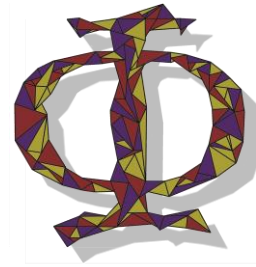




ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑ
ΕΘΝΙΚΟΝ ΚΑΙ ΚΑΠΟΔΙΣΤΡΙΑΚΟΝ
ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΝ ΑΘΗΝΩΝ

ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ, ΠΑΙΔΑΓΩΓΙΚΗΣ, ΨΥΧΟΛΟΓΙΑΣ
ΤΟΜΕΑΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ



ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ
«ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ»

ΚΑΤΕΥΘΥΝΣΗ: ΙΣΤΟΡΙΑ ΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

«Ο θεμελιώδης ρόλος της γενναιοφροσύνης
στην ανθρωπολογία και στην ηθική φιλοσοφία
του René Descartes».

ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ

ΑΛΕΞΑΝΔΡΟΣ ΑΖΑΪΖΕΣ

A.M.: 216013

Επιβλέπων καθηγητής: Καθηγητής Ιωάννης Πρελορέντζος

Μέλη εξεταστικής επιτροπής: Αναπληρωτής Καθηγητής Γεώργιος Αραμπατζής

Επίκουρος Καθηγητής Ευάγγελος Πρωτοπαπαδάκης

Αθήνα, Νοέμβριος 2019

κενή σελίδα

Στη μνήμη της μητέρας μου

ΕΥΧΑΡΙΣΤΙΕΣ

Θα ήθελα να εκφράσω τις ευχαριστίες μου τόσο προς τον διευθυντή του μεταπτυχιακού προγράμματος «Ιστορία της Φιλοσοφίας» Αναπληρωτή Καθηγητή κ. Γεώργιο Αραμπατζή όσο και προς τον Επίκουρο Καθηγητή κ. Ευάγγελο Πρωτοπαπαδάκη. Οι επισημάνσεις τους στο πλαίσιο των πανεπιστημιακών τους παραδόσεων αποτέλεσαν πολύτιμο αρωγό για την εξέλιξη της μελέτης μου και τη συγγραφή της παρούσας διπλωματικής εργασίας. Θα ήθελα επίσης, να ευχαριστήσω τη γραμματέα του προγράμματος Διδάκτωρ Φιλοσοφίας κ. Μαρία Χωριανοπούλου για την ουσιαστική βοήθειά της καθόλη τη διάρκεια των σπουδών μου. Τέλος, ευχαριστώ ιδιαίτερος τον επιβλέποντα Καθηγητή κ. Γιάννη Πρελορέντζο για τη βοήθειά του στη συλλογή της βιβλιογραφίας, τις επιμελείς διορθώσεις του, την ενθάρρυνση και τις πολύτιμες συμβουλές του. Κυρίως όμως, θα ήθελα να τον ευχαριστήσω γιατί μου δίδαξε ότι το φιλοσοφείν, παρά τις δυσκολίες και τα εμπόδια, μπορεί να λειτουργήσει ως σωτηρία.

κενή σελίδα

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

Πίνακας Περιεχομένων.....	6
Πίνακας Συντομογραφιών.....	8
Περίληψη.....	10
Abstract.....	11
Εισαγωγή.....	14
Κεφάλαιο Α΄: Η ζωή και το έργο του Ρενέ Ντεκάρτ.....	17
Κεφάλαιο Β΄: Φιλοσοφία και φιλοσοφείν.....	24
1.1: Η φιλοσοφία την εποχή της νεωτερικότητας.....	24
1.2: Η καρτεσιανή μέθοδος.....	31
Κεφάλαιο Γ΄: Η σχέση ψυχής και σώματος στη φιλοσοφία του Ντεκάρτ.....	40
1.1: Ο καρτεσιανός δυϊσμός.....	40
1.2: Η ένωση και η αλληλεπίδραση ψυχής και σώματος στον άνθρωπο.....	47
Κεφάλαιο Δ΄: Η ηθική φιλοσοφία του Ντεκάρτ.....	56
1.1: Οι κανόνες της προσωρινής ηθικής.....	56
1.2: Τα Πάθη της Ψυχής.....	59
1.3: Η καρτεσιανή ηθική.....	68
1.3.1: Ελεύθερη βούληση/αυτεξούσιο.....	68
1.3.2: Το πάθος του θαυμασμού.....	79
1.3.3: Γενναιοφροσύνη: «Ο τελευταίος καρπός της καρτεσιανής μεταφυσικής».....	85
Κεφάλαιο Ε΄: <i>Larvatus prodeō</i> . Ο άνθρωπος και ο φιλόσοφος.....	90
Βιβλιογραφία.....	94

κενή σελίδα

ΠΙΝΑΚΑΣ ΣΥΝΤΟΜΟΓΡΑΦΙΩΝ

<i>ΑτΑ</i>	=	Ρενέ Ντεκάρτ, <i>Αναζήτηση της Αλήθειας Μέσω του Φυσικού Φωτός</i>
<i>ΑτΦ</i>	=	Ρενέ Ντεκάρτ, <i>Αρχές της Φιλοσοφίας</i>
<i>Κ</i>	=	Ρενέ Ντεκάρτ, <i>Κανόνες για τον κατευθυσμό της γνωστικής δύναμης</i>
<i>ΑπτΜ</i>	=	Ρενέ Ντεκάρτ, <i>Λόγος περί της Μεθόδου</i>
<i>Ν.</i>	=	Ρενέ Ντεκάρτ
<i>Σ</i>	=	Ρενέ Ντεκάρτ, <i>Στοχασμοί περί της Πρώτης Φιλοσοφίας</i>
<i>ΠτΨ</i>	=	Ρενέ Ντεκάρτ, <i>Τα Πάθη της Ψυχής</i>

Διευκρινίσεις:

[1] Στην ανά χείρας εργασία παραπέμπω στις ελληνικές μεταφράσεις των έργων του Ν.

[2] Για την αλληλογραφία του Ν. χρησιμοποίησα την αγγλική μετάφραση των επιστολών από τα κάτωθι έργα: *The Philosophical Writings of Descartes, Volume III. The Correspondence*, translated by J. Cottingham, R. Stoothoff, D. Murdoch, A. Kenny, Cambridge University Press, Cambridge 1991, και L. Shapiro, *The Correspondence between Princess Elizabeth of Bohemia and René Descartes*, edited and translated by L. Shapiro, The University of Chicago Press, Chicago 2007. Όσα αποσπάσματα αποδίδονται στην ελληνική, είναι σε δική μου απόδοση.

κενή σελίδα

ΠΕΡΙΛΗΨΗ

Στόχος της παρούσας εργασίας είναι να εξετάσει τον θεμελιώδη ρόλο της γενναιοφροσύνης (générosité) στην ανθρωπολογία και στην ηθική φιλοσοφία του René Descartes (1596-1650), όπως αυτός αναδεικνύεται στο τελευταίο έργο του με τίτλο *Τα Πάθη της Ψυχής* (*Les Passions de l'âme*, 1649). Πρόκειται για ένα πρόβλημα ηθικής φύσεως που υποδηλώνει τη βαθύτερη ηθική στόχευση του συγγραφέα για έναν ευτυχισμένο βίο, ο οποίος είναι εφικτός μόνο έπειτα από την απαλλαγή των ανθρώπων από τα δυσάρεστα πάθη τους, ή έστω από την άμβλυνσή τους.

Η προσπάθειά μου εκκινεί από μια γενική παρουσίαση της ζωής και του έργου του Descartes και συνεχίζεται με μια αναφορά στη φιλοσοφία των νεότερων χρόνων και στο φιλοσοφείν ιδωμένο υπό το πρίσμα της μεθόδου, και όχι μόνο ή κυρίως υπό το πρίσμα της φιλοσοφικής διδασκαλίας, των πορισμάτων της έρευνας. Εν συνεχεία, αναφέρομαι στο μείζον ζήτημα της σχέσης ψυχής και σώματος, στον καρτεσιανό δυϊσμό και στην ένωση και αλληλεπίδραση των δύο υποστάσεων στην περίπτωση του ανθρώπου, ήτοι της ψυχής και του σώματος. Ακολουθώ, περνώντας στην καρτεσιανή ηθική, όπου αρχικά παρουσιάζω τους κανόνες της προσωρινής ηθικής του Descartes και έπειτα αναφέρομαι στα *Πάθη της Ψυχής*. Αυτό που κυρίως με απασχολεί στην εν λόγω πραγματεία είναι η βούληση και πώς αυτή συνδέεται με την ελευθερία και τα πάθη, ο θαυμασμός και η γενναιοφροσύνη.

Εν τέλει εκτιμάται, ότι παρά το γεγονός πως η καρτεσιανή ηθική δεν ολοκληρώνεται, δεν μπορεί να αποτιμηθεί αρνητικά. Η ηθική θεώρηση του Descartes αποτυπώνει εναργώς την προσπάθεια ενός ανήσυχου νου να οδηγήσει την φιλοσοφία του προς έναν ανώτερο σκοπό. Στον πυρήνα της, η καρτεσιανή ηθική παραμένει ρηξικέλευθη και πρωτοπόρα ακόμα και σήμερα.

Λέξεις Κλειδιά: René Descartes, μέθοδος, δυϊσμός, ένωση-αλληλεπίδραση ψυχής/σώματος, ηθική, πάθη, βούληση/αυτεξούσιο, θαυμασμός, αρετή, γενναιοφροσύνη, ευτυχία.

ABSTRACT

The aim of this dissertation is to examine the fundamental role of generosity (générosité) in the anthropology and moral philosophy of René Descartes (1596-1650), as this is highlighted in his last work, *The Passions of the Soul* (*Les Passions de l'âme*, 1649). This concerns an ethical problem that suggests the author's deeper ethical orientation towards the constitution of a happy life, which is made possible only after man's absolution from displeasing passions, or at least only after the mitigation of these passions.

My investigation begins with a general presentation of Descartes' life and work and continues with a brief examination of modern philosophy and philosophising in terms of method, rather than just or primarily in terms of philosophical doctrine or of the findings of philosophical research. I then consider the important question of the relationship between soul and body, of Cartesian dualism and of the union and interaction between the two substances in the case of human beings, that is, of soul and body. I subsequently turn to Cartesian ethics. I initially present the rules of Descartes' provisional morality and then examine *Passions of the Soul*. My primary focus while examining Descartes' treatise is the will and how this is related to freedom and the passions, wonder and generosity.

I conclude that, in spite of the fact that Cartesian ethics is left incomplete, it cannot be evaluated negatively. Descartes' ethical views clearly reflect the attempt of an unquiet mind to lead his philosophy towards a higher aim. In its core, Cartesian ethics remains groundbreaking and innovative today.

Key Words: Rene Descartes, method, dualism, mind/body union-interaction, ethics, passions, will, wonder, virtue, generosity, happiness.

κενή σελίδα

Ένα από τα πολλά χαρίσματα του Τσουάνγκ Τσου ήταν και η ικανότητά του στο σχέδιο. Ο βασιλιάς του ζήτησε να σχεδιάσει έναν κάβουρα. Ο Τσουάνγκ Τσου του είπε πως χρειαζόταν πέντε χρόνια και μία έπαυλη με δώδεκα υπηρέτες. Ύστερα από πέντε χρόνια δεν είχε ακόμα ξεκινήσει το σχέδιο. «Έχω ανάγκη από άλλα πέντε χρόνια», είπε ο Τσουάνγκ Τσου. Ο βασιλιάς δεν έφερε αντίρρηση. Με τη λήξη του δέκατου έτους, ο Τσουάνγκ Τσου πήρε το πινέλο και σε μία στιγμή, με μία μόνο κίνηση, σχεδίασε έναν κάβουρα, τον πιο τέλειο κάβουρα που είχε ποτέ υπάρξει.¹

¹ Ι. Καλβίνο, *Τα αμερικανικά μαθήματα. Έξι προτάσεις για τη νέα χιλιετία*, μτφρ. Μ. Σπυριδοπούλου, Καστανιώτης, Αθήνα 2013, σ. 80.

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Τις περισσότερες φορές, όταν σκεφτόμαστε τη λέξη «συναίσθημα» η σκέψη μας δεν πηγαίνει στον ορισμό της έννοιας, αλλά σε κάποιες εκδηλώσεις της. Η κοινή μας γλώσσα είναι τόσο εξοικειωμένη με την συγκεκριμένη λέξη, σε σημείο που δεν αναζητά ή που θεωρεί περιττό να αναζητήσει την πραγματική της σημασία. Τι γίνεται όμως όταν θέλουμε να κατανοήσουμε σε βάθος το συναίσθημα; Πώς μπορούμε να «περιορίσουμε» και ακολούθως να μελετήσουμε μια τόσο κοινή, και ενδεχομένως ασαφή στην κοινοτυπία της έννοια; Τα συναισθήματα, ή συνήθως πάθη, σύμφωνα με ορισμένους μεγάλους φιλοσόφους, η φύση τους και ο τρόπος διαχείρισής τους, αποτελούσαν ανέκαθεν δύσκολα «αινίγματα» για τη φιλοσοφία. Προσδεμένα στην ανθρώπινη φύση, τα πάθη εκφράζουν την ψυχική κατάσταση του ανθρώπου. Ανεξαρτήτως χαρακτήρα, ηλικίας, καταγωγής, παιδείας ή οποιασδήποτε άλλης κατηγοριοποίησης ή διαχωρισμού, δεν υπάρχει άνθρωπος που δεν έχει συναισθήματα και που δεν πορεύεται, άλλοτε σε μεγαλύτερο και άλλοτε σε μικρότερο βαθμό, με αυτά.

Περνώντας στην ανά χείρας εργασία, το πρόβλημα της διαχείρισης των παθών και η ένταξή τους σε ένα φιλοσοφικό πλαίσιο απασχόλησε τον σπουδαίο γάλλο φιλόσοφο Ν. στο τελευταίο έργο της ζωής του, τα *ΠτΨ*. Πράγματι, ο Ν. στα *ΠτΨ* επιχειρεί να φτάσει στον πυρήνα του συναισθήματος και να το αναλύσει ορθολογικά. Σε κάθε περίπτωση όμως, η ανομολόγητη στόχευση του γάλλου φιλοσόφου είναι βαθύτατα ηθική. Ο Ν. αναζητά το ηθικό απαύγασμα του πράττειν, που δεν είναι άλλο από την ανθρώπινη ευτυχία. Πως μπορούμε να είμαστε ευτυχισμένοι; Για τον γάλλο φιλόσοφο η κατάκτηση της ευτυχίας προϋποθέτει την άμβλυνση και, ει δυνατόν, την κατανίκηση των δυσάρεστων συναισθημάτων μας. Όποιο συναίσθημα αποτελεί τροχοπέδη στη ζωή μας θα πρέπει να εξαλειφθεί, ή τουλάχιστον, να μετριαστεί. Και το φάρμακο για τη θεραπεία των παθών είναι για τον Ν. η γενναιοφροσύνη.

Στο Κεφάλαιο Α΄ της εργασίας θα αναφερθώ αδρομερώς στη ζωή και το έργο του γάλλου φιλοσόφου. Θεωρώ ότι οι έννοιες της φιλοσοφίας έχουν ιστορικότητα. Η φιλοσοφία δεν έχει ιστορία με την έννοια ενός παρελθόντος που «μπήκε στο ντουλάπι», όπως συμβαίνει με τις θετικές επιστήμες. Επομένως, όταν ασχολούμαστε με κάποιον μεγάλο φιλόσοφο, θα πρέπει να ασχολούμαστε πάντα τόσο ιστορικά όσο και φιλοσοφικά, όχι, όπως είναι κατανοητό, στην ίδια έκταση και ένταση.² Κάθε σκέψη, λοιπόν, έχει χώρο και χρόνο. Για να μελετήσουμε το έργο ενός φιλοσόφου, θα πρέπει να γνωρίζουμε τον τρόπο, τον χώρο, την εποχή που ο κάθε φιλόσοφος έζησε και δημιούργησε.

Συνεχίζοντας, στο Κεφάλαιο Β΄ επιχειρώ μια εξέταση της φιλοσοφίας στο πλαίσιο της νεωτερικής εποχής. Κάθε εποχή αναζητά τους ήρωές της και σίγουρα ο Ν. είναι ο ήρωας της νεωτερικότητας, καθώς έχει συνδέσει το όνομά του με τη

² Βλ. Μ. Gueroult, «The History of Philosophy as a Philosophical Problem», *The Monist*, An International Quarterly Journal of General Philosophical Inquiry, Vol. 55, No 4, The Open Court Publishing Company, La Salle, Illinois 1969, pp. 563-587.

συγκεκριμένη εποχή περισσότερο από κάθε άλλον φιλόσοφο. Η νεωτερικότητα είναι μια πολύ ιδιαίτερη ιστορική περίοδος και, ανεξάρτητα από κάθε είδους περιοδολόγηση, τα χαρακτηριστικά της γνωρίσματα και η ιδιαιτερότητα των βλέψεων των εκπροσώπων της, την καθιστούν μοναδική. Η νεωτερική φιλοσοφία ξεκινά με τον Ν. και με την συντελεσθείσα «αλλαγή παραδείγματος».³ Το ενδιαφέρον πλέον στρέφεται στο υποκείμενο, τις ιδιαιτερότητες, τις ανάγκες, τις επιθυμίες του. Στο ίδιο κεφάλαιο, αναφέρομαι και στην καρτεσιανή μέθοδο, η οποία αποτελεί χαρακτηριστικό γνώρισμα της φιλοσοφίας του Ν. Τη μέθοδό του, ο Ν. μας την αποκαλύπτει αρχικά στους *K* και αργότερα στον *ΑπτΜ*. Έπειτα από εκεί, όλα στη φιλοσοφία του γάλλου φιλοσόφου «κινούνται» βάσει της ένταξής τους σε ένα πλαίσιο ολιγάριθμων κανόνων. Οτιδήποτε δεν προέρχεται από τον «τρόπο της μεθόδου» δεν συνιστά επιστήμη, ενώ οι κανόνες της προσδίδουν την απαιτούμενη συγκέντρωση στο όλο εγχείρημα.

Ακολουθώντας, στο Κεφάλαιο Γ' επιχειρώ να αποσαφηνίσω την κομβικής σημασίας για την φιλοσοφία του Ν. σχέση μεταξύ ψυχής και σώματος. Ο περίφημος καρτεσιανός δυϊσμός, βασιζόμενος στο *cogito*, αποτελεί το σημείο εκκίνησης της καρτεσιανής μεταφυσικής και αναλύεται από τον Ν. στο σπουδαιότερο από τα έργα του, τους *Σ*. Στη συνέχεια αναφέρομαι στην φύση των δύο καθόλα ξεχωριστών υποστάσεων, δηλαδή της ψυχής και του σώματος και στη μεταξύ τους αλληλεπίδραση. Βεβαίως, έννοιες όπως το *cogito*, ο δυϊσμός, ή η θεωρία περί ενώσεως και αλληλεπίδρασης ψυχής και σώματος, δεν μπορούν να αναλυθούν εξαντλητικά στο πλαίσιο του παρόντος πονήματος. Εντούτοις, θα πρέπει να αναφερθούν, για να μπορέσουμε να κατανοήσουμε τη νοηματική ροή του καρτεσιανού λόγου και τα επιχειρήματα του γάλλου φιλοσόφου στα *ΠτΨ*.

Στο Κεφάλαιο Δ' προχωρώ στην κυρίως ανάλυση της εργασίας με αφετηρία τους κανόνες προσωρινής ηθικής του *ΑπτΜ*. Σε πολλά σημεία του συνολικού του έργου ο Ν. μας δείχνει ότι ως άνθρωποι ζούμε εντός του κόσμου και ως εκ τούτου είμαστε υποχρεωμένοι να ενεργούμε. Για να ενεργήσουμε όμως, η συμπεριφορά μας θα πρέπει να υπακούει σε κάποιους ρυθμιστικούς κανόνες, οι οποίοι θα αποτελούν οδηγό των τρόπων και των πράξεών μας. Γιατί, ναι μεν η ηθική, σύμφωνα με την περίφημη καρτεσιανή παρομοίωση του δέντρου της γνώσης των *ΑτΦ*, είναι ο ανώτατος βαθμός σοφίας που προϋποθέτει τη γνώση των άλλων επιστημών,⁴ ωστόσο η πράξη επείγει και δεν μπορεί να περιμένει. Χρειαζόμαστε λοιπόν κάποιο ρυθμιστικό

³ Η βασική ιδέα του φυσικού, ιστορικού και φιλόσοφου της επιστήμης Thomas Kuhn (1922-1996), είναι ότι οι επιστημονικές γνώσεις κάθε εποχής αρθρώνονται σε ένα αυτόνομο σύστημα το οποίο έχει τη δική του αξία και λειτουργικότητα. Το σύστημα αυτό δεν μπορεί να κριθεί με μεταγενέστερα κριτήρια επιστημονικότητας, δεν τροποποιείται και δεν μετασχηματίζεται, αλλά ανατρέπεται και αντικαθίσταται ολοκληρωτικά από νέα συστήματα. Για να περιγράψει αυτά τα αυτόνομα συστήματα ο Kuhn εισάγει τον θεμελιώδη για την επιστημολογία του όρο *Παράδειγμα (paradigm)*. Τ. S. Kuhn, *Η Δομή των Επιστημονικών Επαναστάσεων*, (επιμ.) Β. Κάλφας, μτφρ. Γ. Γεωργακόπουλος-Β. Κάλφας, Σύγχρονα Θέματα, Αθήνα 2008, σσ. 25-26 και Λ. Σκουρλά, «Η ιστορικιστική στροφή και τα παράγωγά της», στο Α. Μπαλάς-Κ. Στεργιόπουλος (επιμ.), *Φιλοσοφία και επιστήμες στον εικοστό αιώνα*, Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, Ηράκλειο 2013, σσ. 428-429.

⁴ Ρ. Ντεκάρτ, «Επιστολή στον μεταφραστή του βιβλίου», *Οι Αρχές της Φιλοσοφίας I&II*, εισαγωγή-μετάφραση-σχολιασμός Β. Γρηγοροπούλου, Εκκρεμές, Αθήνα 2012, σ. 81. Εφεξής, το συγκεκριμένο έργο και η παρούσα έκδοσή του θα αναφέρεται στις υποσελίδες αναφορές ως *Αρχές*.

πλαίσιο ηθικής, ορισμένους κανόνες που θα μας βοηθούν να πορευτούμε σε μια ζωή που έχει υποχρεώσεις και που απαιτεί αποφάσεις. Αμέσως μετά τους κανόνες προσωρινής ηθικής εξετάζω τα *ΠτΨ*. Αναφέρομαι σε τέσσερις κυρίως λόγους για τους οποίους ο Ν. επέλεξε να συγγράψει την εν λόγω πραγματεία και ακολούθως, δίνοντας τον ορισμό των παθών, της ψυχής, επικεντρώνομαι στη σωματική τους προέλευση και στην πρόθεση του Ν. να τα μελετήσει ως φυσιολόγος.⁵

Περαιτέρω, αναφέρομαι στον τρόπο με τον οποίο ο γάλλος φιλόσοφος επιμελείται και διαχωρίζει σε άρθρα τα *ΠτΨ*, ενώ στο επόμενο μέρος του ίδιου κεφαλαίου εστιάζω την προσοχή μου στην ανάλυση της ηθικής του Ν. Τον ηγεμονικό ρόλο στην καρτεσιανή ηθική τον έχει η βούληση, και δη το αυτεξούσιο, και αυτήν πραγματεύομαι ενδελεχώς στο πρώτο υποκεφάλαιο του παρόντος μέρους. Συνεχίζω με το πάθος του θαυμασμού, το οποίο για τον γάλλο φιλόσοφο είναι το πρώτο τη τάξει πάθος, παράγωγο του οποίου είναι η γενναιοφροσύνη, η οποία είναι τελικά και το φάρμακο ενάντια στις υπερβολές των παθών.

Είναι βεβαίως, αναμφισβήτητο το γεγονός ότι η καρτεσιανή ηθική δεν είναι τόσο προβεβλημένη καθώς έχουμε συνηθίσει να συνδυάζουμε φιλοσοφικά τον Ν. με τη μεταφυσική και κυρίως με το περίφημο *cogito* των Σ και τις κατακλυσμιαίες του συνέπειες στη φιλοσοφική σκέψη. Εντούτοις, ο τρόπος με τον οποίο ο Ν. αντιμετωπίζει τα πάθη και το γεγονός ότι κατανοεί πως για να κατακτηθεί η ευτυχία θα πρέπει να «περάσουμε» από τα συναισθήματα καταδεικνύουν το διανοητικό σφρίγος του γάλλου φιλοσόφου. Τα *ΠτΨ* είναι το προσωπικό «πουργατόριο» του Ν. Εκεί καταθέτει την ψυχή του, εκεί μας μαθαίνει πώς να είμαστε ευτυχισμένοι. Ο τρόπος είναι ένας και μοναδικός. Πρέπει να προσπαθήσουμε να απαλλαγούμε από τα δυσάρεστα πάθη μας. Δεν είναι εύκολο. Δεν είναι όμως και αδύνατο. Η γενναιοφροσύνη θα είναι το φάρμακο για τη θεραπεία τους.

⁵ Γ. Πρελορέντζος, «Ανατομία και έλεγχος των παθών της ψυχής στην ηθική φιλοσοφία του Καρτέσιου», *Αξιολογικά*, ειδικό τεύχος 1, Εξάντας, Αθήνα 1999, σ. 185.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ Α΄: Η ζωή και το έργο του Ρενέ Ντεκάρτ

Ο Ν. γεννήθηκε στις 31 Μαρτίου 1596 στην Λα Αι (La Haye) της Τουραίνης, μια μικρή πόλη της Βορειοδυτικής Γαλλίας.⁶ Τρίτο παιδί του Ιωακείμ Ντεκάρτ (Joachim Descartes), ο νεαρός Ρενέ (René) βαπτίστηκε στις 3 Απριλίου στην εκκλησία του Αγίου Γεωργίου. Στις 16 Μαΐου 1597, λίγο μετά τη συμπλήρωση ενός έτους ζωής, ο Ν. έχασε τη μητέρα του Ζαν Μπροσάρ (Jeanne Brochard), πιθανότατα από φυματίωση. Μερικά χρόνια αργότερα, το 1607, ο πατέρας του Ν. ξαναπαντρεύτηκε και εγκαταστάθηκε στη Ρεν (Rennes). Μολαταύτα, ο νεαρός Ρενέ, μετά το θάνατο της μητέρας του και μέχρι να εισέλθει στο κολλέγιο, παρέμεινε με τα δύο μεγαλύτερα αδέρφια του, την αδελφή του Ζαν (Jeanne) και τον αδερφό του Πιερ (Pierre). Τα τρία αδέρφια τέθηκαν ουσιαστικά υπό την κηδεμονία της γιαγιάς, από την πλευρά της μητέρας τους Ζαν Σεν (Jeanne Sain) και μιας παραμάνας, γυναίκες για τις οποίες ο Ν. έτρεφε μεγάλη αγάπη.⁷ Χαρακτηριστικό δε παράδειγμα της απόστασης που δημιουργήθηκε ανάμεσα στον Ν. και τον πατέρα του είναι το γεγονός πως, όταν ο Ν. πληροφορήθηκε τον θάνατό του τον Οκτώβριο του 1640, δεν επέστρεψε στην πατρίδα του από την Ολλανδία όπου κατοικούσε επί σειρά ετών (από το 1628) προκειμένου να υποβάλει τα σέβη του.⁸

Σε κάθε περίπτωση, και παρά την εξέλιξη των σχέσεών τους, ο πατέρας του Ν. Ιωακείμ ήταν ένας μορφωμένος και ευπόληπτος άνθρωπος, καθώς υπήρξε ανώτερος δικαστής στο δικαστήριο της Βρετάνης. Η οικογένεια του Ν. ανήκε στη μικροαριστοκρατία, γεγονός που, απ' ό,τι φαίνεται, τον ευχαριστούσε, τουλάχιστον στα νεανικά του χρόνια. Πράγματι, όταν ως στρατιωτικός πρωτοπήγε στην Ολλανδία, ο Ν. συστηνόταν ως «Άρχοντας του Περόν» (Seigneur du Perron), λαμβάνοντας τον τίτλο του από ένα μικρό τιμάριο που είχε κληρονομήσει από μια θεία του.⁹

Έπειτα από την εγκύκλιο εκπαίδευση που έλαβε από ιδιωτικούς δασκάλους, ο Ν. στάλθηκε το 1606 από τον πατέρα του στο άρτι ιδρυθέν (ιδρύθηκε το 1604) Ιησουϊτικό Βασιλικό Κολέγιο Ανρί Λε-Γκραν της πόλης Λα Φλες (La Flèche). Εκεί έμεινε οχτώ χρόνια και διακρίθηκε ιδιαίτερα για τις εξαιρετικές του επιδόσεις στα μαθηματικά. Η αλήθεια είναι ότι στο κολέγιο ο Ν. έχαιρε προνομιακής μεταχείρισης, καθώς ένας ξάδερφός του έγινε διευθυντής του κολεγίου το 1608. Έτσι, ο νεαρός Ν. είχε τη δυνατότητα να έχει το προσωπικό του δωμάτιο και να του επιτρέπεται να μην παρακολουθεί τα πρωινά μαθήματα ξυπνώντας πολύ αργότερα από τους υπόλοιπους

⁶ Η La Haye μετονομάστηκε το 1801 σε La Haye-Descartes, αλλά από το 1967 έως σήμερα είναι γνωστή απλώς ως Descartes. G. Rodis-Lewis, «Descartes' life and the development of his philosophy», in *The Cambridge Companion to Descartes*, (ed.) J. Cottingham, Cambridge University Press, Cambridge 1992, p. 35.

⁷ J. Chevalier, *Descartes*, Plon, 23 ed., Paris 1942, pp. 26-28.

⁸ H. J. Cook, *The Young Descartes. Nobility, Rumor and War*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 2018, p. 22.

⁹ Ντεκάρτ, *Λόγος περί της Μεθόδου. Για την καλή καθοδήγηση του λογικού μας και την αναζήτηση της αλήθειας στις επιστήμες*, εισαγωγή-μετάφραση-σημειώσεις Χ. Χρηστίδης, Παπαζήσης, Αθήνα 1976, σ. κθ'. Εφεξής, το συγκεκριμένο έργο και η παρούσα έκδοσή του θα αναφέρεται στις υποσελίδες αναφορές ως *Λόγος*.

συμμαθητές του.¹⁰ Σημαντικό γεγονός της ζωής του Ν. αποτελεί και η γνωριμία του στο κολέγιο με τον Μαρέν Μερσέν (Marin Mersenne, 1588-1648), μετέπειτα (από το 1611) ιερωμένο του επαιτικού τάγματος των Ελαχίστων (Minimes), ο οποίος μέχρι και το θάνατό του θα παραμείνει επιστήθιος φίλος του.¹¹ Η δε αλληλογραφία μεταξύ των δύο ανδρών είναι πολύ σημαντική, καθώς μας αποκαλύπτει πτυχές της φιλοσοφίας του Ν. οι οποίες είναι πολύτιμες για τη μελέτη του κυρίως έργου του.

Μετά το κολέγιο, όπως άλλωστε ο πατέρας του, ο μεγαλύτερος αδερφός του και ο νεότερος ετεροθαλής αδερφός του, σπούδασε Νομική στο πανεπιστήμιο του Πουατιέ (Poitiers) και ανακηρύχτηκε προλύτης στις 10 Νοεμβρίου 1616. Στα εικοσιδύο του χρόνια, και έχοντας ήδη εξασφαλίσει κάποιες κληρονομίες που του επιτρέπουν να ζει οικονομικά ανεξάρτητος, ο Ν. κατατάσσεται εθελοντικά, γεγονός που του εξασφαλίζει μια σχετική ελευθερία, στο στρατό του Ολλανδού πρίγκιπα της Οράγγης Μαυρίκιου του Νασσάου (Maurice of Nassau, prince of Orange, 1567-1626),¹² κυβερνήτη των Ενωμένων Επαρχιών των Κάτω Χωρών, ο οποίος ήθελε έναν ετοιμοπόλεμο στρατό, καθώς προέβλεπε ότι ο πόλεμος με τους Ισπανούς ήταν πολύ πιθανό να ξαναρχίσει.¹³

Όσο ο Ν. παραμένει στην Μπρέντα (Breda) θα γνωριστεί με τον Ισαάκ Μπέεκμαν (Isaac Beeckman, 1588-1637), νεαρό γιατρό τον καιρό εκείνο και διευθυντή του κολεγίου της Ντόρντρεχτ (Dordrecht) λίγα χρόνια αργότερα. Ο Μπέεκμαν θα μεταφράσει για τον Ν. στα λατινικά ένα μαθηματικό πρόβλημα το οποίο είχε τοιχοκολληθεί στα ολλανδικά και έτσι θα ξεκινήσει μεταξύ τους μια βαθιά φιλία. Για την εξαιρετική μελετήτρια της καρτεσιανής φιλοσοφίας Geneviève Rodis-Lewis, η φιλία του με τον Μπέεκμαν ήταν καθοριστική επειδή συνέβαλε στην αλλαγή ολόκληρου του επιστημονικού προσανατολισμού του Ν. Ο Μπέεκμαν άσκησε μια

¹⁰ Τη συνήθεια αυτή φαίνεται να την είχε σε ολόκληρη τη ζωή του, καθώς σπανίως ξυπνούσε πριν το μεσημέρι. Εξαιρέση μάλλον αποτελεί το διάστημα όπου διέμενε στη Σουηδία στο τέλος της ζωής του, όπου ήταν αναγκασμένος να σηκώνεται νωρίς το πρωί, αφού η βασίλισσα Χριστίνα επιθυμούσε να κάνει τα μαθήματα φιλοσοφίας τρεις φορές την εβδομάδα στις πέντε το πρωί.

¹¹ H. M. Braken, *Descartes*, Oneworld, Oxford 2002, p. 2.

¹² X. Χρηστίδης, «Βιογραφικό σημείωμα», στο Ντεκάρτ, *Λόγος*, σσ. λα', λγ'.

¹³ Η εξέγερση των Κάτω Χωρών κατά του Ισπανικού Στέμματος ήταν ακόμα ένα επεισόδιο της θρησκευτικής διαμάχης που είχε προκαλέσει στο μεγαλύτερο μέρος της Ευρώπης η Μεταρρύθμιση. Αφορμή για τη στρατιωτική επέμβαση του βασιλιά της Ισπανίας Φίλιππου Β' αποτέλεσε η δυσφορία της αριστοκρατίας των Κάτω Χωρών. Το 1566 διακόσιοι ευγενείς υπό την ηγεσία του Λουδοβίκου του Νασσάου, ντυμένοι ως επάιτες, αξιώνουν την απομάκρυνση των ιεροεξεταστών. Έτσι, ο Φίλιππος Β' αποφασίζει να καταστείλει την εξέγερση και να τιμωρήσει τους αιρετικούς. Ο πόλεμος θα αποκτήσει το χαρακτήρα ενός αδυσώπητου αγώνα ανάμεσα στη ρωμαιοκαθολική πίστη και στον προτεσταντισμό, μιας δηλαδή φυγόκεντρης δύναμης που πρέπει να κατανικηθεί, και θα διαρκέσει ως το 1609 όπου θα τελειώσει με τη νίκη των Προτεσταντών και την υπογραφή δωδεκάχρονης ανακωχής. Οι δε επτά καλβινιστικές επαρχίες του βορρά θα ανακηρυχθούν «Ενωμένες Επαρχίες». Με άλλα λόγια, το αποτέλεσμα του πολυετούς αυτού πολέμου ήταν η ίδρυση μιας ανεξάρτητης Ολλανδικής Δημοκρατίας που περιελάμβανε ουσιαστικά τις περιοχές της σημερινής Ολλανδίας. Η ανεξαρτησία των Ενωμένων Επαρχιών θα αναγνωριστεί οριστικά από την Ισπανία με τη συνθήκη του Munster το 1648. S. Berstein-P. Milza, *Ιστορία της Ευρώπης 1. Από τη Ρωμαϊκή αυτοκρατορία στα ευρωπαϊκά κράτη 5^{ος}-18^{ος} αιώνας*, μτφρ. Α. Κ. Δημητρακόπουλος, (επιμ.) Α. Σπυράκου-Κ. Λιβιεράτος, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 1997, σσ. 371-373, E. M. Burns, *Ευρωπαϊκή Ιστορία. Ο δυτικός πολιτισμός: νεότεροι χρόνοι*, μτφρ. Τ. Δαρβέρης, (επιμ.) Ι. Σ. Κολιόπουλος, Επίκεντρο, Θεσσαλονίκη 2006, σσ. 220-224 και P. F. Moreau, *Ο Σπινόζα και ο Σπιννοζισμός*, (επιμ.) Δ. Αθανασάκης, μτφρ. Φ. Σιατίτσας, Σιδέρης, Αθήνα 2016, σ. 23.

τεράστια διανοητική γοητεία στον γάλλο φιλόσοφο, δίνοντάς έναν επιστημονικό σκοπό στο αστείρευτο μαθηματικό του ταλέντο.¹⁴ Στο ίδιο μήκος κύματος κινείται και ο Daniel Garber που θεωρεί και αυτός με τη σειρά του ότι η πορεία του Ν. ως φιλοσόφου (φυσικού φιλοσόφου) ξεκίνησε μετά τη συνάντησή του με τον Μπέεκμαν.¹⁵ Την παραμονή της πρωτοχρονιάς του 1619, ο Ν. θα στείλει στον φίλο του ως δώρο το πρώτο του χειρόγραφο μιας πραγματείας (επιτομής) περί μουσικής (*Compendium musicae*). Τον Μάρτιο του 1619, ο Ν. φεύγει για τη Γερμανία όπου και περνά στο στρατό του καθολικού Μαξιμιλιανού της Βαυαρίας (Maximilian of Bavaria, 1573-1651). Μαζί με τον στρατό του Μαξιμιλιανού, ο Ν. θα περάσει τον χειμώνα στο Νόιμπουργκ (Neuburg), στις όχθες του Δούναβη, κλεισμένος σε ένα καλά θερμαινόμενο δωμάτιο,¹⁶ όπου είχε την ευκαιρία να βυθιστεί στις σκέψεις του.

Η νύχτα της 10^{ης} προς 11^η Νοεμβρίου εκείνου του έτους θα είναι καθοριστική για όλη τη μετέπειτα ζωή του. Κλεισμένος στο καλά θερμασμένο του δωμάτιο, ο Ν. βλέπει τρία αλληπάλληλα όνειρα που τον πείθουν ότι η Θεία Πρόνοια έχει προκαθορίσει την αποστολή του στη ζωή. Όπως λέει και ο ίδιος, είναι τότε που θα ανακαλύψει «τις βάσεις μιας θαυμαστής επιστήμης». Πρόκειται ουσιαστικά για τη θεμελιακή ιδέα του Ν. περί ενοποίησης όλων των επιστημών, στηριγμένη στις μεθόδους των μαθηματικών.¹⁷

Πεπεισμένος πλέον ότι θα πρέπει να αφοσιωθεί στις μελέτες του, ο Ν. αποφασίζει να εγκαταλείψει τον στρατό. Από εκείνη τη στιγμή δηλαδή, από τις αρχές του 1620 έως και το φθινόπωρο του 1628, ο γάλλος φιλόσοφος ταξιδεύει στην Ευρώπη ικανοποιώντας την έμφυτη περιέργεια και φιλομάθειά του. Σε αυτό το διάστημα, ο Ν. γράφει το πρώτο του μεγάλο έργο, τους *K (Regulae ad directionem ingenii)*, το οποίο παρά το γεγονός ότι δεν ολοκληρώθηκε ποτέ, αλλά ούτε και δημοσιεύτηκε ενώ ζούσε ο Ν. αποτελεί μια κατάθεση των πρώιμων απόψεων του γάλλου φιλοσόφου για τη γνώση και τη φιλοσοφική μέθοδο.¹⁸ Τον Οκτώβριο του 1627, ο Ν. θα συναντήσει τυχαία τον τρίτο από τους ανθρώπους που έπαιξαν αποφασιστικό ρόλο στη φιλοσοφική του πορεία. Ήταν ο Καρδινάλιος Pierre de Berulle (1575-1629), ο οποίος διέκρινε τις φιλοσοφικές ικανότητες του Ν. και τον παρότρυνε να ασχοληθεί με την αναμόρφωση της φιλοσοφίας. Η συμβουλή του καρδινάλιου έπεισε τον Ν. πως δεν θα έπρεπε πλέον να σπαταλά άσκοπα τον χρόνο του. Χρειαζόταν ψυχική γαλήνη και ήρεμο περιβάλλον. Και το βρήκε στην Ολλανδία.¹⁹

¹⁴ G. Rodis-Lewis, *Descartes. His Life and Thought*, (tr.) J. M. Todd, Cornell University Press, Ithaca and London 1998, pp. 25-26.

¹⁵ D. Garber, «Descartes' physics», in *The Cambridge Companion to Descartes*, ό. π., p. 288.

¹⁶ Όπως αναφέρει και ο Bertrand Russell, «Ο Σωκράτης συνήθιζε να στοχάζεται ολοήμερα μέσα στο χιόνι, αλλά το πνεύμα του Καρτέσιου λειτουργούσε μόνον στη ζεστασιά». B. Russell, *Ιστορία της Δυτικής Φιλοσοφίας, Ενότητα VI. Από την Αναγέννηση στον Χιουμ*, μτφρ. Α. Χουρμούζιος, Αρσενίδης, Αθήνα 1980, σ. 253.

¹⁷ Βλ. Π. Μακροπούλου, «Εισαγωγή», στο Ρ. Ντεκάρτ, *Ο Λόγος περί της Μεθόδου*, εισαγωγικά σχόλια-μετάφραση Π. Μακροπούλου, University Studio Press, Θεσσαλονίκη 2012, σσ. 8-9.

¹⁸ J. Cottingham, *Φιλοσοφία της Επιστήμης. Α': Οι ορθολογιστές*, μτφρ. Σ. Τσούρτη, (επιμ.) Α. Χρύσης, Πολύτροπον, Αθήνα 2003, σ. 32.

¹⁹ Χ. Χρηστίδης, «Βιογραφικό σημείωμα», στο Ντεκάρτ, *Λόγος*, ό. π., σσ. λστ' -λη'.

Τον Οκτώβριο του 1628 ο Ν. πήρε την απόφαση να κάνει την Ολλανδία μόνιμη κατοικία του. Θα πρέπει όμως να αναρωτηθούμε, γιατί βρέθηκε στην Ολλανδία και όχι κάπου αλλού; Πώς ένας θρησκευόμενος καθολικός όπως ο Ν. επέλεξε να ζήσει σε μια προτεσταντική χώρα; Αρχικά, στο οικονομικό επίπεδο, ακόμα και πριν την απελευθέρωση του 1609, η κινητήρια δύναμη της ολλανδικής οικονομίας ήταν το εμπόριο, η επέκταση του οποίου οδήγησε σε βελτιώσεις της αποτελεσματικότητας με την οποία λειτουργούσαν οι ολλανδικές αγορές. Παράλληλα με το εμπόριο αναπτύχθηκε μια προσοδοφόρα κεφαλαιαγορά η οποία δημιούργησε δικές της καινοτομίες. Περαιτέρω, η ολλανδική γεωργία έγινε μεγαλύτερης έντασης κεφαλαίου, η γαλακτοκομία επεκτάθηκε, ενώ ξεκίνησε και η καλλιέργεια νέων σιτηρών για τις ανάγκες του αστικού εμπορικού τομέα.²⁰ Επιπλέον, οι Ολλανδοί ρίχτηκαν και αυτοί με θέρμη στον αγώνα για τη δημιουργία νέων κτήσεων. Χαρακτηριστικά να αναφέρουμε, ότι η ανάπλευση του Henry Hudson (1565-1611) προς τις πηγές του ποταμού που έκτοτε φέρει το όνομά του, επέτρεψε στους Ολλανδούς να ιδρύσουν το 1623 το Νέο Άμστερνταμ. Σημαντικές επίσης κτήσεις των Ολλανδών, ήταν τα Νησιά των Μπαχαρικών στη Νοτιοανατολική Ασία και τα λιμάνια της Ινδίας και της Αφρικής που απέσπασαν από την Πορτογαλία στις αρχές του 17^{ου} αιώνα.²¹

Όπως είναι επόμενο, μια εύρωστη και συνεχώς ανθούσα οικονομία, θα προσελκύσει και κόσμο. Πράγματι, οι μεταναστευτικές ροές που παρατηρήθηκαν, κυρίως από τη Νότια προς τη Βόρεια Ολλανδία, ήταν τεράστιες.²² Πέραν όμως της οικονομικής ευημερίας, οι Ολλανδοί έμοιαζαν να αφουγκράζονται περισσότερο από κάθε άλλο σύγχρονό τους λαό, τα κελεύσματα της εποχής τους. Σε μια Ευρώπη που μετά τη Μεταρρύθμιση σπαράσσεται από θρησκευτικούς πολέμους και ενώ ο καταστροφικότερος, όπως αποδείχτηκε, από αυτούς τους πολέμους ήταν εν εξελίξει,²³ οι Ολλανδοί κατανόησαν ότι οι θρησκευτικές αντιπαραθέσεις θα οδηγούσαν αναπόφευκτα στην κατάρρευση της πολιτικής τάξης. Επομένως, περισσότερο πρακτικές ανάγκες οδήγησαν σε πολιτικές θρησκευτικής ανεκτικότητας και

²⁰ D. C. North, *Δομή και μεταβολές στην οικονομική ιστορία*, μτφρ. Α. Αλεξιάδη, (επιμ.) Θ. Μινόγλου, Κριτική, Αθήνα 2000, σσ. 242-243.

²¹ E. M. Burns, *ό. π.*, σ. 233.

²² Όπως αναφέρει ο Jonathan Israel στο μνημειώδες έργο του *The Dutch Republic*, οι μεταναστευτικές ροές από τη Νότια προς τη Βόρεια Ολλανδία είχαν ξεκινήσει αρκετά πριν την ανεξαρτησία του 1609 και κορυφώθηκαν τη δεκαετία του 1590, τη δεκαετία του ολλανδικού «οικονομικού θαύματος». Ενδεικτικά να αναφέρουμε, ότι το Άμστερνταμ που το 1570 αριθμούσε 30.000 χιλιάδες κατοίκους, το 1600 είχε 60.000, το 1622 αριθμούσε 105.000 και το 1632, 116.000 κατοίκους. J. Israel, *The Dutch Republic: Its Rise, Greatness and Fall, 1477-1806*, Oxford University Press, Oxford 1995, pp. 307-328.

²³ Ο Τριακονταετής Πόλεμος (1618-1648), ήταν ο τελευταίος μεγάλος θρησκευτικός πόλεμος στην Ευρώπη. Οι αιτίες του δεν ήταν αμιγώς θρησκευτικές, αλλά κοινωνικές, οικονομικές και εν μέρει εθνικές. Ο πόλεμος ξεκίνησε με την περίφημη εκπαράθρωση της Πράγας, όπου οι Τσέχοι ευγενείς πέταξαν από τα παράθυρα του παλατιού της Πράγας τους απεσταλμένους του Αυστριακού αυτοκράτορα, και διακρίνεται σε τέσσερις φάσεις. Τη Βοημική (1618-1624), τη Δανική (1625-1629), τη Σουηδική (1630-1635) και τη Γαλλική (1636-1648). Η ειρήνη αποκαταστάθηκε με την υπογραφή της περίφημης συνθήκης της Βεσφαλίας το 1648. Π. Καρύκας, *36 αιώνες Παγκόσμιας Πολεμικής Ιστορίας*, Στρατηγικές Εκδόσεις, Αθήνα 2008, σ. 1806.

ακολουθώς πνευματικής ελευθερίας, που όμοιά της δεν υπήρχε οπουδήποτε αλλού στην Ευρώπη.²⁴

Σε κάθε περίπτωση, το νέο ξεκίνημα που επιχείρησε ο Ν. στην Ολλανδία, φαίνεται να ευνοείται από την ύπαρξη μιας έντονα ατομοκεντρικής κοινωνίας των αστών, όπως ήταν, κυρίως, αυτή του Άμστερνταμ. Σύμφωνα με τα λόγια του ίδιου του Ν., σε μια επιστολή του 1637 προς τον Ζαν-Λουί Γκέζ ντε Μπαλζάκ (Jean-Louis Guez de Balzac, 1597-1654), είναι εξαιρετικά ευτυχής που ζει σε μια πολιτεία όπου ο καθένας ασχολείται τόσο πολύ με επικερδείς επιχειρήσεις, ώστε δεν έχει χρόνο να ασχολείται με τα ζητήματα των άλλων. Επομένως, όποιος το επιθυμεί πραγματικά, μπορεί να παραμένει απαρατήρητος και να επιδίδεται απερίσπαστος στους στοχασμούς του. Άρα, ο τρόπος με τον οποίο ο Ν. αντιλαμβάνεται το φιλοσοφείν προϋποθέτει μια διαφορετική σχέση ατόμου και κοινωνίας, η οποία εκδηλώνεται και στο επίπεδο της καθημερινής πρακτικής και προϋποθέτει μια κτητική ατομοκεντρική κοινωνία.²⁵

Κάπως έτσι, ο Ν. βρήκε στην Ολλανδία τις καταλληλότερες συνθήκες για να συγκεντρωθεί απερίσπαστος στο φιλοσοφικό του έργο. Καλύτερες κλιματικές συνθήκες, μεγαλύτερη ασφάλεια και περισσότερη ελευθερία σκέψης. Για τον Ν. το πολυτιμότερο αγαθό ήταν μάλλον η ησυχία του. Ακόμα και στην Ολλανδία, σπανίως δεχόταν επισκέψεις, ακόμα σπανιότερα τις ανταπέδιδε, ενώ παράλληλα μετακόμιζε συνεχώς από σπίτι σε σπίτι.²⁶ Από το 1629, ο Ν. έχει επιδοθεί με ζήλο στη συγγραφή ενός μεγάλου έργου, όπου συγκεντρώνει το πλήθος των επιστημονικών του πορισμάτων. Ο τίτλος του έργου ήταν *Ο Κόσμος, ή Πραγματεία περί Φωτός* με ένα δεύτερο μέρος την πραγματεία «*Ο Άνθρωπος*». Ενώ όμως η εν λόγω πραγματεία ήταν έτοιμη από το καλοκαίρι του 1633, το Νοέμβριο του ίδιου έτους πληροφορείται την καταδίκη του Γαλιλαίου και αποφασίζει να μη την δημοσιεύσει, καθώς όσα γράφει στην πραγματεία του στηρίζονται, λιγότερο ή περισσότερο, στις θέσεις του σπουδαίου ιταλού επιστήμονα.²⁷

Όσον αφορά την ιδιωτική του ζωή, ο Ν. θα συνάψει σχέση με μια υπηρέτρια, την Ελένη (Hijlena Jansdr). Η Ελένη το 1635 θα φέρει στον κόσμο ένα κορίτσι που ονομάστηκε Φρανσίν (Francine ή Fransintge), πιθανότατα προς τιμήν της καταγωγής του πατέρα. Ο Ν. αναγνώρισε την πατρότητα του κοριτσιού, αλλά δεν νυμφεύθηκε ποτέ τη μητέρα του, καθώς δεν ήταν εύκολο να αγνοήσει τις κοινωνικές συμβάσεις, οι οποίες δεν «επέτρεπαν» το γάμο ενός ευγενούς και μιας απλής υπηρέτριας. Το Σεπτέμβριο του 1640, πιθανότατα από οστρακιά, η μικρή Φρανσίν πεθαίνει, γεγονός που θα συγκλονίσει συθέμελα την ψυχή του φιλοσόφου. Στο μεταξύ όμως, ο Ν. είχε δημοσιεύσει το 1637 έναν τόμο με τρεις πραγματείες, τη *Διοπτρική*, τα *Μετέωρα* και τη

²⁴ J. L. Price, *The Dutch Republic in the Seventeenth Century*, Macmillan Education, New York 1998, pp. 86-87.

²⁵ Α. Μπαγιόνας, «Η φιλοσοφία, αλλαγή του εαυτού μας ή του κόσμου;», *Αξιολογικά*, ειδικό τεύχος 1, Εξάντας, Αθήνα 1999, σ. 25.

²⁶ Β. Βανταράκης, *Από τη λατρεία του παλιού στην επιδίωξη του καινούργιου. Ο Ντεκάρτ και ο πρώιμος ευρωπαϊκός νεωτερισμός*, Νησίδες, Αθήνα 2015, σσ. 137-138.

²⁷ Χ. Χρηστίδης, «Βιογραφικό σημείωμα», στο Ντεκάρτ, *Λόγος, ό. π.*, σσ. λθ'-μ'.

Γεωμετρία, οι οποίες συνοδεύονταν από έναν εκτεταμένο πρόλογο,²⁸ τον *ΑπτΜ* (*Discours de la méthode*).²⁹ Σημειωτέον, οι δύο από τις τρεις πραγματείες, η *Διοπτρική* και τα *Μετέωρα* καταδεικνυαν την ξεκάθαρη προσπάθεια του γάλλου φιλοσόφου να παρέχει μη αριστοτελικές εξηγήσεις σε ορισμένα οπτικά και μετεωρολογικά φαινόμενα, ενώ και στον ίδιο τον *ΑπτΜ* ο Ν. παρουσιάζει μια νέα αντί-αριστοτελική φιλοσοφία της επιστήμης.³⁰

Ο Ν. είχε φτάσει στην Ολλανδία το 1628, και συνάντησε, όπως έχει ήδη αναφερθεί, ένα κλίμα ανεκτικότητας και πνευματικής ελευθερίας. Με τον καιρό όμως, το νέο καθεστώς εδραιώθηκε και έγινε συντηρητικό. Αυτός ο συντηρητισμός άρχισε να καλλιεργείται και μέσα στα πανεπιστήμια. Οι προτεστάντες για τους καθολικούς θεωρούνταν αιρετικοί. Και όπως πολύ σωστά επισημαίνει ο Χριστόφορος Χρηστίδης, οι αιρετικοί γίνονται συνήθως φανατικότεροι από τους κατηγορούς τους προκειμένου να αποδείξουν το ορθό της πίστης τους. Εξάλλου, ο Ν. δεν ήταν πλέον ο ευγενής, πλην άσημος νεαρός του 1628. Η δημοσίευση του *ΑπτΜ*, και μάλιστα στα γαλλικά, είχε προκαλέσει αίσθηση. Η δημοσίευση όμως των *Σ* (*Meditationes de prima philosophia*) το 1641, στην «επίσημη» γλώσσα των λατινικών, προκάλεσε στους κύκλους των φιλοσόφων και των θεολόγων πρωτοφανή σάλο και ξεσήκωσε θύελλα αντιδράσεων.³¹ Ακόμα και στη Γαλλία, όσο και αν ο Ν. επιθυμούσε και πραγματικά επιδίωκε το αντίθετο, οι Ιησουίτες και οι σοφοί της Σορβόνης αποδοκίμασαν το έργο του.³²

Κάπως έτσι, ο Ν. είχε απολέσει αυτό που επιθυμούσε περισσότερο, την ησυχία του. Η Ολλανδία δεν του προσέφερε πλέον το ασφαλές περιβάλλον του πρόσφατου παρελθόντος. Έπρεπε να βρει αλλού καταφύγιο. Πραγματοποίησε τρία ταξίδια στην πατρίδα του, το 1644, το 1647 και το 1648, χωρίς όμως να πείθεται ή να σκέφτεται να εγκατασταθεί μόνιμα εκεί. Παράλληλα, το 1644 δημοσιεύει στα λατινικά τις *ΑτΦ* (*Principia Philosophiae*), οι οποίες είναι ουσιαστικά η σύνοψη της καρτεσιανής φιλοσοφίας, ενώ περίπου το 1648 συγγράφει χωρίς ποτέ να τη δημοσιεύσει, μια

²⁸ Ο *Λόγος*, ο πρόλογος δηλαδή αποκομμένος από τις τρεις πραγματείες, αποτέλεσε μια εκπαιδευτική καινοτομία του Victor Cousin (1792-1867), ο οποίος, θέλοντας να αναμορφώσει το γαλλικό σύστημα εκπαίδευσης, εξέδωσε τον *Λόγο*, υπό αυτή τη μορφή, προς σχολική χρήση. Βεβαίως, η καινοτομία αυτή παραμένει ακέραια ως και τις μέρες μας. Ε. Π. Ποταμιάνου, *Ελεύθερη-πολιορκημένη βούληση την τέταρτη μέρα των Στοχασμών του Descartes*, Έννοια, Αθήνα 2011, σ. 154.

²⁹ Β. Βανταράκης, *ό. π.*, σ. 140.

³⁰ T. Sorrel, *Descartes Reinvented*, Cambridge University Press, New York 2005, p.6.

³¹ Χ. Χρηστίδης, «Βιογραφικό σημείωμα», στο Ντεκάρτ, *Λόγος, ό. π.*, σ. μβ'. Για μια πληρέστερη περιγραφή των αντιπαραθέσεων στα πανεπιστήμια της Ολλανδίας σχετικά με τον Ν. βλ. και το έργο του, βλ. W. Van Bunge, *From Stevin to Spinoza*, Brill, Leiden 2001, pp. 34-44.

³² Ο Ν. επιθυμούσε διακαώς την επιδοκίμασία των θεολόγων της Σορβόνης για τους *Σ*, η οποία θα ήταν και η καλύτερη «προστασία» έναντι οιοδήποτε εχθρού. Για αυτό το λόγο ζήτησε τη συνδρομή του φίλου του, θεολόγου και καθηγητή στη Σορβόνη πατέρα Ζιμπιέφ (père Guillaume Gibieuf, 1591-1650), ενώ ταυτόχρονα απέστειλε επιστολή προς τον κοσμήτορα και τους διδάκτορες της Σορβόνης, όπου διακήρυξε ότι ο σκοπός του συγγράμματός του ήταν η ειλικρινής υπεράσπιση της καθολικής πίστης. Παρά τις προσπάθειές του όμως, οι θεολόγοι της Σορβόνης αντιμετώπισαν το εγχείρημά του με καχυποψία. Την δε επιστολή, ο Ν. την προσάρτησε ως προλογικό κείμενο των *Σ* και έτσι ενσωματώθηκε τελικά στο κυρίως έργο. Β. Βανταράκης, «Πρόλογος», στο Ρ. Ντεκάρτ, *Στοχασμοί περί της Πρώτης Φιλοσοφίας*, μετάφραση-σημειώσεις-σχόλια, Ε. Βανταράκης, Εκκρεμές, Αθήνα 2003, επανέκδοση 2014, σσ. 16-17. Εφεξής, το συγκεκριμένο έργο και η παρούσα έκδοσή του θα αναφέρεται στις υποσελίδες αναφορές ως *Στοχασμοί*.

μελέτη στα γαλλικά για τον «Σχηματισμό του Εμβρύου».³³ Επίσης, ο Ν. συγγράφει ένα κείμενο σε διαλογική μορφή, και πάλι στα γαλλικά, το οποίο παρέμεινε ημιτελές και του οποίου δεν γνωρίζουμε την ακριβή χρονολογία συγγραφής με τίτλο *ΑτΑ*.³⁴

Φωτεινή εξαίρεση στα τελευταία παραγμένα του χρόνια, αποτελεί η γνωριμία του Ν. με την πριγκίπισσα Ελισάβετ του Παλατινάτου (Elisabeth Simmern van Pallandt, 1618-1680). Η μεταξύ τους αλληλογραφία θα αποδειχτεί ανεκτίμητης αξίας, στην προσπάθεια μελέτης και διασάφησης της ηθικής διάστασης της καρτεσιανής φιλοσοφίας. Εξάλλου, η οξυδερκέστατη Ελισάβετ και η επιμονή της, θα είναι καθοριστική για τη συγγραφή του τελευταίου έργου του Ν. με τίτλο τα *ΠτΨ* (*Les Passions de l'âme*) που δημοσιεύτηκαν στα γαλλικά τον Δεκέμβριο του 1649. Παρά την ικανοποίηση που λαμβάνει ο Ν. από την αλληλογραφία του με την Ελισάβετ, το περιβάλλον στην Ολλανδία παραμένει, αν όχι εχθρικό, τουλάχιστον ασταθές. Έτσι, θα αποδεχτεί, με βαριά καρδιά είναι η αλήθεια, την πρόσκληση της βασίλισσας της Σουηδίας Χριστίνας (1626-1689).³⁵ Στη Στοκχόλμη έφτασε τον Οκτώβριο του 1649. Δυστυχώς όμως, ο βαρύς σουηδικός χειμώνας δεν αναγνωρίζει τους φιλοσόφους. Τα ξημερώματα της 11ης Φεβρουαρίου 1650, ο Ν. θα αφήσει την τελευταία του πνοή.³⁶ Ίσως τελικά να μην πέθανε από το κρύο. Ίσως να πέθανε επειδή στη Σουηδία αρνήθηκε την ίδια του τη φύση.³⁷

³³ Χ. Χρηστίδης, «Βιογραφικό σημείωμα», στο Ντεκάρτ, *Λόγος, ό. π.*, σ. μδ' -μζ', και Χ. Χρηστίδης, «Τα έργα του Ντεκάρτ», στο ίδιο, νζ'.

³⁴ Ο πλήρης τίτλος είναι: *Αναζήτηση της αλήθειας μέσω του Φυσικού Φωτός το οποίο, χωρίς την αρωγή της Θρησκείας ή της Φιλοσοφίας, από μόνο του καθορίζει τις πεποιθήσεις που οφείλει να έχει ένας έντιμος άνθρωπος σχετικά με καθετί που μπορεί να αποτελεί αντικείμενο των σκέψεών του, και που διεισδύει στα μυστικά των πιο παράδοξων επιστημών.*

³⁵ Η βασίλισσα της Σουηδίας Χριστίνα, είχε προσκαλέσει τον Ν. να επισκεφτεί το παλάτι της αρκετές φορές, αλλά εισέπραττε τις διαδοχικές αρνήσεις του γάλλου φιλοσόφου. Η Χριστίνα φιλοδοξούσε να καταστήσει τη χώρα της κέντρο των ευρωπαϊκών πνευματικών και πολιτιστικών εξελίξεων, και ως εκ τούτου, επιθυμούσε να έχει στην αυλή της έναν φιλόσοφο αδιαμφισβήτητου κύρους όπως ο Ν. Εν τέλει, ο Ν. αποδέχτηκε την πρόσκληση της Χριστίνας, με μοιραίες, όπως αποδείχτηκε, συνέπειες.

³⁶ Χ. Χρηστίδης, «Βιογραφικό σημείωμα», στο Ντεκάρτ, *Λόγος, ό. π.*, σ. μδ', μζ'-μθ', νζ'.

³⁷ Βλ. υπ. 10 της παρούσας εργασίας.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ Β΄: Φιλοσοφία και φιλοσοφείν

1.1 Η φιλοσοφία την εποχή της νεωτερικότητας

Η νεωτερική εποχή έχει οριστεί πολλαχώς. Ορισμένοι μελετητές τη συνδέουν με τον Γαλιλαίο (Galileo Galilei, 1564-1642), άλλοι με τον Μπέικον (Francis Bacon, 1561-1626), τον Ν., τον Νεύτωνα (Isaac Newton, 1643-1727), τον Διαφωτισμό, τη Γαλλική Επανάσταση. Όσο για το τέλος της νεωτερικής εποχής, αυτό θεωρείται ότι έρχεται με την έλευση του ρομαντισμού, είτε ακόμα αργότερα, στον 19^ο αιώνα ή και μέχρι το 1950. Ανεξάρτητα όμως από τις ποικίλες χρονολογήσεις υπάρχει μια συμφωνία στα γενικά χαρακτηριστικά αυτής της περιόδου. Η έμφαση στα μαθηματικά και στη μέθοδο, η ρήξη με τον μεσαιωνικό σχολαστικισμό, η αποκήρυξη των προκαταλήψεων της παράδοσης, η αποτίναξη κάθε δεσποτείας, η άνοδος της αυτονομίας, η αίσθηση της προόδου.³⁸

Αν, λοιπόν, θα θέλαμε να ορίσουμε τη νεωτερική εποχή με βάση τα γενικά χαρακτηριστικά της, θα λέγαμε ότι νεωτερικότητα είναι εκείνη η ιστορική εποχή που δίνει έμφαση στο νέο, το άρτι αφιχθέν. Είναι όμως βέβαιο ότι πολλές ιστορικές περίοδοι, αν όχι όλες, θα μπορούσαν να ανταποκριθούν με λιγότερο ή περισσότερο πειστικά επιχειρήματα σε αυτόν τον ορισμό. Τα πράγματα ξεκαθαρίζουν αν θεωρήσουμε ότι, μιλώντας για τη νεωτερική εποχή, δεν εννοούμε τη νεότερη εν σχέσει με τις προηγούμενες, αλλά εκείνη που διέπεται από ένα καινοτόμο πνεύμα. Ένα πνεύμα το οποίο δεν είναι νέο χρονολογικά, αλλά αξιακά. Θεωρούμε ότι αυτό το πνεύμα εμφανίστηκε με μια πρωτόγνωρη διαύγεια τον 17^ο αιώνα, οπότε και στον αιώνα αυτό θα τοποθετήσουμε χρονικά την ύπαρξη της νεωτερικής εποχής. Γιατί αυτόν τον αιώνα, για πρώτη φορά στην ιστορία του ευρωπαϊκού πνεύματος, οι τολμηροί άνθρωποι της διάνοησης έστρεψαν τις πλάτες τους στο παρελθόν και στράφηκαν στο μέλλον, έχοντας όμως πλήρη επίγνωση του εγχειρήματός τους.³⁹ Η μεγάλη διαφορά του 17^{ου} αιώνα από τις υπόλοιπες ιστορικές περιόδους εντοπίζεται στον προσανατολισμό των πνευματικών του εκπροσώπων, στην επίγνωση της ιδιαιτερότητας της στιγμής που απαιτούσε ένα άνοιγμα προς το μέλλον, μια θέαση η οποία δεν ήθελε απλώς να αντιπαρατεθεί με το «παλιό», αλλά να προετοιμάσει τη έλευση του «καινούργιου».

Όμως, πριν αναφερθούμε στη φιλοσοφία της νεωτερικότητας, θα πρέπει να αναφερθούμε στην πορεία που διέγραψε ιστορικά η επιστήμη κατά την ίδια περίπου χρονική περίοδο. Η ιστορία της επιστήμης της νεωτερικής εποχής περιγράφεται στο μεγαλύτερο μέρος της βιβλιογραφίας με τον όρο «Επιστημονική Επανάσταση», ο οποίος περιγράφει την περίοδο της ευρωπαϊκής ιστορίας κατά την οποία τέθηκαν τα θεμέλια της νεωτερικής επιστήμης. Είθισται η έναρξη της εν λόγω περιόδου να ανάγεται στο 1543, έτος έκδοσης του *De revolutionibus orbium coelestium* (Περί των

³⁸ Β. Κιντή, «Γιατί δεν γιορτάστηκαν τα 400 χρόνια από τη γέννηση του Ντεκάρτ», *Αξιολογικά*, ειδικό τεύχος 1, Εξάντας, Αθήνα 1999, σ. 13.

³⁹ Β. Βανταράκης, *Από τη λατρεία του παλιού στην επιδίωξη του καινούργιου. Ο Ντεκάρτ και ο πρώιμος ευρωπαϊκός νεωτερισμός*, ό. π., σσ. 11-17.

περιφορών των ουρανίων σφαιρών) του Κοπέρνικου (Nicolaus Copernicus, 1473-1543) και του *De humani corporis fabrica* (Περί της κατασκευής του ανθρώπινου σώματος) του Βεσάλιου (Andreas Vesalius, 1514-1564). Το τέλος δε της περιόδου, και πάλι χωρίς αυτό να αποτελεί θέσφατο, εντοπίζεται χρονικά στην ανάπτυξη των επιστημών της χημείας και της βιολογίας τον 18^ο και 19^ο αιώνα.⁴⁰ Κατά τη διάρκεια της λεγόμενης Επιστημονικής Επανάστασης υπήρξαν πολλές θεμελιακές στιγμές, όπως η δημοσίευση το 1632 του έργου του Γαλιλαίου *Dialogo sopra I due massimi sistemi del mondo*, (Διάλογος σχετικά με τα δύο μεγάλα κοσμολογικά συστήματα) και η ακόλουθη καταδίκη του. Σε κάθε περίπτωση όμως, το αποκορύφωμα αυτής της διαδικασίας τοποθετείται το 1687 με την έκδοση του εμβληματικού *Philosophiae naturalis principia mathematica* (Μαθηματικές αρχές της φυσικής φιλοσοφίας) από τον Νεύτωνα.⁴¹

Κυρίως όμως, η λεγόμενη Επιστημονική Επανάσταση υπήρξε μια πνευματική επανάσταση. Μια αναδιάταξη των μορφών της γνώσης, η οποία οδήγησε τόσο στην οριστική ρήξη με το σχολαστικισμό του Μεσαίωνα όσο και στην υπέρβαση του νεοπλατωνισμού της Αναγέννησης. Αν επιχειρήσουμε να «απομονώσουμε» την επιστήμη τον 17^ο αιώνα, την εποχή που θεωρούμε ότι εντοπίζεται η έναρξη της νεωτερικότητας, τότε εδραιώθηκε, ως επί το πλείστον, η αλλαγή στον τρόπο κατανόησης της φύσης. Αυτό σύμφωνα με τον Westfall είχε ως αποτέλεσμα να κυριαρχήσουν στην επιστημονική παράδοση των αρχών του 17^{ου} αιώνα, δύο κύριες επιστημονικές τάσεις. Η πρώτη αναφέρεται στην πλατωνική και πυθαγόρεια παράδοση, που αντιμετωπίζει τη φύση με τη γεωμετρία, πεπεισμένη ότι ο φυσικός κόσμος είναι συγκροτημένος σύμφωνα με τις αρχές της μαθηματικής τάξης. Συνεπώς, μια ακριβής μαθηματική περιγραφή θα αρκούσε για να εκφραστεί η τελική δομή του σύμπαντος. Η δεύτερη τάση αναφέρεται στη μηχανοκρατία, η οποία θεωρεί τη φύση μια τεράστια μηχανή και επιδιώκει να ερμηνεύσει τους μηχανισμούς που κρύβονται πίσω από τα φαινόμενα. Η δε μηχανοκρατία, σε αντίθεση με την πλατωνική και πυθαγόρεια παράδοση, ασχολείται με τα αίτια των μεμονωμένων φαινομένων. Ο Ν. εκπροσωπούσε τη δεύτερη τάση, αυτή της (ανερχόμενης) μηχανοκρατίας. Για την Αναγέννηση η φύση είναι ένα απροσπέλαστο μυστήριο. Ο γάλλος φιλόσοφος προτρέπει να αντικατασταθεί το δέος με την κατανόηση εκφράζοντας την πεποίθηση ότι μέσω των μαθηματικών, η φύση είναι απολύτως προσπελάσιμη από την ανθρώπινη

⁴⁰ M. Oster (ed.), *Science in Europe, 1500-1800: A Secondary Sourced Reader*, Palgrave, London 2001, p.18, και J. Henry, *The Scientific Revolution and the Origins of Modern Science*, Palgrave, New York 2008, p. 1.

⁴¹ Θεωρούμε ότι ο πραγματικός «μάρτυρας της επιστήμης», αυτός που γκρέμισε με το παράδειγμά του την αριστοτέλεια κοσμολογία ήταν ο Τζιορντάνο Μπρούνο (Giordano Bruno, 1548-1600). Το 1584 το έργο του *La Cena de le Ceneri* (Το δείπνο των σταχτών) αποτέλεσε μια αναφανδόν υπεράσπιση, αλλά και μια ολοκλήρωση της κοπερνίκειας κοσμολογίας. Εκεί, ο Μπρούνο διατύπωσε την υπόθεση ενός άπειρου σύμπαντος και βεβαίωσε ότι ο ήλιος είναι ένα άστρο ανάμεσα σε πολλά άλλα. Και αν ο Γαλιλαίος έμεινε στην ιστορία, γιατί σύμφωνα με το μύθο ανέφερε «*E pur si muove*» (Και όμως κινείται), ο Μπρούνο, λίγο πριν καεί στην πυρά στις 17 Φεβρουαρίου 1600 στο Campo dei Fiori της Ρώμης είχε πει στους δικαστές του «ίσως ο φόβος σας να με καταδικάσετε να είναι μεγαλύτερος από τον δικό μου να δεχτώ την απόφασή σας». Ι. Φίκας, *Τζιορντάνο Μπρούνο. Η θέση του στην ιστορία της φιλοσοφίας και των ιδεών*, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 2000, σσ. 16-18.

διάνοια. Επάνω σε αυτό το υπόβαθρο, ο 17^{ος} αιώνας θα οικοδομήσει τη δική του θεωρία για τη φύση, τη μηχανοκρατία.⁴²

Έτσι, στις αρχές των νεότερων χρόνων, θα λέγαμε, ίσως και λίγο αδόκιμα, ότι όλα είχαν να κάνουν με το ζήτημα του μηχανισμού. Προκειμένου να αποφύγουν τις θεολογικές υποδηλώσεις και δεδομένου ότι η φυσική που είχε μαθηματικοποιηθεί φαινόταν ότι έδινε βέβαιη γνώση, σχεδόν όλοι οι φιλόσοφοι βασίζονταν στη φυσική και το μοντέλο που επικρατούσε ήταν ο μηχανισμός. Ήδη από τον *Άνθρωπο*, ο Ν. επιχειρεί μια μηχανιστική εξήγηση της λειτουργίας του ανθρώπινου σώματος, το οποίο αντιμετωπίζεται ως μια μηχανή με την ικανότητα της κίνησης, σε απόλυτη αναλογία με τις αυτοκινούμενες μηχανές, όπως τα ρολόγια.⁴³ Ενάντια στη σχολαστική παράδοση που αποδίδει την αιτία όλων των μορφών κίνησης, αναπαραγωγής, αίσθησης και σκέψης σε διαφορετικά είδη ψυχών, ο γάλλος φιλόσοφος επιχειρεί να διατυπώσει μια μηχανιστική εξήγηση όχι μόνο των ανθρώπινων αλλά και των ζωικών λειτουργιών. Το ανθρώπινο σώμα παρουσιάζεται ως «αυτόματο» ή «μηχανή», ανάλογο, όπως είπαμε, των τεχνικών κατασκευών της εποχής, αν και απείρως τελειότερο, δεδομένης της τελειότητας του Θεού που το δημιούργησε. Βεβαίως, ο Ν. θα αποσαφηνίσει ότι το ανθρώπινο σώμα δεν συνιστά τον «πραγματικό άνθρωπο», παρά μόνο με την προσθήκη μιας λογικής, άυλης και αθάνατης ψυχής.⁴⁴

Αναφερθήκαμε, λοιπόν, στην επιστήμη, γιατί ο Ν. υπήρξε (και) ένας μεγάλος επιστήμονας. Ένας εξαιρετικός μαθηματικός, και κατά πολλούς, ο ιδρυτής της αναλυτικής γεωμετρίας. Κι αν ακόμα ο επιστήμονας Ν. δεν μπορεί να συγκριθεί με τον φιλόσοφο Ν., η φιλοσοφία του προαπαιτεί την επιστήμη του. Εξάλλου, από το πρώτο του μεγάλο έργο, τους *K*, ο γάλλος φιλόσοφος θέτει τα Μαθηματικά (Αριθμητική και Γεωμετρία) ως πρότυπο κάθε αξιόπιστης επιστήμης, τον μόνο επιστημονικό κλάδο που φαίνεται απαλλαγμένος «από κάθε ψεγάδι ψεύδους και αβεβαιότητας».⁴⁵ Θα μπορούσαμε ίσως να μιλήσουμε, χρησιμοποιώντας τον όρο του Μαξ Βέμπερ (Max Weber, 1864-1920) για μια «εκλεκτική συγγένεια»⁴⁶ ανάμεσα σε επιστήμη και φιλοσοφία. Άλλωστε, δεν θα ήταν άτοπο να υποθέσουμε ότι οι θεμελιωτές του νέου

⁴² R. S. Westfall, *Η συγκρότηση της σύγχρονης επιστήμης. Μηχανισμοί και μηχανική*, μτφρ. Κ. Ζήση, Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, Ηράκλειο 1995, σσ. 1, 43.

⁴³ Eco U. -Fedriga R. (επιμ.), «Καρτέσιος, Η Μηχανοκρατία», στο *Η Ιστορία της Φιλοσοφίας. Κείμενα: 17^{ος} Αιώνας, Τόμος 12*, μτφρ. Σ. Πεκιαρίδη, Μ. Ακριβάκη, Α. Παλιοσπύρος, Ν. Παναγιωτοπούλου, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 2018, σ. 175.

⁴⁴ Ε. Φιλιππάκη, «Υλη και υλισμός στον 17^ο και 18^ο αιώνα», στο *Κείμενα Νεώτερης και Σύγχρονης Φιλοσοφίας*, Ελληνικό Ανοικτό Πανεπιστήμιο, Πάτρα 2008, σ. 43.

⁴⁵ R. Descartes, *Κανόνες για τον κατευθυσμό της γνωστικής δύναμης (Regulae ad Directionem Ingenii)*, πρόλογος-εισαγωγή-μετάφραση, Θ. Πενολίδης, Κράτερος, Αθήνα 2011, Κανόνας 2, Παράγραφος 4, σ. 43. Εφεξής, το συγκεκριμένο έργο και η παρούσα έκδοσή του θα αναφέρεται στις υποσελίδες αναφορές ως *Κανόνες*.

⁴⁶ Η έννοια «εκλεκτική συγγένεια» (Wahlverwandtschaft) χρησιμοποιείται από τον Βέμπερ για να δηλώσει έναν συντονισμό, μια σύγκλιση ανάμεσα σε δύο κοινωνικά φαινόμενα μεταξύ των οποίων υφίσταται μια σχέση ενεργού κοινωνικής διαντίδρασης, η οποία τα οδηγεί να επηρεάζουν το ένα το άλλο με αμοιβαίο τρόπο. Σ. Κονιόρδος, *Η θέση του Βέμπερ για την Προτεσταντική Ηθική της Εργασίας*, Ελληνικό Ανοικτό Πανεπιστήμιο, Πάτρα 2002, σ. 35.

επιστημονικού πνεύματος κατανοούσαν την εργασία και την προσφορά τους ως ένα κατά βάθος φιλοσοφικό εγχείρημα.⁴⁷

Όμως, σε κάθε περίπτωση, θα πρέπει να αποφεύγονται οι απλουστεύσεις. Στην εργασία μας, δεν ταυτίζουμε την επιστήμη με τη φιλοσοφία, ούτε θεωρούμε τη δεύτερη υποδεέστερη της πρώτης. Θέλουμε απλώς να τονίσουμε ότι επιστήμη και φιλοσοφία στην εποχή της νεωτερικότητας, ως ένα βαθμό, αλληλοεπηρεάστηκαν. Η σχέση τους εντοπίζεται καλύτερα αν αναφερόμαστε σε μεμονωμένα πρόσωπα. Αντιπροσωπευτικότερο παράδειγμα αυτής της σχέσης, αποτελεί ο Ν., ο οποίος καταφέρει το αναπόδραστο χτύπημα στο προηγούμενο επιστημονικό πρότυπο προτείνοντας μια μηχανιστική σύλληψη περί του κόσμου. Μια αλλαγή στη θέαση του κόσμου, η οποία συνεπικουρούμενη από τις ιστορικές εξελίξεις συνετέλεσε στη διαμόρφωση ενός νέου πνεύματος, του νεωτεριστικού πνεύματος, και στη φιλοσοφία. Τις αληθινές όμως βάσεις της νεωτερικής φιλοσοφίας, ο Ν. τις θέτει με τη δημοσίευση του *ΑπτΜ*, ενός έργου που εκφράζει την αδάμαστη θέληση ενός πνευματικού ανθρώπου να αναζητήσει μια καθολική μέθοδο για την αναζήτηση της αλήθειας.

Όσον αφορά τη φιλοσοφία, οι διαφορές της φιλοσοφίας του 17^{ου} αιώνα σε σχέση με προηγούμενες φιλοσοφικές περιόδους, και κυρίως οι διαφορές της σε σχέση με τη μεσαιωνική, αλλά και την αναγεννησιακή φιλοσοφική παράδοση, είναι αρκετές και καθόλα αξιοσημείωτες. Οι φιλόσοφοι του Μεσαίωνα έγραφαν αποκλειστικά στα λατινικά. Τον 17^ο αιώνα οι φιλόσοφοι αρχίζουν να γράφουν έργα τους στη μητρική τους γλώσσα. Χωρίς βεβαίως αυτό να σημαίνει ότι δεν γράφονται πλέον και έργα στα λατινικά (Ας θυμηθούμε τους *Σ* του Ν. ή την *Ηθική* του Σπινόζα). Επιπλέον, η φιλοσοφία του Μεσαίωνα υπήρξε το προϊόν μιας παράδοσης. Οι μελετητές βασίστηκαν στο έργο των προγενέστερων και παρουσίασαν ακόμα και τις πιο πρωτότυπες ιδέες τους με μορφή σχολιασμού στα συγγράμματα των προκατόχων τους. Στην αντίπερα όχθη, οι φιλόσοφοι του 17^{ου} αιώνα, παρά την αναμφίβολη «οφειλή» τους στους προκατόχους τους, αποδεσμεύονται από την παράδοση και έχουν μια «δροσιά», αισθάνονται πως λένε κάτι εντελώς καινούργιο, για έναν νέο κόσμο που έρχεται. Αισθάνονται ότι σηματοδοτούν μια εποχή.⁴⁸

Σημαντική επίσης διαφορά αποτελεί το γεγονός ότι όλοι οι μείζονες φιλόσοφοι του Μεσαίωνα είχαν μόνιμη βάση είτε σε εκπαιδευτικά ιδρύματα, όπως τα πανεπιστήμια, είτε σε μοναστήρια, και ήταν επαγγελματίες οι οποίοι έγραφαν συνήθως τα έργα τους για άλλους επαγγελματίες. Οι σημαντικότεροι φιλόσοφοι του 17^{ου} αιώνα, δεν υπήρξαν πανεπιστημιακοί δάσκαλοι και τα έργα τους δεν προορίζονταν αποκλειστικά για ένα πεπαιδευμένο φιλοσοφικά κοινό. Η τυπογραφία είχε καταστήσει

⁴⁷ Π. Βαλλιάνος, *Η Επιστημονική Επανάσταση και η Φιλοσοφική Θεωρία της Επιστήμης. Ακμή και Υπέρβαση του Θετικισμού*, Ελληνικό Ανοικτό Πανεπιστήμιο, Πάτρα 2008, σ. 64.

⁴⁸ Ο Σπινόζα στην *Ηθική* του δεν έχει πάνω από πέντε παραπομπές σε άλλους φιλοσόφους.

ευκολότερη την επικοινωνία με ένα πολύ ευρύτερο κοινό, σίγουρα ευρύτερο από το ακροατήριο συναδέλφων και μαθητών ενός λέκτορα μιας μεσαιωνικής σχολής.⁴⁹

Το σημαντικότερο είναι ότι η φιλοσοφία στην αυγή της νεωτερικής εποχής δεν είναι πια εκκλησιαστική. Όλοι οι μείζονες φιλόσοφοι του Μεσαίωνα είναι ιερείς, επίσκοποι, μοναχοί. Στη νέα εποχή κανείς μείζων φιλόσοφος δεν είναι κληρικός, με εξαιρέσεις τον Μπέρκλεϊ (George Berkeley, 1685-1753) και τον Μαλμπράνς (Nicolas Malebranche, 1638-1715). Δημιουργήθηκε έτσι μια νέα σχέση μεταξύ φιλοσοφίας και θρησκείας, ως αποτέλεσμα, μέχρι ενός σημείου, της Μεταρρύθμισης και των θρησκευτικών πολέμων. Η ρωμαιοκαθολική εκκλησία δεν ήταν πια πανίσχυρη. Ο προτεσταντισμός είχε εισχωρήσει άπαξ δια παντός στον θρησκευτικό χάρτη της Ευρώπης. Το γεγονός αυτό συνέβαλε στην απελευθέρωση του φιλοσοφικού στοχασμού, μακριά από θεολογικούς περιορισμούς και υπερκόσμιες απαγορεύσεις. Προφανώς και οι φιλόσοφοι της νεωτερικότητας δεν ήταν άθεοι. Επίσης, δεν ισχυριζόμαστε ότι ο έλεγχος της σκέψης, βασικό μέλημα της Αντιμεταρρύθμισης του 17^{ου} αιώνα, ήταν λιγότερο σκληρός από ότι ίσχυε τον Μεσαίωνα.⁵⁰ Αλλά ούτε και στις χώρες που ασπάστηκαν τον προτεσταντισμό, τα πράγματα ήταν πάντοτε ευνοϊκά για τους φιλοσόφους. Ας θυμηθούμε τα παραδείγματα του Ν. και ιδιαιτέρως του Σπινόζα. Όμως, η στάση των φιλοσόφων της νεωτερικής εποχής απέναντι στην θρησκεία δεν είχε καμία σχέση με εκείνη των φιλοσοφικών τους προκατόχων.⁵¹

⁴⁹ A. Kenny, «Από τον Ντεκάρτ στον Καντ», στο A. Kenny (επιμ.), *Ιστορία της Δυτικής Φιλοσοφίας*, μτφρ. Δ. Ρισσάκη, Νεφέλη, Αθήνα 2005, σσ. 155-157.

⁵⁰ Αντιμεταρρύθμιση ονομάζεται συνήθως η Καθολική Μεταρρύθμιση, οι εμπνευστές της οποίας είχαν ως πρωταρχικό σκοπό την κάθαρση της Καθολικής Εκκλησίας προκειμένου να περιοριστεί η ανάπτυξη του Προτεσταντισμού. Η Αντιμεταρρύθμιση κορυφώθηκε υπό την ηγεσία ορισμένων παπών, όπως ο Παύλος Γ' (1534-1549), ο Παύλος Δ' (1555-1559), ο Πίος Ε' (1566-1572) και ο Σίξτος Ε' (1585-1590). Οι ενέργειες αυτών των παπών, υποστηρίχτηκαν από το εκκλησιαστικό Συμβούλιο του Τρέντο που συγκλήθηκε από τον Πάπα Παύλο Γ' το 1545 και συνεδρίαζε κατά διαστήματα έως και το 1563. Ο κύριος σκοπός του Συμβουλίου ήταν ο επαναπροσδιορισμός των δογμάτων της καθολικής πίστης, και η αλήθεια είναι πως μερικά από τα βήματα που έγιναν προς αυτή την κατεύθυνση υπήρξαν αξιοσημείωτα. Είναι αναμφίβολο, ότι η Αντιμεταρρύθμιση δεν θα μπορούσε να είναι τόσο επιτυχημένη, αν δεν υπήρχαν οι δραστηριότητες των Ιησουιτών, των μελών δηλαδή της Αδελφότητας του Ιησού. Ιδρυτής της Αδελφότητας υπήρξε ο Ιγνάτιος Λοΐολα (Ignatius Loyola, 1491-1556), ένας Ισπανός ευγενής από τη χώρα των Βάσκων, ο οποίος έπειτα από έναν σοβαρό τραυματισμό του σε μια μάχη ενάντια των Γάλλων, αποφάσισε να γίνει «στρατιώτης του Χριστού». Έτσι, ίδρυσε το 1534 της Αδελφότητα του Ιησού, τα μέλη της οποίας υποχρεώνονταν σε μοναστικούς όρκους. Το 1540 η οργάνωσή τους εγκρίθηκε από τον Πάπα Παύλο Γ' και έκτοτε άρχισε να αναπτύσσεται ραγδαία. Δεν επρόκειτο για μια απλώς μοναστική ένωση, αλλά για μια οργάνωση ορκισμένων στρατιωτών. Πολλοί από αυτούς έγιναν ιερείς ενώ άλλοι υπηρέτησαν ως όργανα της Ιεράς Εξέτασης. Εκτός από την απόκρουση των επιθέσεων των προτεσταντών και των υπολοίπων, για αυτούς, αιρετικών, οι Ιησουίτες επιδίωκαν να διαδώσουν την καθολική πίστη σε όλο τον κόσμο. Ιησουίτες ιεραπόστολοι υπήρχαν πολύ πριν τελειώσει η Μεταρρύθμιση στην Αφρική, την Κίνα, την Ιαπωνία, τη Βόρεια και Νότια Αμερική. Τέλος, δεν μπορούμε να μην επισημάνουμε τη συμβολή των στρατιωτών της Αδελφότητας του Ιησού στην εκπαίδευση. Ίδρυσαν εκατοντάδες κολέγια και σεμινάρια σε Ευρώπη και Αμερική, ενώ μέχρι και τον 18^ο αιώνα, η Αδελφότητα είχε το μονοπώλιο της εκπαίδευσης στην Ισπανία και σχεδόν σε ολόκληρη τη Γαλλία. Θεωρούμε ότι δεν θα ήταν λάθος να υποστηρίξουμε, πως ακόμα και σήμερα, τα εκπαιδευτικά ιδρύματα των Ιησουιτών, ακριβώς εξαιτίας της εσωτερικής τους πειθαρχίας, έχουν υψηλότατο εκπαιδευτικό επίπεδο. Βλ. E. M. Burns, *Ευρωπαϊκή Ιστορία. Ο δυτικός πολιτισμός: νεότεροι χρόνοι*, μτφρ. Τ. Δαρβέρης, (επιμ.) Ι. Σ. Κολιόπουλος, Επίκεντρο, Θεσσαλονίκη 2006, σσ. 214-220.

⁵¹ A. Kenny, *ό. π.*, σσ. 157-158.

Σε αυτό το σημείο, μπορούμε να επισημάνουμε μια ομοιότητα της φιλοσοφίας του Ν. με την αναγεννησιακή φιλοσοφία. Στην Αναγέννηση, σε αντίθεση με τη φιλοσοφία του Μεσαίωνα, η οποία ξεχώριζε τις επιστήμες κατά τα αντικείμενα μελέτης της καθεμίας,⁵² υπήρχε η ολιστική αντίληψη περί του αναγεννησιακού ανθρώπου, του «uomo universale». Σύμφωνα με αυτή, δεν υπάρχει σαφές και ευδιάκριτο διαχωριστικό όριο μεταξύ φιλοσοφίας εν γένει, θεολογίας, φιλοσοφίας της φύσης και επιστημών. Επομένως, οι φιλόσοφοι της Αναγέννησης δεν επεδίωκαν ποτέ μια μερική απάντηση, παρά μόνο μια ολιστική θεωρία που θα περιελάμβανε απαντήσεις για όλα. Έτσι, διαμόρφωσαν ένα νέο φιλοσοφικό σύστημα το οποίο παρείχε επαρκείς απαντήσεις επί παντός επιστητού. Η φιλοσοφία της Αναγέννησης ήταν μια νέα σύνθεση, η οποία διέφερε κατά πολύ από το προγενέστερό της μεσαιωνικό παράδειγμα.⁵³ Μέσα από μια σαφώς διαφορετική σύλληψη και ο Ν. ήδη από τους *K* εκφράζει την πεποίθησή του περί της ενότητας της επιστήμης.⁵⁴ Η ένωση των επιστημών ήταν εξαιρετικής σημασίας για την φιλοσοφία του Ν., καθώς συνιστούσε τον ενιαίο εκείνο χώρο επί του οποίου θα μπορούσε να εφαρμοστεί η καρτεσιανή μέθοδος.⁵⁵

Ωστόσο, παρά τις διαφορές ανάμεσα στα φιλοσοφικά υποδείγματα και την έλευση του νεωτεριστικού πνεύματος στη φιλοσοφία, έχουμε να κάνουμε με ανθρώπους. Και στον άνθρωπο το παρελθόν του αποτελεί πάντοτε κομμάτι του παρόντος του. Αόρατο αλλά παρόν.⁵⁶ Ο Ν., σε όλο σχεδόν το πρώτο μέρος του *ΑπτΜ*, αναφέρει ότι, παρά το πλήθος των μαθημάτων που παρακολούθησε στη Λα Φλες, η επιστήμη, όπως αυτός τη φαντάζεται, δεν υπήρχε γραμμένη σε κανένα βιβλίο. Επιπλέον, στα *ΠτΨ* επιτίθεται ευθέως στους αρχαίους εκφράζοντας τη διάθεσή του να αποκοπεί από αυτούς.⁵⁷ Δεν πρέπει όμως να λησμονείται πως ο Ν. ήταν ένας ευσεβής καθολικός και ως τέτοιος εγκατέλειψε τον μάταιο τούτο κόσμο. Διδάχτηκε στο Ιησουϊτικό Βασιλικό Κολέγιο Ανρί Λε-Γκραν της πόλης Λα Φλες και δεν ασπάστηκε ποτέ τον προτεσταντισμό, παρά το γεγονός ότι έζησε μεγάλο μέρος της ζωής του στην προτεσταντική Ολλανδία.⁵⁸ Ως εκ τούτου, δεν μας προξενεί εντύπωση ότι σε μέρος της αλληλογραφίας του συναντάμε έναν «διαφορετικό» Ν. Ένα χρόνο μετά τη δημοσίευση

⁵² Χ. Χρηστίδης, «Σημειώσεις», στο Ντεκάρτ, *Λόγος, ό. π.*, σσ. 85-86.

⁵³ Γ. Στείρης, «Από τον Ύστερο Μεσαίωνα στην Αναγέννηση: Ρήξη ή συνέχεια; Η μαρτυρία της φιλοσοφίας», στο *Επιστημονική Επετηρίδα της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Αθηνών, Τόμος ΜΑ (2009-2010)*, Αθήνα 2010, σσ. 139-144.

⁵⁴ *Κανόνες*, Κανόνας 1, σσ. 35-37.

⁵⁵ R. Scruton, *A Short History of Modern Philosophy*, Routledge, London 1995, p. 27.

⁵⁶ Συμφωνούμε εδώ με την θέση του γάλλου φιλοσόφου Ανρί Μπερζόν (Henri Bergson, 1859-1941) ότι το παρελθόν διατηρείται αφεαυτού ακέραιο στο παρόν και κατά το μεγαλύτερο μέρος του στο ασυνείδητο (Για μια πληρέστερη ανάλυση της μερξονικής φιλοσοφίας, Γ. Πρελορέντζος, *Γνώση και Μέθοδος στον Bergson*, Ευρασία, Αθήνα 2012).

⁵⁷ Στο πρώτο άρθρο των *Παθών της Ψυχής*, εξαπολύει ευθεία επίθεση στους αρχαίους λέγοντας ότι οι απόψεις τους για τα πάθη είναι τόσο ανεπαρκείς, που θα πρέπει, για να προσεγγίσει την αλήθεια, να απομακρυνθεί από τις δικές τους ατραπούς. R. Descartes, *Τα πάθη της ψυχής*, εισ.-μτφρ. Γ. Πρελορέντζος, Κριτική, Αθήνα 1996, επανέκδοση 2017, Άρθρο 1, σ. 95. Εφεξής, το συγκεκριμένο έργο και η παρούσα έκδοσή του θα αναφέρεται στις υποσελίδες αναφορές ως *Πάθη*.

⁵⁸ Βεβαίως, θα πρέπει να ειπωθεί πως ο Ν. δεν είχε κάποιο λόγο να ασπαστεί τον προτεσταντισμό, όταν μάλιστα εκείνη την εποχή στην Ολλανδία υπήρχαν πολυάριθμες σέκτες. Ωστόσο, θα πρέπει να αναγνωριστεί η προσήλωση του Ν. στην καθολική πίστη.

του *ΑπτΜ*, το 1638, σε απάντηση στην επιστολή φίλου του, ο οποίος του ζητά να τον συμβουλευθεί σχετικά με την εκπαίδευση του γιού του, ο Ν. δεν θα διστάσει όχι μόνο να αποτρέψει τον φίλο του να στείλει τον γιό του για σπουδές στην Ολλανδία, αλλά τον προτρέπει να τον στείλει στη Λα Φλες, λέγοντας ότι σε κανένα μέρος του κόσμου η φιλοσοφία δεν διδάσκεται με καλύτερο τρόπο.⁵⁹

Επιπροσθέτως, ο Ν. μετά την έκδοση του *ΑπτΜ* το 1637 επικοινωνήσε με κάποιον από τους παλαιούς καθηγητές του στη Λα Φλες, στέλνοντάς του ένα αντίτυπο του βιβλίου, γεγονός που δείχνει τη βαθιά του εκτίμηση στη γνώμη των Ιησουιτών καθηγητών του. Μάλιστα, με αφορμή αυτή του την επιστολή ξεκίνησε ένας κύκλος ανταλλαγής επιστολών μεταξύ του Ν. και των καθηγητών της Λα Φλες, η οποία, με πολλές διακυμάνσεις κυρίως στις διαθέσεις είναι η αλήθεια, ολοκληρώθηκε περίπου το 1646.⁶⁰ Αλλά και σε σχέση με τη φιλοσοφία των αρχαίων και παρά τις περί του αντιθέτου διακηρύξεις του, ο Ν. σε μέρος της αλληλογραφίας του, κυρίως με την πριγκίπισσα Ελισάβετ, όχι μόνο επικαλείται, αλλά και σε ορισμένα σημεία συμφωνεί με τους αρχαίους.

Η νεωτερική, λοιπόν, φιλοσοφία είναι αυτή που θα διαμορφώσει το θεωρητικό πλαίσιο μιας ολόκληρης εποχής, μιας ουσιαστικά διαφορετικής κοσμοαντίληψης, που σήμερα καλούμε νεωτερικότητα. Στη νεωτερική εποχή το υποκείμενο είναι όχι μόνο σημείο αναφοράς, αλλά και σημείο εκκίνησης του φιλοσοφικού στοχασμού. Ένα υποκείμενο, το οποίο διαπιστώνει την απαραμείωτη σχέση του με κόσμο, αξιώνει εγκυρότητα και υποβάλλει τον εαυτό του σε ορθολογικές δεσμεύσεις. Ο Θεός εξακολουθεί να αποτελεί τον εγγυητή της αλήθειας σε μια διαδικασία αυτοαμφισβήτησης, η οποία ξεκινάει από και καταλήγει στο υποκείμενο. Αυτή λοιπόν, είναι και η παράδοση που θα εγκαινιάσει ο Ν., του οποίου η στροφή προς το υποκείμενο επεκτείνει αλλά και εμβαθύνει μια κατεύθυνση σκέψης που έχει ήδη χαραχθεί.⁶¹ Ο γάλλος φιλόσοφος, ως «άλλη» καρικατούρα του Γκρανβίλ (Jean Ignace Isidore Gérard, 1803-1847) κατορθώνει με το έργο του να κατακεραυνώσει την ύβρη μιας ανθρωπότητας, η οποία, φουσκωμένη από αλαζονεία έχασε το στίγμα και τον προσανατολισμό της.⁶² Κέντρο του κόσμου και μέτρο όλων των πραγμάτων είναι πλέον το υποκείμενο. Όχι τα επιτεύγματα του υποκειμένου, αλλά το ίδιο το υποκείμενο που αναστοχάζεται και ανασύρει από τη μνήμη του το αρχαίο «ένδον σκάπτε».⁶³

⁵⁹ R. Ariew, *Descartes among the Scholastics*, Brill, Leiden 2011, pp. 13-14.

⁶⁰ R. Ariew, *Descartes and the First Cartesians*, Oxford University Press, Oxford and New York, 2014, p. 18.

⁶¹ Κ. Λελεδάκης, «Ψυχανάλυση και καρτεσιανό υποκείμενο», *Αξιολογικά*, ειδικό τεύχος 1, Εξάντας, Αθήνα 1999, σ. 142.

⁶² S. Buck-Morss, *Η διαλεκτική του βλέπειν. Ο Βάλτερ Μπένγιαμιν και το Σχέδιο Εργασίας περί Στοών*, μτφρ. Μ. Αθανασάκης, Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, Ηράκλειο 2009, σ. 237.

⁶³ «Ένδον σκάπτε· ένδον η πηγή του αγαθού και αεί αναβλύειν δυναμένη, εάν αεί σκάπτης» (Μέσα σου βλέπε· μέσα βρίσκεται η πηγή του αγαθού και μπορεί ακατάπαυστα να αναβλύζει, εάν ακατάπαυστα σκάβεις). Μάρκος Αυρήλιος, *Τα εις εαυτόν*, εισαγωγή-μετάφραση-σχόλια Σ. Μαντά, Γεωργιάδης, Αθήνα 2006, Βιβλίου Ζ'νθ'.

Για να φτάσει όμως στο σημείο να εξετάσει το υποκείμενο, ο Ν. γνωρίζει ότι θα πρέπει να βρει έναν τρόπο να θεμελιώσει τη βέβαιη γνώση. Πράγματι, στην εποχή της νεωτερικότητας, σε έναν «ανοιχτό» κόσμο, όπου πολλές φορές η φαντασία έρχεται να υποκαταστήσει την ίδια την εμπειρία,⁶⁴ η τελευταία δεν θα μπορούσε ποτέ να μείνει εκτός «παιγνιδιού». Γιατί η ίδια η θεμελίωση της γνώσης, η ίδια η αναζήτηση ενός «αρχιμήδειου σημείου», έχει ιστορικό έρεισμα. Σε έναν αβέβαιο κόσμο, η αναζήτηση της βέβαιης γνώσης έχει πρωτεύουσα, πάνω απ' όλα, πρακτική σημασία. Και για τον Ν. η γνώση θα πρέπει να ακολουθήσει το δρόμο της μεθόδου. Με πρότυπο της έγκυρης γνώσης τα μαθηματικά, η μέθοδος καθίσταται το αποφασιστικό κριτήριο που θα διαχωρίσει το αληθές από το ψευδές, τη θεμελιωμένη γνώση από τα τυχαία αποτελέσματα. Κανένα εγχείρημα δεν μπορεί να προσκομίσει επιστημονική γνώση, αν δεν υπόκειται στις επιταγές της μεθόδου.⁶⁵ Στην εποχή της νεωτερικότητας το βακόνειο «η γνώση είναι δύναμη»⁶⁶ (*scientia potestas est*) έχει αδιαμφισβήτητο πρακτικό χαρακτήρα. Και η ύπαρξη της μεθόδου είναι συνθήκη της βέβαιης γνώσης.

1.2 Η καρτεσιανή μέθοδος

Την αφετηρία της μεθόδου την οποία και αναφέρει στο Δεύτερο Μέρος του *ΑπτΜ*, ο Ν. την είχε επίσης αναφέρει παλαιότερα και στους *Κ*. Μόνο τα μαθηματικά δίνουν την απόλυτη βεβαιότητα. Όποιος αναζητά την αλήθεια θα πρέπει να έχει ως πρότυπο γνώσης τα μαθηματικά.⁶⁷ Και αυτή είναι η καινοτομία του Ν. Εφάρμοσε τις μαθηματικές αποδείξεις σε όλους τους τομείς της ανθρώπινης πνευματικής δραστηριότητας. Αντιληπτή κατ' αυτόν τον τρόπο, η μέθοδος μπορεί να εφαρμοστεί σε όλο το εύρος του πεδίου της γνώσης. Αυτή η ιδέα της *mathesis universalis* δεν σημαίνει ότι όλα τα επιμέρους γνωστικά αντικείμενα είναι ομοιογενή και μαθηματικοποιήσιμα, αλλά ότι η διαδικασία εγκαθίδρυσης της βεβαιότητας πρέπει να ολοκληρωθεί μέσω της συγκρότησης μιας τάξης, της οποίας τα μέλη λειτουργούν ως κρίκοι μιας αλυσίδας. Το πρόταγμα μιας καθολικής επιστήμης είναι η εφαρμογή των ίδιων κανόνων σε ετερογενείς τομείς, για να δείξει ότι η μέθοδος αυτή μπορεί να εφαρμοστεί παντού.⁶⁸

Ήδη, λοιπόν, από τους *Κ*, ο Ν. είχε αντιληφθεί τη σημασία της ύπαρξης μιας μεθόδου για την αναζήτηση της αλήθειας. Στην προσπάθειά του να ορίσει τι είναι μέθοδος, ο γάλλος φιλόσοφος αναφέρει ότι εννοεί «τους αξιόπιστους και εύχρηστους

⁶⁴ Είναι αληθές ότι κατά τον 17^ο αιώνα, ακόμα και επιφανείς άνθρωποι του πνεύματος, ασχολούνταν με την περίπτωση ύπαρξης γιγάντων. Για παράδειγμα, ο πατέρας Αθανάσιος Κίρχερ (Athanasius Kircher, 1602-1680), ο οποίος ήταν γερμανός ιησουΐτης ιερέας και θεωρείτο αυθεντία σε πλήθος επιστημών την εποχή του έκανε αναφορά για την ύπαρξη του ύψους τριάντα ποδιών γίγαντα του Έριτσε. Κ. Στενού, *Εικόνες του Άλλου. Η ετερότητα: από τον μύθο στην προκατάληψη*, μτφρ. Σ. Μπενβενίστε-Μ. Παπαδήμα, Εξάντας-UNESCO, Αθήνα 1998, σ. 40.

⁶⁵ Α. Μπαλτάς, «Η φιλοσοφική επιβολή της Μεθόδου: Ευλογία ή κατάρα;», *Αξιολογικά*, ειδικό τεύχος 1, Εξάντας, Αθήνα 1999, σσ. 58, 65-67.

⁶⁶ Η ακριβής διατύπωση στο *Meditationes Sacrae (1597)* του Φ. Μπέικον είναι «*ipsa scientia potestas est*».

⁶⁷ *Κανόνες*, Κανόνας 2, σσ. 39-45, και *Λόγος*, Δεύτερο Μέρος, § 21, σσ. 18-19.

⁶⁸ J.-M. Beyssade, «Η καρτεσιανή ταξινόμηση των παθών», *Φιλοσοφίας Ανάλεκτα*, Τόμος 1^{ος}, τχ. 1^ο-2^ο, μτφρ. Ι. Πρελορέντζος, 2001, σ. 77.

κανόνες, που συντελούν ώστε, όποιος τους ακολουθεί επακριβώς, να μην ισχυρίζεται ποτέ ότι το ψευδές είναι αληθές, και, καθώς δεν καταβάλλει ανώφελους πνευματικούς κόπους αλλά, συνεχώς, διευρύνει κατά μικρόν την γνώση του, να αποκτά την αληθινή γνώση όλων εκείνων, για τα οποία επαρκεί η ικανότητά του». ⁶⁹ Όμως στον *ΛπτΜ*, ο κατά γενική ομολογία «πατέρας» της νεωτερικής φιλοσοφίας θα περικλείσει σε μερικές γραμμές, όλο το πνεύμα, όλη τη συσσωρευμένη δύναμη της νεωτερικής εποχής. ⁷⁰

Ο *ΛπτΜ* είναι ένα κείμενο με αυτοβιογραφική διάθεση. Κείμενα ανάλογης διάθεσης είχαν εμφανιστεί και στο μακρινότερο ή εγγύτερο προς τον Ν. παρελθόν. Οι *Εξομολογήσεις* του Ιερού Αυγουστίνου (354-430), το *De propria vita* του Gerolamo Cardano (1501-1576), τα *Δοκίμια* του Michel de Montaigne (1533-1592) είναι όλα έργα ανάλογου με τον *ΛπτΜ* ύφους. Η αυτοβιογραφική διάθεση έχει περισσότερο διδακτικό ύφος. ⁷¹ Έτσι, ο *ΛπτΜ* είναι γραμμένος κατ' αυτόν τον τρόπο, γιατί ο Ν. επιθυμεί να διδάξει, επιθυμεί να είναι αμεσότερος, πάντα μέσα από το προσωπικό του παράδειγμα και μάλιστα σε «λαϊκή γλώσσα» και όχι μέσα από τον επίσημη για την εποχή λατινική γλώσσα. Ο τρόπος γραφής σε πρώτο πρόσωπο που χρησιμοποιεί ο Ν. θέλει να εξοικειώσει τον αφηγητή με τον αναγνώστη θέτοντάς τους στην ίδια ακριβώς μοίρα. Μια γραφή που παραπέμπει στον εαυτό της. Τον *ΛπτΜ* δεν τον γράφει κάποιος ειδήμονας. Δεν τον γράφει κάποιος σοφός που προσπαθεί να υποδείξει την ορθή μέθοδο επιδεικνύοντας τις γνώσεις του. ⁷² Τον γράφει ένας άνθρωπος, ο οποίος θα ξεκινήσει το έργο του με μια μνημειώδη φράση: «Η ορθοφροσύνη είναι στον κόσμο το πράμα το καλύτερα μοιρασμένο». Και συνεχίζει παρακάτω: «η ικανότητα να κρίνει κανένας καλά και να ξεχωρίζει την αλήθεια από το ψέμα, η οποία είναι, καθαυτό, ό, τι ονομάζουν ορθοφροσύνη ή λογικό, είναι φυσικά ίση σε όλους τους ανθρώπους». ⁷³

Τι σημαίνει αυτό; Σε μια εποχή τεράστιων κοινωνικών ανισοτήτων, ⁷⁴ σε μια εποχή η οποία ακόμα «αγκομαχεί» να πετάξει από πάνω της τα μεσαιωνικά βαρίδια, υπάρχει κάτι το οποίο ανεξαρτήτως φύλου, καταγωγής, θέσης και κατάστασης είναι κοινό σε όλους, είναι το ίδιο μοιρασμένο σε όλους. Η ορθοφροσύνη. Όλοι έχουν την φυσική ικανότητα όχι μόνο να σκέφτονται, αλλά να σκέφτονται και ορθά. Αποκαλύπτοντας τα πραγματικά πλούτη της ψυχής μας, ο Ν. ανοίγει στον καθένα μας τον προσωπικό του δρόμο. ⁷⁵ Μας παραδίδει τη σκυτάλη της φυσικής δύναμης της

⁶⁹ Κανόνες, Κανόνας 4, § 1, σ. 55.

⁷⁰ W. H. Brenner, *Elements of Modern Philosophy: Descartes through Kant*, Prentice-Hall, New Jersey 1983, p. 9.

⁷¹ S. Gaukroger, *Descartes. An Intellectual Biography*, Clarendon Press-Oxford University Press, New York 1995, p. 306.

⁷² Α. Μπαλτάς, *ό. π.*, σ. 56.

⁷³ *Λόγος*, Πρώτο Μέρος, § 1, σ. 5. Σύμφωνα με την εξήγηση που δίνει ο Χρηστίδης για τον όρο «ορθοφροσύνη» (*bon sens*), σημαίνει την ικανότητα να σχηματίζει κανείς τις σωστές (ορθές) κρίσεις, «Σημειώσεις», *ό. π.*, σ. 74.

⁷⁴ Αυτό είναι κάτι που συμπεραίνουμε ότι πίστευε και ο ίδιος ο Ν., ο οποίος καταγόταν από οικογένεια ευγενών, συστηνόταν, τουλάχιστον τα χρόνια της νιότης του, ως ευγενής και δεν παντρεύτηκε ποτέ τη μητέρα της κόρης του η οποία ήταν υπηρέτρια.

⁷⁵ Ρ. Ντεκάρτ, *Αναζήτηση της Αλήθειας μέσω του Φυσικού Φωτός*, εισ.-μτφρ. Δ. Μαυρουδής, (επιμ.) Σ. Χατζηπέτρου, Ηριδανός, Αθήνα 2015, σσ. 27-28.

σκέψης μας. Μια σκυτάλη την οποία με τη σειρά μας θα πρέπει να παραδώσουμε στους επόμενους, να γίνουμε συνεχιστές του νοήματος της μεθόδου. Δεν τρέχουμε όλοι με τον ίδιο τρόπο, με τον ίδιο ρυθμό, με την ίδια ένταση. Δεν τρέχουμε όλοι προς την ίδια κατεύθυνση. Ο καθένας θα πρέπει να βρει τον δρόμο μόνος του. Εδώ είναι η «ενσάρκωση» του βακόνειου «η γνώση είναι δύναμη». Η γνώση είναι δύναμη, και μάλιστα μια δύναμη προσιτή στον καθένα. Σε λίγες μόνο γραμμές, ο Ν. «καταργεί» τον Μεσαίωνα. Διαγράφει άπαξ διαπαντός τον παλιό τρόπο σκέψης. Δεν χρειάζεται κανένας σοφός, δεν χρειάζεται καμία εκκλησιαστική αυθεντία, δεν χρειάζεται καν κάποια παραπομπή σε προηγούμενο φιλοσοφικό υπόδειγμα. Για τον Ν. τα πράγματα είναι ξεκάθαρα. Του αρκεί η ορθοφροσύνη. Μια (εναρκτήρια) «ομολογία πίστης» στη δύναμη του Λόγου. Ο νεωτερικός τρόπος σκέψης, η νεωτερική φιλοσοφία εκκινεί με την πρώτη παράγραφο του *ΛπτΜ*.⁷⁶ Κατανόησε τη δύναμη της γνώσης σου και αποφάσισε να ενεργήσεις. Η προτροπή του Ν. γίνεται το σύνθημα του Διαφωτισμού: «*Sapere aude*» (Τόλμησε να γνωρίζεις).⁷⁷

Πριν, λοιπόν, από κάθε μέθοδο, το πνεύμα κατέχει εκ φύσεως τη δύναμη να κρίνει ορθά. Αυτή η φυσική δύναμη του νου, η ορθοφροσύνη, εκδηλώνεται σε δύο θεμελιώδεις διανοητικές πράξεις. Την ενόραση ή εποπτεία (*intuitus*) και την παραγωγή (*deductio*). Με τον όρο εποπτεία: «(εννοώ) μία τόσο άμοχθη και σαφή σύλληψη του καθαρού και προσεκτικού πνεύματος, ώστε να μην υπολείπεται καμία αμφιβολία για αυτό που γνωρίζουμε, ή, πράγμα που είναι το ίδιο: την αναμφίβολη εκείνη σύλληψη ενός καθαρού και προσεκτικού πνεύματος, η οποία πηγάζει μόνον από το φως του λόγου, και η οποία, επειδή είναι πιο απλή, είναι συνεπώς, και πιο αξιόπιστη».⁷⁸ Με τον όρο παραγωγή: «εννοούμε ό,τι συνάγεται αναγκαία από κάτι άλλο που είναι με βεβαιότητα γινωσκόμενο».⁷⁹ Χαρακτηριστικό της εποπτείας είναι η σαφής και διακριτή σύλληψη των αντικειμένων: «για την εποπτεία απαιτούνται δύο τινά: ήτοι το προτεινόμενο ζήτημα να γινώσκεται με καθαρότητα και σαφήνεια και επίσης να γινώσκεται ως όλον εν ταυτώ και όχι διαδοχικά».⁸⁰ Η δε παραγωγή «περικλείει εντός της ένα είδος κίνησης της γνωστικής δύναμής μας, η οποία παράγει το ένα από το άλλο».⁸¹ Επομένως, για τον Ν., ενόραση και παραγωγή είναι δύο διανοητικές πράξεις, οι οποίες, με αυτή τη σειρά, «υποστηρίζονται και ολοκληρώνονται αμοιβαία, ούτως ώστε με την διαμεσολάβηση ενός είδους κίνησης, η οποία εποπτεύει το καθ' ένα με προσοχή και εν ταυτώ μεταβαίνει στο έτερο, να φαίνονται ότι συρρέουν σε μία ενιαία (πράξη)».⁸² Η ενόραση είναι εκείνη που μας προσφέρει τη βέβαιη γνώση. Η παραγωγή όμως είναι απολύτως αναγκαία, καθώς υπάρχουν πράγματα τα οποία μπορεί

⁷⁶ Α. Μπαλτάς, *ό. π.*, σσ. 56-57. Βλ. επίσης, L. Ferry, *Η ωραιότερη ιστορία της φιλοσοφίας*, μτφρ. Σ. Τριανταφύλλου, Πατάκης, Αθήνα 2016, σσ. 48-49.

⁷⁷ I.Kant, *Δοκίμια*, εισαγωγή-μετάφραση-σχόλια Ε. Παπανούτσος, Δωδώνη, Αθήνα 1971, σ. 42. Η συγκεκριμένη φράση περιλαμβάνεται στο περίφημο δοκίμιο του Kant με τίτλο «Τι είναι Διαφωτισμός;» (*Was ist Aufklärung?*), το οποίο δημοσιεύτηκε στο περιοδικό *Berlinische Monatsschrift* τον Δεκέμβριο του 1784.

⁷⁸ *Κανόνες*, Κανόνας 3, § 5, σσ. 49-51.

⁷⁹ *Ο. π.*, Κανόνας 3, § 8, σσ. 51-53.

⁸⁰ *Ο. π.*, Κανόνας 11, § 2, σ. 103.

⁸¹ Αυτόθι.

⁸² *Ο. π.*, Κανόνας 11, § 3, σ. 105.

να μην παρουσιάζονται καθαρά στη νόησή μας, αλλά μπορούμε να τα γνωρίσουμε με βεβαιότητα, αν αυτά πηγάζουν από βέβαιες και γνωστές μας αρχές.

Πώς όμως συνδέεται ή γνώση στη γνωστική αλυσίδα; Πώς δηλαδή, μπορούμε να είμαστε βέβαιοι ότι κάθε νέα γνώση που αποκτούμε συνδέεται με την πρώτη αρχική μας γνώση; Μέσω της μνήμης: «Με παραπλήσιο τρόπο γνωρίζουμε τη συνοχή του τελευταίου κρίκου μιας μακριάς αλυσίδας με τον πρώτο, μολονότι οι οφθαλμοί μας δεν συλλαμβάνουν με ένα βλέμμα όλους τους ενδιάμεσους κρίκους από τους οποίους προκύπτει εκείνη η συνοχή, όταν τους επιθεωρούν διαδοχικά τον έναν μετά τον άλλον, και εμείς ενθυμούμαστε ότι ο καθένας είναι συνδεδεμένος με τον γειτονικό του, από τον πρώτο μέχρι τον τελευταίο».⁸³ Η μνήμη, λοιπόν, έχει σημαντικό ρόλο στη διαδικασία απόκτησης γνώσης μέσω της παραγωγής, και είναι η ικανότητα του πνεύματος να «συνδέει τα παρόντα με τα προηγούμενα».⁸⁴ Η μνήμη, μαζί με τη φαντασία και τις αισθήσεις, αποτελούν βοηθητικές πηγές γνώσης. Έτσι, ο Ν. στους *Κ* θα αναφέρει: «Εντός μας υπάρχουν μόνο τέσσερις ικανότητες που μπορούμε να χρησιμοποιήσουμε (για να γνωρίσουμε). Αυτές είναι: ο νους, η ειδωλοποιητική δύναμη (φαντασία), η αίσθηση και η μνήμη. Ικανός για τη σύλληψη της αλήθειας είναι βεβαίως μόνο ο νους. Ωστόσο, ο ίδιος πρέπει να υποστηρίζεται από την ειδωλοποιητική δύναμη, την αίσθηση και την μνήμη, προκειμένου να μην παραλείψουμε τίποτε από αυτά που βρίσκονται στο πλαίσιο των δυνατοτήτων μας».⁸⁵

Η φαντασία, ορίζεται από τον Ν. στους *Σ* ως «η ενατένιση του σχήματος ή της εικόνας ενός σωματικού πράγματος».⁸⁶ Για τον γάλλο φιλόσοφο, ο ρόλος της φαντασίας στη διαδικασία απόκτησης γνώσης είναι μάλλον υποδεέστερος εν σχέσει με τις υπόλοιπες ενέργειες του πνεύματος, και η διαφορά της από την καθαρή νόηση συνίσταται στο εξής: «όταν το πνεύμα νοεΐ, στρέφεται τρόπον τινά προς τον εαυτό του και κατοπτεύει κάποια από τις ιδέες που ενυπάρχουν στο ίδιο· ενώ όταν φαντάζεται, στρέφεται προς το σώμα, και ενορά σε αυτό κάτι σύμμορφο με μία ιδέα την οποία νοεΐ αφ' εαυτού, ή αντιλαμβάνεται με την αίσθηση».⁸⁷

Όσον αφορά την αίσθηση, για τον Ν. πρόκειται για μια παθητική ικανότητα διά της οποίας η ψυχή προσλαμβάνει τις εντυπώσεις των σωματικών πραγμάτων.⁸⁸ Για να περιγράψει τον τρόπο λειτουργίας των αισθήσεων, ο Ν. δίνει το παράδειγμα της σφραγίδας και του κεριού. Όπως το κεριό δέχεται το αποτύπωμα της σφραγίδας, έτσι και τα εξωτερικά μας όργανα δέχονται τις εντυπώσεις των εξωτερικών αντικειμένων. Η εντύπωση που δεχόμαστε μετατρέπεται σε κοινή αίσθηση (*sensus communis*),⁸⁹ η

⁸³ *Ο. π.*, Κανόνας 3, § 8, σ. 53.

⁸⁴ *Στοχασμοί*, Έκτος Στοχασμός, σ. 187.

⁸⁵ *Κανόνες*, Κανόνας 12, § 2, σ. 109.

⁸⁶ *Στοχασμοί*, Δεύτερος Στοχασμός, σ. 76.

⁸⁷ *Ο. π.*, Έκτος Στοχασμός, σ. 162.

⁸⁸ Β. Βανταράκης, «Εννοιολογικά σχόλια», στο Ρ. Ντεκάρτ, *Στοχασμοί*, σ. 210.

⁸⁹ Η κοινή αίσθηση (*sensus communis*), δεν ορίζεται επακριβώς από τον Ν., αλλά από τον 12^ο Κανόνα των *Κ* μπορούμε να συμπεράνουμε πως είναι η ικανότητα της ψυχής να παραλαμβάνει και να οργανώνει τις εντυπώσεις που προέρχονται από τις αισθήσεις. Για τον Ν., η έδρα του *sensus communis* βρίσκεται στον κωνοειδή αδένα, για τον οποίο θα μιλήσουμε παρακάτω. *Κανόνες*, Κανόνας 12, κυρίως §§ 7-10. Η έννοια της κοινής αίσθησης είναι αριστοτελικής προέλευσης. Στο *Περί Ψυχής*, η κοινή αίσθηση

οποία με τη σειρά της επιτελεί και αυτή τη λειτουργία της σφραγίδας, προκειμένου να αποτυπώσει «τα σχήματα ή τις ιδέες, που προέρχονται από τις εξωτερικές αισθήσεις αμιγώς και χωρίς σώμα, στην φαντασία ή την ειδωλοποιητική δύναμη».⁹⁰ Η φαντασία προκαλεί κινήσεις στα νεύρα, και εκείνα με τη σειρά τους, προετοιμάζουν το σώμα να κινηθεί ποικιλοτρόπως.⁹¹ Για τον Ν., «οι αντιλήψεις των αισθήσεων δόθηκαν ιδίως από τη φύση μονάχα για να δηλώνουν στο πνεύμα ποια πράγματα είναι επωφελή ή επιβλαβή [...] ενώ εγώ τις χρησιμοποιώ ως βέβαιους κανόνες για την άμεση διάγνωση της ουσίας των σωμάτων που βρίσκονται έξω από εμάς».⁹² Διαπιστώνουμε, λοιπόν, ότι οι αισθήσεις έχουν σημαντικό ρόλο στην καρτεσιανή φιλοσοφία. Αυτό το αναφέρουμε, γιατί έχει καθιερωθεί η παρανόηση πως ο Ν., ως «φιλόσοφος της νοησιαρχίας», δεν ασχολήθηκε ή απέρριπτε τις αισθήσεις και οτιδήποτε προερχόταν από αυτές. Σίγουρα, ο γάλλος φιλόσοφος αντιμετώπιζε τις αισθήσεις με επιφύλαξη, σε σχέση φυσικά με τη νόηση. Αυτό όμως, δεν σημαίνει ότι οι αισθήσεις δεν είχαν, όπως αναφέραμε και παραπάνω, θέση στη φιλοσοφία του Ν.

Για να επιστρέψουμε και πάλι στη μέθοδο, αυτή συνίσταται στο να βρούμε εκείνους τους δρόμους που θα οδηγήσουν το πνεύμα προς τα δύο ενεργήματα της νόησης, την ενόραση και την παραγωγή. Ωστόσο, τα ενεργήματα αυτά είναι τόσο απλά και τόσο πρωταρχικά, έτσι ώστε, αν η νόησή μας δεν ήταν σε θέση να τα χρησιμοποιήσει, πριν δηλαδή ακόμα και από τη διατύπωση της ίδιας της μεθόδου, δεν θα μπορούσε να κατανοήσει τις απαιτήσεις και τους κανόνες της μεθόδου, όσο απλά και να είναι. Η αναγκαιότητα της μεθόδου εμφανίζεται εκεί που υπάρχει δυσκολία, δηλαδή σε μια σύνθετη φύση. Τις περισσότερες φορές το πνεύμα μας έχει συγκεχυμένες ιδέες, γιατί δεν είναι σε θέση να διακρίνει καθαρά το σύνολο των στοιχείων που συνθέτουν είτε μια μακριά αλυσίδα παραγωγικών συλλογισμών, που ξεκινούν από την αρχική ενόραση μιας μοναδικής και απλής φύσης, είτε μια απαρίθμηση, ήτοι, το ενέργημα που καταλήγει σε ένα συμπέρασμα βάσει πολυάριθμων και διασπαρμένων προτάσεων.⁹³

Η μέθοδος του Ν., αντί να απελευθερώσει το πνεύμα από το καθήκον της προσοχής, θα το οδηγήσει στα στοιχειώδη ενεργήματα βρίσκοντας μια τάξη σε κάθε δυσκολία. Το μυστικό της μεθόδου είναι η κατάταξη των αντικειμένων σε σειρές προκειμένου με την ανάλυση να φτάσει στα πιο απλά και εύκολα αναγνωρίσιμα, τα οποία το πνεύμα μας τα κατέχει εννοιακά, ή η παραγωγή μέσω της σύνθεσης, των πιο απόμακρων και κρυμμένων αντικειμένων. Μαθηματικά και μέθοδος όχι μόνο συνδέονται μεταξύ τους, αλλά και προηγούνται κάθε φιλοσοφίας. Η δε φιλοσοφία

αντιπροσωπεύει έναν συνολικό τρόπο λειτουργίας της ανθρώπινης ψυχής. Βλ. Αριστοτέλης, *Περί Ψυχής, Βιβλίο Γ'*, 425a 15-425b 14, εισαγωγή-μετάφραση-σχόλια Ι.Σ. Χριστοδούλου, Ζήτηρος, Θεσσαλονίκη 2003.

⁹⁰ *Κανόνες*, Κανόνας 12, §§ 5-8.

⁹¹ *Ο. π.*, Κανόνας 12, § 9.

⁹² *Στοχασμοί*, Έκτος Στοχασμός, σ. 178.

⁹³ J.-M. Beyssade, «Descartes» στο Φ. Σατελέ (επιμ.), *Η Φιλοσοφία, том. Α' Από τον Πλάτωνα ως τον Θωμά Ακινάτη. Από τον Γαλιλαίο ως τον Ζαν Ζακ Ρουσσώ*, μτφρ. Κ. Παπαγιώργης, Γνώση, Αθήνα 2006, σσ. 455-456.

είναι η επιστήμη της μεθόδου. Μια επιστήμη στην οποία η μέθοδος αναθέτει το ρόλο να προσφέρει στις υπόλοιπες επιστήμες τις αρχές τους.⁹⁴

Τους τέσσερις κύριους κανόνες της μεθόδου του, τα τέσσερα παραγγέλματα που θεωρεί ότι του αρκούν για να λαμβάνει σταθερές και μόνιμες αποφάσεις τις οποίες δεν θα παραλείπει ποτέ να τηρεί, ο Ν. θα τους διατυπώσει, εν είδει πρακτικής λίστας, στο Δεύτερο Μέρος του *ΑπτΜ*.⁹⁵

«Το πρώτο (παράγγελμα) είναι να μην παραδέχομαι ποτέ τίποτα για αληθινό, αν δεν το ξέρω ολοφάνερα αληθινό· δηλαδή ν' αποφεύγω προσεκτικά τη βιασύνη και την προκατάληψη, και να μην περιλαμβάνω στις κρίσεις μου τίποτα παραπάνω απ' ό,τι θα παρουσιάζεται στον νου μου τόσο καθαρά και τόσο ευδιάκριτα ώστε να μη μου δίνεται καμία ευκαιρία ν' αμφιβάλλω γι' αυτό.

Το δεύτερο, να διαιρώ την καθεμιά από τις δυσκολίες που θα εξετάζω σε όσα τεμάχια είναι δυνατόν και χρειάζεται για να τη λύσω καλύτερα.

Το τρίτο, να κατευθύνω τις σκέψεις μου με τάξη, αρχίζοντας από τα πιο απλά κι ευκολογνωρίσιμα, για ν' ανέβω σιγά-σιγά, σαν από βαθμίδες, ως τη γνώση των συνθετότερων, και υποθέτοντας πως υπάρχει κάποια τάξη ακόμα κι ανάμεσα σε κείνα που δεν προπορεύονται φυσικά το ένα από το άλλο.

Και, το τελευταίο, να κάνω παντού απ αριθμήσεις τόσο πλήρεις, κι ανασκοπήσεις τόσο γενικές, που να είμαι σίγουρος πως δεν παραλείπω τίποτα».⁹⁶

Οι κανόνες αυτοί είναι αριθμητικά λίγοι και μικροί σε έκταση, ακριβώς για να είναι ευκολομνημόνευτοι και να μπορούν να τηρηθούν. Ο κάθε κανόνας έχει τη σημασία του και αποτελεί μέρος ενός (μικρού) συνόλου. Αν δεν τηρηθεί το μέρος, δεν θα τηρηθεί το σύνολο. Εντούτοις, ο πρώτος κανόνας έχει μεγαλύτερη σημασία. Ο Ν. στον *ΑπτΜ* μάς μιλά για τη μέθοδο, αλλά σε κανένα σημείο δεν μας λέει ποια είναι αυτή. Όμως ο πρώτος κανόνας μας δίνει αναμφισβήτητα το «στίγμα» της μεθόδου. Όπως εν μέρει θα φανεί στο Τέταρτο Μέρος του *ΑπτΜ* και σε πλήρη αποτύπωση στους Σ, θεμέλιος λίθος της μεθόδου, απαρέγκλιτη αρχή, όριο και δυνατότητα είναι η ριζική αμφιβολία.⁹⁷

Τώρα, την εικόνα που έχει για τη φιλοσοφία μάς την υποδεικνύει ο ίδιος ο Ν. στην επιστολή του προς τον αβά Κλωντ Πικώ (Abbé Claude Picot, 1614-1668), η οποία συνόδευσε αντί προλόγου τη γαλλική έκδοση των *ΑτΦ* το 1647: «Έτσι, όλη η φιλοσοφία είναι σαν ένα δένδρο, του οποίου ρίζες είναι η μεταφυσική, κορμός η

⁹⁴ Ο. π., σσ. 456-457.

⁹⁵ Για τον Ουμπέρτο Έκο, η πρακτική λίστα εκφράζει μια φόρμα, γιατί προσδίδει ενότητα σε ένα σύνολο αντικειμένων, τα οποία υπακούουν στην πίεση της κατηγορίας τους, και έχουν σχέση μεταξύ τους επειδή αποτελούν το σκοπό ενός συγκεκριμένου σχεδίου. Μια πρακτική λίστα δεν είναι ποτέ ασυνεπής, αρκεί να εντοπιστεί το κριτήριο βάσει του οποίου συγκροτείται. Ου. Έκο, *Η ομορφιά της λίστας*, μτφρ. Α. Δότση-Α. Χρυσοστομίδης, Καστανιώτης, Αθήνα 2010. σσ. 113-116.

⁹⁶ *Λόγος*, Δεύτερο Μέρος, §§ 21-25, σσ. 18-19.

⁹⁷ Β. Williams, *Descartes: The Project of Pure Enquiry*, Routledge, London and New York 2005, pp. 19-20.

φυσική, και τα κλαδιά που αναδύονται από αυτό τον κορμό είναι όλες οι άλλες επιστήμες, οι οποίες ανάγονται σε τρεις πρωταρχικές: ιατρική, μηχανική και ηθική· εννοώ την υψηλότερη και τελειότερη ηθική, η οποία, προϋποθέτοντας μια πλήρη γνώση των άλλων επιστημών, είναι ο ανώτατος βαθμός σοφίας». ⁹⁸ Η ρίζα, λοιπόν, της καρτεσιανής φιλοσοφίας είναι η μεταφυσική.

Για να φτάσει όμως στη μεταφυσική, ο Ν. γνωρίζει ότι χρειάζεται μια μέθοδο. Διότι η φιλοσοφία του Ν. είναι πρώτα απ' όλα μια γνωσιολογία. Η μέθοδος είναι μια αποκάθαρση από τα δεσμά κάθε λογής αυθεντίας. Η λύτρωση έρχεται με την συνειδητοποίηση (αρχικά) και έπειτα με την άσκηση ενός γενετικού δεδομένου, εκείνου της φυσικής ορθοφροσύνης. Ο Ν. εξηγεί τον δρόμο που ανακάλυψε για την αποκάθαρση. Το κλειδί είναι η αμφιβολία. ⁹⁹ Και η θεμελίωση της αμφιβολίας είναι για τον Ν. υπόθεση της μεταφυσικής. Γιατί μόνο η μεταφυσική αποτελεί την έσχατη βαθμίδα δικαιοδοσίας στο πρόβλημα της βεβαιότητας. Μάλιστα, ολόκληρο το Τέταρτο Μέρος του *ΛπτΜ* αποτελεί ουσιαστικά μια σύνοψη του επόμενου έργου του Ν. ενός από τα σημαντικότερα βιβλία της ανθρωπότητας, των *Σ*. ¹⁰⁰ Όμως, πριν μιλήσουμε για τον τρόπο με τον οποίο ο Ν. μεταβαίνει από την γνωσιοθεωρία του ή με άλλα λόγια, από τη μέθοδο στη μεταφυσική, θα αναφερθούμε λίγο στη διαφορετική ερμηνεία του όρου «μεταφυσική» σε σχέση με την παραδοσιακή του έννοια.

Πολλές φορές, ακόμα και στη φιλοσοφία, ορισμένα πράγματα φαίνονται να συμβαίνουν τυχαία. Μια τέτοια περίπτωση είναι και εκείνη της «μεταφυσικής». Ο όρος δεν συναντάται σε κανένα αρχαίο κείμενο, ούτε καν στα σωζόμενα έργα του Αριστοτέλη. Προέρχεται από τον τίτλο που έδωσε ο Ανδρόνικος ο Ρόδιος, σχολάρχης του Λυκείου κατά τον 1^ο προχριστιανικό αιώνα, σε μια συλλογή δεκατεσσάρων ανεξάρτητων πραγματειών του Αριστοτέλη που μοιάζουν να περιστρέφονται γύρω από έναν συγκεκριμένο απορητικό πυρήνα. Το ερώτημα σχετικά με το αν υπάρχει επιστήμη ανώτερη από τη φυσική και εάν αυτό συμβαίνει, ποια είναι τα χαρακτηριστικά της. Στην έκδοση των απάντων του Σταγειρίτη που επιμελήθηκε ο Ανδρόνικος οι δεκατέσσερις αυτές πραγματείες που μοιράζονταν μια κοινή προβληματική τοποθετήθηκαν μετά από τις φυσικές πραγματείες. Εξαιτίας της θέσης τους, η συλλογή απέκτησε τον τίτλο και έγινε γνωστή ως *Μετά τά Φυσικά*. Έως και την ύστερη αρχαιότητα, ο τίτλος δήλωνε αποκλειστικά τη συλλογή των προαναφερθέντων κειμένων και όχι κάποια διακριτή επιστήμη ή κλάδο της αριστοτελικής φιλοσοφίας. ¹⁰¹

Ο όρος μεταφυσική, λοιπόν, όπως προέκυψε από τον τίτλο του συγγράμματος *Μετά τά Φυσικά* καθιερώθηκε για να δηλώνει την έρευνα που αφορά στον προσδιορισμό των εσχάτων λόγων της πραγματικότητας. Σε αντίθεση με τις φυσικές επιστήμες, η μεταφυσική αναφέρεται σε έναν κόσμο πέραν των ορίων της εμπειρίας

⁹⁸ Ρ. Ντεκάρτ, «Επιστολή στον μεταφραστή του βιβλίου», στο Ντεκάρτ, *Αρχές, ό. π.*, σ. 81.

⁹⁹ Α. Μπαλτάς, *ό. π.*, σ. 60.

¹⁰⁰ *Λόγος*, Τέταρτο Μέρος, §§ 36-43, σσ. 31-38.

¹⁰¹ Σ. Ράγκος, «Τι είναι η Αριστοτελική Μεταφυσική;», *Φιλολογος*, τομ. ΛΘ', τχ. 166, Θεσσαλονίκη 2016, σ. 586.

που δεν μπορεί να γίνει αντιληπτός με τις μεθόδους των φυσικών επιστημών.¹⁰² Ως όρος που δηλώνει έναν συγκεκριμένο κλάδο της φιλοσοφίας δημιουργήθηκε κατά τον ύστερο Μεσαίωνα από τους Σχολαστικούς και απέκτησε σημασία μάλλον ευρύτερη από εκείνη που θα έπρεπε να έχει η αντίστοιχη επιστήμη σύμφωνα με τον Αριστοτέλη.¹⁰³

Το ότι η μεταφυσική «ορίστηκε» τον Μεσαίωνα χαρακτηρίζει και την συγκεκριμένη εποχή. Χωρίς ενδεχομένως να αποφεύγεται ο κίνδυνος της γενίκευσης, η μεταφυσική «ορίστηκε» γιατί έγινε ανάγκη. Ο μεσαιωνικός άνθρωπος, σταθερά ενταγμένος στις αιώνιες και σταθερές κανονικότητες του φυσικού κύκλου χρησιμοποιεί τη λογική για να τακτοποιήσει τα περιεχόμενα της υπέρλογης πίστης του. Η φυσική ζωή είναι μια περιήγηση πριν την επιθυμητή έλευση της αιώνιας ζωής. Με άλλα λόγια, ο μεσαιωνικός άνθρωπος πιστεύει διότι η πίστη είναι παραλογισμός (*credo quia absurdum est*).¹⁰⁴ Σε αυτό το πλαίσιο, η μεταφυσική έρχεται να δώσει απαντήσεις και να προσδώσει νόημα στην καθημερινότητα. Συνεπώς, ο ορισμός της μεταφυσικής είναι όχι μόνο το επιστημονικό αλλά και το καθημερινό αίτημα της εποχής. Είναι δυνατό να λεχθεί, ότι η μεταφυσική ήταν ό,τι κοντινότερο στον ψυχισμό του ανθρώπου που ζούσε στους Μέσους Χρόνους.

Τη νεωτερική όμως, εποχή, η μεταφυσική δεν υποδηλώνει πια τη μετάβαση από τον κόσμο της εμπειρίας στη σφαίρα του υπερβατικού. Υποδηλώνει την εύρεση των έσχατων δομών και νομοτελειών του ίδιου του εμπειρικού κόσμου, οι οποίες, μολονότι δεν υπάρχουν έξω από αυτόν, δεν είναι δυνατόν να διατυπωθούν θεωρητικά, αν δεν υπερβαστεί το επίπεδο της άμεσης αισθητής εμπειρίας. Η αναγκαιότητα μιας τέτοιας υπέρβασης, έγινε αισθητή με τον χωρισμό ανάμεσα σε πρωτογενείς και δευτερογενείς ιδιότητες. Όμως οι πρωτογενείς ιδιότητες, ήτοι οι ιδιότητες που αναφέρονται σε μαθηματικά μεγέθη ή μαθηματικές σχέσεις, δεν ομοιάζουν με την υπερβατική σφαίρα της παραδοσιακής μεταφυσικής. Από τα αυστηρά μαθηματικά μεγέθη δεν μπορεί να αντληθεί καμία κανονιστική αρχή, δεν μπορεί να επιβληθεί καμία αυθεντία. Έτσι, την εποχή της νεωτερικότητας, η κρίση της παραδοσιακής μεταφυσικής έπειτα από τη διαμόρφωση της νέας φυσικής εκφράζεται ακριβώς στην προσπάθεια κατασκευής μιας μεταφυσικής, η οποία θα πρέπει, από τη μια μεριά, να ανταποκρίνεται στις σύγχρονες επιστημολογικές απαιτήσεις και από την άλλη, να περισώσει τις νευραλγικές, για κάθε εποχή ως φαίνεται, ιδέες της μεταφυσικής παράδοσης, δηλαδή τον Θεό και την αθάνατη ψυχή.¹⁰⁵

Ο Ν. λοιπόν, θα πρέπει να μιλήσει για τη μεταφυσική. Και μάλιστα για μια μεταφυσική που εκ των πραγμάτων και θα αντιστρατεύεται και το παράδοξο, θα προσπαθεί να σώσει θεμελιώδεις ιδέες της παραδοσιακής μεταφυσικής θεώρησης. Γιατί ένα δέντρο, αν δεν έχει ρίζες, δεν μπορεί να σταθεί. Συνεπώς, σύμφωνα με την

¹⁰² Θ. Πελεγρίνης, *Λεξικό της Φιλοσοφίας*, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 2009, σσ. 413-414.

¹⁰³ Σ. Ράγκος, *ό. π.*, σ. 586.

¹⁰⁴ Π. Βαλλιάνος, *Αναγέννηση και Ουμανισμός*, τομ. Β', Ελληνικό Ανοικτό Πανεπιστήμιο, Πάτρα 2001, σσ. 28-29.

¹⁰⁵ Π. Κονδύλης, *Η Κριτική της Μεταφυσικής στη Νεότερη Σκέψη*, τομ. Α': *Από τον όψιμο Μεσαίωνα ως το τέλος του Διαφωτισμού*, Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, Ηράκλειο 2012, σσ. 225-226.

παρομοίωσή του στις *ΑτΦ*, για τον γάλλο φιλόσοφο δεν μπορεί να υπάρξει φιλοσοφία αν δεν αναχθεί, με κάποιο τρόπο, στα μεταφυσικά της θεμέλια. Το πρόβλημα εδώ φαίνεται να είναι ότι ο Ν. δεν περνά από την επιστημολογία, ή αλλιώς, από τη μέθοδο στη μεταφυσική με λογικώς αναγκαίο τρόπο. Πράγματι, θα συμφωνήσουμε εδώ με την κριτική του Παναγιώτη Κονδύλη στον Ν., ο οποίος υποστηρίζει ότι ο γάλλος φιλόσοφος δεν πέρασε από την επιστημολογία του στη μεταφυσική υπό την πίεση μιας αδήριτης λογικής αναγκαιότητας. Οι λόγοι για τους οποίους ο γάλλος φιλόσοφος προσφεύγει στη μεταφυσική είναι περισσότερο ψυχοκοινωνικοί. Η επιθυμία του να κατοχυρώσει τη βεβαιότητα με τη μεταφυσική προκύπτει από την επιθυμία του να πάρει στα σοβαρά τη μεταφυσική, και μάλιστα στη μορφή της θεολογίας. Ο Ν. θεωρεί ότι η μεταφυσική είναι η έσχατη βαθμίδα δικαιοδοσίας στο πρόβλημα της βεβαιότητας. Πουθενά όμως δεν μας λέει, γιατί να είναι η μεταφυσική αυτή η έσχατη βαθμίδα δικαιοδοσίας και όχι, για παράδειγμα, τα μαθηματικά.¹⁰⁶

Επομένως, η μέθοδος αφορά την πιστή τήρηση μιας προδιαγεγραμμένης πορείας προς τη γνώση. Αφορά την γνωστική διαδικασία, την πορεία που επιβάλλεται να ακολουθηθεί προκειμένου να πετύχουμε τον στόχο μας. Για τον Ν. ρητά, το ζήτημα της γνώσης είναι ζήτημα μεθόδου.¹⁰⁷ Μόνο η μέθοδος μπορεί να οδηγήσει σε μια και μοναδική αρχή βεβαιότητας, βάσει τη οποίας θα μπορεί να ερμηνευτεί ολόκληρος ο κόσμος της εμπειρίας. Μια απαίτηση που για τον γάλλο φιλόσοφο ριζώνει στην ανάγκη να εξασφαλιστεί ένα συστηματικό πλαίσιο για όλη την ανθρώπινη γνώση.¹⁰⁸ Η μέθοδος αναζητά τη βεβαιότητα. Η πιθανή ύπαρξη της βεβαιότητας «υποδεικνύει» ως μοναδικό τρόπο κατάκτησής της, τη μέθοδο. Το ίδιο το φιλοσοφείν προϋποθέτει την ύπαρξη της μεθόδου.

Αναφέραμε προηγουμένως, ότι ο Ν. ήδη από την πρώτη παράγραφο του *ΑπτΜ* «διαγράφει» μονομιάς τον Μεσαίωνα. Τον διαγράφει όμως με τον τρόπο μιας ευσεβούς μεγαλοφυΐας. Τον διαγράφει χωρίς να το λέει ξεκάθαρα. Ας αναλογιστούμε την εποχή, όπου ναι μεν η θρησκεία δέχτηκε καθοριστικά πλήγματα τόσο από τους θρησκευτικούς πολέμους όσο και από την επιστήμη, αλλά παραμένει πανίσχυρη. Δεν θα ήταν προκλητικό, αν όχι καταδικαστέο, ο Ν. να «φτιάξει» μια φιλοσοφία δίχως μεταφυσική; Με διαφορετικά λόγια, ενδεχομένως να μην του επιτρέπει η συνείδησή του, σίγουρα όμως δεν του το επιτρέπει η κοινωνία του.

¹⁰⁶ Ο. π., σσ. 227-232. Για μια πληρέστερη μελέτη της επιχειρηματολογίας του Κονδύλη, ό. π., σσ. 226-244.

¹⁰⁷ Ε. Βαμπούλης, «Τάξη της φύσης και τάξη της γνώσης στον Ντεκάρτ», *Υπόμνημα στη Φιλοσοφία*, τχ. 7, Πόλις, Αθήνα 2008, σσ. 77-79.

¹⁰⁸ W. Windelband- H. Heimsoeth, *Εγχειρίδιο Ιστορίας της Φιλοσοφίας, Β' Τόμος: Η Μεσαιωνική Φιλοσοφία, η Φιλοσοφία της Αναγέννησης, η Φιλοσοφία του Διαφωτισμού*, μτφρ. Ν. Μ. Σκουτερόπουλος, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, Αθήνα 1982, επανέκδοση 2015, σ.159.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ Γ': Η σχέση ψυχής και σώματος στη φιλοσοφία του Ντεκάρτ

1.1 Ο καρτεσιανός δυϊσμός

Σύμφωνα με την περίφημη αλληγορία του «δέντρου της φιλοσοφίας» των *ΑτΦ*, η ρίζα του καρτεσιανού «φιλοσοφικού δέντρου» είναι η μεταφυσική.¹⁰⁹ Η προσπάθεια του Ν. να εδραιώσει ένα μεταφυσικό σύστημα ήταν κεφαλαιώδους σημασίας και ιδιαίτερος επίμοχθη. Ο γάλλος φιλόσοφος, σε τρία διαδοχικά του έργα, τον *ΑπτΜ*, τους *Σ*¹¹⁰ και τις *ΑτΦ*, θα παρουσιάσει με λεπτομέρεια τη μεταφυσική του, με τρόπο όμως διαφορετικό από έργο σε έργο.¹¹¹ Πράγματι, το Τέταρτο Μέρος του *ΑπτΜ*, αποτελεί μια σύνοψη της μεταφυσικής του και μάλιστα με τρόπο εκλαϊκευμένο, αφού το έργο δημοσιεύτηκε στα γαλλικά. Το κυριότερο μέλημα του Ν. ήταν να φέρει το ευρύ κοινό και πρωτίστως τους ανθρώπους του πνεύματος, σε επαφή με τις μεταφυσικές του απόψεις και κυρίως να προετοιμάσει το έδαφος για μια ενδεδειγμένη πραγμάτευση του θέματος. Όπερ και εγένετο, με την έκδοση των *Σ*, το 1641.¹¹² Εκεί ο Ν. δεν απευθύνεται στο φιλομαθές κοινό. Έχει πλέον καταλήξει και λεπτομερώς αναπτύξει το μεταφυσικό του σύστημα και απευθύνεται στους ειδήμονες, ήτοι, στους φιλοσόφους και τους θεολόγους. Στο τρίτο και τελευταίο έργο, όπου ο Ν. θα παρουσιάσει τη μεταφυσική του, στις *ΑτΦ*, η προσπάθειά του ομοιάζει με τους *Σ* ως προς τη γλώσσα, εφόσον το έργο είναι γραμμένο στα λατινικά, μολαταύτα είναι συνοπτική και διδακτική, γραμμένη για λογαριασμό των καθηγητών και των σπουδαστών που χρειάζονται ένα εγχειρίδιο φιλοσοφίας.¹¹³

Να σημειώσουμε εδώ, ότι πέραν των τριών έργων που αναφέρθηκαν ανωτέρω, ο Ν. είχε συγγράψει και μια μικρή πραγματεία μεταφυσικής, γύρω στα 1629, στην αρχή της οριστικής του διαμονής στην Ολλανδία. Αυτό που σήμερα γνωρίζουμε για την άγνωστη σε εμάς πραγματεία, την οποία ο Ν. συνέγραψε στο Φράνεκερ (Franeker), είναι πώς ήταν γραμμένη στα λατινικά, ήταν λεπτομερέστερη από το

¹⁰⁹ Ρ. Ντεκάρτ, «Επιστολή στον μεταφραστή του βιβλίου», *Οι Αρχές της Φιλοσοφίας I&II*, ό. π., σ. 81.

¹¹⁰ Ο πλήρης τίτλος της πρώτης έκδοσης που πραγματοποιήθηκε τον Αύγουστο του 1641 στο Παρίσι είχε ως εξής: *ΣΤΟΧΑΣΜΟΙ ΠΕΡΙ ΤΗΣ ΠΡΩΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ, όπου αποδεικνύεται η ύπαρξη του Θεού και η αθανασία της ψυχής*. Στη δεύτερη έκδοση του βιβλίου, η οποία έλαβε χώρα στο Άμστερνταμ το Μάιο του 1642 ο τίτλος τροποποιήθηκε ως ακολούθως: *ΣΤΟΧΑΣΜΟΙ Περί Της Πρώτης Φιλοσοφίας, στους οποίους αποδεικνύονται η ύπαρξη του Θεού και η διάκριση της ανθρώπινης ψυχής από το σώμα*. Β. Βανταράκης, «Πρόλογος», στο Ρ. Ντεκάρτ, *Στοχασμοί*, ό. π., σσ. 9-12.

¹¹¹ Όπως θα υποστηρίξει ο Jean-Luc Marion, δεν μπορεί να θεωρηθεί πειστικό ένα επιχείρημα περί «μεταφυσικής συνέχειας» ανάμεσα στον *Λόγο* και τους *Στοχασμούς*. Αυτό συμβαίνει γιατί υπάρχει μια σημαντική διαφορά στα «επίπεδα της αμφιβολίας» ανάμεσα στα δύο έργα. Πιο συγκεκριμένα, στους *Στοχασμούς* η αμφιβολία είναι ριζική και «εμπλέκει» ακόμα και τον Θεό. Στον *Λόγο*, η αμφιβολία δεν είναι τόσο ριζική παρά μόνο ορισμένες φορές λαθεύουμε. J.-L. Marion, *Cartesian Questions*, The University of Chicago Press, Chicago 1999, pp. 22-23.

¹¹² Πέραν των δύο πρώτων εκδόσεων των *Στοχασμών* στα λατινικά το 1641 και το 1642, η πρώτη έκδοση του έργου στα γαλλικά έλαβε χώρα στο Παρίσι το 1647. Η Michelle Beyssade αποδεικνύει ότι υπάρχουν αρκετές και σημαντικές διαφορές ανάμεσα στις δύο εκδόσεις (λατινική και γαλλική), χωρίς να είναι ξεκάθαρο αν οι αλλαγές αυτές οφείλονται στον Ν. ή στον μεταφραστή δούκα του Luynes Louis-Charles d'Albert (1620-1690). M. Beyssade, «Descartes's Doctrine of Freedom: Differences between the French and Latin Texts of the Fourth Meditation», in *Reason, Will and Sensation. Studies in Descartes's Metaphysics*, (ed.) J. Cottingham, Oxford University Press, Oxford 1994, p. 191.

¹¹³ Β. Βανταράκης, «Πρόλογος», στο Ρ. Ντεκάρτ, *Στοχασμοί*, ό. π., σσ. 9-12.

Τέταρτο Μέρος του *ΛπτΜ* και ότι πραγματευόταν δύο κυρίως θέματα. Την ύπαρξη του Θεού και την ύπαρξη της ψυχής όταν αποχωριστεί από το σώμα.¹¹⁴

Επιλέγοντας, λοιπόν, για το έργο του τον όρο *Στοχασμοί*, όρο σαφώς θεολογικής «προέλευσης» που δηλώνει τον διαλογισμό περί των θείων πραγμάτων,¹¹⁵ ο Ν. επιλέγει συνειδητά να «αναμετρηθεί» με το σύνολο της σχολαστικής παράδοσης, επιλέγει να αναμετρηθεί με το παρελθόν του.¹¹⁶ Βεβαίως, ίσως για τον γάλλο φιλόσοφο να μην υπήρχε κάποιος καταλληλότερος όρος για να μπορέσει να εκφράσει αυτό που είχε στον δαιδαλώδη νου του. Αν όμως προβούμε σε ένα «δεύτερο επίπεδο» ανάγνωσης, θα μπορούσαμε πράγματι να υποθέσουμε ότι ο Ν. θέλει να πολεμήσει τη σχολαστική φιλοσοφία με τα δικά της όπλα. Με τους όρους που εκείνη χρησιμοποιεί.¹¹⁷

Οι *Σ* περιγράφουν με σχεδόν δραματικό τρόπο, με εξαιρετικές λεπτομέρειες απaráμιλλου πολλές φορές λογοτεχνικού ύφους,¹¹⁸ το ταξίδι ενός μοναχικού στοχαστή. Ενός στοχαστή, ενός φιλοσόφου, που μέσα από μια ενδοσκοπική

¹¹⁴ R. Ariew, D. Des Chene, D. M. Jesseph, T. M. Schmaltz, T. Verbeek, *Historical Dictionary of Descartes and Cartesian Philosophy*, Rowman & Littlefield, Lanham 2015, p. 225.

¹¹⁵ Ο στοχασμός είναι συνώνυμο του συλλογισμού στο Λεξικό του Σουΐδα. *Λεξικόν Σουΐδα (Σούδα)*, Τόμος Β', Γεωργιάδης, Αθήνα 2010, σ. 987.

¹¹⁶ Α. Στυλιανού, «Η καρτεσιανή ύβρις», Νοέμβριος 2008, διαθέσιμο στην ιστοσελίδα: <https://www.tovima.gr/2008/11/24/books-ideas/h-kartesiani-ybris/> (τελευταία επίσκεψη: 20/7/2019).

¹¹⁷ Όπως είναι επόμενο, οι *Σ* προκάλεσαν, παρά τις περί του αντιθέτου προσπάθειες του συγγραφέα τους, πολλές αντιδράσεις ακόμα και μέσα στους κόλπους της Καθολικής εκκλησίας. Ένα ίσως λιγότερο γνωστό ζήτημα που απασχόλησε τον Ν. και τον έφερε σε αντιπαράθεση με την Καθολική εκκλησία ήταν εκείνο που αφορούσε το μυστήριο της Θείας Ευχαριστίας. Το πρόβλημα ήταν πως ο Ν. επεδίωκε να αντικαταστήσει την παραδοσιακή αριστοτελική φυσική, με τη νέα γεωμετρική σύλληψη της ύλης. Η εκκλησία, χρησιμοποιώντας την αριστοτελική φιλοσοφία, εξηγούσε πως η «υπόσταση» του άρτου μετατρέπεται σε σώμα Κυρίου, ενώ ταυτόχρονα τα συμβεβηκότα του άρτου (χρώμα, γεύση, κλπ) παραμένουν αμετάβλητα. Ένα νέο σχήμα, που θα παρείχε διαφορετικές εξηγήσεις, όπως εκείνο του Ν., θα ήταν σε αυτή την περίπτωση, το λιγότερο, ανησυχητικό. Ο γάλλος φιλόσοφος δήλωνε βεβαίως, ότι η νέα του φυσική ήταν συμβατή με το μυστήριο της Θείας Ευχαριστίας. Μολαταύτα, το θέμα αυτό θα συνεχίσει να τον απασχολεί καθόλη τη διάρκεια της ζωής του, καθώς αρκετοί από τους συνομιλητές του ήταν θεολόγοι. J. Cottingham, «The Role of God in Descartes's Philosophy», in *A Companion to Descartes* (ed.) J. Broughton, J. Carriero, Blackwell Publishing, Oxford 2008, p. 290.

¹¹⁸ Ας θυμηθούμε τον εξαιρετικά δραματικό τρόπο με τον οποίο ξεκινά ο Δεύτερος Στοχασμός: «Ο χθεσινός στοχασμός με έριξε σε τόσες αμφιβολίες ώστε ούτε μπορώ πλέον να τις λησμονήσω, ούτε βλέπω με ποιόν τρόπο θα μπορούσαν να διαλυθούν. Σαν να γλίστρησα ξαφνικά σε βαθιά νερά, παλεύω χωρίς να μπορώ ούτε να πατήσω στο βυθό, ούτε να αναδυθώ στην επιφάνεια». *Στοχασμοί*, Δεύτερος Στοχασμός, σ. 70. Επίσης, ο Philippe Sabot, στο πλαίσιο της μελέτης του για τη σχέση φιλοσοφίας και λογοτεχνίας, αναφέρεται στους *Σ*, λέγοντας, μεταξύ άλλων: «Αν κοιτάξει όμως κανείς από πιο κοντά, φαίνεται ότι αυτή η πραγματεία μεταφυσικής παρουσιάζεται επίσης -και τούτο είναι αναμφίβολα ουσιώδες στη διασκεπτική στρατηγική που ακολουθεί ο Ντεκάρτ στο κείμενο αυτό- ως μια πρωτοπρόσωπη αφήγηση που διεξάγεται βάσει μιας ειδικής χρονικότητας (ένας στοχασμός τη μέρα): είναι έτσι δυνατόν να διαβάσουμε τους Στοχασμούς ως ένα μυθιστόρημα διαπαιδαγώγησης ή μαθητείας, όπου ένα υποκείμενο μαθαίνει σταδιακά τον εαυτό του και τον κόσμο περνώντας διαδοχικά από μια σειρά δοκιμασιών που αποτελούν τόσο τους φιλοσοφικά προσανατολισμένους σταθμούς μιας διανοητικής πορείας όσο και τα κεφάλαια ενός μυθιστορήματος -ή τις διαδοχικές σκηνές ενός δράματος. Είναι μάλιστα, υπό μία έννοια, αυτή η επιλογή παρουσίασης που προσδίδει όλη τη δύναμή τους σε «στοχασμούς» τους οποίους ο Ντεκάρτ συνέχιζε εδώ ταυτοχρόνως στο επίπεδο του φιλοσοφικά ρυθμισμένου εγχειρήματος που θεμελιώνει αυτό το υποκειμενικό αφήγημα». P. Sabot, *Φιλοσοφία και λογοτεχνία. Προσεγγίσεις και διακυβεύματα ενός ζητήματος*, εισαγωγή-μετάφραση-σημειώσεις Γ. Πρελορέντζος, Gutenberg, Αθήνα 2017, σσ. 107-109.

διαδικασία προσπαθεί να βρει σίγουρα θεμέλια για την επιστήμη του.¹¹⁹ Στους έξι στοχασμούς του, οι οποίοι λαμβάνουν χώρα σε έξι συνεχόμενες μέρες,¹²⁰ ο Ν. «ξαναχτίζει» τον κόσμο. Ο γάλλος φιλόσοφος πρώτα αποδομεί και μετά αναδομεί. Στον Πρώτο Στοχασμό (*Περί όσων μπορούν να τεθούν εν αμφιβόλω*), ο Ν. αμφιβάλλει για τα πάντα, ακόμα και για τον ίδιο τον Θεό. Από τη ριζική αμφιβολία, με τον Δεύτερο Στοχασμό (*Περί της φύσης του ανθρώπινου πνεύματος: ότι είναι γνωστότερο από το σώμα*), θα περάσει στη μια και μοναδική, αξερίζωτη βεβαιότητα: Όσο αμφιβάλλω, σκέπτομαι, και, επειδή ακριβώς σκέπτομαι, υπάρχω ως σκεπτόμενο πράγμα (*res cogitans*). Εφόσον υπάρχω, μπορώ να αποδείξω ότι και ο Θεός υπάρχει με βάση την ύπαρξή μου, γεγονός που αποδεικνύεται στον Τρίτο Στοχασμό (*Περί του Θεού, ότι υπάρχει*). Στον Τέταρτο Στοχασμό, ο Ν. αναφέρεται στη σχέση μεταξύ αλήθειας και πλάνης (*Περί του αληθούς και του ψευδούς*), για να αποδείξει εκ νέου στον επόμενο Πέμπτο Στοχασμό (*Περί της ουσίας των υλικών πραγμάτων, και ξανά περί του Θεού, ότι υπάρχει*) με άλλο τρόπο την ύπαρξη του Θεού. Τέλος, στον Έκτο Στοχασμό (*Περί της ύπαρξης των υλικών πραγμάτων και περί της πραγματικής διάκρισης του πνεύματος από το σώμα*), ο Ν. αποδεικνύει την ύπαρξη του φυσικού κόσμου.¹²¹ Έτσι, ο «κύκλος» κλείνει. Ο κόσμος έχει ξαναχτιστεί. Πλέον, όλα τα πράγματα έχουν βρει τη σωστή τους θέση, τη σωστή τους σειρά, εκείνη που τους προσδίδει η καρτεσιανή φιλοσοφία.¹²²

Η γνώση, λοιπόν, απαιτεί βεβαιότητα. Και για να φτάσουμε στη βεβαιότητα πρέπει να έχουμε στη διάθεσή μας μια μέθοδο η οποία θα έχει ως θεμέλιο λίθο της τη μεθοδική, τη ριζική αμφιβολία.¹²³ Πράγματι, η μέθοδος της ριζικής αμφιβολίας οδηγεί τον Ν. στο να αμφιβάλλει για τα πάντα. Δεν είναι όμως σκεπτικιστής. Δεν αμφιβάλλει για να αμφιβάλλει. Εάν αμφέβαλλε για τα πάντα, θα έπρεπε να περάσει όλη του τη ζωή έτσι. Επομένως, αμφιβάλλει για πηγές γνώσης. Μέσα σε αυτή τη ριζική

¹¹⁹ J. Cottingham, *A Descartes Dictionary*, Blackwell Reference, Oxford 1993, p. 118.

¹²⁰ Αναπόφευκτος μάλλον ο παραλληλισμός με τις έξι μέρες της δημιουργίας στη βιβλική *Γένεσιν*.

¹²¹ Έχει χυθεί πολύ μελάνι σχετικά με την πρωτοτυπία ή μη της σκέψης του Ν. στους *Στοχασμούς*. Πολλοί μελετητές της καρτεσιανής φιλοσοφίας υποστηρίζουν ότι ο γάλλος φιλόσοφος άντλησε στοιχεία από παλαιότερους ή σύγχρονους του στοχαστές τα οποία, με τη μοναδική του, είναι η αλήθεια, συνθετική ικανότητα, τα χρησιμοποίησε για να διαυγάσει τον φιλοσοφικό του λόγο. Μεταξύ των άλλων, θεωρούμε ενδιαφέρουσα την άποψη της Christia Merseur η οποία υποστηρίζει πως ο Ν. δεν πρωτοτύπησε στο επιχείρημα του περί της εισαγωγής ενός «κακόβουλου δαίμονα», επιχείρημα απαραίτητο προκειμένου να εδραιωθεί η αξερίζωτη βεβαιότητα του *cogito*. Η Merseur θεωρεί ότι ο Ν. εμπνεύστηκε το επιχείρημα από την Ισπανίδα Αγία Τερέζα της Άβιλα (Teresa of Avila, 1515-1582), μια σπουδαία μορφή της Ρωμαιοκαθολικής εκκλησίας. C. Merseur, «Descartes' debt to Teresa of Avila, or why we should work on women in the history of philosophy», in *Philosophical Studies*, vol. 174, issue 10, Springer, Berlin 2017, pp. 2539-2555. Βλ. επίσης, M. C. Bagger, *Religious Experience, Justification and History*, Cambridge University Press, Cambridge 2003, κυρίως το 6^ο κεφάλαιο με τίτλο «Loves noble History: Teresa of Avila's mystical theology», pp. 135-196. Επιπροσθέτως, ο A. C. Grayling αναφέρεται επισταμένως στις «οφειλές» της καρτεσιανής σκέψης στον γάλλο φιλόσοφο και πολιτικό Jean de Silhon (1596-1667), A. C. Grayling, *The Age of Genius. The Seventeenth Century and the Birth of the Modern Mind*, Bloomsbury Publishing, New York 2016, pp. 227-228. Βλ. επίσης, *Descartes' Meditations. Background Source Materials* (ed.) R. Ariew, J. Cottingham, and T. Sorell, Cambridge University Press, Cambridge 1998, κυρίως το 10^ο κεφάλαιο με τίτλο «Jean de Silhon: The Two Truths and The Immortality of the Soul», pp. 176-200.

¹²² Α. Στυλιανού, *ό. π.*

¹²³ J. Broughton, *Descartes's Method of Doubt*, Princeton University Press, Princeton and Oxford 2002, p. 8.

αμφιβολία του Πρώτου Στοχασμού, στο τέλος του οποίου ο Ν. θα εισαγάγει και τον «περίφημο» κακόβουλο δαίμονα,¹²⁴ θα ξεπροβάλλει η ακλόνητη βεβαιότητα που θα εδραιωθεί στον Δεύτερο Στοχασμό. Ακόμα και αν ο κακόβουλος δαίμονας με οδηγή στην πλάνη, είναι βέβαιο ότι εγώ που πλανώμαι και αμφιβάλλω, υπάρχω. «Εγώ είμαι, εγώ υπάρχω, τούτο είναι βέβαιο. Για πόσο χρόνο όμως; Για όσο χρόνο σκέπτομαι».¹²⁵ Αυτή είναι λοιπόν, η πρώτη ακλόνητη βεβαιότητα η οποία εκδηλώνεται στο εσωτερικό της ίδιας της άρνησης: *Cogito, sum*. Μια βεβαιότητα, όμως, η οποία αφορά, τουλάχιστον μέχρι αυτό το σημείο, μόνο την πνευματική και όχι την υλική διάσταση του υποκειμένου: «Αλλά τι είμαι λοιπόν; Σκεπτόμενο πράγμα. Τι είναι αυτό; Είναι ένα πράγμα που αμφιβάλλει, νοεί, βεβαιώνει, αρνείται, θέλει, δεν θέλει, φαντάζεται επίσης και αισθάνεται».¹²⁶ Πλέον, η πνευματική διάσταση του ίδιου του υποκειμένου, καθίσταται ένα απόλυτο θεμέλιο βεβαιότητας το οποίο πόρρω απέχει από τις «οντολογικές εκκινήσεις» της Αρχαιότητας και του Μεσαίωνα.

Η ύπαρξη των υλικών πραγμάτων και η οντολογική διάκριση μεταξύ ψυχής και σώματος θα αποδειχθεί από τον Ν. στον Έκτο και τελευταίο Στοχασμό. Εκεί, ο γάλλος φιλόσοφος θα προσπαθήσει να αποδείξει την ύπαρξη των σωματικών πραγμάτων σε συνάρτηση με τις τρεις γνωστικές ικανότητες του ανθρώπου, ήτοι, την καθαρή νόηση, τη φαντασία και την αίσθηση. Η καθαρή νόηση καθιστά την ύπαρξη των σωματικών πραγμάτων δυνατή, ενώ η φαντασία πιθανή. Απομένουν λοιπόν, οι αισθήσεις. Εφόσον έχω μέσα μου τις ιδέες των αισθητών πραγμάτων, οι ιδέες αυτές από κάπου παράγονται. Έτσι, αφού δεν παράγονται ούτε από εμένα ούτε από τον Θεό ούτε από άλλα μη σωματικά πράγματα, απομένει ότι παράγονται από σωματικά πράγματα. Άρα υπάρχουν σωματικά πράγματα.¹²⁷ Τι σημαίνει αυτό; Αφενός ότι υπάρχουν δύο ξεχωριστές υποστάσεις, και αφετέρου ότι, εφόσον έχει πλέον αποδειχθεί η ύπαρξη του υλικού κόσμου, είναι πλέον δυνατή μια επιστήμη της φύσης.

Η απόδειξη περί της ύπαρξης των σωματικών πραγμάτων προϋποθέτει την ύπαρξη ενός Θεού που «δεν είναι πλανερός»,¹²⁸ προϋποθέτει δηλαδή τη φιλαλήθεια του Θεού. Ο Θεός είναι αδύνατο όχι μόνο να εξαπατάται ο ίδιος, αλλά και να ψεύδεται, παραπλανώντας ακολούθως τους ανθρώπους. Συνεπώς, αφού ο Θεός δεν είναι πλανερός και οι «σαφείς κι ευκρινείς»¹²⁹ ιδέες μάς προσφέρουν ασφαλή γνώση, ο

¹²⁴ Στοχασμοί, Πρώτος Στοχασμός, σ. 68.

¹²⁵ Ο. π., Δεύτερος Στοχασμός, σ. 72.

¹²⁶ Ο. π., Δεύτερος Στοχασμός, σ. 77.

¹²⁷ Ο. π., Έκτος Στοχασμός, σσ. 158-172.

¹²⁸ Ο. π., σ. 171.

¹²⁹ Οτιδήποτε γνωρίζουμε εννοιακά, όπως το ότι σκεπτόμαστε, είναι απολύτως βέβαιο και αληθές. Όπως αναφέραμε και παραπάνω (βλ. υπ.78), με τον όρο ενόραση ο Ν. εννοεί: «μία τόσο άμοχθη και σαφή σύλληψη του καθαρού και προσεκτικού πνεύματος, ώστε να μην υπολείπεται καμία αμφιβολία για αυτό που γνωρίζουμε, ή, πράγμα που είναι το ίδιο: την αναμφίβολη εκείνη σύλληψη ενός καθαρού και προσεκτικού πνεύματος, η οποία πηγάζει μόνον από το φως του λόγου, και η οποία, επειδή είναι πιο απλή, είναι συνεπώς, και πιο αξιόπιστη». Στον Τρίτο Στοχασμό, ο Ν. θα αναφέρει ότι οι ιδέες, οι οποίες είναι «κάτι σαν εικόνες πραγμάτων», διακρίνονται ανάλογα με την προέλευσή τους σε έμφυτες, επείσακτες και πεποιημένες. Σύμφωνα με τον Β. Βανταράκη, «μπορούμε να συναγάγουμε εύλογα ότι οι έμφυτες ιδέες προέρχονται από τον καθαρό νου, οι επείσακτες από τις αισθήσεις και οι πεποιημένες από τη φαντασία». Και πάλι στον Τρίτο Στοχασμό ο Ν. θα πει: «καθετί που αντιλαμβάνομαι λίαν σαφώς και διακριτώς, είναι αληθές». Οι ιδέες που αντιλαμβάνομαι με σαφήνεια και ευκρίνεια είναι αληθείς και

Ν. μπορεί πλέον να τεκμηριώσει με ασφάλεια την ύπαρξη των σωμάτων επικαλούμενος ακριβώς την ενδιάθετη κλίση των ανθρώπων να πιστεύουν ότι οι ιδέες των αισθητών πραγμάτων παράγονται από αισθητά σώματα.¹³⁰ Όμως, η ύπαρξη των σωμάτων απαιτεί πρώτα από όλα την ύπαρξη του Θεού, η οποία αποδεικνύεται στον Τρίτο και στον Πέμπτο Στοχασμό.¹³¹ Στον Πέμπτο, επίσης, Στοχασμό, πέραν του επιχειρήματος περί της ύπαρξης του Θεού, ο Ν. θα εξετάσει την ουσία των υλικών πραγμάτων, δηλαδή ό,τι μπορούμε να συλλάβουμε σε αυτά σαφώς και διακριτώς.¹³²

Έτσι, μέσα από τους Σ αναδεικνύεται αυτό που και σήμερα ονομάζεται καρτεσιανός δυϊσμός. Στην καρτεσιανή φιλοσοφία τα πάντα μπορούν να εξηγηθούν βάσει αυτού του οντολογικού δυϊσμού. Παρά τα όποια προβλήματα προέκυψαν από αυτή την θέση του Ν., η φιλοσοφία του ουσιαστικά εκκινεί από εκεί. Από τον αναμφίβολο για εκείνον δυϊσμό, από τον πλήρη διαχωρισμό έκτασης και σκέψης και, συνακόλουθα, ψυχής και σώματος.¹³³ Υπάρχουν, επομένως, δύο ξεκάθαρα διακριτές και θεμελιώδεις υποστάσεις. Και η ψυχή (ή πνεύμα) και το σώμα¹³⁴ ανήκουν στην ίδια κατηγορία της υπόστασης. Είναι όμως δυο εντελώς διαφορετικές υποστάσεις, των οποίων η ουσία ανάγεται αντιστοίχως στη σκέψη και την έκταση με εντελώς ξεχωριστά χαρακτηριστικά γνωρίσματα. Ο άνθρωπος είναι σκεπτόμενος νους και η ύλη είναι έκταση. Στο πνεύμα, ή στη σκεπτόμενη υπόσταση, ανήκουν η αντίληψη, η βούληση και όλοι οι τρόποι του αντιλαμβάνεσθαι και του βούλεσθαι, ενώ στο σώμα, ή στην εκτεινόμενη υπόσταση, ανήκουν η έκταση, το σχήμα, η κίνηση, η θέση, η

είναι οι έμφυτες ιδέες που προέρχονται από την καθαρή νόηση. *Κανόνες*, Κανόνας 3, § 5, σσ. 49-51, *Στοχασμοί*, Τρίτος Στοχασμός, σσ. 90-93 και Β. Βανταράκης, «Εννοιολογικά σχόλια», στο Ρ. Ντεκάρτ, *Στοχασμοί, ό. π.*, σσ. 226-227.

¹³⁰ Γ. Πρελορέντζος, «Εισαγωγή», στο R. Descartes, *Πάθη, ό. π.*, σ. 71.

¹³¹ Στους *Στοχασμούς* παρουσιάζονται τρία επιχειρήματα υπέρ της ύπαρξης του Θεού. Τα δύο πρώτα επιχειρήματα, τα οποία ονομάζονται συμβατικά «ιδεολογικό» και «κοσμολογικό», περιέχονται στον Τρίτο Στοχασμό και αντλούνται a posteriori από τα αποτελέσματα ή από τα δημιουργήματα του Θεού. Το τρίτο επιχείρημα περιέχεται στον Πέμπτο Στοχασμό, ονομάζεται επίσης συμβατικά «οντολογικό» και αντλείται a priori, από την ουσία του Θεού. *Στοχασμοί, ό. π.*, σσ. 113-114, 118. Για μια πληρέστερη ανάλυση και ερμηνεία των άνωθεν επιχειρημάτων, βλ. Γ. Βώκος «Σε ποιόν Θεό πιστεύουν οι φιλόσοφοι», Νοέμβριος 2008, διαθέσιμο στην ιστοσελίδα: <https://www.tovima.gr/2008/11/24/opinions/se-poion-theo-pisteyoun-oi-filosofoi> (τελευταία επίσκεψη: 19/8/2019).

¹³² *Στοχασμοί*, Πέμπτος Στοχασμός, σ. 144.

¹³³ G. Rodis-Lewis, «Descartes and the Unity of the Human Being», in *Descartes*, (ed.) J. Cottingham, Oxford University Press, Oxford 1998, p. 199.

¹³⁴ Στον *Πρόλογο προς τον αναγνώστη* των Σ, ο Ν. αναφέρει: «Δεν θεωρώ πράγματι το πνεύμα ως ένα μέρος της ψυχής αλλά ως ολόκληρη την ψυχή που σκέπτεται», *ό. π.*, σ. 43. Ακολούθως στον Έκτο Ορισμό των *Λόγων*, ο Ν. θα ορίσει το *Πνεύμα (Mens)* ως την «υπόσταση στην οποία ενυπάρχει άμεσα η σκέψη». Στον Έβδομο ορισμό θα ορίσει τι είναι σώμα περιγράφοντάς το ως εξής: «Η υπόσταση που είναι άμεσο υποκείμενο της τοπικής έκτασης και των συμβεβηκότων που προϋποθέτουν την έκταση, όπως το σχήμα, η θέση η τοπική κίνηση κλπ. καλείται *Σώμα (Corpus)*, *ό. π.*, σσ. 193-194. Οι *Λόγοι*, των οποίων ο πλήρης τίτλος είναι *ΛΟΓΟΙ, διευθετημένοι με γεωμετρικό τρόπο, που τεκμηριώνουν την ύπαρξη του Θεού και τη διάκριση της ψυχής από το σώμα*, είναι ένα σύντομο πόνημα που βρίσκεται στο τέλος των *Δεύτερων Απαντήσεων*, οι οποίες συντάχθηκαν από τον Ν. σε απάντηση των *Δεύτερων Αντιρρήσεων*, οι οποίες κατά πάσα πιθανότητα γράφτηκαν κατά το μεγαλύτερο μέρος τους από τον Μερσέν. Η πρώτη έκδοση των Σ, η οποία πραγματοποιήθηκε τον Αύγουστο του 1641 στο Παρίσι, περιελάμβανε και έξι σειρές *Αντιρρήσεων* και *Απαντήσεων*. Η δεύτερη έκδοση, η οποία έλαβε χώρα τον Μάιο του 1642 στο Άμστερνταμ, περιελάμβανε και μία εβδομη σειρά *Αντιρρήσεων* και *Απαντήσεων*. Βλ. Β. Βανταράκης, «Πρόλογος», στο Ρ. Ντεκάρτ, *Στοχασμοί, ό. π.*, σσ. 17-25.

διαιρετότητα των μερών και άλλες παρόμοιες ιδιότητες.¹³⁵ Το σώμα υπάγεται στον κόσμο της έκτασης και της μηχανικής κίνησης, ενώ η ψυχή σε εκείνον του σκέπτεσθαι.¹³⁶

Με τον όρο σκέψη, ο Ν. δεν εννοεί μόνο την αφηρημένη σκέψη που διανοείται κρίσεις, αλλά τη συνείδηση γενικά. Ο γάλλος φιλόσοφος θα ορίσει τη σκέψη ως εξής: «Δια του ονόματος σκέψη (cogitatio) εννοώ καθετί που είναι με τέτοιο τρόπο μέσα μας ώστε να έχουμε άμεσα συνείδησή του. Έτσι όλες οι διεργασίες της βούλησης, του νου, της φαντασίας και των αισθήσεων είναι σκέψεις».¹³⁷ Η σκέψη περιλαμβάνει όλες τις ιδιότητες της ψυχής, με μόνη εξαίρεση την κινητική ικανότητα, η οποία κατά τον Ν. δεν έχει καμία σχέση με την ψυχή του ανθρώπου.¹³⁸ Πράγματι, ο Ν. αποδίδει στην ψυχή έναν εντελώς διαφορετικό ρόλο σε σχέση με τους προκατόχους του. Αν και είναι εκπαιδευμένος σε ένα απολύτως σχολαστικό πλαίσιο, ο γάλλος φιλόσοφος ανασκευάζει την έννοια της ψυχής με τον δικό του τρόπο. Πιο συγκεκριμένα, η ψυχή, δεν είναι για τον Ν. ένας παράγοντας που παρέχει στο σώμα τη φυσική θερμότητα προκειμένου να εκτελέσει τις κινήσεις του.¹³⁹ Δεν είναι λεπτότατη ύλη, αέρας, φλόγα, πνοή που εισδύει και εξαπλώνεται σε όλα τα μέρη του σώματος.¹⁴⁰

Τεράστιο όμως ενδιαφέρον, παρουσιάζει η θέση του Ν. με την οποία αποσυνδέει την έννοια της ψυχής από εκείνη της ζωής. Σύμφωνα με την αριστοτελική παράδοση, η έννοια της ζωής είναι αυτή που ξεχωρίζει τα έμψυχα από τα άψυχα, όπου ζωή θεωρείτο η ικανότητα ενός σώματος να τρέφεται, να αναπτύσσεται και να φθίνει από μόνο του. Συνεπώς, βάσει της ανωτέρω κατηγοριοποίησης, ως έμψυχα μπορούν να χαρακτηριστούν, πλην του ανθρώπου, τα ζώα και τα φυτά. Για τον Ν. όμως, μόνο ο άνθρωπος μπορεί να έχει ψυχή, αφού η ψυχή προϋποθέτει τη νοητική λειτουργία η οποία ανήκει αποκλειστικά στον άνθρωπο. Τα ζώα έχουν μόνο σώμα, η λειτουργία του οποίου, όπως άλλωστε και του ανθρώπινου σώματος, εξηγείται καθαρά μηχανοκρατικά.¹⁴¹

Στο Πέμπτο Μέρος του *ΑπτΜ*, ο Ν. θα αναφερθεί στη σχέση ανθρώπων και ζώων. Αυτό που θα υποστηρίξει ο γάλλος φιλόσοφος είναι πως τα δύο κριτήρια που διαφοροποιούν δραστικά τον άνθρωπο από τα ζώα είναι η γλώσσα και η συνείδηση.¹⁴² Βεβαίως, η θέση του Ν. προκάλεσε τις εύλογες αντιδράσεις ορισμένων συγχρόνων του (και μεταγενεστέρων). Αν δεχθούμε ότι τα ζώα στερούνται την ικανότητα λογικής, πώς μπορούμε να δεχθούμε πως στερούνται την ικανότητα συνείδησης, αίσθησης και

¹³⁵ *Αρχές*, Ι, Άρθρο 48.

¹³⁶ Β. Γρηγοροπούλου, «Το πρόβλημα ψυχής-σώματος στον Καρτέσιο», *Αξιολογικά*, ειδικό τεύχος 1, Εξάντας, Αθήνα 1999, σ. 163

¹³⁷ *Στοχασμοί, Λόγοι*, Πρώτος Ορισμός, σ. 191.

¹³⁸ Χ. Χρηστίδης, «Σημειώσεις», στο Ντεκάρτ, *Λόγος, ό. π.*, σσ. 100-101.

¹³⁹ *Πάθη*, Μέρος Πρώτο, Άρθρα 5,6.

¹⁴⁰ *Στοχασμοί*, Δεύτερος Στοχασμός, σ. 75.

¹⁴¹ Ε. Κέππα, *Ένωση και αλληλεπίδραση νου-σώματος στη φιλοσοφία του Ντεκάρτ*, Διδακτορική Διατριβή στο Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών (ΕΚΠΑ), Σχολή Θετικών Επιστημών, Τμήμα Μεθοδολογίας, Ιστορίας και Θεωρίας της Επιστήμης, Αθήνα 2008, σ. 19.

¹⁴² Βλ. *Λόγος*, Πέμπτο Μέρος, κυρίως §§ 52-54 και Ε. Φιλιππάκη, *ό. π.*, σσ. 43-44.

συναίσθηματος, εφόσον ο Ν. ορίζει την σκέψη με τόσο ευρύ, θα λέγαμε, τρόπο;¹⁴³ Ο γάλλος φιλόσοφος, ενδεχομένως κατανοώντας το ορθό των επικρίσεων που δέχτηκε, φαίνεται να επιχειρεί να ανασκευάσει ορισμένες από τις απόψεις του, αποδεχόμενος τελικά ότι τα ζώα έχουν την ικανότητα να αισθάνονται.¹⁴⁴

Μια επίσης εξαιρετικής σημασίας θέση του Ν. είναι εκείνη που αναφέρεται στην αδιαιρετότητα της ψυχής. Στον Έκτο Στοχασμό αναφέρει: «Το σώμα είναι από τη φύση του πάντοτε διαιρετό, ενώ το πνεύμα παντελώς αδιαίρετο».¹⁴⁵ Ο γάλλος φιλόσοφος απορρίπτει την αριστοτελική, και επομένως και σχολαστική, διάκριση μεταξύ θρεπτικής, αισθητικής και διανοητικής ψυχής, μεταξύ ενός ανώτερου και ενός κατώτερου τμήματος της ψυχής.¹⁴⁶ Η ψυχή είναι ενιαία και αδιαίρετη. Την ενότητα της ψυχής την «επιβάλλει» το ίδιο το καρτεσιανό *cogito*. Δηλαδή, εφόσον είμαι «ένα πράγμα που αμφιβάλλει, νοεί, βεβαιώνει, αρνείται, θέλει, δεν θέλει, φαντάζεται επίσης και αισθάνεται»,¹⁴⁷ εφόσον η σκέψη νοείται ως συνείδηση και περιλαμβάνει όλες τις ιδιότητες της ψυχής, το *cogito* δεν περιορίζεται στις αριστοτελικά «ανώτερες» λειτουργίες της ψυχής. Το γεγονός ότι συνειδητοποιώ, σκέφτομαι, αισθάνομαι, αμφιβάλλω κλπ, περιλαμβάνει αναγκαστικά και τα «κατώτερα» μέρη της ψυχής, το «αισθητικό» και το «θρεπτικό». Ο Ν. δεν θα μπορούσε ποτέ να μιλήσει για το *cogito*, εάν η ψυχή δεν θεωρείτο αποκλειστικά ως ενιαία.¹⁴⁸

Ενώ, λοιπόν, για τους σχολαστικούς το ανώτερο μέρος της ψυχής είναι το νοητικό, για τον Ν. η ψυχή ταυτίζεται εξ ολοκλήρου με το πνεύμα. Στην ψυχή δεν αποδίδονται λειτουργίες όπως η κίνηση, η θρέψη, η ανάπτυξη. Αυτές για τον Ν. είναι μηχανικές λειτουργίες τις οποίες έχουν και τα ζώα τα οποία δεν διαθέτουν ψυχή.¹⁴⁹ Στην ψυχή μπορούμε να αποδώσουμε μόνο τις σκέψεις της, οι οποίες διακρίνονται σε δύο είδη. Το ένα περιλαμβάνει τις ενέργειες και το άλλο τα πάθη της. Οι ενέργειες της ψυχής είναι όλες οι βουλήσεις μας. Πάθη της ψυχής αποκαλούμε όλα τα είδη αντιλήψεων ή γνώσεων.¹⁵⁰ Οι αντιλήψεις χωρίζονται σε δύο είδη. Σε εκείνες που το αίτιό τους είναι η ψυχή, δηλαδή οι αντιλήψεις των βουλήσεών μας και όλες οι εικόνες της φαντασίας μας, και σε εκείνες των οποίων το αίτιο είναι το σώμα. Οι φανταστικές εικόνες, μπορεί να παράγονται από τη βούληση, αλλά μπορούν να προέρχονται και από το σώμα, όπως συμβαίνει με τις ψευδαισθήσεις των ονείρων.¹⁵¹ Η δε πρόσβαση στο σκέπτεσθαι θα μπορούσε να χαρακτηριστεί και ως «προνομαική», με δεδομένο ότι

¹⁴³ Βλ. υπ. 137 της παρούσας εργασίας.

¹⁴⁴ Ε. Φιλιππάκη, *ό. π.*, σ. 44.

¹⁴⁵ *Στοχασμοί*, Έκτος Στοχασμός, σ. 182. Βλ. επίσης, *Πάθη*, Μέρος Πρώτο, Άρθρο 47 και Μέρος Δεύτερο, Άρθρο 68.

¹⁴⁶ P. Giacomoni, «Descartes' Emotions: From the Body to the Body», *Rivista Internazionale di Filosofia e Psicologia*, vol. 8, 2017, p. 20.

¹⁴⁷ *Στοχασμοί*, Δεύτερος Στοχασμός, σ. 77.

¹⁴⁸ Κ. Λελεδάκης, *ό. π.*, σ. 144.

¹⁴⁹ Ε. Κέππα, *ό. π.*, σ. 19.

¹⁵⁰ *Πάθη*, Μέρος Πρώτο, Άρθρο 17.

¹⁵¹ *Ο. π.*, Μέρος Πρώτο, Άρθρα 19-26, και Ε. Κέππα, *ό. π.*, σ. 20.

εφόσον η πρώτη βεβαιότητα είναι ότι σκέπτομαι, μπορώ να έχω μεγαλύτερη δυνατότητα πρόσβασης σε αυτή μου την ιδιότητα.¹⁵²

Θα πρέπει όμως να αναφέρουμε και μια ακόμα ανάγνωση του καρτεσιανού δυϊσμού. Μια ανάγνωση στην οποία ο ανωτέρω δυϊσμός ανάγεται σε αναγκαία συνθήκη ύπαρξης της επιστήμης. Πιο συγκεκριμένα, ο Ν. αντιλαμβάνεται ίσως καλύτερα από τον καθένα ότι όσο κανείς παραμένει στα πορίσματα της μη κριτικά επεξεργασμένης εμπειρίας, στον εμπειρισμό του αισθητού, εκλαμβάνει την ψευδαίσθηση ως πραγματικότητα. Όμως, μόλις ο Λόγος εφάρμοσε τα μαθηματικά στα εκτατά πράγματα απομάκρυνε από αυτά τις αισθητές ποιότητες και αποκάλυψε την ουσία του πράγματος, την αλήθεια που η εμπειρία, η μη αναλυμένη εμπειρία, δεν επέτρεπε να αποκαλυφθεί. Η εμπειρία, δουλεμένη και κριτικά επεξεργασμένη από τον Λόγο είναι η αληθινή εμπειρία. Με διαφορετικά λόγια, τα μαθηματικά διορθώνουν την εμπειρία. Εδώ λοιπόν έγκειται κατά τον Martial Gueroult η θεμελιώδης ανακάλυψη του Ν., ανακάλυψη η οποία εγκαινιάζει την νεότερη επιστήμη. Η θεμελιώδης διάκριση ψυχής και σώματος, εμπεριέχει την ανώτερη αλήθεια ότι η επιστήμη είναι αδύνατη αν το υλικό πράγμα δεν θεωρείται στην καθαρότητα του, αποκαθαρωμένο από κάθε υποκειμενική κατάσταση. Επομένως, εάν δεν υπήρχε η διάκριση ψυχή και σώματος, εάν η ύλη δεν αναγόταν στη γεωμετρική έκταση, δεν θα υπήρχε ουσιαστικά επιστήμη.¹⁵³

Τέλος, να επισημάνουμε και μια ακόμα σημαντική παράμετρο του καρτεσιανού δυϊσμού. Ο Ν. πρόσφερε μια μεταφυσική στην οποία η συνείδηση είναι ένα *sui generis* φαινόμενο, ολοκληρωτικά απομονωμένο από τα σωματικά δεδομένα και επομένως, εκ φύσεως απρόσβλητο από την αναπόφευκτη σωματική αποσύνθεση. Ο γάλλος φιλόσοφος είδε τον εαυτό του ως εκείνον που ουσιαστικά εκπλήρωνε το διάταγμα της Ε΄ Συνόδου του Λατερανού (1512-1517), σύμφωνα με το οποίο όλοι οι χριστιανοί φιλόσοφοι θα πρέπει να χρησιμοποιούν συνεχώς τις πνευματικές τους δυνάμεις για να εδραιώσουν το χριστιανικό δόγμα περί της αθανασίας της ψυχής. Ωστόσο, ο Ν. θεωρεί καθαρές και ασώματες τη νόηση και τη βούληση και όχι την αίσθηση και τη φαντασία, οι οποίες συνιστούν «ειδικούς» τρόπους του σκέπτεσθαι (*Speciales modi cogitandi*)¹⁵⁴ και εξαρτώνται από την ένωση της ψυχής με το σώμα.¹⁵⁵

1.2 Η ένωση και η αλληλεπίδραση ψυχής και σώματος στον άνθρωπο

Μια από τις πλέον επίμαχες θέσεις ολόκληρης της καρτεσιανής φιλοσοφίας αποτελεί η ρηξικέλευθη, πλην όμως αμφιλεγόμενη θεωρία του Ν. περί ενώσεως ψυχής και σώματος στον άνθρωπο. Ενώ ο καρτεσιανός δυϊσμός έπειτα από τους Σ έχει εδραιωθεί και αποτελεί αναμφίλεκτα μαζί με το *cogito* το σημείο εκκίνησης ολόκληρης της καρτεσιανής μεταφυσικής, εντούτοις, στον Έκτο Στοχασμό, ο γάλλος

¹⁵² Αρχές, Ι, Άρθρο 11.

¹⁵³ Μ. Gueroult, «Η μέθοδος που συστήνει ο Ντεκάρτ για να κατανοήσουμε τη φιλοσοφία του», *Υπόμνημα στη Φιλοσοφία*, τχ. 7, μτφρ. Ε. Βαμπούλης, Πόλις, Αθήνα 2008, σσ. 67-69.

¹⁵⁴ *Στοχασμοί*, Έκτος Στοχασμός, σ. 170.

¹⁵⁵ J. Cottingham, «Cartesian dualism: theology, metaphysics, and science», in *The Cambridge Companion to Descartes*, ό. π., p. 241.

φιλόσοφος θα αναφέρει: «Όμως αυτή η φύση δεν μου διδάσκει τίποτα ευκρινέστερο από το γεγονός ότι έχω ένα σώμα που υποφέρει όταν αισθάνομαι πόνο, που χρειάζεται τροφή ή ποτό όταν πάσχω από πείνα ή δίψα, κ.τ.ο· επομένως, δεν πρέπει να αμφιβάλω ότι υπάρχει κάποια αλήθεια εδώ. Η φύση επίσης διδάσκει, μέσω αυτών των αισθημάτων πόνου, δίψας, κτλ., ότι δεν παρίσταμαι μονάχα στο σώμα μου όπως παρίσταται ένας πλοηγός στο πλοίο, αλλά είμαι στενότατα συνδεδεμένος, και οιονεί συγχωνευμένος με αυτό, έτσι ώστε να συνθέτω ένα ενιαίο όλο μαζί του. Αλλιώς, όταν πληγώνεται το σώμα δεν θα αισθανόμουν πόνο, εγώ που δεν είμαι τίποτα άλλο από σκεπτόμενο πράγμα, αλλά θα αντιλαμβάνομουν αυτό το πλήγμα μέσω του καθαρού νου, όπως ο πλοηγός αντιλαμβάνεται μέσω της όρασης αν έχει σπάσει κάτι στο πλοίο [...] Διότι αυτά τα αισθήματα της πείνας, της δίψας, του πόνου, κτλ., δεν είναι τίποτα άλλο από ορισμένοι συγκεκριμένοι τρόποι του σκέπτεσθαι, που εκπηγάζουν από την ένωση και την οιονεί συγχώνευση του πνεύματος με το σώμα».¹⁵⁶

Απαντώντας στις *Τέταρτες Αντιρρήσεις* του Αρνώ (Antoine Arnaud, 1612-1694),¹⁵⁷ ο Ν. θα ισχυριστεί ότι πνεύμα και σώμα είναι δύο πλήρεις υποστάσεις μόνο αν θεωρήσουμε το καθένα από αυτά ξεχωριστά. Εάν θεωρηθούν ως προς την ένωσή τους, δηλαδή τον άνθρωπο, η οποία συνιστά ένα αυθυπόστατο πράγμα, δεν είναι πλήρεις. Ο νους δεν είναι για το σώμα ό,τι είναι ο πλοηγός για το πλοίο. Δεν βρίσκεται μέσα σε αυτό, όντας ξεχωριστή υπόσταση. Ψυχή και σώμα συνθέτουν ένα μοναδικό ενιαίο όλον. Αυτό λοιπόν, το μοναδικό όλον, είναι ο άνθρωπος.¹⁵⁸ Με ποιόν όμως τρόπο η φύση μάς διδάσκει την παραπάνω κατά τα άλλα, καταφανέστατη αλήθεια; Πώς αντιλαμβανόμαστε το προφανές; Ότι δηλαδή αποτελούμε ένα ενιαίο και μοναδικό όλον; Μέσω των διαφόρων αισθημάτων. Γιατί, αν το σώμα δεν ήταν τίποτα άλλο παρά ένα απλό ενδιαίτημα της ψυχής, όπως ισχυρίζονται οι κληρικοί και οι θεολόγοι, θα μπορούσα να αισθανθώ τα διάφορα συναισθήματά μου μόνο με τη νόηση.¹⁵⁹ Κι όταν λοιπόν «το σώμα χρειαζόταν τροφή ή ποτό, θα το νοούσα ευκρινώς και δεν θα είχα τα συγκεκριμένα αισθήματα της πείνας και της δίψας».¹⁶⁰ Επομένως, το αίσθημα, το βίωμα της καθημερινότητας καθίσταται το μόνο αρμόδιο να μας αποκαλύψει τη σύνθετη ψυχοσωματική μας φύση.¹⁶¹

Παρά το γεγονός ότι ο Ν. χαρακτηρίζει την ένωση της ψυχής με το σώμα «υποστασιακή», η συγκεκριμένη ένωση δεν αποτελεί μια τρίτη ξεχωριστή υπόσταση. Δηλαδή, το αποτέλεσμα που θα προκύψει από την ένωση δεν είναι μια επίσης ξεχωριστή υπόσταση που προκύπτει ως γινόμενο από το άθροισμα των δύο ήδη γνωστών σε εμάς υποστάσεων. Στην επιστολή του προς την πριγκίπισσα Ελισάβετ της 21ης Μαΐου 1643, ο Ν. θα αναφέρει: «Όσον αφορά το σώμα, δεν διαθέτουμε παρά μόνο την έννοια της έκτασης, εκ της οποίας πηγάζουν οι έννοιες του σχήματος και της

¹⁵⁶ *Στοχασμοί*, Έκτος Στοχασμός, σσ. 173-174.

¹⁵⁷ J. Cottingham, R. Stoothoff, D. Murdoch, A. Kenny (transl.), *The Philosophical Writings of Descartes, Volume II*, Cambridge University Press, Cambridge, New York 1985, pp. 138-178.

¹⁵⁸ Ε. Κέππα, *ό. π.*, σ. 22.

¹⁵⁹ Γ. Πρελορέντζος, «Εισαγωγή», στο R. Descartes, *Πάθη*, *ό. π.*, σσ. 72-73

¹⁶⁰ *Στοχασμοί*, Έκτος Στοχασμός, σ. 174.

¹⁶¹ M. Gueroult, «Η μέθοδος που συστήνει ο Ντεκάρτ για να κατανοήσουμε τη φιλοσοφία του», *ό. π.*, σ. 70.

κίνησης. Σε ό,τι αφορά την ψυχή αυτή καθεαυτή, δεν διαθέτουμε παρά μόνο την έννοια της σκέψης, η οποία περιλαμβάνει τις αντιλήψεις της νόησης και τις ενδιάθετες κλίσεις της βούλησης. Τέλος, όσον αφορά την ψυχή και το σώμα μαζί, δεν διαθέτουμε παρά μόνο την έννοια της ένωσής τους, από την οποία εξαρτάται η έννοια της δύναμης της ψυχής να κινεί το σώμα και η δύναμη του σώματος να επενεργεί στην ψυχή και να προκαλεί τα αισθήματα και τα πάθη της».¹⁶² Συνεπώς, υπάρχουν τρεις πρωταρχικές έννοιες, οι οποίες δεν επιδέχονται εξηγήσεων, αλλά χρησιμεύουν ως θεμέλιο εξηγήσεων προκειμένου να σχηματίσουμε τις γνώσεις που έχουμε για την ψυχή, για το σώμα και για την ένωσή τους.¹⁶³

Μήπως όμως, χαρακτηρίζοντας ο Ν. την έννοια της ένωσης ψυχής και σώματος «πρωταρχική», έρχεται σε ασυμφωνία με τον αναμφίλεκτο οντολογικό δυϊσμό των δυο υποστάσεων, της ψυχής και του σώματος; Ο δισταγμός μπορεί εύκολα να αποφευχθεί, αν κατανοήσουμε ότι για τον γάλλο φιλόσοφο η ένωση ψυχής και σώματος φέρει τις δικές της ξεχωριστές και αναλλοίωτες ιδιότητες που της ανήκουν αποκλειστικά.¹⁶⁴ Έτσι, στις *ΑτΦ* ο Ν. θα διευκρινίσει: «Αντίληψη, θέλημα κι όλοι οι τρόποι με τους οποίους αντιλαμβανόμαστε και θέλουμε αναφέρονται στη σκεπτόμενη υπόσταση· ενώ στην εκτεινόμενη υπόσταση ανήκουν το μέγεθος, δηλαδή έκταση σε μήκος, πλάτος και βάθος, σχήμα, κίνηση, θέση, η διαιρετότητα των συνιστώντων μερών, κι άλλες παρόμοιες ιδιότητες. Αλλά επίσης βιώνουμε εντός μας ορισμένα άλλα που δεν πρέπει να αναφέρονται μόνο στο πνεύμα ή μόνο στο σώμα. Αυτά προκύπτουν [...] από τη στενή ένωση του πνεύματος με το σώμα μας. Αυτή η κατηγορία περιλαμβάνει, πρώτον, ορέξεις όπως πείνα και δίψα· δεύτερον, συγκινήσεις, ήτοι παθήματα της έμφρονος ψυχής, που δεν οφείλονται μόνο στη σκέψη, όπως συγκινήσεις οργής, ιλαρότητας, λύπης και αγάπης· τέλος δε, όλα τα αισθήματα, όπως πόνος, γαργαλισμός, φως, χρώματα, ήχοι, οσμές, γεύσεις, σκληρότητα, και άλλες ποιότητες που αφορούν την αφή».¹⁶⁵

Κάθε πρωταρχική έννοια έχει τη δική της θέση στην επιστήμη. Η μεταφυσική συγκροτείται σε αυστηρή επιστήμη όταν η καθαρή νόηση θα παραμερίσει τις αισθήσεις και τη φαντασία για να αναπτύξει την πρωταρχική έννοια της σκέψης. Η φυσική εφαρμόζει μόνο την πρωταρχική έννοια της έκτασης, ενώ η τρίτη πρωταρχική έννοια της ένωσής τους μας γίνεται γνωστή μέσω των αισθημάτων και των παθών της ψυχής και εφαρμόζεται μόνο στην ανθρώπινη φύση. Πώς είναι όμως εφικτό να εφαρμόσουμε μια (τρίτη) πρωταρχική έννοια σε ένα σύνθετο όλον όπως είναι ο άνθρωπος; Και μάλιστα, όταν, ακριβώς εξαιτίας αυτής της σύνθεσής του υπάγεται ήδη

¹⁶² J. Cottingham, R. Stoothoff, D. Murdoch, A. Kenny (transl.), *The Philosophical Writings of Descartes, Volume III. The Correspondence*, Cambridge University Press, Cambridge, New York 1991, p. 218.

¹⁶³ Γ. Πρελορέντζος, «Εισαγωγή», στο R. Descartes, *Πάθη, ό. π.*, σ. 74.

¹⁶⁴ J. Cottingham, «The Mind-Body Relation», in (ed.) S. Gaukroger, *The Blackwell Guide to Descartes' Meditations*, Blackwell Publishing, Oxford 2006, p. 185.

¹⁶⁵ *Αρχές*, I, Άρθρο 48.

αφ' ενός λόγω της ψυχής του και αφετέρου λόγω του σώματός του και στις δύο άλλες πρωταρχικές έννοιες;¹⁶⁶

Η απάντηση στο ερώτημα θα δοθεί από τον Ν. στα *ΠτΨ*. Ο γάλλος φιλόσοφος αντιλαμβάνεται την ένωση της ψυχής με το σώμα ως αλληλεπίδραση.¹⁶⁷ Αυτή η θέση του Ν., η απόλυτη πεποίθησή του πως η μία υπόσταση επιδρά πραγματικά επί της άλλης προκάλεσε, αν όχι δυσπιστία, τουλάχιστον αμηχανία. Πράγματι, πώς είναι δυνατό να θεωρείται δεδομένο ότι οι δύο υποστάσεις μπορούν να αλληλεπιδράσουν αιτιακά; Ότι το πνεύμα μπορεί να προκαλέσει σωματικά συμβάντα και αντίστροφα; Πώς οι βουλήσεις μας μπορούν να προκαλέσουν αλλαγές στην κατάσταση του ανθρώπινου σώματος και πώς τα αισθητήρια όργανα του σώματος μπορούν να προκαλέσουν τις αισθήσεις ή και την φαντασία στην ψυχή; Πώς είναι δυνατό μια άυλη υπόσταση όπως το πνεύμα, να δράσει και να προκαλέσει αιτιακά προσδιορισμένα αποτελέσματα στο ανθρώπινο σώμα που είναι μια εκτατή υπόσταση;¹⁶⁸

Τα αμείλικτα αυτά ερωτήματα προβληματίσαν ακόμη και τους πιο καλοπροαίρετους συνομιλητές του Ν., αρχής γενομένης από την πριγκίπισσα Ελισάβετ. Η πολυμάθεια και οι πάντοτε εύστοχες παρατηρήσεις και ερωτήσεις της εξαιρετικά μορφωμένης πριγκίπισσας υπήρξαν ένας από τους κυριότερους λόγους, όπως θα δούμε και στο επόμενο κεφάλαιο, για τον οποίο ο Ν. συνέγραψε το τελευταίο βιβλίο της ζωής του, τα *ΠτΨ*. Δεν είναι τυχαίο πως ο Ν. θεωρούσε πως μόνο η Ελισάβετ κατανόησε εξίσου και τη γεωμετρία και τη μεταφυσική του.¹⁶⁹ Ειρήσθω εν παρόδω, το δικό της ιστορικό ενδιαφέρον έχει η παρατήρηση ότι σε νεαρή ηλικία ο Ν. είχε εκστρατεύσει ως στρατιωτικός εναντίον του πατέρα της Ελισάβετ Φρειδερίκου Ε' (1596-1632).¹⁷⁰ Πιθανότατα μια ισχυρή απόδειξη του ιδιαίτερα ευμετάβλητου χαρακτήρα της συγκεκριμένης εποχής.

Την απάντηση του Ν. περί πρωταρχικών εννοιών που αναφέραμε παραπάνω, έννοιες που περιγράφονται στην επιστολή της 21ης Μαΐου 1643, θα την προκαλέσει η επιστολή της Ελισάβετ και τα ερωτήματα που εκείνη του είχε θέσει στην επιστολή της 6ης Μαΐου 1643. Πράγματι το Μάιο του 1643, ο γάλλος φιλόσοφος είχε προσπαθήσει ανεπιτυχώς να συναντήσει την πριγκίπισσα στην Χάγη. Συγκινημένη τόσο από την προσπάθεια όσο και από τις εγκάρδιες ευχές που τις απέστειλε ο Ν. μέσω του Pollot (Alphonse Pollot, 1602-1668),¹⁷¹ η Ελισάβετ θα στείλει μερικές ημέρες αργότερα στον Ν. μια ευχαριστήρια επιστολή, η οποία θα περιλαμβάνει και ορισμένα, όπως αναφέρθηκε, σημαντικά ερωτήματα αναφορικά με τη σχέση ψυχής και σώματος.¹⁷² Η πριγκίπισσα θα ρωτήσει τον Ν.: «πώς η ψυχή, (η οποία είναι μόνο μια σκεπτόμενη

¹⁶⁶ J.-M. Beyssade, «Η καρτεσιανή ταξινόμηση των παθών», ό. π., σ. 76.

¹⁶⁷ *Πάθη*, Μέρος Πρώτο, Άρθρο 34.

¹⁶⁸ D. Garber, *Descartes Embodied. Reading Cartesian Philosophy through Cartesian Science*, Cambridge University Press, Cambridge 2000, p. 168.

¹⁶⁹ L. Shapiro, «Princess Elizabeth and Descartes: The union of soul and body and the practice of philosophy», *British Journal for the History of Philosophy*, vol. 7, Routledge, 1999, p. 504.

¹⁷⁰ A. Gottlieb, *The Dream of Enlightenment. The Rise of Modern Europe*, Liveright Publishing Corporation, New York 2016, p. 21.

¹⁷¹ Στις επιστολές της η Ελισάβετ τον αναφέρει ως «Polloti».

¹⁷² T. M. Schmalz, *Descartes on Causation*, Oxford University Press, New York 2008, p. 132.

υπόσταση), μπορεί να κατευθύνει τα ζωικά πνεύματα προκειμένου το σώμα να κάνει εθελούσιες κινήσεις; Γιατί φαίνεται ότι όλοι οι καθορισμοί της κίνησης συμβαίνουν από την ώθηση του κινούμενου σώματος, από τον τρόπο που ωθείται από το σώμα το οποίο κινεί, ή αλλιώς από την ποιότητα και το σχήμα της επιφάνειας του τελευταίου. Για τις δύο πρώτες περιπτώσεις απαιτείται η φυσική επαφή, ενώ για την τρίτη περίπτωση απαιτείται η έκταση. Εσείς (ο Ν.) αποκλείετε εντελώς την έκταση από την έννοια που δίνετε για την ψυχή και η φυσική επαφή μου μοιάζει ασύμβατη με μια σκεπτόμενη (άυλη) υπόσταση». ¹⁷³

Σε κάθε περίπτωση, ο Ν. στην επιστολή της 28ης Ιουνίου 1643 και πάλι προς την πριγκίπισσα Ελισάβετ, θα παραδεχτεί πως αντιλαμβάνεται την δυσκολία που έχει ο ανθρώπινος νους να συλλάβει με διακριτό τρόπο, και συνάμα ταυτόχρονα, τη διάκριση ανάμεσα σε ψυχή και σώμα αλλά και την ένωση τους. Εδώ θα παρατηρήσουμε μια διαφαινόμενη αντίφαση στα λόγια του γάλλου φιλοσόφου. Ο φιλόσοφος της ορθοφροσύνης, της αισιοδοξίας και της πίστης στις ανθρώπινες δυνατότητες εδώ εμφανίζεται μάλλον προβληματισμένος. Και όμως, ο προβληματισμός του δεν προκύπτει από την δυσκολία που έχουμε για να κατανοήσουμε τη θέση του. Προκύπτει από τον τρόπο με τον οποίο προσπαθούμε να το κάνουμε. Στην ίδια επιστολή ο Ν. θα πει πως, ό,τι ανήκει στην ένωση ψυχής και σώματος μπορεί να εννοηθεί πολύ καθαρά μέσω των αισθήσεων. Ακόμα και όσοι δεν φιλοσόφησαν ή δεν φιλοσοφούν ποτέ αισθάνονται αυτή την ένωση. Η γνώση της είναι προϊόν (αυτού του τόσο ταλαιπωρημένου είναι η αλήθεια) κοινού νου. Επομένως, δεν χρειάζονται φιλοσοφικοί στοχασμοί για να κατανοήσουμε αυτή τη γνώση. Μάλλον το αντίθετο συμβαίνει. ¹⁷⁴

Βλέπουμε, λοιπόν, ότι η αλληλεπίδραση των δύο κατά τα άλλα διακριτών υποστάσεων, της ψυχής και του σώματος θεωρείται από τον Ν. ως δεδομένη. Αυτό που όμως έχει τεράστια σημασία για τη θεμελίωση της παραπάνω θέσης είναι ο τόπος όπου συντελείται η ένωση των δύο υποστάσεων. Στο άρθρο 30 των *ΠτΨ* ο Ν. θα αναφέρει: «η ψυχή είναι πράγματι συνδεδεμένη με όλο το σώμα και δεν θα ήταν σωστό να ισχυριστούμε πως είναι συνδεδεμένη αποκλειστικά με ορισμένα μέρη του κι όχι με τα υπόλοιπα, γιατί το σώμα είναι ένα όλον». ¹⁷⁵ Το ίδιο θα υποστηρίξει και στον Έκτο Στοχασμό λέγοντας χαρακτηριστικά ότι «ολόκληρο το πνεύμα φαίνεται ενωμένο με ολόκληρο το σώμα». ¹⁷⁶ Όμως σχεδόν αμέσως μετά, ο γάλλος φιλόσοφος θα ισχυριστεί ότι «το πνεύμα δεν επηρεάζεται άμεσα από όλα τα μέρη του σώματος, αλλά μονάχα από τον εγκέφαλο, ή ίσως μονάχα από ένα μικρό μέρος του, δηλαδή από εκείνο στο οποίο λένε ότι βρίσκεται η κοινή αίσθηση». ¹⁷⁷ Επομένως, παρόλο που το

¹⁷³ L. Shapiro, *The Correspondence between Princess Elizabeth of Bohemia and René Descartes*, edited and translated by L. Shapiro, The University of Chicago Press, Chicago 2007, p. 62.

¹⁷⁴ J. Cottingham, R. Stoothoff, D. Murdoch, A. Kenny (transl.), *The Philosophical Writings of Descartes, Volume III. The Correspondence*, ό. π., pp. 226-229.

¹⁷⁵ *Πάθη*, Μέρος Πρώτο, Άρθρο 30.

¹⁷⁶ *Στοχασμοί*, Έκτος Στοχασμός, σ. 182.

¹⁷⁷ *Ο. π.*, σ. 183.

πνεύμα είναι ενωμένο με ολόκληρο το σώμα, υπάρχει κάποιο «προνομιακό» τμήμα του εγκεφάλου με το οποίο η ψυχή μοιάζει να έχει μια ιδιαίτερη σχέση.

Και στα *ΠτΨ* ο Ν. θα υποστηρίξει ότι υπάρχει ένα συγκεκριμένο τμήμα του σώματος στο οποίο η ψυχή ασκεί τις λειτουργίες της κατά τρόπο ιδιαίτερο: «Πρόκειται για έναν πολύ μικρό αδένα που βρίσκεται στο κέντρο της ουσίας του εγκεφάλου». ¹⁷⁸ Το ιδιαίτερο αυτό τμήμα του εγκεφάλου ονομάζεται κωνοειδής αδέννας. Ούτε στους Σ, αλλά ούτε και στα *ΠτΨ* ο Ν. δίνει πολλές λεπτομέρειες για τον συγκεκριμένο αδένα. Στον *Άνθρωπο* ο Ν. θα τον αποκαλέσει «αδένα Η» (αδέννας Homme) ο οποίος αδέννας είναι ένα πορώδες κάτοπτρο. Διαθέτει μια κυρτή επιφάνεια, όπως ένας καθρέπτης, και είναι ευαίσθητος και ευάγωγος ακόμα και στην πιο λεπτή κίνηση των ζωικών πνευμάτων. ¹⁷⁹ Τα ζωικά πνεύματα, όρος εξαιρετικά σημαντικός για το σύνολο της καρτεσιανής φυσιολογίας, είναι «τα ζωηρότερα και λεπτότατα μόρια του αίματος [...] είναι στην πραγματικότητα σώματα και οι μόνες ιδιότητες που έχουν είναι το ελάχιστο μέγεθός τους και η πολύ μεγάλη ταχύτητά τους». ¹⁸⁰

Πώς γνωρίζουμε όμως ότι ο κωνοειδής αδέννας «αποτελεί την κύρια έδρα της ψυχής»; ¹⁸¹ Η απάντηση του Ν. βασίζεται στη θεμελιώδη για τη μεταφυσική του αρχή της απλότητας και της αδιαιρετότητας της ψυχής. Για τον γάλλο φιλόσοφο, εφόσον με τα δυο μας μάτια δεν βλέπουμε παρά μόνο ένα πράγμα, με τα δυο μας αυτιά ακούμε μια φωνή και τέλος έχουμε πάντα μια σκέψη, είναι αναγκαίο όσα εισέρχονται από τα δύο μάτια ή από τα δύο αυτιά να ενώνονται σε κάποιο μέρος του σώματος έτσι ώστε η ψυχή να μπορεί να τα θεωρήσει. Το μοναδικό τέτοιο μέρος που μπορούμε να εντοπίσουμε στον εγκέφαλο είναι εκείνο που βρίσκεται ο κωνοειδής αδέννας, ο οποίος δεν είναι διπλός και είναι επίσης τοποθετημένος στο καταλληλότερο σημείο, το κέντρο του εγκεφάλου. ¹⁸²

Τόσο ο κωνοειδής αδέννας όσο και τα ζωικά πνεύματα είναι δύο εξόχως σημαντικές έννοιες της καρτεσιανής φυσιολογίας. Είναι βεβαίως γεγονός, ότι όλοι οι μελετητές του Ν. συμφωνούν πως η φυσιολογία είναι το πλέον ξεπερασμένο κομμάτι της φιλοσοφίας του. Θα πρέπει όμως να αποφεύγονται οι απόλυτες τοποθετήσεις, γιατί πολλές φορές ακόμα και τα λάθη αποδεικνύονται γόνιμα, ιδιαίτερα στην επιστήμη. Πολλές μετέπειτα επιστημονικές θεωρίες, ανακαλύψεις και θεμελιώδεις βιολογικοί νόμοι ανάγουν τη διατύπωσή τους στον Ν. ¹⁸³ Στο πλαίσιο του παρόντος πονήματος, δεν θα υπεισέλθουμε σε εξαντλητικές λεπτομέρειες της καρτεσιανής φυσιολογίας, όπως αυτή περιγράφεται από τον Ν. στα *ΠτΨ*. Όμως, εκείνο στο οποίο έχει σημασία να εστιάσουμε την προσοχή μας όσον αφορά τη φυσιολογία του Ν. είναι ότι ο γάλλος φιλόσοφος της προσδίδει έναν πραγματικά ριζοσπαστικό χαρακτήρα. Η μεγάλη διαφορά του από προηγούμενους φυσιολόγους είναι ότι προσπαθεί να εξηγήσει τα φαινόμενα μηχανικά. Για τον Ν. η φύση απαρέγκλιτα λειτουργεί σε αυστηρή

¹⁷⁸ *Πάθη*, Μέρος Πρώτο, Άρθρο 31.

¹⁷⁹ Β. Γρηγοροπούλου, *ό. π.*, σ. 170.

¹⁸⁰ *Πάθη*, Μέρος Πρώτο, Άρθρο 10.

¹⁸¹ *Ο. π.*, Μέρος Πρώτο, Άρθρο 32.

¹⁸² Αυτόθι και Γ. Πρελορέντζος, «Εισαγωγή», στο R. Descartes, *Πάθη*, *ό. π.*, σ. 79.

¹⁸³ *Πάθη*, Μέρος Πρώτο, Άρθρο 47.

συμφωνία με τους νόμους της μηχανικής. Εξάλλου, η φυσιολογία του είναι ξεχωριστή, εφόσον μέσω αυτής προσπαθεί να τεκμηριώσει την ιδιαίτερη σύλληψή του για τη σχέση μεταξύ των σωματικών καταστάσεων και των πνευματικών τους επιπτώσεων.¹⁸⁴

Το αντικείμενο μελέτης ολόκληρου του Πρώτου Μέρους (Άρθρα 1-50) των *ΠτΨ* είναι η αλληλεπίδραση ψυχής και σώματος. Το Πρώτο Μέρος χωρίζεται σε δύο ισομεγέθεις υποενότητες (Άρθρα 1-26 και 28-50) μεταξύ των οποίων παρεμβάλλεται ένας γενικός ορισμός των παθών της ψυχής (Άρθρο 27). Αρχικά ο Ν., πάντα στο Πρώτο Μέρος, επικεντρώνει την προσοχή του στη φύση του ανθρώπινου σώματος και μελετά τις λειτουργίες του (Άρθρα 7-16). Έπειτα στρέφει το ενδιαφέρον του στη φύση και στις λειτουργίες της ανθρώπινης ψυχής (Άρθρα 18-26) και, τέλος, στα εναπομείναντα άρθρα του Πρώτου Μέρους (Άρθρα 28-50), ο γάλλος φιλόσοφος αναλύει εξαντλητικά τη φύση του δεσμού μεταξύ σώματος και ψυχής. Έχοντας προβεί στη διάκριση των σωματικών και των ψυχικών λειτουργιών, επιχειρεί πλέον να διερευνήσει τα φαινόμενα που οφείλονται στην ένωση ψυχής και σώματος, και καθορίζει με ακρίβεια την εξουσία που ασκεί η ψυχή επί των παθών της.¹⁸⁵

Για να φτάσουμε στη γνώση των παθών μας θα πρέπει, αφού εξετάσουμε και διακρίνουμε τις λειτουργίες της ψυχής και του σώματος, να μελετήσουμε τη διαφορά τους.¹⁸⁶ Η δε ένωσή τους μπορεί να φανεί μόνο ως αλληλεπίδραση,¹⁸⁷ την οποία Ν. εξηγεί με φυσιολογικούς όρους. Οι δύο βασικές αρχές της καρτεσιανής φυσιολογίας είναι η κίνηση και η θερμότητα. Η εξήγηση της αυτενέργειας όλων των ζώντων οργανισμών στα *ΠτΨ*, όπως και νωρίτερα στον *Άνθρωπο*, βασίζεται στη θεωρία του Ουίλιαμ Χάρβεϊ (William Harvey, 1578-1657) για την κυκλοφορία του αίματος, θεωρία στην οποία αναγνωρίζεται ο σημαντικότερος ρόλος της καρδιάς. Εξάλλου, ο Χάρβεϊ είναι ο μοναδικός συγγραφέας στον οποίο αναφέρεται ο Ν. στο Πέμπτο Μέρος του *ΑπτΜ*, γεγονός που δείχνει τον βαθύ σεβασμό του Ν. στο επιστημονικό έργο και στις αυθεντικά καινοτόμες ανακαλύψεις του άγγλου γιατρού.¹⁸⁸

Η καινοτομία της αντίληψης του Ν. σε σχέση με την καρδιά έγκειται στο γεγονός ότι, ενώ οι σχολαστικοί του προκάτοχοι, ακολουθώντας τον Αριστοτέλη, θεωρούσαν την καρδιά ως την κύρια έδρα της (αισθητικής) ψυχής, ο Ν. όχι μόνο δεν τη θεωρεί ζωτικό όργανο της αισθητικότητας, αλλά αφενός της αποδίδει έναν καθαρά κινητικό ρόλο και αφετέρου υποστηρίζει ότι η λειτουργία της διέπεται καθαρά από μηχανικές αρχές. Η καρδιά είναι το θερμότερο όργανο του σώματος και συνεπώς η θερμότητα είναι το στοιχείο που τη διακρίνει περισσότερο από τα υπόλοιπα μέρη του σώματος, Εδώ ο Ν. δεν αποκόπτεται, αλλά ακολουθεί τη μακραίωνη επιστημονική παράδοση που ανάγεται όχι μόνο στον Αριστοτέλη αλλά και στον Πλάτωνα. Όμως,

¹⁸⁴ G. Hatfield, «Descartes' physiology and its relation to his psychology», in *The Cambridge Companion to Descartes*, ό. π., pp. 340, 349.

¹⁸⁵ Γ. Πρελορέντζος, «Εισαγωγή», στο R. Descartes, *Πάθη*, ό. π., σσ. 40-41.

¹⁸⁶ *Πάθη*, Μέρος Πρώτο, Άρθρο 2.

¹⁸⁷ *Ο. π.*, Μέρος Πρώτο, Άρθρο 34.

¹⁸⁸ A. Bitbol- Hespériès, «Cartesian physiology», in *Descartes' Natural Philosophy*, (ed.) S. Gaukroger, J. Schuster, J. Sutton, Routledge, London 2000, p. 349 και *Λόγος*, Πέμπτο Μέρος, § 50, σ. 47.

ενώ για τον Σταγειρίτη η θερμότητα είχε οντολογική υπόσταση, για τον Ν. συνιστά ένα ξεκάθαρα μηχανικό φαινόμενο.¹⁸⁹

Σε ό,τι αφορά την κίνηση, για τον Ν. η κίνηση των μελών του σώματος οφείλεται στη ροή των ζωικών πνευμάτων, τα οποία έχουν υλική και όχι πνευματική φύση. Όταν η ψυχή επιθυμεί να κινήσει το σώμα, επενεργεί στον κωνοειδή αδένα ο οποίος κατευθύνει καταλλήλως τα ζωικά πνεύματα στα κατάλληλα νεύρα και εν συνεχεία στους αρμόδιους μυς, με αποτέλεσμα τα νεύρα να βραχύνονται και να συσπώνται, ενώ οι μύες να επιμηκύνονται και να διογκώνονται. Αν και σύμφωνα με τον Ν. δεν γνωρίζουμε τον τρόπο με τον οποίο η ψυχή, πάντοτε με τη συμβολή του κωνοειδή αδένα, μάς στέλνει τα ζωικά πνεύματα, εντούτοις έχουμε συνείδηση της εν λόγω ενέργειας. «Η ενέργεια αυτή είναι η κλίση της βούλησης προς κάποια κίνηση η οποία ακολουθείται από την εισροή των ζωικών πνευμάτων στα νεύρα και από κάθε λοιπή μεταβολή που απαιτείται για τη συγκεκριμένη κίνηση. Και αν η ψυχή δεν είχε επίγνωση της ένωσής της με το σώμα, δεν θα μπορούσε να ωθήσει τη βούληση στο να κινήσει τα μέλη του σώματος».¹⁹⁰ Στην αντίθετη κίνηση, δηλαδή από το σώμα προς την ψυχή, η διαδικασία ξεκινά από τις απολήξεις των νεύρων: «Οι νευρικές ίνες απολήγουν σε κάποιο τμήμα του εγκεφάλου το οποίο και έλκουν διευρύνοντας το άνοιγμα ορισμένων πόρων. Αυτή η διεύρυνση μεταβάλλει την πορεία των ζωικών πνευμάτων εντός του εγκεφάλου, με αποτέλεσμα τη μεταβολή της κατάστασης του κωνοειδούς αδένα και την παραγωγή της αίσθησης στην ψυχή. Οι αισθήσεις, μαζί με τα αισθήματα και τα πάθη αποτελούν παραδείγματα της επίδρασης του σώματος επί της ψυχής».¹⁹¹

Βλέπουμε, λοιπόν, ότι η αλληλεπίδραση ψυχής και σώματος για τον Ν. αντιμετωπίζεται ως μια δεδομένη κατάσταση της φύσης. Πραγματικά, όλη η σύνθεση των *ΠτΨ* βασίζεται αρχικά σε αυτή τη σύλληψη. Εφόσον για τον Ν. η σχέση και η αλληλεπίδραση ψυχής και σώματος έχει αποδειχθεί, θα πρέπει να περάσει στο ηθικό κομμάτι του έργου το οποίο έμελλε να αποτελέσει και το κυρίως μέρος της ηθικής φιλοσοφίας του, παρά την αρχική του καινοφανή τοποθέτηση ότι προτίθεται να εξετάσει τα πάθη όχι ως ηθικός φιλόσοφος ή ρήτορας, αλλά ως φυσικός ή ως φυσιολόγος.¹⁹² Με διαφορετικά λόγια, η ηθική ούτε μπορεί να θεωρηθεί ένα απλό «παράρτημα» της φυσιολογίας, αλλά ούτε και μπορεί να διερευνηθεί χωρίς τη συνδρομή της. Για τον Ν., η φυσιολογία είναι ένα αναπόσπαστο κομμάτι της μελέτης των παθών. Παρά λοιπόν, τα όποια λάθη της, η φυσιολογία του Ν. στον πυρήνα της είναι πολύ σύγχρονη. Για πρώτη φορά τα συναισθήματα εντάσσονται σε ένα φυσιολογικό πλαίσιο και έτσι καθίστανται αντικείμενα επιστημονικής μελέτης.¹⁹³ Το αποτέλεσμα όμως των *ΠτΨ* (θα) είναι βαθύτατα και αξεπέραστα ηθικό. Εξάλλου, ο ίδιος ο Ν. εκλαμβάνει το εγχείρημά του ως ηθικό. Ήδη από το 1646 όπου είχε

¹⁸⁹ Γ. Πρελορέντζος, «Εισαγωγή», στο R. Descartes, *Πάθη, ό. π.*, σσ. 50-54.

¹⁹⁰ *Ό. π.*, σσ. 80-81.

¹⁹¹ *Ό. π.*, σσ. 60, 81 και *Πάθη*, Μέρος Πρώτο, Άρθρο 34.

¹⁹² Γ. Πρελορέντζος, «Η κριτική του Sartre στη θετικιστική ψυχολογία στο σχέδιασμα μιας θεωρίας περί συγκινήσεων», *Ανάτυπο-Φιλοσοφία*, Τόμος 40, Ακαδημία Αθηνών, Αθήνα 2010, σ. 460.

¹⁹³ Ν. Ubaldo, *Άτλας της Φιλοσοφίας*, μτφρ. Π. Τριαδά, Ενάλιος, Αθήνα 2008, σ. 318.

τελειώσει ένα, τρόπον τινά, προσχέδιο της μελλοντικής του πραγματείας, ο γάλλος φιλόσοφος με την επιστολή της 15ης Ιουνίου πληροφορεί τον Σανί (Pierre Hector Chanut, 1601-1662), ότι έχει φτάσει σε ορισμένα ικανοποιητικά συμπεράσματα στην προσπάθειά του να εδραιώσει τα θεμέλια της ηθικής του φιλοσοφίας, ακριβώς ενόσω δούλευε επάνω στο συγκεκριμένο προσχέδιο.¹⁹⁴

¹⁹⁴ J. Cottingham, R. Stoothoff, D. Murdoch, A. Kenny (transl.), *The Philosophical Writings of Descartes, Volume III. The Correspondence*, ό. π., p. 289.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ Δ΄: Η ηθική φιλοσοφία του Ντεκάρτ

1.1 Οι κανόνες της προσωρινής ηθικής

Όπως θα δούμε παρακάτω, το κυρίως μέρος της ηθικής φιλοσοφία του Ν. παρουσιάζεται από τον γάλλο φιλόσοφο στα *ΠτΨ*. Όμως, θεωρούμε δεδομένο πως ένας φιλόσοφος του μεγέθους του θα είχε σίγουρα κατά νου ένα πράγμα. Ότι πάνω και πέρα απ' όλα, η φιλοσοφία είναι πράξη. Έτσι, στον *ΑπτΜ* θα διατυπώσει, εν είδη ανάγκης, ένα πρώτο «ηθικό σχέδιασμα». Οι λεγόμενοι κανόνες της «προσωρινής ηθικής» είναι ολιγάριθμοι, για να απομνημονεύονται και να τηρούνται ευκολότερα και αναφέρονται στο Τρίτο Μέρος του *ΑπτΜ*, αμέσως μετά το Δεύτερο Μέρος και την διατύπωση των τεσσάρων κανόνων της μεθόδου.

«Ο πρώτος ήταν να υπακούω στους νόμους και τα έθιμα του τόπου μου, κρατώντας σταθερά τη θρησκεία, στην οποία ο Θεός μου έκανε τη χάρη να μορφωθώ από παιδί, κι ακολουθώντας σε κάθε άλλο ζήτημα τις γνώμες τις μετριοπαθέστερες και τις πιο απομακρυσμένες από κάθε υπερβολή: αυτές που εφαρμόζουν συνήθως οι συνετότεροι από τους ανθρώπους, με τους οποίους θα είμουν υποχρεωμένος να ζήσω. Γιατί, καθώς είχα αρχίσει, ήδη από τότε να μη λογαριάζω για τίποτα τις δικές μου προσωπικές, γνώμες, μια που ήθελα να τις υποβάλω όλες στην εξέταση, είμουν βέβαιος πως δεν είχα τίποτα το καλύτερο να κάνω από το ν' ακολουθώ τις γνώμες των πιο γνωστικών». Και επίσης, «να κανονίζω τη συμπεριφορά μου σύμφωνα με κείνους με τους οποίους είχα να ζήσω και πως, για να ξέρω ποιές ήταν αληθινά οι γνώμες τους, έπρεπε να προσέχω αυτά που συνήθιζαν να κάνουν μάλλον παρά αυτά που έλεγαν» (έμφαση δική μου).

«Ο δεύτερος ηθικός κανόνας μου ήταν να είμαι όσο μπορούσα πιο σταθερός και αποφασιστικός στις πράξεις μου και να ακολουθώ τις γνώμες τις πιο αμφίβολες, μια που τις υιοθετήσω, με όχι λιγότερη εμμονή απ' όση θα έβαζα αν ήταν πολύ σίγουρες [...] Κι έτσι, επειδή συχνά στη ζωή οι πράξεις δεν επιδέχονται αναβολή, αποτελεί μια πολύ σίγουρη αλήθεια πως, όταν δεν είναι στο χέρι μας να διακρίνουμε τις σωστότερες γνώμες, πρέπει ν' ακολουθούμε τις πιθανότερες».

«Ο τρίτος μου ηθικός κανόνας ήταν να πασχίζω πάντα να νικώ τον εαυτό μου μάλλον παρά την τύχη, και ν' αλλάζω τις επιθυμίες μου μάλλον παρά την τάξη του κόσμου. Και γενικά, να συνηθίσω να πιστεύω πως δεν υπάρχει τίποτα που να είναι ολότελα στην εξουσία μας, εκτός από τις σκέψεις μας: έτσι που, όταν κάνουμε το καλύτερο που μπορούμε σχετικά με τα πράγματα που είναι έξω από εμάς, ό,τι δεν πετύχουμε είναι, ως προς εμάς, απολύτως αδύνατο».

«Τέλος, για συμπέρασμα αυτής της ηθικής, σκέφτηκα να κάνω μια ανασκόπηση των διάφορων ασχολιών που έχουν οι άνθρωποι σε τούτη τη ζωή, για να προσπαθήσω να διαλέξω την καλύτερη [...] δηλαδή να χρησιμοποιήσω όλη μου τη ζωή στην καλλιέργεια του λογικού μου και να προχωρήσω όσο θα μπορούσα περισσότερο στη γνώση της αλήθειας, σύμφωνα με τη μέθοδο που είχα ορίσει στον εαυτό μου. Είχα νοιώσει τόσο υπέρτατες ικανοποιήσεις αφότου άρχισα να

χρησιμοποιώ αυτή τη μέθοδο, που δεν πίστευα πως θα μπορούσε κανένας να πάρει γλυκύτερες και αγνότερες σε τούτη τη ζωή».¹⁹⁵

Ο πρώτος ηθικός κανόνας του *ΑπτΜ* μοιάζει να είναι δειλός και συντηρητικός. Όμως, αυτή η υπονοούμενη απροθυμία του Ν. να εισέλθει στην αρένα της δημόσιας αμφισβήτησης ανταποκρίνεται εν πολλοίς και στο προφίλ του. Σκοπός του είναι να παραμείνει στον κόσμο «θεατής μάλλον παρά ηθοποιός σε όλες τις κωμωδίες που παίζονται μέσα σ' αυτόν».¹⁹⁶ Ο δεύτερος κανόνας προσωρινής ηθικής αναφέρεται σε ένα μείζον θέμα της καρτεσιανής φιλοσοφίας, εκείνο της αποφασιστικότητας. Ακόμα και όταν δεν είμαστε σίγουροι για το αποτέλεσμα των πράξεών μας, πολλές φορές αυτές δεν επιδέχονται αναβολή. Θα πρέπει όμως, έστω και έτσι, να αποφασίζουμε και να διαλέγουμε το πιθανώς καταλληλότερο. Στον τρίτο κανόνα προσωρινής ηθικής διαφαίνονται τα ευρύτερα ηθικά ενδιαφέροντα του Ν. Ο σκοπός της επικράτησης επί του εαυτού δείχνει να υπερβαίνει την ανάγκη σχεδίασης προσωρινών κανόνων ενώ οι μεταφυσικές υποθέσεις εξελίσσονται. Με άλλα λόγια, εδώ ο Ν. θέτει τον προβληματισμό για το ζήτημα του καθορισμού της προσωπικής ευτυχίας, ως μια ξεκάθαρη ηθική φιλοδοξία και στόχο, όπως παραδοσιακά ετίθετο και από τους προκατόχους του.¹⁹⁷

Θα συμφωνήσουμε με τον Κοσμά Ψυχοπαίδη τόσο στο γεγονός ότι οι κανόνες προσωρινής ηθικής αποτελούν την εκδήλωση της αναστοχαστικής διάστασης που συνοδεύει τη μέθοδο όσο και στο ότι οι κανόνες αυτοί παρουσιάζουν συμπληρωματικότητα προς τους κανόνες της μεθόδου του Δεύτερου Μέρους του *ΑπτΜ*. Πράγματι, για να υλοποιηθεί ο πρώτος κανόνας της μεθόδου, να προσπαθώ δηλαδή, να βρίσκω τις καθарές και ευδιάκριτες αρχές, ούτως ώστε να μην αμφιβάλλω, χρειάζεται ένας κανόνας προσωρινής ηθικής που θα καθορίζει και θα αποδέχεται το υπάρχον υλικό της εμπειρίας μέσα σε πλαίσια μετριάσμου, ελευθερίας και κριτικής, όπως επιτάσσει ο πρώτος κανόνας προσωρινής ηθικής.

Για να υλοποιηθεί ο δεύτερος κανόνας της μεθόδου, της διαίρεσης ενός προβλήματος σε απλούστερες υποδιαιρέσεις και της αναζήτησης λύσης βάσει ορισμένων εξ αυτών, απαιτείται ένας δεύτερος κανόνας προσωρινής ηθικής, ο οποίος εισάγει το αυθαίρετο και το ενδεχόμενο ως αναγκαίο στοιχείο για τη λύση του όποιου προβλήματος. Ακόμα και μια πιθανώς λανθασμένη επιλογή, θα οδηγήσει σε μια προσδιορισμένη λύση, η οποία είναι σίγουρα καλύτερη επιλογή από την καθόλου λύση.

Ο τρίτος κανόνας της μεθόδου μας υποδεικνύει να λειτουργούμε σαν να υπάρχει μια τάξη και να κατευθύνουμε τις σκέψεις μας από τα απλά στα σύνθετα. Να τις συνθέτουμε και να τις συνδυάζουμε ως αντικείμενα. Για να το κάνουμε όμως αυτό, θα πρέπει να λειτουργούμε με τον τρόπο που μάς υπαγορεύει ο τρίτος κανόνας της

¹⁹⁵ *Λόγος*, Τρίτο Μέρος, §§ 30-33, σσ. 23-27.

¹⁹⁶ *Ο. π.*, Τρίτο Μέρος, § 34, σσ. 27-29

¹⁹⁷ J. Cottingham, «Cartesian Ethics: Reason and the Passion», *Revue Internationale de Philosophie*, vol. 50, no. 195 (1), Paris 1996, pp. 195-197.

προσωρινής ηθικής. Θα πρέπει δηλαδή να θεωρούμε σημαντικά μόνο όσα ανήκουν στην εξουσία μας, δηλαδή τις σκέψεις μας και να μην έχουμε συναισθηματική εμπλοκή για ότι βρίσκεται εκτός των δυνατοτήτων μας, σε περίπτωση που δεν πετύχουμε αυτό που θέλουμε. Έτσι, θα ελέγχουμε τις σκέψεις μας, ως πράγματα που τους έχει αφαιρεθεί η υποκειμενική σχέση, ως αντικείμενα.¹⁹⁸ Βεβαίως, η προβληματική του τρίτου κανόνα προσωρινής ηθικής είναι σαφώς στωϊκής προέλευσης, καθώς ο Επίκτητος στο *Εγχειρίδιον* αναφέρει: «*Τῶν ὄντων τὰ μὲν ἐστὶν ἐφ' ἡμῖν, τὰ δὲ οὐκ ἐφ' ἡμῖν [...] μέμνησο οὖν, ὅτι, ἐὰν τὰ φύσει δοῦλα ἐλεύθερα οἰηθῆς καὶ τὰ ἀλλότρια ἴδια, ἐμποδισθήσῃ, πενθήσῃ, ταραχθήσῃ, μέμψῃ καὶ θεοὺς καὶ ἀνθρώπους, ἐὰν δὲ τὸ σὸν μόνον οἰηθῆς σὸν εἶναι, τὸ δὲ ἀλλότριον, ὥσπερ ἐστίν, ἀλλότριον, οὐδεὶς σε ἀναγκάσει οὐδέποτε, οὐδεὶς σε κωλύσει, οὐ μέμψῃ οὐδένα, οὐκ ἐγκαλέσεις τινί, ἄκων πράξεις οὐδὲ ἔν, οὐδεὶς σε βλάψει, ἐχθρὸν οὐχ ἔξεις, οὐδὲ γὰρ βλαβερὸν τι πείσῃ*».¹⁹⁹ Ο άνθρωπος δεν είναι κύριος των γεγονότων και ο καλύτερος τρόπος για να τα αντιμετωπίσει είναι να συνειδητοποιήσει την εγγενή ανικανότητά του να παρέμβει σε όσα δεν εξαρτώνται από τον ίδιο.²⁰⁰

Ο τέταρτος και τελευταίος κανόνας της προσωρινής ηθικής, υποβάλλει σε μια συνολική σύνοψη όλες τις ανθρώπινες στάσεις και πρακτικές και επιλέγει την κριτική στάση. Εδώ φαίνεται πως ο τέταρτος κανόνας της μεθόδου, ο οποίος μάς επιβάλλει να προβούμε σε τελικές ανασκοπήσεις και απαριθμήσεις προκειμένου να μην παραλείψουμε τίποτα, είναι προαπαιτούμενος για να εκπληρωθεί η απαίτηση του τέταρτου ηθικού κανόνα. Αν δεν εξάγουμε τα τελικά μας συμπεράσματα με τη βοήθεια των τελικών απαριθμήσεων είναι δεδομένο ότι δεν θα μπορούσαμε να αξιολογήσουμε ορθά τις ανθρώπινες πρακτικές και ακολούθως να σχηματίσουμε κρίσεις.²⁰¹

Η συμπληρωματικότητα των τεσσάρων κανόνων προσωρινής ηθικής με τους τέσσερις κανόνες της μεθόδου, μάλλον φανερώνουν τον όχι και τόσο προσωρινό χαρακτήρα τους.²⁰² Θα μπορούσαμε ενδεχομένως να χαρακτηρίσουμε την ηθική του *ΛπτΜ* μια «προσωρινά μόνιμη» ηθική. Ο χαρακτήρας της μπορεί να είναι προσωρινός, αλλά οι προσταγές της έχουν μόνιμο χαρακτήρα. Το μείζον είναι πως οι τέσσερις αυτοί κανόνες είναι ουσιαστικά κανόνες συμπεριφοράς που δεν θα υπονομεύσουν το

¹⁹⁸ Κ. Ψυχοπαίδης, «Ο πονηρός Θεός», *Αξιολογικά*, ειδικό τεύχος 1, Εξάντας, Αθήνα 1999, σσ. 42-43.

¹⁹⁹ «Από τα υπάρχοντα, άλλα εξαρτώνται από εμάς και άλλα δεν εξαρτώνται από εμάς [...] Να θυμάσαι, λοιπόν, ότι εάν θεωρήσεις ελεύθερα τα φύσει υποδουλωμένα, και ως δικά σου τ' αλλότρια, θα εμποδιστείς, θα πενήσεις, θα ταραχτείς, θα μεμφθείς τους Θεούς και ανθρώπους, ενώ εάν θεωρήσεις ότι μόνον το δικό σου είναι δικό σου, και το αλλότριο όπως ακριβώς είναι, αλλότριο, κανείς οὐδέποτε θα σε αναγκάσει, κανείς δεν θα σε κωλύσει, δεν θα μεμφθεί κανέναν, ούτε θα εγκαλέσεις κάποιον, τίποτε δεν θα πράξεις ακούσια, δεν θα έχεις εχθρό, και κανείς δεν θα σε βλάψει, επειδή τίποτε βλαβερό δεν θα πάθεις». Επίκτητος, *Εγχειρίδιον*, εισαγωγή-μετάφραση-σχόλια Α. Τσακνάκης, Εκδοτική Θεσσαλονίκης, Θεσσαλονίκη 2005, σσ. 18-21.

²⁰⁰ Τ. Μόρι, «Καρτέσιος», U. Eco - R. Fedriga (επιμ.), *Η Ιστορία της Φιλοσοφίας. Από τον Μακιαβέλι στους Εγκυκλοπαιδιστές, Τόμος 4*, μτφρ. Μ. Ασπιώτη, Ε. Τουλούπη, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 2018, σ. 283.

²⁰¹ Κ. Ψυχοπαίδης, *ό. π.*, σσ. 43-44.

²⁰² J. Cimasky, R. Polansky, «Descartes' Provisional Morality», *Pacific Philosophical Quarterly*, vol. 93, issue 3, The Faculty of the School of Philosophy, USC, Los Angeles 2012, p. 353.

επιχείρημα της μεθοδικής αμφιβολίας. Τις περισσότερες φορές, αν όχι όλες, το γνωστικό με το πρακτικό κομμάτι έχουν διαφορετικές ανάγκες. Όσο λοιπόν, θα αμφιβάλω, θα πρέπει πρωτίστως να ζω. Ο άνθρωπος πάντα λειτουργεί υπό καταστάσεις υπομονής και πίεσης. Υπομονής, γιατί το πνεύμα θα πρέπει να περιμένει τον κατάλληλο χρόνο προκειμένου να εξασφαλίσει, μέσω της μεθόδου τη βεβαιότητα που αναζητά. Από την άλλη, είμαστε άνθρωποι που ζούμε εντός του κόσμου και ενεργούμε υπό την πίεση διαφόρων παραγόντων. Όσο η γνώση εξακολουθεί να χτίζεται στο καρτεσιανό φιλοσοφικό οικοδόμημα, οι κανόνες προσωρινής ηθικής μάς προσφέρουν ένα αξιόπιστο «πρακτικό καταφύγιο».²⁰³

Έτσι, η ανάγκη για δράση και η φυσική βούληση της ευτυχίας γεννούν τους κανόνες προσωρινής ηθικής, οι οποίοι αντικαθιστούν τη βεβαιότητα που βασίζεται στη γνώση, με μια βεβαιότητα που αναλαμβάνει και αποδέχεται τους κινδύνους.²⁰⁴ Γι' αυτό και ο Ν. μας προσφέρει κάποια ηθική καθοδήγηση, έστω και προσωρινή. Επομένως, λόγω του επείγοντος χαρακτήρα της πράξης, ο γάλλος φιλόσοφος θα προτείνει τους κανόνες προσωρινής ηθικής. Ο φιλόσοφος της βεβαιότητας στο πεδίο της ηθικής και της πράξης γίνεται φιλόσοφος της πιθανότητας. Η προσωρινή ηθική δεν εγείρει αξιώσεις επιστημονικής τεκμηρίωσης. Είναι ένα σύνολο πρακτικών κανόνων που αποσκοπούν στο να κατευθύνουν τη βούληση. Μέσα στην αβεβαιότητα του κόσμου, θα πρέπει να υπάρχει και κάποιο «σημείο» βεβαιότητας. Αυτό το σημείο, είναι οι κανόνες της προσωρινής ηθικής.

1.2 Τα Πάθη της Ψυχής

Τα *ΠτΨ* αποτελούν το κύκνειο άσμα της συγγραφικής δραστηριότητας του Ν., αφού δημοσιεύτηκαν, γραμμένα στα γαλλικά, ταυτόχρονα στο Άμστερνταμ και το Παρίσι το Δεκέμβριο του 1649, δηλαδή περίπου δύο μήνες πριν το θάνατο του γάλλου φιλοσόφου τον Φεβρουάριο του 1650 στην Στοκχόλμη.²⁰⁵ Στο σύνολό της, η πραγματεία αποτελεί μια πολύ πρωτότυπη σύλληψη, όσον αφορά τον τρόπο με τον οποίο ο Ν. διαχειρίζεται το φαινόμενο των συναισθηματικών επηρειών.²⁰⁶ Βεβαίως, δεν είναι η πρώτη φορά που ο Ν. ασχολείται με τα πάθη. Στην *Επιτομή μουσικής* που είχε αφιερώσει στον φίλο του Ισαάκ Μπέεκμαν, ο Ν. θα αναφερθεί στον ήχο, το αντικείμενο δηλαδή της μουσικής και στα ποικίλα αισθήματα που μπορεί να μας προκαλέσει. Στα πάθη που μπορεί να διεγείρει η μουσική στην ψυχή μας.²⁰⁷ Η κατάσταση των συναισθημάτων τον απασχόλησε και στις προσωπικές του σημειώσεις, τις περίφημες *Cogitationes privatae* (περίπου 1619-1621), στις οποίες ο Ν. καταγράφει τα συμπτώματα της λύπης και του φόβου στον ύπνο και στην όρεξή του. Από αυτές τις πολύ «πρώιμες» σημειώσεις του μέχρι και το τέλος της ζωής του, ο Ν. δεν έπαψε ποτέ

²⁰³ J. Cottingham, «General Introduction. The Meditations and Cartesian Philosophy», *Meditations on First Philosophy with Selections from the Objections and Replies*, translated and edited by J. Cottingham, Cambridge University Press, Cambridge 1996, p. xxvii.

²⁰⁴ J.-M. Beyssade, «Descartes», *ό. π.*, σ. 449.

²⁰⁵ Γ. Πρελορέντζος, «Εισαγωγή», στο R. Descartes, *Πάθη*, *ό. π.*, σσ. 23-24.

²⁰⁶ D. Irons, «Descartes and Modern Theories of Emotion», *The Philosophical Review*, vol. 4, no. 3, Duke University Press, Durham 1895, p. 291.

²⁰⁷ Γ. Πρελορέντζος, «Εισαγωγή», στο R. Descartes, *Πάθη*, *ό. π.*, σσ. 26-27.

να πιστεύει ότι τα συναισθήματα διαδραματίζουν κεντρικό ρόλο στη ζωή των ανθρώπων.²⁰⁸ Ακόμα και στο Τέταρτο Μέρος των *ΑτΦ*, ο Ν. θα μιλήσει στο Άρθρο 190 για τα «συναισθήματα ή πάθη της ψυχής», προαναγγέλλοντας κατά κάποιο τρόπο τα *ΠτΨ* του 1649.²⁰⁹

Διαπιστώνουμε λοιπόν, πως ο Ν. είχε πάντοτε κατά νου τα πάθη και τη σημασία τους. Έως τότε όμως, δεν είχε περάσει από τη θεωρία, στην πράξη. Γιατί λοιπόν, επιλέγει να συγγράψει μια πραγματεία για πάθη τη δεδομένη χρονική στιγμή; Ποιοι ήταν οι λόγοι που τον ώθησαν να το κάνει τώρα και όχι νωρίτερα; Διακρίνουμε τέσσερις διαφορετικούς λόγους, εκ των οποίων ο καθένας έχει τη δική του μικρότερη ή μεγαλύτερη βαρύτητα. Ο πρώτος λόγος είναι η πριγκίπισσα Ελισάβετ. Η αλληλογραφία ανάμεσα στον Ν. και την Ελισάβετ, ξεκίνησε το 1643. Η πριγκίπισσα, η οποία κατείχε σπουδαία διανοητικά χαρίσματα και υψηλή φιλοσοφική κατάρτιση, αρχικά έδειξε τεράστιο ενδιαφέρον και προβληματισμό για την αλληλεπίδραση ψυχής και σώματος στον άνθρωπο. Η πρώτη λοιπόν, περίοδος της αλληλογραφίας τους περιστρέφεται γύρω από αυτή την προβληματική, της σχέσης της ψυχής και του σώματος και της μεταξύ τους αλληλεπίδρασης. Από το 1645 και μετά όμως, η Ελισάβετ θα στρέψει την προσοχή της σε ζητήματα ηθικής φύσεως. Μια πρώτη αναφορά έχει ήδη γίνει με την επιστολή της 10ης Ιουνίου 1643 όπου η πριγκίπισσα θα αναφέρει ότι: «είμαι βεβαία ότι θα μου εξηγήσετε τη φύση μιας άυλης υπόστασης και τον τρόπο με τον οποίον συντελούνται οι ενέργειες και τα πάθη της μέσα στο σώμα, το ίδιο καλά όπως κάνατε και με τα υπόλοιπα πράγματα που μου διδάξατε».²¹⁰

Στην αλλαγή των φιλοσοφικών ενδιαφερόντων της πριγκίπισσας, θα συντελέσει τόσο η ατυχία που μοιάζει να πλήττει συχνά την οικογένειά της όσο και η φιλάσθενη κράση της με την οποία, ανέκαθεν πνεύμα ανήσυχο, δυσκολευόταν να συμβιβαστεί. Σε αρκετές επιστολές της, η Ελισάβετ θα παραπονεθεί στον Ν. για διάφορα προβλήματα υγείας που αντιμετωπίζει, όπως στομαχικές διαταραχές, βήχα ή επίμονο πυρετό. Τα περισσότερα από αυτά τα σωματικής φύσεως δυσάρεστα φαινόμενα, για τον Ν. προέρχονται από τη λύπη που νιώθει η πριγκίπισσα για τα δεινά που της έχουν τύχει. Σε επιστολή του (Μάιος ή Ιούνιος 1645), ο Ν. θα απαντήσει στην Ελισάβετ, η οποία του έχει ήδη εκθέσει τα προβλήματα υγείας που αντιμετωπίζει, πως πράγματι θεωρεί πως για τα προβλήματα υγείας που αντιμετωπίζει είναι υπεύθυνη η κακή ψυχολογική της κατάσταση και η λύπη που νιώθει. Μάλιστα, δεν θα διστάσει να αναφέρει και την μητέρα του η οποία και απεβίωσε εξαιτίας της ασθένειας των

²⁰⁸ D. M. Clarke, *Descartes's Theory of Mind*, Clarendon Press-Oxford, New York 2003, p. 106. Οι *Cogitationes privatae* διασώθηκαν από τον σπουδαίο φιλόσοφο και μαθηματικό Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) περί το 1676 στο Παρίσι, και δημοσιεύθηκαν για πρώτη φορά το 1859 από τον Alexandre Foucher de Careil (1826-1891). J. Ruler, *The Cambridge Descartes Lexicon*, (ed.) L. Nolan, Cambridge University Press, Cambridge 2015, pp. 617-619.

²⁰⁹ J. Cottingham, R. Stoothoff, D. Murdoch, A. Kenny (transl.), *The Philosophical Writings of Descartes, Volume I, Principles of Philosophy, Part Four: The earth, Article 190*. Cambridge University Press, Cambridge, New York 1985, pp. 280-281.

²¹⁰ L. Shapiro, *The Correspondence between Princess Elizabeth of Bohemia and René Descartes*, ό. π, p. 68.

πνευμόνων της, ασθένεια για την οποία ο Ν. θεωρεί ότι προκλήθηκε από τη δυστυχία της.²¹¹

Η Ελισάβετ, λοιπόν, είναι εκείνη που θα προτρέψει τον Ν. να μιλήσει για τα πάθη. Αφενός γιατί δεν ικανοποιείται από τις έως τότε εξηγήσεις που της δίνει ο Ν. αφετέρου επειδή κατανοεί ότι για να μελετηθούν ενδελεχώς τα πάθη, θα πρέπει ο γάλλος φιλόσοφος να τα ορίσει και να τα περιγράψει, και αυτό ακριβώς τον προτρέπει να κάνει στην επιστολή της 13ης Σεπτεμβρίου 1646.²¹² Να σημειώσουμε εδώ, ότι πιθανότατα δεν είναι η πρώτη φορά που η Ελισάβετ ασχολείται με την θεματική των παθών, καθώς λίγα χρόνια νωρίτερα, το 1640, ο επίσκοπος του Νόργουιτς (Norwich) Έντουαρντ Ρέινολντς (Edward Reynolds, 1599-1676) είχε αφιερώσει στην πριγκίπισσα την πραγματεία του με τίτλο *Treatise of the Passions and Faculties of the Soul of Man*.²¹³

Στο σημείο αυτό, θα πρέπει να αναφέρουμε και τη συνεισφορά της βασίλισσας της Σουηδίας Χριστίνας στην τελική διαμόρφωση των *ΠτΨ*. Η αλληλογραφία μεταξύ της βασίλισσας και του Ν. ώθησε τον τελευταίο να προβεί σε ορισμένες αλλαγές στην τελική μορφή της πραγματείας. Η βασίλισσα Χριστίνα ενδιαφέρθηκε περισσότερο για τις διανοητικές σχέσεις, τις αρχές που τις διέπουν και τον τρόπο χειρισμού τους. Οι ερωτήσεις της, είναι εκείνες που ωθούν στην ουσία τον Ν., να μετατοπίσει την προοπτική του, αφού διαπιστώνουμε ότι στο πρώτο μέρος το ενδιαφέρον στρέφεται γύρω από την αλληλεπίδραση ψυχής και σώματος, ενώ στο δεύτερο η συζήτηση επικεντρώνεται στις σχέσεις υποκειμένου και αντικειμένου.²¹⁴

Ο δεύτερος λόγος για τον οποίον ο Ν. συνέγραψε μια πραγματεία περί παθών και μάλιστα τη συγκεκριμένη χρονική συγκυρία, ήταν ο ίδιος του ο εαυτός. Ο Ν. των *ΠτΨ* δεν είναι ο σχεδόν άσημος φιλόσοφος των *Κ* ή ακόμα και του *ΑπτΜ*. Είναι πλέον ένας φιλόσοφος εγνωσμένης αξίας. Και όπως όλες οι αξίες σε αυτή τη ζωή, έχει αρκετούς φίλους, αλλά και πολλούς εχθρούς. Η ψυχολογική του κατάσταση δεν είναι σίγουρα η καλύτερη δυνατή, καθώς η φιλοσοφία του αμφισβητήθηκε έντονα στην Ολλανδία και ιδιαίτερα στο πανεπιστήμιο της Ουτρέχτης, όπου ο Ν. ήρθε σε σφοδρή αντιπαράθεση με τον πρύτανη του πανεπιστημίου Βοέτιους (Gisbertus Voetius, 1589-1676), έπειτα από τη λυσσαλέα επίθεση του τελευταίου τόσο στις καρτεσιανές θέσεις όσο και στον ίδιο τον φιλόσοφο προσωπικά.²¹⁵ Εξάλλου, ο ίδιος ο Ν. όπως βεβαίως και ο κάθε άνθρωπος, υπόκειται στα προσωπικά του πάθη, μερικά εκ των οποίων

²¹¹ J. Cottingham, R. Stoothoff, D. Murdoch, A. Kenny (transl.), *The Philosophical Writings of Descartes, Volume III. The Correspondence*, ό. π., pp. 249-251.

²¹² L. Shapiro, *The Correspondence between Princess Elizabeth of Bohemia and René Descartes*, ό. π., p. 110.

²¹³ S. James, *Passion and Action. The Emotions in Seventeenth-Century Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 1997, p. 1.

²¹⁴ Γ. Πρελορέντζος, «Εισαγωγή», στο R. Descartes, *Πάθη*, ό. π., σσ. 34-35.

²¹⁵ Β. Βανταράκης, *Από τη λατρεία του παλιού στην επιδίωξη του καινούργιου. Ο Ντεκάρτ και ο πρώιμος ευρωπαϊκός νεωτερισμός*, ό. π., σσ. 287-309

πασχίζει να αποτινάξει, όπως η μεταμέλεια, η οργή, η λύπη, ο φόβος του θανάτου, και κυρίως, η αναποφασιστικότητα.²¹⁶

Δεν πρέπει λοιπόν να λησμονούμε, ότι οι περισσότεροι από εμάς, ζούμε σε έναν κόσμο οργανωμένων κοινωνιών αλλά ενικών συναντήσεων. Τα πάθη δεν προκαλούνται μόνο από εμάς, αλλά προκαλούνται εξίσου και από τους άλλους σε εμάς. Όπως θα το θέσει εξαιρετικά ο Ν. στους Σ: «Επιπλέον, διδάσκομαι επίσης από τη φύση ότι γύρω από το σώμα μου υπάρχουν ποικίλα άλλα σώματα, ορισμένα εκ των οποίων είναι προς επιδίωξη και άλλα προς αποφυγή».²¹⁷ Ο Αριστοτέλης έλεγε ότι «Φύσει μὲν ἔστιν ἄνθρωπος ζῶν πολιτικόν».²¹⁸ Δηλαδή, ο άνθρωπος ως πολιτικό ον έχει από τη φύση του έμφυτη την τάση για κοινωνική ζωή. Όσο ζούμε ως άνθρωποι, ενταγμένοι δηλαδή στις δυνατότητες και τις αδυναμίες των κοινωνικών μας συναναστροφών, θα παθαίνουμε. Το ίδιο και ο Ν.

Ένας τρίτος, εξαιρετικά σημαντικός λόγος για τον οποίο ο Ν. αποφάσισε να συγγράψει μια πραγματεία περί παθών, ήταν η γενικότερη σημασία των παθών στην πνευματική ζωή της Γαλλίας του 17^{ου} αιώνα. Πράγματι, «η ανατίμηση των παθών, στο πλαίσιο της συνολικής οντολογικής ανατίμησης του αισθητού κόσμου, της φύσης, συμπεριλαμβανομένης και της ανθρώπινης, αποτέλεσε βασικό χαρακτηριστικό του ευρωπαϊκού πολιτισμού από τα μέσα του 16^{ου} αιώνα μέχρι και, τουλάχιστον, τα τέλη του 18^{ου} αιώνα. Καθόλη τη διάρκεια της συγκεκριμένης περιόδου, δημοσιεύτηκε πλήθος πραγματειών περί παθών της ψυχής, κυρίως από γάλλους φιλοσόφους, χωρίς να υστερούν σημαντικά σε αυτόν τον τομέα και οι σκώτοι. Σχεδόν όλοι οι μείζονες φιλόσοφοι, αλλά και ένας σημαντικός αριθμός δραματουργών, θεωρητικών της ποιητικής και του θεάτρου, ηθικοδιδασκάλων, οι περίφημοι moralistes του 17^{ου} αιώνα με κυριότερους εκπροσώπους τον Pascal (Blaise Pascal 1623-1662) και La Rochefoucauld (Francois de La Rochefoucauld, 1613-1680), πολιτικών, ιατρών, θεολόγων και μυστικών, ενσωματώνουν στο λιγότερο ή περισσότερο συγκροτημένο θεωρητικό τους οικοδόμημα, ακόμα και στις σκόρπιες σκέψεις τους, μια σειρά αντιλήψεων περί παθών».²¹⁹

Επομένως, για τους φιλοσόφους του 17^{ου} αιώνα, τα πάθη δεν είναι απλές «φιλοσοφικές διακοσμήσεις» που θα συμπληρώσουν την όποια φιλοσοφική σκέψη και τη θεωρητική της πραγμάτωση. Πλέον, καθίστανται κρίσιμα για τη διαμόρφωση του φιλοσοφικού τοπίου, ζωτικής σημασίας για τη σύλληψη της ίδιας της φύσης και των δυνάμεών μας, αναγκαίος όρος για την κατανόηση του φυσικού και του κοινωνικού μας περιβάλλοντος.²²⁰

²¹⁶ Γ. Πρελορέντζος, «Ανατομία και έλεγχος των παθών της ψυχής στην ηθική φιλοσοφία του Καρτέσιου», *Αξιολογικά, ό. π.*, σ. 187.

²¹⁷ *Στοχασμοί*, Έκτος Στοχασμός, σ. 174.

²¹⁸ Αριστοτέλης, *Πολιτικά (Δεύτερος Τόμος)*, Βιβλίο Γ', 1278.b9, μτφρ. Π. Τζιώκα-Ευαγγέλου, Ζήτηρος, Θεσσαλονίκη 2007. «Ο άνθρωπος είναι από τη φύση του πολιτικό ον».

²¹⁹ Γ. Πρελορέντζος, «Η προβληματική των παθών στο έργο του Βενιαμίν Λέσβιου», *Διαλέξεις Φιλοσοφίας*, 1^{ος} τόμος, Ακαδημία Αθηνών, (επιμ.) Ε. Μουτσόπουλου, Μ. Πρωτοπαπά-Μαρνέλη, Κέντρον Ερεύνης της Ελληνικής Φιλοσοφίας, Αθήνα 2012, σ. 145-146.

²²⁰ S. James, *ό. π.*, p. 16.

Με διαφορετικά λόγια, όπως επισημαίνει ο Pierre-François Moreau, αυτό που αλλάζει είναι το ερώτημα. Ενώ για τη φιλοσοφία της αρχαιότητας το ερώτημα ήταν «πώς μπορούμε να επενεργήσουμε στα πάθη;», για τους φιλοσόφους της νεωτερικής εποχής το ερώτημα είναι «πώς να συγκροτήσουμε μια γεωμετρία των παθών;». Η γνώση των παθών στην αρχαιότητα ισοδυναμεί με μια γνώση επενέργειας στα πάθη. Τα πάθη δεν εξετάζονται καθαυτά, αλλά εντάσσονται σε μία ευρύτερη στρατηγική που αποσκοπεί να διευθετήσει, να πείσει, να συγκινήσει ή να θεραπεύσει, ανάλογα με την προέλευση της σύλληψης. Δεν αποτελούν ένα αυτόνομο θεωρητικό αντικείμενο του φιλοσοφικού στοχασμού. Στην αντίπερα όχθη, οι φιλόσοφοι του 17^{ου} αιώνα, έτσι και ο Ν., συγκροτούν τα πάθη, τα οποία και αντιμετωπίζονται ως αυτόνομο γνωστικό αντικείμενο και μελετώνται καθαυτά.²²¹

Ο τελευταίος, και σημαντικότερος κατά τη γνώμη μας λόγος για τον οποίο ο Ν. συνέγραψε τα *ΠτΨ* είναι η φιλοσοφική του στόχευση. Μια από τις κυριότερες επιδιώξεις της φιλοσοφίας είναι να βοηθήσει ή να διδάξει τους ανθρώπους πως να είναι ευτυχισμένοι. Παρά λοιπόν, την νέα του δραστικά διαφορετική προσέγγιση σε μείζονα φιλοσοφικά ζητήματα, ο γάλλος φιλόσοφος ήταν αποφασισμένος να αποδείξει ότι το δικό του φιλοσοφικό σύστημα δεν ήταν λιγότερο «γόνιμο», από εκείνο των προκατόχων του σε ό,τι αφορά την στόχευση που θα πρέπει να έχει η φιλοσοφία, δηλαδή, την καθοδήγηση του ανθρώπου για την πραγμάτωση της ευτυχίας του. Ο Ν. αποδεχόταν πλήρως εκείνο που είχε διδαχθεί σε νεαρή ηλικία στα μαθήματα ηθικής φιλοσοφίας στη Λα Φλες. Τα λόγια του Eustachius a Sancto Paulo (Eustache Asseline, 1573-1640), ο οποίος στη *Summa philosophica quadripartita* (1609) θα αναφέρει: «*universae philosophiae finis est humana felicitas*» (ο σκοπός ενός πλήρους φιλοσοφικού συστήματος είναι η ανθρώπινη ευτυχία).²²² Η φιλοσοφία είναι πράξη και ως τέτοια οφείλει να συμμετέχει στην επίλυση των ζωτικών προβλημάτων, να συμβάλλει έμπρακτα στην ανθρώπινη προσπάθεια προκειμένου να αποφύγει τον κίνδυνο να αποτελέσει ένα καθαρά θεωρητικό και δίχως πρακτικό αντίκρισμα, αφηρημένο θεωρητικό εγχείρημα.²²³

Συνεπώς, ο Ν. αισθανόταν ότι η φιλοσοφία του θα έπρεπε να έχει ηθική στόχευση και άμεσα πρακτικά αποτελέσματα. Η βασιλική οδός της φιλοσοφίας δεν είναι άλλη από το «εδώ και τώρα». Και ο γάλλος φιλόσοφος ήθελε να προσφέρει άμεση βοήθεια σε ανθρώπους παγιδευμένους στα αρνητικά τους συναισθήματα. Χρειαζόμαστε επομένως μια «πρακτική φιλοσοφία, χάρη στην οποία [...] θα μπορούσαμε να γίνουμε κύριοι και κάτοχοι της φύσης».²²⁴ Και για να μπορέσουμε να γίνουμε κύριοι της φύσης, πρωτίστως της δικής μας, θα πρέπει να κυριαρχήσουμε επί των παθών μας. Να λοιπόν που η ηθική φιλοσοφία αποκτά πλέον μια ξεκάθαρη

²²¹ P. F. Moreau, «Τα πάθη στην κλασική εποχή: γενική προβληματική», μτφρ. Ι. Πρελορέντζος, *Δωδώνη*, Μέρος Τρίτο, Τόμος ΛΒ, Ιωάννινα 2003, σσ. 37-38, 42.

²²² J. Cottingham, *Philosophy and the Good Life: Reason and the Passion in Greek, Cartesian, and Psychoanalytic Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge 1998, p. 5.

²²³ P. Macherey, «Η χρήση των παθών στον Ντεκάρτ και στον Σπινόζα», *Υπόμνημα στη Φιλοσοφία*, τχ. 7, μτφρ. Τ. Μπέτζελος, Πόλις, Αθήνα 2008, σσ. 123-156.

²²⁴ *Λόγος*, Έκτο Μέρος, §57, σ. 56.

στόχευση. Ο δρόμος προς την ανθρώπινη ευτυχία, θα «περάσει» αναπόδραστα από τα πάθη. Η ηθική είναι ο ανώτατος βαθμός σοφίας. Για να φτάσουμε έως εκεί, θα πρέπει να έχουμε μια πλήρη γνώση των υπολοίπων επιστημών.²²⁵ Δεν αρκεί όμως αυτό. Για να κατακτηθεί εν τοις πράγμασι η ηθική, θα πρέπει να εκπληρωθεί ο απώτερος σκοπός της, ήτοι, η ανθρώπινη ευτυχία. Αυτό γίνεται ρητά για τον Ν. μόνο όταν θα μπορέσουμε να αποφεύγουμε τις υπερβολές των παθών. Ακόμα και στις ακρότατες συναισθηματικές μας καταστάσεις και φορτίσεις. Μια σκέψη που προφανώς ο Ν. επεξεργάζεται καθόλη τη διάρκεια του φιλοσοφικού του βίου.

Ήδη από το 1641 σε μια επιστολή του πιθανότατα προς τον Rollot στα μέσα Ιανουαρίου, ο Ν. θα διατυπώσει την αξία της σημασίας να μπορούμε να ελέγχουμε τα πάθη μας, ιδιαίτερα δε, ορισμένα εξ αυτών. Όταν λοιπόν, ο Ν. θα πληροφορηθεί τον θάνατο του αδερφού του Rollot, θα μοιραστεί με τον τελευταίο την παρόμοια εμπειρία της θλίψης που τον διακατείχε μετά τον θάνατο της κόρης του Francine, η οποία πέθανε στις 7 Σεπτεμβρίου 1640 και του πατέρα του Joachim, ο οποίος απεβίωσε στις 17 Οκτωβρίου του ίδιου έτους: «Όχι πολύ καιρό πριν, υπέφερα (και εγώ) από την απώλεια δύο πολύ κοντινών μου ανθρώπων, και διαπίστωσα πως όσοι ήθελαν να μετριάσουν τη λύπη μου, απλώς την αυξάνανε [...] Έτσι, είμαι σίγουρος ότι θα με ακούσεις καλύτερα, αν δεν προσπαθήσω να σε κατευθύνω μακριά από ένα συναίσθημα το οποίο θεωρώ δικαιολογημένο. Μολαταύτα, θα έπρεπε να υπάρχει ένας μετριασμός των συναισθημάτων σου, [...] γιατί θα ήταν εξίσου ανέντιμο να αφήσεις τελείως τον εαυτό σου να βυθιστεί στη θλίψη και δεν κάνουμε καμία χάρη στον εαυτό μας αν δεν αγωνιζόμαστε με όλες μας τις δυνάμεις να απελευθερώσουμε τους εαυτούς μας από τέτοια δυσάρεστα πάθη».²²⁶

Ο Ν. σχεδιάζει να συγκροτήσει μια επιστημονική ηθική.²²⁷ Κατανοεί ότι ένα ολοκληρωμένο φιλοσοφικό σύστημα πρέπει να έχει «χώρο» και για τα πάθη, διότι μέσω των παθών κατανοούμε τον εαυτό μας στην πλήρη του διάσταση ως ψυχοφυσική υπόσταση. Ως εκ τούτου, για τον Ν. η ηθική συνεπάγεται την ενδελεχή και επιστημονική μελέτη των συναισθημάτων. Έτσι, η συγγραφή μιας πραγματείας περί παθών καθίσταται για τον γάλλο φιλόσοφο όχι ενδεχόμενη, αλλά αναγκαία. Ο Ν. προτίθεται να εξετάσει τα πάθη ως φυσικός ή μάλλον ως φυσιολόγος.²²⁸ Αυτή του η πρόθεση συνίσταται σε μια προσπάθεια κατανόησης του φαινομένου των παθών μέχρι του σημείου της βέβαιης και ακριβούς γνώσης τους. Αυτό με τη σειρά του απαιτεί τη διερεύνηση συνθηκών που συνδέονται με τα πάθη, τόσο όσον αφορά τη γέννησή τους, αλλά και τις επιπτώσεις τους στο ψυχοσωματικό όλον που ονομάζεται άνθρωπος.²²⁹

²²⁵ Ρ. Ντεκάρτ, «Επιστολή στον μεταφραστή του βιβλίου», *Αρχές*, ό. π., σ. 81,

²²⁶ J. Cottingham, R. Stoothoff, D. Murdoch, A. Kenny (transl.), *The Philosophical Writings of Descartes, Volume III. The Correspondence*, ό. π., pp. 167-168.

²²⁷ Γ. Φαράκλας, «Η πολιτική ως προσωρινή ηθική. Υποκείμενο και κυριαρχία στον Καρτέσιο. Η προσποίηση ως συγκροτητικός όρος του πολιτικού χώρου», *Αξιολογικά*, ειδικό τεύχος 1, Εξάντας, Αθήνα 1999, σ. 96.

²²⁸ Γ. Πρελορέντζος, «Εισαγωγή», στο R. Descartes, *Πάθη*, ό. π., σ. 88

²²⁹ D. Kambouchner, *L'homme des passions, Commentaires sur Descartes, tome I: Analytique*, Bibliothèque du Collège international de Philosophie, Albin Michel, Paris 1995, pp. 17-20.

Η ορθολογική και βέβαιη ανάλυση των παθών καθίσταται εφικτή από τη στιγμή που θα μπορέσουμε να διακρίνουμε την προέλευσή τους.²³⁰ Συνεπώς, θα πρέπει αρχικά να ορίσουμε τα πάθη. Στο Άρθρο 27 ο Ν. τα ορίζει ως «αντιλήψεις ή αισθήματα ή συγκινήσεις της ψυχής που αναφέρονται ειδικότερα σε αυτή και που δημιουργούνται, συντηρούνται και ενισχύονται από κάποια κίνηση των πνευμάτων».²³¹ Ο ορισμός αυτός έχει δυο διαφορετικά σκέλη. Το πρώτο σκέλος αφορά τα πάθη ως αντιλήψεις, αισθήματα ή συγκινήσεις της ψυχής, ενώ το δεύτερο σκέλος αφορά τη σωματική τους αιτία. Όσον αφορά το πρώτο σκέλος, κάθε πάθος είναι μια αντίληψη της ψυχής, γιατί δεν πρόκειται για ένα ενέργημά της, για κάτι δηλαδή που οφείλεται στην αυτόνομη εκδίπλωση του δυναμισμού της ανεξάρτητα από το σώμα, αλλά για ένα πάθημα, για κάτι που η ίδια η ψυχή υφίσταται και δέχεται παθητικά. Επίσης κάθε πάθος είναι αίσθημα από τη στιγμή που το προσλαμβάνουμε με τις αισθήσεις μας όπως ακριβώς προσλαμβάνουμε τα αντικείμενα των εξωτερικών μας αισθήσεων και το γνωρίζουμε με τον ίδιο τρόπο. Χωρίς όμως αυτό να σημαίνει πως ό,τι προσλαμβάνουμε με τις αισθήσεις μας είναι αυτομάτως και πάθος. Αυτό διαπιστώνεται στην περίπτωση των εξωτερικών αντικειμένων ή των σωματικών καταστάσεων, τα οποία προσλαμβάνουμε επίσης με τις αισθήσεις μας. Τέλος, κάθε πάθος είναι μια συγκίνηση, εφόσον συνεπάγεται μια μεταβολή στην ψυχή, την οποία ταραίζει και κλονίζει.²³² Δεν θα πρέπει όμως να συγχέεται η συγκεκριμένη συγκίνηση με τη βούληση, την οποία ο Ν. ονομάζει συγκίνηση της ψυχής, η οποία αναφέρεται και παράγεται από την ίδια.²³³ Η συγκίνηση, ως πάθος, προέρχεται από το σώμα.

Η σωματική προέλευση των παθών, όπως προκύπτει από το δεύτερο σκέλος του ορισμού, προκύπτει ακριβώς από την επενέργεια του σώματος στην ψυχή και συγκεκριμένα, από την κίνηση των ζωικών πνευμάτων. Εφόσον είμαστε ως ανθρώπινα όντα, μονίμως εκτεθειμένοι σε νέες καταστάσεις, σε κάθε νέα κατάσταση που μας συμβαίνει παρατηρείται στο σώμα, εν είδει αυτόματης αντίδρασης μια ορισμένη κίνηση των ζωικών πνευμάτων. Εξαιτίας της άρρηκτης και δεδομένης ένωσης ψυχής και σώματος και της συνακόλουθης αλληλεπίδρασής τους, για τον Ν. πάντοτε στη σωματική αυτή κίνηση αντιστοιχεί ένα πάθος στην ψυχή. Έτσι, λόγω της κυκλικής αιτιότητας που συνεπάγεται η ένωση ψυχής και σώματος, ήτοι της αλληλεπίδρασής τους, τα πάθη όχι μόνο γεννιούνται, αλλά συντηρούνται και ενισχύονται από την κίνηση των ζωικών πνευμάτων.²³⁴ Επομένως, ο Ν. θεωρεί ότι ναι μεν τα πάθη εκδηλώνονται στην ψυχή, η αιτία τους όμως είναι ξεκάθαρα σωματική. Τα πάθη προκαλούνται από το σώμα, γι' αυτό και ο γάλλος φιλόσοφος διακηρύσσει ότι θα τα

²³⁰ Δ. Κοτρόγιαννος, «Καρτέσιος: Η νέα ηθική», *Αξιολογικά*, ειδικό τεύχος 1, Εξάντας, Αθήνα 1999, σ. 82.

²³¹ *Πάθη*, Μέρος Πρώτο, Άρθρο 27.

²³² *Ο. π.*, Μέρος Πρώτο, Άρθρο 28 και Γ. Πρελορέντζος, «Ανατομία και έλεγχος των παθών της ψυχής στην ηθική φιλοσοφία του Καρτέσιου», *ό. π.*, σ. 190.

²³³ *Πάθη*, Μέρος Πρώτο, Άρθρο 29.

²³⁴ Γ. Πρελορέντζος, «Ανατομία και έλεγχος των παθών της ψυχής στην ηθική φιλοσοφία του Καρτέσιου», *ό. π.*, σσ. 190-191.

μελετήσει ως φυσικός και συναφώς, τα αναλύει στο Πρώτο Μέρος των *ΠτΨ* με όρους και τρόπους της μηχανιστικής φυσιολογίας του, όπως αναφέρθηκε και ανωτέρω.²³⁵

Σε κάθε περίπτωση, για τον γάλλο φιλόσοφο οι συνέπειες των παθών είναι δεδομένες. Το κυριότερο αποτέλεσμα των παθών έγκειται στο γεγονός ότι «παρακινούν και προδιαθέτουν την ψυχή τους (των ανθρώπων) να θέλει τα πράγματα για τα οποία τα πάθη προπαρασκευάζουν το σώμα». Και αλλού: «Έτσι, η φυσική τους χρησιμότητα (των παθών) είναι να παρακινούν την ψυχή να δώσει τη συγκατάθεσή της και να συμβάλει στις ενέργειες που μπορούν να χρησιμεύσουν στη συντήρηση του σώματος ή στην κατά το δυνατό τελειοποίησή του».²³⁶ Επιπλέον, ιδιαίτερη σημασία έχει και η αξιωματική θέση του Ν. ότι υπάρχει μια φυσική αντιστοιχία μεταξύ του προκληθέντος στην ψυχή πάθους και της πράξης την οποία έχει προετοιμασθεί να εκτελέσει το σώμα, μια αντιστοιχία που έχει οριστεί έτσι από τη φύση.²³⁷

Αν όμως η αιτία των παθών είναι σωματική, και εκεί ακριβώς οφείλεται ο παθητικός χαρακτήρας τους, πώς εξηγείται η ενεργητική συνιστώσα τους; Πώς εξηγείται το γεγονός ότι τα πάθη θέτουν σε κίνηση τον άνθρωπο, όπως το κάνει η βούληση, η οποία όμως αποτελεί αποκλειστικό ενέργημα της ψυχής; Η απάντηση βρίσκεται στη διατύπωση του Ν. ότι τα πάθη «αναφέρονται ειδικότερα σε αυτή (την ψυχή)».²³⁸ Τωόντι, η ειδοποιός διαφορά των παθών από όλα τα υπόλοιπα αισθήματα βρίσκεται στην παραπάνω φράση. Τα πάθη αναφέρονται στην ψυχή ενώ τα άλλα αισθήματα, ενώ αντιστοιχούν επίσης σε κάποια κίνηση των ζωικών πνευμάτων, δεν συνδέονται με την εσωτερικότητά μας, με το ίδιο μας το πνεύμα. Ορισμένα από αυτά συνδέονται με τα εξωτερικά αντικείμενα, όπως στην περίπτωση των οσμών και των χρωμάτων, ενώ όλα τα υπόλοιπα συνδέονται με το σώμα μας, όπως η πείνα, η δίψα και ο πόνος.²³⁹

Τα *ΠτΨ* περιλαμβάνουν 212 Άρθρα σε συνεχή αρίθμηση και διαιρούνται σε τρία μέρη.²⁴⁰ Το Πρώτο μέρος έχει ως αντικείμενο μελέτης την αλληλεπίδραση ψυχής και σώματος. Το Δεύτερο και το Τρίτο μέρος επικεντρώνονται στις σχέσεις μεταξύ υποκειμένου και αντικειμένου.²⁴¹ Αν λοιπόν, στο Πρώτο μέρος ο Ν. μάς έδωσε μια πλήρη έκθεση του μηχανισμού της ένωσης ψυχής και σώματος, στα επόμενα δύο μέρη μάς εξηγεί ουσιαστικά πώς πρέπει να διάγουμε το βίο μας.²⁴² Σύμφωνα με τον γάλλο φιλόσοφο, για να συγκροτήσουμε μια θεωρία περί παθών, θα πρέπει πρώτα να τα

²³⁵ Γ. Πρελορέντζος, «Εισαγωγή», στο R. Descartes, *Πάθη*, ό. π., σσ. 89-90.

²³⁶ *Πάθη*, Μέρος Πρώτο, Άρθρο 40 και Μέρος Δεύτερο, Άρθρο 137.

²³⁷ Γ. Πρελορέντζος, «Ανατομία και έλεγχος των παθών της ψυχής στην ηθική φιλοσοφία του Καρτέσιου», ό. π., σ. 192.

²³⁸ *Πάθη*, Μέρος Πρώτο, Άρθρο 27.

²³⁹ Ό. π., Μέρος Πρώτο, Άρθρο 29 και Γ. Πρελορέντζος, «Ανατομία και έλεγχος των παθών της ψυχής στην ηθική φιλοσοφία του Καρτέσιου», ό. π., σσ. 191-192.

²⁴⁰ Τα Τρία Μέρη τιτλοφορούνται ως κάτωθι: Μέρος Πρώτο, ΠΕΡΙ ΤΩΝ ΠΑΘΩΝ ΕΝ ΓΕΝΕΙ και επ'ευκαιρία περί της συνολικής φύσεως του ανθρώπου. Μέρος Δεύτερο, ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΑΡΙΘΜΟΥ ΚΑΙ ΤΗΣ ΔΙΑΤΑΞΕΩΣ ΤΩΝ ΠΑΘΩΝ ΚΑΙ Η ΕΞΗΓΗΣΗ ΤΩΝ ΕΞΙ ΠΡΩΤΑΡΧΙΚΩΝ ΠΑΘΩΝ, και Μέρος Τρίτο, ΠΕΡΙ ΤΩΝ ΕΠΙΜΕΡΟΥΣ ΠΑΘΩΝ.

²⁴¹ Γ. Πρελορέντζος, «Εισαγωγή», στο R. Descartes, *Πάθη*, ό. π., σ. 35.

²⁴² J. Cottingham, *Φιλοσοφία της Επιστήμης. Α': Οι ορθολογιστές*, ό. π., σ. 265.

απαριθμήσουμε για να μπορέσουμε κατόπιν να τα πραγματευτούμε διεξοδικά. Σε όλο το Δεύτερο μέρος (Άρθρα 51-148) ο Ν. πραγματεύεται τα έξι πρωτογενή ή πρωταρχικά πάθη, τα οποία είναι ο θαυμασμός, η αγάπη, το μίσος, η επιθυμία, η χαρά και η λύπη. Τα Άρθρα 51-69 είναι αφιερωμένα στη διάταξη και απαρίθμηση των παθών, ενώ τα Άρθρα 70-148 είναι αφιερωμένα στην εξήγηση της φύσης και της χρησιμότητας των πρωταρχικών (ή απλών) παθών. Στο Τρίτο και τελευταίο μέρος της πραγματείας (Άρθρα 149-212) ο Ν. διερευνά τη φύση και την χρησιμότητα των υπολοίπων κύριων παθών, πλην των πρωτογενών. Τα πάθη αυτά συνιστούν είδη των πρωταρχικών ή προκύπτουν από τη σύνθεση και τον συνδυασμό ορισμένων εκ των πρωταρχικών.²⁴³

Ποίο είναι όμως το κριτήριο ταξινόμησης των παθών; Για τον θεμελιωτή της μεθόδου, θα ήταν αδύνατο να μη υπάρχουν ορισμένα κριτήρια βάσει των οποίων, τα πάθη διέπονται από μια καθορισμένη τάξη. Σύμφωνα με τον Jean-Marie Beyssade, η ταξινόμηση των παθών είναι μια εφαρμογή της μεθόδου στην τρίτη πρωταρχική έννοια, εκείνη της ένωσης ψυχής και σώματος και ακολουθεί αυστηρά τους γενικούς κανόνες της τάξης, στους οποίους ανάγεται όλη η μέθοδος. Η τελευταία μάς επιβάλλει ότι πρέπει να εντοπίσουμε αναδρομικά τι είναι το απόλυτο. Εξ ου και το γεγονός ότι ο προσδιορισμός των έξι πρωταρχικών παθών δεν προηγείται, αλλά έπεται της αρίθμησης. Προκύπτει, δηλαδή, από την αναδρομή στο σύνολο των παθών που έχουν ήδη απαριθμηθεί.²⁴⁴ Συνεπώς, τα επιμέρους πάθη μπορούν να αναλυθούν στο Τρίτο μέρος της πραγματείας. Αυτό που έχει ιδιαίτερη σημασία είναι η διερεύνηση των κριτηρίων που διέπουν την ταξινόμηση των πρωταρχικών παθών. Σύμφωνα λοιπόν με τον Beyssade, τα πάθη αυτά ταξινομούνται με βάση τρεις αρχές. Η πρώτη αρχή, είναι η αρχή του καινοφανούς του αντικείμενου που διεγείρει το πάθος μέσα μας. Η δεύτερη αρχή αντιστοιχεί στην εκτίμηση του κατά πόσο το αντικείμενο που διεγείρει το πάθος είναι βλαβερό ή ωφέλιμο για εμάς. Η τρίτη αρχή είναι μια πραγματική διάσταση, ο χρόνος.²⁴⁵

Στα *ΠτΨ*, λοιπόν, το ενδιαφέρον του Ν. στρέφεται προς τον άνθρωπο, όχι μόνο ως ψυχή, όχι μόνο ως σώμα. Η θεωρία της ένωσης αποτελεί ουσιαστικά μια νέα αφετηρία του φιλοσοφικού προβληματισμού. Ο άνθρωπος είναι εκείνο που προκύπτει από την ένωση, το πράγμα στο οποίο υπάρχουν οι κατηγορίες της σκέψης και της έκτασης.²⁴⁶ Για να κατανοήσουμε τι μας κάνει ανθρώπους στο ηθικό επίπεδο, θα πρέπει να πάμε «πέρα» από τις κατηγορίες της σκέψης και της έκτασης και να συγκεντρωθούμε σε όσα ζούμε στην καθημερινή μας εμπειρία. Το ηθικό σύστημα του Ν. έχει την ανάγκη μιας γνήσιας ανθρωπολογίας. Η ανθρώπινη ευημερία είναι αναπόφευκτα συνδεδεμένη με τα πάθη μας.²⁴⁷ Ανατόμος όχι μόνο σώματος αλλά και ψυχής, ο γάλλος φιλόσοφος στρέφεται στον άνθρωπο. Έναν άνθρωπο με πάθη, τα

²⁴³ Γ. Πρελορέντζος, «Εισαγωγή», στο R. Descartes, *Πάθη, ό. π.*, σσ. 38-44.

²⁴⁴ *Πάθη*, Μέρος Δεύτερο, Άρθρο 69.

²⁴⁵ J.-M. Beyssade, «Η καρτεσιανή ταξινόμηση των παθών», *ό. π.*, σ. 78.

²⁴⁶ Β. Γρηγοροπούλου, *ό. π.*, σ. 176.

²⁴⁷ J. Cottingham, «Cartesian Ethics: Reason and the Passion», *ό. π.*, pp. 201-203.

οποία θεωρεί στόχο και υποχρέωσή του να τα μελετήσει και μέσα από αυτά να θεμελιώσει την ανθρώπινη ευτυχία.

Φύσει και θέσει αισιόδοξος, ο Ν. πιστεύει ότι μπορούμε να απαλλαγούμε από τα αρνητικά μας συναισθήματα και τις συνέπειές τους και ακολούθως να πετύχουμε τον απώτερό μας στόχο που δεν είναι άλλος από την ευτυχία. Ίσως έχει τη σημασία της η παρατήρηση, ότι σε καθένα από τα τρία διαφορετικά μέρη της πραγματείας, το τελευταίο άρθρο εκφράζει ένα αισιόδοξο μήνυμα περί της αντιμετώπισης των παθών.²⁴⁸ Όπως και ο Σπινόζα αργότερα, έτσι και ο Ν. θεώρησε ότι ο άνθρωπος για να ευτυχίσει θα πρέπει να απαλλαγεί από τα δυσάρεστα πάθη που ταλανίζουν τον συναισθηματικό του βίο. Για να γίνει αυτό, θα πρέπει να μας δείξει τον τρόπο. Ποίο θα είναι το φάρμακο που θα μας γιατρέψει από τα αρνητικά μας πάθη; Πώς θα απαλλαγούμε από τα αρνητικά μας συναισθήματα; Η απάντηση συνοψίζεται σε μια λέξη: Γενναιοφροσύνη.

1.3 Η καρτεσιανή ηθική

Είδαμε έως τώρα, ότι το κομμάτι που αφορά την ηθική φιλοσοφία του Ν. διατυπώθηκε από τον γάλλο φιλόσοφο στον *ΛπτΜ* με τους κανόνες προσωρινής ηθικής. Στα *ΠτΨ*, ο Ν. θα προσπαθήσει να συγκροτήσει μια επιστημονική ηθική. Απόλυτος πρωταγωνιστής της καρτεσιανής «ηθικής σύλληψης» καθίσταται, χωρίς καμία αμφιβολία, η βούληση.

1.3.1 Ελεύθερη βούληση/αυτεξούσιο

Γιατί όμως να είναι η βούληση ο πρωταγωνιστής της καρτεσιανής ηθικής; Αναφέραμε ότι για να συγκροτήσει την ηθική του ο Ν. «στρέφεται» προς το συναίσθημα και προσπαθεί να εξηγήσει τον ορθολογικό πυρήνα του. Τα πάθη είναι η έκφραση της ενιαίας ανθρώπινης ψυχοφυσικής υπόστασης. Τι είναι όμως αυτό που χαρακτηρίζει τον άνθρωπο; Εκτός από τη δεδομένη περατότητά του είναι και η μεταβλητότητά του. Η ανθρώπινη φύση δεν είναι στο απυρόβλητο και τα συναισθήματα εκφράζουν ακριβώς αυτό. Ότι δηλαδή ο άνθρωπος ως μέρος της φύσης παθαίνει, αλλά και ενδεχομένως μαθαίνει από τα πάθη του.

Πώς λοιπόν, μπορεί να συγκροτηθεί μια συμπαγής και σταθερή ηθική ενός ασταθούς υποκειμένου; Μια ηθική η οποία θα πρέπει να αναζητήσει τα επιστημονικά της θεμέλια στο ευμετάβλητο των ανθρώπινων συναισθημάτων; Είναι ποτέ δυνατόν το «ρευστό» να εκφράσει καθολικότητα; Η απάντηση του καλλιεπή κήρυκα της νοησιαρχίας είναι αναμενόμενη, εάν λάβουμε υπόψη μας τον μέχρι τώρα φιλοσοφικό του δρόμο. Η ζωή μάς υποχρεώνει ανά πάσα στιγμή να πράττουμε ενώ ο Λόγος μάς μαθαίνει ότι η βούληση δεν μας δόθηκε μόνο για να κατευθύνει τη νόηση στη γνώση του αληθινού, αλλά και για να διασφαλίζει τη διατήρηση και την ευτυχία της ανθρώπινης ύπαρξης. Ο Λόγος αναζητά πάντοτε τη βεβαιότητα, η βούληση όμως αναζητά πάντοτε το καλύτερο δυνατό γιατί σε κάθε στιγμή είμαστε αναγκασμένοι να

²⁴⁸ *Πάθη*, Μέρος Πρώτο Άρθρο 50, Μέρος Δεύτερο Άρθρο 148 και Μέρος Τρίτο Άρθρο 212.

πράξουμε και να αποφασίσουμε. Η βεβαιότητα είναι η επιταγή του Λόγου, αλλά σε αυτή τη βεβαιότητα αντιπαρατίθεται η τόλμη της διακινδύνευσης που είναι η επιταγή της ηθικής.²⁴⁹ Επομένως, για τον Ν. ο θεμέλιος λίθος της ηθικής του είναι αναντίρρητα η βούληση. Στα *ΠτΨ*, η ηθική είναι η «μεθοδική έκφραση της βούλησης» που καθορίζει τον τρόπο με τον οποίο πρέπει να ενεργούμε, ώστε η ψυχή να είναι ευτυχισμένη.²⁵⁰

Συνεπώς, η ηθική θα κατακτηθεί με τη συνδρομή της βούλησης. Αν όμως η ηθική μάς «οδηγεί» στην ευτυχία, πώς θα είμαστε ευτυχισμένοι εφόσον ο καθημερινός μας βίος μάς διδάσκει ότι ως άνθρωποι έχουμε και αρνητικά συναισθήματα; Πώς θα μπορέσουμε να γίνουμε ευτυχισμένοι εφόσον και ενόσω διακατεχόμαστε από πάθη τα οποία λειτουργούν αρνητικά στο σύνθετο ψυχοσωματικό μας όλον; Θα πρέπει να βρεθεί ένας τρόπος για να μπορέσουμε να είμαστε ευτυχισμένοι, ή με διαφορετικά λόγια, θα πρέπει να βρεθεί ένας τρόπος να καταπολεμήσουμε τα αρνητικά μας συναισθήματα προκειμένου να οδηγηθούμε με κάποιο τρόπο στην ανώτατη ηθική αξίωση, την ανθρώπινη ευτυχία. Για τον Ν. η θεραπεία των παθών συγκροτείται ρητά μέσα από τη θεωρία του για τη βούληση και του εξόχως σημαντικού ρόλου της για τον άνθρωπο. Επομένως, στη διαμάχη μεταξύ των παθών της ψυχής και της βούλησης, τον νικητή τον γνωρίζουμε εκ των προτέρων και είναι η βούληση. Αρχικά βεβαίως η βούληση, μοιάζει να «υποκύπτει» στην καταγιγιστική δύναμη των παθών. Είναι όμως ξεκάθαρο, ότι ο Ν. μελετά τα πάθη ως «φιλόσοφος της βούλησης».²⁵¹ Στο τέλος, η βούληση θα είναι η νικήτρια. Σε διαφορετική περίπτωση δεν θα υπήρχε καμία ελπίδα «διαφυγής» από τα αρνητικά μας συναισθήματα.

Για να διαδραματίσει όμως η βούληση τον πρωταγωνιστικό της ρόλο, θα πρέπει να είναι ελεύθερη. Εδώ παρατηρούμε ακόμα μια αξιωματική θέση του Ν. Ο γάλλος φιλόσοφος θεωρεί ότι «η βούληση είναι από τη φύση της τόσο ελεύθερη, ώστε δεν μπορεί ποτέ να ενεργεί κατόπιν εξαναγκασμού».²⁵² Ο Ν. δηλαδή θεωρεί, ότι η ελευθερία είναι η ίδια η ουσία της βούλησης, αν θεωρηθεί όχι σε σχέση με τις υπόλοιπες ανθρώπινες πνευματικές δυνάμεις, τη νόηση, τη φαντασία και τις αισθήσεις, ούτε στις εμπειρικές συνθήκες άσκησης της, αλλά αν θεωρηθεί «καθαυτή» στην πεμπουσία της, ως καθαρό ενέργημα της ψυχής.^{253 254}

²⁴⁹ Δ. Κοτρόγιαννος, *ό. π.*, σ. 74.

²⁵⁰ *Ο. π.*, σ. 85.

²⁵¹ Γ. Πρελορέντζος, «Όψεις της συνάντησης της φιλοσοφίας, της θεολογίας και του θεάτρου στον 16^ο και τον 17ο αιώνα: ο ρόλος των “παθών της ψυχής”», *Δωδώνη*, Μέρος Τρίτο, Τόμος ΛΔ', Ιωάννινα 2005-2007, σ. 66.

²⁵² *Πάθη*, Μέρος Πρώτο, Άρθρο 41.

²⁵³ Γ. Πρελορέντζος, «Ανατομία και έλεγχος των παθών της ψυχής στην ηθική φιλοσοφία του Καρτέσιου», *ό. π.*, σ. 193. Βλ. επίσης *Αρχές*, I, Άρθρο 39.

²⁵⁴ Η θεμελιώδης θέση του Ν. περί της ύπαρξης ελεύθερης βούλησης, θα γνωρίσει τη σφοδρότατη κριτική του Σπινόζα, ο οποίος δεν δέχεται ότι υπάρχει ελεύθερη βούληση. Βλ. *Ηθική*, II, Προτάσεις 48 και 49. Για μια εκτενή σύγκριση των σημείων σύγκλισης και απόκλισης του Σπινόζα σε σχέση με την καρτεσιανή θεωρία περί βουλήσεως, βλ. Υ. Prelorentzos, «Volonté et liberté: de Descartes à Spinoza à travers les Principes de la philosophie de Descartes et les Pensées métaphysiques» (Βούληση και ελευθερία: από τον Καρτέσιο στον Σπινόζα μέσω των *Αρχών της φιλοσοφίας του Καρτέσιου* και των

Στα *ΠτΨ*, η πρώτη αναφορά στη βούληση γίνεται στο 13ο άρθρο όπου ο Ν. την αναφέρει ως «την μόνη ή τουλάχιστον την κύρια ενέργεια της ψυχής».²⁵⁵ Ακολούθως, μιλώντας για τις λειτουργίες της ψυχής ο γάλλος στοχαστής θα αναφέρει ότι το μόνο που οφείλουμε να αποδώσουμε στην ψυχή είναι οι σκέψεις μας, οι οποίες διακρίνονται σε δύο είδη: «Το ένα περιλαμβάνει όσες αποτελούν ενέργειες της ψυχής και το άλλο τα πάθη της. Οι σκέψεις, τις οποίες αποκαλώ ενέργειες της ψυχής, είναι όλες οι βουλήσεις μας, επειδή γνωρίζουμε εκ πείρας ότι απορρέουν απευθείας από την ψυχή μας και φαίνεται να εξαρτώνται αποκλειστικά από αυτήν».²⁵⁶ Οι βουλήσεις μας είναι δύο ειδών: «Διότι οι μεν είναι ενέργειες της ψυχής που αναφέρονται στην ίδια την ψυχή [...] ενώ οι άλλες είναι ενέργειες που αναφέρονται στο σώμα μας».²⁵⁷ Τις βουλήσεις μπορούμε να τις ονομάσουμε και «συγκινήσεις της ψυχής που αναφέρονται σε αυτήν και παράγονται από την ίδια».²⁵⁸ Η βούληση μαζί με τον νου, είναι οι δυο τρόποι του σκέπτεσθαι. Στη βούληση ανήκουν οι ικανότητες του εκλέγειν ή το αυτεξούσιο, ήτοι η επιθυμία, η αποστροφή, η αμφιβολία, η άρνηση κτλ. Η δε λειτουργία της κρίσης παράγεται από τη συνεργασία του νου και της βούλησης.²⁵⁹

Η σπουδαιότητα της βούλησης στο καρτεσιανό θεωρητικό-ηθικό οικοδόμημα φαίνεται ξεκάθαρα κυρίως στο *magnum opus* του Ν., τους Σ: «Μόνο η βούληση, ή το αυτεξούσιο, νιώθω να είναι μέσα μου τόσο μεγάλη ώστε να μη συλλαμβάνω την ιδέα καμιάς μεγαλύτερης· ώστε λόγω αυτής κυρίως κατανοώ ότι φέρω μια ορισμένη εικόνα και ομοίωση του Θεού».²⁶⁰ Η Θεία βούληση είναι άπειρη και η ανθρώπινη πλάνη προέρχεται από το γεγονός ότι η βούληση κινείται εκτός των ορίων της «δικαιοδοσίας» της: «Από πού λοιπόν γεννιούνται οι πλάνες; Από το εξής μόνο: καθώς η βούληση απλώνεται ευρύτερα από τον νου, δεν την συγκρατώ εντός των ίδιων ορίων, αλλά την εκτείνω επίσης σε όσα δεν κατανοώ· και όντας αδιάφορη ως προς αυτά, λοξοδρομεί εύκολα από το αληθές και το αγαθό, και έτσι σφάλω και αμαρτάνω».²⁶¹ Η πλάνη δηλαδή, δεν είναι αποτέλεσμα κάποιας ατέλειας της ανθρώπινης φύσης, αλλά μιας λανθασμένης λειτουργίας. Αυτή η λειτουργική ατέλεια εμφανίζεται εξαιτίας της κακής συνεργασίας νόησης και βούλησης κατά τη διάρκεια του σχηματισμού κρίσης.²⁶² Κρίνουμε όσα δεν μας ανήκουν, όσα δεν γνωρίζουμε, όσα δεν θα έπρεπε να κρίνουμε. Επανέρχεται έτσι και πάλι στο προσκήνιο η θεμελιώδης για την καρτεσιανή ηθική στωικής προέλευσης διάκριση όσων μας ανήκουν και όσων δεν μας ανήκουν.²⁶³

Πού έγκειται όμως η ανθρώπινη ελευθερία; Είδαμε ότι για τον Ν. η βούληση είναι από τη φύση της ελεύθερη. Το να θέλει κάποιος κάτι αποκτά μάλλον νόημα όταν

Μεταφυσικών σκέψεων) στο: Chantal Jaquet (επιμελ.), *Les Pensées métaphysiques de Spinoza*, Publications de la Sorbonne, σειρά «Philosophie», Παρίσι 2004, σσ. 97-122

²⁵⁵ Πάθη, Μέρος Πρώτο, Άρθρο 13.

²⁵⁶ Ο. π., Μέρος Πρώτο, Άρθρο 17.

²⁵⁷ Ο. π., Μέρος Πρώτο, Άρθρο 18.

²⁵⁸ Ο. π., Μέρος Πρώτο, Άρθρο 29.

²⁵⁹ *Στοχασμοί*, Τέταρτος Στοχασμός, σσ. 133-134 και *Αρχές*, I, Άρθρα 32-34.

²⁶⁰ *Στοχασμοί*, Τέταρτος Στοχασμός, σ. 135.

²⁶¹ Ο. π., σ. 137.

²⁶² Ε. Ποταμιάνου, *ό. π.*, σσ. 186-187.

²⁶³ Βλ. υπ. 199 της παρούσας εργασίας.

το θέλει ελεύθερα και όχι εξαναγκαστικά. Σε ένα πρώτο επίπεδο επομένως, θα μπορούσαμε να πούμε πως, αφού έχουμε από το Θεό τη φυσική προδιάθεση του βούλεσθαι, είμαστε ελεύθεροι. Είπαμε, όμως, πως η βούληση είναι ένας από τους δύο τρόπους του σκέπτεσθαι. Ο άλλος είναι η νόηση. Για να εκφέρουμε κρίσεις θα πρέπει νόηση και βούληση να συνεργαστούν αρμονικά έτσι ώστε να αποφύγουμε τις τυχόν πλάνες. Εφόσον όμως η πλάνη προέρχεται από την τάση της βούλησής μας να υπερβαίνει τη νόηση, εάν θέλουμε να εκφέρουμε τις ορθές κρίσεις, θα πρέπει ακριβώς η βούληση να αποφασίζει σύμφωνα με τις επιταγές της νόησης. Με άλλα λόγια, δεν αρκεί η βούληση. Χρειαζόμαστε μια έλλογη βούληση. Μια βούληση η οποία αντλεί τον προσανατολισμό των πράξεών της από τον Λόγο.²⁶⁴

Η «καλή προαίρεση» έχει τεράστια σημασία γιατί ουσιαστικά καταξιώνει το ηθικό περιεχόμενο της πράξης.²⁶⁵ Είναι το καθολικό κριτήριο που χρειαζόμαστε για να αποκτήσει η πράξη ηθική αξία ανεξαρτήτως του αποτελέσματός της. Χρειάζεται όμως και η συνδρομή του Λόγου. Σε διαφορετική περίπτωση, θα είχαμε μια «ηθική των καθαρών προθέσεων».²⁶⁶ Η πρόθεση είναι αναγκαία αλλά όχι ικανή συνθήκη. Όπως συμβαίνει σε όλες τις εκφάνσεις της ανθρώπινης δραστηριότητας, η πρόθεση δεν είναι ποτέ αρκετή. Πολλώ δε μάλλον όταν γίνεται δικαιολογία στα χείλη αυτών που ποτέ δεν είχαν αγαθές προθέσεις. Εξάλλου, ο ίδιος ο Ν. το δηλώνει ξεκάθαρα στον πρώτο κανόνα προσωρινής ηθικής του *ΛπτΜ*: «για να ξέρω ποιες ήταν αληθινά οι γνώμες τους, έπρεπε να προσέχω αυτά που συνήθιζαν να κάνουν μάλλον παρά αυτά που έλεγαν».²⁶⁷ Όπως εύστοχα αναφέρει ο Πετράρχης (Francesco Petrarca, 1304-1374), «οι καλές προθέσεις σπάνια συνάδουν με τους χαρακτήρες».²⁶⁸

Συνεπώς, όταν «απέχουμε» της ορθοφροσύνης, δεν είμαστε ποτέ πραγματικά ελεύθεροι. Το να είμαι ελεύθερος δεν σημαίνει το να αποφασίζω να επιλέξω «εκείνο» ή «κάτι άλλο». Σημαίνει ότι μπορώ να επιλέξω κάτι όταν το γνωρίζω. Η γνώση, λοιπόν, είναι η αυθεντική προϋπόθεση της ελευθερίας, γιατί όταν γνωρίζω ορθά επιλέγω και ορθά. Το να επιλέγω κάτι τυχαία δεν θα με οδηγήσει ποτέ στην επίτευξη των στόχων μου και εξάλλου είναι απορριπτέο από την ίδια την καρτεσιανή μέθοδο, η οποία δεν υπόκειται σε και δεν επικροτεί καμία τυχαιότητα. «Ενώ η αδιαφορία εκείνη που νιώθω όταν δεν ωθούμαι από κανένα λόγο προς τη μια πλευρά μάλλον παρά προς την άλλη, είναι ο κατώτερος βαθμός ελευθερίας, και δεν μαρτυρεί τελειότητα στην ελευθερία, αλλά μονάχα ένα ελάττωμα, ή κάποια άρνηση στη γνώση».²⁶⁹ Η κατώτερη βαθμίδα ελευθερίας δηλαδή, είναι εκείνη στην οποία καθοριζόμαστε από πράγματα που μας είναι εντελώς αδιάφορα.

Εδώ όμως θα πρέπει να προσέξουμε και κάτι ακόμα. Η ελευθερία «κερδίζεται» όταν η βούληση ακολουθεί τη νόηση: «είναι πρόδηλο μέσω της φυσικής φώτισης ότι η

²⁶⁴ Δ. Κοτρόγιαννος, *ό. π.*, σ. 75.

²⁶⁵ *Πάθη*, Μέρος Τρίτο, Άρθρο 154.

²⁶⁶ Δ. Κοτρόγιαννος, *ό. π.*, σσ. 86-87.

²⁶⁷ *Λόγος*, Τρίτο Μέρος, § 30, σ. 23-24.

²⁶⁸ Πετράρχης, *Η ανάβαση στο όρος Βεντού*, εισαγωγή J. Verain, πρόλογος-μετάφραση Φ. Αμπατζοπούλου, επίμετρο Ν. Δασκαλοθανάσης, Άγρα, Αθήνα 2008, σ. 29.

²⁶⁹ *Στοχασμοί*, Τέταρτος Στοχασμός, σ. 136.

αντίληψη του νου πρέπει πάντα να προηγείται του καθορισμού της βούλησης».²⁷⁰ Αυτό όμως δεν σημαίνει ότι θα πρέπει να μειώσουμε έστω και κατ' ελάχιστον τη σημασία του «αποφασίζει» στην καρτεσιανή φιλοσοφία. Το χειρίστο των κακών είναι η παραλυσία που προέρχεται από την αμφιβολία, καθώς στην καθημερινή πράξη ελλοχεύουν κίνδυνοι. Εφόσον η καθημερινότητα μας επιτάσσει να αποφασίζουμε, η βούληση είναι ανά πάσα στιγμή υποχρεωμένη να δρα και να εκφέρει κρίσεις. Ακόμα όμως κι αν η βούληση τελικά δεν πορευτεί στην τελική απόφαση με «όρους ορθοφροσύνης», εκείνο που είναι κεφαλαιώδους σημασίας για τον Ν. είναι να μην μένει ποτέ αναποφάσιστη, να μη μένει ποτέ αδιάφορη σε ό,τι την αφορά. Ακόμα και όταν η απόφαση θα πρέπει να ληφθεί υπό το καθεστώς, της άγνοιας, ή της καλύτερης δυνατής πιθανότητας, θα πρέπει να λαμβάνεται.²⁷¹

Προφανώς και δεν έχουμε το αλάθητο. Αυτό είναι προνόμιο του Θεού. Είμαστε όμως εκ φύσεως αναγκασμένοι να χρησιμοποιήσουμε το αυτεξούσιό μας. Όταν κάνουμε χρήση της ελεύθερης βούλησής μας είμαστε ελεύθεροι και προσεγγίζουμε τη θεϊκή τελειότητα, ως φθαρτά δημιουργήματα του άπειρου Όντος. Ουσιαστικά, στην καρτεσιανή θεώρηση η βούληση και η ελευθερία είναι δύο ταυτόσημες έννοιες.²⁷² Η συνωνυμία βούλησης και ελευθερίας απορρίπτει τη σχολαστική παράδοση η οποία υποστηρίζει ότι βούληση και ελευθερία δεν μπορούν να θεωρηθούν συνώνυμες έννοιες. Για τους περισσότερους σχολαστικούς, οτιδήποτε είναι ελεύθερο είναι προϊόν της βούλησης, όμως οτιδήποτε είναι αποτέλεσμα της λειτουργίας της βούλησης δεν είναι απαραίτητα ελεύθερο. Για παράδειγμα, σύμφωνα με τους περισσότερους σχολαστικούς, οι Άγιοι αγαπούσαν τον Θεό με προθυμία εξαιτίας της δικής τους βούλησης, αλλά δεν τον αγαπούσαν ελεύθερα, καθώς βλέποντας την άπειρη καλοσύνη του, δεν είχαν την ελευθερία της επιλογής. Δεν μπορούσαν δηλαδή να μην τον αγαπήσουν.²⁷³

Η ικανότητα, λοιπόν, να ασκούμε την ελεύθερη βούλησή μας αποτελεί σημάδι της υπέρτατης ανθρώπινης τελειότητας.²⁷⁴ Όμως, ο ρόλος της βούλησης δεν είναι να γνωρίζει, αλλά να επιλέγει ανάμεσα σε αυτά που της υποδεικνύει η νόηση. Μόνο όταν η βούλησή μας συνεργάζεται με τη νόηση είμαστε πραγματικά (και ηθικά) ελεύθεροι: «οι αποφάσεις που πηγάζουν από κάποια λανθασμένη γνώμη διαφέρουν σημαντικά από αυτές που βασίζονται αποκλειστικά στην επίγνωση της αλήθειας και μάλιστα στο βαθμό που είμαστε σίγουροι ότι ακολουθώντας τις τελευταίες, δεν θα λυπηθούμε και δεν θα μετανιώσουμε ποτέ, ενώ αντιθέτως, ακολουθώντας τις πρώτες, δεν πρόκειται ασφαλώς να αποφύγουμε τη θλίψη και τη μεταμέλεια, όταν ανακαλύψουμε το σφάλμα τους».²⁷⁵ Αν δεν αποφύγουμε τις λανθασμένες αποφάσεις, θα είμαστε πάντοτε

²⁷⁰ Ο. π., Τέταρτος Στοχασμός, σ. 139.

²⁷¹ Βλ. υπ. 195 της παρούσας εργασίας, και συγκεκριμένα τον Δεύτερο Κανόνα προσωρινής ηθικής.

²⁷² Βλ. την επιστολή του Ν. της 9ης Φεβρουαρίου 1645 στον Mesland, στο J. Cottingham, R. Stoothoff, D. Murdoch, A. Kenny (transl.), *The Philosophical Writings of Descartes, Volume III. The Correspondence*, ό. π., pp. 244-246.

²⁷³ A. Kenny, «Descartes on the Will», in *Descartes*, (ed.) J. Cottingham, Oxford University Press, Oxford 1998, p. 153.

²⁷⁴ Αρχές, I, Άρθρο 37.

²⁷⁵ Πάθη, Μέρος Πρώτο, Άρθρο 49.

αναγκασμένοι να γυρίζουμε σε έναν ατέρμονα κύκλο γύρω από τον άξονά μας. Δηλαδή, εφόσον ανακαλύπτουμε το λάθος μας και νιώθουμε θλίψη, θα πρέπει εκ νέου η βούλησή μας να αποφασίσει για το ίδιο πράγμα, επιβαρυνόμενη όμως με το λάθος της πρώτης απόφασης που επιφέρει αρνητικά συναισθήματα τα οποία βεβαίως θα χρήζουν θεραπείας.

Για να επιστρέψουμε και πάλι στη σημασία της βούλησης στην αντιμετώπιση των αρνητικών μας παθών, ένα ερώτημα το οποίο προκύπτει μάλλον αυθόρμητα είναι και το εξής. Γνωρίζουμε ότι σύμφωνα με τον Ν. η ψυχή επενεργεί στο σώμα και επομένως, στα πάθη, εφόσον τα τελευταία έχουν σωματική προέλευση. Το παρόν συμπέρασμα το διατυπώνει ο γάλλος φιλόσοφος λέγοντας ότι: «Γενικά η ενέργεια της ψυχής συνίσταται στο εξής: Το γεγονός ότι θέλει κάτι προκαλεί την κίνηση του μικρού αδένα με τον οποίο είναι στενά συνδεδεμένη κατά τον απαιτούμενο τρόπο, για να παραχθεί το αποτέλεσμα που αφορά αυτή τη βούληση».²⁷⁶ Αναλόγως κινείται η βούληση και στις περιπτώσεις που θέλουμε να φανταστούμε ή να ανασύρουμε από τη μνήμη μας κάτι.²⁷⁷ Γιατί, κατά έναν παρόμοιο τρόπο να μην αντιμετώπιζε η βούληση και τα αρνητικά μας πάθη, ούτως ειπείν τη λύπη, τον θυμό κλπ.; Γιατί να μην αρκούσε η βούληση να ωθήσει τον κωνοειδή αδένα να αλλάξει τη ροή των ζωικών πνευμάτων έτσι ώστε αυτά τα αρνητικά πάθη να εκλείψουν ή αντί αυτών να εμφανιστούν τα αντίθετά τους θετικά;²⁷⁸

Η απάντηση είναι σύνθετη στην απλότητά της, αλλά καθόλου δύσκολη στο να τη συμπεράνουμε. Ο Ν. ήταν ένας άνθρωπος της εποχής του. Παρά τον δύστροπο χαρακτήρα του, ζούσε «εντός κόσμου» και έβλεπε από την προσωπική του πείρα, ότι η σχέση βούλησης και πάθους δεν είναι δυνατό να εξηγηθεί απλά και μηχανικά. Ουσιαστικά ο Ν. αναγνώριζε τη σοφία του λατινικού αποφθέγματος ότι «ενώ βλέπουμε το καλό, πράττουμε το κακό».²⁷⁹ Επομένως, αυτό που γίνεται αντιληπτά ως «καλό» δεν είναι και πάντοτε «αυτομάτως επιλεγμένο». Το φαινόμενο, αυτό, γνωστό από την αρχαία ελληνική φιλοσοφία ως ακρασία, μπορεί να θεωρείται μια «παράλογη» πράξη, μια πράξη που αντιβαίνει στην προφάνεια της ορθής επιλογής, δεν παύει όμως να είναι ένα φαινόμενο που παρατηρείται συχνά.²⁸⁰ Εξάλλου, και ο ίδιος ο Ν. παραδέχεται ότι «τα πάθη μας δεν μπορούν ούτε να διεγερθούν ούτε και να εξαιρεθούν άμεσα από τη δύναμη της βούλησής μας αλλά έμμεσα με την παράσταση των πραγμάτων που συνάπτονται συνήθως με τα πάθη που θέλουμε να απορρίψουμε».²⁸¹ Αυτό συμβαίνει διότι «κάθε βούληση είναι εκ φύσεως συνδεδεμένη με κάποια κίνηση του αδένα».²⁸²

²⁷⁶ Ο. π., Μέρος Πρώτο, Άρθρο 41.

²⁷⁷ Ο. π., Μέρος Πρώτο, Άρθρα 42 και 43.

²⁷⁸ Γ. Πρελορέντζος, «Ανατομία και έλεγχος των παθών της ψυχής στην ηθική φιλοσοφία του Καρτέσιου», ό. π., σ. 194.

²⁷⁹ Ο. π., σσ. 194-195.

²⁸⁰ B. Williston, «Akrasia and the passions in Descartes», *British Journal for the History of Philosophy*, vol. 7, issue 1, Routledge, 1999, p. 33.

²⁸¹ Πάθη, Μέρος Πρώτο, Άρθρο 45.

²⁸² Ο. π., Μέρος Πρώτο, Άρθρο 44.

Ποιό είναι, λοιπόν, το κρίσιμο στοιχείο; Ότι τα πάθη δεν βρίσκονται κάτω από τον άμεσο έλεγχο της βούλησης. Και αυτό συμβαίνει ακριβώς επειδή η σωματική τους διάσταση επισύρει εκ φύσεως περιορισμούς. Δεν είναι καθαρά πνευματικά γεγονότα αλλά μη αναγώγιμα ψυχοφυσικά.²⁸³ Συνεπώς, η (αρχική) ελεγκτική μας ικανότητα είναι αρκούντως περιορισμένη, γι' αυτό και η ψυχή δεν μπορεί να κατευνάσει σε απόλυτο βαθμό τα πάθη της, τα οποία σύμφωνα με τον ορισμό τους «όχι μόνο προκαλούνται αλλά επιπλέον συντηρούνται και ενισχύονται από κάποια ιδιαίτερη κίνηση των πνευμάτων».²⁸⁴ Το καλύτερο που μπορεί να κάνει είναι να «μπορεί εύκολα να υπερνικήσει τα μικρότερα πάθη, όχι όμως τα σφοδρότερα και εντονότερα, εκτός κι αν έχει ήδη καταλαγιάσει η κίνηση του αίματος και των πνευμάτων. Το βέλτιστο που μπορεί να επιτύχει η βούληση, ενόσω η κίνηση αυτή χαρακτηρίζεται από ένταση, είναι να μη συναινέσει στις συνέπειές της και να συγκρατήσει πολλές κινήσεις που το σώμα έχει προδιατεθεί να κάνει».²⁸⁵ Αυτό σημαίνει πως, ακόμα και εάν η βούλησή μας μοιάζει να υπόκειται σε φυσικούς και φυσιολογικούς περιορισμούς, εντούτοις υπάρχει η δυνατότητα διαφυγής από τα αρνητικά μας συναισθήματα. Τα πάθη μπορούν να εξαλειφθούν από τη δύναμη της βούλησής μας άλλα όχι άμεσα, όχι αυτόματα. Μπορούν να εξαλειφθούν μόνο με έμμεσο τρόπο.²⁸⁶

Ποιος είναι αυτός ο τρόπος όμως; Τι επιτρέπει τα «άνοιγμα» προς την απελευθέρωση από τα δυσάρεστα πάθη μας; Η δυνατότητα παρέμβασής μας στη φύση χάρη στην επιδεξιότητα και κυρίως, χάρη στην έξη.²⁸⁷ «Κάθε βούληση είναι εκ φύσεως συνδεδεμένη με κάποια κίνηση του αδένα, όμως η επιδεξιότητα και η έξη επιτρέπουν να τη συνδέσουμε με άλλες κινήσεις».²⁸⁸ Έτσι, για τον Ν. οι συσχετισμοί ανάμεσα σε μια συγκεκριμένη ομάδα γεγονότων της φυσιολογίας και μια συγκεκριμένη ψυχολογική ανταπόκριση δεν είναι αμετάβλητοι. Ο Ν. υπήρξε ο πρώτος που διατύπωσε την έννοια της *εξαρτημένης ή συσχετιζόμενης αντίδρασης* (*theory of conditioned response*).²⁸⁹ Τι σημαίνει πρακτικά αυτό; Σημαίνει ότι, ανεξαρτήτως της φυσικής τους κατάστασης, τα ανθρώπινα όντα έχουν το μοναδικό προνόμιο να μπορούν να παρέμβουν, τρόπον τινά, στη ίδια τους τη φύση. Οι προκαθορισμένοι μηχανισμοί του σώματος μπορούν να τροποποιηθούν προς όφελός μας. Αυτό όμως δεν είναι εύκολο. Απαιτεί προσπάθεια, απαιτεί εκπαίδευση, απαιτεί τη συνδρομή της επιδεξιότητας και της έξης για να ανατραπούν τα αρνητικά πάθη.

Είναι πραγματικά άξιος θαυμασμού ο βαθύτατα ρεαλιστικός προσανατολισμός της ηθικής φιλοσοφίας του Ν. Ο γάλλος φιλόσοφος αποδεικνύει στην πράξη, και αυτό είναι το σημαντικό, ότι η ενάρετη πράξη δεν εξαρτάται ούτε από τη Θεία Χάρη ούτε από καμία άλλη δύναμη πέρα και έξω από εμάς. Η καρτεσιανή ηθική είναι μια «ηθική

²⁸³ J. Cottingham, *Φιλοσοφία της Επιστήμης. Α': Οι ορθολογιστές, ό. π.*, σσ. 266-267.

²⁸⁴ *Πάθη*, Μέρος Πρώτο, Άρθρο 46.

²⁸⁵ Αυτόθι.

²⁸⁶ *Ό. π.*, Μέρος Πρώτο, Άρθρο 45.

²⁸⁷ Γ. Πρελορέντζος, «Ανατομία και έλεγχος των παθών της ψυχής στην ηθική φιλοσοφία του Καρτέσιου», *ό. π.*, σ. 195.

²⁸⁸ *Πάθη*, Μέρος Πρώτο, Άρθρο 44.

²⁸⁹ J. Cottingham, *Φιλοσοφία της Επιστήμης. Α': Οι ορθολογιστές, ό. π.*, σ. 267 και J. Cottingham, «Cartesian Ethics: Reason and the Passion», *ό. π.*, pp. 207-208.

του πράττειν». Μια ζωντανή ηθική που θέλει να καταστήσει τον άνθρωπο κύριο του εαυτού του, κύριο της φύσης και των παθών του. Ο Ν. απορρίπτει μετά βδελυγμίας την παθητικότητα, την αδιαφορία, τις εκ των προτέρων ηθικές κατακτήσεις. Η δυνατότητα ελέγχου των παθών βρίσκεται μέσα στην ψυχή και αποτελεί συστατικό στοιχείο της.²⁹⁰

Συνάμα, ο γάλλος φιλόσοφος δεν εγκαταλείπει ποτέ τον προσανατολισμό του στη μέθοδο, ακόμα και αν η τελευταία πιθανώς να τροποποιείται. Στα ΠτΨ, ή καλύτερα, στην ηθική του φιλοσοφία, η μέθοδος για τον Ν. γίνεται προπαιδευτική άσκηση. Ένα, όπως ήδη έχουμε αναφέρει, αντικείμενο με ασαφές περιεχόμενο, δηλαδή τα πάθη, είναι δυνατόν, έπειτα από την υποβολή τους στη βάση της καρτεσιανής κριτικής, να μπορούν να αναλυθούν ορθολογικά και να ξεπεραστούν ή και να μετριαστούν, όσον αφορά στις αρνητικές τους εκδοχές και εκφάνσεις. Όλα ξεκινούν από την κατανόηση. Αν κατανοήσουμε ποιό και πού είμαστε, θα μπορέσουμε να μεταβάλουμε και τα πάθη μας. Στην επιστολή του προς τον Σανί της 15ης Ιουνίου 1646 ο Ν. θα αναφέρει τα εξής: «Συμφωνώ απολύτως μαζί σου ότι ο ασφαλέστερος τρόπος για να ανακαλύψουμε πως θα πρέπει να ζούμε σημαίνει το να ανακαλύψουμε αρχικά τι είμαστε, σε τι κόσμο ζούμε και ποιος είναι ο δημιουργός αυτού του κόσμου, ο κύριος του σπιτιού όπου διαμένουμε».²⁹¹

Η κατανόηση σημαίνει σκέψη και η σκέψη σημαίνει αναστοχασμό. Η καρτεσιανή φιλοσοφία προχωρά δια του αναστοχασμού. Ρητά ο Ν. μας καλεί όποτε διακατεχόμαστε από κάποιο πάθος, να αναλογιζόμαστε την αξία του αντικειμένου του πάθους μας. Αν είναι καλό για εμάς, θα πρέπει να εμμείνουμε σε αυτό το πάθος. Εάν είναι κακό, θα πρέπει να παρέμβει η βούληση και με τη συνδρομή της επιδεξιότητας και της εξής να μεταβάλει τα ψυχοσωματικά προαπαιτούμενα του εν λόγω πάθους.²⁹² Η ηθική του Ν. είναι πράξη και ο γάλλος φιλόσοφος μας ενημερώνει ότι την αναστοχαστική οδό την ακολούθησε πρώτα από όλους ο ίδιος, με ευεργετικά αποτελέσματα. Σε επιστολή του προς τον Σανί την 6η Ιουνίου 1647 ο Ν. εξομολογείται την ροπή του να ερωτεύεται κοπέλες που έπασχαν από στραβισμό, η οποία οφείλεται στο συμπτωματικό γεγονός πως όταν ήταν παιδί είχε αγαπήσει ένα κορίτσι με παρόμοιο πρόβλημα. «Δεν γνώριζα όμως ότι αυτός ήταν ο λόγος της ροπής μου. Αντιθέτως, από τότε που στοχάστηκα επί του θέματος και αναγνώρισα ότι επρόκειτο για ένα ελάττωμα, έπαψαν να με συγκινούν αυτά τα άτομα».²⁹³ Αυτό, λοιπόν που μας προτρέπει ο Ν., προτού προβούμε σε οποιαδήποτε περαιτέρω ενέργεια είναι να «χαρτογραφούμε» τα πάθη μας. Μέσα από τον αναλογισμό και την αξιακή αποτίμηση του πάθους κάνουμε το πρώτο απαραίτητο και αναπόδραστο βήμα για την τυχόν απαιτούμενη θεραπεία τους.

²⁹⁰ Κ. Λελεδάκης, *ό. π.*, σ. 147.

²⁹¹ J. Cottingham, R. Stoothoff, D. Murdoch, A. Kenny (transl.), *The Philosophical Writings of Descartes, Volume III. The Correspondence*, *ό. π.*, p. 289.

²⁹² Γ. Πρελορέντζος, «Ανατομία και έλεγχος των παθών της ψυχής στην ηθική φιλοσοφία του Καρτέσιου», *ό. π.*, σ. 197.

²⁹³ *Ο. π.*, σσ. 196-197.

Ουσιαστικά, αυτό που καταφέρνει ο Ν. είναι να αλλάξει την οπτική γωνία υπό την οποία προσεγγίζουμε τα πάθη. Δεν είναι τα νοσήματα των στωικών φιλοσόφων και δεν πρέπει να τα αντιμετωπίζουμε ως τέτοια. Ο Ν. διαφωνεί ουσιωδώς με τη λεγόμενη απάθεια της στωικής φιλοσοφίας. Το στωικό ηθικό πρόταγμα «ακολουθώντας τη φύση ζην» για τον Ν. δεν σημαίνει να είσαι απαθής.²⁹⁴ Για τον γάλλο φιλόσοφο σημαίνει ότι θα πρέπει να ζούμε σύμφωνα με την ανθρώπινή μας φύση, θα πρέπει να αποδεχόμαστε τα πάθη μας, να τα αναλύουμε, να εκπαιδευόμαστε σε αυτά και να αποφεύγουμε, όχι συλλήβδην τα πάθη, αλλά τις υπερβολές τους: «Και τώρα που γνωρίζουμε όλα τα πάθη, έχουμε πολύ λιγότερους λόγους από πριν να τα φοβόμαστε. Καθόσον βλέπουμε ότι από τη φύση τους είναι όλα καλά και ότι δεν χρειάζεται να αποφεύγουμε παρά μόνο την κακή χρήση τους ή τις υπερβολές τους».²⁹⁵ Βεβαίως, μπορεί να απαιτείται να αποφεύγουμε τις υπερβολές των παθών, σε καμία όμως περίπτωση δεν πρέπει να θεωρούμε πως κάθε υπερβολή είναι αρνητική. Ο Ν. διακρίνει δύο ειδών υπερβολές σχετικά με τα πάθη. Εκείνες που βελτιώνουν ένα θετικό συναίσθημα και συνεπώς, είναι επιθυμητές και εκείνες που μεταβάλλουν τη φύση του συναίσθηματος και από καλό το μετατρέπουν σε κακό και επομένως, είναι απορριπτέες. Για παράδειγμα, ο τολμηρός γίνεται ριψοκίνδυνος όταν υπερβαίνει τα λελογισμένα όρια. Αντιστοίχως, παράδειγμα επιθυμητής υπερβολής ενός πάθους είναι η υπερβολή του πάθους της αφοσίωσης, καθώς η αφοσίωση, όσο περισσότερο τείνει προς την υπερβολή τόσο πιο χρήσιμη είναι.²⁹⁶

Αυτό που θεωρούμε ότι έχει ιδιαίτερη σημασία στην καρτεσιανή θεώρηση περί παθών είναι η εσωτερική κλιμάκωση του καρτεσιανού «θεραπεύειν». Δηλαδή, ο Ν. έχει την προνοητικότητα πριν περάσει στην εκπόνηση του «εκπαιδευτικού προγράμματος» θεραπείας των παθών να κατανοήσει τη σημασία της πρόληψης. Πώς θα γίνει αυτό όμως; Πώς θα μπορούσαμε να «προλάβουμε» την εμφάνιση των αρνητικών παθών; Για άλλη μια φορά επανέρχεται στο προσκήνιο η στωική διάκριση των «ἐφ' ἡμῖν» και των «οὐκ ἐφ' ἡμῖν». Η στρατηγική του Ν. φαίνεται, και εν πολλοίς είναι απλή: «Θεωρώ ότι το συνηθέστερο σφάλμα που διαπράττουμε σχετικά με τις επιθυμίες είναι ότι δεν διακρίνουμε επαρκώς τα πράγματα που εξαρτώνται πλήρως από εμάς από αυτά που είναι ανεξάρτητα από εμάς. Έτσι, για όσα πράγματα εξαρτώνται αποκλειστικά από εμάς, δηλαδή από την ελεύθερη βούλησή μας, αρκεί να γνωρίζουμε ότι είναι καλά, για να μην τα επιθυμούμε με υπερβολικό ζήλο. Διότι το να πράττουμε το καλό που εξαρτάται από εμάς σημαίνει να ακολουθούμε την αρετή και είναι βέβαιο ότι δεν θα μπορούσαμε να αισθανθούμε μια παράφορη επιθυμία για την αρετή».²⁹⁷ Για αυτά που δεν εξαρτώνται από εμάς, δεν πρέπει «να τα επιθυμούμε με πάθος, όχι μόνο

²⁹⁴ Εντός του πλαισίου της στωικής φιλοσοφίας αναπτύχθηκαν διαφορετικές απόψεις σχετικά με τα πάθη και τον χαρακτήρα τους. Για μια πληρέστερη παρουσίαση των στωικών επιχειρημάτων βλ. Α. Α. Long, *Η Ελληνιστική Φιλοσοφία. Στωικοί, Επικούρειοι, Σκεπτικοί*, μτφρ. Σ. Δημόπουλος, Μ. Δραγώνα-Μονάχου, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, Αθήνα 2012, κυρίως το πέμπτο (V) μέρος του τέταρτου κεφαλαίου. Βλ. επίσης L. Edelstein, *Ο Στωικός Σοφός ή το νόημα του στωικισμού*, μτφρ. Ρ. Μπέρκνερ, (επιμ.) Γ. Καραμανώλης, Θύραθεν, Θεσσαλονίκη 2002, κυρίως το τέταρτο κεφάλαιο.

²⁹⁵ *Πάθη*, Μέρος Τρίτο, Άρθρο 211.

²⁹⁶ Γ. Πρελορέντζος, «Ανατομία και έλεγχος των παθών της ψυχής στην ηθική φιλοσοφία του Καρτέσιου», *ό. π.*, σσ. 198-199.

²⁹⁷ *Πάθη*, Μέρος Δεύτερο, Άρθρο 144.

γιατί ενδέχεται να μην πραγματοποιηθούν ποτέ -οπότε και η θλίψη που θα νιώσουμε θα είναι εξίσου μεγάλη με την επιθυμία μας-, αλλά πρωτίστως γιατί κυριεύουν σε τέτοιο βαθμό τη σκέψη μας, ώστε μας εμποδίζουν να στρέψουμε τη συμπάθειά μας σε άλλα πράγματα, των οποίων η απόκτηση εξαρτάται από εμάς».²⁹⁸ Αυτή η διάκριση μας επιτρέπει να κατανοήσουμε την πραγματική μας θέση στον κόσμο και ως εκ τούτου, να χρησιμοποιήσουμε τη βούλησή μας με ορθό τρόπο.²⁹⁹

Επομένως, πρώτα προσπαθούμε να προλάβουμε τις υπερβολές των παθών και έπειτα, σε περίπτωση που δεν το καταφέρουμε, επιδιώκουμε τη θεραπεία τους, πάντοτε με άξονα τη βούληση και τη συνδρομή της επιδεξιότητας και της έξης. Μπορούμε να εκπαιδύσουμε τη βούλησή μας και ο Ν. χτίζει γύρω από τη σκέψη αυτή ένα συστηματικό «εκπαιδευτικό πρόγραμμα». Ο Ν. παρατηρεί ότι ακόμα και η συμπεριφορά των ζώων μπορεί να τροποποιηθεί εφόσον μέσω της εκπαίδευσης μεταβληθούν οι οικείοι συσχετισμοί.³⁰⁰ Όταν ένας σκύλος βλέπει μια πέρδικα, αισθάνεται την φυσική παρόρμηση να τρέξει προς το μέρος της. Όταν δε ακούει μια τουφεκιά απομακρύνεται ενστικτωδώς. Είναι όμως δυνατό, οι σκύλοι να εκπαιδευτούν έτσι, ώστε να παραμένουν ακίνητοι στο θέαμα μιας πέρδικας και να τρέχουν προς το μέρος της με το άκουσμα της τουφεκιάς του όπλου του κυνηγού.³⁰¹ Έτσι, μέσω της εκπαίδευσης και της έξης, οι ψυχολογικές και φυσιολογικές αντιδράσεις που αρχικά μοιάζουν ακούσιες, μπορούν να διαμορφωθούν έτσι ώστε να ακολουθήσουν ένα σχέδιο.³⁰² Αυτό λοιπόν σημαίνει, ότι όλοι μπορούμε να εκπαιδευτούμε, όλοι μπορούμε να υπερνικήσουμε τα ακατανίκητα έως τότε πάθη μας.³⁰³ «Δεν υπάρχει ψυχή τόσο ανίσχυρη που να μην έχει τη δυνατότητα, αν διευθύνεται σωστά, να αποκτήσει απόλυτη ισχύ επί των παθών της».³⁰⁴

Θεμελιώδης για την καρτεσιανή ηθική είναι και η διάκριση μεταξύ ανίσχυρων και δυνατών ψυχών. Η σημασία της συγκεκριμένης διάκρισης φαίνεται από την αλληλογραφία μεταξύ Ν. και Ελισάβετ. Στην επιστολή του προς την πριγκίπισσα της 18ης Μαΐου 1645, ο Ν. αναφέρει: «Μου φαίνεται ότι η διαφορά μεταξύ των μεγάλων και των χαμερπών και χυδαίων ψυχών συνίσταται κυρίως στο γεγονός ότι οι χυδαίες ψυχές αφήνονται να παρασύρονται από τα πάθη τους και είναι ευτυχισμένες ή δυστυχισμένες (λυπημένες) ανάλογα με το αν αυτά που τους συμβαίνουν είναι ευχάριστα ή δυσάρεστα, ενώ οι άλλες (οι δυνατές ψυχές) έχουν τόσο αναπτυγμένη τη

²⁹⁸ Ο. π., Μέρος Δεύτερο, Άρθρο 145.

²⁹⁹ L. Shapiro, «Descartes's Ethics», in *A Companion to Descartes*, ό. π., p. 458.

³⁰⁰ J. Cottingham, *Cartesian Reflections. Essays on Descartes's Philosophy*, Oxford University Press, Oxford and New York 2008, p. 312.

³⁰¹ Πάθη, Μέρος Πρώτο, Άρθρο 50.

³⁰² J. Cottingham, *Φιλοσοφία της Επιστήμης. Α': Οι ορθολογιστές*, ό. π., σ. 268.

³⁰³ Βεβαίως, ο Ν. δεν είναι πρωτοπόρος σε ό,τι αφορά την αναγνώριση της σημασίας της συνήθειας και της εκπαίδευσης. Ο Αριστοτέλης στα *Ηθικά Νικομάχεια* ισχυρίζεται ότι η ηθική συμπεριφορά είναι θέμα συνήθειας (έθος): «ή δ' ηθική έξ έθους περιγίνεται». Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια. Βιβλίο Β'*, 1103a14-17, εισαγωγή-μετάφραση-σχόλια Δ. Λυπουρλής, Ζήτηρος, Θεσσαλονίκη 2002. Μολαταύτα, όπως αναφέρει και ο Cottingham, «(για τον Ν.) η άμωπτις και η πλημμυρίδα των συναισθημάτων μας δεν αποτελούν απλώς ζήτημα της «πνευματικής» ζωής μας, αλλά είναι εσωτερικά και αδιάρρηκτα συνδεδεμένες με σχήματα δράσης-αντίδρασης από το πεδίο της φυσιολογίας». Ο. π., σσ. 269-270.

³⁰⁴ Πάθη, Μέρος Πρώτο, Άρθρο 50.

δύναμη του λόγου τους, ώστε, ακόμα κι αν διακατέχονται από πάθη, συχνά εντονότερα από το συνηθισμένο, ο λόγος τους παραμένει κυρίαρχος, τόσο που τους εξυπηρετούν ακόμα και οι θλίψεις τους, οι οποίες κι αυτές συνεισφέρουν στην απόλυτη ευδαιμονία, την οποία μπορούν να απολαύσουν σε αυτή τη ζωή». ³⁰⁵ Στην ίδια διάκριση αναφέρεται ο Ν. και στα *ΠτΨ*: «Τις δυνατότερες ψυχές διαθέτουν ασφαλώς εκείνοι των οποίων η βούληση μπορεί εκ φύσεως να υπερνικήσει τα πάθη». Απεναντίας, «οι πιο ανίσχυρες ψυχές απ' όλες είναι εκείνες των οποίων η βούληση δεν αποφασίζει διόλου να ακολουθεί με τον ίδιο τρόπο ορισμένες κρίσεις, αλλά αφήνεται διαρκώς να άγεται και να φέρεται από τα πάθη της στιγμής». Τα δε «όπλα της δυνατής ψυχής είναι οι σταθερές και αποφασιστικές κρίσεις αναφορικά με τη γνώση του καλού και του κακού, σύμφωνα με τις οποίες αποφασίζει να ρυθμίζει τις ενέργειες του βίου της». ³⁰⁶

Η βούληση μαζί με τη νόηση συντελούν στον σχηματισμό κρίσεων και στην εκδίπλωση της ορθολογικής πράξης. Η πράξη αυτή θα πρέπει να εκφράζει την ενέργεια ενός ανθρώπου ο οποίος, με όπλο την αποφασιστική και ορθή του κρίση, θα μπορεί να «ακολουθεί την αρετή». Γιατί, «για να μπορέσει η ψυχή να κατέχει όσα την ικανοποιούν, το μόνο που χρειάζεται είναι να ακολουθεί με ακρίβεια την αρετή. Γιατί όποιος έζησε κατά τρόπο που η συνειδησή του να μην μπορεί να του προσάψει τη μομφή ότι παρέλειψε σε μία δεδομένη στιγμή να πράξει ό,τι έκρινε καλύτερο, συμπεριφορά ακριβώς που περιγράφω με τη φράση «ακολουθώ την αρετή», δοκιμάζει μια ικανοποίηση που μπορεί να τον κάνει τόσο πολύ ευτυχισμένο, ώστε ακόμη και τα βιαιότερα πάθη ποτέ δεν διαθέτουν αρκετή δύναμη για να διαταράξουν τη γαλήνη της ψυχής του». ³⁰⁷

Ποιοι είναι όμως αυτοί που «ακολουθούν την αρετή»; Είναι σίγουρα εκείνοι που έχουν δυνατή ψυχή και διαθέτουν μία βούληση, η οποία μπορεί να υπερνικήσει τα δυσάρεστα πάθη, και επομένως, να εκπληρώσει τον λειτουργικό αλλά και «ηθικό» της ρόλο. Είναι επίσης, εκείνοι που διαθέτουν μια αποφασιστική και σταθερή κρίση, καθώς, όπως έχει ήδη αναφερθεί: «Τα όπλα της δυνατής ψυχής είναι οι σταθερές και αποφασιστικές κρίσεις». ³⁰⁸ Όμως, οι αποφάσεις της δυνατής ψυχής, πρέπει να βασίζονται μόνο στην επίγνωση της αλήθειας: «οι αποφάσεις που πηγάζουν από κάποια λανθασμένη γνώμη διαφέρουν σημαντικά από αυτές που βασίζονται αποκλειστικά στην επίγνωση της αλήθειας και μάλιστα στον βαθμό που είμαστε σίγουροι ότι, ακολουθώντας τις τελευταίες, δεν θα λυπηθούμε και δεν θα μετανιώσουμε ποτέ». ³⁰⁹ Δηλαδή, εκείνοι που έχουν δυνατή ψυχή και ακολουθούν την αρετή, είναι εκείνοι που διαθέτουν μία έλλογη βούληση. Όλα αυτά, λοιπόν, θα πρέπει να «εκβάλλουν» κάπου. Με άλλα λόγια, θα πρέπει η ψυχική κατάσταση του δρώντος υποκειμένου, του συγκεκριμένου δρώντος υποκειμένου, να απαντάται σε κάποια αρετή. Θα πρέπει δηλαδή, να υπάρχουν ψυχές, σαφώς δυνατές, οι οποίες θα μπορούν

³⁰⁵ L. Shapiro, *The Correspondence between Princess Elizabeth of Bohemia and René Descartes*, ό. π., p. 87.

³⁰⁶ *Πάθη*, Μέρος Πρώτο, Άρθρο 48.

³⁰⁷ *Ο. π.*, Μέρος Δεύτερο, Άρθρο 148.

³⁰⁸ *Ο. π.*, Μέρος Πρώτο, Άρθρο 48.

³⁰⁹ *Ο. π.*, Μέρος Πρώτο, Άρθρο 49.

να ακολουθήσουν την αρετή κατέχοντας οι ίδιες κάποια αρετή. Όλα εκείνα τα ψυχικά ενεργήματα που απαιτούνται για να μπορέσει μια ψυχή να κατακτήσει την αρετή και να αισθανθεί ψυχική γαλήνη, «συνοψίζονται» από τον Ν. στην ανώτερη αρετή της ηθικής του φιλοσοφίας που δεν είναι άλλη από τη γενναιοφροσύνη.

1.3.2 Το πάθος του θαυμασμού

Είδαμε ότι για τον Ν. υπάρχουν έξι πρωταρχικά πάθη, ο θαυμασμός, η αγάπη, το μίσος, η επιθυμία, η χαρά και η λύπη. Τα πάθη αυτά συνιστούν γένη, ενώ όλα τα υπόλοιπα επιμέρους πάθη αποτελούν είδη τους.³¹⁰ Η μεγάλη καινοτομία του Ν. έγκειται στο γεγονός ότι αφενός θεωρεί τον θαυμασμό πάθος και μάλιστα πρωταρχικό και αφετέρου ότι ο θαυμασμός είναι το πρώτο τη τάξει πρωταρχικό πάθος.³¹¹ Στο Άρθρο 53 των *ΠτΨ* ο Ν. θα αναφέρει: «Όταν συναντάμε για πρώτη φορά ένα αντικείμενο, αισθανόμαστε έκπληξη και, επειδή φρονούμε ότι είναι κάτι καινούριο ή ότι διαφέρει πολύ από αυτό που γνωρίζαμε προηγουμένως ή υποθέταμε πώς όφειλε να είναι, μας προκαλεί εύλογα τον θαυμασμό και μας καταπλήσσει. Και, καθώς η αντίδραση αυτή μπορεί να εκδηλωθεί προτού καν γνωρίσουμε κατά πόσο το αντικείμενο αυτό μας αρμόζει ή όχι, θεωρώ ότι ο θαυμασμός είναι το πρώτο από όλα τα πάθη. Πάθος που να είναι αντίθετο στον θαυμασμό δεν υπάρχει, γιατί, όταν το αντικείμενο που παρουσιάζεται δεν έχει τίποτα το εντυπωσιακό, δεν μας συγκινεί καθόλου και το παρατηρούμε απαθώς».³¹² Τι είναι, λοιπόν, ο θαυμασμός; Είναι «μια αιφνίδια έκπληξη που δοκιμάζει η ψυχή και εξαιτίας της οποίας στρέφεται στην προσεκτική παρατήρηση των αντικειμένων που θεωρεί σπάνια και ασυνήθη».³¹³ Δεν θα πρέπει να μας προκαλεί εντύπωση ότι ο ορισμός του θαυμασμού είναι σχεδόν λακωνικός σε σύγκριση με τους ορισμούς των υπολοίπων πρωταρχικών παθών. Ίσως ο Ν. να θέλει να μας καταδείξει τη σαφήνεια του ορισμού με το να μη χρειάζεται να δώσει περαιτέρω επεξηγήσεις.

Βεβαίως, ο θαυμασμός δεν παρουσιάζεται αίφνης στο φιλοσοφικό προσκήνιο. Δεν πρέπει να λησμονούμε ότι το *θαυμάζειν* αποτελούσε βασική έννοια της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας. Για τον Πλάτωνα αλλά και για τον Αριστοτέλη, ο θαυμασμός (*θαυμάζειν*) συνιστά την αρχή του φιλοσοφείν.³¹⁴ Η αρχή της φιλοσοφίας δηλαδή,

³¹⁰ *Ο. π.*, Μέρος Τρίτο, Άρθρο 149.

³¹¹ Γ. Πρελορέντζος, «Εισαγωγή», στο R. Descartes, *Πάθη, ό. π.*, σ. 91.

³¹² *Πάθη*, Μέρος Δεύτερο, Άρθρο 53.

³¹³ *Ο. π.*, Μέρος Δεύτερο, Άρθρο 70.

³¹⁴ Ο Πλάτων στον *Θεαίτητο* θα αναφέρει: «μάλα γάρ φιλοσόφου τοῦτο τὸ πάθος, τὸ θαυμάζειν· οὐ γὰρ ἄλλη ἀρχὴ φιλοσοφίας ἢ αὕτη» (Γιατί αυτό το αίσθημα, ο θαυμασμός, είναι γνώρισμα φιλοσόφου· δεν υπάρχει, αλήθεια, άλλη αρχή της φιλοσοφίας από αυτήν). Πλάτωνος *Θεαίτητος*, 155d, μτφρ. Ι. Ν. Θεοδωρακόπουλος, Ακαδημία Αθηνών, Αθήνα 1980. Ο δε Αριστοτέλης μιλώντας για τον θαυμασμό στα *Μετά τα Φυσικά* θα αναφέρει με τη σειρά του ότι: «διὰ γὰρ τὸ θαυμάζειν οἱ ἄνθρωποι καὶ νῦν καὶ τὸ πρῶτον ἤρξαντο φιλοσοφείν, ἐξ ἀρχῆς μὲν τὰ πρόχειρα τῶν ἀτόπων θαυμάσαντες, εἶτα κατὰ μικρὸν οὕτω προϊόντες καὶ περὶ τῶν μειζόνων διαπορήσαντες, οἷον περὶ τε τῶν τῆς σελήνης παθημάτων καὶ τῶν περὶ τὸν ἥλιον καὶ ἄστρα καὶ περὶ τῆς τοῦ παντὸς γενέσεως. ὁ δ' ἀπορῶν καὶ θαυμάζων οἴεται ἄγνοεῖν (διὸ καὶ ὁ φιλόμυθος φιλόσοφος πῶς ἐστίν· ὁ γὰρ μῦθος σύγκειται ἐκ θαυμασίων)· ὥστ' εἴπερ διὰ τὸ φεύγειν τὴν ἄνοιαν ἐφιλοσόφησαν, φανερόν ὅτι διὰ τὸ εἰδέναι τὸ ἐπίστασθαι ἐδίωκον καὶ οὐ χρήσεώς τινος ἔνεκεν». (Γιατί εξαιτίας της περιέργειας και του θαυμασμού οι άνθρωποι και τώρα και για πρώτη φορά άρχισαν να φιλοσοφούν, στην αρχή βέβαια επειδή θεώρησαν άξια θαυμασμού τα

ανάγεται στην εμπειρία του καινοφανούς, η οποία δεν είναι μια επιστημονική, αλλά μια προεπιστημονική και καθημερινή βιωματική εμπειρία.³¹⁵ Η αριστοτελική άποψη περί θαυμασμού, θα κυριαρχήσει και στη μεσαιωνική φιλοσοφία με τον Θωμά Ακινάτη (1225-1274) να θεωρεί ότι «ο θαυμασμός είναι ένα είδος επιθυμίας για γνώση. Είναι αιτία ευχαρίστησης επειδή ενέχει την ελπίδα της ανακάλυψης».³¹⁶ Αλλά και στους νεότερους χρόνους, αρκετοί είναι εκείνοι που θα εντάξουν το θαυμασμό στη θεωρία τους, με μικρότερη ή μεγαλύτερη κάθε φορά σημασία. Ο Thomas Hobbes (1588-1679), ο οποίος να υπενθυμίσουμε πως είχε έρθει σε σφοδρή αντιπαράθεση με τον Ν. στις *Τρίτες Αντιρρήσεις των Σ*, ορίζει τον θαυμασμό ως τη «χαρά της γνωριμίας με το καινοφανές» που «διεγείρει την όρεξη για την ανακάλυψη της αιτίας».³¹⁷ Σημαντικός είναι και ο θαυμασμός στη θεωρία περί παθών του Nicolas Malebranche (1638-1715), ο οποίος, υιοθετώντας την αρχή της καρτεσιανής ταξινόμησης των παθών, διαίρεσε τα πάθη βασιζόμενος στην εξέταση των κύριων σχέσεων που διατηρούν με εμάς. Έτσι, έπειτα από τον θαυμασμό που είναι το πρώτο και ατελές πάθος, υπάρχουν και τρεις γενικές κατηγορίες παθών, τα μητρικά (αγάπη και αποστροφή), τα απλά ή πρωταρχικά (επιθυμία, χαρά και λύπη) και τέλος τα ιδιαίτερα ή επιμέρους πάθη, τα οποία είναι όλα τα υπόλοιπα πάθη, τα οποία όμως συνδέονται με τα τρία πρωταρχικά.³¹⁸

Εκ διαμέτρου αντίθετη άποψη σε σχέση με τους προαναφερθέντες φιλοσόφους έχει ο Σπινόζα. Για τον ολλανδό φιλόσοφο, ο θαυμασμός δεν συμβάλλει στη γνώση

παράξενα που είχαν άμεσα μπροστά τους, έπειτα σιγά σιγά με αυτόν τον τρόπο προοδεύοντας επειδή άρχισαν να προβληματίζονται και για τα πιο σημαντικά, όπως για παράδειγμα και για τα φαινόμενα της σελήνης και του Ηλίου και για τα άστρα και για τη γέννηση των πάντων. Αυτός όμως που απορεί και που θαυμάζει αντιλαμβάνεται ότι βρίσκεται σε άγνοια (γι' αυτό και όποιος αγαπά τους μύθους είναι κατά κάποιον τρόπο φιλόσοφος· γιατί ο μύθος συντίθεται από γεγονότα θαυμάσια)· επομένως, αν βέβαια οι άνθρωποι φιλοσόφησαν για να ξεφύγουν από την άγνοιά τους, είναι φανερό ότι επιζήτησαν την επιστήμη για τη γνώση και όχι για κάποια πρακτική χρησιμοποίηση). Αριστοτέλης, *Μετά τα Φυσικά, Βιβλίο Α΄*, 982b12-21, εισαγωγή-μετάφραση-σχολιασμός Β. Κάλφας, Πόλις, Αθήνα 2009. Για μία πληρέστερη εικόνα της αριστοτελικής προσέγγισης των παθών της ψυχής στο Β΄ βιβλίο της *Ρητορικής*, αλλά και μια σύγκριση των οικείων αντιλήψεων του Αριστοτέλη, με τις θεωρίες των φιλοσόφων των νεότερων χρόνων περί των παθών της ψυχής, βλ. Γ. Πρελορέντζος, «Εισαγωγικές παρατηρήσεις σχετικά με την προσέγγιση των παθών της ψυχής στον Αριστοτέλη και στη νεότερη φιλοσοφία» στο: Εταιρεία Αριστοτελικών Μελετών "Το Λύκειον", Δ΄ Διεθνές Συνέδριο Αριστοτελικής Φιλοσοφίας: Περί Ποιητικής και Ρητορικής Τέχνης κατ' Αριστοτέλη, επιμέλεια έκδοσης: Δημήτριος Ν. Κούτρας, Αθήνα, 2003, σ. 306-340. Εμβόλιμα θα αναφέρουμε και την ενδιαφέρουσα άποψη του Martin Heidegger (1889-1976) για τον θαυμασμό. Για τον γερμανό φιλόσοφο: «Το πάθος του θαυμασμού δεν βρίσκεται απλώς στην έναρξη της φιλοσοφίας, όπως λόγου χάρι το νίψιμο των χεριών προηγείται της χειρουργικής επέμβασης. Ο θαυμασμός είναι ο φορέας της φιλοσοφίας και τη διέπει εξ ολοκλήρου». Μ. Heidegger, *Τι είναι η φιλοσοφία;*, εισαγωγή, μετάφραση, σχόλια Β. Μπιτσώρης, Άγρα, Αθήνα 1986, σ. 65.

³¹⁵ Ν. Αυγελής, *Εισαγωγή στη Φιλοσοφία*, Κώδικας, Θεσσαλονίκη 1998, σ. 16.

³¹⁶ Τ. Aquinas, *Summa Theologicae*, Ia II ac Q.8, *Sancti Thomae Aquinas doctoris angelici Opera omnia iussu Leonis XIII*, Rome 1882.

³¹⁷ Τ. Χομπς, *Λεβιάθαν ή Ύλη, μορφή και εξουσία μιας εκκλησιαστικής και λαϊκής πολιτικής κοινότητας*, τομ. Α΄, μτφρ. Γ. Πασχαλίδης, Α. Μεταξόπουλος, Γνώση, Αθήνα 1989, Μέρος Α΄, Κεφάλαιο 6, σ. 127. Για τη θέση των παθών στη φιλοσοφία του Χομπς, βλ. Γ. Πρελορέντζος, «Η προβληματική των παθών στη φιλοσοφία του Hobbes», *Αξιολογικά*, τχ. 16, Εκδόσεις Νήσος και Ίδρυμα Σάκη Καράγιωργα, Αθήνα 2006, σσ. 79-100.

³¹⁸ Γ. Πρελορέντζος, «Προσεγγίσεις στη θεωρία του Malebranche περί παθών της ψυχής», *Υπόμνημα στη Φιλοσοφία*, τχ. 7, Πόλις, Αθήνα 2008, σσ. 220-223.

και ως εκ τούτου δεν τον εντάσσει καν στον ορισμό του καταλόγου των συναισθηματικών επηρειών.³¹⁹ Διαπιστώνουμε λοιπόν, ότι η καρτεσιανή θεώρηση περί θαυμασμού ομοιάζει σε αρκετά σημεία με αυτές των αρχαίων και μεσαιωνικών του προκατόχων. Μολαταύτα ο Ν., θα μας προσφέρει μια εντελώς διαφορετική οπτική για το συγκεκριμένο πάθος. Είναι η πρώτη φορά που ο θαυμασμός αποκτά τόσο μεγάλη αξία ως πάθος και τοποθετείται στην κορυφή της ιεραρχίας μιας θεωρητικής κατασκευής συναισθηματικών επηρειών. Διαφορετική αξιακή αποτίμηση, διαφορετική ιεράρχηση, και εν ολίγοις, διαφορετική η σημασία του θαυμασμού για τον Ν.

Αυτό που είναι διαφορετικό με το πάθος του θαυμασμού, ακόμα και στο επίπεδο της φυσιολογίας είναι το γεγονός ότι ο θαυμασμός δεν συνοδεύεται από κάποια μεταβολή στην καρδιά ή στο αίμα όπως γνωρίζουμε ότι συμβαίνει με τα υπόλοιπα πάθη. Εφόσον το αντικείμενο του θαυμασμού είναι η γνώση του πράγματος που θαυμάζουμε και όχι το καλό ή το κακό, «το πάθος αυτό δεν έχει καμία σχέση με την καρδιά και το αίμα [...] αλλά μόνο με τον εγκέφαλο, όπου βρίσκονται τα αισθητήρια όργανα που χρησιμεύουν σε αυτή τη γνώση».³²⁰ Κάθε άλλο παρά τυχαία μπορεί να είναι η σύνδεση του θαυμασμού με τον εγκέφαλο. Ο τελευταίος είναι το κέντρο των νοητικών διεργασιών μας και ο Ν. θέλει με αυτή την αποκλειστική σύνδεση να υπογραμμίσει το διανοητικό χαρακτήρα του θαυμασμού. Πράγματι, ο Ν. υποστηρίζει ότι ο εγκέφαλος αποτελεί το κεντρικό σημείο όπου επιτελούνται όλες οι λειτουργίες των αισθήσεων. Η σπουδαιότητα του εγκεφάλου στην καρτεσιανή φυσιολογία καταδεικνύεται από τον ζωτικό ρόλο του κωνοειδή αδένου, ο οποίος είναι ο ενοποιητικός σύνδεσμος της ψυχής με το σώμα.³²¹ Εξάλλου ο Ν. διαχωρίζει την αιτία του θαυμασμού, σε αντίθεση με τα υπόλοιπα πέντε πρωταρχικά πάθη: «Όσο για την αιτία τους, αυτή δεν εντοπίζεται μόνο στον εγκέφαλο, όπως στην περίπτωση του θαυμασμού, αλλά και στην καρδιά, στον σπλήνα, στο ήπαρ και σε όλα τα άλλα μέρη του σώματος, στο μέτρο που χρησιμεύουν στην παραγωγή του αίματος και κατ' επέκταση των πνευμάτων».³²²

Η πρωτοκαθεδρία του θαυμασμού έναντι των υπολοίπων παθών συνίσταται στο γεγονός ότι ο Ν. τον αντιλαμβάνεται με έναν εντελώς διαφορετικό τρόπο απ' ό,τι οι προκατόχοι ή οι σύγχρονοί του. Για τον γάλλο φιλόσοφο, το συγκροτητικό στοιχείο της σχέσης μας με τα αντικείμενα δεν είναι η ηθική αποτίμησή τους, δηλαδή, το κατά

³¹⁹ Στο Σχόλιο της 52ης Πρότασης του Τρίτου Μέρους (Περί της προέλευσης και της φύσης των συναισθηματικών επηρειών) της *Ηθικής* θα ορίσει τον θαυμασμό ως έναν επηρεασμό του πνεύματος, ήτοι την «φανταστική παράσταση ενός ενικού πράγματος, καθόσον βρίσκεται μόνος στο Πνεύμα». Στον Ορισμό των συναισθηματικών επηρειών του ίδιου μέρους (4), ο Σπινόζα θα αναφέρει ότι «ο Θαυμασμός είναι μια φανταστική παράσταση κάποιου πράγματος στην οποία το Πνεύμα μένει προσηλωμένο επειδή αυτή η ενική παράσταση δεν έχει καμιά σύνδεση με τις υπόλοιπες». Ακολουθώντας στην Επεξήγηση «δεν συγκαταλέγω τον Θαυμασμό στις συναισθηματικές επήρειες ούτε βλέπω γιατί να το κάνω, εφόσον αυτός ο περισπασμός του Πνεύματος δεν προέρχεται από κανένα θετικό αίτιο που θα περισπούσε το Πνεύμα από τα άλλα πράγματα· αλλά μονάχα από το ότι λείπει η αιτία για την οποία το Πνεύμα καθορίζεται από την ενατένιση ενός πράγματος να σκεφτεί άλλα». Σπινόζα., *Ηθική*, μτφρ. Ε. Βανταράκης, εισ. Β. Γρηγοροπούλου, Εκκρεμές, Αθήνα 2009.

³²⁰ *Πάθη*, Μέρος Δεύτερο, Άρθρο 71.

³²¹ Γ. Πρελορέντζος, «Εισαγωγή», στο R. Descartes, *Πάθη, ό. π.*, σσ. 60-61.

³²² *Πάθη*, Μέρος Δεύτερο, Άρθρο 96.

πόσο εκλαμβάνονται ως καλά ή κακά. Το μέτρο της αποτίμησης είναι ένας αναμφίβολα γνωσιακός παράγοντας και έγκειται ακριβώς στο κατά πόσο φρονούμε πώς κάτι μας είναι καινούριο ή διαφορετικό από αυτό που γνωρίζαμε προηγουμένως ή από αυτό που υποθέταμε πως όφειλε να είναι.³²³ Επομένως, έχει σημασία ότι η μέθοδος διερεύνησης των παθών από τον Ν. διαφέρει ως προς το γεγονός ότι το πρώτο που έχει σημασία για τα πάθη μας είναι η επενέργεια του αντικείμενου επάνω μας και έπεται η διάκριση για το αν αυτό το αντικείμενο είναι για εμάς βλαβερό ή ωφέλιμο.³²⁴

Εάν θα θέλαμε να προσπαθήσουμε να ερμηνεύσουμε όσο είναι αυτό δυνατό, την πρωτοκαθεδρία του θαυμασμού στα καρτεσιανά πάθη, με ιστορικούς ή και κοινωνικούς όρους, θα μπορούσαμε να μιλήσουμε ενδεχομένως για μια προσπάθεια του γάλλου φιλοσόφου να απεξαρτήσει τη φιλοσοφία του, και κυρίως τον εαυτό του, από λανθασμένες ή απεχθείς συμπεριφορές. Την εποχή των μεγάλων ανακαλύψεων, την εποχή που ο άνθρωπος ανακάλυψε την απεραντοσύνη του τότε γνωστού κόσμου, αλλά και την εποχή της νεωτερικότητας, οι συλλογές φυσικών και ανθρωπολογικών σπανιοτήτων είχαν πολύ μεγάλη απήχηση σε ολόκληρη σχεδόν την Ευρώπη. Όλο αυτό το, σε πολλές περιπτώσεις, ακόρεστο «κυνήγι ματαιοδοξίας», είναι δεδομένο πως θα προκαλούσε μια αποστροφή, αν όχι απέχθεια, σε κάποιον σαν τον Ν. Υπάρχει λοιπόν, μια λεπτή διαχωριστική γραμμή ανάμεσα στη συλλογή πραγμάτων για σκοπούς επιστημονικής διερεύνησης και στη συλλογή σπάνιων και εξωτικών πραγμάτων που προορίζονται για να κοσμήσουν κάποια ιδιαίτερη συλλογή για σκοπούς επίδειξης.³²⁵ Ο θαυμασμός είναι το πρωταρχικό μας πάθος. Ο υπερβολικός όμως θαυμασμός είδαμε ότι είναι ένας άμετρος και άρα βλαπτικός θαυμασμός και ονομάζεται κατάπληξη.³²⁶ Με την ελπίδα η σκέψη μας να μην «τείνει» στην εικονολογία, θα μπορούσαμε να πούμε ότι εκτός από τη φιλοσοφική του χρησιμότητα, ο θαυμασμός για τον Ν. λειτούργησε ως αντίβαρο στις ασχημονίες του κοινωνικού του περίγυρου. Απέναντι στην υπερβολή και στην επίδειξη, απέναντι στη λανθασμένη κατανόηση και χρήση αυτού του τόσο σημαντικού για την καρτεσιανή ηθική πάθους, ο εμβριθής γάλλος φιλόσοφος αντιπαρέβαλλε τον θαυμασμό στη φιλοσοφική και επομένως, στην πανανθρώπινη του διάσταση και σημασία.

Συνεχίζοντας, ο θαυμασμός έχει διακυμάνσεις καθώς η δύναμη με την οποία εκδηλώνεται εξαρτάται από το πόσο πρωτόγνωρο μας είναι το αντικείμενο του θαυμασμού και από τη σφοδρότητα με την οποία εκδηλώνεται η κίνηση του εν λόγω πάθους.³²⁷ Η σφοδρότητα της εκδήλωσης του συγκεκριμένου πάθους είναι τεράστια με αποτέλεσμα να γίνεται ένα σχεδόν «άχρονο» πάθος, στο οποίο η δυνατότητα αρχικής μας αντίδρασης να είναι σχεδόν μηδενική. Γι' αυτό άλλωστε και ο θαυμασμός είναι ένα τόσο αληθινό πάθος. Γιατί είναι σχεδόν αδύνατο να προσποιηθείς ότι δεν τον νιώθεις όταν εκδηλώνεται. Είναι όμως δεδομένο, εάν σκεφτούμε ενδεχομένως και τα

³²³ Γ. Πρελορέντζος, «Εισαγωγή», στο R. Descartes, *Πάθη, ό. π.*, σ. 92.

³²⁴ *Ό. π.*, σ. 91.

³²⁵ D. J. Brown, *Descartes and the passionate mind*, Cambridge University Press, Cambridge 2006, pp. 145-146.

³²⁶ *Πάθη*, Μέρος Δεύτερο, Άρθρο 73.

³²⁷ *Ό. π.*, Μέρος Δεύτερο, Άρθρο 72.

προσωπικά μας βιώματα, ότι η επίδραση, η ισχύς του θαυμασμού θα ακολουθήσει μια φθίνουσα πορεία. Το για ποιό λόγο ο θαυμασμός δεν έχει αντίθετο πάθος, το θεωρούμε σχεδόν αυτονόητο, εάν λάβουμε υπόψη τα έως τώρα γραφόμενα. Αν υπήρχε αντίθετο, θα ήταν η απάθεια, καθώς δεν θα μπορούσε να υπάρξει κάποια μεταβολή στα συναισθήματά μας εφόσον κάτι μας αφήνει αδιάφορους. Έχει όμως πολλαχώς λεχθεί, ότι ο Ν. ήταν ξεκάθαρα ενάντιος στην απάθεια. Συνεπώς, ο θαυμασμός, μαζί με την επιθυμία, δεν εξετάζεται ως μέλος ενός αντιθετικού ζεύγους όπως συμβαίνει με τα υπόλοιπα πρωταρχικά συναισθήματα (αγάπη-μίσος, χαρά-λύπη).³²⁸ Επιπλέον, ο θαυμασμός έχει τεράστια σημασία γιατί, πέραν όλων των άλλων, «μας προετοιμάζει για την απόκτηση των επιστημονικών γνώσεων».³²⁹

Πώς όμως μπορεί να ερμηνευτεί η τελευταία πρόταση; Με ποίον τρόπο ο θαυμασμός μπορεί να συμβάλει στην απόκτηση της επιστημονικής γνώσης; Ως άνθρωποι, ζούμε λίγο έως πολύ σε ένα συνηθισμένο για εμάς φυσικό και κοινωνικό περιβάλλον. Η εμπειρία και κυρίως η συνήθεια της καθημερινότητας, μας επιβάλλουν αρκετές φορές να λαμβάνουμε τα πράγματα ως δεδομένα, με αποτέλεσμα να θεωρούμε όχι μόνο πως τα πράγματα είναι έτσι, αλλά και ότι οφείλουν να είναι ή να παραμένουν έτσι. Ο θαυμασμός όταν τον νιώθουμε, έρχεται να «ταρακουνήσει» την εμπειρία μας, τη συνήθειά μας, την καθημερινότητά μας. Ως εκ τούτου, μας κάνει να πρέπει να επαναυπολογίσουμε αν τα όρια της εμπειρίας και της γνώσης μας είναι αυτά που εμείς μέχρι τώρα θεωρούσαμε δεδομένα, ή επεκτείνονται περαιτέρω. Το συνηθισμένο γίνεται προβλέψιμο. Το πρωτόγνωρο μας δίνει ερεθίσματα, μας κινεί την περιέργεια, έχει ένα μυστήριο που μας «καλεί» να το διερευνήσουμε και ταυτόχρονα να το ξεπεράσουμε μαθαίνοντάς το.

Ο θαυμασμός λοιπόν, αποτελεί τον θεμέλιο λίθο της επιστημονικής γνώσης. Το ξάφνιασμα της ψυχής από το καινοφανές αιχμαλωτίζει την προσοχή μας και μας «αναγκάζει» να την στρέψουμε στη διερεύνηση του αντικειμένου του καινοφανούς, ήτοι στο αντικείμενο του θαυμασμού. Κάτω από αυτό το πρίσμα, ο θαυμασμός είναι προϋπόθεση της επιστημονικής γνώσης. Το πάθος του θαυμασμού, αυτή η έκπληξη του καινοφανούς, αυτό το συντριπτικό και ως ένα σημείο, αναπόδραστο χτύπημα στη συνήθειά μας γίνεται η απαρχή της προσπάθειας απόκτησης επιστημονικής γνώσης.

Όμως ακόμα και στον θαυμασμό υπάρχει κάποιο όριο το οποίο θα πρέπει να προσπαθήσουμε να μην το υπερβούμε. Ενώ λοιπόν, το πάθος του θαυμασμού «μάς προετοιμάζει για την απόκτηση των επιστημονικών γνώσεων»,³³⁰ η κατάπληξη μπορεί να μεταβληθεί σε έξη και να «αχρηστεύσει πλήρως ή να αλλοιώσει τη λειτουργία του λόγου».³³¹ Το θαυμάσιο γίνεται τετριμμένο και το σπάνιο καθημερινό. Αυτό σημαίνει ότι η γνώση που προέρχεται από τον θαυμασμό είναι μια επιδερμική και περιορισμένη

³²⁸ Δ. Πάνου, *Οι έννοιες του θαυμασμού (admiration) και της γενναιοφροσύνης (generosité) στη θεωρία του Descartes περί "Παθών της Ψυχής"*, Μεταπτυχιακή Διπλωματική Εργασία, Τμήμα Φιλοσοφίας-Παιδαγωγικής-Ψυχολογίας, Τομέας Φιλοσοφίας, Διατμηματικό Πρόγραμμα Μεταπτυχιακών Σπουδών «Ελληνική Φιλοσοφία-Φιλοσοφία των Επιστημών», Ιωάννινα 2006, σ. 57.

³²⁹ Πάθη, Μέρος Δεύτερο, Άρθρο 76.

³³⁰ Ο. π., Μέρος Δεύτερο, Άρθρο 73.

³³¹ Ο. π., Μέρος Δεύτερο, Άρθρα 78 και 76.

γνώση. Αυτό που κυρίως κάνει είναι να αποκαλύπτει την άγνοιά μας, να κλονίζει τον μικρόκοσμό μας. Όταν θα πρέπει να προχωρήσουμε βαθύτερα, στις αιτίες των πραγμάτων, το πάθος του θαυμασμού δεν μπορεί να καλύψει τις αναζητήσεις μας. Έτσι, θα πρέπει να προσπαθήσουμε να «απαλλαγούμε από αυτό κατά το δυνατό».³³²

Ο θαυμασμός είναι η αφετηρία, το εφαλτήριο της γνώσης. Στην αληθινή γνώση όμως, μπορεί να μας οδηγήσει μόνο η νόηση. Όπως όλες οι υπερβολές, έτσι και ο άμετρος θαυμασμός, ήτοι η κατάπληξη, αποτελεί τροχοπέδη στη γνώση.³³³ Και αντιθέτως ιδωμένο, η ίδια η γνώση είναι εκείνη που θα αποτελέσει το μοναδικό όπλο στη φαρέτρα μας προκειμένου όχι μόνο να απαλλαγούμε από την κατάπληξη, αλλά και να προλάβουμε την εμφάνισή της: «Δεν υπάρχει όμως κανένα άλλο μέτρο για να εμποδίσουμε τον άμετρο θαυμασμό μας για κάτι άλλο εκτός από την απόκτηση γνώσης για πολλά πράγματα και από την άσκηση της ικανότητάς μας να παρατηρούμε όλα όσα μπορούν να μας φανούν σπανιότατα και πλέον ασυνήθη».³³⁴

Θα μπορούσε να λεχθεί ότι ο θαυμασμός είναι ένας «αναστοχασμός διαφορετικού τύπου». Είναι μια επαναξιολόγηση του εαυτού μας και του τρόπου που ζούμε. Βεβαίως ο θαυμασμός εμπεριέχει και κίνδυνο, γιατί δεν γνωρίζουμε εάν το αντικείμενο του θαυμασμού είναι ωφέλιμο ή βλαβερό για εμάς. Το αξιοθαύμαστο δεν συνεπάγεται ότι θα είναι αναγκαίως και ωφέλιμο. Ορισμένα πράγματα ενδέχεται να μην αξίζουν τον θαυμασμό μας. Γι' αυτό και θα πρέπει η «στιγμιαία υποκειμενικότητα» του θαυμασμού να παραχωρεί τη θέση της στα καθολικά κριτήρια του Λόγου. Ο θαυμασμός μάς ανοίγει την πόρτα της γνώσης. Η νόηση μας την κρατά ανοιχτή. Ωστόσο, ο Ν. αναγνωρίζει ορισμένες περιπτώσεις όπου ο θαυμαστός μπορεί να είναι άμετρος αλλά καθόλα επιτρεπτός και ουχί κατακριτέος, οι οποίες είναι η λατρεία των τριών αξιοθαύμαστων έργων του Θεού: της δημιουργίας εκ του μηδενός, της ελεύθερης βούλησης και της ύπαρξης του Θεού εντός του ανθρώπου.³³⁵

Σε κάθε περίπτωση, ο θαυμασμός είναι μια θεμελιώδης φιλοσοφική έννοια. Το γεγονός αυτό μάλλον καταδεικνύει το φιλοσοφικό μεγαλείο του Ν., γιατί χρησιμοποιεί στο πλαίσιο της ηθικής του μια τόσο βασική για τη φιλοσοφία έννοια, προσδίδοντάς της ταυτόχρονα μια «φρεσκάδα», η οποία προέρχεται τόσο από τη ρηξικέλευθη νοηματοδότησή της όσο και από τη σημασία των παραγώγων της. Και το βασικότερο παράγωγο του πάθους του θαυμασμού είναι χωρίς καμία αμφιβολία η γενναιοφροσύνη.

³³² Ο. π., Μέρος Δεύτερο, Άρθρο 76.

³³³ K. Vermeir, «Wonder, Magic and Natural Philosophy: The Disenchantment Thesis Revised», in *Philosophy Begins in Wonder. An Introduction to Early Modern Philosophy, Theology and Science*, (ed.) M. F. Deckard and P. Losonczi, Pickwick Publications, Eugene, Oregon 2010, p. 67.

³³⁴ Πάθη, Μέρος Δεύτερο, Άρθρο 76.

³³⁵ J. Cottingham, R. Stoothoff, D. Murdoch, A. Kenny (transl.), *The Philosophical Writings of Descartes, Volume I*, ό. π., pp. 5.

1.3.3 Γενναιοφροσύνη: «Ο τελευταίος καρπός της καρτεσιανής μεταφυσικής».³³⁶

Πριν προχωρήσουμε στην ανάλυση του «τελευταίου καρπού της καρτεσιανής μεταφυσικής», θα πρέπει να γνωρίζουμε σε τι ακριβώς συνίσταται: «η αληθινή γενναιοφροσύνη, η οποία παρακινεί τον άνθρωπο να υπολήπτεται δικαίως τον εαυτό του στον ύψιστο βαθμό, συνίσταται εν μέρει στην επίγνωση ότι αυτό που πράγματι του ανήκει δεν είναι τίποτε άλλο παρά ο ελεύθερος προσανατολισμός των βουλήσεών του και ότι ο μόνος λόγος για τον οποίο αρμόζει να τον επαινούν ή να τον επιτιμούν είναι αντιστοίχως η καλή ή η κακή άσκηση του δικαιώματος αυτού· και εν μέρει στη σίγουρη και σταθερή απόφαση που αισθάνεται μέσα του να το ασκήσει ορθώς, χωρίς δηλαδή να του λείπει ποτέ η βούληση να αναλαμβάνει και να πραγματώνει ό,τι κατά την κρίση του είναι καλύτερο. Έτσι λοιπόν ενεργεί κανείς με τρόπο που να συμβαδίζει απολύτως με την αρετή».³³⁷ Πράγματι, για τον Ν. το μόνο πράγμα το οποίο μπορεί να δικαιολογήσει την αυτοεκτίμησή μας είναι «η χρήση της ελεύθερης βούλησής μας και η κυριαρχία επί των βουλήσεών μας», καθώς η ελεύθερη βούληση είναι εκείνη η οποία «μας εξομοιώνει κατά κάποιο τρόπο με τον Θεό στο μέτρο που μας καθιστά κυρίους του εαυτού μας».³³⁸ Βλέπουμε λοιπόν, ότι η ελεύθερη βούληση και η ορθή άσκησή της αποτελεί την πεμπτουσία της γενναιοφροσύνης. Εξ ου και η βούληση αποτελεί εκείνο το δομικό στοιχείο της ηθικότητας επί του οποίου βασίζεται ολόκληρο το καρτεσιανό ηθικό οικοδόμημα.

Από τον ορισμό της γενναιοφροσύνης προκύπτει ότι ο Ν. μάλλον προσπαθεί να αποφορτίσει τον όρο από την ετυμολογική του καταγωγή. Ενώ ο όρος στη Γαλλία του 17^{ου} αιώνα είχε την ίδια περίπου σημασία με τη σημερινή εποχή,³³⁹ οι γάλλοι ηθοστοχαστές προσέδωσαν στη γενναιοφροσύνη μια υποδήλωση ευγένειας με την «ιπποτική» της, θα λέγαμε σημασία, με την έννοια της αρχοντιάς, στην προσπάθειά τους να επεξεργαστούν μια λεπτομερή «ηθική του ευγενούς, ή του τζέντλεμαν» (*gentilhomme morality*).³⁴⁰ Βεβαίως, ο Ν., ευγενής γαρ, δεν παύει να θεωρεί ότι η ευγενική καταγωγή συμβάλλει περισσότερο από κάθε άλλη αρετή στη διαμόρφωση της γενναιοφροσύνης και ότι η σωστή παιδεία διορθώνει τις ελλείψεις της ταπεινής καταγωγής.³⁴¹ Μολαταύτα, ανεξαρτήτως ευγενούς ή ταπεινής καταγωγής, ο Ν. πιστεύει ότι όλοι μπορούμε να καταστούμε μέτοχοι της αρετής της γενναιοφροσύνης.

³³⁶ Παραθέτουμε την διατύπωση της Geneviève Rodis-Lewis όπως αναφέρεται στο άρθρο της «Le dernier fruit de la métaphysique cartésienne: la generosite», το οποίο δημοσιεύτηκε στο ειδικό για τον Ν. αφιέρωμα της φιλοσοφικής επιθεώρησης *Études philosophiques*, (1987/1). Βλ. Γ. Πρελορέντζος, «Ανατομία και έλεγχος των παθών της ψυχής στην ηθική φιλοσοφία του Καρτέσιου», *ό. π.*, σσ. 189 και 208, σπ. 30.

³³⁷ *Πάθη*, Μέρος Τρίτο, Άρθρο 153.

³³⁸ *Ο. π.*, Μέρος Τρίτο, Άρθρο 152.

³³⁹ *Γενναιοφροσύνη: Μεγαλοφυχία, επιείκεια προς τον εχθρό. Ελληνικό Λεξικό Τεγόπουλος Φυτράκης*, Αρμονία, Αθήνα 1997, σ. 166.

³⁴⁰ S. Gaukroger, «Descartes' Theory of Passions» in *Descartes*, (ed.) J. Cottingham, Oxford University Press, Oxford 1998, pp. 211-224.

³⁴¹ *Πάθη*, Μέρος Τρίτο, Άρθρο 161. Βλ. επίσης Ν. Naaman-Zauderer, *Descartes' Deontological Turn. Reason, Will, and Virtue in the Later Writings*, Cambridge University Press, Cambridge 2010, p. 200.

Σε διαφορετική περίπτωση, η γενναιοφροσύνη δεν θα αποτελούσε «το κλειδί όλων των άλλων αρετών και ένα γενικό φάρμακο για τις διαταραχές που προκαλούν τα πάθη».³⁴²

Η γενναιοφροσύνη «διεγείρεται από μια κίνηση (των ζωικών πνευμάτων) που συντίθεται από τις κινήσεις του θαυμασμού, της χαράς και της αγάπης - τόσο της αγάπης που τρέφουμε για τον εαυτό μας όσο και της αγάπης που τρέφουμε για ό,τι μας ωθεί στην αυτοεκτίμηση». Ακολούθως, «η κίνηση του θαυμασμού χαρακτηρίζεται από δυο ιδιότητες. Η πρώτη είναι ότι ισχυροποιεί αυτή την κίνηση ευθύς εξαρχής και η δεύτερη ότι η κίνηση αυτή έχει ομαλή πορεία, κάτι που σημαίνει ότι τα πνεύματα εξακολουθούν να κινούνται με τον ίδιο ρυθμό στον εγκέφαλο». Στην περίπτωση της γενναιοφροσύνης, οι κινήσεις των πνευμάτων είναι «σίγουρες, σταθερές και απaráλλακτες μεταξύ τους», γιατί η αιτία της εκτίμησης είναι σταθερή και δεν υπάρχουν διακυμάνσεις παρά μόνο ηρεμία και σταθερότητα.³⁴³

Από τον ορισμό της γενναιοφροσύνης, είδαμε ότι η βασικότερη ηθική έννοια της καρτεσιανής φιλοσοφίας έχει ως συστατικό της στοιχείο την εκτίμηση. Για τον Ν., η εκτίμηση ως πάθος είναι «η ενδιάθετη κλίση της ψυχής να αναλογίζεται την αξία ενός πράγματος το οποίο εκτιμά».³⁴⁴ Η δε εκτίμηση ως είδος του θαυμασμού, είναι κυρίως αξιοπρόσεκτη όταν τη συνδέουμε με τον ίδιο μας τον εαυτό, δηλαδή «όταν αυτό που εκτιμάμε (ή περιφρονούμε) είναι η αξία του ίδιου μας του εαυτού».³⁴⁵ Η αυτοεκτίμηση στον ορισμό της γενναιοφροσύνης θεωρούμε ότι ενέχει ταυτόχρονα τη διττή σημασία του «ορίου και του απείρου». Του απείρου, γιατί όπως έχουμε ήδη αναφέρει, η ελεύθερη βούλησή μας είναι εκείνη που μας εξομοιώνει κατά κάποιο τρόπο με το Θεό. Όταν εμείς γνωρίζουμε, όχι μόνο ότι έχουμε ελεύθερη βούληση, αλλά έχουμε και την επίγνωση ότι αυτό που μας ανήκει είναι ο ελεύθερος προσανατολισμός της και ότι η ορθή ή όχι χρήση της είναι ο μόνος λόγος για να μας τιμούν ή να μας υποτιμούν, πραγματώνουμε εις το έπακρον το «διπλό αίτημα» του Θεού και του Λόγου. Δηλαδή, αφενός κάνουμε χρήση ενός θεϊκά δοσμένου δικαιώματός μας, αφετέρου εξασκούμε αυτό το δικαίωμα ως πρακτική επιταγή του καθημερινού μας βίου με τρόπο που να συμβαδίζει με τον Λόγο. Μέτοχοι της φύσης και κοινωνοί του Λόγου, εκτιμούμε τον εαυτό μας για την πραγμάτωση των φυσικών και λογικών μας δυνατοτήτων. Η αυτοεκτίμηση γίνεται το ηθικό επιστέγασμα της απειρίας των δυνατοτήτων μας.

Από την άλλη μεριά, η αυτοεκτίμηση υπαινίσσεται και ένα όριο. Το όριο είναι ότι θα πρέπει να εκτιμούμε τον εαυτό μας για πράγματα που θα δικαιολογούν την αυτοεκτίμησή μας. Επομένως, θα πρέπει τα πράγματα αυτά να μας ανήκουν. Και πάλι, από διαφορετικές ατραπούς, θεωρούμε ότι έρχεται στο προσκήνιο της καρτεσιανής ηθικής φιλοσοφίας η θεμελιώδης διάκριση των «ἐφ' ἡμῖν» και των «οὐκ ἐφ' ἡμῖν». Δεν μπορούμε να εκτιμήσουμε τον εαυτό μας για κάτι που δεν μας ανήκει. Το γεγονός ότι ο μόνος λόγος για τον οποίο αξίζει να εκτιμάμε τον εαυτό μας είναι η ορθή χρήση του

³⁴² Πάθη, Μέρος Τρίτο, Άρθρο 161.

³⁴³ Ο. π., Μέρος Τρίτο, Άρθρο 160.

³⁴⁴ Ο. π., Μέρος Τρίτο, Άρθρο 149.

³⁴⁵ Ο. π., Μέρος Τρίτο, Άρθρο 151.

αυτεξούσιου αποτελεί όχι μόνο μια φιλοσοφική αλλά και μια ανθρωπολογική και κοινωνική θέση. Δεν πρέπει να εκτιμάμε τον εαυτό μας για την κτήση οποιουδήποτε υλικού αγαθού ή κοινωνικής θέσης. Στην «ηθική ανθρωπολογία» του Ν., η βούληση και η ορθή χρήση της είναι το μόνο πράγμα που θα πρέπει να μας κάνει υπερήφανους για τον ίδιο μας τον εαυτό.

Ποιο είναι όμως το περιεχόμενο της ευτυχίας για τον Ν.; Η απάντηση στο εν λόγω ερώτημα δίνεται από τον γάλλο φιλόσοφο όχι στα ΠτΨ, αλλά στην αλληλογραφία του, κυρίως σε εκείνη με την πριγκίπισσα Ελισάβετ. Στην επιστολή του προς την πριγκίπισσα της 4ης Αυγούστου 1645, ο Ν., σχολιάζοντας το *De Vita Beata* (*Περί μακαρίου βίου*) του Σενέκα (4 π.Χ.-65), θα τονίσει πως: «ευτυχία είναι η τέλεια ευχαρίστηση της ψυχής και μια εσωτερική ικανοποίηση, την οποία δεν έχουν αυτοί που συνήθως ευνοούνται από την τύχη και που οι σοφοί την αποκτούν χωρίς την εύνοιά της (της τύχης). Έτσι, το να ζεις ευτυχισμένα, δεν είναι τίποτε άλλο από το να είναι η ψυχή σου ικανοποιημένη στον υπέρτατο βαθμό».³⁴⁶ Και τι είναι αυτό που χρειάζεται η ψυχή για να είναι ικανοποιημένη; Χρειάζεται να «ακολουθεί με ακρίβεια την αρετή».³⁴⁷ Και αυτός που ακολουθεί την αρετή, είναι ο γενναιόφρων. Με άλλα λόγια, ο γενναιόφρων ενεργεί σύμφωνα με την αρετή και νιώθει ικανοποίηση: «Η ικανοποίηση που αισθάνονται πάντοτε όσοι ενεργούν σταθερά σύμφωνα με την αρετή είναι μια έξη της ψυχής τους που ονομάζεται ψυχική γαλήνη και ανάπαυση της συνείδησης».³⁴⁸

Ποίος είναι, λοιπόν, ο γενναιόφρων; Είναι εκείνος ο οποίος, στο μέτρο του δυνατού, δεν εξαρτάται από τους άλλους και δεν περιφρονεί ποτέ του κανέναν συνάνθρωπό του ανεξαρτήτως της κατάστασής του. Συγχωρεί παρά επιπλήττει, δεν θεωρεί τον εαυτό του ανώτερο από τους άλλους και διακατέχεται πάντα από αγαθές προθέσεις. Είναι ενάρετα ταπεινόφρων, σταθερός, ήρεμος και με αποφασιστική κρίση. Είναι φιλεύσπλαχνος και ταυτόχρονα ευσυγκίνητος με τις δυσκολίες των συνανθρώπων του.³⁴⁹ Ο γενναιόφρων είναι επίσης εκείνος που έχει πίστη στον εαυτό του και τις δυνάμεις του και που θεωρεί σημαντικότερο να ευεργετεί τους συνανθρώπους και να περιφρονεί το ατομικό του συμφέρον. Είναι ευγενής, προσηνής, νηφάλιος, εξυπηρετικός, σεμνός και μετρίοφρων. Έχει την επίγνωση του τι του ανήκει, δεν επιθυμεί ποτέ αυτά που δεν του ανήκουν και δεν απογοητεύεται από τη μη κατοχή τους. Επιπλέον δεν έχει φόβο, δεν διακατέχεται από μίσος και δεν κάνει τη χάρη σε κανέναν να είναι οργισμένος.³⁵⁰ Γνωρίζει καλά τον εαυτό του και κατ' επέκταση μπορεί να γνωρίσει και να εκτιμήσει το ανθρώπινο υποκείμενο στην πραγματική του

³⁴⁶ J. Cottingham, R. Stoothoff, D. Murdoch, A. Kenny (transl.), *The Philosophical Writings of Descartes, Volume III. The Correspondence*, ό. π., p. 257. Επίσης, στην επιστολή της 1ης Σεπτεμβρίου 1645, και πάλι προς την πριγκίπισσα Ελισάβετ, ο Ν. χαρακτηρίζει την ευτυχία ως την ικανοποίηση που συνοδεύει την άσκηση της αρετής. Ό. π., p. 263.

³⁴⁷ *Πάθη*, Μέρος Τρίτο, Άρθρο 148.

³⁴⁸ *Πάθη*, Μέρος Τρίτο, Άρθρο 190.

³⁴⁹ Ό. π., Μέρος Τρίτο, Άρθρα 154-156, 159, 187.

³⁵⁰ Ό. π., Μέρος Τρίτο, Άρθρα 154-156. Βλ. επίσης R. Davies, *Descartes. Belief, scepticism and virtue*, Routledge, London and New York 2001, pp. 49-50.

διάσταση. Αν λοιπόν, θα θέλαμε να συνοψίσουμε τις ιδιότητες του γενναιόφρονος με μια φράση, γενναιόφρων είναι εκείνος που έχει δυνατή ψυχή.

Πώς μπορούμε λοιπόν, να γίνουμε γενναιόφρονες; Όπως ήδη αναφέραμε, ο Ν. αρχικά θα αναφέρει ότι τον σημαντικότερο ρόλο στην απόκτηση της γενναιοφροσύνης τον έχει η ευγενική καταγωγή. Όμως η απουσία της ευγενικής καταγωγής δεν συνεπάγεται ότι όσοι δεν την έχουν δεν μπορούν να γίνουν γενναιόφρονες. Την ευγενική καταγωγή την αντισταθμίζει η σωστή παιδεία, η οποία μπορεί να βοηθήσει τον άνθρωπο να διορθώσει τις ελλείψεις του χαρακτήρα του.³⁵¹ Εισάγοντας την έννοια της σωστής παιδείας για τη διαμόρφωση του χαρακτήρα, διαμόρφωση που δύναται να οδηγήσει στην απόκτηση της γενναιοφροσύνης, ο Ν. εκφράζει για άλλη μια φορά την αισιοδοξία για τη δύναμη του ανθρώπου και τις δυνατότητές του. Βαθύτατα ανθρωπιστής, θεωρεί ότι όλοι μπορούν να προσπαθήσουν να γίνουν γενναιόφρονες. Η γενναιοφροσύνη είναι αρετή, είναι πάθος και γίνεται έξη.³⁵² Όμως πάνω απ' όλα είναι ένα ιδεώδες. Με τη μόνη διαφορά ότι είναι ένα κατακτήσιμο ιδεώδες. Τωόντι, η απόκτηση της καρτεσιανής γενναιοφροσύνης είναι μια «ωδή στην προσπάθεια». Μια διαδικασία κατάκτησης κάθε επόμενης στιγμής που θα έρθει ακριβώς μέσα από την πίστη στη μέθοδο, μέσα από την πίστη στο εκπαιδευτικό πρόγραμμα που αναφέραμε σε προηγούμενο σημείο της εργασίας μας. Όλοι μπορούμε να εκπαιδύσουμε τη βούλησή μας και να γίνουμε γενναιόφρονες. Και αν τα καταφέρουμε, θα έχουμε βρει το πολυπόθητο φάρμακο της θεραπείας των δυσάρεστων παθών μας. Το φάρμακο είναι το ίδιο το «αερό δυσκολότηρο» της καρτεσιανής ηθικής, είναι η κατοχή της αρετής της γενναιοφροσύνης.

Μόνο ο γενναιόφρων ενεργεί με τρόπο «που να συμβαδίζει απόλυτα με την αρετή».³⁵³ Και μόνο όταν η ψυχή «ακολουθεί με ακρίβεια την αρετή» μπορεί να «κατέχει όσα την ικανοποιούν». Γιατί ακριβώς «όποιος έζησε κατά τρόπο που η συνείδησή του να μην μπορεί να του προσάψει τη μομφή ότι παρέλειψε σε μία δεδομένη στιγμή να πράξει ό,τι έκρινε καλύτερο, συμπεριφορά ακριβώς που περιγράφω με τη φράση «ακολουθώ την αρετή», δοκιμάζει μια ικανοποίηση που μπορεί να τον κάνει τόσο πολύ ευτυχισμένο, ώστε ακόμη και τα βιαιότερα πάθη ποτέ δεν διαθέτουν αρκετή δύναμη για να διαταράξουν τη γαλήνη της ψυχής του».³⁵⁴ Ο μόνος τρόπος για να απαλλαγούμε από τα δυσάρεστα πάθη είναι να το κάνουμε με τη δύναμη της αρετής μας. Η γενναιοφροσύνη τοποθετείται από τον Ν. στην κορυφή της καρτεσιανής πυραμίδας των αρετών. Η θέση του γάλλου φιλοσόφου είναι ξεκάθαρη. Η απελευθέρωση από τα δυσάρεστα πάθη θα προέλθει από την αρετή. Και η υψηλότερη αρετή είναι η γενναιοφροσύνη.

Η ζωή κατά την αρετή είναι η ζωή του γενναιόφρονος. Ενός ανθρώπου ο οποίος, πέραν των προαναφερθέντων ψυχικών του χαρισμάτων, έχει ένα πολύ μεγάλο

³⁵¹ Ο. π., Μέρος Τρίτο, Άρθρο 160.

³⁵² A. Oksenberg Rorty, «Descartes on thinking with the body», in *The Cambridge Companion to Descartes*, ό. π., p. 387.

³⁵³ Πάθη, Μέρος Τρίτο, Άρθρο 153.

³⁵⁴ Ο. π., Δεύτερο Μέρος, Άρθρο 148.

προνόμιο. Να μπορεί, όχι μόνο να ζει με τα πάθη του, αλλά και να επωφελείται αντλώντας χαρά από αυτά.³⁵⁵ Εκμεταλλεύεται τις ευκαιρίες που του δίνει η ζωή και αυξάνει την τελειότητά του. Η ψυχή με τη δύναμη της ελεύθερης βούλησης μπορεί να περιορίσει τα δυσάρεστα πάθη της. Αυτή η ψυχή ανήκει σε αυτόν που έχει τη δυνατότητα να το κάνει, δηλαδή στον γενναιόφρονα. Ζώντας σύμφωνα με την αρετή εκπληρώνουμε την ηθική στόχευση της καρτεσιανής φιλοσοφίας. Ζούμε ευτυχισμένοι.³⁵⁶ Η γενναιοφροσύνη είναι η σπουδαιότερη αρετή, η ανάλυσή της όμως καταδεικνύει ξεκάθαρα ότι οι ρίζες της είναι μεταφυσικές.³⁵⁷ Τελικά, η γενναιοφροσύνη είναι ο τελευταίος καρπός της καρτεσιανής μεταφυσικής.

³⁵⁵ Ο. π., Τρίτο Μέρος, Άρθρο 212

³⁵⁶ Βλ. τις επιστολές του Ν. στην πριγκίπισσα Ελισάβετ της 4ης Αυγούστου και της 1ης Σεπτεμβρίου 1645.

³⁵⁷ G. Rodis-Lewis, «Introduction», in *The Passions of the Soul*, translated by S. Voss, Hackett, Cambridge 1989, p. xvi.

Κεφάλαιο Ε': *Larvatus prodeo*. Ο άνθρωπος και ο φιλόσοφος

Στο τελευταίο του έργο, ο Ν. πραγματεύεται το ευαίσθητο αλλά ταυτόχρονα επίκαιρο θέμα της εποχής του που δεν είναι άλλο από τα πάθη. Στα *ΠτΨ* ο γάλλος φιλόσοφος αρχικά εξετάζει τα πάθη υπό το πρίσμα της φυσιολογίας. Μέσα από την θεμελιώδη για την φιλοσοφία του θεωρία περί της ένωσης και της αλληλεπίδρασης ψυχής και σώματος, ο Ν. μελετά τα συναισθήματα με τρόπο μηχανικό αποδεικνύοντας ότι η νέα επιστήμη έχει απαντήσεις ακόμα και για θέματα τόσο ευαίσθητα και τόσο μεταβλητά, όπως είναι τα ανθρώπινα πάθη. Σε κάθε περίπτωση όμως, η στόχευση του γάλλου φιλοσόφου είναι ξεκάθαρα ηθική. Πέραν των όποιων θεωρητικών κατασκευών, ο Ν. γνωρίζει ότι η φιλοσοφία είναι πράξη. Ως εκ τούτου μέσω των παθών, μέσα από τον δύσκολο αλλά όχι αδιάβατο δρόμο της μελέτης τους, θα καταφέρουμε να εκπληρώσουμε το ανώτατο ηθικό αίτημα που δεν είναι άλλο από την ανθρώπινη ευτυχία.

Για να το κατορθώσουμε, θα πρέπει απαρέγκλιτα να διορθώσουμε τα «κακώς κείμενα» των παθών μας. Όχι με το να είμαστε απαθείς. Η θεραπεία μπορεί να προέλθει μόνο από την ενεργητική μας συμπεριφορά, από την αδιάκοπη προσπάθεια, από την προπαιδευτική μας ικανότητα να κατακτήσουμε τη «λυδία λίθο» της καρτεσιανής ηθικής, την αρετή της γενναιοφροσύνης. Θα μπορούσε να λεχθεί ότι η γενναιοφροσύνη θέτει ένα πρόβλημα ευθύνης ως προς την ίδια την ανθρώπινη ύπαρξη. Η ευτυχία στην καρτεσιανή ηθική είναι θέμα επιλογής και η επιλογή φέρει πάντοτε το πρακτικό φορτίο της ευθύνης. Έχουμε ευθύνη απέναντι στον Θεό που μας χάρισε το προνόμιο της ελεύθερης βούλησης και έχουμε ευθύνη απέναντι στην ίδια μας την ύπαρξη να καταστούμε γενναιόφρονες.

Τα *ΠτΨ* είναι κυρίως τα πάθη του δημιουργού τους. Ολόκληρο το καρτεσιανό corpus συνδέεται κατά έναν πολύ ιδιαίτερο προσωπικό τρόπο με τον συγγραφέα του. Κυρίως γιατί ο Ν. διαυγάζει την αγωνία του νεωτερικού υποκειμένου να κατακτήσει βεβαιότητες κατακτώντας πρώτα τον εαυτό του. Η τελευταία του πραγματεία όμως, και παρά τις δικαιολογημένες επιφυλάξεις του να μιλήσει για ζητήματα ηθικής, είναι η αποκάλυψη της ψυχής του. Η αποκάλυψη μιας ευγενούς, ταλαιπωρημένης, αλλά πάνω από όλα φιλοσοφημένης ψυχής, να βοηθήσει τους συνανθρώπους της να κατακτήσουν αυτό που ίσως η ίδια ποτέ δεν μπόρεσε ποτέ να κατακτήσει, την ευτυχία της. Τα *ΠτΨ* είναι μια «σχεδιά βίου».³⁵⁸ Μέσα από το μεγαλειώδες αυτό έργο ο Ν. μας δείχνει τον τρόπο να ζούμε. Η ευτυχία είναι μια βαθιά προσωπική κατάκτηση. Εξαρτάται αποκλειστικά από εμάς και από την πορεία μας στη ζωή. Το πάσχειν είναι αναπόφευκτα αναγκαίο. Το κακώς πάσχειν είναι κάτι που εμείς, κατέχοντας την αρετή της γενναιοφροσύνης, θα μπορέσουμε να το διορθώσουμε.

Ο Ν. με τη μελέτη των παθών και με τις απόψεις του επί του θέματος εισάγει το νεωτερικό υποκείμενο στην προβληματική των συναισθημάτων με έναν πρωτοποριακό τρόπο. Ο θαυμασμός θεωρείται από την καρτεσιανή ανάλυση ως το

³⁵⁸ Κ. Μιχαηλίδης, Α. Λουκά, Ε. Χατζηαντωνίου – Δημοσθένους, *Αρχαία Κυπριακή Γραμματεία*, τομ. 5, *Ζήνων ο Κιτιεύς*, Ίδρυμα Α. Γ. Λεβέντη, Λευκωσία 1999, σ. 19.

κατεξοχήν πάθος του υποκειμένου της νεωτερικής εποχής. Μιας εποχής διαρκών αλλαγών, ανακατατάξεων και προόδου, μιας «εποχής του θαυμασμού», που προσπαθεί να γνωρίσει τον εαυτό της αποβλέποντας στο μέλλον της. Ακόμα και στην μελέτη των παθών όμως, ο Ν. δεν παρέκκλινε ποτέ των βασικών του αρχών. Όλα γίνονται στο πλαίσιο της μεθόδου και των κανόνων που εκείνη μας υπαγορεύει.

Βεβαίως, στο παρόν πόνημα δεν επιχειρώ να «αγιοποιήσω» τον Ν. ούτε να παραβλέψω τα όποια μειονεκτήματα και παραλείψεις των *ΠτΨ*. Εκκινώντας από το φυσιολογικό υπόβαθρο της καρτεσιανής ηθικής, όπως αυτό περιγράφεται στο πρώτο μέρος της πραγματείας, είναι δεδομένο ότι η φυσιολογία του είναι το πιο αμφιλεγόμενο κομμάτι όχι μόνο της συγκεκριμένης πραγματείας, αλλά ολόκληρου του έργου του. Βασικές αντιλήψεις του Ν. περί φυσιολογίας αμφισβητήθηκαν και αποδείχθηκαν ανίσχυρες ακόμα και για τα επιστημονικά δεδομένα της εποχής του.³⁵⁹ Τη σφοδρότερη κριτική δέχτηκε η άποψή του περί της ζωτικής λειτουργίας του κωνοειδή αδένα ως του τόπου που συντελείται η ένωση των δύο κατά τα άλλα διακριτών υποστάσεων, της ψυχής και του σώματος. Όσο κι αν ήθελε ο Ν. να πείθει τον εαυτό του ή τους συγχρόνους του για τη λειτουργία του εν λόγω αδένα, θεωρώ ότι ο γάλλος φιλόσοφος την ισχυρίστηκε απλώς για να ολοκληρώσει τη φυσιολογία του. Δεν ήταν τόσο αφελής ή τόσο αιθεροβάμων ούτως ώστε να πιστεύει σε κάτι που δεν είχε αποδειχθεί, τουλάχιστον πειραματικά. Εξάλλου και ο ίδιος ο Ν. διεξήγαγε ανατομές και δεν είναι δυνατό να μη γνώριζε ότι η θεωρία του είναι εν πολλοίς αβάσιμη.³⁶⁰ Θεωρώ, λοιπόν, ότι ο Ν. απέδωσε στον κωνοειδή αδένα έναν τόσο σημαντικό ρόλο, γιατί πολύ απλά έπρεπε να το κάνει.

Ένα άλλο μειονέκτημα της συγκρότησης του καρτεσιανού ηθικού εγχειρήματος είναι η σε αρκετές περιπτώσεις απουσία εννοιολογικών διευκρινίσεων για ορισμένους βασικούς όρους ή εκφράσεις. Χαρακτηριστικά θα αναφέρω την πλέον κραυγαλέα περίπτωση εννοιολογικής ασάφειας, η οποία συναντάται στην κανονιστική για την καρτεσιανή ηθική έκφραση «ακολουθώ την αρετή».³⁶¹ Για τον Ν., οι αρετές είναι «ψυχικές έξεις που προδιαθέτουν την ψυχή για ορισμένες σκέψεις με τέτοιο τρόπο, ώστε να διαφέρουν μεν από αυτές τις σκέψεις, να μπορούν όμως να τις παραγάγουν και αντιστρόφως να παραχθούν από αυτές».³⁶² Θεωρώ όμως, ότι αυτός ο ορισμός δεν επαρκεί για την πλήρη κατανόηση της έννοιας της αρετής. Ο Ν. αναφέρεται περισσότερο στο ποιες είναι ή μπορεί να είναι οι αρετές, με κορωνίδα αυτών τη γενναιοφροσύνη, αλλά στα *ΠτΨ*, δεν μας δίνει τις απαραίτητες διευκρινίσεις για το πώς ακριβώς μπορεί να γίνει κατανοητή η έννοια της αρετής.³⁶³

³⁵⁹ Γ. Πρελορέντζος, «Εισαγωγή», στο R. Descartes, *Πάθη*, ό. π., σ. 48.

³⁶⁰ Ο. π., σσ. 64-65.

³⁶¹ Γ. Πρελορέντζος, «Ανατομία και έλεγχος των παθών της ψυχής στην ηθική φιλοσοφία του Καρτέσιου», ό. π., σ. 205.

³⁶² *Πάθη*, Τρίτο Μέρος, Άρθρο 161.

³⁶³ Για τους απαιτητικότερους μελετητές της καρτεσιανής ηθικής και της πληρέστερης εννοιολογικής διασαφήνισης ορισμένων κομβικών εννοιών της, θα αναφέρουμε ενδεικτικά ορισμένες επιστολές όπου ο Ν. παρέχει μια πληρέστερη ενημέρωση επί του θέματος: Στην επιστολή της 18ης Αυγούστου 1645 προς την πριγκίπισσα Ελισάβετ, ο Ν. αναφέρεται στην ευδαιμονία και το υπέρτατο αγαθό και στην

Δεν θα αναφερθώ επισταμένως στην πρωτοτυπία των *ΠτΨ* ούτε και στα οφέλη της γενικότερης οπτικής της καρτεσιανής ηθικής και της υφιστάμενης θεωρίας παθών της, καθώς θεωρώ ότι αυτό εξάγεται από το κυρίως σώμα της εργασίας. Θα μεταφέρω όμως μια φράση από την εισαγωγή της ελληνικής έκδοσης της πραγματείας: «Να γιατί μετά από αυτόν ο αιώνας έγινε καρτεσιανός. Όχι επειδή οι επόμενοι αποδέχτηκαν τη θεωρία του, αλλά επειδή εντάχθηκαν μέσα στο τοπίο το οποίο εκείνος δημιούργησε».³⁶⁴

Τι είναι όμως εκείνο που κάνει έναν φιλόσοφο να είναι ή να γίνεται ένας μεγάλος φιλόσοφος; Θεωρώ ότι ο μεγάλος φιλόσοφος, πέραν φυσικά όλων των υπολοίπων, έχει δυο ικανότητες, δυο χαρακτηριστικά που τον καθιστούν μεγάλο. Η πρώτη είναι εκείνη που αναφέρει ο σημαντικότερος γάλλος φιλόσοφος Gilles Deleuze (1925-1995). Το κριτήριο των μεγάλων φιλοσόφων έγκειται στην ικανότητά τους να δημιουργούν νέες έννοιες. Οι νέες αυτές έννοιες δεν είναι λέξεις, γιατί λέξεις μπορούν να πουν πολλοί, αλλά νέες κατατιμήσεις του πραγματικού.³⁶⁵ Πράγματι, ένα βασικό χαρακτηριστικό του Ν., το οποίο και αναφέραμε στην εργασία με χαρακτηριστικότερο παράδειγμα το πάθος του θαυμασμού, υπήρξε η ικανότητά του να δημιουργεί ή κυρίως να ανασκευάζει και να εμπλουτίζει τις ήδη υπάρχουσες έννοιες. Το δεύτερο χαρακτηριστικό των μεγάλων φιλοσόφων θεωρώ πως είναι η ικανότητά τους να μη σταματάνε ποτέ. Και να μεταφέρουν αυτό τους το χαρακτηριστικό με τη γραφίδα τους στα συγγράμματά τους. Ο Ν. δεν σταμάτησε ποτέ. Λίγο από ιδιαιτερότητα, πολύ από μεγαλοφυΐα, ο γάλλος φιλόσοφος υπήρξε ένας άοκνος εργάτης της τέχνης του. Ασυμβίβαστο και ανήσυχο πνεύμα από τη νιότη του υπηρέτησε αλόγιστα τη φιλοσοφία καθόλη τη διάρκεια της ζωής του, παρά τα προβλήματα, τις αντιξοότητες, τις οξύτερες αντιπαραθέσεις. Το ίδιο πνεύμα έχει και η ηθική του. Η καρτεσιανή ηθική είναι μια ηθική της πράξης, και η πράξη δεν σταματά ποτέ. Για να φτάσουμε στο σημείο να καταστήσουμε κυρίαρχοι των παθών μας, θα πρέπει να κοπιάσουμε, θα πρέπει να πέσουμε και να ξανασηκωθούμε, θα πρέπει να εκπαιδευτούμε, να προσπαθήσουμε.

Ο Ν. έχει ως απώτερο σκοπό του της κατάκτηση της ανθρώπινης ευτυχίας. Η ηθική γίνεται μια προσωπική μας υπόθεση που απαιτεί προσπάθεια και μόνο προσπάθεια. Κοσμοπολίτης από ιδιοσυγκρασία, επέλεξε να αναζητήσει την αλήθεια μακριά από κάθε δέσμευση, καλλιεργώντας ακατάβλητα την επιδίωξη για μια ριζική αναμόρφωση τόσο της φιλοσοφίας όσο και του φιλοσοφείν. Αυτή του τη φιλοδοξία,

πνευματική ικανοποίηση που προκύπτει από την κατοχή του τελευταίου. Επίσης, στην επιστολή του προς τη βασίλισσα της Σουηδίας Χριστίνα της 20ης Νοεμβρίου 1647 θα απαντήσει στις ερωτήσεις που του είχε θέσει η βασίλισσα σχετικά με το Υπέρτατο Αγαθό. Επαναλαμβάνουμε, ότι οι επιστολές αυτές, δεν αποτελούν παρά ένα ελάχιστο δείγμα της όλης καρτεσιανής αλληλογραφίας. Είναι ενδεικτικό, ότι στην εμβληματική έκδοση των *Απάντων* του Ν. σε επιμέλεια των Charles Adam και Paul Tannery, η αλληλογραφία του καταλαμβάνει τους έντεκα από τους έντεκα συνολικά τόμους. Βλ. J. Cottingham, R. Stoothoff, D. Murdoch, A. Kenny (transl.), *The Philosophical Writings of Descartes, Volume III. The Correspondence, ό. π.*, pp. 256-265, 324-326 και *Oeuvres de Descartes*, (επιμ.) C. Adam και P. Tannery, 11 τόμοι, Vrin σε συνεργασία με το γαλλικό Εθνικό Κέντρο Επιστημονικών Ερευνών (C.N.R.S.), Παρίσι 1964-1974.

³⁶⁴ Γ. Πρελορέντζος, «Εισαγωγή», στο R. Descartes, *Πάθη, ό. π.*, σσ. 82-83 και υποσημείωση 145.

³⁶⁵ G. Deleuze-F. Guattari, *Τι είναι φιλοσοφία*; μτφρ. Σ. Μανδηλαρά, (επιμ.) Π. Μπουρλάκης, Καλέντης, Αθήνα 2004, σσ. 37, 40-44.

την προήγαγε πάντοτε διακριτικά, με υπομονή και ταπεινότητα χωρίς να άγεται και να φέρεται από τις στιγμές και τα συναισθήματα. Επέλεξε, δηλαδή, να «προχωρά μασκαρεμένος».³⁶⁶ Όχι εκτός κόσμου. Το αντίθετο. Υπήρξε ένας άνθρωπος της εποχής του, ένας άνθρωπος απολύτως εντός κόσμου. Είχε όμως τον δικό του ξεχωριστό κώδικα. Τον κώδικα τον επιλογών του, της φιλοσοφίας του, των αξιών και της ηθικής του. Τον προσωπικό του δρόμο τον βάδισε μέχρι και το τέλος της ζωής του. Και τον βάδισε προσπαθώντας, ξεπερνώντας κάθε φορά, έστω και λίγο τον εαυτό του. Ο Ν. δεν είχε τον χρόνο να συγκροτήσει την οριστική ηθική του. Μολαταύτα, η ηθική του είναι μια προσωπική ηθική, μια ηθική της γενναιοφροσύνης και της ελευθερίας.³⁶⁷ Ο άγνωστος συγγραφέας του *Εκκλησιαστή* αναφέρει: «Ξέρω πως καλό στον κόσμο δεν υπάρχει πλην η χαρά της ζωής και ο καλός αγώνας».³⁶⁸ Τελικά και ο Ν. μάλλον το ίδιο μας είπε.

³⁶⁶ *Larvatus Prodeo: Προχωρώ μασκαρεμένος.*

³⁶⁷ J. Russ, *Η περιπέτεια της ευρωπαϊκής σκέψης. Μια ιστορία των ιδεών της Δύσης*, μετάφραση-σημειώσεις-επιμέλεια Κ. Σ. Κατσιμάνης, Τυπωθήτω, Αθήνα 2005, σσ. 180-181.

³⁶⁸ *Ο Εκκλησιαστής*, απόδοση και επίμετρο Θ. Σαμαρτζής, Δώμα, Αθήνα 2017, σ. 24.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Α. ΠΗΓΕΣ

1. René Descartes

α. Κριτικές εκδόσεις των Απάντων

Oeuvres de Descartes, (επιμ.) C. Adam και P. Tannery, 11 τόμοι, Vrin σε συνεργασία με το γαλλικό Εθνικό Κέντρο Επιστημονικών Ερευνών (C.N.R.S.), Παρίσι 1964-1974.

The Philosophical Writings of Descartes, αγγλική μετάφραση και σημειώσεις: Cottingham J., Stoothoff R., και Murdoch D., 2 τόμοι, Cambridge University Press, Cambridge, New York 1985. 3ος τόμος: *The Correspondence*, αγγλική μετάφραση και σημειώσεις των ιδίων και του Kenny A. στον ίδιο εκδοτικό οίκο, 1991.

β. Σχολιασμένες εκδόσεις επιμέρους έργων

α. Στην ελληνική:

Descartes R., *Κανόνες για τον κατευθυσμό της γνωστικής δύναμης (Regulae ad Directionem Ingenii)*, πρόλογος-εισαγωγή-μετάφραση, Θ. Πενολίδης, Κράτερος, Αθήνα 2011.

Descartes R., *Τα πάθη της ψυχής*, εισ.-μτφρ. Γ. Πρελορέντζος, Κριτική, Αθήνα 1996, επανέκδοση 2017.

Ντεκάρτ P., *Αναζήτηση της Αλήθειας μέσω του Φυσικού Φωτός*, εισ.-μτφρ. Δ. Μαυρουδής, (επιμ.) Σ. Χατζηπέτρου, Ηριδανός, Αθήνα 2015.

Ντεκάρτ, *Λόγος περί της Μεθόδου. Για την καλή καθοδήγηση του λογικού μας και την αναζήτηση της αλήθειας στις επιστήμες*, εισαγωγή-μετάφραση-σημειώσεις X. Χρηστίδης, Παπαζήσης, Αθήνα 1976.

Ντεκάρτ P., *Ο Λόγος περί της Μεθόδου*, εισαγωγικά σχόλια-μετάφραση Π. Μακροπούλου, University Studio Press, Θεσσαλονίκη 2012.

Ντεκάρτ P., *Οι Αρχές της Φιλοσοφίας I&II*, εισαγωγή-μετάφραση-σχολιασμός Β. Γρηγοροπούλου, Εκκρεμές, Αθήνα 2012.

Ντεκάρτ P., *Στοχασμοί περί της Πρώτης Φιλοσοφίας*, μετάφραση-σημειώσεις-σχόλια, Ε. Βανταράκης, Εκκρεμές, Αθήνα 2003, επανέκδοση 2014.

β. Στην αγγλική:

Meditations on First Philosophy with Selections from the Objections and Replies, translated and edited by J. Cottingham, Cambridge University Press, Cambridge 1996.

The Correspondence between Princess Elizabeth of Bohemia and René Descartes, edited and translated by L. Shapiro, The University of Chicago Press, Chicago 2007.

The Passions of the Soul, translated by S. Voss, Hackett, Cambridge 1989.

2. Έργα άλλων φιλοσόφων

Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια. Βιβλίο Β'*, εισαγωγή-μετάφραση-σχόλια Δ. Λυπουρλής, Ζήτηρος, Θεσσαλονίκη 2002.

Αριστοτέλης, *Μετά τα Φυσικά, Βιβλίο Α'*, εισαγωγή-μετάφραση-σχολιασμός Β. Κάλφας, Πόλις, Αθήνα 2009

Αριστοτέλης, *Περί Ψυχής, Βιβλίο Γ'*, εισαγωγή-μετάφραση-σχόλια Ι.Σ. Χριστοδούλου, Ζήτηρος, Θεσσαλονίκη 2003.

Αριστοτέλης, *Πολιτικά (Δεύτερος Τόμος)*, μτφρ. Π. Τζιώκα-Ευαγγέλου, Ζήτηρος, Θεσσαλονίκη 2007.

Deleuze G. - Guattari F., *Τι είναι φιλοσοφία;* μτφρ. Σ. Μανδηλαρά, (επιμ.) Π. Μπουρλάκης, Καλέντης, Αθήνα 2004.

Επίκτητος, *Εγχειρίδιον*, εισαγωγή-μετάφραση-σχόλια Α. Τσακνάκης, Εκδοτική Θεσσαλονίκης, Θεσσαλονίκη 2005.

Heidegger M., *Τι είναι η φιλοσοφία;*, εισαγωγή, μετάφραση, σχόλια Β. Μπιτσώρης, Άγρα, Αθήνα 1986.

Kant I., *Δοκίμια*, εισαγωγή-μετάφραση-σχόλια Ε. Παπανούτσος, Δωδώνη, Αθήνα 1971.

Kuhn T. S., *Η Δομή των Επιστημονικών Επαναστάσεων*, (επιμ.) Β. Κάλφας, μτφρ. Γ. Γεωργακόπουλος-Β. Κάλφας, Σύγχρονα Θέματα, Αθήνα 2008.

Μάρκος Αυρήλιος, *Τα εις εαυτόν*, εισαγωγή-μετάφραση-σχόλια Σ. Μαντά, (επιμ.) Κ. Ποταμιανός, Α. Χαχλά Γεωργιάδης, Αθήνα 2006.

Πλάτωνος *Θεαίτητος*, μτφρ. Ι. Ν. Θεοδωρακόπουλος, Ακαδημία Αθηνών, Αθήνα 1980.

Σπινόζα, *Ηθική*, μτφρ. Ε. Βανταράκης, εισ. Β. Γρηγοροπούλου, Εκκρεμές, Αθήνα 2009.

Thomas Aquinas, *Sancti Thomae Aquinas doctoris angelici Opera omnia iussu Leonis XIII*, Rome 1882.

Χομπς Τ., *Λεβιάθαν ή Ύλη, μορφή και εξουσία μιας εκκλησιαστικής και λαϊκής πολιτικής κοινότητας, τομ. Α'*, μτφρ. Γ. Πασχαλίδης, Α. Μεταξόπουλος, Γνώση, Αθήνα 1989.

B. ΜΕΛΕΤΕΣ

1. Μελέτες για τον Descartes

Ariew R., *Descartes among the Scholastics*, Brill, Leiden 2011.

Ariew R., *Descartes and the First Cartesians*, Oxford University Press, Oxford and New York, 2014.

Ariew R., Cottingham J and Sorell T. (ed.), *Descartes' Meditations. Background Source Materials*, Cambridge University Press, Cambridge 1998.

Ariew R., Des Chene D., Jessep D. M., Schmaltz T. M., Verbeek T., *Historical Dictionary of Descartes and Cartesian Philosophy*, Rowman & Littlefield, Lanham 2015.

Βαμπούλης Ε., «Τάξη της φύσης και τάξη της γνώσης στον Ντεκάρτ», *Υπόμνημα στη Φιλοσοφία*, τχ. 7, Πόλις, Αθήνα 2008, σσ. 73-94.

Βανταράκης Β., *Από τη λατρεία του παλιού στην επιδίωξη του καινούργιου. Ο Ντεκάρτ και ο πρώιμος ευρωπαϊκός νεωτερισμός*, Νησίδες, Αθήνα 2015.

Beysade J.-M., «Descartes» στο Φ. Σατελέ (επιμ.), *Η Φιλοσοφία, τομ. Α' Από τον Πλάτωνα ως τον Θωμά Ακινάτη. Από τον Γαλιλαίο ως τον Ζαν Ζακ Ρουσσώ*, μτφρ. Κ. Παπαγιώργης, Γνώση, Αθήνα 2006, σσ. 441-482.

Beysade J.-M., «Η καρτεσιανή ταξινόμηση των παθών», *Φιλοσοφίας Ανάλεκτα*, τομ. 1^{ος}, τχ. 1^ο-2^ο, μτφρ. Ι. Πρελορέντζος, 2001, σσ. 75-84.

Beysade M., «Descartes's Doctrine of Freedom: Differences between the French and Latin Texts of the Fourth Meditation», in *Reason, Will and Sensation. Studies in Descartes's Metaphysics*, (ed.) J. Cottingham, Oxford University Press, Oxford 1994, p. 191-206.

Bitbol- Hespériès A., «Cartesian physiology», in *Descartes' Natural Philosophy*, (ed.) S. Gaukroger, J. Schuster, J. Sutton, Routledge, London 2000, pp. 349-382.

Braken H. M., *Descartes*, Oneworld, Oxford 2002.

Brenner W. H., *Elements of Modern Philosophy: Descartes through Kant*, Prentice-Hall, New Jersey 1983.

Broughton J., *Descartes's Method of Doubt*, Princeton University Press, Princeton and Oxford 2002.

Brown D. J., *Descartes and the passionate mind*, Cambridge University Press, Cambridge 2006.

Γρηγοροπούλου Β., «Το πρόβλημα ψυχής-σώματος στον Καρτέσιο», *Αξιολογικά*, ειδικό τεύχος 1, Εξάντας, Αθήνα 1999, σσ. 161-184.

Chevalier J., *Descartes*, Plon, 23^e, Paris 1942.

Cimakasky J., Polansky R., «Descartes' Provisional Morality», *Pacific Philosophical Quarterly*, vol. 93, issue 3, The Faculty of the School of Philosophy, USC, Los Angeles 2012, pp. 353-372.

Clarke D. M., *Descartes's Theory of Mind*, Clarendon Press-Oxford, New York 2003.

Cook H. J., *The Young Descartes. Nobility, Rumor and War*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 2018.

Cottingham J., *A Descartes Dictionary*, Blackwell Reference, Oxford 1993.

Cottingham J., «Cartesian dualism: theology, metaphysics, and science», in *The Cambridge Companion to Descartes*, (ed.) J. Cottingham, Cambridge University Press, Cambridge 1992, pp. 236-257.

Cottingham J., «Cartesian Ethics: Reason and the Passion», *Revue Internationale de Philosophie*, vol. 50, no. 195 (1), Paris 1996, pp. 193-216.

Cottingham J., *Cartesian Reflections. Essays on Descartes's Philosophy*, Oxford University Press, Oxford and New York 2008.

Cottingham J., *Philosophy and the Good Life: Reason and the Passion in Greek, Cartesian, and Psychoanalytic Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge 1998.

Cottingham J., «The Mind-Body Relation», in (ed.) S. Gaukroger, *The Blackwell Guide to Descartes' Meditations*, Blackwell Publishing, Oxford 2006, pp. 179-192.

Cottingham J., «The Role of God in Descartes's Philosophy», in *A Companion to Descartes*, (ed.) J. Broughton, J. Carriero, Blackwell Publishing, Oxford 2008, pp. 288-301.

Davies R., *Descartes. Belief, scepticism and virtue*, Routledge, London and New York 2001.

Eco U. -Fedriga R. (επιμ.), «Καρτέσιος. Η Μηχανοκρατία», στο *Η Ιστορία της Φιλοσοφίας. Κείμενα: 17^{ος} Αιώνας, Τόμος 12*, μτφρ. Σ. Πεκιαρίδη, Μ. Ακριβάκη, Α. Παλιόσπυρος, Ν. Παναγιωτοπούλου, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 2018, σσ. 175-176.

Garber D., *Descartes Embodied. Reading Cartesian Philosophy through Cartesian Science*, Cambridge University Press, Cambridge 2000.

Garber D., «Descartes' physics», in *The Cambridge Companion to Descartes* (ed.) J. Cottingham, Cambridge University Press, Cambridge 1992, pp. 286-334.

- Gaukroger S., *Descartes. An Intellectual Biography*, Clarendon Press-Oxford University Press, New York 1995.
- Gaukroger S., «Descartes' Theory of Passions» in *Descartes*, (ed.) J. Cottingham, Oxford University Press, Oxford 1998, pp. 211-224.
- Giacomoni P., «Descartes' Emotions: From the Body to the Body», *Rivista Internazionale di Filosofia e Psicologia*, vol. 8, 2017, pp. 14-29.
- Gueroult M., «Η μέθοδος που συστήνει ο Ντεκάρτ για να κατανοήσουμε τη φιλοσοφία του», *Υπόμνημα στη Φιλοσοφία*, τχ. 7, μτφρ. Ε. Βαμπούλης, Πόλις, Αθήνα 2008, σσ. 59-72.
- Hatfield G., «Descartes' physiology and its relation to his psychology», in *The Cambridge Companion to Descartes*, (ed.) J. Cottingham, Cambridge University Press, Cambridge 1992, pp. 335-370.
- Irons D., «Descartes and Modern Theories of Emotion», *The Philosophical Review*, vol. 4, no. 3, Duke University Press, Durham 1895, pp. 291-302.
- Kambouchner D., *L' homme des passions, Commentaires sur Descartes, tome I: Analytique*, Bibliothèque du Collège international de Philosophie, Albin Michel, Paris 1995.
- Kenny A., «Από τον Ντεκάρτ στον Καντ», στο Α. Kenny (επιμ.), *Ιστορία της Δυτικής Φιλοσοφίας*, μτφρ. Δ. Ρισσάκη, Νεφέλη, Αθήνα 2005, σσ. 155-265.
- Kenny A., «Descartes on the Will», in *Descartes*, (ed.) J. Cottingham, Oxford University Press, Oxford 1998, pp. 132-159.
- Κέππα Ε., *Ένωση και αλληλεπίδραση νου-σώματος στη φιλοσοφία του Ντεκάρτ*, Διδακτορική Διατριβή στο Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών (ΕΚΠΑ), Σχολή Θετικών Επιστημών, Τμήμα Μεθοδολογίας, Ιστορίας και Θεωρίας της Επιστήμης, Αθήνα 2008.
- Κιντή Β., «Γιατί δεν γιορτάστηκαν τα 400 χρόνια από τη γέννηση του Ντεκάρτ», *Αξιολογικά*, ειδικό τεύχος 1, Εξάντας, Αθήνα 1999, σσ. 11-22.
- Κοτρόγιαννος Δ., «Καρτέσιος: Η νέα ηθική», *Αξιολογικά*, ειδικό τεύχος 1, Εξάντας, Αθήνα 1999, σσ. 73-94.
- Λελεδάκης Κ., «Ψυχανάλυση και καρτεσιανό υποκείμενο», *Αξιολογικά*, ειδικό τεύχος 1, Εξάντας, Αθήνα 1999, σσ. 141-160.
- Macherey P., «Η χρήση των παθών στον Ντεκάρτ και στον Σπινόζα», *Υπόμνημα στη Φιλοσοφία*, τχ. 7, μτφρ. Τ. Μπέτζελος, Πόλις, Αθήνα 2008, σσ. 123-156.
- Marion J.-L., *Cartesian Questions*, The University of Chicago Press, Chicago 1999.

Merser C., «Descartes' debt to Teresa of Avila, or why we should work on women in the history of philosophy», in *Philosophical Studies*, vol. 174, issue 10, Springer, Berlin 2017, pp. 2539-2555.

Μόρι Τ., «Καρτέσιος», στο U. Eco - R. Fedriga (επιμ.), *Η Ιστορία της Φιλοσοφίας. Από τον Μακιαβέλι στους Εγκυκλοπαιδιστές, Τόμος 4*, μτφρ. Μ. Ασπιώτη, Ε. Τουλούπη, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 2018, σσ. 274-307.

Μπαγιόνας Α., «Η φιλοσοφία, αλλαγή του εαυτού μας ή του κόσμου;», *Αξιολογικά*, ειδικό τεύχος 1, Εξάντας, Αθήνα 1999, σσ. 23-36.

Μπαλτάς Α., «Η φιλοσοφική επιβολή της Μεθόδου: Ευλογία ή κατάρα;», *Αξιολογικά*, ειδικό τεύχος 1, Εξάντας, Αθήνα 1999, σσ. 53-72.

Naaman-Zauderer N., *Descartes' Deontological Turn. Reason, Will, and Virtue in the Later Writings*, Cambridge University Press, Cambridge 2010.

Oksenberg Rorty A., «Descartes on thinking with the body», in *The Cambridge Companion to Descartes* (ed.) J. Cottingham, Cambridge University Press, Cambridge 1992, pp. 371-392.

Πάνου Δ., *Οι έννοιες του θαυμασμού (admiration) και της γενναιοφροσύνης (générosité) στη θεωρία του Descartes περί "Παθών της Ψυχής"*, Μεταπτυχιακή Διπλωματική Εργασία, Τμήμα Φιλοσοφίας-Παιδαγωγικής-Ψυχολογίας, Τομέας Φιλοσοφίας, Διατμηματικό Πρόγραμμα Μεταπτυχιακών Σπουδών «Ελληνική Φιλοσοφία-Φιλοσοφία των Επιστημών», Ιωάννινα 2006.

Ποταμιάνου Ε. Π., *Ελεύθερη-πολιορκημένη βούληση την τέταρτη μέρα των Στοχασμών του Descartes*, Έννοια, Αθήνα 2011.

Πρελορέντζος Γ., «Ανατομία και έλεγχος των παθών της ψυχής στην ηθική φιλοσοφία του Καρτέσιου», *Αξιολογικά*, ειδικό τεύχος 1, Εξάντας, Αθήνα 1999, σσ. 185-214.

Prelorentzos Y., «Volonté et liberté: de Descartes à Spinoza à travers les Principes de la philosophie de Descartes et les Pensées métaphysiques» (Βούληση και ελευθερία: από τον Καρτέσιο στον Σπινόζα μέσω των Αρχών της φιλοσοφίας του Καρτέσιου και των Μεταφυσικών σκέψεών) στο: Chantal Jaquet (επιμελ.), *Les Pensées métaphysiques de Spinoza*, Publications de la Sorbonne, σειρά «Philosophie», Παρίσι 2004, σσ. 97-122.

Rodis-Lewis G., «Descartes and the Unity of the Human Being», in *Descartes*, (ed.) J. Cottingham, Oxford University Press, Oxford 1998, pp. 196-210.

Rodis-Lewis G., *Descartes. His Life and Thought*, (tr.) J. M. Todd, Cornell University Press, Ithaca and London 1998.

Rodis-Lewis G., «Descartes' life and the development of his philosophy», in *The Cambridge Companion to Descartes*, (ed.) J. Cottingham, Cambridge University Press, Cambridge 1992, pp. 21-57.

Rodis-Lewis G., «Introduction», in *The Passions of the Soul*, translated by S. Voss, Hackett, Cambridge 1989, p. xv-xxv.

Ruler J., *The Cambridge Descartes Lexicon*, (ed.) L. Nolan, Cambridge University Press, Cambridge 2016.

Schmaltz T. M., *Descartes on Causation*, Oxford University Press, New York 2008.

Shapiro L., «Descartes's Ethics», in *A Companion to Descartes*, (ed.) J. Broughton, J. Carriero, Blackwell Publishing, Oxford 2008, pp. 445-463.

Shapiro L., «Princess Elizabeth and Descartes: The union of soul and body and the practice of philosophy», *British Journal for the History of Philosophy*, vol. 7, Routledge, 1999, pp. 503-520.

Sorrel T., *Descartes Reinvented*, Cambridge University Press, New York 2005.

Στυλιανού Α., «Η καρτεσιανή ύβρις», Νοέμβριος 2008, διαθέσιμο στην ιστοσελίδα: <https://www.tovima.gr/2008/11/24/books-ideas/h-kartesiani-ybris/> (τελευταία επίσκεψη: 20/7/2019).

Φαράκλας Γ., «Η πολιτική ως προσωρινή ηθική. Υποκείμενο και κυριαρχία στον Καρτέσιο. Η προσποίηση ως συγκροτητικός όρος του πολιτικού χώρου», *Αξιολογικά*, ειδικό τεύχος 1, Εξάντας, Αθήνα 1999, σσ. 95-120.

Williams B., *Descartes: The Project of Pure Enquiry*, Routledge, London and New York 2005.

Williston B., «Akrasia and the passions in Descartes», *British Journal for the History of Philosophy*, Vol. 7, Issue 1, Routledge, 1999, pp. 33-55.

Ψυχοπαίδης Κ., «Ο πονηρός Θεός», *Αξιολογικά*, ειδικό τεύχος 1, Εξάντας, Αθήνα 1999, σσ. 37-52.

2. Μελέτες για τις φιλοσοφικές πραγματεύσεις των παθών

James S., *Passion and Action. The Emotions in Seventeenth-Century Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 1997.

Moreau P. F., «Τα πάθη στην κλασική εποχή: γενική προβληματική», μτφρ. Ι. Πρελορέντζος, *Δωδώνη*, Μέρος Τρίτο, Τόμος ΛΒ΄, Ιωάννινα 2003, σσ. 33-48.

Πρελορέντζος Γ., «Εισαγωγικές παρατηρήσεις σχετικά με την προσέγγιση των παθών της ψυχής στον Αριστοτέλη και στη νεότερη φιλοσοφία» στο: Εταιρεία Αριστοτελικών Μελετών "Το Λύκειον", Δ΄ Διεθνές Συνέδριο Αριστοτελικής

Φιλοσοφίας: Περί Ποιητικής και Ρητορικής Τέχνης κατ' Αριστοτέλη, επιμέλεια έκδοσης: Δημήτριος Ν. Κούτρας, Αθήνα, 2003, σ. 306-340.

Πρελορέντζος Γ., «Η κριτική του Sartre στη θετικιστική ψυχολογία στο *Σχέδιασμα μιας θεωρίας περί συγκινήσεων*», *Φιλοσοφία*, τόμος 40, Ακαδημία Αθηνών, Αθήνα 2010, σσ. 449-469.

Πρελορέντζος Γ., «Η προβληματική των παθών στη φιλοσοφία του Hobbes», *Αξιολογικά*, τχ. 16, Εκδόσεις Νήσος και Ίδρυμα Σάκη Καράγιωργα, Αθήνα 2006, σσ. 79-100.

Πρελορέντζος Γ., «Η προβληματική των παθών στο έργο του Βενιαμίν Λέσβιου», *Διαλέξεις Φιλοσοφίας*, 1^{ος} τόμος, (επιμ.) Ε. Μουτσόπουλου, Μ. Πρωτοπαπά-Μαρνέλη, Ακαδημία Αθηνών, Κέντρον Ερεύνης της Ελληνικής Φιλοσοφίας, Αθήνα 2012, σσ. 145-190.

Πρελορέντζος Γ., «Όψεις της συνάντησης της φιλοσοφίας, της θεολογίας και του θεάτρου στον 16^ο και τον 17^ο αιώνα: ο ρόλος των “παθών της ψυχής”», *Δωδώνη*, Μέρος Τρίτο, Τόμος ΛΔ', Ιωάννινα 2005-2007, σσ. 49-73.

Πρελορέντζος Γ., «Προσεγγίσεις στη θεωρία του Malebranche περί παθών της ψυχής», *Υπόμνημα στη Φιλοσοφία*, τχ. 7, Πόλις, Αθήνα 2008, σσ. 197-244.

3. Μελέτες για το ιστορικό, κοινωνικό και επιστημονικό πλαίσιο της νεωτερικότητας

Βαλλιάνος Π., *Η Επιστημονική Επανάσταση και η Φιλοσοφική Θεωρία της Επιστήμης. Ακμή και Υπέρβαση του Θετικισμού*, Ελληνικό Ανοικτό Πανεπιστήμιο, Πάτρα 2008.

Berstein S. - Milza P., *Ιστορία της Ευρώπης 1. Από τη Ρωμαϊκή αυτοκρατορία στα ευρωπαϊκά κράτη 5^{ος}-18^{ος} αιώνας*, μτφρ. Α. Κ. Δημητρακόπουλος, (επιμ.) Α. Σπυράκου-Κ. Λιβιεράτος, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 1997.

Burns E. M., *Ευρωπαϊκή Ιστορία. Ο δυτικός πολιτισμός: νεότεροι χρόνοι*, μτφρ. Τ. Δαρβέρης, (επιμ.) Ι. Σ. Κολιόπουλος, Επίκεντρο, Θεσσαλονίκη 2006.

Cottingham J., *Φιλοσοφία της Επιστήμης. Α': Οι ορθολογιστές*, μτφρ. Σ. Τσούρτη, (επιμ.) Α. Χρύσης, Πολύτροπον, Αθήνα 2003.

Gottlieb A., *The Dream of Enlightenment. The Rise of Modern Europe*, Liveright Publishing Corporation, New York 2016.

Grayling A. C., *The Age of Genius. The Seventeenth Century and the Birth of the Modern Mind*, Bloomsbury Publishing, New York 2016.

Henry J., *The Scientific Revolution and the Origins of Modern Science*, Palgrave, New York 2008.

Israel J., *The Dutch Republic: Its Rise, Greatness and Fall, 1477-1806*, Oxford University Press, Oxford 1995.

Oster M. (ed.), *Science in Europe, 1500-1800: A Secondary Sourced Reader*, Palgrave, London 2001.

Price J. L., *The Dutch Republic in the Seventeenth Century*, Macmillan Education, New York 1998.

Φίκας Ι., *Τζιορντάνο Μπρούνο. Η θέση του στην ιστορία της φιλοσοφίας και των ιδεών*, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 2000.

Westfall R. S., *Η συγκρότηση της σύγχρονης επιστήμης. Μηχανισμοί και μηχανική*, μτφρ. Κ. Ζήση, Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, Ηράκλειο 1995.

4. Εγχειρίδια ιστορίας της φιλοσοφίας

Ferry L., *Η ωραιότερη ιστορία της φιλοσοφίας*, μτφρ. Σ. Τριανταφύλλου, Πατάκης, Αθήνα 2016.

Russell B., *Ιστορία της Δυτικής Φιλοσοφίας, Ενότητα VI. Από την Αναγέννηση στον Χιουμ*, μτφρ. Α. Χουρμούζιος, Αρσενίδης, Αθήνα 1980.

Scruton R., *A Short History of Modern Philosophy*, Routledge, London 1995.

Windelband W. - Heimsoeth H., *Εγχειρίδιο Ιστορίας της Φιλοσοφίας, Β' Τόμος: Η Μεσαιωνική Φιλοσοφία, η Φιλοσοφία της Αναγέννησης, η Φιλοσοφία του Διαφωτισμού*, μτφρ. Ν. Μ. Σκουτερόπουλος, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, Αθήνα 1982, επανέκδοση 2015.

5. Άλλα κείμενα

Bagger M. C., *Religious Experience, Justification and History*, Cambridge University Press, Cambridge 2003.

Βαλλιάνος Π., *Αναγέννηση και Ουμανισμός, Τόμος Β'*, Ελληνικό Ανοικτό Πανεπιστήμιο, Πάτρα 2001.

Buck-Morss S., *Η διαλεκτική του βλέπειν. Ο Βάλτερ Μπένγιαμιν και το Σχέδιο Εργασίας περί Στοών*, μτφρ. Μ. Αθανασάκης, Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, Ηράκλειο 2009.

Βώκος Γ., «Σε ποιόν Θεό πιστεύουν οι φιλόσοφοι», Νοέμβριος 2008, διαθέσιμο στην ιστοσελίδα: <https://www.tovima.gr/2008/11/24/opinions/se-poion-theo-pisteyoun-oi-filosofoi> (τελευταία επίσκεψη: 19/8/2019).

Edelstein L., *Ο Στωικός Σοφός ή το νόημα του στωικισμού*, μτφρ. Ρ. Μπέρκνερ, (επιμ.) Γ. Καραμανώλης, Θύραθεν, Θεσσαλονίκη 2002.

Έκο Ου., *Η ομορφιά της λίστας*, μτφρ. Α. Δότση-Α. Χρυσοστομίδης, Καστανιώτης, Αθήνα 2010.

Ελληνικό Λεξικό Τεγόπουλος Φυτράκης, Αρμονία, Αθήνα 1997.

Gueroult M., «The History of Philosophy as a Philosophical Problem», *The Monist*. An International Quarterly Journal of General Philosophical Inquiry, vol. 55, no 4, The Open Court Publishing Company, La Salle, Illinois 1969, pp. 563-587.

Καλβίνο Ι., *Τα αμερικανικά μαθήματα. Έξι προτάσεις για τη νέα χιλιετία*, μτφρ. Μ. Σπυριδοπούλου, Καστανιώτης, Αθήνα 2013.

Καρύκας Π., *36 αιώνες Παγκόσμιας Πολεμικής Ιστορίας*, Στρατηγικές Εκδόσεις, Αθήνα 2008.

Κονδύλης Π., *Η Κριτική της Μεταφυσικής στη Νεότερη Σκέψη, τομ. Α΄: Από τον όψιμο Μεσαίωνα ως το τέλος του Διαφωτισμού*, Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, Ηράκλειο 2012.

Κονιόρδος Σ., *Η θέση του Βέμπερ για την Προτεσταντική Ηθική της Εργασίας*, Ελληνικό Ανοικτό Πανεπιστήμιο, Πάτρα 2002.

Λεξικόν Σουΐδα (Σούδα), τομ. Β΄, Γεωργιάδης, Αθήνα 2010.

Long A. A., *Η Ελληνιστική Φιλοσοφία. Στωικοί, Επικούρειοι, Σκεπτικοί*, μτφρ. Σ. Δημόπουλος, Μ. Δραγώνα-Μονάχου, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, Αθήνα 2012.

Μιχαηλίδης Κ., Λουκά Α., Χατζηαντωνίου –Δημοσθένους Ε., *Αρχαία Κυπριακή Γραμματεία, τομ. 5, Ζήνων ο Κιτιεύς*, Ίδρυμα Α. Γ. Λεβέντη, Λευκωσία 1999.

Moreau P. F., *Ο Σπινόζα και ο Σπινοζισμός*, (επιμ). Δ. Αθανασάκης, μτφρ. Φ. Σιατίτσας, Σιδέρης, Αθήνα 2016.

North D. C., *Δομή και μεταβολές στην οικονομική ιστορία*, μτφρ. Α. Αλεξιάδη, (επιμ.) Θ. Μινόγλου, Κριτική, Αθήνα 2000.

Ο Εκκλησιαστής, απόδοση και επίμετρο Θ. Σαμαρτζής, Δώμα, Αθήνα 2017.

Πελεργίνης Θ., *Λεξικό της Φιλοσοφίας*, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 2009.

Πετράρχης, *Η ανάβαση στο όρος Βεντού*, εισαγωγή J. Verain, πρόλογος-μετάφραση Φ. Αμπατζοπούλου, επίμετρο Ν. Δασκαλοθανάσης, Άγρα, Αθήνα 2008.

Ράγκος Σ., «Τι είναι η Αριστοτελική Μεταφυσική;», *Φιλολόγος*, τομ. ΛΘ΄, τχ. 166, Θεσσαλονίκη 2016, σσ. 586-600.

Russ J., *Η περιπέτεια της ευρωπαϊκής σκέψης. Μια ιστορία των ιδεών της Δύσης*, μετάφραση-σημειώσεις-επιμέλεια Κ. Σ. Κατσιμάνης, Τυπωθήτω, Αθήνα 2005.

Sabot P., *Φιλοσοφία και λογοτεχνία. Προσεγγίσεις και διακυβεύματα ενός ζητήματος*, εισαγωγή-μετάφραση-σημειώσεις Γ. Πρελορέντζος, Gutenberg, Αθήνα 2017.

Σκουρλά Λ., «Η ιστορικοιστική στροφή και τα παράγωγά της», στο Α. Μπαλάς-Κ. Στεργιόπουλος (επιμ.), *Φιλοσοφία και επιστήμες στον εικοστό αιώνα*, Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, Ηράκλειο 2013, σσ. 421-466.

Στείρης Γ., «Από τον Ύστερο Μεσαίωνα στην Αναγέννηση: Ρήξη ή συνέχεια; Η μαρτυρία της φιλοσοφίας», στο *Επιστημονική Επετηρίδα της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Αθηνών, Τόμος ΜΑ' (2009-2010)*, Αθήνα 2010, σσ. 129-144.

Στενού Κ., *Εικόνες του Άλλου. Η ετερότητα: από τον μύθο στην προκατάληψη*, μτφρ. Σ. Μπενβενίστε-Μ. Παπαδήμα, Εξάντας-UNESCO, Αθήνα 1998.

Ubaldo N., *Ατλας της Φιλοσοφίας*, μτφρ. Π. Τριαδά, Ενάλιος, Αθήνα 2008.

Van Bunge W., *From Stevin to Spinoza*, Brill, Leiden 2001.

Vermeir K., «Wonder, Magic and Natural Philosophy: The Disenchantment Thesis Revised», in *Philosophy Begins in Wonder. An Introduction to Early Modern Philosophy, Theology and Science*, (ed.) M. F. Deckard and P. Losonczi, Pickwick Publications, Eugene, Oregon 2010, pp. 43-71.

Φιλιππάκη Ε., «Υλη και υλισμός στον 17^ο αι 18^ο αιώνα», στο *Κείμενα Νεώτερης και Σύγχρονης Φιλοσοφίας*, Ελληνικό Ανοικτό Πανεπιστήμιο, Πάτρα 2008, σσ. 41-54.