και από φυσική έκταση, ισοδύναμα· είναι πραγματική και νοητή. Η θεωρία των κατηγορημάτων του Σπινόζα φαίνεται ότι προσδίδει ένα χαρακτήρα ισοροπίας μεταξύ φυσικής πραγματικότητας και της έκφρασής της από τη σκέψη.

*Πεπερασμένο πράγμα και τρόπος.* Η φιλοσοφία του Σπινόζα τοποθετείται εξ αρχής σε ένα από τα πιο σοβαρά ζητήματα που έχουν απασχολήσει τη φιλοσοφία, τη σχέση ανάμεσα στα πεπερασμένα πράγματα και το παραγωγικό αίτιό τους. Ο ορισμός του πεπερασμένου δίδεται στον δεύτερο ορισμό: Πεπερασμένο είναι ό,τι οριοθετείται (*terminatur*), πλην όμως οριοθετείται μόνο από ένα άλλο της ίδιας φύσης με το ίδιο. Όπως διευκρινίζεται, «μια σκέψη οριοθετείται από μια άλλη σκέψη. Μα ένα σώμα δεν οριοθετείται από μια σκέψη ούτε μια σκέψη από ένα σώμα».

Γνωρίζουμε ότι ο Σπινόζα, στη συνέχεια του Ντεκάρτ και του Χομπς, αλλά και της στωικής φιλοσοφίας, υποστηρίζει πως δεν υπάρχει κενό. Αυτή η θέση είχε αποτελέσει αντικείμενο μεγάλων αντιπαραθέσεων, όπως ανάμεσα στον Χομπς και τη Βασιλική Εταιρεία του Λονδίνου,<sup>26</sup> και είχε σοβαρές

26. Βλ. S. Shapin & S. Schaffer, *Leviathan and the Air-Pump. Hobbes, Boyle, and the Experimental Life*, Princeton University Press, Πρίνστον 1985.

θεωρητικές συνέπειες για τη σύσταση νέων θεωριών για τον κόσμο. Η υποστήριξη της «συνέχειας» γίνεται αντικείμενο που το πραγματεύεται με έναν ιδιαίτερο τρόπο ο Σπινόζα. Στον δεύτερο ορισμό του Σπινόζα, όπως αναφέρθηκε παραπάνω, «μια σκέψη οριοθετείται από μια άλλη σκέψη»: δύναμει της αρχής της συνέχειας, μια σκέψη οριοθετείται από μια άλλη σκέψη, κι αυτή από μια άλλη κ.ο.κ., σε μια συνεχή διαδικασία. Παρομοίως, ένα πεπερασμένο σώμα, για παράδειγμα ένα μικρό ψάρι ή ένα κτήμα, οριοθετείται από ένα άλλο μεγαλύτερο, και δύναμει της αρχής της συνέχειας αυτό οριοθετείται από ένα άλλο, και αυτό από ένα άλλο κ.ο.κ.

Στον παραπάνω ορισμό χρησιμοποιείται το ρήμα *terminari*, το οποίο είναι συνώνυμο του *definiri* (ορίζω). Η ιστορία των ρημάτων αυτών ανάγεται στον Πλάτωνα, τον Αριστοτέλη,<sup>27</sup> κι επίσης στην ευκλείδεια γεωμετρία, οι όροι διορισμός και διορίζειν υποδηλώνουν μια συνθήκη περιορισμού για την επίλυση ενός προβλήματος. Ο όρος διορισμός έχει χρησιμοποιηθεί στη μαθηματική ανάλυση του Απολλώνιου υποδηλώνοντας τον προσδιορισμό δυνατών ή πιθανών ορίων.<sup>28</sup> Ο όρος πεπερασμένο στον ορισμό του Σπινόζα λέγεται για ένα πράγμα που οριοθετείται από ένα άλλο της «ίδιας φύσης»: δηλαδή, ένα σώμα λέγεται πεπερασμένο επειδή

27. Βλ. ενδεικτικά, *Τίμαιος*, 38c: «εἰς διορισμὸν καὶ φυλακὴν ἀριθμῶν χρόνου γέγονεν»: επίσης, *Ηθικά Νικομάχεια*, E 1133a: «διωριζομένων δὲ τούτων δῆλον ὅτι [...]».

28. Για τον όρο διορισμός στα μαθηματικά, βλ. M. Mahoney, «Another Look at Greek Geometrical Analysis», στο C. Truesdell, *Archive for History of Exact Sciences*, Springer-Verlag, Βερολίνο-Χαϊδελβέργη-Νέα Υόρκη 1968/1969, σσ. 327 κ.ε. Βλ. επίσης, Heath, *Apollonius*, Εισαγωγή στο Βιβλίο IV των *Κωνικών*, σσ. lxxii-lxxiv.

συλλαμβάνουμε ένα άλλο μεγαλύτερο· όμως, ένα σώμα δεν οριοθετείται από τις σκέψεις (*cogitationes*), και αντιστρόφως. Ο δε περιορισμός που αφορά τη διάκριση σκέψης και σώματος αποφεύγει την αναγωγή του ενός στο άλλο. Ας σημειωθεί επίσης ότι το πεπερασμένο δεν εξηγείται σε αντίθεση προς το άπειρο, αν και διακρίνεται από το άπειρο της υπόστασης, η οποία νοείται ανεξάρτητα από τα πεπερασμένα πράγματα.<sup>29</sup>

Στον *πέμπτο ορισμό*, εισάγεται ο όρος *τρόπος* (*modus*) με τον οποίο ο Σπινόζα εννοεί τους *επηρεασμούς* (*affectiones*) της υπόστασης, «αυτό που είναι σε ένα άλλο και συλλαμβάνεται επίσης μέσω αυτού». Ο *τρόπος*, για παράδειγμα το πνεύμα ή το σώμα ενός ανθρώπου, δεν είναι αίτιο του εαυτού του, διαφορετικά θα ήταν Θεός· όμως ο *τρόπος* δεν είναι κάτι εξωτερικό ή αντίθετο προς την υπόσταση, καθώς ανήκει σε αυτήν. Οι όροι *τρόπος* και *επηρεασμός* υπάγονται στην έννοια *πράγμα*. Η έννοια *πράγμα* (*res*) είναι γενικότερη, αποδίδεται και σε κάτι πεπερασμένο και σε ένα άπειρο (βλ. *Ηθική* II, 1 και 2). Ο *επηρεασμός* υποδηλώνει μια *ορισμένη τροποποίηση* και *μεταβολή* της υπόστασης, μια κατάσταση ενεργητικού χαρακτήρα από την οποία προκύπτουν άλλοι τρόποι.<sup>30</sup>

*Θεός ή Φύση* (*Deus sive Natura*). Ο Θεός, σύμφωνα με

29. Για τη θεωρία του Σπινόζα για το άπειρο, βασική πηγή είναι η περίφημη επιστολή 12 στον Meyer, Απρίλιος 1663· επίσης, η φιλοσοφία του Hasdai Crescas (1340-1410), στην οποία παραπέμπει ο Σπινόζα, υποστηρίζοντας την αντίληψή του για το άπειρο της υπόστασης. Ο Crescas είχε απορρίψει τις αποδείξεις περί πρώτου κινούντος, που υιοθετούνταν από τον Μαιμονίδη και τον Ακινάτη, και υποστήριξε το *αναίτιο αίτιο* το οποίο θα πρέπει να συνέχει το άπειρο σύμπαν.

30. Στην επιστολή στον Όλντεμπουργκ, 1661, ο Σπινόζα χρη-

τον Σπινόζα, εννοείται· το ρήμα *εννοώ* (*intelligo*) αναφέρεται στην ενέργεια του νου και όχι της φαντασίας. Όπως είδαμε, ο Θεός εννοείται ως υπόσταση διά των κατηγορημάτων σκέψης και έκτασης. Συνήθως, όμως, οι άνθρωποι φαντάζονται έναν Θεό σαν ένα πρόσωπο, που αποφασίζει κατά τη βούλησή του, κάνει θαύματα, τιμωρεί ή απονέμει χάρη, το οποίο θα πρέπει να λατρεύουν, χωρίς να συλλαμβάνουν το εννόημά του, όπως με απλά λόγια διευκρινίζεται στο «Παράρτημα» του πρώτου μέρους.

Η φυσική έκταση δεν δημιουργείται από τον Θεό, αλλά ανήκει στη φύση του ως ένα από τα άπειρα κατηγορήματά του, όπως αναφέραμε παραπάνω (βλ. επίσης I, 14 και 15, Σχόλιο). Ο Σπινόζα δεν θεωρεί ότι τα πάντα είναι ενωμένα με τον Θεό, κατά έναν αδιαφοροποίητο τρόπο και σε μια κατάσταση διάχυσης. Χρησιμοποιεί δε δύο όρους της σχολαστικής φιλοσοφίας, *φύουσα Φύση* (*Natura naturans*) και *φυομένη Φύση* (*Natura naturata*). Όπως εξηγεί, ως φύουσα Φύση πρέπει να εννοούμε τον Θεό ως υπόσταση, καθόσον εννοείται ως ελεύθερο αίτιο, ενώ με τον όρο *φυομένη Φύση*,

σιμοποιεί αντί για τον όρο *affectio* τον όρο *accidens*, όχι όμως στην *Ηθική*.

Ο P-F Moreau (*Spinoza. L'expérience et l'éternité*, PUF, Παρίσι 1994, σ. vii) αποδίδει τον όρο *affectio* ως *modification*, εκτός από τις περιπτώσεις κατά τις οποίες ο όρος συνδέεται με το σώμα (*les affections du corps*).

Ας σημειωθεί ότι οι επηρεασμοί της υπόστασης, οι οποίοι προέρχονται και εξηγούνται από τη φύση της παρουσιάζουν ενεργητικό χαρακτήρα και διακρίνονται από τους επηρεασμούς, δηλαδή τις τροποποιήσεις και μεταβολές των επιμέρους πραγμάτων. Οι επηρεασμοί των επιμέρους τρόπων θεματοποιούνται στο τρίτο μέρος της *Ηθικής*, που αφορά τη συναισθηματική ζωή.

όλους τους τρόπους, δηλαδή τα πράγματα που προκύπτουν από τον Θεό (I, 29, Σχόλιο). Η *Natura naturans* συνδέεται με τη *Natura naturata*, όπως το αίτιο με το αποτέλεσμα του· κι εφόσον το αίτιο δεν είναι υπερβατικό, αλλά εμμενές, το σύνολο των πραγμάτων, των τρόπων και των επηρεασμών ενέχει το αίτιο ή τον λόγο που τα παράγει και τα συνθέτει.<sup>31</sup>

Ο Θεός είναι εμμενές και όχι μεταβατικό αίτιο όλων των πραγμάτων (I, 18).<sup>32</sup> Ο όρος *εμμένεια* αναφέρεται στο αίτιο το οποίο εννοείται ότι δεν μεταβαίνει σε κάτι άλλο εξωτερικό. Στον Ντεκάρτ, ο Θεός παρουσιάζεται ως υπερβατικό αίτιο, εξωτερικό προς το αποτέλεσμα που παράγει· πρόκειται δηλαδή για ένα ενεργητικό αίτιο που ξεχωρίζει από το αποτέλεσμα του, τον κόσμο. Στον Σπινόζα, δεν γίνεται δεκτή η

31. Σύμφωνα με τον E. Curley, ο Θεός δεν ταυτίζεται με τη φύση ως το σύνολο των πραγμάτων, ο Θεός ή φύση δεν έχει τη σημασία του κόσμου όπως τον βλέπουμε, αλλά των πιο βασικών αρχών, που περιγράφονται από τους θεμελιώδεις νόμους της φύσης. Αυτή η προσέγγιση απομακρύνει τον Σπινόζα από τον πανθεισμό και τον συνδέει με την ορθολογική επιστήμη της Φύσης. Βλ. E. M. Curley, *Behind the Geometrical Method*, Princeton University Press, Πρίνστον 1988, σ. 42· επίσης, του ιδίου, *A Spinoza Reader*, Princeton University Press, Πρίνστον 1994, σ. xxv.

Η υπόσταση διακρίνεται μεν από το σύνολο των πραγμάτων ως προϋπόθεση κατανόησής τους, είτε υπό το κατηγορήμα της σκέψης είτε της έκτασης, αλλά δεν υπάρχει πριν από τα πράγματα, δεν αποτελεί μια έννοια καθόλου, η οποία για τον Σπινόζα είναι *ens rationis* (Ον λόγου): βλ. επίσης, Σπινόζα, *Επιστολή στον Jelles*, Ιούνιος 1674, *Spinoza. Complete Works*, ό.π., σσ. 891-892.

32. Παραπέμπω στην παρούσα έκδοση της *Ηθικής* αναφέροντας με λατινικούς χαρακτήρες το μέρος της *Ηθικής* και με αραβικούς αριθμούς την πρόταση: I, 18: *Ηθική*, μέρος πρώτο, πρόταση 18.

θεωρία περί δημιουργίας του κόσμου· η θεϊκή αιτιότητα δεν θεωρείται ότι εκφράζεται από μια υπερβατική βούληση, αλλά διατρέχει και διαπερνά όλα τα πράγματα· πλην όμως, δεν είναι μια οποιαδήποτε αρχή ή ένα οποιοδήποτε αίτιο· επιπλέον, διακρίνεται από το αποτέλεσμα της: συνιστά ένα «εσωτερικό» αίτιο, που θεωρείται ότι είναι εμμενές, εντός των πραγμάτων, διά του οποίου εξηγείται η ουσία τους και δίδεται η γενετική εξήγησή τους. Για να εξηγηθεί όμως, για παράδειγμα, γιατί ένα επιμέρους σώμα κινείται σε ορισμένη κατεύθυνση και με ορισμένη ταχύτητα, χρειάζεται επιπλέον η γνώση των αλληλεπιδράσεών του με άλλα σώματα. Η σχέση ανάμεσα σε επιμέρους σώματα συνιστά μια «οριζόντια» ή «εξωτερική» αιτιότητα,<sup>33</sup> η οποία καθορίζει τις κινήσεις τους, και αυτή η αιτιότητα δεν προέρχεται άμεσα από τη «θεϊκή». Επομένως, άλλης τάξεως αίτιο καθορίζει την ουσία ενός πράγματος, και άλλη τάξη αιτιών καθορίζει, ή κατευθύνει, την ύπαρξή του. Ένα πράγμα είναι συνδυασμός ουσίας και ύπαρξης, σύνθεση αιτιακών προσδιορισμών.<sup>34</sup>

33. Βλ. Montag, «That Hebrew World», στο Heidi Ravven και Lenn Goodman (επιμ.), *Jewish Themes in Spinoza's Philosophy*, State University of New York Press, Όλμπανυ 2002, σ. 141.

34. Τα πάντα στο σύστημα του Σπινόζα εκ πρώτης όψεως φαίνεται ότι είναι «καθορισμένα» να κινούνται με έναν ορισμένο τρόπο (βλ. *Ηθική* I, 28). Ας σημειωθεί ότι ο όρος *determinatio*, ο οποίος αποδίδεται ως «καθορισμός», είναι όρος της φυσικής και στον Ντεκάρτ αποτελεί τρόπο της κίνησης και σημαίνει «κατευθυνσιμότητα»· αποτελεί δε μια ποσοτική έννοια (βλ. D. Garber, *Descartes' Metaphysical Physics*, The University of Chicago Press, Σικάγο και Λονδίνο 1992, σσ. 188-193). Τη σημασία αυτού του όρου στη νέα φυσική γνώριζε καλά ο Σπινόζα. Δεν θα πρέπει να θεωρηθεί ότι ο όρος αυτός έχει καμία σχέση με τον προκαθορι-

Για να μπορέσουμε να εξηγήσουμε τι είναι, δεν θα ξεκινήσουμε από καθορισμούς της ύπαρξής του από άλλα πεπερασμένα πράγματα· πρωταρχικά, η εμμενής αιτιότητα καθορίζει την ουσία και την ενεργητικότητα ενός πράγματος.

*Ελευθερία-αναγκαιότητα.* Ο έβδομος ορισμός αναφέρεται στο ελεύθερο πράγμα, «το οποίο υπάρχει από μόνη την αναγκαιότητα της φύσης του»: ο ορισμός δεν αναφέρεται στην ελευθερία εν γένει, αλλά σε ένα πράγμα που η ελευθερία του δεν είναι αντίθετη προς την αναγκαιότητά του. Ο Σπινόζα στην επιστολή του στον Schuller, τον Οκτώβριο του 1674, αναφέρεται στην ελεύθερη αναγκαιότητα –ένα εκ πρώτης όψεως οξύμωρο–, που δείχνει ότι δεν αντιπαραθέτει την ελευθερία στην αναγκαιότητα, αλλά αναφέρεται σε μια ελευθερία που εντάσσεται στην πραγματικότητα. Πρόκειται για μια θεωρία που διακρίνεται τόσο από την ελευθερία της βούλησης στον Ντεκάρτ όσο και από την ελευθερία που εξηγείται σε σχέση με εξωτερικές αιτίες, που απαντά στον Χομπς. Στον παραπάνω ορισμό της *Ηθικής*, εκείνο που «υπάρχει από μόνη την αναγκαιότητα της φύσης του» εκφράζει τον αυτοκαθορισμό και αντιδιαστέλλεται προς το «ανα-

σμό· δεν προκαθορίζεται πώς θα κινηθεί κάτι. Τα σώματα κινούνται και καθορίζονται βάσει των νόμων της κίνησης και των αλληλεπιδράσεων μεταξύ τους.

Στον Σπινόζα, το ρήμα *determinari* παρουσιάζει μια διπλή σύνθεση και διαφοροποιείται ανάλογα με την αιτιακή προέλευση. Πρώτον, εφόσον προέρχεται από τον Θεό, το ρήμα έχει μια ενεργητική σημασία, που αφορά την ουσία ενός πράγματος που οδηγείται στην ενεργητικότητα και στον αυτοκαθορισμό (βλ. I, 26). Δεύτερον, το ρήμα *determinari* μπορεί να σχετίζεται με εξωτερικές πεπερασμένες αιτίες, που όμως επηρεάζουν τη δύναμη ενός πράγματος (I, 28).



γκασμένο», εκείνο που καθορίζεται από κάτι άλλο. Το πρόβλημα πώς εκείνο που υπάγεται σε καταναγκασμούς, όπως η ανθρώπινη σκέψη και πράξη, μπορεί να φτάσει στον «αυτοκαθορισμό» είναι ζήτημα που αφορά την ανάπτυξη μέχρι το τελευταίο μέρος της *Ηθικής*, κατά την οποία σε κάθε μέρος του έργου προστίθενται νέοι όροι, όπως η γνώση και η δύναμη.

*Αιωνιότητα.* Αντικείμενο του τελευταίου ορισμού είναι η αιωνιότητα, η οποία αναφέρεται στην ύπαρξη η οποία «έπεται αναγκαία από μόνο τον ορισμό του αιώνιου πράγματος». Εφόσον η υπόσταση, ή θεϊκή φύση, δεν εννοείται ως υπερβατικό αίτιο, η αιωνιότητα τοποθετείται εντός της άπειρης πραγματικότητας. Ο ορισμός αναφέρεται στο *αιώνιο πράγμα*, σε κάτι πραγματικό και συγκεκριμένο. Ο Σπινόζα στην επιστολή του στον De Vries, τον Μάρτιο του 1663, γράφει: «Με ρωτάτε αν τα υπαρκτά πράγματα και οι επηρεασμοί τους είναι επίσης αιώνιες αλήθειες. Λέω ότι είναι παντελώς». Το πώς όμως εννοείται η αιωνιότητα είναι μια ιδέα που αναπτύσσεται στο τελευταίο μέρος της *Ηθικής*, το οποίο κατ' εξαίρεση προς τα προηγούμενα δεν αρχίζει με παράθεση ορισμών, καθώς οι προτάσεις του παραπέμπουν σε προτάσεις όλων των προηγούμενων μερών και στους πρώτους ορισμούς.

Ο Σπινόζα στους ορισμούς του πρώτου μέρους θέτει και εξηγεί τις βασικές αρχές της φιλοσοφίας του, στις οποίες συχνά παραπέμπει κατά την ανάπτυξη του έργου· οι αρχές αυτές ορίζουν το ίδιο το έργο, αναπτύσσονται περαιτέρω και δοκιμάζονται μέσα από τα ζητήματα που τοποθετούνται στα μέρη του.

\*  
\* \*

Σώμα, πνεύμα και γνώση. Το ζήτημα για την προέλευση και τη φύση του πνεύματος αποτελεί αντικείμενο το οποίο αναπτύσσεται στο δεύτερο μέρος του έργου. Ο Σπινόζα παρουσιάζει με γεωμετρική τάξη μια «ιστορία» του ανθρώπινου πνεύματος: ποια είναι η προέλευσή του, η σχέση του με το σώμα, ποια η σχέση ιδεών και πραγμάτων (1-7): πώς λειτουργεί η φαντασία, η μνήμη (II, 14-18): πώς εξηγείται η πλάνη, πού οφείλονται οι εσφαλμένες ιδέες, πώς διακρίνονται οι αληθείς ιδέες, ποια η σχέση ανάμεσα στην αλήθεια και την πλάνη (II, 32-36): παρουσιάζει μια θεωρία για τα γένη της γνώσης (II, 37-47), για τη σχέση νου και βούλησης (48-49). Η θεωρία για τις ιδέες την οποία εισάγει ο Σπινόζα παρουσιάζει, συγχρόνως, ηθική και πολιτική σημασία, για την ελευθερία και την κοινή συμβίωση.

Ο πρώτος ορισμός που δίδεται στο δεύτερο μέρος δεν αφορά το πνεύμα αλλά το σώμα: «Με τον όρο σώμα εννοώ έναν τρόπο που εκφράζει με συγκεκριμένο και καθορισμένο τρόπο την ουσία του Θεού καθόσον θεωρείται ως εκτεταμένο πράγμα: βλ. το Πόρ. Της πρότασης 25 του μέρ. 1». Το ρήμα εννοώ χρησιμοποιείται σε πρώτο πρόσωπο, όπως ο Σπινόζα το συνηθίζει στους ορισμούς, με δεδομένο μάλιστα ότι τα ζητήματα αυτά έχουν τύχει διαφορετικών προσεγγίσεων. Για τον Σπινόζα, ένα σώμα, ως ένας τρόπος της εκτεινόμενης πραγματικότητας, είναι κάτι συγκεκριμένο, το οποίο όμως για να εννοηθεί χρειάζεται η έννοια της έκτασης. Ως τρόπος είναι μέρος της άπειρης πραγματικότητας, χωρίς την οποία δεν θα υπήρχε: γι' αυτό και ζητήματα που αφορούν το σώμα και το πνεύμα δεν καταλαμβάνουν το πρώτο αλλά το δεύτερο μέρος της *Ηθικής*.

Το σώμα αποτελεί αντικείμενο του ανθρώπινου πνεύματος: όπως διατυπώνεται στην πρόταση 13: «το αντικείμενο

της συνιστώσας το ανθρώπινο Πνεύμα ιδέας είναι το Σώμα, ήτοι ένας συγκεκριμένος εν ενεργεία υπάρχων τρόπος της Έκτασης, και τίποτε άλλο». Το ζήτημα που απασχολεί είναι πώς το πνεύμα, το οποίο είναι ιδέα ενός συγκεκριμένου πράγματος, έχει σαφή και πλήρη επίγνωση της ιδέας του αντικειμένου του, αλλά και της πραγματικότητας με την οποία συνδέεται· εάν και πώς συγκροτείται ένα ισχυρό επιχείρημα για το ζήτημα της γνώσης.

Ο άνθρωπος συνίσταται από πνεύμα<sup>35</sup> και σώμα, που είναι τρόποι των κατηγορημάτων σκέψης και έκτασης, αντιστοίχως. Ένας άνθρωπος είναι και πνεύμα και σώμα· δεν είναι ούτε μόνο πνεύμα ούτε μόνο σώμα, συμμετρικά προς την

35. Ο Σπινόζα διακρίνει τον όρο mens (πνεύμα) από τη λέξη ψυχή (anima). Όπως εξηγεί στην *Πραγματεία για τη διόρθωση του νου*, § 58, υποσημείωση [z]: «Συμβαίνει συχνά να ανακαλεί ο άνθρωπος στη μνήμη του αυτή τη λέξη ψυχή και να σχηματίζει ταυτόχρονα κάποια σωματική εικόνα της. Επειδή δε αυτά τα δύο είδωλα παρουσιάζονται συγχρόνως στο πνεύμα του, νομίζει ότι φαντάζεται και πλάθει νοερά μια σωματική ψυχή επειδή δεν κάνει διάκριση ανάμεσα στο ίδιο το πράγμα και το όνομά του. Εδώ ζητώ από τους αναγνώστες να μη βιαστούν να με αντικρούσουν, πράγμα το οποίο, όπως ελπίζω, δεν θα κάνουν εφόσον μελετήσουν με όσο γίνεται μεγαλύτερη προσοχή τα παραδείγματα καθώς επίσης και όσα θα πω στη συνέχεια».

Η λέξη ψυχή επομένως εκφράζει μια σωματική εικόνα, παριστάνοντας μια σωματική ψυχή. Ο Ντεκάρτ γράφει στην επιστολή του στον Mersenne (21.4.1641), ότι η ψυχή, σε καλά λατινικά, σημαίνει aërem, sive oris halitum (αέρας ή ανάσα, δηλαδή κάτι σωματικό). Στις *Δεύτερες απαντήσεις*, αναγνωρίζοντας ότι ο όρος αυτός υποδηλώνει σωματικότητα, θεωρεί ότι θα πρέπει να προτιμάται ο όρος mens. Πλην όμως, χρησιμοποιούσε τη λέξη ψυχή στους *Στοχασμούς*, ενώ υιοθετεί τον όρο mens στα *Principia philosophiae*.

υπόσταση, η οποία συνίσταται και από έκταση και από σκέψη. Η τοποθέτηση του Σπινόζα λαμβάνει υπόψη τόσο τις θέσεις του Ντεκάρτ όσο και του Χομπς. Για τον Ντεκάρτ, το ερώτημα «τι είμαι» ορίζεται πρωταρχικά με όρους σκέπτεσθαι· η ουσία του ανθρώπου είναι να σκέφτεται. Αντιθέτως, ο Χομπς έχει θέσει ως πρώτη και βέβαιη αρχή της γνώσης το σώμα, η οποία επιπλέον θεμελιώνει την αξία της ζωής. «Δεν είναι δυνατόν να υπάρχει σκέψη χωρίς το πράγμα που σκέφτεται, ούτε επιστήμη χωρίς το πράγμα που γνωρίζει», όπως αναφέρει στις *Αντιρρήσεις* του προς τη φιλοσοφία του Ντεκάρτ.<sup>36</sup>

Ο Σπινόζα αναγνωρίζει και ακολουθεί τη διάκριση πνεύματος-σώματος, η οποία έχει υποστηριχτεί από τον Ντεκάρτ. Όμως ο Ντεκάρτ υποστήριξε και την αλληλεπίδραση ψυχής-σώματος. Όπως, όμως, έχει οριστεί από τον Σπινόζα, «μια σκέψη οριοθετείται από μια άλλη σκέψη. Μα ένα σώμα δεν οριοθετείται από μια σκέψη ούτε μια σκέψη από ένα σώμα» (I, Ορισμός 2). Αν σώμα και πνεύμα αλληλεπιδρούσαν, θα ήταν δύο πράγματα.<sup>37</sup> Ο μονισμός του Σπινόζα υποστηρίζει

36. René Descartes, *Méditations métaphysiques. Objections et réponses*, J.-M. Beyssade και M. Beyssade (επιμ.), GF-Flammarion, Παρίσι 1979, σσ. 296 κ.ε. Επίσης, *The Philosophical Works of Descartes*, μτφρ. E.S. Haldane και G.R.T. Ross, τόμ. II, Cambridge University Press, 1970, σ. 61. Όπως διατυπώνεται σε μία βασική αντίρρηση του Χομπς, «Δεν μου φαίνεται καλός συλλογισμός να πω: σκέφτομαι, ως εκ τούτου είμαι σκέψη. Διότι, κατά τον ίδιο τρόπο, θα μπορούσα να πω: περπατώ, ως εκ τούτου είμαι περπατός» (στο ίδιο).

37. Βλ. *Ηθική* I, Ορισμός 2· βλ. επίσης, P. Gillot, «Les incidences du modèle spinoziste de l'identité psycho-physique sur certaines tentatives contemporaines de résolution du "Mind-

την ταυτότητα πνεύματος-σώματος αλλά και τη διάκρισή τους, σαν να είναι δύο «όψεις» του αυτού πράγματος.

Για τον Σπινόζα, όπως είδαμε, εάν δεν υπάρχει σώμα, δεν υπάρχει πνεύμα, όπως και στον Χομπς. Πρέπει να διευκρινιστεί ότι, για τον Σπινόζα, το ανθρώπινο σώμα δεν κατανοείται ως αιτία του ανθρώπινου πνεύματος και των ιδεών του. Οι ιδέες αποτελούν τρόπους του κατηγορήματος της Σκέψης· το μορφικό είναι τους έχει ως αίτιο «όχι τα ίδια τα ιδεατά, ήτοι τα πράγματα που γίνονται αντιληπτά, αλλά τον ίδιο τον Θεό καθόσον είναι σκεπτόμενο πράγμα» (II, 5). Με πολύ απλά λόγια, η προέλευση του πνεύματος χρειάζεται να αναζητηθεί στο θεϊκό κατηγορήμα της Σκέψης· ας σημειωθεί ότι ο Θεός είναι εμμενές αίτιο και όχι υπερβατικό: Θεός ή Φύση. Το πνεύμα, λοιπόν, αποτελεί ιδέα ενός σώματος, αλλά η μορφή, ή το είδος, της ιδέας αυτής κατανοείται με όρους σκέπτεσθαι και όχι ως αποτέλεσμα του αντικειμένου της, δηλαδή του σώματος.

Τι είναι ιδέα; «Με τον όρο ιδέα εννοώ ένα εννόημα του Πνεύματος που σχηματίζεται από το Πνεύμα λόγω του ότι είναι σκεπτόμενο πράγμα» (II, Ορισμός 3). Στην επεξήγηση του ορισμού, ο Σπινόζα υπογραμμίζει την ενεργητικότητα που περιλαμβάνεται στην ιδέα αυτή. Το ανθρώπινο πνεύμα σκέφτεται, θεωρείται ως μια ενεργητική μορφή, είναι ιδέα και αναπτύσσει άλλες ιδέες κατά την ενεργοποίησή του. Η ενεργητικότητα που αποδίδεται στις ιδέες τις αντιδιαστέλλει από τη θεώρησή τους σαν βουβές εικόνες, όπως τις είχε παρομοιάσει ο Ντεκάρτ (βλ. II, 48 και 49, Σχόλιο).

Μια πρόταση η οποία έχει απασχολήσει έντονα συζητή-

Body”», στο L. Vinciguerra (επιμ.), *Quel Avenir pour Spinoza?*, Kimé, Παρίσι 2001, σ. 143.

σεις, μελέτες και ερμηνευτικές προσεγγίσεις είναι η εξής: *Η τάξη και η σύνδεση των ιδεών είναι ίδια με την τάξη και τη σύνδεση των πραγμάτων* (II, 7). Από όποιο κατηγορήμα κι αν ερμηνεύσουμε τη φύση, μέσω της σκέψης ή της έκτασης, θα ανακαλύψουμε την ίδια τάξη και την ίδια αλληλουχία αιτιών. Μπορεί όμως να θεωρηθεί ότι οι ιδέες και τα πράγματα είναι σαν σε παράλληλες «γραμμές», όπου κάθε ιδέα αντιστοιχεί σε ένα πράγμα; Στην πρόταση όμως δεν διατυπώνεται ότι οι ιδέες είναι ίδιες με τα πράγματα· επομένως, η ταύτιση θα πρέπει να αφορά την τάξη και τη σύνδεση ιδεών και πραγμάτων.<sup>38</sup>

Η παραπάνω περίφημη πρόταση 7 έχει δώσει αφορμή να υποστηριχτεί η θεωρία της «παραλληλίας», από την άποψη ότι οι τρόποι κάθε κατηγορήματος παρουσιάζονται συγχρόνως· ό,τι δηλαδή συμβαίνει στο σώμα παρουσιάζεται «συγχρόνως» και στο πνεύμα.<sup>39</sup> Θα πρέπει, όμως, να σημειώσουμε ότι εντοπίζεται μια «αδιαφάνεια» μεταξύ σκέψης και έκτασης και των αντίστοιχων τρόπων τους, με δεδομένο μάλιστα ότι είναι εσφαλμένο να λεχθεί ότι ένας τρόπος σκέψης είναι εκτεινόμενος.<sup>40</sup>

Στο *Πόρισμα* της πρότασης 7 διατυπώνεται η *ισότητα*

38. Βλ. P. Macherey, *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La seconde partie*, PUF, Παρίσι 1997, σσ. 72 κ.ε.

39. Ο «παραλληλισμός» των κατηγορημάτων εκφράστηκε αρχικά από τον Leibniz, *Considérations sur la doctrine d'un esprit universel*, στο *Die Philosophische Schriften Leibniz*, C.I. Gerhardt (επιμ.), Βερολίνο 1875-1890, τόμ. VI, σ. 533, 1.16.

40. Βλ. M. Della Rocca, «Spinoza's argument for the Identity Theory», *The Philosophical Review*, 102, No 2 (Απρίλιος 1993), σ. 210.

της δύναμης του σκέπτεσθαι και του ενεργείν. Η ισότητα, ή ισοδυναμία, σκέψης και πράξης, όπως αντιλαμβανόμαστε, οφείλεται στην «ίδια τάξη και σύνδεση» στην οποία αμφοτέρως υπάγονται, ενώ καθεμιά διακρίνεται από την άλλη. Η σκέψη δεν ανάγεται στην πράξη και, αντιστρόφως, η πράξη δεν υπάγεται στη σκέψη. Ένα πρόβλημα που ανήκει στο σκέπτεσθαι εξηγείται και επιλύεται με τους δικούς του όρους, δεν επιλύεται με την παρέμβαση μιας φυσικής ενέργειας και, αντιστρόφως. Όμως, ένα ζήτημα θεωρητικής τάξεως είναι συγχρόνως και πρακτικής, χωρίς όμως να συγχέεται η πρακτική με τη θεωρητική έκφραση των όρων του. Η διακρίτοτητα καθενός φαίνεται ότι παρουσιάζεται ως ένας περιορισμός με τον οποίο αποφεύγεται η εντύπωση ότι η σκέψη μπορεί να παρέμβει σε ένα σώμα, και αντιστρόφως, ή να υπαχθεί και να χρησιμοποιηθεί το ένα από το άλλο. Το Πόρισμα της πρότασης 7 οδηγεί στην ηθική και πολιτική «όψη» της επιστημολογίας του Σπινόζα ως συνέπεια της διάταξης των θεωρητικών όρων.

Το ζήτημα της γνώσης. Ένα ερώτημα που μπορεί να τεθεί είναι εάν ο κόσμος των φυσικών αντικειμένων είναι ευθέως προσβάσιμος από το ανθρώπινο πνεύμα. Για τον Σπινόζα, «το Πνεύμα και το Σώμα είναι ένα και το αυτό Άτομο που συλλαμβάνεται άλλοτε υπό το κατηγορημα της Σκέψης και άλλοτε υπό το κατηγορημα της Έκτασης» (II, 21, Σχόλιο). Το αντικείμενο της γνώσης, της ιδέας του πνεύματος, είναι μια ιδέα και όχι το ίδιο το φυσικό αντικείμενο, δηλαδή το αντικείμενο του πνεύματος είναι το σώμα ως ιδέα. Η «αντικειμενική ουσία» του πνεύματος, το αντικείμενό του, αποτελεί μια συγκεκριμένη ιδέα. Γνωρίζουμε λοιπόν τα υλικά πράγματα μέσα από τις ιδέες που τα αναπαριστούν, καθώς σκεφτόμαστε και ενεργούμε.

Η γνώση παρουσιάζεται ως μια προοδευτική διαδικασία, κατά την οποία παράγονται εργαλεία-ιδέες, όπως έχει εκτεθεί στην *Πραγματεία για τη διόρθωση του νου*.<sup>41</sup> Οι ιδέες είναι τόσο πιο τέλειες όσο είναι ισοδύναμες πραγματικών αντικειμένων. Γνωρίζουμε κάτι εφόσον είμαστε σε θέση να εξηγήσουμε πώς από μια αιτία παράγεται ένα αποτέλεσμα. Μια ιδέα είναι αληθής εφόσον ενέχει το γνώμονα επαλήθευσής της, δηλαδή εφόσον ένα αντικείμενο ορίζεται διά της παραγωγικής αιτίας του. Για παράδειγμα, εφόσον ορίζω έναν κύκλο διά της αιτίας παραγωγής του, ο κύκλος που έχω στο νου μου και ο κύκλος που υπάρχει στη φύση, ενώ δεν μοιάζουν, είναι ισότιμοι. Η γνώση δεν προέρχεται από αντιπαραβολή ιδεών με φυσικά αντικείμενα, σαν να υπήρχε σχέση ομοιότητας μεταξύ τους. Επίσης, οι ιδέες του πνεύματος δεν δίνουν μορφή σε ένα εξωτερικό αντικείμενο, όπως η ανθρώπινη φαντασία έπλασε τον Θεό να δίνει μορφή στην ύλη. Το ανθρώπινο πνεύμα συλλαμβάνει ιδέες, οι οποίες γίνονται αντικείμενο αναστοχασμού (*reflexio*) από το ίδιο το πνεύμα, που νοείται και το ίδιο ως ιδέα, σαν μια μορφή ενεργητικότητας με την οποία παράγονται τα ανάλογα, ή ταιριαστά προς το αντικείμενό του, εννοιακά εργαλεία.

Πώς διακρίνεται η βεβαιότητα των ιδεών του πνεύματος;

41. Στην *Πραγματεία για τη διόρθωση του νου* (§ 32, σσ. 37-38), διαβάζουμε τα εξής: «Ο νους, χάρη στην εγγενή του ισχύ (*vis*), κατασκευάζει για δική του χρήση διανοητικά εργαλεία, με τα οποία αποκτά κι άλλη ισχύ για άλλα διανοητικά έργα, από αυτά δε τα έργα δημιουργεί άλλα πάλι εργαλεία ή αποκτά την απαιτούμενη τεχνική δύναμη για όποια ακόμη περαιτέρω διερεύνηση, και έτσι συνεχίζει να προχωρά κατά στάδια ώσπου να φτάσει στον κολοφώνα της σοφίας».



Το ζήτημα αυτό τοποθετείται με όρους ιδεών, εκ των οποίων θεμελιώδης είναι η «ταιριαστή» ιδέα (*idea adaequata*). Βάσει του ορισμού της (II, Ορισμός 4), η «ταιριαστή» ιδέα είναι καθαρό εννόημα του πνεύματος, ορίζεται από αυτό το ίδιο, και η βεβαιότητά της δεν εξαρτάται από την ομοιότητά της με ένα εξωτερικό αντικείμενο· συγκροτείται εν αφαιρέσει σύγκρισης ή αντιπαραβολής με ένα φυσικό αντικείμενο, εν αφαιρέσει ενός εξωτερικού προτύπου. Αυτό υπογραμμίζει την αρετή, ή ελευθερία, του πνεύματος, την ενεργητικότητά του. Το αξίωμα της σχολαστικής φιλοσοφίας «*adaequatio rei et intellectus*» παρέπεμπε σε ένα εξωγενές κριτήριο βεβαιότητας της ιδέας με το πράγμα,<sup>42</sup> δηλαδή με ένα εξωτερικό φυσικό αντικείμενο. Ο Σπινόζα δεν χρησιμοποιεί το ουσιαστικό *adaequatio*, που παρέπεμπε στην αντιστοιχία πράγματος και νου, αλλά το επίθετο *adaequata*, ως προσδιορισμό, ή ιδιότητα, της ιδέας. Στη θεωρία του, ο γνώμονας αληθείας αποτελεί ζήτημα που κατεξοχήν αφορά την ίδια την ιδέα, την οργάνωση και την ανάπτυξή της. Μια ιδέα είναι σαφής, διακριτή, ή «ταιριαστή» (*adaequata*), εφόσον εμπεριέχει το αίτιο ή τον λόγο παραγωγής του αντικειμένου της· από αυτή την άποψη μπορεί να θεωρηθεί ότι συμφωνεί με το αντικείμενο στο οποίο αναφέρεται. Επιπλέον, μπορεί να αναλυθεί στις αιτίες στις οποίες αναφέρεται. Οι δε «αταίριαστες» ιδέες θεωρούνται «σαν συνέπειες, δίχως προκείμενες, τουτέστιν (όπως είναι αυτονόητο) συγκεχυμένες ιδέες» (II, 28, Απόδειξη).<sup>43</sup> Ο Σπινόζα αναφέρεται στις προκείμενες σαν

42. Βλ. Gueroult, *Spinoza II. L'âme*, Aubier-Montaigne, Παρίσι 1974, σσ. 22-23.

43. Βλ. II, 35: «Το ψεύδος έγκειται σε μια στέρηση γνώσης την οποία ενέχουν οι αταίριαστες ιδέες, ήτοι οι ακρωτηριασμένες

τις αιτίες ή τους λόγους του συμπεράσματος. Μια ταιριαστή ιδέα περιέχει με σαφήνεια και με ακρίβεια τους λόγους του αντικειμένου στο οποίο αναφέρεται. Οι ταιριαστές ιδέες, όπως οι ορισμοί, περιέχουν τη δικαιολόγηση και τους λόγους τους αυτοτελώς, χωρίς να ανάγονται ή να εξαρτώνται από φυσικά αντικείμενα. Το ιστορικά νέο και σύνθετο νόημα της ιδέας αυτής, με την οποία αναδιατυπώνεται το ζήτημα της αλήθειας, έχει αποτελέσει αντικείμενο πολλών μελετών και συζητήσεων, που υπερβαίνουν τα όρια αυτής της εισαγωγής.

Όπως αναφέραμε, το ανθρώπινο πνεύμα θεωρείται ότι είναι ιδέα· ως ιδέα ενός σώματος διαφέρει από ένα άλλο πνεύμα, το οποίο είναι ιδέα ενός άλλου σώματος. Το πνεύμα ως ιδέα ενός σώματος ενέχει τη γνώση του αντικειμένου του (βλ. II, 11 και 12), χωρίς όμως αυτό να συνεπάγεται αυτομάτως ότι αυτή η ιδέα είναι διακριτή και σαφής. Ένα σώμα μπορεί να είναι απλό, μπορεί να είναι σύνθετο, αποτελούμενο από πολλά άλλα σώματα (βλ. II, 13). Όσο πιο σύνθετο είναι ένα άτομο, δηλαδή όσο μεγαλύτερη ικανότητα διαθέτει να ενεργεί και να παθαίνει περισσότερα συγχρόνως και όσο οι

και συγκεχυμένες». Στο σχόλιο, αναφέρεται και το εξής παράδειγμα: «όταν κοιτάζουμε τον ήλιο φανταζόμαστε πως απέχει από μας περίπου διακόσια πόδια, πλάνη που δεν έγκειται μόνο σε αυτή τη φανταστική παράσταση, αλλά στο ότι όσο τον φανταζόμαστε έτσι αγνοούμε την αληθή του απόσταση και το αίτιο αυτής της φανταστικής παράστασης».

Η πλάνη οφείλεται στην έλλειψη γνώσης της αιτίας και της λειτουργίας της ίδιας της φαντασίας. Επιπλέον, ενώ η φανταστική παράσταση αναφέρεται σε μια εντύπωση, στην ιδέα μιας εικόνας, το πνεύμα μας επιχειρεί να την προσαρμόσει στην ιδέα του ήλιου. Έτσι, συγχέεται η αιτία με το αποτέλεσμα και προκαλούνται αταίριαστες, συγκεχυμένες και ακρωτηριασμένες ιδέες.

ενέργειές του εξαρτώνται περισσότερο μόνο από το ίδιο (II, 13, Σχόλιο) τόσο περισσότερο υπερτερεί άλλων και μπορεί να διατηρεί τη φύση και τη συνοχή του (βλ. II, 13, Λήμμα 7, Σχόλιο). Το πνεύμα ως ιδέα ενός σώματος δεν αποδίδεται αποκλειστικά και μόνο στον άνθρωπο: επιπλέον, το σώμα, όπως και το πνεύμα, μετέχει ενός συνόλου.

Το ανθρώπινο πνεύμα είναι σύνθετο από πολλές ιδέες ως ιδέα ενός συγκεκριμένου και σύνθετου σώματος. Ο Σπινόζα αναλαμβάνει να παρουσιάσει και να εξηγήσει τη «σκοτεινή» –για έναν εξωτερικό παρατηρητή– πλευρά της ανάπτυξης του πνεύματος, που παρουσιάζει ελλειπείς, ακρωτηριασμένες, συγκεχυμένες και ψευδείς ιδέες, οι οποίες προέρχονται, όπως εξηγεί, από στέρηση γνώσης (II, 35). Οι ιδέες αυτές δεν απορρίπτονται, αλλά επιχειρείται να γίνουν κατανοητές, να αποκατασταθούν, να διορθωθούν και να μετασχηματιστούν, στο πρόγραμμα ανάπτυξης της *Ηθικής*.

Ο Σπινόζα χρησιμοποιεί κοινές έννοιες τις οποίες αναμορφώνει. Οι κοινές έννοιες, «κοινές σε όλους τους ανθρώπους» (II, 38, Πρόρισμα), συμβάλλουν στη διαδικασία της γνώσης και της διάδοσής της. Οι έννοιες αυτές θα πρέπει να διακρίνονται από τις καθολικές έννοιες, και ως προς αυτό η θεωρία του Σπινόζα αποτελεί μια ιδιαίτερη συμβολή. Παράδειγμα κοινών εννοιών είναι τα αξιώματα, δηλαδή έννοιες κοινές και κατανοητές για τον καθένα, που διαφωτίζουν το νου.<sup>44</sup> Η χρήση κοινών εννοιών και η διατύπωση γνωστών και αποδεκτών αρχών συμβάλλουν στην επικοινωνία και στη

44. Ο Σπινόζα στην επιστολή προς τον Όλντενμπουργκ, Οκτώβριος 1661 (*Spinoza. Complete Works*, ό.π., σσ. 766-767), δίνει ως παραδείγματα κοινών εννοιών τα αξιώματα αλλά και τους ορισμούς.

διάδοση των ιδεών, ενώ ενισχύουν την απόδειξη των προτάσεων που διατυπώνονται. Με δυο λόγια, οι κοινές έννοιες απαιτούν μια ιδιαίτερη τέχνη, καθώς οργανώνουν το υλικό της σκέψης και εντάσσονται στην επιστημονική πειθώ. Για παράδειγμα, «Η γνώση του αποτελέσματος εξαρτάται από τη γνώση του αιτίου και την ενέχει» (I, Αξίωμα 4): «Ο άνθρωπος σκέφτεται» (II, Αξίωμα 2). Τα αξιώματα αυτά, όπως και πολλά άλλα, εισάγονται ως κοινοί τόποι, ενώ στη συνέχεια συγκροτούνται νέα επιχειρήματα για την αιτιότητα, καθώς και για το πώς ο άνθρωπος σκέφτεται.

Ο Σπινόζα διακρίνει τις ιδέες από τις εικόνες και τις λέξεις: οι ιδέες δεν είναι «σαν βουβές ζωγραφιές σε έναν πίνακα», που πλάθονται και χρησιμοποιούνται κατά βούληση. Το ανθρώπινο πνεύμα δεν ατενίζει τις ιδέες σαν να ήταν ζωγραφιές, σκέφτεται μέσα σε αυτές και μαζί τους: από αυτή την άποψη οι ιδέες εκφράζουν το είναι του ανθρώπου, τις συνθήκες ύπαρξής του, την τοποθέτησή του στον κόσμο, και ισοδυναμούν ακόμη και με πράξεις. Όπως διαβάζουμε στην τελευταία παράγραφο αυτού του δεύτερου μέρους: «Τέλος αυτή η διδασκαλία συντείνει επίσης ουκ ολίγο στην κοινή συμβίωση: καθόσον διδάσκει με ποιον τρόπο πρέπει να κυβερνώνται και να καθοδηγούνται οι πολίτες, δηλαδή όχι έτσι ώστε να υπηρετούν δουλικά, αλλά έτσι ώστε να ενεργούν ελεύθερα όσα είναι άριστα» (II, 49, Σχόλιο).

\*  
\* \*

*Γεωμετρία των παθών και δύναμη.* Στον Πρόλογο του τρίτου μέρους ο Σπινόζα αναφέρει ότι πρόκειται να πραγματευτεί «τη φύση και την ισχύ των συναισθηματικών Επηρειών και τη δύναμη του Πνεύματος πάνω τους [...], θεωρώντας τις ανθρώπινες ενέργειες και ορέξεις ακριβώς σαν να επρό-

κειτο για Ζητήματα γραμμών, επιπέδων ή σωμάτων». Ο Σπινόζα δανείζεται από τους αρχαίους γεωμέτρους τον τρόπο τοποθέτησης και επίλυσης προβλημάτων. Τα πάθη αποτελούν ένα σύνθετο ζήτημα, το οποίο πρέπει να αναχθεί σε απλά στοιχεία για να βρει λύση.

Το ζήτημα ανάγεται σε δύο βασικούς όρους, την προσπάθεια (*conatus*) και τον επηρεασμό (*affectio*),<sup>45</sup> που αποτελούν βασικούς λόγους ή αιτίες βάσει των οποίων εξηγείται το πρόβλημα και οδηγείται στη λύση του, την απελευθέρωση του ανθρώπου και την ηθικοποίησή του. Οι συναισθηματικές επήρειες αποτελούν συνάρτηση της προσπάθειας (*conatus*) κάθε πράγματος και των επηρεασμών του στο σώμα, «συγχρόνως» δε (*simul*) και στο πνεύμα. Αυτούς τους δύο βασικούς όρους θα πρέπει να τους διακρίνουμε.

45. Η συναισθηματική επήρεια, βάσει της περιγραφής του τρόπου παραγωγής της, έπεται του επηρεασμού (: *affectio*: βλ. III, Ορισμός 3). Ο δε επηρεασμός εκφράζεται τόσο στο σώμα όσο και στις ιδέες του πνεύματος. Η συναισθηματική επήρεια αναπτύσσεται στο σώμα και συγχρόνως στο πνεύμα. Αντίθετα, για τον Ντεκάρτ, «ό,τι είναι πάθος για την ψυχή είναι γενικά ενέργεια στο σώμα» (René Descartes, *Τα πάθη της ψυχής*, μτφρ. Γ. Πρελορέντζος, Κριτική, Αθήνα 1996, άρθρο 2, σ. 96).

Η λέξη επηρεασμός αποδίδει τον όρο *affectio* και ως συναισθηματική επήρεια αποδίδεται το *affectus*. Στην ορολογία του Σπινόζα, χρησιμοποιείται μια οικογένεια λέξεων, *affectio*, *affectus*, *afficere*, *affici*, που προβληματίζει ως προς την απόδοσή της σε κάθε γλώσσα, γι' αυτό και παρουσιάζονται πολλές και διαφορετικές αποδόσεις. Σε παλαιότερες δοκιμές, στη χώρα μας, ο όρος *affectus* έχει αποδοθεί ως *αίσθημα*, *συναίσθημα* αλλά και ως *πάθημα*. Το *affectio* έχει αποδοθεί ως *διάθεση*, *τροποποίηση*, αλλά και ως *πάθηση*.

Η λέξη *επηρεασμός* (*affectio*) παρουσιάζει συγγένεια με τη λέξη *συναίσθηματική επήρεια* (*affectus*). Ο επηρεασμός υποδηλώνει μια τροποποίηση ή μεταβολή ενός πράγματος, του σώματος και του πνεύματος, ως αποτέλεσμα της επενέργειας την οποία δέχεται από κάτι άλλο και αντανακλά σε κάποιον βαθμό. Το κρίσιμο ερώτημα είναι πώς οι επηρεασμοί μπορούν να επενεργούν θετικά, πώς τα πάθη μπορούν να μετατρέπονται σε ενεργητικές δυνάμεις – ζήτημα που απασχολεί την ψυχολογία και την πολιτική θεωρία του Σπινόζα.

Σε αυτό το κρίσιμο ερώτημα ουσιώδη ρόλο παίζει ο όρος *conatus*. Η *προσπάθεια*, όπως αποδίδεται στην παρούσα μετάφραση ο όρος *conatus*, εκφράζει την τάση κάθε πράγματος να εμμένει στο είναι του, και αποτελεί θεμελιώδη όρο για την ανάπτυξη της *Ηθικής*, προσθέτοντας δύναμη και κίνηση στο εσωτερικό της γεωμετρικής δομής της.<sup>46</sup> Για τον Σπινόζα,

46. Αυτή η πρόταση μπορεί να θεωρηθεί ότι παραπέμπει στον πρώτο φυσικό νόμο της καρτεσιανής φυσικής, σύμφωνα με τον οποίο (κάθε πράγμα, στο βαθμό που μπορεί, παραμένει (*perseveret*) πάντα στην ίδια κατάσταση· κι έτσι ό,τι άπαξ κινείται, συνεχίζει πάντα να κινείται». Όπως συνοψίζεται στο άρθρο 43 των *Principia*: «[...] η δύναμη ενός σώματος να ενεργεί εναντίον άλλου, ή να ανθίσταται στην ενέργεια του άλλου συνίσταται μόνο στο εξής, ότι κάθε πράγμα τείνει (*conatur*), όσο μπορεί, να παραμένει στην ίδια κατάσταση στην οποία είναι, όπως έχει διατυπωθεί στον πρώτο νόμο». Το *conatus* στη γαλλική μετάφραση των *Principia* αποδίδεται ως *tendance*: θα ήταν εσφαλμένο να αποδοθεί ως *προσπάθεια*, διότι τότε θα υπονοούνταν ότι ένα πράγμα δεν έχει από μόνο του την τάση να κινείται, αλλά ότι κινείται λόγω κάποιας πρόθεσης και σκέψης: μια αντίληψη που δεν ισχύει για τη νέα φυσική, όπως και για τη φυσική του Χομπς.

Για τη σχέση ανάμεσα στο *conatus* στον Ντεκάρτ και τον

«κανένα πράγμα δεν έχει μέσα του κάτι από το οποίο να μπορεί να καταστραφεί, ήτοι που να αίρει την ύπαρξή του πράγματος (κατά την Πρότ. 4 τούτου): αλλά απεναντίας, αντιτίθεται σε καθετί που μπορεί να άρει την ύπαρξή του, [...] ως εκ τούτου προσπαθεί, όσο μπορεί και εξαρτάται από το ίδιο, να εμμένει στο είναι του» (III, 6, Απόδειξη). Διευκρινίζεται, λοιπόν, ότι η προσπάθεια ή τάση ενός πράγματος να εμμένει στο είναι του ενέχει και την αντίσταση σε ό,τι το καταστρέφει. Ένα πράγμα δεν τείνει απλώς στη διατήρηση της κατάστασης στην οποία βρίσκεται, αλλά επιπλέον αναπτύσσει αντίσταση σε ό,τι θα προκαλούσε εμπόδιο στην ύπαρξή του. Συμμετρικά προς τη σχέση πνεύματος-σώματος, η προσπάθεια εμμονής στο είναι εκδηλώνεται τόσο ως πνευματική όσο και ως σωματική πρακτική δύναμη προς την αύξηση της ενέργειας ενός όντος. Παρουσιάζει δε αναφορικό χαρακτήρα: ένα άτομο αναφέρεται στο δικό του είναι και αντιστέκεται σε ό,τι το καταστρέφει. Η εμμονή στο είναι έχει την ισχύ φυσικού νόμου. Ο άνθρωπος αποτελεί μέρος της φύσης, υπάγεται στους φυσικούς νόμους, κατεξοχήν στο νόμο της διατήρησης της ζωής που ισχύει για όλα τα πράγματα, και δεν είναι «κράτος εν κράτει».

Η ουσία του ανθρώπου δεν τείνει μόνο στην απλή αυτοσυντήρηση, αλλά εκφράζεται και στην προσπάθεια του πνεύματος να κατανοεί (*conatus intelligendi*), να σχηματίζει όσο το δυνατό πιο ευκρινείς και πρόσφορες ιδέες (IV, 26). Η εμμενής έφεση του πνεύματος να εννοεί αποτελεί καινοτομία της θεωρίας του Σπινόζα και δίνει ένα κλειδί για το πρόβλη-

Σπινόζα, βλ. ενδεικτικά, D. Garber, «Descartes and Spinoza on Persistence and Conatus», *Studia Spinozana* (10), Künigshausen & Neumann 1994, σ. 45.

μα της μετάβασης από τις ελλειπείς και περιορισμένες ιδέες στις έννοιες του λόγου, γι' αυτό και θεωρείται ως θεμέλιο της αρετής.<sup>47</sup>

Στη μεταφυσική φυσική του Ντεκάρτ, ο όρος *conatus* εκφράζει την τάση, ή ροπή, ενός απλού σώματος για διατήρησή του στην κατάσταση στην οποία βρίσκεται. Στον Χομπς, εκφράζει επίσης έναν γενικό νόμο, την τάση ή ροπή ενός σώματος προς κίνηση, στην οποία βασίζεται η φυσική τάση για αυτοσυντήρηση, και αποκτά ύψιστη σημασία στο Δίκαιο και στη νομιμοποίηση του δικαιώματος για την προστασία της ζωής, αλλά και του δικαιώματος αντίστασης. Στον Σπινόζα, η προσπάθεια κάθε πράγματος να εμμένει στο είναι του αποτελεί επίσης φυσικό νόμο και αποδίδεται σε κάθε πράγμα· όμως, δεν αναγνωρίζεται μόνο στο σώμα –όπως στον Ντεκάρτ και στον Χομπς–, αλλά και στο πνεύμα· επιπλέον, δεν οφείλεται σε ένα υπερβατικό αίτιο, όπως στον Ντεκάρτ, αλλά το αίτιό της είναι εμμενές· επίσης, ενέχει δύναμη, η οποία μάλιστα μπορεί να μετασχηματίζεται.<sup>48</sup>

47. Βλ. *Ηθική* IV, 26· επίσης Y. Yovel, «Transcending Mere Survival: From *Conatus* to *Conatus Intelligendi*», Y. Yovel (επιμ.), *Desire and Affect. Spinoza as Psychologist*, Little Room Press, Νέα Υόρκη 1999, σσ. 45-62.

48. Πολλοί μελετητές του Σπινόζα έχουν προτιμήσει να αφήσουν αμετάφραστο τον όρο *conatus*· και τούτο διότι αν και η λέξη αυτή δεν εισάγεται από τον Σπινόζα, εντούτοις αποκτά ένα ιστορικά νέο και σύνθετο νόημα, καθώς μάλιστα παρουσιάζει μια δύναμη ανάπτυξης αλλά και εξατομίκευσης σε κάθε πράγμα. Η απόδοσή του ως «έφεση», όπως είχε σκεφτεί ο καθηγητής Π. Καλλιγιάς, στο σεμινάριο που είχε διοργανωθεί στο ΜΙΘΕ, από τον ίδιο και τον καθηγητή Σ. Βιρβιδάκη, με θεματικό αντικείμενο τα δοκίμια της παρούσας μετάφρασης, το εαρινό εξάμηνο του



Με δυο λόγια, η προσπάθεια (conatus) στον Σπινόζα είναι εμμενής, δυναμική και βάσει αυτής ένα ον δεν καταστρέφεται από μόνο του· τα αίτια καταστροφής δεν θα πρέπει να αναζητηθούν στην ανθρώπινη φύση ή ουσία. Η προσπάθεια (conatus) αποτελεί ένα παράδειγμα έννοιας, η οποία αναπτύσσεται. Όμως, το εγχείρημα του Σπινόζα σχετικά με την πρόοδο της εμμενούς δύναμης και το μετασχηματισμό της σε έλλογη δύναμη και αρετή είναι σύνθετο. Ο «μηχανισμός» τον οποίο δίνει ο Σπινόζα για τη «μείωση» της αντίθεσης ανάμεσα στην επιθυμία και τον Λόγο, για τη μετάβαση από την τυφλή επιθυμία για αυτοσυντήρηση στην έλλογη προσπάθεια, απαιτεί ιδιαίτερη προσοχή στο σύνολο και στις λεπτομέρειες της τάξης του λόγου.

Η προσπάθεια ενός πράγματος να εμμένει στο είναι του θεωρείται συνώνυμη της όρεξης· εφόσον αναφέρεται «στο Πνεύμα και το Σώμα συγχρόνως καλείται Όρεξη». Ανάμεσα στην όρεξη και την επιθυμία δεν θεωρείται ότι υπάρχει καμιά διαφορά, «εκτός του ότι η Επιθυμία τις περισσότερες φορές αναφέρεται στους ανθρώπους καθόσον έχουν συνείδηση των ορέξεών τους και για το λόγο αυτό μπορεί να οριστεί ως εξής: *Η Επιθυμία είναι όρεξη με συνείδηση αυτής*» (III, 9, Σχόλιο).<sup>49</sup>

2004, παρουσιάζει αρκετά πλεονεκτήματα, υποδηλώνοντας την αυτόνομη, και αυτόματη, τάση ενός όντος να διατηρεί το είναι του.

49. Φαίνεται ότι στη θεωρία του Σπινόζα δεν θεματοποιείται η ασύνειδη επιθυμία, όπως στον Φρόντ (βλ. Ch. Jaquet, *L'unité du corps et de l'esprit. Affects, actions et passions chez Spinoza*, PUF, Παρίσι 2004, σσ. 113 κ.ε.). Εξάλλου, το ανθρώπινο πνεύμα είναι ιδέα σώματος ενεργώς υπάρχοντος, έχει την ιδέα του σώματος και των επηρεασμών του (II, 22 και 23). Τούτο όμως δεν σημαίνει ότι έχει πραγματική και πλήρη συνείδηση, εκείνη που θα πρέπει

Η επιθυμία, η χαρά και η λύπη είναι πρωταρχικές συναισθηματικές επήρειες, κατανοούνται με όρους δύναμης, και είναι βασικές για την εξήγηση των άλλων. Η χαρά ορίζεται ως ένα πάθος με το οποίο το Πνεύμα μεταβαίνει σε μεγαλύτερη τελειότητα, ενώ ως λύπη νοείται ένα πάθος με το οποίο το πνεύμα μεταβαίνει σε μικρότερη τελειότητα (III, 11, Σχόλιο). Από τη λύπη έπεται μια σειρά άλλων συναισθηματικών επηρειών, όπως η αποστροφή, το μίσος, ο φόβος, η απελπισία, η τύψη, η συμπόνια, η ταπεινότητα και η ποταπότητα, η αιδώς, η αισχύνη, κ.λπ. Πλην όμως, «[...] όσο μεγαλύτερη είναι η Λύπη, με τόσο μεγαλύτερη δύναμη ενέργειας θα προσπαθήσει ο άνθρωπος να απομακρύνει αντιθέτως τη Λύπη» (III, 37, Απόδειξη).

Η χαρά, όπως αναφέραμε, ορίζεται ως πάθος διά του οποίου η δύναμη ενέργειας του σώματος αυξάνεται ή βοηθείται (III, 11 και Σχόλιο). Καλό για τον Σπινόζα είναι ό,τι βοηθάει στην αύξηση της δύναμης (IV, Ορισμός 1, και Πρόταση 29). Η δύναμη του ανθρώπου βοηθάται ακόμη περισσότερο, εφόσον βρίσκεται με άτομα που συμφωνούν με τη φύση του (IV, Κεφάλαιο 7). Όπως υποστηρίζεται, «δεν υπάρχει τίποτε ωφελιμότερο για τον άνθρωπο, για να συντηρήσει το είναι του και να καρπωθεί την έλλογη ζωή, από τον άνθρωπο που καθοδηγείται από τον λόγο» (IV, Κεφάλαιο 9).

Οι δύο τελευταίες προτάσεις του τρίτου μέρους της *Ηθικής* αναφέρονται στις συναισθηματικές επήρειες του ανθρώπου καθόσον ενεργεί. Η πηγή τους είναι η επιθυμία και η χαρά. Η διαφορά τους σε σχέση με τα πάθη είναι ότι στις

να συνδυάζει την αυτοσυνείδηση, τη συνείδηση του Θεού και των πραγμάτων, όπως παρουσιάζεται στο τελευταίο σχόλιο του πέμπτου μέρους της *Ηθικής*.

ενεργητικές συναισθηματικές επήρειες το πνεύμα συλλαμβάνει (*concipitur*) τον εαυτό του και τη δύναμή του να ενεργεί (III, 58, Απόδειξη). Στο εκτενές σχόλιο της πρότασης 59, ο Σπινόζα δίδει τη νέα σειρά των ενεργητικών επηρειών του πνεύματος, που βασίζονται στην ανδρεία (*fortitudo*). Η ανδρεία αποτελεί μια νέα αρχή από την οποία παράγονται η *ευψυχία*<sup>50</sup> και η *γενναιοφροσύνη*. Στην *ευψυχία* αναφέρονται *ενέργειες που αποβλέπουν στην ωφέλεια μόνο του ενεργούντος, ενώ στη γενναιοφροσύνη όσες αποβλέπουν στην ωφέλεια του άλλου*. Ο λεπτός όσο και σύνθετος μηχανισμός ο οποίος εκτίθεται και αναπτύσσεται στο πλαίσιο της αποδεικτικής δομής καταλήγει στις ενεργητικές συναισθηματικές δυνάμεις που συνιστούν αρετές, ατομικές και κοινωνικές.

\*  
\* \*

Στο τέταρτο μέρος της *Ηθικής*, εξετάζεται το κρίσιμο όσο και σύνθετο ζήτημα «Περί της ανθρώπινης δουλείας, ήτοι περί της ισχύος των συναισθηματικών επηρειών». Αποτελεί συνέχεια του προηγούμενου μέρους, εμβαθύνοντας στη «σκοτεινή» πλευρά του Λόγου, στην ανθρώπινη αδυναμία σε συνθήκες αβεβαιότητας του βίου· σε αυτό το πλαίσιο της εμπειρικής πραγματικότητας θεματοποιούνται ζητήματα πρακτικής φιλοσοφίας. Η δουλεία ορίζεται ως «αδυναμία του ανθρώπου να μετριάσει και να καταστείλει τις συναισθηματικές επήρειες» (IV, Πρόλογος). Πλην όμως, ο αυτοέλεγχος δεν μπορεί να επιτευχθεί βάσει κάποιου υποδείγματος· η

50. Βλ. *Ηθική* IV, 69, Πόρισμα: «Ο ελεύθερος άνθρωπος λοιπόν οδηγείται με εξίσου μεγάλη Ευψυχία στην έγκαιρη φυγή και στη μάχη· ήτοι ο ελεύθερος άνθρωπος επιλέγει τη φυγή με την ίδια Ευψυχία, ήτοι θάρρος, με την οποία επιλέγει και τον αγώνα».

τελειότητα, το καλό και το κακό, αποτελούν καθολικές ιδέες, επινοήσεις φανταστικών υποδειγμάτων, προς μίμηση ή αποφυγή. Βάσει αυτών, η ηθική πράξη θα ήταν έργο φαντασίας και μίμησης, οι αξιολογικές προτάσεις δεν θα βασιζόνταν σε κάποιο αξιόπιστο κριτήριο και ελέγξιμο από τον ίδιο τον δρώντα.

Ο Σπινόζα υπογραμμίζει ότι μόνη της η γνώση δεν αποδεικνύεται τόσο ισχυρή απέναντι σε προβλήματα ακρασίας και αδυναμίας εφαρμογής του πρακτικού λόγου. Όπως το συνοψίζει ο στίχος που παρατίθεται από τη *Μήδεια* του Ευριπίδη: «Βλέπω τα καλύτερα και επικροτώ, ακολουθώ τα χειρότερα» (βλ. IV, 17). Ακόμη και στην ευτυχή περίπτωση κατά την οποία κάποιος γνωρίζει, μπορεί να είναι δυστυχής και η γνώση να τον κάνει δυστυχέστερο. Εντούτοις, από μόνο του ένα άτομο, δυνάμει του *conatus*, εμμένει, όσο μπορεί, στο είναι του, κατανοεί και βελτιώνεται. Ο ορθός λόγος (*recta ratio*) αφορά την πράξη και εγγράφεται στο πλαίσιο των όρων που συνιστούν την πραγματικότητα και επηρεάζουν την τάση και τη δύναμη, ή αρετή, του ατόμου να εμμένει στο είναι του.

Οι θεωρητικοί όροι εξέτασης του ζητήματος της δουλείας και της δυνατότητας ελευθερίας δίνονται στους οκτώ ορισμούς, οι οποίοι έπονται της εκτεταμένης εισαγωγής. Οι δύο πρώτοι αφορούν τι είναι καλό και κακό, στις πραγματικές συνθήκες ύπαρξης. Ο τρίτος και τέταρτος αναφέρονται στη δυνατότητα και την ενδεχομενικότητα, που εγγράφονται στις συνθήκες αβεβαιότητας της εμπειρικής πραγματικότητας, όπου καλείται η εφαρμογή του πρακτικού λόγου. Ας σημειωθεί ότι ένας βασικός παράγοντας που καθόριζε την οικονομική και κοινωνική ζωή στο Άμστερνταμ ήταν το χρηματιστήριο, του οποίου είχε εμπειρία ο Σπινόζα. Το ζή-

τημα αυτό, της πιθανότητας, ως υπενθυμίσουμε, είχε αποτελέσει αντικείμενο μιας μικρής πραγματείας του Σπινόζα. Ο πέμπτος και ο έκτος ορισμός αναφέρονται σε συναισθηματικές επήρειες που συνιστούν πάθη, όπως η τρυφηλότητα και η φιλαργυρία, που παρουσιάζουν συνάφεια με την εμπειρία της αβεβαιότητας του πλαισίου των πιθανοτήτων. Ο δε τελευταίος αναφέρεται στην αρετή και δύναμη, ως συνώνυμους όρους που αποδίδονται στην ουσία του ανθρώπου, ο οποίος κατορθώνει να αυτοκαθορίζεται, να ενισχύσει ένα διαφορετικής τάξης και κατεύθυνσης αίτιο προς τους συγκυριακούς προσδιορισμούς της ύπαρξής του.

Η αρετή εκφράζει τη δυνατότητα έλλογης μετεξέλιξης της ατομικής προσπάθειας σε συλλογική, χωρίς μάλιστα την υπαγωγή της σε ένα εκ των προτέρων πρότυπο. Σύμφωνα με την τελευταία πρόταση, «ο άνθρωπος που καθοδηγείται από τον λόγο είναι πιο ελεύθερος στην πολιτεία, όπου ζει βάσει της κοινής απόφασης, παρά στη μοναξιά, όπου πειθαρχεί μόνο στον εαυτό του» (IV, 73).<sup>51</sup> Πολύ συνοπτικά, το τέταρτο μέρος «Περί δουλείας» είναι ιδιαίτερα κρίσιμο, λόγω του αντικειμένου του, ενώ η πραγμάτευσή του προετοιμάζει το τελευταίο, τη δύναμη του νου και την ανθρώπινη ελευθερία.

\*  
\* \*

*Η αιωνιότητα και η ελευθερία του ανθρώπινου πνεύματος.*  
Ο ελεύθερος άνθρωπος, δηλαδή όποιος καθοδηγείται από τον

51. Για ζητήματα που αφορούν το τέταρτο μέρος της *Ηθικής*, βλ. Y. Yovel και G. Segal (επιμ.), *Spinoza on Reason and the «Free Man»*. *Ethica 4*, Little Room Press, Νέα Υόρκη 2004· επίσης, P. Macherey, *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La quatrième partie. La condition humaine*, PUF, Παρίσι 1997.

λόγο, δεν σκέφτεται τον θάνατο (IV, 67), αντιστέκεται στο φόβο του θανάτου χάρη στη δύναμη να εμμένει στο είναι του και να εννοεί (*conatus intelligere*). Το εγχείρημα αυτό συνεχίζεται, στο πέμπτο και τελευταίο μέρος, «Περί της δύναμης του νου, ήτοι περί της ανθρώπινης ελευθερίας», ζήτημα που αντιμετωπίζεται με αποδεικτικό τρόπο στη συνέχεια της γεωμετρικής δομής. Αν και διασπάται η συνέχεια και η συνοχή του κειμένου, ας επιτραπεί να υπογραμμίσω την εξής πρόταση: *το ανθρώπινο Πνεύμα δεν μπορεί να καταστραφεί απόλυτα μαζί με το Σώμα· αλλά από αυτό παραμένει κάτι που είναι αιώνιο* (V, 23). Εφόσον όμως έχει υποστηριχθεί ότι το πνεύμα και το σώμα είναι ένα και το αυτό πράγμα και το πνεύμα έχει οριστεί ως ιδέα ενός σώματος ενεργώς υπάρχοντος, αφού το σώμα καταστραφεί, θα είναι αντιφατικό να υποστηριχθεί ότι το πνεύμα παραμένει. Πώς τότε εννοείται η αιωνιότητα του ανθρώπινου πνεύματος;<sup>52</sup>

52. Ας εξετάσουμε τον ορισμό τον οποίο έχει δώσει ο Σπινόζα στην αρχή του πρώτου μέρους: «Με τον όρο αιωνιότητα εννοώ την ίδια την ύπαρξη καθόσον συλλαμβάνουμε πως έπεται αναγκαία από μόνο τον ορισμό του αιώνιου πράγματος» (I, Ορισμός 8). Ας σημειωθεί ότι η έλλειψη άρθρων στο λατινικό κείμενο προκαλεί την αφορμή για διαφορετικές αποδόσεις. Σύμφωνα με την παραπάνω απόδοση η οποία ακολουθεί τον Γκερού (Guerot), το πράγμα έλκει την αιωνιότητά του από αυτό το ίδιο. Ο Ματερόν (Mathéron) όμως επιλέγει το αόριστο άρθρο: η ύπαρξη ενός πράγματος είναι αιώνια καθόσον συλλαμβάνουμε ότι έπεται αναγκαία από τον ορισμό ενός άλλου αιώνιου πράγματος. Σε αυτή την περίπτωση το πράγμα οφείλει την αιωνιότητά του όχι σε αυτό το ίδιο, αλλά έμμεσα σε κάτι άλλο που είναι αιώνιο. Παρατηρείται επίσης ότι ο Σπινόζα συνδέει την αιωνιότητα όχι με την ουσία, αλλά με τον ορισμό ενός πράγματος. Ο ορισμός ενός πράγματος πρέπει να

Η αιωνιότητα είναι μια έννοια κοινή σε όλους τους ανθρώπους, όπως υποδηλώνει ο πληθυντικός που χρησιμοποιείται στη φράση ότι «αισθανόμαστε και βιώνουμε ότι είμαστε αιώνιοι» (V, 23, Σχόλιο). Πλην όμως, για τον Σπινόζα, «Αν προσέξουμε την κοινή γνώμη των ανθρώπων, θα δούμε ότι έχουν μεν συνείδηση της αιωνιότητας του Πνεύματός τους, αλλά τη συγχέουν με τη διάρκεια και την προσδίδουν στη φαντασία, ήτοι στη μνήμη, που πιστεύουν πως παραμένει μετά τον θάνατο» (V, 34, Σχόλιο).

Στις καθημερινές αντιλήψεις, εκ παραδόσεως, η αιωνιότητα συνδέεται με την αθανασία της ψυχής και τοποθετείται σε έναν υπερβατικό και άφθαρτο κόσμο, ενώ ο επέκεινα κόσμος αναπαριστάνεται μέσω παντοειδών φαντασιώσεων. Στον Σπινόζα, η αιωνιότητα διακρίνεται από την πίστη στην αθανασία της ψυχής· επιπλέον, η αιωνιότητα αναφέρεται στην πραγματικότητα και επιχειρείται να απελευθερωθεί από τις ποικίλες φαντασιώσεις και αντιλήψεις, τις οποίες ήδη είχαν απομυθοποιήσει πολλά κείμενα, όπως του Λουκιανού και του Λουκρήτιου, τα οποία είχε υπόψη του ο Σπινόζα και ήταν δημοφιλή σε κύκλους διανοητών της εποχής.

Ο Σπινόζα δεν αντιπαραθέτει την αιωνιότητα προς τη χρονική διάρκεια.<sup>53</sup> Πλην όμως, δεν κατανοεί την αιωνιότητα με όρους χρονικής διάρκειας (V, 23, Σχόλιο). Αντιστρόφως μάλιστα, «υπό ένα είδος αιωνιότητας» το πνεύμα μας διαρ-

περιλαμβάνει την άμεση αιτία του. Ένα πεπερασμένο πράγμα ενέχει την άπειρη και αιώνια αιτία του· η αιωνιότητα λοιπόν δεν είναι ιδιότητα αποκλειστικά και μόνο του Θεού. Βλ. Ch. Jaquet, *Sub specie aeternitatis*, Kimé, Παρίσι 1997, σσ. 90-98.

53. Βλ. τη μνημειώδη ανάλυση του P-F. Moreau, *L'expérience et l'éternité*, PUF, Παρίσι 1994, σσ. 502 κ.ε.

κεί «[...] και μονάχα στο μέτρο αυτό έχει τη δύναμη να καθορίζει την ύπαρξη των πραγμάτων με το χρόνο και να τα συλλαμβάνει υπό μια διάρκεια» (στο ίδιο).

Το σώμα καταστρέφεται, μαζί με αυτό η μνήμη και η φαντασία (βλ. V, 34). Ο Σπινόζα όμως υποστηρίζει ότι το ανθρώπινο Πνεύμα δεν μπορεί να καταστραφεί απόλυτα μαζί με το Σώμα· αλλά από αυτό παραμένει κάτι που είναι αιώνιο (V, 23). Ό,τι παραμένει υποθέτουμε ότι παραμένει στο χρόνο. Όπως διαβάζουμε στο Πόρισμα της Πρότασης 40: «το αιώνιο μέρος του Πνεύματος [...] είναι ο νους [Intellectus], μέσω του οποίου μόνο λέμε ότι ενεργούμε». Μπορεί να θεωρηθεί ότι εκείνο που παραμένει είναι ο νους, η δύναμη του πνεύματος να εννοεί, αποτελώντας αιτία ιδεών και αναγκαίων αληθειών (βλ. V, 31 και Απόδειξη);

Η πρόταση ότι το σύνολο των γωνιών ενός τριγώνου ισούται με δύο ορθές είναι μια σύλληψη του νου, η οποία θεωρείται αναγκαία αληθής. Όμως, το «είδος» της αιωνιότητας δεν μπορεί να εκφράζει μόνο τη σύλληψη αναγκαίων αληθειών, όπως οι γεωμετρικές προτάσεις, οι οποίες εντούτοις χρησιμεύουν ως πρότυπο σαφήνειας. Η αιωνιότητα αποδίδεται στην ουσία και στην ύπαρξη του Θεού. Πλην όμως, η αιωνιότητα παρουσιάζεται ότι ανήκει και στο ανθρώπινο πνεύμα. «Αυτή η ιδέα, που εκφράζει την ουσία του Σώματος υπό ένα είδος αιωνιότητας, είναι, όπως είπαμε, ένας συγκεκριμένος τρόπος του σκέπτεσθαι ο οποίος ανήκει στην ουσία του Πνεύματος, και είναι αναγκαία αιώνιος».

Το πνεύμα είναι αιώνιο, καθόσον συλλαμβάνει τα πράγματα υπό ένα είδος αιωνιότητας (βλ. V, 31, Απόδειξη).<sup>54</sup> Η

54. Η περίφημη φράση *sub specie aeternitatis* (υπό ένα είδος αιωνιότητας, σύμφωνα με την παρούσα μετάφραση) έχει αποδο-



«αιωνιότητα» του ανθρώπινου πνεύματος διακρίνεται από το σύνολο των ιδεών του, αλλά είναι κάτι από αυτό, μια ιδέα και συγχρόνως ένα έργο του Λόγου που η αξία και η εγκυρότητά του υπόκειται στη δοκιμασία της απόδειξης. Η διδασκαλία της *Ηθικής* καταλήγει στην απελευθέρωση της δύναμης του ανθρώπινου πνεύματος, το οποίο βλέποντας *sub specie aeternitatis* τον εαυτό του και την πραγματικότητα αποτελεί «μορφικό αίτιο» και, μπορεί να θεωρηθεί, ποιητικό αίτιο.

«Η ευδαιμονία δεν είναι βραβείο της αρετής, αλλά η ίδια η αρετή» (V, 42). Η συμμετοχή στην αιωνιότητα, δηλαδή

θεί με πολλούς και διαφορετικούς τρόπους: «με ένα είδος αιωνιότητας» (*avec une sorte d'éternité: Appuhn*), «υπό ένα είδος αιωνιότητας» (*sous une espèce d'éternité: Pautrat*), «από τη σκοπιά της αιωνιότητας» (*sous l'aspect de l'éternité divine: Gueroult*), «υπό τη μορφή της αιωνιότητας» (*Deleuze*), «υπό την κατηγορία της αιωνιότητας» (*sous la catégorie de l'éternité: Moreau*), «υπό τη σκοπιά της αιωνιότητας» (*sous l'aspect de l'éternité: Rousset, Alquié*). Κάθε απόδοση υποδηλώνει και μια θεωρητική λύση στο ζήτημα. Σύμφωνα με την *Ch. Jaquet*, «πρέπει να δεχτούμε την ύπαρξη ενός βλέμματος του πνεύματος», παραπέμποντας στον Πλάτωνα (*Πολιτεία VII, 533d*), στον Λουκρήτιο, στον Πρόκλο και στον Βοήθιο.

Ας αναφερθούν ορισμένα ερωτήματα που έχει θέσει η περίφημη φράση *sub specie aeternitatis*: Πρώτον, έχει απασχολήσει τους μελετητές τι σημαίνει η λέξη *species* στο κείμενο του Σπινόζα και πώς μπορεί να αποδοθεί: άποψη, σκοπιά, είδος, ιδέα, μορφή ή κατηγορία. Δεύτερον, με δεδομένη την έλλειψη άρθρων στο λατινικό πρωτότυπο, θα θεωρήσουμε ότι υπάρχει μόνο ένα είδος ή σκοπιά, εκείνη του Θεού (*Gueroult*), ή ότι υπάρχουν και άλλα είδη ή σκοπιές αιωνιότητας; Ποιο είναι το υποκείμενο, ή σε ποιον ανήκει το είδος της αιωνιότητας: στον Θεό, στο ανθρώπινο πνεύμα ή στο νου; Τρίτον, ποιο είναι και πώς ορίζεται το περιεχόμενό της.

στην ευδαιμονία, θεωρείται ότι είναι δυνατή, όχι ύστερα από μια στερημένη ζωή υποταγμένη στην ελπίδα μιας ανταμοιβής. Η αιωνιότητα στον Σπινόζα αναφέρεται στην πραγματικότητα, κατανοείται με όρους γνώσης, η οποία προσανατολίζεται στο αίτιο ή τον λόγο που διατηρεί την ανάπτυξη του κόσμου και κάθε όντος, και συνδεδεμένη με την αγάπη για το αντικείμενό της αποτελεί δύναμη και αρετή: από αυτή την άποψη, η γνώση παρουσιάζει ηθική διάσταση, μια ηθική της χαράς, από κοινού με την ανάπτυξή της.

Το τελευταίο μέρος της *Ηθικής* αναφέρεται σε όλα τα προηγούμενα, όπως το συνηθίζει η γεωμετρική διδασκαλία του Σπινόζα. Ο αναγνώστης, ακόμη κι όταν φτάσει στο τέλος, επιστρέφει ξανά και ξανά στις προτάσεις της. Τα πέντε μέρη του έργου είναι ξεχωριστά, αλλά και επικοινωνούν μεταξύ τους. Συγχρόνως, αναφέρονται, αντλούν και τοποθετούνται έναντι άλλων φιλοσοφικών και θεολογικών παραδόσεων. Επιπλέον, η σύνθετη τέχνη με την οποία φτιάχτηκε το έργο, από την οποία δεν λείπει η αμφισημία, έχει ευνοήσει πολλές και διαφορετικές αναγνώσεις, αντιρρήσεις, νέες ιδέες, ενώ η μελέτη συνεχίζεται ακόμη.

### III

#### *Προσλήψεις στην Ιστορία*

Μετά τον θάνατο του Σπινόζα, ο Λάιμπνιτς εκδηλώνει έντονο ενδιαφέρον για την έκδοση των έργων του: όταν πραγματοποιήθηκε η συνάντησή τους στη Χάγη, το 1676, ο Λάιμπνιτς δεν είχε διαβάσει την *Ηθική*. Στα αρχεία του στο Αννόβερο διασώζεται το αντίτυπο το οποίο παρέλαβε –με ειδική μυστική αποστολή–, στο οποίο διακρίνονται πολλές σημειώ-

σεις του πάνω στην *Ηθική*, την *Πραγματεία για τη διόρθωση του νου* και σε ορισμένες επιστολές του Σπινόζα. Για τον Λάιμπνιτς, η θεωρία του Σπινόζα για τα κατηγορήματα και για τη σχέση πνεύματος-σώματος εξηγείται ως «παραλληλία» και ως προεγκαθιδρυμένη αρμονία, επιχειρώντας να συμφιλιώσει τη μηχανιστική αντίληψη της νέας φυσικής με την τελεολογία.

Η φιλοσοφία του Λάιμπνιτς άσκησε καθοριστική επίδραση στη Γερμανία: για τον Μέντελσον (Mendelssohn), η φιλοσοφία του Σπινόζα θεωρήθηκε αναγκαία για την κατανόηση της μετάβασης από τον καρτεσιανισμό στη φιλοσοφία του Λάιμπνιτς. Από την άλλη μεριά, σε μη ακαδημαϊκούς κύκλους στη Γερμανία επιβίωνε ο σπινοζισμός σαν μια φιλοσοφία του Ενός ως αρχής της ολότητας. Ο σπινοζισμός αυτός εξέφραζε μια μονιστική αντίληψη του κόσμου, στην οποία συγχωνεύονταν στοιχεία της νεοπλατωνικής και της στωικής παράδοσης. Ο Γιακόμπι (Jacobi) στην αλληλογραφία του με τον Μέντελσον αναφέρει ότι οι τελευταίες λέξεις του Λέσσινγκ (Lessing) πριν πεθάνει ήταν: «Εν και παν! Δεν γνωρίζω τίποτε άλλο... Δεν υπάρχει άλλη φιλοσοφία εκτός από του Σπινόζα». <sup>55</sup> Ο Γιακόμπι προκαλεί τον Μέντελσον, φίλο του Λέσσινγκ, να τοποθετηθεί: αυτό λειτούργησε ως θρυαλλίδα για μια έκρηξη με μεγάλες διαστάσεις, με την ανάμειξη πολλών φιλοσόφων, όπως ο Καντ, ο Γκαίτε, ο Χέρντερ κ.ά. Στο πλαίσιο αυτής της διαμάχης, η φιλοσοφία του Σπινόζα βρίσκεται μεν στο επίκεντρο, αλλά εγκλωβίζεται ταυτιζόμενη με τον πανθεισμό

55. Dieter Henrich, *Between Kant and Hegel: Lectures on German Idealism*, Harvard University Press, Καίμπριτζ Μασ., 2003, σ. 31.

ντελσον, υποστηρίζοντας τον ορθολογικό πυρήνα της φιλοσοφίας του Σπινόζα, επιχειρεί να απαλλάξει τον σπινοζισμό από τον πανθεισμό. Ο Γιακόμπι, αντιθέτως, υποστηρίζει ότι αυτό δεν είναι δυνατό, θεωρώντας ότι ο Σπινόζα θέτοντας το άπειρο (ensoph) ως εμμενή αρχή απέρριπτε οποιαδήποτε μετάβαση από το άπειρο στο πεπερασμένο.

Στο πλαίσιο αυτής της διένεξης, ο Καντ κράτησε τις αποστάσεις του από τον Σπινόζα, αλλά και από τον ανορθολογισμό στον οποίο καταλήγει ο Γιακόμπι.<sup>56</sup> Η αντίληψη περί της σπινοζικής εμμενούς ensoph και μιας «αδιάσπαστης» ενότητας των πάντων δεν θα μπορούσε να γίνει δεκτή από τον Καντ, ο οποίος μέσω μιας νέας οδού, του υπερβατολογικού υποκειμένου και της κριτικής φιλοσοφίας, ενισχύει το επίχειρημα του Διαφωτισμού, την εμπιστοσύνη στον ανθρώπινο νου, που είχε υποστηριχτεί από τον Ντεκάρτ και τον Σπινόζα.

Στον Σπινόζα είχε προταθεί θέση καθηγητή στο Πανεπιστήμιο της Χαϊδελβέργης, με τη διαβεβαίωση ότι θα είχε την ελευθερία να διδάσκει και να γράφει. Ο Σπινόζα την αρνήθηκε, επειδή δεν γνώριζε ποια θα ήταν τα όρια αυτής της φιλοσοφικής ελευθερίας. Ο Χέγκελ, ο οποίος στα 1816

56. Βλ. Y. Yovel, *Spinoza and other Heretics*, Princeton University Press, Πρίνστον 1989, τόμ. 2, σσ. 188 κ.ε. Πρέπει να σημειώσουμε ότι, τον 18ο αιώνα, η άσκηση της φιλοσοφίας σε ένα γερμανικό πανεπιστήμιο –ή ακόμη και πέραν αυτού– βρισκόταν υπό τη σκιά της θεολογίας· βλ. J. Zammito, *Kant, Herder, and the Birth of Anthropology*, The University of Chicago Press, Σικάγο και Λονδίνο 2002, σ. 19. Ο Γιακόμπι απορρίπτει τη φιλοσοφία του Σπινόζα, βλέποντάς τη σαν έκφραση ανατολικών θρησκειών και παγανισμού σε αντιπαράθεση προς το πνεύμα του χριστιανισμού. Βλ. W. Goetschel, *Spinoza's Modernity. Mendelssohn, Lessing, and Heine*, The University of Wisconsin Press, Wisconsin 2004.

αναγορεύεται καθηγητής στο πανεπιστήμιο αυτό, αναγνωρίζει ότι η μελέτη της φιλοσοφίας του Σπινόζα είναι απαρχή του φιλοσοφικού στοχασμού. Στο έργο του Χέγκελ, η ιστορία του Σπινόζα συνεχίζεται στον διαλεκτικό ιδεαλισμό, η φιλοσοφία της υπόστασης συνδέεται με τη φιλοσοφία του υποκειμένου, συμφιλιώνοντας την ένταση ανάμεσα στην εμμενή *ensoph* και την εμπειρία της ελευθερίας.<sup>57</sup>

Στη συνέχεια, οι αναγνώσεις του Σπινόζα τροφοδοτούν και εμπνέουν τους «αριστερούς» εγγελιανούς, δίνοντας έμφαση στη φύση, στην ενότητα πνεύματος-σώματος, πρακτικής και πνευματικής δραστηριότητας, και στην κριτική ερμηνευτική προσέγγιση της θρησκείας.<sup>58</sup> Για τον Χάινε, «Όλοι οι σύγχρονοι φιλόσοφοι, χωρίς ίσως να το γνωρίζουν, βλέπουν μέσα από τους φακούς που λείανε ο Σπινόζα».<sup>59</sup> Διαχώρισε όμως τη μαθηματική μορφή της φιλοσοφίας του βλέποντάς τη σαν ένα σκληρό περίβλημα που πρέπει να σπάσει για να φανεί ο πυρήνας της θεωρίας· μια προσέγγιση που έχει επηρεάσει σύγχρονους Γάλλους μελετητές.

Ο Νίτσε θα εκφράσει τον ενθουσιασμό του βλέποντας στον Σπινόζα αντανakλάσεις των δικών του ιδεών: τη γνώση σαν το ισχυρότερο πάθος, την απόρριψη της τελεολογίας, του καλού και του κακού. Ενώ στον Σπινόζα ο Θεός αποτελεί ενεργή οργανωτική αρχή, που εγγυάται την ορθολογική εξήγηση της πραγματικότητας, στον Νίτσε η υπόσταση ή Θεός αποτελεί υποκειμενική πεποιθήση. Πίσω από τις κανονιστι-

57. Βλ. D. Henrich, *ό.π.*, σσ. 94-95. Βλ. επίσης τη μελέτη του P. Macherey, *Hegel ou Spinoza*, La Découverte, Παρίσι 1990.

58. Βλ. M. Rubel, «Marx à la rencontre de Spinoza», *Cahiers Spinoza* (1), Éditions Réplique, Παρίσι 1977, σ. 25.

59. Στο ίδιο, σ. 8.

κές αρχές, ο Νίτσε βλέπει τον κίνδυνο της εξίσωσης, του κατεξουσιασμού, την ηθική του φόβου.<sup>60</sup>

Το σύστημα του Σπινόζα υποστηρίζει τη φιλοσοφία του ορθολογισμού και την αισιοδοξία για την ικανότητα του ανθρώπου να κατανοεί τον κόσμο. Ο Αϊνστάιν διαβάζοντας την *Ηθική* γράφει ένα ποίημα, στα 1920, εκφράζοντας την αγάπη του για τον κόσμο του Σπινόζα και για το όραμα της επιστήμης του. Στη συνέχεια, στον αγγλόφωνο χώρο, το ενδιαφέρον για τον Σπινόζα συνδέεται με ζητήματα που αφορούν την επιστήμη,<sup>61</sup> και δίδεται ιδιαίτερη έμφαση στο μαθηματικό πρότυπο και στο ζήτημα νου-σώματος.<sup>62</sup>

Στην εποχή μας, η επικαιρότητα της φιλοσοφίας του Σπινόζα υπογραμμίστηκε από τη μελέτη του καθηγητή νευρο-

60. Για μια ερμηνευτική προσέγγιση του Σπινόζα μέσα από την προοπτική του Νίτσε, βλ. Ζ. Ντελέζ, *Σπινόζα. Πρακτική φιλοσοφία*, μτφρ. Κ. Καψαμπέλη, επιμ. Γ. Βώκος - Π. Πούλος, νήσος, Αθήνα 1996.

61. Βλ. ενδεικτικά τον συλλογικό τόμο, M. Grene και D. Nails (επιμ.), *Spinoza and the Sciences*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht, Ολλανδία 1986.

62. Στον αγγλόφωνο χώρο η μελέτη για τον Σπινόζα εισάγεται από τον F. Pollock, δίδοντάς της νατουραλιστική κατεύθυνση, ενώ μεταφράζεται η *Ηθική* και η *Θεολογικο-πολιτική πραγματεία* από την Τζωρτζ Έλιοτ. Από τα τέλη της δεκαετίας του '70, αν και εκδηλώθηκε ενδιαφέρον για τα κείμενα του Σπινόζα μέσα από την αναλυτική παράδοση, αποδείχτηκε ότι τα εργαλεία της παρουσιάζουν δυσχέρειες για την επαρκή κατανόηση της φιλοσοφίας του· οι δυσχέρειες αυτές υπέδειξαν τη σημασία της ιστορίας της φιλοσοφίας για την ανάγνωση των κειμένων. Στη συνέχεια, παρουσιάζεται μεθοδική μελέτη των κειμένων του Σπινόζα, με τη χρήση όχι αποκλειστικά αναλυτικών εργαλείων, όπως από τον E. Curley, τον A. Donagan, κ.ά.

βιολογίας A. Damasio, *Looking for Spinoza. Joy, Sorrow and the Feeling Brain* (2003). Ο Νταμάζιο υποστηρίζει ότι ο Σπινόζα έχει θέσει το πλαίσιο για την επίλυση ζητημάτων που αφορούν το ψυχοφυσικό πρόβλημα, και τον τοποθετεί ως πρόδρομο της σύγχρονης νευροβιολογίας. Ακολουθώντας τον Σπινόζα, υποστηρίζει τον «παραλληλισμό» πνεύματος-σώματος, βάσει του οποίου επιχειρεί να εξηγήσει τα συναισθήματα.<sup>63</sup> Στη μελέτη του, αποκωδικοποιεί το μηχανισμό των συγκινήσεων-επηρεασμών, στον Σπινόζα, με όρους σύγχρονης νευροβιολογίας.

Η σχέση πνεύματος-σώματος στο σύστημα του Σπινόζα έχει απασχολήσει πολλούς ερευνητές και στην Ευρώπη, ανάμεσα στους οποίους τον Ζαν-Πιέρ Σανζέ (J.-P. Changeux), όπως δείχνουν οι αναφορές του στον Σπινόζα, στο έργο του *L'homme neuronal*, και στο διάλογο με τον Ρικέρ (Ricœur).<sup>64</sup> Η Σαντάλ Ζακέ (Chantal Jaquet) με αφορμή τις προηγούμενες συζητήσεις γράφει τη μελέτη, *L'unité du corps et de l'esprit. Affects, actions et passions chez Spinoza* (2004). Σε αδρές γραμμές, στη μελέτη της υποδεικνύεται ότι στο πεδίο της νευροβιολογίας δεν αποφεύγεται η αναγωγή του πνεύ-

63. Ο Νταμάζιο χρησιμοποιεί τον όρο emotion (συγκίνηση), αποδίδοντας τον όρο affectio (επηρεασμός) του Σπινόζα, ενώ ο όρος feeling (συναίσθημα) αποδίδει τον όρο affectus (συναισθηματική επήρεια). Υποστηρίζει ότι πρώτα γεννιούνται οι συγκινήσεις (emotions) και κατόπιν έπονται τα συναισθήματα (feelings). Οι συγκινήσεις εντάσσονται στο μηχανισμό του σώματος, ενώ τα συναισθήματα είναι πνευματικής τάξης. Βλ. A. Damasio, *Looking for Spinoza. Joy, Sorrow and the Feeling Brain*, Harcourt, Inc., Orlando, Φλόριντα 2003, σ. 7.

64. Βλ. Ζαν-Πιέρ Σανζέ – Πωλ Ρικέρ, *Η φύση και ο κανόνας*, μτφρ. Α. Λάκκα, Καστανιώτης, Αθήνα 2001.

ματος στις βιολογικές λειτουργίες.<sup>65</sup> Υπογραμμίζεται ότι ο «παραλληλισμός» στον Σπινόζα δεν ανταποκρίνεται σε μια γραμμική αντιστοιχία ανάμεσα σε σκέψεις και σε βιολογικές λειτουργίες. Η εμμονή στην αντιστοιχία θα στερούσε την πολλαπλότητα των νοημάτων αλλά και νέες προοπτικές στην έρευνα για το πνεύμα και το σώμα.

\*  
\* \*

Οι τρόποι υποδοχής και πρόσληψης της φιλοσοφίας του Σπινόζα στην Ελλάδα δεν έχουν ακόμη καταγραφεί, κι ως επιτραπούν λίγες σημειώσεις. Κατά την περίοδο του Νεοελληνικού Διαφωτισμού, το κύριο ρεύμα που εκφράστηκε από τον Ε. Βούλγαρη έχει χαρακτηριστεί ως συντηρητικό, φιλικά προσκείμενο στην Εκκλησιαστική Αρχή· όμως, αναπτύχθηκαν διαφορετικά ρεύματα, και επίσης η φιλοσοφία του Σπινόζα δεν ήταν άγνωστη. Στο κύριο έργο του Α. Ψαλίδα *Αληθής ευδαιμονία ήτοι βάσις πάσης θρησκείας, δίγλωσση*

65. Ο Νταμάζιο υποστηρίζει ότι η συγκίνηση (emotion) η οποία εγγράφεται στο σώμα προηγείται του συναισθήματος, το οποίο εκφράζεται από το πνεύμα (Α. Damasio, *ό.π.*, σ. 6). Πλην όμως, όπως υποδεικνύει και η μελέτη του J.-M. Beyssade («*Nostri Corporis Affectus: Can an Affect in Spinoza be of the Body?*»), Υ. Yovel (επιμ.), *Desire and Affect. Spinoza as Psychologist*, *ό.π.*, σσ. 113 κ.ε.), ο επηρεασμός στον Σπινόζα δεν αφορά μόνο το σώμα, αλλά αποτελεί και ιδέα του πνεύματος (βλ. *Ηθική* III, Ορισμός 3 και Πρόταση 17): επίσης η συναισθηματική επήρεια δεν ανήκει μόνο στο πνεύμα, αλλά και στο σώμα. Η σχέση επομένως επηρεασμού και συναισθηματικής επήρειας και οι μετατροπές τους στον Σπινόζα αφορούν τόσο το πνεύμα όσο και το σώμα, συγχρόνως. Στον Νταμάζιο, όμως, η συγκίνηση αφορά το σώμα και προηγείται, ενώ το συναίσθημα αφορά το πνεύμα.



έκδοση στη λατινική και γαλλική (Βιέννη, 1791), παρουσιάζονται οι πρώτοι έξι ορισμοί, η πρόταση 29 του πρώτου μέρους της *Ηθικής*, και ορισμένες προτάσεις του δεύτερου μέρους, μαζί με σύντομα ερμηνευτικά σχόλια. Εντάσσει τη φιλοσοφία του Σπινόζα στον πανθεισμό, στη συνέχεια μιας μορφής πανθεισμού

αρχαία ελληνική προσωκρατική φιλοσοφία. Η Εκκλησία είχε καταδικάσει τη φιλοσοφία του Σπινόζα, όπως δείχνει η ιστορία του Χ. Παμπλέκη, ο αφορισμός του οποίου (1793) ενώνει στην κατηγορία του «ματεριαλισμού» «τους Βολταίρους και Φρανκμαζόνες και Ροσούς, και Σπινόζας». <sup>66</sup> Ο Δ. Σολωμός, στοχασζόμενος τα πάθη της νεοελληνικής ιστορίας και τη δυνατότητα υπέρβασή τους, οδηγείται στον Σπινόζα, όπως μπορεί να εντοπιστεί στα *Αυτόγραφα έργα* του. <sup>67</sup> Πολύ αργότερα, το 1913, παρουσιάζεται η πρώτη μετάφραση της *Ηθικής*, γραμμένη στην καθαρεύουσα. Ο μεταφραστής Ν. Κουντουριώτης, στον σύντομο πρόλογο, αναφερόμενος στις ποικίλες και πολύ διαφορετικές μεταξύ τους αντιλήψεις που είχαν διαδοθεί για τον Σπινόζα, υποστηρίζει ότι θα πρέπει να μελετηθεί το ίδιο το κείμενό του. <sup>68</sup>

66. «Ο αφορισμός του Χριστόφορου Παμπλέκη», εις *Η Ελληνική Φιλοσοφία από το 1453 ως το 1821*, ανθολογία κειμένων με εισαγωγή και σχόλια Ν. Ψημμένου, Γνώση, Αθήνα 1989, τόμ. Β', σσ. 456-459.

67. Για αυτό το ζήτημα το οποίο δεν έχει μελετηθεί ακόμη συστηματικά, βλ. Σ. Μιχαήλ, *Σολωμός και Χέγκελ*, Λέων, Αθήνα 1991.

68. Μια δεύτερη μετάφραση παρουσιάζεται το 1956 (εκδ. Δαρεμάς) από τη Μ. Ζωγράφου, στη δημοτική, για να είναι κατανοητή από το ευρύ κοινό.

Επιστημάνσεις για τη φιλοσοφία στη σύγχρονη Ελλάδα, για

Διαφορετικά προσωπεία προσαρμόστηκαν πάνω στον Σπινόζα και καθένα, σε κάποιο βαθμό, είναι πιθανό να του ταιριάζει.<sup>69</sup> Για τον Σπινόζα, το καλό, η τάξη, το ωραίο επιβάλλονται ως πρότυπα προς μίμηση, περιορίζοντας το στοχασμό. Το έργο του ανήκει στα παραδείγματα της ιστορίας που δεν προσφέρονται ως αντικείμενα μίμησης. Ο βίος του αλλά και οι γόνιμες δυσκολίες ανάγνωσης των κειμένων του έχουν εμπνεύσει τη λογοτεχνία, ακόμη και στη χώρα μας, αντανακλώντας διάφορες όψεις του.<sup>70</sup> Οι όψεις που προκύπτουν από το σύνθετο έργο του Σπινόζα είναι πολλές· μπορεί να επιστρέψει κανείς στη γραφή του ξανά και ξανά, καθώς το έργο ενέχει και εμπνέει την αγάπη για την έρευνα, τη γνώση, την ελευθερία...

ΒΑΣΙΛΙΚΗ ΓΡΗΓΟΡΟΠΟΥΛΟΥ

την πανεπιστημιακή διδασκαλία της φιλοσοφίας του 17ου αιώνα και του Διαφωτισμού, και για μεταφράσεις έργων του Σπινόζα, βλ. το αφιέρωμα του περιοδικού *Rue Descartes* (51), «Philosopher en Grèce aujourd'hui», Κ. Ierodiakonou, Α. Stilianou, Ρ. Kitromilides, Ρ. Argyropoulos, Γ. Faraklas και Δ. Karydas, Σ. Virvidakis, Ρ. Poulos, Α. Baltas, PUF, Παρίσι 2006.

69. Βλ. S. Hampshire, *Spinoza and Spinozism*, Oxford University Press, Νέα Υόρκη 2005, σ. 175.

70. Βλ. *Studia Spinozana*, «Spinoza and Literature», 5 τόμ., Βούρσμπουργκ 1989. Βλ. επίσης Σ. Βιρβιδάκης, «Ο Σπινόζα και οι ποιητές», *Cogito* (4), Αθήνα 2006, σσ. 60-61.