

ΕΘΝΙΚΟ ΚΑΙ ΚΑΠΟΔΙΣΤΡΙΑΚΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΑΘΗΝΩΝ
ΤΜΗΜΑ ΜΕΘΟΔΟΛΟΓΙΑΣ ΤΗΣ ΙΣΤΟΡΙΑΣ ΚΑΙ ΘΕΩΡΙΑΣ ΤΗΣ ΕΠΙΣΤΗΜΗΣ

ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ ΜΕ ΤΙΤΛΟ:

**ΟΙ ΟΝΤΟΛΟΓΙΚΕΣ ΘΕΜΕΛΙΩΣΕΙΣ ΤΗΣ ΣΥΝΕΙΔΗΣΗΣ ΣΤΟΝ ΣΠΙΝΟΖΑ
ΚΑΙ ΣΥΓΧΡΟΝΕΣ ΕΡΜΗΝΕΥΤΙΚΕΣ ΠΡΟΣΕΓΓΙΣΕΙΣ ΤΗΣ
THE ONTOLOGICAL FOUNDATIONS OF CONSCIOUSNESS IN SPINOZA
AND CONTEMPORARY INTERPRETATIONAL APPROACHES**

ΗΛΙΑΣ Ν. ΠΑΡΑΣΚΕΥΟΠΟΥΛΟΣ
ΑΡΙΘΜΟΣ ΜΗΤΡΩΟΥ 014/11

ΑΘΗΝΑ 2016

*Μόνο οι ελεύθεροι άνθρωποι είναι ευγνωμονέστατοι
ο ένας στον άλλο.*

(IV, Πρ. 71)

Η παρούσα διπλωματική εργασία εκπονήθηκε και υποβλήθηκε στο Τμήμα Μεθοδολογίας της Ιστορίας και Θεωρίας της Επιστήμης του Εθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών στα πλαίσια του Μεταπτυχιακού Προγράμματος Σπουδών με τίτλο: *Ιστορία και Φιλοσοφία των Επιστημών και της Τεχνολογίας*.

Επιβλέπων Καθηγητής:

Κωνσταντίνος Δημητρακόπουλος (Καθηγητής, Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών)

Συμβουλευτική Επιτροπή:

Αριστείδης Μπαλτάς (Ομότιμος Καθηγητής, Εθνικό Μετσόβιο Πολυτεχνείο Αθηνών)

Βασιλική Γρηγοροπούλου (Δρ. Φιλοσοφίας, Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών)

Επιθυμώ να εκφράσω τις ευχαριστίες μου τόσο στον κ. Δημητρακόπουλο όσο και στα μέλη της Συμβουλευτικής Επιτροπής για τις παραγωγικές τους παρατηρήσεις. Ιδιαίτερα ευχαριστώ την κ. Γρηγοροπούλου για την πολύτιμη βοήθειά της στο πλαίσιο της σπινοζικής φιλοσοφίας.

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

ΠΡΟΛΟΓΟΣ.....	9
I. ΕΙΣΑΓΩΓΗ	11
I.1. Εισαγωγή	11
I.2. Βιβλιογραφικές Σημειώσεις	13
II. ΟΝΤΟΛΟΓΙΚΕΣ ΘΕΜΕΛΙΩΣΕΙΣ ΤΗΣ ΣΥΝΕΙΔΗΣΗΣ.....	14
II.1. Υπόσταση, Κατηγορημα, Τρόπος	14
II.2. Τα δύο Κατηγορήματα.....	23
II.3. Ανθρώπινο Πνεύμα και Σώμα.....	30
II.4. Σχέση ανθρώπινου Πνεύματος και Σώματος	36
III. ΘΕΩΡΙΕΣ ΣΥΝΕΙΔΗΣΗΣ.....	41
III.1. Ιδέα ιδέας	45
III.2. Συνθετότητα	56
III.3. Δύναμη του Σκέπτεσθαι	64
IV. ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ	72
V. ΠΕΡΙΛΗΨΕΙΣ.....	75
Περίληψη στα Ελληνικά	75
Summary in English.....	76
VI. ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ	77
Ξένη Βιβλιογραφία	77
Ελληνική Βιβλιογραφία	79

ΠΡΟΛΟΓΟΣ

Στην *Πραγματεία για τη Διόρθωση του Νου*, την οποία ο Σπινόζα ξεκίνησε να γράφει το 1661 αλλά δεν την ολοκλήρωσε ποτέ, αναφέρει: «γίνεται φανερό πάλι ότι, το πνεύμα μας, για να αναπαράγει πλήρως το είδωλο της Φύσης, οφείλει να παραγάγει όλες τις ιδέες του ξεκινώντας από εκείνην η οποία αναφέρεται στην απαρχή και την πηγή ολόκληρης της Φύσης, ούτως ώστε αυτή ακριβώς η ιδέα να γίνει η πηγή των υπόλοιπων ιδεών.»¹ Η συγκεκριμένη γνωσιακή μέθοδος² αποτελεί και την επιδίωξη του *magnus opus* του, της *Ηθικής*, στο Πέμπτο Μέρος της οποίας περιγράφεται και ο τελικός της στόχος, δηλαδή η ανθρώπινη ελευθερία και πώς αυτή μπορεί να πραγματοποιηθεί³. Ο ηθικοπρακτική αξία της φιλοσοφίας του Σπινόζα είναι διάχυτη στο σύνολο του έργου του και περιγράφεται με τον καλύτερο δυνατό τρόπο όταν σε προσωπικό ύφος αναφέρει: «Αυτό είναι λοιπόν το τέλος προς το οποίο τείνω, δηλαδή να αποκτήσω μια τέτοιου είδους φύση και να προσπαθήσω ώστε μαζί με μενα να την αποκτήσουν πολλοί, πράγμα που σημαίνει ότι μέρος αναπόσπαστο της δικής μου ευτυχίας είναι και το να συμβάλλω ώστε άλλοι πολλοί να κατανοήσουν τα ίδια με όσα κατανοώ κι εγώ, ούτως ώστε ο νους και η επιθυμία τους να συμβαδίσουν απόλυτα με το νου και την επιθυμία μου.»⁴

Προϋπόθεση όμως για την όποια συζήτηση περί *κατανόησης* αλλά και της αξιολόγησης της γνώσης που προκύπτει ως αποτέλεσμα της, είναι η περιγραφή της έννοιας του *αναστοχασμού*. Για τον Σπινόζα, ο οποίος δομεί όλο το φιλοσοφικό του

¹ Μπαρούχ, Σπινόζα, *Πραγματεία για τη διόρθωση του νου*, Επιμέλεια: Βασιλική Γρηγοροπούλου, Μετάφραση: Bernard Jacquemart, Βασιλική Γρηγοροπούλου, Αθήνα, Πόλις, 2000. Για λόγους συντομίας θα αναφερόμαστε ως ΠΔΝ. Εδώ η αναφορά προέρχεται από το ΠΔΝ: 43.

² Η αναστοχαστική γνώση που έχει ως αντικείμενο την ιδέα του τελειότατου Όντος θα υπερέχει της αναστοχαστικής γνώσης των υπόλοιπων ιδεών δηλαδή, τελειότατη θα είναι, στο μέτρο του δυνατού, η Μέθοδος η οποία θα δείχνει με ποιον τρόπο πρέπει να καθοδηγείται το πνεύμα με γνώμονα τη δεδομένη ιδέα του τελειότατου Όντος. (ΠΔΝ: 41)

³ Περνώ τελικά στο έτερο μέρος της *Ηθικής* το οποίο είναι για τον τρόπο ήτοι την οδό που οδηγεί στην Ελευθερία. (V, Πρόλογος)

⁴ ΠΔΝ: 28

σύστημα με τον τρόπο που περιγράφηκε παραπάνω, η λειτουργία του *αναστοχασμού* ή αλλιώς η *συνείδηση* είναι μια λειτουργία του ανθρώπινου Πνεύματος χωρίς όμως αυτό να αποτελεί αποκλειστικά προνόμιό της. Πριν όμως αναλύσουμε τις διάφορες ερμηνευτικές προσεγγίσεις για τη συνείδηση, οφείλουμε να αναφερθούμε - με μια σύντομη περιγραφή - στο οντολογικό σύστημα του Σπινόζα και ύστερα να οδηγηθούμε σταδιακά στην κατανόηση των εννοιών που θα χρησιμοποιηθούν για την περιγραφή της.

Αναλυτικότερα, στην Ενότητα I της παρούσας εργασίας παρουσιάζονται η Εισαγωγή και ορισμένες σύντομες αλλά απαραίτητες Βιβλιογραφικές Σημειώσεις. Η Ενότητα II παρουσιάζει τις μεταφυσικές αρχές της *Ηθικής*, διότι κρίνεται, όπως εξηγήσαμε, ως απαραίτητη προϋπόθεση για την όποια συζήτηση γύρω από τη συνείδηση. Σε αυτήν περιλαμβάνονται τα Κεφάλαια II.1 έως II.4 όπου επιχειρείται μια εισαγωγή στους θεμελιώδεις όρους της *Ηθικής* και στις θέσεις του Σπινόζα για το ανθρώπινο Σώμα και Πνεύμα κατά το μέτρο που αυτό κρίνεται αναγκαίο τόσο για την κατανόηση του μεταφυσικού οικοδομήματός του όσο και για την παρουσίαση των τριών θεωριών συνείδησης που αναλύονται στη συνέχεια. Στην Ενότητα III, που περιλαμβάνει τα Κεφάλαια III.1 έως III.3, αναλύονται οι τρεις βασικότερες ερμηνευτικές προσεγγίσεις στο ζήτημα της συνείδησης παραλείποντας εσκεμμένα οποιαδήποτε εκτενή αναφορά στις θέσεις αυτές που ασκούν κριτική σχετικά με το αν μια θεωρία είναι εντέλει ανιχνεύσιμη. Η Ενότητα IV περιλαμβάνει τα Συμπεράσματα της εργασίας.

I. ΕΙΣΑΓΩΓΗ

I.1. Εισαγωγή

Ο Σπινόζα, σε μια από τις πρώτες επιστολές του απευθυνόμενος στον Όλντενμπουργκ⁵, υποστηρίζει με βεβαιότητα πως ο Καρτέσιος έχει αποτύχει στο να κατανοήσει την πραγματική φύση του ανθρώπινου νου⁶. Παρόλες όμως τις ουσιαστικές διαφορές του με πολλές πτυχές της καρτεσιανής φιλοσοφίας⁷, διατηρεί τη χρήση ορισμένων θεμελιωδών όρων και φαίνεται να κληρονομεί - τουλάχιστον με μια πρώτη ανάγνωση - την έννοια της συνείδησης όπως διαμορφώνεται από τον ίδιο τον Καρτέσιο⁸, κατεξοχήν σε αντιδιαστολή με την καθιερωμένη χρήση της μέχρι και τα μέσα του 17^{ου} αιώνα⁹. Η συνείδηση, για τη φιλοσοφική σκέψη της εποχής, εξακολουθεί να διατηρεί μια ηθική χροιά ενώ η καινοτομία που κομίζει ο Καρτέσιος προσδίδει στη συνείδηση πρωταρχικά γνωσιακή διάσταση¹⁰, η οποία συνδέεται εφεξής με την αυτοεπίγνωση του υποκειμένου, τη λειτουργία της αναστοχαστικότητας του πνεύματος, την αυτοαναφορικότητα της σκέψης και, εν γένει, με τα αντιληπτικά ενεργήματα τα οποία έχουν όλα ως αντικείμενό τους πρωταρχικά τον ίδιο τον φορέα της σκέψης. Θα πρέπει να περάσει περισσότερο από ένας αιώνας, βέβαια, για να αποτυπωθεί λεξιλογικά η διαφοροποίηση της έννοιας της συνείδησης ως γνωσιακή πλέον λειτουργίας του

⁵ Ο Henry Oldenburg διετέλεσε Πρώτος Γραμματέας της Royal Society της Μ. Βρετανίας και υπήρξε ένας από τους κύριους συνομιλητές του Σπινόζα μέσω μιας σειράς Επιστολών.

⁶ Εδώ αναφερόμαστε στην Επιστολή 2, 1661 όπως το σύνολό τους παρουσιάζεται στο Spinoza, Benedictus De, Samuel Shirley, and Michael L. Morgan. *Complete Works*. Indianapolis, IN: Hackett Pub., 2002. Οι αναφορές στις Επιστολές του Σπινόζα θα ακολουθούν την αρίθμηση όπως παρουσιάζεται στο παραπάνω έργο.

⁷ Ενδεικτικά αναφέρουμε διαφορές σε φιλοσοφικά ζητήματα όπως η φύση του Θεού, αν το ανθρώπινο πνεύμα αποτελεί το ίδιο ξεχωριστή υπόσταση ή όχι, αν υπάρχει και ποια είναι η σχέση ανάμεσα στην ιδεατή και εκτατή φύση της πραγματικότητας και πολλά άλλα ζητήματα που δεν αναλύονται εδώ.

⁸ Ο Καρτέσιος εισάγει την έννοια του *cogito* την οποία και χρησιμοποιεί μαζί με την αυτοαναφορικότητά του για να περιγράψει την έννοια της συνείδησης.

⁹ Παράλληλα, μια νέα εποχή αναδύεται σε όλους τους τομείς της γνώσης, κατά την οποία τα παλιά εργαλεία και οι έννοιες χρειάζονται τροποποίηση, διόρθωση ή και αντικατάσταση• είναι η εποχή κατά την οποία οι παραδοσιακές έννοιες αλλάζουν σημασία. (ΠΑΝ, Εισαγωγή: 10)

¹⁰ Η ηθική σημασία της συνείδησης παρουσιάζεται, κυρίως, στην Αλληλογραφία του Καρτέσιου.

πνεύματος. Στην Αγγλική γλώσσα για παράδειγμα, θα είναι ο Ralph Cudworth που θα λεξικογραφήσει τη λέξη *consciousness* έναντι της καθιερωμένης ηθικής χρήσης της λέξης *conscience* το 1678¹¹. Η πρώτη όμως κανονιστική προσέγγιση της έννοιας θα αργήσει ακόμα έναν αιώνα και δεν θα εμφανιστεί νωρίτερα από το έργο του Thomas Reid όπου αναφέρει: «Η συνείδηση είναι μία λέξη που χρησιμοποιείται από τους Φιλοσόφους για να καταδείξει αυτή την άμεση γνώση που έχουμε για τις παρούσες σκέψεις και σκοπούς μας και, εν γένει, για όλες τις παρουσιαζόμενες λειτουργίες του νου μας.»¹²

Για τον Καρτέσιο, αν επικεντρωθεί κανείς στη συχνότητα που εμφανίζεται το λήμμα στο σύνολο του έργου του, η αναφορά στη συνείδηση δεν φαίνεται να του ήταν ιδιαίτερα απαραίτητη¹³, γεγονός που - ενδεχομένως - να προδίδει μια ευρύτερη απαξίωση προς την παραδοσιακή χρήση της έννοιας στην αυγή της Νεωτερικότητας υπό την οπτική ότι δεν έχρηζε ιδιαίτερης αναφοράς, πολλώ δε μάλλον ειδικής μελέτης¹⁴. Ομοίως και ο Σπινόζα, σύμφωνα με τον Miller, «όπως οι περισσότεροι φιλόσοφοι της εποχής του, δεν διέθετε επαρκώς ανεπτυγμένες απόψεις πάνω στη συνείδηση και τη θέση της στο νου.»¹⁵ Όμοια, οι αναφορές της λέξης στο έργο του, που δεν ξεπερνούν τις τριάντα, φαίνονται εξαιρετικά λίγες¹⁶ με δεδομένη μάλιστα τη κεντρική σημασία που κατανοούμε σήμερα ότι έχει η έννοια της συνείδησης όχι μόνο για τη φιλοσοφική σκέψη αλλά και για άλλους επιστημονικούς κύκλους τόσο των Θετικών όσο και των Θεωρητικών Επιστημών.

Παρόλο όμως που, κατά γενική ομολογία, το ερευνητικό πεδίο παρουσιαζόταν εξαιρετικά περιορισμένο, αρκετοί μελετητές του σπινοζικού έργου, ορμώμενοι από

¹¹ Γρηγοροπούλου, 2014: 20

¹² Reid, 1850

¹³ Miller, 2007: 205

¹⁴ Για μια πιο λεπτομερή περιγραφή του επιχειρήματος βλέπε Miller, 2007: 204-207

¹⁵ Miller, 2007: 203

¹⁶ Για τον Miller τούτο μαρτυρεί τον περιφερειακό ρόλο που είχε η έννοια της συνείδησης στη σκέψη του Σπινόζα.

αυτές τις λίγες και αποσπασματικές αναφορές (κυρίως στην *Ηθική*¹⁷), επιχείρησαν να ανασυγκροτήσουν στο μέτρο του δυνατού τη θεωρία του για τη συνείδηση κατά τέτοιο τρόπο ώστε να εντάσσεται επιτυχώς στο ευρύτερο πλαίσιο της φιλοσοφίας του και να είναι συνεπής με τις μεταφυσικές αλλά και τις υπόλοιπες θέσεις του. Βέβαια άλλοι, εξίσου σοβαροί μελετητές του έργου του, κατέληξαν στο συμπέρασμα ότι η *Ηθική* δε βοηθά στο να μπορέσει να συντεθεί μία θεωρία συνείδησης η οποία να ανταποκρίνεται στα ζητήματα με επιτυχία.

1.2. Βιβλιογραφικές Σημειώσεις

Οι αναφορές στα έργα του Σπινόζα παραπέμπουν στις ελληνικές εκδόσεις. Συγκεκριμένα, χρησιμοποιήθηκαν οι τίτλοι *Ηθική*, Εκκρεμές, 2009, και *Πραγματεία για τη Διόρθωση του Νοῦ*, Πόλις, 2000 των οποίων οι πλήρεις βιβλιογραφικές αναφορές βρίσκονται στη σελίδα 79 της παρούσας εργασίας.

Οι παραπομπές στην *Ηθική* ακολουθούν την καθιερωμένη πρακτική δηλαδή τη λατινική αρίθμηση I-V για τα πέντε μέρη της, Αξ. για τα Αξιώματα, Πρ. για τις Προτάσεις, Σχ. για τα Σχόλια, Λ. για τα Λήμματα, Ορ. για τους Ορισμούς κ.ο.κ. Οι παραπομπές στην *Πραγματεία για τη Διόρθωση του Νοῦ* συμβολίζονται με ΠΔΝ και τη σχετική σελίδα ή παράγραφο της συγκεκριμένης έκδοσης.

Όλες οι μεταφράσεις από τη ξένη βιβλιογραφία ανήκουν στον γράφοντα.

¹⁷ Οι μόνες αναφορές της λέξης που βρίσκουμε εκτός της *Ηθικής* είναι στην ΠΔΝ: 45 και 56.

II. ΟΝΤΟΛΟΓΙΚΕΣ ΘΕΜΕΛΙΩΣΕΙΣ ΤΗΣ ΣΥΝΕΙΔΗΣΗΣ

II.1. Υπόσταση, Κατηγορημα, Τρόπος

Όμοια και ο νους, χάρη στη εγγενή του ισχύ, κατασκευάζει για δική του χρήση διανοητικά εργαλεία, με τα οποία αποκτά κι άλλη ισχύ για άλλα διανοητικά έργα, απ' 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.¹⁸

Το πρότυπο της γεωμετρικής τάξης το οποίο ακολουθεί τόσο η δομή όσο και η ανάπτυξη της *Ηθικής* του Σπινόζα, προσφέρει στον προσεκτικό αναγνώστη την ιδανική οδό για να προσεγγίσει και να κατανοήσει το φιλοσοφικό κείμενο. Η μέθοδος αυτή συνίσταται στην παραγωγή Προτάσεων από πρότερα Αξιώματα και Προτάσεις κατά το πρότυπο των *Στοιχείων* του Ευκλείδη. Εάν ο ειλικρινής σκοπός της ανάγνωσης είναι η βαθιά κατανόηση του στοχασμού του φιλοσόφου και των εννοιών που τον συνθέτουν, τότε ο αναγνώστης καλείται να πορευτεί σταδιακά και να αφηθεί με εμπιστοσύνη στον ρυθμό που προκύπτει από την ανάγνωση και τις αναφορές της. Εκκινώντας από τον ορισμό ορισμένων θεμελιωδών εννοιών, ο Σπινόζα προχωρά στη συνέχεια στην παραγωγή των εννοιών που ακολουθούν και οι οποίες προκύπτουν λογικά από τις πρώτες έως τον σχηματισμό ενός πλέγματος που αντλεί την σταθερότητά του ακριβώς από τον τρόπο με τον οποίο παρήχθη¹⁹. Αποτελεί δε κοινό χαρακτηριστικό κάθε θεμελιοκρατικής φιλοσοφικής προσέγγισης να εκκινεί ορίζοντας το περιεχόμενο των όρων που θα χρησιμοποιήσει. Στην περίπτωση του Σπινόζα, οι όροι που μετέρχεται στην αρχή του πρώτου μέρους της *Ηθικής*, αν και προέρχονται από το εν χρήσει λεξιλόγιο της σχολαστικής παράδοσης, λαμβάνουν νέες νοηματικές αναφορές.

¹⁸ ΠΑΝ: 37

¹⁹ Από την πλευρά μας, η προσέγγιση στις βασικές μεταφυσικές θέσεις του Σπινόζα ακολουθεί τις κυρίαρχες ερμηνευτικές κατευθύνσεις όπως εμφανίζονται στη βιβλιογραφία εκτός αν αναφέρεται διαφορετικά.

Οι οκτώ ορισμοί που εισάγουν τον αναγνώστη στην *Ηθική* παρουσιάζουν τις μεταφυσικές βάσεις του φιλοσοφικού συστήματος του Σπινόζα, ένα δίκτυο ορισμών των εννοιών που αποδίδουν την οντολογική πραγματικότητα και το πλέγμα των σχέσεων που τη συνιστούν. Ο αφετηριακός Ορισμός 1 αναφέρεται στον όρο *αυταίτιο*²⁰ ενώ με τον Ορισμό 6 τίθεται αξιωματικά το εννόημα του Θεού ως «το απολύτως άπειρο, τουτέστιν μια υπόσταση συγκείμενη από άπειρα κατηγορήματα καθένα εκ των οποίων εκφράζει μια άπειρη και αιώνια ουσία.» (I, Or. 6) Οι συγκροτητικοί όροι της Υπόστασης και του Κατηγορήματος που χρησιμοποιεί για τον ορισμό του Θεού έχουν ήδη τεθεί με τους αντίστοιχους ορισμούς τους. Ως Υπόσταση έχει οριστεί 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 πρέπει να σχηματιστεί.» (I, Or. 3) Οι παραπάνω Ορισμοί 3 και 6 αρκούν για να διακρίνουμε την ταύτιση που θα εδραιωθεί σταδιακά μέσα στο κείμενο της *Ηθικής* ανάμεσα στις έννοιες του Θεού και της Υπόστασης. Η ταύτιση αυτή, άλλοτε ιδωμένη ως προβολή του Θεού στο σύνολο της Φύσης κι άλλοτε ιδωμένη ως αναγωγή της Φύσης στο Θεό, αποτέλεσε έριδα ανάμεσα σε πολλούς σχολιαστές σχετικά με τον τρόπο που όφειλε να γίνει κατανοητή, και, κατ' επέκταση, σε αντικρουόμενες θεολογικές ερμηνείες περί πανθεϊσμού²¹, αθεϊσμού ή ενός ιδιάζοντα διανοητικού θεϊσμού του Σπινόζα.

Από την απλή σύζευξη των δύο παραπάνω ορισμών, συνεπώς, προκύπτει ότι ο «Θεός ή Φύση» (IV, Πρόλογος) είναι στον εαυτό του, συλλαμβάνεται μέσω του εαυτού του, σύγκειται από άπειρα Κατηγορήματα και ταυτίζεται με τη μία και μοναδική

²⁰ 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. (I, Or. 1)

²¹ Ο Σπινόζα επανευρίσκει έτσι μια ολόκληρη παράδοση του Μεσαίωνα και της Αναγέννησης, που όριζε τον Θεό με την “*complicatio*” [«σύμπλεξη»]: ο Θεός συμπλέκει τα πάντα, ενώ συγχρόνως το καθετί εκπλέκει και εμπλέκει τον Θεό. [...] Ο Θεός δεν συλλαμβάνει δυνατότητες, εννοεί κατ' αναγκαιότητα τον εαυτό τον όπως υπάρχει, παράγει τα πράγματα όπως εννοεί τον εαυτό του, και παράγει τη μορφή υπό την οποία εννοεί τον εαυτό του και εννοεί το καθετί (ιδέες). Υπ' αυτήν ακριβώς την έννοια όλα τα πράγματα είναι εκπλοκές και εμπλοκές του Θεού, τόσο τυπικά όσο και αντικειμενικά. (Deleuze, 1993: 103)

Υπόσταση. Η ύπαρξη μιας δεύτερης υπόστασης δεν μπορεί να είναι λογικά δυνατή²² αφού η Υπόσταση κατέχει, ή καλύτερα εκφράζεται, μέσω μιας απειρίας Κατηγορημάτων. Κάθε άλλη υποψήφια υπόσταση θα έπρεπε να μοιράζεται έστω κάποια Κατηγορήματα με την πρώτη, πράγμα που αποκλείεται λόγω της Πρότασης 5 και της σχετικής Απόδειξης. Για τον Σπινόζα δεν υπάρχει τίποτε άλλο στην κορυφή της οντολογικής ιεραρχίας παρά μία Υπόσταση που ταυτίζεται με τον Θεό ή την Φύση. Από τον ορισμό της Υπόστασης και τους ακόλουθους Ορισμούς, Αξιώματα και Προτάσεις προκύπτει μια πιο λεπτομερής περιγραφή της: η Υπόσταση είναι μία (I, Πρ. 5, Απ.), αδιαίρετη (I, Πρ. 13), δεν δύναται να παραχθεί από καμία άλλη εκτός του εαυτού της (I, Πρ. 6), υπάρχει αναγκαία (I, Πρ. 7 και 11) και είναι άπειρη (I, Πρ. 8).

Για τον Σπινόζα, η δυνατότητα του ανθρώπινου νου να συλλάβει την Υπόσταση ως *κοινή έννοια*, όπως υποστηρίζει ο ίδιος σε μια από τις πολλές Επιστολές του προς τον Όλντενμπουργκ²³, δεν προϋποθέτει τη γνώση κάποιου άλλου πράγματος για να συλληφθεί ως τέτοια²⁴. Στην Απόδειξη της Πρότασης 14 ο Σπινόζα αναφέρει ότι «καμία υπόσταση δεν μπορεί να υπάρξει έξω από τον Θεό, και συνεπώς ούτε να συλληφθεί», και αμέσως μετά ότι «αν μπορούσε να συλληφθεί, αναγκαία θα έπρεπε να συλλαμβάνεται ως υπάρχουσα.»²⁵ Από τούτο προκύπτει μια σαφής σχέση λογικής ισοδυναμίας ανάμεσα στην ύπαρξη²⁶ της Υπόστασης και τη βέβαιη γνώση που μπορούμε να έχουμε για αυτήν, δηλαδή τον χαρακτηρισμό της ως *κοινής έννοιας*²⁷.

Συνεπώς, κατά τη διδασκαλία του Σπινόζα, η ύπαρξη της Υπόστασης είναι πραγματική,

²² Ο Σπινόζα θεωρεί ότι η ύπαρξη άλλης υπόστασης συνιστά λογική αντίφαση και την αποκλείει τόσο με οντολογικά όσο και με γνωσιολογικά επιχειρήματα.

²³ Επιστολή 4, Οκτώβριος 1961

²⁴ Τούτη η σπινोजική θέση αποτελεί μια σημαντική παραδοχή η οποία παράγει δυναμικά αποτελέσματα σε όλο το μεταφυσικό, γνωσιολογικό, ηθικό και πολιτικό σύστημα του Σπινόζα. Αν καθένας μπορεί να συλλάβει το θεμέλιο της μεταφυσικής του θεωρίας ως αληθές, τότε καθένας μπορεί να παράγει με λογικούς συμπερασμούς κάθε άλλη Πρόταση της *Ηθικής*. Στο επίπεδο της πολιτικής (για να αναφέρουμε ενδεικτικά μόνο αυτό) παράγονται σημαντικά αιτήματα προς την κατεύθυνση του ριζοσπαστικού εκδημοκρατισμού της κοινωνίας. Βλ. επίσης I, Πρ. 8, Σχ. 2.

²⁵ I, Πρ. 14, Απ.

²⁶ Η αλήθεια της πρότασης «η Υπόσταση υπάρχει» αποτελεί προϋπόθεση για την αλήθεια της πρότασης «συλλαμβάνω την έννοια της Υπόστασης» και αντίστροφα.

²⁷ Βλ. II, Πρ. 38, Πορ. Η έκφραση *κοινές έννοιες* χρησιμοποιείται και από τον Ευκλείδη στο *Βιβλίο I των Στοιχείων* του για να δηλώσει τις αυταπόδεικτες αλήθειες ή αλλιώς τις κοινώς αποδεκτές προτάσεις που ενέχουν θέση αξιώματος.

δηλαδή αληθής και στη γνώση αυτής της αλήθειας μπορεί να φτάσει οποιοσδήποτε αρκεί να άρει τις προκαταλήψεις του, όπως θα αναπτύξει εκτενώς στο Παράρτημα του Πρώτου Μέρους της *Ηθικής*.

Οι Προτάσεις που ακολουθούν αρχίζουν να περιγράφουν την έννοια της Υπόστασης με μεγαλύτερη λεπτομέρεια, σε σύνδεση πλέον με τα Κατηγορήματα που ορίζονται ως «αυτό που αντιλαμβάνεται ο νους στην Υπόσταση σαν συνιστών την ουσία της.» (I, Op. 4) Ο μόνος τρόπος που μπορεί να εννοήσει ο ανθρώπινος νους μέρος από την άπειρη ουσία της Υπόστασης είναι μέσω των Κατηγορημάτων και, επίσης, μέσω των επηρεασμών αυτών των Κατηγορημάτων. (I, Πρ. 4, Απ.) Η Υπόσταση δεν αποτελεί κάποιο *υπόστρωμα* άνευ χαρακτηριστικών (όπως στον Αριστοτέλη) διαχωρισμένο από τα Κατηγορήματά της αλλά, ακριβέστερα, σύγκειται από αυτά τα άπειρα Κατηγορήματα και τις άπειρες *φύσεις* που το καθένα εκφράζει²⁸. Με το ρήμα *σύγκειται* δεν θα έπρεπε να εννοηθεί ότι αποτελεί το *σύνολο* αυτών των άπειρων Κατηγορημάτων, εφόσον κάτι τέτοιο θα σήμαινε τη δυνατότητα της Υπόστασης να διαιρεθεί στα εξ'ων συνετέθη, πράγμα αντιφατικό προς τον ορισμό της. Η έννοια της Υπόστασης δεν απαιτεί την έννοια του Κατηγορήματος για να συλληφθεί, πολλώ δε μάλλον δεν το προϋποθέτει οντολογικά. Στην αντίθετη περίπτωση, αν δηλαδή η Υπόσταση πράγματι συντίθετο από τα Κατηγορήματα, και δεν εκφραζόταν μέσω αυτών, τότε για τη σύλληψή της ως έννοια, θα χρειαζόταν να έχει κανείς αυτά τα άλλα εννοήματα (τα Κατηγορήματα), πράγμα που επίσης δεν ισχύει σύμφωνα πάντα με τον ορισμό της.

Δια των Κατηγορημάτων, όπως διαφαίνεται από τα παραπάνω, εκδηλώνεται η ενεργητική ουσία της Υπόστασης. Καθόσον η φύση της είναι άπειρη, και ως εκ τούτου αιώνια, καθένα από τα Κατηγορήματά της, που καταφάσκει την ύπαρξή της, θα είναι

²⁸ Nadler, 2006: 69

επίσης αιώνιο (I, Πρ. 19) και αμετάβλητο (I, Πρ. 21, Απ.). Πέρα από τη γνωσιολογική προσέγγιση όμως, που σχετίζεται με την κατανόηση της έννοιας της Υπόστασης, τα Κατηγορήματα καθεαυτά αποτελούν εκφράσεις της ίδιας (*singularis*) φύσης, ή χρησιμεύουν για να εκφραστούν η ίδια φύση και οι ιδιότητες των ενικών πραγμάτων²⁹ καθώς αυτά εννοούνται υπό το ίδιο Κατηγορημα κάθε φορά. Με άλλα λόγια, τα Κατηγορήματα περιγράφουν την όσο το δυνατόν γενικότερη κατηγοριοποίηση των αντικειμένων της εμπειρίας χωρίς να υπάρχει η δυνατότητα εννοιακής ταξινόμησής τους σε ένα ευρύτερο γένος. Όπως σημειώνει ο Bennett, εάν ξεκινήσει κανείς από τα διάφορα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά ενός εκτεινόμενου πράγματος για παράδειγμα, και αναρωτηθεί τι κοινό έχουν όλα αυτά, θα απαντήσει την *έκταση*³⁰. Από τον ορισμό της Υπόστασης και του Θεού είναι σαφές ότι υπάρχουν άπειρα Κατηγορήματα μέσω των οποίων εκφράζεται η άπειρη και αιώνια ουσία τους. Από τα άπειρα³¹ Κατηγορήματα της Υπόστασης όμως, ο ανθρώπινος νους μπορεί να εννοήσει μόνο τα δύο: την Έκταση ως εκτεταμένη τροποποίηση της Υπόστασης και τη Σκέψη ως σκεπτόμενη τροποποίηση³².

Οι Τρόποι, όπως εισάγονται στην ορολογία της *Ηθικής* μέσω του πέμπτου Ορισμού του Πρώτου Μέρους, «είναι εντός της [Υπόστασης] και συλλαμβάνονται μέσω αυτής.» (I, Ορ. 5) Η Υπόσταση αποτελεί οντολογική προϋπόθεσή τους (I, Πρ. 1) και η γνώση τους δεν δύναται να υπάρξει χωρίς την αληθή γνώση της αιώνιας ουσίας της. Εφόσον είναι εξ ορισμού εντός της Υπόστασης και συλλαμβάνονται μόνο μέσω αυτής, συνεπάγεται λογικά ότι θα κατανοούνται μέσω των δύο Κατηγορημάτων με τα οποία ο άνθρωπος δύναται να κατανοήσει τη Φύση. Η χρήση της παραπάνω φράσης

²⁹ Με τον όρο ενικά πράγματα εννοώ όσα είναι πεπερασμένα και έχουν καθορισμένη ύπαρξη. Καθότι αν πολλά άτομα συνεργούν σε μία ενέργεια έτσι ώστε να είναι όλα μαζί αιτία ενός αποτελέσματος, τα θεωρώ όλα ως ένα ενικό πράγμα. (II, Ορ. 7)

³⁰ Βλ. Bennett, 1984: 86

³¹ Σχετικά με το πώς τα άπειρα Κατηγορήματα μπορεί να εννοηθούν ως όλα τα Κατηγορήματα και ίσως ως τα δύο Κατηγορήματα βλ. Bennett, 1996: 65

³² Η θέση αυτή του Σπινόζα καταγράφεται, επίσης, στην Επιστολή 64 προς τον Schuller το 1675.

αντανακλά, όπως θα εξηγήσουμε αμέσως, τη φράση που συναντάμε στην Πρόταση 15 πως «ό,τι είναι, είναι στο Θεό.» Πιο συγκεκριμένα, μια εκ πρώτης όψεως ερμηνεία θα ήταν να σκεφτεί κανείς ότι όλες οι επιμέρους τροποποιήσεις, δηλαδή το σύνολο των άπειρων Τρόπων της Φύσης, αποτελούν τροποποιήσεις της Υπόστασης σαν να συνιστούν διαφορετικές καταστάσεις της φύσης της. Στο μεταφυσικό δόγμα του Σπινόζα όμως οι διαφορετικές καταστάσεις της φύσης της Υπόστασης αντιστοιχούν σε όλα τα δυνατά Κατηγορήματα και μόνο. Τα επιμέρους πράγματα, ως συγκεκριμενοποιήσεις (instantiations) της Υπόστασης, δεν δύνανται να είναι στον εαυτό τους, επομένως, εφόσον πράγματι είναι, είναι εντός της Υπόστασης και ακριβώς με αυτόν τον τρόπο θα πρέπει να κατανοούμε και τη φράση «ό,τι είναι, είναι στο Θεό.»

Όπως θα διαφανεί και στη συνέχεια, καθώς περιγράφουμε τις βασικές θέσεις της φιλοσοφίας του Σπινόζα, ο διαχωρισμός που γίνεται μεταξύ *Natura Naturans* και *Natura Naturata* παρέχει την εννοιολογική σκευή για να θεωρήσουμε τους Τρόπους στο Θεό ως αποτελέσματα της άπειρης ενεργητικότητάς του, ως τα πράγματα, δηλαδή, που είναι καθορισμένα να υπάρχουν ως τέτοια και που συνιστούν την άπειρη πραγματικότητα³³. Οι Τρόποι καταλαμβάνουν την τρίτη θέση³⁴ στην οντολογική ιεράρχηση των πραγμάτων στην *Ηθική*, και, καθώς οι ίδιοι αποτελούν τροποποιήσεις των άπειρων Κατηγορημάτων της και κατανοούνται μέσω αυτών³⁵, μπορούν να νοηθούν εντός της άπειρης και αιώνιας φύσης της Υπόστασης ιδωμένης ως *Natura Naturans*. Με αυτόν τον

³³ Πριν συνεχίσω παρακάτω θέλω να εξηγήσω εδώ, ή μάλλον να υπενθυμίσω, τι πρέπει να εννοούμε με τον όρο φύουσα Φύση και τι με τον όρο φυομένη Φύση. Διότι εκτιμώ πως από τα προηγηθέντα εδραιώθηκε τώρα ότι με τον όρο φύουσα Φύση [*Natura Naturans*] πρέπει να εννοούμε αυτό που είναι στον εαυτό του και συλλαμβάνεται μέσω του εαυτού του, ήτοι τα κατηγορήματα της υπόστασης που εκφράζουν μια αιώνια και άπειρη ουσία, τουτέστιν τον Θεό καθώς θεωρείται ως ελεύθερο αίτιο. Ενώ με τον όρο φυομένη [*Natura Naturata*] καθετί που έπεται από την αναγκαιότητα της φύσης του Θεού, ήτοι από κάθε κατηγορημα του Θεού, τουτέστιν όλους τους τρόπους των κατηγορημάτων του Θεού καθώς θεωρούνται ως πράγματα που είναι στο Θεό και δεν μπορούν ούτε να είναι ούτε να συλληφθούν χωρίς τον Θεό. (I, Πρ. 29, Σχ.)

³⁴ Η οντολογική ιεράρχηση των Τρόπων στην τρίτη θέση του μεταφυσικού συστήματος του Σπινόζα, έχει ήδη καταστήσει υπόρρητα δεκτό ότι τα Κατηγορήματα φαίνεται να καταλαμβάνουν τη δεύτερη θέση μετά την Υπόσταση. Αυτό δεν προϋποθέτει την αποδοχή της άποψης ότι τα Κατηγορήματα αποτελούν οντότητες τα ίδια αλλά ορθότερα τρόπους με τους οποίους το ανθρώπινο Πνεύμα συλλαμβάνει την ουσία της Υπόστασης. Εξάλλου, Υπόσταση και Κατηγορήματα δεν αποτελούν ξεχωριστές οντότητες, όπως για τους Σχολαστικούς, αλλά όψεις του αυτού όντος.

³⁵ Βλ. I, Πρ. 22 και 23

ορισμό ο Σπινόζα επιλέγει να μη διαφοροποιηθεί από την φιλοσοφική ορολογία του 17ου αιώνα σύμφωνα με την οποία οι Τρόποι³⁶ είναι εκδηλώσεις της Υπόστασης ή αλλιώς αποτελούν περιπτώσεις ή γεγονότα που την εκφράζουν³⁷.

Όπως διατυπώνεται ρητά στην Πρόταση 24 και το Πόρισμά της, η ουσία των Τρόπων, ως πραγμάτων παραχθέντων από το Θεό, δεν ενέχει ούτε την ύπαρξη ούτε τη διάρκεια. Η ουσία της καθεμιάς τροποποίησης είναι ενδεχόμενη³⁸ σε αντίθεση με την αιώνια και αναγκαία ουσία της Υπόστασης και των Κατηγορημάτων της. Καθώς η ουσία τους δεν ενέχει την ύπαρξη, δηλαδή οι ίδιοι συνιστούν απλά γεγονότα της άπειρης αιτιακής αλυσίδας ανάμεσα στους Τρόπους του ίδιου Κατηγορήματος, αντλούν την ουσία τους από την άπειρη Υπόσταση³⁹. Κάθε ενικό πράγμα⁴⁰ εκφράζει έναν συγκεκριμένο επηρεασμό των Κατηγορημάτων και είναι καθορισμένο να ενεργεί όπως ενεργεί από τον Θεό⁴¹.

Το γεωμετρικό σύστημα του Σπινόζα και η δυναμική παραγωγή των εννοιών του οδηγεί σύνολη τη μεταφυσική θεωρία του προς την ακραία αιτιοκρατία όπως μαζικά έχει υποστηριχτεί από την πλειονότητα των μελετητών του. Κάθε επιμέρους πράγμα έπεται από ένα άλλο εξίσου πεπερασμένο και καθορισμένο αφού το μόνο που υπάρχει είναι η Υπόσταση και οι άπειρες τροποποιήσεις για τις οποίες αποτελεί το εγγύτατο αίτιο⁴². Η Υπόσταση καθορίζει την ύπαρξη των επιμέρους πραγμάτων «καθόσον υπάρχουν απλά και καθόσον πράττουν» (I, Πρ. 29, Απ.), αλλά και καθόσον αποτελούν τα ίδια αίτια άλλων πραγμάτων (εντός του ίδιου Κατηγορήματος, όπως θα δούμε στη

³⁶ Στην αλληλογραφία του σπανίως μετέρχεται τη σχολαστική ορολογία χρησιμοποιώντας τη λέξη *accidens* για να αναφερθεί στους Τρόπους (Modi). Βλ. Επιστολή 4, 1661 προς τον Όλντενμπουργκ.

³⁷ Bennett, 1996: 67

³⁸ Αναφερόμαστε στην ενική τους ουσία και όχι στις τροποποιήσεις θεωρούμενες καθεαυτές όπως εκπορεύονται από την αναγκαιότητα της θεϊκής φύσης.

³⁹ I, Πρ. 25

⁴⁰ II, Ορ. 7

⁴¹ I, Πρ. 26

⁴² I, Πρ. 28, Απ. και Σχ.

συνέχεια), εγκαθιδρύοντας με αυτόν τον τρόπο την ακραία μορφή αιτιοκρατίας⁴³ για την οποία ο Σπινόζα δέχτηκε πολλές πιέσεις⁴⁴.

Πριν κλείσουμε τη σύντομη περιγραφή του μεταφυσικού συστήματος της σπινωζικής φιλοσοφίας, θα ήταν χρήσιμο να γίνει μια διευκρίνιση σχετικά με τη φύση της αιτιοκρατίας όπως προκύπτει από τη σύγκριση των Προτάσεων 26 και 28. Η πρώτη αναφέρει ότι ο Θεός είναι αυτός που καθορίζει την ύπαρξη και την κατάσταση κάθε ενικού πράγματος, ενώ η δεύτερη, η Πρόταση 28, ότι κάθε ενικό πράγμα καθορίζεται από ένα άλλο ενικό πράγμα *ad infinitum*⁴⁵. Στην πραγματικότητα, θα μπορούσε να φανταστεί κανείς ότι κάθε αιτιακή σχέση ανάμεσα στους πεπερασμένους Τρόπους (θεωρημένους αυστηρά υπό το ίδιο Κατηγορήμα) βρίσκεται στην τομή δύο (θεωρούμενων από εμάς) αυτόνομων και διαφορετικών στη φύση τους αιτιακών πλεγμάτων: ένα οριζόντιο πλέγμα που περιγράφει τις πρότερες και ύστερες αιτιακές σχέσεις μεταξύ των ενικών πραγμάτων (και αφορά στην ύπαρξή τους) και ένα κάθετο που περιγράφει τις σχέσεις αυτές και τον συσχετισμό τους με τις αιώνιες αρχές⁴⁶ που ενυπάρχουν στα άπειρα Κατηγορήματα της Φύσης⁴⁷ (και αφορά στην ουσία τους).

Σε αυτό το Κεφάλαιο επιχειρήσαμε να περιγράψουμε σε γενικές γραμμές και με σχετική συντομία τη σύμπλεξη των θεμελιωδών μεταφυσικών εννοιών που παρουσιάζονται στο Πρώτο Μέρος της *Ηθικής*. Η μεταξύ τους σχέση έχει προκαλέσει

⁴³ I, Πρ. 33

⁴⁴ Βλ. Επιστολή 74, Δεκέμβριος 1675

⁴⁵ Nadler, 2006: 100. Να σημειώσουμε ότι σε καμία περίπτωση δεν θα πρέπει να θεωρούμε αυτή τη διττή προσέγγιση της έννοιας της αιτιότητας ως αντιφατική.

⁴⁶ Βλ. I, Πρ. 21 όπου εννοούνται όλα όσα έπονται από την απόλυτη φύση κάθε Κατηγορήματος και αποτελούν τις βασικές αρχές που διέπουν την ύπαρξη των ενικών πραγμάτων εντός του (άμεσοι άπειροι Τρόποι).

⁴⁷ Το παραπάνω σχήμα περιγράφεται από τον Nadler, 2006: 100-1. Η παραπάνω οπτικοποίηση επιχειρείται για λόγους ευληπτότητας και δεν θα πρέπει να δημιουργήσει την εντύπωση ότι υπάρχουν δύο ειδών *αιτιότητες*. Ο Nadler (στο ίδιο) είναι κατηγορηματικός: *Τα πάντα εξαρτώνται από τον Θεό ή Φύση: είτε άμεσα, όπως στην περίπτωση των άμεσων άπειρων τρόπων (I, Πρ. 26) είτε έμμεσα. Έμμεσα συμβαίνει άλλοτε μέσω των άπειρων πραγμάτων αποκλειστικά, όπως στην περίπτωση των έμμεσων άπειρων τρόπων (I, Πρ. 26) κι άλλοτε μέσω των άπειρων ή πεπερασμένων πραγμάτων, όπως στην περίπτωση των πεπερασμένων τρόπων (I, Πρ. 28)*. Στην ίδια γραμμή συντάσσεται και ο Deleuze: *Ένα υπαρκτό πεπερασμένο πράγμα παραπέμπει σ' ένα άλλο πεπερασμένο πράγμα ως αιτία. Δεν θα πούμε όμως ότι ένα πεπερασμένο πράγμα υπόκειται σε διπλή αιτιότητα, τη μία οριζόντια που συγκροτείται από την απροσδιόριστη σειρά των άλλων πραγμάτων, την άλλη κάθετη που συγκροτείται από τον Θεό. Και τούτο διότι κάθε όρος της σειράς μάς γυρίζει πίσω στον Θεό σαν σ' εκείνο που καθορίζει την αιτία να έχει το αποτέλεσμα της (Ηθική, I, 26). Έτσι, ο Θεός δεν είναι ποτέ απώτερη αιτία, αλλά τον προσεγγίζουμε ήδη από τον πρώτο όρο της σειράς. [...] Εννοούμενη στη μοναδική της έννοια και στη μοναδική της τροπικότητα, η αιτία είναι κατ' ουσίαν εμμενής, δηλαδή παραμένει στον εαυτό της προκειμένου να παραγάγει [...]*. (Deleuze, 1993: 71)

πολλά ερωτηματικά, που ωστόσο υπερβαίνουν τα όρια του αντικειμένου της εργασίας αυτής. Η επιστροφή σε αυτές τις έννοιες, βεβαίως, θα συνεχίζεται τόσο στην παρούσα εργασία όσο και στην ίδια την *Ηθική* μιας και η ίδια η παραγωγική μέθοδος που τη χαρακτηρίζει το επιβάλλει.

II.2. Τα δύο Κατηγορήματα

Είναι βέβαιο ότι ο φιλόσοφός μας είχε πλήρη επίγνωση της ανοησίας γύρω από το ερώτημα περί της αλληλεπίδρασης σώματος και πνεύματος καθώς και το πρόβλημα κάποιο από τα δύο να έχει την πρωτοκαθεδρία.⁴⁸

Σε αυτό το Κεφάλαιο επιχειρείται μια πιο λεπτομερής περιγραφή των Κατηγορημάτων της Έκτασης και της Σκέψης. Η περαιτέρω διευκρίνιση των εννοιών αυτών κρίνεται απαραίτητη προτού επιχειρήσει κανείς να εξετάσει την ανθρώπινη πραγματικότητα. Όσον αφορά στην Έκταση συγκεκριμένα, παρουσιάζεται η *Φυσική* που εμφανίζεται στην *Ηθική* και στη συνέχεια περιγράφεται η ερμηνευτική προσέγγιση της *παράλληλης* των Κατηγορημάτων η οποία προσεγγίζει τόσο τη μεταξύ τους ανεξαρτησία όσο και τον ιδιάζοντα τρόπο που αυτά αποτελούν εκφράσεις της μοναδικής Υπόστασης.

Η απόλυτη οντολογική ανεξαρτησία και προτεραιότητα της Υπόστασης ορίζει τόσο την ύπαρξη όσο και την κατανόηση των Τρόπων ως εκδηλώσεις της. Η πεπερασμένη και καθορισμένη ύπαρξη των Τρόπων αναφέρεται σε όλων των ειδών τις τροποποιήσεις των άπειρων Κατηγορημάτων και, μεταξύ αυτών, στα μόνα προσβάσιμα από τον ανθρώπινο νου Κατηγορήματα της Σκέψης και της Έκτασης⁴⁹. Κάθε συγκεκριμένος τρόπος του *σκέπτεσθαι* καταφάσκει με την ύπαρξή του το αντίστοιχο Κατηγορήμα της Σκέψης εφόσον, όπως αναφέρεται στο Σχόλιο της Πρότασης I, 31, «δεν μπορούμε να νοήσουμε τίποτα που να μην συμβάλλει σε τελειότερη γνώση της νόησης»⁵⁰ αλλά - επιπλέον - και με την εξαιρετικά λακωνική φράση «ο άνθρωπος σκέφτεται.» (II, Αξ.2) Κάθε εννόημα που σχηματίζεται από το Πνεύμα λόγω του ότι

⁴⁸ Runes, 1951, Πρόλογος

⁴⁹ II, Αξ. 5

⁵⁰ Αυτή η πρόταση της *Ηθικής* θυμίζει, κατά κάποιον τρόπο, τη μέθοδο που ο Καρτέσιος χρησιμοποιεί για να συναγάγει την ύπαρξη της σκεπτόμενης υπόστασης από το *cogito*. (Βλ. Ντεκάρτ, 2012: 97-99)

είναι *σκεπτόμενο πράγμα*, ο Σπινόζα το ορίζει ως *ιδέα*⁵¹. Όμοια, η σύλληψη ενός επηρεασμού της Υπόστασης υπό το Κατηγορήμα της Έκτασης δεν μπορεί παρά να προϋποθέτει τη σύλληψη της Έκτασης ως μέρος της αιώνιας ουσίας του συγκεκριμένου επηρεασμού της, την *εκτατότητα*⁵² δηλαδή ως μέρος της φύσης του.

Λίγο μετά την αρχή του Δεύτερου Μέρους της *Ηθικής*, και πριν επιχειρηθεί η περιγραφή της σχέσης των δύο φύσεων της πραγματικότητας, η συνεχής ροή των Προτάσεων διακόπτεται. Ο ίδιος ο φιλόσοφος παραδέχεται ως αναγκαία τη σύνοψη μιας *Φυσικής*, δηλαδή μιας θεωρίας περί σωμάτων, ώστε να μπορέσει να προχωρήσει με ασφάλεια στο ιδιάζον φιλοσοφικό πρόβλημα της αλληλεπίδρασης μεταξύ τους. (II, Πρ. 13, Σχ.)

Ως *σώμα* ορίζεται κάθε ένας Τρόπος καθόσον θεωρείται ως εκτεταμένο πράγμα (II, Ορ.1) και μάλιστα προσθέτει ότι «τα σώματα διακρίνονται μεταξύ τους από την άποψη της κίνησης και της στάσης, της ταχύτητας και της βραδύτητας, και όχι από την άποψη της υπόστασης.» (II, Λ. 1) Πέρα από την παραπάνω διάκριση, που βοηθά στην κατανόηση των σωμάτων ως επιμέρους πράγματα, «όλα τα σώματα συμφωνούν σε ορισμένα» (II, Λ.2) και, κυρίως, στο ότι ενέχουν το εννόημα του Κατηγορήματος της Έκτασης (II, Λ.2, Απ.) εντός του οποίου κείται ο καθορισμός για την κινητική τους κατάσταση με τη μορφή ενός εξωτερικού αιτίου. Κάθε σώμα καθορίζεται σε κίνηση ή στάση από ένα άλλο σώμα κ.ο.κ. επ' άπειρον (II, Λ.3) βάσει της εκάστοτε φύσης των σωμάτων που αλληλεπιδρούν, γεγονός που αποτελεί υποπερίπτωση της I, Πρ. 28, και η οποία αναφέρεται σε κάθε ενικό πράγμα της Υπόστασης, συνεπώς τόσο σε *κάθε ιδέα*⁵³

⁵¹ Βλ. II, Ορ.3. Επίσης, με το όρο *ιδέα* ο Σπινόζα εννοεί εξίσου τον νου και τις ενικές σκέψεις. Οι ιδέες, ως όντα της άπειρης πραγματικότητας, υπάρχουν και εκτός του ανθρώπινου Πνεύματος αφού, όπως θα φανεί παρακάτω, κάθε ενικό *φυσικό πράγμα* έχει την αντίστοιχη *ιδέα του* στο Κατηγορήμα της Σκέψης.

⁵² Θα μπορούσε κανείς να χρησιμοποιήσει τον όρο *έκταση* με πεζό ένυλον αντί του όρου *εκτατότητα* για να τη διακρίνει από το Κατηγορήμα της Έκτασης με ένυλον κεφαλαίο.

⁵³ Ο Ορισμός 2 του Πρώτου Μέρους περιγράφει με ακρίβεια τα παραπάνω: *Πεπερασμένο στο γένος του λέγεται ένα πράγμα που μπορεί να οριοθετηθεί από ένα άλλο της ίδιας φύσης. Π.χ., ένα σώμα λέγεται πεπερασμένο επειδή συλλαμβάνουμε πάντοτε ένα άλλο μεγαλύτερο. Παρομοίως, μια σκέψη οριοθετείται από μια άλλη σκέψη. Μα ένα σώμα δεν οριοθετείται από μια σκέψη ούτε μια σκέψη από ένα σώμα.* (I, Ορ. 2)

όσο και σε *κάθε* σώμα, όσον αφορά τουλάχιστον στις ανθρώπινες γνωσιακές δυνατότητες.

Οι τρεις δυνατές συσσωματώσεις αυτών των *απλών σωμάτων* (σκληρές, μαλακές, ρευστές) (II, Αξ. 3), υπό μία κατά τα άλλα συγκεκριμένη σχέση, δημιουργούν αυτό που ο Σπινόζα ονομάζει σύνθετα σώματα ή Άτομα. (II, Ορ.) Η σχέση αυτή, που χαρακτηρίζει το Άτομο ως τέτοιο, είναι μια δυναμική κατάσταση μεταξύ των απλών μερών του και δύναται να μεταβάλλεται ποικιλοτρόπως καθόσον το Άτομο συνεχίζει να υπάρχει καθόσον, δηλαδή, διατηρεί την ενικότητά του μέσα στο Κατηγορημα της Έκτασης (II, Λ. 4, 5, 6). Έτσι, όσο σύνθετο κι αν εμφανίζεται ένα Άτομο, πρέπει πάντα να διατηρεί αυτή τη σχέση μεταξύ των μερών του που διασφαλίζει την ενικότητά του⁵⁴. Στο όριο αυτής της συνθετότητας, ο Σπινόζα καταλήγει ότι η Φύση, υπό το Κατηγορημα της Έκτασης, αποτελεί ένα και μόνο Άτομο που τα άπειρα μέρη του, δηλαδή όλα τα επιμέρους και ποικίλα σώματα που το αποτελούν και υπόκεινται σε τροποποίηση, δεν δύνανται να το μεταβάλλουν. (II, Λ.7, Σχ.) Επομένως, για να συνοψίσουμε, κάθε πεπερασμένος Τρόπος θεωρημένος υπό το Κατηγορημα της Έκτασης θα είναι ένα *εκτεταμένο σώμα* ενώ θεωρημένος υπό το Κατηγορημα της Σκέψης θα είναι μια *ιδέα* ή ένας τρόπος του σκέπτεσθαι⁵⁵.

Στην αρχή του Δεύτερου Μέρους της *Ηθικής*, η Σκέψη και η Έκταση θεμελιώνονται ως Κατηγορήματα του Θεού καθόσον είναι σκεπτόμενο και εκτεταμένο πράγμα αντίστοιχα⁵⁶. Αυτό σημαίνει ότι, με βάση τον ορισμό του Κατηγορήματος, ο ανθρώπινος νους μπορεί να συλλάβει την άπειρη ουσία του Θεού με δύο τρόπους⁵⁷,

⁵⁴ Η δύναμη που διασφαλίζει αυτή την ενικότητα είναι η τάση κάθε πράγματος να εμμένει στο είναι του όπως περιγράφεται στην III, Πρ. 6.

⁵⁵ Με όμοιο τρόπο θα είναι και *κάτι* συγκεκριμένο και καθορισμένο σε κάθε άλλο Κατηγορημα της Υπόστασης, έστω κι αυτά δεν είναι εντός των γνωσιακών δυνατοτήτων του ανθρώπινου νου.

⁵⁶ Βλ. II, Πρ. 1, 2

⁵⁷ Έτσι συμπεραίνω ότι ο ανθρώπινος νους δεν μπορεί να αποκτήσει γνώση για κανένα άλλο Κατηγορημα του Θεού εκτός από αυτά τα δύο [...]. (Επιστολή 64, 1675)

αφενός μέσω του εννοήματος της άπειρης Σκέψης και αφετέρου μέσω του εννοήματος της άπειρης Έκτασης.

Πέρα από τη μεταφυσική θεμελίωση των Κατηγορημάτων ήταν αναπόφευκτο για τον Σπινόζα να ασχοληθεί με ένα θέμα που απασχολούσε έντονα τη φιλοσοφική κοινότητα της εποχής και που σήμερα έχει καθιερωθεί στη βιβλιογραφία ως *Body - Mind Problem*, δηλαδή σε σπinoζικούς όρους, αν υπάρχει και ποια είναι ακριβώς η σχέση ανάμεσα στα Κατηγορήματα Σκέψης και Έκτασης.

Η εισαγωγή στο δόγμα της *παράλληλης*⁵⁸, όπως έχει επικρατήσει να ονομάζεται από τους σχολιαστές της σπinoζικής φιλοσοφίας, και που έχει την απαρχή της στην ερμηνευτική προσέγγιση του Λάιμπνιτς, γίνεται με την Πρόταση 7 σύμφωνα με την οποία «η τάξη και σύνδεση των ιδεών είναι η αυτή με την τάξη και σύνδεση των πραγμάτων.» (II, Πρ. 7) Η Υπόσταση είναι μία και, καθόσον το μόνο που υπάρχει είναι η Υπόσταση και οι άπειρες τροποποιήσεις της, τόσο η ύπαρξη όσο και η τάξη εντός της εκφράζονται με την άπειρη αιτιακή αλληλουχία των επιμέρους πραγμάτων, εμμενές αίτιο των οποίων είναι ο Θεός⁵⁹. Σε καθένα από τα άπειρα Κατηγορήματα, αυτή η αλληλουχία των πραγμάτων εκφράζει την μία και μοναδική, αιτιακά καθοριζόμενη πραγματικότητα που για τον ανθρώπινο νου μπορεί να θεωρηθεί είτε ως σκεπτόμενη είτε ως εκτεινόμενη τροποποίησή της.

Πέρα όμως από τι μπορεί να γνωρίσει ο άνθρωπος, είναι σημαντικό να γίνει σαφές ότι για τον Σπινόζα κάθε επιμέρους Τρόπος, *όπως είναι στον εαυτό του*, είναι μία συγκεκριμένη τροποποίηση της Υπόστασης που υπάρχει πραγματικά⁶⁰ και η οποία *είναι* στην άπειρη φύση του Θεού⁶¹ εξίσου ως εκτατό πράγμα της Φύσης αλλά και ως ιδεατό

⁵⁸ Εννοείται ως *παράλληλη* ανάμεσα στα άπειρα Κατηγορήματα και τους αντίστοιχους Τρόπους τους.

⁵⁹ Βλ. I, Πρ. 18

⁶⁰ Το *μορφικό είναι* (formal being) της οποίας τροποποίησης εξηγείται από τη θεϊκή φύση και όχι από τα οικεία της αίτια.

⁶¹ *In Deo est* (I, Πρ. 15)

πράγμα του άπειρου νου του⁶². Υπ' αυτό το πρίσμα γίνεται σαφέστερος ο δεύτερος ορισμός του Πρώτου Μέρους για το *πεπερασμένο πράγμα* που δεν είναι άλλο από «το πράγμα που μπορεί να οριοθετηθεί από ένα άλλο της ίδιας φύσης.» Συγκεκριμένα, η πρόταση «ένα σώμα δεν οριοθετείται από μια σκέψη ούτε μια σκέψη από ένα σώμα» δεν δηλώνει τίποτα διαφορετικό από το ότι τα Κατηγορήματα (που εκφράζουν τη φύση του κάθε πράγματος) είναι διακριτά, δεν αλληλεπιδρούν και δεν ανάγονται το ένα στο άλλο. Κάθε πεπερασμένο πράγμα μπορεί να νοηθεί ώστε να επηρεάζει και να επηρεάζεται αποκλειστικά από άλλα πεπερασμένα πράγματα της οικείας φύσης με μια συγκεκριμένη τάξη και σύνδεση που εκφράζει, στην επιμέρους φύση που εξετάζουμε κάθε φορά, την μία και αυτή τάξη και σύνδεση των αιτίων. (II, Πρ. 9)

Η ερμηνευτική προσέγγιση της *παραλληλίας*, ως απάντηση στο πρόβλημα της αλληλεπίδρασης των δύο αυτών φύσεων, παρακάμπτει το πρόβλημα της σχέσης μεταξύ της σκεπτόμενης και εκτεινόμενης Υπόστασης ανάγοντας την άπειρη αλληλουχία, αφενός των ιδεών και αφετέρου των πραγμάτων, στην άπειρη αλληλουχία των αιτίων όπως αυτά εκφράζουν την καθορισμένη θεϊκή φύση. Στην άπειρη Σκέψη του Θεού, η τάξη και σύνδεση των ιδεών (λογική αναγκαιότητα) αντικατοπτρίζει αμοιβαία την τάξη και σύνδεση των πραγμάτων (φυσική αναγκαιότητα) ως τη μία και αυτή αιτιακή σχέση. Ο ηθικοπρακτικός σκοπός του ανθρώπου, όπως θα δούμε στη συνέχεια, θα είναι η όσο το δυνατόν ορθότερη γνωσιακή προσέγγιση και κατανόηση αυτής της αναγκαίας αλληλουχίας⁶³. Αρκεί εδώ να κρατήσουμε ότι το μόνο που υπάρχει πραγματικά είναι η μία και η αυτή σύνδεση αιτίων που εκφράζεται μέσω των άπειρων Κατηγορημάτων.

⁶² Βλ. II, Πρ. 4, Απ. Η ίδια συγκεκριμένη τροποποίηση της Υπόστασης θα υφίσταται και στα άλλα άπειρα Κατηγορήματα.

⁶³ Συνοπτικά αναφέρουμε στο σημείο αυτό ότι η γνώση ταξινομείται κατά τον Σπινόζα σε τρία είδη ανάλογα με το εύρος της συμμετοχής των ιδεών που τη συγκροτούν στην άπειρη θεϊκή νόηση. Βλ. Επιστολή 19, 1665 προς τον Blyenbergh για τη σύνδεση γνώσης, τελειότητας και θεϊκής νόησης. Επίσης, όπως αναφέρει αλλού: *Σκοπός λοιπόν είναι να έχουμε καθαρές και διακριτές ιδέες, δηλαδή εκείνες που γεννιούνται από το καθαρό πνεύμα κι όχι από τις τυχαίες κινήσεις του σώματος. Επιπλέον, προκειμένου όλες οι ιδέες να αναχθούν σε μία και μόνη, θα προσπαθήσουμε να τις συνδέσουμε και να τις θέσουμε σε τάξη με τέτοιο τρόπο ώστε, στο μέτρο που μπορεί να το κάνει, το πνεύμα μας να αναπαράγει αντικειμενικά τη μορφική ουσία της Φύσης, και ως ολότητα, και ως προς τα μέρη της.* (ΠΔΝ: 72-73)

Έτσι, η αυτονομία κάθε Κατηγορήματος είναι αποδεδειγμένη και από τον Σπινόζα τίθεται ρητά ότι δεν υφίσταται καμία οριζόντια αιτιακή σχέση μεταξύ τους, αποκλείοντας οποιαδήποτε αιτιακή συσχέτιση μεταξύ Τρόπων του ενός και του άλλου Κατηγορήματος. Οι Τρόποι της Έκτασης αλληλεπιδρούν με άλλους Τρόπους της Έκτασης και, αντίστοιχα, οι Τρόποι της Σκέψης αλληλεπιδρούν με άλλους Τρόπους της Σκέψης κ.ο.κ. επ' άπειρον, σχηματίζοντας αυτό που η Πρόταση 7 περιγράφει ως *τάξη και σύνδεση* της Φύσης που δεν είναι άλλο από την αιτιακή σύνδεση των πραγμάτων *καθεαυτά* στο επίπεδο της Υπόστασης⁶⁴. Εξάλλου, το να υπέθετε κανείς αιτιακή συνάφεια μεταξύ δύο Τρόπων που ανήκουν σε διαφορετικά Κατηγορήματα, θα σήμαινε, με βάση το 4ο Αξίωμα του Πρώτου Μέρους⁶⁵, ότι για να κατανοήσει έναν συγκεκριμένο Τρόπο θα έπρεπε να χρησιμοποιήσει το εννόημα ενός έτερου Κατηγορήματος από αυτό μέσα στο οποίο ο Τρόπος νοείται. Όμως αυτό αντιβαίνει στον ορισμό του Τρόπου ο οποίος οφείλει να γίνεται κάθε φορά κατανοητός χωρίς τη χρήση εννοημάτων εκτός του οικείου Κατηγορήματος.

Αυτό το οποίο συνάγεται από το δόγμα της *παράλληλης* ανάμεσα στα Κατηγορήματα της Έκτασης και της Σκέψης και που έχει σημαίνουσες απολήξεις στη θεωρία του Σπινόζα για τη φύση του ανθρώπου είναι ότι σωματικά γεγονότα δεν μπορούν να προκαλέσουν ή να προκληθούν από νοητικά γεγονότα αλλά η εξήγησή τους, όπως αντίστοιχα και η εξήγηση των νοητικών γεγονότων, κείται εντός του Κατηγορήματος του οποίου αποτελούν Τρόπους. «Η σκέψη δεν μπορεί να αναχθεί στην πράξη, ούτε η πράξη να υπαχθεί στην σκέψη.»⁶⁶ Το αίτιο για την ύπαρξη ή την τροποποίηση μιας ιδέας στο Κατηγορήμα της Σκέψης θα έχει για αίτιο μια άλλη ιδέα

⁶⁴ Η παραπάνω θέση δε φαίνεται να υποστηρίζεται από τη βιβλιογραφία ούτε αναφέρεται από τον Σπινόζα ρητά αλλά, κατά τη γνώμη μου, προκύπτει λογικά λόγω της άπειρης στο πλήθος μορφικής πραγματικότητας που διέπει κάθε Τρόπο. Κάθε ενικό πράγμα υπάρχει σε όλα τα άπειρα Κατηγορήματα (ως *εκτατό* πράγμα, ως *ιδεατό* πράγμα, και κατ' επέκταση ως *πράγμα* στο καθένα Κατηγορήμα) χωρίς όμως κάποιο από αυτά να υπερέχει.

⁶⁵ *Η γνώση του αποτελέσματος εξαρτάται από τη γνώση του αιτίου που την ενέχει.* (I, Αξ. 4)

⁶⁶ Βλ. *Ηθική*, 2009, Εισαγωγή: 45

στο ίδιο Κατηγορημα. Όμοια, το αίτιο για τις μεταβολές σε ένα φυσικό αντικείμενο θα πρέπει να αναζητηθεί σε ένα άλλο φυσικό αντικείμενο της Έκτασης.

Εν συνεχεία, θα ερευνήσουμε με ποιο τρόπο αυτή η μεταφυσική αρχή διέπει με απόλυτο τρόπο τη σχέση ανθρώπινου Σώματος και Πνεύματος ως μέρη της μοναδικής Φύσης και πώς, με τούτο ως δεδομένο, ο Σπινόζα συμπλέκει τις δύο έννοιες για να μας επιτρέψει να διακρίνουμε μια θεωρία συνείδησης στην *Ηθική*.

II.3. Ανθρώπινο Πνεύμα και Σώμα

*Από εδώ έπεται ότι ο άνθρωπος σύγκειται από Πνεύμα και Σώμα και ότι το ανθρώπινο Σώμα υπάρχει έτσι όπως το αισθανόμαστε.*⁶⁷

Ύστερα από την περιγραφή των μεταφυσικών όρων της πραγματικότητας στο Πρώτο Μέρος της *Ηθικής*, ο Σπινόζα μας εισάγει στην ανάλυση των επιμέρους πραγμάτων και, πιο συγκεκριμένα, του ανθρώπινου Πνεύματος και Σώματος καθώς και πώς αυτά συναρμόζονται στο μεταφυσικό σχήμα του Πρώτου Μέρους. Ο νατουραλισμός του, που διαπνέει σύνολη την *Ηθική*, ωθεί κάθε επιμέρους ανάλυση να συντάσσεται πλήρως με τις αρχές που αυτός ο νατουραλισμός επιβάλλει, αρνούμενος ο ίδιος κατηγορηματικά να δεχτεί ότι η ανθρώπινη φύση αποτελεί «κράτος εν κράτει»⁶⁸

Η ιδρυτική αναφορά του Σπινόζα στο ανθρώπινο Πνεύμα γίνεται στο Μέρος II με την Πρόταση 11 όπου διατυπώνεται ότι το «ενεργό είναι του ανθρώπινου Πνεύματος δεν είναι τίποτε άλλο από την ιδέα κάποιου εν ενεργεία υπάρχοντος ενικού πράγματος.» Πριν όμως από την προσέγγιση των όρων της πρότασης, δηλαδή της *ιδέας* και του *εν ενεργεία ενικού πράγματος*, καθώς και της μεταξύ τους σχέσης, προέχει να περιγράψουμε τι ακριβώς είναι το ανθρώπινο Πνεύμα.

Το ανθρώπινο Πνεύμα για τον Σπινόζα είναι μια *ιδέα* όπως αυτή έχει περιγραφεί με τον Ορισμό 3 νωρίτερα⁶⁹. Ο ορισμός αυτός εξηγεί την ύπαρξη των ιδεών ως αποτελέσματα της παραγωγικής δύναμης του Πνεύματος, δηλαδή ως εννοήματά του, ακριβώς λόγω του ότι το Πνεύμα είναι ένα σκεπτόμενο πράγμα⁷⁰. Εξάλλου, το γεγονός ότι το Πνεύμα είναι μια *ιδέα*, δεν θα πρέπει να συγχέεται επουδενί με το γεγονός ότι παράλληλα είναι στη φύση του να έχει ιδέες το ίδιο. Εφόσον κάθε Τρόπος είναι μια

⁶⁷ II, Πρ. 13, Πορ.

⁶⁸ *Μοιάζουν μάλιστα να συλλαμβάνουν τον άνθρωπο στη φύση ωσει κράτος εν κρατεί. Διότι πιστεύουν ότι ο άνθρωπος διασφαλίζει μάλλον, παρά ακολουθεί τη τάξη της φύσης, ότι έχει απόλυτη δύναμη επί των ενεργειών του και ότι δεν καθορίζεται άλλοθεν, παρά από τον εαυτό του.* (III, Πρόλογος)

⁶⁹ *Με τον όρο ιδέα εννοώ ένα εννόημα του Πνεύματος που σχηματίζεται από το Πνεύμα λόγω του ότι είναι σκεπτόμενο πράγμα.* (II, Ορ. 3)

⁷⁰ Εδώ αναφερόμαστε στην *ύπαρξη* των ιδεών υπό το πρίσμα της δυνατότητας του Πνεύματος να παράγει νέες ιδέες και όχι υπό το πρίσμα που εξηγεί την *ύπαρξη* τους ως όντα της Υπόστασης.

συγκεκριμένη τροποποίηση της Υπόστασης ιδωμένη υπό το κάθε Κατηγορημα, τότε και το ανθρώπινο Πνεύμα είναι ένας Τρόπος στο Κατηγορημα της Σκέψης δηλαδή μια ιδέα και τίποτα περισσότερο⁷¹. Υπό αυτή την οπτική, η τελευταία παραδοχή έχει σημαντικές απολήξεις για τη φύση του ανθρώπινου Πνεύματος (πέραν της φύσης του ως σκεπτόμενου πράγματος όπως σκιαγραφήθηκε παραπάνω) και προσδιορίζει τη σχέση του με τον Θεό, όπως περιγράφει άλλωστε το σχετικό Πόρισμα⁷². Το ανθρώπινο Πνεύμα ως *ιδέα* συμμετέχει στον άπειρο νου του Θεού και αποτελεί έκφρασή του· για την ακρίβεια είναι το ίδιο ένας από τους άπειρους Τρόπους που περιέχονται ή αλλιώς αποτελούν το Κατηγορημα της Σκέψης. Όμοια, μια ιδέα στον ανθρώπινο νου είναι μια ιδέα στην άπειρη Σκέψη καθόσον ο Θεός θεωρείται μέσω της φύσης του ανθρώπινου Πνεύματος, δηλαδή υπό το Κατηγορημα της Σκέψης και μόνο, και όχι καθόσον θεωρείται άπειρος⁷³.

Με κατοχυρωμένο ήδη, μέσω του Αξιώματος 2, ότι *ο άνθρωπος σκέφτεται*, είναι προφανές ότι οι επιμέρους ιδέες θα είναι τα ενικά πράγματα που συνιστούν την ουσία του ανθρώπινου Πνεύματος⁷⁴. Στο Πνεύμα, λοιπόν, αποδίδεται η δύναμη του ενεργείν, δηλαδή η ικανότητα να εννοεί και να διακρίνεται από τα περιεχόμενά του⁷⁵. Ενώ είναι στη φύση του να παράγει ιδέες, παρόλ' αυτά το ίδιο είναι η συγκροτητική ιδέα που τις ενέχει και δεν αποτελεί ένα απλό *άθροισμα ιδεών* όπου οι ιδέες είναι τα συνθετικά του μέρη. Φύσει πρότερο οποιασδήποτε ιδέας όμως, δηλαδή οποιασδήποτε τροποποίησης της Σκέψης, είναι η ίδια η ιδέα⁷⁶ που, όσον αφορά στο ανθρώπινο Πνεύμα, θα είναι ό,τι κι ένα εν ενεργεία υπάρχον ενικό πράγμα. Αυτό το πράγμα, θα μας αποκαλύψει ο

⁷¹ Η κατηγοριοποίηση του Πνεύματος ως *ιδέας* και όχι ως *υπόστασης* ανατρέπει την κατεστημένη καρτεσιανή άποψη περί της οντολογικής ανωτερότητας και αφθαρσίας του σε αντιδιαστολή με το ανθρώπινο Σώμα που η ίδια παράδοση θεωρούσε φθαρτό, πεπερασμένο και οντολογικά κατώτερο.

⁷² Από εδώ έπεται ότι το ανθρώπινο Πνεύμα είναι ένα μέρος του άπειρου νου του Θεού. (II, Πρ. 11, Πορ.)

⁷³ Αυτή η ιδιαίτερα αιρετική θέση αναγκάζει τον Σπινόζα να αποζητήσει τη φιλοσοφική χάρη από τον αναγνώστη της *Ηθικής* αφού φαίνεται να κατανοεί τις ενστάσεις που η θέση μπορεί να προκαλέσει.

⁷⁴ Ως εκ τούτου η ιδέα είναι το πρώτο που συνιστά το είναι του ανθρώπινου Πνεύματος. (II, Πρ. 11)

⁷⁵ Γρηγοροπούλου, 1999: 41

⁷⁶ Από τα παραπάνω συνάγεται ότι η Μέθοδος δεν είναι τίποτέ άλλο παρά αναστοχαστική γνώση, ή ιδέα ιδέας• και καθώς δεν υπάρχει ιδέα μιας ιδέας παρά μόνο αν υπάρξει πρώτα ιδέα, γι' αυτόν το λόγο δεν πρόκειται να υπάρξει Μέθοδος παρά μόνο αν υπάρξει πρώτα ιδέα. (ΠΔΝ: 41)

Σπινόζα στη συνέχεια, είναι το Σώμα ως Τρόπος της Έκτασης «και τίποτε άλλο.» (II, Πρ. 13)

Θα επιστρέψουμε στη συζήτηση για το ανθρώπινο Πνεύμα ακριβώς σε αυτό το σημείο για να αποσαφηνίσουμε τη σχέση ανάμεσα στις ιδέες της Σκέψης και τα σύστοιχά τους στο Κατηγορήμα της Έκτασης. Για να κατανοήσουμε όμως αυτή την οντολογική αντιστοιχία, η οποία διαδραματίζει σημαντικό ρόλο στη σκέψη του Σπινόζα και είναι απαραίτητη προϋπόθεση για την κατανόηση της *παράλληλης* στην ανθρώπινη πραγματικότητα, οφείλουμε να διεισδύσουμε λίγο βαθύτερα στη θεωρία του για τον εκτατό κόσμο.

Η διακοπή στη ροή των Προτάσεων του Μέρους II για να παρατεθούν «λίγες προκείμενες περί της φύσης των σωμάτων»⁷⁷ αποτελεί, όπως αναφέραμε, αναγκαία προϋπόθεση της φιλοσοφικής στρατηγικής του Σπινόζα εφόσον οι ακόλουθες Προτάσεις θα περιγράψουν τον ιδιάζοντα συσχετισμό ανάμεσα στις δύο φύσεις, το Πνεύμα και το Σώμα του ανθρώπου.

Τα *απλά σώματα*⁷⁸, για τα οποία μιλήσαμε στο Κεφάλαιο II.2, χρησιμοποιούνται από τον Σπινόζα για να περιγραφεί η συγκρότηση κάθε Σώματος, στα οποία φυσικά ανήκει και το ανθρώπινο Σώμα. Με δεδομένη τη *Φυσική* που αναπτύσσεται στην αρχή του Μέρους II, λοιπόν, ο Σπινόζα περιγράφει το ανθρώπινο Σώμα ως έναν Τρόπο της Έκτασης και τίποτα περισσότερο από αυτό. (II, Πρ. 13) Ο νατουραλισμός του δεν επιτρέπει καμία ερμηνευτική απόκλιση για τη φύση του ανθρώπινου Σώματος ως κάτι το οποίο θα μπορούσε να μην υπακούει στους αιώνιους νόμους του Κατηγορήματος της Έκτασης. Όπως αναφέρεται, οι νόμοι⁷⁹ που αφορούν στην Έκταση, αφορούν στις

⁷⁷ I, Πρ. 13, Σχ.

⁷⁸ *Απλά σώματα* είναι όσα διακρίνονται μεταξύ τους μόνο από την κίνηση και τη στάση, την ταχύτητα και τη βραδύτητα κατά το Αξίωμα 2 του Δεύτερου Μέρους.

⁷⁹ Υπό την έννοια των *άμεσων άπειρων Τρόπων* που εκπορεύονται από την άπειρη φύση του Θεού.

έννοιες *κίνησης και ηρεμίας* όπως αυτές περιγράφονται - επιγραμματικά βέβαια - και στην Επιστολή 64 προς τον Schuller⁸⁰.

Όπως έχουμε τονίσει, οτιδήποτε ισχύει για κάθε Σώμα, ισχύει και για το ανθρώπινο Σώμα. Σε αυτό το σημείο, και για λόγους οικονομίας της συζήτησης, θα επανέλθουμε μεν στη *Φυσική* του αλλά θα επικεντρωθούμε σε αυτήν έως τον βαθμό που αυτό θα μας βοηθήσει να σχηματίσουμε μια ευκρινή εικόνα για τη σχέση των δύο φύσεων της ανθρώπινης ύπαρξης⁸¹ που θα μας απασχολήσει στο επόμενο Κεφάλαιο.

Το ανθρώπινο Σώμα για τον Σπινόζα είναι ένα σύνθετο Άτομο, δηλαδή αποτελείται από πολλά και διαφορετικά στη φύση⁸² τους απλούστερα Άτομα. (II, Αιτ. 1) Ακριβέστερα αναφέρεται ότι «όταν ένας αριθμός σωμάτων του ίδιου ή διαφορετικού μεγέθους συμπίεζονται από τα υπόλοιπα έτσι ώστε να ακουμπούν τα μεν στα δε ή, αν κινούνται με τον ίδιο ή με διαφορετικούς βαθμούς ταχύτητας, να μεταδίδουν τα μεν στα δε τις κινήσεις τους με κάποια συγκεκριμένη σχέση, λέμε ότι είναι ενωμένα μεταξύ τους και συνθέτουν όλα μαζί ένα σώμα ήτοι ένα Άτομο που διακρίνεται από τα υπόλοιπα μέσω αυτής της ένωσης σωμάτων.» Αυτοί οι βαθμοί συνθετότητας που χαρακτηρίζουν τις συνενώσεις των επιμέρους Ατόμων, εκτός από την *ενικότητα* που προσφέρουν στα εκτατά Σώματα, παρέχουν επίσης τη δυνατότητα για μια *δυναμική ενικότητα* όπως αποκαλύπτουν τα Λήμματα 4 έως και 7. Τα Σώματα μπορούν να έχουν μεταβολές στα συνθέτοντα το Άτομο μέρη τους χωρίς αυτό να σημαίνει ότι δεν διατηρούν την ίδια φύση που είχαν και πριν, τόσο από την άποψη της Υπόστασης (εκτεινόμενα) όσο και από την άποψη του Τρόπου (ενικά). Το κριτήριο, συνεπώς, για τη διατήρηση της ενικότητας του Ατόμου μέσα στην εκτεινόμενη πραγματικότητα και τους επηρεασμούς που δέχεται εντός αυτής είναι η διατήρηση μεταξύ των μερών του

⁸⁰ Η σχετική απάντηση στην ερώτηση του Schuller είναι ότι, όσον αφορά στην Έκταση, η *κίνηση και η ηρεμία* είναι αυτό που χαρακτηρίζει οτιδήποτε υπάρχει και νοείται μέσω του συγκεκριμένου Κατηγορήματος.

⁸¹ Από εδώ έπεται ότι ο άνθρωπος σύγκεται από Πνεύμα και Σώμα και ότι το ανθρώπινο Σώμα υπάρχει έτσι όπως το αισθανόμαστε. (II, Πρ. 13, Πορ.)

⁸² Εδώ λέγοντας *φύση* εννοούμε τις ιδιότητες της σκληρότητας, μαλακότητας και ρευστότητας όπως αναφέρονται από τον Σπινόζα στο II, Αιτ. 2.

της ίδιας σχέσης κίνησης και στάσης⁸³. Αυτή ακριβώς η ενικότητα, σύμφωνα με τον τρόπο που ο Σπινόζα έχει ορίσει τη συνθετότητα των Ατόμων ως συσσωματώσεις *απλών σωμάτων* με έναν συγκεκριμένο τρόπο κίνησης και ηρεμίας, παρέχει τη μορφή των εν λόγω Ατόμων και μας προσφέρει ένα εννοιακό εργαλείο για την πρόσληψη της εκτεινόμενης Φύσης με όρους συνθετότητας⁸⁴.

Όπως αναφέρει στο Σχόλιο του Λήμματος 7, Άτομα διαφορετικής φύσης μπορούν να σχηματίσουν άλλα Άτομα συνθετότερης φύσης, με την έννοια ότι μπορούν να επηρεαστούν με περισσότερους τρόπους και να διατηρούν παρόλ' αυτά τη φύση τους, τη μορφή τους ή αλλιώς την ενικότητά τους. Ο βαθμός συνθετότητας, κατά συνέπεια, παράγει - καθώς αυξάνεται - *γένη Ατόμων* που αποτελούνται από Άτομα ολοένα ανώτερης συνθετότητας, μέχρι το οριακό σημείο⁸⁵ όπου όλη η *Natura Naturata* μπορεί να νοηθεί ως το απείρως σύνθετο Άτομο τα μέρη του οποίου, δηλαδή όλα τα επιμέρους σώματα, δύναται να ποικίλουν με άπειρους τρόπους δίχως καμία μεταβολή του Ατόμου που ταυτίζεται πλέον με τη Φύση ως όλον⁸⁶.

Κάθε Άτομο της Φύσης επηρεάζει και επηρεάζεται από εξωτερικά αυτού Άτομα με μια ποικιλία τρόπων, είτε επειδή τα χρησιμοποιεί για τη συντήρησή του, είτε γιατί αλληλεπιδρούν με αποτέλεσμα την κίνηση κ.α.⁸⁷. Το γεγονός ότι η κίνηση ή ηρεμία ενός Σώματος οφείλεται ή εξηγεί την κίνηση ή ηρεμία ενός άλλου Σώματος θα αποδειχτεί καίριας σημασίας για την λύση της σχέσης ανάμεσα στην εκτατή και την ιδεατή φύση στη φιλοσοφία του Σπινόζα. Στην παρούσα φάση, σημασία έχει να υπογραμμίσουμε ότι το ανθρώπινο Σώμα, ως ένα από τα άπειρα Άτομα της Φύσης,

⁸³ Σύμφωνα με τον Curley εάν στην Έκταση υπήρχε μόνο κίνηση ή μόνο ηρεμία τότε κανένα ενικό πράγμα δεν θα μπορούσε ούτε να υπάρξει ούτε να υποδειχθεί. Ως εκ τούτου, κάθε ενικό πράγμα, και κατά συνέπεια το ανθρώπινο Σώμα, είναι συγκεκριμένες σχέσεις κίνησης και στάσης. (Curley, 1994: 61)

⁸⁴ Αυτή η θέση αποτελεί σημείο εκκίνησης για την ερμηνεία της συνείδησης με όρους συνθετότητας όπως θα δούμε στο οικείο Κεφάλαιο III.2 της παρούσας εργασίας.

⁸⁵ Σύμφωνα με την ιεράρχηση με βάση τη συνθετότητα των *γενών Ατόμων*, μπορούμε να περιγράψουμε τη Φύση ως το *άπειρου βαθμού γένος Ατόμων*.

⁸⁶ *Οπότε, σύμφωνα με αυτή την τάξη, ολόκληρη η Φύση θα νοηθεί ως Άτομο που συνθέτει όλες τις σχέσεις* (ενν. των επιμέρους Τρόπων) *και κατέχει όλα τα απειροσύνολα έκτατων μερών σε διαφορετικούς βαθμούς.* (Deleuze, 1993: 82)

⁸⁷ II, Αιτ. 3, 4, 6

συμμετέχει στην Έκταση εντός μιας απειρίας αλληλεπιδράσεων που όλες αφήνουν κάποιο ίχνος σε αυτό για τη φύση των οποίων επιδράσεων θα αναφερθούμε αργότερα⁸⁸.

Τέλος, θα αποφύγουμε εσκεμμένα να εμπλακούμε σε μια συζήτηση γύρω από τη φύση των *απλών σωμάτων* καθώς και τις κριτικές ερμηνείες⁸⁹ που δέχτηκε αυτή η ιδιαίτερη σπινοζική θέση για την εκτεινόμενη Φύση. Για τους σκοπούς αυτής της εργασίας αρκεί να θυμόμαστε τις τελευταίες λέξεις του Αξιώματος 2 του Μέρους II: «Τα απλούστατα σώματα διακρίνονται μεταξύ τους μόνο από την κίνηση και τη στάση, την ταχύτητα και τη βραδύτητα.» Από την άλλη μεριά και για τους ίδιους λόγους, θα λάβουμε εξίσου ως δεδομένο ότι, όσον αφορά στην σκεπτόμενη Φύση, αρκεί η έννοια της *ιδέας* ως το στοιχειώδες εκείνο πράγμα που συνθέτει τη μορφή και συνιστά τη φύση κάθε σκεπτόμενου πράγματος όπως, φυσικά, - μεταξύ άλλων - και του ανθρώπινου Πνεύματος⁹⁰.

Πλέον, έχοντας συλλάβει επαρκώς τις παραπάνω έννοιες, μπορούμε ασφαλέστερα να προχωρήσουμε στην περιγραφή της σχέσης ανάμεσα στο ανθρώπινο Πνεύμα και Σώμα κατά την σπινοζική φιλοσοφία. Με το ακόλουθο Κεφάλαιο II.4, συνεπώς, ολοκληρώνουμε την περιγραφή των βασικών οντολογικών εννοιών και των σχέσεών τους, προτού επιχειρήσουμε την ανάλυση των ερμηνευτικές προσεγγίσεις που αφορούν στην έννοια της *συνείδησης* στον Σπινόζα.

⁸⁸ Βλ. II, Αιτ. 5

⁸⁹ Ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει η προσέγγιση του Deleuze στις παραδόσεις του *Sur Spinoza, Séance 1-13 Université Paris-VIII, 1980-81* σχετικά με τα *απλά σώματα* ως απειροελάχιστες μονάδες της Έκτασης οι οποίες υπάρχουν μεν αλλά μπορούν να βοηθούν μόνο ως συσσωματώσεις με άλλες όμοιές τους, τονίζοντας την έννοια του *εν ενεργεία άπειρου* (*indefinite*) που συντίθεται από τις έννοιες του *απειροστού* και του *άπειρου* έχοντας στο μυαλό του την Επιστολή 12 προς τον Meyer. (Βλ. *Sur Spinoza, Séance 1*, <https://www.youtube.com/watch?v=vfRC1bNdIFs>). Ο ίδιος αναφέρει, επίσης, σχετικά: *Και, καθόσον ο τρόπος υπάρχει, μια απειρία έκτατων μερών (corpora simplicissima) τού ανήκουν υπό τη σχέση που ανταποκρίνεται στην ουσία του. Το άπειρο αυτό δεν ορίζεται από τον αριθμό των μερών του, εφόσον τα μέρη βαίνουν πάντα κατά απειρία που ξεπερνάει κάθε αριθμό.* (Deleuze, 1993: 76) Εδώ ο Deleuze ανακινεί την Επιστολή 81 στον Tschirnhaus που εστάλη ένα χρόνο πριν τον θάνατο του Σπινόζα.

⁹⁰ Αυτό που είναι η *ιδέα* για τη Σκέψη, είναι το *απλό σώμα* για την Έκταση υπό το πρίσμα της Κατηγορηματικής παραλληλίας που αναπτύχθηκε στο Κεφάλαιο II.2 της παρούσας εργασίας.

II.4. Σχέση ανθρώπινου Πνεύματος και Σώματος

Το ανθρώπινο Πνεύμα είναι ικανό να αντιλαμβάνεται πλείστα, και τόσο ικανότερο όσο το Σώμα του μπορεί να διατεθεί με περισσότερους τρόπους.⁹¹

Οι απόψεις του Σπινόζα σχετικά με την ανθρώπινη φύση, ιδιαίτερα δε με τη φύση του ανθρώπινου Πνεύματος και Σώματος αλλά και της μεταξύ τους σχέσης, ήρθαν σε ρήξη με τη δυϊστική αντίληψη της εποχής του, σύμφωνα με την οποία τα δύο αποτελούσαν ξεχωριστές υποστάσεις αν και με κάποιου είδους αλληλεπίδραση κατά την καρτεσιανή παράδοση. Τα προβλήματα⁹² που είχε δημιουργήσει η αιτιακή αλληλεπίδραση μεταξύ των δύο υποστάσεων κατά τη φιλοσοφική αυτή διδασκαλία, οδήγησαν γρήγορα στην εγκατάληψή τους από τον Σπινόζα. Η Επιστολή στον Oldenburg τον Νοέμβριο του 1665 αποτυπώνει με παραδειγματική οικονομία τη θέση του σχετικά με τη φύση του ανθρώπινου Πνεύματος και Σώματος. «Το ανθρώπινο σώμα είναι μέρος της Φύσης. Όσον αφορά το ανθρώπινο πνεύμα, υποστηρίζω ότι και αυτό είναι μέρος της Φύσης· καθότι ισχυρίζομαι ότι στη Φύση υπάρχει μια άπειρη δύναμη του σκέπτεσθαι η οποία, καθόσον είναι άπειρη, εμπεριέχει εντός της όλη τη Φύση ιδεατά και οι σκέψεις της οποίας προκύπτουν με τον ίδιο τρόπο όπως η Φύση, η οποία στην πραγματικότητα είναι το αντικείμενο της σκέψης της.»⁹³

Στην φιλοσοφία του Σπινόζα η Υπόσταση είναι μία και κάθε άνθρωπος είναι ένας Τρόπος με πεπερασμένη διάρκεια⁹⁴ εντός της Φύσης. Εκτός αυτού, είναι σαφές ότι δεν αποτελεί σύνθεση δύο ή περισσότερων υποστάσεων αλλά μία ταυτότητα Πνεύματος και Σώματος εννοούμενη μέσω της έννοιας της *παραλληλίας*. Συγκεκριμένα, όπως

⁹¹ II, Πρ. 14

⁹² Βλ. ενδεικτικά την Επιστολή Μάιος 1643 της Πριγκίπισσας Ελισάβετ προς τον Καρτέσιο.

⁹³ Επιστολή 32, Νοέμβριος 1665

⁹⁴ Σχετικά με τη διάρκεια του Πνεύματος: *Μπορούμε λοιπόν να πούμε ότι διαρκεί το Πνεύμα μας και ότι η ύπαρξή του μπορεί να οριστεί με έναν συγκεκριμένο χρόνο μονάχα καθόσον ενέχει την ενεργή ύπαρξή του Σώματος, και μονάχα στο μέτρο αυτό έχει τη δύναμη να καθορίζει την ύπαρξη των πραγμάτων με το χρόνο και να τα συλλαμβάνει υπό μια διάρκεια.* (V, Πρ. 23, Σχ.) Ενώ σχετικά με τη διάρκεια του Σώματος: *Η διάρκεια λοιπόν του Σώματός μας εξαρτάται από την κοινή τάξη της φύσης και από την κατάσταση των πράγματων.* (II, Πρ. 30, Απ.)

αποκαλύπτει η Πρόταση 13, *το αντικείμενο της συνιστώσας το ανθρώπινο Πνεύμα ιδέας είναι το Σώμα [...] και τίποτε άλλο*⁹⁵.

Νωρίτερα, στην Πρόταση 12, έχει αποδειχθεί ότι κάθετι που συμβαίνει στο αντικείμενο⁹⁶ το οποίο συνιστά την ιδέα που ονομάζεται ανθρώπινο Πνεύμα, το Πνεύμα ενέχει την ιδέα αυτού του αντικειμένου. Η δικαιολόγηση αυτής της θέσης από τον Σπινόζα, αντλεί την εξηγητική της δύναμη από το γεγονός ότι όλα τα συμβάντα στην Έκταση έχουν το ομόλογό τους στην άπειρη νόηση του Θεού καθόσον αυτός θεωρείται ως η ιδέα, ή αλλιώς το Πνεύμα, του υπό εξέταση ενικού αντικειμένου⁹⁷. Από αυτή την αναπαραστασιακή σχέση μεταξύ ιδεών και πραγμάτων στο Θεό, η συγκεκριμένη χωροχρονική ύπαρξη του Σώματος επιρρώνεται μέσω της ύπαρξης του Πνεύματος ως ιδέας του⁹⁸. Η ρήξη με τη φιλοσοφική παράδοση που κατηγορούσε στην ανθρώπινη *ψυχή* κάποιας μορφής αιωνιότητα είναι ολική μιας και, για τον Σπινόζα, η καταστροφή του ενός σημαίνει και την καταστροφή του άλλου⁹⁹.

Για να θεμελιώσει τη σχέση των δύο, Σώματος και Πνεύματος, ο Σπινόζα επιστρέφει σε δύο Αξιώματα, σχετικά απλά σε πρώτη ανάγνωση, τα οποία όμως αποτελούν τομή στη φιλοσοφική σκέψη του 17ου αιώνα. Ο Καρτέσιος, ακολουθώντας τη μέθοδο της ριζικής αμφιβολίας, θεώρησε αμφισβητήσιμη την αξιοπιστία της αίσθησης που έχει ο καθένας για το σώμα του¹⁰⁰. Αντίθετα, ο Σπινόζα ανακαλεί στην Απόδειξη της Πρότασης 13 τα Αξιώματα 4 και 5 τα οποία αναφέρονται στην αλήθεια της αίσθησης που έχουμε σχετικά με το σώμα μας, τόσο για την ύπαρξή του όσο και για

⁹⁵ Αυτή η Πρόταση έχει δεκτεί κριτική για το περιεχόμενο του όρου *ιδέα* από τη Radner οδηγώντας στην απόρριψή της ως ικανοποιητικής για να περιγράψει το ανθρώπινο Πνεύμα και τη σχέση του με το Σώμα. (Radner, 1971: 340)

⁹⁶ Χωρίς ακόμα να προσδιορίζεται στη ροή της *Ηθικής* ποιο είναι αυτό το αντικείμενο.

⁹⁷ II, Πρ. 9

⁹⁸ Ομοίотροπα, η χωροχρονική ύπαρξη του Πνεύματος επιρρώνεται μέσω της ενεργής ύπαρξης του Σώματος ως αντικειμένου του.

⁹⁹ Ωστόσο ο Σπινόζα υποστηρίζει ότι *το ανθρώπινο Πνεύμα δεν μπορεί να καταστραφεί απόλυτα μαζί με το Σώμα αλλά από αυτό παραμένει κάτι που είναι αιώνιο*. (IV, Πρ. 23) Η λεπτομερής εξέταση της συγκεκριμένης Πρότασης υπερβαίνει τους σκοπούς αυτής της εργασίας. Ας σημειωθεί παρόλ' αυτά όμως ότι η *ψυχή* όπως τη φαντάζονταν οι Σχολαστικοί (αλλοιώνοντας τον Αριστοτέλη) αλλά και οι θρησκευόμενοι της εποχής δεν έχει ιδιαίτερη συνάφεια με το Πνεύμα όπως το εννοούσε ο Σπινόζα.

¹⁰⁰ Παράβαλε Ντεκάρτ, 2009: 68-9 με ΠΔΝ: 80-1 όπου αναφέρεται: *Οι ιδιότητες του νου, τις οποίες έχω κατεξοχήν επισημάνει και εννοώ καθαρά, είναι οι εξής: 1. Περικλείει τη βεβαιότητα, δηλαδή γνωρίζει ότι τα πράγματα, κατά τη μορφή, είναι όπως περιέχονται αντικειμενικά μέσα σε αυτόν.*

τους επηρεασμούς του, καθώς επίσης και στον περιορισμό αυτής της αίσθησης στα δύο Κατηγορήματα. Το ανθρώπινο Πνεύμα έχει πράγματι ως αντικείμενό του το οικείο Σώμα αφού, βάσει του Αξιώματος 4, δεν θα μπορούσε να συμβαίνει διαφορετικά εφόσον ούτε αισθάνεται ούτε αντιλαμβάνεται κάτι εκτός από τους επηρεασμούς αυτού του ενός και εν ενεργεία Σώματος. Από την άλλη, όσο δεν έχουμε ιδέες ούτε και αισθανόμαστε αποτελέσματα που να αναφέρονται σε κάποιο άλλο Σώμα¹⁰¹, δεν έχουμε λόγους να πιστεύουμε κάτι διαφορετικό από το ότι η ένωση του Πνεύματός μας αφορά σε ένα και το αυτό εκτατό Σώμα, το σώμα μας. Το ακόλουθο Πόρισμα δεν αφήνει καμιά αμφισημία σχετικά: «[...] ο άνθρωπος σύγκειται από Πνεύμα και Σώμα και [...] το ανθρώπινο Σώμα υπάρχει έτσι όπως το αισθανόμαστε.»¹⁰²

Η ένωση μεταξύ των δύο αντλεί τη φύση της και εξηγείται από τις μεταφυσικές προκειμένες της *Ηθικής* μιας και ούτε η ανθρώπινη κατάσταση διαφεύγει της Φύσης και των καθολικών της νόμων. Η μεταφυσική προσέγγιση της ένωσης αποτελεί εφαρμογή της γνωστής μας πλέον *παράλληλης* της Πρότασης 7 στην οποία παραπέμπει και ο ίδιος στο Σχόλιο της Πρότασης 12. Στο ίδιο Σχόλιο, όμως, προσφέρει και μια διαφορετική ματιά στον τρόπο που αυτή η ένωση εννοείται, με όρους πλέον γνωσιακούς παρά μεταφυσικούς, εφόσον για την κατανόησή της προϋποτίθεται η κατανόηση της φύσης του Σώματος. (II, Πρ. 13, Σχ.) Έστω κι αν αυτή η γνώση είναι ελλιπής και συγκεχυμένη, αποτελεί απαραίτητη προϋπόθεση για την ταιριαστή γνώση του Πνεύματός μας και, κατά συνέπεια, της σχέσης μεταξύ των δύο¹⁰³. Επειδή ακριβώς αποτελεί ταιριαστή γνώση το να συλλαμβάνει κανείς το Πνεύμα και την ύπαρξή του

¹⁰¹ Βλ. II, Πρ. 13, Απ.

¹⁰² Βλ. II, Πρ. 13, Πορ.

¹⁰³ Ο Σπινόζα αναφέρει ότι η γνώση στην οποία αναφερόμαστε δεν αφορά στη γνώση των ενικών μεταβαλλόμενων πραγμάτων παρά μόνο των σταθερών και αιώνιων πραγμάτων. Πράγματι, τη σειρά των ενικών μεταβαλλόμενων πραγμάτων θα ήταν αδύνατο να τη συλλάβει η ανθρώπινη αδυναμία, τόσο επειδή είναι αναρίθμητα όσο κι επειδή είναι άπειρες οι περιστάσεις με τις οποίες σχετίζεται ένα μόνο και το ίδιο πράγμα, ενώ η καθεμιά τους μπορεί να είναι αιτία τού να υπάρχει ή να μην υπάρχει το πράγμα. (ΠΔΝ, 2000: 77) Έχει σημασία να κρατήσουμε στη μνήμη μας αυτό το σημείο γιατί, κατά την άποψή μας, αποτελεί απάντηση σε μια συγκεκριμένη κριτική που δέχεται η θεωρία συνείδησης στην *Ηθική* όπως θα δούμε στον οικείο χώρο.

συνδεδεμένα με το Σώμα (που το Πνεύμα αποτελεί ιδέα του) και την ύπαρξή του αντίστοιχα.

Η Πρόταση 14 ανοίγει το δρόμο για την κατανόηση του πλουραλισμού που διέπει την ανθρώπινη σκέψη όπως τη βιώνουμε. Η ικανότητα του Πνεύματος να αντιλαμβάνεται¹⁰⁴ συνδέεται με την ικανότητα του Σώματος να επηρεάζει και να επηρεάζεται από τα υπόλοιπα Σώματα με ποικίλους τρόπους διατηρώντας την ενικότητά του, δηλαδή την ιδιαίτερη σύνθεση όσον αφορά τις αναλογίες του. Για την ικανότητα του τελευταίου αρκεί η παραπομπή στη *Φυσική* των σύνθετων σωμάτων για να εντοπίσουμε τόσο τη φύση όσο και το εύρος αυτών των αλληλεπιδράσεων. Η αντιληπτική ικανότητα του Πνεύματος δεν εκφράζει τίποτε άλλο από την ικανότητα του οικείου Σώματος να επηρεάζεται εφόσον κάθε επηρεασμός γίνεται αντιληπτός από το Πνεύμα κατά την Πρόταση 12¹⁰⁵.

Με δεδομένο ότι το ανθρώπινο Σώμα είναι σύνθετο, όπως έχουμε δει νωρίτερα, αυτό σημαίνει ότι και το ανθρώπινο Πνεύμα, ή όπως αναφέρει η Πρόταση 15, «το μορφικό είναι της ιδέας που το συνιστά», θα είναι και το ίδιο μια *σύνθετη ιδέα*. Μάλιστα θα είναι σύνθετη στον ίδιο βαθμό που το εκτατό Σώμα συντίθεται από πολυσύνθετα Άτομα και αυτά με τη σειρά τους από άλλα μέχρι το θεμέλιο της εκτατής πραγματικότητας που, όπως είδαμε, είναι τα *απλά σώματα*. Με τον παραπάνω τρόπο θεμελιώνεται από τον Σπινόζα η ομοιότητα στο βαθμό συνθετότητας μεταξύ των δύο Κατηγορηματικών οπτικών στο ενικό πράγμα που αποκαλούμε άνθρωπο. Το *μορφικό είναι* του πράγματος, το Πνεύμα ως ιδέα του Σώματος, ταυτίζεται με όρους

¹⁰⁴ Αναφερόμαστε στην παραγωγική δύναμη του Πνεύματος, δηλαδή στην ικανότητά του να έχει ιδέες το ίδιο. Το τι ακριβώς σημαίνει να έχει ιδέες, αποτελεί μέρος του προβλήματος της συνείδησης που θα εξετάσουμε στη συνέχεια της εργασίας.

¹⁰⁵ Σύμφωνα με τον Curley η Πρόταση 12 εννοεί ότι δεν δύναται να υπάρχει καμία ιδέα επηρεασμού από οποιοδήποτε εξωτερικό πράγμα στο Πνεύμα, που να μην ενέχει την ιδέα του ίδιου του Σώματος που επηρεάζεται. (Curley, 1988: 77)

συνθετότητας με το αντικειμενικό είναι του πράγματος, δηλαδή το εκτατό Σώμα¹⁰⁶. Η σύνθετη ιδέα που αποκαλούμε Πνεύμα αποτελείται από απλές ιδέες οι οποίες αντιστοιχούν ακριβώς στα απλά σώματα που συγκροτούν το σύνθετο Σώμα ή αλλιώς στη συγκεκριμένη αναλογία κίνησης και στάσης τους¹⁰⁷.

Εξάλλου, πέρα από την περιγραφή της φύσης των δύο με τους παραπάνω όρους και της προκύπτουσας ταύτισής τους, για ορισμένους μελετητές εξάγεται ένα άλλο σημαντικό συμπέρασμα: η συνθετότητα είναι αυτή που προσδιορίζει τη δυνατότητα επηρεασμού τόσο του Σώματος όσο και του Πνεύματος, και, καθόσον η Φύση ιεραρχείται με βάση αυτή τη δυνατότητα, φαίνεται σαν να «θέτει» η ίδια ταυτόχρονα τα όρια κάθε πράγματος σχετικά με το πόσο μπορεί να συμμετέχει, με βάση τη φύση του, στην άπειρη νόηση του Θεού¹⁰⁸.

Σε αυτό το Κεφάλαιο επιχειρήσαμε να παρουσιάσουμε τη σχέση του ανθρώπινου Πνεύματος και Σώματος όπως αυτή συνάγεται από τις Προτάσεις του Δεύτερου Μέρους της *Ηθικής*. Κατά συνέπεια, έχοντας σκιαγραφήσει νωρίτερα στην Ενότητα II τόσο τις μεταφυσικές αρχές του Σπινόζα όσο και τις θέσεις του για την ανθρώπινη πραγματικότητα, θεωρούμε ότι πλέον μπορούμε να επικεντρωθούμε στο ζητούμενο της εργασίας σχετικά με το αν υπάρχει ανιχνεύσιμη θεωρία συνείδησης στο έργο του και, αν ναι, ποια είναι τα χαρακτηριστικά της.

¹⁰⁶ Απ' αυτό θεωρώ ότι προκύπτει πως όπως το ανθρώπινο σώμα αποτελείται από χιλιάδες μικρά σώματα, έτσι και το ανθρώπινο πνεύμα αποτελείται από χιλιάδες σκέψεις [ιδέες]. Επιστολή 24, 1665 προς τον Blyenbergh.

¹⁰⁷ Όπως θα δούμε παρακάτω, στο Πνεύμα παρουσιάζονται πιο συγκεκριμένα οι ιδέες των επηρεασμών του Σώματος οι οποίοι, στο πλαίσιο της παρούσας συζήτησης, δεν είναι άλλο από μεταβολές στην αναλογία κίνησης και στάσης των εκτατών μερών του.

¹⁰⁸ Η Φύση, ως το απείρως σύνθετο πράγμα, δεν συμμετέχει μερικώς αλλά ταυτίζεται με την άπειρη νόηση του Θεού αποτελώντας το αντικείμενό της. Ανάλογα, η τελειότητα του ανθρώπινου Πνεύματος ορίζεται από τον βαθμό που η τάξη των ιδεών που το συγκροτούν προσεγγίζει την τάξη των ιδεών η οποία συγκροτεί το άπειρο Κατηγορημα της Σκέψης στον Θεό.

III. ΘΕΩΡΙΕΣ ΣΥΝΕΙΔΗΣΗΣ

[...] η ψυχή ενεργεί σύμφωνα με βέβαιους νόμους και οιονεί ως μηχανικό ψυχοπνευματικό αυτόματο¹⁰⁹.

Η πλειονότητα των μελετητών¹¹⁰ του Σπινόζα συμφωνούν πως στην *Ηθική* δεν υπάρχει μια συστηματική προσέγγιση για το ζήτημα της συνείδησης. Όχι μόνο με τον αναλυτικό τρόπο που ο Σπινόζα ειδικά προσεγγίζει με ιδιότυπο τρόπο τις έννοιες της φιλοσοφίας του¹¹¹, αλλά και ευρύτερα η ενασχόληση με το ζήτημα της συνείδησης φαίνεται να μην θεωρείται μείζον ζήτημα για τη φιλοσοφική σκέψη του 17ου αιώνα εν γένει¹¹². Η διαβεβαίωση της ύπαρξής της η οποία κληρονομείται από τον Καρτέσιο¹¹³, κατά γενική ομολογία η μεγαλύτερη επιρροή¹¹⁴ για τον Σπινόζα, φαίνεται να δικαιολογεί εν μέρει τη διακριτική παράκαμψη του θέματος και την απουσία μιας εύγλωττης παρουσίας¹¹⁵. Παρόλ' αυτά, αν δούμε το μακροϊστορικό πλαίσιο μέσα στο οποίο εμφανίστηκε η φιλοσοφία του Σπινόζα, και πιο συγκεκριμένα τις θέσεις του για τη συνείδηση, θα διαπιστώσουμε ότι αποτελεί μια ενδιάμεση φιλοσοφική μορφή μεταξύ των Καρτέσιου και Λάμπνιτς¹¹⁶. Ενώ ο πρώτος προσδιόρισε τη συνείδηση με

¹⁰⁹ ΠΔΝ, 2000: 70

¹¹⁰ Βλ. για παράδειγμα LeBuffe, 2010, και Miller, 2007: 203

¹¹¹ *Μια επισκόπηση της χρήσης αυτών των όρων από τον Σπινόζα αποκαλύπτει ότι δεν είχαν συλληφθεί τεχνικά. Ο ίδιος ουδέποτε παρέχει τυπικούς ορισμούς ή αποδείξεις των όρων [ενν. της συνείδησης] με τον τρόπο που παρέχει για την Υπόσταση, το Κατηγορημα, την εννοιακή γνώση, το καλό και άλλες σημαντικές έννοιες.* (Miller, 2007: 208)

¹¹² Σε καμία περίπτωση δεν υπονοούμε εδώ την πλήρη απουσία από τον φιλοσοφικό διάλογο της εποχής. Ο Λούθηρος πρώτος ανέδειξε το ζήτημα της συνείδησης, ως αυθεντία έναντι της παπικής εξουσίας, όπως επίσης και ο P. Bayle δίνοντας το έναυσμα για συζητήσεις και έντονες διαμάχες.

¹¹³ Ντεκάρτ, 2012: 97

¹¹⁴ Η συγκριτική προσέγγιση των δύο φιλοσόφων αποδεικνύει ότι πολλές από τις θέσεις του Σπινόζα είναι προσπάθειες να απαντηθούν ή να διορθωθούν θέσεις του Καρτέσιου. Σύμφωνα με τον LeBuffe, πολλές από τις θέσεις του Σπινόζα για τον νου ακολουθούν την ίδια στρατηγική (LeBuffe, 2010: 540, σημείωση 16) ενώ υπάρχει ισχυρή τεκμηρίωση για μια ιστορική συσχέτιση ανάμεσά τους (στο ίδιο: 543).

¹¹⁵ Σύμφωνα με τον LeBuffe (στο ίδιο: 532, σημείωση 2), η σχετική σιωπή του Σπινόζα στο ζήτημα της συνείδησης μάλλον μαρτυρεί συμφωνία με τον Καρτέσιο, ειδικά αν παρατηρήσουμε την πολεμική που εκδηλώνει προς άλλες θέσεις του σε διάφορα σημεία της *Ηθικής* (βλ. II, Πρ. 48 και II, Πρ. 49 και IV, Πρόλογος). Η δική μας θέση είναι ότι κάτι τέτοιο δεν θα μπορούσε να συμβαίνει και ότι η απουσία οφείλεται σε άλλους λόγους. Ο Σπινόζα, ως βαθύς γνώστης της καρτεσιανής φιλοσοφίας, αποκλείεται να μην γνώριζε τις θέσεις του Καρτέσιου για τη ψυχή και τον νου όπως, για παράδειγμα, ότι μόνο οι άνθρωποι διαθέτουν ψυχή ή ότι μόνο οι άνθρωποι νόες διαθέτουν συνείδηση. Με δεδομένο τον απόλυτο νατουραλισμό του Σπινόζα, η παραπάνω διάκριση των φυσικών αντικειμένων σε έμψυχα και μη, ανώτερα και κατώτερα όντα, δεν θα μπορούσε να μαρτυρά τη σωτηρητή συμφωνία του.

¹¹⁶ Είναι προφανές η προσπάθειά μας εδώ να στραφούμε προς τον Σπινόζα με μια ιστορικιστική ματιά.

όρους ιδεών¹¹⁷, ο δεύτερος επιχείρησε να διαχωρίσει τη σκέψη από τη συνείδηση¹¹⁸. Η θέση του Σπινόζα, όπως θα δούμε παρακάτω, τοποθετείται κάπου στη «μέση» αυτών των δύο προσεγγίσεων.

Παρόλ' αυτά, δεν θα μπορούσαν παρά να υπάρχουν υποστηρικτές τόσο της άποψης ότι ο Σπινόζα διαθέτει μια θεωρία συνείδησης, άλλοτε επαρκή κι άλλοτε όχι, όσο και ότι δεν μπορούμε να διακρίνουμε στην *Ηθική* καμία συγκροτημένη προσέγγιση του θέματος. Εξάλλου, τα τελευταία χρόνια¹¹⁹ έχουν γίνει πολλές προσπάθειες ώστε να εξεταστούν τα διάσπαρτα χωρία που συνδέονται με το ζήτημα της συνείδησης με μια πιο «αισιόδοξη» προοπτική. Σύμφωνα με μια σημαντική ομάδα νέων μελετητών, μπορούμε προσεκτικά να αλιεύσουμε θραύσματα στο σώμα της *Ηθικής* και, με αρκετή προσπάθεια και σχετική ερμηνευτική ελευθερία, να ανασυγκροτήσουμε μια θεωρία συνείδησης σύμφωνη με το γενικό πνεύμα που διέπει το έργο του Σπινόζα και τις φιλοσοφικές του αρχές.

Έχοντας σκιαγραφήσει το γενικό πλαίσιο της φιλοσοφίας του Σπινόζα στα Κεφάλαια II.1 και II.2 αλλά και τις θέσεις του για την ανθρώπινη φύση στα Κεφάλαια II.3 και II.4, μπορούμε πλέον να προχωρήσουμε στην έρευνα αναφορικά με το ερώτημα αν υπάρχει θεωρία συνείδησης στην *Ηθική* και αν αυτή η θεωρία μας παρέχει μια επαρκή περιγραφή του φαινομένου.

Τις εντονότερες ενστάσεις ως προς την ύπαρξη μιας συγκροτημένης θεωρίας την έχουν προσφέρει μελετητές όπως η Margaret Wilson¹²⁰ και ο Jonathan Bennett¹²¹.

¹¹⁷ Στο Miller, 2007: 206-7 αναφέρεται: *Όπως το θέτει ο John Cottingham το χαρακτηριστικό που προσδιορίζει το νου για τον Ντεκάρτ δεν είναι η συνείδηση αλλά η σκέψη (cogitatio) [...] η σκέψη και η συνείδηση είναι αναγνωρίσιμες μεταξύ τους.*

¹¹⁸ LeBuffe, 2010: 533, σημείωση 6

¹¹⁹ Αναφερόμαστε, κυρίως, μετά από τη δριμύα κριτική του Bennett ενάντια στην ύπαρξη μια θεωρίας συνείδησης στην *Ηθική* στο Bennett, 1984: 184-191.

¹²⁰ Βλ. Wilson, 1980: 133

¹²¹ Ο Bennett κλείνει αυστηρά την ανάλυσή του στο σχετικό κεφάλαιο με τη φράση ότι *η Ηθική χρειάζεται απεγνωσμένα μια θεωρία [επιλεκτικής] συνείδησης που δεν έχει όμως καθόλου.* (Bennett, 1984: 191), ή αλλιώς ότι *στην πρώτη πρόταση του Σχολίου (II, Πρ. 13) ο Σπινόζα υποστηρίζει ότι μπορούμε πλέον να κατανοήσουμε τι σημαίνει η ένωση Πνεύματος και Σώματος και οι σχολιαστές δείχνουν πρόθυμοι να δεχθούν τον ισχυρισμό του ότι με το δόγμα του για το Σώμα και το Πνεύμα έχει προοδεύσει σε σχέση με άλλους καρτεσιανούς. Δεν μπορώ να συμφωνήσω ότι αξίζει*

Η Wilson θεωρεί πως η προσπάθεια του Σπινόζα να εκκινήσει από την καρτεσιανή θέση, ασκώντας της μεν δριμεία κριτική σε διάφορα σημεία της *Ηθικής*, και κατόπιν να προχωρήσει στην επίλυση του προβλήματος της συνείδησης, αποτυγχάνει¹²². Εστιάζει την αποτυχία αυτή στη σύνδεση που επιχειρείται στο Δεύτερο Μέρος της *Ηθικής* ανάμεσα στο Πνεύμα ως ιδέα του Σώματος και της ιδέας αυτής ως μέρος της άπειρης Σκέψης του Θεού. Συγκεκριμένα, αμφισβητεί ότι είναι δυνατόν να ερμηνευτεί ο ανθρώπινος νους εάν περιγραφεί ως μέρος της άπειρης θεϊκής γνώσης¹²³. Εξάλλου, υποστηρίζει ότι η αναπαραστασιακή λειτουργία του Πνεύματος που κληρονομεί ο Σπινόζα από τον Καρτέσιο δημιουργεί πολλά προβλήματα στην θεοκεντρική προσέγγιση που ο ίδιος επιλέγει για να περιγράψει τη Φύση και κατά συνέπεια το Πνεύμα ως μέρος της¹²⁴. Από την άλλη, καταλήγει η Wilson, οι προσπάθειες να συναγάγει κανείς κάποια θεωρία συνείδησης από τον Σπινόζα αποτυγχάνουν αφού δεν κατορθώνουν ούτε να διακρίνουν ποιοι νόες διαθέτουν συνείδηση ούτε να θέσουν ένα ικανοποιητικό κριτήριο ποιες ιδέες γίνονται εντέλει συνειδητές¹²⁵.

Θα ήταν άγονο και εκτός του σκοπού της εργασίας να επιμείνουμε στην παρουσίαση κριτικών θέσεων εναντίων της ύπαρξης μιας θεωρίας συνείδησης στην *Ηθική* οι οποίες, μάλιστα, είναι προγενέστερες και υπολείπονται των νέων ερευνών για το ζήτημα αυτό. Παρόλ' αυτά επιλέγουμε να προλογίσουμε την παρούσα Ενότητα III

αυτές τις παραδοχές. (Bennett, 1972) Επίσης, σε αντίθεση με ό,τι έχουν αναφέρει μερικοί σχολιαστές, ο Σπινόζα δεν κατορθώνει να συμβιβάσει τη θεωρία του για τους "νόες" με μία κατανοητή έννοια της ιδεατής αναπαράστασης ή κάποια άλλη συγκροτημένη και αξιόπιστη θεωρία για το εύρος της συνείδησης. (Wilson, 1980: 104) και αλλού. Ομοια κριτική ακολουθούν και οι (Della Rocca, 1996: 9), (Matson, 1971), ή για παράδειγμα ο Miller που θεωρεί την προοπτική για μια εύρωστη και συγκροτημένη σπινοζική θεωρία της συνείδησης απίθανη (Miller, 2007: 203).

¹²² Η αποτυχία που η Wilson χρεώνει στον Σπινόζα δεν αφορά αποκλειστικά στο ζήτημα της συνείδησης που εξετάζουμε στην παρούσα εργασία αλλά και, γενικότερα, στην επίλυση του περίφημου Mind-Body Problem (Wilson, 1980: 114).

¹²³ Σύμφωνα με το Πόρισμα της Πρότασης 11 του Δεύτερου Μέρους το ανθρώπινο Πνεύμα είναι ένα μέρος του άπειρου νου του Θεού. (II, Πρ. 11, Πορ.)

¹²⁴ Wilson, 1980: 113

¹²⁵ Πιο συγκεκριμένα υποστηρίζει πως η αποτυχία συνίσταται στο ότι κάθε νους (άνευ κάποιου ρητού κριτηρίου στην *Ηθική*) διαθέτει ιδέες, και μάλιστα εντελείς, με αποτέλεσμα ο Σπινόζα να εξαναγκάζεται λογικά στην παραδοχή του φαινομένου της *πανσυνειδησίας*. (Wilson, 1980: 118) Στην Wilson απαντά ο Garrett στο *Representation and consciousness in Spinoza's naturalistic theory of the imagination* που εξετάζεται λεπτομερώς στο Κεφάλαιο III.3.

με αυτόν τον τρόπο για να καταστήσουμε σαφές ότι οι προτεινόμενες θεωρίες που ακολουθούν, αν και είναι οι πλέον κυρίαρχες στη βιβλιογραφία, έχουν δεχτεί σκληρή κριτική· και ενώ ορισμένες χρειάζονται διαρκή υποστήριξη και εμβάθυνση, άλλες, όπως η *Ιδέα Ιδέας* που ακολουθεί, απαιτούν τον εκσυγχρονισμό τους¹²⁶.

¹²⁶ Martin, 2007:270

III.1. Ιδέα ιδέας

*Το να έχουμε μια ιδέα ιδέας ισούται με το να έχουμε συνείδηση.*¹²⁷

Οι περισσότεροι υποστηρικτές της θέσης ότι μια θεωρία συνείδησης δύναται να ανιχνευτεί στην *Ηθική*, έστω κι αν μερικοί από αυτούς τη θεωρούν ελλιπή, εκκινούν την αναζήτησή τους από την έννοια της *idea ideae* που επισήμανε ο Edwin Curley¹²⁸. Μεταγενέστεροι υποστηρικτές της θέσης ότι το *idea ideae* ως έννοια είναι απαραίτητη¹²⁹ για την όποια συζήτηση σχετικά με την έννοια της συνείδησης στον Σπινόζα, έστω κι αν δεν υποστηρίζουν ότι επαρκεί για να την εξηγήσει πλήρως και ικανοποιητικά, είναι - μεταξύ άλλων - οι Steven Nadler¹³⁰, Margaret Wilson¹³¹ και Lee Rice¹³².

Η μεταφυσική θεμελίωση της έννοιας αυτής εισάγεται αρκετά νωρίς στο Μέρος II στο οποίο ο Σπινόζα αναζητά την προέλευση του Πνεύματος το οποίο αποτελεί, βέβαια, μέρος της Φύσης¹³³. Σύμφωνα με την Πρόταση 3 «στον Θεό υπάρχει κατ' ανάγκην μια ιδέα τόσο της ουσίας του όσο και όλων όσα έπονται κατ' ανάγκην από την ουσία του»¹³⁴ και, συνεπώς, εφόσον υπάρχουν ιδέες (στον Θεό) για κάθε πράγμα (Τρόπο) αλλά και εφόσον κάθε ιδέα είναι η ίδια *πράγμα*, υφίσταται δηλαδή πραγματικά, τότε πρέπει να υπάρχουν *ιδέες ιδεών*¹³⁵. Ακόμα και αυτός ο αφετηριακός συλλογισμός δεν

¹²⁷ Curley, 1969: 128

¹²⁸ Curley, 1969: 126

¹²⁹ Ο Bennett απορρίπτει την υπόθεση ότι το δόγμα *idea ideae* μπορεί να αποτελέσει ακρογωνιαίο λίθο για μια θεωρία συνείδησης στον Σπινόζα ως «εξαιρετικά πληθωρικό» και υπερασπίζεται τη θέση του εκτενώς στο Bennett, 1984: 184-191. Στο ίδιο αναπτύσσει και την προβληματική του σχετικά με τις επιλοκές της Π, Πρ. 12 δηλαδή κατά πόσον το Πνεύμα εμπεριέχει (ή όχι) όλες τις ιδέες των επηρεασμών του.

¹³⁰ Nadler, 2008: 581 όπου δέχεται την έννοια *idea ideae* αν και, όπως θα δούμε στη συνέχεια, δεν θεωρεί ότι εξηγεί επιτυχώς την ύπαρξη της συνείδησης και προτείνει μια δική του προσέγγιση.

¹³¹ Η Wilson, αν και συμφωνεί με το περίγραμμα του δόγματος, διατηρεί την άποψη ότι το *idea ideae* αποτυγχάνει να εξηγήσει τόσο ποιοι νόες έχουν συνείδηση όσο και ποιες ιδέες γίνονται τελικά συνειδητές και ποιες όχι. (Wilson, 1980: 116)

¹³² Rice, 1990: 203

¹³³ Ο τίτλος του Μέρους II της *Ηθικής* είναι *Περί της Φύσης και της προέλευσης του Πνεύματος*.

¹³⁴ Π, Πρ. 3

¹³⁵ Βλ. Rice, 1990: 202 όπου η πραγματική έναρξη της *ιδέας της ιδέας* εντοπίζεται στην Π, Πρ. 3 βάσει της οποίας όλοι οι Τρόποι (άρα και οι ιδέες) είναι ιδέες στο Θεό. Αυτή η αναγωγή στην άπειρη Υπόσταση για την ερμηνεία της

επιβιώνει στον φιλοσοφικό διάλογο χωρίς τριβές¹³⁶ τις οποίες όμως θα παραλείψουμε, όπως έχουμε εξηγήσει, στα πλαίσια της παρούσας εργασίας.

Η Πρόταση που εισάγει αυτολεξεί την έκφραση *ιδέα ιδέας* στην *Ηθική* είναι η Πρόταση 21 του Δεύτερου Μέρους και το οικείο Σχόλιο σύμφωνα με την οποία «η ιδέα του Πνεύματος είναι ενωμένη με το Πνεύμα με τον ίδιο τρόπο που το ίδιο το Πνεύμα είναι ενωμένο με το Σώμα.»¹³⁷ Το δεύτερο σκέλος της Πρότασης ανακαλεί στη μνήμη του αναγνώστη την Πρόταση 13 που αναλύθηκε στο Κεφάλαιο II.4 σχετικά με το είδος της σχέσης ανάμεσά τους που δεν είναι άλλη, βέβαια, από την *ιδεατή αναπαράσταση*, ή, απλούστερα ειπωμένο, ότι το ανθρώπινο Σώμα αποτελεί το αντικείμενο της ιδέας που καλείται ανθρώπινο Πνεύμα.

Για την κατανόηση της αναλογίας που απορρέει από την παραπάνω «ανά ζεύγη» ένωση¹³⁸, πρέπει να επιστρέψουμε στη θεμελιώδη Πρόταση 7 και να εννοήσουμε πλέον το δόγμα της *παράλληλης* με έναν ιδιάζοντα τρόπο *εντός* του ίδιου Κατηγορήματος, δηλαδή της Σκέψης. Ως γνωστόν, για το μεταφυσικό σύστημα της σπινοζικής φιλοσοφίας, Σώμα και ιδέα Σώματος εκφράζουν το ίδιο και το αυτό πράγμα¹³⁹, άλλοτε υπό την οπτική της Έκτασης κι άλλοτε της Σκέψης¹⁴⁰. Η πραγματικότητα λοιπόν της ανθρώπινης κατάστασης ως μέρος της Φύσης, συντάσσεται με την παραπάνω μεταφυσική αρχή και προσδιορίζει με αυτόν τον τρόπο τη σχέση ανάμεσα στην *ιδέα* και

ιδέας της ιδέας είναι θεμελιώδης για την ανάλυσή του Σπινόζα η οποία υπάρχει την ανθρώπινη συνείδηση στη φυσική τάξη.

¹³⁶ Ως κύρια επιπολική παρουσιάζεται η προκύπτουσα πρόκριση του Κατηγορήματος της Σκέψης ως έχουν μείζουσα μεταφυσική βαρύτητα στο σύστημα των άπειρων Κατηγορημάτων της *Ηθικής* μιας και περιέχει Τρόπους (με τη μορφή των ιδεών) όλων των Τρόπων των υπόλοιπων Κατηγορημάτων (ιδεών *ιδεών*, ιδεών *πραγμάτων*, κ.ο.κ.). Με την άποψη της πρωτοκαθεδρίας της Σκέψης συντάσσεται και ο Steven Nadler (Nadler, 2006: 126). Κατά την άποψή μας αν ο Σπινόζα συνελάμβανε την παραπάνω υπόθεση ως αληθή (αυτό που ο Bennett ονομάζει “mental-everything parallelism”), θα υπέκυπτε σε ένα Κατηγορήμα της Σκέψης *απείρως πληθωριστικό* (ad infinitum) ως συνέπεια της ύπαρξης *ιδεών των ιδεών των ιδεών, ιδεών των ιδεών των πραγμάτων* κ.ο.κ. Την ίδια προβληματική αναπτύσσει και ο Bennett, αν και ο ίδιος προκρίνει την πρωτοκαθεδρία της Σκέψης (Bennett, 1984: 184-5). Ομοίως και στο Rice, 1990: 202. Στον αντίποδα βρίσκεται η θέση του Deleuze όπου αναφέρει ότι *ένα Κατηγορήμα δεν υστερεί ως προς τη φύση ενός άλλου Κατηγορήματος, εφόσον είναι όσο τέλειο μπορεί να είναι σε συνάρτηση με αυτό που συνιστά την ουσία του*. (Deleuze, 1993: 80).

¹³⁷ II, Πρ. 21

¹³⁸ Το πρώτο ζεύγος είναι ανάμεσα στην Ιδέα Πνεύματος και το Πνεύμα και το άλλο ζεύγος ανάμεσα στο Πνεύμα και το Σώμα.

¹³⁹ II, Πρ. 21, Σχ.

¹⁴⁰ Το πράγμα φυσικά είναι ένα και, ως Τρόπος της Υπόστασης, εκπορεύεται από την αναγκαιότητα που διέπει την θεϊκή έκφραση.

την *ιδέα της ιδέας* ως την πρώτη να αποτελεί το αντικείμενο της δεύτερης. Η διαπίστωση ότι η ιδέα του Πνεύματος, δηλαδή η *ιδέα της ιδέας*, και το ίδιο το Πνεύμα είναι *ένα και το αυτό πράγμα* που συλλαμβάνεται υπό το οικείο Κατηγορήμα, με την προϋπόθεση ότι κατανοηθεί σωστά, οφείλει να μην εγείρει δυσκολίες με την έννοια της ιδεατής αναπαράστασης που προϋποθέτει δύο διακριτά πράγματα όπου το ένα αποτελεί την αναπαράσταση του άλλου.

Όπως αναφέρει και ο Curley¹⁴¹, για την ύπαρξη της συνείδησης δεν αρκεί να υπάρχει στη Σκέψη η ιδέα ενός Τρόπου της Έκτασης, δηλαδή το Πνεύμα μας, αλλά είναι απαραίτητο να υπάρχει ιδέα αυτής της ιδέας. Από την παραπάνω διαπίστωση φαίνεται ότι από μόνη της η *παραλληλία* των Κατηγορημάτων δεν επαρκεί για να εξηγήσει την ύπαρξη της συνείδησης, αν και, φυσικά, αποτελεί μεταφυσική προϋπόθεσή της. Εάν δεχτούμε προς στιγμή ότι η παραπάνω υπόθεση ήταν αληθής, τότε η Σκέψη θα ταυτιζόταν απολύτως με τη συνείδηση και θα οδηγούσε σε μια *ιδιάζουσα μορφή πανσυνειδησίας*¹⁴² που δε φαίνεται να είναι ιδιαίτερα δόκιμη ως θεωρία, πολλώ δε μάλλον επιτυχής.

Η Πρόταση 19 της *Ηθικής* αναφέρει ότι «το ανθρώπινο Πνεύμα δεν γνωρίζει το ίδιο το ανθρώπινο Σώμα, ούτε ξέρει ότι υπάρχει, παρά μέσω των ιδεών των επηρεασμών από τους οποίους επηρεάζεται το Σώμα.»¹⁴³ Επομένως, όπως συνεχίζει ο Curley, η επίγνωση ή συνείδηση εμφανίζεται μόνο όταν το Πνεύμα περιέχει¹⁴⁴ όχι μονάχα ιδέες των επηρεασμών του Σώματος, αλλά και τις ιδέες αυτών των ιδεών. Η δυνατότητα ύπαρξης αυτών των *ανακλαστικών ιδεών* μαρτυρείται από την Πρόταση 22, σύμφωνα με την οποία το Πνεύμα αντιλαμβάνεται τις ιδέες των επηρεασμών του

¹⁴¹ Curley, 1969: 126

¹⁴² Θα θεωρήσουμε ως *πανσυνειδησία γενικά* τη θέση ότι κάθε Πνεύμα έχει (κάποιος έστω έντασης) συνείδηση των ιδεών του. Και ως *ιδιάζουσα* ή *οριακή μορφή* αυτής *πανσυνειδησίας*, τη θέση ότι κάθε ιδέα της Σκέψης είναι ταυτόχρονα συνειδητή ή αλλιώς ότι ο Θεός έχει συνείδηση.

¹⁴³ Π, Πρ. 19

¹⁴⁴ Οι ιδέες δεν περιέχονται στο Πνεύμα με την έννοια ότι υπάρχει ένα κεντρικό *εγώ* (τύπου καρτεσιανού *cogito*) το οποίο είναι και το υποκείμενο/φορέας της σκέψης, αλλά περισσότερο ότι οι *ιδέες ιδεών* αποτελούν το πλέγμα που συνιστά τη συνείδηση.

Σώματος¹⁴⁵, προβαίνει δηλαδή σε ένα είδος διπλασιασμού της αρχικής ιδέας του επηρεασμού που προκαλείται από την αλληλεπίδραση ανάμεσα στο ανθρώπινο Σώμα και τον εξωτερικό κόσμο. Αυτές οι ιδέες των αρχικών επηρεασμών μπορεί να είναι ιδέες της φαντασίας που παρουσιάζουν τα εξωτερικά σώματα ως εν ενεργεία υπάρχοντα¹⁴⁶, ιδέες που δημιουργούν μια αλληλουχία ιδεών¹⁴⁷ ή σκέψεις για το παρελθόν ή το μέλλον¹⁴⁸. Πολλές από τις παραπάνω ιδέες αποτελούν πάθη του Πνεύματος στο βαθμό που το Άτομο δεν ενατενίζει τον εαυτό του ως αίτιο αυτών των ιδεών ιδεών¹⁴⁹. Παρόλ' αυτά, και στο μέτρο που μας ενδιαφέρει εδώ, όσο οι ιδέες των επηρεασμών διαθέτουν ιδέες που τις έχουν ως αντικείμενό τους, σε αυτό τον βαθμό θα θεωρείται ότι το Άτομο έχει επίγνωση των ιδεών αυτών.

Αυτή η παρατήρηση είναι και ο πυρήνας της Πρότασης 23 σχετικά με την αυτοσυνειδησία του Πνεύματος που συνίσταται στην ύπαρξη εντός του των ιδεών των επηρεασμών του Σώματος¹⁵⁰. Υπενθυμίζουμε ότι δεν θα πρέπει ποτέ να παραβλέπουμε την απουσία οποιασδήποτε αιτιακής αλληλεπίδρασης μεταξύ των Κατηγορημάτων και να διολισθαίνουμε σε υποθέσεις περί του τρόπου που οι σωματικοί επηρεασμοί σχετίζονται με τις ιδέες που τους έχουν ως αντικείμενο. Τούτο καθιστά σαφές πως κάθε συζήτηση για τη συνείδηση θα αντλεί τις εξηγήσεις της εντός του Κατηγορήματος της Σκέψης, χωρίς αναφορά σε αίτια που ανήκουν στην Έκταση.

Η Πρόταση 12¹⁵¹ έχει λειτουργήσει ιδιαίτερα διχαστικά για τους σχολιαστές της *Ηθικής*. Ως λιγότερη πιθανή εξήγηση φαίνεται να εννοείται πως οτιδήποτε συμβαίνει

¹⁴⁵ Το ανθρώπινο Πνεύμα αντιλαμβάνεται όχι μονάχα τους επηρεασμούς τον Σώματος αλλά και τις ιδέες των επηρεασμών αυτών. (II, Πρ. 22)

¹⁴⁶ II, Πρ. 17

¹⁴⁷ Βλ. II, Πρ. 18, Σχ. στο οποίο ο Σπινόζα αναφέρεται στη λειτουργία της γλώσσας ως χαρακτηριστικό παράδειγμα αλληλουχίας ιδεών στο Πνεύμα.

¹⁴⁸ II, Πρ. 44

¹⁴⁹ Και αντιθέτως, λέω ότι πάσχουμε εμείς όταν γίνεται μέσα μας κάτι ή έπεται από τη φύση μας κάτι του οποίου εμείς δεν είμαστε παρά μερικό αίτιο. (IV, Ορ. 2)

¹⁵⁰ Το Πνεύμα δεν γνωρίζει τον εαυτό του παρά καθόσον αντιλαμβάνεται τις ιδέες των επηρεασμών του Σώματος. (II, Πρ. 23)

¹⁵¹ Ό,τι συμβαίνει στο αντικείμενο της συνιστώσας το ανθρώπινο Πνεύμα ιδέας πρέπει να γίνεται αντιληπτό από το ανθρώπινο Πνεύμα, ήτοι θα υπάρχει αναγκαία στο Πνεύμα μια ιδέα αυτού του πράγματος. Τούτέστιν, αν το αντικείμενο

στον Τρόπο της Έκτασης που αποτελεί το αντικείμενο του Πνεύματος, δηλαδή στο Σώμα, τούτο γίνεται συνειδητό από το Πνεύμα¹⁵². Πρόκειται για μια θέση που, σε πρώτη ανάκρουση, έρχεται σε άμεση αντίθεση με την εμπειρία μας εφόσον για πολλές από τις τροποποιήσεις που συντελούνται στο σώμα μας, δεν έχουμε απολύτως καμία συνείδηση της ύπαρξής τους¹⁵³. Θα αποτελούσε, συνεπώς, αφελές ολίσθημα να θεωρήσει κανείς ότι ο Σπινόζα υπονοούσε κάτι το οποίο είναι τόσο προφανώς λάθος¹⁵⁴.

Επομένως, από τη σύνθεση των παραπάνω προκύπτει αυτόματα ένα αίτημα προσδιορισμού σχετικά με το *όριο συνειδητότητας*, το κατώφλι πέρα από το οποίο η συνείδηση συμμετέχει στο Πνεύμα του εκάστοτε Τρόπου με τη μορφή της *ιδέας ιδέας*. Ορισμένοι μελετητές¹⁵⁵ θεωρούν ότι οι *ιδέες ιδεών* αποτελούν ιδέες *δεύτερης τάξης* σε σχέση με τις ιδέες των επηρεασμών και έχουν πάντα ως αντικείμενό τους αυτές τις κατώτερες στην τάξη ιδέες. Οι προκύπτουσες θεωρίες συνείδησης, συνεπώς, καλούνται, με βάση τη συγκεκριμένη οπτική, να περιγράψουν αυτές τις *ανακλαστικές ιδέες* ως το πλέγμα ιδεών που συγκροτεί την ίδια τη συνείδηση.

Παρόλ' αυτά, η ερμηνεία της φύσης των ανακλαστικών ιδεών ως *δεύτερης τάξης* δημιουργεί ερωτηματικά σχετικά με τη φύση των ιδεών αυτών και κατά πόσο εμπίπτουν στο μεταφυσικό σχήμα του Σπινόζα αλλά και του ορισμού του για το τι είναι

της συνιστώσας το ανθρωπινό Πνεύμα ιδέας είναι ένα σώμα, στο σώμα αυτό δεν μπορεί να συμβεί τίποτα που να μη γίνεται αντιληπτό από το Πνεύμα. (II, Πρ.12)

¹⁵² Ακόμα και η Wilson παραδέχεται ότι δεν υπάρχει λόγος να συνδεθεί η φράση «γίνεται αντιληπτό» με την έννοια της συνείδησης. (Wilson, 1980: 113, σημείωση 17) Αν και η παραπάνω προσέγγιση μας βρίσκει σύμφωνους, θεωρούμε ιδιαίτερα προβληματικό για τη Wilson το γεγονός ότι αυτή η προσέγγιση παρουσιάζεται στην ίδια εργασία με το παρακάτω: *Αναλογιστείτε τη δύναμη της φράσης "ό,τι συμβαίνει στο σώμα μου": αυτό διατρέχει μέχρι τις αλλαγές των σχέσεων ανάμεσα στα απλά μέρη, στα μικρότερα μέρη, στα άτομα, στα ηλεκτρόνια, σε καθένα από τα εκατομμύρια κυττάρων. Δεν πιστεύω ότι μπορεί κανείς να σκεφτεί την υπόθεση ότι έχω κάτι σαν καρτεσιανές ιδέες αυτών των πραγμάτων (χωρίς παρόλ' αυτά να έχω συνείδηση αυτών ή σαφή συνείδηση ή οποιαδήποτε άλλη).*

¹⁵³ Παραδείγματα τέτοιων φυσικών μεταβολών αποτελούν οι κινήσεις των εσωτερικών οργάνων του ανθρώπινου σώματος και πολλά άλλα.

¹⁵⁴ Ανακαλούμε στη μνήμη του αναγνώστη τη σημείωση 103 του Κεφαλαίου II.4 όπου περιγράφεται η φύση των πραγμάτων αυτών. Ο Σπινόζα στην ΠΔΝ παραδέχεται ότι δεν αναφέρεται στη γνώση των ενικών μεταβαλλόμενων πραγμάτων (στα οποία κατατάσσονται για παράδειγμα οι προαναφερθείσες κινήσεις των εσωτερικών οργάνων του ανθρώπινου σώματος) αλλά στα σταθερά και αιώνια πράγματα.

¹⁵⁵ Προκειται για τους D. M. Rosenthal, 1986 και D.M. Armstrong, 1968.

ιδέα¹⁵⁶ όπως είδαμε παραπάνω. Αλλά ακόμα κι αν θεωρήσουμε τη σχέση ανάμεσα στην ιδέα του επηρεασμού και την *ιδέα της ιδέας* ως έχουσα αναπαραστασιακή λειτουργία, όπως αυτό συμβαίνει ανάμεσα στον ίδιο τον επηρεασμό και την ιδέα του, πάλι οφείλουμε να αντιμετωπίσουμε τον αντίλογο που προκύπτει από το Σχόλιο της Πρότασης 21. Σε αυτό υπενθυμίζεται μια σημαντική απόρροια του σπινοζικού μονισμού σύμφωνα με την οποία «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.» Επομένως, η *ιδέα* (ενν. η ιδέα των επηρεασμών) και η *ιδέα της ιδέας* δεν αποτελούν πραγματικά ξεχωριστούς Τρόπους, και άρα δεν δύνανται με κανέναν τρόπο να διαφέρουν στην τάξη (πρώτη, δεύτερη), αλλά αντίθετα δεσμεύονται μεταφυσικά ώστε να υπάρχουν στο ίδιο οντικό επίπεδο.

Μια ανατρεπτική προσέγγιση για τον προσδιορισμό του *ορίου συνειδητότητας* που αναζητούμε είναι η οριστική απάλειψή του μέσω της θέσης ότι όλα ανεξαιρέτως τα ενικά πράγματα, όχι μόνο διαθέτουν ιδεατή ύπαρξη ως ιδέες που συμμετέχουν στην άπειρη νόηση του Θεού, αλλά και ότι διαθέτουν τα ίδια συνείδηση¹⁵⁷. Η κριτική ότι το δόγμα της *ιδέας της ιδέας* οδηγεί στην άβολη διαπίστωση της *πανσυνειδησίας* και μάλιστα ωθεί ώστε όλα τα πράγματα να διαθέτουν ταιριαστές ιδέες¹⁵⁸, δεν μπορεί - κατά τη γνώμη μας - να γίνει αποδεκτή¹⁵⁹. Μία ενδεχόμενη απάντηση στην κατηγορία είναι, όπως υποστηρίζει ο Rice¹⁶⁰, ότι η ανεπάρκεια (*inadequacy*) των *ιδεών των ιδεών* αντανακλά την ανεπάρκεια των ιδεών των επηρεασμών καθεαυτοί που μεταφέρουν με

¹⁵⁶ Ο ίδιος ο όρος *ιδέα* στην *Ηθική* δεν έχει μείνει χωρίς κριτική αφού διάφοροι μελετητές έχουν επισημάνει αμφιλεγόμενες και πολλαπλές εννοιολογικά χρήσεις του στο σώμα του κειμένου. (Βλ. Radner, 1971: 339, σημείωση 1-3)

¹⁵⁷ Θα αναφερόμαστε στο φαινόμενο αυτό ως *πανσυνειδησία* (*omni-consciousness*) όπως επικρατεί στην αγγλική βιβλιογραφία. Η έννοια της *πανσυνειδησίας* σημαίνει ότι εντός κάθε Τρόπου της Φύσης, δηλαδή στο Πνεύμα του, υπάρχουν – τουλάχιστον σε κάποιον βαθμό - *ιδέες ιδεών* των επηρεασμών του. Προτείνουμε ο *παμψηχισμός*, που προϋποτίθεται λογικά για την *πανσυνειδησία*, να μη συλληφθεί από τον αναγνώστη έχων μυστικιστικές τάσεις παρά ως μια παραδοχή που απορρέει φυσικά τόσο από τις μεταφυσικές αρχές που εξετάσαμε στα προηγούμενα Κεφάλαια όσο και από τη ρητή θέση του Σπινόζα να εξετάσει την ανθρώπινη κατάσταση με απόλυτα νατουραλιστικούς όρους, εντάσσοντας πλήρως το ανθρώπινο Πνεύμα σε αυτή.

¹⁵⁸ Με τον όρο *ταιριαστή ιδέα* εννοώ μια ιδέα που, καθόσον θεωρείται στον εαυτό της χωρίς συσχέτιση με το αντικείμενο, έχει όλες τις ιδιότητες ή τις ενδογενείς παρωνυμίες της αληθούς ιδέας. (II, Op. 4)

¹⁵⁹ Η Wilson χαρακτηρίζει αυτή την κατάληξη της σπινοζικής σκέψης ως *αδέξια* (*awkward*). (Wilson, 1980: 119)

¹⁶⁰ Rice, 1990: 201-211

αυτόν τον τρόπο τη σύγχυση προς τις ιδέες που συνιστούν τη συνείδηση. Έτσι, το ανθρώπινο Πνεύμα όχι απλά δεν συγκροτείται από αληθείς και ταιριαστές ιδέες, αλλά πολλές από αυτές του διαφεύγουν εντελώς, σαν τα αντικείμενά τους να εγκαταλείπονται χωρίς κάποια ιδέα να αποβλέπει σε αυτά. Οι αταίριαστες σύνθετες ιδέες όμως αποτελούνται από απλές ιδέες για μερικές από τις οποίες το Πνεύμα δύναται να έχει ταιριαστή γνώση. Σε αυτόν το βαθμό και μόνο μπορεί να πει κανείς ότι διαθέτει συνείδηση ή αυτογνωσία¹⁶¹.

Η πρόκριση των προσεγγίσεων που αποδέχονται την επιλεκτικότητα της συνείδησης, ή ορθότερα ίσως ειπωμένο την ανάγκη για μια θεωρία επιλεκτικής συνείδησης, έναντι αυτών που προτείνουν την *πανσυνειδησία* βρίσκονται, για μερικούς μελετητές τουλάχιστον, πιο κοντά στη θέση του Σπινόζα σχετικά με τους βαθμούς τελειότητας που διατρέχουν τους Τρόπους της Φύσης. Η προηγούμενη θέση του Rice εκφράζει αυτή τη διαβάθμιση της συνείδησης στη Φύση ως αποτέλεσμα της γενικότερης ατέλειας του Τρόπου και παράλληλα την ύπαρξη στο Πνεύμα του συγκεχυμένων και αταίριαστων ιδεών των σωματικών επηρεασμών του.

Ο LeBuffe, στο ίδιο πνεύμα, υποστηρίζει ότι οποιαδήποτε θεωρία επιλεκτικής συνείδησης αναζητά απαντήσεις στα ερωτήματα σχετικά με το *ποιοι νόες* ή *ποιες ιδέες* τελικά γίνονται συνειδητές. Ενώ επιλέγει να διατηρήσει τη χρήση της *ιδέας ιδέας* ως το κύριο εννοιολογικό εργαλείο για αυτή την αναζήτηση¹⁶², παρόλ' αυτά ασκεί κριτική στο κατά πόσο η συγκεκριμένη θεωρία εξαντλεί το ζήτημα. Επομένως, υποστηρίζει, δεν μπορεί παρά η επιλεκτικότητα της συνείδησης να αφορά μια διάκριση με όρους *δύναμης* εντός του Κατηγορήματος της Σκέψης¹⁶³. Αυτή η διάκριση θα είναι είτε ανάμεσα στις ιδέες και τις ιδέες ιδεών (ποιες ιδέες δηλαδή έχουν ιδέες ιδεών) είτε

¹⁶¹ Rice, 1990: 208

¹⁶² LeBuffe, 2010: 555 όπου φαίνεται να συμφωνεί με τη Wilson, 1999: 133-138.

¹⁶³ Για μια συνοπτική ανάλυση των θέσεων του LeBuffe βλ. Zahn, 2013: 52.

ανάμεσα στους ποικίλους τρόπους που οι νέες διαφέρουν¹⁶⁴. Σε κάθε περίπτωση όμως, συνεχίζει ο LeBuffe, η ανάλυση των σχετικών Προτάσεων της *Ηθικής* από τους μελετητές του ζητήματος της συνείδησης δεν παρέχει το επιθυμητό αποτέλεσμα. Αντί να προσφέρουν μια ικανοποιητική θεωρία σχετικά με το ποιες ιδέες αποκτούν *ιδέες* *ιδεών* στη Φύση, αναφέρονται στην ανθρώπινη συνείδηση ειδικά και εκφράζουν ισχυρισμούς αποκλειστικά για αυτήν¹⁶⁵ ενώ προσεγγίζουν το ζήτημα με όρους γνώσης¹⁶⁶.

Η θέση του Curley για την *ιδέα ιδέας* έχει γνωρίσει κι άλλους σοβαρούς επικριτές¹⁶⁷. Η κύρια ένσταση αφορά στην ανεπιτυχή προσπάθεια να αποτελέσει μια θεωρία επιλεκτικής συνείδησης επειδή, επιχειρώντας να ταυτίσει οντολογικά την *ιδέα* με το αντικείμενό της¹⁶⁸, καταλήγει να ταυτίζει τελικά την *ιδέα* με την *ιδέα της ιδέας* και να αίρει το κριτήριο επιλογής που η ίδια είχε θέσει νωρίτερα¹⁶⁹.

Σε μια προσπάθεια να διασωθεί η θεωρία της *ιδέας ιδέας*, ο Christopher Martin¹⁷⁰ επιχειρεί να αναδιατυπώσει την ερμηνευτική γραμμή του Curley¹⁷¹ ενώ απαντά στην κριτική των Wilson και Bennett. Αρχικά δέχεται ότι η παραπάνω θεωρία αποτελεί μια καλή βάση για θεωρία συνείδησης στην *Ηθική* αλλά υποστηρίζει ότι η δική του εκδοχή της θεωρίας επιτυγχάνει καλύτερα να αποτελέσει μια θεωρία επιλεκτικής συνείδησης¹⁷². Θυμίζουμε εδώ ότι η κύρια κριτική προς τον Curley εστιάζει στην αδυναμία του να δικαιολογήσει πώς το *idea ideae* λειτουργεί ως θεωρία επιλεκτικής

¹⁶⁴ LeBuffe, 2010: 532

¹⁶⁵ Στο ίδιο: 538

¹⁶⁶ Στο ίδιο: 555

¹⁶⁷ Βλ. Wilson, 1999, Bennett, 1984, Matheron, 1994, Levy, 2000, Nadler, 2008

¹⁶⁸ ΙΙ, Πρ. 7, Σχ.

¹⁶⁹ Ο Bennett απορρίπτει το δόγμα της *ιδέας της ιδέας* ως υποψήφια θεωρία συνείδησης επειδή οδηγεί σε ένα εξωφρενικά ευρύ συμπέρασμα για το εύρος της συνείδησης στη φύση όπως αναφέρει και ο Martin, 2007: 72

¹⁷⁰ Martin, 2007

¹⁷¹ Αξίζει ιστορικά να αναφέρουμε ότι ενώ το 1969 ο Curley υποστήριζε ότι η θεωρία *ideae idearum* μπορεί με επιτυχία να αποτελέσει μια θεωρία επιλεκτικής συνείδησης, το 1988 αποδέχτηκε τη βασιμότητα της κριτικής από τη Wilson.

¹⁷² Martin, 2007: 270

συνείδησης, την οποία ο Martin υποστηρίζει εξίσου¹⁷³, καθώς συντάσσεται κι αυτός ενάντια στο συμπέρασμα της πανσυνειδησίας (έστω και αν αυτή συλλαμβάνεται διαβαθμισμένη) στη συνέχεια των Wilson και Bennett.

Η χαρακτηριστική στροφή που επιχειρεί ο Martin είναι ότι δεν ταυτίζει τη συνείδηση με την *ιδέα της ιδέας* εν γένει¹⁷⁴, αλλά υποστηρίζει ότι μόνο μερικές περιπτώσεις *ιδεών ιδεών* συνιστούν συνείδηση για τον εν λόγω νου¹⁷⁵. Η δικαιολόγηση που παρέχει έγκειται στη διαφορετική οντολογική προσέγγιση της *ιδέας ιδέας* από τον Martin τόσο σε σχέση με τον Curley όσο και με τους Wilson και Bennett¹⁷⁶. Για τον πρώτο, η *ιδέα* και η *ιδέα της ιδέας* δεν είναι δύο διαφορετικά όντα, δηλαδή δύο ξεχωριστοί Τρόποι του Κατηγορήματος της Σκέψης αλλά δύο διαφορετικές *έννοιες* ή αλλιώς δύο διαφορετικά εννοήματα τα οποία όμως αναφέρονται στο αυτό ενικό πράγμα¹⁷⁷. Η σχέση τους δεν είναι άλλη στη φύση της από αυτή που προκύπτει για τη σχέση ανάμεσα στο Σώμα και το Πνεύμα όπως αναφέρθηκε εκτενώς στο Κεφάλαιο Π.4¹⁷⁸, δηλαδή διανοητική και όχι οντολογική¹⁷⁹. Όπως το Σώμα και το Πεύμα είναι το ίδιο πράγμα καθώς συλλαμβάνεται υπό τα Κατηγορήματα της Έκτασης και της Σκέψης αντίστοιχα, ομοίως η *ιδέα* και η *ιδέα της ιδέας* είναι το ίδιο πράγμα καθώς όμως πλέον συλλαμβάνεται υπό το ίδιο Κατηγορήμα (της Σκέψης).

Πριν προχωρήσουμε στον τρόπο που ο Martin αιτιολογεί την επιλεκτικότητα της δικής του θεωρίας συνείδησης, οφείλουμε να εξετάσουμε καλύτερα τα όντα που

¹⁷³ Η πανσυνειδησία είναι ένας αξιοσημείωτα πιο ριζοσπαστικός ισχυρισμός από τον παμψυχισμό - όχι απλώς είναι όλα τα πράγματα έμψυχα σε κάποιον βαθμό αλλά, σύμφωνα με την πανσυνειδησία, είναι επίσης σε ένα βαθμό συνειδητά για το πόσο έμψυχα είναι! Η φαινομενική πανσυνειδησία του Σπινόζα είναι εν ολίγοις αβάσιμη. (Martin, 2007: 271-2)

¹⁷⁴ Κάτι που ο Curley υποστηρίζει ρητά.

¹⁷⁵ Βλ. Martin, 2007: 273

¹⁷⁶ Οι Curley, Wilson, and Bennett έχουν όλοι κατά νου μια έννοια των ιδεών ιδεών σύμφωνα με την οποία η *ιδέα της ιδέας* και η *ιδέα της οποίας αυτή είναι ιδέα* είναι διαφορετικές ιδέες. (Martin, 2007: 274). Η Wilson συγκεκριμένα θεωρεί την *ιδέα ιδέας* ως μια ιδέα δεύτερης τάξης. (Βλ. Wilson, 1980: 135)

¹⁷⁷ Επομένως, η *ιδέα της ιδέας* και η *ιδέα της* είναι το ίδιο και το αυτό πράγμα και η μεταξύ τους διάκριση, όπως η διάκριση ανάμεσα στο πνεύμα και το σώμα, είναι απλώς διανοητική. (Martin, 2007: 275)

¹⁷⁸ Για τη σχέση Σώματος – Πνεύματος βλέπε Π, Πρ. 21, Σχ. Για τον Martin η φύση αυτή διατυπώνεται ως σχέση αναλογίας.

¹⁷⁹ Η λεπτομερής επιχειρηματολογία του Martin παραλείπεται για λόγους οικονομίας. Ας αρκεστούμε εδώ στο ότι ο Martin θεωρεί την *ιδέα* και την *ιδέα ιδέας* διανοητικά διακριτές αλλά ποσοτικά ως *μία και την αυτή ιδέα* και σε σχέση με τη μορφή της ότι η *ιδέα ιδέας* είναι το εννόημα μιας *ιδέας* διαχωρισμένης από το αντικείμενό της. (Martin, 2007: 276-7)

συστείνουν τη συνείδηση, τις ιδέες καθεαυτές. Αλλιώς, να εξετάσουμε πώς προκύπτουν οι ιδέες αυτές εξ αρχής, ποια είναι ακριβώς η φύση της προκύπτουσας συνείδησης και τι σημαίνει να είναι ένας Τρόπος *συνειδητός* κατά τον Martin.

Πριν να το κάνουμε βέβαια αυτό, χρειάζεται να αναφερθούμε λίγο διεξοδικότερα στην έννοια του επηρεασμού¹⁸⁰ και της ιδέας αυτού. Η ιδέα ενός επηρεασμού είναι η ιδέα της συγκεκριμένης επήρειας/τροποποίησης του πράγματος στην Σκέψη¹⁸¹. Η καινοτομία που εισάγεται από τον Martin είναι μια έννοια *μικροσυνείδησης*¹⁸² που αφορά τους επηρεασμούς και τις ιδέες αυτών των επηρεασμών ως *ιδέες ιδεών* των επηρεασμών¹⁸³. Και εφόσον οι επηρεασμοί δεν υφίστανται ως αυτόνομα συμβάντα εν κενώ αλλά πάντα αναφέρονται σε έναν Τρόπο, είναι προφανές ότι το Πνεύμα αυτού του ενικού αντικειμένου θα τροποποιείται ανάλογα ως το σύνολο των ιδεών των επηρεασμών του¹⁸⁴. Η συνείδηση του Πνεύματος υπάρχει μόνο μέσω της αυτοσυνειδησίας των ιδεών που το αποτελούν και οι οποίες, όπως είδαμε, είναι οι ιδέες των επηρεασμών του. Θα ήταν πιο ακριβές να πούμε ότι η *μικροσυνείδηση* των ιδεών των επηρεασμών είναι ο λόγος που το Πνεύμα διαθέτει το ίδιο συνείδηση¹⁸⁵. Η σύνθετη ιδέα που αναφέρεται στο σύνθετο Σώμα και ονομάζουμε Πνεύμα διαθέτει με τον ίδιο τρόπο τη *μακροσυνείδηση* ή αλλιώς την αυτοσυνειδησία του. Γενικά, «συνειδητή ιδέα ή νους είναι μία ιδέα που δύναται να σχηματίσει ιδέα ιδέας για αυτήν, και η οποία ιδέα είναι η αυτοσυνείδηση μιας ιδέας ή ενός νου.»¹⁸⁶

¹⁸⁰ Με τον όρο συναισθηματική Επήρεια εννοώ τους επηρεασμούς του Σώματος με τους οποίους η δύναμη ενεργείας του ίδιου του Σώματος αυξάνεται ή μειώνεται, επικουρείται ή καταστέλλεται, και συγχρόνως τις ιδέες αυτών των επηρεασμών. (III, Op. 3)

¹⁸¹ Οφείλει να θεωρείται πλέον αυτονόητο για τον αναγνώστη ότι δεν υπάρχει καμία τροποποίηση κάποιου πράγματος η οποία να μη διατρέχει ως τέτοια την απειρία των Κατηγορημάτων. Στο μέτρο που αφορά τη μελέτη της συνείδησης, αυτές οι τροποποιήσεις νοούνται εντός του Κατηγορήματος της Σκέψης.

¹⁸² Ο νεολογισμός *μικροσυνείδηση* για τις ιδέες των ιδεών των επηρεασμών δεν χρησιμοποιείται από τον Martin αλλά επιλέγεται από τον γράφοντα για να αντιπαρατεθεί με τη λέξη *μακροσυνείδηση* που θα περιγράψει στις επόμενες γραμμές την ιδέα ιδέας του Σώματος, δηλαδή την ιδέα του Πνεύματος, ως την αυτοσυνείδηση του ίδιου του Πνεύματος.

¹⁸³ Martin, 2007: 278

¹⁸⁴ Το γεγονός ότι το Πνεύμα είναι στη Σκέψη το ομόλογο της σωματική συνθετότητα στην Έκταση έχει ήδη υποστηριχθεί εκτενώς.

¹⁸⁵ Martin, 2007: 279

¹⁸⁶ Στο ίδιο, 2007: 280

Η παραπάνω συζήτηση φωτίζει την *επιλεκτικότητα* της συνείδησης σε συνάρτηση με τα στοιχεία που την αποτελούν, δηλαδή τις ιδέες. Ο Martin όμως, αντίθετος με την *πανσυνειδησία* όπως είδαμε, οφείλει να εξηγήσει, επιπλέον, πώς η θεωρία *idea ideae* διαχωρίζει αποτελεσματικά ποιοι νόες διαθέτουν συνείδηση και ποιοι όχι από την πλευρά των νόων αυτή τη φορά. Ο ίδιος, ανακαλώντας το Σχόλιο της Πρότασης 13, φαίνεται να μεταφέρεται από τους βαθμούς τελειότητας στην Σκέψη προς τους βαθμούς τελειότητας στην Έκταση και να εντοπίζει το κριτήριο για την εμφάνιση της συνείδησης σε *μερικούς* (επιλεκτικότητα) Τρόπους της Φύσης, πιο συγκεκριμένα στη φύση των αντικειμένων αυτών των ιδεών, δηλαδή στα Σώματα και την τελειότητά τους¹⁸⁷.

Γενικά, το δόγμα της *ιδέας της ιδέας* ως πιθανή ερμηνεία για τη θεωρία συνείδησης στον Σπινόζα έχει κατορθώσει από το 1969 και μέχρι τις μέρες μας να διατηρεί έντονη τη συζήτηση γύρω από αυτό. Αν και αποτελεί την πρώτη ιστορικά προσέγγιση του θέματος, φαίνεται από τη βιβλιογραφία ότι αντιστέκεται στην σύγχρονη τάση της φιλοσοφίας να ερμηνεύει τα πνευματικά φαινόμενα ανάγοντάς τα στην ύλη. Η πλέον επικρατούσα σύγχρονη προσέγγιση του ζητήματος της συνείδησης από μία υλιστική οπτική αναλύεται στο επόμενο Κεφάλαιο και, αν και είναι αλήθεια ότι έλκει πολλούς υποστηρικτές, εγείρει παράλληλα σοβαρές κριτικές για τη βασιμότητά της.

¹⁸⁷ Ο Martin διολισθαίνει προς μια υλιστική θεώρηση της συνείδησης που θυμίζει τη θέση του Nadler για το ίδιο θέμα όπως αναφέρουμε στο επόμενο Κεφάλαιο. Η προσέγγιση της συνθετότητας συνδέεται και στον Martin με το Π, Πρ. 13., Σχ. και παρουσιάζεται ως το σύνολο των δυνατοτήτων ενεργειών ή/και παθημάτων υπό την προϋπόθεση ότι το πράγμα διατηρεί την ενικότητά του. Όμοια, η συνείδηση παρουσιάζεται ως αποτέλεσμα της ίδιας συνθετότητας στο Κατηγορημα της Σκέψης μέσω της σύνθετης ιδέας που έχει ως αντικείμενό της το ανθρώπινο Πνεύμα. Η θεωρία του δημιουργεί την ανάγκη να προσδιοριστεί κάποιο κατώφλι πέρα από το οποίο ιδέες και νόες αποκτούν συνείδηση, αίτημα που ο ίδιος μεταφέρει στις Θετικές Επιστήμες για να το επιρρώσουν. (Martin, 2007: 281-2)

III.2. Συνθετότητα¹⁸⁸

*Η ανθρώπινη ή η ανώτερη συνείδηση για τον Σπινόζα δεν είναι άλλο από το πνευματικό σύστοιχο της υπερθετικής συνθετότητας του ανθρώπινου σώματος.*¹⁸⁹

Η ανάλυση μέσω της *ιδέας της ιδέας* βρήκε, όπως είδαμε, αρκετούς επικριτές οι οποίοι ενέδειξαν προβλήματα και αντιφάσεις που δημιουργούσε ως το κύριο ερμηνευτικό εργαλείο για τη θεωρία της συνείδησης στον Σπινόζα.

Δύο άλλες οδοί μέσω των οποίων επιχειρείται να προσεγγιστεί το ζήτημα της συνείδησης στην *Ηθική* σχετίζονται με την έννοια του βαθμού *Συνθετότητας* του Σώματος και με την έννοια της *Δύναμης του Σκέπτεσθαι*¹⁹⁰, αντίστοιχα. Και οι δύο αυτές προσεγγίσεις ενσωματώνουν την ανάγκη να κατανοηθεί η συνείδηση ως φυσικό φαινόμενο χωρίς ασυνέχειες, και, με αυτό κατά νου, αναζητούν το κριτήριο με βάση το οποίο εμφανίζεται στο Πνεύμα κάθε φορά.

Ο Nadler, ως ο κατ' εξοχήν εισηγητής της νατουραλιστικής θεώρησης¹⁹¹ για τη σπινοζική συνείδηση που δίνει έμφαση στο σώμα, θεωρεί ότι η φυσιοκρατία του Σπινόζα σχετικά με τον ανθρώπινο νου ανοίγει τον δρόμο για μια επιστήμη της συνείδησης που είναι κάτι παραπάνω από απλή φαινομενολογία¹⁹². Η αναζήτηση θεωριών για τη φύση της συνείδησης θα πρέπει αναπόφευκτα να σχετίζεται με τις γνώσεις μας για το σώμα και τις λειτουργίες του, υπόθεση που άπτεται της θέσης του Σπινόζα όπως αυτή περιγράφεται στο II, Πρ. 13., Σχ.: «Για να καθορίσουμε σε τι

¹⁸⁸ Επιλέγουμε να μεταφράσουμε τον αγγλικό όρο *complexity*, τον οποίο χρησιμοποιεί ο Nadler, ως *συνθετότητα* παρά ως *πολυπλοκότητα* για τον λόγο ότι επιτρέπει να αναφερόμαστε σε αυτό το φαινόμενο και στις διαβαθμίσεις που εμφανίζει με πιο δόκιμο τρόπο.

¹⁸⁹ Nadler, 2008: 587

¹⁹⁰ Ο Nadler υποστηρίζει τη θέση περί σωματικής *Συνθετότητας* ενώ ο Garrett εννοεί αυτή τη συνθετότητα πρωτίστως μέσω της *Δύναμης του Σκέπτεσθαι*.

¹⁹¹ Να σημειωθεί ότι παρόλ' αυτά ο Nadler επιβεβαιώνει διαρκώς την ασυνάφεια των Κατηγορημάτων αποφεύγοντας εν γένει να προκρίνει την Έκταση έναντι της Σκέψης. Μάλιστα, προτείνει η ιδιάζουσα σύνδεση της συνείδησης (ως πνευματικό γεγονός) με το οικείο Σώμα (ως μέρος της Έκτασης) να χαρακτηριστεί όχι με αιτιατούς αλλά με εξηγητικούς όρους. Ανώτερη συνέπεια αυτού είναι να προτείνει την περιγραφή του φαινομένου της συνείδησης με όρους εξηγητικού (και όχι αιτιακού) υλισμού (*explanatory materialism*). (Nadler, 2008: 597)

¹⁹² Nadler, 2008: 597-9

διαφέρει και σε τι υπερτερεί το ανθρώπινο Πνεύμα σε σχέση με τα υπόλοιπα, είναι αναγκαίο [...] να γνωρίσουμε τη φύση του αντικειμένου του, τουτέστιν του ανθρώπινου Σώματος.»

Ο Nadler επιχειρεί να συνδέσει την φιλοσοφική προσέγγισή του με σύγχρονα και φιλόδοξα ερευνητικά προγράμματα στον τομέα της Νευροβιολογίας όπως αυτό του *ενσώματου νου*¹⁹³. Ο διεπιστημονικός διάλογος μεταξύ των Θετικών Επιστημών (κυρίως της Βιολογίας) και της Φιλοσοφίας του Νου υπόσχεται, πάντα κατά τον ίδιο, μια ευκαιρία για βαθύτερη κατανόηση τόσο των βιολογικών φαινομένων της ανθρώπινης συνείδησης όσο και της σπινοζικής φιλοσοφίας εν γένει¹⁹⁴. Προκρίνει τις προσεγγίσεις που επιμένουν σε μια θεωρία *επιλεκτικής συνείδησης*, διαχωρίζοντας τις ιδέες σε συνειδητές και μη¹⁹⁵ βασιζόμενος στην Πρόταση 14 του Δεύτερου Μέρους όπου ο Σπινόζα κάνει αναφορά στο εύρος της αντίληψης¹⁹⁶ του Πνεύματος. Παράλληλα, παραδέχεται ότι το οντολογικό σύστημά του επιβάλλει την ύπαρξη *ιδεών ιδεών*, ενώ βρίσκει την ανάλυση του Curley ως την πλέον φυσική ανάγνωση για μια θεωρία συνείδησης στην *Ηθική*, αν και υποστηρίζει ότι δεν εξηγεί όλες τις εκφάνσεις της¹⁹⁷. Κι αυτό όχι τόσο γιατί οδηγεί στην αποδοχή τόσο του *παμψυχισμού*¹⁹⁸ όσο και της *πανσυνειδησίας*, αλλά γιατί επιβάλλει τον ίδιο βαθμό συνειδητότητας σε όλους τους Τρόπους της Έκτασης¹⁹⁹. Η εξίσωση αυτή των βαθμών συνειδητότητας, θεωρεί ο Nadler, αντιβαίνει στη θέση του Σπινόζα σχετικά με τις ποιότητες της συνείδησης εντός

¹⁹³ Σύμφωνα με τις βασικές αρχές της θεωρίας του *ενσώματου νου*, όπως αναφέρονται από τον ίδιο, *οι νόες και τα σώματα είναι ενοποιημένα σε τέτοιο βαθμό ώστε το να ελπίζει κανείς ότι μπορεί να μελετήσει το νου ανεξάρτητα από το σώμα αρχίζει να χάνει νόημα*. (Nadler, 2008: 598)

¹⁹⁴ Στο ίδιο, 2008: 575

¹⁹⁵ Στο ίδιο, 2008: 581

¹⁹⁶ Εδώ η *αντίληψη* εννοείται ως *συνειδητή αντίληψη* σε αντίστιξη με την *αντίληψη* που υπονοείται στην II, Πρ. 12 και η οποία εκπορεύεται από την Κατηγορηματική *παράλληλία*. Συγκεκριμένα αναφέρει: *Ο,τι συμβαίνει στο αντικείμενο της συνιστώσας το ανθρώπινο Πνεύμα ιδέας πρέπει να γίνεται αντιληπτό από το ανθρώπινο Πνεύμα, [...] στο Σώμα αυτό δεν θα μπορεί να συμβεί τίποτα που να μη γίνεται αντιληπτό από το Πνεύμα*. (II, Πρ. 12)

¹⁹⁷ Nadler, 2008: 583, βλέπε, επίσης, τη σημείωσή του 23 για την αστοχία της *ιδέας ιδέας*.

¹⁹⁸ Μερικοί μελετητές θεωρούν τον *παμψυχισμό* ως ένα σοβαρό και δυσεπίλυτο πρόβλημα στη φιλοσοφία του νου του Σπινόζα. (Βλ. Miller, 2007: 212) Ο Miller δεν βρίσκει επαρκείς τις απαντήσεις που παρέχονται στο «πρόβλημα» του *παμψυχισμού* τόσο από τον Curley (που επιχειρεί να το επιλύσει διευρύνοντας δραματικά το εύρος των παραγμάτων που διαθέτουν συνείδηση) όσο και από τον Garrett (που δεν το θεωρεί καν πρόβλημα).

¹⁹⁹ Να σημειώσουμε ότι και ο Garrett ακολουθεί την ίδια οδό για να απορρίψει την *ιδέα ιδέας* ως επιτυχή μέθοδο στο να ξεχωρίσει βαθμούς συνείδησης.

του ανθρώπινου γένους και τις διαβαθμίσεις της, πολλώ δε μάλλον μεταξύ όλων των πραγμάτων της Φύσης.

Η εξηγητική βάση για την ερμηνεία της συνείδησης με όρους συνθετότητας τοποθετείται στο Σχόλιο της Πρότασης 13 όπου αναφέρεται πως οι ιδέες και τα αντικείμενα διαφέρουν μεταξύ τους επειδή *περιέχουν περισσότερη πραγματικότητα*²⁰⁰. Αυτή η έκφραση διασαφηνίζεται αμέσως παρακάτω, ενώ ταυτόχρονα διπλασιάζεται ώστε να μπορεί να γίνει κατανοητή με δύο διακριτούς τρόπους. «Όσο κάποιο Σώμα είναι ικανότερο από τα υπόλοιπα στο να ενεργεί ή να παθαίνει περισσότερα συγχρόνως, τόσο το Πνεύμα του είναι ικανότερο από τα υπόλοιπα στο να αντιλαμβάνεται περισσότερα συγχρόνως.»²⁰¹ Μια πρώτη ανάγνωση, συνεπώς, περιγράφει τη σύνδεση που προκύπτει ανάμεσα στην ικανότητα του *πράττειν* που αφορά στο Σώμα και τη δυνατότητα του *συνειδέναι* που αφορά στο Πνεύμα. Ο Nadler, στην πλήρη ανάπτυξη της θέσης του για τη συνείδηση στον Σπινόζα, υποστηρίζει ότι η συνείδηση είναι μια συγκεκριμένη συνθετότητα του σκέπτεσθαι η οποία εκφράζει (στο Κατηγορημα της Σκέψης) τη σύστοιχη συνθετότητα του σώματος²⁰².

Μια δεύτερη ανάγνωση της έκφρασης *περισσότερη πραγματικότητα* που αναφέραμε στην προηγούμενη παράγραφο συνδέεται με τη δύναμη ενεργείας του Πνεύματος και την ικανότητά του να νοεί με διακριτό τρόπο. «Και όσο περισσότερο οι ενέργειες ενός σώματος εξαρτώνται μόνο από το ίδιο, και όσο λιγότερο το συνδράμουν άλλα σώματα στο ενεργείν, τόσο ικανότερο είναι το πνεύμα του να νοεί με διακριτό τρόπο.» (II, Πρ. 13, Σχ.) Πρέπει να σημειώσουμε ότι στην *Ηθική*, οι έννοιες της τελειότητας και της πραγματικότητας ταυτίζονται προκαταβολικά²⁰³. Το παραπάνω

²⁰⁰ Ωστόσο δεν μπορούμε επίσης να αρνηθούμε ότι οι ιδέες διαφέρουν μεταξύ τους όπως τα ίδια τα αντικείμενα και η μία υπερτερεί της άλλης και περιέχει περισσότερη πραγματικότητα καταπώς το αντικείμενο της μιας υπερτερεί του αντικειμένου της άλλης και περιέχει περισσότερη πραγματικότητα. (II, Πρ. 13, Σχ.)

²⁰¹ II, Πρ. 13, Σχ.

²⁰² Καθόσον το ανθρώπινο σώμα έχει συγκεκριμένες ιδιότητες και ικανότητες, το ίδιο συμβαίνει και με το ανθρώπινο πνεύμα. (Nadler, 2008: 586)

²⁰³ II, Op. 6

χωρίο, επομένως, μπορεί να φωτιστεί εναργέστερα αν ανατρέξουμε στην V, Πρ. 40 που μας λέει ότι «όσο περισσότερη τελειότητα έχει κάθε πράγμα τόσο περισσότερο ενεργεί και τόσο λιγότερο πάσχει, και αντιθέτως όσο περισσότερο ενεργεί τόσο τελειότερο είναι.» Με βάση τα παραπάνω είναι προφανές ότι η συνείδηση και οι βαθμοί της εκφράζουν την ενεργητική διάθεση του Σώματος σε αντίθεση με την παθητική κατάσταση που απορρέει από την έλλειψή της.

Ο Nadler θεωρεί ότι το Σχόλιο της Πρότασης 39 εξηγεί τη διαβάθμιση της συνείδησης μέσα στο ανθρώπινο γένος και τον τρόπο που αυτός ο βαθμός αλλάζει ή δύναται να αλλάξει με την πάροδο του χρόνου. Αλλά πριν από όλα αυτά, μας επιτρέπει να συμπεράνουμε ότι το ανθρώπινο Σώμα, ως πράγμα με πολλές δυνατότητες και με μια σχετική ανεξαρτησία²⁰⁴, διαθέτει ένα Πνεύμα ομόλογα ικανότερο και πιο ανεξάρτητο από πολλά άλλα πράγματα της Φύσης²⁰⁵. Θυμίζουμε εν τάχει σε αυτό το σημείο ότι, όπως είδαμε στο παράρτημα της *Φυσικής* του Σπινόζα, η ικανότητα ενός οποιουδήποτε Σώματος να διαδρά με το εξωτερικό περιβάλλον του συνδέεται άρρηκτα με τον τρόπο που τα απλά του μέρη συναρθρώνονται και φτιάχνουν μεγαλύτερα Άτομα κ.ο.κ. συνιστώντας τελικά το υπό εξέταση πολυσύνθετο Άτομο. Για τον Nadler, η πιο πάνω φυσική πραγματικότητα είναι ο τρόπος που οφείλει να νοηθεί η έννοια της *Συνθετότητας* (όπως τη χρησιμοποιεί ο ίδιος πιστεύοντας ότι αποδίδει ορθά το πνεύμα του κειμένου) για να παράσχει μια θεωρία συνείδησης στην *Ηθική*²⁰⁶. Ο Σπινόζα άλλωστε αναφέρεται στη μεγάλη συνθετότητα του ανθρώπινου Σώματος στο 1ο Αίτημα του Δεύτερου Μέρους: «Το ανθρώπινο Σώμα συντίθεται από πλείστα άτομα (διαφορετικής φύσης) καθένα εκ των οποίων είναι πολυσύνθετο.» Η ικανότητα,

²⁰⁴ Αναφέρουμε ενδεικτικά τη δυνατότητα *αυτοκίνησης*.

²⁰⁵ Nadler, 2008: 587

²⁰⁶ Στο ίδιο: 587-8

συνεπώς, των Σωμάτων να παθαίνουν και να ενεργούν είναι εν μέρει²⁰⁷ αποτέλεσμα της σύστασης του Σώματος, της φυσικής τους δομής, της σχέσης κίνησης και ηρεμίας των μερών του, της σχέσης των πιο σύνθετων μερών του με τα υπόλοιπα που το συνιστούν.

Η ικανότητα αυτή δεν είναι άλλη από τον βαθμό συνείδησης που χαίρει κάθε Σώμα σε συνάρτηση με τις δυνατότητες που παρέχονται από τη δεδομένη συνθετότητά του. Έτσι, «η ανθρώπινη ή ανώτερη συνείδηση για τον Σπινόζα δεν είναι άλλο από την πνευματική συσχέτιση της υπερθετικής συνθετότητας του ανθρώπινου σώματος.»²⁰⁸ Η συνείδηση είναι αυτό το σύνθετο πλέγμα σχέσεων μεταξύ των ιδεών που βρίσκονται εντός του ανθρώπινου Πνεύματος και που αντικατοπτρίζει το σύνθετο πλέγμα ανάμεσα στα μέρη του εκτατού Σώματος.

Υπάρχει μια σημαντική διαφορά ανάμεσα στη θεωρία της *ιδέας ιδέας* που είδαμε στο Κεφάλαιο III.1 και σε αυτή της *Συνθετότητας* που εξετάζουμε εδώ: ενώ η πρώτη εξηγεί τη συνείδηση ως το αποτέλεσμα της αποβλεπτικότητας ορισμένων ιδεών προς άλλες, η δεύτερη μεταθέτει το κριτήριο εντός των ίδιων των ιδεών ή των σχέσεών τους χωρίς απαραίτητα αυτό το κριτήριο να ταυτίζεται με την αποβλεπτικότητά τους²⁰⁹. Η συνθετότητα, με άλλα λόγια, νοείται με περισσότερους από έναν τρόπους εφόσον και οι τύποι των σχέσεων μεταξύ των ιδεών που συνιστούν τη συνείδηση ποικίλουν²¹⁰. Αυτή η ποικιλία *είναι* η συνείδηση. «Η συνείδηση δεν ενεργοποιείται ούτε προκύπτει από τη συνθετότητα του σκέπτεσθαι και δεν συνδέεται καθορισμένη με αυτήν.

²⁰⁷ Η χρήση της φράσης *εν μέρει* στην παραπάνω πρόταση δικαιολογείται ως εξής: Όσον αφορά στα Πάθη ισχύει κατά απόλυτο τρόπο αφού κατά το II, Λημ. 7, Σχ. [...] *αν συλλάβουμε τώρα ένα άλλο συντεθειμένο από πολλά Άτομα διαφορετικής φύσης, θα βρούμε ότι μπορεί να επηρεαστεί με πολλούς άλλους τρόπους διαφυλάσσοντας πάρα ταύτα τη φύση του*. Όσον αφορά στις Ενέργειες όμως δεν ισχύει αφού αυτές οι τροποήσεις έχουν ως αίτιο αποκλειστικά το ίδιο το Άτομο οπότε και διαθέτουν άλλα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά, άλλη φύση από τα υπόλοιπα εξωτερικά του Ατόμου αίτια που προκαλούν τα Πάθη.

²⁰⁸ Nadler, 2008: 587

²⁰⁹ Η θέση αυτή δεν είναι χωρίς προβλήματα αφού και ο ίδιος ο Nadler αναρωτιέται ποιες θα μπορούσαν να είναι αυτές οι άλλες σχέσεις μεταξύ των ιδεών εκτός της αποβλεπτικότητας.

²¹⁰ Nadler, 2008: 589

Περισσότερο είναι ακριβώς αυτή η συνθετότητα μεταξύ των ιδεών και εντός αυτών, ‘το να αντιλαμβάνεται κανείς πολλά πράγματα ταυτόχρονα’ και τίποτε άλλο.»²¹¹

Για να μπορέσουμε όμως να συνδέσουμε τη σωματική τελειότητα με τον βαθμό συνθετότητας του Σώματος, θα πρέπει πρώτα να αναφερθούμε σε μια κεντρική έννοια του Σπινόζα, το *conatus*. «Κάθε πράγμα προσπαθεί όσο μπορεί να παραμείνει στο είναι του.»²¹² Αυτή η προσπάθεια, εγγενής σε όλα τα πράγματα της Φύσης, αυξάνεται ή μειώνεται ανάλογα με το αν αυτή η προσπάθεια επικουρείται ή καταστέλλεται από παράγοντες εντός ή εκτός του Τρόπου. Ας αρκεστούμε προς το παρόν στο γεγονός ότι όσο πιο σύνθετο είναι ένα Σώμα, τόσο καλύτερα μπορεί να διατηρηθεί στο είναι του *ceteris paribus*²¹³. Η σωματική, άρα και η πνευματική τελειότητα, συνδέονται ευθέως με τον βαθμό σωματικής συνθετότητας μέσω της δυνατότητας για αντίσταση στις εξωτερικές δυνάμεις και, κατ’ επέκταση, αναφέρονται σε Άτομα τα οποία πράττουν περισσότερο ενεργητικά, δεν «άγονται και φέρονται»²¹⁴ αλλά και ούτε «εξαρτώνται σε μεγάλο βαθμό από εξωτερικούς παράγοντες.»²¹⁵ Η παραπάνω συνθετότητα, με τον πλουραλισμό των σωματικών μερών που την απαρτίζουν και των σχέσεων που προκύπτουν ανάμεσά τους, αντικατοπτρίζεται στο Πνεύμα το οποίο έχει ως αντικείμενό του αυτό το σύνθετο Σώμα με τη μορφή σύνθετων ιδεών της ίδιας πολλαπλότητας και συσχέτισης. Όπως το θέτει η Radner, «ακριβώς όπως το ανθρώπινο Σώμα είναι ένα εξαιρετικά σύνθετο Άτομο αποτελούμενο από πολλά Άτομα διαφορετικών ειδών, έτσι και το Πνεύμα είναι μία εξαιρετικά σύνθετη ιδέα αποτελούμενη από πολλές ιδέες.»²¹⁶

²¹¹ Nadler, 2008: 596

²¹² III, Πρ. 6.

²¹³ Για το κριτήριο διατήρησης της ενικότητας βλέπε II, Λημ. 7, Σχ.

²¹⁴ IV, Πρ. 37, Σχ. 2

²¹⁵ Και αληθινά, όποιος έχει Σώμα ικανό για λιγοστά και εξαρτημένο στον μέγιστο βαθμό από εξωτερικά αίτια, όπως το βρέφος ή το παιδί, έχει ένα Πνεύμα που, θεωρημένο μόνο στον εαυτό του, δεν έχει σχεδόν καθόλου συνείδηση του εαυτού του, ούτε του Θεού, ούτε των πραγμάτων. (V, Πρ. 39, Σχ.)

²¹⁶ Radner, 1971: 338

Ο Nadler υποστηρίζει ότι η συνείδηση είναι αυτό ακριβώς το δίκτυο ιδεών εντός του ανθρώπινου Πνεύματος και εντός κάθε σύνθετης ιδέας²¹⁷ και πως με τον όρο *Συνθετότητα* θα πρέπει, εντέλει, να εννοούμε *νευρολογική συνθετότητα*²¹⁸. Για να μπορέσει όμως κανείς να γνωρίσει με απόλυτο τρόπο τι ακριβώς εννοούμε με τον όρο *Συνθετότητα*, θα πρέπει, όπως έχουμε τονίσει, να γνωρίσει τέλεια το Σώμα.

Το γεγονός ότι κάθε Άτομο της Φύσης διαθέτει *de facto*, δηλαδή μόνο και μόνο από το γεγονός της ύπαρξής του, ορμή για επιβίωση ανεξάρτητα από το πόσο απλό ή σύνθετο Σώμα είναι, μας οδηγεί στο συμπέρασμα ότι θα διαθέτει αυτόχρονα, και για κάποια ορισμένη διάρκεια, μία ελάχιστη έστω δύναμη να αντιστέκεται σε όσα ενεργούν ώστε να το καταστρέψουν. Εξάλλου, για να επικεντρωθούμε στην ανθρώπινη φύση, όσο μικρή δραστηριότητα να διαθέτει ένα «βρέφος» ή να εξαρτάται «σε μεγάλο βαθμό από εξωτερικούς παράγοντες», κάποιος - έστω ελάχιστος - βαθμός συνείδησης οφείλει να υπάρχει στο Πνεύμα του με βάση την προηγούμενη πρόταση και το κείμενο της *Ηθικής*. Το τελευταίο επιχείρημα ενισχύεται, μάλιστα, από τη χρήση της λέξης «σχεδόν» στη φράση «σχεδόν καθόλου συνείδηση του εαυτού του»²¹⁹, που σημαίνει ότι - επί της αρχής - ακόμα και το βρέφος διαθέτει *κάποιον* βαθμό συνείδησης. Και εφόσον το βρέφος είναι προφανώς μέρος της Φύσης και υπακούει στους ίδιους νόμους με τα υπόλοιπα πράγματα, νομιμοποιούμαστε να γενικεύσουμε λέγοντας ότι *κάθε πράγμα* θα διαθέτει το δικό του βαθμό συνείδησης, ένα συμπέρασμα που βρίσκεται πιο κοντά στη φυσιοκρατική προσέγγιση του ίδιου του Σπινόζα. Ο σκόπελος που προκύπτει από την παραδοχή ιδίων βαθμών συνείδησης για όλα τα πράγματα, στον οποίο προσκρούει η θεωρία *idea ideae*, παρακάμπτεται με επιτυχία και αντ' αυτού συνδέεται με τη μοναδική συνθετότητα που χαρακτηρίζει κάθε ενικό αντικείμενο ως μέρος της Έκτασης.

²¹⁷ Nadler, 2008: 589

²¹⁸ Στο ίδιο: 595, 599

²¹⁹ V, Πρ. 39, Σχ.

Θεωρούμε ότι το επιχείρημα του Nadler για τη συνείδηση ως γενικό φαινόμενο παρέχει επαρκείς εξηγήσεις μόνο για την ύπαρξη *βαθμών συνείδησης* αλλά αδυνατεί να εξηγήσει την εμφάνιση και την ιδιαιτερότητά της ως φαινομένου του νου, ενισχύοντας έτσι το συμπέρασμα πως κάθε Τρόπος διαθέτει (έστω και στο ελάχιστο) ένα συγκεκριμένο επίπεδο συνείδησης ως πράγμα *a priori* σύνθετο²²⁰. Αντίθετα, αυτό που η θεωρία της συνθετότητας μπορεί να εξηγήσει με επιτυχία είναι η σχέση ανάμεσα στη σωματική συνθετότητα και τη δυνατότητα γνώσης με τους όρους που θέτει ο Σπινόζα στο Σχόλιο της Πρότασης 49, δηλαδή στην καλύτερη γνώση του εαυτού, των πραγμάτων και του Θεού. Με άλλα λόγια, τα βρέφη (και πολλά άλλα πράγματα) δεν διαθέτουν λιγότερη συνείδηση ή *συνθετότητα*²²¹, αλλά είναι περισσότερο παθητικά τόσο στο Σώμα όσο και στο Πνεύμα. Σε καμία όμως περίπτωση η θεωρία του Nadler δεν μας εξηγεί ποιοι Τρόποι διαθέτουν συνείδηση και ποιοι όχι καθώς και το κριτήριο με βάση το οποίο γίνεται αυτή η διάκριση.

Για τους παραπάνω λόγους, έχει επιχειρηθεί από τους μελετητές του Σπινόζα μία επιπλέον προσέγγιση της συνείδησης με κύριο εξηγητικό εργαλείο της τη *Δύναμη του Σκέπτεσθαι*. Αυτή η προσέγγιση εξετάζεται στο Κεφάλαιο που ακολουθεί.

²²⁰ Στο παραπάνω συμπέρασμα μπορεί να καταλήξει κανείς και μέσω της II, Πρ. 3 που αναφέρει ότι *στον Θεό υπάρχει κατ' ανάγκην μια ιδέα τόσο της ουσίας του όσο και όλων όσα έπονται κατ' ανάγκην απο την ουσία του*, που ισοδυναμεί με το ότι για κάθε εκτατό πράγμα υπάρχει μια ιδέα που έχει ως αντικείμενό της αυτό το πράγμα και που τροποποιείται ομοiotρόπως με την εκάστοτε κατάσταση του αντικειμένου της.

²²¹ Ενδεχομένως, ο Nadler εδώ να υποστήριζε ότι τα βρέφη όντως διαθέτουν λιγότερη *νευρολογική συνθετότητα*.

III.3. Δύναμη του Σκέπτεσθαι

*Η ταύτιση των βαθμών συνείδησης με τους βαθμούς της Δύναμης του Σκέπτεσθαι επιτρέπει στον Σπινόζα να απαντήσει σε πολλές από τις εξηγητικές απαιτήσεις της θεωρίας του για τη συνείδηση.*²²²

Η στήριξη αυτής της προσέγγισης για μια θεωρία συνείδησης στην *Ηθική*, που προτάθηκε από τον Garrett²²³, εντοπίζεται κατά κύριο λόγο στην V, Πρ. 39, Σχ.²²⁴ Οι εκφράσεις που χρησιμοποιεί ο Σπινόζα σε αυτήν δίνουν την εντύπωση πως η συνείδηση παρουσιάζεται με διαβαθμίσεις²²⁵, οι οποίες με τη σειρά τους σχετίζονται με τη δύναμη του Πνεύματος να σκέπτεται και να ενεργεί, δηλαδή να έχει επαρκείς ιδέες. Το Σώμα, ως αντικείμενο αυτού του Πνεύματος και λόγω της *παράλληλίας* των Κατηγορημάτων, είναι όμοια ικανό (άλλοτε λιγότερο και άλλοτε περισσότερο) να παθαίνει ή να πράττει ενεργητικά μέσα στην πολλαπλότητα των επαφών του με τα εξωτερικά αντικείμενα και τις επήρειές τους. Η ενεργητική πράξη του Ατόμου, ό,τι δηλαδή αυξάνει τη δύναμη, την τελειότητα ή την πραγματικότητα του όπως περιγράφονται από τον Σπινόζα²²⁶, απορρέει από το *conatus* και την εγγενή επιθυμία του να το επικουρεί όσο μπορεί.

Ο Garrett καταλήγει στη διαπίστωση ότι η δύναμη κάθε ενικού πράγματος ταυτίζεται με το *conatus* του²²⁷, κάτι που επιχειρεί να το συνδέσει τόσο με τη δύναμη του πράγματος στην Έκταση (ως τη διατήρηση της σχέσης κίνησης και ηρεμίας των μερών του καθόσον υπάρχει ενεργά²²⁸) όσο και με τη δύναμη του πράγματος στην

²²² Garrett, 2008: 23

²²³ Garrett, 2008

²²⁴ Και αληθινά, όποιος έχει Σώμα ικανό για λιγοστά και εξαρτημένο στον μέγιστο βαθμό από εξωτερικά αίτια, όπως το βρέφος ή το παιδί, έχει ένα Πνεύμα που, θεωρημένο μονό στον εαυτό του, δεν έχει σχεδόν καθόλου συνείδηση του εαυτού του, ούτε του Θεού, ούτε των πραγμάτων και αντιθέτως, όποιος έχει Σώμα ικανό για πλείστα έχει ένα Πνεύμα που, θεωρημένο μόνο στον εαυτό του, έχει μεγάλη συνείδηση του εαυτού του, του Θεού και των πραγμάτων. (V, Πρ. 39, Σχ.)

²²⁵ Αναφέρονται οι εκφράσεις: *δεν έχει σχεδόν καθόλου συνείδηση, έχει μεγάλη συνείδηση, έχει πλείστη συνείδηση.*

²²⁶ Με τους όρους *πραγματικότητα* και *τελειότητα* εννοώ το ίδιο. (II, Ορ. 6)

²²⁷ Στο Garrett, 2008: 10 όπου και εισάγει το *Conatus as Power Doctrine*.

²²⁸ Ίσως σε αυτό το σημείο να μπορεί να ανιχνευτεί μια θεωρία περί αδράνειας των φυσικών σωμάτων, ιδιαίτερα αν συνδυάσουμε το Πόρισμα του Λήμματος 3 του Μέρους II με το II, Αξ. 3: *Όσο τα μέρη ενός Ατόμου ή ενός σύνθετου σώματος ακουμπούν μεταξύ τους κατά μεγαλύτερες ή μικρότερες επιφάνειες, τόσο δυσκολότερα ή ευκολότερα μπορούν*

Σκέψη²²⁹. Επίσης, υποστηρίζει ότι ο άνθρωπος έχει τη δυνατότητα να τροποποιεί με τέτοιο τρόπο τις ιδέες του ώστε να αυξάνει ή να μειώνει τη δύναμή του καλύτερα σε σύγκριση με πιο απλές μορφές ύπαρξης της Έκτασης (με δεδομένο τους επηρεασμούς που δέχεται κάθε φορά²³⁰). Αυτή η δυνατότητα διακύμανσης²³¹ του *conatus* δεν είναι άλλη από τα συναισθήματα Χαράς ή Λύπης που επικουρούν ή καταστέλλουν αντίστοιχα τη δύναμη του πράγματος ή τη *Δύναμη του Σκέπτεσθαι*.

Συνεπώς, η *Δύναμη του Σκέπτεσθαι* αποτελεί μια ποιότητα εντατή, η οποία θέτει - εκτός των άλλων - το κριτήριο σχετικά με το ποιες ιδέες των άπειρων επηρεασμών αποκτούν τη δύναμη για να γίνουν συνειδητές. Το Πνεύμα θα διαθέτει περισσότερη συνείδηση όσο πιο ικανό είναι να προσδιορίζει το ίδιο ποιες από τις άπειρες ιδέες των επηρεασμών του Σώματος θα αποκτούν τελικά μια νέα ιδέα που θα έχει ως αντικείμενό της τις ιδέες αυτών των επηρεασμών. Αυτή ακριβώς η ικανότητα επιλογής του Πνεύματος είναι για τον Garrett η *Δύναμη του Σκέπτεσθαι* που χαρακτηρίζει τους πλέον συνειδητούς Τρόπους, τοποθετώντας τη συνείδηση σε μια κλίμακα παράλληλη με τη διαβάθμιση που ακολουθούν τα γένη της γνώσης. Έτσι μπορούμε να διακρίνουμε αρχικά τη *συνείδηση του αδαούς*²³² δηλαδή του Ατόμου που το Πνεύμα του αποτελείται από ιδέες της φαντασίας και οι οποίες ανήκουν στο πρώτο γένος της γνώσης, κατόπιν τη *συνείδηση του γνωστικού* που κατέχει ιδέες του δεύτερου είδους γνώσης και, τέλος,

να αναγκαστούν να μεταβάλουν τη θέση τους [έχοντας, κατά το Λήμμα 3, ως αίτιο ένα άλλο εξωτερικό σώμα αφού] ένα κινούμενο σώμα κινείται ωσότου καθοριστεί από ένα άλλο να ηρεμήσει· και ένα ηρεμούν σώμα επίσης ηρεμεί ωσότου καθοριστεί από ένα άλλο να κινηθεί. Για να είμαστε πιο σαφείς, η σχέση κίνησης και ηρεμίας που περιγράφει ο Garrett ως έκφραση της δύναμης ή του *conatus* στην Έκταση είναι ο τρόπος που τα μέρη του Ατόμου άπτονται μεταξύ τους. Αδράνεια είναι το φαινόμενο αντίστασης έναντι σε οποιαδήποτε αλλαγή της κατάστασής τους.

²²⁹ Η *Δύναμη του Σκέπτεσθαι* για κάθε ενικό πράγμα είναι απλά το *conatus* του ή η τελειότητά του (και η πραγματικότητά του) καθόσον αυτά συλλαμβάνονται υπό το Κατηγορημα της Σκέψης. (Garrett, 2008: 13)

²³⁰ Βλέπε την πρόταση που παραπέμπει στη σημείωση 213.

²³¹ Η προκύπτουσα αυτή δύναμη είναι συνάρτηση τόσο της δύναμης του Πνεύματος όσο και της ιδέας του επηρεασμού κάθε φορά.

²³² Η *συνείδηση του αδαούς*, η προκατειλημμένη ή ψευδής συνείδηση, αποτελεί τόπο κοινών πεποιθήσεων, εδραιωμένων από παραδόσεις εδώ και αιώνες· εκφράζει τη συνείδηση της πλειονότητας των ανθρώπων. (Γρηγοροπούλου, 2014: 22)

τη συνείδηση που συλλαμβάνει το ίδιο το Πνεύμα του Ατόμου ως ταιριαστό αίτιο των ιδεών του²³³.

Ο Garrett προσπαθεί να ενισχύσει την παραπάνω ανάλυση σχετικά με το ζήτημα της συνείδησης εισάγοντας μια νέα έννοια που την ονομάζει *κλιμακούμενη φυσιοκρατία* (incremental naturalism). Το κυριότερο επιχείρημα για αυτή την ανάλυση στηρίζεται στη συχνή χρήση που παρατηρείται στην *Ηθική* της λέξης *καθόσον* (quatenus στα Λατινικά) που μαρτυρεί, κατά τον ίδιο, πώς ο Σπινόζα εννοούσε την ανθρώπινη κατάσταση ως μέρος της Φύσης υπαγόμενης στους νόμους της. Πιο συγκεκριμένα αναφέρει ότι «με τη λέξη κλιμακούμενη εννοώ τη μεθοδολογία του να αντιμετωπίζει κανείς σημαντικές εξηγητικές ιδιότητες και σχέσεις όχι απλώς ως παρούσες ή απύουσες αλλά ως ιδιότητες και σχέσεις που υφίστανται διάχυτες σε μικρότερους ή μεγαλύτερους βαθμούς.»²³⁴ Η παράθεση της έννοιας *κλιμακούμενη φυσιοκρατία* δίπλα στον ρητό νατουραλισμό του Σπινόζα²³⁵, ωθεί στην κατανόηση της συνείδησης και άλλων φαινομένων της ανθρώπινης κατάστασης ως μέρος της αυτής πραγματικότητας ή τάξης που διέπει όμοια, αν και σε διαφορετικούς βαθμούς, σύνολη τη Φύση και τα πράγματα που την απαρτίζουν, από τα πλέον απλά ως τα πιο σύνθετα. Είναι απολύτως σαφές ότι για τον Garrett όλα τα πράγματα της Φύσης διαθέτουν conatus και κάποιο βαθμό συνείδησης γεγονός που ταυτίζεται με το ότι όλα διαθέτουν κάποιο βαθμό *Δύναμης του Σκέπτεσθαι*²³⁶.

²³³ Από όπου γίνεται εμφανές πόσο υπερισχύει ο Σοφός και ποσό δυνατότερος είναι από τον αδαή, ο οποίος ενεργεί μόνο από λαγνεία. Ο αδαής πράγματι, πέρα από το ότι ταράζεται με πολλούς τρόπους από τα εξωτερικά αίτια και δεν κατέχει ποτέ την αληθή ικανοποίηση της ψυχής, επιπλέον ζει οιονεί χωρίς συνείδηση του εαυτού του, του Θεού και των πραγμάτων και μόλις πάψει να πάσχει, συγχρόνως παύει και να είναι. Ενώ ο σοφός αντιθέτως, καθόσον θεωρείται ως τέτοιος, μετά βίας συγκινείται• αλλά έχοντας συνείδηση του εαυτού του, Θεού και των πραγμάτων με κάποια αιώνια αναγκαιότητα, δεν παύει να είναι ποτέ• αλλά κατέχει πάντα την αληθή ικανοποίηση της ψυχής. (V, 42, Σχ.) Αλλά και αλλού: Όσο περισσότερο λοιπόν υπερισχύει καθένας σε τούτο το γένος γνώσης, τόσο περισσότερη συνείδηση έχει του εαυτού του και του Θεού, τουτέστιν τόσο πιο τέλειος και ευδαίμων είναι [...]. (V, 31, Σχ.) Ή με άλλα λόγια: το σχήμα του τρίτου είδους [γνώσης] είναι ένα τρίγωνο που συνενώνει τις εντελείς ιδέες του εαυτού μας, του Θεού και των άλλων πραγμάτων. (Deleuze, 1993: 89) Για μια πλήρη επισκόπηση της θεωρίας του Σπινόζα για τα είδη της γνώσης, βλέπε Π, Πρ. 37-47

²³⁴ Garrett, 2008: 17

²³⁵ Ο νατουραλισμός βρίσκεται διάχυτος στον Πρόλογο του Τρίτου Μέρους.

²³⁶ Garrett, 2008: 22

Το σημαντικό πρόβλημα που προκύπτει από την κριτική που έχει υποστεί η Π, Πρ. 12 σχετικά με το εύρος της συνείδησης του ανθρώπινου Πνεύματος και την αντίθεσή της με την ανθρώπινη εμπειρία, ο Garrett το παρακάμπτει με επιτυχία²³⁷. Προχωράει σε μια διάκριση του τι συμβαίνει στο Σώμα αφενός υπό μια έννοια χωρική (εντός των εξωτερικών ορίων του Ατόμου), αφετέρου υπό μια έννοια σχετικά με το αν επηρεάζει ή όχι τη σταθερή σχέση κίνησης και ηρεμίας των μερών του. Έτσι επιχειρεί να δικαιολογήσει το γεγονός ότι πράγματι στη συνείδηση δεν εμφανίζονται ιδέες όλων όσα συμβαίνουν εντός μας (χωρικά) αλλά μόνο οι ιδέες όσων επηρεασμών αλλάζουν τη σταθερή αυτή σχέση μέσω της μεταβολής του conatus προς την κατεύθυνση είτε της αύξησης είτε της μείωσης. Η ταύτιση δε των βαθμών συνείδησης με τις διαβαθμίσεις στη Δύναμη του Σκέπτεσθαι μέσω του conatus εξηγεί με επιτυχία τόσο το φαινόμενο της πανσυνειδησίας όσο και το κριτήριο για το ποιες ιδέες τελικά συμμετέχουν στη συνείδηση²³⁸.

Η επιδερμική συνάφεια της θέσης του Garrett με τη θέση περί σωματικής Συνθετότητας, που είδαμε νωρίτερα να υποστηρίζεται από τον Nadler (Κεφάλαιο III.2), προκύπτει από το γεγονός ότι όσο πιο σύνθετο είναι ένα Άτομο, με τόσο μεγαλύτερη επιτυχία καταφέρνει να διατηρηθεί στο είναι του σωματικά (Δύναμη του Είναι) και – παράλληλα – πνευματικά (Δύναμη του Σκέπτεσθαι). Αυτό δεν σημαίνει, βέβαια, ότι οι δύο παραπάνω θεωρίες μπορούν να συγχωνευτούν καθόσον θέτουν διαφορετικά στην ουσία κριτήρια για τη δυνατότητα κάθε πράγματος να εμμένει στο είναι του²³⁹.

²³⁷ Ο Garrett ανταποκρίνεται με επιτυχία στον άρθρο Wilson, 1999: 126-140 στο οποίο ασκείται κριτική σχετικά με την ύπαρξη θεωρίας συνείδησης στην *Ηθική*.

²³⁸ Το παραπάνω μπορεί να θεωρηθεί και επιτυχημένη απάντηση στη θέση του Martin ότι είναι αδύνατον ο Σπινόζα να εννοεί πως καθετί που συμβαίνει στο Σώμα, το Πνεύμα έχει συνείδηση αυτού. *Επομένως, το να έχω συνείδηση σημαίνει κάθε ενικός τρόπος του σώματός μου να έχει συνείδηση και, αφού το πνεύμα μου είναι το σύνολο αυτών των ιδεών, το πνεύμα μου έχει συνείδηση κάθε κατάστασης του σώματός μου. Όμως είναι ανόητο να πιστεύω ότι το πνεύμα μου έχει συνείδηση, ακόμα και σε ένα υποσυνείδητο επίπεδο, κάθε φυσικής κατάστασης που συνιστά το σώμα μου, κι αν η θεωρία του Σπινόζα υπονοεί κάτι τέτοιο, τότε δεν μπορεί να είναι μια σωστή θεωρία συνείδησης.* (Martin, 2007: 272)

²³⁹ Ο ίδιος ο Nadler το περιγράφει ως εξής: *Για τον Garrett, η συνείδηση είναι συνάρτηση (λόγω ταυτότητας) της δύναμης του σκέπτεσθαι του νου (η οποία είναι η έκφραση στην Σκέψη της δύναμης του σώματος να διατηρείται στο είναι του), ενώ εγώ υποστηρίζω ότι η συνείδηση είναι συνάρτηση (λόγω ταυτότητας) της εσωτερικής συνθετότητας του νου (η οποία είναι η έκφραση της συνθετότητας του σώματος).* (Nadler, 2008: 592)

Ο LeBuffe, αν και επιδεικνύει μια σχετική προτίμηση για την οπτική του Garrett έναντι αυτής του Nadler²⁴⁰, ασκεί κριτική και σε αυτή τη γνωσιολογική προσέγγιση της έννοιας της συνείδησης στον Σπινόζα αλλά και στο πώς ο Garrett ερμηνεύει το γνωστό Σχόλιο της Πρότασης 39. Η φράση *μεγάλη συνείδηση* που συναντάμε εκεί δεν εννοεί μια ποιότητα της εμπειρίας (π.χ. τη ένταση) η οποία μπορεί εύλογα να υπονοεί τη συνείδηση ή βαθμούς συνείδησης αλλά η συνειδητή γνώση θα πρέπει να εννοείται μέσω μιας *θεωρίας αληθείας* ανάμεσα στις ιδέες που συμμετέχουν στη συνείδηση και των αντικειμένων τους²⁴¹. Οι πλέον ισχυροί νόες, δηλαδή αυτοί που έχουν περισσότερες αληθείς ιδέες με την έννοια που περιγράψαμε, δεν θα είναι κατ' ανάγκη *πιο συνειδητοί* από τους λιγότερο ισχυρούς αλλά *πιο ικανοί* στο να έχουν (με τη μορφή δυνατότητας²⁴²) *πιο ισχυρές ή πιο συνειδητές ιδέες*²⁴³. Στο βαθμό που οι ιδέες οι οποίες συνιστούν τη συνείδηση είναι επαρκείς, στον ίδιο βαθμό οι ανεπαρκείς ιδέες θα περιορίζονται και το Πνεύμα θα τις ενατενίζει μέσω του τρίτου είδους γνώσης.

Η κύρια κριτική όμως του Le Buffe στη θεωρία της *Δύναμης του Σκέπτεσθαι* είναι ότι δεν είναι δυνατόν να υπάρξει νους ανεξάρτητος από τις ιδέες του ο οποίος «επιλέγει»²⁴⁴ ποιες από αυτές θα καταστήσει συνειδητές. Επομένως, η *Δύναμη του Σκέπτεσθαι* δεν αφορά τον νου καθεαυτόν αλλά τις ιδέες που συνιστούν, μέσω της *ιδέας της ιδέας*, τη συνείδηση. Η έννοια της δύναμης όντως υπάρχει αλλά η ένταση αφορά

²⁴⁰ LeBuffe, 2010: 559, σημείωση 38

²⁴¹ Στο ίδιο: 559

²⁴² Ο Deleuze το θέτει κομψά: *Όπως μια ικανότητα (potestas) ετεροπάθειας αντιστοιχεί στην ουσία του Θεού ως δύναμη (potentia), μια δεξιότητα (aptus) ετεροπάθειας αντιστοιχεί στην ουσία του υπαρκτού τρόπου ως βαθμό δύναμης (conatus). Γι' αυτό και το conatus, σε δεύτερο προσδιορισμό, είναι τάση προς τη διατήρηση της δεξιότητας ετεροπάθειας και το άνοιγμα της στον μέγιστο βαθμό (IV, Πρ. 38). [...] Οι παθήσεις αυτές που καθορίζουν το conatus είναι αιτία συνείδησης: το conatus που έχει αποκτήσει συνείδηση του εαυτού του υπό την ενέργεια του ενός ή του άλλου παθήματος καλείται επιθυμία, η επιθυμία δε είναι πάντα επιθυμία κάποιου πράγματος (III, Ορ. της επιθυμίας).* (Deleuze, 1993: 94)

²⁴³ LeBuffe, 2010: 560

²⁴⁴ Βάζουμε το ρήμα *επιλέγει* σε εισαγωγικά γιατί στην ουσία δεν πρόκειται για μια ελεύθερη ενέργεια της βούλησης αφού ο Σπινόζα υποστηρίζει την ακραία μορφή αιτιοκρατίας για τη Φύση. Βλ. Επιστολή 2, 1661 όπου αναφέρει: *Εφόσον η βούληση δεν είναι παρά μία διανοητική κατασκευή, δεν μπορεί επουδενί να ειπωθεί ότι είναι το αίτιο αυτού ή του άλλου βουλητικού ενεργήματος. Συγκεκριμένα, τα βουλητικά ενεργήματα, εφόσον χρειάζονται ένα αίτιο για να υπάρξουν, δεν μπορούν να θεωρηθούν ελεύθερα. Πιο καλά, είναι απαραίτητως καθορισμένα να είναι όπως είναι λόγω των αιτίων τους. Τελικά, για τον Καρτέσιο τα σφάλματα είναι συγκεκριμένα βουλητικά ενεργήματα, από το οποίο προκύπτει αναγκαστικά, ότι τα σφάλματα - δηλαδή τα συγκεκριμένα βουλητικά ενεργήματα - δεν είναι ελεύθερα, αλλά καθορισμένα από εξωτερικά αίτια και επουδενί από τη βούληση. Αυτό επιχείρησα να αποδείξω.*

αποκλειστικά την κάθε ιδέα ξεχωριστά και προσδιορίζει, μέσω του ανταγωνισμού που αναπτύσσεται ανάμεσά τους, τη συνείδηση.

Οι άπειρες ιδέες των επηρεασμών που συνιστούν το Πνεύμα ενός ενεργού Σώματος βρίσκονται σε διαρκή ανταγωνισμό για το ποιες διαθέτουν κάθε στιγμή αρκετή δύναμη ώστε να παραγάγουν τη συνείδηση μέσω του *διπλασιασμού* τους ως *ιδέες ιδεών*²⁴⁵. Αν δεχτούμε προσωρινά αυτή τη θέση, θα πρέπει παρόλ' αυτά να αντιμετωπίσουμε ορισμένα καίρια ερωτήματα που αφορούν στις λεπτομέρειές της. Η δύναμη της κάθε ιδέας οφείλει να είναι μεταβλητή ποιότητα είτε η ιδέα θεωρείται καθεαυτή είτε συμμετέχοντας μαζί με άλλες στο Πνεύμα²⁴⁶. Πώς προσδιορίζεται αυτή η ποιότητα στη μία περίπτωση και πώς στην άλλη είναι κάτι που δεν έχει βρει ακόμα ικανοποιητικές απαντήσεις. Αλλά και επιπλέον, η δύναμη που της αποδίδεται κάθε φορά δεν μπορεί παρά να εξαρτάται και από το σύνολο των ιδεών που ήδη συνιστούν το πλέγμα της συνείδησης στο Πνεύμα, γεγονός που φαίνεται να οδηγεί σε έναν συγκερασμό της θεωρίας για τη *Δύναμη του Σκέπτεσθαι* και τη *Δύναμη της Ιδέας*²⁴⁷.

Το χωρίο της *Ηθικής* που χρησιμοποιεί ο Zahn για να στηρίζει τη θέση του για την πλαστικότητα τόσο του Πνεύματος όσο και των ιδεών είναι η IV, Πρ. 33 σύμφωνα με την οποία «οι άνθρωποι μπορούν να διαφωνούν φύσει καθόσον κατατρύχονται από συναισθηματικές επήρειες που είναι πάθη, και στο μέτρο αυτό επίσης ένας και ο αυτός άνθρωπος είναι ποικίλος και άστατος.»²⁴⁸

Η πρώτη περίοδος της Πρότασης δικαιολογεί την άποψη ότι η συνείδηση είναι συνάρτηση της δύναμης του Πνεύματος και, συνεπώς, διαφέρει ανάμεσα στα Άτομα

²⁴⁵ Χάριν ευκολίας θα ονομάσω τη θεωρία που περιγράφει αυτή την ανταγωνιστική πραγματικότητα στο επίπεδο των ιδεών *Δύναμη της Ιδέας*. Ο Miller αναφέρει σχετικά: *Σύμφωνα με την ψυχολογική ερμηνεία του Garrett για την θεωρία του Σπινόζα για τις ιδέες, όλες οι ιδέες φέρουν εντός τους κάποιο βαθμό συνείδησης. Κάποιες ιδέες όμως είναι περισσότερο εκφραστικές σε δραστηριότητα από άλλες. Και εφόσον αυτή η δραστηριότητα απαιτείται για τη διατήρηση και αύξηση της πραγματικότητας του Ατόμου, θα είναι μόνο σε όντα με υψηλότερη συνείδηση που οι συνειδήσεις αυτών [ενν. των ιδεών] θα είναι εμφανείς σε αυτά και επωφελείς.* (Miller, 2007: 216)

²⁴⁶ Zahn, 2013: 55

²⁴⁷ Εδώ η *Δύναμη του Σκέπτεσθαι* αναφέρεται στο σύνολο των ιδεών που συμμετέχουν ήδη στο Πνεύμα ενώ η *Δύναμη της Ιδέας* στην κάθε ιδέα ξεχωριστά.

²⁴⁸ IV, Πρ. 33

ανάλογα με τις ιδέες που σχηματίζουν τη συνείδηση του καθενός. Η δεύτερη περίοδος δικαιολογεί πώς το ίδιο το Άτομο μεταβάλλει τη δύναμη του Πνεύματός του ενώ δέχεται τον ίδιο επηρεασμό κάθε φορά. Το συμπέρασμα του Zahn είναι ότι «η δύναμη κάθε ιδέας είναι εξαιρετικά ρευστή. Κάθε ιδέα θα πρέπει να θεωρείται ως υποψήφια για να γίνει συνειδητή.»²⁴⁹

Είναι γνωστό από την II, Πρ. 16 ότι κάθε ιδέα που συμμετέχει στο Πνεύμα ως συνειδητή, ενέχει τη φύση του επηρεαζόμενου Σώματος αλλά και του εξωτερικού Σώματος. Επομένως, καμία ιδέα δεν μπορεί να προσεγγιστεί αποκλειστικά μέσω της *Δύναμης του Σκέπτεσθαι* ή της *Δύναμης της Ιδέας*, γιατί αφενός η πρώτη προσέγγιση εναποθέτει το κριτήριο της δύναμης αποκλειστικά στο Πνεύμα του Ατόμου που εξετάζουμε, αφετέρου η δεύτερη παραβλέπει τον ρόλο του *conatus* ως την τάση για τη διόρθωση του νου προς μια ιδεατή εντέλεια. Στον ανταγωνισμό των ιδεών για να καταστούν συνειδητές, το να έχει κανείς την ιδέα του εαυτού ως μέρος μιας σύνθετης ιδέας, παρέχει επιπλέον δύναμη για να επιτύχει τον σχηματισμό της *ιδέας της ιδέας*²⁵⁰. Εξάλλου, αυτό που προσδιορίζει τον βαθμό τελειότητας που δύναται να προσεγγίσει ο κάθε Τρόπος ξεχωριστά, είναι συνυφασμένος με τον βαθμό με τον οποίο οι ιδέες που συμμετέχουν στη συνείδησή του είναι οι ίδιες εντελείς, δηλαδή το Πνεύμα του έχει σε μεγάλο βαθμό *συνείδηση του εαυτού, του Θεού και των πραγμάτων*.

Στο Κεφάλαιο III.3 παρουσιάσαμε την τελευταία από τις τρεις επικρατέστερες προσεγγίσεις σχετικά με το ζήτημα της συνείδησης στην *Ηθική* του Σπινόζα. Το γεγονός ότι ο Garrett είναι διατεθειμένος να αποδεκτεί ως αληθείς έννοιες όπως ο *παμψηχισμός* και η *πανσυνειδησία* διευκολύνει ιδιαίτερα την ερμηνεία του και απελευθερώνει το πεδίο για τη συνολική περιγραφή του θέματος με επάρκεια. Και όπως

²⁴⁹ Αν και ο Zahn παραδέχεται ότι δεν υπάρχει θεωρία συνείδησης στον Σπινόζα, υποστηρίζει ότι στο Πνεύμα υπάρχει ένα πλήθος ιδεών που, λόγω της σχετικής τους αδυναμίας, παραμένουν ασυνειδητές. (Zahn, 2013: 58) Επίσης, λανθασμένα κατά τη γνώμη μας, τοποθετεί το κατώφλι της συνείδησης σε ένα συγκεκριμένο βαθμό συνθετότητας που αναγνωρίζει στα ερπετά και τα μικρά θηλαστικά. (Zahn, 2013: 67) Στο ίδιο συμπέρασμα με εμάς καταλήγει και ο Nadler ακολουθώντας τον Garrett και το δόγμα της *κλιμακούμενης φυσιοκρατίας*.

²⁵⁰ Zahn, 2013: 66

διαπιστώσαμε από την παρουσίαση των υπόλοιπων προσεγγίσεων, αυτή η φυσιοκρατική προσέγγιση του Garrett επιχειρείται την ίδια ώρα που πολλοί μελετητές υπαναχωρούν, σιωπούν ή επιλέγουν να προσεγγίσουν το θέμα της συνείδησης με απαισιοδοξία υπό τον φόβο της κατηγορίας ότι ερμηνεύουν τον φιλόσοφο μυστικιστικά ή - ακόμα χειρότερα - ότι είναι μυστικιστές οι ίδιοι.

IV. ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ

Στην παρούσα εργασία προσπαθήσαμε να παρουσιάσουμε τις κυριότερες ερμηνευτικές προσεγγίσεις για τη φύση και τη λειτουργία της συνείδησης όπως αυτές προκύπτουν από την μελέτη της *Ηθικής* από σχολιαστές του σπινοζικού έργου στο πλαίσιο της αγγλοαμερικανικής βιβλιογραφίας. Η δομή της *Ηθικής* κατέστησε αναγκαία τη σύντομη αναφορά σε θεμελιώδεις όρους της φιλοσοφίας του Σπινόζα τους οποίους χρησιμοποιήσαμε στην ανάλυσή μας για τη συνείδηση στο βαθμό που κάθε φορά κρινόταν απαραίτητο.

Από τις τρεις προσεγγίσεις που αναλύθηκαν στο Κεφάλαιο III, διατηρούμε την άποψη ότι η ερμηνευτική προσέγγιση του Garrett, σε σχέση τόσο με αυτή της *Ιδέας* *Ιδέας*²⁵¹ όσο και με αυτή της *Συνθετότητας*²⁵², και η οποία - υπενθυμίζουμε - δίνει έμφαση στη *Δύναμη του Σκέπτεσθαι*, υποστηρίζει πληρέστερα τη θέση της περί τη συνείδηση στον Σπινόζα ως φαινόμενο της ανθρώπινης πνευματικότητας. Και ενώ συγκεντρώνει σημαντικό μερίδιο της κριτικής, κυρίως από τη Wilson, θεωρούμε ότι ερμηνεύει το σπινοζικό κείμενο ορθά για δύο βασικούς λόγους.

Ο πρώτος λόγος είναι ότι στο επιχείρημά του ο Garrett επιφυλάσσει κεντρική θέση για το *conatus* όσον αφορά στη δύναμη του Πνεύματος. Η προσεκτική μελέτη του συνόλου της *Ηθικής* δεν αφήνει αμφιβολίες σχετικά με την καθολικότητα που χαρακτηρίζει την έννοια αυτή και τον ρόλο που παίζει στην οντολογία, τη *Φυσική*, τη θεωρία των συναισθημάτων, την πολιτική, την ηθική και λοιπές όψεις της σπινοζικής

²⁵¹ Η προσέγγιση της *Ιδέας* *Ιδέας* στερεί από πολλούς Τρόπους τη δυνατότητα να έχουν οποιονδήποτε βαθμό συνείδησης, δηλαδή να μην διαθέτουν ιδέες ιδεών στο Πνεύμα τους, κάτι που φαίνεται να συγκρούεται με την έννοια της δύναμης που χαρακτηρίζει κάθε πράγμα ανεξαιρέτως.

²⁵² Η προσέγγιση της *Συνθετότητας*, όπως είδαμε, εντοπίζει την απαρχή της συνείδησης από κάποιον βαθμό σωματικής συνθετότητας κι έπειτα, υποστηρίζοντας ότι η συνείδηση δεν διατρέχει ως χαρακτηριστικό γνώρισμα όλους τους Τρόπους της Φύσης ανεξαιρέτως τουλάχιστον σε κάποιον βαθμό.

φιλοσοφίας. Η προσέγγιση του Garrett χρησιμοποιεί το *conatus* με τρόπο σύμφωνο προς το πνεύμα που διέπει το έργο ανάγοντάς το σε κομβικό εργαλείο για την εξήγηση της συνείδησης. Το *conatus*, όπως είδαμε, εκφράζει τη δύναμη ή τη διαρκή προσπάθεια κάθε πράγματος να συνεχίσει να υπάρχει και να βελτιώνει τους όρους αυτής της προσπάθειας. Μέρος αυτής της προσπάθειας αποτελεί και το χαρακτηριστικό της συνείδησης την οποία όλοι οι Τρόποι διαθέτουν αλλά σε διαφορετικούς βαθμούς, ανάλογα με τη δύναμη (τόσο του *είναι* όσο και του *σκέπτεσθαι*) που αντιστοιχεί στην ουσία τους και στην προσπάθειά τους κατά τη διάρκεια που αυτοί *υπάρχουν ενεργά*.

Ο δεύτερος λόγος, σχετικός με τον πρώτο, αφορά στη ρητή φυσιοκρατική θέση του Σπινόζα για τις επιμέρους εκδηλώσεις της πραγματικότητας. Οτιδήποτε συμβαίνει στη Φύση οφείλει να εξηγείται με θεωρίες, μηχανισμούς ή νόμους οι οποίοι ισχύουν καθολικά και αποτελούν, κάθε φορά που επιχειρείται η επιμέρους εξήγηση ενός φαινομένου, εξειδικευμένες απλώς εφαρμογές των παραπάνω καθολικών φυσικών νόμων. Στη Φύση δεν υπάρχουν ασυνέχειες ή «άλματα» όπου παλιοί νόμοι παύουν να ισχύουν και νέοι τους αντικαθιστούν ή, για να θυμηθούμε τα λόγια του ίδιου, η ανθρώπινη πραγματικότητα (αλλά και κάθε άλλη όψη της πραγματικότητας) δεν αποτελεί «κράτος εν κράτει». Δεν υπάρχουν δηλαδή αυτόνομα μέρη (του Όλου) τα οποία να συγκροτούν αθροιστικά το σύνολο της πραγματικότητας. Επομένως, αποτελεί αίτημα του γενικότερου πνεύματος της σπινοζικής φιλοσοφίας να εντάξουμε την όποια ερμηνεία για τη συνείδηση σε ένα πλαίσιο που θα ισχύει καθολικά για το σύνολο της Φύσης.

Το γεγονός ότι το *conatus* αφορά σε κάθε ενικό αντικείμενο, από τα *απλά σώματα* ως τα πλέον σύνθετα, νοηματοδοτεί και ενισχύει τη φυσιοκρατική οπτική του, ενοποιώντας με αυτόν τον τρόπο τα *επιμέρους* και θεωρώντας τα ως μέρη ενός ενιαίου και μοναδικού συνόλου, της Φύσης, στην οποία μετέχουν και συνιστούν ιδιαιτερες

εκδηλώσεις της. Κάθε εξηγητική προσπάθεια από μέρους μας οφείλει να αναγνωρίζει τα παραπάνω και να επιχειρεί την αναζήτηση της αλήθειας με την έννοια της φυσιοκρατίας ως τον βασικό της μεθοδολογικό γνώμονα, ελέγχοντας παράλληλα αν η αναγωγή της κάθε εξήγησης στο σύνολο, στη Φύση, νομιμοποιεί ή ακυρώνει τη διαδικασία του φιλοσοφικού στοχασμού. Αυτή η νομιμοποίηση, που προκύπτει από την αδιαμφισβήτητα φυσιοκρατική διάσταση του σπινοζικού έργου, αποτελεί την ουσία της προσέγγισης του Garrett και – κατά την άποψή μας – συντείνει καίρια στη συγκριτική της επιτυχία σε σχέση με τις άλλες δύο προσεγγίσεις που εξετάστηκαν στην παρούσα εργασία σχετικά με το ζήτημα της συνείδησης στην *Ηθική* του Σπινόζα.

V. ΠΕΡΙΛΗΨΕΙΣ

Περίληψη στα Ελληνικά

Κατά τον 17ο αιώνα και στον απόηχο των επιστημονικών καινοτομιών της περιόδου, οι ρηζικέλευθες νοηματοδοτήσεις των λέξεων δεν θα μπορούσαν να αφήσουν ανεπηρέαστη την έννοια της συνείδησης. Η συνείδηση (*conscientia*), εκτός από την ηθική σημασία που είχε μέχρι την εποχή του Καρτέσιου, αποκτά, επιπλέον, ένα νέο και διακριτό περιεχόμενο: Τη γνωσιακή της διάσταση που αφορά στην αυτοεπίγνωση των βουλευτικών ενεργημάτων, των σκέψεων, των συναισθημάτων και της νοητικής δραστηριότητας του υποκειμένου γενικότερα. Αν και ο Spinoza δεν δίνει έναν ορισμό της συνείδησης, εντούτοις, έχει παρουσιαστεί ιδιαίτερα τα τελευταία χρόνια, η προσπάθεια από τους μελετητές του να ανασυγκροτηθεί μια θεωρία συνείδησης, κυρίως μέσα από την *Ηθική*. Στην παρούσα εργασία εκθέτουμε, πρώτον, μια ευσύνοπτη παρουσίαση των βασικών μεταφυσικών θέσεων του Σπινόζα ως απαραίτητη προϋπόθεση για τη συζήτηση περί συνείδησης. Δεύτερον, παραθέτουμε τις τρεις κυριότερες ερμηνευτικές προσεγγίσεις για την έννοια της σπινοζικής συνείδησης τις οποίες αντλούμε από ισάριθμους ερμηνευτές του έργου του και τους επιγόνους τους, αναφερόμενοι, επίσης, στις φιλοσοφικές εντάσεις που αναπτύχθηκαν μεταξύ τους.

Λέξεις κλειδιά: συνείδηση, ιδέα ιδέας, συνθετότητα, δύναμη του σκέπτεσθαι

Summary in English

During the 17th century and in the aftermath of the period's scientific innovations, among other philosophical notions, that of *conscientia* (conscience), was also affected by gaining a groundbreaking new reference (consciousness). Conscience, apart from its ethical connotation until the time of Descartes, it now yields a new and discrete word: consciousness; the cognitive side of self-awareness that refers to volitional activities, thoughts, feelings and the mental activity of the subject in general. Although we do not find a definition of consciousness in Spinoza's work, an intense activity has emerged recently among Spinoza scholars in an effort to construct a theory of consciousness, mainly through his *Ethics*. In the present dissertation, firstly, I lay a short presentation of Spinoza's metaphysics, which I consider necessary for the discussion on consciousness that follows. Secondly, I explore three of the most popular interpretations of consciousness in Spinoza's *Ethics* by three scholars and their descendants while at the same time I try to outline the philosophical tension that arose between them.

Keywords: consciousness, ideas of ideas, complexity, power of thinking

VI. ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Ξένη Βιβλιογραφία

- Armstrong, D. M. *A Materialist Theory of the Mind*. London: Routledge & K. Paul, 1968.
- Bennett, Jonathan. *A Study of Spinoza's Ethics*. Indianapolis, IN: Hackett Pub., 1984.
- Bennett, Jonathan. "Spinoza's Metaphysics." *The Cambridge Companion to Spinoza*. Cambridge: Cambridge UP, 1996. 61-88.
- Curley, E. M. *Spinoza's Metaphysics: An Essay in Interpretation*. Cambridge: Harvard UP, 1969.
- Curley, E. M. *Behind the Geometrical Method: A Reading of Spinoza's Ethics*. Princeton, NJ: Princeton UP, 1988.
- Garrett, Don. "Representation and Consciousness in Spinoza's Naturalistic Theory of the Imagination." *Interpreting Spinoza: Critical Essays*. Cambridge, UK: Cambridge UP, 2008.
- Gadd, David, and Jonathan Bennett. "Studies in Spinoza: Critical and Interpretive Essays. Edited by S. Paul Kashap. Berkeley: University of California Press, 1972." *Dialogue* 13.01 (1974): 184.
- LeBuffe, M. "Theories about Consciousness in Spinoza's Ethics." *Philosophical Review* 119.4 (2010): 531-63.
- Levy, Lia. *L'automate Spirituel: La Subjectivité Moderne D'après L'Ethique De Spinoza*. Assen: Van Gorcum, 2000.
- Martin, Christopher. "Consciousness in Spinoza's Philosophy of Mind." *The Southern Journal of Philosophy* 45.2 (2007): 269-87.
- Matson, Wallace I. "Spinoza's Theory of Mind." *Monist* 55.4 (1971): 567-78.

- Miller, Jon. "The Status of Consciousness in Spinoza's Concept of Mind." *Consciousness* (2007): 203-20.
- Nadler, S. "Spinoza and Consciousness." *Mind* 117.467 (2008): 575-601.
- Nadler, Steven M. *Spinoza's Ethics: An Introduction*. New York: Cambridge UP, 2006.
- Radner, Daisie. "Spinoza's Theory of Ideas." *The Philosophical Review* 80.3 (1971): 338.
- Reid, Thomas. "Essays on the Intellectual Powers of Man (abridged), with Notes and Illustrations from Sir William Hamilton and Others." (1850).
- Rice, Lee. "Reflexive Ideas in Spinoza." *Journal of the History of Philosophy* 28.2 (1990): 201-11.
- Rocca, Michael Della. *Representation and the Mind-body Problem in Spinoza*. New York: Oxford UP, 1996.
- Rosenthal, David M. "Two Concepts of Consciousness." *Philosophical Studies* 49.3 (1986): 329-59.
- Spinoza, Benedictus De, E. M. Curley, and Benedictus De Spinoza. *A Spinoza Reader: The Ethics and Other Works*. Princeton, NJ: Princeton UP, 1994.
- Spinoza, Benedictus De, Samuel Shirley, and Michael L. Morgan. *Complete Works*. Indianapolis, IN: Hackett Pub., 2002.
- Spinoza Dictionary*. Edited by Dagobert D. Runes. Foreword by Albert Einstein. New York: Philosophical Library, 1951.
- Wilson, Margaret Dauler. *Ideas and Mechanism*. Princeton, NJ: Princeton UP, 1999.
- Wilson, Margaret Dauler. *The Philosophy of Baruch Spinoza*. Washington: Catholic U of America, 1980.

Matheron, Alexandre. *Ideas of Ideas and Certainty*, in Y. Yovel (ed.), *Spinoza on Knowledge and the Human Mind: Papers Presented at the Second Jerusalem Conference (Ethica II)*. Leiden: E.J. Brill, 1994:83-91.

Zahn, Sam, *Spinoza and Consciousness* (2013), <http://hdl.handle.net/10211.10/5667>

Ελληνική Βιβλιογραφία

Γρηγοροπούλου, Βασιλική, *Αυτοσυνείδηση και Ηθική Συνείδηση στον Σπινόζα*,

Επετηρίδα Φιλοσοφικής Έρευνας, 4/2014, 20

Γρηγοροπούλου, Βασιλική, *Γνώση, Πάθος και Πολιτική στη Φιλοσοφία του Σπινόζα*,

Αθήνα, Αλεξάνδρεια, 1999

Ντεκάρτ, Ρενέ, *Οι αρχές της φιλοσοφίας I & II*, Μετάφραση: Βασιλική Γρηγοροπούλου

Αθήνα, Εκκρεμές, 2012

Ντεκάρτ, Ρενέ, *Στοχασμοί περί της πρώτης φιλοσοφίας*, Μετάφραση: Ευάγγελος

Βανταράκης, Αθήνα, Εκκρεμές, 2009

Σπινόζα, Μπαρούχ, *Ηθική*, Μετάφραση: Ευάγγελος Βανταράκης, Εισαγωγή: Βασιλική

Γρηγοροπούλου, Αθήνα, Εκκρεμές, 2009

Σπινόζα, Μπαρούχ, *Πραγματεία για τη διόρθωση του νου*, Επιμέλεια: Βασιλική

Γρηγοροπούλου, Μετάφραση: Bernard Jacquemart, Βασιλική Γρηγοροπούλου,

Αθήνα, Πόλις, 2000

Ντελέζ, Ζιλ, *Σπινόζα Πρακτική Φιλοσοφία*, Επιμέλεια: Γεράσιμος Βώκος, Παναγιώτης

Πούλος, Μετάφραση: Κική Καψαμπέλη, Αθήνα, Νήσος, 1993