



ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑ
Εθνικόν και Καποδιστριακόν
Πανεπιστήμιον Αθηνών
— ΙΔΡΥΘΕΝ ΤΟ 1837 —

Σχολή Θετικών Επιστημών

Τμήμα Ιστορίας και Φιλοσοφίας της Επιστήμης

Πτυχιακή Εργασία:
Το ερώτημα της δημοκρατίας σε σχέση με τη θεωρία των
παθών στο έργο του Σπινόζα

Μπάρλας Γεώργιος

22/020

Επιβλέπων Καθηγητής: Αντώνιος Χατζημουσής

Αθήνα Σεπτέμβριος 2023



Πηγή: (Carlisle, 2021)

Περίληψη

Στο βασικό του πολιτικό έργο, την «*Θεολογικοπολιτική Πραγματεία*», ο Σπινόζα θεμελιώνει και ορίζει την Δημοκρατία ως το πολίτευμα που εξασφαλίζει μέγιστα την ευτυχία και την ελευθερία του ανθρώπου, αρχές που μεταξύ άλλων, επιτρέπουν το ελεύθερο νοείν ως την αναγκαία προϋπόθεση απόκτησης γνώσης. Η δημοκρατία για τον Σπινόζα αποτελεί το μοναδικό οργανωμένο κοινωνικό-πολιτικό καθεστώς βάση του οποίου δύναται να θεμελιωθεί «στéρηη» Πολιτεία, θέτοντας την σε αντιδιαστολή με απολυταρχικά πολιτεύματα στα οποία ο συνεκτικός δεσμός του πολιτικού σώματος είναι ο «ασταθής» φόβος. Η δημοκρατία δηλαδή είναι το κανονιστικό θεμέλιο κάθε ευσταθούς κοινωνίας, ενώ η συνεργασία εντός της ο όρος ατομικής ενδυνάμωσης κάθε ανθρώπου.

Στην «*Ηθική*» θέτει τις οντολογικές και μεθοδολογικές προϋποθέσεις που βοηθούν στην κατανόηση της ανθρώπινης φύσης ως μια σύνθεση έλλογης δραστηριότητας και φαντασίας-συναισθημάτων. Με αυτόν τον τρόπο όμως ορίζει και τον μηχανισμό «κοινωνικότητας» του ανθρώπου που τον ωθεί στην συγκρότηση κοινοτήτων ως ορθολογικές και ταυτόχρονα παθολογικές γενέσεις. Στο οποίο ύστερο έργο του «*πολιτική πραγματεία*», μεταξύ άλλων, διαπιστώνει και περιγράφει την αναπόφευκτη ύπαρξη διαφωνιών, ενώ στοχάζεται πάνω στην δυνατότητα δόμησης μιας πολιτείας εντός της οποίας θα μπορεί να παραχθεί η συναίνεση, μέσω της επικοινωνίας και της διαχείρισης διαφορετικών γνώμων δια της κατανόησης των αιτιών τους.

Η εργασία, στηριζόμενη στο φιλοσοφικό σύστημα του Σπινόζα, θα εξετάσει την θεωρία του περί παθών, καθώς και την σύνδεση της με την πολιτική του φιλοσοφία. Ο στόχος είναι να εντοπιστεί τι θα πει «διαφωνία», ποια πάθη (*passiones*) προκύπτουν μέσα από αυτήν και πώς η κατανόηση και η διαχείριση τους μπορεί να βοηθήσει στην διαμόρφωση ενός δημοκρατικού διαλόγου, έστω στο επίπεδο της αλληλοκατανόησης των διαφωνούντων ατόμων· αν όχι σε αυτό της συμφωνίας ή της σύνθεσης των διαφορετικών απόψεων. Παράλληλα θα γίνει μελέτη των ενεργημάτων (*actiones*) που εντοπίζει ο ίδιος ως ευνοϊκά για την συγκρότηση ενός γόνιμου διαλόγου, ακόμη και αν αυτός οδηγείται στην διαφωνία. Ίσως η γνώση περί συναισθηματικών επηρειών (*affectus*), καθώς και η κατανόηση και διαχείριση των παθών που προκύπτουν μέσα από την διαφωνία, να μπορούν να αποτελέσουν το υπόβαθρο για την διαμόρφωση μιας δημοκρατικής πολιτείας.

Περιεχόμενα

Περίληψη.....	4
Εισαγωγή: Από την μεταφυσική, στα πάθη και την πολιτική.....	8
[I] Το Μεταφυσικό Υπόβαθρο	14
1. Η Υπόσταση και τα κατηγορήματα.....	14
2. Ο μονισμός της υπόστασης	16
3. Θεός ή Φύση: το άπειρο εμμενές αυταίτιο	18
4. Ελευθερία και Αναγκαιότητα	21
5. Εμμενής Αιτιότητα και η κριτική στην Τελεολογία.....	25
[II] Η Σπινοζική Ανθρωπολογία	28
6. Ανθρώπινο Πνεύμα και Σώμα	28
7. Ταιριαστές και συγκεχυμένες ιδέες.....	31
8. Τα επίπεδα της γνώσης.....	34
9. Βούληση, επιθυμία και νους.....	36
10. Συναισθηματικές επήρειες και conatus	37
11. Κατάφαση/Άρνηση, Τέλειο/Ατελές, Καλό/Κακό	42
12. Η ισχύς των συναισθημάτων επί του ανθρώπου	46
[III] Πάθη, Λόγος και Κοινωνικότητα	49
13. Η Μίμηση συναισθημάτων ως «διαδικασία» και ως «πάθος» κοινωνικότητας.....	49
14. Οι διαφωνίες ως αποτέλεσμα παθών και πλάνης	53
15. Η έλλογη προσπάθεια αυτοσυντήρησης οδηγεί στην «κοινωνικότητα».....	56
16. Η ορθολογικότητα ως συνθήκη συγκρότησης «συμφωνίας» και «κοινού καλού».....	59
17. Τα Θεμέλια της Πολιτείας.....	62
18. Το ερώτημα της δημοκρατίας.....	67
Βιβλιογραφία.....	69

Εισαγωγή: Από την μεταφυσική, στα πάθη και την πολιτική

Ο Σπινόζα εκκινεί την φιλοσοφία του ορίζοντας τι είναι «Θεός» και χρησιμοποιώντας ως μέθοδο την γεωμετρική αξιωματικό-παραγωγική λογική. Την εποχή που δομούσε την φιλοσοφία του η επικρατούσα θέση ήταν αυτή της πολλαπλότητας των υποστάσεων και συγκεκριμένα της ύπαρξης δύο: της υπόστασης-πνεύματος, που θεωρείτο ως η αιτία, και της υπόστασης-ύλης, που γινόταν αντιληπτή ως το αποτέλεσμα. Το αναπάντητο φιλοσοφικό πρόβλημα που δημιουργούσε η πολλαπλότητα αυτή αφορούσε το πώς συνδέονται και τελικά «επικοινωνούν» αιτιακά οι δύο υποστάσεις αυτές. Τι είδους επενέργειες της μιας φέρουν αποτελέσματα στην άλλη.

Ο Σπινόζα ξεπερνά το πρόβλημα αυτό δίνοντας έναν αυστηρό ορισμό στην έννοια «υπόσταση», ως αυτό που υπάρχει και δρα υπό τον εαυτό του και μόνο· χωρίς κάποιο εξωγενές αίτιο. Με την βοήθεια του ορισμού αυτού και της γεωμετρικής μεθόδου του, αποδεικνύει ότι η υπόσταση δεν μπορεί παρά να είναι μόνο μία και ότι κάθε άλλη θεώρηση οδηγεί αναγκαστικά σε λογικές αντιφάσεις. Τα πάντα λοιπόν πηγάζουν από μια άπειρη και αιώνια υπόσταση, τον Θεό, που μπορεί να γίνει αντιληπτός από τα ανθρώπινα όντα υπό δύο κατηγορήματα: ως έκταση ή ως σκέψη. Ο Θεός λοιπόν ταυτίζεται με την Φύση σαν αυτά τα δύο να ήταν οι δύο όψεις του ίδιου νομίσματος και κάθε τι που υπάρχει, αποτελεί επί μέρους «κομμάτι» (καλείται και «τρόπος») του άπειρου αίτιου που ονομάζεται Θεός.

Ο Θεός είναι «άπειρος» γιατί δεν περιορίζεται από τίποτα άλλο και είναι «αιώνιος» γιατί υπάρχει αναγκαστικά. Σε κάθε άλλη περίπτωση δεν θα ήταν τέλειος, γιατί θα ήταν οριοθετημένος χρονικά και πεπερασμένος χωρικά, άρα δεν θα ήταν Θεός. Ο Θεός κατά τον Σπινόζα δεν διακρίνεται από την Φύση, ούτε είναι το μεταβατικό εξωγενές αίτιο της. Αντιθέτως ο Θεός/Φύση αποτελεί εμμενές αυταίτιο.

Για τον Σπινόζα κάθε τι που υπάρχει ή και δεν υπάρχει, εξηγείται δια ενός αιτίου με το οποίο συνδέεται με αναγκαιότητα. Άρα κάθε τι είναι αναγκαίο ή είναι αδύνατο και δεν δύναται να είναι εκούσια ελεύθερο, καθ' ότι προσδιορίζεται από εξωτερικές του εαυτού του αιτίες. Το μόνο που είναι αυταίτιο είναι ο Θεός, άρα αυτός είναι και το μόνο απολύτως ελεύθερο ον. Η ελευθερία όμως του Θεού έγκειται στο ότι καθορίζεται από την αναγκαιότητα της φύσης του, δηλαδή ότι παράγει τα πράγματα κατά την μοναδική τάξη, βάσει της οποίας δύνανται να υπάρξουν. Δεν το κάνει «βουλόμενος» ή έχοντας κάποιο «τελικό σκοπό», γιατί σε αυτήν την περίπτωση θα υπήρχε και θα δρούσε προκειμένου να φτάσει σε κάτι το τελειότερο από την

υπάρχουσα κατάστασή του ή θα μπορούσε να οδηγηθεί σε ενδεχομενικές καταστάσεις. Κάτι τέτοιο όμως θα σήμαινε αλλαγή της υπάρχουσας ουσίας του, πράγμα που δεν είναι δυνατόν λόγω της τελειότητας του. Τέλος ο Θεός δεν είναι «καλός» και δεν λειτουργεί υπό τον γνώμονα του «Αγαθού» καθ' ότι δεν υπάρχει καμία τέτοια έννοια έξω από αυτόν, αφού αποτελεί το πρώτο ελεύθερο αίτιο των πάντων.

Ο Σπινόζα λοιπόν απορρίπτει τον καρτεσιανό *δυϊσμό*, αντιπροτείνοντας έναν *μονισμό* του Θεού/Φύσης (ο οποίος γίνεται αντιληπτός μέσω δύο κατηγορημάτων: Σκέψης και Έκτασης). Με αυτήν την νέα φιλοσοφική τοποθέτηση καταργεί το πρόβλημα σύνδεσης Πνεύματος και Σώματος και οδηγείται στην *αιτιοκρατία*: Τα πάντα είναι αιτιακώς προσδιοριζόμενα και αναγκαία, όχι ενδεχομενικά ή πιθανώς δυνατά. Υπάρχουν και δρουν βάσει του Θεού/Φύσης που τα εξουσιάζει απόλυτα: μια εξουσία όμως που δεν είναι αποτέλεσμα βούλησης, όπως αυτή ενός μονάρχη, αλλά έπεται από την ελεύθερη αναγκαιότητα και την τελειότητά του.

Με συνέπεια στον μονισμό του, ο Σπινόζα, περιγράφει τον άνθρωπο ως μέρος της άπειρης υπόστασης του Θεού/Φύσης. Άρα το ανθρώπινο πνεύμα είναι ένα μέρος του άπειρου νου του Θεού και το αντικείμενο των ιδεών του είναι το ανθρώπινο σώμα: *Πνεύμα* είναι η ιδέα ή γνώση των καταστάσεων του σώματος και *Σώμα* είναι το αντικείμενο των ιδεών του πνεύματος. Το σώμα αλληλεπιδρά με τον εξωτερικό κόσμο και το πνεύμα με την σειρά του αντιλαμβάνεται και διευρύνεται παράλληλα με το σώμα. Η γνώση που αποκτά όμως το πνεύμα, δεν αφορά μόνο την φύση του σώματος του αλλά και αυτήν των εξωτερικών πραγμάτων. Σχηματίζει όμως για αυτά ιδέες που δηλώνουν περισσότερο την δική του κατάσταση. Αυτές οι ιδέες μάλιστα, μόλις παρέλθουν, επηρεάζουν ως *εικόνες* το σώμα σαν να ήταν ακόμη παρούσες: και καθώς το πνεύμα τις ενατενίζει, λέμε ότι *φαντάζεται*. Εάν μάλιστα επηρεάζεται από ψευδείς ιδέες που οφείλονται σε ατελή και πεπερασμένη γνώση, τότε λέμε ότι *πλανάται*. Έτσι λοιπόν ορίζεται η *μνήμη* ως μια αλληλουχία μη λογικώς συνδεδεμένων ιδεών που αποτελεί ουσιαστικά εμπειρική συνήθεια: σε αντιδιαστολή ορίζεται η λειτουργία της νόησης ως μια λογικώς συνδεδεμένη αλληλουχία ιδεών, με την οποία το Πνεύμα αντιλαμβάνεται τα πράγματα δια των πρώτων αιτών τους.

Ο άνθρωπος λοιπόν, μέσω της καθημερινής εμπειρικής του γνώσης, δημιουργεί σύνθετες εικόνες που προκύπτουν από άθροιση επηρεασμών και τις οποίες δεν μπορεί να ξεχωρίσει στον πεπερασμένο νου του, δημιουργώντας έτσι *καθολικές έννοιες* (πχ άνθρωπος) και *υπερβατικούς όρους* (πχ Ον). Οι ιδέες αυτές όμως δεν είναι σαφείς και διακριτές, ούτε προκύπτουν από αυστηρούς και αναγκαίους ορισμούς ή λογικές αναλύσεις και για αυτό ο

Σπινόζα τις αποκαλεί *Συγκεχυμένες*. Είναι υποκειμενικές, αφού οφείλονται στην εμπειρική συνήθεια του ανθρώπου και δεν συγκλίνουν σε διαφορετικά ανθρώπινα πνεύματα, παρά μόνο αν συγκλίνει η εμπειρία τους. Αυτές οι ιδέες ωστόσο δεν είναι πλήρως ψευδείς, καθώς πάντα ενέχουν μια συμφωνία με κάτι το εκτατό (έχουν δηλαδή μια εμπειρική σύνδεση με τον υλικό κόσμο)· είναι όμως *αταίριαστες* σε σχέση με ένα πιο συνεκτικό παραγωγικό σύστημα ιδεών. Σε αντιδιαστολή βρίσκονται οι *ταιριαστές ιδέες* που είναι θεωρημένες στον εαυτό τους και όχι συνδεδεμένες με ενικές εμπειρικές συνήθειες ή πράγματα. Έχουν δηλαδή κάτι το *κοινό* σε όλα τα ανθρώπινα πνεύματα καθώς αναπαριστούν κάτι το λογικά αναγκαίο στο σύμπαν. Αυτές αποτελούν και τις θεμελιώδεις έννοιες του γνήσιου λογισμού που δύναται να παράγει ένα επιστημονικό σύστημα γνώσης.

Με βάση τον παραπάνω διαχωρισμό, ο Σπινόζα ορίζει τα τρία επίπεδα γνώσης του ανθρώπου: Την γνώση του πρώτου είδους ή *γνώμη* ή *φαντασία*, δηλαδή το σύνολο των συγκεχυμένων ή αταίριαστων ιδεών που έχει αποκτηθεί. Αυτή είναι και η μοναδική γνώση που οδηγεί στο *ψεύδος*, όχι όμως ως κάτι που δεν έχει καμία επαφή με την πραγματικότητα, αλλά ως κάτι μη ταιριαστό με αυτήν. Ο αταίριαστος ιδέες λοιπόν παρέχουν τα μέσα μετάβασης σε υψηλότερα επίπεδα γνώσης, που είναι οι κοινές έννοιες, οδηγώντας στην γνώση δεύτερου είδους ή *λόγο*· δηλαδή τις σαφώς και διακριτώς συλλαμβανόμενες ταιριαστές ιδέες του νου. Η γνώση αυτού του επιπέδου αποκτιέται βάσει ενός κοινού κριτηρίου διάκρισης γνήσιας γνώσης και φαντασίας που μας κάνει να βεβαιώνουμε μέσα μας την αλήθεια. Το κριτήριο αυτό αποτελεί ένδειξη ύπαρξης ενός συνόλου ιδεών δεύτερης τάξης, δηλαδή ιδεών ενικών πραγμάτων, αφού όμως έχουν πρώτα αφομοιωθεί μέσα από την εμπειρία της καθολικής τους σύγκρισης εντός του συνεκτικού δικτύου αιτιωδών σχέσεων της γνώσης δεύτερου είδους. Αυτές οι ιδέες αποτελούν την *αναστοχαστική γνώση* ή την γνώση τρίτου είδους, η οποία αναφέρεται στα ενικά πράγματα τα οποία όμως εμπεριέχουν την αιτία τους ή τον λόγο. Η γνώση αυτή, όπως θα δούμε παρακάτω, αναφέρεται επίσης στην ουσία όσο και στην ύπαρξη των πραγμάτων.

Στο τρίτο μέρος της *Ηθικής* και σε συνέπεια με την εμμένεια του θεού, ο Σπινόζα ορίζει τις συναισθηματικές επήρειες σε συνάρτηση με το όλον και καθοριζόμενα από αυτό, όχι σαν εξωγενείς ιδιότητες που ο άνθρωπος μπορεί να ελέγξει απόλυτα. Τα συναισθήματα λοιπόν ορίζονται ως επηρεασμοί σώματος και παράλληλες ιδέες πνεύματος που τους συνοδεύουν, μέσω των οποίων η δύναμη ενέργειας του σώματος αυξάνεται ή μειώνεται. Ένα συναίσθημα λοιπόν μπορεί να είναι *ενεργητικό*, όταν το αίτιο του είναι μια ταιριαστή ιδέα στο ανθρώπινο πνεύμα, ή *πάθος*, όταν αίτιο του είναι μια αταίριαστη.

Καθώς εμείς οι άνθρωποι είμαστε ενικά πράγματα, δηλαδή καθορισμένοι και πεπερασμένοι τρόποι της Φύσης/Θεού, αυτός αποτελεί ποιητικό αίτιο τόσο της ύπαρξης όσο και της ουσίας μας. Ο Θεός λοιπόν θέτει αναγκαία την καθορισμένη φύση της ουσίας μας, δηλαδή την δύναμη ή την τάση με την οποία ενεργούμε έτσι ώστε να εμμείνουμε στο είναι μας. Κάθε ενικό πράγμα, άρα και ο εκάστοτε άνθρωπος, δηλαδή δεν μπορεί να καταστραφεί ενδογενώς, αλλά μόνο από εξωτερικά αίτια· αντίθετα έχει την τάση να αντιστέκεται σε κάθε τι που προσπαθεί να άρει το «είναι» του. Η δύναμη εμμένειας στο είναι κάθε ενικού πράγματος είναι το *conatus* και όσο μεγαλύτερο είναι αυτό, τόσο το πράγμα είναι τελειότερο ή «πιο πραγματικό». Το *conatus* λοιπόν είναι η δύναμη των πραγμάτων, η ενεργός ουσία τους.

Για τον Σπινόζα βούληση είναι η κατάφαση ή άρνηση ενός εννοήματος της σκέψης, μιας ιδέας· έτσι η βούληση ανάγεται στην νόηση. Βούληση όμως είναι το *conatus* αναφερόμενο στο πνεύμα. *Επιθυμία* για τον Σπινόζα, ορίζεται ως η ενσυνείδητη όρεξη, δηλαδή το *conatus* αναφερόμενο στο σώμα και στο πνεύμα. Βούληση και επιθυμία λοιπόν έχουν κάτι κοινό, είναι *conatus*. *Χαρά* είναι το πάθος που αυξάνει το *conatus*, ενώ *λύπη* είναι αυτό που το μειώνει. Τα τρία αυτά συναισθήματα: *Επιθυμία*, *Χαρά* και *Λύπη* είναι και οι πρωτεύουσες συναισθηματικές επήρειες που παράγουν όλα τα υπόλοιπα συναισθήματα του ανθρώπου.

Καθώς ο άνθρωπος έχει την τάση να εμμένει στο είναι του, όσο εξαρτάται από αυτόν (*quantum in se est*), προσπαθεί να φαντάζεται ό,τι αυξάνει την δύναμη του, ό,τι δηλαδή τον κάνει να αισθάνεται χαρά. Αντίθετα προσπαθεί να αποκλείει από την σκέψη πράγματα που μειώνουν την δύναμη του και του προκαλούν λύπη. Με αυτόν τον τρόπο όμως ο άνθρωπος ορίζει το «καλό» ως κάθε γένος χαράς και «κακό» κάθε είδος λύπης. Καθώς όμως το *conatus*, δηλαδή η τάση για αύξηση της δύναμης, είναι η ενεργός ουσία του ανθρώπου από την οποία έπονται τα υπόλοιπα, αυτή προηγείται και των κρίσεων περί καλού και κακού. Ο Σπινόζα λοιπόν συμπεραίνει ότι δεν κρίνουμε κάτι ως καλό και το επιθυμούμε· αντιθέτως επιθυμούμε κάτι και γι αυτό το κρίνουμε ως καλό. Το καλό και το κακό λοιπόν είναι σχετικές έννοιες και ορίζονται βάσει του τι ξέρουμε πως μας είναι με βεβαιότητα ωφέλιμο ή χρήσιμο. Το ωφέλιμο ή αγαθό με την σειρά του ορίζεται βάσει του τι πιστεύουμε πως είναι «τέλειο», πράγμα που με την σειρά του μπορεί να θεωρηθεί ως κάτι το σχετικό.

Αφού ο άνθρωπος είναι πεπερασμένο μέρος του Θεού/Φύσης, αναγκαία *πάσχει* καθώς αλληλεπιδρά με το περιβάλλον του. Τα συναισθήματά του λοιπόν παράγονται από εξωτερικά αίτια και η ισχύς τους εξαρτάται από την συσχέτιση της δύναμής τους με το *conatus*. Καθώς όμως οι εξωτερικοί παράγοντες είναι απείρως δυνατότεροι από τον μεμονωμένο άνθρωπο, η

ισχύς των συναισθημάτων που δύναται να παράγουν, υπερβαίνει κατά πολύ την δύναμη του. Ο άνθρωπος λοιπόν δεν είναι σε θέση να ελέγξει ούτε το ποια συναισθήματα θα τον επηρεάσουν, ούτε την ισχύ τους. Καθώς όμως γίνεται αποδέκτης τους, τείνει να τα συντηρεί παρά να τα καταστέλλει εξαιτίας της αυθόρμητης λειτουργίας του *conatus* του. Ο μόνος τρόπος να αρθεί λοιπόν ένα συναίσθημα, είναι ένα άλλο, αντίθετο και πιο ισχυρό από το πρώτο και όχι η δράση της δύναμης της θέλησης μας ή η αληθής γνώση του καλού και του κακού. Αυτά, ως παραγόμενα από εμάς, δύναται να είναι ανίσχυρα μπροστά στην δύναμη των εξωγενών επηρειών. Αυτή η συνθήκη αποτελεί και την *δουλεία* του ανθρώπου έναντι των συναισθημάτων του.

Είδαμε πως καθώς ο άνθρωπος αλληλεπιδρά με τον κόσμο αναγκαία αποκτά γνώση πραγμάτων και πάσχει· σχηματίζονται δηλαδή ιδέες στην φαντασία του οι οποίες δηλώνουν τόσο την δική τους κατάσταση, όσο και την δική του, προκαλώντας του τα ανάλογα συναισθήματα. Καθώς λοιπόν παρατηρεί τους ομοίους του και τους βλέπει να πάσχουν, αυτόματα φαντάζεται δικά του παρόμοια πάθη· έτσι λυπάται με την λύπη τους και χαίρεται με την χαρά τους, γίνεται δηλαδή *ευσπλαχνικός* ή τους φαντάζεται να επιθυμούν πράγματα και τα επιθυμεί κι αυτός αισθανόμενος *άμιλλα*. Τα αλτρουιστικά συναισθήματα τον οδηγούν στο να προσπαθεί να ευεργετεί τους ομοίους του, να κάνει ό,τι τους αρέσει και να απέχει από ό,τι τους δυσαρεστεί, να πράττει δηλαδή με *ανθρωπιά*. Ο όμοιος όμως μπορεί να ερμηνευθεί ως ο «συνάνθρωπος», ο «συμπολίτης», ένα ον δηλαδή που συγκροτείται φαντασιακά στο νου, καθώς τον παρατηρούμε να πάσχει και μιμούμαστε μέσα μας τα συναισθήματα του (όπως θα δούμε εκτενώς στο κεφάλαιο 13). Έτσι οι άνθρωποι μέσα από αυτήν την φαντασιακή διαδικασία μίμησης συναισθημάτων, αλληλοαναγνωρίζονται και δημιουργούν έναν κοινωνικό δεσμό, ένα «πλήθος» που συζευγνύεται συναισθηματικά και θα μπορούσε κάποιος να το ερμηνεύσει, ως αυτό που στην καθομιλουμένη καλείται «κοινωνία».

Η κοινωνία όμως δεν συγκροτείται μόνο βάσει των συναισθηματικών επηρειών, αλλά και με γνώμονα τον ορθό λόγο που αναλύθηκε παραπάνω. Ο λόγος λοιπόν αιτεί από τον άνθρωπο να αυτοσυντηρείται, επιζητώντας το όφελος του. Αυτό είναι και το θεμέλιο της αρετής για τον Σπινόζα. Καθώς όμως ο άνθρωπος δεν ανήκει στο «είναι» της υπόστασης αλλά αποτελεί πεπερασμένο τρόπο της, το *conatus* του, δηλαδή η δύναμη του, καθορίζεται και από εξωγενείς αιτίες οι οποίες αναγκαία θα το αυξάνουν ή θα το μειώνουν προκαλώντας του χαρά ή λύπη. Αυτές όμως δεν μπορούν να είναι διαφορετικής φύσης από την δική του, γιατί τότε θα του ήταν αδιάφορες· μπορούν να είναι σύμφωνης, είτε αντίθετης φύσης. Κάθε άνθρωπος λοιπόν δύναται να ωφελήσει μέγιστα τον εαυτό του καθώς αλληλεπιδρά με άλλους

ανθρώπους, καθ ότι αυτοί είναι όμοιοι μαζί του, άρα οι φύσεις τους συμφωνούν μέγιστα. Το θεμέλιο της αρετής λοιπόν, η αυτοσυντήρηση του οικείου είναι, που τίθεται αναγκαία από τον λόγο, επιτυγχάνεται πιο αποτελεσματικά μέσω της αμοιβαιότητας των ανθρώπων. Οι άνθρωποι λοιπόν αναγκαία τείνουν να συγκροτήσουν συσσωματώσεις, ομαδοποιήσεις, ή αλλιώς «κοινωνίες».

Με αυτήν την εισαγωγή μπορεί ο αναγνώστης να δει πώς η φιλοσοφία του Σπινόζα ως ενιαίο σύστημα: δηλαδή η οντολογία (η θεώρηση περί μιας υπόστασης Θεού/Φύσης), η γνωσιολογία (ο τρόπος που ο άνθρωπος αποκτά ταιριαστή γνώση), η ανθρωπολογία (η θεώρηση του περί ανθρώπινης φύσης ως πνεύμα και σώμα) που την συνοδεύει η φιλοσοφία του περί παθών (ή καλύτερα συναισθηματικών επηρειών και θυμικού) ως αποτέλεσμα χαράς, λύπης και επιθυμίας· αποτελούν τελικά τις απαραίτητες εξηγητικές αρχές της διαδικασίας συγκρότησης κοινωνιών καθώς και του τρόπου αλληλεπίδρασης των ανθρώπων εντός τους.

Η μεταφυσική και η ανθρωπολογία, η φιλοσοφική θεώρηση περί ενεργημάτων και παθών, συνοδεύουν την πολιτική φιλοσοφία του Σπινόζα. Αυτό είναι και το εγχείρημα της παρούσας εργασίας, να αναδείξει δηλαδή κατά πόσον και πως η σπινόζικη φιλοσοφία ολιστικά μπορεί να απαντήσει στο ερώτημα δόμησης μιας κοινωνίας, και συγκεκριμένα μιας δημοκρατικής πολιτείας, η οποία θα επιτρέπει την διαφωνία δια της κατανόησης και διαχείρισης των παθών που παράγονται εξ αιτίας της.

[I] Το Μεταφυσικό Υπόβαθρο

1. Η Υπόσταση και τα κατηγορήματα

Ο Σπινόζα, σε αντίθεση με άλλους φιλοσόφους, που εκκινούσαν από τα καθέκαστα ή το εγώ (Καρτέσιος), εκκινεί την φιλοσοφία του από αυτό που ο ίδιος θεωρεί την αιτία όλων των πραγμάτων, δηλαδή την **Υπόσταση** (*substantia*). Η υπόσταση για τον Σπινόζα, παρ' ότι αρχικά λαμβάνει δικό της ορισμό, φανερώνεται αμέσως ότι δεν είναι παρά ο **Θεός** ή η **Φύση** (*Deus, sive Natura*) (Spinoza B. d., 2009, pp. 79,90), δηλαδή η μοναδική υπόσταση που περικλείει τα πάντα και δεν υπάρχει τίποτα πέραν αυτής. Ο Θεός υπάρχει με την απόλυτη αναγκαιότητα της φύσης του και μέσω αυτής ενεργεί και παράγει όλα τα άλλα αποτελέσματα.

Την εποχή που γράφει ο Σπινόζα επικρατεί η άποψη της πολλαπλότητας των υποστάσεων με κύριο διαχωρισμό αυτόν της υπόστασης του πνεύματος και της ύλης, που είχε αναδείξει φιλοσοφικά ο Καρτέσιος.¹ Το πρόβλημα με αυτήν την θέση ήταν ο τρόπος σύνδεσης και αλληλεπίδρασης² των υποστάσεων. Εάν δεχθούμε ότι αλληλεπιδρούν, τότε η διαδοχή των καταστάσεων τους ή οι τροποποιήσεις τους, δεν εξηγούνται πλήρως από την ουσιώδη φύση τους, αλλά και από τις αιτιακές σχέσεις που έχουν μεταξύ τους. Το πώς όμως συνδέονται και τι είδους επενέργειες της μιας φέρουν αποτελέσματα στην άλλη, είναι κάτι που πρέπει να εξηγηθεί. Αν από την άλλη δεν συνδέονται πουθενά, τότε κάθε φυσικό γεγονός θα πρέπει να θεωρηθεί ως ποιοτική μεταβολή μιας υπόστασης η οποία δεν συνδέεται αιτιακά με καμία άλλη. Άρα η φυσική τάξη αναπαρίσταται από ένα πλήθος υποστάσεων, οι καταστάσεις των οποίων μπορούν να εξηγηθούν μόνο από την δική τους ουσιώδη φύση (Λάμπνιτς).³

Το πρόβλημα της ύπαρξης και αλληλεπίδρασης μεταξύ των υποστάσεων συνδέεται άμεσα με την έννοια «*αίτιο*», που για τον Σπινόζα είναι αυτό που εξηγεί πλήρως την ύπαρξη ή τις ποιότητες του αποτελέσματος. Άρα η «*εξήγηση*» με την σειρά της είναι η παράθεση και η έκθεση των αναγκαίων σχέσεων μεταξύ προτάσεων. Τέλος «*αναγκαία σχέση*» είναι η αυστηρά λογική συνεπαγωγή ανάμεσα στις ιδέες που περιλαμβάνονται στις προτάσεις. Η λογική ανάλυση ανάδειξης των αναγκαίων σχέσεων μεταξύ των εννοιών, άρα και της λογικής εξήγησης των προτάσεων που αποτελούν ζεύγη αιτίου και αποτελέσματος, για τον Σπινόζα, μπορεί να γίνει μόνο με την *παραγωγική λογική* που ακολουθεί η ευκλείδεια γεωμετρία η

¹ Για Καρτέσιο βλέπε: (Psillos, 2007, σ. 65), (University of Cambridge, 2011, σσ. 802-807)

² Εάν ο αναγνώστης επιθυμεί να δει ενδεικτικά πως αντιμετωπίζει και εξηγεί ο Καρτέσιος το ζήτημα περί σύνδεσης υποστάσεων ψυχής – σώματος, μπορεί να ανατρέξει στο άρθρο 31 του (Descartes & Marion, 2017, σ. 115).

³ Για Λάμπνιτς βλέπε: (Psillos, 2007, σ. 140), (University of Cambridge, 2011, σσ. 586-591)

οποία ενδιαφέρεται μόνο για την καθαρή λογική εξάρτηση της κατοχής μιας ιδιότητας από την κατοχή άλλων.

Για να ορίσει επακριβώς το φιλοσοφικό του σύστημα στην *Ηθική*, ο Σπινόζα ακολουθεί το πρότυπο των «Στοιχείων» του Ευκλείδη (Nadler, 2006, p. 35) και ξεκινά εισάγοντας ένα σύνολο ορισμών για μια σειρά από θεμελιώδεις έννοιες: *Υπόσταση*, *Κατηγορημα*, *Ελευθερία*, *Αναγκαιότητα κ.α.*⁴ Εισάγει ακόμη και μια σειρά από αξιώματα που αναφέρονται στο «είναι», στο ζεύγος «αίτιο-αποτέλεσμα», στην «γνώση», στην «αληθή ιδέα» κ.α. Κάθε μια από αυτές τις έννοιες την ορίζει και την εξηγεί σε σχέση με τις άλλες και με την βοήθεια αυτού του λογικά συνδεδεμένου συνόλου ορίζει τελικά και την έννοια *Θεός* ή *Φύση*. Οι ορισμοί αυτοί που δίνονται είναι οι μόνοι δυνατοί συνεπείς για τον Σπινόζα, καθώς οποιοσδήποτε άλλος ορισμός για τις έννοιες αυτές θα περιέχει λέξεις χωρίς σαφές νόημα ή και θα οδηγεί σε αντιφάσεις. (Hampshire, 2013, p. 64). Οι βασικοί ορισμοί είναι οι εξής:

«3. Με τον όρο **υπόσταση** εννοώ αυτό που είναι στον εαυτό του και συλλαμβάνεται μέσω του εαυτού του: δηλαδή αυτό που το εννόημά του δεν χρειάζεται το εννόημα ενός άλλου πράγματος από το οποίο πρέπει να σχηματιστεί»

«4. Με τον όρο **κατηγορημα** εννοώ αυτό που αντιλαμβάνεται ο νους στην υπόσταση σαν συνιστών την *ουσία*⁵ της»

Η υπόσταση μπορεί να κατέχει διαφορετικά κατηγορήματα αλλά να παραμένει η ίδια ως ουσία και τα κατηγορήματα που κατέχει μπορούν να χωριστούν σε δύο κατηγορίες: Τα **ουσιώδη** ή **αναγκαία** – (Spinoza B. d., 2009, σ. 126), (Deleuze, 1996, σ. 73) – δηλαδή τα καθοριστικά κατηγορήματα που κάνουν τελικά την υπόσταση να είναι αυτό που είναι: τα κατά **συμβεβηκός** ή **ενδεχομενικά** – (Spinoza B. d., 2009, σ. 126), (Hampshire, 2013, σ. 68) – κατηγορήματα τα οποία μπορεί να αποκτηθούν, απολεσθούν ή μεταβληθούν χωρίς να μεταβληθεί ουσιαστικά η φύση της υπόστασης. Για να γνωρίσουμε λοιπόν την ουσία (την πραγματική φύση) μιας υπόστασης, πρέπει να γνωρίσουμε ποια είναι τα αναγκαία κατηγορήματα της που την ορίζουν και την κάνουν αυτό που είναι.

⁴ Για μια καλή ανάλυση και περιγραφή όλων των εννοιών της σπινόζικης φιλοσοφίας (Αιτία, Αιωνιότητα, Αναγκαίος, Άπειρο, Ελευθερία κτλ, βλέπε: (Deleuze, 1996)

⁵ Η έννοια «**Ουσία**», εισάγεται στο δεύτερο μέρος της *Ηθικής* και είναι «αυτό που, αν δοθεί, το πράγμα τίθεται αναγκαία, και αν αρθεί, το πράγμα αίρεται αναγκαία· ή αυτό χωρίς το οποίο το πράγμα, και τανάπαλιν αυτό το οποίο χωρίς το πράγμα, δεν μπορεί ούτε να είναι ούτε να συλληφθεί.» (Spinoza B. d., 2009, σ. 145). Επομένως η ουσία κάποιου πράγματος έχει μια σχέση αμοιβαιότητας με αυτό, αλλά δεν αποτελεί λογική δυνατότητα, ούτε γεωμετρική δομή αυτού. Ένα κατηγορημα λοιπόν συνιστά την ουσία αλλά και την ύπαρξη (Θεώρημα 20, Μέρος 1) της υπόστασης, ως μια ισχύς ύπαρξης και ενέργειας αυτής.

2. Ο μονισμός της υπόστασης

Ο Σπινόζα απορρίπτει τον καρτεσιανό δυϊσμό μεταξύ σκεπτόμενου και εκτεταμένου πράγματος και τις αντιλαμβάνεται ως δύο διαφορετικά κατηγορήματα της μιας υπόστασης (M 1^ο, Π 14, Πόρισμα 2). Μια υπόσταση λοιπόν, καθώς και τα κατηγορήματα και οι **τρόποι**⁶ της, μπορούν να παραχθούν μόνο από την δική της ουσιώδη φύση· συνεπώς τα όποια κατηγορήματα κατέχει είναι μόνο αναγκαία και όχι ενδεχομενικά. Αυτό το συμπέρασμα προκύπτει από τον ορισμό που δίνει ο ίδιος στον όρο «υπόσταση» και που παρατέθηκε παραπάνω. Το νόημα του ορισμού συμπληρώνεται από τις προτάσεις 2,3 και 6 που ακολουθούν και αποδεικνύονται λογικώς στην Ηθική:

«Δύο υποστάσεις που έχουν διαφορετικά κατηγορήματα δεν έχουν τίποτα κοινό μεταξύ τους» (Μέρος 1^ο, Πρόταση 2), «Όσα πράγματα δεν έχουν τίποτα κοινό μεταξύ τους, ένα από αυτά δεν μπορεί να είναι αίτιο ενός άλλου» (M 1^ο, Π 3), «Μια υπόσταση δεν μπορεί να παραχθεί από μια άλλη» (M 1^ο, Π 6).

Στα αξιώματα που εισάγει ο Σπινόζα ξεκαθαρίζει ότι κάθε τι συλλαμβάνεται μέσω του εαυτού του (αποτελεί δηλαδή αυταίτιο) ή μέσω κάποιου άλλου (και αποτελεί αποτέλεσμα). Κάθε αίτιο παράγει αναγκαία ένα αποτέλεσμα, η γνώση του οποίου εξαρτάται από την γνώση του αιτίου του (Spinoza B. d., 2009, σσ. 80-81). Αν λοιπόν μια υπόσταση παράγεται από κάτι άλλο (κάποιο εξωγενές αίτιο, μια άλλη υπόσταση), τότε η γνώση της θα εξαρτιόταν από αυτό. Αυτό όμως αντιβαίνει τον ορισμό 3 που δόθηκε στο 1^ο μέρος. Εξ ορισμού λοιπόν μια υπόσταση, τα κατηγορήματα ή οι τροποποιήσεις της εξηγούνται αναγκαία από την φύση της· δηλαδή αυτή αποτελεί «**αυταίτιο**».

Η ορθολογική κατανόηση των πραγμάτων συνίσταται στην γνώση των αιτίων, αλλιώς δεν είναι ορθολογική (M 1^ο, Αξιώματα 3-4). Αν λοιπόν γίνουν περισσότερες από μια υποστάσεις αποδεκτές, θα πρέπει αρχικά να οριστεί το πλήθος τους και στην συνέχεια να εξηγηθεί το γιατί είναι τόσες και όχι περισσότερες ή λιγότερες. Για να γίνει όμως κάτι τέτοιο θα πρέπει να αναζητηθούν αιτίες έξω από αυτές τις ίδιες, πράγμα που δείξαμε παραπάνω πως έρχεται σε λογική αντίφαση με τον ορισμό τους ως υποστάσεις. Με λίγα λόγια ο ορισμός της έννοιας

⁶ «**Τρόπος**» αποτελεί μια κατάσταση της υπόστασης. Αυτός όμως είναι ένας «**άπειρος τρόπος**». Ο τρόπος υπό το κατηγορήμα της Έκτασης, για παράδειγμα, είναι η Κίνηση-και-Ηρεμία. Αλλιώς, *τρόπος* είναι ένας **επηρεασμός** (*affectio*) της υπόστασης, δηλαδή μια τροποποίηση και μεταβολή της με ενεργητικό χαρακτήρα που μπορεί να παράγει άλλους τρόπους. Για παράδειγμα το πνεύμα του ανθρώπου που δεν είναι αυταίτιο (αλλιώς θα ήταν Θεός), αλλά είναι μέρος της υπόστασης υπό το κατηγορήμα της σκέψης και συλλαμβάνεται μέσω αυτού (Spinoza B. d., 2009, σσ. 34, 79).

«υπόσταση» από τον Σπινόζα είναι τόσο αυστηρός ώστε τίποτε άλλο, του οποίου τα κατηγορήματα είναι παράγωγα εξωτερικών αιτιών, δεν μπορούμε να το αποκαλέσουμε έτσι. Η υπόσταση λοιπόν είναι ένα κατανοήσιμο όλον και οτιδήποτε υπάρχει πρέπει να συλλαμβάνεται ως κατηγορημα ή τροποποίησή της. Καθώς ο άνθρωπος αποτελείται από σώμα και πνεύμα ως ενότητα, μοιραία αντιλαμβάνεται τα δύο αυτά κατηγορήματα του θεού: την έκταση και την σκέψη. Το σύμπαν μπορεί να συλληφθεί είτε ως σύστημα εκτεινόμενων σωμάτων είτε ως σύστημα σκέψης (Nadler, 2006, pp. 62-63). Αυτές οι δύο συλλήψεις είναι πλήρεις καθ' εαυτές και η μία δεν ανάγεται στην άλλη ως τροποποίησή της, ούτε αποτελεί αίτιό της. Ο Σπινόζα λοιπόν δεν τάσσεται ούτε με την πλευρά του *υλισμού* ούτε με αυτήν του *ιδεαλισμού*: η πραγματικότητα δεν ανάγεται πρωταρχικά ούτε στην ύλη ούτε στο πνεύμα, καθώς αυτά τα δύο εκφράζουν το ίδιο πράγμα, δηλαδή την υπόσταση-θεό-φύση.⁷

⁷ Για την φιλοσοφική αντιπαράθεση περί μονισμού της Υπόστασης, βλέπε: (Moreau P.-F. , Ο Σπινόζα και ο Σπινοζισμός, 2019, σσ. 130-131)

3. Θεός ή Φύση: το άπειρο εμμενές αυταίτιο

Καθώς δείχθηκε ότι η υπόσταση είναι μία και ότι δεν είναι μόνο υλική ούτε μόνο πνευματική, νομοτελειακά οδηγούμαστε στο συμπέρασμα ότι η υπόσταση είναι η **Φύση** και ότι αυτή ταυτίζεται με τον **Θεό** (*Deus, sive Natura*). Καθώς η αληθής γνώση είναι αυτή μέσω των αιτίων των πραγμάτων, έτσι και ο Θεός για να νοηθεί και να κατανοηθεί πρέπει να γίνει κατανοητός μέσω της αιτίας που τον παράγει. Εφόσον ο θεός είναι η Φύση, η υπόσταση, τότε αποτελεί «αυταίτιο» (*causa sui*), δηλαδή η αιτία του εαυτού του και η αιτία όλων των πραγμάτων. Συνεπάγεται δηλαδή ότι είναι εμμενές αίτιο, όχι μεταβατικό ούτε υπερβατικό. (Spinoza B. d., 2009, σ. 109) Δηλαδή παράγει όλα τα πράγματα μέσα από την αυτοπαραγωγή του και όχι ως εξωτερική και ανεξάρτητη οντότητα.

Ένα παραπάνω επιχείρημα είναι το ότι, αν ο Θεός διακριθεί από την Φύση⁸ τότε παύει να είναι άπειρος και παντοδύναμος, καθώς υπάρχει κάτι άλλο διακριτό από αυτόν που περιορίζει τη δύναμη και την τελειότητά του, καθώς η «δημιουργία» του⁹ κατέχει κάποια κατηγορήματα που αυτός δεν έχει. Αυτό όμως είναι εξ ορισμού αντίφαση, καθώς ο θεός δεν μπορεί παρά να έχει όλα τα κατηγορήματα και να είναι τέλειος-παντοδύναμος.

«M 1^ο , Π 8: Κάθε υπόσταση είναι αναγκαία άπειρη»

Η υπόσταση είναι μια και μοναδική και είναι στην φύση της να υπάρχει (Π 7) (Spinoza B. d., 2009, σ. 84), άρα θα υπάρχει είτε ως πεπερασμένη, είτε ως άπειρη. Στο δεύτερο ορισμό όμως της *Ηθικής*, (Spinoza B. d., 2009, σ. 79) ο Σπινόζα υποστηρίζει ότι πεπερασμένο στο γένος του λέγεται κάθε τι που οριοθετείται από ένα άλλο της ίδιας φύσης. Άρα αν η υπόσταση είναι πεπερασμένη, θα πρέπει να οριοθετείται από μια άλλη υπόσταση η οποία θα υπάρχει επίσης αναγκαία. Ωστόσο δείχθηκε ότι δεν υπάρχει παρά μία υπόσταση και έτσι οδηγούμαστε σε άτοπο. Άρα η υπόσταση δεν μπορεί να είναι πεπερασμένη και είναι αναγκαία «**άπειρη**» με την έννοια ότι δεν μπορεί να οριοθετηθεί, να διακριθεί ή και να επηρεαστεί από τίποτε άλλο εξωτερικά της.

«M 1^ο , Π 18: Ο Θεός είναι το **εμμενές** και όχι το μεταβατικό αίτιο όλων των πραγμάτων»

⁸ Η οποία, κατά τις (περισσότερες) μονοθεϊστικές θρησκείες, δημιουργείται από αυτόν ως κάτι το ξεχωριστό.

⁹ Ο Σπινόζα δεν χρησιμοποιεί πουθενά στην *Ηθική* τη λέξη «δημιουργία». Αντίθετα γράφει ότι ο Θεός «παράγει». Ωστόσο εγώ σε αυτό το κεφάλαιο κάνω χρήση της λέξης «δημιουργία» προσπαθώντας να αντιπαραβάλω την οντολογία του Σπινόζα με την επικρατούσα θέση των (περισσότερων) μονοθεϊστικών θρησκειών.

Ο Σπινόζα στην παραπάνω πρόταση απορρίπτει την διάκριση δημιουργού και φύσης ως δημιουργίας του. Υποστηρίζει πώς, αν ο Θεός νοηθεί σαν δρών που έθεσε κάποια στιγμή το σύμπαν σε κίνηση με μια πράξη δημιουργίας τότε αποτελεί *μεταβατικό* αίτιο, όπου έδρασε κάποια στιγμή και μετά έπαυσε όπως κάνουν και οι άνθρωποι στις δικές τους δραστηριότητες. Συνεπώς η αιτιακή ενέργεια του δεν είναι αιώνια αλλά πεπερασμένη.¹⁰ (Carlisle, 2021, σσ. 80-82) Από εκεί και πέρα ο θεός παρεμβαίνει στην δημιουργία του, μόνο μέσω των θαυμάτων.¹¹ Αυτή η υπόθεση όμως αντιβαίνει στην αιωνιότητα του Θεού εντάσσοντάς τον μέσα σε πεπερασμένα πλαίσια πράξεων. Αυτό είναι επίσης άτοπο, καθώς η εμμένεια του θεού οδηγεί λογικά και στην αιωνιότητά του.¹² Έτσι λοιπόν ο Σπινόζα αποδεικνύει τον αρχικό ορισμό που έδωσε στον Θεό:

«6. Με τον όρο Θεός εννοώ το απολύτως¹³ άπειρο ον, τουτέστιν μια υπόσταση συγκεκριμένη από άπειρα κατηγορήματα¹⁴ καθένα εκ των οποίων εκφράζει μια άπειρη αιώνια ουσία.» (Spinoza B. d., 2009, σ. 79)

Η σύλληψη του Θεού-Φύσης ως τα πάντα περιέχον άπειρο, συνεπάγεται την κατοχή άπειρων κατηγορημάτων. Καθώς αυτά συνιστούν την ουσιώδη φύση του ως υπόσταση (βλέπε παραπάνω τον ορισμό 4 του κεφαλαίου 1) και καθώς αυτή είναι άπειρη, δεν μπορεί παρά να γίνει αποδεκτή μια απειρία τρόπων σύλληψής της από τον νου, δηλαδή απειρία κατηγορημάτων. Κάθε επί μέρους κατηγορήμα συνιστά την ουσιώδη φύση του Θεού όπως παριστάνεται στο νου, άρα είναι και το ίδιο άπειρο στο είδος του. Άρα επιβάλλεται η ύπαρξη άπειρων κατηγορημάτων, καθένα από τα οποία είναι άπειρο αφ' εαυτού.¹⁵

¹⁰ Η έννοια της «αιωνιότητας» στον Σπινόζα δεν αφορά την αέναη διάρκεια ύπαρξης, αλλά αφορά την ουσία ενός τρόπου (ή της υπόστασης) που δεν έχει διάρκεια. Για περισσότερα βλέπε: (Deleuze, 1996, σ. 71)

¹¹ Η παρούσα θέση ήταν βολική για την νεωτερική επιστήμη και τους λόγιους της θρησκείας, καθώς αμφότεροι μπορούσαν να διακηρύξουν τα πιστεύω και την έρευνα τους, χωρίς συγκρούσεις ή αμοιβαίες διαψεύσεις. Οι επιστήμονες ανακαλύπτουν απλώς τους προϋπάρχοντες νόμους που έθεσε ο Θεός. Οι θεολόγοι πιστεύουν πως οι ανακαλύψεις αυτές ενισχύουν τις ενδείξεις περί θείας πρόνοιας. Ωστόσο εδώ είναι καλό να αναφέρουμε πως το ζήτημα σχέσεως επιστήμης και θρησκείας είναι πολύ πιο περίπλοκο και πολύ επίπεδο. Η περεταίρω ανάλυση του όμως ξεφεύγει από τα πλαίσια της παρούσας εργασίας.

¹² Για περισσότερα περί της σχέσεως *αιωνιότητας* και *εμμένειας*, ο αναγνώστης μπορεί να ανατρέξει στις Προτάσεις 18, 19 & 20 του 1^{ου} Μέρους της *Ηθικής* (Spinoza B. d., 2009, σσ. 109-111), καθώς και στο (Macherey, 2023, σσ. 191-195).

¹³ Όχι δηλαδή απλά στο γένος του, αλλά σε όλα τα γένη και δη σε όλα τα κατηγορήματα.

¹⁴ Από τα άπειρα κατηγορήματα αναφέραμε πως οι άνθρωποι γνωρίζουν μόνο δύο: την έκταση (ύλη) και την σκέψη (πνεύμα), καθώς αποτελούνται από σώμα (τρόπος έκτασης) και ψυχή (τρόπος σκέψης). Ωστόσο εδώ τίθεται ένα σοβαρό ερώτημα: Πως είναι δυνατόν να μιλά ο Σπινόζα για «κοινές έννοιες» και «ταιριαστή γνώση» του Θεού από τον άνθρωπο, αλλά ταυτόχρονα να υποστηρίζει ότι αυτός δύναται να τον γνωρίσει μόνο βάση δύο: Σκέψη και έκταση; Δυστυχώς στην παρούσα εργασία δεν απαντιέται το εν λόγω ερώτημα. Ο αναγνώστης παροτρύνεται να ψάξει και να μελετήσει τις πηγές στην βιβλιογραφία.

¹⁵ Για το πώς ακριβώς αποδεικνύεται από τον Σπινόζα ότι ο Θεός συνίσταται σε άπειρα κατηγορήματα βλέπε Σχόλιο Πρότασης 10, 1^ο Μέρος *Ηθικής*: (Spinoza B. d., 2009, σσ. 89, 90).

Η μία και μοναδική άπειρη υπόσταση, συλλαμβανόμενη ως όλον, ταυτίζεται με την Φύση ή τον Θεό, μια θέση που έδωσε τον χαρακτηρισμό «Πανθειστής» στον Σπινόζα. **Πανθεισμός**¹⁶ λοιπόν είναι η θεώρηση που ταυτίζει τον Θεό και την Φύση και που αποτελεί ένα αναπόφευκτο συμπέρασμα της αυστηρής λογικής σκέψης που εκκινεί από ακριβείς ορισμούς και δηλώνει ότι τα φυσικά πράγματα και γεγονότα δεν μπορούν να εξηγηθούν από υπερβατικά αίτια· κάθε τι εξηγείται φυσικώς και υπαγόμενο στον Θεό/Φύση. Αντίθετα η αντίληψη του Θεού ως εξωγενούς υπερβατικού-μεταβατικού αιτίου, εισάγει το μυστήριο μιας ανεξήγητης πράξης δημιουργίας εκτός της τάξης των φυσικών πραγμάτων. (Hampshire, 2013, σ. 76)

Ο Θεός λοιπόν για τον Σπινόζα δεν είναι μια εξωγενής οντότητα που δημιούργησε αυτοβούλως την πραγματικότητα, ούτε μπορεί να απεικονιστεί ανθρωπομορφικώς. Η φαντασία σπρώχνει τον άνθρωπο να σκεφτεί τον θεό ως ένα εξωγενές υπερβατικό όν που δημιούργησε τον κόσμο κάποια στιγμή ως μεταβατικό αίτιο και που διαφέρει από αυτόν όπως κάθε δημιουργός από το δημιούργημα του, υποστηρίζει ο Σπινόζα. Η σαφής λογική σκέψη όμως είδαμε πως ανατρέπει εύκολα αυτήν την απλοϊκή «ανθρωπομορφική» ιδέα περί θεού, που δημιουργεί παράδοξα και αποδεικνύει πως ο Θεός και η Φύση είναι η αυτή και μοναδική υπόσταση. (Carlisle, 2021, σσ. 78-79)

¹⁶ Ο όρος «Πανθεισμός» επινοήθηκε αρχικά από τον Toland στα τέλη του 18^{ου} αιώνα για να κατονομάσει τις θεωρίες που ταυτίζουν τον Θεό με την Φύση. Πιθανότατα καλύτερη έννοια για την περιγραφή της οντολογικής τοποθέτησης του Σπινόζα είναι το: «**Παν-εν-θειστής**», καθώς ο ίδιος υποστηρίζει πως κάθε τι ενικό στην Φύση αποτελεί μέρος της και δεν έχει αυτοτελή υπόσταση (M 1^ο, Π 15, *Ηθική*). Για την διαμάχη περί Πανθεισμού βλέπε: (Moreau P.-F., Ο Σπινόζα και ο Σπινोजισμός, 2019, σσ. 133-136). Γενικότερα για μια περιγραφή του όρου «Πανθεισμός», βλέπε: (University of Cambridge, 2011, σσ. 278, 854).

4. Ελευθερία και Αναγκαιότητα

«7. **Ελεύθερο** λέγεται το πράγμα που υπάρχει από μόνη την αναγκαιότητα της φύσης του. Ενώ **αναγκαίο** αυτό που καθορίζεται να υπάρχει και να πράττει με συγκεκριμένο και καθορισμένο τρόπο από ένα άλλο.» (Spinoza B. d., 2009, σ. 80)

Από τον 7^ο και προτελευταίο εισαγωγικό ορισμό διαφαίνεται ο τρόπος που αντιλαμβάνεται ο Σπινόζα την έννοια της «ελευθερίας». Ωστόσο η παραπάνω πρόταση υπονοεί ότι το μόνο ελεύθερο ον είναι ο Θεός ή Φύση καθώς είναι η μοναδική αυτό-παραγόμενη υπόσταση που μπορεί να εξηγηθεί, μαζί με τα κατηγορήματα της, χωρίς εξωτερικές αναφορές. Οτιδήποτε άλλο βρίσκεται εντός του συστήματος αυτού και επικαθορίζεται από μια εξωγενή αιτιακή αλυσίδα. Άρα μόνον ο Θεός είναι απολύτως ελεύθερος· η αυτό-παραγωγή του συνεπάγεται και την ελευθερία του.

«M 1^ο , Π 29: Στην φύση των πραγμάτων δεν υπάρχει τίποτα **ενδεχόμενο** αλλά τα πάντα είναι καθορισμένα από την αναγκαιότητα της θεϊκής φύσης να υπάρχουν και να πράττουν με συγκεκριμένο τρόπο»

Για τον Σπινόζα κάθε πράγμα είναι *αναγκαίο* ή από την άποψη της ουσίας του (δηλαδή από την εμμένειά του, όπως συμβαίνει με τον Θεό) ή από την άποψη ενός ποιητικού αιτίου που το παράγει. Αντίθετα *αδύνατο* είναι κάθε τι που η ουσία του (ή αλλιώς ο ορισμός του) ενέχει αντίφαση, ή που δεν υπάρχει κανένα εξωτερικό αίτιο που να είναι καθορισμένο να το παράγει. Τέλος *ενδεχόμενο* ή *δυνατό*¹⁷ λέγεται κάθε τι που δεν γνωρίζουμε αν η ουσία του ενέχει αντίφαση, ή που και να το γνωρίζουμε, δεν μπορούμε να ορίσουμε την τάξη των αιτιών που το παράγουν. Δηλαδή κάθε τι που δεν μπορούμε να το ορίσουμε ούτε ως αναγκαίο ούτε αδύνατο, το καλούμε ενδεχόμενο ή δυνατό. Στην ουσία του ή την τάξη των αιτιών του όμως δεν είναι. (Spinoza B. d., 2009, σ. 126)

Όπως ειπώθηκε και παραπάνω, η ορθολογική κατανόηση συνεπάγεται γνώση των αιτιών και αυτό συνδέεται με το γεγονός ότι τα πάντα ουσιαστικά είναι είτε αναγκαία είτε αδύνατα. Αν το σύμπαν είναι κατανοήσιμο, τότε τα πάντα στο πλαίσιο του πρέπει να θεωρηθούν ότι καθορίζονται από αναγκαία αίτια (M 1^ο , Π 28) & (Hampshire, 2013, σ. 77)· μια συνέπεια που φαινόταν στον Σπινόζα τόσο λογικά προφανής όσο και τα θεμελιώδη θεωρήματα του

¹⁷ Αυτές οι δύο έννοιες στην πραγματικότητα δεν ταυτίζονται πλήρως. *Ενδεχόμενα* είναι τα ενικά πράγματα που τίποτα δεν αποκλείει, ούτε θέτει αναγκαία την ύπαρξη τους, όσον αφορά την ουσία τους. *Αδυνατά* είναι τα ενικά πράγματα που παρατηρώντας τα αίτια από τα οποία πρέπει να παράγονται, αγνοούμε αν είναι καθορισμένα να τα παραγάγουν: Ορισμοί 3 και 4 στο τέταρτο μέρος της *Ηθικής*: Περί ανθρώπινης δουλείας. (Spinoza B. d., 2009, σ. 348)

Ευκλείδη. Άρα κάθε τι ενικό στην φύση επηρεάζεται και ενεργεί βάσει εξωτερικών αιτίων που ανάγονται με την σειρά τους στα κατηγορήματα και τους τρόπους του Θεού. Άρα, πέρα από το Θεό τίποτα δεν είναι ουσιαστικά ελεύθερο, με την έννοια ότι δεν αποτελεί αυταίτιο, άρα και *δεν ενέχει την ύπαρξη* (δηλαδή δεν εξηγείται αναφορικά με δικά του κατηγορήματα και μόνον – Πρόταση 24 (Spinoza B. d., 2009, σ. 115). Το ακριβώς αντίθετο ισχύει για τον Θεό, καθώς *η ύπαρξή του συνεπάγεται την ουσία του* και αντιστρόφως. Άρα το να γνωρίζουμε ότι ο Θεός υπάρχει είναι το ίδιο με το να γνωρίζουμε ποια είναι τα κατηγορήματά του και αντιστρόφως. Η **ύπαρξη** - όπως και η **ελευθερία** - λοιπόν του Θεού ενέχει την *εμμένειά* του, ή αλλιώς, το γεγονός ότι αποτελεί *αυταίτιο*.¹⁸

Ο Σπινόζα υποστηρίζει ότι στην φύση κάθε ον συλλαμβάνεται υπό κάποιο κατηγορήμα και όσο περισσότερη πραγματικότητα έχει ή είναι, τόσο περισσότερα κατηγορήματα κατέχει, που εκφράζουν αναγκαιότητα, δηλαδή *αιωνιότητα* και *άπειρία*. Και αφού ο Θεός δείχτηκε ότι υπάρχει αναγκαία και είναι απολύτως άπειρος, συνεπάγεται πως σύγκειται από **άπειρα κατηγορήματα**, καθένα εκ των οποίων εκφράζει μια συγκεκριμένη αιώνια και άπειρη ουσία. Η συλλογιστική αυτή λοιπόν φτάνει στο σημείο να αποδείξει τον εισαγωγικό ορισμό 6 περί του τι είναι Θεός και που καταγράψαμε στο προηγούμενο εδάφιο. Ο Θεός λοιπόν ως αναγκαία ύπαρξη, ορίζεται πλέον μέσω απόδειξης:

«Μ 1^ο , Π 11: Ο Θεός ήτοι μια υπόσταση συγκείμενη από άπειρα κατηγορήματα καθένα εκ των οποίων εκφράζει μια άπειρη και αιώνια ουσία, υπάρχει **αναγκαία**.»

Η έννοια της ελευθερίας του Θεού ωστόσο δεν δύναται να νοηθεί όπως όταν αυτή αποδίδεται στους ανθρώπους, δηλαδή ως εκούσια.¹⁹ Για τον Σπινόζα κανένας όρος αποδιδόμενος στον Θεό δεν μπορεί να νοηματοδοτείται ανθρωπομορφικά, καθώς αυτό αποτελεί *α-νοησία*.²⁰ Ο Θεός πράττει ελεύθερα επειδή πράττει αναγκαία με την υπάρχουσα τάξη και αυτό συνεπάγεται απόλυτη αναγκαιότητα, δηλαδή απόλυτη ελευθερία. Όχι όμως με καταναγκασμό.²¹ Ενεργεί σύμφωνα με την αναγκαιότητα και την ελευθερία της φύσης του (Στυλιανού, Ο Θεός του Σπινόζα, 2012, σ. 349).

¹⁸ Για περισσότερα σχετικά με την σχέση ύπαρξης και εμμένειας του Θεού βλέπε: (Macherey, 2023, σσ. 123-159)

¹⁹ Ο Σπινόζα φυσικά πίστευε πως η ιδέα περί εκούσιας ελευθερίας του ανθρώπου αποτελεί μια πλάνη της ανθρώπινης φαντασίας. Το συγκεκριμένο ζήτημα όμως θα αναλυθεί εκτενώς στο επόμενο κεφάλαιο.

²⁰ Δηλαδή απόδοση άνευ νοήματος.

²¹ Περί της *Δύναμης* του Θεού και το τι αυτή σημαίνει και ποια η σχέση της με την **εξουσία** (*potestas*) και την *βούληση*, βλέπε: περιγραφή της έννοιας «Δύναμη» στο (Deleuze, 1996, σ. 91).

Για τον Σπινόζα λοιπόν «ο Θεός δεν πράττει από ελευθερία βούλησης (M 1^ο, Π 32, Πόρισμα 1)» (Spinoza B. d., 2009, σ. 124), καθώς η βούληση και ο νους σχετίζονται με την φύση του Θεού όπως και όλα τα άλλα φυσικά πράγματα που καθορίζονται από αυτόν να υπάρχουν και να πράττουν με συγκεκριμένο τρόπο. Διότι η βούληση, όπως και κάθε τι, χρειάζεται ένα αίτιο που να την καθορίζει να υπάρχει και να πράττει με συγκεκριμένο τρόπο και αυτό τελικά ανάγεται στον Θεό. Άρα δεν μπορεί να υποθεθεί ότι η βούληση ανήκει στην φύση του θεού, περισσότερο από τα υπόλοιπα φυσικά πράγματα, αλλά ότι και αυτή έπεται από την αναγκαιότητα της θεϊκής φύσης. Έτσι η σκέψη του Σπινόζα οδηγείται και στο επόμενο συμπέρασμα:

«M 1^ο, Π 33 : Τα πράγματα δεν θα μπορούσαν να παραχθούν από τον Θεό με κανέναν άλλο τρόπο και με καμία άλλη τάξη, παρά όπως παράχθηκαν»

Όλα λοιπόν προήλθαν αναγκαία από τη δεδομένη φύση του Θεού και καθορίστηκαν να υπάρχουν και να πράττουν με συγκεκριμένο τρόπο (M 1^ο, Π 29). Εάν η τάξη της Φύσης ήταν άλλη, τότε και η φύση του Θεού θα μπορούσε να είναι άλλη και επομένως κατά τον ορισμό του Θεού (M 1^ο, Π 11) θα έπρεπε να υπάρχει επίσης αναγκαία, δηλαδή να υπάρχουν δύο ή περισσότεροι Θεοί, πράγμα άτοπο βάσει του μονισμού και της μοναδικότητας της υπόστασης που αναλύθηκε προηγουμένως. Άρα ο Θεός δεν έχει απειρία δυνατοτήτων, δηλαδή δεν μπορεί να παράγει κάτι διαφορετικό από το όντως υπαρκτό. Βάσει της απόλυτης αναγκαιότητας και **τελειότητας** της φύσης του, παράγει τα πράγματα όπως ακριβώς αυτά υπάρχουν.

Ο Σπινόζα υποστηρίζει πως τα πράγματα έχουν παραχθεί από τον Θεό με την ύψιστη τελειότητα, καθώς έχουν προέλθει αναγκαία από μια δεδομένη τελειότητα φύση. Αυτό το συμπέρασμα δεν αποδίδει περιορισμό ή ατέλεια στον Θεό, τουναντίον η τελειότητα του Θεού οδήγησε στην βεβαίωση ότι αυτός πράττει αναγκαία και δεν θα μπορούσε να είχε παράγει και παραχθεί με κάποια άλλη τάξη. Ακόμη όμως και να αποδοθεί βούληση στον Θεό, πάλι έπεται ότι αυτός δεν θα μπορούσε να έχει κάνει κάτι διαφορετικό. Καθώς οι αποφάσεις κυρώθηκαν ανέκαθεν από τον ίδιο (αλλιώς αυτός δεν θα ήταν πρωτογενές αίτιο και θα του αποδιδόταν μια ατέλεια, πράγμα άτοπο) και καθώς δεν υπάρχει «πότε», «πριν» ή «μετά» για το αιώνιο, έπεται ότι ο Θεός δεν θα μπορούσε ποτέ να αποφασίσει κάτι άλλο αφού δεν μπορεί να είναι πριν από τις αποφάσεις του, ούτε μπορεί να είναι χωρίς αυτές. Αν ο Θεός μπορούσε να παράξει μια άλλη Φύση, τότε παραδεχόμαστε ότι μπορεί να μεταβάλλει τις αποφάσεις του, άρα και τον νου και την βούλησή του. Καθώς όμως νους και βούληση, δεν μπορούν παρά να

είναι εν ενεργεία και όχι εν δυνάμει και δεν μπορούν να διακριθούν από την ουσία του, έπεται ότι άλλος νους και βούληση θα σήμαινε αλλαγή της ουσίας του, πράγμα άτοπο λόγω της τελειότητάς του.

Για τον Σπινόζα λοιπόν τα πράγματα εξαρτώνται από την δύναμη του θεού και δεν θα μπορούσαν να είναι αλλιώς, καθώς η βούληση του Θεού δεν θα μπορούσε να είναι αλλιώς λόγω της τελειότητάς του. Παράλληλα υποστηρίζει πως ο Θεός *δεν πράττει υπό τον γνώμονα του αγαθού* καθώς αυτό θα σήμαινε πως υπάρχει κάτι έξω από αυτόν που το προσέχει σαν πρότυπο ή στοχεύει σε αυτό σαν σκοπό, πράγμα που δηλώνει την υποταγή του Θεού στη μοίρα. Ο Θεός όμως είναι το πρώτο ελεύθερο αίτιο, τόσο της ουσίας όσο και της ύπαρξης των πραγμάτων (M 1^ο, Π 25), άρα και εδώ καταλήγουμε σε άτοπο.

Η αντίληψη αυτή του Θεού εκβάλλει σε μια *οντολογία της δύναμης*, καθώς η δύναμη του θεού είναι η ίδια η ουσία του (Matheron, 2020, pp. 14-26) & (Στυλιανού, Ο Θεός του Σπινόζα, 2012, σ. 350) και γι αυτό, επαναλαμβάνουμε ότι ο θεός δεν αποτελεί μόνο αιτία της ύπαρξης των πραγμάτων αλλά και της ουσίας τους (M 1^ο, Π 25). Κάθε λοιπόν πράγμα μπορεί να εννοηθεί πλήρως είτε υπάρχει είτε όχι, ενώ η αρχή της ύπαρξής τους και η διατήρησή της δεν μπορεί να συναχθεί από τον ορισμό τους, καθώς η ουσία τους παραμένει η ίδια από τότε που δεν υπήρχαν ακόμη. Χρειάζονται λοιπόν την ίδια δύναμη για να ξεκινήσουν να υπάρχουν με αυτήν που χρειάζονται για να εξακολουθούν να υπάρχουν. Άρα η δύναμη με την οποία υπάρχουν και ενεργούν τα φυσικά πράγματα είναι η ίδια αιώνια δύναμη του θεού. Αν όμως ο Θεός νοηθεί σαν διακριτός δημιουργός, χάνεται η δυνατότητα απόδοσης απεριόριστης δύναμης σε αυτόν καθώς αυτή είναι πλέον περιορισμένη από λογικές αναγκαιότητες.²²

Ο Θεός – Φύση λοιπόν πράττει και δημιουργεί ελεύθερα επειδή πράττει αναγκαία και είναι ελεύθερος επειδή αυτοκαθορίζεται, όχι από αυθαίρετη επιλογή (δηλαδή εκούσια ελευθερία) αλλά από την τελειότητά του. Τα φυσικά πράγματα (υπαρκτά όντα) από την άλλη, αποτελούν πεπερασμένους τρόπους (τροποποιήσεις)²³ του θεού και τον εκφράζουν.²⁴ Τα πράγματα δηλαδή δεν συναπαρτίζουν τον θεό αλλά τον εκφράζουν στα άπειρα κατηγορήματά του. Η **βούληση** τους λοιπόν είναι μονάχα ένας τρόπος του σκέπτεσθαι και ως εκ τούτου

²² Αν ο Θεός είναι απολύτως ελεύθερος να δημιουργήσει τον κόσμο από τον αυθαίρετο συνδυασμό οποιωνδήποτε κατηγορημάτων επιλέξει ο ίδιος, τότε δεν υπάρχει δυνατότητα καθαρής λογικής ανάλυσής του, καθώς το λογικά αναγκαίο και το ενδεχομενικό δεν μπορούν να διακριθούν πλέον. Αν από την άλλη δεν δεχθούμε την απόλυτη ελευθερία του, τότε περιορίζουμε την δύναμή του.

²³ Ο Σπινόζα κάνει διάκριση μεταξύ «άπειρων» και «πεπερασμένων» τρόπων. Στην παρούσα εργασία η εν λόγω διάκριση δεν αναλύεται επαρκώς και εκτενώς. Εάν ο αναγνώστης επιθυμεί να κατανοήσει καλύτερα την διαφορά τους μπορεί να ανατρέξει στο: (Macherey, 2023, σ. 198 & 206)

²⁴ Για μια σύντομη ανάλυση σχετικά με τον ρόλο και την σπουδαιότητα της «έκφρασης» στην *Ηθική*, βλέπε: (Deleuze, 2002, σσ. 13-25).

καθορίζεται από μια επ' άπειρον αιτιακή αλυσίδα. Καθ ότι λοιπόν η βούληση εκφράζει έναν τρόπο της ουσίας του άπειρου κατηγορήματος του σκέπτεσθαι, καθορίζεται από τον Θεό, καθώς αυτός είναι η απόλυτη άπειρη αιτιακή υπόσταση. Άρα: «Μ 1^ο , Π 32: Η βούληση δεν μπορεί να κληθεί ελεύθερο αίτιο, αλλά μονάχα αναγκαίο»

5. Εμμενής Αιτιότητα και η κριτική στην Τελεολογία

Στην Πρόταση 29, που παρατέθηκε προηγουμένως, υποστηρίχτηκε και αποδείχθηκε ότι το «ενδεχόμενο-δυνατό» δεν υπάρχει και ότι λέγεται έτσι επειδή δεν γνωρίζουμε την αιτία του ή την αντίφασή του. Καθώς ο Θεός υπάρχει υπό μια **ελεύθερη αναγκαιότητα** και ότι είναι, είναι στον Θεό, τότε έπεται ότι τίποτε δεν μπορεί να χαρακτηριστεί ως ενδεχομενικό. Ο Θεός δεν μπορεί να χαρακτηριστεί ενδεχόμενος, άρα ούτε και οι τρόποι της Θεϊκής φύσης, καθώς και αυτή ενεργεί καθορισμένα και με συγκεκριμένο τρόπο. Ο Θεός όμως δεν είναι μονάχα αίτιο των τρόπων που υπάρχουν, αλλά και όσων δύναται να υπάρξουν και να πράξουν κάτι, γιατί αλλιώς θα ήταν αδύνατο να καθορίσουν τον εαυτό τους. (Μ 1^ο , Π 26)

Ο Σπινόζα λοιπόν μιλάει για **φύουσα Φύση** (*Natura Naturans*): αυτή που είναι αυταίτιο, δηλαδή τα κατηγορήματα που εκφράζουν μια αιώνια και άπειρη ουσία, τουτέστιν τον Θεό, το αναγκαία ελεύθερο αίτιο·(Μ 1^ο , Π 11) και μιλάει για **φύομενη Φύση** (*Natura Naturata*): Κάθε τι που έπεται από την αναγκαιότητα της Φύσης του Θεού, δηλαδή από τους τρόπους των κατηγορημάτων του Θεού καθώς αυτά είναι στον Θεό και δεν μπορούν να συλληφθούν έξω από αυτόν.(Μ 1^ο , Π 15) , (Hampshire, 2013, σ. 77) , (Carlisle, 2021, σ. 90)

Στην φιλοσοφία του Σπινόζα η *ελευθερία* υπάρχει πάντα υπό αναγκαίους προσδιορισμούς και καθορισμούς και έτσι αποτελεί στην ουσία *ελεύθερη αναγκαιότητα*. Άρα η απόλυτη ελευθερία προϋποθέτει τέλεια γνώση της αναγκαιότητας, γνώση που την κατέχει μόνο ο Θεός. (Στυλιανού, Ο Θεός του Σπινόζα, 2012, σ. 351)

Ο Θεός του Σπινόζα «υπάρχει αναγκαία· είναι μοναδικός· είναι και ενεργεί από μόνη την αναγκαιότητα της φύσης του· είναι ελεύθερο αίτιο όλων των πραγμάτων υπό την έννοια ότι τα πάντα είναι και εξαρτώνται από αυτόν έτσι ώστε να μην μπορούν, ούτε να είναι, ούτε να νοηθούν χωρίς αυτόν· τέλος τα πάντα έχουν προκαθοριστεί από τον Θεό, όχι μεν από την ελευθερία της βούλησης, ήτοι την απόλυτη ευαρέσκεια, αλλά από την απόλυτη φύση, ήτοι την άπειρη δύναμη του Θεού» (Spinoza B. d., 2009, σσ. 131-132).

Ο Σπινόζα θεωρεί πως οι άνθρωποι διακατέχονται από την πλάνη του να θεωρούν πως τα πάντα ενεργούν όπως αυτοί, για έναν τελικό σκοπό· κατ' επέκταση πως ο ίδιος ο Θεός διευθύνει τα πάντα προς κάποιον τελικό σκοπό. Η αιτία για την οποία οι περισσότεροι πιστεύουν πρόθυμα σε αυτήν την προκατάληψη, κατά τον Σπινόζα, ανάγεται στην φύση του ανθρώπινου πνεύματος. Όλοι γεννόμεστε με άγνοια των αιτίων των πραγμάτων, ενώ παράλληλα έχουμε συνείδηση του ότι επιζητούμε το όφελός μας στην ζωή. (Spinoza B. d., 2009, σ. 241) Από αυτά τα δύο έπεται ότι, καθώς έχουμε γνώση και συνείδηση των βουλημάτων μας, έχουμε και την γνώμη ότι είμαστε ελεύθεροι, χωρίς όμως να αναρωτηθούμε γιατί έχουμε αυτά τα βουλήματα. Επιπλέον ενεργούμε πάντα για έναν τελικό σκοπό, δηλαδή το όφελος από τα βουλήματά μας, πράγμα από το οποίο προκύπτει ότι προσδοκούμε μονάχα να μάθουμε τους σκοπούς των πραγμάτων, καθώς αυτό μας ανακουφίζει.

Καθώς οι άνθρωποι θέλουν να μάθουν, αδυνατώντας να πληροφορηθούν από κάτι το εξωτερικό, στρέφονται στον εαυτό τους προκειμένου να αναζητήσουν απαντήσεις, αναλογιζόμενοι τους τελικούς σκοπούς από τους οποίους καθορίζονται συνήθως οι ίδιοι σε παρόμοιες καταστάσεις. Έτσι όμως κάνουν προβολή της ιδιοσυγκρασίας τους πάνω στον εξωτερικό κόσμο και τον ερμηνεύουν ανάλογα. Κατόπιν ανακαλύπτουν στον εαυτό τους, ικανότητες και ιδιότητες και στην φύση, μέσα και εφόδια για να εξυπηρετούν τις ανάγκες τους. Θεώρησαν λοιπόν εσφαλμένα ότι όλα αυτά τα έτοιμα πράγματα τα παρασκεύασε ο Θεός, προικισμένος με «ανθρώπινη» ελευθερία, προς ικανοποίηση των αναγκών τους και δεν κατάλαβαν ότι έγιναν από μόνα τους.

Καθώς οι άνθρωποι δεν γνώριζαν την ιδιοσυγκρασία (*ingenium*) του Θεού, ή των θεών, τους έκριναν με βάση την δική τους και θεωρώντας πως οι θεοί τους προσφέρουν διευθύνοντας την φύση προς όφελός τους, άρχισαν να τους λατρεύουν με διάφορους τρόπους που πάλι διαμορφώθηκαν από την ιδιοσυγκρασία και το πολιτισμικό τους πλαίσιο (Spinoza B. d., 2009, p. 134). Ο σκοπός τους ήταν οι θεοί να συνεχίσουν να τους παρέχουν για να ικανοποιούνται οι επιθυμίες και ανάγκες τους. Έτσι αυτή η πλάνη μετατράπηκε σε *δεισιδαιμονία*, μια ανέλπιδη προσπάθεια να δειχθεί ότι τίποτα στην φύση δεν είναι μάταιο, δηλαδή τίποτα που να μην είναι προς όφελος των ανθρώπινων αναγκών. Επειδή όμως στην φύση συμβαίνουν πολλά που είναι και δυσάρεστα και προκύπτουν αδιακρίτως σε ευσεβείς και ασεβείς, αντί να τους οδηγήσουν σε αναθεώρηση των προκαταλήψεών τους, τους οδήγησαν στο συμπέρασμα ότι οι αμαρτίες τους και η επικείμενη θεϊκή οργή είναι η αιτία. Παράλληλα πίστεψαν στην μυστηριώδη *θεία κρίση* που υπερβαίνει αυτή των ανθρώπων· μια προκατάληψη που αφαιρεί θεωρητικά την δυνατότητα στους ανθρώπους εύρεσης και γνώσης

της αλήθειας. Η έλλειψη επιχειρηματολογίας, λοιπόν, οδήγησε όλες τις θεολογικές διδασκαλίες στην απαγωγή εις την άγνοια, δηλαδή στην μυστηριώδη βούληση του Θεού.

Ο Σπινόζα, με αυτήν την συλλογιστική υποστηρίζει ότι η φύση και οι εξωτερικές (από τους ανθρώπους) αιτίες, δεν δρουν βάση προϋπάρχοντος σχεδίου και δεν επιτελούν σκοπούς (ή αλλιώς τελικά αίτια), άρα δεν υπάρχει καμία **Τελεολογία**.²⁵ Το πραγματικό λοιπόν είναι νοητό και κατανοήσιμο χωρίς να υφίσταται οντολογικά κάποιο υπερβατικό νόημα ή έξωθεν σκοπός· η αναγκαιότητα αποτελεί αυτοσκοπό, καθώς δεν έχει άλλο σκοπό από τον εαυτό της (Spinoza B. d., 2009, σσ. 131-142). Δηλαδή τα πάντα στη φύση βαίνουν με κάποια αιώνια αναγκαιότητα και ύψιστη τελειότητα (Spinoza B. d., 2009, σ. 136). Η σπινοζική **αναγκαιοκρατία-αιτιοκρατία-Ντετερμινισμός**²⁶ είναι απόλυτη από μεταφυσική ή οντολογική άποψη, ενώ δεν συνοδεύεται από απολύτως καμία τελεολογία, άρα δεν καταλήγει να είναι κάποιου είδους *μοίρα* ή *πεπρωμένο* για τους ανθρώπους.²⁷

Ο Σπινόζα κατηγορεί την τελεολογία ότι καθιστά αυτό που στην πραγματικότητα είναι αίτιο ως αποτέλεσμα, αυτό δηλαδή που είναι φύσει πρότερο το καθιστά ύστερο, «αναποδογυρίζοντάς» την. Αυτό συμβαίνει για έναν ακόμη λόγο, επειδή το άμεσα παραγόμενο από τον Θεό (δηλαδή οι άπειροι τρόποι)²⁸ είναι και το τελειότερο²⁹ και το πιο μακρινό, το πιο ατελές. Αν λοιπόν τα παραγόμενα από τον Θεό πράγματα είχαν σκοπούς, τότε τα έσχατα θα ήταν και τα τελειότερα, πράγμα που τελικά, οδηγεί σε αντίφαση βάση της σπινοζικής οντολογίας. Ακόμη όμως και στα πλαίσια των μονοθεϊστικών θρησκειών, αίρει την τελειότητα του Θεού: Καθώς αυτός ενεργεί προς έναν τελικό σκοπό, σημαίνει πως θέλει κάτι που στερείται.³⁰

²⁵ Ορισμός Τελεολογίας, βλέπε: (University of Cambridge, 2011, σ. 1123).

²⁶ Ορισμός Ντετερμινισμού, βλέπε: (Psillos, 2007, σ. 67) και (University of Cambridge, 2011, σ. 810). Ωστόσο για την φιλοσοφία του Σπινόζα είναι πιθανών καλύτερο το να προτιμάμε τον όρο «εμμενής αιτιότητα», καθώς ο όρος «ντετερμινισμός» αποτελεί μια ευρύτερη φιλοσοφική κατηγορία, η οποία δεν αντιστοιχεί σε μια συγκεκριμένη φιλοσοφική θέση. Αντίθετα αντιστοιχεί σε ένα σύνολο συγγενικών μεταξύ τους θέσεων, οι οποίες όμως διαφέρουν εν μέρει μεταξύ τους.

²⁷ Για μια πολύ καλή ανάλυση της κριτικής του Σπινόζα στην Τελεολογία, βλέπε: (Macherey, 2023, σσ. 242-300).

²⁸ Όπως αναφέρθηκε και σε προηγούμενη υποσημείωση, για ανάλυση της διάκρισης μεταξύ «άπειρων» και «πεπερασμένων» τρόπων, βλέπε: (Macherey, 2023, σ. 198 & 206).

²⁹ Αυτό αναδεικνύεται από τις Προτάσεις 21, 22 και 23 στην *Ηθική* (Spinoza B. d., 2009, σσ. 112-114)

³⁰ Ωστόσο το τελευταίο αυτό συμπέρασμα εξαρτάται και από τον τρόπο με τον οποίο οι θεολόγοι ερμηνεύουν την σχέση του Θεού με ό,τι θεωρούν ως «σκοπό» του. Περεταίρω ανάλυση όμως του εν λόγω ζητήματος ξεφεύγει από τα πλαίσια και τον στόχο της παρούσας εργασίας.

[III] Η Σπινοζική Ανθρωπολογία

6. Ανθρώπινο Πνεύμα και Σώμα

Στο δεύτερο μέρος της *Ηθικής* ο Σπινόζα πραγματεύεται την προέλευση και την φύση του ανθρώπινου πνεύματος. Παραμένοντας συνεπής ως προς την γεωμετρική του μέθοδο, εκκινεί πάλι από ένα σύνολο ορισμών και αξιωμάτων τα οποία και χρησιμοποιεί για να παράγει Προτάσεις, Πορίσματα και γενικότερα φιλοσοφικά συμπεράσματα. Ορίζει σαν **Σώμα** έναν Τρόπο που εκφράζει με συγκεκριμένο και καθορισμένο τρόπο την ουσία του Θεού ως εκτατό πράγμα. Ορίζει την **Ουσία** όπως ορίστηκε παραπάνω, σε σχόλιο του 1^{ου} κεφαλαίου, ενώ **Ιδέα** εννοεί ένα *εννοήμα*³¹ που σχηματίζει το Πνεύμα καθόσον είναι σκεπτόμενο πράγμα. **Ενικά πράγματα** είναι όλα όσα είναι πεπερασμένα και έχουν καθορισμένη ύπαρξη. Κάθε ενικό πράγμα μπορεί να είναι αποτέλεσμα συνέργειας πολλών άλλων *ατόμων*³² και τότε όλα αυτά μαζί θεωρούνται ως ένα αίτιο – ενικό πράγμα.³³

Βάση της σπινοζικής θέσης ότι διακριτή υπόσταση είναι μόνο ο Θεός/Φύση, συνεπάγεται ότι η ανθρώπινη *ουσία* δεν ανήκει στο *είναι* της υπόστασης – M 2^ο, Π 10· αντίθετα αυτή αποτελεί μόνο μέρους *τροποποίησης*³⁴ των κατηγορημάτων του Θεού/Φύσης.³⁵ Άρα «το **ανθρώπινο πνεύμα** είναι ένα μέρος του άπειρου νου του Θεού: M 2^ο, Π 11, Πόρισμα», δηλαδή ένας εν ενεργεία τρόπος της σκέψης. Παράλληλα το «αντικείμενο της συνιστώσας το ανθρώπινο Πνεύμα ιδέας, είναι το **ανθρώπινο σώμα**: M 2^ο, Π 13», δηλαδή ένας εν ενεργεία τρόπος της έκτασης. Το σώμα λοιπόν είναι *το αντικείμενο* του πνεύματος, αλλά και το πνεύμα είναι η ίδια *η ιδέα ή η γνώση* του σώματος.

³¹ «**Εννόημα**» (*conceptum*) ορίζεται ως ένα ενέργημα του Πνεύματος. Πρακτικά, το να ενέχει ένα πράγμα το εννόημα ενός άλλου, είναι το ίδιο με το να πούμε ότι το πρώτο δεν μπορεί να είναι, ούτε **συλληφθεί** (*concipi*) χωρίς το δεύτερο. Για παράδειγμα η ιδέα του τριγώνου δεν μπορεί να είναι, ούτε να συλληφθεί χωρίς το εννόημα του ότι οι τρεις του γωνίες είναι 180 μοίρες. Σε αντιδιαστολή ορίζει την «**αντίληψη**» ως κάτι εξωγενές από το οποίο το Πνεύμα πάσχει. Επίσης ξεκαθαρίζεται στο σχόλιο της πρότασης 48, μέρος 2, ότι ιδέες δεν είναι εικόνες σαν αυτές που βλέπουμε ή που φανταζόμαστε, αλλά εννοήματα της σκέψης.

³² «**Άτομο**» εδώ εννοείται ένα διαιρετό και οργανωμένο σύνολο εκτατών *μερών* (τα οποία δεν έχουν δική τους ουσία, αλλά ορίζονται αποκλειστικά από την εξωτερική αιτιοκρατία τους) που πραγματώνουν προσωρινά μια σχέση κίνησης και ηρεμίας, μέσα στην οποία εκφράζεται η ουσία του τρόπου. Άτομο δηλαδή είναι μια πολύπλοκη οργάνωση του υπαρκτού τρόπου σ' ένα οποιοδήποτε κατηγορημα (Deleuze, 1996, σσ. 81-83). Ως άτομο μπορεί να νοηθεί και ένας άνθρωπος ή και ολόκληρη η Φύση (σχόλιο μετά το λήμμα 7, πρόταση 13, μέρος 2).

³³ Ορισμοί στο (Spinoza B. d., 2009, σσ. 145-146)

³⁴ Περί «*Τρόπου*» βλέπε στο 2^ο κεφάλαιο της εργασίας αυτής.

³⁵ Η ουσία του ανθρώπου δηλαδή δεν ενέχει αναγκαία την ύπαρξη (Αξίωμα 1, Μέρος 2), όπως αναφέρθηκε στον ορισμό της ουσίας της υπόστασης στο κεφάλαιο 1, καθ' ότι άνθρωπος είναι απλώς μια επί μέρους τροποποίηση αυτής και μπορεί να υπάρξει ή και να μην υπάρξει.

«Πνεύμα και σώμα είναι ένα και το αυτό *Άτομο* που συλλαμβάνεται άλλοτε υπό το κατηγορημα της Σκέψης και άλλοτε υπό το κατηγορημα της Έκτασης» (Σχόλιο, Π 21, M 2^ο).

Το ατομικό ανθρώπινο πνεύμα συνίσταται από ένα σύνολο ιδεών (M 2^ο, Π 15) των οποίων τα αντικείμενα (*ideata*) είναι οι καταστάσεις του ατομικού ανθρώπινου σώματος, ως πεπερασμένος τρόπος της έκτασης. Και αντίστροφα, το ανθρώπινο σώμα αλληλεπιδρά με εξωτερικά σώματα και επηρεάζεται από αυτά· οι επιρροές δε αυτές αντανακλώνται ως ιδέες του σώματος, οι οποίες συνιστούν το ανθρώπινο πνεύμα. Άρα πνεύμα είναι η εντός ιδέας έκφραση των διαδοχικών καταστάσεων του σώματος. Η αιτιακή αλυσίδα των επηρεασμών του σώματος καθώς και αυτή των καταστάσεων του πνεύματος υφίστανται αναγκαία χωρίς όμως να υπάρχει αιτιακή συσχέτιση μεταξύ τους. Κάθε σωματική μεταβολή λοιπόν, είναι και μια πνευματική μεταβολή και αντιστρόφως. (Hampshire, 2013, σ. 110)

Ένα Άτομο ή ένα σύνολο ατόμων διαφορετικής φύσης που συνθέτουν ένα ενικό πράγμα, όπως είναι ένα ανθρώπινο σώμα, μπορεί να επηρεάζει και να επηρεάζεται από τα εξωτερικά σώματα με πολλούς τρόπους, χωρίς όμως να μεταβάλλεται ολοκληρωτικά, δηλαδή να μετασχηματίζεται η φύση του (M 2^ο, Π 13, Λήμμα 7). Μάλιστα το ανθρώπινο σώμα για να συντηρηθεί και να αναγεννάτε συνεχώς, έχει ανάγκη από πολλά άλλα σώματα.³⁶ Και καθώς το ανθρώπινο σώμα αλληλεπιδρά ολοένα και περισσότερο, παράλληλα το πνεύμα αντιλαμβάνεται πλείστα και αντιστρόφως. Άρα πνεύμα και σώμα διευρύνονται και αναπτύσσονται παράλληλα.

Καθώς το ανθρώπινο σώμα αλληλεπιδρά με εξωτερικά σώματα, οι τρόποι της επιρροής στο ανθρώπινο σώμα έπονται από την φύση όλων των συμμετεχόντων σωμάτων (Αξίωμα, μετά το Πόρισμα Λήμματος 3, Π 13, M 2^ο). Καθώς λοιπόν η γνώση του αποτελέσματος εξαρτάται από την γνώση των αιτιών (M 1^ο, Αξίωμα 4), συνεπάγεται πως η παράλληλη ιδέα του τρόπου της επιρροής αυτής που σχηματίζεται στο πνεύμα, ενέχει την φύση της ιδέας όλων των αλληλεπιδρώντων σωμάτων (M 2^ο, Π 16 μαζί με τα πορίσματα). Άρα για τον Σπινόζα το ανθρώπινο πνεύμα δύναται να αντιληφθεί τόσο την φύση του σώματος του, όσο και την φύση πολλών άλλων σωμάτων, σχηματίζοντας όμως για αυτά, ιδέες, που δηλώνουν περισσότερο την κατάσταση του δικού του σώματος παρά αυτήν των εξωτερικών σωμάτων. Αυτές οι ιδέες μάλιστα μπορούν να παραμείνουν εν ενεργεία και το πνεύμα να τις ενατενίζει, ακόμη και όταν τα εξωτερικά σώματα δεν θα είναι πλέον παρόντα.

³⁶ Βλέπε Αιτήματα, μέρος 2^ο (Spinoza B. d., 2009, σ. 173).

Οι ιδέες που αναπαριστούν τα εξωτερικά σώματα που επηρέασαν στο παρελθόν το ανθρώπινο σώμα και παραμένουν σαν να ήταν αυτά παρόντα, καλούνται από τον Σπινόζα, **εικόνες** [*imagines*] και καθώς το ανθρώπινο πνεύμα τις ενατενίζει, αυτό **φαντάζεται** [*imaginari*]. Καθώς λοιπόν αυτές οι φανταστικές παραστάσεις επηρεάζουν συναισθηματικά τον άνθρωπο σαν να ήταν παρούσες, αυτός **πλανάται**,³⁷ όχι λόγω της φαντασίας του επί των εικόνων καθ'αυτών, αλλά στερούμενος την ικανότητα αντίληψης ότι τα σώματα που αναπαριστούν, δεν υπάρχουν πια. Αν η φαντασία επί των εικόνων δεν συνοδευόταν από αυτήν την αδυναμία, τότε θα εξαρτιόταν μόνο από την φύση του πνεύματος, θα ήταν ελεύθερη και θα γινόταν αντιληπτή ως μια αρετή του· Ωστόσο ακριβώς επειδή δεν είναι έτσι, αποτελεί κατά τον Σπινόζα μια «κακία»³⁸ (Σχόλιο Π 17, Μ 2^ο).

Με βάση τα παραπάνω προσδιορίζεται και η **μνήμη** η οποία είναι μια αλληλουχία ιδεών που ενέχουν την φύση εξωτερικών πραγμάτων (χωρίς όμως να την εξηγούν αιτιακά), η οποία γίνεται στο πνεύμα σύμφωνα με την τάξη και την *αλληλουχία των επηρεασμών του ανθρώπινου σώματος*. Η μνήμη λοιπόν αποτελεί μια *εμπειρική συνήθεια* που σε αρκετές περιπτώσεις συνδέει εικόνες εξωτερικών πραγμάτων που είναι ανόμοιες.³⁹ Διαχωρίζεται μάλιστα από την τάξη της **νόησης** η οποία αποτελεί μια *λογικώς συνδεδεμένη αλληλουχία ιδεών*, με την οποία το Πνεύμα αντιλαμβάνεται τα πράγματα δια των πρώτων αιτών τους και η οποία είναι κοινή στους ανθρώπους και ανεξάρτητη της ατομικής τους εμπειρίας και συνήθειας (Σχόλιο, Π 18, Μ 2^ο).

³⁷ **Πλάνη** για τον Σπινόζα είναι μια *ψευδής ιδέα* (δηλαδή πεποιθήση) η οποία οφείλεται σε «ατελή» γνώση, δηλαδή σε πεπερασμένη εμπειρική γνώση λόγω μνήμης, η οποία είναι αποσπασμένη από μια ενιαία λογική δομή συνεκτικά συνδεδεμένων ιδεών που βασίζονται σε προφανή αξιώματα. Ωστόσο η Πλάνη είναι πάντα σχετικά – και όχι απόλυτα – ψευδής, καθώς κάθε ιδέα αποτελεί αναγκαία αντανάκλαση κάποιας τροποποίησης ενός πεπερασμένου τύπου της Φύσης. Ωστόσο το ζήτημα θα αναλυθεί περισσότερο στο επόμενο κεφάλαιο. Για περισσότερα σχετικά με τις ψευδείς ιδέες, βλέπε (Spinoza B. , Πραγματεία για τη Διόρθωση του Νου, 2002, σσ. 58-64) - §§ 66-76.

³⁸ Το ακριβή ορισμό του κακού/καλού θα τον δούμε παρακάτω στην ανάλυση των συναισθηματικών επηρεασιών.

³⁹ Για παράδειγμα αναφέρει πως αν ένας αγρότης δει ίχνη αλόγου θα πάει η σκέψη του στο αλέτρι και στο χωράφι, ενώ αν αντίθετα τα δει ένας στρατιώτης θα πάει η σκέψη του στον ιππέα και τον πόλεμο.

7. Ταιριαστές και συγκεκριμένες ιδέες

Η γνώση του κοινού νου που αποτελείται από μη λογικά συνδεδεμένες ιδέες μνήμης, όπως περιγράφηκε παραπάνω· είναι η καθημερινή εμπειρική γνώση που έχει βρει την θέση της στα παθητικά μας πνεύματα ως αποτέλεσμα επανάληψης των επηρεασμών και των τροποποιήσεων των σωμάτων μας με τον εξωτερικό κόσμο. Άρα αυτή η γνώση μπορεί να ειπωθεί και ως κοινή εμπειρική πεποίθηση. Καθώς λοιπόν το σώμα μας επηρεάζεται και τροποποιείται συνεχώς, το πνεύμα δημιουργεί παράλληλα αντιλήψεις οι οποίες αθροιστικά αντανakλούν στο πνεύμα μια σύνθετη εικόνα. Καθώς όμως το ανθρώπινο σώμα είναι περιορισμένο, το πνεύμα δεν δύναται παρά να σχηματίσει συγκεκριμένο αριθμό εικόνων και καθώς αυτός ο αριθμός αυξάνεται, οι εικόνες συγχέονται μεταξύ τους μέχρι που συγχωνεύονται πλήρως. Η σύνθετη λοιπόν εικόνα που αντανakλάται στο πνεύμα αποτελείται από ένα άπειρο, για τα δικά του δεδομένα, αριθμό ιδεών-εικόνων. Έτσι ο ανθρώπινος νους σχηματίζει Γενικές Ιδέες ή Καθολικές Έννοιες (*notion universalis*), όπως άνθρωπος, δέντρο, σπίτι κτλ, καθώς και Υπερβατικούς Όρους, όπως Ον, Πράγμα, Ζώο κτλ (Σχόλιο 1, Π 40, Μ 2^ο).

Οι παραπάνω ιδέες δεν είναι σαφείς και διακριτές, ούτε προκύπτουν από αυστηρούς και αναγκαίους ορισμούς ή λογικές αναλύσεις και γι αυτό ο Σπινόζα τις αποκαλεί **Συγκεκριμένες Ιδέες – Εικόνες** ή «**Φαντασίες**» (*imaginatioes*).⁴⁰ Είναι υποκειμενικές και στο νου διαφορετικών ανθρώπων συγκλίνουν, μόνο καθόσον συγκλίνει η εμπειρία και η αυθαίρετη ερμηνεία τους, ως αποτέλεσμα τύχης. Καθώς όμως τα ανθρώπινα σώματα έχουν παρόμοια δομή και αλληλεπιδρούν με παρόμοιους τρόπους με τα εξωτερικά σώματα, σχηματίζουν στα πνεύματα τους και παρόμοιες συγκεκριμένες ιδέες που τις αντιστοιχούμε σε λέξεις της καθημερινής γλώσσας· γι αυτό κι όλες υπάρχει η δυνατότητα ικανοποιητικής επικοινωνίας αναμεταξύ μας.⁴¹

Ωστόσο ο Σπινόζα υποστηρίζει πως καμία ιδέα ή κρίση δεν είναι ψευδής κατά απόλυτο τρόπο, δηλαδή εξεταζόμενη απομονωμένα από ένα σύστημα ιδεών και κρίσεων: «Το ψεύδος έγκειται σε μια στέρηση γνώσης την οποία ενέχουν οι αταίριαστες ιδέες, ήτοι οι ακρωτηριασμένες και συγκεκριμένες» (Μ 2^ο , Π 35). Κάθε ιδέα που σχηματίζει το πνεύμα

⁴⁰ Για μια καλή ανάλυση περί του τρόπου σχηματισμού Ιδεών της Φαντασίας βλέπε: “Ideas of Imagination” στο (University of Cambridge, 2010, σσ. 190-191).

⁴¹ Ωστόσο όταν η καθημερινή γλώσσα αναλυθεί λογικά, διαφαίνονται οι αντιφάσεις των επί μέρους λέξεων και εννοιών τους, καθώς και οι ποικίλες εικόνες πραγμάτων στις οποίες αντιστοιχούν· γι αυτό κατά τον Σπινόζα δημιουργούνται και όλες αυτές οι φιλοσοφικές διαμάχες κατά καιρούς, γιατί οι φιλόσοφοι προσπάθησαν να εξηγήσουν τα πράγματα μόνο μέσω των συγκεκριμένων εικόνων τους.

αντιστοιχεί αναγκαία (ως αποτέλεσμα του μονισμού της υπόστασης) σε μια επί μέρους τροποποίηση του σώματος· δεν είναι δηλαδή μια «άψυχη» εικόνα που μπορεί να μην συνδέεται με τίποτε, άρα να είναι ψευδής. Αυτός ο συνειρμός της λέξης «ιδέα», ως κάτι το αμιγώς πνευματικό και χωρίς **συμφωνία** (*convenientia*) με κάτι το εκτατό, προέρχεται από κακή χρήση της μέσα στο σύστημα της καθημερινής γλώσσας. Άρα κάθε ιδέα, όσο ψευδής και συγκεχυμένη να είναι, αποτελεί εικόνα κάποιου αντικειμένου ή γεγονότος, άρα έχει κάποια σχετική συνοχή μέσα σε ένα σύστημα ιδεών, που όμως βρίσκεται στο επίπεδο της φαντασίας. Συγκρινόμενη όμως με ένα ανώτερο και πιο συνεκτικό σύστημα ιδεών περιγράφεται ως ψευδής, καθώς του είναι αταίριαστη. Δηλαδή οι ιδέες της φαντασίας, ή συγκεχυμένες ιδέες, είναι επί της ουσίας **Αταίριαστες ιδέες**.

Οι ιδέες ή εικόνες της καθημερινής εμπειρίας λοιπόν, αντιστοιχούν σε πεπερασμένους τρόπους και τις αλληλεπιδράσεις τους με τα σώματα μας και τις αισθήσεις μας και είναι αταίριαστες, συγκρινόμενες μ' ένα πλήρες και μοναδικό παραγωγικό σύστημα ιδεών που αναπαριστά πλήρως την τάξη των αιτιών στην Φύση, ή αλλιώς, την *άπειρη ιδέα του Θεού*. Άρα οι αισθήσεις και οι συνεπαγόμενες αντιλήψεις, δεν μας παρέχουν συνεκτική γνώση του εξωτερικού κόσμου (Πόρισμα Πρότασης 26, μέρος 2), του σώματος (Μ 2^ο , Π 27) ή του πνεύματος (Μ 2^ο , Π 29) μας· αναπαριστούν τις αλληλεπιδράσεις στο φαντασιακό, αλλά όχι τα αίτια τους.

Στην αρχή του 2^{ου} μέρους δίνεται και ο ορισμός της **Ταιριαστής ιδέας**: «...Μια ιδέα που, καθόσον θεωρείται στον εαυτό της χωρίς συσχέτιση με το αντικείμενο, έχει όλες τις ιδιότητες ή τις ενδογενείς⁴² παρωνυμίες της *αληθούς ιδέας*». Στο σχόλιο της Πρότασης 29 μάλιστα υποστηρίζει πως το Πνεύμα έχει αταίριαστη γνώση όταν αντιλαμβάνεται τα τυχαία πράγματα που συναντά, σύμφωνα με την κοινή τάξη της φύσης, όταν δηλαδή καθορίζεται *εξωτερικά*· όχι όμως όταν καθορίζεται *εσωτερικά*, δηλαδή όταν ενατενίζει πράγματα κατανοώντας τις μεταξύ τους συμφωνίες, διαφορές και αντιμαχίες.⁴³ Θα δούμε αμέσως τι σημαίνει αυτό:

Ο Σπινόζα αποδεικνύει στο Λήμμα 2 μετά την Πρόταση 13 ότι όλα τα σώματα «συμφωνούν σε ορισμένα», δηλαδή ότι έχουν κάτι το κοινό μεταξύ τους. Στην Πρόταση 37 υποστηρίζει πως αυτό «το κοινό» δεν συνιστά την *ουσία* κάποιου ενικού πράγματος που το θέτει ή το αίρει αναγκαία· άρα αυτά που είναι κοινά στα μέρη και στο όλο, μπορούν να συλληφθούν ταιριαστά ως ιδέες από το Πνεύμα. Έπεται λοιπόν πως υπάρχουν κάποιες «**Κοινές Έννοιες**»

⁴² Και εξηγεί εδώ ότι χρησιμοποιεί τον όρο «ενδογενείς», σε αντιδιαστολή με τις «εξωγενείς» ιδέες που είναι σε συμφωνία με τα ιδεατά τους, τα δηλαδή υλικά αντικείμενα στα οποία αντιστοιχούν.

⁴³ (Spinoza B. , Πραγματεία για τη Διόρθωση του Νοῦ, 2002, σ. 60) - §§ 71.

(*notiones communes*) σε όλους τους ανθρώπους, δηλαδή *ταιριαστές ιδέες σαφώς και διακριτώς συλλαμβανόμενες*, καθώς αναπαριστούν κάτι το λογικά αναγκαίο στο σύμπαν. Αυτές μπορούν να αποτελέσουν τις *θεμελιώδεις έννοιες* του γνήσιου λογισμού μας και αναλύοντας τες να οδηγηθούμε στην ανάπτυξη ενός συστήματος ιδιοτήτων συγκρότησης της εκτεινόμενης Φύσης – δηλαδή στην *ενοποιημένη αναγκαία-λογική επιστήμη*.

8. Τα επίπεδα της γνώσης

Στο σχόλιο 2, μετά την πρόταση 40 του Μέρους 2, ο Σπινόζα συνοψίζει τα *τρία επίπεδα της γνώσης* ή της *αντίληψης*.⁴⁴ Το πρώτο επίπεδο της γνώσης καλείται από τον Σπινόζα ως *γνώση θολή από την εμπειρία, γνώση πρώτου γένους, γνώμη ή φαντασία*.⁴⁵ Πρόκειται ουσιαστικά για την γνώση του κοινού ή την απλή καθημερινή εμπειρική πεποίθηση, που αναφέρθηκε στο προηγούμενο κεφάλαιο και αποκτά ο άνθρωπος παρατηρώντας πολλά ενικά πράγματα και σχηματίζοντας για αυτά καθολικές έννοιες με συγκεκριμένο τρόπο. Τέτοια γνώση μπορεί να αποκτηθεί και από αυτό που ο ίδιος ονομάζει «σημεία», δηλαδή λέξεις και ήχους που ακούμε και διαβάζουμε, και δια της μνήμης σχηματίζουμε για αυτά φανταστικές εικόνες. Ο Σπινόζα αποδεικνύει (M 2^o, Π 41) πως αυτή η γνώση είναι η μοναδική αιτία του ψεύδους.

Ακόμη όμως και η παθητική πρόσληψη ιδεών της φαντασίας του *όχλου (vulgus)*⁴⁶ μπορεί να γίνει αντικείμενο στοχασμού, καθώς αυτή η λέξη για τον Σπινόζα αφορά κάθε είδος πνευματικής ζωής και όχι μόνο την αυστηρή ορθολογική δραστηριότητα του νου. Όπως ειπώθηκε και στο προηγούμενο κεφάλαιο στην τελευταία παράγραφο περί κοινών εννοιών, το να αντιλαμβάνεται, να συγκροτεί εικόνες και να σχηματίζει κρίσεις κάποιος, του δημιουργεί ιδέες συγκεκριμένες μεν, αλλά και πάντα σε αντιστοιχία με επί μέρους τροποποιήσεις της Φύσης. Οι ιδέες αυτές δεν αντανakλούν την τάξη των αιτιών στην Φύση ως όλον, αλλά παρέχουν τα μέσα μετάβασης σε υψηλότερα επίπεδα γνώσης, καθώς, εκτός από τις ιδέες της φαντασίας οι άνθρωποι σχηματίζουν αναγκαία και κοινές έννοιες: κάτι που αποδείχθηκε στο λήμμα 2 της Πρότασης 13, δηλαδή ότι ορισμένα είναι κοινά σε όλα και στο όλο. Έτσι οδηγούμαστε στο δεύτερο επίπεδο της γνώσης την *γνώση δεύτερου γένους*, ή *λόγο* που πρόκειται ουσιαστικά για τις **κοινές έννοιες**: δηλαδή τις *σαφώς και διακριτώς συλλαμβανόμενες ταιριαστές ιδέες του νου, αναλυμένες μέσα σε ένα συνεκτικό σύνολο αιτιωδών σχέσεων* όπως είναι ένα μαθηματικό αξιωματικό-παραγωγικό σύστημα. Καθώς όλοι στη καθημερινή εμπειρία αποκτούμε κοινές έννοιες και ταιριαστές ιδέες, έπεται ότι διαθέτουμε και ένα *κριτήριο διάκρισης* της γνήσιας – δηλαδή λογικά αναγκαίας – γνώσης από

⁴⁴ Βλέπε: (Χριστοδούλου, 1998, σσ. 63-81) και (University of Cambridge, 2010, σσ. 150-155).

⁴⁵ Στην (Spinoza B., Πραγματεία για τη Διόρθωση του Νου, 2002) τα επίπεδα είναι *τέσσερα* καθώς το πρώτο επίπεδο χωρίζεται στα δύο: η αντίληψη εξ ακοής διακρίνεται από την αντίληψη της αόριστης εμπειρίας, βλέπε σελίδα 31, §§ 19.

⁴⁶ Έτσι ονοματίζει ο Σπινόζα τον «χύδην λαό». Θα μπορούσε κάποιος να υποθέσει ότι αναφέρεται στους «απλούς» καθημερινούς αδαείς ανθρώπους. Για περισσότερα καλό θα είναι ο αναγνώστης να ανατρέξει στο: (Balibar, Σπινόζα, ο αντι-Όργουελ. Ο φόβος των μαζών, 2010, σ. 40).

την συγκεχυμένη γνώση του πρώτου γένους.⁴⁷ Η δυνατότητα συνειδητοποίησης ότι έχουμε γνήσια γνώση, αποδεικνύεται στην Πρόταση 43 του μέρους 2:⁴⁸ «Όποιος έχει μια αληθή ιδέα ξέρει συγχρόνως ότι έχει μια αληθή ιδέα και δεν μπορεί να αμφιβάλει για την αλήθεια του πράγματος» (Spinoza B. d., 2009, σ. 206)

Προϋπόθεση της δυνατότητας ανάπτυξης μιας μεθόδου ορθού συλλογισμού αποτελεί η δυνατότητα αναγνώρισης μιας ταιριαστής ιδέας, πράγμα που με την σειρά του συνεπάγεται ότι έχουμε *ιδέες δεύτερης τάξης* ή *ιδέες ιδεών*, οι οποίες έχουν την ίδια αναγκαία σχέση με τις ιδέες της πρώτης, όπως έχουν κι αυτές με τα εκτεινόμενα πράγματα. (Hampshire, 2013, σ. 122). Μια τέτοια ιδέα δεύτερης τάξης αποτελεί την ιδέα ενός συγκεκριμένου ενικού πράγματος, αφού πρώτα αυτό αναλυθεί μέσα στο δίκτυο αιτιωδών σχέσεων της γνώσης δεύτερου είδους. Το «άμεσο» λοιπόν αναλύεται μέσω αφηρημένων σχέσεων και κατόπιν ανασκευάζεται ως «συγκεκριμένο», αφού όμως έχει ήδη αφομοιωθεί η εμπειρία της καθολικής του σύγκρισης. Αυτό αποτελεί για τον Σπινόζα το τρίτο και σημαντικότερο γένος γνώσης που ο ίδιος το καλεί *ενορατική επιστήμη* (*scientia intuitiva*) ή *αναστοχαστική γνώση* (*cognito reflexiva*): Αυτό που «βαίνει από την ταιριαστή ιδέα της μορφικής ουσίας κάποιων κατηγορημάτων του Θεού προς την ταιριαστή γνώση της ουσίας των πραγμάτων» (Spinoza B. d., 2009, σ. 204).⁴⁹

Για τον Σπινόζα λοιπόν το να έχω μια αληθή ιδέα, ισοδυναμεί με το να σκέφτομαι μια αναγκαία πρόταση που δεν μπορώ να αμφιβάλλω για την αλήθεια της καθώς είναι προφανής, ή αλλιώς, αν έχω γνήσια γνώση η αντίφαση της είναι λογικώς ακατανόητη άρα αναγκαία γνωρίζω ότι γνωρίζω. *Η αλήθεια λοιπόν είναι γνώμονας του εαυτού της αλλά και του ψεύδους* (Π 43 , Μ 2^ο). Σε αυτό το σημείο είναι καλό να ξαναδούμε τον ορισμό της Ταιριαστής ιδέας ως αυτής που εμπεριέχει εγγενώς όλα τα γνωρίσματα ή τις ιδιότητες της αληθούς ιδέας θεωρημένης στον εαυτό της και μόνο· χωρίς δηλαδή απαίτηση εμπειρικής θεμελίωσης. Άρα *μια λογικά προφανής/αναγκαία Ταιριαστή ιδέα είναι παράλληλα και Αληθής ιδέα που αντανακλά την τάξη αιτιών στην Φύση*: μια σπινοζική θέση που απαιτείται από τον μεταφυσικό μονισμό που επιβάλλει την αντιστοιχία σκέψης και έκτασης στα πάντα: Αλήθεια και λογική αναγκαιότητα ταυτίζονται όπως δύο κατηγορήματα της μιας υπόστασης.

⁴⁷ Αυτή η σπινοζική θέση αποτελεί την *θεμελιώδη δυνατότητα κάθαρσης* του ανθρώπινου πνεύματος, αφού μας αξιώνει παράλληλα και την δυνατότητα αναγνώρισης ορθών ηθικών κρίσεων βλέπε (Spinoza B. , Πραγματεία για τη Διόρθωση του Νου, 2002, σ. 60) - §§ 70. Αυτό όμως θα αναλυθεί διεξοδικότερα παρακάτω.

⁴⁸ «**Αληθής ιδέα**», όπως αυτή ορίζεται στην απόδειξη της εν λόγω Πρότασης, είναι μια ταιριαστή ιδέα στον Θεό, καθώςον αυτή εξηγείται μέσω της φύσης του ανθρώπινου πνεύματος.

⁴⁹ Το 3^ο είδος γνώσης (καθώς και τα δύο πρώτα) απαιτεί εκτενέστερη ανάλυση. Ο αναγνώστης παραπέμπεται στα: (Γρηγοροπούλου, Γνώση, πάθη και πολιτική στη φιλοσοφία του Σπινόζα, 1999, σ. 54) & (Γρηγοροπούλου, Παθολογία και Πολιτική στο έργο του Spinoza, 1996, σ. 168).

9. Βούληση, επιθυμία και νους

Όπως αναφέρθηκε και στο κεφάλαιο περί ελευθερίας και αναγκαιότητας, κανένα επί μέρους πράγμα δεν έχει απόλυτη ελευθερία, καθ' ότι είναι καθορισμένο να ενεργεί από μια άπειρη αιτιακή αλυσίδα μέσα στο όλον. Επαναλαμβάνει λοιπόν την απόδειξη αυτής της θέσης στην Πρόταση 48 του μέρους 2 λέγοντας πως στο ανθρώπινο Πνεύμα, καθ' ότι είναι ένας συγκεκριμένος και πεπερασμένος τρόπος του σκέπτεσθαι του Θεού, *δεν υπάρχει καμία απόλυτη ή ελεύθερη βούληση*. Το Πνεύμα καθορίζεται να «θέλει» πράγματα, επηρεασμένο από άγνωστα εξωτερικά αίτια και γι αυτό δεν μπορεί κατ' απόλυτο τρόπο να ελέγξει τις ενέργειες του· δεν αποτελεί δηλαδή μια απόλυτη ικανότητα νόησης, επιθυμίας, αγάπης κτλ. Σε αυτό το σημείο είναι καλό να ξεκαθαρίσουμε τον διαχωρισμό κάνει που ο ίδιος ο Σπινόζα στο σχόλιο της Πρότασης 48 ανάμεσα στην έννοια της **βούλησης**, δηλαδή στην ικανότητα κατάφασης ή άρνησης του τι είναι αληθές και τι ψευδές και στην **επιθυμία**, δηλαδή στην όρεξη ή την αποστροφή του Πνεύματος για επί μέρους πράγματα.⁵⁰

Για τον Σπινόζα τα ανθρώπινα *βουλήματα* δεν είναι κάτι παραπάνω από *ιδέες* (M 2^ο, Ορ. 3), δηλαδή εννοήματα της σκέψης. Το πνεύμα λοιπόν δεν έχει, παρά ενικά βουλήματα δηλαδή επί μέρους και συγκεκριμένες καταφάσεις ή αρνήσεις, που ενέχουν τα *εννοήματα*, δηλαδή τις *συλλήψεις* των ιδεών. Και σε αυτό το σημείο φέρνει το παράδειγμα του τριγώνου⁵¹ λέγοντας πως η ιδέα του δεν μπορεί να είναι ούτε να συλληφθεί χωρίς το εννόημα της ιδιότητας του ότι οι τρεις του γωνίες ισούνται με δύο ορθές· η κατάφαση αυτής, για να είναι και να συλληφθεί, πρέπει αναγκαία να υπάρχει η ιδέα του τριγώνου ως τέτοιο –και αντιστρόφως – η ιδέα του τριγώνου (όχι ως εικόνα, αλλά ως σκέψη) δεν μπορεί να είναι ούτε να συλληφθεί, χωρίς το εννόημα της ιδιότητας των γωνιών του. *Η κατάφαση ενός εννοήματος της βούλησης λοιπόν, δεν είναι παρά η ουσία μιας ιδέας της νόησης*. Καταλήγει λοιπόν στο συμπέρασμα:

Πόρισμα – Π 49, M 2^ο: «Η βούληση και ο νους είναι ένα και το αυτό»

Άλλωστε ήδη από το Αξίωμα 3 στην εισαγωγή του 2^{ου} μέρους, είχε ξεκαθαρίσει πως οι συναισθηματικές επήρειες της ψυχής, όπως είναι η αγάπη, η επιθυμία κτλ, δεν υπάρχουν ως τρόποι του σκέπτεσθαι, παρά μόνο αν υπάρχει στο Άτομο η ιδέα του αγαπημένου, επιθυμούμενου κτλ, πράγματος. Η ιδέα όμως μπορεί να υπάρχει από μόνη της χωρίς τις επήρειες. Άρα η ιδέα είναι ο μοναδικός τρόπος του σκέπτεσθαι που είναι αυθύπαρκτος, και η ουσία της είναι η κατάφαση ενός εννοήματος της βούλησης.

⁵⁰ Βλέπε: (Χριστοδούλου, 1998, σ. 49).

⁵¹ Βλέπε: (Χριστοδούλου, 1998, σσ. 57-59).

10. Συναισθηματικές επήρειες και conatus

Το τρίτο μέρος της Ηθικής έχει ως στόχο την περιγραφή των συναισθηματικών επηρειών (ή απλά των συναισθημάτων) των ανθρώπων, δηλαδή το πώς και γιατί παράγονται σε συνάρτηση πάντα με τους καθολικούς νόμους και κανόνες της φύσης. Από την πρώτη στιγμή στέκεται απέναντι στους περισσότερους από όσους έγραψαν για τα συναισθήματα πριν από αυτόν, καθώς τα περιγράφουν, όχι ως φυσικά πράγματα εντός του κόσμου αλλά ως εξωγενείς μυστηριώδεις πνευματικές ιδιότητες που ο άνθρωπος μπορεί να ελέγξει απόλυτα ως κράτος εν κράτει. Συνεχίζοντας κατηγορεί όσους στήριξαν αυτές τις απόψεις καθώς κανένας τους δεν κατάφερε να περιγράψει την πραγματική φύση των συναισθημάτων, αλλά περιορίστηκαν μόνο στο να κατηγορούν τις αρνητικότητες και τις κακίες των ανθρώπων σαν να ήταν αποκλειστικά δικές τους βουλήσεις, ενώ παράλληλα επεδίωξαν να γράψουν κανονιστικές ηθικές επιταγές του ορθού και αγαθού βίου για κάτι που στην πραγματικότητα ποτέ δεν κατανόησαν πλήρως.

Ο ίδιος, ως νατουραλιστής⁵² και ντετερμινιστής φιλόσοφος, πιστεύει πως τα συναισθήματα είναι ενικά πράγματα που καθορίζονται αιτιακά από το όλον και δεν μπορούμε να τους προσδώσουμε πλήρη αυτονομία έναντι της φύσης, γιατί οι νόμοι και οι κανόνες που πηγάζουν από την αρετή και την δύναμη της, είναι πάντοτε «οι αυτοί» και αφού όλα μπορούν να κατανοηθούν μέσω αυτών, τότε αναγκαία και τα συναισθήματα με τις ιδιότητες τους έτσι πρέπει να κατανοηθούν και να εξηγηθούν. Παράλληλα προαναγγέλλει πως για τους λόγους αυτούς θα πραγματευθεί την φύση των συναισθηματικών επηρειών, δηλαδή των ενεργημάτων, παθημάτων και κακιών των ανθρώπων με γεωμετρικό τρόπο (μεθοδολογικά) σαν να ήταν γραμμές, επίπεδα ή σώματα. Εκκινεί λοιπόν όπως πάντα με μερικούς ορισμούς:

Ταιριαστό αίτιο ορίζεται ως αυτό που τα αποτελέσματα του μπορούν να συλληφθούν σαφώς και διακριτώς μέσω του ιδίου, ενώ **αταίριαστο** ή **μερικό** αίτιο ορίζεται αυτό που το αποτέλεσμα του δεν γίνεται κατανοητό μέσω του ιδίου και μόνο. Σε συνδυασμό με αυτό ορίζει την **ενέργεια** του ανθρώπου όταν αυτός είναι ταιριαστό αίτιο κάποιου γεγονότος που γίνεται μέσα του ή έξω από αυτόν (ή αλλιώς έπεται από την φύση του κάτι), ενώ **πάθημα** του ανθρώπου όταν αυτός δεν είναι παρά μερικό αίτιο. Η **συναισθηματική επήρεια** ορίζεται ως ένας επηρεασμός του σώματος και συγχρόνως η (συγκεκριμένη) ιδέα του, με τον οποίο η δύναμη ενέργειας του σώματος *αυξάνεται/επικουρείται* ή *μειώνεται/καταστέλλεται*.⁵³ Μια

⁵²Περί νατουραλισμού βλέπε: (University of Cambridge, 2011, σσ. 763-765).

⁵³ Βλέπε: *Γενικός Ορισμός Συναισθηματικών Επηρειών* (Spinoza B. d., 2009, σ. 339).

συναισθηματική επήρεια λοιπόν μπορεί να είναι **ενέργεια** (*actus*) – **ενεργητικό συναίσθημα** όταν ήμαστε ταιριαστό αίτιο της, ή **πάθος** (*passio*) – **επηρειασμός** (*affectio*) – **πάθημα-αίσθημα** (*affectus*)⁵⁴ όταν ήμαστε αταίριαστο (Spinoza B. d., 2009, σσ. 233-235).

Παρατηρούμε φυσικά πως το *ταιριαστό/αταίριαστο* αίτιο έχει μια ευθεία αναλογία με την *ταιριαστή/αταίριαστη* ιδέα, εξού και η ονοματική ομοιότητα. Ταιριαστή ιδέα είναι αυτή που θεωρείται ενδογενής και χωρίς συσχέτιση με κάποιο εξωτερικό αντικείμενο, ενώ ταιριαστό αίτιο είναι αυτό που εξηγεί το αποτέλεσμα του μόνο του και χωρίς συσχέτιση με άλλα αίτια. Αντίθετα αταίριαστη ιδέα είναι αυτή που παράγεται καθώς ο άνθρωπος αλληλεπιδρά με επί μέρους τροποποιήσεις της φύσης και τις ερμηνεύει αποσπασματικά με την βοήθεια της φαντασίας και της μνήμης, χωρίς εσωτερική λογική συνοχή ή συνδέοντας την με ένα σύστημα που αναπαριστά πλήρως την τάξη των αιτιών στην Φύση. Άρα ταιριαστή ιδέα είναι μια εν μέρει αντίληψη μιας επί μέρους τροποποίησης της φύσης· αντίστοιχα αταίριαστο αίτιο είναι ένα επί μέρους αίτιο που μαζί με άλλα παράγει ένα αποτέλεσμα. Συμπεραίνει λοιπόν στις Προτάσεις 1 και 3 του τρίτου μέρους ότι οι ενέργειες του Πνεύματος, των οποίων ο άνθρωπος είναι ταιριαστό αίτιο, έπονται αναγκαία από ταιριαστές ιδέες· ενώ τα πάθη του, των οποίων ο άνθρωπος είναι αταίριαστο ή μερικό αίτιο, έπονται αναγκαία από αταίριαστες ιδέες.

Πόρισμα, μετά Π 2, Μ 3^{ου}: «Το Πνεύμα υπόκειται σε τόσο περισσότερα πάθη όσο έχει περισσότερες αταίριαστες ιδέες, και αντιθέτως ενεργεί περισσότερα όσο έχει περισσότερες ταιριαστές».

Όλα τα ενικά πράγματα είναι συγκεκριμένοι και καθορισμένοι τρόποι έκφρασης των κατηγορημάτων του Θεού/Φύσης, καθώς αυτός αποτελεί ποιητικό αίτιο τόσο της *ύπαρξης* όσο και της *ουσίας* τους (Π 25, 1^{ου}), άρα δεν μπορούν ούτε να *συλληφθούν* ούτε και να *είναι* χωρίς αυτόν. Η Πρόταση 34 του 1^{ου} μέρους όμως αποδεικνύει ότι δύναμη του θεού είναι η ίδια η ουσία του, άρα τα ενικά πράγματα είναι συγκεκριμένοι και καθορισμένοι τρόποι έκφρασης της ουσίας ή της δύναμης του Θεού με την οποία αυτός είναι και ενεργεί. Παράλληλα με βάση τις Προτάσεις 4 και 5 του 3^{ου} μέρους, κάθε ενικό πράγμα στον ορισμό του θέτει μονάχα και δεν αίρει την ουσία του· δεν έχει κάτι ενδογενές που να μπορεί να το καταστρέψει, ούτε πράγματα που να είναι αντίθετα μεταξύ τους και μπορούν να αλληλοκαταστραφούν. Άρα κάθε ενικό πράγμα αποτελεί καθορισμένο τρόπο έκφρασης της

⁵⁴ Για τους όρους αυτούς περί συναισθήματος-παθήματος βλέπε: (Deleuze, 1996, σ. 94) και (Hampshire, 2013, σ. 157).

δύναμης του Θεού, που δεν έχει κάτι ενδογενές που να μπορεί να άρει την ουσία του, δηλαδή την δύναμη του· αντιθέτως αντιτίθεται σε οτιδήποτε εξωγενές μπορεί να το καταστρέψει και προσπαθεί όσο μπορεί να εξαρτάται από τον εαυτό του και να εμμένει στο είναι του, δηλαδή να διατηρεί και να αυξάνει την δύναμη του.

Η ουσία ενός πράγματος παράγει αναγκαία αποτελέσματα (κατά την Πρόταση 36 του 1^{ου} μέρους), καθότι εκφράζει με συγκεκριμένο και καθορισμένο τρόπο την ουσία ή την δύναμη του Θεού από την οποία αναγκαία παράγονται τα πάντα. Και καθ' ότι είπαμε στο κεφάλαιο περί ελευθερίας και αναγκαιότητας ότι τα πράγματα εξαρτώνται από τον Θεό και δεν θα μπορούσαν να είναι αλλιώς, συνεπάγεται πως δεν μπορούν να κάνουν κάτι άλλο από αυτό που έπεται κατ' ανάγκην από την καθορισμένη φύση τους (δεν είναι ενδεχομενικά δηλαδή). Άρα η δύναμη κάθε πράγματος, δηλαδή η προσπάθεια με την οποία προσπαθεί να ενεργήσει, ή αλλιώς, να εμμένει στο είναι του, είναι η ίδια η ενεργός ουσία του ίδιου του πράγματος· και αυτή η φυσική τάση δεν ενέχει πεπερασμένο χρόνο αλλά αόριστο, μέχρι να καταστραφεί από κάποιο εξωτερικό αίτιο. (Spinoza B. d., 2009, σσ. 245-246)

Οι προτάσεις 6, 7 και 8 του 3^{ου} μέρους εισάγουν την – κομβική για την σπινοζική φιλοσοφία – έννοια του **Conatus**, το οποίο όπως δείχθηκε παραπάνω είναι, η **δύναμη** [*potentia*],⁵⁵ η **ενεργός ουσία**, [*actio essentia*], ή κοινώς η **προσπάθεια** με την οποία κάθε τι ενικό προσπαθεί να εμμένει (δηλαδή να διατηρηθεί) στο είναι του.⁵⁶ Όσο μεγαλύτερη είναι η δύναμη αυτοσυντήρησης του έναντι των εξωτερικών παραγόντων και αιτιών που το επηρεάζουν, τόσο περισσότερο διακρίνεται σαφέστερα ως Άτομο και τόσο μεγαλύτερη **τελειότητα** ή **πραγματικότητα** έχει (η ταύτιση των δύο αυτών όρων δίνεται στον Ορισμό 6 του 2^{ου} μέρους).⁵⁷ Ο Σπινόζα ξεκαθαρίζει πως η δύναμη και η **αρετή** (*Virtus*) είναι ταυτόσημες καθώς η δεύτερη είναι η ίδια η φύση, ή ουσία του ανθρώπου καθόσον έχει την εξουσία να πετυχαίνει επί μέρους πράγματα που είναι κατανοήσιμα μόνο μέσω των νόμων της φύσης του (Op 8, M 4^o).

⁵⁵ Πιο συγκεκριμένα είναι **βαθμός δύναμης**, δηλαδή μέρος της θείας δύναμης, δηλαδή **εντατό** μέρος ή βαθμός έντασης της (Deleuze, 1996, σ. 93). **Βαθμός δύναμης** όμως δεν σημαίνει ακριβώς **όριο** ή **ορόσημο** κατά αντίθεση με άλλους βαθμούς αλλά μια ενδογενής θετική διάκριση ανάμεσα στους βαθμούς, ώστε όλες οι ουσίες ή βαθμοί δύναμης να συμφωνούν μεταξύ τους και να σχηματίζουν ένα απειροσύνολο ένεκα της κοινής τους αιτίας (Deleuze, 1996, σσ. 78-79).

⁵⁶ Σε αυτό το σημείο καλό είναι να ξεκαθαρίσουμε πως το *conatus* δεν αφορά μόνο τα ανθρώπινα όντα αλλά αποτελεί αναγκαίο γνώρισμα για κάθε τι μέσα στην Φύση. Επίσης η αυτοσυντήρηση αυτή δεν αποτελεί επιλογή ή απόφαση, αλλά αναγκαιότητα που έπεται από την φύση τους.

⁵⁷ Ο Θεός μάλιστα που – όπως δείξαμε στο κεφάλαιο «Ελευθερία και Αναγκαιότητα» – υπάρχει αναγκαία ως άπειρο εμμενές αυταίτιο και είναι απολύτως τέλειος, καθ' ότι η τελειότητα θέτει την ύπαρξη, ενώ αντίθετα η ατέλεια την αίρει. Βλέπε σχόλιο μετά την Πρόταση 11 του 1^{ου} μέρους.

Στο σχόλιο μετά την πρόταση 9 του 3^{ου} μέρους, αναφέρεται το *conatus*, δηλαδή η προσπάθεια, όταν αναφέρεται μόνο στο Πνεύμα ονομάζεται **βούληση**, ενώ όταν αναφέρεται και στα δύο κατηγορήματα Σώμα-Πνεύμα καλείται **όρεξη**.⁵⁸ Εν συνεχεία ορίζει ξανά την **επιθυμία** ως την ενσυνείδητη όρεξη, δηλαδή ως την ίδια την ενεργό ουσία του ανθρώπου, ή *conatus* που έχει αποκτήσει συνείδηση του εαυτού του υπό την ενέργεια του ενός ή του άλλου παθήματος ή επηρεασμού.⁵⁹ Ο τελικός ορισμός της επιθυμίας δίνεται στους Ορισμούς των Συναισθηματικών Επηρειών στο τέλος του μέρους 3 (Spinoza B. d., 2009, σ. 317).

Με βάση τα όσα ειπώθηκαν στο προηγούμενο κεφάλαιο για την σχέση Βούλησης-Νόησης-Επιθυμίας, είχαμε καταλήξει στο ότι βούληση είναι η κατάφαση ή άρνηση ενός εννοήματος της σκέψης, ή αλλιώς, μιας ιδέας που συλλάβαμε. Δηλαδή ότι η βούληση και η νόηση ταυτίζονται. Αντίθετα επιθυμία είχαμε δει ότι είναι η όρεξη ή η αποστροφή του ανθρώπου για κάτι. Υπάρχει λοιπόν μια λογική προτεραιότητα της βούλησης, καθόσον η κατάφαση/άρνηση που αυτή συνεπάγεται είναι και η ουσία μιας ιδέας της νόησης, έναντι της επιθυμίας δηλαδή μιας ενσυνείδητης όρεξης υπό την ενέργεια ενός παθήματος που πάντα έρχεται εν συνεχεία. Και οι δύο έννοιες όμως, Βούληση-Επιθυμία, βλέπουμε πως έχουν κάτι το κοινό, δηλαδή αποτελούν τάση για εμμένεια στο είναι, προσπάθεια για διατήρηση στην ύπαρξη· και οι δύο δηλαδή είναι *conatus*.

Το σώμα μπορεί να επηρεαστεί με πολλούς τρόπους που καθιστούν την *δύναμη ενέργειας* του μεγαλύτερη, μικρότερη ή σταθερή σε σχέση με πριν (Αίτημα 1, M 3^ο) χωρίς όμως να μετασχηματιστεί η ουσιώδης φύση του (Λήμματα 5 και 7, Π 13, M 2^ο). Εάν όμως το σώμα επηρεαστεί από κάτι το εξωτερικό, τότε η ιδέα του θα επηρεάσει ανάλογα το πνεύμα μας αυξάνοντας, μειώνοντας ή διατηρώντας την *δύναμη της σκέψης* του (Π 11, M 3^ο). Άρα λοιπόν το Σώμα-Πνεύμα παθαίνει παράλληλες μεταβολές δύναμης ή *conatus*. **Χαρά** λοιπόν καλεί το πάθος με το οποίο το πνεύμα μεταβαίνει σε μεγαλύτερη τελειότητα⁶⁰ (δηλαδή

⁵⁸ Η *Όρεξη* (Ορισμός 7, μέρους 4) ορίζεται και ως ο **τελικός σκοπός** του ανθρώπου, εξαιτίας του οποίου επιχειρεί να κάνει κάτι. Ο άνθρωπος έχει τελικούς σκοπούς επειδή ορέγεται και επιθυμεί και γι αυτό έχει και την ψευδαίσθηση της ελεύθερης βούλησης του εαυτού του, της Φύσης/Θεού όπως αναφέρθηκε και στο κεφάλαιο «Ντετερμινισμός και Τελεολογία».

⁵⁹ Δηλαδή είναι η όρεξη ενός ανθρώπου για κάτι έχοντας συνείδηση αυτής της όρεξης του, πράγμα που συνεπάγεται και την ψευδαίσθηση που σχηματίζει περί ελεύθερης βούλησης, όπως περιγράφηκε και στο κεφάλαιο «Ελευθερία και Αναγκαιότητα». Ωστόσο ο ίδιος ο Σπινόζα δεν αναγνωρίζει ουσιαστική διαφορά ανάμεσα στην βούληση και την όρεξη καθ' όσον η όρεξη υπάρχει πάντα είναι το συνειδητοποιούμε είτε όχι (Spinoza B. d., 2009, σ. 317).

⁶⁰ Τελειότητα είχαμε πει πως είναι η ίδια η πραγματικότητα. Ο Σπινόζα ξεκαθαρίζει πως η χαρά είναι αύξηση τελειότητας όχι η ίδια η τελειότητα. (Spinoza B. d., 2009, σ. 319)

πραγματικότητα) και **λύπη** το πάθος με το οποίο το πνεύμα μεταβαίνει σε μικρότερη τελειότητα.⁶¹

Η *Χαρά*, η *Λύπη* και η *Επιθυμία* καλούνται από τον Σπινόζα *πρωτεύουσες* συναισθηματικές επήρειες καθώς υποστηρίζει και αποδεικνύει ότι όλες οι άλλες επήρειες προέρχονται από αυτές τις τρεις. Το πνεύμα προσπαθεί να φαντάζεται όσα αυξάνουν ή επικουρούν την ενέργεια του σώματος και αντίθετα προσπαθεί να αποκλείει από την σκέψη πράγματα που μειώνουν ή καταστέλλουν αυτήν την δύναμη (Π 12-13, M 3^ο) λόγω του *conatus*. Έτσι λοιπόν ορίζεται η **αγάπη** ως *Χαρά* συνοδευόμενη από την ιδέα ενός εξωτερικού αιτίου που αυξάνει ή επικουρεί την ενέργεια του σώματος, καθώς και το **μίσος** ως *Λύπη* πάλι συνοδευόμενη από την ιδέα ενός εξωτερικού αιτίου που μειώνει ή καταστέλλει την ενέργεια του σώματος. Κάθε άνθρωπος λοιπόν προσπαθεί αναγκαία να έχει στο παρόν και να συντηρεί ότι αγαπά και αντίθετα να απομακρύνει ή να καταστρέψει ότι μισεί.

Κάθε άνθρωπος που απόλαυσε κάτι στο παρελθόν και το θυμηθεί, θα επιθυμήσει να το κατέχει ξανά υπό τις ίδιες περιστάσεις (Π 36, M 3^ο) και αν τελικά ανακαλύψει ότι λείπουν κάποιες από αυτές στο παρόν, θα λυπηθεί. **Πόθος**⁶² είναι αυτή ακριβώς η λύπη που αφορά την απουσία αυτού που αγαπάμε, ή μιας εκ των περιστάσεων που το απολαύσαμε στο παρελθόν. **καλό** λοιπόν για τον άνθρωπο – ορίζεται από τον Σπινόζα – κάθε γένος *Χαράς* και ότι συμβάλει σε αυτήν, κυρίως όμως αυτό που ικανοποιεί οποιονδήποτε πόθο του ανθρώπου. Αντίθετα **κακό** εννοεί κάθε είδος *Λύπης* και κυρίως αυτό που αποστερείται ο πόθος.

Σε αυτό το σημείο και σε συνδυασμό με τα παραπάνω, ο Σπινόζα εδραιώνει μια ακόμη ρηξικέλευθη άποψη: Καθώς το *conatus* είναι η ενεργός ουσία του ανθρώπου από την οποία αναγκαία έπονται όλα όσα ενεργεί για την εξυπηρέτηση της αυτοσυντήρησης του, τότε και η επιθυμία ως *conatus* προηγείται των κρίσεων «καλό» και «κακό», καθότι αυτές είναι στην πραγματικότητα συναισθηματικές επήρειες που πάντα έπονται. Δηλαδή *δεν κρίνουμε κάτι ως καλό και το επιθυμούμε· αντιθέτως επιθυμούμε κάτι και γι αυτό το κρίνουμε ως καλό.*

⁶¹ *Χαρά* πιο ξεκάθαρα είναι ένα ενέργημα με το οποίο η δύναμη ενέργειας του ανθρώπου αυξάνεται ή επικουρείται. Η *Λύπη* αντίθετα οδηγεί σε μείωση ή καταστολή ενέργειας.

⁶² Ο **πόθος** έχει ως πρωτογενή αιτία το συναίσθημα της επιθυμίας (Spinoza B. d., 2009, σ. 332), καθώς είναι η καταστολή της όρεξης για κάτι που είχαμε στο παρελθόν και τώρα θυμόμαστε, λόγω του ότι παρεμβάλλεται η ανάμνηση άλλων πραγμάτων που αποκλείουν την ύπαρξη αυτού που ορεγόμαστε. Έτσι όταν ποθούμε ενατενίζουμε κάτι με *Χαρά*, η οποία ανακόπτεται από την ανάμνηση πραγμάτων που στο παρόν το αποκλείουν προκαλώντας μας *Λύπη*.

11. Κατάφαση/Αρνηση, Τέλειο/Ατελές, Καλό/Κακό

Στα πρώτα δύο κεφάλαια της εργασίας περιγράφηκαν η υπόσταση τα κατηγορήματα της, εκ των οποίων ασχολούμαστε με τα δύο που δύναται να αντιληφθεί ο άνθρωπος: Πνεύμα και Έκταση. Στο 2^ο μέρος της Ηθικής, στην Πρόταση 7 αναφέρεται και αποδεικνύεται πως: «Η τάξη και η σύνδεση των ιδεών είναι η ίδια με την τάξη και την σύνδεση των πραγμάτων». Αυτό συνεπάγεται το ότι τα δύο κατηγορήματα παρουσιάζονται συγχρόνως, ή αλλιώς, ότι συμβαίνει στο σώμα θα παρουσιάζεται συγχρόνως και στο πνεύμα. Η φύση λοιπόν μπορεί να ερμηνευθεί υπό το κατηγόρημα της σκέψης ή της έκτασης, αποκαλύπτοντας την ίδια τάξη και αλληλουχία αιτιών. Η ισότητα αυτή όμως – του ενεργείν και του σκέπτεσθαι – δεν σημαίνει ότι η σκέψη ανάγεται στην πράξη, ούτε το αντίστροφο. Είναι διακριτές μεταξύ τους, δεν επεμβαίνει η μια στην άλλη και δεν αποτελεί η μια αίτιο της άλλης· κάθε τροποποίηση που γίνεται αντιληπτή υπό ένα συγκεκριμένο κατηγόρημα εξηγείται και κατανοείται υπό τους όρους του αυτού κατηγορήματος και μόνο.⁶³

Τα κατηγορήματα λοιπόν είναι *πραγματικώς διακεκριμένα* και η φύση του ενός νοείται χωρίς τίποτα που να αναφέρεται στο άλλο· καθένα είναι άπειρο στο γένος/φύση του, δεν περιορίζεται ή καθορίζεται από κάτι της ίδιας φύσης (Π 21 ,Μ 1^ο). Ως συνέπεια αυτού έπεται ότι τα κατηγορήματα δεν μπορούν να καθοριστούν εξ αντιθέσεως, δηλαδή η διαφορά ανάμεσα τους, η διάκριση τους είναι πάντα **θετική**. Στην θετικότητα αυτή ενός κατηγορήματος ως άπειρη ουσία αντιστοιχεί η **κατάφαση** ως αναγκαία ύπαρξη· Όλα τα διακεκριμένα κατηγορήματα, διακρίνονται χωρίς να αντιτίθενται και για τον λόγο αυτό δηλώνονται συγχρόνως *καταφατικά* εκφράζοντας την ύπαρξη και την ουσία της μιας υπόστασης.

«Τα κατηγορήματα λοιπόν είναι *θετικές* μορφές της ουσίας της υπόστασης (ομοιούσιες **θετικότητες**) και συγχρόνως *καταφατικές* δυνάμεις της ύπαρξης της (συνυπάρχουσες **καταφάσεις**)» (Deleuze, 1996, σ. 78)

Ένας υπαρκτός τρόπος⁶⁴ αντίθετα είναι *πεπερασμένος* και σαφώς *περιορισμένος* στην φύση/ουσία του από κάτι άλλο της ίδιας φύσης/ουσίας· *καθορισμένος* δε, στην ύπαρξη του από πράγματα που του αρνούνται την ύπαρξη στον τάδε τόπο ή την τάδε στιγμή. Αυτά τα δύο

⁶³ Εισαγωγή Βασιλικής Γρηγοροπούλου στο (Spinoza B. d., 2009, σσ. 44-45) και Valtteri viljanen στο (University of Cambridge, 2010, σσ. 56-61)

⁶⁴ Οι *Τρόποι* ενός κατηγορήματος της υπόστασης αναλύθηκαν στο κεφάλαιο «2. ο μονισμός της Υπόστασης», βλέπε παραπάνω. Για την σχέση Υπόστασης-Κατηγορήματος-Τρόπου βλέπε και Valtteri viljanen στο (University of Cambridge, 2010, σσ. 56-61).

– περιορισμός και καθορισμός – είναι τα σχήματα του **αρνητικού**· εν αντιθέσει με την θετικότητα και καταφατικότητα των κατηγορημάτων. Με βάση τις δύο παραγράφους που ακολουθούν θα καταλάβουμε πως η *αρνητικότητα των τρόπων αληθεύει μόνο αφηρημένα*, δηλαδή όταν εξετάζονται μόνοι τους και χωριστά από την αιτία (ή τις αιτίες) της ύπαρξης και της ουσίας τους. Αυτό συμβαίνει επειδή ουσία ενός τρόπου είναι ο βαθμός δύναμης του και αν αυτόν τον βαθμό τον δούμε καθεαυτόν, δεν μπορούμε να τον εκλάβουμε ως όριο – ορόσημο και σε αντίθεση με τους βαθμούς δυνάμεων άλλων τρόπων. Αντίθετα βαθμός δύναμης – εννοείται από τον Σπινόζα – σαν μια *ενδογενής θετική διάκριση* με όλους τους άλλους βαθμούς/ουσίες που συμφωνούν⁶⁵ μαζί του και σχηματίζουν ένα απειροσύνολο εξαιτίας της κοινής αιτίας τους (Deleuze, 1996, σ. 79).

Όταν λέει ο Σπινόζα ότι ένας υπαρκτός τρόπος είναι *περιορισμένος* και *πεπερασμένος* στην ουσία του, εννοεί ότι αντιτίθεται με άλλους τρόπους που απειλούν να καταστρέψουν μέρη του και ταυτόχρονα δέχεται την παθοποιό ενέργεια τους που του προκαλεί χαρά ή λύπη. Ανάλογα με τα πάθη που του προκαλούνται, αυξάνει την δύναμη του και περνάει σε κατάσταση μεγαλύτερης τελειότητας ή μειώνει την δύναμη του και περνάει σε κατάσταση μικρότερης ενέργειας. Κάθε στιγμή όμως έχει τόση τελειότητα/δύναμη ενέργειας, όση δύναται να έχει σε σχέση με τις παθήσεις που τον διακατέχουν. Έτσι είτε αυξάνει, είτε μειώνεται η δύναμη του, η ύπαρξη του δεν παύει ποτέ να δηλώνει καταφατικά μια ισχύς που μεταβάλλεται ανάλογα με τις παθήσεις του.

«Η ουσία των τρόπων λοιπόν είναι ένα σύστημα πολλαπλών θετικοτήτων που μειώνονται και αυξάνονται». (Deleuze, 1996, σ. 79)

Όταν αντίστοιχα λέει ο Σπινόζα ότι ένας τρόπος είναι *καθορισμένος* να υπάρχει και να ενεργεί σημαίνει ότι μια απειρία μερών καθορίζονται έξωθεν να εισέλθουν στην σχέση που χαρακτηρίζει την ουσία του, χωρίς όμως να την αλλάζουν· τα εξωγενή μέρη ανήκουν με στην ουσία του αλλά δεν την συνιστούν. Η ουσία συνεχίζει και υπάρχει ακόμη και όταν ο τρόπος σταματήσει να υπάρχει (Spinoza B. d., 2009, σ. 348) και όσο ο τρόπος υπάρχει, δηλώνει καταφατικά την ύπαρξη του δια μέσω όλων των μερών του. Η ύπαρξη του λοιπόν τον διακρίνει εξωγενώς και με αυτήν την διάκριση η ουσία του δηλώνεται καταφατικά μέσα στην διάρκεια. Αφού η ουσία του αποτελεί την προσπάθεια με την οποία ο τρόπος προσπαθεί να εμμένει στο είναι του. *«Η ύπαρξη των τρόπων λοιπόν είναι ένα σύστημα μεταβλητών καταφάσεων».* (Deleuze, 1996, σ. 79)

⁶⁵ Το τι σημαίνει «συμφωνία» θα το δούμε παρακάτω.

Αφού λοιπόν ούτε τα κατηγορήματα (λόγω της θετικής τους διάκρισης και ουσιώδους κατάφασης τους), ούτε οι τρόποι ως σύστημα (και όχι εκλαμβανόμενοι καθ' εαυτοί) δεν αποτελούν αρνήσεις, τότε τι είναι η άρνηση στο σπινοζικό φιλοσοφικό σύστημα; Για να κατανοηθεί αυτό πρέπει να αναλυθεί πρώτα ο δυϊσμός τέλειο/ατελές. Στην εισαγωγή του τέταρτου μέρους της Ηθικής ο Σπινόζα ορίζει ως «**τέλειο**» (*perfectam*) αυτό το πράγμα που κάποιος αποφάσισε να φτιάξει (*fecere*) και το τελείωσε (*perfecit*) θεωρώντας πως έφτασε στον τελικό σκοπό που εξ αρχής είχε στο μυαλό του. Το τέλειο δηλαδή ορίζεται σε σχέση με κάτι το ιδανικό, με ένα υπόδειγμα, που προϋπήρχε στο επίπεδο του πνευματικού. Ωστόσο κάποιος τρίτος που δεν έχει την εικόνα του υποδείγματος στο μυαλό του δεν μπορεί να αποφανθεί για την τελειότητα ή την ατέλεια του. Το τέλειο λοιπόν δεν αποτελεί κάτι το απόλυτο, αλλά κάτι που σχετίζεται με κάποια καθολική έννοια – ιδέα, όροι που αναλύθηκαν στο κεφάλαιο 7 περί των «ταιριαστών και συγκεχυμένων ιδεών» και είδαμε πως αποτελούν αιτίες Πλάνης.

«**Τέλειο** δηλαδή είναι αυτό που κάποιος το καλεί έτσι συγκρίνοντας το με μια καθολική ιδέα με την οποία το πράγμα συμφωνεί, ενώ **ατελές** αυτό που συμφωνεί λιγότερο με το εννόημα της καθολικής του ιδέας».

Ωστόσο οι καθολικές ιδέες είδαμε πως είναι ανθρώπινες «κατασκευές» και συγκεχυμένες ιδέες που συνήθισαν να σχηματίζουν οι άνθρωποι λόγω πεπερασμένου σώματος, άρα και πνεύματος που συγχώνευσε άπειρες εικόνες και έννοιες χωρίς αυστηρή – λογική σύνδεση, στην μνήμη. Οι άνθρωποι σχημάτισαν τέτοιες ιδέες τόσο για τους τρόπους που εμφανίζονται στην φύση, όσο και για τα δικά τους τεχνουργήματα, εκλαμβάνοντας τες σαν ιδανικά υποδείγματα σύγκρισης. Πιστεύοντας παράλληλα στο ότι η Φύση έχει τελικά αίτια, άρχισαν να κρίνουν διάφορα πράγματα ως τέλεια ή ατελή· όχι λόγω αληθούς γνώσης αλλά λόγω προκατάληψης. Η Φύση όμως αναγκαία υπάρχει και από αναγκαιότητα ενεργεί· όχι για κάποιο τελικό σκοπό (όπως αποδείχθηκε στο 1^ο μέρος της Ηθικής). Τα **τελικά αίτια** είναι απλώς οι **ανθρώπινες ορέξεις** που οι άνθρωποι θεώρησαν πλανημένοι ως «ελεύθερες» καθότι ενώ συνειδητοποιούσαν την ύπαρξη τους, δεν συνειδητοποιούσαν ότι αγνοούσαν τα αίτια που τις παράγουν. (M 4^ο, Ορισμός 7)

Η **άρνηση** λοιπόν για τον Σπινόζα είναι ένα επινοημένο ον που προήλθε από σύγκριση με μια αφηρημένη έννοια που αποτελεί πλασματικό ιδεώδες. Η συσχέτιση των πραγμάτων με αυτό οδηγεί στο να κρίνουμε ως ατελή, ή αλλιώς, ως *υστερούντα*. Για τον Σπινόζα όμως η *άρνηση* δεν είναι τίποτα, επειδή στην πραγματικότητα τίποτα δεν μπορεί να λείπει από ένα πράγμα, ή

αλλιώς, καθόσον κάθε κατηγορία δεν μπορεί να υστερεί ως προς την φύση κάποιου άλλου κατηγορήματος γιατί έχει την δική του ξεχωριστή φύση, είναι τόσο τέλει όσο μπορεί να είναι συναρτήσει της ουσίας του. Παράλληλα όπως είδαμε παραπάνω κανένας τρόπος δεν μπορεί να συγκριθεί, όχι μόνο με τους άλλους, αλλά ούτε και με τον εαυτό του, καθόσον είναι πάντα τόσο τέλει όσο μπορεί σε συνάρτηση με τις παθήσεις του.

Επειδή συνηθίζουμε να ανάγουμε όλα τα άτομα της Φύσης σε ένα γενικότατο γένος, δηλαδή στην έννοια του *όντος* που ανήκει σε όλα απολύτως, τα συγκρίνουμε μεταξύ τους και συμπεραίνουμε πως κάποια έχουν περισσότερη *οντότητα* (δηλαδή *πραγματικότητα*) από άλλα. Αυτά που επηρεάζουν το πνεύμα μας εξίσου με τα «τέλεια» που φανταζόμαστε, τα ονομάζουμε *τελειότερα*, ενώ σε αυτά που δεν μας συγκινούν τόσο καθ' όσον δεν ταιριάζουν με τα «τέλεια» πρότυπα μας τους προσδίδουμε *άρνηση* και τα ονομάζουμε *ατελή*. «Η τελειότητα και η ατέλεια λοιπόν είναι στην πραγματικότητα μονάχα τρόποι του σκέπτεσθαι, έννοιες δηλαδή που συνηθίζουμε να πλάθουμε συγκρίνοντας άτομα του ίδιου γένους ή είδους» (Spinoza B. d., 2009, σ. 346). Για τον λόγο αυτό ο Σπινόζα υποστηρίζει ότι η *Τελειότητα* ταυτίζεται με την *Πραγματικότητα*⁶⁶

Με βάση τα παραπάνω ο Σπινόζα υποστηρίζει πως οι έννοιες καλό/κακό δεν μπορούν να δηλώσουν τίποτα το απολύτως θετικό στα πράγματα καθόσον αυτά θεωρούνται μόνο στον εαυτό τους, αλλά και αυτές οι έννοιες είναι πλασματικοί τρόποι του σκέπτεσθαι που σχηματίζουμε δια της σύγκρισης και με γνώμονα καθολικές ιδέες που λειτουργούν ως υποδείγματα τελειότητας στο πνεύμα. Έτσι ορίζει ο ίδιος ως **καλό** αυτό που ξέρουμε με βεβαιότητα ότι μας είναι *ωφέλιμο* (αυτό ονομάζεται και *αγαθό*)⁶⁷ μέσο για να προσεγγίσουμε το υπόδειγμα της ανθρώπινης φύσης στο οποίο αποσκοπούμε. Αντίθετα ως **κακό** ορίζεται οτιδήποτε ξέρουμε με βεβαιότητα ότι μας είναι εμπόδιο για την αναπαραγωγή αυτού του υποδείγματος, δηλαδή το να ήμαστε συγκάτοχοι κάποιου καλού (Ορισμοί 1-2 του Μ 4^{ου}). Αναδείξαμε πάλι λοιπόν το ίδιο ρηξικέλευθο συμπέρασμα, με αυτό του προηγούμενου κεφαλαίου: Το καλό και το κακό είναι σχετικές έννοιες που ορίζονται βάση του *conatus* το οποίο, ως ενεργώς ουσία, αλλάζει από τρόπο σε τρόπο.⁶⁸

⁶⁶ Όπως αναφέρθηκε στο προηγούμενο κεφάλαιο όταν ορίστηκε το *conatus*.

⁶⁷ **Αγαθό** λοιπόν είναι αυτό που γνωρίζουμε ότι μας είναι ωφέλιμο ή χρήσιμο, βλέπε: «11. Spinoza's Theory of the Good», στο (University of Cambridge, 2010, σ. 242).

⁶⁸ Εδώ καλό είναι να ανατρέξει κάποιος στο: (Πρελορέντζος, 2002), προκειμένου να δει αναλυτικότερα πως η διάκριση ανάμεσα σε «έλλογες» και «άλογες» επιθυμίες δεν οδηγεί τελικά την ηθική φιλοσοφία του Σπινόζα σε ένα πλαίσιο απόλυτου σχετικισμού.

12. Η ισχύς των συναισθημάτων επί του ανθρώπου

Στο τέταρτο μέρος της ηθικής ο Σπινόζα υποστηρίζει πως καθόσον ήμαστε πεπερασμένα μέρη της Φύσης και συλλαμβανόμαστε μόνο μέσω του εαυτού μας, (Μ 4^ο , Π 2) αναγκαία πάσχουμε· γεννιούνται δηλαδή μέσα μας πράγματα που δεν ήμαστε παρά τα μερικά αίτια τους (Μ 3^ο , Ορ 2). Παράλληλα η ισχύς του *conatus* μας, υπερβαίνεται απείρως από την δύναμη εξωτερικών αιτιών (Μ 4^ο , Π 3). Δηλαδή παθαίνουμε αναγκαία από εξωτερικά αίτια που μας υπερβαίνουν και δεν μπορούμε παρά να *υπακούμε την κοινή τάξη της Φύσης και να προσαρμοζόμαστε σε αυτήν* (Μ 4^ο , Π 4 και Πόρισμα). Άρα ένα συναίσθημα δεν «ρίζώνει» μέσα μας εξ αιτίας του *conatus* μας, αλλά αντίθετα, από την συσχέτιση και την σύγκριση του με την ισχύ των εξωτερικών αιτιών που παράγουν το εν λόγω συναίσθημα. Άρα:

«η ισχύς ενός συναισθήματος που παράγεται από την δυνητικά άπειρη δύναμη των εξωτερικών παραγόντων, μπορεί να υπερβαίνει την δύναμη άρα και τις οποιεσδήποτε ενέργειες μας, καθώς αυτές παράγονται και εξηγούνται από το μέσα μας»

Όταν το πνεύμα επηρεάζεται από συναισθήματα (συγκεχυμένες ιδέες) γίνονται παράλληλοι επηρεασμοί που μειώνουν ή αυξάνουν το *conatus* του σώματος του ανθρώπου (Μ 3^ο , Γεν. Ορ. Επηρειών). Αυτός ο επηρεασμός εμμένει στο είναι του με την ισχύ που παρέλαβε από το εξωτερικό αίτιο που τον δημιούργησε και καθόσον εσωτερικεύεται έχει την τάση να διατηρείται παρά να καταστέλλεται από την ενεργό ουσία του ανθρώπου (Μ 2^ο , Π 6, Ορ. *conatus*). Άρα ο μόνος τρόπος να αρθεί είναι ένας άλλος εξωγενής επηρεασμός, που είναι αντίθετος με τον πρώτο (Μ 3^ο Π 5) και φυσικά πιο ισχυρός. Δηλαδή:

«ένα συναίσθημα αίρεται δυνητικά μόνο από ένα άλλο συναίσθημα αντίθετο και πιο ισχυρό· όχι από το *conatus*»

Όταν κάτι είναι καλό/κακό και το γνωρίζουμε, σημαίνει πως αντιλαμβανόμαστε ότι αυξάνει/μειώνει την δύναμη ενέργειας μας (*conatus*). Έτσι καταλαβαίνουμε πως μας επηρεάζει με την συναισθηματική επήρεια της χαράς/λύπης. Η ιδέα όμως της Χαράς/λύπης μας κάνει να ονομάζουμε το πράγμα καλό/κακό. Άρα:

«η ιδέα/γνώση του καλού/κακού είναι ταυτόσημη με την συναισθηματική επήρεια της χαράς/λύπης και δεν διακρίνονται μεταξύ τους» (Μ 4^ο Π 8)

Εάν ένας άνθρωπος έχει μια ψευδή ιδέα ή πλάνη, ακόμη και αν αυτή αρθεί από την παρουσία μιας αληθούς ιδέας, δεν θα αρθεί και η φανταστική παράσταση. Ακόμη δηλαδή και αν ενατενίζουμε κάτι που γνωρίζουμε πως είναι φανταστικό, εντούτοις θα συνεχίζουμε να το φανταζόμαστε ως εικονική παράσταση παρά την γνώση της αλήθειας.⁶⁹ και αυτό γιατί κάθε φαντασία δηλώνει περισσότερο την κατάσταση του σώματος μας παρά την φύση του εξωτερικού αντικειμένου (Μ 2^ο , Π 16, πόρισμα 2). Δηλαδή:

«ακόμη και αν ξέρουμε την αλήθεια, η φαντασία μας διατηρεί τις συγκεχυμένες ιδέες της»

Από τα παραπάνω προκύπτει ότι όταν έχουμε αληθή γνώση του καλού/κακού ουσιαστικά νιώθουμε την αντίστοιχη χαρά/λύπη, δηλαδή διακατεχόμαστε από μια συναισθηματική επίρεια που γνωρίζουμε ότι οφείλεται σε κάτι το αληθές. Αυτή η αληθής ιδέα όμως δεν μπορεί να άρει μια φανταστική παράσταση που δύναται να μας παράγει αντίθετες επήρειες και πιο ισχυρές από την χαρά/λύπη της αληθούς γνώσης του καλού/κακού. Υπάρχει λοιπόν περίπτωση να έχουμε αληθή γνώση (για παράδειγμα) ενός καλού, να νιώθουμε χαρά γι αυτό και παράλληλα να έχουμε μια συγκεχυμένη ιδέα, που ξέρουμε ότι είναι ψευδής και που μας παράγει λύπη η οποία είναι μεγαλύτερη από την χαρά του αληθούς. Άρα:

«η αληθής γνώση του Καλού και του Κακού δεν μπορεί να καταστείλει άλλα συναισθήματα συγκεχυμένων ιδεών, εκτός και αν αυτή παράγει αντίθετα και πιο δυνατά συναισθήματα» (Μ 4^ο , Π 14)

Είπαμε επιπλέον πως η αληθής γνώση του καλού και του κακού είναι η συναισθηματική επίρεια της χαράς και της λύπης αντίστοιχα, η οποία προέρχεται αναγκαία από μια επιθυμία που (Μ 3^ο , Π 37) είναι τόσο μεγαλύτερη, όσο μεγαλύτερη είναι και η συναισθηματική επίρεια. Η επιθυμία λοιπόν αυτή προέρχεται από μια αληθή ιδέα (ταιριαστή) η οποία έπεται αναγκαία από την ενεργό ουσία μας (Μ 3^ο , Π 3). Άρα η αληθής γνώση του καλού και του κακού εξαρτάται μόνο από την δική μας δύναμη. Οι επιθυμίες όμως που προέρχονται από άλλες συναισθηματικές επήρειες (όχι δηλαδή την αληθή γνώση), παράγονται από εξωτερικά αίτια τα οποία δύναται να τους παρέχουν πολύ μεγαλύτερη ισχύ. Παράλληλα η αληθής γνώση

⁶⁹ Αν παρατηρούμε για παράδειγμα το είδωλο ενός αντικειμένου στο νερό, θα ξέρουμε πως το πραγματικό αντικείμενο δεν βρίσκεται μέσα στο νερό αλλά έξω από αυτό. Ωστόσο η φανταστική εικόνα ενός αντικειμένου μέσα στο νερό θα μπορεί να διατηρείται στο μυαλό μας.

του καλού και του κακού αφορά ενδεχόμενα πράγματα⁷⁰ που είναι ανίσχυρα μπροστά σε παροντικές και υπάρχουσες ιδέες που παράγουν οι απερίσκεπτες επιθυμίες μας. Άρα:

«Η επιθυμία που οφείλεται στην αληθή γνώση του καλού και του κακού μπορεί να κατασταλεί από επιθυμίες που οφείλονται σε άλλες συναισθηματικές επήρειες εξωγενών αιτιών. Επιπλέον, καθόσον αυτή η επιθυμία καταπιάνεται με πράγματα ενδεχόμενα, μπορεί να σβηστεί εύκολα από επιθυμίες που αφορούν ιδέες του παρόντος» (Μ 4^ο , Π 15-16-17)

Το συμπέρασμα που συνάγει ο Σπινόζα από τα παραπάνω είναι ότι η αληθής γνώση του καλού και του κακού παράγει συναισθήματα και επιθυμίες που τροφοδοτούνται από το *conatus* μας και μόνο· αντίθετα, άλλα απερίσκεπτα συναισθήματα και επιθυμίες, τροφοδοτούνται από εξωγενείς παράγοντες και έχουν δυναμικά πολύ μεγαλύτερη ισχύ. Άρα δεν μπορούμε μόνο με την ατομική μας δύναμη να «νικήσουμε» (ή έστω να μετριάσουμε) τα πάθη μας· αυτά μπορούν να κατασταλούν μόνο από ισχυρότερα και αντίθετα πάθη. Η αδυναμία αυτή του ανθρώπου αποτελεί και την «*Δουλεία*» του στα συναισθήματα και τις επιρροές του περιβάλλοντος. Γι αυτό κι όλες οι άνθρωποι υποχωρούν απέναντι στις πρόσκαιρες απολαύσεις, συγκινούνται περισσότερο από τις παθιασμένες γνώμες παρά από τον αληθή λόγο και καταλήγουν σε διχογνωμίες και διαμάχες μεταξύ τους.

⁷⁰ Δηλαδή πράγματα που παρατηρώντας μόνο την ουσία τους, δεν βρίσκουμε κάτι που να θέτει ή να άρει αναγκαία την ύπαρξη τους· αντιθέτως μπορεί να φανταζόμαστε πράγματα να την αποκλείουν στο παρόν, όπως αναφέρθηκε και στο κεφάλαιο «ελευθερία και αναγκαιότητα».

[III] Πάθη, Λόγος και Κοινωνικότητα

13. Η Μίμηση συναισθημάτων ως «διαδικασία» και ως «πάθος» κοινωνικότητας

Αναφέραμε ήδη πως οι εικόνες των εξωτερικών πραγμάτων είναι επηρεασμοί του σώματος μας, οι ιδέες των οποίων αναπαριστούν στην φαντασία μας τα εξωτερικά σώματα. Οι ιδέες αυτές όμως αναπαριστούν τόσο την φύση των σωμάτων αυτών, όσο και την δική μας (M 2^ο, Π 16). Καθώς λοιπόν παρατηρούμε ένα σώμα όμοιας φύσης με την δική μας (για παράδειγμα έναν άλλον άνθρωπο) να επηρεάζεται από ένα συναίσθημα που συνοδεύεται από έναν σωματικό επηρεασμό, θα φανταστούμε κάποιον παρόμοιο επηρεασμό του δικού μας σώματος που συνοδεύεται από ένα παρόμοιο συναίσθημα. Άρα παρατηρώντας έναν όμοιο μας, ακόμη και αν δεν συνδεθήκαμε συναισθηματικά μαζί του στο παρελθόν, νιώθουμε την *λύπη* του με την μορφή **συμπόνιας** και νιώθουμε και την *χαρά*⁷¹ του (M 3^ο, Π 27)· ήμαστε δηλαδή ευσπλαχνικοί.⁷² Μπορεί ακόμη να νιώσουμε και την *επιθυμία* του, δηλαδή να αισθανθούμε **άμιλλα** για αυτόν.⁷³

Επί πλέον, τον όμοιο που συμπονούμε, δεν μπορούμε να τον μισήσουμε γιατί σε αυτή την περίπτωση θα χαιρόμασταν με την λύπη του, δεν θα λυπόμασταν για αυτήν (M 3^ο, Π 27, Πόρισμα 2). Αντίθετα μάλιστα, αυτόν που συμπονούμε θα προσπαθήσουμε να τον απελευθερώσουμε από τον πόνο του για να απελευθερωθούμε και εμείς από την «θέα» του ως παθόντα (M 3^ο, Π 27, Πόρισμα 3). Αυτή η συμπονετική επιθυμία ευεργεσίας προς κάποιον όμοιο μας, καλείται **καλοσύνη**.⁷⁴ Αν επί πλέον φανταστούμε πως κάποιος τρίτος επηρεάσει με χαρά έναν όμοιο μας, θα τον αγαπήσουμε (θα αισθανθούμε **εύνοια** για αυτόν)· αν αντίθετα τον επηρεάσει με λύπη, θα τον μισήσουμε (θα αισθανθούμε **αγανάκτηση** για αυτόν) (Σχόλιο Π 22, M 3^ο).

Ο **όμοιος** λοιπόν θα μπορούσε να ερμηνευθεί ως ο «πλησίον» ή ο «συνάνθρωπος» (κατά τα θρησκευτικά πρότυπα) και ο «συμπολίτης» (στα πλαίσια της πολιτικής) δηλαδή κάποιος με τον οποίο μπορούμε να ταυτιστούμε με αλτρουιστικά συναισθήματα (Balibar, Ο Σπινόζα και

⁷¹ Ο Σπινόζα δηλώνει πως αγνοεί την ονομασία αυτού του συναισθήματος, βλέπε: (Spinoza B. d., 2009, σ. 263)

⁷² Τα δύο αυτά συναισθήματα μαζί (συμπόνια και χαρά χαράς), αναφέρονται από τον Balibar, ως **ευσπλαχνία**. Πράγμα που μας οδηγεί στο να προσπαθούμε να κάνουμε αυτό που τους αρέσει και να απέχουμε από αυτό που τους δυσαρεστεί (M 3^ο, Π 28-29), επιθυμία που καλείται ως **ανθρωπιά**. Βλέπε: (Balibar, Ο Σπινόζα και η Πολιτική, 1996, σ. 129).

⁷³ Όταν φανταζόμαστε όμοιους μας να έχουν μια επιθυμία για κάτι, τότε μέσα μας γεννιέται μια παρόμοια επιθυμία για αυτό το πράγμα. Ο Σπινόζα καλεί αυτό το συναίσθημα, **άμιλλα**. (Spinoza B. d., 2009, σ. 268)

⁷⁴ Και είναι ουσιαστικά το συναίσθημα της **συμπόνιας** ακολουθούμενο από την **ανθρωπιά**.

η Πολιτική, 1996, σ. 128).⁷⁵ Αυτός φυσικά δεν υπάρχει ως δεδομένο ον, αλλά συγκροτείται φαντασιακά δια μέσου της διαδικασίας που περιγράφηκε στην πρώτη παράγραφο και που ο Σπινόζα αναφέρει ως «μίμηση συναισθηματικών επηρειών». Αυτή διαδικασία ενεργεί προς την κατεύθυνση αλληλοαναγνώρισης των ατόμων, λειτουργεί ως κοινωνικός δεσμός και οδηγεί στον σχηματισμό του «πλήθους»⁷⁶ ως ένα ασταθές συνονθύλευμα ατομικών παθών. Δεν ήμαστε όμοιοι λοιπόν, όσο κι αν έχουμε την ίδια φύση, αλλά γινόμαστε τεχνηέντως από μια εξωτερική αιτία, μια ταύτιση που είναι η εικόνα του άλλου ως αντικείμενο συναισθημάτων: Μια ελκυστική και εφησυχαστική εικόνα (Balibar, Ο Σπινόζα και η Πολιτική, 1996, σ. 126).

Ανακεφαλαιώνοντας, όταν νιώθουμε την χαρά και την λύπη του άλλου, αισθανόμαστε *ευσπλαχνία* γι αυτόν και αυτό μας οδηγεί στο να ενεργούμε με **ανθρωπιά ή φιλοτιμία ή μετριοπάθεια** (Σχόλιο Π 29 και ορισμός 43 συναισθηματικών επηρειών, Μ 3^ο): να κάνουμε αυτό που τον χαροποιεί και να αποφεύγουμε αυτό που τον δυσαρεστεί. Όταν όμως η επιθυμία να αρέσουμε στους άλλους γίνεται αυτοσκοπός, με αποτέλεσμα να προσπαθούμε μόνο γι αυτό, η φιλοτιμία μετατρέπεται σε **φιλοδοξία**. Όταν λοιπόν ο φιλόδοξος φαντάζεται πως επηρεάζει τους άλλους με χαρά συνοδευόμενη με την ιδέα του εαυτού του ως την αιτία, χαιρέται γι αυτόν, καθώς αισθάνεται πως οι όμοιοι του τον επαινούν.⁷⁷ Καταλήγει έτσι να αισθάνεται **υπερηφάνεια**.⁷⁸

Εφόσον οι άνθρωποι έχουμε την τάση να αισθανθούμε ευσπλαχνία και να δράσουμε με ανθρωπιά προς τους ομοίους, θα ωθηθούμε δηλαδή στο να κάνουμε πραγματικότητα ότι συμβάλει στην χαρά τους και να απομακρύνουμε την λύπη τους. Αυτό όμως θα γίνει αναγκαία με βάση την δική μας φαντασία, (Π 28 Μ 3^ο) η οποία ορίζει το καλό και το κακό

⁷⁵ Ο Σπινόζα φυσικά δεν υπόκειται σε καμία τέτοια ερμηνεία υποχρεωτικά. Το κοινωνικοπολιτικό πλαίσιο μέσα στο οποίο εντάσσεται η φιλοσοφία του είναι διαφορετικό από αυτό του σήμερα. Οπότε ο αναγνώστης δεν πρέπει να αναγάγει άκριτα την έννοια «όμοιος» στις αντίστοιχες έννοιες: πλησίον, συμπολίτης κτλ ή την έννοια «πλήθος» (που θα δούμε αμέσως παρακάτω), στις έννοιες: λαός, μάζες κτλ.

⁷⁶ Ο Σπινόζα αναφέρει στην 17 η παράγραφο του 2^{ου} κεφαλαίου της πολιτικής του πραγματείας ότι «το δίκαιο που ορίζεται από την δύναμη του πλήθους ονομάζεται **κράτος**» (Spinoza B. , Πολιτική Πραγματεία, 2000, σ. 107). Το **κράτος** λοιπόν δεν συνίσταται από την μεμονωμένη δύναμη κάθε ανθρώπου, αλλά από την δύναμη του «πλήθους». Βλέπε και «Η δύναμη του πλήθους» στο: (Στυλιανού, Ο Σπινόζα και η Δημοκρατία, 2016, σσ. 61-65).

⁷⁷ **Έπαινος** η χαρά για την ενέργεια του άνθρωπο που προσπάθησε να μας προσφέρει απόλαυση. **Ψόγος** το αντίθετο. Σχόλιο: Π 29, Μ 3^ο.

⁷⁸ Καθώς όμως αναφέρθηκε ότι το πνεύμα μπορεί να ενατενίζει κάτι, ακόμη και όταν δεν υπάρχει πλέον (Πόρισμα, Π 18, Μ 2^ο), η υπερηφάνεια του ατόμου μπορεί να είναι πλάνη: και καθώς ως άνθρωποι προσπαθούμε να βεβαιώνουμε μέσα μας κάθε τι που μας επηρεάζει με χαρά (Π 25, Μ 3^ο), τείνουμε να συντηρούμε μέσα μας αυτήν την πλάνη. Έτσι η υπερηφάνεια μπορεί να καταλήξει να γίνει **έπαρση** και **αλαζονεία**.

με βάση ένα υποκειμενικό υπόδειγμα (ή καθολική ιδέα) στο οποίο αποσκοπούμε.⁷⁹ Θα προσπαθήσουμε δηλαδή να κάνουμε τους άλλους το (σχετικό) καλό που θα θέλαμε για τον εαυτό μας, έτσι ώστε να αισθανθούν την χαρά που θα θέλαμε εμείς να αισθανθούμε και τελικά να αγαπήσουν αυτό που εμείς αγαπάμε. Η πλάνη αυτή όμως, μας οδηγεί στο να προσπαθούμε όλοι να κάνουμε τους άλλους να ζουν με βάση την δική μας ιδιοσυγκρασία.

Επιπλέον, στην Πρόταση 31 του 3^{ου} μέρους, ο Σπινόζα δείχνει πως καθώς φανταζόμαστε τον όμοιο να αγαπά κάτι, από ευσπλαχνία θα το αγαπήσουμε κι εμείς· αν επιπλέον το αγαπούσαμε από πριν, τότε καταλήγουμε να το αγαπάμε ακόμη περισσότερο και πιο σταθερά. Αντίθετα η συμπόνια, μας κάνει να αποστρεφόμεστε για ότι λυπάται ο όμοιος μας· αν όμως φανταστούμε πως το αντικείμενο της λύπης του εμείς το αγαπούσαμε πιο πριν, τότε θα πάθουμε **αμφιθυμία**.⁸⁰ Άρα καθώς προσπαθούμε να κάνουμε τον άλλο να αγαπά αυτό που αγαπάμε, η αγάπη μας γίνεται πιο στέρεη αν φανταστούμε πως τα καταφέρνουμε· αντίθετα παθαίνουμε αμφιθυμία.

Σε αυτό το σημείο ο Σπινόζα συμπεραίνει ότι η ανθρωπιά και η καλοσύνη συνήθως μας οδηγεί στο να προσπαθούμε να κάνουμε κάθε άνθρωπο να αγαπά αυτό που αγαπάμε και να μισεί ότι μισούμε· δηλαδή να επιδοκιμάζουν στην πραγματικότητα την ιδιοσυγκρασία μας πράγμα που στην ουσία πρόκειται για το συναίσθημα της φιλοδοξίας. Καθώς όμως οι άνθρωποι έχουν διαφορετικές προσωπικότητες και διαφορετικά πρότυπα του «αγαθού», προσπαθεί ο ένας να κάνει τον άλλο να ζήσει με βάση το φυσικό του (*ingenium*). Επειδή παράλληλα όλοι ορέγονται ίσα και όμοια, καταλήγουν να παρεμποδίζουν ο ένας τον άλλο ίσα και όμοια.

«Η φιλοδοξία όλων για έπαινο κι αγάπη από όλους, τους οδηγεί στο αμοιβαίο μίσος»
(Σχόλιο, Π 31, Μ 3^{ου})

Στις προτάσεις 24 & 32 του 3^{ου} μέρους ο Σπινόζα εισάγει την έννοια του **φθόνου**, ως το μίσος που νιώθει ένας άνθρωπος και τον οδηγεί στο να χαίρεται από το κακό ή το ελάττωμα του άλλου· καθώς και να λυπάται για το καλό ή την αρετή του (Μ 3ο , Π 24). Υποστηρίζει μάλιστα στις Προτάσεις 54-55 του 3ου μέρους, πως οι άνθρωποι τείνουν να είναι από την φύση τους φθονεροί και επαχθείς μεταξύ τους. Πως συμβαίνει όμως αυτό; Συμβαίνει γιατί λυπούνται όταν αντιλαμβάνονται τις αδυναμίες τους (**Ταπεινότητα**) και χαίρονται με τις

⁷⁹ Βλέπε το κεφάλαιο «11. Κατάφαση/Αρνηση, Τέλειο/Ατελές, Καλό/Κακό».

⁸⁰ Δηλαδή το να αισθανόμαστε ταυτόχρονα δύο αντίθετα μεταξύ τους συναισθήματα· θα αγαπάμε το πράγμα και θα το αποστρεφόμεστε ταυτόχρονα.

δυνατότητες τους (**Φιλαντία**) και γι αυτό τείνουν να περιαυτολογούν και να επιδεικνύονται για να αισθανθούν χαρά (δηλαδή να είναι *υπερήφανοι* και *πιθανώς επηρμένοι*) και έτσι γίνονται ανταγωνιστικοί προς τους άλλους, οι οποίοι αισθάνονται φθόνο. Αποτέλεσμα είναι το να δημιουργούνται αντιθέσεις και μίση μεταξύ τους.⁸¹ Επιπλέον, καθώς φαντάζονται κάποιον όμοιο να αγαπάει κάτι που τον γεμίζει με χαρά, το αγαπάνε και αυτοί (Μ 3^ο, Π 27, Πόρισμα 1) και επιθυμούν να ευφρανθούν από αυτό. Εάν όμως μόνο αυτός μπορεί να το κατέχει, αυτή η αγάπη (και η συνοδευόμενη φαντασία χαράς) θα εμποδιστεί· έτσι αναγκαία θα αισθανθούμε φθόνο και θα προσπαθήσουν έτσι ώστε να μην το κατέχει (Π 28 Μ 3^ο).

Άρα η διαδικασία της *μίμησης των συναισθηματικών επηρειών* που περιγράφηκε στην Πρόταση 27 του 3^ο μέρους της Ηθικής, είναι η «κοινή ρίζα» που μας κάνει να ήμαστε *ευσπλαχνικοί* και *καλοσυνάτοι*, αλλά παράλληλα, *φθονεροί* και *φιλόδοξοι* με τους ομοίους. Τείνουμε να συμπονούμε όσους δυστυχούν και να φθονούμε όσους ευτυχούν· προσπαθούμε να βοηθήσουμε όσους υποφέρουν και παράλληλα να τους κάνουμε να ζουν με βάση την ιδιοσυγκρασία και τα ιδανικά μας. Η *αμφίσημη* διαδικασία αυτή αναφέραμε πως είναι και η αιτία συγκρότησης του πλήθους.

⁸¹ Στο πόρισμα που ακολουθεί ωστόσο, τονίζει ότι ο φθόνος προκύπτει μόνο όταν αντιλαμβανόμαστε τον άλλον ως *ίσο*, δηλαδή όταν αισθανόμαστε πως η φύση του είναι παρόμοια με την δική μας και πως έχουμε ανάλογες δυνατότητες. Κανένας δεν επιθυμεί μια αρετή που δεν του ταιριάζει, άρα δεν δύναται να λυπηθεί από φθόνο επειδή κάποιος άλλος την κατέχει.

14. Οι διαφωνίες ως αποτέλεσμα παθών και πλάνης

Είδαμε πως τα συναισθήματα (ή πάθη) παράγονται από μόνες τις αταίριαστες ιδέες (M 3^ο, Π 3) που συλλαμβάνει το πνεύμα ως πεπερασμένος και περιορισμένος τρόπος, δηλαδή ως κάτι που ενέχει άρνηση και αδυναμία και όχι ως κάτι που συλλαμβάνεται μόνο μέσω του εαυτού του.⁸² Θυμίζουμε ότι στο κεφάλαιο 11 είδαμε πως *άρνηση* είναι ο περιορισμός (από άλλα πράγματα της ίδιας ουσίας) και ο καθορισμός (στον χώρο και τον χρόνο) ενός υπαρκτού τρόπου. Υπάρχουν δηλαδή πράγματα που του αρνούνται την ύπαρξη στον τάδε τόπο ή την τάδε στιγμή, ή αλλιώς, αντιτίθεται με άλλους τρόπους που απειλούν να καταστρέψουν μέρη του και ταυτόχρονα δέχεται την παθοποιό ενέργεια τους που του προκαλεί χαρά (αύξηση δύναμης – μεγαλύτερη τελειότητα) ή λύπη (μείωση δύναμης – κατάσταση μικρότερης ενέργειας). Άρα και τα ίδια τα συναισθήματα των ανθρώπων ενέχουν «άρνηση» ή αδυναμία με την έννοια ότι δεν καθορίζονται μόνο από εμάς, το είναι, την φύση μας. Καθώς λοιπόν οι άνθρωποι διακατεχόμαστε από συναισθήματα, δεν συμφωνούμε «φύσει», δηλαδή κατά την ενεργό ουσία/δύναμη⁸³ μας (Π 32, M 4^ο).

Με απλά λόγια, δύο άνθρωποι δεν συμφωνούν σε αυτό που έχουν εξαιτίας του είναι τους· αντίθετα μπορούν μόνο να συμφωνούν σε αυτό που δεν έχουν, δηλαδή την «άρνηση». Μπορούν για παράδειγμα να συμφωνούν στο ότι είναι πεπερασμένοι, αδύναμοι, δεν υπάρχουν μόνο από την αναγκαιότητα της φύσης τους και ότι έχουν πεπερασμένες δυνατότητες σε σχέση με την άπειρη δύναμη της εκτεινόμενης Φύσης, δηλαδή σε ότι δεν έχουν. Μπορούν επίσης να συμφωνούν στο ότι έχουν παρόμοιες ιδιότητες στα σώματα ή τα πνεύματα τους, αλλά όχι σ' ότι αφορά την ιδιαίτερη φύση ή ενεργό ουσία τους (και κατ' επέκταση την ιδιοσυγκρασία τους), γιατί αυτή είναι μοναδική σε κάθε άνθρωπο.

Πρέπει να επαναλάβουμε εδώ ότι τα συναισθήματα ως σωματικές επήρειες που αυξάνουν ή μειώνουν την δύναμη του σώματος (Op 3, M 3^ο), δεν εξηγούνται μόνο μέσω της φύσης (*conatus*) μας ως ταιριαστά αίτια (Op 1-2, M 3^ο), αλλά σε σύγκριση της ισχύος του *conatus* μας με αυτήν των εξωτερικών αιτιών που προκαλούν τα συναισθήματα.⁸⁴ Οι επιρροές δηλαδή εξαρτώνται τόσο από την φύση μας όσο και από την φύση των αντικειμένων που μας επηρεάζουν, με αποτέλεσμα η χαρά, λύπη και επιθυμία που νιώθουμε να μετασχηματίζεται

⁸² Βλέπε παραπάνω το κεφάλαιο: «11. Κατάφαση/Άρνηση, Τέλειο/Ατελές, Καλό/Κακό».

⁸³ Είπαμε ότι *Δύναμη/Αρετή* είναι η ίδια η φύση (ή ουσία) του ανθρώπου καθόσον αυτός έχει την εξουσία να πετυχαίνει επί μέρους πράγματα που είναι κατανοήσιμα μόνο μέσω των νόμων της φύσης του. Βλέπε κεφάλαιο: «10. συναισθηματικές επήρειες και *conatus*».

⁸⁴ Βλέπε το κεφάλαιο: «12. Η Ισχύς των συναισθημάτων επί του ανθρώπου».

ανάλογα την πηγή προέλευσης της (Π 56, Μ 4^ο).⁸⁵ Παράλληλα δύο άνθρωποι επηρεάζονται με διαφορετικούς τρόπους από το ίδιο και το αυτό αντικείμενο· ή και ένας άνθρωπος, σε διαφορετικούς χρόνους, δύναται να επηρεαστεί αλλιώς από το αυτό αντικείμενο (Π 51, Μ 3^ο).⁸⁶ Μαζί με τα παραπάνω, ο Σπινόζα υποστηρίζει πως η κρίση των ανθρώπων ποικίλει, καθότι το πνεύμα τους μπορεί να αντιλαμβάνεται αταίριαστα τα πράγματα (Πόρισμα, Π 11, Μ 2^ο) και βασίζεται στις ιδέες των συναισθημάτων από τα οποία επηρεάζεται το σώμα (Σχόλιο, Π 51, Μ 3^ο). Έπειτα δείξαμε πως το καλό, το κακό και το πώς τα αντιλαμβάνεται ως τέτοια ο άνθρωπος, είναι συσχετισμένα με τα πρότυπα του αγαθού που έχει δομήσει στο μυαλό του και στα οποία αποσκοπεί. Αυτό δηλαδή που είναι αγαθό για κάποιον, είναι απεχθές για κάποιον άλλο και αδιάφορο για κάποιον τρίτο.⁸⁷ Οι άνθρωποι λοιπόν, όχι μόνο δεν συμφωνούν φύσει, αλλά διαφωνούν φύσει, μεταξύ τους και με τον ίδιο τους τον εαυτό (Μ 4^ο, Π 32-33).

Είδαμε πως ο άνθρωπος εξ αιτίας της διαδικασίας μίμησης συναισθημάτων των ομοίων του προσπαθεί να τους βοηθήσει, αλλά στην πραγματικότητα γίνεται φιλόδοξος και προσπαθεί να επιβάλει στους άλλους τα πρότυπα της φαντασίας του.⁸⁸ Και καθ' όσον όλοι ορέγονται το ίδιο προσπαθούν όλοι εξίσου να βοηθήσουν και καταλήγουν όλοι εξίσου να προσπαθούν να επιβληθούν· δηλαδή όλοι εμποδίζονται αμοιβαία και οδηγούνται στο να μισούν ο ένας τον άλλο. Βλέπουμε λοιπόν πως η φύση διαφωνία λόγω παθών οδηγεί και στην αντίθεση, δηλαδή την αντιπαλότητα ανάμεσα στους ανθρώπους.

Η φαντασία μπορεί να μας οδηγήσει στο να ενατενίσουμε με λύπη, δηλαδή να μισήσουμε έναν άλλον άνθρωπο επειδή έχει κάποια επιφανειακή ομοιότητα με ένα αντικείμενο που μας προκάλεσε λύπη και που κατ' επέκταση το μισήσαμε στο παρελθόν (Π 16, Μ 3^ο). Μπορεί ακόμη να μας κάνει φθονερούς απέναντι του επειδή αυτός κατέχει και ευχαριστείται κάτι που δεν μπορούμε κι εμείς να κατέχουμε (Π 32, Μ 3^ο). Επιπλέον Φθόνο, απέχθεια και ανταγωνισμό δύναται να μας προκαλέσουν τα πάθη της ταπεινότητας και της φιλαυτίας, τα οποία είδαμε πως προκύπτουν αυθόρμητα εξαιτίας της έμφυτης τάσης που έχουμε για αύξηση του ατομικού conatus, όπως είδαμε και στο κεφάλαιο 13 (Π 55, Μ 3^ο). Δηλαδή μπορεί να

⁸⁵ Παράδειγμα: Διαφορετική λύπη αισθάνεται κάποιος που πόνεσε επειδή κόπηκε με αιχμηρή λεπίδα, σε σχέση με αυτήν που ένιωσε από τον πόνο ενός σφυριού.

⁸⁶ Παράδειγμα: Ένας άνθρωπος μπορεί να αισθάνεται φόβο μπροστά στην θέα ενός άγριου ζώου και κάποιος άλλος να αισθάνεται θυμασμό. Παράλληλα κάποιος μπορεί να ευεργετηθεί από έναν φίλο που αγαπά στο παρόν και να αισθανθεί μίσος γι αυτόν, αν ο φίλος τον προδώσει στο μέλλον.

⁸⁷ Βλέπε το κεφάλαιο: «10. Συναισθηματικές επήρειες και conatus» & «12. Η Ισχύς των συναισθημάτων επί του ανθρώπου».

⁸⁸ Βλέπε: Κεφάλαιο 13. Η Μίμηση συναισθημάτων ως «διαδικασία» και ως «πάθος» κοινωνικότητας.

ζηλέψουμε κάποιον που κατέχει μια αρετή την οποία υστερούμαστε. Ο άλλος όταν αντιληφθεί πως τον μισούμε χωρίς να έχει κάνει κάτι κακό σε εμάς θα επηρεαστεί από λύπη και συγκεκριμένα φόβο γιατί θα φανταστεί πως ήμαστε δυνητική αιτία κάποιου κακού και έτσι θα μας αντιμισήσει (Π 40 , Μ 3^ο). Άρα είναι πολύ πιθανό να μισήσουμε κάποιον όμοιο εξαιτίας της φαντασίας και των παθών μας, χωρίς όμως αυτός να μας έχει βλάψει άμεσα ή πραγματικά και αυτό, όταν γίνει αντιληπτό, θα μας οδηγήσει στο αμοιβαίο μίσος.

Τα συναισθήματα δηλαδή οδηγούν τους ανθρώπους στο να διαφωνούν φύσει μεταξύ τους· πράγμα που με την σειρά του συχνά τους οδηγεί στις αντιθέσεις και το αμοιβαίο μίσος (Μ 4^ο , Π 34).

Στο κεφάλαιο 6 ορίστηκε ως «πλάνη» η ψευδής ιδέα (πεποίθηση) που οφείλεται σε «ατελή» γνώση· δηλαδή σε πεπερασμένη εμπειρική γνώση λόγω μνήμης η οποία είναι αποσπασμένη από μια ενιαία λογική δομή συνεκτικά συνδεδεμένων ιδεών που βασίζονται σε προφανή αξιώματα. Για τον Σπινόζα αποτέλεσμα της πλάνης είναι η μη «ορθή» εφαρμογή ονομάτων στα πράγματα· και αποτέλεσμα αυτής της εσφαλμένης απόδοσης ονομάτων στα πράγματα, είναι σε πολλές περιπτώσεις οι διαφωνίες που δημιουργούνται μεταξύ των ανθρώπων. Οι άνθρωποι δεν εξηγούν σαφώς και διακριτώς αυτά που εννοούν όταν μιλάνε ή γράφουν, καθότι δεν χρησιμοποιούν σωστά την γλώσσα έτσι ώστε να τα αντιστοιχίσουν με ορθά (δηλαδή αναγκαίως λογικά) ονόματα στο πλαίσιο ενός συνεκτικού συστήματος.⁸⁹ Αντιστοιχίζουν έτσι τα ονόματα που χρησιμοποιούν με εικόνες καθημερινών πραγμάτων από τα οποία επηρεάζονται συνεχώς, δηλαδή με εικόνες της φαντασίας. Και αφού η φαντασία διαφέρει από άνθρωπο σε άνθρωπο, καθότι διαφέρει η παρελθοντική του εμπειρία, δημιουργείται μια παρερμηνεία στην μεταξύ τους επικοινωνία. Τα ονόματα που χρησιμοποιούν δεν αντιστοιχούν στα ίδια αντικείμενα με αποτέλεσμα να δημιουργείται μια *εννοιολογική «ασυμμετρία»*.⁹⁰ Έτσι δύο άνθρωποι μπορεί να λένε και να σκέφτονται το ίδιο αλλά να χρησιμοποιούν διαφορετικές λέξεις για να το περιγράψουν με αποτέλεσμα να νομίζουν ότι διαφωνούν. Μπορεί ακόμη να νομίζουν ότι ο συνομιλητής τους πλανάται επειδή χρησιμοποιεί και συνδέει τις λέξεις διαφορετικά από αυτούς, οπότε να τον παρεξηγούν και να μην αντιλαμβάνονται τι πραγματικά σκέφτεται. «Η πλάνη είναι ένα επιπλέον αίτιο των ανθρώπινων διχογνωμιών (Σχόλιο Π 47 Μ 3^ο)».

⁸⁹ Ένας άνθρωπος που μπορεί να ορίζει ως «κύκλο» ένα σχήμα του οποίου τα σημεία δεν ισαπέχουν από το κέντρο του, έχει κάτι συγκεκριμένο στο μυαλό του και διαφορετικό από τον «κύκλο» όπως ορίζεται από τους μαθηματικούς και που είναι λογικά και ορθά ορισμένος μέσα στην ενιαία και συνεκτική δομή της γεωμετρίας.

⁹⁰ Η έννοια της «ασυμμετρίας» εδώ είναι καθαρά δικής μου έμπνευσης από την επιστημολογία του T.S.Kuhn. Δεν εμφανίζεται πουθενά στο πρωτότυπο κείμενο ή στους ερμηνευτές του Σπινόζα.

15. Η έλλογη προσπάθεια αυτοσυντήρησης οδηγεί στην «κοινωνικότητα»

Στο σχόλιο της Πρότασης 18 του 4^{ου} μέρους, ο Σπινόζα υποστηρίζει πως ο λόγος δεν εναντιώνεται ποτέ στην Φύση καθ' όσον αντανάκλα την τάξη των αιτιών της ως όλον,⁹¹ άρα ο λόγος αιτεί την αγάπη και την συντήρηση του εαυτού, το να επιζητούμε το αληθινό όφελος μας και να επιθυμούμε κάθε τι που μας οδηγεί σε μεγαλύτερη τελειότητα· ο λόγος δηλαδή αιτεί να εμμένουμε στο είναι μας – *conatus* (M 3^ο, Π 4-8). Ο καθένας λοιπόν αναγκαία προσπαθεί να αυξήσει την δύναμη του ενεργώντας βάση των νόμων της οικείας φύσης του· και αφού η δύναμη είναι η ίδια η αρετή (Op 8, M 4^ο), καθ' όσον είναι η ίδια η ενεργός ουσία του κάθε πράγματος (M 3^ο, Π 7 και M 4^ο, Op 8), συμπεραίνει ότι η αυτοσυντήρηση είναι και το θεμέλιο κάθε άλλης αρετής.

«Το θεμέλιο της αρετής είναι η ίδια η προσπάθεια της συντήρησης του οικείου είναι και η *ευτυχία* έγκειται στο ότι ο άνθρωπος μπορεί να συντηρεί το είναι του ... η αρετή είναι ορεκτική για τον εαυτό της, δεν υπάρχει κάτι εξοχότερο από αυτήν ή ωφελιμότερο για εμάς, λόγω του οποίου θα έπρεπε να ορεγόμαστε και να επιθυμούμε» (Spinoza B. d., 2009, σσ. 369-370).

Η παραπάνω φράση αναλύεται διεξοδικότερα και αποδεικνύεται στις επόμενες Προτάσεις της Ηθικής, 19 έως 25, του 4^{ου} μέρους. Τονίζεται επί πλέον ότι κανένας δεν μπορεί να κάνει κακό ή να αμελεί τον εαυτό του και το οικείων όφελος, παρά μόνο ηττημένος από εξωτερικά αίτια ή και πλάνες· και όποιος το κάνει είναι αδύναμος, σε αντιδιαστολή με τον δυνατό που αυτοσυντηρείται όντας προικισμένος με αρετή (Π 20, M 4^ο, μαζί με σχόλιο). Η αρετή λοιπόν, ως προσπάθεια αυτοσυντήρησης, εκπορεύεται από τον ίδιο τον άνθρωπο και μόνο (Π 25, M 4^ο), είναι δηλαδή *εμμενής* και δεν έχει κάποια εξωγενή αιτία ή κάποιον πρότερο σκοπό.

Το πνεύμα προσπαθεί ενσυνείδητα να εμμένει στο είναι του έχοντας, τόσο συγκεκριμένες όσο και ταιριαστές ιδέες (Π 9, M 3^ο). Ωστόσο μόνο καθόσον έχει ταιριαστές ιδέες ενεργεί βάση του λόγου, δηλαδή προσπαθεί να κατανοεί σαφώς και διακριτώς. Δηλαδή η προσπάθεια για αυτοσυντήρηση του πνεύματος βασισμένη στον λόγο ταυτίζεται με την προσπάθεια για κατανόηση. Άρα η *προσπάθεια για κατανόηση* ταυτίζεται με την προσπάθεια για αυτοσυντήρηση και είναι το πρώτο και μοναδικό θεμέλιο της αρετής. Δεν προσπαθούμε όμως να κατανοήσουμε τα πράγματα εξαιτίας κάποιας πρότερης του *conatus* αιτίας, ή για κάποιον τελικό σκοπό. Αντίθετα καθώς αναγκαία σκεφτόμαστε (Αξ 2, M 2^ο), συλλαμβάνουμε ως

⁹¹ Βλέπε παραπάνω: «7. Τα επίπεδα της γνώσης».

καλό για τον εαυτό μας αυτό που μας είναι με βεβαιότητα ωφέλιμο (Ορ 1 , Μ 4^ο). Η βεβαιότητα όμως μπορεί να προέλθει μόνο από τις ταιριαστές ιδέες (Π 41-43, Μ 2^ο) δηλαδή τον λόγο. Άρα το να γνωρίζουμε με βεβαιότητα το καλό (δηλαδή το ωφέλιμο για μας) μπορεί να είναι αποτέλεσμα μόνο της έλλογης κατανόησης των πραγμάτων, δηλαδή της προσπάθειας αυτοσυντήρησης του πνεύματος καθόσον αυτό κατέχει ταιριαστή γνώση των πραγμάτων. Άρα η προσπάθεια για κατανόηση είναι *εμμενής* και *αυταίτιο*. Το πνεύμα λοιπόν καθόσον λογίζεται, επιθυμεί να κατανοεί και κρίνει ως ωφέλιμο, μόνο ότι συμβάλει στην έλλογη κατανόηση. Καθόσον το ύψιστο που μπορεί να νοήσει το ανθρώπινο πνεύμα είναι ο Θεός (Ορ 6 και Π 15 , του Μ 1^{ου}), έπεται ότι η *ύψιστη αρετή* του πνεύματος είναι η ταιριαστή γνώση του Θεού (Π 28, Μ 3^ο).

«Το *θεμέλιο της αρετής* είναι η προσπάθεια για αυτοσυντήρηση, που στο πνεύμα αποτελεί την προσπάθεια για κατανόηση και που οδηγεί στην *ευτυχία*. Η *ύψιστη αρετή* του πνεύματος είναι η κατανόηση του Θεού που οδηγεί στην ύψιστη ευτυχία, δηλαδή την *ευδαιμονία*» (Π 19-28 και Κεφάλαιο 4 , Μ 4^ο)

Ο άνθρωπος δεν ανήκει στο είναι της υπόστασης (Θεού) αλλά αντίθετα αυτός συνίσταται από πεπερασμένες τροποποιήσεις των κατηγορημάτων (Πνεύμα - Σώμα) αυτής. Άρα η δύναμη ενέργειας/conatus του ανθρώπου (με την οποία υπάρχει και ενεργεί) καθορίζεται αναγκαία από μια αιτία (Π 28 , Μ 1^ο) που είναι ένα άλλο ενικό και πεπερασμένο πράγμα. Δηλαδή η δύναμη ενέργειας/conatus του ανθρώπου, μπορεί να καθοριστεί (να αυξηθεί ή να μειωθεί) μόνο από το conatus ενός ενικού πράγματος που έχει κάτι κοινό με τον άνθρωπο και όχι από κάτι παντελώς ξένης φύσης. Καθ όσον λοιπόν καλούμε ως καλό/κακό αυτό που είναι αίτιο χαράς/λύπης (Π 8 , Μ 4^ο), δηλαδή αυτό που αυξάνει/ μειώνει την δύναμη ενέργειας/conatus μας, έπεται ότι κάτι που έχει εντελώς διαφορετική φύση δεν μπορεί να μας καθορίσει· αντίθετα μας είναι αναγκαία *αδιάφορο* (Π 29, Μ 4^ο). Παράλληλα κάθε πράγμα που μας είναι κακό, δηλαδή που μας προκαλεί λύπη, δηλαδή καταστέλλει την δύναμη ενέργειας μας, έχει αναγκαία κάτι κοινό με εμάς αλλά δεν δύναται μέσω αυτού να μας είναι κακό (Π 4 , Μ 3^ο)· είναι όμως αναγκαία κακό μέσα από κάτι που έχει στη δική του φύση και είναι *αντίθετο* της δικής μας φύσης (Π 30, Μ 4^ο). Τέλος, κάθε πράγμα που μας είναι καλό, δηλαδή που μας προκαλεί χαρά, δηλαδή που επικουρεί την δύναμη ενέργειας μας, το κάνει αναγκαία μέσα από κάτι που είναι από κοινού *σύμφωνο* των δύο φύσεων (Π 31, Μ 4^ο).

Συμπεραίνει λοιπόν ο Σπινόζα πως όσο περισσότερο *συμφωνούν φύσει* κάποια πράγματα τόσο πιο ωφέλιμα και αγαθά είναι το ένα για το άλλο⁹² και αντιστρόφως όσο πιο ωφέλιμα είναι δύο πράγματα, τόσο περισσότερο συμφωνούνε φύση. Αν από την άλλη είναι *διαφορετικά*, είναι και αδιάφορα μεταξύ τους· ενώ αν είναι *αντίθετα*, θα προκαλούν κακό το ένα στο άλλο (Πόρισμα, Π 31, M 4^{ov}).

Είπαμε όμως προηγουμένως ότι το θεμέλιο της αρετής είναι η αυτοσυντήρηση του είναι μας, η προσπάθεια για κατανόηση, η οποία επιτυγχάνεται μόνο μέσω της ενεργού δύναμης/*conatus*. Παράλληλα στο αίτημα 4 μετά την πρόταση 13 του 2^{ov} μέρους γίνεται ξεκάθαρο ότι δεν μπορούμε να αυτοσυντηρηθούμε χωρίς άλλα σώματα έξω από εμάς τα οποία χρησιμεύουν για την επαύξηση του *conatus*. Με βάση όμως την ανάλυση της προηγούμενης παραγράφου αυτό που επικουρεί περισσότερο αυτή την δύναμη/*conatus* (δηλαδή το ωφελιμότερο για εμάς) είναι και το πιο σύμφωνο με την φύση μας. Άρα οι άνθρωποι που έχουν φύσει πολλές ομοιότητες μεταξύ τους είναι αναγκαία ωφέλιμοι ο ένας για τον άλλο, καθ ότι ο ένας δύναται να επικουρεί την προσπάθεια γι' αυτοσυντήρηση του άλλου. Καταλήγει λοιπόν στο συμπέρασμα πως:

«Οι άνθρωποι είναι τόσο δυνατότεροι, ήτοι διακατέχονται από περισσότερη αρετή, όσο βρίσκονται ανάμεσα σε άλλους ανθρώπους και πολύ περισσότερο σε ανθρώπους που έχουν συγγενείς φύσεις με την δική τους (Κεφάλαιο 7, M 4^o)»

⁹² Η συνάντηση τους δηλαδή, θα αυξάνει την δύναμη ενέργειας ή *conatus* τους.

16. Η ορθολογικότητα ως συνθήκη συγκρότησης «συμφωνίας» και «κοινού καλού»

Βάση του προηγούμενου κεφαλαίου οι άνθρωποι γίνονται «δυνατότεροι» όταν βρίσκονται ανάμεσα στους ομοίους τους, αλλά καθόσον διακατέχονται από πάθη δεν μπορούν να συμφωνούν φύσει αλλά έχουν την τάση να διαφωνούν τόσο με τους άλλους, όσο και με τον ίδιο τους τον εαυτό.⁹³ Έτσι γίνονται ακόμη και αντίθετοι μεταξύ τους με αποτέλεσμα να προσπαθούν να βλάψουν ο ένας τον άλλο. Το ερώτημα που πρέπει να απαντηθεί εδώ είναι πότε και πως μπορούν οι άνθρωποι τελικά να συμφωνήσουν, πως μπορεί δηλαδή να αρθεί η εναντιότητα λόγω παθών που εν γένει δημιουργείται μεταξύ τους και τελικά αυτοί να συνδυάσουν τις δυνάμεις τους και να πράξουν κάτι καλό και ωφέλιμο για το «σύνολο» τους; Η απάντηση του Σπινόζα βρίσκεται στον λόγο...

Είδαμε πως οι άνθρωποι επιθυμούν αυτό που κρίνουν ως καλό (Π 19, Μ 4^ο). Όταν επιπλέον καθοδηγούνται από τον λόγο (δηλαδή βασιζόμενοι σε ταιριαστές ιδέες) αναγκαία ενεργούν (Π 3^η, Μ 3^ο) αυτό που έπεται από την φύση τους ως ταιριαστό αίτιο. Το καλό λοιπόν που επιθυμούν και πράττουν θα είναι και αληθές (Π 41-42 Μ 2^ο). Άρα καθόσον οι άνθρωποι κατανοούν με βεβαιότητα μέσα από το «είναι» τους τα πράγματα, πράττουν αυτό που είναι φύσει καλό και ωφέλιμο για τους ίδιους (Π 31, Μ 4^ο και Πόρισμα) αυξάνοντας την δύναμη τους. Και αντιστρόφως όσο είναι δυνατοί, τόσο πράττουν έλλογα και ωφέλιμα για τον εαυτό τους. Αναγκαία όμως οι ενέργειες τους θα είναι καλές για την ανθρώπινη φύση γενικότερα, δηλαδή και για τους άλλους ανθρώπους. Μόνο ο έλλογα πράτων άνθρωπος ενεργεί απόλυτα βάση των νόμων της φύσης του ωφελώντας τον εαυτό του και *μόνο στο μέτρο αυτό* συμφωνεί με την φύση των άλλων ανθρώπων (Πόρισμα 1, Π 35, Μ 4^ο). Στο προηγούμενο κεφάλαιο είδαμε πως το ωφελιμότερο για τον άνθρωπο είναι αυτό που συμφωνεί μέγιστα με την φύση του, δηλαδή ο άλλος άνθρωπος· αν επιπλέον αυτός ο άλλος άνθρωπος καθοδηγείται από τον λόγο και ενεργεί απόλυτα βάση των νόμων της φύσης του, τότε γίνεται «Θεός για τον άνθρωπο». (Σχόλιο μετά την Π 35, Μ 4^ο)

«Μονάχα καθόσον ζουν οι άνθρωποι υπό την καθοδήγηση του λόγου, ενεργούν αναγκαία όσα είναι καλά για την ανθρώπινη φύση, και συνεπώς για τον κάθε άνθρωπο, τουτέστιν όσα συμφωνούν με τη φύση κάθε ανθρώπου· ως εκ τούτου καθόσον ζουν οι

⁹³ Καθόσον είδαμε ότι αλλάζουν συνεχώς απόψεις με την πάροδο του χρόνου, ή και επηρεάζονται διαφορετικά από τα ίδια πράγματα και καταστάσεις.

άνθρωποι υπό την καθοδήγηση του λόγου, *αναγκαία συμφωνούν πάντοτε και μεταξύ τους*». Συμπέρασμα απόδειξης, Π 35, Μ 4^ο (Spinoza B. d., 2009, σ. 386).

Το να ενεργεί κάποιος με γνώμονα την δύναμη ή αρετή σημαίνει πως ενεργεί βάση του λόγου, δηλαδή προσπαθεί να κατανοεί σαφώς και διακριτώς. Και καθώς στο προηγούμενο κεφάλαιο είδαμε ότι το ύψιστο που μπορεί να νοήσει ο άνθρωπος είναι ο Θεός, συνεπάγεται πως η γνώση του είναι η ύψιστη αρετή που οδηγεί στην ευδαιμονία. Κάθε πνεύμα έχει την δυνατότητα σύλληψης ταιριαστής γνώσης των πραγμάτων και των ιδεών τους (Π 44 μαζί με τα Πορίσματα, Μ 2^ο), αλλά οι ιδέες του σώματος μας και των εξωτερικών σωμάτων (ως εν ενεργεία υπάρχοντα) ενέχουν αναγκαία την άπειρη και αιώνια ουσία του Θεού, καθ' ότι αυτός είναι το μοναδικό τους αίτιο (Π45, Μ 2^ο) και αφού χωρίς αυτήν δεν μπορούν να είναι, ούτε να συλληφθούν (Π 15 , Μ 1^ο). Άρα η γνώση των ιδεών των πραγμάτων ως εν ενεργεία υπάρχοντα ενέχουν αναγκαία την άπειρη και αιώνια ουσία του Θεού, δηλαδή αυτή η γνώση θα είναι, *εν μέρει*,⁹⁴ ταιριαστή και τέλεια (Π46, Μ 2^ο). Άρα κάθε πνεύμα έχει κατ' ουσία⁹⁵ ταιριαστή γνώση του Θεού μέσω της γνώσης των ιδεών των ενικών πραγμάτων, άρα η γνώση του Θεού μπορεί να είναι κοινή για όλους, αρκεί να ακολουθούμε την αρετή και τον λόγο (Π 47, Μ 2^ο). Δηλαδή:

«Το μέγιστο αγαθό όσων ακολουθούν την αρετή, δηλαδή η γνώση του Θεού είναι αναγκαία κοινό και μπορούν να το μοιραστούν» (Π 36 , Μ 4^ο).

Το ύψιστο αγαθό δεν μπορεί να το κατέχει μόνο ένας, αλλά δύναται να το κατέχουν όλοι οι έλλογοι άνθρωποι. Έτσι καθώς κάποιος το διεκδικεί, δεν μπορεί να παρεμποδίσει και τους άλλους από το να το κατέχουν και να ευφραίνονται ανάλογα με αυτόν. Δηλαδή η προσπάθεια κατάκτησης αυτού του αγαθού *δεν δημιουργεί ποτέ φθόνο και αντίθεση* ανάμεσα στους ανθρώπους, όπως αποδείχθηκε ότι συμβαίνει για τα επί μέρους αγαθά της ζωής στην πρόταση 32 του 3^{ου} μέρους. Επιπλέον το γεγονός ότι το ύψιστο αγαθό, του οποίου η κατοχή οδηγεί στην ύψιστη αρετή, δεν γεννάται από τις εικόνες της φαντασίας, αλλά από τις ταιριαστές ιδέες του λόγου. Άρα η ύψιστη αρετή μπορεί να παράγει *φιλαυτία* (χαρά εαυτού) και *υψηροφάνεια* (χαρά από έπαινο) αλλά *όχι έπαρση* (υπερεκτίμηση εαυτού) που οδηγεί

⁹⁴ Η γνώση του ανθρώπινου πνεύματος για τις ιδέες εν ενεργεία υπάρχόντων ενικών πραγμάτων δεν είναι πάντα ταιριαστή (Π 11 , Μ 2^ο).

⁹⁵ Ο Σπινόζα υποστηρίζει πως δεν είναι σύμπτωση ότι όλα τα ανθρώπινα πνεύματα έχουν το ύψιστο αγαθό, κοινό. Ανήκει στην ουσία του ανθρώπινου πνεύματος να έχει ταιριαστή γνώση της άπειρης και αιώνιας ιδέας του Θεού, καθ' ότι χωρίς αυτόν ο άνθρωπος δεν θα μπορούσε να είναι ούτε να συλληφθεί. Η ουσία δηλαδή του ανθρώπου προέρχεται από αυτή του Θεού η οποία ενέχει τον λόγο. Άρα και η ουσία του ανθρώπου ενέχει τον λόγο του Θεού και έτσι όλοι οι άνθρωποι μπορούν εξίσου να ευφρανθούν από την γνώση του την οποία δύναται να κατέχουν, στο μέτρο που καθοδηγούνται από τον λόγο.

νομοτελειακά στον ανταγωνισμό. Ο λόγος λοιπόν καθορίζει μια αναγκαία ομονόηση μεταξύ των ανθρώπων.

Το σημαντικότερο συμπέρασμα που βγαίνει από τον συλλογισμό αυτό είναι το ότι ο λόγος εκφράζει το *conatus* (δύναμη) της ανθρώπινης φύσης η οποία εκδηλώνεται και αναπτύσσεται μέσα από την διαδικασία αυτοσυντήρησης που (αν είναι έλλογη) οδηγεί αναγκαία στην αναζήτηση το κοινού οφέλους των ανθρώπων. Το κοινό όφελος αυτό μπορεί να περικλείει την ταιριαστή γνώση του Θεού, αλλά αυτό συμβαίνει γιατί οι άνθρωποι την αναγνωρίζουν μέσα από την επαφή τους με τα πράγματα και την δραστηριότητα τους. Δηλαδή η αρετή, μπορεί να εμπεριέχει την ιδέα του Θεού, αλλά είναι αποτέλεσμα της ίδιας της ανθρώπινης νόησης και δράσης. *Ο λόγος δηλαδή είναι εμμενής της ανθρώπινης φύσης και δεν έχει τίποτα το υπερβατικό.*

Ωστόσο ο ίδιος ο Σπινόζα παραδέχεται πως σπάνια οι άνθρωποι καθοδηγούνται από τον λόγο, αντιθέτως τείνουν να είναι επαχθείς και φθονεροί μεταξύ τους, καθ' ότι καθοδηγούνται κατά βάση από τα πάθη.⁹⁶ Ακόμη κι έτσι όμως, υποστηρίζει ο Σπινόζα, η καθημερινή εμπειρία κάνει τους ανθρώπους να αντιλαμβάνονται ότι μόνο δια της αμοιβαιότητας μπορούν να αποκτήσουν τα απαραίτητα αγαθά που χρειάζονται αλλά και να αποφύγουν ή να αντιμετωπίσουν τους κινδύνους της ζωής (Σχόλιο Π 35, Μ 4^ο). Αντιτίθεται λοιπόν ξεκάθαρα απέναντι σε θεωρήσεις που θέτουν τον ατομικισμό ως αντιπαρατιθέμενο στην κοινωνικότητα και συμπεραίνει πως:

«...Τίποτα λοιπόν δεν είναι ωφελιμότερο για τον άνθρωπο από τον άνθρωπο· οι άνθρωποι, λέω, δεν μπορούν να επιλέξουν τίποτα υπέρτερο για την συντήρηση του είναι τους από το να συμφωνούν όλοι σε όλα έτσι ώστε όλα τα Πνεύματα και τα Σώματα να συνθέτουν οιονεί ένα Πνεύμα και ένα Σώμα, όλοι μαζί να προσπαθούν, όσο μπορούν, να συντηρούν το είναι τους και όλοι μαζί να επιζητούν για τον εαυτό τους το κοινό όφελος όλων· από όπου έπεται ότι οι άνθρωποι κυβερνούνται με τον λόγο, *τουτέστιν οι άνθρωποι που επιζητούν το όφελος τους υπό την καθοδήγηση του λόγου, δεν ορέγονται τίποτα για τον εαυτό τους που να μην το επιθυμούν για τους υπόλοιπους ανθρώπους, και ως εκ τούτου είναι δίκαιοι, πιστοί και τίμιοι.*» Σχόλιο Πρότασης 18, μέρος 4, «Ηθική».

⁹⁶ Όπως αποδείχθηκε στο κεφάλαιο 13 της παρούσας εργασίας, καθώς και στις Προτάσεις 54-55 του 3ου μέρους της Ηθικής.

17. Τα Θεμέλια της Πολιτείας

Ο Σπινόζα στο 4^ο μέρος της ηθικής, και αφού στα προηγούμενα Θεωρήματα/Προτάσεις ανέλυσε το πώς ο λόγος και τα συναισθήματα συνδέονται και οδηγούν τους ανθρώπους στην «κοινωνικότητα», εισάγει την Πρόταση που (μαζί με τα σχόλια της) περιγράφει *τα Θεμέλια αυτής της κοινωνικότητας της ανθρώπινης φύσης, καθώς και την αναγκαιότητα της ταυτόχρονης συγκρότησης της Πολιτείας*, δηλαδή της οργανωμένης κοινότητας των ανθρώπων:

«Καθένας που ακολουθεί την αρετή, επιθυμεί και για τους υπόλοιπους ανθρώπους το αγαθό που ορέγεται για τον εαυτό του, και τόσο περισσότερο όσο θα έχει μεγαλύτερη γνώση του Θεού» (Π37, Μ 4^ο)

Η Πρόταση 37 θεμελιώνεται και συγκεκριμενοποιείται νοηματικά με δύο αρκετά διαφορετικές μεταξύ τους αποδείξεις, οι οποίες όμως εκφράζουν την ίδια αναγκαιότητα: την αυθόρμητη κοινωνικότητα του ανθρώπου, την τάση δηλαδή που τον οδηγεί στο να συνάπτει δεσμούς συνεργασίας και φιλίας με τους ομοίους του.

Η **πρώτη απόδειξη**, ως συλλογισμός, βασίζεται στον *λόγο* στο *μέτρο* που αυτός ενυπάρχει στην ανθρώπινη φύση και εκφράζει την δύναμη του να αυτοδιατηρείται, κυριαρχώντας στα εξωγενή αίτια επηρεασμών. Στα δύο προηγούμενα κεφάλαια είδαμε πως ο κάθε άνθρωπος είναι αναγκαία ωφέλιμος για κάθε άλλο άνθρωπο, καθώς οι φύσεις τους ταιριάζουν. Μάλιστα γίνεται μέγιστα ωφέλιμος για τον εαυτό του και τους άλλους όταν ζει και ενεργεί υπό την καθοδήγηση του λόγου (δηλαδή της *αρετής*, όπως αναφέρεται στην Π 24 του 4^{ου} Μέρους), καθώς τότε ενεργεί προς όφελος της ανθρώπινης φύσης γενικά. Αναγκαία λοιπόν ορέγεται για τον εαυτό του αυτό που κρίνει ως καλό (Π 19, Μ 4^ο), που ήδη είπαμε πως θα είναι καλό για όλους τους ανθρώπους, *άρα αναγκαία θα προσπαθεί να τους κάνει να ζουν υπό την καθοδήγηση του λόγου*. Συνεπώς η αρετή/λόγος ωθεί τον άνθρωπο να επιθυμεί και για τους άλλους το κοινώς ωφέλιμο αγαθό που ορέγεται ο ίδιος χάρις αυτήν.

Είδαμε στο κεφάλαιο 9 πως «επιθυμία» είναι η ενσυνείδητη όρεξη και αποστροφή του πνεύματος για επί μέρους πράγματα. Επιθυμία όμως είναι και η *ουσία* του ανθρώπινου πνεύματος (Ορισμός 1 συναισθηματικών επηρειών, Μ 3^ο) που έγκειται στην γνώση ιδεών (εν ενεργεία υπαρχόντων) ενικών πραγμάτων (Π 11 , Μ 2^ο). Είδαμε όμως στο προηγούμενο κεφάλαιο πως αυτή η γνώση, αν και συνήθως αταίριαστη/μερική, ενέχει και την ταιριαστή γνώση του Θεού μέσω των κοινών εννοιών, οι οποίες αναλύθηκαν στο κεφάλαιο 7. Άρα όσο

μεγαλύτερη ταιριαστή γνώση ενικών πραγμάτων (δηλαδή γνώση Θεού) ενέχει ένα ανθρώπινο πνεύμα, τόσο μεγαλύτερη θα είναι και η επιθυμία του. *Όσο λοιπόν μεγαλύτερη γνώση Θεού ενέχει ένα ενάρετο ανθρώπινο πνεύμα, τόσο περισσότερο θα επιθυμεί το κοινό όφελος όλων.*

Ο λόγος αιτεί ο κάθε άνθρωπος να αυτοσυντηρείται και αυτό μπορεί να επιτευχθεί βέλτιστα όταν οι άνθρωποι βρίσκονται ανάμεσα σε άλλους ανθρώπους και όλοι μαζί καταφέρνουν με γνώμονα τον λόγο να κατανοούν και να πράττουν ότι είναι ωφέλιμο για όλους· μόνο στο μέτρο αυτό συμφωνούν πάντα, όπως είδαμε στο κεφάλαιο 16. Η εμπειρία άλλωστε δείχνει ότι η αμοιβαιότητα και η συνεργασία μεταξύ των ανθρώπων, τους εξασφαλίζουν την μέγιστη παροχή αγαθών και την ασφάλεια που επιζητούν (σχόλιο, Π 35 , Μ 4^ο).⁹⁷

Ο Σπινόζα επιμένει ότι η ανθρώπινη φύση ορίζεται τόσο από τον λόγο όσο και από την άγνοια, την φαντασία και τα πάθη της ψυχής (Balibar, Ο Σπινόζα και η Πολιτική, 1996, σ. 124). Η **δεύτερη απόδειξη** λοιπόν βασίζεται ακριβώς σε αυτούς τους μηχανισμούς των παθών ή συναισθημάτων που αποτελούν και την αντίθετη του λόγου συνιστώσα της ανθρώπινης φύσης· καθ' ότι καθιστούν τον άνθρωπο υποταγμένο στους εξωγενείς επηρεασμούς.⁹⁸ Στο κεφάλαιο 13 είδαμε το πως ο Σπινόζα περιγράφει την «τεχνητή» διαδικασία συγκρότησης του «πλήθους» ως διαδικασία μίμησης συναισθημάτων που ωθεί τους ανθρώπους να είναι ευσπλαχνικοί προς τους ομοίους τους. Επιπλέον, στην πρόταση 31 του 3^{ου} μέρους, δείχνει πως βάση αυτής της διαδικασίας αγαπάμε και επιθυμούμε σταθερότερα και πιο έντονα ότι αγαπάνε και επιθυμούν οι άλλοι. Άρα αναγκαία προσπαθούμε να τους κάνουμε να αισθάνονται θετικά συναισθήματα γι αυτό που αγαπάμε. Αν τώρα αυτό που αγαπάμε είναι η έλλογη αυτοσυντήρηση, που στο πνεύμα εκδηλώνεται ως προσπάθεια κατανόησης του Θεού, θα προσπαθήσουμε να το αγαπήσουν όλοι οι άνθρωποι, καθότι είναι κοινό αγαθό και μπορούν όλοι να ευφρανθούν από αυτό. Και όσο περισσότεροι άνθρωποι ευφραίνονται από αυτό, τόσο περισσότερο θα ευφραινόμαστε κι εμείς μέσω της αύξησης της αγάπης μας γι αυτό. Άρα το ενάρετο αγαθό που ορεγόμαστε για εμάς, θα προσπαθήσουμε να το ορεχτούν όσο το δυνατόν περισσότεροι άνθρωποι γίνεται και τόσο περισσότερο όσο πιο πολύ καρπωνόμαστε από αυτό, δηλαδή όσο η γνώση μας περί Θεού αυξάνεται.

⁹⁷ Στο προηγούμενο κεφάλαιο μάλιστα είδαμε πως ο λόγος, αν και εμπεριέχει την ιδέα του θεού, είναι εμμενής της ανθρώπινης φύσης και όχι υπερβατικός ή εισερχόμενος από κάτι το εξωγενές.

⁹⁸ Κατά συνέπεια **αληθής αρετή** ορίζεται ως ο βίος του ανθρώπου υπό την καθοδήγηση του λόγου και της ιδιαίτερης φύσης του ως εμμενές αίτιο. **Αδυναμία** αντίθετα, ορίζεται ως η καθοδήγηση του από την κατάσταση των εξωτερικών πραγμάτων που του προκαλούν τα πάθη και τον καθορίζουν ανάλογα. (Spinoza B. d., 2009, σ. 392)

Στο κεφάλαιο 13 είδαμε πως η διαδικασία μίμησης των συναισθηματικών επηρειών των ομοίων μας, ωθεί τους ανθρώπους στην συγκρότηση κοινωνιών ως αποτέλεσμα ευσπλαχνίας και καλοσύνης, πράγμα που φάνηκε και παραπάνω στην δεύτερη απόδειξη του θεωρήματος 37 που αναφέραμε ότι αποτελεί και το θεμέλιο της ανθρώπινης κοινωνικότητας. Η διαδικασία μίμησης των συναισθηματικών επηρειών όμως είναι ταυτόχρονα και η ρίζα που κάνει τους ανθρώπους να τείνουν να είναι φιλόδοξοι, φθονεροί και επαχθείς μεταξύ τους. Τα συναισθήματα λοιπόν δεν είναι απλώς αναγκαίος παράγοντας της ανθρώπινης φύσης αλλά και *αναγκαία αιτία συγκρότησης των ανθρώπινων ομαδοποιήσεων* και όχι μόνο τα χαρούμενα πάθη, αλλά και τα λυπημένα πάθη.

Συμπερασματικά μπορούμε να πούμε ότι η κοινωνικότητα που ωθεί τους ανθρώπους στο να συγκροτούν «κοινότητες» ή «ομάδες» οφείλεται, τόσο στον λόγο δηλαδή την συνειδητοποίηση ότι για να επιβιώσουν και να ωφεληθούν μέγιστα πρέπει να συνεργαστούν, όσο και στα *συναισθήματα χαράς*, παρά το γεγονός ότι αυτά συνοδεύονται πάντα από λυπημένα πάθη, τα οποία αποτελούν αιτίες παρόρμησης, διαμάχης και μίσους μεταξύ τους. Το μίσος αυτό δηλαδή δεν είναι μόνο ένα παθογόνο αποτέλεσμα της κοινωνικότητας των ανθρώπων, αλλά και μια αντιφατική μορφή «δεσμού» που οδηγεί σε αυτήν. (Balibar, Ο Σπινόζα και η Πολιτική, 1996, σ. 127)

Στο 2^ο σχόλιο της Πρότασης 37 συνεχίζει την επιχειρηματολογία του υποστηρίζοντας πως ο κάθε άνθρωπος υπάρχει και ενεργεί βάσει του ύψιστου δικαίου της φύσης όλα όσα έπονται αναγκαία από την φύση του. Κρίνει λοιπόν το καλό και το κακό βάσει της ιδιοσυγκρασίας του, όπως περιγράφηκε στο κεφάλαιο 11 και ορίζει βάσει αυτού το ωφέλιμο γι αυτόν, προσπαθώντας να συντηρεί ό,τι αγαπά και να καταστρέφει ό,τι μισεί, εκδικούμενος ακόμη αν αυτό καταστεί αναγκαίο για την υπεράσπιση του είναι του. Αν λοιπόν όλοι οι άνθρωποι καθοδηγούνταν από τον λόγο, θα συμφωνούσαν πάντοτε μεταξύ τους και θα βοηθούσαν μέγιστα ο ένας τον άλλο χωρίς διαμάχες, όπως περιγράφηκε στην Πρόταση 35 του 4^{ου} μέρους.

Ωστόσο, όπως φάνηκε από την παραπάνω αναπτυσσόμενη επιχειρηματολογία, ο άνθρωπος ορίζεται και από τα πάθη τα οποία αποτελούν δομικό συστατικό τόσο της φύσης του, όσο και των ομάδων που συγκροτεί. Τα πάθη λοιπόν δεν μπορούμε να τα αποφύγουμε καθόσον ήμαστε μέρος της Φύσης (Π 2, Μ 4^ο) και αυτά με την σειρά τους τροφοδοτούνται (Πόρισμα, Π 2, Μ 3^{ου}) από τις συγκεκριμένες ιδέες (αταίριαστη γνώση ή πλάνη) που αναγκαία σχηματίζει ο πεπερασμένος νους μας (Σχόλιο 1 & 2, Π 40, Μ 2^ο). Τα πάθη και η πλάνη,

οδηγούν τους ανθρώπους στις διαφωνίες και την εναντιότητα, τόσο μεταξύ τους όσο και με τον εαυτό τους, όπως περιγράφηκε στο κεφάλαιο 14. Επιπλέον στο κεφάλαιο 12 είδαμε πως καθώς οι εξωτερικοί παράγοντες παθών είναι απείρως ισχυρότεροι του ανθρώπου δεν δύναται να ελεγχθούν από αυτόν, αλλά αντίθετα τείνουν να συντηρούνται εξαιτίας της αυθόρμητης λειτουργίας του *conatus*. Μάλιστα αποδείχθηκε ότι τα λυπημένα πάθη και οι κακίες των ανθρώπων είναι ισχυρότερα από τον λόγο, δηλαδή την δύναμη της θέλησης μας ή την κατοχή της αληθούς γνώσης του καλού και του κακού. Ο μόνος τρόπος απαλλαγής από αυτά, είναι άλλα, αντίθετα και πιο ισχυρά εξωγενή συναισθήματα.

Οι μεμονωμένοι άνθρωποι λοιπόν, με το που συγκροτούν κοινότητες συμβίωσης για την εξασφάλιση της αμοιβαιότητας και της ασφάλειας τους, αναγκαία εκχωρούν στο σύνολο του πλήθους των **πολιτών** το φυσικό τους δικαίωμα να κρίνουν το καλό και το κακό, το δίκαιο και το άδικο. Ταυτόχρονα με την **Κοινωνία** δηλαδή συγκροτείται και η **Πολιτεία** (*civitas*) που θέτει και τους κανόνες που ορίζουν τον κοινό βίο.⁹⁹ Οι κανόνες αυτοί, αν και μπορεί να συγκροτούνται εν μέρει¹⁰⁰ από τον λόγο, εντούτοις δεν στηρίζονται σ' αυτόν και την καλή πίστη ότι οι άνθρωποι θα τον κατανοήσουν και θα τον ακολουθήσουν. Για να κατασταλούν τα λυπημένα πάθη και οι κακίες τους, που είναι ισχυρότερες από τον λόγο και τους οδηγούν νομοτελειακά σε βλάβες των ομοίων τους, απαιτείται ένα ισχυρότερο συναίσθημα: δηλαδή ο *φόβος της τιμωρίας* που θα τους προκαλέσει μεγαλύτερο κακό από αυτό που δύναται να πράξουν (Π 39 , Μ 3^ο). *Οι κανόνες λοιπόν δεν στερεώνονται στον λόγο αλλά σε απειλές.*

Για τον Σπινόζα λοιπόν η κοινωνικότητα είναι στην «φύση» του ανθρώπου, ενώ αυθόρμητα οι *κοινωνίες* που συγκροτεί αποτελούν και *κράτη*, υπό την έννοια δημιουργίας κανόνων που θεσμοθετούν το *κοινώς αποδεκτό υπόδειγμα του αγαθού* για τους πολίτες.¹⁰¹ Οι κανόνες αυτοί ωστόσο αποτελούν συμβάσεις που μπορεί να συγκροτούνται βασιζόμενοι στην ορθολογική γνώση του κοινού οφέλους (όπως είδαμε στην πρώτη απόδειξη) και στην προσπάθεια να ζουν οι άνθρωποι σύμφωνα με αυτό. Στα σχόλια της πρότασης 37, ο Σπινόζα ορίζει τις «ορθολογικές» ενέργειες του πνεύματος¹⁰² που εκπορεύονται από αυτήν την επιθυμία:

⁹⁹ Σε αυτό το σημείο ακολουθούμε την ερμηνεία του *Etienne Balibar*. Στην (Spinoza B. , Πολιτική Πραγματεία, 2000, σ. 112) δεν φαίνεται (τουλάχιστον σε μένα) ξεκάθαρα η ταυτόχρονη συγκρότηση κοινωνίας-κράτους.

¹⁰⁰ Οι κανόνες δεν στηρίζονται εξ ολοκλήρου στον λόγο αλλά αποτελούν συμβάσεις που αποφασίζονται με κοινή συναίνεση μεταξύ των ανθρώπων. Μπορεί αυτές οι συμβάσεις να συγκροτούνται εν μέρει στην βάση της *δαισιδαιμονιών* (όπως αυτές περιγράφηκαν στην Πρόταση 50 του 3ου Μέρους)· δηλαδή πάλι στην βάση συγκεκριμένης γνώσης και παθών. Θα το δούμε αναλυτικότερα παρακάτω.

¹⁰¹ Για την έννοια του «ποδείγματος» τελειότητας, βλέπε Κεφάλαιο 11: Κατάφαση/Άρνηση, Τέλειο/Ατελές, Καλό/Κακό.

¹⁰² Περί ενεργειών και παθών του πνεύματος, βλέπε Κεφάλαιο 10: Συναισθηματικές επήρειες και *conatus*.

Ορίζει λοιπόν ως **Θρησκεία** τις επιθυμίες και τις πράξεις μας των οποίων ήμαστε ενεργά αίτια εφόσον κατέχουμε αληθή γνώση του Θεού· ως **Ευσέβεια** (ή **Ευσπλαχνία**) ως την επιθυμία να πράξουμε το καλό, υπό την καθοδήγηση του λόγου και όχι των παθών· ως **Τιμιότητα** την επιθυμία του έλλογου ανθρώπου να συνάψει φιλία με τους άλλους.¹⁰³

Εν μέρει όμως, οι κανόνες συγκροτούνται και από την φαντασία ενός «κοινού καλού» το οποίο έχει συσταθεί από την φιλοδοξία μεμονωμένων ατόμων που προσπαθούν να κάνουν τους πάντες να αγαπάνε το φυσικό τους. Παράλληλα το «κοινό καλό» ως φαντασία, είναι αδιαχώριστο από το αντίθετο του, που θεωρείται το «αντικειμενικά κακό»¹⁰⁴ που θα φέρει δυστυχία και που πρέπει να αποφευχθεί από κοινού· ένα «κακό» όμως που για κάποιους άλλους μπορεί να είναι το φυσικό τους με αποτέλεσμα να διεκδικούν την έλευση του. Έτσι δημιουργείται αμοιβαίο μίσος και ο ανταγωνισμός εντός της κοινωνίας. *Η φαντασία του κοινού καλού λοιπόν είναι αδιαχώριστη από τον φόβο του (αντίθετου σε αυτό) κακού που το απειλεί· και κατ επέκταση το καλό (ως αντικείμενο της αγάπης) είναι αδιαχώριστο από το μίσος απέναντι σε όλους όσους ενστερνίζονται το αντίθετο του.* (Balibar, Ο Σπινόζα και η Πολιτική, 1996, σ. 129)

Η κοινωνία λοιπόν συγκροτείται τόσο από την ορθολογική ανάγκη επίτευξης του κοινώς ωφέλιμου αγαθού (που οδηγεί στην ασφάλεια και την αυτοσυντήρηση), όσο και από την συναισθηματική ανάγκη του να γευθούν οι όμοιοι την χαρά μας (όπως φάνηκε στην δεύτερη απόδειξη). Η διαδικασία μίμησης συναισθημάτων πάνω στην οποία βασίζεται αυτή η συναισθηματική ανάγκη δημιουργεί τόσο την ευσπλαχνία και την ανθρωπιά, όσο και την φιλοδοξία. Καθώς λοιπόν προσπαθούμε να κάνουμε τους άλλους να ορέγονται το αγαθό που ορεγόμαστε κι εμείς, χωρίς όμως να συνειδητοποιούμε πάντα και με ταιριαστό τρόπο αν αυτό το αγαθό είναι κοινό σε όλους ή το ιδιαίτερο φυσικό μας, μπορεί να ενεργούμε όχι από ευσπλαχνία, αλλά από φιλοδοξία· και αυτή η φιλοδοξία μπορεί να διαπερνά ακόμη και τους κοινώς αποδεκτούς κανόνες που ορίζουν το ωφέλιμο και το καλό. Έτσι το *δίκαιο* και το *άδικο*, η *αμαρτία* και η *καταξίωση*, φαίνεται πως δεν αποτελούν αντικειμενικές έννοιες βασιζόμενες στην φύση του πνεύματος. (Spinoza B. d., 2009, σ. 396) Αντίθετα είναι κοινωνικές κατασκευές που, ενώ συγκροτήθηκαν για αποτρέψουν τους ανθρώπους από το να προκαλέσουν βλάβες καταστέλλοντας τα πάθη τους δια του φόβου, καταλήγουν να τους οδηγούν σε νέες συγκρούσεις.

¹⁰³ Κατ επέκταση, ορίζει ως **Τίμιο**, αυτό που επαινούν οι άνθρωποι που ζουν σύμφωνα με τον λόγο και ως **Αισχρο** (ή **Ανέντιμο**) ό,τι αντιστρατεύεται την εγκαθίδρυση της φιλίας ανάμεσα στους ανθρώπους.

¹⁰⁴ Στην πραγματικότητα όμως είναι απλώς «διϋποκειμενικά κακό».

18. Το ερώτημα της δημοκρατίας

Στην Σπινοζική φιλοσοφία ο Λόγος δεν είναι υπεράνω της Φύσης, αλλά ενυπάρχει σε αυτήν. Τα πάθη από την άλλη δεν αποτελούν μια «διαστροφή» της, αλλά οφείλονται στην τελειότητα της η οποία εμπεριέχει όλους τους δυνατούς τρόπους εντός της· τόσο ευχάριστους, όσο και δυσάρεστους για εμάς τους ανθρώπους. Κατ επέκταση η ανθρώπινη φύση και οι κοινωνίες που συγκροτούνται από τους ανθρώπους θα εμπεριέχουν αναγκαστικά και τα δύο αυτά αδιαχώριστα στοιχεία, όπως αποδείχθηκε στην παρούσα εργασία. Ο ολισμός και μονισμός του Σπινόζα οδηγούν στην αναγκαιότητα ύπαρξης τόσο του λόγου και των χαρούμενων παθών που τον συνοδεύουν (ευσπλαχνία, ανθρωπιά, ευσέβεια, θρησκεία), όσο και των λυπημένων παθών (φιλοδοξία, φθόνος, μίσος) που οδηγούν στις διαμάχες και την αποσταθεροποίηση.

Οι κοινωνίες των ανθρώπων δεν δημιουργούνται κατόπιν εναλλαγής μιας φυσικής (αλλά πολεμικής) κατάστασης με μια πολιτική συμφωνία. Αντίθετα αποτελούν μια φυσική τάση της ανθρώπινης φύσης που δεν είναι ούτε πλήρως έλλογη, ούτε πλήρως παθολογική· είναι και τα δύο παράλληλα (Spinoza B. , *Theological-Political Treatise*, 2014, σ. 196). Αντί συμβολαίου δηλαδή αντί «σύμ-βούλησης» ανάμεσα στα άτομα, υπάρχει μια ομόνοια ή καλύτερα μια «όμο-νόηση» ότι μαζί μπορούν να πετύχουν περισσότερα. Παράλληλα όμως σε αυτήν την ένωση τους ωθεί και μια ενσυναίσθηση προς τους ομοίους, η οποία ταυτόχρονα (ως μηχανισμός) τους οδηγεί και στην αμοιβαία απέχθεια.

Για να αποτρέψουν τις έριδες και τις διαμάχες, παράλληλα με την κοινότητα, συγκροτούν και την πολιτεία δηλαδή το κράτος ως το νομικό και κανονιστικό πλαίσιο που θέτει τους όρους συνύπαρξης. Το κράτος όμως δεν κατανοείται από τον Σπινόζα ως υπεράνω και υπερβατικό της κοινωνίας, αλλά ως την ίδια την φυσική ένωση των ατόμων για την προάσπιση του κοινού αγαθού. Το **Κράτος** λοιπόν – *η συνασπισμένη Πολιτεία των ατόμων* – είναι μια φυσική ένωση για την διασφάλιση, κατ αρχάς της ασφάλειας και της ειρήνης, αλλά και της ελευθερίας και ευτυχίας τους. Για να πραγματωθεί αυτός ο όρος όμως μπορεί παρά η Πολιτεία να είναι **δημοκρατική**, δηλαδή να στηρίζεται στην συμμετοχή και την ελευθερία έκφρασης. (Spinoza B. , *Theological-Political Treatise*, 2014, σσ. 250-259) Δεν μπορεί να θεμελιώνεται στην τυφλή υπακοή που οφείλεται στον φόβο ή την ελπίδα ανταμοιβής που απορρέει από την ύπαρξη ενός κοσμικού (απολυταρχία) ή την ιδέα ενός υπερβατικού (θεοκρατία) μονάρχη. Ο Φόβος εκ των άνωθεν δεν μπορεί παρά να είναι ένας ασταθής δεσμός που οδηγεί την Πολιτεία σε σταδιακή αποσύνθεση.

Για να παίζει η **Δημοκρατική Πολιτεία** τον ρόλο της ως μέσο διασφάλισης ελευθερίας και ευτυχίας, απαιτείται η απόλυτη *υπακοή* των ανθρώπων. Πως λοιπόν συμβιβάζεται η υπακοή ως έννοια και πως επιτυγχάνεται ως κατάσταση, διατηρώντας ταυτόχρονα εντός κοινότητας το αίτημα για ελευθερία;

Η απάντηση του Σπινόζα σε αυτό το ερώτημα είναι η πρώτη κανονιστική αρχή της δημοκρατίας, δηλαδή *η συμμετοχή όσο το δυνατόν περισσότερων ανθρώπων, σε όσο το δυνατόν περισσότερα αξιώματα*. (Spinoza B. , Theological-Political Treatise, 2014, σ. 200) Μόνο μια πολιτική οντότητα που βασίζεται στην ενεργητική συμμετοχή όσο το δυνατόν περισσότερων ανθρώπων έχει το κύρος να αξιώσει δέσμευση στις αρχές της, καθώς τότε οι άνθρωποι δεσμεύονται στον ίδιο τους τον εαυτό. Είναι μια αρχή αυτοδιοίκησης στα πλαίσια της οποίας δύναται να διασφαλιστεί η υπακοή στους θεσμούς και η ελευθερία των ατόμων. Αυτή η συνθήκη φυσικά συνεπάγεται και έναν αυτοπεριορισμό της πράξης στα όρια της αυτοσυντήρησης της κοινότητας. Καθένας δηλαδή δεν είναι ελεύθερος να δρα με τρόπο που θα θέτει σε κίνδυνο την ζωή και την ασφάλεια των άλλων, αλλά αυτός ο αυτοπεριορισμός έχει ως αντίβαρο την *απόλυτη ελευθερία της έκφρασης*, το οποίο είναι και το δεύτερο κανονιστικό στοιχείο της Δημοκρατίας, όπως την νοεί ο Σπινόζα.

Καθ' ότι όμως είδαμε πως τα πάθη είναι δυνατότερα από τον λόγο, πάντα ο αυτοπεριορισμός που επιβάλλεται δια των κανόνων, στερεώνεται στον φόβο της τιμωρίας. Έναν φόβο όμως που δεν έρχεται εκ των άνωθεν αλλά από την εκάστοτε τιμωρία που έχει από κοινού αποφασίσει το σύνολο της κοινότητας ως κράτος. Όλοι λοιπόν πρέπει να υπακούουν και να δεσμεύονται στους θεσπισμένους νόμους του κράτους, αφού αυτό αυξάνει το καλό του καθενός από την ίδια τους την ένωση και είναι σύμφωνος με τις επιταγές του λόγου ο οποίος μεταφράζει τις αναγκαιότητες της φύσης· έτσι δικαιολογείται και το καταναγκαστικό στοιχείο του νόμου. Και όσο πιο διευρυμένη και συμμετοχική είναι μια δημοκρατία, τόσο μικρότερος θα γίνεται ο καταναγκασμός αυτός, καθώς ο κανόνας θα συμφωνεί όσο το δυνατόν με το φυσικό των περισσότερων ανθρώπων. Άρα η δημοκρατικότητα, η ολοένα και πιο διευρυμένη συμμετοχή με την ελευθερία έκφρασης, που οδηγεί στην κοινή συναίνεση· μπορεί πιθανών να αντισταθμίσει τις όποιες διαμάχες και να μειώσει το αμοιβαίο μίσος ανάμεσα στους ανθρώπους.

Βιβλιογραφία

- Balibar, E. (1996). *Ο Σπινόζα και η Πολιτική*. (Α. Στυλιανού, Μεταφρ.) Αθήνα: Βιβλιοπωλείον της Εστίας.
- Balibar, E. (2010). Σπινόζα, ο αντι-Όργουελ. Ο φόβος των μαζών. Στο E. Balibar, & Α. Στυλιανού (Επιμ.), *Ο Φόβος Των Μαζών, Σπινόζα, Μαρξ, Φουκώ* (Τ. Μπέτζελος, Μεταφρ., σσ. 23-90). Αθήνα: Πλέθρον.
- Bunge, W. V., & Ruler (series Editor), H. V. (2012). *Spinoza Past and Present, essays on Spinoza, Spinozism, and Spinoza Scholarship*. Leiden: Brill.
- Caporali, R. (2022). *Spinoza's Political Philosophy - The Factory of Imperium*. (F. Gironi, Μεταφρ.) Edinburgh, United Kingdom: Edinburgh University Press Ltd.
- Carlisle, C. (2021). *Spinoza's Religion - a new reading of the Ethics*. Princeton: Princeton University Press.
- Deleuze, G. (2002). *Ο Σπινόζα και το πρόβλημα της έκφρασης*. (Α. Στυλιανού, Επιμ., & Φ. Σιατίτσας, Μεταφρ.) Αθήνα: Κριτική.
- Deleuze, G. (1996). Ευρετήριο των Βασικών Εννοιών της "Ηθικής". Στο G. Deleuze, Γ. Βώκος, & Π. Παναγιώτης (Επιμ.), *Σπινόζα Πρακτική Φιλοσοφία* (Κ. Καψαμπέλη, Μεταφρ., σσ. 69-161). Αθήνα: Νήσος.
- Descartes, R., & Marion, J.-L. (2017). *Τα Πάθη της Ψυχής*. (Δ. Κοτρογιάννος, Ν. Καλταμπάνος, Επιμ., Ι. Πρελορέντζος, & Δ. Ροζάκης, Μεταφρ.) Αθήνα: Κριτική.
- Hampshire, S. (2013). *Σπινόζα - Μια εισαγωγή στον φιλοσοφικό στοχασμό του*. (B. Γρηγοροπούλου, Επιμ., & Σ. Τσιλεδάκη, Μεταφρ.) Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Jaquet, C. (2018). *Affects, Actions and Passions in Spinoza - The unity of Body and Mind*. (T. Reznichenko, Μεταφρ.) United Kingdom: Edimburg University Press Ltd.
- Macherey, P. (2023). *Εισαγωγή στην Ηθική του Σπινόζα*. (Δ. Αθανασάκης, Κ. Γουδέλη, Επιμ., & Τ. Μπέτζελος, Μεταφρ.) Αθήνα: Gutenberg.
- Matheron, A. (2020). *Politics, Ontology and Knowledge in Spinoza*. (F. Del lucchese, D. Maruzzella, G. Morejon, Επιμ., D. Maruzzella, & G. Morejon, Μεταφρ.) Edinburgh, United Kingdom: Edinburgh University Press Ltd.
- Moreau, P. F. (2018). *Σπινόζα, Κράτος και Θρησκεία* (2η Έκδοση - Επαυξημένη εκδ.). (Δ. Αθανασάκης, Επιμ., & Φ. Σιατίτσας, Μεταφρ.) Αθήνα: Σιδέρης Ι.
- Moreau, P.-F. (2019). *Ο Σπινόζα και ο Σπινοζισμός* (2η έκδοση - Επαυξημένη εκδ.). (Δ. Αθανασάκης, Επιμ., & Φ. Σιατίτσας, Μεταφρ.) Αθήνα: Ι. ΣΙΔΕΡΗΣ.
- Moreau, P.-F. (2003). *Τα πάθη: Γενική προβληματική* (Τόμ. ΑΒ). (Γ. Πρελορέντζος, Μεταφρ.) Ιωάννινα: Τμήμα ΦΠΨ της Φιλοσοφικής Σχολής Πανεπιστημίου Ιωαννίνων.

- Nadler, S. (2006). *Spinoza's Ethics An Introduction*. New York: Cambridge University Press.
- Negri, A. (1991). *The Savage Anomaly - The Power of Spinoza's Metaphysics and Politics*. Minneapolis Oxford: University of Minnesota Press.
- Psillos, S. (2007). *Philosophy of Science A-Z*. Edimburgh: Edimburgh University Press Ltd.
- Spinoza, B. d. (2009). *Ηθική*. (Σ. Βιρβιδάκης, Π. Καλλιγάς, Γ. Ξηροπαϊδης, Ν. Μ. Σκουτερόπουλος, Επιμ., & Ε. Βανταράκης, Μεταφρ.) Αθήνα: Εκκρεμές.
- Spinoza, B. (2014). *Theological-Political Treatise*. (J. Israel, Επιμ., Μ. Silverthorne, & J. Israel, Μεταφρ.) Cambridge: Cambridge University Press.
- Spinoza, B. (2000). *Πολιτική Πραγματεία*. (Μ. Κυρτζάκη, Επιμ., & Α. Στυλιανού, Μεταφρ.) Αθήνα: Πατάκη.
- Spinoza, B. (2002). *Πραγματεία για τη Διόρθωση του Νου*. (Β. Γρηγοροπούλου, Επιμ., Β. Jacquemart, & Β. Γρηγοροπούλου, Μεταφρ.) Αθήνα: ΠΟΛΙΣ.
- Stanford Encyclopedia of Philosophy*. (2019, 4 15). Ανάκτηση 2023, από <https://plato.stanford.edu/index.html>: <https://plato.stanford.edu/entries/spinoza-political/>
- Taylor, D. (2021). *Spinoza and the Politics of Freedom*. Edinburgh, United Kingdom: Edinburgh University Press Ltd.
- The Macmillan Press Ltd. (2019). *Λεξικό της Ιστορίας των Επιστημών*. Ηράκλειο Κρήτης: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης.
- University of Cambridge. (2010). *Spinoza's Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- University of Cambridge. (2011). *Το Φιλοσοφικό Λεξικό του Cambridge*. Αθήνα: ΚΕΔΡΟΣ.
- Γρηγοροπούλου, Β. (1999). *Γνώση, πάθη και πολιτική στη φιλοσοφία του Σπινόζα*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Γρηγοροπούλου, Β. (1996). Παθολογία και Πολιτική στο έργο του Spinoza. *Διδακτορική Διατριβή*. (Α. Μεταξόπουλος, Επιμ.) Αθήνα: Τμήμα Ψυχολογίας, Πάντειο Πανεπιστήμιο.
- Κοτρόγιαννος, Δ. (2002, 12). Η έννοια της λαϊκής Κυριαρχίας στον Σπινόζα. *Αξιολογικά*, σσ. 113-124.
- Κοτρογιάννος, Δ. (1991, Ιανουάριος 1). Ιστορία και Πολιτικός Λόγος στον Hobbes και τον Spinoza. *Αξιολογικά, Τόμος 2, Αριθμός 2*, σσ. 127-191.
- Κουσιάντζα, Σ. (2019). Ο υλιστικός ιδεαλισμός του Σπινόζα. Η υπόσταση και τα κατηγορήματα της στη σπινοζική φιλοσοφία. *Διδακτορική Διατριβή*. (Γ. Φουρτούνης, Α. Μπαλάς, & Α. Στυλιανού, Επιμ.) Αθήνα: Τμήμα Πολιτικής Επιστήμης και Ιστορίας, Σχολή Πολιτικών Επιστημών, Πάντειο Πανεπιστήμιο.

Μπουκουβάλα, Α. (2006). Οι έννοιες του καλού και του κακού στην ηθική Φιλοσοφία του Spinoza. *Διδακτορική Διατριβή*. (Ι. Πρελορέντζος, Ε. Παπαδημητρίου, & Δ. Δρόσος, Επιμ.) Ιωάννινα, Ελλάδα: Τμήμα ΦΠΨ, Φιλοσοφική Σχολή, Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων.

Πρελορέντζος, Ι. (2002, 12). Σχετικισμός και κανονιστικότητα στην ηθική και πολιτική φιλοσοφία του Σπινόζα. *Αξιολογικά*, σσ. 67-112.

Στυλιανού, Α. (2002, 12). Ελευθερία και δημοκρατία: ο απόλυτος Σπινόζα. *Αξιολογικά*, σσ. 126-136.

Στυλιανού, Α. (2012). Ο Θεός του Σπινόζα. Στο Σ. Ζουμπουλάκης (Επιμ.), *Ο Θεός της Βίβλου και ο Θεός των φιλοσόφων* (σσ. 344-357). Αθήνα: Άρτος Ζωής.

Στυλιανού, Α. (2016). *Ο Σπινόζα και η Δημοκρατία*. Αθήνα: ΠΟΛΙΣ.

Χριστοδούλου, Ι. Σ. (1998). *Ο Σπινόζα και η Βούληση*. Θεσσαλονίκη: Ζήτρος.