

ΔΙΔΑΚΤΟΡΙΚΗ ΔΙΑΤΡΙΒΗ

ΠΑΝΑΓΙΩΤΗΣ Γ. ΣΩΤΗΡΟΠΟΥΛΟΣ

ΕΘΝΙΚΟ ΚΑΙ ΚΑΠΟΔΙΣΤΡΙΑΚΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΑΘΗΝΩΝ

ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

«Ελεύθερη βούληση και ηθική ευθύνη στο πλαίσιο του νετερμινισμού»

Διατριβή επί διδακτορία

Υποβαλλομένη στο Τμήμα Φιλοσοφίας

της Φιλοσοφικής Σχολής

του Εθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών

ΑΘΗΝΑ 2022

Τριμελής επιτροπή

Ευάγγελος Πρωτοπαπαδάκης, Αναπληρωτής Καθηγητής Φιλοσοφίας, Εθνικού και Καποδιστριακού πανεπιστημίου Αθηνών.

Ευγενία (Βάνα) Νικολαΐδου Κυριανίδου, Καθηγήτρια Φιλοσοφίας Εθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών.

Γεώργιος Αραμπατζής, Καθηγητής Φιλοσοφίας Εθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών.

Παναγιώτης Γ. Σωτηρόπουλος, 2022

All rights reserved. Με επιφύλαξη παντός δικαιώματος.

Απαγορεύεται, η αποθήκευση, αντιγραφή, παραποίηση, διανομή της παρούσας διατριβής, ολόκληρης ή/και τμήμα αυτής, για λόγους εμπορικούς/κερδοσκοπικούς. Επιτρέπεται η αποθήκευση και διανομή μόνο για ερευνητικούς/εκπαιδευτικούς σκοπούς, και σε κάθε περίπτωση μη κερδοσκοπικούς, υπό την προϋπόθεση να γίνεται αναφορά στην πηγή προέλευσης και τον συγγραφέα, και να διατηρείται το παρό μήνυμα.

Η έγκριση της διδακτορικής διατριβής από το τμήμα Φιλοσοφίας του Εθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών, δεν υποδηλώνει και την αποδοχή των απόψεων του συγγραφέα.

ΕΥΧΑΡΙΣΤΙΕΣ

Η ολοκλήρωση της συγκεκριμένης μελέτης οφείλει πολλά στον Αναπληρωτή καθηγητή φιλοσοφίας κύριο Ευάγγελο Πρωτοπαπαδάκη ο οποίος με ενθάρρυνε να προχωρήσω στα φιλοσοφικά μονοπάτια του Σπινοζικού στοχασμού. Πολλές ευχαριστίες επίσης οφείλω στην Καθηγήτρια φιλοσοφίας κυρία Νικολαΐδου για τα ιδιαίτερα εστιασμένα σχόλιά της επί της διατριβής, γεγονός που ανατροφοδότησε τον στοχασμό μου, καθώς και στον Καθηγητή φιλοσοφίας κύριο Αραμπατζή, για την συνεχή στήριξή του σε αυτή την ερευνητική μου διαδρομή.

Δεν πρέπει να παραλείψω να ευχαριστήσω τον τομέα φιλοσοφίας, για τις άριστες υπηρεσίες του και την αμεσότητα. Επίσης, του γονείς μου για την υπομονή τους και την εμπιστοσύνη τους. Ένα μεγάλο ευχαριστώ οφείλω στη σύζυγό μου, για την απροϋπόθετη στήριξή της και την απύθμενη αγάπη της.

Τέλος, ευχαριστώ τον Θεό που μου έδωσε δύναμη να ανταπεξέλθω και φώτιση να κατανοήσω τα νοήματα.

ΠΕΡΙΛΗΨΗ

Η παρούσα διατριβή συνιστά μια προσπάθεια προσέγγισης του προβλήματος της ελεύθερης βούλησης στη φιλοσοφία του 17^{ου} και 18^{ου} αιώνα. Το μεγαλύτερο μέρος της μελέτης στηρίχθηκε στην ηθική φιλοσοφία του Spinoza. Η ενασχόλησή μου με το συγκεκριμένο ζήτημα προέκυψε από την επίμονη αναζήτηση, εκ μέρους μου, μιας θεωρίας της ελευθερίας που να είναι συμβατή με ισχυρές και δυναμικές εκδοχές ντετερμινισμού. Ο βασικός άξονας τον οποίο ακολουθεί αυτή η εργασία είναι το πώς μπορούμε να καταστήσουμε ελεύθεροι δίχως την συμβολή της βούλησης, και εντός ενός πλαισίου επιλογών και πράξεων, οι αιτίες των οποίων βρίσκονται σε πρώτο πλάνο; Η φιλοσοφία του Spinoza παρέχει όλους τους μηχανισμούς, όλα εκείνα τα εργαλεία με τα οποία μπορεί κανείς να θεμελιώσει την ελευθερία με ντετερμινιστικούς όρους. Η θέση που διατυπώνεται στην παρούσα διατριβή είναι πως η ελευθερία δεν είναι στατική, δηλαδή η δυνατότητα για διεύρυνση ή συρρίκνωση της ελευθερίας μας είναι αποκλειστικά ανθρώπινη ευθύνη και προνόμιο. Η διατριβή διαρθρώνεται σε τρία μέρη: το πρώτο μέρος είναι εισαγωγικό και θέτει το θεωρητικό πλαίσιο, το δεύτερο μέρος ερευνά τις θέσεις του Spinoza περί ελευθερίας και το τρίτο μέρος εξετάζει το ζήτημα του ντετερμινισμού.

Λέξεις Κλειδιά: Υπόσταση, ουσία, Θεός, τρόποι, δύναμη, conatus, ελεύθερη βούληση, Ντετερμινισμός.

Abstract

This dissertation attempts to approach the problem of free will in the philosophy of the 17th and 18th century. A considerable part of the research was based on Spinoza's moral philosophy. My interest with this particular arose from my persistent and painstaking search for a theory of freedom that could be compatible with forceful and dynamic versions of determinism. The central axis of this work lies on the following question: How can we become free without the will's participation, within a causal framework of choices and actions? Spinoza's philosophy can provide all the necessary mechanisms and tools with which one could establish freedom in deterministic terms. This kind of freedom, as documented in this dissertation, is not static, that is, the possibility of increasing or decreasing our freedom is exclusively our own privilege and responsibility. The dissertation is structured in three parts: the first part is introductory and sets the theoretical framework, the second part explores Spinoza's views on freedom and the third part examines the question of determinism.

Keywords: Substance, essence, God, modes, power, conatus, free will, Determinism

ΠΙΝΑΚΑΣ ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΩΝ

ΜΕΡΟΣ Ι.....	9
ΕΙΣΑΓΩΓΙΚΑ ΣΧΟΛΙΑ.....	9
Ο Spinoza και η φιλοσοφία.....	11
Κεφάλαιο πρώτο: Θεωρητικό πλαίσιο.....	15
Η ελεύθερη βούληση ως «liberum arbitrium».....	20
Ο Spinoza απέναντι στο πρόβλημα της ελεύθερης βούλησης.....	25
Ιστορική και εννοιολογική διερεύνηση αναφορών.....	28
α) Βούλεσθαι και Πράττειν.....	28
β) Ευδαιμονία: μέσο ή σκοπός;.....	30
γ) Η έννοια της ελευθερίας.....	33
ΜΕΡΟΣ ΙΙ.....	36
Η ΗΘΙΚΗ ΤΟΥ SPINOZA.....	36
1632-1677.....	36
Κεφάλαιο δεύτερο: Spinoza «Ηθική».....	37
Οντολογία και Γνωσιοθεωρία του Spinoza.....	40
α) Ο Θεός.....	40
β) Τα κατηγορήματα.....	43
γ) Οι τρόποι.....	45
δ) Οι ιδέες.....	51
ε) Η φαντασία.....	56
στ) Η μνήμη.....	64
Τα είδη της γνώσης.....	65
Εικόνες και καθολικές έννοιες.....	67
Η εμπειρία ως γνώση.....	71
ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΡΙΤΟ: Η ψυχολογική θεωρία του Spinoza.....	73
Η ψευδαίσθηση της ελεύθερης βούλησης.....	77
Η έννοια του conatus.....	81
Η ιδιότητα του νοείν.....	87
Ο ρόλος των συναισθημάτων.....	103
Τι είναι οι συναισθηματικές επήρειες;.....	105
Ο ελεύθερος άνθρωπος και το φυσικό δίκαιο.....	118
Ανάλυση του σχήματος ελευθερία – αναγκαιότητα.....	123
Η ελευθερία του Spinoza.....	129

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΕΤΑΡΤΟ: Η πολιτική θεωρία του Spinoza	136
Ο ελεύθερος άνθρωπος και το πολιτικό δίκαιο.....	138
Η ηθική διάσταση του «κοινωνικού συμβολαίου»	149
Η ηθική αποτίμηση του Πράττειν	154
ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ	166
ΜΕΡΟΣ ΙΙΙ	173
Η ΟΡΘΟΛΟΓΙΚΟΤΗΤΑ ΤΟΥ ΝΤΕΤΕΡΜΙΝΙΣΜΟΥ	173
ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΠΕΜΠΤΟ: Η έννοια της πραγματικότητας.....	176
Το σύμπαν του Leibniz	176
Η λογική θεμελίωση της ελευθερίας.....	192
α) Αναγκαιότητα – ελεύθερη επιλογή.....	195
β) Αναγκαιότητα – εμμένεια.....	198
γ) Κριτική αποτίμηση	200
ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΕΚΤΟ: ΠΟΣΟ ΕΛΕΥΘΕΡΟΙ ΕΙΜΑΣΤΕ;.....	212
α) Η θεωρητική προσέγγιση	212
β) Η Νευροεπιστημονική προσέγγιση	214
ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ	218
ΕΠΙΛΟΓΟΣ.....	226
ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ	233
ΠΗΓΕΣ.....	233

ΜΕΡΟΣ Ι

ΕΙΣΑΓΩΓΙΚΑ ΣΧΟΛΙΑ

Η γέννηση του Baruch d'Espinoza ή Benedictus de Spinoza, καταγράφεται το 1632 στην Ολλανδία και συγκεκριμένα στο Άμστερνταμ. Οι γονείς του όντας σεφαραδίτες, μεταναστεύουν από την (καθολική) Πορτογαλία, στην (ανεκτικότερη) Ολλανδία – η επίσημη ονομασία του κράτους τότε ήταν «Ηνωμένες Επαρχίες των Κάτω Χωρών». Η Ολλανδία του 17^{ου} αιώνα, χαρακτηρίζεται από αλληπάλληλα ιστορικά γεγονότα που μπορούμε να τα συνοψίσουμε σε δυο πυλώνες: τον εντυπωσιακό ρυθμό οικονομικής ανάπτυξης και τους έντονους πολιτικούς αγώνες. Το 1648 οι Κάτω Χώρες κερδίζουν την ανεξαρτησία τους από τη βασιλεία της Ισπανίας, με αποτέλεσμα να ισχυροποιούν την θέση τους στη διεθνή σκηνή. Παράλληλα, αποτελούν τον προάγγελο της αστικής – βιομηχανικής τάξης στην Ευρώπη. Το Άμστερνταμ φιλοξενεί την μεγαλύτερη Ευρωπαϊκή τράπεζα στο Λέιντεν, η υφαντουργία στο Χάρλεμ και την Ουτρέχτη σημειώνει ραγδαίους ρυθμούς ανάπτυξης ενώ παράλληλα στο Ντέλφτ δημιουργείται μια χειροτεχνία πορσελάνης. Οι κοινωνικές και οικονομικές ανακατατάξεις επηρέασαν σε μεγάλο βαθμό και τις πολιτικές ζυμώσεις του νεότευκτου κράτους. Οι «Ηνωμένες Επαρχίες», από τις πρώτες κιάλας δεκαετίες στιγματίζονται από έναν ακραίο ανταγωνισμό που προκαλεί η Δυναστεία της Οράγγης. Το 1650 διαφαίνεται η επικράτηση των πρώτων, οι οποίες δίδουν το πρωθυπουργικό αξίωμα στον Jan de Witt – πρόσωπο για το οποίο αναφέρεται πως διατηρούσε στενή φιλία με τον Spinoza. Επίσης, ύστερα από μια τετραετία παύει να ισχύει το υψηλότερο αξίωμα (με το προσωνύμιο stadhouer) - αξίωμα που υφίστατο ήδη από την περίοδο που κυρίαρχη δύναμη ήταν η Ισπανία και παραδοσιακά το αξίωμα αυτό έφερε κάποιο μέλος από την οικογένεια της Οράγγης. Λίγα χρόνια αργότερα, περί το 1672 οι μοναρχικοί με αφορμή την εισβολή του Λουδοβίκου του 14^{ου} της Γαλλίας και τις καταστροφές που την συνόδευαν, πείθουν την Ολλανδική κοινότητα πως η ευθύνη βαραίνει τους αδελφούς de Witt και τις επιλογές τους. Το μανιασμένο πλήθος τους σφαγιάζει με συνέπεια η εξουσία να επιστρέψει στη Δυναστεία της Οράγγης. Το αξίωμα του «Stadhouder» τώρα λαμβάνει ο Γουλιέλμος ο τρίτος – περίπου δεκαέξι έτη μετά, θα κληθεί στον θρόνο της Αγγλίας, μετά την «ένδοξη επανάσταση».¹

¹ Κύρια πηγή των παραπάνω πληροφοριών αποτελεί το έργο του Étienne Balibar, *Spinoza et la Politique* (Paris: PUF, 1985), 122-123 και σε ελληνική έκδοση, Etienne Balibar, *Ο Σπινόζα και η Πολιτική*, μτφρ. Άρης Στυλιανού (Αθήνα: Εστία, 2010). Μπορεί βέβαια κανείς να αντλήσει αρκετές λεπτομέρειες από τα εισαγωγικά σχόλια του Γεράσιμου Βώκου στην *Πολιτική Πραγματεία* (Αθήνα: Πατάκη, 1996), 10.

Ο Spinoza και η φιλοσοφία

Ο Spinoza από πολύ μικρός δέχθηκε την διδασκαλία της παράδοσης του Ταλμούδ,² όμως αυτό δεν στάθηκε εμπόδιο να διαμορφώσει – και μάλιστα από πολύ νωρίς – τις δικές του πεποιθήσεις, οι οποίες ήταν τελικά αντίθετες στην ορθοδοξία των ραββίνων και αυτός ήταν ο λόγος που η εβραϊκή κοινότητα τον απέπεμψε το 1656 (έπειτα και από μια αποτυχημένη προσπάθεια συνδιαλλαγής). Το 1660 και εφόσον έχει βιώσει μια απόπειρα δολοφονίας από έναν φανατικό Εβραίο, αποφασίζει να μεταβεί στο Rijnsburg και έχοντας αποποιηθεί την κληρονομιά του πατέρα του – μια εμπορική επιχείρηση- επισκευάζει φακούς για να μπορεί να κερδίζει τα προς το ζην, γεγονός, που τον καθιστά έναν από ελάχιστους χειρώνακτες διανοητές. Περί το έτος 1670, ο Spinoza μετακινείται στη Χάγη, στο Voorburg. Εκεί, δέχθηκε επίσκεψη από τον Leibniz και μάλιστα το σπίτι αυτό – όπως και το προηγούμενο – σώζεται μέχρι τις μέρες μας. Έπειτα από τρία χρόνια, ο Spinoza θα κληθεί από τον εκλέκτορα του Παλατινάτου να αναλάβει έδρα φιλοσοφίας στο Πανεπιστήμιο της Χαϊδελβέργης, χωρίς ωστόσο να την αποδεκτεί. Λίγα χρόνια αργότερα, το 1677 και καθώς η υγεία του ήταν βεβαρημένη –η επικρατέστερη θεώρηση αποδίδει την κακή του υγεία σε κάποια ασθένεια που είχε προσβάλλει το αναπνευστικό του σύστημα, πιθανόν πνευμονοκονίαση, συνέπεια της εισπνοής υαλόσκονης από τους φακούς που κατασκεύαζε- ο Spinoza πεθαίνει σε ηλικία μόλις 44 ετών. Μολονότι η χώρα στην οποία ζούσε θεωρείτο από τις πιο προχωρημένες, από άποψη ελευθεροτυπίας Ευρωπαϊκή χώρα, δεν στάθηκε εφικτή, κατά την διάρκεια της ζωής του, η έκδοση (με την επωνυμία του) κάποιας από τις φιλοσοφικές του πραγματείες (εξαιρέση

²Ταλμούδ, δηλαδή το σύνολο των ραββινικών προφορικών παραδόσεων, έγινε αντικείμενο έριδος μεταξύ των ορθοδόξων Ιουδαίων. Μετά τον 8^ο αιώνα επικρατούν δύο πλευρές, δύο ρεύματα, το ένα είναι των «Ραββανιτών», που υπερασπίζονται το κύρος των παραδόσεων και το άλλο των «Καραϊτών ή Καραίων» (από το Kara που σημαίνει αναγινώσκω), που αποτελούν οπαδούς μίας προσέγγισης της Γραφής στηριζόμενη στη νοησιαρχία. Ο Spinoza όμως, επηρεάστηκε από τις απόψεις μίας τρίτης, ριζοσπαστικότερης μερίδος που πήρε μέρος στη διαμάχη αυτή, τους «Καββαλιστές». Οι Καββαλιστές υποστήριζαν ότι το αληθινό περιεχόμενο της Γραφής προϋποθέτει μία εντόνως βαθύτερη ανάγνωση και ότι δεν συλλαμβάνεται πλήρως με το νου. Το αληθινό περιεχόμενο της Γραφής αποκαλύφθηκε από το Θεό μόνο στον Μωυσή, τα δε ιερά κείμενα, καταγράφουν το περιεχόμενο αυτό. Οι σχετικές αντιρρήσεις του Spinoza εντοπίζονται στην *Θεολογικο-Πολιτική Πραγματεία*, πρόλ. και κεφ. V. Ας σημειωθεί όμως ότι οι καββαλιστικές απόψεις είναι εν γένει απόψεις δυϊστικές (διάκριση Θεού και κόσμου, διάκριση μεταξύ κόσμου του φωτός και κόσμου του σκότους), ενώ, κοινός τόπος στη σπινοζική σκέψη είναι η άρση κάθε είδους δυϊστικών προτύπων. Γενικότερα, «οι αναγεννησιακές» ή «μυστικιστικές» καββαλιστικές πηγές που αποτέλεσαν την έμπνευση του Spinoza πιθανόν κατάφεραν να ενισχύσουν τον μονιστικό του προσανατολισμό, ωστόσο, η φιλοσοφική αποκρυστάλλωση αυτού του προσανατολισμού οφείλεται στη φυσικομαθηματική επιστήμη. Βλ. Παναγιώτης Κονδύλης, *Η Κριτική της Μεταφυσικής στη Νεότερη Σκέψη* (Αθήνα: Γνώση, 1983), 262.

αποτελούν οι *Αρχές Της Φιλοσοφίας του Descartes*, αποδεδειγμένες με γεωμετρική τάξη).

Η *Ηθική* εκδόθηκε ανώνυμα, η *Θεολογικο-Πολιτική Πραγματεία* αποσύρθηκε από τον ίδιο, ενώ η (ανολοκλήρωτη) *Πολιτική Πραγματεία* περιλήφθηκε μετά το θάνατο του στα *Opera Posthuma*, που όμως οι αρχές των Κάτω Χωρών έσπευσαν να την καταδικάσουν ως αιρετική. Έχει επίσης κατηγορηθεί ως άθεος, παρότι αναφέρεται διαρκώς στην έννοια του Θεού. Όμως, αυτό αποτελεί ένα θέμα πολυσυζητημένο στο χώρο των μελετητών του και παραμένει ακόμη ανοιχτό.³ Τούτο, διότι ο σπινοζικός Θεός είναι πολύ διαφορετικός από εκείνον των θρησκοκληπτικών ερμηνειών. Ο Θεός είναι πράγμα και μάλιστα μοναδικό. Υπήρξε επίσης ο πρώτος μεγάλος νεότερος φιλόσοφος που πίστευε ότι η φύση υπάρχει χάρη στη δική της δύναμη και δεν χρειάζεται κάποιο υπερφυσικό όν να τη δημιουργήσει ή να την υποστηρίξει.

Στη νεώτερη φιλοσοφία, ο Spinoza είναι δίχως αμφιβολία, μία σημαντική μορφή και μάλιστα με τεράστια ιστορική επιρροή. Το παράδοξο είναι, ότι μολονότι σχεδόν ολόκληρη η *Ηθική* ουσιαστικά πραγματεύεται το ζήτημα της ελευθερίας, το ζήτημα της ελευθερίας της βούλησης φαίνεται να έχει επηρεάσει ελάχιστα την βιβλιογραφία επί του συγκεκριμένου ζητήματος. Η μελέτη σχετικά με το φιλοσοφικό σύστημα του Spinoza, εστιάζει στην Οντολογία, την Γνωσιοθεωρία, την Πολιτική θεωρία ή/και σε ιστορικο-κοινωνικές μελέτες, ενώ σχετικά με το ζήτημα της βούλησης, η βιβλιογραφία εστιάζει περισσότερο στη φιλοσοφία του Kant και του Hume. Το ενδιαφέρον για τον σπινοζισμό - τουλάχιστον εκτός Γαλλίας, όπου διατηρείται ακόμη έντονο το ενδιαφέρον για την φιλοσοφία του - μειώθηκε στις αρχές του 20^{ου} αιώνα με την εμφάνιση της αναλυτικής παράδοσης, όπως αυτή εκφράστηκε από την φιλοσοφία του G.E. Moore και του Bertrand Russell. Ωστόσο, στην σπινοζική φιλοσοφία μπορεί κανείς να βρει «απαντήσεις» για όλα τα καίρια ερωτήματα που εξακολουθούν να κυριαρχούν στις συζητήσεις μας σήμερα, σχετικά με την ελεύθερη βούληση, την συμβατότητα ελεύθερης βούλησης-ντετερμινισμού,⁴

³ Η αντίληψη που επικρατεί σχετικά με τον Spinoza, είναι ότι ταυτίζει τον Θεό με τον υλικό κόσμο και για τούτο έχει χαρακτηριστεί και ως πανθειστής – δηλαδή υπέρμαχος της άποψης πως ο Θεός είναι το μοναδικό πραγματικό όν και ο κόσμος αποτελεί την εκπόρευσή του, την εικόνα κατά κάποιο τρόπο του Θεού.

⁴ Αρκεί μια σύντομη αναδρομή στη τρέχουσα βιβλιογραφία περί βούλησης, για να διαπιστώσει κάποιος ότι το «debate» επί της ουσίας αφορά μια συζήτηση για το εάν ή όχι η βούληση είναι

την δυνατότητα της ανθρώπινης ελευθερίας και την συνακόλουθη ηθική ευθύνη. Ο Spinoza, προσέγγισε τα προβλήματα της ελεύθερης βούλησης, του ντετερμινισμού και της ηθικής ευθύνης πολύ νωρίτερα και με εντελώς διαφορετικό τρόπο. Όποιος πραγματικά αναζητά μια λύση στο πρόβλημα της ελεύθερης βούλησης, πρέπει να εμβαθύνει στη φιλοσοφία του Spinoza διότι προσφέρει μια μοναδική και αποτελεσματική λύση στο πρόβλημα ή καλύτερα στο σχήμα, ελεύθερη βούληση και ηθική ευθύνη.

Η συγκεκριμένη διατριβή ακολουθεί το φιλοσοφικό σύστημα του Spinoza, μέσα από τα έργα του *Πολιτική Πραγματεία*⁵, *Πραγματεία για την Διόρθωση του Νου*⁶ και *Ηθική*,⁷ αν και το μεγαλύτερο μέρος της εργασίας στηρίζεται στην *Ηθική*. Το ενδιαφέρον στην *Ηθική* του Spinoza, εντοπίζεται στο γεγονός ότι η Οντολογία και η Γνωσιοθεωρία του, παρουσιάζουν τέτοιες ιδιαιτερότητες, που κάνουν το φιλοσοφικό του σύστημα πραγματικά μοναδικό. Τόσο στην Οντολογία του όσο και στη Γνωσιοθεωρία του, ο Spinoza εκθέτει θέσεις στις οποίες θεμελιώνει τη γνώση που θα παρουσιάσει και η πρόθεσή του είναι ξεκάθαρα πρακτική και τόσο η οντολογία του όσο και η γνωσιοθεωρία⁸ του που ακολουθεί στο ίδιο έργο, έχουν ηθικό

ελεύθερη και κατ' επέκταση εάν ή όχι η ηθική ευθύνη παρουσιάζει συμβατότητα με τον ντετερμινισμό.

⁵Baruch Spinoza, *Πολιτική Πραγματεία*, μτφρ. Α. Στυλιανού (Αθήνα: Πατάκη, 2013.)

⁶Baruch Spinoza, *Πραγματεία για την Διόρθωση του Νου*, μτφρ. και επιμ. Β. Γρηγοροπούλου (Αθήνα: Πόλις, 2000).

⁷Baruch Spinoza, *Ethica Ordine Geometrico Demonstrata (1677) / Ηθική*, μτφρ. Ε. Βανταράκης (Εκκρεμές, 2009).

⁸**ΣΗΜΕΙΩΣΗ:** Α) Ο όρος «Οντολογία», αναφέρεται στην επιστήμη του όντος, δηλαδή, την φιλοσοφική μελέτη του όντος και της ουσίας των πραγμάτων. Περαιτέρω, στη φιλοσοφία, υπάρχει διάκριση ανάμεσα στη φύση του όντος και τα φαινόμενα. «Όταν η οντολογία αναδεικνύει την ουσία σε σχέση με τα επιμέρους όντα, τότε αποκαλείται ουσιοκρατία ή σπανιότερα εσενσιαλισμός από την λατινική λέξη essential (ουσία).» Βλ. Θεοδόσης Πελεγρίνης, *Λεξικό Φιλοσοφίας*, Λήμμα Οντολογία, σ. 466. Β) Αντίστοιχα ο όρος «Γνωσιοθεωρία» προέρχεται από τον (μεταφρασμένο) γερμανικό όρο «Erkenntnistheorie» (γαλλ. thèorie de connaissance). Φαίνεται πως ο Ed. Zeller ήταν ο πρώτος που την μεταχειρίστηκε στον τίτλο ενός έργου του το 1862. Έπειτα η Γνωσιοθεωρία θεμελιώνεται ως ιδιαίτερη επιστήμη από τον Locke με το έργο του *Δοκίμιο για την Ανθρώπινη Νόηση* μτφρ. Χ. Ξανθόπουλος (Αθήνα: Παπαζήσης, 2016) / John Locke, *An Essay Concerning* (London: Thomas Basset, 1690). Τα ερωτήματα που εστιάζει η γνωσιοθεωρία αφορούν το ποια είναι η φύση της νόησης και ποια πραγματικά είναι τα ανθρώπινα όρια. Σε ό,τι αφορά την περιοχή της γνωσιολογίας, η προσοχή της φιλοσοφίας εστιάζει στα όρια της αληθινής γνώσης – «υπάρχει απόλυτη γνώση ή η γνώση είναι πάντα σχετική; στο ζήτημα της πηγής της γνώσης, η γνώση προέρχεται από τις αισθήσεις ή από τον νου; στην εγκυρότητα, κ.α.» βλ. Θεοδόσης Πελεγρίνης, *Λεξικό Φιλοσοφίας*, Λήμμα Γνωσιολογία, σ. 160. Πολλές σχολές – ανάμεσά τους η σχολή του ορθολογισμού, του εμπειρισμού και η κριτική σχολή, επιχειρούν να απαντήσουν ορθολογιστικά αλλά και πειστικά στο πρόβλημα της πηγής προέλευσης της γνώσης. Ενδιαφέρον έχει η θέση του Jaspers ο οποίος δεν προσπαθεί να ακυρώσει τη γνώση απλά επισημαίνει την αδυναμία των επιστημονικών μεθόδων καθόσον τα ευρήματά τους δεν αποτυπώνουν μια κοινή εικόνα περί κόσμου ούτε προσφέρουν εγκυρότητα γνώσης σχετικά με την ουσία της πραγματικότητας. Η συνειδητοποίηση αυτής της ανεπάρκειας, αναγκάζει τον άνθρωπο

προσανατολισμό και αυτόν επιχειρούν να θεμελιώσουν. Αυτό, μας καθιστά «υπόχρεους» στην ανάγνωσή τους (που γίνεται στο δεύτερο μέρος της διατριβής), αφού όπως δηλώνει ο ίδιος, παρουσιάζει και εξηγεί «όχι όλα όσα απορρέουν αναγκαία από τη Θεία φύση, αλλά μόνον εκείνα που θα μας οδηγήσουν, σαν παίρνοντάς μας από το χέρι, στην γνώση της ανθρώπινης ψυχής και της ύψιστης ευδαιμονίας της».⁹ Η φιλοσοφία του Spinoza λοιπόν, απαιτεί την ανεύρεση των οδών που οδηγούν στην ευδαιμονία.

να στραφεί σε μια υπαρξιακή αυτοεπισκόπηση ανυψώνοντάς τον μπροστά στο απόλυτο. Αυτή η κατάσταση δεν μπορεί να χαρακτηριστεί ως γνωστική διαδικασία παρά μόνον ως συναισθηματική. Για περαιτέρω ανάγνωση και εμβάθυνση, βλ. Νικόλαος Νησιώτης, *Υπαρξισμός και Χριστιανική Πίστης κατά τον S. Kierkegaard και τους Συγχρόνους Υπαρξιστές Φιλοσόφους, K. Jaspers, M. Heidegger και J.P. Sartre* (Διδακτορική Διατριβή, Αθήνα: Μήνυμα, 1985).

⁹Spinoza, *Ηθική*, Μέρος 2, Πρόλογος.

Κεφάλαιο πρώτο: Θεωρητικό πλαίσιο

Ο άνθρωπος είχε πάντοτε συνειδητά ή μη, άμεσα ή έμμεσα, την αίσθηση ότι διαφέρει από κάθε άλλο όν και ότι οι εκδηλώσεις του εντάσσονται σ' ένα άλλο επίπεδο, συγκριτικά με εκείνο στο οποίο ανήκουν οι εκδηλώσεις των άλλων έμβιων οργανισμών. Συνήθως αυτή η αίσθηση της ανωτερότητας του ανθρώπου μπορεί να ερμηνευτεί εξαιτίας ορισμένων ιδιοτήτων-ικανοτήτων, που εύλογα μπορούν να θεωρηθούν πως ανήκουν αποκλειστικά στο ανθρώπινο όν, όπως οι διανοητικές διεργασίες, οι ψυχικές καταστάσεις και ειδικά ως προς αυτές τις τελευταίες, ο τρόπος με τον οποίο «περνούν» στη συνείδηση και συνυφαίνονται με τις διανοητικές λειτουργίες. Συνεπώς, ό,τι παραδοσιακά θεωρείται πως διαφοροποιεί τον άνθρωπο, αυτό είναι η ικανότητα της σκέψης, της συνειδητοποίησης, της συναίσθησης. Στο πλαίσιο αυτό, της φιλοσοφικής ανθρωπολογίας¹⁰ του Spinoza ο άνθρωπος προβάλλεται ως έλλογο υποκείμενο, το οποίο, αντιμετωπίζοντας με νηφαλιότητα τις προκλήσεις και τα ερεθίσματα του εξωτερικού περιβάλλοντος, διαμορφώνει έναν τρόπο ζωής που είναι ξένος, είτε απέναντι σε κάθε είδους αυτοματισμό, είτε σε επιπόλαιες αντιδράσεις.

Παράλληλα, ο άνθρωπος ορίζεται ως ένα πρόσωπο, που τηρεί ένα ελεύθερο φρόνημα και έτσι αποδεσμεύεται – όσο αυτό δύναται - από τις ισχύουσες ή τρέχουσες συνθήκες και από τις φυσικές και κοινωνικές αναγκαιότητες. Επομένως, η έννοια της βούλησης, της ελεύθερης επιλογής και της συνειδητής επιλογής, αποτελούν σημεία αμφισβήτησης τουλάχιστον στο πλαίσιο των κλασικών και νεότερων προσεγγίσεων. Ένα πολυσυζητημένο πρόβλημα για παράδειγμα, αφορά στη βούληση/θέληση και το εάν τελικά είναι ή όχι ελεύθερη, ζήτημα που πραγματεύεται η εργασία αυτή, κοιτώντας μέσα από τους τροχισμένους φακούς της σπινοζικής λογικής. Αναρωτιέται βέβαια κανείς, γιατί είναι τόσο σημαντικό να απαντήσουμε στο ερώτημα εάν τελικά έχουμε ελευθερία βούλησης ή όχι; Διότι, πάνω στη βάση αυτή έχει δομηθεί ολόκληρος ο κοινωνικός ιστός: το δικαστικό σύστημα, το δημοκρατικό πολίτευμα, το εκπαιδευτικό σύστημα, οι αρχές της ψυχικής υγείας, τα θρησκευτικά δόγματα, όλα στηρίζονται στη ελεύθερη επιλογή, η οποία θέτει ως προϋπόθεση την ελευθερία

¹⁰ Ως φιλοσοφική ανθρωπολογία, εννοούμε το πεδίο έρευνας της ανθρώπινης φύσης, ως μια απόπειρα προσδιορισμού των ιδιαίτερων εκδηλώσεων αυτού έναντι των άλλων όντων και των τρόπων ύπαρξης αυτών, βλ. σχετικά Θεοδόσης Πελεγρίνης, *Λεξικό Φιλοσοφίας*, Λήμμα, «φιλοσοφική ανθρωπολογία», σ. 676.

βουλήσεως και από την συζήτηση αυτή, ανακύπτουν ζητήματα που δύσκολα μπορούν να επιλυθούν.¹¹ Αυτό μπορεί να διαπιστωθεί από το γεγονός του ότι η δυτική φιλοσοφική και η θεολογική σκέψη, από τον Μεσαίωνα έως και τις μέρες μας, διέρχεται μέσα από μια συνεχή αντιπαράθεση σχετικά με το ζήτημα του νου και της βούλησης. Χαρακτηριστικό παράδειγμα αυτής της αντιπαράθεσης, αποτελεί η διάχυτη ένταση που επικρατεί σχετικά με αυτό το ζήτημα στο πεδίο της φιλοσοφίας, όπως και στα αντίστοιχα πεδία της ψυχολογίας και της θεολογίας, ανάμεσα στη «Νοησιαρχία» της οποίας κύριοι εκπρόσωποι είναι ο Θωμάς ο Ακινάτης, ο Descartes, ο Spinoza, ο Leibniz, ο Kant, ο Hegel- και τη «Βουλησιαρχία», βασικοί υποστηρικτές της οποίας είναι ο Λούθηρος, ο Fichte, Hartman, Paulsen, Schopenhauer, κ.ά.¹² Μεταξύ τους υπάρχει μια αδιάσπαστη οντολογική ενότητα, η οποία ανταποκρίνεται στη φύση του ανθρώπου.¹³

Αυτή η οντολογική ενότητα που σημειώνεται ανάμεσα στο νου και τη βούληση, τη λογική και το αυτεξούσιο, έχει ως πηγή προέλευσης την Αρχαία Ελληνική διάνοηση και κυρίως την φιλοσοφία των Στωικών- καθότι για τους Στωικούς, το «λογικό» δεν αποτελεί απλά μία εσωτερική διεργασία του νου ως ενδιάθετος λόγος, αλλά επιπρόσθετα αποτελεί και τη βουλευτική αιτία που προσδιορίζει τα γινόμενα, όταν αυτή η τελευταία, εκδηλώνεται εξωτερικά με το «πράττειν» ως πρακτικός και ποιητικός λόγος.

Η έννοια της ελευθερίας στην Στωική θεωρία έχει άμεση σχέση με την «ειμαρμένη», αφού Φύση (λόγος, Θεός, πρόνοια, νους,) και ειμαρμένη θεωρούνται έννοιες ταυτόσημες. Ο όρος «ειμαρμένη» έχει τις ρίζες του στο αρχαίο απρόσωπο ρήμα «είμαρται», δηλαδή είναι πεπρωμένο. Επιπρόσθετα, το ρήμα «μείρομαι» σημαίνει «λαμβάνω το μερίδιο που μου ανήκει». Η «ειμαρμένη» εκφράζει επίσης την «προσωποποίηση» της ανώτατης ενέργειας που δεσπόζει στον κόσμο και καθορίζει τις δράσεις του ανθρώπινου είδους. Κυριεύει τις Μοίρες, είναι η ανώτατη Μοίρα, η

¹¹Πέραν της προσωπικής ελευθερίας και της λειτουργίας των ενστίκτων, η βούληση απαιτεί ευρύτερη ανάλυση, που αφορά την θεϊκή βούληση, την λαϊκή βούληση, την πολιτική βούληση, κτλ. Περαιτέρω, αποτελεί βασικό σημείο μελέτης στην Πολιτική Φιλοσοφία, κατά την οποία δεν γίνεται να ορίσουμε το τι πρέπει να θεωρείται Δίκαιο, διότι τούτο είναι θέμα αναγωγής σε κάποια κυρίαρχη βούληση.

¹² Νικόλαος Α. Ματσούκας, *Ιστορία της Φιλοσοφίας, με Σύντομη Εισαγωγή στη Φιλοσοφία* (Θεσσαλονίκη: Κυριακίδη, ΙΚΕ, 2016), 300.

¹³ Γεώργιος Μαρτζέλος, *Ορθόδοξο Δόγμα και Θεολογικός Προβληματισμός. Μελετήματα Δογματικής Θεολογίας Β* (Θεσσαλονίκη: Πουρναράς, 2007), 113.

Μέγιστη, έχει οριστεί εκ Θεού να παρατηρεί και να διατηρεί την νομοτέλεια στον κόσμο. Μέσα από την Στωική φιλοσοφία θεοποιήθηκε και ανυψώθηκε, στην υπέρτατη δύναμη καθορισμού των πάντων. Ήδη μάλιστα από τον καιρό βασιλείας του Μεγάλου Αλεξάνδρου είναι γνωστή η «αστρολογική» επίσης πρόσληψη της ειμαρμένης, μία άποψη δηλαδή που υποστηρίζει πως η θέση των αστεριών επηρεάζει τα μελλούμενα του ανθρώπου κατά την ώρα γέννησής του.¹⁴ Η ειμαρμένη διαμορφώνει μεν δρώμενα, ο τρόπος διαχείρισής τους όμως εκ μέρους του ανθρώπου επαφίεται στον ίδιο και στη βούλησή του. Πρόκειται για την αιτία θα λέγαμε που εμπλέκει σε ειρμό τα όντα ή Λόγος, κατά τον οποίο κινείται σε τάξη ο κόσμος και μάλιστα για καλό σκοπό.¹⁵ Καταλαβαίνουμε, ότι για τους Στωικούς αποτελεί κοινό τόπο η θέση πως το σύμπαν είναι ενιαίο και συνεχές. Αυτή η θέση στηρίζεται στο θεώρημα της παγκόσμιας συμπάθειας, δηλαδή στο ότι κάθε πράγμα στον κόσμο βρίσκεται σε αλληλεξάρτηση και αλληλεπίδραση με άλλα πράγματα.

Σύμφωνα λοιπόν με τις αντιλήψεις των Στωϊκών, ο υπό του Θεού δημιουργηθείς κόσμος είναι τέλειος και δεν επιδέχεται αφορμές για κατηγορίες και μομφές. Η ειμαρμένη δεν παρουσιάζεται μόνο ως η άτεγκτη λογική αναγκαιότητα αλλά και ως πρόνοια.¹⁶ Τα πάντα γίνονται σύμφωνα μ' αυτή και υπό την παράλληλη καθοδήγηση της πρόνοιας. Εύλογα γεννάται η απορία σχετικά με την ανθρώπινη ελευθερία και τα όριά της, καθώς διερευνάται από τους Στωικούς εάν το ανθρώπινο όν δύναται να καθορίσει τελικά τον βίο του, όπως επίσης εάν μπορεί να αλλάξει το πεπρωμένο του. Ειδικότερα, γεννάται το ερώτημα, εάν η ειμαρμένη τελικά αναιρεί την ανθρώπινη ελευθερία. Η ελευθερία ανήκει κατά τους Στωικούς στα τελικά αγαθά. Παράλληλα, αντιτίθεται στη δουλεία και στην άγνοια που την συνοδεύει. Αξιοσημείωτο αποτελεί το γεγονός ότι παρόλο που ο Επίκτητος είχε επηρεαστεί από τα χρόνια δουλείας που βίωσε, εντούτοις ανέδειξε επιμελώς την αξία της ελευθερίας

¹⁴Στο στωικισμό η μοίρα αποκτά ανανεωμένη θέση, υπογραμμίζοντας την πλήρη αδυναμία των ανθρώπων έναντι των θεών. Εν συνεχεία, μετατρέπεται σε αιτιοκρατία και αποκτά το όνομα ειμαρμένη.

¹⁵Τόσο στα Ομηρικά Έπη όσο και στην Αρχαϊκή Επική ποίηση της Κύπρου, δίνουν τροφή σε ιδιαίτερους προβληματισμούς όπως ότι οι αρχαίοι πνευματικοί άνθρωποι διαχειρίστηκαν ένα τέτοιο μεταφυσικό θέμα, σε αντίθεση με τις σύγχρονες δυτικές κοινωνίες όπου η σημασία της ανθρώπινης βούλησης θεωρείται αυτονόητη. Βλ. Ανδρέας Βοσκός, *Αρχαία Κυπριακή Γραμματεία 2: Επίγραμμα* (Λευκωσία: Ίδρυμα Αναστάσιος Γ. Λεβέντης, 1997), 218-219 και Κωνσταντίνος Μιχαηλίδης, *Αρχαία Κυπριακή Γραμματεία 5: Φιλοσοφία, Ζήνων ο Κιτιεύς* (Λευκωσία: Ίδρυμα Αναστάσιος Λεβέντης, 1997), 315.

¹⁶ Γεγονός που προσιδιάζει περισσότερο στην σκέψη του Leibniz ενώ ο Spinoza απαλλάσει το φιλοσοφικό του σύστημα από μια τέτοιου είδους αναγκαιότητα.

και την ανήγαγε στο υψηλότερο βάθρο, αποφαινόμενος γι' αυτήν ότι είναι το μέγιστο αγαθό. Σύμφωνα με τον Επίκτητο, οι θεοί έχουν παραχωρήσει στους ανθρώπους το δώρο της λογικής, το οποίο οφείλουν να αξιοποιούν σε κάθε περίπτωση. Μέσα από συνεχή προσπάθεια και ασταμάτητη ενεργοποίηση, μπορεί ο καθένας να κατακτήσει την εσωτερική ελευθερία υιοθετώντας ορθές κοσμοθεωρίες και καθημερινή άσκηση. Πιο συγκεκριμένα, ο Επίκτητος θεωρεί ελεύθερο τον άνθρωπο που ζει όπως ακριβώς εκείνος επιθυμεί.¹⁷ Αν βέβαια αναλογιστεί κανείς πως η επιθυμητή ζωή για όλους δεν περιλαμβάνει σφάλματα, αποτυχίες, αρνητικά συναισθήματα, τότε γίνεται αντιληπτό πως ο φαύλος άνθρωπος ούτε μπορεί να χαρακτηριστεί αλλά και ούτε μπορεί να είναι πραγματικά ελεύθερος.¹⁸ Για να καταστεί κανείς πραγματικά ελεύθερος θα πρέπει να αποβάλλει τις εσφαλμένες και παγιωμένες αντιλήψεις (προκαταλήψεις) και να αναζητήσει διά της σωκρατικής μεθόδου, την μόνη πραγματική αλήθεια.¹⁹ Ο Επίκτητος μας προτρέπει σε καταστολή των επιθυμιών μας και όχι σε προσπάθεια ικανοποίησής των. Επίσης, παρακινεί τους ανθρώπους να είναι σε συνεχή εγρήγορση, προκειμένου να διαμορφώσουν κριτική σκέψη, η οποία θα τους προσδώσει ελευθερία.

Αυτές οι δύο θέσεις του, συνιστούν την ουσία της φιλοσοφικής σκέψης του, η οποία επιζητά την εσωτερική – ανώτερου επιπέδου - και εξωτερική ελευθερία, μέσω μιας επιφανειακά παθητικής, αλλά ουσιαστικά ενεργητικής στάσης ζωής.²⁰ Προκύπτει ωστόσο το εξής ερώτημα: Πώς μπορεί η ηθική ζωή και κατ' αναλογία η ελευθερία, η οποία απαιτεί τη δυνατότητα εκλογής μεταξύ καλού και κακού, να συμβιβαστεί με το δόγμα περί ειμαρμένης; Οι Στωικοί επιχείρησαν να συμβιβάσουν τις δύο αντιφατικές έννοιες της ελευθερίας και της ειμαρμένης, υποστηρίζοντας πως μια σύμφωνη προς τον Λόγο και τη Φύση ενέργεια, χαρακτηρίζεται ως ελευθερία. Η ειμαρμένη επίσης προκαθορίζει υπό ποιους όρους είναι δυνατό να συμβεί κάποιο γεγονός. Για

¹⁷ Αν βέβαια λάβουμε υπόψη, πως ο Ζήνων και ο Χρύσιππος υποστηρίζουν ότι ο άνθρωπος αναγκάζεται να ακολουθήσει την οδό της ειμαρμένης, κατανοούμε πως ο άνθρωπος ούτως ή αλλιώς θα υποκύψει στις προσαγές της μοίρας. Suzanne Bobzien, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy* (Oxford: Clarendon Press, 2002), 345-346.

¹⁸ Επίκτητου, Διατριβαί, IV, α 1-5: «Ελεύθερος εστίν ο ζών ως βούλεται.»

¹⁹ Διογένης Λαέρτιου, *Βίοι και Γνώμαι των εν Φιλοσοφία Ευδοκιμησάντων*, μτφρ. Θ. Μαυρόπουλος, βιβλίο VII, (Αθήνα: Ζήτρος, 2012), 55.

²⁰ Μυρτώ Δραγώνα – Μονάχου, "Ελευθερία και Δουλεία στον Επίκτητο." *Επίκτητος*, (Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων, Πρακτικά Συνεδρίου 1994, Πρέβεζα, 1997), 101. Θα πρέπει βέβαια να λάβουμε σοβαρά υπόψη πως ο Επίκτητος, διαφοροποιείται από την παλαιότερη Στοά σε πολλά σημεία της ηθικής του θεωρίας. Ωστόσο, θεωρούμε απαραίτητη την παρουσίαση και των δικών του θέσεων, για να είμαστε περισσότερο αντικειμενικοί.

παράδειγμα, στην περίπτωση που κάποιος άνθρωπος ασθενήσει, η ειμαρμένη προκαθορίζει ότι, αν καλέσει ικανό ιατρό θα σωθεί τελικά από τη νόσο, ενώ σε αντίθετη περίπτωση θα καταλήξει. Είναι προφανές ότι αναγνωρίζεται στην ειμαρμένη, η ύπαρξη δυνατοτήτων από μέρους του ανθρώπου και με αυτό τον τρόπο προσδίδεται σπουδαιότητα στην ατομική ενέργεια του ανθρώπου. Στο σχέδιο της ειμαρμένης έχει προϋπολογιστεί και η εκ μέρους της ατομικότητας του καθενός, προερχόμενη βούληση, η οποία είναι η προσεχής αιτία των πράξεων, ενώ η ειμαρμένη είναι η ανώτερη αιτία. Έτσι, προκειμένου να εκτελεστεί μία πράξη, απαιτείται να υπάρχουν εξωτερικά γεγονότα ως δυνατότητες και ο άνθρωπος να παράσχει σε μία από τις δυνατότητες αυτές, την δική του συγκατάθεση. Εδώ ακριβώς έγκειται η ευθύνη του ανθρώπου. Η ελευθερία του επομένως, εμφανίζεται υπό μορφή κρίσεως, διαμέσου της οποίας καθορίζεται ποιά από τις δυνατότητες τελικά θα πραγματοποιηθεί. Γι'αυτό, η ελευθερία περιορίζεται μόνον στις ενέργειες που προέρχονται από εμάς, στα «ἐφ' ἡμῖν». Με άλλα λόγια, η ελευθερία λαμβάνει μία μη ντετερμινιστική διάσταση και υπακούει στην αρχή «όμοιες αιτίες - όμοια αποτελέσματα».²¹ Συμπεραίνουμε ότι η φιλοσοφία των Στωικών έχει ως βασική θέση της, την αρχή της αιτιοκρατίας, στην οποία επικρατεί ο Λόγος.

Έτσι, πρέσβευαν πως κάθε γεγονός δεν συμβαίνει τυχαία αλλά προκύπτει από μια συγκεκριμένη αιτία. Ο κόσμος, στην φιλοσοφία τους υπακούει στην σχέση αιτίου και αιτιατού, ενώ, όπως επισημαίνει ο Seneca υπάρχει ένα αίτιο καθολικής, υπέρτατης και μοναδικής αξίας που είναι η αιτία από την οποία προήλθε ο κόσμος, ήτοι ο Θεός.²² Άλλωστε οι Στωικοί δεν έδιναν βάση στην έννοια της τύχης, την οποία και θεωρούσαν κάτι το αόριστο και ανυπόστατο, που χρησιμοποιείται για ό,τι δεν είμαστε σε θέση να εξηγήσουμε. Πιο συγκεκριμένα, τα πάντα οφείλουν την αιτία τους στο Θεό και από εκείνον όλα απορρέουν. Κατά τον ίδιο τρόπο πρέπει να νοηθεί η ανθρώπινη ελευθερία κατά τον Στωικισμό, η εκ της φύσεως του ανθρώπου πηγάζουσα ενέργεια. Δίνουμε την συγκατάθεσή μας στα λογικής φύσεως προκαθορισμένα ενεργήματα. Ωστόσο, δεν έχουμε την δύναμη να αντιδράσουμε απεριόριστα προς αυτή την εξωτερική αναγκαιότητα αλλά μόνο ως προς το μέτρο που ορίζει η δύναμή μας. Για πράγματα τα οποία υπερβαίνουν τις δυνατότητές μας, η

²¹ S. Bobzien, "The Inadvertent Conception and Late Birth of the Free-Will Problem." *Phronesis* Vol. 43, no. 2 (1998): 136.

²² Lucius Annaeus Seneca, *Ad Lucilium Epistulae Morales*. Translated by R. M. Gummere, Heinemann, (London: Harvard University Press, 1953), 65, 12.

ελευθερία μας περιορίζεται στη συγκατάθεσή μας ως προς την πορεία της κοσμικής Φύσης. Γι' αυτό και οι Στωικοί θεωρούν υποχρέωσή μας να υποτασσόμαστε στη Φύση, αφού τα πάντα στο σύμπαν κυβερνώνται από αυτήν ή αλλιώς από τον Λόγο. Να διευκρινίσουμε εδώ ότι η φιλοσοφία των Στωικών διακρίνεται στην πρόιμη, την μεσαία και την ύστερη εποχή και αντίστοιχα παρατηρούνται κάποιες διαφοροποιήσεις. Στο πρώιμο στωικισμό καταγράφεται μια προσπάθεια απαγκίστρωσης από τον Πλατωνισμό, στον μεσαίο στωικισμό παρατηρείται μια πιο επιστημονική αλλά ταυτόχρονα και νατουραλιστική προσέγγιση ως προς την μελέτη των αντικειμενικών δεδομένων ενώ ο ύστερος στωικισμός εστιάζει πλέον στην πρακτική ηθική. Τελικά, σύμφωνα με τους Στωικούς δεν μπορούμε να ξεφύγουμε από την ειμαρμένη, καθώς η ανθρώπινη βούληση πάντα θα υποτάσσεται σε αυτήν. Ο άνθρωπος ενεργεί ελεύθερα όσο κατευθύνεται από την δική του «ορμή», ενώ εκείνο που του επιβάλλει η Φύση μπορεί να το κάνει ελεύθερα με την συγκατάθεσή του αλλά ταυτόχρονα είναι υποχρεωμένος να το κάνει σε κάθε περίπτωση.²³

Η ελεύθερη βούληση ως «*liberum arbitrium*»

Η διατύπωση συγκεκριμένων θέσεων περί της έννοιας της ελεύθερης βούλησης, που κληροδοτήθηκε από τους φιλοσόφους του 17^{ου} αιώνα και τα φιλοσοφικά προβλήματα που οι τελευταίοι έθιξαν, διαπιστώνουμε ότι πηγάζει από την φιλοσοφική παράδοση. Σ' αυτή την παράδοση, εντοπίζεται η διατύπωση μιας θεωρίας που διατυπώνεται από τον Αυγουστίνο (*De libero arbitrio voluntatis*).²⁴ Σ' αυτή τη πραγματεία ο Αυγουστίνος υπογραμμίζει το «*liberum arbitrium*» ήτοι, την ελεύθερη επιλογή. Ο Αυγουστίνος, όταν αναφέρεται στην «ελεύθερη επιλογή της βούλησης», εννοεί μία ιδιότητα ή ικανότητα με την οποία έχουν προικιστεί τα ανθρώπινα όντα να βρίσκουν εναλλακτικές δυνατότητες για κάθε επιλογή και δράση. Το πρόβλημα γι' αυτόν συνίσταται ακριβώς σε αυτό το γεγονός. Ο Θεός έδωσε στους ανθρώπους βούληση της οποίας σκοπός είναι η κατεύθυνση προς ένα αμετάβλητο καλό, δηλαδή τον Θεό. Ωστόσο, η αμαρτία/το σφάλμα/η παρεκτροπή συμβαίνει λόγω της επιθυμίας (*cupiditas*) που μετατρέπει τη βούληση από τα αμετάβλητα αγαθά σε προσωρινά αγαθά. Η κίνηση αυτή προς τα προσωρινά αγαθά, δε δύναται να γίνει αντιληπτή ως φυσική κίνηση, δηλαδή μια κίνηση που καθορίζεται από τη φυσική

²³Στον Kant επισημαίνεται βέβαια ότι η βούληση υφίσταται ως έννοια μόνο σε συνδυασμό με τον νόμο, καθώς η περίπτωση της αμιγούς και αδέσμευτης βουλήσεως αποτελεί ουτοπική κατάσταση. I. Kant, *Τα Θεμέλια της Μεταφυσικής των Ηθών*, μτφρ. Γ. Τζαβάρας (Αθήνα: Δωδώνη, 1984), 106.

²⁴ Θεοδόσης Πελεγρίνης, *Λεξικό της Φιλοσοφίας* (Αθήνα: Πεδίον, 2012), 757.

τάξη, γιατί αυτό και μόνο θα ήταν αρκετό για να απαλλάξει τους ανθρώπους από την ηθική ευθύνη της αμαρτίας. Επομένως, για να υπάρχει αντιστοιχία ανάμεσα στην παρουσία αμαρτίας στον κόσμο και στην ηθική ευθύνη των ανθρώπων, ο Αυγουστίνος υποστηρίζει ότι η ανθρώπινη βούληση είναι μια δύναμη ελεύθερης επιλογής (*liberum arbitrium*) που δεν ορίζεται από τη τάξη της φύσης.

Η έννοια της βούλησης ως *liberum arbitrium* αναπτύχθηκε περαιτέρω στη Μεσαιωνική Φιλοσοφία και κληρονομήθηκε από τους φιλοσόφους του 17^{ου} αιώνα οι οποίοι ήταν υποστηρικτές της νεωτερικής επιστήμης. Κάθε σχεδόν φιλόσοφος της εποχής του 17^{ου} και 18^{ου} αιώνα, ασχολήθηκε με την κατανόηση της βούλησης ως «*liberum arbitrium*» και αυτό αποτέλεσε ένα από τα βασικά σημεία συζήτησης. Η συζήτηση πυροδοτήθηκε και τροφοδοτήθηκε τόσο από την ανάπτυξη της νεωτερικής επιστήμης και του νετερμινιστικού της πλαισίου, όσο και από τη δημοσίευση του *Nuova scienza* του Galileo. Η φιλοσοφία του Galileo απέρριπτε ουσιαστικά την τελολογική αριστοτελική φιλοσοφία που κυριαρχούσε στην επιστημονική έρευνα για αιώνες.²⁵ Ο Galileo σκέφτηκε πως «το βιβλίο της φύσης» χρειάζεται την μαθηματική επιστήμη προκειμένου να κατανοηθεί. Για το λόγο αυτό, απέρριψε τις θέσεις του Αριστοτέλη περί «κινήσεως» και «τελεολογίας» και επιδίωξε την επεξήγηση σύνθετων σωματικών διαδικασιών, υποβαθμίζοντας τις διαδικασίες αυτές σε μηχανικά γεγονότα και εφαρμόζοντας τα μαθηματικά σ' αυτά. Παρουσιάζοντας την κίνηση των σωμάτων σύμφωνα με τους μαθηματικούς νόμους, ο Galileo ανατρέπει τις τελολογικές επεξηγήσεις των φυσικών επιστημών παρουσιάζοντας τη φύση ως μαθηματικά νόμιμη. Δέχεται δηλαδή, το νετερμινιστικό μοντέλο στο βαθμό και στο μέτρο εκείνο κατά το οποίο τα πάντα στη φύση είναι σωματική ύλη, ακολουθώντας φυσικούς νόμους αναγκαιότητας. Επιπλέον, ο Galileo αναφορικά με την αρχή της αδράνειας ισχυρίστηκε ότι τα σώματα μπορούν να τεθούν σε κίνηση ή σε κατάσταση ηρεμίας, μόνο από άλλα σώματα που βρίσκονται σε κίνηση - έτσι, η βούληση δεν δύναται να επηρεάζει τα σώματα.²⁶ Αυτό με την σειρά του πυροδότησε μια νέα προβληματική στη νεωτερική επιστήμη, περί της σχέσης μυαλού – σώματος, καθώς επίσης και το κατά πόσο η ελεύθερη βούληση δύναται να συμβιβαστεί με τον νετερμινισμό. Αυτή η προβληματική προκάλεσε όλες τις επόμενες ερωτήσεις (κατά

²⁵ Alistair-Cameron Crombie, *Από τον Αυγουστίνο στον Γαλιλαίο. Η Επιστήμη του Μεσαίωνα (5^{ος} -13^{ος} αιώνας)*, τόμος Α., μτφρ. Θ. Τσίρη, (Αθήνα: ΜΙΕΤ, 1994), 84-85.

²⁶ Galileo Galilei, *Discoveries and Opinions of Galileo*, translated by Stillman Drake (New York: Anchor Books, 1957), 229-280.

τη γνώμη μου) που βρίσκονται ακόμη και σήμερα σε συζήτηση: Τα ανθρώπινα όντα είναι ικανά να ενεργούν ελεύθερα ή απλώς υπόκεινται σε εξωτερικές δυνάμεις που δεν μπορούν να ελέγξουν; Η μοναδική αιτία για τις πράξεις μας είμαστε εμείς οι ίδιοι; Μήπως ο ντετερμινισμός αναιρεί την ηθική ευθύνη και τους θεσμούς που διέπουν την κοινωνική συμβίωση; Περαιτέρω, τόσο το «Βούλεσθαι» όσο και το «Πράττειν», αναφέρονται σε όλα εκείνα που μας χαρακτηρίζουν ως ανθρώπινα όντα, συνδέονται δηλαδή με το ανθρώπινο όν ως αυτοσκοπό, δηλαδή με τον αυτοκαθορισμό του ανθρώπου, καθώς και με την αξία της ζωής.²⁷

Η προβληματική σχετικά με την αφετηρία της πράξης μεταθέτει τελικά το ερώτημα από την ελευθερία στη βούληση. Αν η αιτία που προκαλεί την δράση μας είναι ο εαυτός μας, τότε ισχύει η σκέψη ότι η βούληση μέσα από την επιθυμία οδηγείται (παίρνει απόφαση) σε επιλογή του τι τελικά θα πράξει; Θα πρέπει εν προκειμένω, να διερευνήσουμε τη φύση και τη λειτουργία της βούλησης. Θα πρέπει επίσης να διερευνήσουμε τον τρόπο που αυτή σχετίζεται με τον Λόγο. Προϋποθέσεις για την έννοια της ελευθερίας είναι τα εξής: Πρώτον, η αφετηρία της πράξης βρίσκεται εντός του υποκειμένου. Στην περίπτωση που η επιλογή μου και η πράξη μου προέρχονται από εμένα, τότε υπάρχει σχέση αλληλεξάρτησης και ως εκ τούτου ανήκουν (η επιλογή και η πράξη) επίσης σ'εμένα. Δεύτερον, ως ελεύθερες χαρακτηρίζονται οι πράξεις οι οποίες δεν παρεμποδίζονται από εξωτερικές αιτίες και δεν υπόκεινται σε οποιοδήποτε είδος καταναγκασμού.²⁸ Σε αυτές τις δύο βασικές προϋποθέσεις σχετικά με την ελευθερία, κρίνεται απαραίτητη η προσθήκη μιας ακόμη, εκείνης που έχει χαρακτηριστεί ως «αρχή των εναλλακτικών δυνατοτήτων»²⁹ δηλαδή την επιλογή μέσα από ένα ευρύ φάσμα εναλλακτικών οδών (έχω δηλαδή την δυνατότητα να πράξω κάτι διαφορετικό από αυτό που τελικά θα πράξω). Στην πρώτη και δεύτερη προκειμένη, κεντρικό ρόλο κατέχουν οι επιθυμίες. Όταν οι επιθυμίες βρίσκονται σε σύγκρουση μεταξύ τους, αρκεί άραγε η ικανοποίηση της μιας εξ' αυτών (της επικρατέστερης), ώστε να μπορούμε να χαρακτηρίσουμε την πράξη μας ως ελεύθερη ή να μπορέσουμε να αποφανθούμε ότι η δράση μας ήταν συνέπεια της ελεύθερης βούλησής μας; Αυτή η οπτική φαίνεται αμφίσημη. Οι επιθυμίες μας συχνά

²⁷ Βλ. Robert Nozick, *Philosophical Explanations* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1981).

²⁸ Για παράδειγμα, όταν καλούμαι να πράξω κάτι συγκεκριμένο υπό την απειλή ενός όπλου τότε η πράξη μου αυτή δεν μπορεί να χαρακτηριστεί ως ελεύθερη.

²⁹ Anthony Kenny, *Free Will and Responsibility* (London/Henley/Boston: Routledge & Kegan Paul, 1978), 30.

προέρχονται από τυχαία γεγονότα της στιγμής ή αποτελούν έκφραση προσωπικών παθών. Ενδέχεται λοιπόν, οι επιθυμίες αυτές να λειτουργούν ανασταλτικά, αναχαιτίζοντας εκείνο που πραγματικά επιθυμούσαμε να πράξουμε.³⁰ Η προκειμένη αυτή επιδέχεται ποικίλες ερμηνείες. Το γεγονός πως όλοι μας έχουμε την δυνατότητα να πράττουμε διαφορετικά μπορεί να λάβει ποικίλες διαστάσεις, όπως για παράδειγμα, ότι αυτό εξαρτάται από τους φυσικούς νόμους ή ότι εγώ μπορώ μεν να πράξω διαφορετικά ενώ παράλληλα οι έξωθεν συνθήκες μπορούν να προσφέρουν την δυνατότητα αυτή. Επίσης, ακόμα κι αν δεχθούμε ότι πράγματι εφόσον έχω ελεύθερα επιλέξει, θα μπορούσα να έχω πράξει διαφορετικά σε μια δεδομένη στιγμή/κατάσταση, εδώ όμως βρισκόμαστε αντιμέτωποι με μια άλλη ερώτηση: «το έχω πράγματι επιλέξει ελεύθερα;». Το ερώτημα αυτό οδήγησε την φιλοσοφική σκέψη στο «πρόβλημα της συμβατότητας».³¹

Την μια πλευρά εκπροσωπεί ο «συμβατισμός» - κλασσικός και νεότερος - που δέχεται την συνύπαρξη ντετερμινισμού και ελευθερίας. Στον κλασσικό συμβατισμό - με κύριο εκφραστή αυτής της τάσης τον Hume – ο ντετερμινισμός δεν αναιρεί την ελευθερία του ανθρώπινου πράττειν.³² Ο Peter Strawson - εισηγητής του νεότερου συμβατισμού – διατυπώνει μια άλλη θεωρία που ονομάζεται «στάσεις αντίδρασης».³³ Η θεωρία αυτή αναφέρεται στις επιρροές των συναισθημάτων, όπως η δυσαρέσκεια, η ευγνωμοσύνη, το μίσος και η αγάπη. Η άλλη πλευρά εκπροσωπείται από τον «αντισυμβατισμό» που υποστηρίζει ότι ελεύθερη βούληση και ντετερμινισμός δε δύναται να συνυπάρχουν. Τα δυο βασικά ρεύματα εδώ είναι οι ντετερμινιστές, δηλαδή, ο Spinoza, ο Hobbes, ο Holbach (17^ο και 18^ο αιώνα αντιστοίχως) και σήμερα ο Strawson, Honderich, Pereboom, Smilansky, κ.ά.³⁴ και οι ελευθεροκράτες, όπως ο Descartes, ο Kant, ο Bergson, ο Sartre, κ.α. που έχουν αναλάβει να θεμελιώσουν την ελεύθερη βούληση. Συγκεκριμένα ο Descartes διατηρεί την

³⁰ Βλ. Harry Gordon Frankfurt, "Freedom of the Will and the Concept of Person," *Journal of Philosophy* Vol. 68, no. 1 (1982): 5-20.

³¹ Robert Audi, *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, λήμμα Free Will (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), 359.

³² Βέβαια, η ικανοποίηση των νευρώσεων και των παθών δεν ήταν αρκετή ως θέση, ώστε να εξασφαλίσει την ελευθερία του ανθρώπινου πράττειν. Έτσι, στον 20^ο αιώνα ο «νεότερος συμβιβασμός» θα έρθει ως τροποποίηση του κλασσικού, διατυπώνοντας νέες θέσεις με σκοπό να υποστηρίξει ότι δεν υφίσταται σύγκρουση ή αντίφαση μεταξύ ντετερμινισμού και ελευθερίας.

³³ Peter Frederick Strawson, "Freedom and Resentment," Gary Watson (ed.), *Proceedings of the British Academy* Vol. 48 (1962): 1-25.

³⁴Βλ. Σχετικά Ted Honderich, *Πόσο Ελεύθερος Είσαι; Το Ζήτημα της Αιτιοκρατίας*, μτφρ. Ε. Τσίτσα (Αθήνα: Ιωλκός, 2017), 47 και 117.

παραδοσιακή έννοια του Αυγουστίνου για την ελεύθερη βούληση ως *liberum arbitrium*, εξετάζοντας - όπως γίνεται σαφές στον τέταρτο Διαλογισμό - την αιτία της πλάνης.³⁵ Έχοντας καταλήξει στην έννοια του Θεού ως τέλειο όν, που αποτελεί θεμέλιο για την επιστημονική βεβαιότητα σαφών και διακριτών ιδεών, ο Descartes αναζητά την πηγή της ανθρώπινης πλάνης. Το ερώτημα γι' αυτόν συνίσταται στο λόγο για τον οποίο τα ανθρώπινα όντα που δημιουργούνται από το τέλειο όν -τον Θεό- κατέχουν ψευδείς, λανθασμένες, ατελείς ιδέες. Υποστηρίζει αρχικά ότι η ατέλεια δεν είναι τίποτα το πραγματικό αλλά ένα απλό σφάλμα ή έλλειψη γνώσης, όμως ο πυρήνας του ερωτήματος παραμένει: γιατί οι άνθρωποι έχουν ένα τέτοιο ελάττωμα (γνωστικό λάθος) παρά την ύπαρξη ενός τέλειου Δημιουργού; Ο Descartes καταλήγει στο συμπέρασμα ότι υπάρχει μια διαφορά, μια απόκλιση, μεταξύ του πεπερασμένου της δύναμης που κατέχει η διάνοια ή η νόηση και του απείρου της θέλησης.³⁶ Αντίστοιχα ο Chisholm (20^{ος} αιώνας) πρεσβεύει πως η πραγμάτευση της ελεύθερης βούλησης μπορεί να γίνει, μόνο εφόσον αποδεχτούμε ένα πλαίσιο κατάρριψης του ντετερμινισμού καθώς επίσης και του ιντετερμινισμού³⁷ - δηλαδή της θεωρίας που προάγει την τυχαιότητα.

Η παραπάνω ανάλυση αποτυπώνει μια ένταση, μια διαμάχη ανάμεσα στην ελευθερία και τον ντετερμινισμό, που μοιάζει να είναι άλυτη. Σύμφωνα με τον ντετερμινισμό,³⁸ υπάρχει ένα και μόνο δυνατόν μέλλον και αυτό το καθορίζουν αιτιατά οι φυσικοί νόμοι και τα δεδομένα του παρελθόντος. Αυτό σημαίνει πως όλα τα συμβάντα είναι αιτιατά προκαθορισμένα. Στην περίπτωση που δεχθούμε ότι ο ντετερμινισμός πράγματι ισχύει, τότε κάθε μας επιλογή δεν είναι παρά μια έκβαση – και μάλιστα προκαθορισμένη – από συγκεκριμένες αιτίες που μάλιστα δεν είναι στον έλεγχο εκείνου που ενεργεί. Είναι προφανές ότι στον ντετερμινισμό διαπιστώνεται μια αναγκαιότητα, καθόσον, από τη στιγμή που υπάρχουν οι αιτίες που

³⁵ Βλ. René Descartes, *Στοχασμοί Περί της Πρώτης Φιλοσοφίας*, μτφρ. και επιμ. Ε. Βανταράκης (Αθήνα: Εκκρεμές, 2009), 128-144.

³⁶ Βλ. Σχετικά René Descartes, *Selected Philosophical Writings by John Cottingham* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), 84.

³⁷ Ο «αιτιατός ιντεντερμινισμός» εκφράζει τις θέσεις που διατηρούν οι ελευθεροκράτες και αποτελεί την πιο πρόσφατη τάση/ρεύμα/θεωρία στο πλαίσιο συζήτησης περί ντετερμινισμού. Ωστόσο, απέχει ακόμη από την θεμελίωση μιας αποδεκτής λύσης στο πρόβλημα της ελεύθερης βούλησης. Το αδύναμο σημείο αυτής της θεωρίας, έγκειται στο ότι, ενώ στηρίζεται στην έννοια της απόφασης του ανθρώπου που πράττει, ωστόσο δεν δίνει μια ικανοποιητική εξήγηση του τρόπου λήψης αυτής της απόφασης και της διαδικασίας με την οποία λαμβάνει ο δρών επιλέγοντας ένα πράγμα, έναντι ενός άλλου πράγματος.

³⁸ Σχετικά με την έννοια του ντετερμινισμού, βλ. Van P. Inwagen, *An Essay on Free Will* (Oxford: Clarendon Press, 1983), 3.

προκαθορίζουν ένα αποτέλεσμα, τότε αναγκαίως και μετά βεβαιότητας θα υπάρξει και το αποτέλεσμα.³⁹ Ωστόσο, η σύνδεση του ντετερμινισμού με την αιτιότητα είναι εσφαλμένη. Ακόμη και αν δεχθούμε ότι καθετί που συμβαίνει έχει μια συγκεκριμένη αιτία, αυτό από μόνο του δεν μας δεσμεύει στο συμπέρασμα ότι η συγκεκριμένη αιτία καθορίζει αναγκαία εξ' αρχής το συμβάν. Μόνο όταν το αίτιο είναι επαρκές και τα αποτελέσματά του αναγκαία μπορούμε να πούμε ότι ο ντετερμινισμός υφίσταται. Στο σημείο αυτό προκύπτει ένα άλλο ερώτημα: Μέσα σ' ένα ντετερμινιστικό πλαίσιο, ποιά η δυνατότητα του ανθρώπου για ελεύθερη βούληση; Και ποιος ο ρόλος της μέσα σ' αυτό;

Ο Spinoza απέναντι στο πρόβλημα της ελεύθερης βούλησης.

Ο Spinoza⁴⁰ επιχειρεί να θεμελιώσει την ελευθερία εντός ντετερμινιστικού πλαισίου διαχωρίζοντας την έννοια της βούλησης από την έννοια της ελευθερίας. Με τον τρόπο αυτό καταλύει το πρόβλημα των συμβατιστών και των αντισυμβατιστών, καθόσον δεν υφίσταται πλέον καμία μεταξύ τους σύγκρουση. Η φιλοσοφία του Spinoza είναι ριζικά διαφορετική από τα άλλα φιλοσοφικά συστήματα - η έννοια της ελευθερίας δεν βασίζεται σε κάποια ιδιαίτερη ικανότητα της βούλησης να επιλέγει και να αποφασίζει. Η ελευθερία και η συνακόλουθη ηθική ευθύνη μπορεί να γίνει πλήρως κατανοητή μέσα από την πολιτική του θεωρία, χωρίς να αξιώνει μια μεταφυσική οντότητα, όπως η ελεύθερη βούληση. Αυτό το κατάφερε με μια πολύ συγκεκριμένη επιχειρηματολογία γύρω από την ψευδαίσθηση της βούλησης, καθιστώντας έτσι την ελευθερία αυτόνομη σε σχέση με οποιαδήποτε θέληση ή επιθυμία. Ανήγαγε δε τα κίνητρα της συμπεριφοράς μας, στα πάθη, για τα οποία φρόντισε να κάνει εκτενή αναφορά και στην θεωρία περί παθών και στην πολιτική του θεωρία (όπως θα δούμε παρακάτω). Αν ανατρέξουμε λοιπόν την ιστορία της φιλοσοφίας από την ειμαρμένη έως την ελεύθερη βούληση, θα διαπιστώσουμε ότι ο Spinoza πράγματι μας κληροδότησε μια θεωρία ελευθερίας εν πολλοίς απαλλαγμένη από εννοιολογικές αντιθέσεις και αντιφάσεις. Κατέστησε τον άνθρωπο ελεύθερο εντός ενός ντετερμινιστικού σύμπαντος και αναγνώρισε πως οι αλληλεπιδράσεις

³⁹Η φιλοσοφία καταγράφει διάφορα είδη ντετερμινισμού. Υπάρχει ο «φυσικός ντετερμινισμός» (τα γεγονότα ακολουθούν τους φυσικούς νόμους), ο «θεολογικός ντετερμινισμός» (τα γεγονότα υπακούουν στους νόμους του Θεού), ο «λογικός ντετερμινισμός», ο «ψυχολογικός ντετερμινισμός» και ο «κοινωνικός ντετερμινισμός». Για τα είδη και τη φύση του ντετερμινισμού βλ. Σχετικά, Anthony Kenny, *Free Will and Responsibility* (London: Routledge & Kegan Paul, 1978), 22-5.

⁴⁰ Louis Millet, *Για να Γνωρίσετε τη Σκέψη του Spinoza*, μτφρ. Μ. Βερέττας (Αθήνα: Απειρον, 1982) και Roger Scruton, *Spinoza. Όλα όσα Πρέπει να Γνωρίζετε*, μτφρ. Λ. Θεοδωρίδου (Αθήνα: Ενάλιος, 2001), μτφρ. Ε. Πρωτοπαπαδάκης, (Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, 2006).

μεταξύ των σωμάτων και των πραγμάτων του κόσμου, είναι καθαρά αιτιοκρατικές. Αυτό το έκανε δίχως να αποφεύγει την συζήτηση περί βούλησης και δίχως να κάνει λογικά άλματα, αναλύοντας σιγά-σιγά και βήμα προς βήμα, την ανθρώπινη ψυχολογία και την κοινωνιολογία και καταλήγοντας μάλιστα πως παρότι υπάρχει μια πρωταρχική αιτία στο σύμπαν, που είναι και αιτία του εαυτού της, ο άνθρωπος παραμένει αναγκαία ελεύθερος να επιλέγει και να πράττει. Η γνωστική ανεπάρκεια και η άγνοιά του περί αιτιοκρατικής αλυσίδας, ευθύνεται για το ότι διατηρεί την ψευδαίσθηση της βούλησης – διότι μόνο έτσι ο άνθρωπος μπορεί να έχει μια κάποια κατανόηση περί της ελευθερίας του.

Ο Spinoza, αν και ακολουθεί πιστά την ροή σκέψης των Στωικών, ωστόσο φροντίζει να διαχωρίζει την θέση του και από μια αιτιοκρατική προσέγγιση που πιστεύει στην τελεολογία και από μια αυτόνομη βούληση, η οποία καθοδηγεί και επηρεάζει τη σκέψη, αλλά επιπρόσθετα και από μια γραμμή ευθύνης, η οποία ενοχοποιεί μια υποτιθέμενη βούληση για ό,τι κακό συμβαίνει. Ο Spinoza ήταν ίσως ο μόνος φιλόσοφος, ο οποίος μπροστά στην νεότερη επιστήμη αντιμετώπισε ευθέως το πρόβλημα της ελεύθερης βούλησης και παρείχε συστηματικές απαντήσεις στα παραπάνω ερωτήματα που εξακολουθούν να απασχολούν τους φιλοσόφους μέχρι και σήμερα. Στη σκέψη του Spinoza, η έννοια της ελευθερίας δεν προϋποθέτει την κλασική διάκριση ενός πράττοντα (δρών) και μιας συνακόλουθης πράξης, δηλαδή δεν υφίσταται κανένα είδος υποκειμένου το οποίο να προβαίνει σε κάποια απόφαση ή επιλογή, μέσα από ένα πλέγμα δυνατοτήτων,⁴¹ ενώ η κύρια φιλοσοφική του ανησυχία έγκειται στο να προσφέρει μια περιγραφή του ανθρώπινου «*Εν ζην*» και αυτή είναι η κατευθυντήρια αρχή σε ολόκληρη την *Ηθική* του. Όπως ο Descartes αναφερόταν στο «δένδρο της γνώσης»,⁴² του οποίου οι ρίζες αντιστοιχούν στη μεταφυσική,⁴³ ότι η φυσική αποτελεί τον κορμό και ότι ο καρπός και η ανώτερη επιστήμη αυτού του δέντρου είναι η ηθική, έτσι αντίστοιχα και ο Spinoza θεωρεί την ηθική ως τον πυρήνα

⁴¹ Για εμβάθυνση βλ. Jonathan Bennett, *A Study of Spinoza's Ethics* (Indianapolis: Hackett Publishing Corp., 1984), 315-324.

⁴² Για το καρτεσιανό δένδρο της γνώσης βλ. John Cottingham, *Φιλοσοφία της Επιστήμης: Οι Ορθολογιστές*, μτφρ. Σοφία Τσούρη, επιμ. Αλέξανδρος Χρύσης (Αθήνα: Πολύτροπον, 2003), 69.

⁴³ Ενώ στις φυσικές επιστήμες το βασικό αντικείμενο μελέτης είναι ο καθορισμός της πραγματικότητας με βάση εμπειρικά δεδομένα, η μεταφυσική αναφέρεται σ'ένα κόσμο που ξεπερνά, ανυψώνεται πέραν των δεδομένων που κατέχουμε εμπειρικά και κατά συνέπεια είναι αδύνατον να ερμηνευθεί με τις μεθόδους των φυσικών επιστημών. Το τελευταίο δεν σημαίνει πως η μεταφυσική συνδέεται με κάποιο είδος μυστικισμού ή θρησκείας. Η θρησκεία συνίσταται στην πίστη ενώ η μεταφυσική εδράζεται στη δυνατότητα του νου να σκέπτεται. Βλ. Θεοδόσης Πελεγρίνης, *Λεξικό Φιλοσοφίας*, Λήμμα Μεταφυσική, σ. 414.

της φιλοσοφίας. Μάλιστα ο Spinoza ανέλαβε την ολοκλήρωση του καρτεσιανού έργου, αλλά αποκλίνοντας ριζικά. Πριν προχωρήσω όμως στην ανάπτυξη του υπό εξέταση ζητήματος, κρίνεται αναγκαίο να προβώ σε μια σύντομη ιστορική αναδρομή των βασικών εννοιών⁴⁴ που διατρέχουν το κείμενο και συγκεκριμένα στις έννοιες, της βούλησης, της ευδαιμονίας και της ελευθερίας. Κατόπιν θα προχωρήσω στην ανάλυση της φιλοσοφικής σκέψης του Spinoza. Το φιλοσοφικό σύστημα του Spinoza είναι ιεραρχικά δομημένο, εκκινεί από την αρχική και ενιαία ουσία -το Θεό- και προχωρά βήμα βήμα σε μια γνωσιολογία πολύ ιδιαίτερη, μέσα από την οποία επιχειρεί να εξηγήσει τα πάντα, τον άνθρωπο, την γνώση, τις ιδέες, τον κόσμο, την βούληση, την πολιτική, την ελευθερία. Επίσης, η διατριβή ιχνηλατεί την ψυχολογική θεωρία του Spinoza, εξετάζοντας και υπό αυτό το πρίσμα, την βούληση και την ελευθερία του ανθρώπινου βίου. Τέλος, στο τρίτο μέρος η φιλοσοφία του Spinoza θα συναντηθεί με τα επιτεύγματα των νευροεπιστημών, για να διαφανεί το πώς από την ειμαρμένη οδηγηθήκαμε στην ελεύθερη βούληση και το πώς αυτή επιτελεί τον ρόλο της και την λειτουργία της μέσα σ' ένα ντετερμινιστικό σύμπαν.

⁴⁴ Σχετικά με τις αναφορές αυτές, βλ. Θεοδόσης Πελεγρίνης, *Λεξικό της Φιλοσοφίας* (Αθήνα: Πεδίον, 2012), Λήμματα, «βούληση», «ευδαιμονία», «ελευθερία», σ.σ. 141, 262, 210, αντίστοιχα.

Ιστορική και εννοιολογική διερεύνηση αναφορών.

α) Βούλεσθαι και Πράττειν.

Το περιεχόμενο της έννοιας «Πράττειν» δεν επιδέχεται αντικειμενικής παρατήρησης. Αντιθέτως είναι μια έννοια με καθαρά θεωρητικό υπόβαθρο. Επίσης, όταν ομιλούμε για πράξη εννοούμε μια κίνηση που αποβλέπει στο να εκπληρωθεί κάποιος συγκεκριμένος σκοπός, είτε αυτό γίνεται εκούσια είτε ακούσια.⁴⁵ Διαφορετικά η κίνηση αυτή δεν αποτελεί πράξη. Τι μας κινητοποιεί όμως (εκτός από τα ένστικτα) να οριοθετήσουμε στόχους; Καταρχήν, η αφετηρία μιας πράξης συναρτάται από την βούληση. Στην κλασική Ελληνική φιλοσοφία, η έννοια της βούλησης συνδέεται με το ζήτημα της αγαθότητας των σκοπών ή τη λογική της δράσης⁴⁶. Οφείλουμε να διευκρινίσουμε ότι εκείνο που χαρακτηρίζει την αρχαία Ελληνική διάνοηση είναι ο Λόγος, ενώ η έννοια της βούλησης αναφέρεται στο πλαίσιο του πρακτικού συλλογισμού που δίδει ο Αριστοτέλης -είναι άλλωστε ο πρώτος που θα διαχωρίσει τις φυσικές και τις ηθικές σχέσεις που διέπουν τις ανθρώπινες ενέργειες.⁴⁷ Εξετάζεται δηλαδή η ικανότητα αξιολόγησης των πράξεων εκτός ή πάνω από τη λογική. Σε ορισμένα νεότερα φιλοσοφικά λεξικά,⁴⁸ οι συντάκτες τους δεν ασχολούνται με το λήμμα «βούληση» αλλά περισσότερο με την έννοια της ελεύθερης βούλησης, ανεξάρτητα αν αυτή χαρακτηρίζεται «καθορισμένη» ή μη γιατί θεωρείται ότι έχει τις ρίζες της στη σύγχρονη φιλοσοφία. Επειδή η ελευθερία της βούλησης είναι πράγματι μια περίπλοκη έννοια, είναι συχνό το φαινόμενο τα φιλοσοφικά λεξικά να παραπέμπουν στις έννοιες της «επιλογής», της «απόφασης» και της «πράξης»⁴⁹ με σκοπό να καλύψουν το περιεχόμενο της βούλησης. Στα λεξικά της αρχαίας

⁴⁵ Διάκριση σε εκούσιες και ακούσιες πράξεις συναντάμε στα *Ηθικά Νικομάχεια* του Αριστοτέλους (1109b 30 και 1112a. 14), όπου μεταξύ άλλων σημειώνει πως όλες οι πράξεις με προαίρεση πρέπει να θεωρούνται ως εκούσιες, δεν ισχύει όμως και το αντίστροφο.

⁴⁶ Ένα από τα βασικά θέματα της φιλοσοφίας είναι το ερώτημα σχετικά με την προτεραιότητα της θέλησης ή της λογικής στις πράξεις των ανθρώπων. Ο Αυγουστίνος καταλήγει για τον ηθικό νόμο, που υπαγορεύει το δέον στις πράξεις των ανθρώπων ότι «κατανοείται με τον λόγον και πραγματοποιείται με την βούλησιν». Νικολίτσα Γεωργοπούλου, *Το Φυσικό Δίκαιον, Ιστορικοκριτική Θεώρησις του Προβλήματος* (Αθήνα: 1976,) 85.

⁴⁷ Albrecht Dihle, *The Theory of Will in Classical Antiquity* (Berkeley: University of California Press, 1982), 55-60.

⁴⁸ Robert Audi, (ed.) *The Cambridge Dictionary of Philosophy* (Cambridge: University Press, 1995), 280-282.

⁴⁹ Paul Edwards, *The Encyclopedia of Philosophy* (New York: The Macmillan Company & The Free Press, 1967), 2: 96-104. Είναι ένας τρόπος ενασχόλησης με το πρόβλημα της ελεύθερης βούλησης που προσιδιάζει περισσότερο με την φιλοσοφία.

Ελληνικής Γλώσσας ο όρος «βούληση»⁵⁰ εξετάζεται ως ψυχολογική έννοια, ως «ψυχική λειτουργία». Στα ψυχολογικά λεξικά η βούληση συσχετίζεται με την κουλτούρα και την ηθική αγωγή του ανθρώπου⁵¹ αλλά απαντάται και με γενικό νόημα ως «όρεξη» ή «ώθηση» που οδηγεί την πράξη μας⁵² και αντιδιαστέλλεται από την ορμή, το ένστικτο και την ανάγκη.⁵³ Ας σημειώσουμε στο σημείο αυτό, ότι η προσπάθεια προσέγγισης προσδιορισμού της έννοιας της βούλησης δε μονοπωλεί το φιλοσοφικό στοχασμό, αλλά αποσπά εντόνως την προσοχή της ψυχολογίας, ακόμη και της βιολογίας.⁵⁴ Εδώ θα κρατήσουμε μονάχα το εξής: Το βουλευτικό στοιχείο μπορεί να εμπεριέχεται σε απλές διαπιστώσεις, σε έμπρακτες προθέσεις ή στη διαπίστωση της ετοιμότητας για μια απόφαση, ακόμα και στη μη ορθολογική επιθυμία. Η πορεία της εννοιολόγησης του «Βούλεσθαι» και «Πράττειν», διέρχεται μέσα από την ανθρώπινη φύση η οποία βρίσκεται μπροστά στη συνειδητοποίηση του ότι δεν υπάρχει ελευθερία τέτοια που να καθίσταται δυνατή να αλλάξει την κατάσταση στην οποία βρέθηκε, μπορεί όμως να ορίσει τη μοίρα της αναλαμβάνοντας την ευθύνη των πράξεων. Το τελευταίο αποτελεί και κεντρικό σημείο αναφοράς της παρούσης διατριβής, όπως θα δούμε παρακάτω.

⁵⁰ Εκ του ρήματος «βούλομαι», θέλω, επιθυμώ, έχω εν νώ. Βλ. Ιωάννου Σταματάκου, *Λεξικόν Αρχαίας Ελληνικής Γλώσσας* (Αθήνα: Φοίνιξ, 1972), 218-219. Η βούλησις-εως, στα λατινικά απαντά ως «voluntas», στα αγγλικά ως «will», στα γαλλικά ως «volonte», στα γερμανικά ως «wille», και στα ιταλικά ως «volonta».

⁵¹ von Kurt Sury, *Wörterbuch der Psychologie und ihrer Grenzgebiete* (Stuttgart: Schwabe, 1958), 31.

⁵² *Enzyklopadie Philosophie und Wissenschaftstheorie* (Stuttgart: J.B. Metzler, 1996), 704.

⁵³ Georgi Schischkoff and Heinrich Schmidt, (eds.) *Philosophisches Wörterbuch*. Seventeenth Edition (Stuttgart: Alfred Kröner, 1965), 711.

⁵⁴ Richard L. Gregory, *The Oxford Companion to The Mind* (Oxford: Oxford University Press, 1998). Από άποψη βιολογική εξετάζεται η ελεύθερη βούληση (στο OCM 1998, σ.147-148), όπου η «επιλογή» θεωρείται ο πρώτος καθορισμός της ελεύθερης βούλησης και εννοείται ως «η ικανότητα να επιλέξω μέσα από ένα πεδίο δράσεων εκείνες τις δράσεις που φαίνεται πιο πιθανόν, δεδομένων των περιστάσεων, να μπορούν να επιτευχθούν.»

β) Ευδαιμονία: μέσο ή σκοπός;

Το ανθρώπινο πράττειν αποσκοπεί πάντοτε σ'ένα στόχο, σε κάποιο απώτερο σκοπό.⁵⁵ Συγκεκριμένα θέτει ως στόχο ένα «αγαθό» -σημειώνουμε δε, πως το αγαθό αποτελεί το σκοπό όλων των ανθρώπινων όντων.⁵⁶ Η ευδαιμονία αποτελεί και αυτή ένα αγαθό, το ύψιστο, συνδέεται με την πολιτική διάσταση του ανθρώπου εντός της κοινωνίας, σμιλεύεται από τις ενέργειές του και διέρχεται τις μεταξύ των ανθρώπων, αλληλεπιδράσεις.⁵⁷ Τι ακριβώς όμως εννοούμε με την έννοια ευδαιμονία και με ποιο τρόπο μπορούμε να επιβεβαιώσουμε ότι το ύψιστο αγαθό αντιστοιχεί σε αυτή; Τι επιτελεί, τον σκοπό ή το μέσο;

Ετυμολογικά η έννοια της ευδαιμονίας παράγεται από το επίθετο ευδαίμων, δηλαδή εκείνος που έχει καλή ζωή χάρη στην εύνοια του Θεού. Είναι δημιουργημα Αρχαϊκής εποχής και συναντάται πρώτη φορά σε ποίημα της Σαπφούς.⁵⁸ Τα αίτια της δημιουργίας αυτής της έννοιας, δεν αποτελούν αντικείμενο διερεύνησης στην παρούσα φάση, κρατάμε μόνο ως μια πιθανή συσχέτιση το ότι οι αντιξοότητες που επικρατούσαν την εποχή εκείνη, οδήγησαν τους ανθρώπους να αποδώσουν την ευημερία τους και την ευτυχία τους στη Θεία χάρη. Πιθανόν τον έκτο αιώνα, πόσο δε μάλλον τον πέμπτο, η ευδαιμονία είχε τη σημασία της κατοχής «εξωτερικών αγαθών», δηλαδή υγείας, πλούτου, δύναμης. Η ευδαιμονία αποτέλεσε αξία ζωής με κοινωνικό πρόσημο για ολόκληρη την κοινωνία της ριζοσπαστικής Αθηναϊκής Δημοκρατίας.⁵⁹ Βασικά στοιχεία της τελευταίας είναι η ελευθερία, η ευημερία και η δύναμη. Επίσης η έννοια της ευδαιμονίας απασχόλησε την Κυρηναϊκή Σχολή, την Κυνική Σχολή και την Ακαδημία του Πλάτωνος. Η ευρύτατη χρήση της έννοιας αλλά και η μακρά παράδοση αποτέλεσαν καταλυτικούς λόγους για τους οποίους δεν μπορούσε παρά να αποτελέσει κομβικό σημείο και στη φιλοσοφία του Αριστοτέλους. Ο Αριστοτέλης εστιάζει στο εξής: προκειμένου να προσδιοριστεί η ουσία του αγαθού, οφείλουμε να βρούμε το ιδιαίτερο ανθρώπινο «έργον» καθόσον το αγαθό συνίσταται

⁵⁵ Αριστοτέλης, *Ηθικά Ευδήμεια* (Αθήνα: Κάκτος, 1993), 1214b6-11 και *Ηθικά Μεγάλα* (Θεσσαλονίκη: Ζήτρος, 2010), 1182a32-26.

⁵⁶ Αριστοτέλης, *Περί Ζώων Κινήσεως* (Αθήνα: Κάκτος, 1994) «η κίνηση των ζώων είναι πάντα ένεκα τινός και ο τελικός σκοπός συμπίπτει με το πέρας της κίνησης» 700b15-16. «Το τέλος αυτό είναι το αγαθό ή αυτό που φαίνεται ότι είναι αγαθό.» 700b24-29.

⁵⁷ Αριστοτέλης, *Ηθικά Μεγάλα*, μτφρ. Β. Μπετσάκος (Θεσσαλονίκη: Ζήτρος, 2010), 1181a25-1182a1.

⁵⁸ Edgar Lobel D. Page, *Poetarum Lesbiorum Fragmenta* (Oxford: 1963), 148: «ο πλούτος άνευ+αρέτας ουκ ασίνης πάροικος, η δ'αμφοτέραν κράσις +ευδαιμονίας έχει το άκρον».

⁵⁹ Αυτό τουλάχιστον διαπιστώνεται από τις αναφορές της εποχής, (Θουκιδίδης, Αριστοφάνης).

στο ξεχωριστό έργο που αυτό επιτελεί.⁶⁰ Θα πρέπει όμως το έργο αυτό να αναφέρεται αποκλειστικά στον άνθρωπο και κατά τον Αριστοτέλη αντιστοιχεί «στην ενέργεια της ψυχής κατά λόγον», ακολουθώντας μάλιστα το δρόμο της αρετής.⁶¹ Συμπερασματικά, ως «Αγαθό» ορίζεται η «κατ'αρετή ενέργεια της ψυχής».⁶² Διακρίνεται από αυτάρκεια «και είναι το πιο άξιο και πιο ευχάριστο από όλα τα αγαθά».⁶³ Δεν επέρχεται ως Θείο δώρο, ούτε κατά τύχη αλλά από προσωπικό κόπο.

Καταλαβαίνουμε λοιπόν ότι όταν κάνουμε λόγο για την ευδαιμονία δεν αναφερόμαστε σε μια κατάσταση στατική αλλά σε μια «ενέργεια» που χρειάζεται μαζί και την αρετή.⁶⁴ Επίσης, δείχνει να έχει την ανάγκη και άλλων αγαθών, όπως την ευγενική καταγωγή, τους φίλους, τον πλούτο, κ.ά. Εδώ ίσως σημειώνεται μια κάποια αντίφαση καθότι υπονομεύεται η αυτάρκεια του υψίστου αγαθού. Ο Αριστοτελικός στοχασμός δεν μας παρέχει επακριβώς την πληροφορία σχετικά με το είδος της εξωτερικής βοήθειας που χρειάζεται η ευδαιμονία προκειμένου να παραμένει σταθερή. Στη σχετική βιβλιογραφία επικρατεί η άποψη ότι οποιοδήποτε είδος εξωτερικού αγαθού, δεν συμπληρώνει την ευδαιμονία αλλά αντιθέτως εμπερικλείεται μέσα σ'αυτήν.⁶⁵ Ωστόσο, η θέση αυτή εγείρει ένα ερώτημα: τα εξωτερικά αγαθά αποτελούν μια κατάσταση, ενώ η ευδαιμονία αναφέρεται σε ενέργεια της ψυχής; Η άποψη του Stemmer χαρακτηρίζει το «εξωτερικό αγαθό» ως «εξωτερικές συνθήκες», η ύπαρξη των οποίων εξαρτάται από το τελικό σκοπό της ευδαιμονίας.⁶⁶ Παρόμοια θέση διατηρεί και η Nussbaum.⁶⁷ Μια άλλη τοποθέτηση είναι αυτή του Irwin που θεωρεί πως η επίδραση των εξωτερικών αγαθών δεν αφορά στο βαθμό αλλά στην

⁶⁰ Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*, μτφρ. Δ. Λυπουρλής (Θεσσαλονίκη: Ζήτρος, 2006), 1097b24-25.

⁶¹ Ο.π., 1098a15-17.

⁶² Ο.π., 1099a24-25, 1099b26.

⁶³ Ο.π., 1097a30-b6, 1097b16-21.

⁶⁴ Ο Αριστοτέλης αποτυπώνει με σαφήνεια την διάκριση: η αρετή υψίσταται σε περιπτώσεις όπου ο άνθρωπος δεν ενεργεί, όταν για παράδειγμα κοιμάται. Η έννοια της ευδαιμονίας ωστόσο συνδέεται πάντοτε με την δράση. Βλ. *Ηθικά Νικομάχεια*, 1098b31-1099a3.

⁶⁵ John Lloyd Ackrill, "Aristotle on Eudaimonia," N. Sherman (ed.) *Aristotle's Ethics: Critical Essays* (Lanham, MD, United States: Roman & Littlefield Publishers, 1999), 57-77.

⁶⁶ Paul Stemmer, "Aristotle's Glucksbegriff in der Nikomachischen Ethik: Eine Interpretation von EN 1, 7. 1097b2-5", *Phronesis* Vol. 37, no. 1 (1992): 85-110.

⁶⁷ Martha C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy* (Cambridge: University Press, 1986), 322-42.

ένταση που έχει η ευδαιμονία.⁶⁸ Στην αντίπερα όχθη βρίσκεται η Annas με το επιχείρημα ότι κάποιο εξωτερικό αγαθό μπορεί να αυξάνεται ή να μειώνεται.⁶⁹

Εκείνο που έχει σημασία κατά την ταπεινή μου γνώμη, δεν έγκειται στο κατά πόσο η ευδαιμονία συνδέεται με κάποιο εξωτερικό αγαθό αλλά στο ότι αυτό της προσδίδει ανθρώπινα χαρακτηριστικά, και στο ότι η ευδαιμονία αναφέρεται σε ανθρώπινο και όχι σε θεϊκό σκοπό, γεγονός που την καθιστά πρωτίστως κοινή μεταξύ των ανθρώπων και έπειτα εφικτή ως προς την κατάκτησή της.⁷⁰ Μολοταύτα, στα *Ηθικά Νικομάχεια* το εν λόγω θέμα γίνεται και πάλι πολύπλοκο, καθώς γίνεται διάκριση ανάμεσα στην ευδαιμονία και την «τέλεια ευδαιμονία» που αναφέρεται στη δύναμη της ανθρώπινης νόησης,⁷¹ καθώς «είναι ίδιον του σοφού και η τέλεια ευδαιμονία».⁷² Πρόκειται για μια κατάσταση που υπερβαίνει το πεπερασμένο ανθρώπινο όν. Έχουμε λοιπόν δύο τύπους ευδαιμονίας. Την τέλεια ευδαιμονία που νοείται ως θεωρία και παρουσιάζεται στο δέκατο βιβλίο των *Ηθικών Νικομαχείων* και την «κλασική ευδαιμονία» που προσβλέπει στον ενάρετο πολιτικό βίο και περιγράφεται αντίστοιχα στο πρώτο βιβλίο. Την πρώτη περίπτωση της τέλει ευδαιμονίας μόνον ο σοφός άνθρωπος δύναται να θεμελιώσει. Η δεύτερη περίπτωση ευδαιμονίας αναφέρεται στον «φρόνιμο» άνθρωπο, δηλαδή εκείνον που κατέχει όλες τις αρετές και έχει πάντα επίγνωση του τι είναι καλό να πράττει. Μπορούμε να ισχυριστούμε ότι η έννοια της τέλει ευδαιμονίας του δέκατου βιβλίου των *Ηθικών Νικομαχείων* υπονομεύει την πολιτική ευδαιμονία, χωρίς όμως να την αναιρεί. Η τέλεια ευδαιμονία θα μπορούσε να αποτελέσει για τον ενάρετο άνθρωπο το «μέσο» με το οποίο θα καταφέρει να πετύχει το θεωρητικό του σκοπό. Η ευδαιμονία όμως στον Αριστοτέλη δεν αποτελεί μόνο προσωπικό αυτοσκοπό αλλά σκοπό για το σύνολο και την κοινότητα, και συνδέεται άρρηκτα με την Πολιτική.⁷³ Για την Ευρωπαϊκή ηθική φιλοσοφία, η αντίληψη αυτή επιδέχεται αναπροσαρμογές ανάλογα με την εποχή στην οποία απευθύνεται. Συγκεκριμένα ο Spinoza θεωρεί ότι ο ρόλος

⁶⁸ Terence H. Irwin, "Permanent Happiness Aristotle and Solon," N. Sherman (ed.) *Aristotle's Ethics: Critical Essays* (Lanham, MD, United States: Rowman & Littlefield, 1999), 1-33.

⁶⁹ Julia Annas, "Aristotle on Virtue and Happiness," *Philosophy and Culture* Vol. 35, no. 4 (1999): 35-55.

⁷⁰ Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*, 1099b18-20.

⁷¹ Ο.π., 1177a12-17.

⁷² Ο.π., 1177b19-24.

⁷³ Ο Αριστοτέλης μας λέει ότι η ουσία στις ηθικές θεωρίες δεν είναι η ανάλυση περί αρετής, αλλά το να καταφέρουμε εμείς οι ίδιοι να γίνουμε ενάρετοι. Σκοπός δηλαδή δεν είναι το θεωρητικό μέρος της ηθικής αλλά το πράττειν. Βλ. Σχετικά, Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*, 1103b26-30, 1179a35-b4, *Ηθικά Ευδήμεια*, 1216b20-25 και *Ηθικά Μεγάλια*, 1182a2-7.

των συναισθημάτων/ παθών, είναι μείζονος σημασίας για την ανθρώπινη δράση και παίζουν καταλυτικό ρόλο σε όλα τα επίπεδα ζωής του ανθρώπου: τούτος θα πρέπει να θεωρηθεί ένας λόγος που εξηγεί την αντίθεσή του σε όσους κατακρίνουν τα πάθη.

γ) Η έννοια της ελευθερίας.

Οι Αρχαίοι πολιτισμοί της Ανατολής αντιλαμβάνονταν την έννοια της ελευθερίας ως προνόμιο, του οποίου τη χάρη απολάμβανε μόνο ο εκάστοτε ηγέτης (Βασιλιάς, Φαραώ, κ.α.). Για τον Επίκτητο,⁷⁴ (Αρχαία ελληνική διάνοηση) η ελευθερία αποτελεί μέγιστο αγαθό και μάλιστα πλαισιώνεται από την «αυτονομία» και το «αυτεξούσιο». Οι θρησκείες και περισσότερο μάλλον ο Χριστιανισμός, προάγουν την έννοια της ελευθερίας σ'ένα επίπεδο που ακολουθεί μετά τη ζωή, στον θάνατο. Στη μεταχριστιανική ιστορία της ελευθερίας προβάλλει η ιδέα της πραγμάτωσης μιας καθολικής ελευθερίας, υπό την μορφή ενός κοινωνικού μοτίβου, όπου όλοι αντιλαμβάνονται την ελευθερία ως δικαίωμα και το απολαμβάνουν. Στις μέρες μας το σπουδαιότερο αγαθό του ανθρώπου και της κάθε κοινωνίας είναι η ελευθερία.⁷⁵ Μάλιστα αποτελεί αξία ζωής, ισάξια με την αξιοπρέπεια. Η δημιουργία και η διαφύλαξη όλων των απαραίτητων προϋποθέσεων θεμελίωσης της ελευθερίας αποτελεί στόχο κάθε οργανωμένης κοινωνίας. Σκοπός της ελευθερίας είναι η διακίνηση και η ανταλλαγή απόψεων και σκέψεων, ανεμπόδιστα και χωρίς κανέναν απολύτως περιορισμό. Υπάρχουν βέβαια και κοινότητες με εξαναγκαστικό και αυταρχικό χαρακτήρα, στις οποίες η ελευθερία είναι περιορισμένη. Αντίστοιχα όταν για λόγους υποδούλωσης, πολέμων, δικτατορικών καθεστώτων αίρεται ολοκληρωτικά η ελευθερία, τότε ο κάθε ένας που βιώνει αυτές τις συγκυρίες μάχεται για την ανάκτησή της, καθόσον αυτή νοηματοδοτεί την ζωή μας. Πώς όμως προσδιορίζεται η έννοια της ελευθερίας; Θεωρώ πως είναι μάλλον μη εφικτή η προσπάθεια ενός καθολικού ορισμού της έννοιας «ελευθερία».⁷⁶ Είναι μια έννοια η

⁷⁴ Επίκτητου, *Διατριβαί*, IV, α 52: «ἀγαθόν σοι δοκεῖ ἡ ἐλευθερία; – Τό μέγιστον».

⁷⁵ Franz Leopold Neumann, *Η Έννοια της Πολιτικής Ελευθερίας*, μτφρ. Γ. Λυκιαρδόπουλος (Αθήνα: Έρασμος, 2007).

⁷⁶ Για εμπάθυνση και πιο τεκμηριωμένη προσέγγιση σχετικά με την έννοια της ελευθερίας, μπορεί κανείς να συμβουλευτεί το *Λεξικό Φιλοσοφίας* του Θεοδόση Πελεγρίνη, σ. 129. Ομοίως και στο σύγγραμμα του Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, *Έρευνες για την Ουσία της Ανθρώπινης Ελευθερίας*, μτφρ. Χ Μαρσέλλος (Αθήνα: Ίνδικτος, 2004).

οποία στηρίζεται στο βιωματικό πλαίσιο του καθενός.⁷⁷ Ωστόσο, θα ήταν εφικτό, να προσδιορίσουμε ή να συμφωνήσουμε σε μια στοιχειοθέτηση της έννοιας αυτής, να δούμε δηλαδή κάποια βασικά στοιχεία που συνιστούν την έννοια της ελευθερίας ώστε έπειτα να επεξεργαστούμε την έννοια αυτή στο φιλοσοφικό σύστημα του Spinoza.

Ένα χαρακτηριστικό της ελευθερίας είναι το ότι έχει όρια. Ο κάθε άνθρωπος οφείλει να υπακούει σε νόμους που ορίζει η εκάστοτε πολιτεία ή η κοινωνία μέσα στην οποία ζει. Η ελευθερία του καθενός καλείται να συμμορφώνεται σε σχέση με την ελευθερία του άλλου. Έτσι, έχουμε την πρώτη παραδοξότητα, η ελευθερία περιέχει ορισμένες υποχρεώσεις για τους πολίτες. Ένα δεύτερο στοιχείο που χαρακτηρίζει την έννοια της ελευθερίας είναι το ότι έχει δυο πτυχές. Την φυσική/σωματική ελευθερία και την νοητική ελευθερία (ελευθερία του νου). Προϋπόθεση και στις δυο πτυχές παραμένει η απελευθέρωση από τα δεσμά του φόβου, είτε επρόκειτο για αρχέγονους φόβους εντυπωμένους στο υποσυνείδητο είτε φόβος για στέρηση της ελευθερίας. Εδώ έχουμε ακόμη μια παραδοξότητα καθόσον η ελευθερία αποτελεί παράλληλα αξία και συναίσθημα. Η αποδέσμευση από κάθε μορφή φόβου οδηγεί στην απάθεια, κατά συνέπεια δημιουργείται μια αντίφαση διότι ο φόβος αποτελεί και αυτός συναίσθημα και μάλιστα τέτοιας μορφής που εμπρικλείει μέσα του όλα τα άλλα συναισθήματα. Στην προσπάθεια να προσεγγίσουμε περαιτέρω την έννοια της ελευθερίας, το ζήτημα περιπλέκεται ακόμη περισσότερο καθόσον είναι αναγκαίο να προβούμε σε διάκριση της ελευθερίας σε είδη - πχ. Πολιτική ελευθερία (η συμμετοχή όλων στην πολιτική σκηνή με επιχειρήματα, προτάσεις, διατηρώντας παράλληλα το δικαίωμα του εκλέγειν και εκλέγεσθαι), πνευματική ελευθερία (χαρακτηρίζεται από αποδέσμευση της σκέψης από προκαταλήψεις, ταμπού, αυθεντίες, κ.ά.), ψυχολογική ελευθερία (αναφέρεται στην απόρριψη του άγχους, του φόβου, της ανασφάλειας), ηθική ελευθερία (συνίσταται στην προσπάθεια ελέγχου των παθών μας και των στάσεων που έχουμε διαμορφώσει).⁷⁸

⁷⁷ Βλ. Henry E. Allison, *Kant's Theory of Freedom* (United States of America: Cambridge University Press, 1990).

⁷⁸ Στην ηθική ελευθερία βρισκόμαστε ενώπιον μιας διασταύρωσης: είτε προκύπτει αποδέσμευση των παθών και των αδυναμιών μας, είτε προκύπτει αποδέσμευση από τα δόγματα της ηθικής.

Κατ'επέκταση, μπορούμε να διακρίνουμε και λειτουργίες, «ενέργειες» της ελευθερίας και με αυτό τον τρόπο έχουμε την «αρνητική» και την «θετική» ελευθερία⁷⁹ (με όρους φιλοσοφικούς πλέον). Στην περίπτωση της θετικής ελευθερίας μιλάμε για τον έλεγχο του εαυτού μας.⁸⁰ Η αρνητική ελευθερία περιλαμβάνει μια απάντηση προς το ερώτημα: «Ποιος είναι ο χώρος εντός του οποίου το υποκείμενο - ένα άτομο ή μία ομάδα ατόμων - είναι ή πρέπει να αφήνεται ελεύθερος να κάνει ή να είναι αυτό που μπορεί, χωρίς την παρέμβαση από άλλους ανθρώπους;».

Ας κρατήσουμε ως δεδομένο το ότι η έννοια «ελευθερία» προϋποθέτει την ελεύθερη εκλογή και πράξη δίχως την επιρροή εξωτερικών παραγόντων. Όσο το άτομο συμμετέχει σε κάποιο κοινωνικό σύνολο, η ελευθερία του περιορίζεται από την ελευθερία των άλλων ατόμων. Αν κάποιος θέλει να βιώσει την απόλυτη ελευθερία πρέπει να καταφύγει σε τόπο ερημικό και να ζήσει εκεί μοναχικά. Και πάλι όμως αυτή η ελευθερία θα περιορίζεται από τους φυσικούς παράγοντες. Επομένως, η ελευθερία, όπως και άλλες παρεμφερείς έννοιες, όπως η αγάπη, η φιλία, δεν μπορεί να υπάρξει στην απόλυτή της μορφή. Βιώνουμε μόνο τα αποτελέσματά της στις «κατώτερες» μορφές της.⁸¹

⁷⁹ Immanuel Kant, *Τα Θεμέλια της Μεταφυσικής των Ηθών*, μτφρ. Γ. Τζαβάρας (Αθήνα: Δωδώνη, 1984).

Ο Fichte μαθητής του Kant διεύρυνε την ιδέα της ελευθερίας, επιχειρώντας μια πιο παθιασμένη ερμηνεία της. Ο Berlin παραθέτει χαρακτηριστικά τα λόγια του: «Στο άκουσμα της λέξης ελευθερία, η καρδιά μου φτερουγίζει, στο άκουσμα της λέξης αναγκαιότητα, η καρδιά μου βαραίνει και πονά.» Βλ. Isaiah Berlin, *Οι Ρίζες του Ρομαντισμού* (Αθήνα: Scripta, 2000), 146-147.

⁸⁰ Isaiah Berlin, *Κόντρα στο Ρεύμα. Δοκίμια στην Ιστορία των Ιδεών*, μτφρ. Ν. Μ. Καστανάρα (Αθήνα: Scripta, 2003) και *Τέσσερα Δοκίμια περί Ελευθερίας*, μτφρ. Γ. Παπαδημητρίου (Αθήνα: Scripta, 2001). Ο Berlin συνήγαγε τον όρο περί θετικής ελευθερίας από τον Αριστοτελικό ορισμό, σχετικά με τα χαρακτηριστικά του πολίτη, που ιστορικά πηγάζει από τον ρόλο μέσα στην κοινωνία των ελεύθερων ανδρών, όπως ήταν στην Αθήνα την κλασική περίοδο.

⁸¹ ΣΗΜΕΙΩΣΗ: Στην παρούσα φάση, δεν δύναται να επεκταθώ περαιτέρω στην εννοιολόγηση της ελευθερίας καθόσον το ζητούμενο είναι μια σύντομη, ιστορική και εννοιολογική προσέγγιση κάποιων συγκεκριμένων αναφορών, ούτως ώστε να αποτελέσουν τον προθάλαμο του κυρίως θέματος, δηλαδή, το πώς αυτές οι έννοιες γίνονται αντιληπτές από τον Spinoza με αποτέλεσμα να εντάσσονται στο φιλοσοφικό του σύστημα. Ωστόσο, θεωρώ πως όλες οι έννοιες για τις οποίες γίνεται αυτή η ιστορική και εννοιολογική σημειολογία, παραπέμπουν σε πληθώρα πηγών και βιβλιογραφικών αναφορών, στις οποίες ανατρέχοντας κανείς, μπορεί να βρεί πολύ περισσότερο και πιο συγκεκριμένο υλικό που να σχετίζεται με την κάθε έννοια ξεχωριστά.

ΜΕΡΟΣ ΙΙ

Η ΗΘΙΚΗ ΤΟΥ ΣΠΙΝΟΖΑ

1632-1677

Κεφάλαιο δεύτερο: Spinoza «Ηθική»

Ο Spinoza έθεσε ως σκοπό του φιλοσοφικού του συστήματος να εξηγήσει τα πάντα, το Θεό, την ανθρώπινη ύπαρξη, τον εξωτερικό κόσμο. Με αυτό το συνεκτικό σύστημα φιλοσοφίας, ο Spinoza επιχειρεί να επεξηγήσει τα παραπάνω μέσα από τις αιτίες τους, ώστε να γίνει κατανοητή τόσο η φύση όσο και η ουσία τους καθώς επίσης και η δράση τους. Πρόθεση του φιλοσόφου είναι να προσφέρει τα μεταφυσικά, επιστημολογικά και ψυχολογικά θεμέλια της ανθρώπινης ελευθερίας, η οποία συνδέεται άρρηκτα με την επίτευξη της ευδαιμονίας. Η μεταφυσική, η γνωσιολογία και η φυσική των σωμάτων καθώς επίσης και η «ψυχολογική» θεωρία που απορρέει από την ανάλυσή τους έχουν έναν συγκεκριμένο σκοπό: τη γνωστική πρόοδο και την συνάρτησή της με την συναισθηματική κατάσταση του ανθρώπου, διότι η συναισθηματική του κατάσταση ορίζει τις βασικές ηθικές έννοιες και εκβάλλει στην αντίστοιχη ηθική, όχι μόνο σε επίπεδο ηθικής θεωρίας αλλά κυρίως συμπεριφοράς και δράσης.

Η κοπιώδης επικέντρωση του φιλοσόφου στην εξήγηση της ψυχής⁸² και της γνώσης που αυτή μπορεί να διαθέτει δηλώνει ξεκάθαρα το πεδίο της ηθικής του. Η γνώση δηλαδή στην οποία επιδιώκει να μας οδηγήσει το φιλοσοφικό του σύστημα αποσκοπεί στο να παρέχει μια πρακτική φιλοσοφία ζωής⁸³ με την οποία τα ανθρώπινα όντα θα πορευθούν στο δρόμο της ευδαιμονίας και θα φτάσουν στην κατάκτησή της.⁸⁴ Συχνά επαναλαμβάνει ότι αποβλέπει στην περιγραφή και την εξήγηση της πραγματικότητας και ειδικότερα του ανθρώπου, μελετώντας το σώμα και την ψυχή του όπως και τη γνώση και τις συναισθηματικές του επήρειες με την ακρίβεια ενός επιστήμονα ο οποίος μελετά γραμμές, σχήματα ή σώματα. Η ανθρώπινη φύση ενέχει εντός της, τις συναισθηματικές επιρροές και ανάλογα με το βαθμό απουσίας του Λόγου, αυτές βρίσκονται σε αντιπαλότητα μεταξύ τους. Αυτό το δεδομένο ωθεί τον Spinoza σε μια εκτενή ανάλυση της θεωρίας του περί των παθών και τη δύναμή τους, διευκρινίζοντας τη λειτουργία του Λόγου σχετικά κυρίως με το σε ποιες περιπτώσεις και για ποιες αιτίες ο Λόγος παρουσιάζεται ανίσχυρος απέναντι στα πάθη. Για τον

⁸² Ας σημειώσουμε ότι ο Spinoza σε ολόκληρη την *Ηθική* χρησιμοποιεί ελάχιστα τον όρο anima όταν αναφέρεται στην «ψυχή».

⁸³ Η μελέτη του Deleuze, υπογράμμισε τον πρακτικό χαρακτήρα της σπινοζικής φιλοσοφίας. Βλ. Gilles Deleuze, *Spinoza, Πρακτική Φιλοσοφία*, μτφρ. Κ. Καψαμπέλη, επιμ. Γ. Βώκος και Π. Πούλος (Αθήνα: Νήσος, 1996).

⁸⁴ Στον πρόλογο του δευτέρου μέρους της *Ηθικής* ο φιλόσοφος, όταν χρησιμοποιεί την εν λόγω φράση, δηλώνει ότι επιθυμεί να κάνει γνωστό μόνον ότι μπορεί να μας οδηγήσει, σαν παίρνοντάς μας από το χέρι, στη γνώση της ανθρώπινης ψυχής και της ύψιστης ευδαιμονίας της.

Spinoza η έννοια της βούλησης δεν έχει θέση σε μια συζήτηση περί ελευθερίας καθόσον η τελευταία συναρτάται από την λογική. Όταν απουσιάζει η λογική, απουσιάζει και η ελευθερία. Ο ίδιος θεμελιώνει την ελευθερία σ'ένα είδος κοινωνικού συμβολαίου - η θέση του είναι πως η δημιουργία κοινωνίας εκ μέρους του ανθρώπου συμβάλλει στην αποφυγή συναισθηματικών επιρροών με αρνητικό πρόσημο, η εκδήλωση των οποίων αποτυπώνεται στην αντικοινωνική συμπεριφορά και την επικυριαρχία των εγωιστικών του παρορμήσεων.⁸⁵ Επίσης, στη θεωρία του περί συναισθηματικών επιρροών πρεσβεύει ότι ένα σύστημα διακυβέρνησης που δείχνει κατανόηση στα πάθη των ανθρώπων και απέχει από πρακτικές καταστολής, αποφέρει καλύτερα αποτελέσματα. Το συμπέρασμα είναι ότι οι άρχοντες ενός τόπου, ο τρόπος που αυτοί κυβερνούν καθώς και οι θέσεις και οι απαιτήσεις των πολιτών, βρίσκονται υπό τον έλεγχο των παθών τους, τα οποία (πάθη) σαμποτάρουν τον Λόγο και κατ' επέκταση τις πράξεις των ανθρώπων (αυτό όμως θα μας απασχολήσει και θα το εξετάσουμε διεξοδικά παρακάτω). Ο Spinoza γράφει την «*Ηθική*» με γεωμετρική μέθοδο.⁸⁶ Τι σημαίνει όμως «γεωμετρική μέθοδος» στην πράξη; Σημαίνει ότι ακολουθεί μια αυστηρή και λογική διατύπωση κατά το πρότυπο της γεωμετρικής τάξης. Η δομή της *Ηθικής*, αποτελείται από ένα σύνολο αξιωμάτων και αριθμών που τα συνοδεύουν αριθμημένες προτάσεις, αποδείξεις, σχόλια και παραρτήματα. Είναι πρόδηλο πως η *Ηθική* φιλοδοξεί να ανταποκριθεί στις απαιτήσεις της επιστημονικής

⁸⁵ Να σημειώσουμε στο σημείο αυτό, ότι ο Spinoza όταν αναφέρεται στο πλήθος αναφέρεται στο όλο, εφόσον η ανθρώπινη ύπαρξη είναι αδιάσπαστη από την κοινωνία σαν σύνολο, ενώ παράλληλα ολόκληρη η κοινωνία είναι ένα σύνολο ανθρώπων που έχουν πάθη. Το δεδομένο αυτό αποτελεί κάτι εντελώς νέο, καθώς μέχρι τότε η μελέτη για την πολιτική αφορούσε την δομή του κράτους και τις μορφές διακυβέρνησης.

⁸⁶ Η Γεωμετρική μέθοδος ανάλυσης και σύνθεσης αποτελούσε ήδη από την αρχαιότητα μια από τις κυριότερες μεθόδους επίλυσης γεωμετρικών ζητημάτων και μάλιστα την θεωρούσαν ως την καταλληλότερη για την αντιμετώπιση των πραγματικά δύσκολων γεωμετρικών προβλημάτων. Δεν περιορίστηκε όμως στα πλαίσια της γεωμετρίας γι'αυτό και στην πορεία αποτέλεσε εννοιακό μοντέλο για κάποιες από τις σπουδαιότερες ιδέες στην ιστορία της φιλοσοφίας, της μεθοδολογίας και της επιστήμης. Ο Galileo, ο Descartes, ο Νεύτωνας, ο Leibniz ο Kant, ο Spinoza και πολλοί άλλοι άντλησαν έμπνευση απ'αυτή για να διατυπώσουν αργότερα φιλοσοφικές θεωρίες και μεθόδους. Ο Descartes για παράδειγμα, αναπτύσσοντας τη μεθοδολογία του, αναφέρει ότι υπάρχουν δύο είδη μεθόδων, μια για την ανακάλυψη της αλήθειας, η οποία είναι γνωστή ως ανάλυση ή μέθοδος της ανακάλυψης και η άλλη, η οποία χρησιμοποιείται αφού έχει βρεθεί η αλήθεια προκειμένου να παρουσιαστεί με τρόπο τέτοιο ώστε να καθίσταται εύληπτη· Η μέθοδος αυτή ονομάζεται σύνθεση ή μέθοδος της εκμάθησης βλ. Volker Peckhaus, "Regressive Analysis," *Logical Analysis and History of Philosophy* 5 (2002): 97-110. Επίσης, ο Leibniz αναφέρεται και εκείνος στην ανάλυση και τη σύνθεση, ως μεθοδολογικές έννοιες, όπου ορίζει ότι «σύνθεση είναι η πορεία κατά την οποία ξεκινάμε από τις αρχές για να διατυπώσουμε θεωρήματα και προβλήματα, ενώ ανάλυση είναι η πορεία κατά την οποία ξεκινάμε από ένα δεδομένο συμπέρασμα ή ένα προτεινόμενο πρόβλημα και αναζητάμε τις αρχές από τις οποίες μπορούμε να αποδείξουμε το συμπέρασμα ή να λύσουμε το πρόβλημα» Βλ. Σχετικά Tom Ritchey, "Analysis and Synthesis On Scientific Method" – Based on a Study by Bernard Riemann, *Systems Research* Vol. 8, no. 4 (1991): 21-41.

αυστηρότητας και της λογικής εγκυρότητας του 17^{ου} αιώνα. Η γεωμετρική μέθοδος εκκινεί από κάποιον γενικό ορισμό και έπειτα αναλύει τις ιδιότητες του όλου. Ένα άλλο σημαντικό χαρακτηριστικό της γεωμετρικής μεθόδου είναι η διαδικασία με την οποία γίνεται η πρόσληψη του όλου που έγκειται στην ενόραση εφόσον η σύλληψη του όλου γίνεται από την αρχή. Ο Spinoza, σε μια προσπάθεια να κάνει όσο γίνεται πιο κατανοητό αυτό τον τρόπο σκέψης, χρησιμοποιεί τα μαθηματικά και τη γεωμετρία με αντίστοιχα παραδείγματα, όπως το παράδειγμα του κύκλου. Η επαγωγή των χαρακτηριστικών του κύκλου δεν γίνεται με την ανάλυση, δηλαδή βήμα-βήμα και σταδιακά, αλλά αντίθετα, εκκινώντας από έναν γενικό ορισμό του κύκλου εξάγονται τα χαρακτηριστικά του. Ο Spinoza με τον τρόπο αυτό, εκκινώντας δηλαδή από κάτι γενικό προσπαθεί να αποδώσει την ουσία του πράγματος.⁸⁷ Με άλλα λόγια, ο Spinoza χρησιμοποιεί τη γεωμετρική μέθοδο όχι (μόνο) ως προς τη χρήση αυστηρών παραγωγικών κανόνων/δογμάτων/αξιωμάτων της επιστήμης των μαθηματικών και της λογικής αλλά και για να συνδέσει τους εσωτερικούς νόμους των όντων καθαυτά, σ' ένα φιλοσοφικό σύστημα όπου σημειώνεται ταύτιση ανάμεσα στην Οντολογία και την Λογική.

⁸⁷ Βλ. Gilles Deleuze, *Spinoza, Πρακτική Φιλοσοφία* (Αθήνα: Νήσος, 1996), 26.

Οντολογία και Γνωσιοθεωρία του Spinoza

α) Ο Θεός

Ο Spinoza παραδέχεται μια και μόνο ουσία στον υλικό αυτό κόσμο όπου ζούμε και υπάρχουμε. Η ουσία αυτή ονομάζεται Θεός. Αναφέρει χαρακτηριστικά: «Με τον όρο Θεός εννοώ το απολύτως άπειρο όν, τουτέστιν μια υπόσταση συγκεκριμένη από άπειρα κατηγορήματα καθένα εκ των οποίων εκφράζει μια άπειρη και αιώνια ουσία».⁸⁸ Ο σπινοζικός Θεός είναι μια δύναμη δημιουργική, αιώνια, άπειρη και ανεξάντλητη, είναι η λεγόμενη «φύουσα Φύση» - «*natura naturans*». Συλλαμβάνεται αδιαχώριστα από τη απειρότητα των πεπερασμένων πραγμάτων, παράγοντας δηλαδή την «φουομένη Φύση» - «*natura naturata*» και δεν δύναται να υπάρχει ή να κατανοηθεί δίχως τη «*natura naturans*». Αυτό σημαίνει ότι η άπειρη αυτή δύναμη, ο Θεός ή Φύση (*Deus sive Natura*) είναι ταυτόχρονα *natura naturans* και *natura naturata* και η σχέση τους χαρακτηρίζεται ταυτόχρονα ως μια σχέση εντύλιξης -καθετί βρίσκεται εν Θεώ άρα η *natura naturata* ενυπάρχει στη *natura naturans*- και εκτύλιξης -σε καθετί βρίσκεται ο Θεός άρα η *natura naturans* εκφράζεται ως *natura naturata*.

Η σχέση αυτή, *natura naturans* - *natura naturata*, έγκειται στην ίδια την ουσία της *natura naturans*, συνεπώς προκύπτει αναγκαία. Αναφερόμενος στην ουσία της, ο φιλόσοφος αναφέρει ότι: «Η δύναμη του Θεού είναι η ίδια η ουσία του».⁸⁹ Κατά τον Spinoza τα πάντα υπακούουν σε αδήριτους νόμους αιτιατής αναγκαιότητας, ο Θεός δεν αποτελεί εξαίρεση όπως φυσικά το ίδιο ισχύει και για κάθε ξεχωριστό πράγμα.⁹⁰ Σε κάθε πράγμα αντιστοιχεί και μια αιτία η οποία ευθύνεται για την ύπαρξη ή μη, ενός πράγματος. Αυτή η αιτία εμπεριέχεται στη φύση του πράγματος, οπότε αυτό χαρακτηρίζεται ως «*causa sui*» και σύμφωνα με τον Spinoza αυτό αναφέρεται μόνο στο Θεό. Ο Spinoza συνεχίζει, διατυπώνοντας τους πρώτους βασικούς κανόνες των εννοιών αυτών:

⁸⁸ *Ηθική*, Μέρος 1, Ορισμός 6.

⁸⁹ *Ηθική*, Μέρος 1, Πρόταση 34.

⁹⁰ Ο όρος «πράγμα» (*res*) στο φιλοσοφικό σύστημα του Spinoza χρησιμοποιείται εξαιρετικά συχνά και υπό μια ιδιαιτέρως ευρεία έννοια. Χρησιμοποιεί αυτό τον όρο για να αναφερθεί όχι μόνο σε κάποιο όν (*ens*) που διαθέτει οντολογική υπόσταση αλλά και στα φανταστικά όντα. Αναφέρεται δε, με τον όρο *res* στον άνθρωπο και τα άλλα πεπερασμένα όντα, αλλά εξίσου και στο Θεό.

α) «Με τον όρο αυταίτιο εννοώ εκείνο που η ουσία του ενέχει την ύπαρξη, ήτοι αυτό που η φύση του δεν μπορεί να συλληφθεί παρά ως υπάρχουσα».⁹¹ Ο πρώτος θεμελιώδης ορισμός αφορά το αυταίτιο, (*causa sui*), δηλαδή αυτό (*id*) που το ίδιο αποτελεί την αιτία του. Ο ορισμός έχει ιδιαίτερη σημασία, διότι στον Spinoza όταν γνωρίζουμε ποια είναι η αιτία ενός πράγματος, τότε μπορούμε να συλλάβουμε την έννοια αυτού του πράγματος, συνεπώς μπορούμε να το κατανοήσουμε.⁹²

β) «Με τον όρο υπόσταση εννοώ αυτό που είναι στον εαυτό του και συλλαμβάνεται μέσω του εαυτού του: δηλαδή αυτό που το εννόημά του δεν χρειάζεται το εννόημα άλλου πράγματος από το οποίο πρέπει να σχηματιστεί».⁹³

Ο όρος υπόσταση (*substantia*) έχει ιδιαίτερη σημασία για τον Spinoza καθώς ταυτίζοντας αυτόν τον όρο με τον όρο *causa sui* περικλείει στην έννοια του *in se est* «είναι στον εαυτό της» και την έννοια του *per se concipitur* «κατανοείται από το ίδιο της τον εαυτό».⁹⁴ Παρατηρούμε ήδη δύο ταυτότητες, ουσία - ύπαρξη και νόηση - ύπαρξη. Συνεπώς ο Spinoza μας προκαταβάλλει ότι το αυταίτιο από τη φύση του (ουσία του), υπάρχει και ενεργεί απολύτως αυτόνομα, εγκλείοντας την απόλυτη κατάφαση. Σε οποιαδήποτε άλλη περίπτωση, η αιτία βρίσκεται έξω από το πράγμα. Αυτό συμβαίνει με όλα τα πεπερασμένα πράγματα των οποίων η ύπαρξη είναι αποτέλεσμα συσχετισμών μιας άπειρης αλυσίδας αιτίων. Ο Spinoza σημειώνει: «Πεπερασμένο στο γένος λέγεται ένα πράγμα που μπορεί να οριοθετηθεί από ένα άλλο της ίδιας φύσης».⁹⁵ Η ενέργεια δράσης καθώς και η δύναμη του Θεού είναι άπειρες και χαρακτηρίζονται από δημιουργικότητα, ενώ η αυτοπαραγωγή του Θεού, εκφράζεται άμεσα και αναγκαία μέσα στην απειρότητα της λελογισμένης αιτιατής αλυσίδας που διέρχεται ολόκληρη την φύση. Το σημαντικό είναι πως οτιδήποτε προκύπτει από την ενέργεια, αυτή δεν έχει ως αιτία ένα εξωτερικό παράγοντα αλλά

⁹¹ *Ηθική*, Μέρος 1, Ορισμός 1.

⁹² Ως *causa sui* εννοείται εκείνο το πράγμα που η ύπαρξή του δεν προϋποθέτει κάποιο εξωτερικό αίτιο αλλά η ίδια η ουσία του είναι το αίτιο και η δύναμη της νόησής του επιβεβαιώνει την ύπαρξή του.

⁹³ *Ηθική*, Μέρος 1, Ορισμός 3.

⁹⁴ Η πρόταση «*in se est*» δηλώνει την απόλυτη αυτάρκεια, επισημαίνει το αδιάλυτο και το αδιαίρετο της εσωτερικής ταυτότητας, ασχέτως αν αυτή συνίσταται στην απειρότητα των ουσιών και των ποιοτήτων. Η πρόταση «*per se concipitur*» αναφέρεται στην ικανότητα να κατανοηθεί μέσω του εαυτού της, να έχει επίγνωση του ίδιου της του εαυτού, χωρίς την εξάρτηση άλλων όρων, τουναντίον το γεγονός ότι η υπόσταση έχει επίγνωση του εαυτού της, την καθιστά δύναμη παραγωγής όλων των εννοιών κάθε πράγματος.

⁹⁵ *Ηθική*, Μέρος 1, Ορισμός 2. Εδώ ο Spinoza ερμηνεύει την φύση του πεπερασμένου εν αντιθέσει με το άπειρο (που αποδίδεται στους δυο ορισμούς που προηγούνται). Πεπερασμένο λογίζεται εκείνο του οποίου η φύση ολοκληρώνεται στο σημείο που εκκινεί ένα άλλο πράγμα.

βρίσκεται μέσα στην ίδια την αιτία, με αποτέλεσμα να αίρεται η μηχανιστική αντίληψη περί αιτίου-αποτελέσματος που κυριαρχούσε μέχρι τότε. Ό,τι προκύπτει από την άπειρη δύναμη δημιουργίας της *natura naturans* αποτελεί έκφραση των τροποποιήσεων του απείρου, σε άπειρους αυτοπροσδιορισμούς. Για όλα όμως τα πράγματα ανεξαιρέτως, άπειρα και πεπερασμένα, ισχύει ο νόμος της αναγκαιότητας και όσα υπάρχουν ή πρόκειται να υπάρξουν, είναι αναγκαία προσδιορισμένα με τρόπο που να καταλήγει η τελειότητα να ανάγεται στην πραγματικότητα.⁹⁶

Έτσι, ο Spinoza θεμελιώνει τον χαρακτήρα του φιλοσοφικού του συστήματος,⁹⁷ καθόσον κάθε αυτοτελής περιγραφή της φύσης είναι περιγραφή της θεϊκής δράσης. Βρισκόμαστε ενώπιον μιας νέας σύλληψης περί Θεού που έρχεται σε ευθεία αντιδιαστολή με τη χριστιανική αντίληψη περί Θεού. Ο Θεός κατά πρώτον είναι απρόσωπος. Δεύτερον, η δραστηριότητα του Θεού δεν δύναται να κριθεί με κανονιστικούς όρους, είναι ουδέτερη και τρίτον, τα αποτελέσματα της δημιουργίας του δεν ανταποκρίνονται στην τέλεια φύση του αλλά αποτελούν εκφάνσεις της δράσης του εκφράζοντας την εμμένεια της ενεργής ουσίας του. Μιλάμε λοιπόν για εμμένεια και όχι για υπερβατικότητα, εφόσον ο Θεός αποτελεί τη μια και μοναδική αιτία δημιουργίας κάθε πράγματος, ακόμη και του ίδιου του εαυτού του. Τα πάντα οφείλουν στο Θεό, όχι απλώς την ουσία τους, την ύπαρξή τους αλλά και επιπλέον το ότι υπάρχουν και λειτουργούν με τον οιονδήποτε συγκεκριμένο τρόπο και δεν θα ήταν δυνατόν να παραχθούν από το Θεό κατά οιονδήποτε άλλο τρόπο ή σειρά. Η θέση αυτή προκύπτει από την ύψιστη τελειότητα του Θεού, ο οποίος παράγει όσα υπάρχουν στη νόησή του το ίδιο τέλεια όσο τέλεια τα νοεί. Ο Spinoza φροντίζει από το πρώτο κιόλας μέρος της *Ηθικής* να διευκρινίσει ότι:

«...στη φύση των πραγμάτων δεν υπάρχει τίποτε ενδεχομενικό, αντίθετα τα πάντα είναι προσδιορισμένα, από την αναγκαιότητα της θεϊκής φύσης να υπάρχουν και να λειτουργούν και μάλιστα με ορισμένο τρόπο».⁹⁸

Συνεπώς δεν ισχύει η παραδοσιακή θεώρηση περί Θεού Δημιουργού (όπως το αντιλαμβάνεται ο Descartes), που προχωρεί κατά βούληση στην δημιουργία ενός έτερου αυτού κόσμου. Ο Θεός είναι μια δύναμη άπειρης δημιουργίας και δεν υπάρχει απλά αλλά κατέχει την δυνατότητα να αυτοπαράγεται και να αυτοπραγματώνεται

⁹⁶ *Ηθική*, Μέρος 2, Ορισμός 6.

⁹⁷ *Ηθική*, Μέρος 1, Πρόταση 18.

⁹⁸ *Ηθική*, Μέρος 1, Πρόταση 29.

πλήρως σε αυτά που παράγει, τα οποία αποτελούν εκφράσεις του. Περαιτέρω, ο Spinoza δέχεται ως θεμελιώδη συμπαντικό νόμο, την αναγκαιότητα. Κατ' επέκταση και η θεϊκή και η ανθρώπινη βούληση στερούνται ελευθερίας, εφόσον πάντοτε υπάρχει αιτιατός προσδιορισμός και ως προς το να υπάρξει και ως προς το να ενεργήσει. Η βούληση για τον Spinoza δεν είναι παρά μια διαδικασία που αφορά στην σκέψη (*modus cogitandi*) και δεν μπορούμε να μιλάμε για τη βούληση εν γένει, παρά μόνο για επιμέρους βουλήσεις, οι οποίες καθορίζονται και αυτές με τη σειρά τους από μια συγκεκριμένη αιτία. Έτσι, όχι μόνο τα ιδιαίτερα πράγματα -όπως ο άνθρωπος, αλλά ούτε ο ίδιος Θεός- δρουν με βάση την ελεύθερη βούληση αλλά περισσότερο κατ' αναγκαιότητα, επειδή αυτό προστάζει η ίδια του η ουσία.

β) Τα κατηγορήματα

Στην *Ηθική*,⁹⁹ ο Spinoza διατυπώνει πως όση περισσότερη πραγματικότητα εκφράζει ο ορισμός ενός πράγματος, τόσες περισσότερες ιδιότητες συνάγει η νόηση από αυτόν τον ορισμό. Ο αληθής ορισμός αναφέρεται ουσιαστικά στην ίδια τη φύση ή την ουσία του πράγματος και όση περισσότερη πραγματικότητα έχει αυτή η ουσία, τόσα περισσότερα «κατηγορήματα» διαθέτει.¹⁰⁰ Εδώ πρέπει να κάνουμε μια σημαντική επισήμανση: «Με τον όρο κατηγορήμα, εννοώ αυτό που αντιλαμβάνεται η νόηση στην υπόσταση ως συνιστών την ουσία της».¹⁰¹ Η έννοια του κατηγορήματος αναφέρεται στην ενδότερη ποιότητα της υπόστασης, δηλαδή πώς αυτή αντιλαμβάνεται¹⁰² την ίδια της την ουσία. Για κάθε μια ποιότητα της υπόστασης αντιστοιχεί και ένα κατηγορήμα αλλά η ποιότητά της δεν προϋποθέτει την συνδρομή εξωτερικών προσδιορισμών διότι είναι άπειρη και αυτοκατανοούμενη.

⁹⁹ Ό.π., Πρόταση 16 και Απόδειξη.

¹⁰⁰ Ό.π., Πρόταση 9.

¹⁰¹ Ό.π., Ορισμός 4.

¹⁰² Ο Spinoza χρησιμοποιεί τον όρο «αντιλαμβάνομαι (*percipere*)» και όχι τον όρο «κατανοώ (*conspicere*)» και τούτο όχι τυχαία, τουναντίον πολύ στοχευμένα. Αναφέρεται δηλαδή, σε μια διαδικασία της νόησης (*percipere*) που αφορά την αντίληψη του πράγματος. Επομένως, η υπόσταση έχει αντίληψη των ποιοτήτων της, γνωρίζει τις ποικίλες εκφάνσεις της ύπαρξής της -εφόσον η νόησή της εκτείνεται στο άπειρο- και αυτές συνιστούν το αδιαίρετο Είναι της. Το κατηγορήμα, δεν εξισώνεται με το σύνολο των ιδιοτήτων που έχει η υπόσταση αλλά είναι το στοιχείο εκείνο που συγκροτεί το Είναι της.

Ακόμη, τα κατηγορήματα εκφράζουν από την πλευρά της ποιότητας το «όλον» της υπόστασης και κατά τρόπο ανάλογο προσδιορίζονται το κατηγορήμα και η υπόσταση.¹⁰³ Έτσι, οτιδήποτε ανήκει στην ουσία ενός πράγματος και συνάγεται από τον ορισμό του, αυτό είναι οι ιδιότητές του και αυτές, η νόηση, τις αντιλαμβάνεται ως συνέπειες ή αποτελέσματα αυτής της ουσίας. Αυτές οι ιδιότητες ή συνέπειες, οι οποίες είναι απειράριθμες, δεν εξαντλούνται στα κατηγορήματα αλλά –πάντα κατά το θεώρημα 16- σύμφωνα με τη φύση της υπόστασης οφείλουν να έπονται άπειρα πράγματα με άπειρους τρόπους. Καταλήγουμε συνεπώς στο ότι πρωταρχική αιτία κάθε πράγματος είναι ο Θεός και οτιδήποτε συλλαμβάνει με την άπειρη νόησή του, αναγκαία το παράγει κιόλας.¹⁰⁴ Ως τώρα, ο Spinoza μας έχει εκθέσει - με μαθηματική λογική - τα εξής: στο φιλοσοφικό του σύστημα υπάρχει μία μόνον υπόσταση, ο Θεός, που είναι αιτία του εαυτού του και ταυτίζεται με τη φύση στο σύνολό της, «Deus seu Natura». Ο Θεός υπάρχει αναγκαία και αφεαυτός ως αιτία εαυτού, εμπρικλείοντας μέσα του την ύπαρξη ή αλλιώς, η ύπαρξή του είναι μια αιώνια αλήθεια. Το να υπάρχει αναγκαία σημαίνει δύναμη και μάλιστα απολύτως άπειρη δύναμη. Ο Θεός είναι η Δύναμη (potentia) τίποτα λιγότερο, τίποτα περισσότερο και αναφέρεται στην ίδια του την ουσία που είναι απολύτως ενεργή, παραγωγική δύναμη, η δύναμη δημιουργίας βρίσκεται σε συνάρτηση με την λελογισμένη αιτιοκρατική αλυσίδα. Ένα άλλο χαρακτηριστικό της ουσίας του Θεού είναι ότι αυτή καθαυτή η ουσία είναι άπειρη. Επομένως ο Θεός αυτοπαράγεται χωρίς περιορισμούς και συνάμα δημιουργεί καθετί άλλο που είναι βέβαια πεπερασμένο στη φύση του.

Έτσι, συμπεραίνουμε ότι η μοναδική αιτία δημιουργίας κάθε πράγματος αλλά και η μοναδική αιτία αυτοδημιουργίας, είναι ο ίδιος ο Θεός. Από την στιγμή που ο Θεός αυτοπαράγεται αέναα, η Δύναμη του δεν μπορεί παρά να βρίσκεται πάντα σε «εν ενεργεία» κατάσταση και ποτέ «εν δυνάμει».¹⁰⁵ Ο Θεός είναι η αιτία του εαυτού του και ταυτόχρονα κατανοεί την ύπαρξή του, η οποία συγκροτείται από άπειρα

¹⁰³ Για παράδειγμα: Έχουμε έναν χαρισματικό, πολυτάλαντο καλλιτέχνη. Αν αναλογιστούμε τα χαρίσματά του ένα ένα, τότε έχουμε τα εξής: Αν τον κρίνουμε από τον ήχο, ο καλλιτέχνης αυτός είναι καλλίφωνος, αν τον αξιολογήσουμε από την κίνηση είναι χορευτής, αν λάβουμε υπόψη την ευφυΐα του, είναι μαθηματικός ή οι δεξιότητές του δείχνουν ότι είναι μηχανικός κτλ. Κάθε μια από αυτές τις ποιότητες συμβάλλει στη δημιουργία μιας ολοκληρωμένης προσωπικότητας.

¹⁰⁴ Ηθική, Πρόταση 25.

¹⁰⁵ Για τον Spinoza ο Θεός δεν μπορεί να είναι απροσδιόριστος διότι αυτό θα σήμαινε αδυναμία. Η απολυτότητά του προκύπτει από το γεγονός ότι αυτοπραγματώνεται.

κατηγορήματα και αυτό σημαίνει ότι καθετί εμπερικλείεται εντός του, όντας απόλυτα πραγματικό και αυτό είναι η «τελειότητα».¹⁰⁶

γ) Οι τρόποι

Ο Θεός, επίσης, ως υπόσταση¹⁰⁷ υπάρχει αφεαυτός αλλά και νοείται αφεαυτός, δίχως να εξαρτάται από κάποιον εξωτερικό προσδιορισμό. Είναι μοναδικός και η ύπαρξή του στηρίζεται στην αναγκαιότητα της φύσης του. Είναι δύναμη και αιτία (ελεύθερη) των πάντων. Ο Θεός, συνίσταται από απειράριθμα κατηγορήματα, ανεξάρτητα μεταξύ τους, αιώνια και άπειρα το καθένα στο είδος του έτσι ώστε το καθένα από αυτά δεν αλληλεπιδρά με τα άλλα. Οι «τρόποι» με την σειρά τους εκφράζουν το κάθε κατηγορημα και σύμφωνα με τον ορισμό του Spinoza: «Με τον όρο τρόπος (modus) εννοώ τις διαθέσεις της υπόστασης, ήτοι αυτό που είναι σε άλλο και συλλαμβάνεται επίσης μέσω αυτού».¹⁰⁸ Ο ορισμός αυτός διέρχεται από την απολυτότητα της υπόστασης στις ποικίλες διαθέσεις της. Από την άπειρη παραγωγική της δύναμη προκύπτουν συγκεκριμένα πράγματα με πεπερασμένη φύση. Ο όρος «τρόπος» λοιπόν αναφέρεται στις τροποποιήσεις της υπόστασης που γίνονται στην απειρότητα των επιπέδων της. Σε αντίθεση όμως με τους «τρόπους», οι διαθέσεις της υπόστασης είναι ενεργητικές, δηλαδή η υπόσταση δύναται να τροποποιείται σε πεπερασμένο πράγμα.

Ο «τρόπος» λοιπόν είναι αποτέλεσμα ενέργειας της υπόστασης, για την ακρίβεια «αυτό που είναι σε άλλο». Έχουμε επίσης, δυο ειδών διακρίσεις αναφορικά

¹⁰⁶ Παρακάτω στην ανάλυσή μας, θα αναφερθούμε και στην οπτική του Leibniz περί, Θεού, κόσμου και ελευθερίας. Ωστόσο, θα γίνονται αναφορές στις θέσεις του, καθόλη την διαπραγμάτευση του σπινοζικού στοχασμού, όπου αυτό βεβαίως κρίνεται αναγκαίο. Συγκεκριμένα, ο Θεός για τον Leibniz αποτελεί μια «προνοιακή δύναμη», που μεριμνά για την διατήρηση της συμπαντικής ισοροπίας. Η νόηση του Θεού εκφράζεται με την δημιουργία και κάθε πράγμα της δημιουργίας αντανακλά την θεϊκή νόηση. Περαιτέρω, ο Θεός διατηρεί το στοιχείο της τελειότητας, της Παντοδυναμίας και της Παντογνωσίας, επομένως όλα είναι δυνατά για τον ίδιο. Έτσι οφείλουμε να αναγνωρίσουμε ότι καθετί που κάνει ο Θεός είναι τέλειο, σοφό και όσον αφορά την μεταφυσική και την ηθική. Έγκειται στον άνθρωπο πλέον η ερμηνεία του τρόπου που εργάζεται Εκείνος και η κατανόηση του ότι όλα όσα συμβαίνουν είναι η καλύτερη εκδοχή.

¹⁰⁷ Ο Donagan με αφορμή την έννοια της υπόστασης και των κατηγορημάτων καθώς και το συσχετισμό της με την αντίστοιχη Αριστοτελική αντίληψη στη βασική οντολογική ερώτηση «τι υπάρχει;» αναφέρει, ότι ο Spinoza φυσικοποιεί την μεταφυσική του και θεωρεί ότι κάποιες από τις αποδείξεις του δεν διαθέτουν την λογική συνέπεια που απαιτεί για να γίνουν αποδεκτές. Βλ. Alan Donagan, "Substance, essence and attribute in Spinoza." Yovel Y. (ed.) *God and Nature. Spinoza's Metaphysics (Ethica I)*, *Spinoza by 2000-The Jerusalem Conferences* (Leiden-N. York-Koln: E. J. Brill, 1991), 1-21.

¹⁰⁸ *Ηθική*, Μέρος 1, Ορισμός 5.

με τους τρόπους: διακρίνονται σε άπειρους άμεσους και έμμεσους τρόπους. Άπειρος - άμεσος τρόπος στο κατηγορημα της Σκέψης είναι η απόλυτα άπειρη νόηση ενώ στο κατηγορημα της Έκτασης, είναι η κίνηση και η ακινησία. Έμμεσος τρόπος στο κατηγορημα της Έκτασης καθορίζεται από το φιλόσοφο η όψη ολόκληρου του κόσμου που αν και ποικίλλει απειροτρόπως παραμένει παρόλα αυτά πάντα ίδια,¹⁰⁹ ενώ δεν δίνεται παράδειγμα για τον έμμεσο άπειρο τρόπο της νόησης. Οι τρόποι λοιπόν, υπάρχουν δια μέσω των κατηγορημάτων αλλά και εντός των κατηγορημάτων, έτσι αποτελούν μέρος του Θεού. Οι περιορισμοί έχουν σχέση με την ουσία των τρόπων νοούμενη ως βαθμός δύναμης και προσδιορισμού της υπάρξεώς τους.¹¹⁰ Ο Spinoza αποκωδικοποιεί αυτές τις δυο έννοιες, δηλαδή την «ουσία» και την «ύπαρξη»:

«Στην ουσία κάποιου πράγματος λέω ότι ανήκει αυτό που, αν δοθεί, το πράγμα τίθεται αναγκαία, και, αν αρθεί, το πράγμα αίρεται αναγκαία ή αυτό χωρίς το οποίο το πράγμα, δεν μπορεί να είναι ούτε να συλληφθεί».¹¹¹

Η ουσία ενός πεπερασμένου τρόπου, δηλαδή αυτό που πραγματικά είναι το πράγμα και το κάνει εκείνο που είναι και όχι κάτι διαφορετικό, είναι η πραγματική οντότητα – ως συγκεκριμένη και καθορισμένη τροποποίηση της ενέργειας του Θεού. Είναι αναπόσπαστο κομμάτι της *natura naturans* καθόσον αυτή εκφράζεται με συγκεκριμένο και καθορισμένο τρόπο, ως το εν λόγω πράγμα και αποτυπώνεται στην απειρότητα των κατηγορημάτων του Θεού. Ο τρόπος από την άλλη, δεν υπάρχει αέναα, ούτε καθορίζεται απόλυτα η διάρκειά του αλλά βρίσκεται σε άμεση συνάρτηση με τους άλλους υπαρκτούς τρόπους. Επομένως, οι τρόποι είναι άπειροι όπως άπειρη είναι και η δράση του (του Θεού) και η παραγωγή όλων των πραγμάτων που προκύπτουν από την άπειρη νόησή του (αντικειμενική πραγματικότητα), όπως και η ουσία κάθε πράγματος στα άπειρα κατηγορήματα (μορφική πραγματικότητα). Δεν γίνεται λόγος δηλαδή για μια εν δυνάμει κατάσταση αλλά για μια εν ενεργεία η οποία εκδηλώνεται μορφικά στα κατηγορήματα και όντας απόλυτα καταφατική στη νόηση του Θεού χωρίς να υπάρχει αφεαυτή δηλαδή, ως ένας καθορισμένος τρόπος πεπερασμένου χρόνου και έκτασης.

¹⁰⁹ Το κείμενο στο οποίο ο φιλόσοφος, μας προσδιορίζει τους άμεσους και έμμεσους άπειρους τρόπους των κατηγορημάτων της Σκέψης και της Έκτασης είναι η Επιστολή 64 στον G. H. Schuller του 1675, G. IV, σ. 278, γρ. 24-28.

¹¹⁰ Gilles Deleuze, *Spinoza, Πρακτική Φιλοσοφία* (Αθήνα: Νήσος, 1996), 78.

¹¹¹ *Ηθική*, Μέρος 2, Ορισμός 2.

Ως προς την έννοια της ύπαρξης, στο σπινοζικό σύστημα σημειώνεται μια πολύ ιδιαίτερη οντολογία, καθόσον επί της ουσίας, οντολογική ύπαρξη διαθέτει μόνον η υπόσταση ή Θεός, η έκφραση του οποίου πραγματώνεται μέσα από τα άπειρα κατηγορήματα και τα ιδιαίτερα πράγματα. Επιπλέον με βάση το γενικό νόμο της αναγκαιότητας, στη φύση υπάρχει όχι μόνο ό,τι αλλά και κάθε τί που μπορεί να υπάρξει, έτσι ώστε να μπορούμε ρητά να διατυπώσουμε ότι στη φύση δεν υπάρχει καμία δυνητικότητα: ο κόσμος είναι ο μόνος υπαρκτός κόσμος γι' αυτό και το πραγματικό είναι και τέλειο. Ο Spinoza εμβαθύνει την σκέψη του ως προς την ουσία και τον πεπερασμένο τρόπο:

«...π.χ., ένας άνθρωπος είναι αίτιο της ύπαρξης, όχι όμως της ουσίας ενός άλλου ανθρώπου· η ουσία αυτή, πράγματι, είναι αιώνια και γι' αυτό μπορούν να συμφωνούν παντελώς σύμφωνα με την ουσία· στην ύπαρξη όμως πρέπει να διαφέρουν· και για τον λόγο αυτόν, αν χαθεί η ύπαρξη του ενός δεν θα χαθεί η ύπαρξη του άλλου· αλλά, αν μπορούσε να καταστραφεί και να γίνει ψευδής η ουσία του ενός, θα καταστρεφόταν και η ουσία του άλλου».¹¹²

Στο σχόλιο αυτό δηλώνεται με σαφήνεια η συμφωνία της ουσίας των τρόπων που εμπειρικλείονται σε κάθε ένα από τα κατηγορήματα και δείχνει ότι η κάθε ουσία συγκροτεί ένα όλον. Ακόμη, υπογραμμίζει ότι οι διαφορές ανάμεσα σε δυο διαφορετικές ουσίες, που αφορούν δυο ανθρώπους, μπορούν να διαφανούν μόνο όταν περάσουν στην ύπαρξη. Η ουσία του ανθρώπου όπως και κάθε ουσία, είναι μια αιώνια αλήθεια. Ο άνθρωπος ως πεπερασμένο όν αλλά και κάθε πεπερασμένος τρόπος, εκφράζεται στα απειράριθμα κατηγορήματα του Θεού. Είναι αδύνατον όμως τα ανθρώπινα όντα να τα γνωρίσουν, εκτός από τα κατηγορήματα της Σκέψης και της Έκτασης.¹¹³ Κατ'επέκταση, οι «ιδέες» αποτελούν τροποποιήσεις της σκέψης και τα «σώματα» τροποποιήσεις της έκτασης. Έτσι, μπορούμε να αποφανθούμε πως το ανθρώπινο σώμα (corpus) εκφράζει την ουσία του ανθρώπου (ως αιώνια αλήθεια) στο κατηγορήμα της έκτασης, και η ψυχή του ανθρώπου την αντίστοιχη έκφραση στο κατηγορήμα της σκέψης, με τα λόγια του Spinoza: «Το αντικείμενο της συνιστώσας το ανθρώπινο Πνεύμα ιδέας είναι το σώμα, ήτοι ένας συγκεκριμένος εν ενεργεία

¹¹² Ηθική, Μέρος 1, Πρόταση 17 και Σχόλιο.

¹¹³ Κάθε τρόπος παρόλα αυτά, άρα και ο άνθρωπος, εκφράζεται αναγκαία σε καθένα από τα απειράριθμα κατηγορήματα του Θεού. Η θέση αυτή δεν απαντά στο κύριο έργο του φιλοσόφου, αλλά σε μια από τις επιστολές του. Σε απάντηση της Επιστολής 65 και αναφερόμενος σε ερώτημα που του έθεσε ο Tschirnhaus, ο Spinoza διευκρινίζει στην Επιστολή 66, με βάση το H2Θ7 και το H1Θ10, ότι παρόλο που κάθε ιδιαίτερο πράγμα εκφράζεται με μια απειρία τρόπων, η ανθρώπινη ψυχή δεν αντιλαμβάνεται κάθε κατηγορήμα, παρά μόνον την Σκέψη και την Έκταση.

υπάρχων τρόπος της Έκτασης και τίποτε άλλο». ¹¹⁴Επομένως, «το πρώτο που συνιστά την ουσία του Πνεύματος είναι η ιδέα του εν ενεργεία υπάρχοντος σώματος, το πρώτο και κύριο του Πνεύματός μας είναι η προσπάθεια να βεβαιώσει την ύπαρξη του Σώματός μας». ¹¹⁵ Η ουσία του ανθρώπου εκφράζεται στα δύο κατηγορήματα έτσι ώστε δεν υφίσταται κάποια αλληλεπίδραση μεταξύ τους, ούτε σημειώνεται πρωτοκαθεδρία ενός κατηγορήματος σε σχέση με το άλλο, για παράδειγμα της ψυχής σε σχέση με το σώμα. ¹¹⁶ Από την ενοποίηση αυτή σύλληψη του ανθρώπου ως έκφραση ενός πράγματος, μέσα από δυο κατηγορήματα συνάγεται ότι αυτό που είναι ενεργητικότητα για την ψυχή, είναι ενεργητικότητα και για το σώμα. Η οντολογία του φιλοσόφου μπορεί να γίνει πιο προσιτή από τη θέση ότι οι ουσίες των πραγμάτων -σε αντίθεση με τις υπάρξεις τους- δεν είναι οι μεν αιτίες των δε, αλλά όλες έχουν ως κοινή και πρωταρχική αιτία το Θεό, και εξαιτίας αυτού αναγκαία συμφωνούν και συνυπάρχουν, ¹¹⁷ αφού η αιτία παραγωγής τους τις συμπεριλαμβάνει όλες. ¹¹⁸ Η άπειρη νόηση του Θεού είναι εκείνη που συγκροτεί την αιτία των ουσιών των πραγμάτων και για τον λόγο αυτό αν μια από αυτές καταστρεφόταν τότε θα καταστρέφονταν και όλες οι άλλες. ¹¹⁹ Οι πεπερασμένες όμως και προσδιορισμένες υπάρξεις, τα ιδιαίτερα πράγματα, δεν εξαρτώνται άμεσα από το Θεό. Κάθε πεπερασμένο πράγμα οφείλει την ύπαρξή του σε μια αλυσίδα πεπερασμένων υπαρκτών αιτιών, η οποία αλυσίδα εκτείνεται στο άπειρο και κάθε μια από τις αιτίες που συγκροτεί την αλυσίδα εξαρτάται από την αμέσως προηγούμενή της. ¹²⁰ Η ύπαρξη τώρα των πεπερασμένων τρόπων, ως υπαρχόντων ενεργά, είναι το αποτέλεσμα της συνέργειας μιας σειράς αιτιών οι οποίες δημιουργούν τις κατάλληλες συνθήκες που την επιτρέπουν.

Επισημαίνω και πάλι, πως πρέπει να εννοήσουμε ότι στο σπinoζικό σύστημα μπορούμε να μιλάμε για την υλοποίηση μιας δυνατότητας, όχι όμως μιας αφηρημένης δυνατότητας. Η ουσία ενός πεπερασμένου τρόπου δεν είναι δυνατότητα ώστε το

¹¹⁴ Ηθική, Μέρος 2, Πρόταση 13.

¹¹⁵ Ηθική, Μέρος 3, Πρόταση 10 και Απόδειξη.

¹¹⁶ Σύμφωνα με τον Gueroult, ο Spinoza συλλαμβάνει την ψυχή με καρτεσιανό τρόπο, ως καθαρή νόηση. Στη φιλοσοφία του αυτό είναι συνέπεια του ότι η ανθρώπινη ψυχή είναι τμήμα της Θείας νόησης. Γι' αυτό, κατά τον μελετητή δεν υπάρχει ψυχή δίχως νόηση και έτσι οι όροι *mens*, *anima*, *animus* μπορούν να χρησιμοποιούνται εναλλακτικά δίχως διαφορά. Βλ. Martial Gueroult, *Spinoza II, L'âme (Éthique, II)*, (Paris: Aubier-Montaigne, coll. Philosophie, 1974), 10.

¹¹⁷ Ηθική, Μέρος 1, Πρόταση 1.

¹¹⁸ Gilles Deleuze, *Ο Spinoza και το Πρόβλημα της Έκφρασης*, μτφρ. Φ. Σιατίτσας, επιμ. Α. Στυλιανού και Π. Γκούμα (Αθήνα: Κριτική, 2002), σ. 238.

¹¹⁹ Ηθική, Μέρος 1, Πρόταση 1.

¹²⁰ Ηθική, Μέρος 1, Πρόταση 28.

πέραςμα στην ύπαρξη να είναι η πραγματοποίηση αυτής. Οι ουσίες υπάρχουν αναγκαία δυνάμει της αιτίας που τις παρήγαγε αλλά για να περάσει στην ύπαρξη ο πεπερασμένος τρόπος, του οποίου αποτελούν την ουσία, χρειάζεται η συνέργεια απειράριθμων αιτιών. Ο Deleuze θεωρεί ότι η απειρία των αιτιών μεταφράζεται στη φυσική των σωμάτων σε μια απειρία εκτατών μερών, διότι, όπως υποστηρίζει:

«Στον Spinoza δεν υπάρχει υπαρκτός τρόπος που να μην αποτελείται, εν ενεργεία, από έναν μεγάλο αριθμό εκτατών μερών. Δεν υπάρχει υπαρκτό σώμα μέσα στην έκταση, το οποίο να μην αποτελείται από έναν μεγάλο αριθμό απλών σωμάτων...η ουσία του τρόπου είναι ένας καθορισμένος βαθμός έντασης...[και] ο τρόπος υπάρχει όταν κατέχει εν ενεργεία έναν μεγάλο αριθμό εκτατών μερών, τα οποία αντιστοιχούν στην ουσία του ή στο βαθμό της δύναμής τους».¹²¹

Η ύπαρξη έτσι του πεπερασμένου τρόπου νοείται ως μια σχέση σύνθεσης μερών που ως αιτίες παράγουν από κοινού ένα αποτέλεσμα,¹²² αυτό που ορίζεται από τον φιλόσοφο ως σύνθετο άτομο.¹²³ Ο άνθρωπος ως πεπερασμένος τρόπος είναι ένα εξαιρετικά σύνθετο άτομο, το οποίο αναλύεται σε μεγάλο αριθμό επιμέρους, εξίσου πολυσύνθετα, άτομα. Αποτελείται κατά πρώτον από σώμα και ψυχή.¹²⁴ Η συνθετότητα του σώματος έγκειται στα επιμέρους συστατικά του στοιχεία και η συνθετότητα της ψυχής συνίσταται στην ιδέα,¹²⁵ η οποία εκφράζει την ψυχή ενός σώματος, ως υπάρχοντος ενεργά. Για να υπάρξει ο άνθρωπος ως ύλη απαιτείται μια ιδιαίτερα πολύπλοκη δόμηση σχέσεων των επιμέρους. Αυτή η γνώση όμως δεν αποτελεί προϊόν της παραγωγικής σκέψης, τουναντίον απαιτεί εμπειρική μελέτη των σωμάτων.¹²⁶ Ένας πεπερασμένος τρόπος επομένως υπάρχει καθόσον του ανήκουν εν ενεργεία άπειρα μέρη, τα οποία βρίσκονται σε μια συγκεκριμένη σχέση κίνησης και ακινησίας μεταξύ τους, άρα ένας τρόπος έρχεται στην ύπαρξη από τη στιγμή που τα συστατικά του μέρη, καθορισμένα έξωθεν από μια σειρά αιτιατών συγκυριών, αποκτούν μια συγκεκριμένη σχέση μεταξύ τους, τη σχέση που χαρακτηρίζει την

¹²¹ Gilles Deleuze, *Ο Spinoza και το Πρόβλημα της Έκφρασης* (Αθήνα: Κριτική, 2002), 246.

¹²² *Ηθική*, Μέρος 2, Ορισμός 7.

¹²³ *Ο.π.*, Πρόταση 13, Αξίωμα 2.

¹²⁴ *Ο.π.*, Πρόταση 13.

¹²⁵ *Ο.π.*, Πρόταση 15.

¹²⁶ Στην Επιστολή 30 στον Oldenburg, ο Spinoza δηλώνει πως, παρόλο που μελετά την ανθρώπινη φύση και θεωρεί ότι οι άνθρωποι δεν είναι παρά τμήματα της φύσης: «αγνοεί με ποιο τρόπο το κάθε μέρος της φύσης συμφωνεί (conveniat) με το όλο και πώς συνδέεται (cohaereat) με τα υπόλοιπα». Ο φιλόσοφος στο κείμενο αυτό φαίνεται βέβαια να αναφέρεται περισσότερο στη σύνθεση των μερών της φύσης, θεωρούμε ωστόσο ότι η νομοτέλεια της σύνθεσης αυτής αφορά εξίσου και στα επιμέρους άτομα τα οποία συνιστούν τα μέρη του ανθρώπινου σώματος.

ουσία του τρόπου.¹²⁷ Ο βαθμός δύναμης της ουσίας, καθορίζει τη μεταξύ τους σχέση και όσο αυτή η σχέση συνεχίζει να υφίσταται, υφίσταται και ο τρόπος. Αλλιώς διατυπωμένο: σ'έναν υπαρκτό τρόπο η ουσία είναι ένας βαθμός δύναμης· αυτός ο βαθμός εκφράζεται σε μια σχέση· αυτή η σχέση υποτάσσει απειράριθμα μέρη».¹²⁸

Ας υπογραμμίσουμε όμως το εξής: τα συστατικά μέρη του τρόπου δεν ωθούνται από την ουσία του ώστε να εισέλθουν στη σχέση που καθορίζει την ύπαρξή της. Η ώθηση είναι εξωγενής, διέπεται από μηχανικούς νόμους, οι οποίοι στην περίπτωση της έκτασης ορίζονται ως νόμοι της κίνησης, καθόσον με βάση αυτούς οι συναντήσεις των σωμάτων - θεωρημένων ως σχέσεων - μπορεί να είναι αρμονικές, έτσι ώστε οι δύο σχέσεις να μπορούν να συνθέσουν δηλαδή να συναρμοστούν σ'ένα όλο, υπό μια νέα σχέση, κάτω από έναν νέο συγκεκριμένο λόγο, ώστε από τη συνάντηση δύο σχέσεων να προκύψει η αποσύνθεση της μιας ή και των δύο. Επομένως, οι τρόποι υπό κατάλληλες και συγκεκριμένες προϋποθέσεις υπάρχουν, όχι μόνο μέσα στην υπόσταση ή το κατηγορημα, αλλά και στη διάρκεια. Στο σπινοζικό σύστημα, η ύπαρξη των τρόπων και της υπόστασης είναι στην πραγματικότητα ένα πράγμα: «αυτο-αναπαραγόμενο» όλον φύουσα και φυόμενη φύση ταυτόχρονα¹²⁹ και είναι ακριβώς μέσα σ'αυτό που κάθε ατομική ουσία ενεργοποιείται ανάλογα με τη δύναμή της και συμμετέχει.¹³⁰ Υπό τη θεώρηση αυτή, τα εξωγενή μέρη ανήκουν μεν στην ουσία του πεπερασμένου πράγματος αλλά δεν τη συνιστούν.¹³¹ Η θεωρία του εγκιβωτισμού των ατόμων σε όλο και πιο πολύπλοκα σύνθετα άτομα, καταλήγει στη σύνθεση της όψης ολόκληρου του σύμπαντος. Μολονότι το σύμπαν χαρακτηρίζεται από άπειρες τροποποιήσεις συνιστά σταθερή και αμετάβλητη σχέση. Το στοιχείο αυτό καθιστά τους ανθρώπους ικανούς να προσχωρήσουν σε σύνθεση πολυπλοκότερων μερών χωρίς όμως να χάνουν την ατομικότητά τους. Η σύνθεση δεν καταργεί την ατομικότητα των μερών αλλά την ανεξάρτητη λειτουργία τους.

¹²⁷ Gilles Deleuze, *Spinoza, Πρακτική Φιλοσοφία* (Αθήνα: Νήσος, 1996), 79.

¹²⁸ Αυτόθι, *Ο Spinoza και το Πρόβλημα της Έκφρασης* (Αθήνα: Κριτική, 2002), 255.

¹²⁹ Alexandre Matheron, *Individu et Communauté chez Spinoza* (Paris: Minuit, coll. Le sens Commun, 1969), επανέκδοση 1988, σ. 21.

¹³⁰ Ο τρόπος με τον οποίο προσεγγίζει την ανθρώπινη κατάσταση ο Spinoza είναι ιδιαίτερος και πρωτότυπος.

Υπογραμμίζει την ανθρώπινη αδυναμία μπροστά στο φυσικό δίκαιο αλλά παραδέχεται και την οντολογική δύναμη του ανθρώπου που μπορεί να τον οδηγήσει στην ευδαιμονία.

¹³¹ Η ύπαρξη είναι ένας εξωγενής τρόπος κατά τον Deleuze, σύμφωνα με τον οποίον η ουσία δηλώνεται καταφατικά στη διάρκεια. Βλ. Gilles Deleuze, *Ο Spinoza και το Πρόβλημα της Έκφρασης...*, 258-261.

δ) Οι ιδέες

Το κεντρικό σημείο του φιλοσοφικού συστήματος του Spinoza είναι η θεωρία της γνώσης, η οποία μπορεί να οδηγήσει τον άνθρωπο στο να είναι πραγματικά ελεύθερος. Η προσέγγιση της γνωσιοθεωρίας του είναι θα λέγαμε άρρηκτα συνδεδεμένη με την οντολογία του, η ανάγνωση της οποίας προηγήθηκε. Στην *Πραγματεία για τη Διόρθωση του Νου*, εντοπίζουμε έστω σποραδικά, κάποιες κεντρικές ιδέες που αναλύει στο μεταγενέστερο έργο του, την *Ηθική* στις οποίες η θεωρία της γνώσης διερευνά ποιος είναι εκείνος ο τρόπος ζωής που δύναται να επηρεάσει την σκέψη καθόσον ο Spinoza θεωρεί ότι η ποιότητα της σκέψης αντιστοιχεί σε εκείνο που αγαπάμε. Λέει χαρακτηριστικά:

«..Εξάλλου όλα αυτά τα δεινά φαίνονταν να προέρχονται από το ότι όλη η ευδαιμονία ή όλη η κακοδαιμονία μας εξαρτάται μόνο από αυτό: από το ποιόν του αντικειμένου που συνδεόμαστε με αγάπη. Πράγματι, ένα αντικείμενο που δεν εμπνέει αγάπη δεν προκαλεί ούτε αντιδικίες, ούτε λύπη αν τύχει και χαθεί, ούτε φθόνο αν το έχει ο άλλος, ούτε φόβο ή μίσος, με λίγα λόγια, καμία συγκίνηση[...]Αλλά η αγάπη για ένα πράγμα αιώνιο και άπειρο μόνο χαρά τρέφει τα ενδόμυχα της ψυχής[...],κάτι άκρως επιθυμητό, που αξίζει να το αναζητάμε με όλη μας την δύναμη».¹³²

Αυτό που τόσο πολύ επιθυμούμε και επηρεάζει την ποιότητα της σκέψης μας, ήτοι το άκρως επιθυμητό, αναφέρεται στο «υπέρτατο αγαθό» που με την σειρά του έγκειται κατά τον Spinoza, στη «γνώση της ένωσης, που συνέχει το πνεύμα με όλη τη Φύση».¹³³ Παρατηρούμε ότι η γνωσιοθεωρία του Spinoza δεν συνίσταται σε μια διαδικασία που γίνεται υπό την αυτονομία του θεωρητικού Λόγου, χωρίς την συνδρομή του πρακτικού (αυτή την θέση διατηρεί ο Kant), αλλά είναι η ίδια κάτι το επιθυμητό προερχόμενο από τα ενδόμυχα της ψυχής. Στην πραγματικότητα όταν ο άνθρωπος φτάσει στην κατάκτηση της αληθινής γνώσης τότε μιλάμε για την «ανώτατη ανθρώπινη τελειότητα».¹³⁴ Ας κάνουμε όμως τώρα μια προσεκτική ανάγνωση στην γνωσιοθεωρία του Spinoza για να συσχετίσουμε εν συνεχεία το

¹³² Spinoza, *Πραγματεία για την Διόρθωση του Νου*, μτφρ. και επιμ. Β. Γρηγοροπούλου (Αθήνα: Πόλις, 2000), 27.

¹³³ Ό.π., σ. 28.

¹³⁴ Ό.π., σ. 30.

οντολογικό και γνωσιοθεωρητικό status με την «ευδαιμονιστική» φιλοσοφία του, που έχει πρακτική εφαρμογή και αποβλέπει στην ελευθερία του ανθρώπου.¹³⁵

Ο Spinoza στο φιλοσοφικό του σύστημα θέτει ως θεμελιώδη αρχή της γνωσιοθεωρίας του, την δυνατότητα του ανθρώπου να κατανοήσει στον απόλυτο βαθμό, το Θεό. Η γεωμετρική μέθοδος που χρησιμοποιεί, παρουσιάζει τη γνώση να εκτίθεται ιεραρχικά, προερχόμενη από την φύση του Θεού και μολονότι το ανθρώπινο όν όπως είδαμε αποτελεί πεπερασμένο τρόπο, εντούτοις έχει την δυνατότητα για πλήρη κατανόηση της γνώσης. Αυτό που αρκεί λοιπόν είναι να γνωρίζει τη φύση του Θεού και τον αναγκαίο τρόπο της ενέργειάς του.¹³⁶ Αυτή η δυνατότητα την οποία καταλογίζει στον άνθρωπο και στον ανθρώπινο νου, δηλαδή η πλήρης κατανόηση του Θεού προϋποθέτει ότι η ανθρώπινη νόηση αποτελεί μέρος της άπειρης Θείας νόησης, έτσι ώστε, με βάση την (οντολογική) αυτή σχέση μέρους - όλου να είναι σε συμμετρία με αυτή.¹³⁷ Από το τελευταίο συνεπάγεται ότι οι γνώσεις του Θεού διαφέρουν σε σχέση με αυτές που έχει ο άνθρωπος (μόνο) ποσοτικά και όχι ως προς την φύση της γνώσης. Επομένως, η ικανότητα του ανθρώπου να νοεί, του δίνει την δυνατότητα να κατακτά τη γνώση και ως εκ τούτου η γνώση του ανθρώπου είναι και γνώση του Θεού.¹³⁸ Για να γίνει όμως κατανοητό το πώς είναι δυνατόν μια πεπερασμένη νόηση, όπως είναι η ανθρώπινη να εμπεριέχει εντός της, τις άπειρες ιδέες που βρίσκονται στην Θεία νόηση, ο Spinoza εκθέτει συγκεκριμένες θέσεις με τις οποίες αναλύει το αδιαίρετο¹³⁹ της υπόστασης, δηλαδή την προτεραιότητα της υπόστασης σε σχέση με τους τρόπους¹⁴⁰ και την ασυμμετρία της υπόστασης και των αποτελεσμάτων της.¹⁴¹

¹³⁵ Όντας ελεύθερος, ο άνθρωπος συνειδητοποιεί και επιβεβαιώνει την σχέση εξάρτησης με το Υπερβατικό. Μέσω αυτής της σχέσης η ύπαρξη κινητοποιείται προς απεριόριστη δραστηριότητα που οδηγεί τελικά τον άνθρωπο στην ανεξαρτησία του.

¹³⁶ Βλ. Martial Gueroult, *Spinoza I. Dieu. Éthique I.* (Paris: Aubier-Montaigne, 1968), 402.

¹³⁷ Η άπειρη νόηση του Θεού δύναται να διαιρεθεί σε μέρη, όπως κάθε τρόπος, τουτέστιν σε πεπερασμένες νοήσεις. Οι υποστηρικτές της αντίθετης άποψης, ερμηνεύουν την ανθρώπινη νόηση ως αποτέλεσμα και όχι ως μέρος της Θείας νόησης. Η πρωτοτυπία του Spinoza έγκειται στο σφάλμα στο οποίο υποπίπτουν όλες οι φιλοσοφικές θεωρίες που υποστηρίζουν την αδυναμία κατανόησης του Θεού, δηλαδή στην ανθρωπομορφική σύλληψη του Θεού. Βλ. M. Gueroult, *Spinoza I, Dieu...*, σ. 92, 284, 404.

¹³⁸ *Ηθική*, Μέρος 2, Πρόταση 43. Βλ. Επίσης σχόλια M. Gueroult, *Spinoza II, L'Âme. Éthique II.* (Paris: Aubier-Montaigne, 1974), 125.

¹³⁹ *Ηθική*, Μέρος 1, Πρόταση 12 και 13.

¹⁴⁰ Ό.π., Πρόταση 15.

¹⁴¹ Ο Θεός είναι υπόσταση και τα απειράριθμα κατηγορήματα που τον συνιστούν, εκφράζουν την ουσία του. Τα κατηγορήματά του και συγκεκριμένα η Σκέψη και η Έκταση, είναι και αυτά κατ'αναγκαιότητα άπειρα και απολύτως αδιαίρετα, παρόλο που μέσω των τροποποιήσεων, η

Καταρχήν, ο Θεός, χάρη στην άπειρη νόησή του, παράγει όλες τις ιδέες και οτιδήποτε συλλαμβάνει η Θεία νόηση αναγκαία υπάρχει κιόλας.¹⁴² Αυτό συνεπάγεται πως οτιδήποτε συλλαμβάνει είναι και αληθές, δηλαδή αντίστοιχο με τα πράγματα, καθόσον είναι αδύνατον να συλλάβει την ιδέα κάποιου πράγματος που δεν υπάρχει στη φύση. Η ανθρώπινη νόηση, όντας μέρος της άπειρης θεϊκής νόησης, διαθέτει τις αυτοτελείς ιδέες¹⁴³ του απείρου αλλά και των πεπερασμένων τρόπων που απορρέουν από αυτές, και γι' αυτό αντιλαμβάνεται χάρη στην ικανότητα που έχει να νοεί τη φύση του Θεού και την ουσία των πραγμάτων, ακριβώς όπως το κάνει ο Θεός.¹⁴⁴ Δύναται λοιπόν να αντιλαμβάνεται τα πράγματα αληθώς, όπως είναι αυτά καθαυτά, πράγμα που σημαίνει ότι τα αντιλαμβάνεται ως αναγκαία.¹⁴⁵ Ο τρόπος με τον οποίο γνωρίζουμε το Θεό είναι αντίστοιχος μ'αυτόν που γνωρίζουμε ένα γεωμετρικό σχήμα, με βάση δηλαδή τα απλά του στοιχεία.¹⁴⁶ Όταν όμως επρόκειτο για γνώση της αλήθειας του Θεού, αναφερόμαστε σε μια «ενορατική γνώση» στην οποία ο ανθρώπινος νους μπορεί μεν να φτάσει αλλά όμως σταδιακά, ξεκινώντας από μια δεδομένη αληθή ιδέα την οποία κατέχει και συνάγοντας νέες αληθείς ιδέες, όπως τα πράγματα στη φύση αλληλοδιαδέχονται το ένα το άλλο.

Ας σημειώσουμε εδώ, ότι αυτή η ικανότητα του ανθρώπου, αναφέρεται στον ύψιστο γνωστικό βαθμό. Η σταδιακή ανέλιξη του ανθρώπινου νου προς την απόλυτη γνώση γίνεται με καθορισμένους τρόπους, καθόσον από τη φύση της η ανθρώπινη νόηση έγκειται σε γνωσιολογικούς περιορισμούς. Έχει ήδη διατυπωθεί η θέση ότι ο άνθρωπος, ως πεπερασμένος τρόπος, εκφράζει την ουσία του στο κατηγορημα της Σκέψης και στο κατηγορημα της Έκτασης και συνίσταται από σώμα και ψυχή, η φύση των οποίων συνάγεται από το αντίστοιχο (σε κάθε περίπτωση) κατηγορημα

υπόσταση και τα κατηγορήματα εμφανίζονται στην προσδιορισμένη και διαιρεμένη έκφρασή τους. Στο σύστημα του Spinoza, υπάρχει ταυτόχρονα η συμμετρία μεταξύ όλου και μερών και η ασυμμετρία μεταξύ αιτίας και αποτελέσματος. Βλ. Σχετικά, M. Gueroult, *Spinoza I, Dieu...*, σ.σ.406-407.

¹⁴² *Ηθική*, Μέρος 2, Πρόταση 3, Πρόταση 7 και Πόρισμα, και *Ηθική* Μέρος 1, Πρόταση 30 και Απόδειξη.

¹⁴³ Ό.π., Μέρος 2, Ορισμός 4.

¹⁴⁴ Ό.π., πρόταση 43. Βλ. Επίσης Martial Gueroult, *Spinoza II, L'âme. Ethique, II.* (Paris Aubier-Montaigne, 1974), 125.

¹⁴⁵ Ό.π., Μέρος 2, Πρόταση 44 και Απόδειξη. Όταν η αντίληψη των πραγμάτων συμβαίνει με οποιονδήποτε άλλο τρόπο, τότε δεν μιλούμε για νόηση, αλλά για φαντασία.

¹⁴⁶ Ο Gueroult, τοποθετείται επί του θέματος με την άποψη ότι «η γνώση που μπορεί η νόησή μας να διαθέτει είναι αποτέλεσμα του γεγονότος ότι το άπειρο επιβάλλεται στη νόησή μας, όχι μόνον ως η πιο σαφής και διακριτή ιδέα αλλά ως η ιδέα που θεμελιώνει σε κάθε αληθή ιδέα, την σαφήνεια και τη διακριτότητά της, δηλαδή την αλήθεια της». Βλ. M. Gueroult., *Spinoza I. Dieu...*, 409.

(διότι αυτό είναι η αιτία). Το ανθρώπινο σώμα ως ένα ιδιαίτερα σύνθετο άτομο,¹⁴⁷ δέχεται την επιρροή άλλων σωμάτων, με ιδιαίτερα ευρεία ποικιλία τρόπων και αντίστοιχα, επηρεάζει το ίδιο ποικιλοτρόπως άλλα σώματα.¹⁴⁸ Από την άλλη, η ανθρώπινη ψυχή εκφράζει μια ιδέα αυτού του σώματος που υπάρχει εν ενεργεία και η μεταξύ τους σχέση είναι όμοια με την σχέση που ενώνει μια ιδέα με το αντικείμενό της, τουτέστιν, εκφράζουν ακριβώς το ίδιο πράγμα στα (δύο) κατηγορήματα. Επομένως, η ψυχή είναι η ιδέα του σώματος αλλά ταυτόχρονα και ιδέα την οποία έχει ο Θεός για το σώμα καθόσον η άπειρη νόησή του εμπεριέχει τις ιδέες όλων των τροποποιήσεων, οι οποίες στη Θεία νόηση είναι συνδεδεμένες με τη σειρά που ορίζει η γενετική παραγωγή τους, δηλαδή, με βάση τις αιτίες τους, αφού το πώς συνδέονται οι ιδέες δεν διαφέρει από το πώς συνδέονται τα πράγματα ή οι αιτίες.

Ο Spinoza υπογραμμίζει: «Με τον όρο ιδέα εννοώ μια σύλληψη της ψυχής, την οποία η ψυχή σχηματίζει ένεκα του ότι είναι σκεπτόμενο πράγμα».¹⁴⁹ Η ιδέα συνεπώς είναι «σύλληψη», (*conceptum*) και όχι «αντίληψη», (*perceptio*).¹⁵⁰ Η βασική όμως γνωσιολογική διάκριση αναφέρεται στη σχέση μεταξύ της ιδέας, η οποία συνιστά την ανθρώπινη ψυχή και των ιδεών που υπάρχουν στη ψυχή. Έχοντας ως δεδομένο ότι η ψυχή είναι μέρος της άπειρης Θείας νόησης μπορούμε να αποφανθούμε για δυο πράγματα: πρώτον, ότι η ψυχή μπορεί να γνωρίζει μεν αυτό που αντιλαμβάνεται ο Θεός αλλά μόνο στο μέτρο εκείνο που ο Θεός συνιστά τη φύση της ψυχής· ότι ο Θεός γνωρίζει επηρεασμένος από κάποιον άλλο τρόπο σκέψης, η ψυχή δεν μπορεί να το γνωρίζει.

Δεύτερον, η ψυχή έχει την δυνατότητα για αυτοτελή ή ατελή γνώση. Η ψυχή έχει κάποιες ιδέες αυτοτελείς και κάποιες ιδέες ατελείς, διότι άλλες από αυτές ο Θεός τις έχει μόνο καθόσον συνιστά το συγκεκριμένο μέρος του, δηλαδή τη συγκεκριμένη ανθρώπινη ψυχή και άλλες καθόσον μαζί με το συγκεκριμένο αυτό μέρος συνιστά και άλλα μέρη.¹⁵¹ Η διάκριση αυτή σχετικά με τον ορισμό και τον προσδιορισμό της ιδέας στο δεύτερο μέρος της *Ηθικής*, δεν αφορά στην ιδέα που η ψυχή «είναι» αλλά στις ιδέες που η ψυχή «έχει» και έτσι μπορούμε να διαπιστώσουμε τι είδους ιδέες η ψυχή

¹⁴⁷ *Ηθική*, Μέρος 2, Πρόταση 13, Αίτημα 1.

¹⁴⁸ Ό.π., Πρόταση 13, Αίτημα 3 και 6 αντίστοιχα.

¹⁴⁹ Ό.π., Ορισμός 3.

¹⁵⁰ Η σύλληψη έγκειται στον καταφατικό της χαρακτήρα. Αυτό συνεπάγεται, ότι η αληθής ιδέα δεν απαιτεί εξωτερικό κριτήριο, αλλά η ίδια είναι γνώμονας του αληθούς και του ψευδούς.

¹⁵¹ Για περαιτέρω σχολιασμό, βλ. Σχετικά Μ. Gueroult, *Spinoza II, L'âme (Éthique, II)...*, 126-130.

μπορεί ή δεν μπορεί να έχει.¹⁵² Η ψυχή γνωρίζει μόνο τα κατηγορήματα της Σκέψης και της Έκτασης, διότι η ίδια αποτελεί «ιδέα ενός σώματος που υπάρχει ενεργά», δηλαδή ενός πεπερασμένου τρόπου της έκτασης αλλά και από τις τροποποιήσεις των δύο αυτών κατηγορημάτων¹⁵³ (έστω και αν δεν μπορεί να γνωρίσει όσες δεν επηρεάζουν με κανέναν τρόπο το σώμα της). Η ψυχή δεν έχει την ιδέα του ίδιου του σώματός της,¹⁵⁴ ούτε γνωρίζει ποια είναι καθαυτή η φύση του ανθρώπινου σώματος ή των μερών που το απαρτίζουν όπως επίσης δεν γνωρίζει τη φύση των εξωτερικών σωμάτων.¹⁵⁵ Κατέχει ωστόσο μια πιο σημαντική γνώση και μάλιστα απροϋπόθετα, ως συνέπεια της αδιαιρετότητας της υπόστασης και των κατηγορημάτων της και παράγει αναγκαία αυτή τη γνώση στην ψυχή.

Η ψυχή μπορεί να γνωρίσει αυτοτελώς, α) όλα όσα εμπεριέχονται στα μέρη αλλά και στο όλο ταυτόχρονα, δηλαδή την έκταση, την κίνηση και ακινησία, το νόμο της αιτιότητας καθώς και τις αντίστοιχες ιδέες τους στη σκέψη, οι οποίες όντας εξίσου στο όλο (στην άπειρη Θεία νόηση), όσο και στο μέρος (στην ανθρώπινη ψυχή) συνιστούν γνώση αυτοτελή,¹⁵⁶ β) μπορεί να γνωρίσει τις ουσίες των πραγμάτων, έτσι όπως αυτές συνάγονται από τη μορφική ουσία του κατηγορήματος του οποίου η ιδέα είναι αυτοτελής στην ψυχή. Έχοντας την αυτοτελή ιδέα του Θεού, η οποία είναι ενεργά παρούσα στη ψυχή, μπορεί να φθάσει στα γνωστικά επίπεδα του Θεού και για την ουσία των πραγμάτων και για τον εαυτό του και η περατότητα δεν της προκαλεί περιορισμούς ως προς την οπτική αυτή των πραγμάτων. Ο άνθρωπος όμως που είναι εκ φύσεως ένα πεπερασμένο πράγμα, υπάρχει και λειτουργεί από μια εξωτερική αιτία που και αυτή με τη σειρά της αντιστοιχεί σ' ένα άλλο πεπερασμένο πράγμα, και αυτό εξακολουθεί να διαιωνίζεται εις το άπειρο.

Καταλήγουμε με αυτό τον τρόπο στο ότι η ιδέα κάθε πεπερασμένου πράγματος που υπάρχει ενεργά έχει ως αιτία της το Θεό. Επομένως, η ανθρώπινη ψυχή αντιλαμβάνεται την ύπαρξη του σώματος και την ένωσή του μαζί της, μέσα από μια γνώση ατελή και συγκεχυμένη. Όπως ήδη αναφέραμε, κατ' αναγκαιότητα δεν έχει

¹⁵² Ομοίως, M. Gueroult, II, 126-129.

¹⁵³ Ηθική, Μέρος 2, Πρόταση 13 και Αξίωμα 5.

¹⁵⁴ Ό.π., Πρόταση 12.

¹⁵⁵ Παράλληλα όμως, η ψυχή έχει τις ιδέες των τροποποιήσεων του σώματός της και έτσι κατέχει και το είδος γνώσης του σώματος που αυτές εμπεριέχουν και το είδος γνώσης των εξωτερικών σωμάτων, το οποίο εξίσου εμπεριέχεται σ' αυτές.

¹⁵⁶ Η προκείμενη αυτή θέτει ως αναγκαιότητα κάθε αληθούς γνώσης, να γνωρίζει τα ιδιαίτερα πράγματα μέσα από τη διάρκεια, έτσι ώστε να γνωρίζει τις κοινές τους ιδιότητες που αποτελούν γνώση αυτοτελή.

την ιδέα του σώματός της παρά μόνο το γνωρίζει μέσα από τους τρόπους του και ακριβέστερα μέσω των ιδεών αυτών των τροποποιήσεων που σχηματίζονται σ' αυτή αναγκαία και ως εκ τούτου η αποκτηθείσα γνώση που πηγάζει από τον τρόπο αυτό δεν θεωρείται αυτοτελής. Η ψυχή «αισθάνεται» το σώμα της αλλά «αντιλαμβάνεται» τα εξωτερικά σώματα και το ανθρώπινο σώμα υπάρχει όσο το αισθανόμαστε. Έτσι, παρόλο που η ψυχή «έχει» ιδέες για διαφορετικά σώματα, το δικό της και όσα άλλα το επηρεάζουν δεν μπορεί να «είναι» παρά η ιδέα ενός μόνον σώματος, αφού δεν αισθάνεται παρά μόνον ένα σώμα, το δικό της μέσα από τις τροποποιήσεις του. Περαιτέρω, η ψυχή ενός σώματος δεν δύναται να «αισθανθεί» τις τροποποιήσεις που υφίσταται ένα εξωτερικό σώμα, παρά μόνο να τις αντιληφθεί. Με ποιο τρόπο όμως, η ψυχή αντιλαμβάνεται τα εξωτερικά σώματα;

ε) Η φαντασία

Η ψυχή καταφέρνει να σχηματίσει τις ιδέες των άλλων σωμάτων μέσα από τον τρόπο που την επηρεάζουν, τουτέστιν, μέσα από την αντίληψη των τροποποιήσεων του σώματός της. Το σώμα, όταν συναντάται με εξωτερικά σώματα, υφίσταται τροποποιήσεις και αυτές οι τροποποιήσεις ορίζονται από τον Spinoza ως «εικόνες». Ομοίως, στην ψυχή σχηματίζονται οι αντίστοιχες ιδέες αυτών των τροποποιήσεων, οι οποίες αναπαριστούν τα εξωτερικά σώματα σαν να ήταν παρόντα. Η ιδέα που σχηματίζεται στη ψυχή όταν αυτή επηρεάζεται έξωθεν, εμπεριέχει πληροφορίες και για το σώμα της και για το εξωτερικό σώμα που την επηρεάζει, ωστόσο υποδεικνύει περισσότερο το βίωμα του σώματος τη στιγμή της επίδρασης και μάλιστα με τρόπο συγκεχυμένο. Αυτό οφείλεται στο ότι η ψυχή δεν αντιλαμβάνεται άμεσα τίποτε άλλο παρά την τροποποίηση (affectio) του σώματός της και μόνο η αντίληψη της φύσης του εξωτερικού σώματος ακολουθεί σ' ένα δεύτερο επίπεδο, ως αιτία αυτής της τροποποίησης.¹⁵⁷ Η ιδέα λοιπόν της ψυχής εμπεριέχει τη φύση του άλλου σώματος χωρίς όμως να μπορεί και να την εξηγήσει.

Επομένως, η ψυχή αισθάνεται μεν το σώμα της να τροποποιείται με ποικίλους τρόπους, αλλά δεν αισθάνεται αυτά καθαυτά τα εξωτερικά σώματα. Οι εξωτερικές αιτίες που μας προσδιορίζουν, όπως και η επιρροή που δεχόμαστε από εξωτερικά

¹⁵⁷ Η ιδέα λοιπόν της ψυχής εμπεριέχει τη φύση του άλλου σώματος αλλά δεν την εξηγεί.

σώματα, γίνονται κατανοητά μόνο δια του αποτελέσματος,¹⁵⁸ «όταν η ψυχή θεωρεί τα εξωτερικά σώματα μέσα από τις ιδέες των τροποποιήσεων του ίδιου του σώματός της, λέμε ότι φαντάζεται».¹⁵⁹ Μέσω των ιδεών που σχηματίζει για τις τροποποιήσεις του σώματός της, η ψυχή γνωρίζει και τον ίδιο της τον εαυτό και η αντιληπτική της ικανότητα αυξάνεται ανάλογα με το εύρος των τρόπων που τροποποιείται το σώμα της.¹⁶⁰ Η φαντασία βέβαια, μέσα από τις συγκεχυμένες ιδέες της, δεν αντιλαμβάνεται την οντολογική τάξη των πραγμάτων. Η πλάνη συνίσταται στην απόδοση πραγματικής υπόστασης στους τρόπους σκέψης ή στα αποτελέσματα της χρήσης της γλώσσας, κατά τον Spinoza «πολλοί, είτε συγγέουν εντελώς αυτά τα τρία πράγματα, δηλαδή τις εικόνες, τις λέξεις και τις ιδέες, είτε δεν τις διακρίνουν με αρκετή ακρίβεια ή με αρκετή προσοχή (*satis caute*)».¹⁶¹ Ο Spinoza αποφαίνεται πως οι ιδέες που σχηματίζουμε δεν είναι σαν μια αναπαράσταση σ'έναν πίνακα ζωγραφικής.¹⁶² Για τον ίδιο, οι ιδέες από τη φύση τους συνίσταντο στην κατάφαση ή την άρνηση και μόνο η προκατάληψη των ανθρώπων, τους στερεί το «λόγο» και τους κάνει να τις θεωρούν «βουβές ζωγραφίες». Οι ιδέες δεν αποτελούν απλά την αναπαραγωγή μιας κατάστασης ή ενός αντικειμένου, τουναντίον, συγκροτούν ενεργές οντότητες οι οποίες εκφράζουν τον προσδιορισμό της σκεπτόμενης ενέργειας της ψυχής. Ένας άλλος λόγος πολύ σημαντικός εξαιτίας του οποίου η ανθρώπινη νόηση υποπίπτει στην πλάνη, σχετίζεται με το πώς ο άνθρωπος χρησιμοποιεί τις λέξεις. Όταν οι λέξεις συγγέονται με τις ιδέες, τότε αναπόφευκτα συγγέεται και η κατάφαση ή η άρνηση την οποία εσωκλείει μια ιδέα, με την λέξη που αναφέρεται σ'αυτήν, αυτό έχει ως συνέπεια «να νομίζουν ότι μπορούν να ενεργούν ενάντια σ'αυτό που αισθάνονται, ενώ στην πραγματικότητα η άρνησή τους ή η κατάφασή τους ενάντια σε ό,τι αισθάνονται είναι μόνο λεκτική».¹⁶³ Πράγματι, οι άνθρωποι παρουσιάζονται επιρρεπείς στο να συγγέουν μεταξύ τους τα χαρακτηριστικά του κατηγορήματος της Σκέψης με αυτά της Έκτασης, καθόσον το «Είναι», και για τις λέξεις και για τις εικόνες «συνίσταται σε σωματικές κινήσεις».

¹⁵⁸ Πολύ εύστοχα ο Spinoza δεν κάνει λόγο για «γνώση» των τροποποιήσεων του σώματος αλλά για «ιδέες» αυτών ή για αντιλήψεις τους.

¹⁵⁹ *Ηθική*, Μέρος 2, Πρόταση 26, Πόρισμα και Απόδειξη.

¹⁶⁰ *Ό.π.*, Μέρος 2, Πρόταση 14.

¹⁶¹ *Ό.π.*, Πρόταση 49. Βλ. Επίσης σχόλια M. Gueroult, II, 131 – 132.

¹⁶² *Ό.π.*, Πρόταση 49.

¹⁶³ Ομοίως.

Γίνεται αναφορά σε λέξεις και εικόνες στο κατηγορημα της Έκτασης ενώ η ιδέα είναι τροποποίηση της Σκέψης. Αυτό τεκμηριώνεται στο γεγονός ότι οι λέξεις είναι μέρος της φαντασίας και συντίθενται στη μνήμη με ασαφή και συγκεχυμένο τρόπο, έχοντας ως ορμητήριο μια συγκεκριμένη κατάσταση του σώματος που είναι αιτία για πολύ μεγάλο αριθμό λαθών και κυρίως για την απόδοση ύπαρξης στις καθολικές έννοιες. Με την ίδια συλλογιστική, μπορούμε να ερμηνεύσουμε γιατί προσλαμβάνουμε εσφαλμένα την έννοια του Θεού. Τούτο έγκειται στην αδυναμία μας να «φανταστούμε» το Θεό όπως φανταζόμαστε τα σώματα, και έτσι συνδέουμε το όνομα του Θεού με εικόνες πραγμάτων τα οποία συνηθίζουμε να βλέπουμε. Η πλάνη αυτή, μπορεί μεν (κάποια στιγμή) να διορθωθεί αλλά δεν μπορεί να αποφευχθεί πλήρως, διότι, η φύση του ανθρώπινου σώματος είναι τέτοια ώστε βρίσκεται αέναα υπό την επιρροή εξωτερικών σωμάτων. Περαιτέρω, όσα από τα πράγματα δεν μπορούμε να συλλάβουμε (*concipere*)¹⁶⁴ με τη φαντασία μας αλλά μόνο με το νου, η γλώσσα έχει την τάση να αποδίδει αρνητικά ονόματα, όπως για παράδειγμα, «ασώματος», «άπειρος», κ.ά. και να ονομάζει έτσι με αρνητικό τρόπο, πράγματα που όμως από τη φύση τους είναι θετικά, όπως για παράδειγμα «αθάνατος», μόνο και μόνο διότι η ανθρώπινη φαντασία συλλαμβάνει με πολύ μεγαλύτερη ευκολία το αντίθετό τους.

Η ψυχή όμως δημιουργεί/ σχηματίζει και δευτερογενείς αναπαραστάσεις, δηλαδή δεν σχηματίζει μόνο ιδέες αλλά και ιδέες των ιδεών της, οι οποίες συγκροτούν την ικανότητα της ψυχής να αναστοχάζεται, οπότε ομιλούμε για (αυτο)συνείδηση. Η συνείδηση αυτή, δεν απορρέει από κάποια διαδικασία αλλά παράγεται από την ίδια τη φύση της ιδέας και θεωρείται δεδομένη, από τη στιγμή που διαθέτουμε κάποια -οποιαδήποτε - τροποποίηση της σκέψης. Πιο αναλυτικά: Μια ιδέα -κάθε ιδέα- αναπαριστά κάτι στο κατηγορημα της Σκέψης. Η ίδια όμως η ιδέα, καθόσον αποτελεί τροποποίηση του κατηγορήματος της Σκέψης, είναι ταυτόχρονα ένα πράγμα υπαρκτό (οντολογικά), το οποίο αποτελεί το αντικείμενο μιας ιδέας. Αυτή η δεύτερη ιδέα είναι αυτό που αποκαλούμε «συνείδηση» της ιδέας.¹⁶⁵ Το

¹⁶⁴ Ηθική, Μέρος 1, Πρόταση 15. Ο Spinoza χρησιμοποιεί το ρήμα *concipere*, όχι μόνο για τη λειτουργία της φαντασίας, η οποία συλλαμβάνει τα πράγματα ατελώς αλλά εξίσου και για την λειτουργία της νόησης, η οποία συλλαμβάνει τα πράγματα αυτοτελώς.

¹⁶⁵ Ο Deleuze διακρίνει τρία χαρακτηριστικά της συνείδησης: α) συνείδηση ως αντανάκλαση, β) ως παραγωγή και γ) ως συσχετισμός. Η συνείδηση δεν συγκροτεί ηθική ιδιότητα αλλά φυσική ιδιότητα της ιδέας, δηλαδή αντανάκλαση της ιδέας. Η συνείδηση είναι πάντα παράγωγο της ιδέας, έπεται της ιδέας της οποίας είναι συνείδηση και έχει τόση αξία όση έχει η ιδέα της. Για τον λόγο αυτό, όταν

γεγονός αυτό καθιστά τη ψυχή ικανή να αντιλαμβάνεται τον εαυτό της, μέσα από τις τροποποιήσεις του σώματός της, σχηματίζει δηλαδή ιδέες για τις ιδέες αυτών των τροποποιήσεων.¹⁶⁶ Από αυτό όμως, δεν πρέπει να συμπεράνουμε ότι βρισκόμαστε ενώπιον μιας αληθούς γνώσης, αφού διαθέτουμε συνείδηση εξίσου για αυτοτελείς και ατελείς ιδέες. Επιπλέον η συνειδησιακή μας πορεία αρχίζει ακριβώς με την συνειδητοποίηση των ατελών μας ιδεών, οι οποίες (όπως θα δούμε), αναπαριστούν την επενέργεια των εξωτερικών σωμάτων στο δικό μας, εκδηλώνοντας έτσι την παθητικότητά μας.

Η ικανότητα που έχει το σώμα μας να τροποποιείται, φαίνεται πως είναι η μόνη δυνατότητα που αρχικά διαθέτουμε για συνείδηση. Αυτό συνεπάγεται ότι η αυτοσυνείδηση δεν είναι δυνατόν να προηγείται της συνείδησης των εξωτερικών σωμάτων, αφού αναγκαία την εμπεριέχει. Η γνωστική αφετηρία των ανθρώπων όμως, βρίσκεται στη συνείδηση των αποτελεσμάτων των πραγμάτων και όχι των αιτιών τους και η συνείδηση αυτή αντί της αλήθειας, τους οδηγεί σε σοβαρές πλάνες: α) την τελεολογική θεώρηση του κόσμου, η οποία απορρέει από τη συνείδηση των ανθρώπων σχετικά με τις επιθυμίες τους, αν και αγνοούν τις αιτίες των β) την ψευδαίσθηση της ελευθερίας. Μολοταύτα, έχουν την δυνατότητα κατάκτησης της αληθούς συνείδησης του εαυτού τους, του σώματος και των εξωτερικών σωμάτων, όταν η ψυχή τους εκφράζοντας την ενεργητικότητά της, προσλαμβάνει τα πράγματα με τρόπο σαφή και διακριτό, προσδιορισμένη εσωτερικά.¹⁶⁷ Στο σημείο αυτό προκύπτει ένα ερώτημα: οι ιδέες της φαντασίας είναι τελικά μη αληθής γνώση, δηλαδή πλάνη; Και με ποιο κριτήριο μπορούμε να αποφανθούμε επί του θέματος;

Ο Spinoza σημειώνει: «οι φανταστικές ιδέες της ψυχής, θεωρημένες αφεαυτές, δεν περιέχουν πλάνη, δηλαδή, η ψυχή, εάν πλανάται, δεν είναι επειδή φαντάζεται, αλλά μόνο εξαιτίας του βαθμού που θεωρείται ότι στερείται μιας ιδέας, η οποία θα αποκλείει την ύπαρξη αυτών των πραγμάτων, τα οποία εκείνη φαντάζεται ως παρόντα».¹⁶⁸

Συνεχίζοντας στο ίδιο σημείο σχετικά με την ικανότητα της ψυχής να φαντάζεται, συμπληρώνει ότι, εάν παράλληλα με την εικόνα της φαντασίας η ψυχή

γνωρίζουμε κάτι ταυτόχρονα, γνωρίζουμε και ότι το γνωρίζουμε. Βλ. Σχετικά Gilles Deleuze, *Spinoza, Πρακτική Φιλοσοφία...*,151-152.

¹⁶⁶ *Ηθική*, Μέρος 2, Πρόταση 19, 22 και 23.

¹⁶⁷ *Ηθική*, Μέρος 2, Πρόταση 29 και Σχόλιο.

¹⁶⁸ *Ό.π.*, Πρόταση 17 και Σχόλιο.

γνώριζε ότι στην πραγματικότητα το πράγμα που φαντάζεται δεν είναι παρόν, τότε «θα απέδιδε αυτή την ικανότητά της να φαντάζεται σε μια ικανότητα της φύσης της, αντί σε κάποιο ελάττωμα». Όταν αναφερόμαστε στη φαντασία εννοούμε μια συγκεχυμένη αντίληψη που εκφράζει μεν, αλλά δεν επεξηγεί τις τροποποιήσεις του σώματός μας. Επομένως, δεν είναι παρά ένας τρόπος να εκφραστεί η δύναμή μας, η προσπάθεια να μείνουμε στο Είναι μας, γι' αυτό ο φιλόσοφος αναφέρεται σε «δύναμη της φαντασίας» (potentia imaginandi). Όταν η ψυχή φαντάζεται, οι παραγόμενες ιδέες δεν διαθέτουν το κριτήριο αλήθειας ή ψεύδους.¹⁶⁹ Παρόλα αυτά, η διάκριση μεταξύ συνείδησης και αληθούς γνώσης χαρακτηρίζεται από σαφήνεια, καθόσον η ιδέα δεν αποτελεί την αναγκαία αληθή γνώση -εκτός από την περίπτωση του Θεού- όπως και η ιδέα της ιδέας ως συνείδηση (και ειδικότερα ως συνείδηση του εαυτού) δεν αποτελεί αναγκαία αυτοτελή γνώση παρόλο που είναι αναστοχαστική γνώση.¹⁷⁰ Στο επίπεδο του Θεού, η γνώση ακολουθεί την πορεία από το αίτιο στο αποτέλεσμα, και η ιδέα του αιτίου παράγει την ιδέα του αποτελέσματος.

Αντίστροφα, η ιδέα του αποτελέσματος εμπεριέχει την ιδέα της αιτίας, διότι εξαρτάται από αυτή.¹⁷¹ Στο επίπεδο του ανθρώπου, επειδή η αντίληψη των πραγμάτων γίνεται στο πλαίσιο και υπό την επιρροή της φαντασίας, όταν η ψυχή αντιλαμβάνεται το ανθρώπινο σώμα και τα εξωτερικά σώματα μέσα από τις ιδέες των τροποποιήσεων του σώματός της, η ιδέα του αποτελέσματος είναι το πρώτο δεδομένο της και η αντίληψη του αιτίου αποτελεί αντίληψη του εξωτερικού σώματος, αλλά και του ίδιου του σώματός της. Επίσης, η ψυχή αντιλαμβάνεται από το εξωτερικό σώμα, όχι την ύπαρξη αλλά και τη φύση του, και αυτός είναι ο λόγος που επηρεάζεται από αυτό, σαν αυτό να ήταν παρόν ακόμη και όταν δεν είναι ή ακόμη και όταν δεν υπάρχει. Επομένως, έχουμε δυο ειδών πλάνης: α) θεωρείται (από την ψυχή) παρόν κάποιο πράγμα που δεν είναι και β) συγχέει τη φύση του σώματός της με αυτή των εξωτερικών σωμάτων που την επηρεάζουν, εκλαμβάνοντας τη μία ως την άλλη. Η θεώρηση ενός εξωτερικού σώματος ως παρόντος δεν αλλάζει, παρά μόνο εάν το σώμα επηρεαστεί από μια τροποποίηση κατά την οποία η ιδέα της αποκλείει την ύπαρξη αυτού του εξωτερικού σώματος. Αυτό θεμελιώνεται και πάλι στη φύση της ιδέας, αφού ανήκει στη φύση της να καταφάσκει αναγκαία την ύπαρξη αυτού του

¹⁶⁹ Ό.π., Πρόταση 17 και Μέρος 5, Πρόταση 1.

¹⁷⁰ Η σχέση αληθούς και εσφαλμένης ιδέας εμφανίζεται ακόμη πιο πολύπλοκη, αφού η παρουσία του αληθούς δεν καταργεί οτιδήποτε αληθές υπάρχει σε μια εσφαλμένη ιδέα. ΠΔΝ, § 38.

¹⁷¹ Ηθική, Μέρος 1, Πρόταση 1, Αξίωμα 4.

οποίου είναι ιδέα, όσο κάποια άλλη ιδέα δεν αποκλείει αυτή την ύπαρξη. Φαίνεται τρόπον τινά η ψυχή να πλανάται και να μην πλανάται την ίδια στιγμή, ανάλογα με τις συνθήκες και τις προϋποθέσεις υπό τις οποίες θα εξετάσουμε τις ιδέες της. Η φανταστική ιδέα θεωρούμενη αυτή καθαυτή δεν περιέχει στοιχείο πλάνης, διότι «δεν υπάρχει μέσα στην ιδέα τίποτε θετικό, το οποίο να συνιστά τη μορφή της πλάνης».¹⁷² Μπορούμε να αποφανθούμε ότι η φαντασία δεν αποτελεί αληθή γνώση στο βαθμό που τη χαρακτηρίζει η στέρηση και ειδικότερα η στέρηση της ιδέας, η οποία αποκλείει την ύπαρξη των πραγμάτων τα οποία η ψυχή φαντάζεται ως παρόντα.

Επομένως, η φαντασία σε γνωσιολογικό επίπεδο είναι όχι απλώς η έκφραση των συναντήσεών μας με τα εξωτερικά σώματα, αλλά ακριβέστερα θα λέγαμε ότι είναι η γνωστική έκφραση της επιρροής που ασκεί στο σώμα μας, η δύναμη των εξωτερικών σωμάτων σε μια δεδομένη στιγμή. Αραγε, θα μπορούσε να συσχετιστεί ο ρόλος της βούλησης με την λειτουργία της φαντασίας; Για τον Spinoza αυτή η ερώτηση είναι άνευ νοήματος.¹⁷³ Μάλιστα, η απάντησή του στους υποστηρικτές της άποψης ότι η βούληση κινεί το σώμα κατά το δοκούν είναι ότι αυτό του προκαλεί «το γέλιο ή τη ναυτία».¹⁷⁴ Θεωρεί ότι η βούληση δεν αποτελεί κάποια ανεξάρτητη και ελεύθερη ικανότητα, η οποία ως τέτοια θα μπορούσε να αντιτίθεται στο συναίσθημα ή τη φαντασία, αλλά ότι αποτελεί μόνο έναν τρόπο σκέψης και ως εκ τούτου, κάθε επιμέρους βούλημα είναι προσδιορισμένο από μια αιτία. Το τελευταίο ισχύει ακόμη και για τη Θεία βούληση στο βαθμό που είναι ένας τρόπος έκφρασης της άπειρης Θείας νόησης, όπως και όλοι οι άλλοι.¹⁷⁵ Ο Spinoza δείχνει να απομακρύνεται από το Καρτεσιανό μοντέλο και εισάγει πρωτότυπες θέσεις σχετικά με το σχηματισμό εικόνων των πραγμάτων. Η φαντασία δεν είναι αναπαραγωγή ενός σχήματος, αλλά αναπαράσταση καθόσον αποτελεί ιδέα που παράγεται από την τροποποίησή της. Η

¹⁷² *Ηθική*, Μέρος 2, Πρόταση 49.

¹⁷³ Αντιτίθεται στην αντίστοιχη καρτεσιανή άποψη περί φαντασίας και βούλησης, που διακρίνει μεταξύ των αντιλήψεων που εξαρτώνται από τη λειτουργία των νεύρων και όσων δεν εξαρτώνται από αυτά, αλλά από μια εσωτερική πηγή. Αναφορικά με τις πρώτες επισημαίνει ακόμη μια διαφοροποίηση ανάλογα με τον εάν αυτές οι αντιλήψεις εξαρτώνται από το εξωτερικό περιβάλλον, το σώμα, ή την ψυχή. Ο Descartes κάνει επίσης διάκριση μεταξύ ενεργητικής και παθητικής φαντασίας. Η ενεργητική φαντασία εξαρτάται από τη βούληση, ενώ αντίθετα η παθητική φαντασία εξαρτάται από τις μηχανικές κινήσεις του σώματος και ως τέτοια περιορίζεται από τον χαρακτήρα του κατηγορήματος της Έκτασης. βλ. Σχετικά, René Descartes, *Τα Πάθη της Ψυχής*, μτφρ. Ι. Πρελορέντζος και Δ. Ροζάκης, επιμ. Δ. Κοτρώγιαννος και Γ. Ξηροπαϊδης (Αθήνα: Κριτική, 2017) άρθρα 20, 21 και 26, σ.σ. 108-9 και 112.

¹⁷⁴ *Ηθική*, Μέρος 2, Πρόταση 35 και Σχόλιο.

¹⁷⁵ Ο Spinoza χαρακτηρίζει τις έννοιες της βούλησης και της νόησης ως καθολικές έννοιες και τις ανάγει αντιστοίχως στις ιδιαίτερες βουλήσεις και στις ιδέες με βάση τις οποίες σχηματίζονται. Βλ. *Ηθική* Μέρος 2, Πρόταση 49, Πόρισμα και Απόδειξη.

σύλληψη αυτή, η οποία απομακρύνεται από την Καρτεσιανή σκέψη, δίνει στην έννοια της φαντασίας αξιοσημείωτη ευρύτητα, τέτοια ώστε η διάκριση μεταξύ παθητικού και ενεργητικού να μην υφίσταται σε σχέση με τις νευρο-εγκεφαλικές δραστηριότητες.¹⁷⁶

Επιπλέον, αφού η δύναμη του σώματος είναι πέραν των ορίων της συνείδησης που διαθέτουμε, οι άνθρωποι «αγνοούν τι μπορεί το σώμα ή τι μπορεί να συναχθεί μόνο από την θέαση της φύσης του».¹⁷⁷ Μάλιστα, εφόσον οι εικόνες του σώματος γίνονται συναισθήματα ακόμη και στο φανταστικό υπάρχει μια τάξη των ιδεών, η οποία όμως πρέπει να σημειωθεί ότι είναι διαφορετική από αυτή της νόησης. Η τάξη αυτή είναι αποτέλεσμα της συνήθειας: «έτσι, από τη μια σκέψη θα περάσει στην άλλη, σύμφωνα με την τάξη που η συνήθεια έχει θέσει για τον καθένα, μεταξύ των εικόνων των πραγμάτων»¹⁷⁸ και για το λόγο αυτό η αλύσωση των ιδεών στη φαντασία είναι ιδιαίτερη και διαφορετική για κάθε άτομο καθορίζοντας τις ζωές των ανθρώπων με γνώμονα την ιδιαίτερη ιστορία τους. Αντιθέτως, η νόηση συνδέει τις ιδέες με τέτοιο τρόπο ώστε να εξηγούν τη φύση των πραγμάτων των οποίων είναι ιδέες, μέσα από τις αιτίες τους και είναι κοινή για όλους τους ανθρώπους, οι οποίοι στο βαθμό που λειτουργούν έλλογα, αναγκαία βρίσκονται σε συμφωνία. Η φαντασία όμως είναι εκείνη η οποία ευθύνεται για την πρωταρχική επίδραση που δέχεται ο άνθρωπος από τον κόσμο, και ανάλογα το βαθμό ευκολίας στο να φανταστεί κάτι ή να το θυμηθεί, το χαρακτηρίζει και το αξιολογεί, δίχως στην πραγματικότητα να αντιλαμβάνεται ότι δεν κατανοεί τη φύση των πραγμάτων και έτσι «εκλαμβάνει τη φαντασία ως νόηση».¹⁷⁹

Έτσι, ο Spinoza, προτείνει την «διόρθωση» του νου, η οποία φυσικά απαιτεί μια εσωτερική πάλη που θα καθορίζεται από το πώς έχει προσδιοριστεί η ψυχή,¹⁸⁰ η οποία όμως προσδιορίζεται και εξωτερικά και εσωτερικά. Εξωτερικά προσδιορίζεται μέσα από τις τυχαίες συναντήσεις με τα πράγματα, γεγονός που την κάνει να υποτάσσεται στον ρόλο (λειτουργία) της φαντασίας ενώ εσωτερικά προσδιορίζεται

¹⁷⁶ Βλ. Jonathan Bennett, *A Study of Spinoza's Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984).

¹⁷⁷ *Ηθική*, Μέρος 3, Πρόταση 2.

¹⁷⁸ *Ο.π.*, Μέρος 2, Πρόταση 18.

¹⁷⁹ *Ηθική*, Μέρος 1, Επίμετρο.

¹⁸⁰ Η έννοια του προσδιορισμού αφορά και τα πεπερασμένα πράγματα, όπως ο άνθρωπος, και τον Θεό εξίσου (*Ηθική* 1, Ορισμός 7), με την εξής διαφορά: στην περίπτωση του Θεού, δηλαδή της πρώτης αιτίας, ο προσδιορισμός είναι εσωτερικός, από αυτή την ίδια, ενώ στην περίπτωση των πεπερασμένων όντων ο προσδιορισμός είναι εξωτερικός, από κάποια συγκεκριμένη και προσδιορισμένη αιτία.

όταν κατόπιν θεώρησης πολλών πραγμάτων ταυτόχρονα, κατανοεί τι κοινό έχουν μεταξύ τους ή πού διαφέρουν, ούτως ώστε να μπορέσει να φτάσει από τη γνώση των κοινών τους ιδιοτήτων - γνώση αληθής - στη γνώση που συνιστά την ουσία ή την άμεση αιτία κάθε πράγματος. Αυτός ο επανακαθορισμός των σχέσεων τις οποίες έχουν οι ιδέες με τα πράγματα, σχέσεις οι οποίες έχουν διαβρωθεί από τον επηρεασμένο από τη φαντασία τρόπο με τον οποίο χρησιμοποιούμε τη γλώσσα, αποτελεί κομβικό σημείο στη σκέψη του Spinoza.¹⁸¹ Η διάκριση μεταξύ λέξεων, ιδεών και πραγμάτων προϋποθέτει την αποσαφήνιση της σχέσης μεταξύ των καθολικών εννοιών και των ατομικών ιδεών.

Ο Spinoza επιλέγει να χρησιμοποιήσει για τον σκοπό αυτό τη βούληση ως καθολική έννοια και να διερευνήσει τη σχέση της με τα ιδιαίτερα βουλήματα, πχ. την αναγωγή της στην νόηση.¹⁸² Το εγχείρημα αυτό επιτυγχάνεται εφόσον γίνει κατανοητό το πώς η ψυχή γνωρίζει, αλλά και τα είδη της γνώσης που η ψυχή εν τέλει διαθέτει (θα το δούμε αμέσως παρακάτω) και αυτό διότι: α) «η ουσία της ψυχής μας συνίσταται στη γνώση και μόνο, της οποίας ο Θεός είναι η αρχή και το θεμέλιο»,¹⁸³ β) Η γνώση που έχει στη διάθεσή της η ψυχή, δεν είναι ενός τύπου μόνον και η οπτική που διαθέτει για τον κόσμο είναι ανάλογη του τρόπου με τον οποίο γνωρίζει. Η φιλοσοφία του Spinoza όπως έχουμε τονίσει έχει σκοπό να υποδείξει έναν πρακτικό τρόπο ζωής που οδηγεί στην ευδαιμονία, ως εκ τούτου και τίθεται στην υπηρεσία της ζωής αλλά από τη στιγμή που δεν είναι δυνατόν το άμεσο πέρασμα από τη συγκεχυμένη εικόνα στη γνώση της ουσίας των πραγμάτων, ο άνθρωπος εργάζεται στο ενδιάμεσο στάδιο, δηλαδή αυτό του Λόγου.

¹⁸¹ Βλ. Jonathan Bennett, *A Study of Spinoza's Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984).

¹⁸² Για μια κριτική αποτίμηση της σπινοζικής θέσης περί σχέσης νόησης και βούλησης, που ορίζεται ως αναγωγή της δεύτερης στην πρώτη και κατ'επέκταση σε συσχετισμό με την αντίστοιχη καρτεσιανή θέση βλ. Genevieve Lloyd, "Spinoza on the Distinction between Intellect and Will," Edwin Curley and Pierre – Francois Moreau (eds.) *Spinoza, Issues and Directions: The Proceedings of the Chicago Spinoza Conference* (London, New York, Kobernhan, Koln: E. J. Brill, 1990), 113-123.

¹⁸³ *Ηθική*, Μέρος 1, Πρόταση 15, Μέρος 2, Πρόταση 47 και Μέρος 5, Πρόταση 36. ΣΗΜΕΙΩΣΗ: Η ψυχή είναι νόηση, εφόσον αποτελεί τμήμα της άπειρης Θείας νόησης. Κάθε ψυχή ως ιδέα ενός οποιουδήποτε πράγματος -και όχι μόνον η ανθρώπινη ψυχή ως ιδέα του ανθρώπινου σώματος- περιλαμβάνει την αυτοτελή ιδέα του Θεού που είναι άπειρος και αιώνιος στην ουσία του. Ο Descartes δέχεται την ύπαρξη ψυχής μόνο στο ανθρώπινο είδος ενώ στη σκέψη του Spinoza τα πάντα διαθέτουν ψυχή αλλά σε διαφορετικό βαθμό, γι'αυτό η ικανότητα για συλλογισμό και αναστοχασμό - άρα και συνείδηση- δεν είναι ίδια. Για παράδειγμα τα ζώα μπορεί να μη διαθέτουν λόγο, όμως αισθάνονται. Ο Gueroult σχολιάζει: «η σύλληψη της ψυχής στον Spinoza ως θεμελιωδώς καθαρή νόηση είναι αντίστοιχη του καρτεσιανού *Mens*» Βλ. Gueroult II, σ. 10.

στ) Η μνήμη

Στην περίπτωση που η ψυχή αναφέρεται σ'έναν καθολικό όρο, πχ. στον όρο «άνθρωπος» τότε αυτό το κοινό εννοεί. Τη διαδικασία αυτή την ορίζει η ιστορία κάθε ανθρώπου, συγκεκριμένα η κατάσταση του σώματός του με βάση την οποία σχηματίζονται οι εικόνες των ομοειδών πραγμάτων. Το κάθε σώμα επηρεάζεται διαφορετικά, με ποικίλους τρόπους και από διάφορα χαρακτηριστικά του ίδιου πράγματος. Η ψυχή του καθενός φαντάζεται ή ενθυμείται ευκολότερα ό,τι με μεγαλύτερη ένταση και σε υψηλότερη συχνότητα έχει επηρεάσει το σώμα της. Αυτό συνεπάγεται ότι λαμβάνει χώρα και στη διαδικασία/λειτουργία της μνήμης,¹⁸⁴ η οποία βασίζεται σε συνειρμούς που ορίζονται από την επανάληψη και τη συνήθεια. Ως μνήμη, ορίζεται ένας συγκεκριμένος τρόπος ακολουθίας των ιδεών, οι οποίες εμπεριέχουν τη φύση των πραγμάτων που υπάρχουν έξω από το σώμα. Η ακολουθία αυτή των ιδεών στη ψυχή δεν αποκλίνει από την τάξη και τη σύνδεση των τροποποιήσεων που υφίσταται το σώμα. Οι ιδέες αυτές απλώς εμπεριέχουν τη φύση των εξωτερικών σωμάτων αλλά δεν την εξηγούν, και ακολουθούν την τάξη των τροποποιήσεων του σώματος αλλά όχι την τάξη που η νόηση συλλαμβάνει το κάθε πράγμα μέσω της αιτιοκρατίας, οπότε είναι φανερή η συσχέτισή της με την φαντασία. Εξάλλου συνιστά τη πρώτη γνωσιολογική πρόσβαση την οποία διαθέτει ο άνθρωπος κατά τις συναντήσεις του με τα πράγματα. Απλώς πρέπει με κάποιο τρόπο να οργανώσει αυτές τις φανταστικές συλλήψεις, ούτως ώστε να είναι δυνατή η πρακτική ζωή.

Η κομβική διαφορά συνεπώς ανάμεσα στις καθολικές έννοιες και τους υπερβατικούς όρους, από τις κοινές έννοιες, συνίσταται στο ότι παρόλο που και οι τρεις αυτοί όροι αναπαριστούν «ό,τι είναι κοινό» -και στο σημείο αυτό η διαδικασία σχηματισμού τους φαίνεται να ομοιάζει- οι πρώτοι αναπαριστούν ό,τι είναι κοινό στις εικόνες της φαντασίας. Όταν οι εικόνες δεν αναπαράγουν τη μορφή των πραγμάτων, οι καθολικές έννοιες και οι υπερβατικοί όροι με τη σειρά τους δεν αναπαριστούν ό,τι είναι κοινό στα πράγματα.¹⁸⁵ Επί της ουσίας οι κοινές έννοιες είναι το αποτέλεσμα

¹⁸⁴Η λειτουργία της μνήμης, έγκειται στην δημιουργία συνειρμών που ορίζονται από την επανάληψη και τη συνήθεια. Βλ. Πέτρος Ρούσσο, *Γνωστική Ψυχολογία* (Αθήνα: Τόπος, 2011).

¹⁸⁵ Υπογραμμίζουμε και πάλι τη σημασία της διάκρισης εικόνων και ιδεών, όσον αφορά στην αναπαράσταση των πραγμάτων, καθόσον αποτελεί την οδό για την ορθή κατανόηση, δηλαδή οδηγεί στη διαδικασία «διόρθωσης» του νου.

των επιδράσεων που δεχόμαστε όταν ερχόμαστε σε επαφή με άλλα εξωτερικά σώματα. Η παραγωγή τους όμως γίνεται εσωτερικά χάρη στην ιδιότητα της νόησης. Με αυτό τον τρόπο ο άνθρωπος περνά σε υψηλότερο γνωστικό επίπεδο και κατ'επέκταση σε μεγαλύτερο επίπεδο ελευθερίας. Στην αντίθετη περίπτωση, όταν δηλαδή εξωτερικοί παράγοντες καθορίζουν την δημιουργία ιδεών, έχοντας έτσι άγνοια των αιτιών που τις προκάλεσε, η γνώση μας χαρακτηρίζεται ως ανεπαρκής και συγκεχυμένη. Περαιτέρω, όταν το πνεύμα βρίσκεται σε σύγχυση, τότε περιορίζεται στο φαντασιακό επίπεδο που καθορίζεται από εξωτερικές επιρροές.

Ο ρόλος των κοινών εννοιών λοιπόν είναι να μας βγάζουν από το αδιέξοδο και να μας βεβαιώνουν για την αναγκαιότητα των ιδεών και συγκεκριμένα: «Δεν είναι στη φύση του λόγου να ενατενίζει τα πράγματα ως ενδεχόμενα αλλά ως αναγκαία».¹⁸⁶ Μέχρι το σημείο αυτό έχει αναπτυχθεί η θέση πως η γνωσιολογία του ανθρώπου ακολουθεί μια ιεραρχική-σταδιακή πορεία, εκκινώντας από την αισθητηριακή αντίληψη, που αναγκαία αποτελεί γνωσιολογική πλάνη και έπειτα στηρίζεται στη θεωρητική προσέγγιση της γνώσης, η οποία αναφέρεται στις ιδέες που σχηματίζονται στο νου, και σε μια μεγαλύτερη γνωσιοθεωρητική κλίμακα που προσπαθεί να διακρίνει τις ψευδείς από τις αληθείς ιδέες. Στο τέλος αυτής της πορείας -για όσους καταφέρουν να διανύσουν το σύνολο της διαδρομής- φτάνουμε στην γνώση πλέον της ουσίας των ιδιαίτερων πραγμάτων μέσω της ουσίας του Θεού. Αυτός ο βαθμός γνώσης διέρχεται αναγκαία μέσα από αυτό που ο Spinoza ονομάζει Λόγο (Ratio).

Τα είδη της γνώσης

Ο Spinoza και στην *Ηθική* αλλά και στην *Πραγματεία για την Διόρθωση του Νου*, αναγνωρίζει/κάνει διάκριση τριών ειδών γνώσης:¹⁸⁷ α) τη γνώση που οφείλεται στην

¹⁸⁶ *Ηθική*, Μέρος 2, Πρόταση 44.

¹⁸⁷ ΣΗΜΕΙΩΣΗ: Οι Curley E. και MacIntosh J.J υποστηρίζουν ότι η θεωρία του Spinoza σχετικά με τα είδη της γνώσης παρουσιάζει ουσιαστική διαφοροποίηση από την *Πραγματεία* στην *Ηθική* εν αντιθέσει με τον Carr S., η θέση του οποίου είναι ότι μεταξύ των δύο έργων δεν υπάρχει ουσιαστική διαφοροποίηση και ότι η διάκριση των ειδών γνώσης στην *Ηθική* είναι συμβατή με αυτή της πρώιμης *Πραγματείας*. Βλ. Σχετικά Edwin Curley, "Experience in Spinoza's Theory of Knowledge," Marjorie Grene (ed.) *Spinoza: A Collection of Critical Essays* (1973), 25-59 και J.J. MacIntosh, "Spinoza's Epistemological Views," *Reason and Reality*, Royal Institute of Philosophy Lectures Vol. 5

πίστη ή στη γνώμη, η οποία αποκτάται διά της εμπειρίας, μέσω των αισθητηριακών μας αντιλήψεων. Αυτό το είδος γνώσης προέρχεται από τρόπους της φαντασίας, οπότε περιέχει πλάνη β) τη γνώση που προέρχεται από αληθή πίστη και τέλος γ) τη γνώση η οποία προκύπτει μέσω του Λόγου: «ο οποίος ποτέ δεν πλανά όσους κάνουν καλή χρήση του» και επιτρέπει την άσκηση της «τέχνης του συλλογισμού» που φθάνει σε λογικό συμπέρασμα μέσα από τις ιδιότητες των πραγμάτων. Στο είδος γνώσης που καλείται Λόγος είναι έκδηλο το μέλημα του φιλοσόφου να γίνει σαφής διάκριση μεταξύ «καθολικών εννοιών» - δηλαδή αποκυήματα του φαντασιακού – και «κοινών εννοιών», οι οποίες συνιστούν τα θεμέλια του λογισμού (ratiocinium).¹⁸⁸ Η βεβαιότητα του ορθού Λόγου βασίζεται στις κοινές ιδιότητες των πραγμάτων. Στην περίπτωση αυτή το είδος της γνώσης χαρακτηρίζεται ως «αυτοτελής» παρόλο που δεν μπορεί ακόμη να συλλάβει την ουσία αυτή καθαυτή των ενικών πραγμάτων.

Ποια όμως είναι η φύση και η λειτουργία του Λόγου; Η λειτουργία του Λόγου και των κοινών εννοιών συνίσταται στην προώθηση και ανάπτυξη της αντιληπτικής ικανότητας. Η αντίληψη των πραγμάτων είναι απόρροια της σχέσης ιδέας-ιδεατού, δηλαδή του πράγματος του οποίου είναι ιδέα.¹⁸⁹ Η σχέση αυτή ενέχει μια ιδιάζουσα αναφορικότητα, τέτοια που δεν μπορεί να σφάλει περισσότερο από όσο «μια σκιά μπορεί να σφάλει όταν ακολουθεί το αντικείμενο του οποίου είναι σκιά».¹⁹⁰ Από τη στιγμή που ομιλούμε για το ίδιο πράγμα, ιδέα και ιδεατό είναι πάντα διακριτά αλλά ταυτοχρόνως και αδιαχώριστα, είτε αυτό είναι ο Θεός, είτε είναι οι άπειροι άμεσοι και έμμεσοι τρόποι του, είτε κάποιο από τα πεπερασμένα ενικά πράγματα. Οι ανθρώπινες ιδέες λοιπόν είναι πιθανόν να εκδηλώνονται ως συνέπεια της επίδρασης που δέχεται το άτομο από το περιβάλλον σε εκείνη την φάση, ή να είναι έμφορτες από τη λειτουργία της μνήμης και της φαντασίας.¹⁹¹ Αυτή είναι η λειτουργία του Λόγου και θεμελιώνεται πάνω στο σχηματισμό των κοινών εννοιών.

(1971): 28-48 και Spencer Carr, "Spinoza's Distinction Between Rational and Intuitive Knowledge," *The Philosophical Review* Vol. 87, no. 2 (1978): 241-252.

¹⁸⁸ Στην *Θεολογικο-Πολιτική Πραγματεία* (ΘΠΠ, κεφ. 14) επίσης αναφέρεται στο ζήτημα αυτό με τον διαχωρισμό μεταξύ πίστης και φιλοσοφίας και επισημαίνει ότι ο στόχος της φιλοσοφίας είναι η αλήθεια σε αντίθεση με αυτόν της θρησκείας που είναι η υπακοή και η ευσέβεια.

¹⁸⁹ Τον 17^ο αιώνα η έννοια «ιδέα» αντιστοιχίζεται σημασιολογικά με το κάθε είδος αναπαράστασης.

¹⁹⁰ Stuart Hampshire, "Truth and Correspondence in Spinoza," Yirmiyahu Yovel and Gideon Segal (eds.) *Spinoza on Knowledge and the Human Mind Ethica II, Spinoza by 2000-The Jerusalem Conferences*, (Leiden, New York: E. J. Brill, 1994), 1-10.

¹⁹¹ Yovel, Y. "The Second Kind of Knowledge and the Removal of Error," *Spinoza on Knowledge and the Human Mind*, Yovel, Y (ed.) *Papers Presented at the Second Jerusalem Conference 2000, Ethica II* (Leiden: E.J. Brill, 1994), 93-110.

Εικόνες και καθολικές έννοιες

Έχει ήδη προηγηθεί η ανάπτυξη σχετικά με το πώς σχηματίζει εικόνες η φαντασία και ποιες αιτίες εμπλέκονται σε αυτή τη διαδικασία. Κατά όμοιο τρόπο, σχηματίζονται και οι καθολικές έννοιες και οι υπερβατικοί όροι ενώ στην πλάνη της φαντασίας αποδίδεται και η θεώρηση των κατ'επίνοιαν όντων, ως πραγματικών. Ο Spinoza επανέρχεται συχνά στο θέμα των καθολικών εννοιών και αυτό συμβαίνει διότι, η σημασία την οποία αποδίδει ο Spinoza στην κατανόηση αυτού του σημείου, τον οδηγεί στην εξήγηση της φύσης των καθολικών εννοιών και των υπερβατικών όρων καθώς και στη διαλεύκανση της προέλευσής τους μέσα από τη διατύπωση ενός γενετικού ορισμού, που του επιτρέπει στη συνέχεια να υπογραμμίσει τη διαφορά τους από τις έννοιες που ονομάζει «κοινές» και οι οποίες συνιστούν «τα θεμέλια του συλλογισμού μας».¹⁹² Η διευκρίνιση αυτή προϋποθέτει να διερευνηθούν δυο πράγματα: πρώτον, το πρόβλημα της γλώσσας και των λέξεων και δεύτερον, οι κανόνες του αληθούς ορισμού.¹⁹³ Ο ορισμός ο οποίος απορρέει από την αληθή ιδέα του Θεού, οδηγεί στην αληθή γνώση του ιδιαίτερου πράγματος και το περιγράφει όχι απλώς ως συντελεσμένο αλλά με βάση την παραγωγή του από την υπόσταση-περιγραφή της ουσίας και της ποιητικής αιτίας.¹⁹⁴ Οι καθολικές έννοιες δεν έχουν οντολογική υπόσταση, δηλαδή είναι «κατ'επίνοιαν όντα», πράγμα που σημαίνει ότι είναι: «τρόποι της σκέψης που χρησιμεύουν στο να συγκρατούμε (*retinendas*), να εξηγούμε (*explicandas*) ή να φανταζόμαστε (*imaginandas*) ευκολότερα τα γνωστά πράγματα».¹⁹⁵ Προς αποφυγή παρανοήσεων, επισημαίνω εδώ τη διάκριση των τρόπων της σκέψης σε δύο κατηγορίες: Στην πρώτη περίπτωση οι τρόποι σκέψης αναπαριστούν πράγματα τα οποία είναι πραγματικά έξω από αυτούς τους τρόπους, όπως επί παραδείγματι οι ιδέες και τρόποι σκέψης που δεν αναπαριστούν τίποτε

¹⁹² *Ηθική*, Μέρος 2, Πρόταση 40.

¹⁹³ Στο φιλοσοφικό σύστημα του Spinoza, οι γενικές ιδέες προσεγγίζονται με τελείως διαφορετικό τρόπο από την πλατωνική και την αριστοτελική παράδοση. Στην οντολογία του Spinoza, μόνο τα ιδιαίτερα πράγματα έχουν μια αιτία και όχι τα γενικά ή καθολικά, διότι, αντίθετα από ό,τι υποστηρίζεται συχνά, η τελειότητα του Θεού έγκειται στο ότι δίνει σε όλα ανεξαιρέτως τα όντα, την ουσία τους. Για παράδειγμα, ο Πέτρος, αναγκαία πρέπει να συμφωνεί με την ξεχωριστή ιδέα που αφορά τον Πέτρο, όχι «γενικά» η ιδέα περί ανθρώπου. Από τη θέση αυτή προκύπτει και η αναγωγή της τελειότητας στην πραγματικότητα, διότι όλα τα όντα που υπάρχουν στη φύση είναι τέλεια.

¹⁹⁴ *ΠΔΝ*, §§ 95-98.

¹⁹⁵ M. Gueroult, *Spinoza I. Dieu...*, 233.

πραγματικό έξω από αυτούς και ως εκ τούτου δεν είναι ιδέες αλλά απλώς τρόποι της σκέψης.

Στη δεύτερη περίπτωση αναφερόμαστε πρώτον, σε ψυχολογικές καταστάσεις, όπως είναι η βούληση,¹⁹⁶ η επιθυμία, η αγάπη, κ.ά., δεύτερον, σε όρους γνωσιολογικού περιεχομένου.¹⁹⁷ Οι γνωσιολογικοί όροι διακρίνονται επίσης σε: α) «χίμαιρες» που από τον ορισμό τους περιέχουν αντίφαση β) «φανταστικά όντα» γ) «κατ'επίνοιαν όντα», όπως ο χρόνος, το καλό και το κακό, κ.ά. και δ) στους όρους που χρησιμεύουν για να φανταστούμε αρνήσεις. Το στοιχείο που πρέπει να προσέξουμε σχετικά με τον ορισμό των κατ'επίνοιαν όντων είναι η παραδοχή ότι δεν μπορούν να σχηματιστούν με βάση τη βούληση και μόνο, (όπως για παράδειγμα τα φανταστικά όντα), αλλά απαιτούν τη συμβολή του λόγου.

Επιπλέον, παρόλο που ο λόγος μεσολαβεί εξ'ορισμού για τον σχηματισμό τους και έτσι δικαιολογείται ο χαρακτηρισμός τους, δεν θεωρούνται έννοιες του λόγου, τουτέστιν, αυτοτελείς ιδέες οι οποίες μας οδηγούν στη γνώση των πραγμάτων, όπως είναι καθαυτά αλλά αποτελούν τρόπους της φαντασίας. Είναι τεχνητά δημιουργήματα που βοηθούν τη φαντασία, τη στιγμή που ο ανθρώπινος νους έχει ήδη δημιουργήσει μια φανταστική θεώρηση των πραγμάτων και προσπαθεί κατ'επέκταση να τοποθετηθεί σε σχέση με τις εικόνες που έχει δημιουργήσει. Οι τρόποι της σκέψης οι οποίοι χρησιμεύουν για να οργανώσουμε τα πράγματα που έχουν γίνει αντιληπτά μέσω της φαντασίας, κατηγοριοποιούνται επίσης με βάση τις διαφορετικές χρήσεις τους. Με τις καθολικές έννοιες του γένους και του είδους συγκρατούμε τα πράγματα, τα εξηγούμε σε σχέση με το χρόνο, τον αριθμό, το μέτρο και σχηματίζουμε μια συγκεχυμένη κατάφαση, τα φανταζόμαστε δηλαδή ως πραγματικά όντα. Οι τρόποι της σκέψης δεν πρέπει να θεωρούνται ιδέες πραγμάτων καθώς δεν έχουν αντικείμενο που υπάρχει ή μπορεί να υπάρξει αλλά συγγέονται με τις ιδέες των πραγμάτων. Οι τρόποι της σκέψης στο βαθμό που δεν είναι ιδέες, δεν χαρακτηρίζονται ως αληθείς ή ψευδείς. Ο Spinoza εξηγεί ότι πολλοί φιλόσοφοι έχουν υποπέσει σε πλάνη, διότι όπως αναφέρει: «έκριναν τα πράγματα με βάση τα ονόματα και όχι τα ονόματα με βάση τα πράγματα»¹⁹⁸ και τονίζει: «το πόσο εύκολα σφάλουμε, όταν συγγέουμε τις καθολικές έννοιες με τα ιδιαίτερα πράγματα και τα κατ'επίνοιαν όντα και τα αφηρημένα

¹⁹⁶ Ηθική, Μέρος 1, Πρόταση 32 και Απόδειξη.

¹⁹⁷ Ό.π., Πρόταση 31 και Απόδειξη.

¹⁹⁸ Ό.π.

πράγματα με τα πραγματικά». ¹⁹⁹ Επομένως, η διερεύνηση της φύσης των πραγμάτων καθώς και οι τρόποι που αυτά γίνονται αντιληπτά είναι κάτι το τελείως διαφορετικό. Άλλο πράγμα είναι όταν αναζητούμε τη φύση των πραγμάτων και άλλο όταν αναζητούμε το πως αυτά τα αντιλαμβανόμαστε, γι' αυτό έχει ιδιαίτερη βαρύτητα η κατανόηση αυτής της διαφοράς, ώστε να αποφύγουμε την γνωστική πλάνη εξαιτίας της οποίας εν τέλει δεν κατανοούμε ούτε το ένα ούτε το άλλο. Από αφηρημένες έννοιες δεν μπορούμε να συνάγουμε κάτι που θα αφορά στην πραγματικότητα και την ουσία των ιδιαίτερων πραγμάτων. ²⁰⁰ Είτε αναφερόμαστε σε καθολικούς όρους είτε συλλαμβάνουμε μια ιδέα με τρόπο αφηρημένο, ο νους εκτείνεται πέρα από τα πράγματα που υπάρχουν πραγματικά στη φύση και αυτό έχει σαν αποτέλεσμα να μην γίνονται αντιληπτές οι διαφορές μεταξύ των πραγμάτων και κατά συνέπεια να συγχέουμε το ένα με το άλλο. ²⁰¹

Σχετικά τώρα με την γένεση των όρων που καλούνται «υπερβατικοί», αυτή συνίσταται στο ότι το σώμα μας μπορεί να σχηματίσει και να συγκρατήσει ταυτόχρονα και διακριτά έναν περιορισμένο αριθμό εικόνων της φαντασίας. Αν αυτός ο περιορισμένος αριθμός εικόνων υπερβεί κατά πολύ το όριο αυτό, τότε αυτές συγχέονται μεταξύ τους με αποτέλεσμα να δημιουργείται σύγχυση και στην ψυχή, διότι και αυτή η ίδια μπορεί να φανταστεί διακριτά, μόνον όσες εικόνες διατηρεί διακριτά το σώμα της. ²⁰² Αυτές οι συγκεχυμένες εικόνες των πραγμάτων στο σώμα γίνονται αντιληπτές από την ψυχή με τρόπο εξίσου συγκεχυμένο, με συνέπεια να τα εμπερικλείει όλα σε έναν γνωστικό όρο, αυτόν του όντος ή του πράγματος. Καταλήγουμε λοιπόν στα εξής: όταν αναφερόμαστε σε υπερβατικούς όρους εννοούμε επί της ουσίας τις συγκεχυμένες ιδέες και μάλιστα στον ύψιστο βαθμό. Οι αιτίες των όρων αυτών έχουν συνάφεια με τις αιτίες γένεσης των καθολικών εννοιών. Όταν σχηματίζονται πολλές εικόνες ενός πράγματος, τόσες που να ξεπερνούν κατά πολύ το όριο της φαντασίας, τότε ο νους βρίσκεται υπό καθεστώς σύγχυσης και : «δεν μπορεί να φανταστεί τις μικρές διαφορές ανάμεσα στα ιδιαίτερα πράγματα (δηλαδή το χρώμα, το μέγεθος κλπ. του καθενός) ούτε τον προσδιορισμένο αριθμό τους». Το

¹⁹⁹ Ό.π., Μέρος 2, Πρόταση 49.

²⁰⁰ ΠΔΝ, § 93.

²⁰¹ ΠΔΝ, § 76. Ο Spinoza ξεκινά από την βασική διαπίστωση, ότι οι άνθρωποι δεν αντιλαμβάνονται την αναγκαιότητα η οποία διέπει τα πράγματα και τους ίδιους. Έτσι, θεωρούν τον κόσμο όπως και τον εαυτό τους, δηλαδή εικάζουν, πως όλα τα φυσικά πράγματα λειτουργούν με κάποιο σκοπό, όπως και οι ίδιοι, και αυτό αποτελεί ένα γνωστικό λάθος, μια γνωστική πλάνη.

²⁰² Ηθική, Μέρος 2, Πρόταση 18 και 40.

μόνο που μπορεί να φανταστεί διακριτά, είναι ότι τα ιδιαίτερα αυτά πράγματα έχουν κοινό το πώς τροποποιούν το σώμα, διότι αυτό το κοινό στοιχείο, όπως αναφέρει: «βρισκόμενο στο κάθε ένα ιδιαίτερο πράγμα, έχει επηρεάσει το σώμα σε μεγαλύτερο βαθμό».²⁰³

Ο Λόγος, αναπτύσσεται και λειτουργεί διορθωτικά ως προς τις πλάνες που έχουν (αναγκαία) προκύψει από τη φαντασία, έτσι ώστε τη θέση των ατελών ιδεών να διαδεχθούν οι αυτοτελείς ιδέες. Αυτό το είδος γνώσης θεωρείται στο σπινοζικό σύστημα ως το μέγιστο γνωστικό επίπεδο κατάκτησης του ανθρώπου, και το ονομάζει ενορατική γνώση. Η ενορατική γνώση συλλαμβάνει την ύπαρξη των πραγμάτων μέσα από την ουσία τους, δεν ισχύει όμως και το αντίθετο.²⁰⁴ Το είδος της ενορατικής γνώσης συνενώνει τα στοιχεία της φαντασίας που βρίσκονται σε σύγκρουση. Η ενορατική γνώση αναφέρεται στα ιδιαίτερα πράγματα και στη σχέση της ψυχής με αυτά αλλά και με τον εαυτό της, και επιπλέον η δράση της χαρακτηρίζεται ως απελευθερωτική. Αυτού του είδους γνώση, δηλαδή το τρίτο είδος, την ερμηνεύει ο Deleuze, ως ένα τρίγωνο, χάρη στο οποίο οι ιδέες που σχηματίζει ο Θεός, ο εαυτός μας και κάθε πράγμα, συνενώνονται. Το πέρασμα σε αυτό το είδος γνώσης έγκειται στην ιδέα του Θεού, η οποία συνδέεται με τις κοινές έννοιες αλλά η ίδια δεν είναι κοινή έννοια, εφόσον εμπεριέχει την ουσία του Θεού.²⁰⁵ Ο Deleuze επεξηγεί περαιτέρω αυτή τη γνωστική ανέλιξη. Όταν τα σώματά μας αλληλεπιδρούν με άλλα όμοια, ακόμη και στην περίπτωση που δεν έχουμε αυτοτελή γνώση, ούτε γι' αυτά ούτε για το δικό μας σώμα, τότε αισθανόμαστε χαρούμενα πάθη τα οποία μας κινητοποιούν στη διαδικασία σχηματισμού μιας αυτοτελούς ιδέας του κοινού, μεταξύ των δικών μας και των άλλων σωμάτων.²⁰⁶ Το είδος της ενορατικής γνώσης αναφέρεται κατά κάποιο τρόπο στην προσωπική μας σχέση με τη Θεία νόηση και προϋποθέτει την εμπειρία της υπάρξεώς μας και των πραγμάτων, ως αιώνιες ουσίες. Η ενορατική γνώση του Θεού δύναται να υπάρχει μόνον ως εμπειρία του συνόλου της φύσης, μέσα στην εμπειρία που διαθέτουμε για εμάς τους ίδιους, αλλά και των

²⁰³ Ομοίως.

²⁰⁴ M. Gueroult, *Spinoza I. Dieu...*, 425.

²⁰⁵ Στη σημασία των κοινών εννοιών αποδίδει ο Deleuze επίσης το γεγονός ότι η *Πραγματεία για τη Διόρθωση του Νου* έμεινε ανολοκλήρωτη, ημιτελής. Αυτό συμβαίνει διότι: «αντιλαμβάνεται ότι οι θέσεις της *Πραγματείας για τη Διόρθωση του Νου* είναι από πολλές απόψεις ανεπαρκείς» Βλ. Σχετικά Gilles Deleuze, *Spinoza, Πρακτική Φιλοσοφία* (Αθήνα: Νήσος, 1996), 175. Δεν πρέπει όμως να καταλογίσουμε κάποιο «κενό» στον Spinoza, διότι ο ίδιος ο φιλόσοφος φροντίζει να εξαγγείλει τη συγγραφή μιας, μελλοντικής πραγματείας, βλ. *Ηθική*, Μέρος 2, Πρόταση 40, Σχόλιο 1.

²⁰⁶ Gilles Deleuze, *Spinoza, Πρακτική Φιλοσοφία...*, 90.

πεπερασμένων πραγμάτων²⁰⁷. Από το τελευταίο διαπιστώνουμε ότι ο Spinoza στο (ορθολογικό) φιλοσοφικό του σύστημα έχει συμπεριλάβει την έννοια της εμπειρίας ή της εμπειρικής γνώσης. Τι είδους γνώση όμως θα μπορούσαμε να αντλήσουμε από την εμπειρία και γιατί αυτή δεν περιλαμβάνεται στα είδη της γνώσης;

Η εμπειρία ως γνώση²⁰⁸

Η εμπειρία κατά πρώτον συνιστά επιβεβαίωση, δηλαδή έρχεται να επιβεβαιώσει ότι οι άνθρωποι δεν δυσκολεύονται απλά να φθάσουν στην αυτοτελή γνώση του Θεού, αλλά και ότι ο σχηματισμός των κοινών εννοιών, οι οποίες αποτελούν ενδιάμεσο γνωστικό στάδιο, είναι μια δύσκολη κατάκτηση η οποία απαιτεί πολύ χρόνο και συγκεκριμένη διαδικασία. Η εμπειρία δεν αποτελεί γνώση καθαυτή και για τον λόγο αυτό δεν αντιστοιχεί σε κάποιο είδος γνώσης. Ο ρόλος της έγκειται στο ότι συνδέεται με το σχηματισμό των κοινών εννοιών. Όταν δηλαδή συναντήσουμε ένα σώμα, το οποίο συμφωνεί με το δικό μας και αυτή η συμφωνία γίνεται αντιληπτή ως συναίσθημα χαράς (διότι αυξάνει τη δύναμη ενέργειάς μας), τότε αυτή η χαρά μας: «παρακινεί να σχηματίσουμε την κοινή έννοια αυτών των δύο σωμάτων, μας ωθεί να συλλάβουμε την ενότητα σύνθεσης που συγκροτούν».²⁰⁹ Δεύτερον: «η εμπειρία μας δίνει παραδείγματα και αίρει την αμφιβολία».²¹⁰ Υπάρχουν φορές που ακόμη και κάτι το οποίο καταδεικνύεται λογικά, ενέχει αμφιβολίες. Ο Spinoza βλέπει την εμπειρία ως έναν τρόπο να αρθεί κατά το δυνατόν η όποια αμφιβολία.²¹¹ Περαιτέρω, ο ρόλος της εμπειρίας εμφανίζεται ιδιαίτερα αναβαθμισμένος όσον αφορά μια ιδιαίτερη σχέση, αυτή με το σώμα μας. Το θεμελιώδες αποδεικτικό στοιχείο της ύπαρξης του σώματος έγκειται στην εμπειρία. Ο Spinoza είναι ιδιαίτερα προσεκτικός όταν αναπτύσσει τη σκέψη του σε προτάσεις, αξιώματα, σχόλια και πορίσματα. Πράγματι, η *Ηθική* εκθέτει ένα γνωσιολογικό σύστημα δια μέσω του οποίου ο άνθρωπος -

²⁰⁷ Βλ. Σχετικά, De Dijn H, "Wisdom and Theoretical Knowledge in Spinoza," E. Curley and P.-F. Moreau (eds), *Spinoza. Issues and Directions* 14 (Brill: Leiden, 1990), 147-156.

²⁰⁸ Βλ. Francois Moreau, *Experience and Eternity in Spinoza*, edited and transl. by R. Bocado (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2021).

²⁰⁹ Gilles Deleuze, *Spinoza, Πρακτική Φιλοσοφία...*, 174.

²¹⁰ *Ηθική*, Μέρος 1, Επίμετρο και Μέρος 2, Πρόταση 13. Να σημειώσουμε εδώ, ότι τα παραδείγματα που δίδει η εμπειρία δεν μπορούν να θεωρηθούν γνώση που επιβάλλεται με την αλήθειά της και επίσης, εφόσον οι άνθρωποι τελούν υπό καθεστώς προκαταλήψεων, τα παραδείγματα της εμπειρίας δεν μπορούν να γίνουν αντιληπτά.

²¹¹ *Ηθική*, Μέρος 3, Πρόταση 2.

κάνοντας χρήση της νόησής του και καθοδηγούμενος από το Λόγο- διέρχεται τα τρία είδη της γνώσης, με σκοπό να κατακτήσει την ύψιστη, την απόλυτη γνώση. Ωστόσο, η προσοχή του είναι στραμμένη στο να καταφέρει ο άνθρωπος να προσεγγίσει αυτό το μοντέλο γνώσης όχι μόνο θεωρητικά αλλά και πρακτικά. Για τον λόγο αυτό επισημαίνει το ρόλο της εμπειρίας στο γνωσιολογικό μέρος του φιλοσοφικού του συστήματος.

Έχοντας ξεδιπλώσει την οντολογία και την γνωσιοθεωρία του φιλοσόφου, οφείλουμε τώρα να προχωρήσουμε στην εμβάθυνση του ζητούμενου, δηλαδή στο πώς οι ιδέες, η απόκτηση της γνώσης και οι επιρροές αυτού του γνωσιακού (cognitive) μοντέλου επηρεάζουν την νόηση με τέτοιο τρόπο, ώστε να δημιουργούν μια φαντασία, μια ψευδαίσθηση περί ελεύθερης βούλησης. Τα παραπάνω δεν αποτελούν μια θεωρητική συζήτηση γύρω από το θέμα της ελεύθερης – ή όχι – βούλησης αλλά εκτείνεται πολύ παραπέρα και παίρνει χαρακτήρα πρακτικής φιλοσοφίας όπως έχουμε τονίσει. Τεκμαίρεται δε, ότι όσο περισσότερο παραμένει η ψευδαίσθηση περί ελεύθερης βούλησης ως απόρροια εσφαλμένων ιδεών και ατελούς γνώσης, τόσο περισσότερο ο άνθρωπος πάσχει από ψυχογενείς καταστάσεις που πολλές φορές τις χαρακτηρίζουμε ως πάθη και δυσχεραίνουν την ζωή του. Προς κατανόηση αυτού του ιδιαίτερα σημαντικού και κομβικού σημείου στην συζήτηση περί ελευθερίας και ηθικής θα οδηγηθούμε αμέσως παρακάτω στην ψυχολογική και πολιτική θεωρία του Spinoza.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΡΙΤΟ: Η ψυχολογική θεωρία του Spinoza

Στο κεφάλαιο αυτό θα αναπτύξουμε την ψυχολογική θεωρία²¹² του Spinoza, μέσω της οποίας δομεί μια επιχειρηματολογία περί της ψευδαισθήσεως της ελεύθερης βούλησης και ουσιαστικά καταφέρνει να τεκμηριώσει τις θέσεις του περί συναισθημάτων, ελευθερίας και τρόπου του σκέπτεσθαι. Με τον όρο «ψυχολογική θεωρία» θα πρέπει να αποσαφηνιστεί εξ'αρχής ότι στο έργο του Spinoza δεν αναζητούμε ένα ολοκληρωμένο σύστημα ψυχολογικών και ψυχαναλυτικών θεωρήσεων αλλά πολύ περισσότερο θα συναντήσουμε τον εκ θεμελίων προσδιορισμό μιας διαφορετικής κατεύθυνσης της Ψυχολογίας.²¹³ Όπως έχουμε ήδη αναφέρει, ο Spinoza με την *Ηθική* επιχειρεί την αντιμετώπιση, την θεραπεία των διαχρονικών φιλοσοφικών προβλημάτων και την εξεύρεση μιας λύσης που να προσδιορίζει τι συνιστά την καλή ζωή – «Ευ ζην» – και πώς ακριβώς μπορούν τα ανθρώπινα όντα να επιτύχουν μια τέτοια ζωή. Παράλληλα όμως η *Ηθική* ενσωματώνει την μεταφυσική, την φυσική και την επιστημολογία. Στην αρχή του δεύτερου μέρους του έργου του, ο Spinoza έχοντας μόλις παρουσιάσει τα μεταφυσικά θεμέλια γι'αυτή την ηθική, σημειώνει:

«...περνώ τώρα στην εξήγηση εκείνων των πραγμάτων που έπονται της ουσίας του Θεού, ήτοι από το άπειρο και αιώνιο όν -όχι όλα γιατί έχουμε αποδείξει ότι απείρως πολλά πράγματα πρέπει να προέρχονται από αυτό με απείρως πολλούς τρόπους - αλλά μόνο εκείνα που μπορούν να μας οδηγήσουν, σαν από το χέρι, στην γνώση του ανθρώπινου Πνεύματος και της ύψιστης ευδαιμονίας του».²¹⁴

²¹² Με τον όρο «ψυχολογική θεωρία», αναφέρομαι στην συλλογιστική του Spinoza σχετικά με τα πάθη και τις συναισθηματικές επήρειες. Στην «Ψυχολογική» του θεωρία ο Spinoza αναπτύσσει μια γνωσιολογία της ψυχής, δηλαδή, η ψυχή, καλείται στην απέκδυση των αισθητηριακών δεδομένων που προσλαμβάνει το σώμα προκειμένου να κατακτήσει τη γνώση. Η ένστασή του αναφέρεται σε όσους εκ των φιλοσόφων δεν σεβάστηκαν τις αρχές της φιλοσοφίας, και ενώ θα έπρεπε η θεωρία της γνώσης να εκκινεί από τη θεϊκή φύση – διότι προηγείται γνωστικά και ουσιαστικά - τελικά ως αφετηρία τέθηκε η αισθητηριακή γνώση. Η σύγχυση σχετικά με την γνώση δημιουργείται εξαιτίας της αδυναμίας να κατανοηθεί ποια είναι η φύση των πραγμάτων. Αντίστοιχα, στην Πολιτική του θεωρία -στην οποία συνεχίζει να λαμβάνει υπόψη τα πάθη- αναπτύσσει τη θέση, πως με την κοινωνικοποίηση ο άνθρωπος μεταβάλλει το επιθυμητικό μέρος, αναδιαμορφώνοντάς το σύμφωνα με τις επιταγές του κοινωνικού συνόλου. Περαιτέρω, ο Spinoza θεωρεί πως η φυσική κατάσταση των ανθρώπων δεν πρέπει να ερμηνεύεται ως επιβολή της άρχουσας τάξης, αλλά θα πρέπει να γίνεται κατανοητή ως συμβίωση των μελών με κοινούς στόχους, αμβλύνοντας την ανταγωνιστικότητα με την κοινωνικότητα

²¹³ Η Ψυχολογία (ως επιστήμη) έχει ως αφετηρία τα φιλοσοφικά ρεύματα του 17^{ου} αιώνα (Descartes, Spinoza). Το δεδομένο αυτό την εντάσσει στην ανάλυση των αντίστοιχων φιλοσοφικών θεωριών που την περικλείουν, βλ. Σχετικά, Duane P. Schultz and Sydney Ellen Schultz, *A History of Modern Psychology*. 7th Edition. (NewYork/San Francisco/London: Harcoyrt, 1999).

²¹⁴ *Ηθική*, Μέρος 2, Πρόλογος.

Μέχρι τώρα οι περισσότεροι φιλόσοφοι, από την αρχαία Ελλάδα μέχρι τους Μεσαιωνικούς στοχαστές, βάσιζαν τις ηθικές αρχές πάνω στις μεγαλύτερες δεσμεύσεις τους σχετικά με τη φύση της πραγματικότητας ή της ύπαρξης ή ακόμα και σε αριθμούς. Ωστόσο, ο Spinoza ξεχωρίζει από αυτούς τους προηγούμενους στοχαστές λόγω της ριζοσπαστικής του δέσμευσης στη φυσιοκρατία. Πιο συγκεκριμένα: Ο Spinoza, σχετικά με τον άνθρωπο, διατηρεί την εξής θέση: η ανθρώπινη ύπαρξη δεν υφίσταται ανεξάρτητα από τη φύση, και αυτή δεν είναι δυνατόν να συλληφθεί επαρκώς, εάν δεν αναλυθεί η φύση. Βρισκόμαστε λοιπόν, ενώπιον ενός υλιστικού μονισμού, καθόσον το ανθρώπινο όν ως αδιαίρετο μέρος της φύσης, αναγκαστικά υπακούει στους νόμους της. Το τελευταίο αντικρούει πλήρως τον δυϊσμό του Descartes, ενώ δημιουργεί πλήγμα στη θρησκευτική και ιδεαλιστική Ψυχολογία.²¹⁵ Συνεχίζοντας τη σκέψη του, πνεύμα και σώμα είναι μια ενιαία σύνθεση που συγκροτεί τον άνθρωπο²¹⁶ χωρίς όμως να διαθέτουν το καθένα αυτονομία ή ξεχωριστή ουσία, αλλά περισσότερο χαρακτηρίζονται ως κατηγορήματα της μοναδικής, ενιαίας, αδιαίρετης υπόστασης. Μια δέσμευση στη φυσιοκρατία που ορίζεται μ' αυτόν ή κατ' αυτόν τον τρόπο, μπορεί να μη φαίνεται τόσο ασυνήθιστη στο χώρο της φιλοσοφίας, ιδιαίτερα σήμερα, αλλά όπως επισημαίνει συνεχώς ο Spinoza, τα πράγματα καταρρέουν μόλις το φιλοσοφικό μάτι στραφεί προς τη μελέτη του ανθρώπου και:

«..οι πιο πολλοί από όσους έχουν γράψει για τις συναισθηματικές επήρειες, επιδράσεις, τα αποτελέσματα και τον τρόπο με τον οποίο ζούν οι άνθρωποι, φαίνεται να συλλαμβάνουν τον άνθρωπο στη Φύση, σαν κυριαρχία μέσα σε μια κυριαρχία, ωσάν κράτος εν κράτει. Διότι θεωρούν πως ο άνθρωπος, περισσότερο ταράσσει παρά διατηρεί την σειρά της φύσης, ωσάν να έχει απόλυτη κυριαρχία στις δράσεις του και καθορίζεται μόνο από τον ίδιο».²¹⁷

Έτσι, ο άνθρωπος αντί να ακολουθεί την τάξη, την σειρά της φύσης, αντιθέτως την διαταράσσει. Η ουσία στην σκέψη του Spinoza είναι ότι, όταν αναφερόμαστε στον όρο «ανθρωπιστικές επιστήμες», όσο γενικός και αν είναι ο όρος και οι μεταβλητές που τον χαρακτηρίζουν -δηλαδή οι επιστημονικές γνώσεις της

²¹⁵ Ο Spinoza διατηρεί την αντίθεσή του όχι μόνο απέναντι στο δυϊστικό πρότυπο του Descartes αλλά και απέναντι στη φυσικαλιστική θεωρία του Hobbes που απέδιδε την ιδιότητα του νοείν στη σωματική κίνηση, βλ. Σχετικά Βασιλική Γρηγοροπούλου, *Γνώση, Πάθη και Πολιτική στη Φιλοσοφία του Σπινόζα* (Αθήνα: Αλεξάνδρεια, 1999), 47.

²¹⁶ Παρατηρούμε ότι η χρήση mens – πνεύμα είναι προτιμότερη για τον Spinoza από ότι η χρήση της λέξης anima – ψυχή, ίσως γιατί η ψυχή είναι μια έννοια που συνδέεται με την θρησκεία.

²¹⁷ *Ηθική*, Μέρος 3, Πρόλογος.

φύσης και του φυσικού κόσμου- φαίνεται να χάνουν τη συνάφειά τους μ'αυτόν και τα ανθρώπινα όντα θεωρούνται διαφορετικά, ξεχωριστά από τα άλλα φυσικά πράγματα, έχοντας στην κατοχή τους ένα είδος αυτοκυριαρχίας ή εξουσίας, εξ' ολοκλήρου δικό τους είδος.²¹⁸ Με τη δέσμευσή του στην φυσιοκρατία, ο Spinoza θέλει απλά να υπογραμμίσει το αδιαίρετο του ανθρώπου με τη φύση και ότι οι πράξεις/δράσεις τους και οι ζωές τους δεν είναι εκτός/έξω και πάνω από αυτή. Ως εκ τούτου, κάθε είδος «ανθρωπιστικής επιστήμης» όπως και κάθε σύστημα ηθικής σύμφωνα με τον ίδιο, πρέπει να είναι μια μελέτη των ανθρώπινων όντων, ως φυσικά όντα.²¹⁹ Ο Spinoza αναγνωρίζει την αποτυχία να μεταχειριστούμε τη μελέτη των ανθρώπινων όντων ως μελέτη ενός ακόμα μέρους της φύσης, που υπακούει στους νόμους της, έτσι όπως άλλωστε κάνει καθετί στη φύση, και ο λόγος αυτής της αποτυχίας συνίσταται στην σταθερή θέση των ανθρώπων περί ελεύθερης βούλησης, η οποία (βούληση), για τον ίδιο, αποτελεί μόνο πεποίθηση και μάλιστα εδρεύει στην ψευδαίσθηση ή την φαντασία. Η πίστη στην ελεύθερη βούληση, είναι απλώς θα λέγαμε μια τύπου θρησκευολογία, που έχει εντυπωθεί τόσο στην ακαδημαϊκή κοινότητα όσο και στις καθημερινές ερμηνείες του κόσμου. Θεωρεί και υποστηρίζει, πως η πίστη στην ελεύθερη βούληση, αντικατοπτρίζει το πώς τα ανθρώπινα όντα βιώνουν την ύπαρξή τους, τη ζωή και τις επιλογές τους. Έχοντας αυτό ως κεντρικό άξονα και θέλοντας να τεκμηριώσει τη θέση του περί βούλησης, μ'ένα κατά το δυνατόν λογικά άτρωτο πλαίσιο, αναπτύσσει την ψυχολογική του θεωρία, η οποία βασίζεται σε τρεις βασικές έννοιες: την έννοια του *conatus*, την έννοια και τον ρόλο του συναισθήματος και την έννοια της ελευθερίας.

Ουσιαστικά ο Spinoza επιτυγχάνει έναν επαναπροσδιορισμό σχετικά με το ζήτημα των ενεργειών της ψυχής, μέσω της διατύπωσης και ερμηνείας μιας σειράς διαφορετικών μεθοδολογικών όρων. Η αντίληψη του Spinoza σχετικά με την υπόσταση δεν ακολουθεί το μηχανιστικό μοντέλο ταύτισης του κόσμου με την ανόργανη ύλη καθώς αυτή η οπτική δεν βοηθούσε την συσχέτιση μεταξύ κόσμου της ύλης και πνεύματος.²²⁰ Περαιτέρω, πίστευε ότι σε αντίθεση με το μη σκεπτόμενο

²¹⁸ Στο σημείο αυτό, αναφέρεται στην αόριστη και παραπλανητική δύναμη της ελεύθερης βούλησης, η οποία, σαν ένα είδος «μαγείας», φαίνεται να διαταράσσει την φυσική πορεία της φύσης.

²¹⁹ *Ηθική*, Μέρος 3, Πρόλογος.

²²⁰ Η διαφωνία του Spinoza στο ζήτημα πνεύμα - σώμα είναι ότι δεν δέχεται την ύπαρξη πνεύματος χωρίς σώμα. Από την άλλη, στα έργα του διαπιστώνει κανείς τη συνέχεια του πνεύματος και χωρίς το σώμα: «η ανθρώπινη ψυχή δεν μπορεί να καταστραφεί απόλυτα μαζί με το σώμα, αλλά απομένει από αυτήν κάτι το αιώνιο.» (*Ηθική*, Μέρος 4, Πρόταση 23). Μπορούμε να διαλευκάνουμε το σημείο

σώμα, το σκεπτόμενο σώμα δραστηριοποιείται ανάλογα με τις επιρροές που δέχεται. Η ανάλυση περί συνάφειας σώματος-ψυχής μέσω της υπόστασης, αποκαλύπτει τους (επιστημολογικούς) περιορισμούς, οι οποίοι αποτυπώνουν το επίπεδο ανάπτυξης που είχε φτάσει η επιστήμη και η κοινωνία της εποχής εκείνης. Επομένως, στην περίοδο των φιλοσοφικών αναζητήσεων του Spinoza, βρίσκονταν σε ζύμωση οι βασικές επιστημονικές αρχές που αφορούν την έννοια της ψυχής καθώς και τη συσχέτισή της με την κοσμικότητα. Η ανάπτυξη και ανάλυση της ψυχολογικής θεωρίας που ο Spinoza ακολουθεί, έχει σκοπό να μας οδηγήσει στην πληρέστερη κατανόηση της ελευθερίας και της ηθικής και κοινωνικής ζωής, που πρεσβεύει μέσα από την φιλοσοφική του σκέψη. Οδηγός σ' αυτήν την πορεία είναι η αντίδραση των ανθρώπων απέναντι στα πράγματα και τον τρόπο που αυτά τους επηρεάζουν, όπως γίνεται αντιληπτός από τη φαντασία τους. Η κρίση μας δεν συγκροτείται από κάποια λογική πορεία, ούτε από την άμεση αντίληψη των ποιοτήτων που ανήκουν στα πράγματα αλλά είναι παραγόμενο στοιχείο, που απορρέει από την συναισθηματική μας λειτουργία και ιδιαίτερα της επιθυμίας μας,²²¹ αφού δεν επιθυμούμε κάτι επειδή θεωρείται καλό, αλλά όπως αναφέρει ο Spinoza: «αντιθέτως θεωρούμε ένα πράγμα ως καλό διότι τείνουμε προς αυτό, το βουλόμαστε, το ορεγόμαστε ή το επιθυμούμε».²²² Η ανάγκη αναγνώρισης του πρωταρχικού ρόλου, τον οποίο κατέχει η επιθυμία στην πρακτική ζωή και ο ρυθμιστικός ρόλος των συναισθημάτων, τα οποία ως επί το πλείστον αποτελούν δείκτες αξιολόγησης των εξωτερικών πραγμάτων, μας οδηγούν στη μελέτη όχι πια της γνωστικής αλλά της συναισθηματικής ζωής του ανθρώπου. Ο ίδιος μάλιστα επιβάλλει αυτή τη διερευνητική κατεύθυνση: «...εάν θέλουμε να σχηματίσουμε μια ιδέα του ανθρώπου, εν είδει υποδείγματος της ανθρώπινης φύσης...».²²³

αυτό, αν δεχθούμε ότι δεν ομιλεί απαραίτητα για την ψυχή του κάθε ανθρώπου αλλά για ένα «συλλογικό πνεύμα», η ύπαρξη του οποίου διατηρείται ακόμη και όταν δεν υπάρχει το συγκεκριμένο άτομο.

²²¹ Στη φιλοσοφία του Spinoza, η επιθυμία έχει ιδιαίτερη σημασία. Πρώτον, ο ορισμός της επαναλαμβάνεται δυο φορές στο III μέρος. Δεύτερον, περιλαμβάνεται στις τρεις εκ των βασικών συναισθηματικών επηρειών (μαζί με την χαρά και την λύπη) και τρίτον φροντίζει να δώσει μια κατεύθυνση για την συγκεκριμένη στο πέμπτο μέρος, πρόταση 59-66. «Η επιθυμία είναι η ίδια η ουσία ήτοι η φύση καθενός, καθόσον συλλαμβάνεται ως καθορισμένη από οποιαδήποτε κατάσταση της να ενεργήσει κάτι». Περαιτέρω, στην περίπτωση της χαράς (όπως θα δούμε παρακάτω) δεν καταργείται η παθητικότητα του ανθρώπου. Η χαρά συνεχίζει να αποτελεί πάθος. Για μια αναλυτική αναφορά στην έννοια της «επιθυμίας» μπορεί κανείς να ανατρέξει στο Βασιλική Γρηγοροπούλου, *Γνώση, Πάθη και Πολιτική στη Φιλοσοφία του Σπινόζα*...117.

²²² *Ηθική*, Μέρος 3, Πρόταση 9 και Σχόλιο.

²²³ *Ηθική*, Μέρος 4, Πρόλογος.

Η ψευδαίσθηση της ελεύθερης βούλησης

Ο Spinoza τάσσεται υπέρ της άποψης, ότι η ελεύθερη βούληση είναι μόνο μια πεποίθηση που βασίζεται στην ψευδαίσθηση ή την φαντασία. Προσδιορίζει δε, το γιατί οι άνθρωποι είναι τόσο πεπεισμένοι ότι η βούλησή τους είναι ελεύθερη, η θέση του είναι τόσο ξεκάθαρη που φαντάζει απατηλή: Το ανθρώπινο όν, διατηρεί την αίσθηση και την πεποίθηση της ελεύθερης βούλησης, διότι βρίσκεται σε άγνοια. Η άγνοια αυτή όμως, είναι πολύπλευρη και πολυειδής. Πρώτον, οι άνθρωποι αγνοούν τα αίτια τα οποία καθορίζουν τις πράξεις/τις ενέργειές τους. Αυτό τεκμαίρεται από το ότι τα ανθρώπινα όντα έχουν συνείδηση των «ορέξεων», των «επιλογών» και των «επιθυμιών» τους και λόγω αυτής της συνείδησης (συνειδητότητας), έχουν την αίσθηση ότι οι ενέργειές τους προέρχονται αποκλειστικά από κάποια εσωτερική δύναμη του εαυτού, δηλαδή, της ελεύθερης βούλησης. Αυτές οι αιτίες, για τον Spinoza, είναι πολύπλοκες και καθοριστικές και εκτείνονται στο άπειρο.

Δεύτερον, τα ανθρώπινα όντα ως επί το πλείστον αγνοούν επίσης την άγνοιά τους σχετικά με τα αίτια που καθορίζουν τις πράξεις τους. Κατά συνέπεια, η συνειδητοποίηση των επιθυμιών, των ορέξεων και των θέλω τους, χωρίς να είναι γνώστες αυτών, εμποδίζουν τους ανθρώπους από το να αμφισβητούν ακόμη και αυτά που λογίζουν για ελεύθερη βούλησή τους ή να αναζητήσουν τα πραγματικά αίτια που καθορίζουν τις πράξεις/ενέργειές τους. Εστιάζοντας στο ζήτημα της ελεύθερης θέλησης, ο Spinoza κάνει μια αναλογία ανάμεσα στην καθημερινή συνειδητοποίηση των προθέσεων και την σύνοδη πίστη στην ελεύθερη βούληση προβαίνοντας σε παραδείγματα, με τα οποία επιχειρεί να θεμελιώσει την θέση του περί αδυναμίας της ελεύθερης βούλησης, όπως και ότι η τελευταία μπορεί να φαίνεται πιο αμφισβητήσιμη από ότι συνήθως. Ο Spinoza σημειώνει:

«...με τον ίδιο τρόπο [όπως όλοι οι άνθρωποι νομίζουν ότι είναι ελεύθεροι] ένα μωρό σκέφτεται ότι ελεύθερα επιθυμεί γάλα, ένα θυμωμένο παιδί εκδίκηση, μια δειλή(ένας δειλός) φυγή. Και πάλι, ένας μέθυσος άνθρωπος πιστεύει ότι είναι από ελεύθερη απόφαση, όπως λέει αργότερα, όταν είναι νηφάλιος, θα επιθυμούσε να παραμείνει άγνωστο/μη ειπωμένο. Επίσης, οι παρανοϊκοί, οι φλύαροι, και πολλοί άλλοι σαν και αυτούς (αυτού του είδους) πιστεύουν ότι ενεργούν από ελεύθερη απόφαση και όχι ότι παρακινούνται από παρόρμηση ή από αιφνίδια ορμή».²²⁴

Σ' αυτά τα παραδείγματα, οι δρώντες, έχουν όλοι άγνοια των αιτιών των πράξεών τους, καθώς επίσης και άγνοια της άγνοιάς τους. Πιο αναλυτικά: Έστω ότι

²²⁴ Επιστολή 58.

δεχόμαστε πως οι άνθρωποι αυτοί όντως δρούσαν ελεύθερα. Όλοι αυτοί οι δρώντες όμως, παρουσιάζουν κάποιο είδος αναστολής - συστολής της λειτουργίας της ελεύθερης βούλησης. Το βρέφος στερείται την πλήρη κατανόηση του περιβάλλοντός του, απλά και ενστικτωδώς επιθυμεί την τροφή. Το παιδί και ο δειλός τυφλώνονται από τα πάθη τους. Ο μέθυσος είναι υπό την επήρεια μιας φαρμακευτικής ουσίας που τον κάνει να χάνει την αίσθηση της αξιοπρέπειάς του και της ντροπής που σε διαφορετική περίπτωση (όντας δηλαδή, νηφάλιος) θα αναγκαζόταν να συγκρατήσει τη «γλώσσα» του. Ο παρανοϊκός άνθρωπος, ακόμη και αν έχει μια κάποια αντίληψη της πραγματικότητας, αυτή η αντίληψη δεν μπορεί παρά να είναι ιδιαιτέρως εύθραυστη. Ωστόσο, όλοι αυτοί οι δρώντες, εξακολουθούν να συνειδητοποιούν τις επιθυμίες τους και τις επιλογές τους και πιστεύουν ότι ενεργούν ελεύθερα, αν και για έναν εξωτερικό παρατηρητή η θέση αυτή είναι ξεκάθαρα αμφίβολη και αμφίσημη. Για τον Spinoza, ο λόγος που όλοι οι άνθρωποι που βρίσκονται σε παρόμοια θέση διατηρούν την ίδια πεποίθηση περί βούλησης, είναι γιατί βρίσκονται και πάλι σε άγνοια. Συγκεκριμένα:

«Η ανθρώπινη ελευθερία την οποία όλοι οι άνθρωποι καυχούνται πως κατέχουν[...]αποτελείται αποκλειστικά από αυτό, ότι οι άνθρωποι συνειδητοποιούν την επιθυμία τους, αλλά δεν γνωρίζουν τα αίτια με τα οποία καθορίζονται».²²⁵

Φαίνεται όμως πως δεν παραβλέπει το γόητρο της βούλησης, αναγνωρίζει δηλαδή, ότι η πίστη στην ελεύθερη βούληση είναι ιδιαίτερα σαγηνευτική, ακριβώς επειδή τα ανθρώπινα όντα συνειδητοποιούν τις ορέξεις, τις επιθυμίες και τις ενέργειές τους και ως εκ τούτου πραγματικά «φαντάζονται» τους εαυτούς τους ότι είναι ελεύθεροι. Σημειώνει σχετικά : «...δεδομένης αυτής της προκαταλήψεως που ενυπάρχει στα ανθρώπινα όντα, αυτά δεν μπορούν τόσο εύκολα να απαλλαγούν από αυτήν».²²⁶ Για τον Spinoza όμως, αυτή η πίστη βασίζεται απλώς σε μια φαντασία και δεν περιλαμβάνει επαρκείς ιδέες, (με τις οποίες εννοεί την πραγματική γνώση). Βέβαια, ακόμη και η γνώση, ότι δεν υπάρχει ελεύθερη βούληση -θέση την οποία άλλωστε ο Spinoza επιχειρεί να θεμελιώσει επί τη βάση λογικών επιχειρημάτων- δεν αρκεί ώστε να ενεργήσει «θεραπευτικά» ως διόρθωση στην πεποίθηση της ελεύθερης θέλησης που απορρέει από τη φαντασία. Ακόμη και μ'αυτή τη γνώση, ότι δηλαδή όντως οι άνθρωποι δεν έχουν ελεύθερη βούληση, τότε η φανταστική (υποτιθέμενη)

²²⁵ Ό.π.

²²⁶ Ό.π.

ελευθερία της θέλησης επιμένει και παραμένει. Ο Spinoza παραθέτει μια αναλογία του τρόπου με τον οποίο το σφάλμα, που είναι υπόλογο στην έμμομη πίστη για την ελεύθερη βούληση μπορεί να εξακολουθεί να υφίσταται στην φαντασία:

«...Ομοίως, όταν κοιτάμε τον ήλιο, έχουμε την πεποίθηση ότι βρίσκεται περίπου διακόσια πόδια μακριά, για την εσφαλμένη αυτή εντύπωση όμως δεν ευθύνεται η φανταστική παράσταση, αλλά το γεγονός ότι όσο λειτουργεί η φαντασία τόσο έχουμε άγνοια της πραγματικής απόστασης και το αίτιο αυτής της φανταστικής παράστασης. Διότι, όσο και αν γνωρίζουμε αργότερα πως απέχει πάνω από εξακόσιες διαμέτρους της γης μακριά από εμάς, εμείς παρόλα αυτά φανταζόμαστε ότι είναι κοντά. Δεν φανταζόμαστε τον ήλιο τόσο κοντά, από άγνοια της αληθινής του απόστασης, αλλά γιατί ένας επηρεασμός του σώματός μας, ενέχει την ουσία του ήλιου καθόσον το ίδιο το σώμα μας επηρεάζεται από αυτόν».²²⁷

Ακριβώς όπως τα ανθρώπινα όντα, παρά τη γνώση της πραγματικής - έστω κατά προσέγγιση - απόστασης του ήλιου από τη γη, φαντάζονται ότι είναι πολύ πιο κοντά, έτσι επίσης συνεχίζουν να φαντάζονται ότι ενεργούν από μια δύναμη της ελεύθερης βούλησης. Όπως η πίστη ή η φαντασία της εγγύτητας του ήλιου, έτσι και η πίστη ή η φαντασία περί ελεύθερης βούλησης επιμένει, επειδή μ'ένα θεμελιώδη τρόπο αυτό είναι πραγματικά ο αντικατροπισμός στον ανθρώπινο νου, ακόμη και στην περίπτωση που έχουν αρκετή φρόνηση. Ο Spinoza παρέχει ακόμη ένα, πιο δεικτικό παράδειγμα, μιας πέτρας που ρίχνεται στον αέρα:

«...μια πέτρα δέχεται από την παρόρμηση/ ώθηση μιας εξωτερικής αιτίας μία σταθερή ποσότητα κίνησης με την οποία θα συνεχίσει αναγκαστικά να κινείται ακόμα και όταν η ώθησή της από την εξωτερική αιτία έχει σταματήσει. Η συνέχεια της πέτρας σε κίνηση είναι περιορισμένη, όχι γιατί είναι απαραίτητο, αλλά επειδή πρέπει να καθοριστεί από την ώθηση που έλαβε από την εξωτερική αιτία. Αυτό που ισχύει εδώ στην πέτρα, πρέπει να γίνει κατανοητό από κάθε μεμονωμένο πράγμα όσο σύνθετη και αν είναι η δομή και οι διάφορες λειτουργίες του. Γιατί, κάθε πράγμα καθορίζεται απαραίτητα από μια εξωτερική αιτία, προκειμένου να υπάρχει και να δρα σταθερά και καθορισμένα».²²⁸

Στο σημείο αυτό ο Spinoza, θέτει ως προϋπόθεση -κάτω από την οποία καθετί στη φύση υπάρχει- τον ντετερμινισμό και συνεχίζει,

«...επιπλέον, εννοείτε το σας παρακαλώ, ότι καθώς συνεχίζει στη κίνηση η πέτρα, σκέφτεται και ξέρει ότι καταβάλλει προσπάθεια στο μέτρο που δύναται, να συνεχίσει να βρίσκεται σε κίνηση. Δεδομένου ότι έχει συνείδηση για την προσπάθειά της,

²²⁷ Ηθική, Μέρος 2, Πρόταση 35 και Σχόλιο.

²²⁸ Επιστολή 58.

σίγουρα θα σκεφτεί ότι ο μόνος λόγος που συνεχίζει και βρίσκεται σε κίνηση είναι το ότι το επιθυμεί».²²⁹

Η παρομοίωση στο σχετικό χωρίο θεωρώ πως είναι ιδιαίτερα εύστοχη. Όπως και στην περίπτωση της πέτρας, έτσι και για τα ανθρώπινα όντα, η γνώση αντιστοιχεί μόνο στην επιθυμία να επιμείνει στην παρούσα κατάσταση δράσης και ύπαρξης. Το γεγονός όμως, ότι δεν κατέχει ούτε ο άνθρωπος ούτε η περίπτωση της πέτρας, την γνώση της αληθούς αιτίας των κινήσεών της, δημιουργεί την πεποίθηση ότι είναι ζήτημα ελεύθερης βούλησης και ελεύθερης επιλογής. Διότι, η μόνη δύναμη που κινεί τα πράγματα είναι η δύναμη του Θεού που τα παράγει. Η αιτιατή δύναμη των πραγμάτων είναι η αιτιατή δύναμη του Θεού.²³⁰ Ο Θεός είναι η πρωταρχική αιτία παραγωγής και προσδιορισμού των πάντων. Για να κατανοήσουμε όμως ένα στοιχείο της Δημιουργίας, δεν αρκεί να γνωρίζουμε μόνο την πρωταρχική του αιτία, δηλαδή τον Θεό, αλλά και την σειρά των πεπερασμένων αιτιών που το καθορίζουν και που εκτείνονται στο άπειρο. Μόνο έτσι μπορεί να γίνει κατανοητή η ουσία του και ο τρόπος που περνά στην ύπαρξη και συντηρείται σ' αυτή.²³¹ Η δύναμη λοιπόν που κάθε πράγμα εκφράζει είναι η δύναμη του Θεού, αλλά η δυνατότητα να εκδηλώσει αυτή τη δύναμη στην διάρκεια ως ύπαρξη, εξαρτάται από τις συνθήκες που δημιουργούν οι εξωτερικές πεπερασμένες αιτίες. Περαιτέρω, όπως ο Θεός, έτσι και κάθε πεπερασμένο όν, παράγει ακολουθώντας τη φύση του. Η διαφορά συνίσταται στο ότι άνθρωπος διαθέτει μια καθορισμένη, άρα και περιορισμένη ταυτόχρονα δύναμη ύπαρξης. Αντλεί δηλαδή από τον ίδιο το Θεό το δικαίωμα στην ύπαρξη και με βάση αυτό τείνει να ενεργοποιηθεί, αλλά περιορίζεται από τη φύση της ουσίας του, διότι αυτή δεν περιέχει αναγκαία την ύπαρξη.²³² Με αφορμή τα παραπάνω, ο Spinoza εισαγάγει μια θεμελιώδη έννοια στο φιλοσοφικό του σύστημα και στη

²²⁹ Ο.π.

²³⁰ Ένα από τα πιο βασικά σημεία θεμελίωσης της άρνησης περί ελεύθερης βούλησης στα πεπερασμένα όντα, όπως ο άνθρωπος. Δηλαδή, το ότι η δύναμη την οποία διαθέτουν τα ιδιαίτερα πράγματα εξαρτάται από τη Θεία δύναμη και ακολουθεί την αρχή της αναγκαιότητας.

²³¹ M. Gueroult, I, 335-336.

²³² Εδώ παρατηρείται μια εσωτερική αντίφαση θα λέγαμε, αναγκαιότητας, με την οποία προσδιορίζεται ο τρόπος ύπαρξης του ανθρώπου – ότι δηλαδή δεν δύναται να υπάρξει ως μονάδα, παρά μόνο σε κοινότητα, ως μέρος ενός άπειρου σύμπαντος, στο πλαίσιο του οποίου όλα ενεργούν πάνω σε όλα και από την άλλη αυτή η κοινότητα, μέσω της αλληλεπίδρασης, προσφέρει τελικά σε κάθε άτομο την απειρία των προσδιορισμών τους οποίους το ίδιο από μόνο του δεν διαθέτει.

φιλοσοφική του σκέψη, το *conatus*²³³ ήτοι την «τάση» ή την έννοια της «προσπάθειας» ή του «αγώνα».

Η έννοια του *conatus*

Η ετυμολογική ρίζα του *conatus* προέρχεται από το ρήμα *conor, conari*, το οποίο έχει την σημασία του δεσμεύομαι και η ακριβής μετάφραση είναι: «προετοιμασία, ετοιμότητα, δράση». Πέραν της ετυμολογίας όμως, περισσότερο μας ενδιαφέρει ο πυρήνας του όρου, ουσιαστικά πρόκειται για την δύναμη που ενυπάρχει σε κάθε πράγμα, περιμένοντας την ενεργοποίησή της όταν χρειαστεί, είτε σωματικά είτε πνευματικά. Σημειώνουμε ότι ο όρος δύναμη, (*potentia*), διατρέχει ολόκληρο το έργο του Spinoza και αποτελεί θεμελιώδη έννοια για την κατανόηση του στοχασμού του. Ο Spinoza, διακρίνει τη δύναμη, σε α) Δύναμη του Θεού ή της φύσης (που ανάγεται στην ουσία του) και συγκροτείται από δυο πράγματα, το ένα αναφέρεται στην απόλυτη ύπαρξη του Θεού και κατ'επέκταση τη δύναμη παραγωγής όλων των πραγμάτων, και το δεύτερο αναφέρεται στην απόλυτη δύναμη αυτοεννόησης του και στην δύναμη εννόησης όλων των προερχόμενων από το Θεό ή τη Φύση και β) σε Δύναμη του τρόπου που ο άνθρωπος προσπαθεί να μείνει στην ύπαρξή του (*conatus*) και κατ'επέκταση στην ικανότητα για νόηση και δράση.

Ο Spinoza σημειώνει ότι η πέτρα «...προσπαθεί, στο μέτρο που της είναι δυνατό, στο μέτρο που μπορεί, να συνεχίσει να κινείται», που σημαίνει, ότι η πέτρα προσπαθεί να «μείνει» στο είναι της ασχέτως με την κατάσταση αυτού του όντος. Αυτό το ονομάζει «*conatus*». Είναι η τάση οποιουδήποτε συγκεκριμένου πράγματος να (επι)-μείνει στην ίδια του την ύπαρξη: «κάθε πράγμα, στο μέτρο που μπορεί με τη δική του δύναμη, προσπαθεί να μείνει στην ύπαρξή του».²³⁴ Το *conatus* είναι κατά βάση η αρχή της αυτοσυντήρησης (επιβίωσης), αλλά αυτό δεν ισχύει μόνο για τους ανθρώπους, ισχύει για όλα τα φυσικά όντα.²³⁵

²³³ Ιδιαίτερη αναφορά σχετικά με την έννοια του *conatus*, συναντάμε στο Β. Γρηγοροπούλου, *Γνώση, Πάθη και Πολιτική στη Φιλοσοφία του Σπινόζα...*, 85-87 και 90-91. **ΣΗΜΕΙΩΣΗ:** ο πιο αποδεκτός όρος σε ελληνική μετάφραση είναι η *προσπάθεια*. Ωστόσο στη συγκεκριμένη διατριβή, επιλέγω τον όρο *τάση*, διότι το *conatus* δεν αναφέρεται αποκλειστικά στις ανθρώπινες ιδιότητες αλλά σε κάθε υπαρκτή οντότητα.

²³⁴ *Ηθική*, Μέρος 3, Πρόταση 6.

²³⁵ Παρόλο που η εμμένεια στο Είναι χαρακτηρίζει εξίσου κάθε όν, σημειώνεται μια διάκριση ανάμεσα στον άνθρωπο -όπου η τάση αυτή χαρακτηρίζεται ως «*conatus*»- και το ζώο όπου λαμβάνει

Το *conatus* επίσης χαρακτηρίζεται από τον Deleuze ως: «...φυσικό δικαίωμα του υπαρκτού τρόπου», υπό την έννοια ότι ως τρόπος δύναται να διέλθει τα πάντα και να προβεί σε ό,τι κρίνεται αναγκαίο να πράξει, ωθούμενος: « υπό την ενέργεια » συναισθηματικών επηρειών, ώστε να διατηρήσει την ύπαρξή του. Εδώ έχουμε απόλυτη ταύτιση με την ισχύ του τρόπου δίνοντάς του την σημασία του «πρώτου θεμελίου», το οποίο ενεργεί σαν «ποιητικό» και όχι «τελικό αίτιο».²³⁶ Με την πρόταση: «..η προσπάθεια με την οποία κάθε πράγμα προσπαθεί να εμμείνει στο είναι του δεν είναι τίποτα πέρα από την ενεργή ουσία του ίδιου του πράγματος»,²³⁷ ο Spinoza ταυτίζει το *conatus* με «...την ενεργή ουσία του κάθε πράγματος της όρεξης». ²³⁸ Υπό την έννοια της όρεξης, το *conatus* απαντάται σε όλα τα ανθρώπινα όντα, καθόσον είναι η προσπάθεια που δίνουν όλοι, προκειμένου να διατηρήσουν το Είναι τους. Εννοείται βέβαια, πως υπάρχει κάποιος βαθμός διαφοροποίησης από άνθρωπο σε άνθρωπο (όπως θα δούμε παρακάτω), επειδή ο καθένας έρχεται αντιμέτωπος με διαφορετικά πράγματα. Το πλήθος των συναισθηματικών επιρροών είναι η έκφραση της μορφής, που αυτό καθορίζεται εκ των προτέρων κάθε φορά που ενεργούν επάνω του, ποικίλοι επηρεασμοί.

Δύο είναι τα σημεία που είναι πολύ σημαντικά να προσέξουμε στο σημείο αυτό σχετικά με το *conatus*: το πρώτο είναι ότι στη σκέψη του Spinoza το *conatus*, προσδιοριζόμενο ως «...η τάση κάθε πράγματος να εμμένει στο είναι του»²³⁹ και «...τάση που αφορά την ενεργητική ουσία του πράγματος»²⁴⁰ το οποίο «...εμπεριέχει απροσδιόριστο χρόνο»,²⁴¹ δεν πρέπει να ερμηνεύεται απλά ως μια τάση να περάσει στην ύπαρξη, καθώς ο τρόπος δεν εκφράζει το δυνατό αλλά είναι ο ίδιος η αλήθεια της σειράς της φύσης και δευτερευόντως, όταν πραγματοποιηθεί το πέρασμα στην ύπαρξη, έχει την τάση για παραμονή εκεί, η διάρκειά του δεν προσδιορίζεται, όπως χαρακτηριστικά αναφέρει: « Η τάση κάθε πράγματος να εμμείνει στο είναι του δεν ενέχει πεπερασμένο χρόνο, αλλά αόριστο.»²⁴² Δεδομένης της δέσμευσης του Spinoza στη φυσιοκρατία, συμπεραίνουμε ότι όλα τα πράγματα στη φύση έχουν ένα *conatus*,

την έννοια της «επιθυμίας», δηλαδή, η ενσυνείδητη όρεξη, βλ. Σχετικά Ιωάννης Πρελορέντζος, *Ζητήματα Μεταφυσικής και σχέση μεταξύ Φιλοσοφίας και Θρησκείας στη Νεότερη Φιλοσοφία* (Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων, 2001), 86.

²³⁶ Gilles Deleuze, *Σπινόζα Πρακτική Φιλοσοφία...*, 98.

²³⁷ Spinoza, *Ηθική*, Μέρος 3, Πρόταση 7.

²³⁸ Στον Spinoza σημειώνεται ταύτιση ουσίας και όρεξης, ό.π. Μέρος 3, Πρόταση 19 και Απόδειξη.

²³⁹ *Ηθική*, Μέρος 3, Πρόταση 6.

²⁴⁰ Ό.π., Πρόταση 7.

²⁴¹ Ό.π., Πρόταση 8.

²⁴² Ό.π., Μέρος 3, Πρόταση 8. βλ. Επίσης G. Deleuze, *Σπινόζα Πρακτική Φιλοσοφία...*, 93-94.

ως εκ τούτου και οι άνθρωποι όντας μέρος της φύσης έχουν αντίστοιχα ένα *conatus*. Το *conatus* είναι η ίδια η ουσία του κάθε πράγματος, όπως ο Spinoza το θέτει: «Η τάση κάθε πράγματος για παραμονή στην ύπαρξη αποτελεί την πραγματική ουσία του πράγματος».²⁴³ Η ουσία στο σπινοζικό σύστημα ορίζεται ως εξής:

«Στην ουσία κάποιου πράγματος, λέω ότι ανήκει αυτό, που αν δοθεί, τότε το πράγμα τίθεται αναγκαία και αν αρθεί, τότε το πράγμα αίρεται αναγκαία ή αλλιώς αυτό χωρίς το οποίο το πράγμα και τανάπαλιν αυτό το οποίο χωρίς το πράγμα δεν μπορεί ούτε να είναι ούτε να συλληφθεί».²⁴⁴

Υποστηρίζοντας ότι το *conatus* είναι η ουσία οποιουδήποτε δεδομένου πράγματος, η θέση του Spinoza είναι απλά ότι η ύπαρξη οποιουδήποτε δεδομένου πράγματος είναι, κατά κάποιον τρόπο, πρωτίστως μια τάση για αυτοσυντήρηση.²⁴⁵ Αλλά, φυσικά, ένα πράγμα διατηρεί τον εαυτό του, υπό την θεώρηση του Spinoza: «όσο το δυνατόν μπορεί περισσότερο από τη δική του δύναμη». Ανάλογα δηλαδή του είδους του όντος και της πολυπλοκότητάς του αλλά και ανάμεσα σε διαφορετικά όντα του ίδιου είδους, δηλαδή ο κάθε άνθρωπος ξεχωριστά, εμφανίζεται ποικίλων διαβαθμίσεων. Αυτή η δύναμη στους ανθρώπους κυμαίνεται στο βαθμό στον οποίο οποιουδήποτε ανθρώπινο όν είναι παθητικό ή ενεργό σε σχέση με τα αίτια που καθορίζουν τις πράξεις του. Αυτές οι διακυμάνσεις, που αντιμετωπίζονται μερικές φορές ως επιδράσεις ή συναισθήματα, επηρεάζουν το *conatus* με δυο τρόπους: όταν δέχεται θετικές επιδράσεις αυξάνει σε ισχύ, ενώ όταν δέχεται αρνητικές επιδράσεις, η δύναμή του μειώνεται. Για να απλοποιήσουμε αυτή τη σκέψη περισσότερο: Το *conatus* ως δύναμη βρίσκεται πάντα εν ενεργεία και αποτελεί την ενυπάρχουσα τάση στον άνθρωπο,²⁴⁶ όχι απλώς της διατήρησης της ύπαρξης αλλά πολύ περισσότερο της

²⁴³ *Ηθική*, Μέρος 3, Πρόταση 7. Χρειάζεται προσοχή στην ερμηνεία της έννοιας ουσία, (*essence*) διότι δεν συμφωνεί με την Αριστοτελική ουσία του πράγματος, ούτε με οποιαδήποτε άλλη προσέγγιση της ουσίας. Τα *Essences*, σύμφωνα με τον Spinoza, είναι ιδιαίτερα ξεχωριστά.

²⁴⁴ Ο.π., Μέρος 2, Ορ. 2. ΣΗΜΕΙΩΣΗ: στην *Ηθική*, η έννοια του *conatus* ορίζεται στην αρχή αρνητικά και στη συνέχεια θετικά. Ο Spinoza, ακολουθώντας ένα μοντέλο με το οποίο ερμηνεύει τα πάντα αιτιατά, πριν φθάσει στη θετική διατύπωση του ορισμού του *conatus*, παρεμβάλλει μια σημαντική διάκριση μεταξύ θετικότητας και αρνητικότητας, επισημαίνοντας πως τίποτε δεν μπορεί να καταστραφεί παρά μόνο από μια εξωτερική αιτία, βλ. Σχετικά Jonathan Bennett, *A Study of Spinoza's Ethics* (Indianapolis: Hackett Pub., 1984), 234.

²⁴⁵ Η τάση αυτή διατήρησης στο Είναι, δεν πρέπει να ερμηνεύεται απλώς ως τάση αυτοσυντήρησης. Η έννοια του ενστίκτου της αυτοσυντήρησης διατυπώνεται από τον Thomas Hobbes στο έργο του *Leviathan* και διατρέχει τη νεωτερική φιλοσοφία, Παναγιώτης Κονδύλης, *Ο Ευρωπαϊκός Διαφωτισμός τόμ. Β'* (Αθήνα: Θεμέλιο, 1998), 77.

²⁴⁶ Βλ. Τη μελέτη του Alexandre Matheron, *Individu et Communauté chez Spinoza* (Paris: Minuit, coll. Le Sens Commun, 1988), 11.

κατάκτησης εκείνου που τον οδηγεί σε ενεργητικά συναισθήματα.²⁴⁷ Ο άνθρωπος στην προσπάθεια του να κατακτήσει ενεργητικά συναισθήματα - τα οποία συμβάλλουν στη χαρά του - προωθεί την τάση του να εμμένει στο είναι του απωθώντας τα μη ενεργητικά συναισθήματα, δηλαδή τα πάθη, όπως για παράδειγμα ο φόβος, έτσι ώστε να βρίσκεται στην όσο το δυνατόν πληρέστερη κατάσταση. Πληρότητα μπορεί να επέλθει και από μη ενεργητικά συναισθήματα, στην περίπτωση βέβαια που το conatus λειτουργεί με άξονα την καταστροφή του αντικειμένου, όπως για παράδειγμα από την αιτία του φόβου. Όμως όταν το conatus έχει πληρότητα από τα μη ενεργητικά συναισθήματα, τότε δεν μπορεί να συμβάλλει στη χαρά του, δεν παρατηρείται δηλαδή αύξηση της δύναμης της ενέργειας του ανθρώπου. Αντίθετα, στην περίπτωση που η πληρότητα είναι απόρροια ενεργητικών συναισθημάτων, τότε η δύναμη ενέργειας του ανθρώπου βρίσκεται σε συνεχή αύξηση και συμβάλλει στη χαρά του.

Συνεπώς, η πραγμάτωση της ευδαιμονίας, όχι μόνο συνδέεται άρρηκτα με το conatus αλλά επί της ουσίας, είναι η επιδίωξη για την μεγαλύτερη δυνατή πληρότητα του από ενεργητικά συναισθήματα. Είναι προφανές ότι ο Spinoza επανέρχεται στην (έννοια) ψυχή (mens). Εδώ, θέλει να υπογραμμίσει το ότι η ψυχή προσπαθεί να πραγματώσει το conatus της πέραν των χρονικών περιορισμών και κρατάμε δύο πράγματα: το ένα είναι ότι αυτή η πραγμάτωση δεν γίνεται ενστικτωδώς αλλά εν πλήρη συνείδηση του τι ακριβώς θέλει να πετύχει, και το άλλο σημαντικό είναι ότι αυτή η επιδίωξη δεν εξαρτάται από το γνωστικό της επίπεδο. Η «ισχύ ύπαρξης»²⁴⁸ είναι εκείνη που ωθεί την ψυχή να φανταστεί καθετί που θα αυξήσει την δύναμη ενέργειας του σώματός της,²⁴⁹ και παράλληλα την αποτρέπει από το να φανταστεί, όσα ενδεχομένως μπορεί να έχουν ως συνέπεια τη μείωση αυτής της δύναμης.²⁵⁰ Το να αυξήσει η ψυχή τη δύναμή της, αυτό προϋποθέτει ότι και το σώμα θα αυξήσει εξίσου τη δύναμή του. Επομένως, στο Spinoza έχουμε αύξηση και μείωση της δύναμης σε ψυχή και σώμα, ενώ στον Descartes, όταν έχουμε αύξηση δύναμης στο σώμα τότε έχουμε μείωση δύναμης στην ψυχή. Η δύναμη ψυχής και σώματος, κατά

²⁴⁷ «Η ψυχή, όσο μπορεί, προσπαθεί να φανταστεί εκείνο που αυξάνει ή υποβοηθεί τη δύναμη ενέργειας του σώματος», *Ηθική* Μέρος 3, Πρόταση 12.

²⁴⁸ *Ηθική*, Μέρος 3, ΓΟΣ σ.339.

²⁴⁹ Ό.π., Μέρος 3, Πρόταση 12.

²⁵⁰ Ό.π., Μέρος 3, Πρόταση 13.

τον Spinoza, βρίσκεται εξίσου σε αύξηση ή μείωση και σκοπός είναι να αυξάνεται ή να μειώνεται αντίστοιχα η ισχύς της δράσης.²⁵¹

Ο Spinoza, αναπτύσσοντας την έννοια του *conatus*, αναμφίβολα μας έχει «προικίσει» με ένα οδηγό, έναν χάρτη, με τον οποίο μπορούμε να αποδώσουμε ερμηνείες σχετικά με το ανθρώπινο πράττειν. Ως προς τη θέση του Spinoza, σχετικά με το ότι όλα τα πράγματα έχουν *conatus*, ίσως είναι χρήσιμο να σκεφτούμε το *conatus* εν αντιστοιχία με πράγματα μη ζωντανά, ή περισσότερο μηχανικά, αν και για τον Spinoza υπάρχει μια αίσθηση ότι και στις δυο περιπτώσεις ισχύει. Η έννοια του *conatus* είναι όμοια ή ακόμα και ισοδύναμη με τον νόμο της αδράνειας, δηλαδή ότι όλα τα πράγματα αντιστέκονται στην αλλαγή κατάστασης της κίνησης ή της ανάπαυσής τους. Ωστόσο, η θεωρία του Spinoza για το *conatus* υπογραμμίζει ιδιαίτερος την επιμονή παρά την αντίσταση. Το *conatus* είναι το βασικό εκείνο στοιχείο στη φιλοσοφία του Spinoza, χάρη στο οποίο δομεί την επιχειρηματολογία του απέναντι στο πρόβλημα της ελεύθερης βούλησης, διότι, το ότι οι άνθρωποι έχουν συνείδηση του *conatus* τους, αυτή δηλαδή η συνειδητοποίηση -αυτό που ο Spinoza ονομάζει «επιθυμία»- είναι υπεύθυνη, εν μέρει, για την πίστη τους στην ελεύθερη βούληση. Επιπλέον, ο Spinoza χρησιμοποιεί τον όρο «*conatus*» ως όρο «ομπρέλα» για όλες τις ιδιότητες της ανθρώπινης φύσης που χαρακτηρίζονται από τις λέξεις, ορμή, επιθυμία, βούληση ή παρόρμηση. Ωστόσο, ο Spinoza φροντίζει να προχωρήσει σε μία λεπτή μεν αλλά σημαντική διάκριση μεταξύ *βούλησης* και *επιθυμίας*. Η διάκριση αυτή φαίνεται πως αρχίζει να ρίχνει φως στο τι ακριβώς πιστεύει ότι μπορεί να είναι ή να καλείται βούληση και επιπλέον παρέχει το σημείο εκκίνησης για το επιχειρήμα του, ότι η βούληση δεν είναι τελικά ελεύθερη.

Ο Spinoza σε σχέση με το *conatus* σημειώνει: «...όταν αυτή η προσπάθεια σχετίζεται μόνο με το Πνεύμα, τότε αυτή καλείται βούληση. Όταν σχετίζεται με το Πνεύμα και το σώμα μαζί, τότε ονομάζεται όρεξη».²⁵² Αυτή η διάκριση, με μια πρώτη ματιά, δεν φαίνεται να επιφέρει κάποια σημαντική συνέπεια στη συλλογιστική του, ωστόσο αυτό είναι ένα κομβικό σημείο που δείχνει ότι ο Spinoza αντιλαμβάνεται πως

²⁵¹ Ο Misrahi αποδίδει τη δυναμική της σπινοζικής φιλοσοφίας στην έμπνευση της έννοιας του *conatus* επειδή η δυναμική φύση του ανθρώπινου είναι, συνίσταται στην επιθυμία εν τέλει, η οποία όμως θεμελιώνεται στο *conatus*. Βέβαια, δεν πρόκειται για μια τάση να μείνει στην κατάσταση που είναι, αλλά για αέναη τάση προς την αύξηση της ισχύς της ύπαρξης. Βλ. σχετικά Robert Misrahi, *100 Mots sur l'Éthique de Spinoza* (Paris: Les Empêcheurs de Penser en Rond/Le Seuil, 2005), 16.

²⁵² Ηθική, Μέρος 3, Πρόταση 9 και Σχόλιο.

η βούληση δεν σχετίζεται τόσο πολύ με το σώμα, όσο με το Πνεύμα.²⁵³ Έτσι, η βούληση αποτελεί μέρος του λόγου:

«...με τον όρο βούληση, καταλαβαίνω την ικανότητα για κατάφαση ή άρνηση και όχι για επιθυμία. Λέω ότι καταλαβαίνω την ικανότητα με την οποία το Πνεύμα βεβαιώνει ή αρνείται κάτι αληθές ή κάτι ψευδές και όχι την επιθυμία με την οποία το Πνεύμα ορέγεται ή αποστρέφεται πράγματα».²⁵⁴

Κάνοντας αυτή την διάκριση, της θέλησης από την επιθυμία, ως την ικανότητα επιβεβαίωσης ή άρνησης κάποιου πράγματος ως αληθινό, επιβεβαιώνεται η συσχέτιση βούλησης - Πνεύματος και μάλιστα στην πραγματικότητα εξισώνει τη βούληση με το νου ή τη διάνοηση: «Η βούληση και η διάνοηση είναι το ίδιο πράγμα».²⁵⁵ Ο Spinoza επισημαίνει ότι η βούληση είναι απλά μια ιδιότητα, μια ικανότητα που επιβεβαιώνει και αρνείται μεμονωμένες ιδέες, και για τον λόγο αυτό, δεν είναι τίποτα περισσότερο από μεμονωμένες βουλήσεις ή μεμονωμένες καταφάσεις, επιβεβαιώσεις και αρνήσεις ιδεών γιατί δεν υπάρχει διαφορά μεταξύ της επιβεβαίωσης ή της άρνησης μιας ιδέας και της κατοχής ή μη κατοχής της ιδέας (και του να έχεις ή να μην έχεις αυτή την ιδέα). Αυτό τελικά σημαίνει ότι για τον Spinoza η βούληση δεν είναι μια απόλυτη ικανότητα επιλογής, δεν αποτελεί δύναμη που ξεχωρίζει από τις μεμονωμένες επιβεβαιώσεις ή τις αρνήσεις ιδεών και ως εκ τούτου, δεν μπορεί να ονομαστεί ελεύθερη. Η βούληση ως κάτι άλλο εκτός από μεμονωμένες επιλογές, δηλαδή επιβεβαιώσεις ή αρνήσεις ιδεών, είναι απλώς ένας *ens rationis*, μια πνευματική δημιουργία. Ο Spinoza αναγνωρίζει ότι οι άνθρωποι έχουν μια τάση να δημιουργούν καθολικότητες μέσω της χρήσης της φαντασίας. Αλλά οι καθολικότητες για τον Spinoza είναι απλώς ονομαστικοί τύποι που δημιουργούνται συνδυάζοντας εικόνες σε σχέση με το τι έχουν όλες κοινό. Η έννοια της «βούλησης» όντας κάτι εκτός ή πάνω από τις ατομικές, μεμονωμένες ή μοναδικές βουλήσεις είναι απλώς μια νοητική πράξη, που παράγεται από τις επιμέρους, πολλές βουλήσεις. Ο Spinoza επιμένει στην θέση ότι:

«...δεν υπάρχει στο Πνεύμα καμία απόλυτη ικανότητα κατανόησης, επιθυμίας, αγάπης κτλ. Από αυτό έπεται ότι αυτές, όπως και άλλες παρόμοιες ικανότητες, είναι είτε πλήρως αποκυήματα της φαντασίας είτε, τίποτα άλλο παρά μεταφυσικά όντα ή

²⁵³ Βλ. Jonathan Bennett, *A Study of Spinoza's Ethics...*162-167.

²⁵⁴ *Ηθική*, Μέρος 2, Πρόταση 48 και Σχόλιο.

²⁵⁵ *Ό.π.*, Μέρος 2, Πρόταση 49 και Πόρισμα.

καθολικότητες, τα οποία έχουν συνηθίσει να διαμορφώνονται από τις ιδιαιτερότητες. Έτσι η διάνοηση και η βούληση είναι σε αυτή ή την άλλη ιδέα ή σε αυτή ή εκείνη τη βούληση, γι' αυτή ή την άλλη πέτρα ή όπως είναι ο άνθρωπος στον Πέτρο ή τον Παύλο». ²⁵⁶

Ακριβώς όπως ο «καθολικός» άνθρωπος δεν έχει οντολογικό χαρακτήρα εκτός της ονομαστικής χρήσης του, ούτε και η «βούληση» ή η «διάνοηση» έχουν, και έτσι όπως ακριβώς υπάρχουν μεμονωμένοι άνθρωποι, υπάρχουν και μεμονωμένες βουλήσεις και ιδέες. Έχοντας ως δεδομένο, ότι ο Spinoza εξισώνει τη βούληση με τη διάνοηση, όπως οι καταφάσεις ή οι αρνήσεις των μεμονωμένων ιδεών, με αυτό το σκεπτικό θα προχωρήσουμε σε μια εμβάθυνση της επιστημολογίας του φιλοσόφου, επεξηγώντας το τι ακριβώς αφορά η έννοια του ανθρωπίνου Πνεύματος και κατ' επέκταση γιατί αρνούμαστε την ελευθερία στη βούληση.

Η ιδιότητα του νοείν

Στην Οντολογία του ο Spinoza ορίζει πως:

«...το πρώτο πράγμα που συνιστά το ενεργό Είναι του ανθρωπίνου Πνεύματος, δεν είναι τίποτε άλλο από την ιδέα ενός εν ενεργεία υπάρχοντος πράγματος»²⁵⁷ και ότι «...το αντικείμενο της συνιστώσας το ανθρώπινο Πνεύμα ιδέας, είναι το σώμα ή ένας συγκεκριμένος τρόπος της Έκτασης και τίποτε άλλο». ²⁵⁸

Πριν εξηγήσουμε τι ακριβώς εννοεί ο Spinoza μ' αυτό, είναι σημαντικό να θυμηθούμε, ότι η οντολογία του Spinoza αναγνωρίζει κυρίως δύο είδη πραγμάτων ή πιο σωστά, δύο είδη θεωρήσεων των πραγμάτων, τα επονομαζόμενα κατηγορήματα. Η αναφορά γίνεται για την Σκέψη και την Έκταση και ο Spinoza τα αποκαλεί τρόπους, όπου είναι ιδέες και σώματα αντίστοιχα. Αρχικά, αυτό φαίνεται να είναι μια τυπική καρτεσιανή οντολογία που όμως ο Spinoza και ο Descartes δεν φαίνεται να έχουν ανόμοια άποψη σε σχέση με αυτό τον ισχυρισμό. Ο Descartes θεωρεί ότι υπάρχουν δύο είδη ουσίας *res extensa* και *res cogitans*, πράγματα της έκτασης και σκεπτόμενα πράγματα ή σώματα και μυαλό. Για τον Descartes, όταν αυτές οι δύο ουσίες είναι εντελώς ξεχωριστές, το σώμα γίνεται κατανοητό μέσα από την ιδιότητα της έκτασης και το Πνεύμα γίνεται κατανοητό μέσω της ιδιότητας της σκέψης. Λόγω του δυϊσμού του, ο Descartes δεν είχε πρόβλημα να εξηγεί το πώς αλληλεπιδρά σώμα

²⁵⁶ Ο.π., Μέρος 2, Πρόταση 48 και Σχόλιο.

²⁵⁷ Ο.π., Μέρος 2, Πρόταση 11.

²⁵⁸ Ο.π., Μέρος 2, Πρόταση 13.

και μυαλό ενώ επέμενε πως τέτοιες αιτιώδεις αλληλεπιδράσεις όντως συμβαίνουν.²⁵⁹ Αντιθέτως, ο Spinoza αναγνωρίζει ότι υπάρχουν πράγματα όπως ιδέες και σώματα - Σκέψη και Έκταση- χωρίς όμως να είναι δυϊστές. Στην πραγματικότητα είναι μονιστής που υποστηρίζει την ύπαρξη μιας και ενιαίας ουσίας, τον Θεό. Αυτή η μία ουσία μπορεί να γίνει κατανοητή σαν να είναι και να περιλαμβάνει όλα όσα υπάρχουν²⁶⁰ -μεμονωμένα υπάρχοντα, που είναι τροποποιήσεις της ίδιας, μίας ουσίας-αυτά που ο Spinoza αποκαλεί τρόπους.²⁶¹ Ωστόσο, η ουσία έχει τουλάχιστον δύο ιδιότητες, Σκέψη και Έκταση, κάτι που σημαίνει για τον Spinoza ότι με δυο τρόπους η ουσία δύναται να κατανοηθεί ή να ληφθεί υπόψη.²⁶² Η ουσία, που νοείται μέσω της ιδιότητας της έκτασης, εκφράζεται με την έννοια των σωμάτων, ενώ η ουσία που θεωρείται μέσω της σκέψης, εκφράζεται με τις ιδέες. Το τελευταίο αυτό σημείο, θεωρεί τη φύση ως σκεπτόμενο πράγμα, το οποίο μπορεί αρχικά να φαίνεται παράξενο αλλά ο Spinoza επιχειρεί να αποδώσει φυσικοποιημένα την αναφορά του στη σκέψη και τις ιδέες και προβάλλει την ύπαρξη της σκέψης ή των ιδεών να βασίζονται σε εμπειρικές αποδείξεις, που όλοι θα μπορούσαν εύκολα να αποδεχθούν. Υπογραμμίζει ως αξίωμα ότι «ο άνθρωπος σκέπτεται»²⁶³ και ορίζει την «ιδέα» ως «έννοια του μυαλού που το Πνεύμα σχηματίζει, επειδή είναι ένα σκεπτόμενο πράγμα».²⁶⁴

Ο Spinoza αναλαμβάνει το καθήκον να εξηγήσει πώς ακριβώς αυτό καθίσταται δυνατό. Υποστηρίζει, ότι το σκεπτόμενο πράγμα αντιστοιχεί στη φύση, θέση που τεκμηριώνεται ως εξής: ακριβώς όπως έχουμε επίγνωση των σωμάτων και θεωρούμε τη φύση πράγμα της έκτασης, έτσι έχουμε επίγνωση των σκέψεων ή των ιδεών και αντίστοιχα μπορούμε να θεωρούμε τη φύση, ως σκεπτόμενο πράγμα.²⁶⁵ Ένα τελικό και κρίσιμο σημείο, πριν επιστρέψουμε στον ανθρώπινο νου, είναι ότι ο Spinoza υποστηρίζει ότι η θεώρηση της φύσης, ως ένα πράγμα που εκτείνεται στη σκέψη, και η θεώρηση της φύσης ως ένα σκεπτόμενο πράγμα, είναι τελικά πάντα μια θεώρηση του ίδιου πράγματος η εξέταση του οποίου γίνεται από δύο διαφορετικές

²⁵⁹ Jonathan Bennett, *A Study of Spinoza's Ethics...*,41-50.

²⁶⁰ *Ηθική*, Μέρος 1, Πρόταση 15.

²⁶¹ Βλ. Edwin Curley, *Spinoza's Metaphysics, An Essay in Interpretation* (Cambridge: Harvard University Press, 1970), 45-81.

²⁶² Jonathan Bennett, *A Study of Spinoza's Ethics...*75-76.

²⁶³ *Ηθική*, Μέρος 2, Αξίωμα 2.

²⁶⁴ *Ό.π.*, Μέρος 2, Ορισμός 3.

²⁶⁵ Michael Della Rocca, *Introduction in Representation and the Mind-Body Problem in Spinoza* (New York: Oxford University Press, 1996), 3-18.

πτυχές.²⁶⁶ Ο Spinoza θέλει να καταλήξει στο ότι τα σώματα και οι ιδέες εκφράζουν το ίδιο πράγμα αλλά με διαφορετικό τρόπο. Συνέπεια αυτού, είναι ότι για κάθε σώμα υπάρχει μια συσχετιζόμενη ιδέα ή σκέψη αυτού του πράγματος. Χρησιμοποιεί μάλιστα το παράδειγμα του κύκλου για να γίνει πιο κατανοητός και αναφέρει ότι: «...ένας κύκλος που βρίσκεται στη φύση, καθώς και η ιδέα αυτού του κύκλου, είναι το ίδιο πράγμα που εξηγείται μέσω διαφορετικών κατηγορημάτων».²⁶⁷

Εξάγοντας μια αναλογία από το παράδειγμα του Spinoza για να αποσαφηνίσουμε καλύτερα την θέση του, μπορούμε να πούμε ότι ένας οποιοσδήποτε δεδομένος κύκλος με ακτίνα r , στην αναλυτική γεωμετρία εκφράζεται από την εξίσωση $x^2 + y^2 = r^2$ και με αυτή την εξίσωση μπορεί να χαρτογραφηθεί στο καρτεσιανό σύστημα συντεταγμένων. Ο ίδιος ο κύκλος επομένως, μπορεί να εκφραστεί ως ένα σκεπτόμενο πράγμα ή ως μία εξίσωση ή σκέψη. Μ' αυτό τον τρόπο, ο κύκλος είναι και σώμα και μια ιδέα, η οποία εκφράζει το ίδιο πράγμα αλλά με διαφορετική μορφή. Είναι επειδή όλα τα σώματα έχουν μια συσχετιστική ιδέα όπως υποστηρίζει ο Spinoza.²⁶⁸ Αυτό το πραγματικά υπάρχον πράγμα είναι ένα σκεπτόμενο πράγμα, δηλαδή το ανθρώπινο σώμα. Έτσι, για τον Spinoza, το Πνεύμα αποτελεί την ιδέα του σώματος. Επιπλέον, η σχέση σώματος-Πνεύματος είναι αυτό που γνωρίζει ο νους πως: «Αισθανόμαστε ότι ένα συγκεκριμένο σώμα (το σώμα μας) επηρεάζεται με πολλούς τρόπους».²⁶⁹ Ένας άνθρωπος, ένα ανθρώπινο όν, ως ένας συγκεκριμένος τρόπος της φύσης, μπορεί να εκφραστεί σαν πράγμα της έκτασης ή σαν σκεπτόμενο πράγμα. Έτσι, ερμηνεύεται η σχέση Πνεύματος και σώματος, δηλαδή ομιλούμε για το ίδιο πράγμα θεωρούμενο όμως με δύο διαφορετικούς τρόπους. Σημειώνει: «...από αυτές τις (προτάσεις) καταλαβαίνουμε όχι μόνο ότι υφίσταται η ένωση Πνεύματος-σώματος αλλά και ό,τι οφείλει να γίνει κατανοητό από αυτή την ένωση».²⁷⁰

Επομένως, εδώ φαίνεται να απομακρύνεται ο καρτεσιανός τρόπος κατανόησης σχετικά με τον πρόβλημα της σύνδεσης νου και σώματος. Το ότι το Πνεύμα είναι η ιδέα του σώματος, θα μπορούσαμε να πούμε ότι υπεραπλουστεύει την πολύπλοκη φύση του ανθρώπινου νου. Ωστόσο, αυτό δεν ισχύει για τον Spinoza και

²⁶⁶ Ηθική, Μέρος 2, Πρόταση 7 και Σχόλιο.

²⁶⁷ Ό.π.

²⁶⁸ Ό.π., Μέρος 2, Πρόταση 11.

²⁶⁹ Ό.π., Μέρος 2, Αξίωμα 4.

²⁷⁰ Ό.π., Μέρος 2, Πρόταση 13 και Σχόλιο.

τούτο διότι αναγνωρίζει την πολυπλοκότητα του ανθρώπινου σώματος: «Το ανθρώπινο σώμα αποτελείται από πολλά μεμονωμένα στοιχεία διαφορετικής φύσης, καθένα από τα οποία είναι εξαιρετικά περίπλοκα».²⁷¹ Έτσι, το ανθρώπινο σώμα αποτελείται από άλλα επιμέρους, ατομικά, μεμονωμένα σώματα και αυτά τα μεμονωμένα σώματα μπορούν επίσης να αποτελούνται από άλλα επιμέρους σώματα και ούτω καθεξής, παρόλο που ο Spinoza δεν καθορίζει μέχρι πού δύναται η ανάλυση αυτής της πολυπλοκότητας να φτάσει, π.χ. μικροσκοπικό επίπεδο, δίνει ωστόσο έναν ορισμό του τι χρειάζεται ένα άτομο ώστε να είναι εκείνο που να αντιπροσωπεύει την μεγάλη ποικιλία της ταξινόμησης που χρησιμοποιείται στις βιολογικές επιστήμες.²⁷² Αναφέρει ότι:

«...όταν ένας αριθμός σωμάτων, είτε του ίδιου είτε διαφορετικού μεγέθους, συμπίεζονται από τα υπόλοιπα, έτσι ώστε να ακουμπούν τα μεν τα δε ή αν κινούνται, είτε με τον ίδιο βαθμό είτε με διαφορετικούς βαθμούς ταχύτητας, και να μεταδίδουν τα μεν στα δε τις κινήσεις τους, με κάποια συγκεκριμένη σχέση, τότε μπορούμε να πούμε ότι τα εν λόγω σώματα, είναι ενωμένα μεταξύ τους και ότι όλα αυτά μαζί συνθέτουν ένα σώμα ή ένα άτομο, το οποίο διακρίνεται από τα υπόλοιπα χάρη σ' αυτή την ένωση των σωμάτων».²⁷³

Ο Spinoza διατύπωσε αυτόν τον ορισμό, ενός ατόμου, λόγω του επιχειρήματός του ότι υπάρχει μόνο μία ουσία και έτσι η διάκριση των σωμάτων έγκειται στην κίνηση και στάση, την ταχύτητα και την βραδύτητα και όχι στην υπόσταση».²⁷⁴ Επειδή το ανθρώπινο σώμα είναι πολύπλοκο και αποτελείται από πολλά επιμέρους σώματα και το Πνεύμα αποτελεί την ιδέα του σώματος, ο ανθρώπινος νους είναι επίσης πολύπλοκος και αποτελείται από πολλές και επιμέρους, μεμονωμένες ιδέες. Ο Spinoza σημειώνει ότι: «Η ιδέα που συγκροτεί το μορφικό Είναι του ανθρώπινου Πνεύματος δεν είναι απλή αλλά αποτελείται από πλείστες ιδέες»²⁷⁵ και οι ιδέες αυτές συσχετίζονται με τα επιμέρους σώματα που συνθέτουν το ανθρώπινο σώμα. Επιπλέον, το ανθρώπινο Πνεύμα δεν αποτελείται αποκλειστικά από τις ιδέες που συσχετίζονται με το σύνθετο σώμα, αλλά επίσης και από πολλές άλλες

²⁷¹ Ο.π., Μέρος 2, Πρόλογος.

²⁷² Βλ. Σχετικά, Jacob Adler, "Spinoza's Physical Philosophy," *Archiv fur Geschichte der Philosophie* 78, no. 3 (1996): 252-276.

²⁷³ Ηθική, Μέρος 2, Πρόταση 11, βλ. Ορισμό.

²⁷⁴ Ο.π., Μέρος 2, Αξίωμα 1 και 2 βλ. Λήμμα 1. Έτσι, ένα ατομικό σώμα είναι ένα άτομο, του οποίου η κίνηση ή η ανάπαυση όλων των μερών του διατηρούν μία ορισμένη αναλογία. Αυτό είναι σημαντικό, επειδή ένα μεμονωμένα σύνθετο σώμα μπορεί να υποστεί πολλές αλλαγές των μερών του ή της κίνησης και της ανάπαυσής του, αλλά όσο διατηρεί μια συγκεκριμένη αναλογία, διατηρεί τη φύση και την ταυτότητά του.

²⁷⁵ Ο.π., Μέρος 2, Πρόταση 15.

ιδέες. Αυτές οι ιδέες είναι αυτές που συσχετίζονται με τις επιδράσεις που προκαλεί ένα εξωτερικό σώμα στο ανθρώπινο σώμα, καθώς και με τις ιδέες αυτών των ιδεών. Αυτό συνεπάγεται ότι για τον Spinoza, όταν το σώμα αλληλεπιδρά με άλλα σώματα του εξωτερικού κόσμου, τότε ο νους έχει ιδέες για τα σώματα αυτά, με τέτοιο τρόπο ώστε να έχει μια ιδέα για το σώμα του, καθώς αυτό επηρεάζεται από τα εξωτερικά σώματα. Μια τέτοια ιδέα φαίνεται να: «...περιλαμβάνει συνάμα και την φύση που έχει το ανθρώπινο και το ξένο σώμα».²⁷⁶ Με τον τρόπο αυτό, ο Spinoza ερμηνεύει την έννοια «αντίληψη».²⁷⁷ Είναι σημαντικό να σημειωθεί, για να αποφευχθεί η όποια σύγχυση, ότι παρόλο που ο Spinoza χρησιμοποιεί τον όρο «percipere» με την έννοια της αντίληψης, δεν εννοεί ότι το Πνεύμα ενεργεί χάρη στο σώμα. Κατά συνέπεια δεν είναι εντελώς παθητικό σε σχέση με ένα εξωτερικό αντικείμενο. Το ανθρώπινο σώμα έχει μεν μια παθητική σχέση κατά την επίδραση του με άλλα εξωτερικά σώματα, το Πνεύμα όμως έχει μόνο μια ιδέα της επίδρασης του με το σώμα του²⁷⁸ και οι ιδέες των εξωτερικών σωμάτων τις οποίες έχουμε, αποτυπώνουν σε τι κατάσταση βρίσκεται το σώμα μας και όχι το ποιά είναι η φύση των εξωτερικών σωμάτων».²⁷⁹ Αυτό το τελευταίο σημείο είναι ιδιαίτερα σημαντικό επειδή υπογραμμίζει ότι οι περισσότερες ιδέες του ανθρώπινου νου αφορούν τις επιρροές του σώματός μας.

Στην πραγματικότητα, για τον Spinoza το Πνεύμα δύναται να έχει επίγνωση του εαυτού του μόνο μέσω του σχηματισμού ιδεών που προκύπτουν από την αλληλεπίδρασή του με άλλα σώματα. Η συνειδητοποίηση που έχω για το σώμα μου, απλά περιλαμβάνει πολλές σχέσεις που έχει το σώμα μου με όλα τα σώματα γύρω μου. Για παράδειγμα, τα πόδια μου είναι τοποθετημένα στο πάτωμα. Ο αέρας περιβάλλει το δέρμα μου. Το πεδίο της όρασής μου είναι διεγερμένο από το φως που αντανακλούν τα σώματα γύρω μου. Είναι μόνο μια αίσθηση αναφορικά με όλες αυτές τις επιδράσεις²⁸⁰ του σώματός μου, καθώς επίσης με οποιεσδήποτε εσωτερικές

²⁷⁶ Ό.π., Μέρος 2, Πρόταση 16.

²⁷⁷ Margaret D. Wilson, "Objects, Ideas, and Minds: Comments on Spinoza's Theory of Mind," *Ideas and Mechanism* (Princeton: University Press, 1999): 126-140.

²⁷⁸ Ηθική, Μέρος 2, Πρόταση 16 και Πόρισμα 1.

²⁷⁹ Ό.π., Μέρος 2, Πρόταση 16 και Πόρισμα 2.

²⁸⁰ Ο όρος *συναισθηματική επίρρεια*, *affect/affectus*, ενέχει πολυσημία. Το *επηρεάζω* έχει τη σημασία της επιρροής, της επίδρασης, του επηρεασμού κάποιου, της κίνησης, της μεταβολής. Συνήθως συνδέεται με τα συναισθήματα. Μπορούμε όμως να το χρησιμοποιήσουμε για να δηλώσουμε μια συγκεκριμένη στάση. Παρακάτω, στον ρόλο των συναισθημάτων θα αναλυθεί η έννοια αυτή. Εκείνο που κρατάμε ωστόσο ως σημείωση είναι ότι ο Spinoza στο έργο του χρησιμοποιεί τον όρο αυτό, ως βασικό άξονα στην προσπάθεια διερεύνησης άλλων εννοιών όπως η *θέληση*, η *τάση*, η *έφεση*, ο

επιδράσεις που το Πνεύμα μου έχει επίγνωση του σώματος του και ως εκ τούτου του εαυτού του. Περαιτέρω, ενώ ο νους αποτελεί το σύνολο των ιδεών των τμημάτων του ανθρωπίνου σώματος και όλων των επιδράσεών του, ο Spinoza αποφεύγει να πει ότι ο νους έχει πλήρη γνώση ή επαρκείς ιδέες -για να χρησιμοποιήσω τη γλώσσα του- όλων αυτών των συνδετικών σωμάτων και των επιδράσεών τους. Είναι αρκετά ξεκάθαρο, ότι ως επί το πλείστον, το Πνεύμα δεν διαθέτει επαρκή γνώση των τμημάτων που συνθέτουν το ανθρώπινο σώμα²⁸¹ και των εξωτερικών σωμάτων που επηρεάζουν το ανθρώπινο σώμα:²⁸²

«...από εδώ έπεται ότι όταν το ανθρώπινο Πνεύμα αντιλαμβάνεται τα πράγματα σύμφωνα με την τάξη της φύσης που είναι κοινή, δεν έχει επαρκή γνώση ούτε του εαυτού του ούτε του σώματός του, αλλά μόνο μια συγκεχυμένη και ακρωτηριασμένη γνώση.»²⁸³

Για να ερμηνεύσουμε τι εννοεί ο Spinoza όταν αναφέρεται στην ανεπαρκή γνώση, αρκεί να ανατρέξουμε στη γνωσιοθεωρία του, όπου διακρίνει τρία διαφορετικά είδη γνώσεων. Το πρώτο το αποκαλεί γνώμη ή φαντασία. Αυτού του είδους η γνώση αναφέρεται σε πράγματα τα οποία έχουν εντυπωθεί σε εμάς μέσα από τις αισθήσεις μας, με έναν τρόπο όμως που είναι ακρωτηριασμένος, συγκεχυμένος και χωρίς τάξη της νόησης για παράδειγμα, από το γεγονός ότι, έχοντας ακούσει ή διαβάσει ορισμένα λόγια, θυμόμαστε πράγματα και συγκεκριμένες ιδέες γι' αυτά.²⁸⁴ Αυτού του είδους η γνώση μπορεί να είναι αληθινή ή ψευδής αλλά ποτέ δεν περιλαμβάνει επαρκείς ιδέες, δηλαδή, συνιστά πάντοτε μια μερική γνώση βασισμένη σε υποκειμενικούς συσχετισμούς. Ο Spinoza σημειώνει: «...αν το ανθρώπινο σώμα επηρεάστηκε κάποτε από δύο ή περισσότερα σώματα συγχρόνως, εφόσον το Πνεύμα, φανταστεί κάποια στιγμή ένα από αυτά, άμεσα θα θυμηθεί και τα άλλα»,²⁸⁵ αλλά αυτή η ανάμνηση και η φαντασία βασίζονται αποκλειστικά σε υποκειμενικούς συσχετισμούς, προέρχονται δηλαδή από ιδέες για τις επιδράσεις του σώματος, και όχι από ιδέες που εξηγούν τη σύνδεση ιδεών.

ντετερμινισμός. Επίσης, ιδιαίτερη αναφορά γίνεται στο Β. Γρηγοροπούλου, *Γνώση, Πάθη και Πολιτική στη Φιλοσοφία του Σπινόζα...*, 51.

²⁸¹ *Ηθική*, Μέρος 2, Πρόταση, 24.

²⁸² Ό.π., Μέρος 2, Πρόταση 25 και 27. 29 και Πόρισμα.

²⁸³ Ό.π., Μέρος 2, Πρόταση 29 και Πόρισμα.

²⁸⁴ Ό.π., Μέρος 2, Πρόταση 40 και Σχόλιο.

²⁸⁵ Ό.π., Μέρος 2, Πρόταση 18.

Το δεύτερο είδος γνώσης το ονομάζει «Λόγο» και πηγάζει «...από το γεγονός ότι έχουμε κοινές αντιλήψεις και επαρκείς ιδέες για τις ιδιότητες των πραγμάτων».²⁸⁶ Αυτού του είδους οι γνώσεις περιλαμβάνουν πάντοτε επαρκείς ιδέες. Είναι σημαντικό να σημειωθεί ότι με το «επαρκής/ κατάλληλη ιδέα» ο Spinoza εννοεί μια ιδέα στο μέτρο που θεωρείται από μόνη της ιδέα και όχι σε σχέση μ' ένα αντικείμενο, να έχει δηλαδή όλες τις ιδιότητες μιας πραγματικής ιδέας.²⁸⁷ Αυτό σημαίνει ότι οι ιδέες δεν είναι επαρκείς στο βαθμό που αντιστοιχούν σε ένα αντικείμενο αλλά μάλλον ότι είναι επαρκείς σε σχέση με τον εαυτό τους. Ο Spinoza κάνει αυτή τη διάκριση, μεταξύ μιας πραγματικής και μιας επαρκούς ιδέας σημειώνοντας πως: «Δεν αναγνωρίζω καμία διαφορά, αλλά αυτό, ότι η λέξη αλήθεια αφορά μόνο τη συμφωνία της ιδέας με το αντικείμενο, ενώ το «επαρκής» αφορά τη φύση της ίδιας της ιδέας».²⁸⁸ Τελικά, αυτό που έχει ο Spinoza κατά νου σχετικά με τη γνώση που ονομάζει «Λόγο», είναι η επιστημονική γνώση του είδους που βρίσκεται στα μαθηματικά, καθώς και στη μηχανική γνώση (κίνηση και παύση) που αφορά τις καθολικές ή κοινές ιδιότητες των σωμάτων. Αυτό το είδος γνώσης δεν είναι τυχαίο ούτε βασίζεται σε μία υποκειμενική σύνδεση ή συσχέτιση ιδεών, αλλά μάλλον μια κατανόηση των αιτιατών σχέσεων μεταξύ των πραγμάτων και ως εκ τούτου τη γενική φύση αυτών των πραγμάτων. Το τελευταίο είδος γνώσης που ο Spinoza το αποκαλεί «ενορατική» είναι επίσης μια κατανόηση της φύσης των πραγμάτων. Περιγράφει τη διαισθητική γνώση ως διαδικασία μιας επαρκούς γνώσης της κύριας ουσίας κάποιων χαρακτηριστικών της υπόστασης, σε σχέση με εκείνη της ουσίας του πράγματος. Στο σημείο αυτό, μας ενδιαφέρει να επικεντρωθούμε στο πρώτο είδος γνώσης, αυτό που ο Spinoza ονομάζει φαντασία, γιατί παρέχει τα τεκμήρια για την ψευδαίσθηση της ελεύθερης βούλησης. Αυτό το είδος γνώσης είναι πάντα ανεπαρκές και οι αντιλήψεις που έχει το ανθρώπινο Πνεύμα για τα εξωτερικά σώματα ή πιο σωστά οι ιδέες των επιδράσεων που δέχεται το σώμα, είναι γνώση βασισμένη στη φαντασία. Ο Spinoza σημειώνει:

«...οι affections, οι επηρεασμοί του ανθρώπινου σώματος των οποίων οι ιδέες παρουσιάζουν εξωτερικά σώματα όπως είναι παρόντα σε μας, θα τις ονομάσουμε εικόνες των πραγμάτων, αν και δεν αναπαριστούν το πώς είναι τα πράγματα...και

²⁸⁶ Ό.π., Μέρος 2, Πρόταση 40 και Σχόλιο 2.

²⁸⁷ Ό.π., Μέρος 2, Αξίωμα 3.

²⁸⁸ Επιστολή 60.

όταν το Πνεύμα ενατενίζει τα σώματα με αυτόν τον τρόπο, θα πούμε ότι φαντάζεται».²⁸⁹

Ο λόγος για τον οποίο οι αντιλήψεις των εξωτερικών αντικειμένων είναι ανεπαρκείς ιδέες, έγκειται στο ότι είναι ιδέες της επίδρασης του ανθρωπίνου σώματος και όχι ιδέες του πραγματικού εξωτερικού αντικειμένου και διατυπώνει το εξής παράδειγμα:

«Είναι σαφής η διαφορά που υπάρχει μεταξύ της ιδέας του, ας πούμε τον Πέτρο, που συνιστά την ουσία του Πνεύματος του ίδιου του Πέτρου και της ιδέας του Πέτρου σε σχέση με έναν άλλον άνθρωπο, ας πούμε τον Παύλο. Η πρώτη, πράγματι εξηγεί με ευθύτητα την ουσία του σώματος του Πέτρου και δεν περιλαμβάνει την ύπαρξη, για όσο διάστημα ο Πέτρος υπάρχει, ενώ στη δεύτερη περίπτωση έχουμε μια κατάσταση του σώματος του Παύλου, παρά τη φύση του Πέτρου και επομένως, ενόσω διαρκεί αυτή η κατάσταση του σώματος του Παύλου ακόμα και αν δεν υπάρχει ο Πέτρος, το πνεύμα του Παύλου θα το ενατενίζει ως παρόντα».²⁹⁰

Σ' αυτό το παράδειγμα, είναι σαφές ότι η ιδέα του Παύλου για τον Πέτρο δεν είναι επαρκής, στο μέτρο που δεν κατανοεί την ουσία του Πέτρου, όπως ακριβώς η ιδέα του κύκλου που αναφέρθηκε παραπάνω, αντιλαμβάνεται την ουσία ενός κύκλου. Η γνώση του Παύλου για τον Πέτρο είναι ως εκ τούτου βασισμένη στη φαντασία του και όχι στις επαρκείς ιδέες και για το λόγο αυτό μπορεί να πιστεύει ότι ο Πέτρος υπάρχει, όταν μάλιστα πια δεν υπάρχει. Τα ανθρώπινα όντα ως επί το πλείστον, έχουν μόνο ανεπαρκή γνώση για τον εαυτό τους, το πνεύμα και το σώμα τους και τις αλληλεπιδράσεις μεταξύ αυτών των δύο. Συνεπώς, δεν γνωρίζουν συνήθως τα αίτια που καθορίζουν τις ενέργειές τους. Ακριβώς όπως στο παραπάνω παράδειγμα, όπου ο Παύλος μπορεί να πιστεύει ότι ο Πέτρος υπάρχει παρόλο που δεν υπάρχει, επειδή έχει μόνο μια ανεπαρκή ιδέα για το Πνεύμα του Πέτρου, έτσι το ίδιο κάνουν τα ανθρώπινα όντα, πιστεύοντας ότι είναι ελεύθερα (θεωρώντας τους εαυτούς τους ελεύθερους), όταν δεν κατέχουν τη γνώση των αιτιών που πραγματικά προσδιορίζουν τις ενέργειές τους, δηλαδή, καθορίζουν τις πράξεις τους.

²⁸⁹ *Ηθική*, Μέρος 2, Πρόταση 17 και Σχόλιο. Φυσικά, ο Spinoza δεν εννοεί ότι αυτές οι ιδέες είναι φαντασιακές. Μια εικόνα μ' αυτή την έννοια, ας πούμε αυτή που βρέθηκε ανεστραμμένη στον αμφιβληστροειδή του οπτικού συστήματος, είναι κάτι που ανήκει στο χαρακτηριστικό της Έκτασης και έτσι είναι πάντα ένα μέρος του σώματος και όχι του μυαλού. Με τη φαντασία ο Spinoza αναφέρεται σε ανεπαρκείς ιδέες κάποιου μοναδικού πράγματος.

²⁹⁰ *Ηθική*, Μέρος 2, Πρόταση 17 και Σχόλιο.

Έχοντας θεμελιώσει ο Spinoza τη θέση του, ότι το πνεύμα του ανθρώπου είναι η ιδέα που έχει το σώμα ή πιο συγκεκριμένα, των ιδεών των τμημάτων του ανθρωπίνου σώματος μαζί με τις ιδέες των επιδράσεών του, μπορούμε να συμφωνήσουμε με την ερμηνεία της ανθρώπινης βούλησης, έτσι όπως την εκλαμβάνει ο φιλόσοφος. Όπως αναφέρθηκε προηγουμένως, βούληση και νόηση είναι το ίδιο πράγμα. Δεδομένου όμως ότι ο Spinoza δεν αντιμετώπιζε το Πνεύμα ως κάποιο αντικείμενο ή κάποια ουσία που περιέχει (κατά κάποιον τρόπο) ιδέες ή σκέψεις αλλά απλά είναι αυτές ακριβώς οι ιδέες και οι σκέψεις, η βούληση δεν είναι παρά η επιβεβαίωση ή η απόρριψη/άρνηση αυτών των επιμέρους μοναδικών ιδεών. Στον πυρήνα της σκέψης του, η βούληση δεν είναι η δύναμη της επιλογής να επιβεβαιώσει ή να αρνηθεί ιδέες, αλλά είναι αυτές οι ίδιες οι επιβεβαιώσεις και οι αρνήσεις:

«Εκείνοι που πιστεύουν πως οι ιδέες αποτελούνται από τον σχηματισμό εικόνων από τις συναντήσεις με τα πράγματα, έχουν την πεποίθηση ότι εκείνες οι ιδέες των πραγμάτων για τα οποία αδυνατούμε να σχηματίσουμε όμοιες εικόνες, είναι απλά μυθοπλασίες που δημιουργούμε βάσει του αυτεξουσίου της βούλησης. Αντιμετωπίζουν λοιπόν τις ιδέες, ως άφωνες/βουβές εικόνες σε ένα πίνακα και κυριευμένοι απ' αυτή τη προκατάληψη, δεν συνειδητοποιούν πως η ιδέα στο μέτρο που είναι ιδέα ενέχει μια κατάφαση ή άρνηση».²⁹¹

Όταν το Πνεύμα, για παράδειγμα, αντιλαμβάνεται ένα εξωτερικό σώμα και το θυμάται, αυτό σημαίνει ότι ο νους έχει μια ιδέα μιας επίδρασης του σώματός του από ένα εξωτερικό αντικείμενο²⁹² και τότε το Πνεύμα επιβεβαιώνει κάτι απ' αυτή την ιδέα, αν και ελάχιστα αυτό το εξωτερικό σώμα υπάρχει και είναι παρόν. Το Πνεύμα θα συνεχίσει με αυτή την επιβεβαίωση της ύπαρξης του εξωτερικού σώματος, έως ότου μια άλλη ιδέα αποκλείσει αυτή την πρώτη ιδέα. Αν για παράδειγμα, βρισκόμουν σ' ένα καφέ και μια φίλη μου έμπαινε μέσα, τότε το Πνεύμα μου έχει μια ιδέα για εκείνη που επιβεβαιώνει την ύπαρξη και την παρουσία της και έτσι θα συνεχίσω με αυτή την επιβεβαίωση, έως ότου είμαι τόσο επηρεασμένος ότι αυτή η ιδέα θα αποκλειστεί από το Πνεύμα όταν εκείνη φύγει. Φυσικά, επειδή αυτό το είδος της γνώσης είναι ανεπαρκές, μπορεί πάλι εγώ να συνεχίζω να επιβεβαιώνω την ιδέα της παρουσίας της, παρά το γεγονός ότι αυτό είναι ψευδές, αφού εκείνη έχει φύγει, αν και εσφαλμένα πιστεύω ότι είναι ακόμα παρούσα. Καταλήγουμε λοιπόν, ότι κάθε ιδέα

²⁹¹ Ηθική, Μέρος 2, Πρόταση 49 και Σχόλιο.

²⁹² Ό.π., Μέρος 2, Πρόταση 16.

που έχει το Πνεύμα είναι ταυτόχρονα επιβεβαιώσεις ή αρνήσεις αυτών των μεμονωμένων ιδεών.

Διατηρώντας τη θέση ότι η «θέληση» είναι ίδια με την «νόηση» και ότι οι «βουλήσεις» είναι απλά ιδέες, ο Spinoza ασκεί την κριτική του σχετικά με το ζήτημα της ελεύθερης βούλησης επί τη βάσει τριών σημείων, που σχετίζονται μεταξύ τους. Κατά πρώτον, αντιτίθεται στην άποψη του Descartes σχετικά με τη βούληση και το Πνεύμα, ειδικά σε σχέση μ' αυτό που ο Daniel Dennett εφήρμοσε στο «καρτεσιανό θέατρο»,²⁹³ δηλαδή την ιδέα ότι υπάρχει κάποια δύναμη του νου που βρίσκεται εκτός ή έξω από τις ιδέες ή τις σκέψεις τις ίδιες, που με κάποιο τρόπο βλέπουν αυτές τις ιδέες και παίρνουν αποφάσεις που βασίζονται στις παρεχόμενες ή δοθείσες πληροφορίες με σκοπό να τις επιβεβαιώσουν ή να τις απορρίψουν. Έπειτα, ο Descartes υποστήριξε αυτή την άποψη εν μέρει για να εξηγήσει πώς οι ψευδείς κρίσεις ήταν δυνατές, παρά το γεγονός ότι αυτός αποδέχεται την εκδοχή ενός Θεού που δεν εξαπατά, ο οποίος παρέχει στους ανθρώπους ένα πεπερασμένο μεν αλλά όχι ελαττωματικό νου. Τέλος, ο Descartes συμπεραίνει ότι οι ψευδείς κρίσεις είναι δυνατές, επειδή η νόηση και η βούληση είναι ξεχωριστές ικανότητες του νου. Για τον Descartes, η διανοητική και η βουλευτική δύναμη διαφέρουν στο εξής: η διάνοηση είναι πεπερασμένη ενώ η βούληση είναι άπειρη. Θέτοντας την ανθρώπινη βούληση ως άπειρη, ο Descartes εννοεί ότι από μόνη της, έχει την ικανότητα να βεβαιώσει ή να αρνηθεί οποιαδήποτε συγκεκριμένη ιδέα, παρόλο που μπορεί να υπάρχει έλλειψη συνακόλουθης δύναμης της γνώσης. Συγκεκριμένα αναφέρει ότι:

«...η πρόθεση είναι απλώς ζήτημα του να κάνει κάποιος ή να μην κάνει το ίδιο πράγμα, δηλαδή, να είναι σε θέση να επιβεβαιώσει ή να αρνηθεί, να επιδιώξει ή να αποφύγει ή ακόμα καλύτερα, η βούληση συνίσταται μόνο στο γεγονός, ότι όταν κάτι μας προτείνεται από το νου, προς επιβεβαίωση ή άρνηση, αποδοχή ή απόρριψη, μετακινούμαστε με τέτοιο τρόπο, ώστε να αισθανόμαστε ότι είμαστε καθορισμένοι σ' αυτό χωρίς καμία εξωτερική δύναμη».²⁹⁴

Τελικά ο Descartes ισχυρίζεται ότι η πλάνη συνίσταται στο εύρος της βούλησης -το οποίο είναι μεγαλύτερο από αυτό του νου- και ως εκ τούτου οι άνθρωποι συναινούν ή αρνούνται (μια ικανότητα της βούλησης), χωρίς να έχουν

²⁹³ Daniel Dennett, "Multiple Drafts Versus the Cartesian Theatre." *Consciousness Explained* (New York: Back Bay Books, 1992), 101-139.

²⁹⁴ René Descartes, *Στοχασμοί περί της Πρώτης Φιλοσοφίας*, μτφρ. Ε. Βανταράκης (Αθήνα: Εκκρεμές, 2003), 84.

ξεκάθαρες και διακριτές ιδέες. Για να αποφευχθεί αυτό το σφάλμα, ο Descartes προτείνει την αναστολή της απόφασης ή της κρίσης σε περιπτώσεις όπου η διάνοηση δεν έχει σαφείς και ξεχωριστές ιδέες. Ο Spinoza από την άλλη, δεν πιστεύει ότι μία τέτοια εθελούσια αναστολή της κρίσης καθίσταται δυνατή, γιατί μια τέτοια αναστολή αντιλαμβάνεται τη βούληση ως απόλυτη δύναμη επιλογής. Σημειώνει σχετικά:

«...αρνούμαι ότι έχουμε ελεύθερη εξουσία αναστολής της κρίσης. Γιατί όταν λέμε ότι κάποιος αναστέλλει την κρίση, δεν λέμε τίποτε άλλο παρά ότι βλέπει ότι αυτός δεν αντιλαμβάνεται το πράγμα επαρκώς. Η αναστολή της κρίσης, ως εκ τούτου, είναι πραγματικά μια αντίληψη, όχι μια πράξη ελεύθερης βούλησης».²⁹⁵

Αυτό είναι το πρώτο σημείο κριτικής του σχετικά με τη βούληση. Επειδή η βούληση είναι απλώς οι επιβεβαιώσεις και οι αρνήσεις των ιδεών, δεν έχει νόημα να το ονομάζουμε απόλυτη δύναμη επιλογής ούτε φυσικά ελεύθερη. Το δεύτερο σημείο κριτικής του Spinoza σχετικά με τη βούληση, συνίσταται στο ότι ο νους ή η βούληση θα καθορίσει το σώμα να ενεργήσει ή αντίστροφα.²⁹⁶ Το επιχείρημα έχει ως εξής: το Πνεύμα είναι η ιδέα που έχουμε για το σώμα μας. Κατά συνέπεια, δεν έχει πολύ νόημα να πιστεύουμε ότι αυτά τα δύο αλληλεπιδρούν αιτιατά. Αυτό που συμβαίνει στο σώμα - εκτεταμένο πράγμα, συμβαίνει σε σχέση με το Πνεύμα ως κατηγορημα της σκέψης. ως ένα πράγμα σκέψης. Με τα λόγια του Spinoza «...η τάξη και η σύνδεση των ιδεών είναι ίδια με την τάξη και την σύνδεση των πραγμάτων».²⁹⁷ Επιπλέον, ακολουθώντας τον νόμο της αδράνειας, υποστηρίζει ότι η κίνηση και η στάση ενός σώματος βρίσκεται πάντοτε σε σχέση αλληλεξάρτησης από ένα άλλο σώμα. Ο Spinoza αναγνώρισε ότι αυτό θα μπορούσε να ήταν ένα προβληματικό σημείο για τους συγχρόνους του -όπως ίσως είναι ακόμα σήμερα. Ωστόσο, αντικατοπτρίζει και πάλι αυτό που ευλόγως παραδέχεται ότι το Πνεύμα έχει στο μεγαλύτερο μέρος, ανεπαρκή γνώση του σώματος και του εαυτού του. Όπως περίφημα τονίζει:

«...κανείς δεν έχει καθορίσει ακόμα τι μπορεί να κάνει το σώμα σε σχέση με τους νόμους της Φύσης, μόνο στο βαθμό που η φύση θεωρείται σωματική και το τι δεν μπορεί να κάνει παρά μόνο αν καθορίζεται από το Πνεύμα. Διότι κανένας δεν γνώρισε μέχρι τούδε επακριβώς την κατασκευή του σώματος, ώστε να μπορεί να

²⁹⁵ Ηθική, Μέρος 2, Πρόταση 49 και Σχόλιο.

²⁹⁶ Δεν έχει μεγάλη σημασία εάν η βούληση είναι ελεύθερη, εάν δεν έχει πραγματική επίδραση στις πράξεις στο φυσικό κόσμο στον οποίο το σώμα συμμετέχει. Ωστόσο, η βούληση αναφέρεται μόνο στο Πνεύμα, επειδή είναι το Πνεύμα.

²⁹⁷ Ό.π., Μέρος 2, Πρόταση 7.

εξηγήσει όλες του τις λειτουργίες -για να μην αναφέρουμε ότι πολλά πράγματα παρατηρούνται στα κατώτερα ζώα που ξεπερνούν κατά πολύ την ανθρώπινη άγνοια, και ότι οι υπνοβάτες τολμούν στον ύπνο τους πλείστα πράγματα που δεν θα τα τολμούσαν όντας ξύπνιοι- και αυτό δείχνει αρκετά καλά ότι το ίδιο το σώμα, απλά από τους νόμους της δικής του της φύσης, μπορεί να κάνει πολλά πράγματα που το Πνεύμα του τα θαυμάζει».²⁹⁸

Τέλος, επειδή η ανθρώπινη βούληση είναι απλά οι μεμονωμένες ιδέες και οι ιδέες των ιδεών, ο Spinoza το εκλαμβάνει ως απαραίτητα καθορισμένο, ότι δεν μπορούμε να αναφερόμαστε στη βούληση ως ελεύθερο σκοπό/αιτία, αλλά ως κάτι το αναγκαίο (αναγκαία αιτία),²⁹⁹ διότι: «κάθε πράγμα ή κάτι του οποίου η ύπαρξη καθορίζεται και είναι πεπερασμένη, δεν παράγει αποτελέσματα εκτός και αν ευθύνεται κάποια άλλη αιτία που και αυτή είναι πεπερασμένη και η ύπαρξή της καθορίζεται, και ούτω καθεξής, εις στο άπειρο».³⁰⁰ Εκείνο που είναι πολύ σημαντικό σχετικά μ' αυτό, είναι το ότι ο Spinoza υποστηρίζει πως όλα τα πράγματα στη φύση ή αυτό που ονομάζει τρόπους μιας άπειρης ουσίας, είναι ένα ντετερμινιστικό μοτίβο. Αναγνωρίζει δε, δύο είδη πραγμάτων στη φύση ή δύο θεωρήσεις των πραγμάτων, τα σώματα και τις ιδέες, που και τα δύο αυτά ακολουθούν ένα σύμπλεγμα αιτιών με απόλυτη αναγκαιότητα. Έτσι, όπως όλα τα σώματα καθορίζονται από άλλα σώματα στη κίνηση και τη στάση (ακόμη και σε σχέση με την ύπαρξή τους, γιατί δεν υπάρχει κάτι που να προκύπτει από το τίποτα), έτσι και οι ιδέες καθορίζονται από (τις) αιτίες που είναι άλλες ιδέες. Αυτό κάνει αίσθηση πάλι, δεδομένου ότι ο Spinoza προσλαμβάνει τα σώματα και τις ιδέες ως δύο διαφορετικές εκφράσεις/εκφάνσεις του ίδιου πράγματος. Επομένως, τόσο τα σώματα όσο και οι ιδέες, ως μέρος της φύσης είναι καθορισμένα από/και ακολουθούν τους φυσικούς νόμους. Συμπερασματικά ο Spinoza έχει καταστήσει σαφές ότι δεν υφίσταται η έννοια της ελεύθερης βούλησης, δεδομένου ότι θεωρεί τη βούληση ως επιβεβαίωση ή άρνηση μοναδικών ιδεών και ότι αυτές οι ιδέες δεν έχουν καμία επίδραση στα σώματα και τέλος, ότι αυτές οι ιδέες είναι εξίσου αιτιακώς καθορισμένες όπως είναι και τα σώματα. Θέλω να τονίσω αυτό το σημείο για τον ντετερμινισμό του Spinoza επειδή αν και αρνείται την συμβατότητα

²⁹⁸Ο.π., Μέρος 3, Πρόταση 2 και Σχόλιο. Οι σύγχρονες εξελίξεις στις ιατρικές επιστήμες και τις νευροεπιστήμες, δηλαδή στις επιστήμες του εγκεφάλου και η αυξημένη κατανόηση της σχέσης ανθρώπινου σώματος και του εγκεφάλου, δεν αφήνουν πολλά περιθώρια απόρριψης των θέσεων του Spinoza και αυτό πρέπει να ληφθεί υπόψη.

²⁹⁹Ο.π., Μέρος 1, Πρόταση 32.

³⁰⁰Ο.π., Μέρος 1, Πρόταση 28.

της ελεύθερης βούλησης και του ντετερμινισμού και συνεπώς, από αυτή την άποψη είναι ένας αντισυμβατιστής, διατηρεί μια θεωρία περί ελευθερίας.

Η θεωρία της ελευθερίας του Spinoza δεν αποκλίνει από αυτό που ορισμένοι συμβατιστές³⁰¹ αποκαλούν «ελεύθερη βούληση», οπότε από αυτή την άποψη, μπορεί να χαρακτηριστεί και ως συμβατιστής επίσης. Δεν πρέπει όμως να παραβλέπουμε το εξής κομβικό σημείο: ότι κατά τον Spinoza η ελευθερία είναι εντελώς διαφορετική από την ελευθερία της βούλησης. Ακόμη, δεν πιστεύει στη συμβατότητα ντετερμινισμού και βούλησης ακριβώς επειδή κάθε ιδέα ενέχει καθορισμού και κατά συνέπεια η ανθρώπινη βούληση είναι και αυτή καθορισμένη. Στη σύγχρονη συζήτηση, η φιλοσοφία του Spinoza μπορεί να διορθώσει τα θολά σημεία, τις γκρίζες ζώνες περί ελεύθερης βούλησης, οπότε ο όρος «ελεύθερη βούληση», πιο πολύ περιπλέκει και οδηγεί σε λάθος κατεύθυνση παρά βοηθά τη συζήτηση περί ελεύθερης θέλησης. Η θέση των υποστηρικτών της συμβατιστικής «ελεύθερης βούλησης» συνεπάγεται τελικά, σε κάποιο σημείο, την ύπαρξη προσπάθειας να οδηγηθεί αυτή η θέση σε εναλλακτικές δυνατότητες περί δύναμης επιλογής μέσα στο ασυμβίβαστο πλαίσιο του ντετερμινισμού ή όπως στην περίπτωση του κλασικού συμβατισμού, κάνοντας διάκριση μεταξύ εξωτερικών και εσωτερικών περιορισμών. Ωστόσο, μια τέτοια διάκριση μεταξύ εξωτερικών και εσωτερικών περιορισμών δεν συνεπάγεται την ελεύθερη βούληση ως δύναμη επιλογής και η ηθική ευθύνη που θα απαιτούσε ελεύθερη επιλογή. Ο Spinoza αποκρίνεται στον G.H. Schuller που είχε ρωτήσει για την ελεύθερη βούληση εξ' ονόματος ενός φίλου:

«..γιατί όταν [ο φίλος του Schuller] λέει [...] ότι ελεύθερος είναι εκείνος που δεν τον περιορίζει καμία εξωτερική αιτία/σκοπός, εάν όταν λέγοντας περιορισμό εννοούμε το να ενεργεί κανείς παρά τη βούλησή/θέλησή του, συμφωνώ σε μερικές περιπτώσεις ότι δεν είμαστε σε καμία περίπτωση περιορισμένοι και ότι υπό αυτή την έννοια έχουμε ελεύθερη βούληση. Αλλά εάν με τον περιορισμό εννοούμε ότι ενεργεί αναγκαστικά, αρνούμαι ότι σε κάθε περίπτωση είμαστε ελεύθεροι».³⁰²

Οφείλουμε να παραδεχθούμε ότι το ζήτημα της ελεύθερης βούλησης ήταν πάντα βαρυσήμαντο. Η γενική φιλοσοφική ανησυχία είναι ότι η άρνηση της ελεύθερης βούλησης, υπό οποιαδήποτε έννοια της, συνεπάγεται την άρνηση της ηθικής ευθύνης.

³⁰¹ Σχετικά με την θεωρία του συμβατισμού και τις βασικές θέσεις έχει γίνει αναφορά παραπάνω, σ.15.

³⁰² Επιστολή 58.

Μια τέτοια άρνηση υποθετικά (μιλώντας) θα έκανε αδύνατη κάθε προσέγγιση της ηθικής, τουτέστιν, θα βρισκόμασταν ενώπιον της «αποδόμησης της ηθικής». Ιστορικά, βρίσκουμε τις ρίζες αυτής της σύγχρονης έμφασης, στην σημασία της ελεύθερης βούλησης, στην πρακτική φιλοσοφία του Kant. Για τον Kant, ένας δρών μπορεί να είναι ηθικός, μόνο εάν οι πράξεις του μπορούν με κάποιο τρόπο να αποδοθούν στην βούλησή του και επίσης οι πράξεις ενός δρώντα μπορούν να αποδοθούν μόνο στον ίδιο, δηλαδή, μπορεί να θεωρηθεί ηθικό όν, αν η βούλησή του είναι δύναμη ελεύθερης επιλογής. Έτσι, χωρίς ελεύθερη βούληση, υπό τη στενή έννοια της λέξης, θα ήταν αδύνατο να μιλάμε για «επαινετικές» και «κατακριτέες» ενέργειες και αντίστοιχα επιβραβευμένοι και τιμωρούμενοι δρώντες. Όμως, αν επιλέξουμε τη λιγότερο αυστηρή έννοια, τότε χωρίς την ελεύθερη βούληση οι άνθρωποι αδυνατούν να κατευθύνουν τις ζωές τους, να αυτοπροσδιοριστούν και να παρουσιάσουν αυτοβελτίωση. Χωρίς ελεύθερη βούληση, η ανθρώπινη ζωή θα ήταν άδεια, χωρίς νόημα, χωρίς ελπίδα. Ο Spinoza όμως διηγείται μια διαφορετική ιστορία των λόγων που κάνουν τους ανθρώπους να στρέφονται στην ελεύθερη βούληση. Αν και όπως είδαμε, αρνείται την ελεύθερη βούληση, εξακολουθεί να διατηρεί μια θεωρία της ανθρώπινης ελευθερίας, μια θεώρηση της καλής ζωής, για την οποία οι άνθρωποι αγωνίζονται και μάλιστα προς μια πλούσια αίσθηση ηθικής ευθύνης.

Είναι εκπληκτικό το γεγονός ότι ο Spinoza αναπτύσσει μια ηθική παρά την άρνησή του για την ελεύθερη βούληση και αυτό είναι ένα κρίσιμο μέρος της ηθικής του.³⁰³ Αφού πρωτίτερα επιχειρηματολόγησε εναντίον της ελεύθερης βούλησης, σκοπός του τώρα είναι να αναδείξει την ωφέλεια αυτού του δόγματος (την αντίθεσή του δηλαδή στην βούληση) στη ζωή μας, τουτέστιν, αντί να αφαιρέσει από την ανθρώπινη ζωή, θεωρεί την άρνηση της ελεύθερης βούλησης ως εξαιρετικής αξίας για τον άνθρωπο. Συνεχίζει με τις εξής σκέψεις: Πρώτον, η άρνηση της ελεύθερης βούλησης διδάσκει τους ανθρώπους ότι ενεργούν μόνο εξαιτίας της αναγκαιότητας της Φύσης και συμμετέχοντας σ' αυτή την αναγκαιότητα μπορούν να επιτύχουν ελεύθερα την ευδαιμονία, μέσα από την καλλιέργεια των σπινοζικά εννοούμενων αρετών στο βαθμό που ο υψηλότερος στόχος τους είναι η γνώση της Φύσης. Δεύτερον, διδάσκει τους ανθρώπους πώς πρέπει να ασχοληθούν σχετικά με τα πράγματα της τύχης ή πράγματα που δεν μπορούν να ελεγχθούν από εμάς τους ίδιους,

³⁰³ Timothy L. S. Sprigge, "Spinoza and the Motives of Right Action," Y. Yovel (ed.) *Spinoza on Reason and the Free Man* (New York: Little Room Press, 2004), 106.

πρέπει να περιμένουμε και να αντέξουμε ήρεμα και την καλή τύχη και την κακή.³⁰⁴ Τρίτον, δηλώνει μάλιστα ότι «αυτό το δόγμα συμβάλλει στην κοινωνική ζωή» επειδή στο βαθμό που οι άνθρωποι γνωρίζουν ότι δεν έχουν ελεύθερη βούληση, θα είναι λιγότερο αυστηροί με τον εαυτό τους και με τις ενέργειες των άλλων. Δηλαδή:

«...μας διδάσκει να μην μισούμε κανέναν, να μην υποτιμούμε κανέναν, να μην χλευάζουμε κανένα, να μη οργιζόμαστε με κανένα, να μην φθονούμε κανένα, και επίσης ως ένα βαθμό διδάσκει να είμαστε ικανοποιημένοι με τα δικά μας πράγματα και χρήσιμοι στον πλησίον μας».³⁰⁵

Επιπλέον ο Spinoza ισχυρίζεται ότι το δόγμα της άρνησης της ελεύθερης βούλησης μπορεί να συμβάλλει σημαντικά στην πρόοδο της πολιτικής, γράφοντας:

«...τέλος, αυτή η διδασκαλία συμβάλλει, όχι σε μικρό βαθμό, στην κοινή συμβίωση καθόσον διδάσκει το πώς οι πολίτες πρέπει να κυβερνώνται και να καθοδηγούνται, όχι έτσι ώστε να υπηρετούν δουλικά, αλλά έτσι ώστε να ενεργούν ελεύθερα και να υπηρετούν όσα είναι άριστα».³⁰⁶

Κάθε μία από τις τέσσερις θεωρήσεις που σκιαγραφεί ο Spinoza τονίζει ιδιαίτερα σημαντικές πτυχές της ηθικής και πολιτικής του θεωρίας αν και σε αυτό το σημείο εμφανίζονται μόνο σε περίγραμμα. Με την πρώτη παρατήρηση τονίζει τις θέσεις του περί ελευθερίας. Με τη δεύτερη παρατήρηση τονίζει την αντίληψή του περί αρετής και ευδαιμονίας. Οι άλλες δυο θεωρήσεις αναφέρονται στις θέσεις του περί ηθικής και νομικής ευθύνης, οι οποίες θα διασαφηνιστούν παρακάτω.³⁰⁷ Ο Spinoza πράγματι αρνείται ότι τα ανθρώπινα όντα έχουν ελεύθερη βούληση. Ως εκ τούτου -τουλάχιστον εκ πρώτης όψεως- αρνείται ότι οι άνθρωποι μπορούν να θεωρηθούν ηθικά υπεύθυνοι. Διατηρεί μία αντίληψη της ανθρώπινης ελευθερίας, όχι και τόσο αντίθετη μ' αυτήν που προσφέρουν πολλοί συμβατιστές. Η διαφοροποίησή του -και αυτό είναι σημαντικό- έγκειται στην άρνηση ότι οι άνθρωποι έχουν κάποια μεταφυσική ποιότητα ή χαρακτηριστικό στο να είναι ηθικά υπεύθυνοι, με βάση το τι οι συμβατιστές αποκαλούν «ελεύθερη βούληση».

³⁰⁴ Ηθική, Μέρος 2, Πρόταση 49 και Σχόλιο.

³⁰⁵ Ό.π.

³⁰⁶ Ό.π.

³⁰⁷ Εάν δεν υπάρχει αυτό που ονομάζουμε ελεύθερη βούληση, πώς είναι δυνατόν να κληθεί ένας δρών να αναλάβει την ευθύνη των πράξεών του; Εξάλλου, όταν η δράση είναι καθορισμένη και δεν υπάρχει άλλη δυνατότητα, τότε υπό ποία βάση οι ενέργειές του θα είναι άξιες επαίνου ή κατηγορίας; Η απάντηση φαίνεται να είναι πράγματι αδύνατη. Αν ένας δρών, δεν έχει ελεύθερη βούληση ως ικανότητα επιλογής, τότε αυστηρά μιλώντας, δεν υφίσταται καμία ευθύνη, τουλάχιστον υπό μια ορισμένη θεωρία ηθικής ευθύνης.

Ωστόσο, μια τέτοια αντίληψη της ηθικής ευθύνης, που τόσο οι αντισυμβατιστές όσο και οι περισσότεροι συμβατιστές επιθυμούν να αποδίδουν στους ανθρώπους, είναι μια απλουστευμένη θεώρηση. Μια τέτοια έννοια της ηθικής ευθύνης αναγκαστικά αν όχι σκοπίμως, θεωρεί τα ανθρώπινα όντα ως μεταφυσικές ουσίες, ως υπερβατικές. Όπως λέμε, αποσπασμένα από κάθε κοινωνικό πλαίσιο εντός του οποίου οι ενέργειές τους μπορούν να έχουν κάποιο πραγματικό ηθικό περιεχόμενο. Μια τέτοια άποψη περί ευθύνης αφαιρεί οποιεσδήποτε ιδιαιτερότητες με τις οποίες ο χαρακτήρας και τα λογικά κίνητρα ενός ανθρώπου μπορούν να αξιολογηθούν. Αποδέχομαι, ότι ο Spinoza διατηρεί αυτή τη λεπτή, αφηρημένη αίσθηση ηθικής ευθύνης. Ωστόσο, υποστηρίζω ότι η φιλοσοφία του μπορεί να λειτουργήσει ως παράδειγμα για μια πλουσιότερη, συγκεκριμένη αίσθηση του τι είναι η ηθική ευθύνη στην πραγματικότητα, δηλαδή μια αίσθηση που αφορά περισσότερο την κοινωνική και πολιτική διάσταση του ανθρώπου παρά την «εγγενή» ικανότητά του για ελεύθερη βούληση ή ελευθερία. Είναι πολύ σημαντικό στο σημείο αυτό να κρατήσουμε το εξής: Μολονότι ο Spinoza παραμένει κατηγορηματικά αντίθετος ως προς τη θεώρηση της βούλησης και παρόλο που η επιχειρηματολογία του χαρακτηρίζει τη βούληση ως μια ψευδαίσθηση, εντούτοις εξακολουθεί να διατηρεί μια θεωρία για την ελευθερία, η οποία έχει κοινά χαρακτηριστικά με πολλές θέσεις που υποστηρίζουν οι συμβατιστές.

Η θεωρία του για την ελευθερία, με τους πιο βασικούς όρους, εξετάζει την δραστηριότητα εκείνου που πράττει, εν αντιθέσει με τις επιπτώσεις της δράσης του – κάτι το οποίο έχει άμεσο συσχετισμό με το ποσό της δύναμης του *conatus* που έχει αυτός που πράττει. Πρέπει επίσης να έχουμε κατά νου σε όλη αυτή τη συζήτηση, ότι στη σκέψη του Spinoza τα ανθρώπινα όντα δεν στερούνται την ελευθερία (δεν έχουν έλλειψη ελευθερίας) επειδή είναι αποφασισμένα σε σχέση με τις ενέργειές τους. Δεν αποκηρύσσει τον ντετερμινισμό αλλά μάλλον η «ανθρώπινη δουλεία», τα ανθρώπινα δεσμά όπως ονομάζει την έλλειψη ελευθερίας ενός ατόμου, είναι το αποτέλεσμα της έλλειψης της ανθρώπινης δύναμης για μετριασμό και περιορισμό των συναισθηματικών επηρειών,³⁰⁸ δηλαδή ως επί το πλείστον η δύναμη ενός ανθρώπου να πράττει καταβάλλεται/καταπιέζεται από τη δύναμη άλλων πράξεων που ενεργούν

³⁰⁸ Ηθική, Μέρος 4, Πρόλογος.

πάνω του. Από αυτό το σημείο ο Spinoza ξεκινά να δομεί την θεωρία του περί συναισθημάτων και παθών.³⁰⁹

Ο ρόλος των συναισθημάτων

Αναμφισβήτητα, η σκέψη του Spinoza σχετικά με τα ζητήματα των συναισθηματικών επηρειών, αποτελεί κομβική και καίρια θέση στο συνολικό του έργο. Ως συναισθηματικές επήρειες ορίζονται τα εξής:

«Το ανθρώπινο σώμα επηρεάζεται με ποικίλους τρόπους που άλλοι αυξάνουν ή μειώνουν την δύναμη της ενέργειάς του και άλλοι ούτε την αυξάνουν ούτε την μειώνουν».³¹⁰

«Οι άνθρωποι πάσχουν καθόσον είναι ένα μέρος της Φύσης που δεν δύναται να συλληφθεί δίχως άλλα μέρη».³¹¹

«Επαρκής αιτία ονομάζω εκείνη της οποίας το αποτέλεσμα μπορεί να συλληφθεί σαφώς και ευδιακρίτως μέσω της ίδιας. Ενώ ανεπαρκή εκείνη που το αποτέλεσμά της αδυνατεί να κατανοηθεί παρά μόνο μέσω του ίδιου».³¹²

«Λέω ότι ενεργούμε οι ίδιοι όταν συμβαίνει κάτι σε εμάς ή έξω από εμάς, του οποίου είμαστε επαρκής αιτία...και αντιθέτως, λέω ότι πάσχουμε όταν συμβαίνει μέσα μας κάτι ή έπεται από τη φύση μας κάτι του οποίου δεν είμαστε παρά η μερική αιτία».³¹³

«Με τον όρο συναισθηματική επήρεια εννοώ τους επηρεασμούς του σώματος με τους οποίους η δύναμη ενέργειας του ίδιου του σώματος αυξάνεται ή μειώνεται, επικουρείται ή καταστέλλεται, και συγχρόνως τις ιδέες αυτών των επηρεασμών. Έτσι, αν μπορούμε να είμαστε η επαρκής αιτία κάποιου από τούτους τους επηρεασμούς, τότε με τον όρο συναισθηματική επήρεια εννοώ μια ενέργεια, αλλιώς εννοώ ένα πάθος».³¹⁴

³⁰⁹ Ο Καθηγητής φιλοσοφίας κ. Ιωάννης Πρελορέντζος σημειώνει σχετικά: «Ο Σπινόζα επιδιώκει την μελέτη των παθών όχι με την έννοια του moraliste, δηλαδή του ηθικιστή, αλλά ως αντικειμενικός και αμερόληπτος επιστήμονας, ειδικότερα ως γεωμέτρης ή ως φυσικός. Ειρήσθω εν παρόδω, ο Σπινόζα τήρησε πιο πιστά από τον Καρτέσιο την προγραμματική του αυτή δήλωση», Ιωάννης Πρελορέντζος, «Σχετικισμός και Κανονιστικότητα στην Ηθική και Πολιτική Φιλοσοφία του Σπινόζα», *Αξιολογικά, Σπινόζα: Προς την Ελευθερία. Δέκα Σύγχρονες Μελέτες*. Ειδικό τεύχος 2 (2002): 73.

³¹⁰ *Ηθική*, Μέρος 3, Αίτημα 1.

³¹¹ *Ό.π.*, Μέρος 4, Πρόταση 2.

³¹² *Ό.π.*, Μέρος 3, Ορισμός 1.

³¹³ *Ό.π.*, Μέρος 3, Ορισμός 2.

³¹⁴ *Ό.π.*, Μέρος 3, Ορισμός 3.

«Όλες οι συναισθηματικές επήρειες αναφέρονται στην επιθυμία, τη χαρά ή τη λύπη».³¹⁵

Όταν προχωρεί στην ανάλυση των συναισθηματικών επηρειών στον Πρόλογο του τρίτου μέρους της *Ηθικής*, επικεντρώνεται στα εξής: α) Παρατηρεί ένα κενό, μια έλλειψη σχετικά με τον καθορισμό της έννοιας φύση και της δύναμης που έχει μια συναισθηματική επήρεια, όπως επίσης και το ότι δεν υπάρχει συστηματική μελέτη σχετικά με την επίδραση της ψυχής.³¹⁶ β) Θέτει ως στόχο να καταπιαστεί με τα παραπάνω ζητήματα με αυστηρά μαθηματικά κριτήρια, θα τα εξετάσει δηλαδή «σαν να επρόκειτο για ζήτημα γραμμών, επιπέδων ή σωμάτων»³¹⁷ και γ) εστιάζει στον πυρήνα της ουσίας τους, με σκοπό την θεμελίωση όπως σημειώνει ο P. Macherey, της θέσης ότι «οι επήρειες είναι ένα τελείως φυσικό φαινόμενο που -όπως ισχύει και για τα υπόλοιπα φυσικά φαινόμενα- οφείλει να ερμηνευθεί από τις αιτίες του».³¹⁸ Να σημειώσουμε εδώ το εξής: Ο R. Scruton, δεν συμφωνεί με τον Spinoza στο ότι υπάρχει έλλειψη φιλοσοφικού στοχασμού σχετικά με τις συναισθηματικές επήρειες, καθότι τα ζητήματα που αφορούν τα ανθρώπινα πάθη δεν απασχολούν για πρώτη φορά την φιλοσοφία. Αναγνωρίζει όμως τη συμβολή του Spinoza, ο οποίος μάλιστα εμβάθυνε στο ζήτημα αυτό πολύ περισσότερο από στοχαστές που προηγήθηκαν της γενιάς του και μας κληροδότησε συγκεκριμένους ορισμούς σχετικά με τις ιδιότητες των συναισθηματικών επηρειών και τις μεταξύ τους σχέσεις.³¹⁹ Αντίστοιχα και ο P. Macherey αναφέρεται στην μεθοδικότητα του Spinoza απέναντι στο ζήτημα των παθών, ως «βαθύτατα πρωτότυπο καθώς εδράζεται στην αρχή της υποστασιακής διάκρισης της σκέψης από την έκταση».³²⁰

Παρατηρεί επίσης ότι ο Spinoza έχει ένα «ηθικό σχέδιο» με το οποίο επιχειρεί τον καθορισμό των προϋποθέσεων που δημιουργούν τις συνθήκες που χρειάζεται ο άνθρωπος για να δρα και να απολαμβάνει τον κόσμο ευτυχισμένος. Γι' αυτό αποφασίζει να συγγράψει τα τρία τελευταία μέρη της *Ηθικής*. Συγκεκριμένα, το τρίτο μέρος της *Ηθικής* αναφέρεται στους κανόνες που ισχύουν εν γένει στον

³¹⁵ Ό.π., Μέρος 3, Πρόταση 37 και Απόδειξη.

³¹⁶ Ό.π., Μέρος 3, Πρόλογος.

³¹⁷ Ό.π.

³¹⁸ Pierre Macherey, *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La Troisième Partie. La Vie Affective* (Paris: P.U.F., 1997), 413.

³¹⁹ Roger Scruton, *Σπινόζα, Όλα όσα Πρέπει να Γνωρίζετε*, μτφρ. Ε. Πρωτοπαπαδάκης (Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, 2006), 48.

³²⁰ Pierre Macherey, "Η Χρήση των Παθών στον Ντεκάρτ και στον Σπινόζα." *Υπόμνημα στη Φιλοσοφία, Αφιέρωμα στον Κλασικό Ορθολογισμό*. Τεύχος 7 (2008):125.

συναισθηματικό γίνεσθαι, το τέταρτο μέρος εστιάζει στους γενικούς όρους χρήσης των συναισθημάτων και το πέμπτο μέρος ασχολείται με τις μορφές που μπορεί να αποτελέσουν συνέπεια της σωστής χρήσης των συναισθηματικών επηρειών που οδηγούν στην ευδαιμονία, δηλαδή σε μια ελεύθερη ζωή.³²¹ Έπειτα από αυτά, προκύπτει η εξέταση των συναισθηματικών επηρειών.

Τι είναι οι συναισθηματικές επήρειες;

Μια συναισθηματική επήρεια όπως θα δούμε παρακάτω, μπορεί να είναι ωφέλιμη ή βλαβερή, ενεργητική ή παθητική και όχι ηθική ή μη ηθική. Συγκεκριμένα, ως συναισθηματική επήρεια ορίζονται: οι επηρεασμοί που δέχεται το σώμα και οι ιδέες που σχηματίζονται από τις επήρειες στο σώμα και την ψυχή. Όταν ο άνθρωπος κατανοεί το αποτέλεσμα μιας συναισθηματικής επήρειας με σαφήνεια, τότε πρόκειται για μια «ενέργεια», στην αντίθετη περίπτωση, όταν δηλαδή το αποτέλεσμα της συναισθηματικής επήρειας είναι μη κατανοητό, πρόκειται για «πάθος».³²² Οι τρεις αυτές έννοιες, δύναμη, πάθος, *conatus*, είναι οι πυλώνες στους οποίους ο Spinoza στηρίζει ολόκληρο το οικοδόμημα της ψυχολογικής του θεωρίας.

Στη φιλοσοφική σκέψη του Spinoza, ο ανθρώπινος ψυχισμός δεν είναι αποκομμένος από το πάθος, παρά μόνο στην περίπτωση κατά την οποία κυριαρχούν ισχυρότερα πάθη. Η προβληματική του γύρω από το ζήτημα του ψυχοφυσιολογικού προβλήματος έχει ως άξονα την ένταση των παθών, την δυναμική της επιρροής τους καθώς και την σύγκρουση που παρουσιάζεται ανάμεσα σε ιδέες του παρόντος, του παρελθόντος και του μέλλοντος.³²³ Τα συναισθήματα είτε χαρακτηρίζονται ως ενέργειες είτε ως πάθη, αφορούν και το σώμα και την ψυχή ως συνέπειες πηγάζουσες από την αλληλεπίδραση των ανθρώπων με τον κόσμο. Ο χαρακτήρας των συναισθημάτων θεωρείται αντικειμενικός, καθόσον επιδρούν επάνω τους οι φυσικοί νόμοι και όχι η βούληση. Ο Spinoza σημειώνει: «...αντί να περιγελάσω, να οικτίρω ή να καταραστώ τις πράξεις των ανθρώπων, μερίμνησα με ιδιαίτερη φροντίδα να τις κατανοήσω».³²⁴ Απέρριπτε με κατηγορηματικό τρόπο κάθε είδους χλευασμό και

³²¹ Ό.π. σ. 124.

³²² Ηθική, Μέρος 3, ΟΣ, Ορ. 3.

³²³ Don Garrett, "Spinoza's Ethical Theory," *The Cambridge Companion to Spinoza*, edited by Don Garrett (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 274-275, 298-306.

³²⁴ Spinoza, *Πολιτική Πραγματεία...*, κεφ. 1, 4.

αποστροφή έναντι των ανθρώπινων συναισθημάτων, επί τη βάση κάποιας υπερβατικής ηθικής. Αντιλαμβάνεται τα συναισθήματα ως μια δύναμη που κινεί τον άνθρωπο στο να δράσει, εκφράζοντας (ψυχοσωματικά) τη σχέση του με το φυσικό κόσμο. Προς εμβάθυνση του ζητήματος, παραθέτω τον ορισμό του Spinoza που δίδεται για το συναίσθημα στο τρίτο μέρος της *Ηθικής* του:

«Με τον όρο συναισθηματική επήρεια εννοώ τους επηρεασμούς του σώματος, με τους οποίους η δύναμη ενέργειας του ίδιου του σώματος αυξάνεται ή μειώνεται, επικουρείται ή καταστέλλεται και ταυτόχρονα τις ιδέες των επηρεασμών αυτών».³²⁵

Εδώ προκύπτει μια έντονη προβληματική σε σχέση με τις ορολογίες που διατυπώνει ο φιλόσοφος στο έργο του, καθώς αυτές ενέχουν πολυσημία. Ο όρος «affectus» εμφανίζεται κατά τα μέσα του 16^{ου}-17^{ου} αιώνα, πρόκειται για λατινική λέξη, παράγωγο του ουσιαστικού adfectio. Ετυμολογικά έχει τη ρίζα του στο ρήμα «adficere» και ερμηνεύεται ως η κατάσταση που βρίσκεται το πνεύμα ή το σώμα εξαιτίας κάποιας εξωτερικής αιτιολογίας. Από την ρίζα του ρήματος «adficere/adficere» σχηματίζεται η μορφή του ουσιαστικού «affectus» και του ρήματος «affictio», που ερμηνεύονται ως «κάτι που έχει γίνει». Στον Spinoza η σημασία τους αφορά τα συναισθήματα ή τις καταστάσεις του νου. Σχετίζεται με την πρόκληση κάποιας μεταβολής και την επίδραση αυτής της μεταβολής. Στο φιλοσοφικό του σύστημα συναντάμε για πρώτη φορά μια πλήρης ανάλυση περί παθήματος³²⁶ και το σύνολο των μεταγενέστερων μελετών σχετικά με το ζήτημα αυτό είναι σαφώς επηρεασμένες. Η μελέτη των πράξεων και των επιθυμιών του ανθρώπου αποβλέπει στο να ανακαλύψει ποιο είναι το όφελος του ανθρώπου και πώς μπορεί να το αυξήσει. Ο Spinoza πιστεύει πως αυτό επιτυγχάνεται εφόσον τα πάθη βρίσκονται

³²⁵ *Ηθική*, Μέρος 3, Ορισμός 3.

³²⁶ Η φιλοσοφία του Spinoza είναι απόλυτα συνδεδεμένη με τον όρο *συναισθηματική επήρεια*. Θεωρούμε πως η επικρατέστερη θέση σχετικά με την ερμηνεία του όρου είναι αυτή του Ευάγγελου Βανταράκη, όπου η έννοια «*επήρεια*», έχει την σημασία του παθήματος το οποίο συχνά σχετίζεται με βιώματα και συναισθήματα, (αν και για τις ανάγκες της παρούσης έρευνας, η χρήση του όρου θα αναφέρεται στις αισθήσεις που έχει το σώμα και που προκαλούν αύξηση ή μείωση της δύναμης δράσης του - ομοίως για τις ιδέες που το Πνεύμα έχει). ΣΗΜΕΙΩΣΗ: Στο σημείο αυτό όμως, οφείλουμε να υπογραμμίσουμε το εξής: «οι νεότεροι φιλόσοφοι, δεν χρησιμοποιούν όλοι τον όρο πάθος, για να δηλώσουν το σύνολο του συναισθηματικού βίου του ανθρώπου. Ο Σπινόζα, επειδή θεωρεί ότι ο βίος αυτός δεν ανήκει στο σύνολό του στην κατηγορία του πάσχειν, δημιουργεί μια γενικότερη κατηγορία, αυτή των affectus, της οποίας τα πάθη (passiones) αποτελούν τη μια μόνο υποκατηγορία, ενώ η άλλη είναι τα ενεργήματα (actiones)», Ιωάννης Πρελορέντζος «Εισαγωγικές Παρατηρήσεις σχετικά με την Προσέγγιση των Παθών της Ψυχής στον Αριστοτέλη και στη Νεότερη Φιλοσοφία», Δ. Ν. Κούτρας, *Πρακτικά 'Δ Διεθνούς Συνεδρίου Αριστοτελικής Φιλοσοφίας: Περί Ποιητικής και Ρητορικής Τέχνης κατ' Αριστοτέλη* (Αθήνα: Εταιρεία Αριστοτελικών Μελετών, 2003), 325.

υπό την εποπτεία μας, όμως προϋπόθεση για κάτι τέτοιο είναι η κατάκτηση της γνώσης. Αυτό έχει τη βάση του στην έννοια της ιδέας: Εάν κατά τύχη συναντήσω κάποιον άνθρωπο που μου προκαλεί δυσφορία, τότε το πνεύμα σχηματίζει μια ιδέα, την ιδέα του συγκεκριμένου ανθρώπου. Κάτι αντίστοιχο συμβαίνει όταν κατά σύμπτωση συναντήσουμε ένα άτομο που μας προκαλεί συναισθήματα χαράς και ευχαρίστησης. Στη θεωρία του Spinoza μία ιδέα διακρίνεται ή από αντικειμενικότητα ή από μορφικότητα. Στην πρώτη περίπτωση μια ιδέα αναπαριστά ένα συγκεκριμένο πράγμα, ενώ η δεύτερη περίπτωση αφορά την ίδια την ιδέα. Επομένως, ο Spinoza θεωρεί πως η ιδέα κατέχει κάποιο βαθμό της πραγματικότητας και αυτό την κάνει να υπερέχει έναντι του παθήματος. Αυτή η υπεροχή προκύπτει διότι για να μπορείς να νιώσεις π.χ. αγάπη για κάποιον/κάτι θα πρέπει να υφίσταται μια ιδέα αυτού που αγαπάς, έστω και αν δεν είναι συγκεκριμένη και δεν προσδιορίζεται. Συμπεραίνουμε ότι υπάρχει διαφορά στη φύση της ιδέας και του παθήματος και έτσι η ιδέα αποτελεί βασική προϋπόθεση του παθήματος. Όπως αναφέρθηκε, για τον Spinoza οι ιδέες που αρχικά συγκροτούν το ανθρώπινο Πνεύμα, είναι ιδέες για τις επιδράσεις του ανθρώπινου σώματος. Επιπλέον το ανθρώπινο σώμα, που είναι περίπλοκο και σύνθετο στη φύση του, επηρεάζεται επίσης από πολλά άλλα άτομα (όχι μόνο άλλα ανθρώπινα όντα, αλλά όλα στη φύση) με διάφορους και ποικίλους τρόπους. Συμπεραίνουμε πως με το ρήμα «επηρεάζω» ο Spinoza ερμηνεύει τις επιδράσεις του σώματος και τις ιδέες αυτών των επιδράσεων στο Πνεύμα αυτού του σώματος.³²⁷ Οποιαδήποτε όμως σωματική τροποποίηση και η ιδέα αυτής, μπορεί να θεωρηθεί ως συναίσθημα; Όταν ο Spinoza εξετάζει τις ιδέες, που προκαλούν οι συναισθηματικές επήρειες, δίδει ένα ορισμό σχετικά με την έννοια του παθήματος:

«..μια συγκεχυμένη ιδέα με την οποία το πνεύμα καταφάσκει μια ισχύ της ύπαρξης του σώματος ή κάποιου μέρους αυτού, μεγαλύτερη ή μικρότερη από πριν και δοθείσης αυτής, το ίδιο το πνεύμα καθορίζεται να σκέφτεται το τάδε μάλλον παρά το δείνα».³²⁸

Έπειτα αποσαφηνίζει ότι το περιεχόμενο των ιδεών που έχει το σώμα προκύπτει από «την ενεργή κατάσταση» που βρίσκεται το ίδιο το σώμα και όχι από την φύση ενός εξωτερικού παράγοντα. Ενώ η ιδέα της συναισθηματικής επήρειας αντιστοιχεί στην συνολική κατάσταση που έχει το σώμα ή κάποιο μέρος του, το

³²⁷ Ο Deleuze σημειώνει ότι κατά βάση η πάθηση (*affectio*) αναφέρεται στο σώμα, ενώ το πάθημα (*affectus*) έχει σχέση με την ψυχή. Gilles Deleuze, *Πρακτική Φιλοσοφία* (Αθήνα: Νήσος, 1996), 137.

³²⁸ *Ηθική*, Μέρος 3, ΓΟΣ, σ. 339.

οποίο δεν περιέχει την πραγματικότητα της αρχικής του κατάστασης, αλλά κάποια άλλη πραγματικότητα που έχει δεχθεί μεταβολές. Ο ορισμός των συναισθημάτων, χαρακτηρίζει τα τελευταία ως υποσύνολο των τροποποιήσεων, αφού κάθε συναίσθημα συνιστά μια τροποποίηση, αλλά από τις τροποποιήσεις αντίστοιχα μπορούμε να θεωρήσουμε ως συναίσθημα μόνο εκείνες, όπως αναφέρει: «που αυξάνουν ή ελαττώνουν, υποβοηθούν ή παρεμποδίζουν την δύναμη ενέργειας του σώματος».

Το συναίσθημα επομένως, αποτελεί την έκφραση της δυνατότητας για αύξηση ή μείωση της δύναμης ενέργειας. Πιο συγκεκριμένα, ο Spinoza υποστηρίζει ότι οι επιδράσεις του σώματος εκφράζουν μια αυξημένη ή μειωμένη δύναμη της δράσης, ομοίως οι ιδέες αυτών των επιδράσεων είναι μια αύξηση ή μείωση της δύναμης σκέψης του Πνεύματος. Σημειώνει:

«λέγοντας επίδραση εννοώ τις επιρροές που δέχεται το σώμα, με τις οποίες η δύναμη για δράση αυξάνεται ή μειώνεται, επικουρείται ή καταστέλλεται και συγχρόνως τις ιδέες αυτών των επιδράσεων».³²⁹

Ωστόσο, αναγνωρίζει ότι δεν είναι όλες οι επιδράσεις του σώματος ικανές για αύξηση ή μείωση της δύναμης ενέργειας. Καταλήγει στο ότι επειδή η ισχύς της δύναμης αυξάνεται ή μειώνεται, αντίστοιχα παρατηρείται μετάβαση του πνεύματος σε διαφορετικούς βαθμούς τελειότητας.³³⁰

Ακόμη, έχουμε διάκριση των συναισθηματικών επηρειών σε πρωταρχικές, οι οποίες αντιστοιχούν στην επιθυμία, στην χαρά και στην λύπη και όλες οι άλλες πηγάζουν εκ των τριών αυτών.³³¹ Το ίδιο συμβαίνει όταν αγαπάμε ή μισούμε, δηλαδή πρόκειται για συναισθήματα τόσο ισχυρά που έχουν σημαντική επίδραση στον ανθρώπινο βίο. Το μεν πρώτο αντιστοιχεί στην χαρά με την ιδέα μια εξωτερικής αιτίας ενώ το δεύτερο αντιστοιχεί στη λύπη, με την ιδέα μιας εξωτερικής αιτίας.³³² Αυτή η τόσο σημαντική επίδραση που προκαλεί η επήρεια της χαράς και της λύπης με το να αυξάνει ή να μειώνει την ισχύ ενέργειας του σώματος δεν αφήνει ανεπηρέαστη ούτε την ψυχή. Όταν η ψυχή πάσχει από τη συναισθηματική επήρεια της χαράς, τότε μεταβαίνει σε μεγαλύτερο βαθμό τελειότητας, ενώ όταν πάσχει από

³²⁹ Ό.π., Μέρος 3, Ορισμός 3.

³³⁰ Ό.π., Μέρος 3, ΓΟΣ, σελ. 339.

³³¹ Ό.π., Μέρος 3, Πρόταση 11 και Σχόλιο.

³³² Ό.π., Πρόταση 13 και Σχόλιο.

την επήρεια της λύπης, μεταβαίνει σε μικρότερο βαθμό τελειότητας. Αυτές οι συναισθηματικές επιρροές βοηθούν τον άνθρωπο να έρθει σε επίγνωση του εαυτού του. Επίσης ο Spinoza θεωρεί ως πάθη³³³ όχι μόνο τη χαρά και τη λύπη, αλλά και κάθε συναισθηματική επήρεια που πηγάζει από αυτές. Όταν οι άνθρωποι σχηματίζουν συγκεχυμένες ιδέες, ως αποτέλεσμα συναισθηματικών επηρειών που προσιδιάζουν στη φύση του δικού τους σώματος και ενός εξωτερικού, τότε είναι αναπόφευκτο το πάθος.³³⁴ Οι συγκεχυμένες ιδέες είναι προϊόν της φαντασίας, ως εκ τούτου παρέχουν αναληθή γνώση και πλάνη,³³⁵ εφόσον αναπαριστούν με τρόπο συγκεχυμένο, είτε «την τωρινή κατάσταση που έχει το ανθρώπινο σώμα παρά τη φύση του εξωτερικού σώματος», είτε ότι «το σώμα αυξάνει ή μειώνει τη δύναμη της ενέργειας του».³³⁶

Συμπερασματικά, η ψευδής γνώση που παρέχουν οι μη ακριβείς ιδέες παύει, όταν επικρατούν άλλες μη ακριβείς ιδέες, όχι εξαιτίας της αληθινής γνώσης: «Όντας πεπερασμένη η ανθρώπινη ύπαρξη πάσχει εξαιτίας της αδυναμίας σύλληψης του εαυτού του δίχως την συνδρομή και άλλων μερών».³³⁷ Τούτο συμβαίνει, διότι εντός της ανθρώπινης φύσης δημιουργούνται πράγματα, που δεν έχει ο ίδιος ο άνθρωπος την ευθύνη για αυτά, διότι δεν αποτελεί την κύρια αιτία, όπως επίσης δεν έχει επιθυμία για αυτά διότι δεν συνιστά ούτε την τελική αιτία».³³⁸ Περαιτέρω, οι συναισθηματικές επήρειες είναι όσες και τα είδη των αντικειμένων που επιδρούν στους ανθρώπους. Το πάθος της χαράς και της λύπης είναι υπεύθυνα για το αν αυξάνεται ή μειώνεται η δύναμη³³⁹ στη ψυχή και το σώμα του ανθρώπου και καθώς μια εξωτερική αιτία δημιουργεί αύξηση ή μείωση, τότε αυτό συνεπάγεται την

³³³ Το πάθημα, ως ορολογία, συναντάται στον Ουμανισμό περί το 1350 – 1400 μ.Χ. 1350, με σκοπό να εντοπίσει από που πηγάζουν τα συναισθήματα και τα πάθη της ανθρώπινης ψυχής. Διάφοροι διανοητές που ανήκουν στους κύκλους της φιλοσοφίας, της θεολογίας και της ποίησης, (Calvin, Donne, Milton και Spinoza) στήριξαν την αναζήτησή τους σε Κλασικές και Μεσαιωνικές πηγές σχετικά με την έννοια του παθήματος, τις οποίες και χρησιμοποίησαν προκειμένου να ερμηνεύσουν άλλες σχετικές έννοιες, όπως *θέληση*, *τάση*, *πρόθεση* και *αποφασιστικότητα*.

³³⁴ Ό.π. Μέρος 3, Πρόταση 56 και Απόδειξη.

³³⁵ Ό.π., Μέρος 4, Πρόταση 1 και Απόδειξη.

³³⁶ Ό.π., Μέρος 4, Πρόταση 1 και Σχόλιο.

³³⁷ Ό.π., Μέρος 4, Πρόταση 2.

³³⁸ Ό.π., Μέρος 4, Πρόλογος.

³³⁹ Αναφερόμενοι στη δύναμη, εννοούμε την προσπάθεια που καταβάλλει η ψυχή και το σώμα για να παραμείνουν στο είναι τους (*conatus*), τουτέστιν η όρεξη και η επιθυμία.

επιθυμία, δηλαδή την φύση του ανθρώπου.³⁴⁰ Συνεπώς: «οι συναισθηματικές επήρειες της χαράς και της λύπης διαφέρουν μεταξύ τους όσο διαφέρουν οι ουσίες τους».³⁴¹

Επίσης, η επήρεια της χαράς, ευθύνεται για το ότι ο άνθρωπος μεταβαίνει από ένα βαθμό τελειότητας σε έναν μεγαλύτερο και αντίστοιχα η επήρεια της λύπης ευθύνεται για την αντίστροφη μετάβαση του ανθρώπου.³⁴² Από την στιγμή που η ουσία δεν μεταβάλλεται, εκείνο που δέχεται μεταβολή είναι το ενεργείν. Οι συναισθηματικές επήρειες της χαράς και της επιθυμίας δεν αντιστοιχούν μόνο σε πάθη, αλλά μπορεί να είναι και ενέργεια,³⁴³ διότι η σύλληψη μιας ισακριβούς ιδέας δημιουργεί ευχαρίστηση στη ψυχή, δηλαδή η ψυχή ενεργεί. Το ίδιο ισχύει για την επιθυμία όταν ο άνθρωπος ενεργεί,³⁴⁴ ενώ η όρεξη αντιστοιχεί στην ουσία του ανθρώπου που ενεργεί κατ' ανάγκη για να μπορέσει να συντηρήσει το είναι του.³⁴⁵ Αναφερθήκαμε ήδη στο ότι το ανθρώπινο όν έχει ένα *conatus* ή μάλλον, είναι ένα *conatus*,³⁴⁶ ότι δηλαδή τα ανθρώπινα όντα εμμένουν στην τάση τους για παραμονή στην ύπαρξη. Σχετικά με το χαρακτηριστικό της έκτασης, όπως όλα τα απλά σώματα θα διατηρήσουν μια κατάσταση κίνησης ή στάσης, αντίστοιχα και οι άνθρωποι προσπαθούν επίσης να μείνουν στη δική τους ύπαρξη.³⁴⁷ Ο Spinoza υποστηρίζει ότι για να διατηρηθεί η αυθεντική αναλογία κίνησης-στάσης, που είναι καίρια για τη διατήρηση της ύπαρξης, το ανθρώπινο σώμα «απαιτεί πολλά άλλα σώματα, με τα οποία αλληλοεπηρεάζεται επ' άπειρον».³⁴⁸ Ομοίως, ακριβώς όπως ένα σώμα μπορεί να μεταδώσει κίνηση σε άλλο σώμα ή να αποτελέσει εμπόδιο στη συνεχή κίνηση ενός άλλου σώματος, υπάρχουν αισθήσεις του ανθρώπινου σώματος, που αυξάνουν ή μειώνουν αντίστοιχα τη δύναμη της δραστηριότητας, καθόσον, σύμφωνα με την πολυπλοκότητα του ανθρώπινου σώματος, αυτό μπορεί να επηρεαστεί από πολλά σώματα με πολλούς τρόπους.

³⁴⁰ Ό.π., Μέρος 3, Πρόταση 57 και Απόδειξη.

³⁴¹ Ό.π., Μέρος 3, ΟΣ3 σ.318.

³⁴² Ό.π., Μέρος 3, ΟΣ 2 σ. 319.

³⁴³ Ό.π., Μέρος 3, Πρόταση 58.

³⁴⁴ Ό.π. και Απόδειξη.

³⁴⁵ Ό.π., Μέρος 3, ΟΣ 1.

³⁴⁶ Το *conatus* κατά τον Deuzele «ορίζει το δικαίωμα του υπαρκτού τρόπου...είναι το ποιητικό και όχι το τελικό αίτιο», βλ. Gilles Deuzele, *Πρακτική Φιλοσοφία* (Αθήνα: Νήσος, 1996), 93-100.

³⁴⁷ Φυσικά, το ανθρώπινο σώμα είναι ένα σύνθετο σώμα, με όλα τα συστατικά του μέρη να βρίσκονται σε μια ποικιλία σύνθετων καταστάσεων κίνησης και στάσης (μοτίβα ομοιόστασης).

³⁴⁸ *Ηθική*, Μέρος 2, Λήμμα 3. 2

Το πνεύμα είναι η ιδέα του σώματος, ήτοι *conatus* ή τάση να μείνουμε στην ύπαρξη μας, καθώς επίσης υφίσταται αύξηση ή μείωση της ισχύος του. Στην πραγματικότητα, το *conatus*, από την άποψη της ιδιότητας της σκέψης, ονομάζεται βούληση και ακριβέστερα, όταν αυτή η προσπάθεια σχετίζεται με το πνεύμα καλείται βούληση όταν όμως σχετίζεται με το πνεύμα και το σώμα συγχρόνως, καλείται όρεξη.³⁴⁹ Η συνείδηση της όρεξης, όπως αναφέρθηκε προηγουμένως, είναι η επιθυμία και επομένως η ίδια η ουσία των ανθρώπινων όντων.³⁵⁰ Αυτή η επιθυμία έχει τις βάσεις της στην ανάγκη να μείνουμε στην ύπαρξη μας.

Επιπλέον, στο μέτρο που υπάρχουν οι επιδράσεις που κάνουν την δύναμη ενέργειας του σώματος να αυξάνει ή να μειώνει την τάση να παραμείνει στην ύπαρξή του, υπάρχουν ιδέες για αυτές τις επιδράσεις που αυξάνουν ή μειώνουν την δύναμη της νόησης.³⁵¹ Τώρα είναι ευκολότερο να καταλάβουμε την συσχέτιση των αισθήσεων και των ιδεών που έχει το σώμα με το συναίσθημα. Όταν το Πνεύμα έχει μια ιδέα μιας επίδρασης του σώματος που αυξάνει τη δύναμη ενέργειας του σώματος ή αυξάνει την δύναμη της σκέψης, τότε βιώνει τη χαρά ή την ευχαρίστηση. Ομοίως, όταν το Πνεύμα έχει μια ιδέα μιας επίδρασης που μειώνει τη δύναμη του σώματος για δράση, τότε βιώνει θλίψη ή πόνο.³⁵² Ο Spinoza σημειώνει:

«...με τη λέξη Χαρά λοιπόν, θα εννοώ αυτό που ακολουθεί εκείνο το πάθος με το οποίο το Πνεύμα περνά σε μεγαλύτερο βαθμό τελειότητας. Ενώ με την Λύπη θα εννοώ εκείνο το πάθος με το οποίο το ίδιο περνά σε μικρότερο βαθμό τελειότητας. Την αίσθηση της χαράς που σχετίζεται με το Πνεύμα και το σώμα μας, την αποκαλώ ευχαρίστηση και την αίσθηση της λύπης, πόνου ή μελαγχολίας».³⁵³

Ο Spinoza δεν εννοεί κάτι ειδικά ιδιαίτερο εκτός από το πέρασμα σε μια μεγαλύτερη δύναμη σκέψης (ή σε σχέση με το σώμα, μια μεγαλύτερη δύναμη δράσης), που είναι πέρασμα σε μεγαλύτερη ή μικρότερη δύναμη στην τάση για διατήρηση της ύπαρξης. Θα χρησιμοποιήσω ένα απλό - ίσως ακατέργαστο αλλά μάλλον κατάλληλο - από παράδειγμα του τι εννοεί ο Spinoza με το «πέραςμα σε μεγαλύτερη ή μικρότερη τελειότητα» και την επακόλουθη αίσθηση, επίδραση της χαράς και της ευχαρίστησης, της θλίψης και πόνου: ας υποθέσουμε ότι σήμερα το

³⁴⁹ Ό.π., Μέρος 3, Πρόταση 9 και Σχόλιο.

³⁵⁰ Το *conatus* τους μπορεί επίσης να ονομάζεται «επιθυμία» στο βαθμό που είναι συνειδητό.

³⁵¹ Ό.π., Μέρος 3, Πρόταση 11.

³⁵² «Η Ηθική, είναι κατ' αναγκαιότητα η ηθική της χαράς...το λυπημένο πάθος μας καθιστά ανήμπορους.» Gilles Deleuze, *Πρακτική Φιλοσοφία...*, 46.

³⁵³ *Ηθική*, Μέρος 3, Πρόταση 11 και Σχόλιο.

πρωί δεν είχα χρόνο να φάω πρωινό. Καθώς το πρωί προχωρά προς το μεσημέρι, τα επίπεδα σακχάρου στο αίμα μου είναι χαμηλότερα και το σώμα μου γίνεται ληθαργικό και υποτονικό. Θεωρώ όλο και πιο δύσκολο να συγκεντρωθώ και είμαι περισσότερο επιρρεπής στην ευερεθιστότητα. Αισθάνομαι τον πόνο της πείνας. Με τα λόγια του Spinoza, περνάω σ' ένα μικρότερο βαθμό τελειότητας. Αλλά καθώς τρώω γεύμα, εκτός από τη χαρά που μπορώ να αισθανθώ, ανακουφίζοντας την πείνα και δοκιμάζοντας τα συστατικά της διατροφής, παράλληλα αρχίζουν τα επίπεδα σακχάρου στο αίμα μου να ρυθμίζονται σωστά. Αισθάνομαι πιο ενεργητικός και πιο επικεντρωμένος. Γενικά, αισθάνομαι καλύτερα. Αυτό είναι, περισσότερο ή λιγότερο, ένα παράδειγμα του τι εννοεί ο Spinoza με το «πέραςμα σε μεγαλύτερη ή μικρότερη τελειότητα». Το ανθρώπινο σώμα υφίσταται διαρκώς επιδράσεις και ο νους έχει συνεχώς ιδέες για τις επιδράσεις αυτών (αν και δεν αποτελούν όλες συνειδητές ιδέες) και μερικές από αυτές είναι περισσότερο ή λιγότερο ισχυρές απ' αυτές που σχετίζονται με τη ρύθμιση των επιπέδων σακχάρου στο αίμα.³⁵⁴ Σε γενικές γραμμές όμως, για τον Spinoza αυτές οι τρεις επιρροές -της επιθυμίας, της χαράς και της θλίψης- αποτελούν την βάση όλων των αισθήσεων³⁵⁵ και προσπαθεί να ερμηνεύσει τη συνολική ποικιλία των ανθρώπινων συναισθημάτων μέσω αυτών των τριών, εξετάζοντας τους διάφορους συνδυασμούς των επιπτώσεων τους, την ποικιλία των αντικειμένων της επιθυμίας και τις διαφορετικές καταστάσεις ανάμεσα στους ανθρώπους και ανάμεσα σε αυτούς και τον εαυτό τους. Εκ των πρωταρχικών επιρροών της επιθυμίας, της χαράς και της ευχαρίστησης, της θλίψης και του πόνου, ο Spinoza είναι σε θέση να αφαιρέσει -χρησιμοποιώντας μια λογική και αιτιώδη μέθοδο - μια πληθώρα από επιδράσεις, όπως την ελπίδα, τον φόβο, τον θυμό, την υπερηφάνεια, την φιλοδοξία, την ζήλια, την συμπάθεια και ούτω καθεξής. Πολλές από αυτές τις επιπτώσεις είναι πολύπλοκες, δηλαδή, δεν εμπλέκουν απλώς τη χαρά ή την θλίψη αλλά είναι μάλλον ένα μείγμα και των δύο, μείγματα αυτών των μειγμάτων, κ.λπ.³⁵⁶

³⁵⁴Don Garrett, "Representation and Consciousness, Spinoza's Naturalistic Theory of the Imagination." *Interpreting Spinoza: Critical Essays*, edited by Charles Juenemann (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 4-25.

³⁵⁵ Σε αντίθεση με τον Descartes, ο οποίος αναγνώριζε ως βασικά πάθη, έξι, ήτοι, τον θαυμασμό, την αγάπη, το μίσος, την επιθυμία, την χαρά και την λύπη, βλ. Rene Descartes, *Τα Πάθη της Ψυχής*, άρθρο 69, (Αθήνα: Κριτική, 1996) και Ιωάννης Πρελορέντζος, "Εισαγωγικές Παρατηρήσεις Σχετικά με την Προσέγγιση των Παθών της Ψυχής στον Αριστοτέλη και στη Νεότερη Φιλοσοφία," *περί Ποιητικής και Ρητορικής Τέχνης κατ' Αριστοτέλη*, (Αθήνα, 2003), 306-340.

³⁵⁶ Βλ. Σχετικά Don Garrett, *Spinoza's Ethical Theory...*, 272.

Ωστόσο, μια σημαντική διάκριση μεταξύ των *affections* για τον Spinoza, συνίσταται στο εάν συνεπάγονται χαρούμενη και ευχάριστη επίδραση ή θλιβερή, επειδή οι χαρούμενες επιδράσεις αυξάνουν το *conatus* ενός ατόμου, δηλαδή αυξάνουν τη δύναμη ενός ατόμου, ενώ οι θλιβερές επιδράσεις, μειώνουν τη δύναμη ενός ατόμου. Έτσι, μπορεί να γίνει διάκριση σε καλές και κακές επιρροές, ανάλογα με το αν πρόκειται για αύξηση ή μείωση του *conatus* του ατόμου. Για να δώσουμε ένα παράδειγμα: ο Spinoza ορίζει την αγάπη, ως χαρά με την συνοδευτική ιδέα της εξωτερικής αιτίας και το μίσος, ως θλίψη με τη συνοδευτική ιδέα μιας εξωτερικής αιτίας.³⁵⁷ Η σκέψη του Spinoza φθάνει στο συμπέρασμα ότι, όταν το ανθρώπινο σώμα επηρεάζεται από ένα εξωτερικό άτομο, το Πνεύμα φαντάζεται, έχει δηλαδή μια ανεπαρκή ιδέα ενός εξωτερικού σώματος ως παρόν. Εάν το Πνεύμα φαντάζεται, δηλαδή, αντιλαμβάνεται ένα εξωτερικό σώμα ως συμβατό με αυτό - κάτι που αυξάνει τη δραστηριότητα του σώματος - η δύναμη της σκέψης του αυξάνεται, δηλαδή έχει το πάθος της χαράς. Εντούτοις, αν το Πνεύμα φαντάζεται πράγματα που μειώνουν τη δραστηριότητα του σώματος, η δύναμη της σκέψης του θα μειωθεί, δηλαδή θα έχει το πάθος της θλίψης. Επομένως, όταν το Πνεύμα περνάει σε μεγαλύτερο βαθμό τελειότητας, με μια συνοδευτική ιδέα μιας εξωτερικής αιτίας, έχει την αίσθηση της αγάπης γι' αυτή την φαντασιακή αιτία, που σημαίνει ότι ο άνθρωπος αγαπά οτιδήποτε τον επηρεάζει με χαρά και με αντίστοιχο τρόπο έχει την ίδια αίσθηση επίδρασης του μίσους.³⁵⁸

Ωστόσο, εκτός από αυτή τη θεμελιώδη διαφορά καλών και κακών επιδράσεων, υπάρχει μια άλλη πολύ σημαντική διάκριση μεταξύ τους, που κάνει ο Spinoza και αυτό είναι η διάκριση ανάμεσα στα πάθη και τις ενέργειες.³⁵⁹ Αυτή η διάκριση, πρέπει να γίνει ανάλογα με το αν ενεργεί με ή παρά τη θέλησή του ένας άνθρωπος. Αλλά, αν ο Spinoza αρνείται την ελεύθερη βούληση και θεωρεί ότι τα ανθρώπινα όντα είναι καθορισμένα σε σχέση με τις δράσεις τους, τότε πώς θα

³⁵⁷ *Ηθική*, Πρόταση 13 και Σχόλιο.

³⁵⁸ Η αγάπη και το μίσος είναι σημαντικές επιρροές για τον Spinoza, αφού η πλειοψηφία των επιπτώσεων των επιδράσεων που δέχεται το σώμα περιλαμβάνει είτε αγάπη, είτε μίσος, είτε μερικούς συνδυασμούς των δύο, αλλά, φυσικά, η «αγάπη» και «το μίσος» που ορίζονται μ' αυτόν τον τρόπο, μπορούν να αναφέρονται σε οποιοδήποτε εξωτερικό αντικείμενο, όπως π.χ. τον πλούτο, την εκτίμησή, την τροφή κλπ. και όχι απλώς άλλα ανθρώπινα όντα.

³⁵⁹ Ο Ακινάτης και ο Descartes, συνδέουν την έννοια των παθών με τις αβεβαιότητες της ανθρώπινης βούλησης και αποδίδονται ως ένα δείγμα ανθρώπινης αδυναμίας. Ο Spinoza όμως μέσα από την ανάλυσή του, κατάφερε να τα απενοχοποιήσει και να τα μετατρέψει σε μαρτυρίες μιας δυνατής ελευθερίας. Προς επίτευξη αυτού του εγχειρήματος, χρησιμοποίησε τον όρο *επήρεια*, ο οποίος είναι αποφορτισμένος αξιολογικά.

μπορούσε ο ίδιος να διαφοροποιήσει ένα άτομο που κάνει μια ενέργεια με ένα άλλο που δεν κάνει; Η θέση του έχει ως εξής:

«Λέω ότι ενεργούμε όταν συμβαίνει κάτι μέσα μας ή έξω από εμάς, και δεν είμαστε η επαρκής/κατάλληλη αιτία, ήτοι, όταν κάτι είναι στη φύση μας ή έξω από την φύση μας και μπορεί να γίνει σαφώς κατανοητό από αυτή την αιτία και μόνο. Και αντίθετα, λέω ότι πάσχουμε, όταν συμβαίνει κάτι μέσα μας ή έπεται κάτι από την φύση μας του οποίου εμείς δεν είμαστε παρά η μερική αιτία».³⁶⁰

Ο Spinoza, με το «επαρκής αιτία» εννοεί το αίτιο του οποίου η επίδραση δύναται να κατανοηθεί με σαφήνεια μέσα από αυτό. Αντίθετα, με το «μερική αιτία» εννοεί εκείνο που δεν μπορεί να κατανοηθεί μόνο μέσω του εαυτού του.³⁶¹ Ο Spinoza κάνει μια διάκριση μεταξύ πάθους και δράσης και η διάκριση αυτή σχετίζεται με τη γνώση. Τα πάθη δηλαδή, εμπεριέχουν το Πνεύμα έχοντας ανεπαρκείς ιδέες, ενώ οι ενέργειες προϋποθέτουν πως το Πνεύμα έχει τις επαρκείς, τις κατάλληλες ιδέες. Επειδή όμως οι ιδέες των επιρροών του σώματος είναι -για το μεγαλύτερο μέρος- ατελείς, ανεπαρκείς, δηλαδή, είναι φαντασία, η πλειοψηφία των επιδράσεων που έχουν οι άνθρωποι χαρακτηρίζονται ως «πάθη». Κατά συνέπεια, οι άνθρωποι τελικά περισσότερο επηρεάζονται παρά ενεργούν.³⁶² Ένας άνθρωπος ενεργεί περισσότερο αναγκαστικά από ότι ενεργεί συνειδητά, επειδή είναι αναγκαστικά ένα μέρος της φύσης και υπάρχουν άλλα άτομα στη φύση από τα οποία επηρεάζεται αναγκαστικά. Υπενθυμίζουμε βέβαια, ότι από αυτό δεν πρέπει να εξάγεται το συμπέρασμα πως αυτόματα όλα τα πάθη μειώνουν τη δύναμη της ανθρώπινης δραστηριότητας.³⁶³ Ο Spinoza δέχεται ότι στο βαθμό που ένας άνθρωπος πράττει, βιώνει πάντα τη χαρά, επειδή η δράση είναι μια έκφραση αλλά και μια αύξηση του *conatus* της. Ωστόσο, η δύναμη της ανθρώπινης δραστηριότητας αυξάνεται όταν βιώνει ένα πάθος που προέρχεται από χαρά και από ευχαρίστηση. Τα ανθρώπινα όντα, όταν υφίστανται το πάθος της χαράς, δεν ενεργούν, αλλά η δύναμη, η ισχύς της δράσης τους μπορεί επίσης να αυξηθεί.³⁶⁴

Όπως αναφέρθηκε παραπάνω, ο Spinoza θεωρεί την ανθρώπινη έλλειψη ελευθερίας ή τα «ανθρώπινα δεσμά», όπως ο ίδιος συχνά τα ονομάζει, ως έλλειψη δύναμης από πλευράς ανθρώπου, για μετριασμό των επιπτώσεων [...] ή αδυναμία

³⁶⁰ *Ηθική*, Μέρος 3, Ορισμός 2.

³⁶¹ *Ό.π.*, Μέρος 3, Ορισμός 1.

³⁶² Ιωάννης Πρελορέντζος, "Εισαγωγικές Παρατηρήσεις" ..., 325.

³⁶³ Βλ. Ενδεικτικά Henrik Walter, *Neurophilosophy of Free Will* (Cambridge: MIT Press), 2001.

³⁶⁴ Jonathan Bennett, *A Study of Spinoza's Ethics* (Indianapolis: Hackett Pub., 1984), 240.

ελέγχου των επιρροών όχι του εαυτού του, αλλά της τύχης, στην εξουσία της οποίας τόσο πολύ έγκειται το ότι συχνά διακρίνει το ωφέλιμο αλλά εξαναγκάζεται να ακολουθήσει το μη ωφέλιμο.³⁶⁵ Στο βαθμό που ένας άνθρωπος επηρεάζεται από πάθη, δεν μπορεί να ειπωθεί ότι ενεργεί ελεύθερα, επειδή ενεργεί από εξωτερικές (ή εσωτερικές) δυνάμεις, στις οποίες ο ίδιος δεν είναι παρά μόνο η μερική αιτία, δηλαδή δεν είναι η επαρκής αιτία των επιδράσεών του. Για την ώρα, θα ήθελα να παρουσιάσω τη γενική θέση που έχουν τα ανθρώπινα όντα σε σχέση με τις παθητικές επιδράσεις τους. Είναι σημαντικό να σημειωθεί πρώτα από όλα, ότι ο Spinoza δεν πιστεύει ότι υπάρχει κάτι απολύτως κακό σχετικά με τα πάθη³⁶⁶ ή ότι αυτά τα πάθη πρέπει να είναι εντελώς κάτω από τον ανθρώπινο έλεγχο (στοιχεία που υποστηρίζει η Στωική ή μερικές φορές και η Πλατωνική φιλοσοφία).³⁶⁷ Όπως προκύπτει από τα παραπάνω, μερικά πάθη, κυρίως τα χαρούμενα ή τα ευχάριστα πάθη, μπορούν ακόμη και να αυξήσουν τη δύναμη της δραστηριότητας ή το *conatus* ενός ατόμου και στο βαθμό που το κάνουν, αυτά τα πάθη είναι υγιή για την ανθρώπινη ελευθερία, την αρετή και την ευτυχία (τουλάχιστον μακροπρόθεσμα). Επιπλέον, επειδή οι επιδράσεις γενικά, και κατά συνέπεια και τα πάθη, είναι συνέπεια των επιρροών του σώματος-οι ανεπαρκείς ιδέες αυτών των επιρροών- τα ανθρώπινα όντα όταν ενεργούν, αναγκαστικά υφίστανται πάθη. Δηλαδή, επειδή τα ανθρώπινα όντα είναι ένα μέρος της φύσης και όχι ένα βασίλειο μέσα σε ένα βασίλειο με τη δική τους ειδική δύναμη της ελεύθερης βούλησης, αναγκαστικά υπομένουν πάθη ή επηρεάζονται από πράγματα, όπως χαρακτηριστικά μας λέει ο Spinoza: «δεν γίνεται να μην αποτελεί μέρος της φύσης ο άνθρωπος και να μην μπορεί να υποστεί μεταβολές, όσες δύναται να κατανοηθούν δια της φύσης του και των οποίων ο ίδιος είναι επαρκής αιτία».³⁶⁸ Ο Spinoza σε αντίθεση με (σχεδόν) όλη την ιστορία της φιλοσοφίας³⁶⁹ δεν λαμβάνει τα πάθη ή την ανθρώπινη έλλειψη εξουσίας να ελέγξει τα πάθη, ως εγγενώς λάθος, ως

³⁶⁵ *Ηθική*, Μέρος 4, Πρόλογος.

³⁶⁶ Susan James, "Freedom, Slavery, and the Passions," *The Cambridge Companion to Spinoza's Ethics...*, 223.

³⁶⁷ Moira Gatens and Genevieve Lloyd, *Collective Imaginings: Spinoza, Past and Present* (London: Routledge, 1999).

³⁶⁸ Ό.π., Μέρος 4, Πρόταση 4. Είναι σαφές ότι ο Spinoza διαφέρει ουσιαστικά από τους Στωικούς, οι οποίοι ισχυρίστηκαν ότι με την κατάλληλη εκπαίδευση της αρχής της τάξης, οι άνθρωποι μπορούν να πετύχουν αταραξία ψυχής. Σε μια τέτοια κατάσταση – υπό το πρίσμα της Στωικότητας – ο άνθρωπος δεν θα ενεργούσε καθόλου αναγκαστικά από τη φύση και επομένως δεν θα υποστεί κανένα πάθος, το οποίο για τους Στωικούς ήταν εγγενώς κακό και βασισμένο σε ψευδείς κρίσεις.

³⁶⁹ Βλ. Louis Pierre Althusser, *Το Υπόγειο Ρεύμα του Υλισμού της Συνάντησης*, μτφρ. Τ. Μπέτζελος (Αθήνα: Εκτός Γραμμής, 2018).

κάτι κακό ή μοχθηρό, ειδικά αν αναλογιστεί κανείς, ότι όντας οι άνθρωποι μέρος της φύσης, αναγκάζονται να ενεργούν κατά ένα συγκεκριμένο τρόπο. Στην πραγματικότητα, αν όλα τα πάθη ήταν πάντα χαρούμενα και ευχάριστα για όλους τους ανθρώπους, τότε οι άνθρωποι θα ήταν αρκετά καλά – έστω και αν δεν θα ήταν με καμία έννοια ελεύθεροι. Όμως αυτό δεν αποτελεί απλά μια υπόθεση, μάλλον δεν θα μπορούσε καν να είναι υπόθεση. Αυτό, διότι και πάλι τα ανθρώπινα όντα, ως μέρος της φύσης απαραίτητως είναι -σε σχέση με τα πάθη- η αιτία της χαράς και της ευχαρίστησης (ή θλίψη και πόνος), η οποία είναι απόλυτα υποκειμενική, δηλαδή εξαρτάται από το άτομο ή τις εμπειρίες του και τις γνώσεις του³⁷⁰ και αυτό, με τη σειρά του, οφείλεται στο ότι «αν το Πνεύμα, έχει μια φορά επηρεαστεί από δυο συναισθηματικές επήρειες συγχρόνως, αμέσως όταν επηρεαστεί πάλι από μία από αυτές, θα επηρεαστεί επίσης και από την άλλη».³⁷¹

Έτσι, ως επί το πλείστον τα πάθη της χαράς, της θλίψης και της επιθυμίας, βασίζονται σε υποκειμενικούς συνδυασμούς της φαντασίας. Τούτο απλώς επαναλαμβάνει το τι είναι τα πάθη, δηλαδή ανεπαρκείς ιδέες για τις επιδράσεις του σώματος. Διότι τα ανθρώπινα όντα δεν επιθυμούν τα πράγματα επειδή αυτά είναι καλά ή κακά, αλλά πιστεύουν ότι τα πράγματα τα ίδια είναι καλά ή κακά επειδή τα επιθυμούν ή τα αποστρέφονται.³⁷² Εκ πρώτης όψεως, φαίνεται ότι ο Spinoza είναι ένας ηθικός σχετικιστής, δεν υφίσταται δηλαδή κάποιο απόλυτο καλό ή κάποιο απόλυτο κακό στη φύση, όπως αναφέρει: «Όσον αφορά το καλό και το κακό, δεν δείχνουν κάτι το θετικό στα πράγματα, ούτε είναι τίποτε άλλο εκτός από τρόποι του σκέπτεσθαι, ήτοι έννοιες που σχηματίζουμε συγκρίνοντας πράγματα μεταξύ τους»³⁷³ και ότι:

«...η έννοια του καλού και του κακού δεν είναι παρά τρόποι σκέψης, η γνώση του καλού και του κακού δεν είναι τίποτε άλλο από την επίδραση που προκαλεί η χαρά ή η λύπη εφόσον την συνειδητοποιούμε».³⁷⁴

Αυτό σημαίνει πως αυτό που κάθε άτομο λογίζει ως καλό και κακό είναι απλώς μια ιδέα αυτού του ατόμου, για τα συγκεκριμένα αυτά πράγματα, που το άτομο αυτό τα βιώνει με τη συνοδευόμενη επίδραση της χαράς και της ευχαρίστησης

³⁷⁰ Ό.π., Μέρος 3, Πρόταση 15.

³⁷¹ Ό.π., Μέρος 3, Πρόταση 14.

³⁷² Ό.π., Μέρος 3, Πρόταση 9 και Σχόλιο.

³⁷³ Ό.π., Μέρος 4, Πρόλογος.

³⁷⁴ Ό.π., Μέρος 4, Πρόταση 8.

ή της θλίψης και του πόνου.³⁷⁵ Φυσικά, μακροπρόθεσμα αυτό που ένα άτομο θεωρεί πως είναι καλό ή κακό κατά καιρούς ίσως αποδειχθεί εσφαλμένο. Στο μέτρο που η ανθρώπινη δραστηριότητα εκφράζει το αποτύπωμα της τάσης για εμμένεια στην ύπαρξη, δηλαδή, να διατηρήσουμε ή και να αυξήσουμε τη δύναμη της δραστηριότητας, αυτό μπορεί να έχει μεγαλύτερη ή μικρότερη επιτυχία, αναλόγως τι πιστεύεται ως καλό ή κακό. Αυτά/ό που τα ανθρώπινα όντα θέλουν, αν και αρχικά θεωρούνται ως αιτία χαράς και ευχαρίστησης -δηλαδή καλό- ίσως δεν είναι έτσι. Μπορεί αυτό που αρχικά αυξάνει την δύναμη δραστηριότητας ενός ανθρώπου γρήγορα να μετατραπεί σε μείωση. Για παράδειγμα, κάθε είδους κατάχρηση, από την καφεΐνη, το αλκοόλ, μέχρι τα ναρκωτικά, τείνει να ακολουθήσει αυτή την εξέλιξη, ό,τι δηλαδή φαίνεται αρχικά ως καλό, ευχάριστο ή χρήσιμο, πιθανόν στην πορεία να προκαλεί από μικρά ζητήματα υγείας μέχρι μεγάλες κρίσεις της ζωής.

Επομένως, αν και ο Spinoza απορρίπτει την απολυτότητα του καλού και του κακού επειδή στη φύση δεν υπάρχει το εγγενώς καλό ή κακό, η ηθική του εξακολουθεί να ελπίζει ότι μπορεί να δώσει ένα κριτήριο διάκρισης μεταξύ καλού και κακού για τα ανθρώπινα όντα. Επειδή ένα άτομο μπορεί να μην ξέρει τι είναι πραγματικά καλό για το ίδιο και επειδή η δράση του προκύπτει από την τάση του να εμμένει στην ύπαρξη, ο Spinoza θεωρεί χρήσιμο να διατηρήσει τους όρους «Καλό» και «Κακό» μέσα στη νέα ηθική που υποστηρίζει, σχετικά με τα άτομα που αναζητούν την ελευθερία, την αρετή και την ευτυχία. Αυτή η διάκριση, μεταξύ του τι το άτομο νομίζει ότι χρειάζεται και το τι πραγματικά είναι καλό ή κακό, επιτρέπει στον Spinoza να δημιουργήσει μια κανονιστική ηθική,³⁷⁶ παρά το γεγονός ότι ισχυρίζεται επίσης, ότι δεν υπάρχει τίποτα το απόλυτα καλό ή κακό στη φύση. Το ηθικό πρόβλημα είναι ότι ένας άνθρωπος επιθυμεί συνεχώς να μείνει στην ύπαρξή του και οτιδήποτε μπορεί να λειτουργήσει επικουρικά σε αυτό, μπορεί να θεωρηθεί ότι είναι καλό ενώ αντιθέτως, οτιδήποτε αποτελεί ανασταλτικό παράγοντα μπορεί να θεωρηθεί ως κακό. Ωστόσο, δεν καθιστά σαφές το τι είναι στην πραγματικότητα καλό ή κακό για ένα άτομο. Έτσι, παρόλο που οι έννοιες αυτές, με τις οποίες τα άτομα υποδεικνύουν το λόγο για τον οποίο κάνουν την προσπάθεια ή την επιθυμία, ο Spinoza υποστηρίζει ότι αυτοί οι αξιολογικοί όροι είναι απαραίτητοι στη δεοντολογία, γράφοντας ότι:

³⁷⁵ Αυτό σημαίνει ότι το καλό και το κακό είναι μια γνώση υποκειμενική, βασισμένη στις επιδράσεις της χαράς ή της θλίψης των ατόμων.

³⁷⁶ Βλ. Ενδεικτικά Shelly Kagan, *Normative Ethics* (NY: Routledge, 1997).

«...πρέπει να διατηρήσουμε αυτές τις ονομασίες, διότι αν επιθυμούμε να σχηματίσουμε μια ιδέα εν είδει υποδείγματος της ανθρώπινης φύσης, το οποίο να εποπτεύουμε, τότε θα μας είναι χρήσιμη η διατήρηση των ίδιων αυτών των λέξεων που είπα».³⁷⁷

Τι ακριβώς όμως εννοεί ο Spinoza με μια τέτοια ιδέα του ανθρώπου, ως πρότυπο της ανθρώπινης φύσης; Το μοντέλο της ανθρώπινης φύσης, στο οποίο αναφέρεται ο Spinoza είναι αυτό ενός ελεύθερου ανθρώπου, δηλαδή, ένα ανθρώπινο πλάσμα του οποίου η ενέργεια της δράσης του υπερβαίνει τις επιρροές που δέχεται. Ένας τέτοιος ελεύθερος άνθρωπος, δεδομένης της δύναμης της δραστηριότητάς του, δεν θα υποταχθεί στα πάθη ή στις δυνάμεις που ενεργούν πάνω του. Δεδομένου ότι η ανθρώπινη επιθυμία είναι τελικά μια τάση να μείνουμε στην ύπαρξη, η οποία μπορεί να επιδιώκεται καλύτερα με την ενεργό δράση και η τάση αυτή είναι απαλλαγμένη από την ενέργεια των παθών πάνω σε εμάς. Αυτή η τάση μπορεί να γίνει κατανοητή ως η επιθυμία για επίτευξη αυτής της ελευθερίας. Έτσι, το πρότυπο της ανθρώπινης φύσης, στο οποίο πρέπει να προσβλέπουν οι άνθρωποι και να αγωνίζονται να το κατακτήσουν, είναι αυτό του ελεύθερου ανθρώπου.³⁷⁸

Ο ελεύθερος άνθρωπος και το φυσικό δίκαιο

Ο ελεύθερος άνθρωπος, ως ιδανικό μοντέλο της ανθρώπινης φύσης, παρουσιάζεται από τον Spinoza ως ένα μέτρο του πραγματικά καλού και κακού για τα ανθρώπινα όντα. Από ορισμένες απόψεις, ο ελεύθερος άνθρωπος δεν έρχεται σε αντίθεση με την Αριστοτελική θέση -ο συνετός άνθρωπος που υποστηρίζει ο Αριστοτέλης είναι το μέτρο προς το οποίο ένας άνθρωπος μπορεί να κοιτάζει για να διακρίνει τη σωστή ενέργεια από τη λανθασμένη- μέσα στην κοινή πρακτική τους συλλογιστική.³⁷⁹ Το μοντέλο του ελεύθερου ανθρώπου μέσα στην ηθική του Spinoza εξυπηρετεί το σκοπό να δοθεί μια κατευθυντήρια αρχή του καλού και του κακού στις επιδράσεις/επιρροές και τον τρόπο προσέγγισης του σωστού τρόπου ζωής.

³⁷⁷ Ηθική, Μέρος 4, Πρόλογος.

³⁷⁸ Για τον Spinoza ωστόσο, ο ελεύθερος άνθρωπος είναι ένα ιδανικό και επομένως δεν είναι απολύτως εφικτό.

³⁷⁹ Ομοίως, ο ελεύθερος άνθρωπος είναι συγκρίσιμος με τον Στωικό, ως πρότυπο για σωστή συμπεριφορά.

Ας πάρουμε ένα παράδειγμα: Ο Spinoza δηλώνει ότι «το μίσος δεν μπορεί ποτέ να είναι καλό»³⁸⁰ και έτσι όλα τα πάθη που περιλαμβάνουν μίσος, φθόνο, περιφρόνηση, θυμό, εκδίκηση και ούτω καθεξής, δεν μπορούν να χαρακτηριστούν ως «καλά». Η θέση αυτή τεκμαίρεται από τον ορισμό του Spinoza για το «μίσος». Ορίζει το «μίσος» ως θλίψη ή πόνο, μια εκ των τριών πρωταρχικών επιδράσεων που συνοδεύουν την ιδέα μιας εξωτερικής αιτίας. Εφόσον το μίσος είναι θλίψη ή πόνος, αυτό το πάθος προκαλεί μείωση της δύναμης της δραστηριότητας ενός ατόμου. Επομένως, επειδή μειώνει την ισχύ ενός ατόμου για δραστηριότητα, το μίσος δεν μπορεί ποτέ να είναι καλό. Έτσι, ο Spinoza αντλεί το αξίωμα της ζωής όπου «αυτός που ζει σύμφωνα με την καθοδήγηση της λογικής, προσπαθεί όσο μπορεί να αντισταθμίσει το συναίσθημα της αγάπης, του μίσους, της οργής και της απαξίωσης με του άλλου, προς αυτόν».³⁸¹ Περαιτέρω, σκεπτόμενοι μέσα από μια τέτοια λογική επίδειξη, ίσως δεν είναι εφικτό σε στιγμές, για παράδειγμα θυμού, να προτάσσει τον ελεύθερο άνθρωπο ως πρότυπο ή κατευθυντήρια οδό των κανόνων για την ελευθερία, την αρετή και την ευτυχία.³⁸² Έχοντας κατά νου αυτό το μοντέλο ανθρώπινης φύσης, ο Spinoza ωθεί την σκέψη του περαιτέρω σε αυτό που σημαίνει «καλό» και «κακό» σημειώνοντας πως:

«Με το καλό, θα εννοώ στα επόμενα εκείνο που γνωρίζουμε μετά βεβαιότητας, ότι είναι το μέσο για να προσεγγίσουμε όλο και πιο πολύ, το πρότυπο της ανθρώπινης φύσης στο οποίο αποσκοπούμε. Ενώ με το κακό, θα εννοώ εκείνο που γνωρίζουμε μετά βεβαιότητας ότι εμποδίζει την αναπαραγωγή αυτού του μοντέλου».³⁸³

Ομοίως, από μία εξέταση των αποδείξεων που διατυπώνει σχετικά με τους όρους «καλό» και «κακό» και για τις επιδράσεις στην τάση ενός ατόμου να μείνει στην ύπαρξη, σημειώνει ότι: «...με το καλό καταλαβαίνω, τί σίγουρα γνωρίζουμε ότι είναι χρήσιμο για εμάς... με το κακό, όμως, εγώ καταλαβαίνω αυτό που σίγουρα γνωρίζουμε ότι μας εμποδίζει να είμαστε κύριοι κάποιου καλού».³⁸⁴ Αυτοί οι ορισμοί που προέρχονται μεν από την συναισθηματική κατάσταση του ανθρώπου αλλά ακολουθούν τους φυσικούς νόμους, είναι συνεπώς το θεμέλιο για τη κανονιστική ηθική του Spinoza. Τούτο δηλώνει πως με βάση την ανθρώπινη τάση για

³⁸⁰ Ό.π., Μέρος 5, Πρόταση 45.

³⁸¹ Ηθική, Μέρος 4, Πρόταση 46.

³⁸² Το μοντέλο του ελεύθερου ανθρώπου, που σχηματίζεται σύμφωνα με τις δηλώσεις του Spinoza για το τι είναι καλό και κακό στις επιδράσεις, μπορεί, για ακόμα μία φορά, να χρησιμεύσει ως καθοδηγητική αρχή σχετικά με το αποτέλεσμα των πράξεων του ατόμου.

³⁸³ Ηθική, Μέρος 4, Πρόλογος.

³⁸⁴ Ό.π., Μέρος 4, Ορισμός 2.

αυτοσυντήρηση, ο Spinoza είναι σε θέση να παρουσιάσει μια νέα ηθική που είναι ταυτόχρονα και κανονιστική. Με αυτούς τους νέους ορισμούς του καλού και του κακού, ο άνθρωπος μπορεί να ξέρει τι είναι στην πραγματικότητα καλό και κακό. Ωστόσο, εξακολουθεί να υπάρχει ένα πρόβλημα: επειδή οι γνώσεις των ανθρώπων βασίζονται σε ανεπαρκείς ιδέες ή στη φαντασία τους, οι επαρκείς ιδέες τους -δηλαδή αυτό που σίγουρα γνωρίζουν ότι είναι χρήσιμο για τους ίδιους- μπορεί να κυριευτούν από τις ανεπαρκείς ιδέες τους. Υποστηρίζει ότι όταν επιθυμούμε κάτι που πηγάζει από την πραγματική γνώση του καλού και του κακού και αφορά το μέλλον, αυτή η επιθυμία καταστέλλεται ευκολότερα από μια άλλη, που αφορά πράγματα του παρόντος.³⁸⁵

Επομένως, ακόμη και όταν ένας άνθρωπος γνωρίζει εκείνο που είναι σίγουρα χρήσιμο ή όχι, αυτό δεν σημαίνει απαραίτητα ότι μπορεί να αποστραφούμε ό,τι είναι γνωστό (από τις επαρκείς ιδέες) ως καλό και να αποφύγουμε ό,τι είναι γνωστό, ως κακό. Αυτό συμβαίνει επειδή και πάλι, στο βαθμό που τα ανθρώπινα όντα είναι μέρος της φύσης, αναγκαστικά αυτά ενεργούν και συνεπώς υποφέρουν από πάθη καλά ή κακά. Το τελευταίο μπορεί να χαρακτηριστεί ως μια αντανάκλαση του πεπερασμένου χαρακτήρα ενός ανθρώπου, όπου: «η ισχύς της δύναμης του ανθρώπου με την οποία προσπαθεί να μείνει στην ύπαρξη/υπόσταση είναι περιορισμένη και οι εξωτερικές αιτίες την υπερβαίνουν απείρως».³⁸⁶ Τα ανθρώπινα όντα αναγκάζονται να δράσουν ακριβώς επειδή η δύναμη της ενέργειάς τους είναι περιορισμένη και πεπερασμένη. Όντας μέρος της φύσης ένα άτομο δεν μπορεί να αποφύγει να υποστεί μερικά πάθη. Το τελευταίο, μπορεί να δημιουργήσει ένα πρόβλημα ως προς την πορεία ενός ατόμου, επειδή η δύναμη και η αύξηση οποιουδήποτε πάθους και η εμμένειά του στην ύπαρξη δεν εξαρτάται από την τάση μας να μείνουμε στην ύπαρξη, αλλά από την δύναμη μιας εξωτερικής αιτίας που συγκρίνεται με την δική μας.³⁸⁷ Η θέση του Spinoza είναι ότι επειδή τα ανθρώπινα όντα πάντοτε βρίσκονται υπό την ανάγκη να ενεργήσουν, οι δράσεις τους σε μεγάλο βαθμό, προσδιορίζονται από αναγκαιότητα και επειδή η δύναμή τους στο να μείνουν στην ύπαρξη είναι συνήθως μικρότερη από την δύναμη των εξωτερικών αιτιών, συχνά καταβάλλονται από εξωτερικές αιτίες και συνεπώς από τα πάθη τους ή όπως θα το έλεγε ο Spinoza, βρίσκονται «σε δεσμό». Σε μια τέτοια κατάσταση, όπου:

³⁸⁵ Ό.π., Μέρος 4, Πρόταση 16.

³⁸⁶ Ό.π., Μέρος 4, Πρόταση 3.

³⁸⁷ Ό.π., Μέρος 4, Πρόταση 5.

«...η ισχύς οποιουδήποτε πάθους, ή συναισθηματικής επήρειας, μπορεί να ξεπερνά την δύναμη, ήτοι την δύναμη του ανθρώπου, με αποτέλεσμα η συναισθηματική επήρεια να προσκολλάται στον άνθρωπο».³⁸⁸

Για το λόγο αυτό, ακόμη και αν ένας άνθρωπος γνωρίζει πραγματικά τι είναι καλό και κακό, αδυνατεί να αγωνιστεί για ό,τι γνωρίζει ότι είναι πραγματικά χρήσιμο γι' αυτόν, δηλαδή προς το τι θα αυξήσει τελικά τη δύναμή του για δραστηριότητα. Γενικά, αυτή είναι η κατάσταση στην οποία βρίσκονται τα ανθρώπινα όντα στη φύση, μια πεπερασμένη δύναμη σε σχέση με τις δυνάμεις που ενεργούν επάνω τους και αυτό είναι η βασική αιτία που ο άνθρωπος δεν δύναται να καταστεί ελεύθερος με την απόλυτη έννοια. Η φιλοσοφία του Spinoza προτάσσει τον ελεύθερο άνθρωπο ως πρότυπο της ανθρώπινης φύσης, που τα άτομα μπορούν να επιδιώξουν ως ιδεώδες, σε συνθήκες όπου το πάθος κυριαρχεί. Οι πράξεις, οι ενέργειες του ελεύθερου ανθρώπου βρίσκονται υπό την καθοδήγηση της λογικής και όπως θα δούμε παρακάτω, αυτό είναι απόρροια της πεποίθησης ότι είναι ελεύθερος. Αυτό που προσφέρει το πρότυπο του ελεύθερου ανθρώπου είναι η παροχή δυνατότητας σ' ένα άτομο να διακρίνει εκείνο που στ' αλήθεια είναι καλό ή κακό και αυτή η γνώση παρέχει μια κατευθυντήρια αρχή για μια ατομική προσπάθεια, για τον σωστό τρόπο ζωής, σε καταστάσεις όπου μπορεί να είναι δύσκολο να καταλήξει μέσω μόνο της χρήσης της ορθολογικής σκέψης. Αλλά, σε τι εξυπηρετεί αυτό το σκοπό, το μοντέλο του ελεύθερου ανθρώπου; Σε γενικές γραμμές, ο Spinoza παρουσιάζει τον ελεύθερο άνθρωπο, ως έχων τη δύναμη χαρακτήρα στην οποία συσχετίζει «όλες τις ενέργειες που προκύπτουν από συναισθηματικές επήρειες, που έχουν σχέση με το πνεύμα στο βαθμό που το καταλαβαίνει».³⁸⁹ Ο Spinoza σημειώνει:

«...Το καλύτερο, λοιπόν, που μπορούμε να κάνουμε, από την στιγμή που δεν έχουμε τέλεια γνώση των συναισθηματικών μας επηρειών, είναι να συλλάβουμε την αρχή του ορθού βίου, ήτοι αντικειμενικά αξιώματα ζωής, να τα χαράξουμε στη μνήμη και να τα εφαρμόζουμε συνεχώς σε συγκεκριμένες περιστάσεις που συχνά συναντάμε στη ζωή. Με αυτόν τον τρόπο η φαντασία μας θα επηρεάζεται εκτενώς από αυτά, και θα τα έχουμε πάντα πρόχειρα (σε ετοιμότητα)».³⁹⁰

Για παράδειγμα: θέτει το αξίωμα ότι το μίσος, θα έπρεπε να ανταποδίδεται με την αγάπη και την ευγένεια:

³⁸⁸ Ό.π., Μέρος 4, Πρόταση 6.

³⁸⁹ Ηθική, Μέρος 3, Πρόταση 59 και Σχόλιο.

³⁹⁰ Ό.π., Μέρος 5, Πρόταση 10 και Σχόλιο.

«...αλλά για να μπορέσουμε να έχουμε αυτόν τον κανόνα της λογικής έτοιμο, όταν αυτός χρειάζεται, πρέπει να σκεπτόμαστε και να μελετάμε συχνά τις κοινές αδικίες του ανθρώπου, όπως και τον τρόπο που μπορούν να αποφευχθούν άριστα, με Γενναιοφροσύνη. Διότι, έτσι θα συζεύξουμε την εικόνα της αδικίας, με την φανταστική παράσταση αυτών των δογμάτων, θα την έχουμε πάντα πρόχειρη όποτε αδικηθούμε».³⁹¹

Ο ελεύθερος άνθρωπος κατά συνέπεια, θεωρείται ενσάρκωση αξιωμάτων ζωής που ο Spinoza συμπεραίνει από τις επιδράσεις που αντιμετωπίζουν τα άτομα, όντας μέρος της φύσης. Διαχωρίζει δε, τη δύναμη του χαρακτήρα σε δύο γενικές αρετές, την αντοχή και την ευγένεια. Ορίζει την αντοχή ως:

«...την επιθυμία με την οποία κάθε ένας προσπαθεί, μόνο από τις επιταγές της λογικής, να μείνει στην ύπαρξή του και την ευγένεια ως την επιθυμία με την οποία κάθε ένας αγωνίζεται αποκλειστικά, από την επιταγή της λογικής του λόγου για να βοηθήσει άλλους ανθρώπους να ενωθούν με την φιλία».³⁹²

Αυτές οι δύο αρετές, που έχει ο ελεύθερος άνθρωπος, τον εμποδίζουν να υποστεί κακά πάθη και ως εκ τούτου, του επιτρέπουν να είναι ενεργός, αναφορικά με την προσπάθεια παραμονής του στην ύπαρξη. Όμως και πάλι ο ελεύθερος άνθρωπος είναι ένα πρότυπο, κατά το οποίο τα άτομα μπορούν να κοιτάζουν στο βαθμό που δεν είναι εντελώς κατευθυνόμενα από τον Λόγο και δεν έχουν επαρκείς ιδέες για το τι είναι πραγματικά χρήσιμο. Έτσι, στο βαθμό που τα άτομα δεν γνωρίζουν επαρκώς την σημασία του καλού και του κακού, οφείλουν να ακολουθήσουν το μέτρο του ελεύθερου ανθρώπου και το ηθικό πρότυπο ή τα αξιώματα της ζωής που ενσαρκώνονται σ' αυτό το ιδανικό μοντέλο της ανθρώπινης φύσης για να διακρίνουν την καλύτερη πορεία δράσης.

³⁹¹ Ό.π., Μέρος 5, Πρόταση 10 και Σχόλιο.

³⁹² Ό.π., Μέρος 3, Πρόταση 59 και Σχόλιο.

Ανάλυση του σχήματος ελευθερία – αναγκαιότητα.

Το πεπερασμένο του ανθρώπινου όντος, δηλαδή η αναγκαιότητα του ατόμου να ενεργεί με βάση εξωτερικές και εσωτερικές δυνάμεις, συνεπάγεται για τον Spinoza την αδυναμία ύπαρξης της βούλησης και περαιτέρω το ότι δεν μπορούν να είναι ποτέ απολύτως ελεύθεροι. Συγκεκριμένα υποστηρίζει ότι:

«...ελεύθερο ονομάζεται το πράγμα που υπάρχει εξαιτίας της αναγκαιότητας της φύσης του και είναι καθορισμένο να δρα από μόνο του. Ενώ αναγκαίο ονομάζεται εκείνο που καθορίζεται να υπάρχει και δρα με συγκεκριμένο και καθορισμένο τρόπο από ένα άλλο».³⁹³

Έτσι, μόνο η Φύση ή ο Θεός δύναται να θεωρηθεί ως απολύτως ελεύθερος. Ωστόσο, λέγοντας ότι η φύση είναι ελεύθερη, ο Spinoza δεν εξανθρωπίζει τη φύση αλλά μάλλον κατανοεί την ελευθερία ως κάτι φυσικό και όχι μια, κατά κάποιο τρόπο, υπερφυσική δύναμη της ανθρώπινης βούλησης. Η φύση είναι ελεύθερη στο βαθμό που τα πάντα, π.χ. κάθε επιρροή, προκύπτει από τη φύση ως η αιτία της από την αναγκαιότητα των φυσικών νόμων και δεν υπάρχει δύναμη που να μπορεί να υπονομεύσει τους νόμους αυτούς. Αυτό δεν αναιρεί το ότι όλες οι επιδράσεις ακολουθούνται από τους φυσικούς νόμους με απόλυτη αναγκαιότητα. Επειδή όμως η ελευθερία δεν είναι θέμα επιλογής, δεν τίθεται ζήτημα σύγκρουσης. Ένας άνθρωπος μπορεί να είναι ελεύθερος ή πιο εύστοχα μπορεί να έχει μεγαλύτερο ή μικρότερο βαθμό ελευθερίας στις ενέργειές του, ανάλογα με το βαθμό με τον οποίο ενεργεί με ή χωρίς πίεση. Αυτή η σχετική ελευθερία, φυσικά, είναι περιορισμένη και υπόκειται σε διακυμάνσεις. Η ανθρώπινη ελευθερία δεν είναι δεδομένη ούτε είναι κάτι που μπορεί ποτέ να επιτευχθεί πλήρως.³⁹⁴ Ο ελεύθερος άνθρωπος αποτελεί πρότυπο της ανθρώπινης φύσης, το οποίο μπορούν τα άτομα να κοιτούν ως ιδανικό -η απόλυτη ελευθερία είναι ένα ιδανικό.

Είναι αδύνατο για έναν άνθρωπο να καταστεί απόλυτα ελεύθερος, να ενεργεί μόνο ελεύθερα και ποτέ αναγκαστικά, όπως η Φύση ή ο Θεός. Για τον Spinoza, η ανθρώπινη ελευθερία συνίσταται στη δράση. Ο Spinoza σημειώνει: «...ενεργούμε όταν κάτι συμβαίνει και η επαρκής αιτία είμαστε εμείς, δηλαδή, όταν κάτι σε εμάς ή έξω από μας, μπορεί να κατανοηθεί σαφώς και ευκρινώς από τη φύση μας».³⁹⁵ Ο

³⁹³ Ηθική, Μέρος 1, Ορισμός 7.

³⁹⁴ Ίσως τα άτομα μπορούν να γίνουν περισσότερο ή λιγότερο ελεύθερα κατά την πάροδο του χρόνου ή σε συγκεκριμένες ενέργειες ή γεγονότα της ζωής.

³⁹⁵ Ηθική, Μέρος 3, Ορισμός 2.

Spinoza με τον όρο επαρκή αιτία, εννοεί ότι: «το αίτιο του οποίου η επίδραση μπορεί ιδιαίτερα και ξεκάθαρα να γίνει κατανοητό/να συλληφθεί μέσω αυτού».³⁹⁶ Αυτό σημαίνει ότι στο βαθμό που κάποιο άτομο έχει επαρκείς ιδέες, αυτό το άτομο είναι η κατάλληλη αιτία της δράσης του, δηλαδή μπορεί να ενεργεί και στο βαθμό αυτό είναι ελεύθερο, όχι μόνο ιδεατά αλλά και πραγματικά.

Αρχικά, αυτό μπορεί να φαίνεται ότι αντιφάσκει σε σχέση με τον αυστηρό ντετερμινισμό του Spinoza. Πώς είναι δυνατό για ένα άτομο να ενεργήσει, δηλαδή, να αποδώσει μια ενέργεια που απορρέει από τον εαυτό του ως αιτία, όταν αυτό το άτομο καθορίζεται στη δράση του από ένα σύνολο άπειρων αιτιών; Πρώτα από όλα να υπενθυμίσουμε ότι για τον Spinoza, το Πνεύμα είναι η ιδέα του σώματος και αποτελείται πρωτίστως από ιδέες των επιδράσεων αυτού του σώματος. Ως επί το πλείστον οι ιδέες αυτών των επιδράσεων του σώματος είναι ανεπαρκείς, δηλαδή ανάγονται στην φαντασία και διατάσσονται σύμφωνα με τις υποκειμενικές συνδέσεις. Ωστόσο, όταν ένα άτομο έχει επαρκείς ιδέες, αυτές οι ιδέες αποτελούν επίσης, μέρος του νου του. Για το λόγο αυτό το άτομο γίνεται μέρος της αιτιώδους τάξης της φύσης ως η πλήρης αιτία που προκαλεί ένα συγκεκριμένο αποτέλεσμα. Κατά συνέπεια, το ίδιο το άτομο είναι η κατάλληλη αιτία του αποτελέσματος, στο βαθμό που το αποτέλεσμα αυτό μπορεί να νοείται ότι απορρέει ξεκάθαρα και αποκλειστικά από τη φύση του.

Εντούτοις όμως πώς μπορεί κάποιος να αποκτήσει επαρκείς ιδέες; Στη γνωσιοθεωρία του ο Spinoza αναγνωρίζει τρία είδη γνώσεων, τη φαντασία, το λόγο και τη διαισθητική γνώση. Τα τελευταία δύο είδη γνώσεων περιλαμβάνουν πάντοτε επαρκείς ιδέες. Ο Spinoza χαρακτηρίζει την διαισθητική γνώση ως «είδος γνώσης», το οποίο επακολουθεί μιας επαρκούς ιδέας της ουσίας κάποιων χαρακτηριστικών του Θεού (ή της φύσης).³⁹⁷ Αρχικά λοιπόν, προκύπτουν επαρκείς ιδέες από την ορθολογική γνώση. Η ορθολογική γνώση περιλαμβάνει κοινές αντιλήψεις και επαρκείς ιδέες για τις ιδιότητες των πραγμάτων. Οι κοινές αντιλήψεις προέρχονται από τις καθολικές, κοινές ιδέες των πραγμάτων. Για παράδειγμα, ο Spinoza υποστηρίζει ότι όλα τα σώματα συμφωνούν σε κάποια ορισμένα πράγματα, δηλαδή, όλα τα σώματα είναι μέρος του χαρακτηριστικού της έκτασης και ως εκ τούτου βρίσκονται σε διάφορες καταστάσεις κίνησης και στάσης. Η επιστήμη της μηχανικής

³⁹⁶ Ό.π., Μέρος 3, Ορισμός 1. .

³⁹⁷ Ό.π., Μέρος 2, Πρόταση 40 και Σχόλιο 2.

βασίζεται στο γεγονός ότι ακολουθεί η κίνηση και τα υπόλοιπα σώματα ακολουθούν τους κοινούς φυσικούς νόμους, διότι όλα τα σώματα συμφωνούν σε ορισμένα πράγματα. Η γνώση της μηχανικής, δηλαδή των σωμάτων σε κίνηση, θα περιλάμβανε επαρκείς ιδέες και από αυτές τις επαρκείς ιδέες, ένα άτομο μπορεί να κατανοήσει τα αποτελέσματα που θα προέκυπταν από συγκεκριμένες αιτίες. Αυτό που εννοεί ο Spinoza εδώ, είναι ότι το ανθρώπινο σώμα, ως σώμα, έχει ορισμένα κοινά πράγματα με τα εξωτερικά σώματα που το επηρεάζουν και ως εκ τούτου ένα άτομο μπορεί να έχει επαρκείς ιδέες.

Τελικά, πολλά από αυτά που ο Spinoza εννοεί, όταν κάνει λόγο για τις επαρκείς ιδέες είναι μια κατανόηση της αιτιώδους τάξης της φύσης, η οποία βασίζεται στο τι είναι κοινό μεταξύ των σωμάτων και της κίνησης και της στάσης τους. Κατανοώντας την αιτιώδη τάξη της φύσης για ένα άτομο σημαίνει την κατανόηση του συνόλου των αιτιών και των αποτελεσμάτων, με τα οποία αυτό το άτομο βρίσκει τον εαυτό του. Έτσι, ένας άνθρωπος, όσο περισσότερο κατανοεί την αιτιώδη τάξη της φύσης, της οποίας αποτελεί μέρος, τόσο περισσότερο ενεργός και ελεύθερος γίνεται. Ίσως να φαίνεται ένας περίεργος τρόπος κατανόησης της δυνατότητας ενός ατόμου να ενεργεί όχι από αναγκαιότητα, αλλά ας σκεφτούμε την εξής αναλογία: ας υποθέσουμε ότι τοποθετούμε έναν άνθρωπο σ' ένα ιστιοφόρο στη μέση ενός ωκεανού και ας υποθέσουμε ότι αυτός ο άνθρωπος δεν έχει ούτε γνώση ούτε εμπειρία σχετικά με τη ναυσιπλοΐα, την πλοήγηση ή οποιαδήποτε άλλη τέχνη ή επιστήμη που θα του επέτρεπε να χειριστεί το σκάφος.

Το πιο εύλογο συμπέρασμα είναι ότι και το ιστιοφόρο και ο ατυχής επιβάτης του, πρόκειται να αφεθούν στα κύματα της θάλασσας. Τα πανιά του θα οδηγούνται τυχαία από οποιονδήποτε τυχαίο άνεμο καθώς ο πλοηγός του δεν έχει τη γνώση που θα του επέτρεπε να τιθασεύσει τον άνεμο με τους σωστούς χειρισμούς. Με μεγάλη τύχη, το ιστιοφόρο πιθανόν να βρεθεί σε μια ακτή με ασφάλεια, αλλά στην περίπτωση που οι καιρικές συνθήκες είναι ακραίες, σίγουρα δεν θα έχει αίσια έκβαση αυτή η ιστορία. Ωστόσο, εάν επρόκειτο να προσφέρουμε στον επιβάτη του ιστιοφόρου, που βρίσκεται στη μέση του ωκεανού, κάθε είδους γνώση σχετικά με την ιστιοπλοΐα και την πλοήγηση, τότε θα μπορούσε να τιθασεύσει τον άνεμο πιο αποτελεσματικά και να πλοηγηθεί με το ιστιοφόρο του παντού όπου έχει ευχαρίστηση, μερικές φορές πιο ομαλά, μερικές φορές λιγότερο. Αν δε, το πλοίο έπεφτε σε θυελλώδη καιρό, η γνώση του θα του παρείχε τις καλύτερες πιθανότητες να

αποφύγει τον κίνδυνο και τελικά να επιζήσει. Στην πρώτη περίπτωση, αυτή του αδαή ναυτικού, είναι ξεκάθαρο πως το ιστιοφόρο βρίσκεται απλά και ολοκληρωτικά υπό την εξάρτηση δυνάμεων που δεν δύναται να τις ελέγξει. Ενώ στη δεύτερη περίπτωση, αυτή του πεπειραμένου ναυτικού, ακόμη και αν υπάρχουν οι ίδιες εξωτερικές συνθήκες με αυτές του πρώτου, οι γνώσεις του θα του επιτρέψουν να αντέξει και να χρησιμοποιήσει τους φυσικούς νόμους που επηρεάζουν τον ίδιο και το ιστιοφόρο του, έτσι ώστε να πλοηγηθεί με ασφάλεια. Επιπλέον, η ορθολογική γνώση είναι εκείνη που επιτρέπει στο άτομο να γίνει πιο ελεύθερο διότι, όπως προαναφέρθηκε, ένα από τα μεγαλύτερα εμπόδια, σε σχέση με την ανθρώπινη ελευθερία, είναι τα κακά πάθη που προκύπτουν από ανεπαρκείς ιδέες, δηλαδή δεν κατανοούμε πλήρως τι είναι, καλό και κακό στις επιδράσεις.

Επομένως όλες οι επιδράσεις, ακόμα και τα βλαβερά πάθη, είναι ιδέες και συνεπώς εμπλέκονται στη σκέψη, αλλά τα βλαβερά πάθη είναι ανεπαρκείς ιδέες, που μπορούν να εμποδίσουν την ενεργό άσκηση ενός ανθρώπου. Η ορθολογική γνώση ωστόσο, περιλαμβάνει επαρκείς ιδέες. Με μια τέτοια γνώση ένα άτομο έρχεται να καταλάβει τι είναι πραγματικά προς συμφέρον ή δυσμένειά του, στην πάροδο του χρόνου. Αυτό είναι σημαντικό επειδή υπάρχει μία χρονική και χωρική πτυχή στις επιδράσεις, καθώς οι απολαύσεις (ή οι πόνοι) είναι προς το παρόν πάντα περισσότερο κυρίαρχες για τον άνθρωπο από την ευχαρίστηση ή τους πόνους του μέλλοντος ή τη χωρική απόσταση, που στην πραγματικότητα θα αποδειχθεί το μεγαλύτερο καλό ή κακό. Ο Spinoza σημειώνει:

«Μια συναισθηματική επήρεια που αναφέρεται σε πολλά και διάφορα αίτια είναι πιο βλαβερή από μια επήρεια η οποία αναφέρεται σε λιγότερα ή σε ένα αίτιο»³⁹⁸ και «επίσης επηρεαζόμαστε πιο έντονα από τη μνήμη ενός πράγματος που φανταζόμαστε ότι δεν είναι πολύ παλιό, από ό, τι αν φανταστούμε ότι είναι πολύ παλιό».³⁹⁹

Από ορισμένες απόψεις, το γεγονός ότι οι άνθρωποι επηρεάζονται πιο εύκολα από ένα πράγμα που είναι παρόν ή πλησιέστερο στο παρόν φαίνεται να είναι μία απλή θέση. Αλλά είναι πολύ ισχυρή επειδή ο πειρασμός ενός ευχάριστου, πρόσκαιρου πράγματος, έστω και αν είναι κακό μακροπρόθεσμα, θέτει ένα από τα μεγαλύτερα εμπόδια για τα άτομα που ήδη γνωρίζουν τι είναι στην πραγματικότητα καλό και κακό. Οι άνθρωποι εύκολα παρασύρονται και υποκύπτουν στις απολαύσεις

³⁹⁸ Ηθική, Μέρος 4, Πρόταση 9.

³⁹⁹ Ό.π, Μέρος 4, Πρόταση 7 και 10.

της στιγμής, χωρίς να σκέπτονται για το μέλλον και πολλές φορές οι επιπτώσεις είναι καταστροφικές και για αυτό η ορθολογική γνώση επιτρέπει σε μια ατομική μεγαλύτερη δύναμη να τα υπερνικήσει και να υπομείνει τα πάθη.⁴⁰⁰ Για παράδειγμα, ένα άτομο μπορεί να έχει επίγνωση του ότι αν καπνίζει θα επιβαρύνει την υγεία του και ότι η συνέχιση μιας τέτοιας συνήθειας μπορεί να οδηγήσει σ' έναν επώδυνο θάνατο. Ωστόσο, η παρούσα ευχαρίστηση του καπνίσματος αντισταθμίζει τον πόνο που διαφαίνεται στο μακρινό μέλλον. Ομοίως, ο σημερινός πόνος που θα υποστεί από την προσπάθεια να σταματήσει, υπερτερεί έναντι της ωφέλειας ενός υγιούς τρόπου ζωής στο μέλλον. Όμως, όσο περισσότερο το άτομο έχει επαρκείς ιδέες, δηλαδή, πραγματικά γνωρίζει τα αίτια και τα αποτελέσματα που σχετίζονται με το κάπνισμα στο συγκεκριμένο παράδειγμα, τόσο λιγότερο θα επηρεαστεί απ' αυτό που είναι προφανώς καλό ή κακό τώρα. Φυσικά, οι άνθρωποι παρουσιάζονται με το πρόβλημα του να γνωρίζουν τι είναι, στην πραγματικότητα, καλό ή κακό γι' αυτούς σε καθημερινή βάση. Η σκέψη του Spinoza είναι ότι όσο περισσότερο οι άνθρωποι γνωρίζουν για τη Φύση -δηλαδή για τους ίδιους και το κόσμο στον οποίο ζουν- τόσο περισσότερο ενεργούν, σε αντίθεση με το να ενεργούσαν αναγκαστικά κάτω από τα πάθη και κατά συνέπεια, όσο πιο ελεύθεροι είναι τόσο αυξάνεται η ικανότητά τους να εμμένουν στην ύπαρξή τους.

Με τα παραπάνω ο Spinoza παρουσιάζει το χαρακτήρα της ανθρώπινης ελευθερίας. Όπως όμως αναφέρθηκε, η ανθρώπινη ελευθερία δεν είναι κάτι με το οποίο τα άτομα γεννιούνται τουλάχιστον με τον τρόπο που είναι ελεύθερη η βούληση όπως τη σκέπτονται οι άνθρωποι ότι θα ήταν. Προφανώς, τα βρέφη δεν έχουν επαρκείς ιδέες που θα τους επέτρεπαν να είναι τα ίδια, η κατάλληλη αιτία των πράξεών τους, να πράττουν σε αντίθεση με το να ενεργούν αναγκαστικά ή υπό πίεση. Στην πραγματικότητα, τα βρέφη είναι ένα καλό παράδειγμα ατόμων που ενεργούν υπό πίεση κατά κύριο λόγο. Έτσι τίθεται το ερώτημα: πώς είναι δυνατόν να γίνει κάποιος πιο ελεύθερος, δεδομένης της αρχικής κατάστασης στην οποία βρίσκεται; Για να απαντήσουμε στην ερώτηση αυτή, είναι σημαντικό να θυμηθούμε ότι τα πάθη, δεν είναι απαραίτητα όλα βλαβερά ή κακά. Τα καλά ή χαρούμενα πάθη στο βαθμό που δεν αποτελούν παρά μια αύξηση της δύναμης του ατόμου για δραστηριότητα, είναι προφανώς ευνοϊκά για την ανθρώπινη ελευθερία και στο βαθμό βέβαια που ο

⁴⁰⁰ Βλ. Σχετικά Gideon Segal, "Time, Rationality, and Intuitive Knowledge," Yirmiyahu Yovel and Gideon Segal (eds.) *Spinoza on Reason and the "Free Man": Ethica IV, Spinoza by 2000-The Jerusalem Conferences* (New York: Little Room Press, 2004), 83-104.

καθένας προσπαθεί να μείνει στην ύπαρξή του. Έτσι ο Spinoza κατανοεί την αρχή της αρετής,

«...με την αρετή και την δύναμη εννοώ το ίδιο πράγμα, δηλαδή η αρετή στο βαθμό που έχει σχέση με τον άνθρωπο είναι η ίδια η φύση του ανθρώπου, καθόσον έχει την εξουσία να επιτυγχάνει κάποια πράγματα που μπορούν να κατανοηθούν μέσω των νόμων της φύσης και μόνο».⁴⁰¹

Συνεπώς, η προσπάθεια παραμονής στο είναι, αποτελεί το ίδιο το θεμέλιο της αρετής και έτσι: «Δεν υπάρχει καμία αρετή που να δύναται να συλληφθεί πριν από αυτό».⁴⁰² Ο Spinoza αναφέρει χαρακτηριστικά:

«Όσο περισσότερο κάποιος προσπαθεί και επιζητά το συμφέρον του δηλαδή να συντηρεί το είναι του, τόσο περισσότερο είναι ενάρετος. Αντίθετα, όσο ο καθένας παραμελεί να διατηρήσει την ύπαρξή του, τόσο περισσότερο είναι αδύναμος».⁴⁰³

Επειδή η αρετή ορίζεται ως δύναμη στο στοχασμό του Spinoza, σύμφωνα με το βαθμό που ένας άνθρωπος αυξάνει τη δύναμή του στο να μείνει στην ύπαρξή του, αυξάνει συνεπακόλουθα και την αρετή του. Επιπλέον, η αύξηση της ισχύος του στο να μείνει στην ύπαρξη, περιλαμβάνει το να έχει κάποιος επαρκείς ιδέες. Για το λόγο αυτό γράφει πως: «αυτό που επιχειρούμε να πράξουμε με βάση το Λόγο είναι κατανόηση. Το Πνεύμα καθώς βασίζεται στο Λόγο θεωρεί χρήσιμο για τον εαυτό του οτιδήποτε βοηθά την κατανόησή του».⁴⁰⁴ Όσο περισσότερο επαρκείς ιδέες έχει ένα άτομο, τόσο πιο ελεύθερος είναι και τόσο περισσότερο είναι ικανός να μείνει στην ύπαρξή του και να ενεργεί έχοντας τη γνώση του τι είναι στην πραγματικότητα καλό και κακό για αυτό το σκοπό. Τελικά, όσο περισσότερη δύναμη δράσης έχει ένα άτομο και όσο πιο ελεύθερος είναι, τόσο μεγαλύτερη είναι η χαρά του.⁴⁰⁵ Για τον Spinoza, το αίσθημα που προέρχεται από το να είναι κανείς ελεύθερος και ενάρετος, αντιστοιχίζεται με την λέξη ευλογία ή ευτυχία. Υποστηρίζει ότι: «...η ικανοποίηση μπορεί να προέλθει από το Λόγο και μόνο αυτή η ικανοποίηση είναι πραγματικά η ύψιστη που υπάρχει».⁴⁰⁶ Αυτό που προσπαθεί να εκφράσει ο φιλόσοφος, είναι ότι η καλή ζωή αποτελείται από τη χαρά του ατόμου στην ενεργή ύπαρξη, αποφεύγοντας αυτό που είναι προς μειονέκτημα του και την επιδίωξη του τι είναι προς όφελός του

⁴⁰¹ Ηθική, Μέρος 4, Ορισμός 8.

⁴⁰² Ό.π., Μέρος 4, Πρόταση 22.

⁴⁰³ Ό.π., Μέρος 4, Πρόταση 20.

⁴⁰⁴ Ό.π., Μέρος 4, Πρόταση 26.

⁴⁰⁵ Ό.π., Μέρος 3, Πρόταση 53.

⁴⁰⁶ Ό.π., Μέρος 4, Πρόταση 52.

μέσω της ικανότητάς του να προσεγγίζει λογικά το περιβάλλον και κατ' επέκταση να επιτύχει την ελευθερία με τις καλύτερες δυνατότητές της, αν και ακόμα σε περιορισμένο βαθμό.

Η ελευθερία του Spinoza

Παρά το γεγονός ότι ο Spinoza αρνείται την ύπαρξη της ελεύθερης βούλησης, όπως έχουμε δει, εν τούτοις διατυπώνει και διατηρεί μια θεωρία περί ελευθερίας και μια νέα ηθική, η οποία επιχειρεί να απαντήσει στο εξής ερώτημα: Πώς τα ανθρώπινα όντα μπορούν να επιτύχουν την καλή ζωή ή αυτό που αποκαλούμε «ευδαιμονία», επιτυγχάνοντας αρετή και ελευθερία; Καταρχήν η άρνηση της ελεύθερης βούλησης φαίνεται να συνεπάγεται όχι μόνο την άρνηση της ηθικής ευθύνης, που σε κάθε περίπτωση και χωρίς αμφιβολία είναι η βάση οποιασδήποτε ηθικής, αλλά και μια θεμελιώδη απέκδυση της ικανότητας του ατόμου να επιδιώξει πραγματικά την επίτευξη της καλής ζωής. Η διαίσθηση πίσω από τον κοινό αυτό τρόπο σκέψης, είναι ότι αν όλα είναι προκαθορισμένα και δεν υπάρχει ελεύθερη βούληση, τότε τα ανθρώπινα όντα δεν έχουν κανέναν έλεγχο στις πράξεις τους,⁴⁰⁷ άρα δεν μπορούν να αλλάξουν τίποτα στο μέτρο που καθορίζονται όλες οι ενέργειές τους από την αρχή. Αν ορισμένα άτομα μπορούν να επιτύχουν τη σπινοζική ελευθερία και ευδαιμονία, τότε έχουν αποφασίσει να επιδιώξουν και να επιτύχουν μια τέτοια ζωή από την αρχή. Φαίνεται ότι τα αληθινά θεμέλια μιας τέτοιας ηθικής χωρίς ανθρώπινη βούληση, στηρίζονται απλώς στην ηθική τύχη.⁴⁰⁸

Ωστόσο, για τον Spinoza, όσο πιο επαρκής είναι η γνώση που κατέχει ο άνθρωπος για τον εαυτό του και τον κόσμο, τόσο περισσότερη δύναμη δράσης έχει. Έτσι, στο βαθμό που ο άνθρωπος έχει ένα ορισμένο βαθμό ελευθερίας, τότε εκείνος είναι πραγματικά σε θέση να αλλάξει τα πράγματα με τη δύναμη της δράσης του. Εξαιτίας τούτου, υποστηρίζει τελικά ότι αναγκαιότητα και ντετερμινισμός δεν υπονομεύουν απαραίτητως τον έλεγχο των ανθρώπων πάνω στο τρόπο δράσης τους. Και αυτό διότι τα ανθρώπινα όντα καθορίζονται όσον αφορά τις δράσεις τους με

⁴⁰⁷ Θα μπορούσαμε να αποφανθούμε ότι ορισμένες ανθρώπινες πράξεις οφείλονται στη τύχη. Ο Spinoza όμως αρνείται αυτή την ερμηνεία. Η τυχαιότητα αφορά μόνο την περίπτωση που αγνοούμε τις αιτίες των πραγμάτων.

⁴⁰⁸ Thomas Nagel, "Moral Luck" *Proceedings of the Aristotelian Society Supplementary* 50, no. 1 (1976): 115-152.

ποικίλους τρόπους, από τους σκοπούς, τους στόχους και τα μέσα που αναζητούν, τουτέστιν από την ελπίδα για κάποιο καλό ή από φόβο για κάποιο κακό και αυτό καθορίζει τα άτομα να κατευθύνουν τη ζωή και τις ενέργειές τους προς τα αγαθά που επιθυμούν. Εντούτοις, παραμένει η υποψία ότι αυτό εξακολουθεί να είναι μόνο θέμα της ηθικής τύχης. Για παράδειγμα, θα μπορούσε να υποστηριχθεί -σύμφωνα με τον Spinoza- ότι εκείνοι οι δρώντες που έχουν υπό τον έλεγχό τους τον τρόπο με τον οποίον ζουν, είναι εκείνοι που επιτυγχάνουν έναν ορισμένο βαθμό ελευθερίας, μια ελευθερία που είναι αποφασισμένοι να επιτύχουν.

Επιπλέον, οι δρώντες που είναι επαρκώς αποφασισμένοι να κατευθύνουν τη ζωή τους προς την ελπίδα για κάποιο υπέρτατο καλό, ας πούμε, την ελευθερία, την αρετή ή την ευδαιμονία, είναι αποφασισμένοι να επιδιώξουν αυτά τα πράγματα. Αραγε αυτοί οι δρώντες είναι απλώς τυχεροί που είναι τόσο αποφασισμένοι; Σε κάποιο βαθμό, η απάντηση είναι ναι. Ορισμένα ανθρώπινα όντα έχουν προφανώς γεννηθεί σε ευνοϊκότερες καταστάσεις από ότι άλλοι ως προς την επίτευξη ελευθερίας και αρετής. Αποτελεί απρόβλεπτο γεγονός το ότι μερικά άτομα τυγχάνει να προέρχονται από οικογένειες με οικονομική ευμάρεια ή να μεγαλώνουν σε πολιτικά σταθερές πολιτείες ή σε πολιτείες με οικονομική άνθιση, εν αντιθέσει με άλλα άτομα που μεγαλώνουν σε τριτοκοσμικές πολιτείες. Είναι ένα ενδεχόμενο γεγονός της ανθρώπινης ύπαρξης, το ότι κάποια άτομα βρίσκονται εντός μια υποστηρικτικής οικογένειας και σε ένα περιβάλλον από το οποίο εισπράττουν αγάπη, στοιχείο που συμβάλλει στο να ικανοποιήσουν τις φυσικές, πνευματικές και ηθικές τους ανάγκες, σε σχέση με άλλους που βιώνουν πολύ διαφορετικές καταστάσεις στην ζωή τους. Είναι επίσης τυχαίοτητα της ανθρώπινης ύπαρξης, ότι κάποια άτομα γεννιούνται πιο έξυπνα, πιο ελκυστικά, ή πιο ταλαντούχα από άλλα άτομα. Αλλά αυτό ουδεμία συσχέτιση έχει με τον ντετερμινισμό ή την άρνηση της ελεύθερης βούλησης. Έχοντας μια ελεύθερη δύναμη επιλογής, τίποτα από τα «τυχαίως απρόβλεπτα» δεν δύναται να αλλάξει.⁴⁰⁹ Μπορούμε λοιπόν να συμπεράνουμε, πως όσοι επιτυγχάνουν την κατάκτηση της ελευθερίας, της αρετής, της ευδαιμονίας, είναι απλώς πιο τυχεροί από εκείνους που δεν ξεκινούν με ορισμένα πλεονεκτήματα, όπως αυτά που προαναφέρθηκαν.

⁴⁰⁹Daniel Dennett, *Freedom Evolves* (New York: Viking, 2003), 156-162.

Ο Spinoza όμως έχει άλλη άποψη: α) ο καθένας, βάση αρχής, μπορεί να καταφέρει να καταστεί ελεύθερος, ενάρτεος, ευδαίμων. Αρνείται πως μόνο ορισμένα άτομα είναι αποφασισμένα να ελπίζουν για τα αγαθά αυτά. Με άλλα λόγια, η ελευθερία, η αρετή και η ευδαιμονία είναι αυτό που κάθε ανθρώπινο όν επιδιώκει. Ο λόγος είναι επειδή όλοι οι άνθρωποι ατομικά καθορίζονται από την τάση τους να εμμείνουν στην ύπαρξή τους και:

«...το να διατηρήσουν τον εαυτό τους είναι πρωταρχικό και μοναδικό θεμέλιο της αρετής. Γιατί καμία άλλη αρχή δεν μπορεί να εκληφθεί πριν από αυτή (της τάσης για αυτοσυντήρηση) και καμία αρετή δεν μπορεί να συλληφθεί χωρίς αυτή».⁴¹⁰

Στη σκέψη του Spinoza η ελευθερία, η αρετή και η ευδαιμονία είναι αγαθά που όλα τα ανθρώπινα όντα είναι αποφασισμένα να επιθυμούν, διότι το σημείο αναφοράς τους δεν είναι άλλο από το ανθρώπινο *conatus*, ήτοι η ουσία του τι είναι ένα ανθρώπινο όν. Κατ' επέκταση, δεν θα είχε νόημα να θεωρούμε ότι είναι θέμα τύχης το γεγονός ότι ορισμένα άτομα είναι αποφασισμένα να τα επιδιώξουν και άλλοι δεν είναι β) είναι αλήθεια ότι τα άτομα που έχουν ένα ορισμένο βαθμό ελέγχου πάνω στη ζωής τους και μπορεί να επηρεάσουν την αλλαγή της δεδομένης κατάστασής τους, έχουν και κάποιο βαθμό σπinoζικής ελευθερίας. Η θέση του Spinoza υποστηρίζει ότι είναι δυνατόν καταρχήν για όλους τους ανθρώπους να επιτύχουν ένα ορισμένο βαθμό ελευθερίας. Φυσικά, αυτό είναι δύσκολο, καθώς η δύναμη ενός ατόμου είναι απείρως ξεπερασμένη από εκείνη της φύσης και δεν μπορεί παρά να ενεργήσει αναγκαστικά από εξωτερικές αιτίες. Στην *Ηθική* του όμως, ορίζει ένα μέσο ή έναν τρόπο για την ελευθερία.

Στην πλειοψηφία τους τα ανθρώπινα όντα βρίσκονται σε μια τέτοια κατάσταση που κυβερνούνται από τα πάθη τους, δηλαδή δεν είναι ελεύθερα ή όπως το θέτει ο Spinoza, τα άτομα βρίσκονται σε μια κατάσταση ανθρώπινης δουλείας. Αυτή την ανθρώπινη αδυναμία για μετριασμό και περιορισμό των επιδράσεων την ονομάζει δεσμά. Για τον άνθρωπο που επηρεάζεται από τις επιδράσεις, αυτός βρίσκεται υπό τον έλεγχο όχι του εαυτού του αλλά της τύχης, στην εξουσία της οποίας συνίσταται το ότι συχνά: «αν και βλέπει ποιο είναι το καλύτερο για τον εαυτό του, εξακολουθεί να αναγκάζεται να ακολουθήσει το χειρότερο».⁴¹¹ Θεωρεί πως οι άνθρωποι δεν μπορούν να έχουν πλήρη έλεγχο των επιδράσεών τους. Προσφέρει

⁴¹⁰ *Ηθική*, Μέρος 4, Πρόταση 22 και Σχόλιο.

⁴¹¹ *Ό.π.*, Μέρος 4, Πρόλογος.

όμως ένα είδος ψυχικής θεραπείας⁴¹² για να βοηθήσει τα άτομα να μετριάσουν και να περιορίσουν τα κακά πάθη, και παράλληλα περιγράφει τη δύναμη του Πνεύματος: «Πιστεύω ότι όλοι τους γνωρίζουν πραγματικά από την εμπειρία, αν και δεν τα παρατηρούν με ακρίβεια ούτε τα βλέπουν ξεκάθαρα».⁴¹³ Περιγράφει τις τεχνικές αυτές γράφοντας:

«...η δύναμη του Πνεύματος, επί των συναισθηματικών επηρειών, έγκειται α) στην ίδια τη γνώση των συναισθηματικών επηρειών, β) στο ότι το Πνεύμα διαχωρίζει τις συναισθηματικές επήρειες από τη σκέψη μιας εξωτερικής αιτίας την οποία φανταζόμαστε συγκεχυμένα, γ) στο χρόνο με τον οποίο οι επηρεασμοί που αναφέρονται σε πράγματα που εμείς καταλαβαίνουμε γίνονται αντιληπτά με τρόπο συγκεχυμένο ή ακρωτηριασμένο, δ) στο πλήθος των αιτιών από τα οποία υποθάλπονται οι επηρεασμοί που αναφέρονται στις κοινές ιδιότητες των πραγμάτων ή στο Θεό και τέλος ε) στη σειρά με την οποία το Πνεύμα μπορεί να τακτοποιεί και να συναρθρώνει μεταξύ τους τις συναισθηματικές επήρειες».⁴¹⁴

Οι παθητικές λοιπόν επιδράσεις, αφορούν την ανεπαρκή γνώση αυτών των πραγμάτων που επιδρούν σε ένα άτομο, καθιστώντας το έτσι περισσότερο παθητικό παρά ενεργό. Όλες οι προτεινόμενες τεχνικές ωθούν το άτομο να γίνει πιο ενεργό και

⁴¹² Βλ. Herman De Djin, *Spinoza: The Way Wisdon* (West Lafayette: Purdue University Press, 1996), Jonathan Haidt, "Changing your Mind," *The Happiness Hypothesis Finding Modern Truth in Ancient Wisdom* (New York: Basic Books, 2006), 23-44. ΣΗΜΕΙΩΣΗ: Το είδος ψυχικής θεραπείας που παρουσιάζει ο Spinoza έχει πολλές συγγένειες με μεθόδους που χρησιμοποιούνται τις τελευταίες δεκαετίες στη γνωστική θεραπεία και τη γνωστική συμπεριφορική θεραπεία Η Γνωστική θεραπεία, η οποία είναι αποτελεσματική στη θεραπεία του άγχους και των διαταραχών της διάθεσης, όπως η κατάθλιψη μεταξύ άλλων ψυχιατρικών διαταραχών, αναπτύχθηκε από τον ψυχίατρο Aaron Beck στη δεκαετία του 1960, βλ. Aaron T. Beck, *Cognitive Therapy of Depression: New Perspectives* (New York: The Guilford Press, 1979). Ο Beck συνειδητοποίησε ότι πολλοί ασθενείς που πάσχουν από άγχος ή διαταραχές της διάθεσης, τείνουν να βιώνουν αρνητικές επιδράσεις λόγω γνωστικών στρεβλώσεων. Αυτές οι γνωστικές/γνωσιακές παραμορφώσεις περιλαμβάνουν πράγματα όπως η εξατομίκευση, η υπεργενίκευση, η μεγέθυνση και το αυθαίρετο συμπέρασμα και συχνά δημιουργείται ένας βρόχος (επανάληψη) ανατροφοδότησης στον οποίο η παραμορφωμένη σκέψη προκαλεί αρνητικά συναισθήματα που προκαλούν παραποιημένη σκέψη, η οποία με την σειρά της προκαλεί περισσότερα αρνητικά συναισθήματα και ούτω καθεξής ή όπως το περιγράφει ο Spinoza: «...η δύναμη οποιουδήποτε πάθους ή επιρροών, μπορεί να ξεπεράσει τις άλλες πράξεις ενός ανθρώπου, με συνέπεια η συναισθηματική επήρεια να επιμένει πεισματικά στον άνθρωπο» *Ηθική*, Μέρος 4, Πρόταση 6. Παρόλο που οι τεχνικές που χρησιμοποιούνται στη γνωστική θεραπεία ποικίλουν, ο στόχος είναι ένας, να καμφθεί αυτός ο βρόχος ανατροφοδότησης, αλλάζοντας τα αρνητικά πρότυπα σκέψης σε θετικά πρότυπα σκέψης. Η γνωστική θεραπεία διδάσκει στους ασθενείς πώς να συλλαμβάνουν τον εαυτό τους όταν έχουν μια παραμορφωμένη σκέψη, να εντοπίσουν τις στρεβλώσεις και να διορθώνουν το διαστρεβλωμένο τρόπο σκέψης με πιο θετικούς και ακριβείς τρόπους σκέψης. Σε βάθος χρόνου οι ασθενείς μπορούν να αλλάξουν τον τρόπο που σκέπτονται. Όπως παρατηρεί ο ψυχολόγος Jonathan Haidt, η γνωσιακή συμπεριφορική θεραπεία έχει πρακτική εφαρμογή και αποτέλεσμα γιατί: «με κάθε επαναδιαμόρφωση και κάθε απλή εργασία, αυτό που επιτυγχάνεται, είναι το άτομο να λαμβάνει μια μικρή ανταμοιβή, μια μικρή ανακούφιση ή ευχαρίστηση» βλ. Jonathan Haidt, "Changing your Mind" ..., 23-44.

⁴¹³ *Ηθική*, Μέρος 5, Πρόλογος.

⁴¹⁴ Ό.π., Μέρος 5, Πρόταση 20 και Σχόλιο.

ως εκ τούτου πιο ελεύθερο, είτε αυξάνοντας την επαρκή γνώση, είτε καθιστώντας τις εξωτερικές αιτίες των επιδράσεων λιγότερο ισχυρές. Αναλυτικά: Η πρώτη τεχνική του Spinoza περιλαμβάνει ένα άτομο που καταλαβαίνει πλήρως τις επιρροές του. Οι παθητικές επιδράσεις, δηλαδή τα πάθη, τελικά βασίζονται σε ανεπαρκή γνώση, άρα η πρόταση του Spinoza εδώ είναι να προχωρήσουμε από την ανεπαρκή γνώση σε επαρκή γνώση, προσπαθώντας να φτάσουμε στην πλήρη κατανόηση ενός πάθους, δηλαδή να κατανοήσουμε την αιτία του. Αυτό έχει δύο κύριες επιπτώσεις. Πρώτα απ' όλα, από την ίδια τη σκέψη για το πάθος του, το άτομο είναι ήδη πιο ενεργό.

Αντί λοιπόν να απορροφάται απλώς, π.χ. από θυμό, να σκέπτεται την αιτία του θυμού του, είτε επειδή αυτό είναι μια κατάλληλη αντίδραση είτε επειδή δεν υπάρχουν πιο εποικοδομητικοί τρόποι αντιμετώπισης της παρούσας κατάστασής του. Αυτό είναι παρόμοιο μ' έναν ασθενή που ακολουθεί τη γνωστική θεραπεία, εκείνος κρατάει τις παραμορφωμένες σκέψεις του, εντοπίζοντας το σημείο της παραμόρφωσης και ανασχηματίζοντας τον τρόπο σκέψης του. Φυσικά αυτό έχει γενικότερη εφαρμογή. Δεύτερον, έχοντας πλήρη κατανόηση των επιρροών που δέχεται το άτομο, μπορεί να μετατρέψει το πάθος του σε ενεργό πράξη, επειδή σχετίζεται τώρα με μια επαρκή ιδέα. Αυτό συμβαίνει, διότι όπως υποστηρίζει: «...μια συναισθηματική επήρεια σταματά να αποτελεί πάθος όταν δημιουργήσουμε μια ταιριαστή και διακριτή ιδέα αυτής».⁴¹⁵ Με την πλήρη κατανόηση μια συναισθηματικής επήρειας, ένας δρών, κινείται από μια ανεπαρκή ιδέα σε μια επαρκή ιδέα. Ο Spinoza σημειώνει: «Σε αυτό λοιπόν πρέπει να επιδοθούμε προκειμένου να γνωρίσουμε επακριβώς καθεμία συναισθηματική επήρεια ώστε το Πνεύμα να καθορίζεται από συναισθηματική επήρεια και να σκέπτεται εκείνα που αντιλαμβάνεται με σαφήνεια και από εκείνα να ικανοποιείται πλήρως».⁴¹⁶ Βάση αρχής, όλα τα πάθη μπορούν να γίνουν ενέργειες μόλις έχουμε επαρκείς γνώσεις αυτών. Ο Spinoza επίσης σημειώνει πως:

«Όλες οι ορέξεις ή οι επιθυμίες είναι μόνο πάθη εφόσον προκύπτουν από ανεπαρκείς ιδέες και προσεγγίζουν την αρετή όταν διεγείρονται από επαρκείς, ιδέες. Διότι, όλες οι επιθυμίες με τις οποίες καθοριζόμαστε να ενεργήσουμε, μπορούν να προέλθουν είτε από επαρκείς ιδέες είτε από ανεπαρκείς».⁴¹⁷

⁴¹⁵ Ό.π., Μέρος 5, Πρόταση 3.

⁴¹⁶ Ό.π., Μέρος 5, Πρόταση 4 και Σχόλιο.

⁴¹⁷ Ό.π.

Η δεύτερη τεχνική του Spinoza περιλαμβάνει το διαχωρισμό των επιδράσεων από την ιδέα της εξωτερικής αιτίας, λέγοντας ότι: «...αν απομακρύνουμε την συναισθηματική επήρεια από το εξωτερικό αίτιο και την συζεύξουμε με άλλες σκέψεις, τότε η Αγάπη, ή το Μίσος, προς το εξωτερικό αίτιο καθώς και οι αμφιθυμίες που προέρχονται απ' αυτά, θα καταστραφούν».⁴¹⁸

Επομένως, η αγάπη και το μίσος είναι χαρά και θλίψη αντίστοιχα με μια ιδέα που συνοδεύεται από μια εξωτερική αιτία, οπότε διαχωρίζοντας έτσι την επήρεια από τη σκέψη της εξωτερικής αιτίας, η επήρεια τότε δεν σχετίζεται με την εξωτερική αιτία. Έτσι, μπορεί να γίνει κατανοητό αυτό μόνο του, επιτρέποντας στο Πνεύμα να σχηματίσει μια ξεκάθαρη και ξεχωριστή ιδέα. Η τρίτη τεχνική του Spinoza υπογραμμίζει το γεγονός ότι: «κάθε συναισθηματική επήρεια προερχόμενη από τη λογική είναι ισχυρότερη αν λαμβάνουμε υπόψη το χρόνο, από εκείνες που σχετίζονται ενικά με τα πράγματα που ενατενίζουμε ως απόντα».⁴¹⁹

Με άλλα λόγια, ο χρόνος θεραπεύει όλες τις πληγές αλλά ο Spinoza δίνει μια εξήγηση για το λόγο που συμβαίνει αυτό. Ενώ τα πάθη είναι ανεπαρκείς ιδέες, δηλαδή οι ιδέες των επιρροών του σώματος από εξωτερικά σώματα και αυτές μειώνονται με την απουσία του εξωτερικού σώματος, μια επιρροή που σχετίζεται με την λογική, είναι μια επαρκής ιδέα και ως εκ τούτου, κατανοητό υπο-είδος,

«...Έτσι μια τέτοια συναισθηματική επιρροή θα παραμείνει πάντοτε η ίδια και επομένως οι συναισθηματικές επήρειες είναι σε αντίθεση μ' αυτή [δηλαδή τα πάθη] και που δεν υποθάλπονται από τα εξωτερικά αίτια τους θα πρέπει να προσαρμόζονται όλο και περισσότερο σε αυτή, έως ότου πλέον να μην είναι αντίθετες».⁴²⁰

Η τέταρτη και η πέμπτη τεχνική του Spinoza εστιάζουν στην αποτροπή του Πνεύματος από την επίδραση ενός πάθους και την υπέρβαση ενός συγκεκριμένου πάθους, μετά το γεγονός της ύπαρξής του. Συγκεκριμένα η τέταρτη τεχνική περιλαμβάνει τη συσχέτιση μιας συναισθηματικής επήρειας με ένα πλήθος πράγματα ή αιτίες, καθώς:

«...μια συναισθηματική επήρεια, που αναφέρεται σε πολλά και διάφορα αίτια που το Πνεύμα τα ενατενίζει μαζί με την ίδια τη συναισθηματική επήρεια, είναι λιγότερο βλαβερή, πάσχουμε απ' αυτή λιγότερο και επηρεαζόμαστε λιγότερο από κάθε αίτιο,

⁴¹⁸ Ό.π., Μέρος 5, Πρόταση 2.

⁴¹⁹ Ό.π., Μέρος 5, Πρόταση 7.

⁴²⁰ Ό.π., Μέρος 5, Πρόταση 7 και Απόδειξη.

παρά από μια άλλη εξίσου μεγάλη συναισθηματική επήρεια που αναφέρεται σε λιγότερα ή και σε ένα μόνο αίτιο».⁴²¹

Αυτό συμβαίνει επειδή όταν σκεπτόμαστε η επίδραση του Πνεύματος δεσμεύεται από μια πληθώρα διαφορετικών ιδεών, δηλαδή η δύναμη της σκέψης του είναι αυξημένη. Τέλος, η πέμπτη τεχνική συνίσταται στο ότι: «Μια συναισθηματική επήρεια που είναι αντίθετη στη φύση μας, έχουμε την δυνατότητα να την ελέγξουμε με βάση την τάξη/σειρά της νόησης».⁴²² Αυτό συνεπάγεται ότι το Πνεύμα όσο περισσότερες επαρκείς ιδέες έχει, τόσο λιγότερο θα επηρεάζεται από τα αρνητικά πάθη.⁴²³ Όλες οι τεχνικές που αναφέρει ο Spinoza επιτρέπουν στο άτομο να ανταποκρίνεται με λογική στο περιβάλλον του αντί να οδηγείται απλώς από τα συναισθήματά του, και στο βαθμό που οδηγείται από λογική και επαρκή γνώση, τότε μπορεί να είναι ελεύθερος. Αυτού του είδους η ελευθερία, υποστηρίζει ο Spinoza, είναι βάση αρχής διαθέσιμη σε όλους τους δρώντες.

Συνοψίζοντας, η έννοια της ελευθερίας στον Spinoza είναι μία πολύπλευρη κατάσταση που συνδυάζει ένα ορισμένο τρόπο σκέπτεσθαι, που ακολουθεί τη λογική, προϋποθέτει ακριβείς ιδέες και ένα συγκεκριμένο τρόπο λειτουργίας των συναισθημάτων. Περαιτέρω, η συλλογιστική του περί συναισθηματικών επηρειών, η ανάλυση της οποίας προηγήθηκε, συνδέεται άρρηκτα με την πολιτική του φιλοσοφία. Εκκινεί από την πραγματική ανθρώπινη φύση, εξετάζοντας τα πάθη ως φυσικές ιδιότητες του ανθρώπου που συμβαίνουν αναγκαία και καθορίζονται από συγκεκριμένες αιτίες. Για τον λόγο αυτό, φροντίζει ώστε η πολιτική του θεωρία να λαμβάνει υπόψη την ανθρώπινη φύση ή την ανθρώπινη παθολογία.

⁴²¹ Ό.π., Μέρος 5, Πρόταση 9.

⁴²² Ό.π., Μέρος 5, Πρόταση 10.

⁴²³ Ο φιλόσοφος υποστηρίζει ότι υπάρχει τρόπος περιορισμού των παθών, αρκεί το πάθος που συνδέεται με την σκέψη μιας εξωτερικής αιτίας, να κάνει σύναψη με μια άλλη σκέψη, η οποία θα έχει ως αξιολογικό πίνακα τον ορθολογισμό.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΕΤΑΡΤΟ: Η πολιτική θεωρία του Spinoza

Η ανθρώπινη αδυναμία καταστολής των συναισθηματικών επηρειών φέρνει τον άνθρωπο αντιμέτωπο με ένα καθεστώς δουλείας. Η προσπάθεια του Spinoza είναι να κατευθύνει τους ανθρώπους προς την ευδαιμονία, η οποία επιτυγχάνεται με την απελευθέρωση τους από προκαταλήψεις, από θρησκευτικούς δογματισμούς, από την ανάγκη επιβράβευσης και τον φόβο της τιμωρίας. Σε αυτό συνηγορεί και η εμπάθυνση στην αιτιοκρατία. Τα παραπάνω ο φιλόσοφος φρονεί πως θα είναι σε πλεονεκτική θέση ο άνθρωπος να τα κατακτήσει, όντας μέρος και μέλος ενός κοινωνικού συνόλου. Η πολιτική του θεωρία αναπτύσσεται στην *Θεολογικό - Πολιτική Πραγματεία* (*Tractatus Theologico-Politicus*)⁴²⁴ και στην *Πολιτική Πραγματεία*.⁴²⁵ Η *ΘΠΠ* του Spinoza, μια πραγματεία που υποστηρίζει, μεταξύ άλλων τη θρησκευτική ανοχή και την ελευθερία του λόγου, δημοσιεύθηκε ανώνυμα το 1670 και ενέχει πολύ μικρής σαφήνειας σχετικά με τις απόψεις του περί Θεού (Φύση) και την ελεύθερη βούληση σε αντίθεση με την *Ηθική* που δημοσιεύθηκε μεταθανάτια μετά το 1677.

Στη *Θεολογικό - Πολιτική Πραγματεία* η λέξη που χαρακτηρίζει την όλη επιχειρηματολογία του Spinoza είναι η ελευθερία.⁴²⁶ Ο Balibar υποστηρίζει πως ο Spinoza συνειδητοποίησε μία αντίφαση που ελλοχεύει στο μοντέλο της *ΘΠΠ* και συνεπώς μια εγγενή αδυναμία της σύλληψής του για την «ελευθερία». Η *Πολιτική Πραγματεία* αποτελεί μια απόπειρα να υπερβεί την αδυναμία αυτή, ενσωματώνοντας στη θεωρία αυτό που ευθύς εξ' αρχής την σφράγιζε αλλά παρέμενε εννοιολογικώς ασύλληπτο: τον ιδιαίτερο ρόλο των μαζών. Δεν πρόκειται τόσο για υποκατάσταση της ελευθερίας από την ασφάλεια, αλλά μάλλον για αναζήτηση των πραγματικών μέσων της ελευθερίας. Η *Πολιτική Πραγματεία*, σύμφωνα με τον Balibar, επιλέγει ως αντικείμενο μελέτης το πώς μπορεί να παραχθεί η συναίνεση, όχι μόνο ως επικοινωνία απόψεων που υπάρχουν εκ των προτέρων αλλά κυρίως ως προϋπόθεση της διαμόρφωσης απόψεων οι οποίες να βρίσκονται σε συμφωνία. Ακόμη πώς προκύπτει μια τέτοια συναίνεση, τη στιγμή που το «υλικό» της πολιτικής δεν αποτελείται από μεμονωμένα άτομα αλλά από τη μάζα, της οποίας η συχνότερη

⁴²⁴ Spinoza, *Theological – Political Treatise (Tractatus Theologico – Politicus)*, transl. by Shirley, S. (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2001).

⁴²⁵ Spinoza, *Πολιτική Πραγματεία (Tractatus Politicus)*, μτφρ. Α. Στυλιανού, (Αθήνα: Πατάκης, 2007).

⁴²⁶ Spinoza, *Theological-Political Treatise*, κεφ. 20.

(παθολογική) κατάσταση είναι ο φόβος και στην οποία μετέχουν τόσο οι κυβερνώντες όσο και οι κυβερνώμενοι.

Ο Spinoza κατ' αυτόν τον τρόπο οδηγείται σε μια λεπτομερή ανάλυση της λειτουργίας των θεσμών. Εν συντομία, πρόκειται για οργάνωση των σχέσεων μεταξύ των κυβερνώντων και των κυβερνωμένων που θεωρούνται ως «τάξεις». Δεν εγκαταλείπει βέβαια την ιδέα ότι τα άτομα κινούνται σε τελική ανάλυση παρορμούμενα από την επιθυμία να διατηρηθούν και συνεπώς να αναζητούν την προσωπική τους ωφέλεια. Όμως, εγκαταλείπει παντελώς την ιδέα που θέλει το κράτος να οικοδομείται από «αυτόνομες» δυνάμεις.⁴²⁷ Περαιτέρω, ο Spinoza στηρίζει την έννοια του δικαίου στο ίδιο το άτομο (στη δύναμή του), όπως και εκείνη του συνόλου. Επιπλέον, ισχυρίζεται ότι από τον ορισμό αυτό αντλεί τη θεμελίωση της ελευθερίας, αυτή τη φορά ως πολιτικής ελευθερίας, μέσα στο κράτος και από το κράτος. Το εγχείρημα κάθε άλλο παρά αυτονόητο είναι και αυτό πηγάζει από τα δύο κυρίως πολιτικά του έργα, *Θεολογικό - Πολιτική Πραγματεία* και *Πολιτική Πραγματεία*, που αντλούν από την ίδια αυτή αρχή αρκετά διαφορετικές αποφάνσεις: από την μία καταλήγει στον περιορισμό της κρατικής εξουσίας και από την άλλη προβάλλει τον απόλυτο χαρακτήρα της εκάστοτε εξουσίας.⁴²⁸ Κάθε δίκαιο είναι περιορισμένο (εκτός από το δίκαιο του Θεού), αλλά τα όρια του δεν είναι άλλα από εκείνα μιας πραγματικής δύναμης.

Η αρχή αυτή εκμηδενίζει ταυτόχρονα τις αξιώσεις της εξουσίας να υψωθεί πάνω από τα συμφέροντα των ατόμων. Ένα κράτος που δεν μπορεί να επιβληθεί στους υπηκόους του, είτε με καταναγκαστικό είτε με συναινετικό τρόπο, δεν έχει κανένα δικαίωμα πάνω τους και ως εκ τούτου κανένα δικαίωμα ύπαρξης. Τα οποιαδήποτε συμβόλαια δεν έχουν άλλη ισχύ παρά την ωφέλεια που αντλούν από τα συμβαλλόμενα μέρη. Αλλά αντιστρόφως, το άτομο δεν μπορεί να απαιτεί κανένα άλλο δικαίωμα από το κράτος εκτός από αυτό που μπορεί να κατακτά εκ των πραγμάτων, μόνο του ή μαζί με άλλα άτομα. Ακόμη, το ισχυρότερο κράτος είναι εκείνο που μπορεί να ασκεί τα περισσότερα δικαιώματα· ωστόσο, η εμπειρία δείχνει ότι τούτο δεν μπορεί να επιτευχθεί από το αυταρχικό κράτος. Αντιθέτως, το ορθολογικό κράτος είναι αυτό που επιτυγχάνει την υπακοή: «κυβερνώντας στις ψυχές

⁴²⁷ Étienne Balibar, *Σπινόζα: Πολιτική και Επικοινωνία (Spinoza, Politique et Communication)*, μτφρ. Α. Στυλιανού, εμπεριέχεται στην ελληνική έκδοση της *Πολιτικής Πραγματείας* (Αθήνα: Πατάκης, 2007), 286.

⁴²⁸ Αυτόθι, 250.

των υπηκόων του» και προκαλώντας την εσωτερική τους συναίνεση στη δημόσια τάξη.⁴²⁹ Το κράτος λοιπόν αποτελεί δίκαιο, που συστήνεται όχι πλέον από τη δύναμη του κάθε ατόμου ξεχωριστά αλλά από τη δύναμη του συνόλου, του πλήθους. Ασφαλώς, χρειάζεται να προστεθεί ότι αυτή η δύναμη του πλήθους είναι αναλόγως μεγαλύτερη του βαθμού καθοδήγησης του πλήθους για κοινή δράση υπό το πρόσταγμα του λόγου.⁴³⁰

Ο ελεύθερος άνθρωπος και το πολιτικό δίκαιο.

Μέχρι στιγμής υποστήριξα τη θέση ότι ο Spinoza είναι «αντισυμβατιστής» στο βαθμό που υποστηρίζει πως η ελεύθερη βούληση δεν συμβαδίζει με τον ντετερμινισμό και όντας ντετερμινιστής, αρνείται την ύπαρξη της ελεύθερης βούλησης. Ωστόσο, ο Spinoza είναι επίσης «συμβατιστής» στο βαθμό που υποστηρίζει ότι η ελευθερία είναι συμβατή με τον ντετερμινισμό και οι θέσεις του περί ελευθερίας παίζουν καθοριστικό ρόλο στη νέα του ηθική και κατ' επέκταση στη δεοντολογία του. Παρόλα αυτά, αμφισβητεί την ύπαρξη ηθικής ευθύνης όπως αυτή εκλαμβάνεται και από τις δύο μεριές (συμβατιστές και αντισυμβατιστές). Δηλαδή, τα άτομα που ενεργούν αυτόνομα, παρόλο που μπορούν να επιτύχουν κάποιο βαθμό ελευθερίας δεν μπορούν να χαρακτηριστούν ως ηθικά υπεύθυνα για τις πράξεις τους. Η άρνηση αυτού του είδους της ηθικής ευθύνης φαίνεται να δημιουργεί ένα αρκετά μεγάλο πρόβλημα στο πλαίσιο της ηθικής. Στην πραγματικότητα, φαίνεται να καταστρέφει την ίδια τη δυνατότητα ύπαρξης της ηθικής. Το πρόβλημα είναι το εξής: εάν δεν υπάρχει ελεύθερη βούληση, δεν υπάρχει ηθική ευθύνη, άρα δεν υπάρχει κανένας λόγος να ακολουθούμε οποιοσδήποτε δεοντολογικές ή ηθικές αρχές. Όλοι μπορούν να κάνουν ό,τι θέλουν, διότι τελικά μπορούν να ισχυριστούν ότι είναι αιτιακώς προσδιορισμένοι να κάνουν αυτά τα πράγματα ούτως ή άλλως. Σύμφωνα με τα λόγια του William van Blyenbergh: «Γιατί να μη κάνω αδιακρίτως ό,τι μου αρέσει, σύμφωνα με τις προτροπές της σάρκας;».⁴³¹ Φαίνεται ότι χωρίς την ελεύθερη βούληση θα προέκυπτε ηθικό χάος. Εξάλλου, αφήνοντας κατά μέρος την ηθική, εάν ο ντετερμινισμός ισχύει και δεν υπάρχει ελεύθερη βούληση, εύλογα οδηγείται κανείς στο ερώτημα: γιατί κάποιος να ακολουθεί τους νόμους του πολιτικού κράτους; Αν ο

⁴²⁹ Αυτόθι, 258.

⁴³⁰ Spinoza, *Πολιτική Πραγματεία ...*, κεφ3, § 7.

⁴³¹ Επιστολή 20.

καθένας είναι απλά αιτιατά καθορισμένος ως προς τις πράξεις του, δε θα έπρεπε να είναι και απαλλαγμένος από το νόμο και δεν θα ήταν αυτό, με τη σειρά του, η καταστροφή της ουσίας του νόμου; Πώς μπορεί το κράτος να δικαιολογεί την τιμωρία των εγκληματιών, αν ισχύει το πλαίσιο του ντετερμινισμού; Αυτά τα ηθικά και νομικά ζητήματα, που προφανώς προκλήθηκαν με αφορμή το ντετερμινιστικό μοντέλο, έλκουν την προσοχή του Spinoza. Μάλιστα, ο Henry Oldenburg σε μια επιστολή του το 1675 του ζήτησε να: «διασαφηνίσει και να μετριάσει αυτά τα χωρία στο *Tractatus Theologico Politicus (TTP)* που έχουν αποδειχθεί ότι αποτελούν εμπόδιο στους αναγνώστες».⁴³² Τα αποσπάσματα που ανησυχούν ιδιαίτερα τον Oldenburg είναι: «...αυτά που φαίνονται να αντιμετωπίζουν με έναν διαφορετικό τρόπο το Θεό και τη φύση, τα οποία πολλοί άνθρωποι θεωρούν ότι έχεις μπερδέψει το ένα με το άλλο».⁴³³

Υπήρχε λοιπόν ο φόβος από τους συγχρόνους του, ότι ο Spinoza εξισώνοντας το Θεό με τη φύση, εξαλείφει αποτελεσματικά την ελεύθερη βούληση ως δύναμη επιλογής και τη θεϊκή και την ανθρώπινη βούληση, που όπως είδαμε όντως στην πραγματικότητα το κάνει.⁴³⁴ Ο Oldenburg αναφέρεται πιο συγκεκριμένα στην ανησυχία που εκδήλωσαν οι σύγχρονοί του σχετικά με τις φιλοσοφικές θέσεις του Spinoza:

«Φαίνεται να υποστηρίζεις μια φαινομενική, μοιρολατρική αναγκαιότητα σε όλα τα πράγματα και τις ενέργειες. Αν αυτό γίνει παραδεκτό και επιβεβαιωθεί, λένε, τότε οι αιχμές, η δύναμη όλων των νόμων, όλων των αρετών και της θρησκείας είναι αποκομμένες και κάθε ανταμοιβή και τιμωρία είναι άσκοπες, χωρίς νόημα. Αυτό προδικάζει δικαιολογίες και ο καθένας θα έχει μία».⁴³⁵

Οι σύγχρονοι του Spinoza ανησυχούσαν με την «δικαιολογία ενόπιον του Θεού» αλλά η ανησυχία τους είναι εξίσου εφαρμόσιμη σε κάθε αρετή και νόμο (καθώς και θρησκεία), των οποίων οι «νευρώνες» είναι αποκομμένοι από τη μοιρολατρική αναγκαιότητα σε/για όλα τα πράγματα. Ποιοι ακριβώς είναι οι «νευρώνες» της αρετής, του νόμου και της θρησκείας; Η απάντηση είναι η ανταμοιβή/επιβράβευση και η τιμωρία. Είναι το κίνητρο της ανταμοιβής και

⁴³² Επιστολή 71.

⁴³³ Ο.π.

⁴³⁴ Βλ. σχετικά Yitzhak Melamed, "The Metaphysics of the Theological-Political Treatise." Yitzhak Melamed and Michael A. Rosenthal (eds.) *Spinoza's Theological Political Treatise* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 133-137.

⁴³⁵ Επιστολή 44.

αντίστοιχα ο φόβος της τιμωρίας που παρακινούν τους δρώντες να ακολουθούν ηθικές, νομικές και θρησκευτικές αρχές. Ωστόσο, ο ντετερμινισμός καθιστά την ανταμοιβή και την τιμωρία μάταιη και άσκοπη επειδή σ' ένα ντετερμινιστικό πλαίσιο, τα ανθρώπινα όντα δεν έχουν κανέναν έλεγχο στη ζωή τους και ως εκ τούτου οι πράξεις τους είναι πάντοτε δικαιολογημένες. Στην απάντησή του στον Oldenburg, ο Spinoza παραδέχεται σθεναρά τον ντετερμινισμό του. Ωστόσο, όχι μόνο αναγνωρίζει τη σημασία του θεσμού της ανταμοιβής και της τιμωρίας αλλά την υπογραμμίζει, δηλώνοντας:

«...αυτή η αναπόφευκτη αναγκαιότητα των πραγμάτων δεν αποκόπτεται από τους θεϊκούς ή τους ανθρώπινους νόμους. Για τους ηθικούς κανόνες, είτε αυτοί λαμβάνουν, είτε όχι από τον ίδιο το Θεό, τη μορφή της εντολής ή του νόμου, είναι όμως έτσι και αλλιώς θεϊκοί και καθαγιαστικοί και αν το αγαθό που προκύπτει από την αρετή και τη θεϊκή αγάπη απονέμεται από το Θεό ως κριτή ή αν προκύπτει από την ίδια τη φύση του δεν θα είναι περισσότερο ή λιγότερο επιθυμητή, γι' αυτό το λόγο, ακριβώς όπως και τα κακά που προκύπτουν από κακές πράξεις και πάθη δεν είναι να τα φοβάται κανείς λιγότερο γιατί αναγκαστικά προκύπτουν από αυτά. Και τελικά, αν κάνουμε ό,τι κάνουμε κατ' ανάγκη ή εξακολουθούμε να οδηγούμεθα από την ελπίδα και το φόβο».⁴³⁶

Συμπεραίνουμε, ότι ανεξαρτήτως από το αν οι ανθρώπινες πράξεις είναι καθορισμένες ή όχι, ο νόμος θεϊκός ή ανθρώπινος, δηλαδή ο ηθικός ή ο πολιτικός νόμος και το συνακόλουθο πλαίσιο ανταμοιβής και τιμωρίας ισοδυναμεί με τη ρύθμιση της ανθρώπινης συμπεριφοράς, τουτέστιν οι πράξεις οδηγούνται πάντα από την ελπίδα για κάποιο καλό και το φόβο κάποιου κακού. Το καλό που ελπίζουμε ακολουθώντας τους νόμους και το κακό που υπάρχει παραβιάζοντάς τους, δεν είναι λιγότερο καλό ή κακό, χωρίς την ελεύθερη βούληση ως δύναμη επιλογής. Η παραπάνω δήλωση του Spinoza ότι αυτή η αναπόφευκτη αναγκαιότητα των πραγμάτων δεν αποκόπτει ούτε το θεϊκό ούτε τον ανθρώπινο νόμο, πιθανότατα προσλαμβάνεται από τους συγχρόνους του ως κάτι παράδοξο, όπως μπορεί να φανεί και σε εμάς σήμερα. Η ερώτηση παραμένει όμως, ποια χρήση έχει ο θεϊκός και ο ανθρώπινος νόμος εάν τα ανθρώπινα όντα δεν έχουν ελεύθερη βούληση; Η απάντηση προϋποθέτει κατανόηση του τι ακριβώς εννοεί ο Spinoza με τον όρο «νόμο».⁴³⁷ Στο 4^ο κεφάλαιο της *ΘΙΠΙ*, ο Spinoza ορίζει τον νόμο που λαμβάνεται με την απόλυτη έννοια ως:

⁴³⁶ Επιστολή 75.

⁴³⁷ Για μια εμβάθυνση στη φιλοσοφία του Spinoza περί «νόμου» βλ. Gail Balaief, *Spinoza's Philosophy of Law* (Paris: Mouton Hague, 1971), επανέκδ. 2013.

«...εκείνο σύμφωνα με το οποίο κάθε ένα ατομικό πράγμα -είτε όλα γενικά είτε αυτά του ίδιου είδους- δρουν με έναν και με τον ίδιο σταθερό και καθορισμένο τρόπο, ανάλογα με την αναγκαιότητα της φύσης ή με την ανθρώπινη βούληση. Ένας νόμος που εξαρτάται από την αναγκαιότητα της φύσης είναι αυτός που προκύπτει αναγκαστικά από το ίδιο το πράγμα. Ο νόμος ο οποίος εξαρτάται από την ανθρώπινη βούληση είναι αυτός που οι άνθρωποι χειρίζονται για τους ίδιους ή άλλους ανθρώπους, με σκοπό η ζωή τους να γίνει πιο ασφαλής και πιο βολική ή για κάποιο άλλο λόγο».⁴³⁸

Όταν ο Spinoza παρουσιάζει τον ανθρώπινο νόμο ως επακόλουθο της ανθρώπινης θέλησης, δεν αναφέρεται στην ελεύθερη βούληση ενώ παρέχει τον ίδιο ορισμό και για τους δύο, διότι για τον Spinoza όλος ο νόμος είναι τελικά φυσικός νόμος στο βαθμό που ο Θεός ή η Φύση είναι η αιτία των πάντων και τα ανθρώπινα όντα παράγουν το δικό τους νόμο με τον απαραίτητο τρόπο. Έτσι, με την «απόλυτη έννοια» του νόμου, ο ανθρώπινος νόμος είναι μέρος του φυσικού νόμου.⁴³⁹ Περαιτέρω, ο νόμος χρησιμοποιείται για να δηλώσει:

«...έναν κανόνα, που ο άνθρωπος δύναται να υπακούσει ή να μην υπακούσει στο βαθμό που περιορίζει το συνολικό εύρος της ανθρώπινης δύναμης, μέσα σε καθορισμένα όρια και δεν απαιτεί τίποτα πέρα από την ικανότητα αυτής της δύναμης».⁴⁴⁰

Η ουσία της σκέψης του εδώ είναι ότι η συνηθισμένη χρήση του «νόμου» αναφέρεται περισσότερο στον περιορισμό της ανθρώπινης δράσης, και όχι τόσο στην επιβολή αυτής. Έτσι, οι ανθρώπινοι νόμοι μπορούν να ακολουθούνται ή να παραβιάζονται, ενώ ο φυσικός νόμος δεν έχει αυτή την ποιότητα, δια τούτου «φαίνεται πως ο νόμος πρέπει να οριστεί με την πιο στενή έννοια, δηλαδή, ως κανόνας της ζωής που ο άνθρωπος συνταγογραφεί για κάποιο σκοπό».⁴⁴¹ Με αυτόν το στενότερο ορισμό του «νόμου» ως «κανόνα συμπεριφοράς που οι άνθρωποι καθορίζουν για τους ίδιους ή και άλλους για κάποιο σκοπό», ο Spinoza διαιρεί περαιτέρω το νόμο, σε ανθρώπινο και θεϊκό νόμο. Με τον «ανθρώπινο νόμο», εννοεί: «έναν καθορισμένο κανόνα συμπεριφοράς, του οποίου μοναδικός στόχος του αποτελεί η διαφύλαξη του βίου και το γενικό συμφέρον» ή αυτό που μπορούμε να ονομάσουμε «πολιτικό» ή «αστικό» δίκαιο ενός συγκεκριμένου κράτους σε δεδομένη

⁴³⁸ Spinoza, *Theological-Political Treatise*, κεφ. 4.

⁴³⁹ Gail Belaief, *Spinoza's Philosophy of Law...43*.

⁴⁴⁰ Spinoza, *Theological-Political Treatise*, κεφ. 4.

⁴⁴¹ Ό.π., και Donald Rutherford, "Spinoza's Conception of Law," Y. Yitzhak Melamed and Michael A. Rosenthal (eds.) *Spinoza's Theological-Political Treatise* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 143-167.

στιγμή. Με τον «θεϊκό νόμο» εννοεί «αυτό που αναφέρεται μόνο στο υπέρτατο καλό, δηλαδή την αληθινή γνώση και αγάπη του Θεού» ή ό,τι θα μπορούσαμε να ονομάσουμε «θρησκευτικό» και «ηθικό» νόμο. Η διαφορά μεταξύ ανθρώπινου και Θεϊκού νόμου είναι η διαφορά του σκοπού, προς το οποίο κατευθύνεται ο νόμος από την ανθρώπινη προοπτική. Με το «θεϊκό νόμο», ο Spinoza δεν θέλει να υποδείξει ότι αυτοί οι κανόνες συμπεριφοράς είναι οι εντολές ενός υπερβατικού, δημιουργού Θεού. Θυμηθείτε, ότι εξισώνει τον Θεό με τη Φύση, η οποία ήταν η αρχική ανησυχία που ο Oldenburg αναφέρει ότι είχαν οι σύγχρονοι του με ορισμένα αποσπάσματα της *ΘΠΠ*.

Επομένως, ο «θεϊκός νόμος» με την σπινοζική ερμηνεία, αφορά την αληθινή γνώση και αγάπη για τη Φύση, που οδηγεί στο υπέρτατο καλό για τα ανθρώπινα όντα. Αυτό σημαίνει πως ο «θεϊκός νόμος» είναι εκείνος ο κανόνας συμπεριφοράς που επιτρέπει στους ανθρώπους να επιτύχουν την ελευθερία, την αρετή και την ευτυχία. Αυτό το νόμο ο Spinoza προτείνει ως ηθικό πρότυπο στην *Ηθική* του.⁴⁴² Αυτοί οι νόμοι απορρέουν από την ανθρώπινη φύση, δηλαδή περιγράφουν αυτό που είναι καλό για τα ανθρώπινα όντα στον αγώνα τους να διατηρήσουν την ύπαρξή τους, με γνώμονα μια ορθολογική γνώση των ανθρώπων και της φύσης εν γένει. Ωστόσο, δεν είναι εφικτή για τον καθένα η πρόσβαση στο θεϊκό νόμο μόνο με τη λογική και ως εκ τούτου, παραδοσιακά, ο θεϊκός νόμος έλαβε τη μορφή θεϊκών εντολών που ενσωματώθηκαν εντός ενός συστήματος ανταμοιβής και τιμωρίας. Για τον Spinoza αυτό που ισχύει στην Αγία Γραφή και το θεϊκό νόμο μπορεί επίσης να επιτευχθεί με την επαρκή γνώση, επειδή ο θεϊκός νόμος είναι κανόνας συμπεριφοράς, που ορίζεται από τους ανθρώπους για τους ίδιους. Δηλαδή, ο θεϊκός νόμος απορρέει από την ανθρώπινη φύση που είναι μέρος της Φύσης, αλλά ενώ ο ελεύθερος άνθρωπος ακολουθεί αυτούς τους ηθικούς κανόνες επειδή γνωρίζει ορθολογικά αυτό που είναι στην πραγματικότητα επωφελές για τον ίδιο, άλλοι άνθρωποι ακολουθούν τις ηθικές αρχές επειδή οδηγούνται από τα πάθη τους, δηλαδή την ελπίδα για κάποιο καλό ή το φόβο κάποιου κακού -ανταμοιβής και τιμωρίας. Αν και η ανταμοιβή και η τιμωρία είναι τελικά η ίδια για τον ελεύθερο άνθρωπο και τα άλλα άτομα, ο ελεύθερος άνθρωπος οδηγείται από τη λογική, ενώ τα άλλα άτομα οδηγούνται από τη φαντασία ή τις ανεπαρκείς ιδέες.

⁴⁴² Edwin Curley, "The State of Nature and its Law in Hobbes and Spinoza," *Philosophical Topics* Vol. 19, no. 1 (1991): 97-117.

Ομοίως, ο ανθρώπινος νόμος, δηλαδή το πολιτικό δίκαιο, χρησιμοποιεί ένα σύστημα ανταμοιβής και τιμωρίας για να ρυθμίζει την ανθρώπινη συμπεριφορά μέσω της ελπίδας και του φόβου. Το ανθρώπινο δίκαιο παρέχει ασφάλεια και σταθερότητα για την κατάσταση στην οποία συνυπάρχουν τα ανθρώπινα άτομα και τιμωρεί εκείνους που παραβιάζουν τους νόμους. Όπως και στην περίπτωση του θεϊκού νόμου, ο ελεύθερος άνθρωπος ακολουθεί τον ανθρώπινο νόμο, επειδή γνωρίζει ορθολογικά το πλεονέκτημά του, ενώ άλλα άτομα οδηγούνται περισσότερο από τα πάθη τους. Επιστρέφοντας στην απάντηση του Spinoza στον Oldenburg, ο ντετερμινισμός δεν εξουδετερώνει το νόμο, τον ηθικό ή τον πολιτικό, επειδή η χρησιμότητα του νόμου, δηλαδή τα μεγάλα πλεονεκτήματα που προβλέπει ο νόμος για το άτομο και την κοινότητα και τα μειονεκτήματα που προκύπτουν από την παραβίαση του, διατηρείται ανεξάρτητα από το αν τα ανθρώπινα όντα έχουν ελεύθερη βούληση ή όχι. Τελικά, οι ηθικές αρχές και ο νόμος έχουν εγκαθιδρυθεί εντός ενός συστήματος ανταμοιβής και τιμωρίας, το οποίο ρυθμίζει την συμπεριφορά των ανθρώπων, έστω και χωρίς αποδοχή της ύπαρξης ελεύθερης βούλησης. Τούτο μπορεί και συμβαίνει διότι το καλό της αρετής και του θεϊκού νόμου, είναι καλό, ανεξάρτητα από το αν τα ανθρώπινα άτομα καθορίζονται από τις πράξεις τους ή όχι. Αυτό μπορεί αρχικά να φαίνεται ως ταυτολογία. Είναι αλήθεια, ότι κάποιο καλό, είναι καλό ανεξάρτητα από το πώς αποκτάται.

Αυτό που εξετάζει ο Spinoza όμως είναι πιο λεπτό ζήτημα. Το να λέμε ότι το καλό που απορρέει από τον θεϊκό νόμο είναι καλό, ανεξάρτητα από το αν οι πράξεις των ανθρώπων είναι καθορισμένες, αντιστοιχεί στο ότι ένα τέτοιο αγαθό, είναι ακόμα ένας σκοπός προς τον οποίο οι άνθρωποι αγωνίζονται και για το λόγο αυτό δύναται να επηρεάσει (καθορίσει) – με την έννοια του κινήτρου – τις ανθρώπινες ενέργειες. Ας υποθέσουμε για παράδειγμα, πως ο «θεϊκός νόμος» του Spinoza παίρνει τη μορφή εντολών από έναν υπερβατικό Θεό, όπως θα υποστήριζαν οι σύγχρονοι του Spinoza και ακολουθώντας τον θεϊκό νόμο, αυτός επιβραβεύεται ενώ όταν τον παραβιάζει, τιμωρείται. Εάν ένας άνθρωπος είναι επαρκώς ενήμερος για τις συνέπειες της τήρησης του θεϊκού νόμου, τότε θα έχει ως κίνητρο το καλό που επιθυμεί να ευθυγραμμίσει τις πράξεις του με το νόμο, δηλαδή, οι πράξεις του θα καθοριστούν από την ελπίδα κάποιου καλού ή το φόβο κάποιου κακού. Εάν δεν ελπίζει για το καλό που είναι η ανταμοιβή για την τήρηση του θεϊκού νόμου ή δεν φοβάται το κακό, ως συνέπεια της παραβίασης, τότε δεν είναι τόσο καθορισμένη η δράση του. Ανεξάρτητα

λοιπόν από το αν ο «θεϊκός νόμος» παίρνει τη μορφή εντολής ή προέρχεται από φυσική αναγκαιότητα, αυτό που συνήθως καθορίζει τις ενέργειες ενός ανθρώπου είναι η ελπίδα για κάποιο καλό και ο φόβος κάποιου κακού. Σύμφωνα με την ηθική του Spinoza, τα ανθρώπινα άτομα ανταμείβονται και τιμωρούνται ακολουθώντας τις ηθικές αρχές που ο ίδιος περιγράφει.

Ακολουθώντας τον θεϊκό νόμο, τα ανθρώπινα άτομα επιδιώκουν αυτά τα πράγματα που είναι στην πραγματικότητα προς όφελός τους και αποφεύγουν πράγματα που είναι επιβλαβή και έτσι είναι σε θέση να ζουν καλύτερη και πιο ευτυχισμένη ζωή. Για το λόγο αυτό, από τη σκοπιά της φιλοσοφίας του Spinoza, δεν έχει σημασία αν τα ανθρώπινα όντα έχουν μια επιλογή ή είναι καθορισμένα σε σχέση με τις ενέργειές τους, διότι, η ανθρώπινη δράση θα έχει ως κίνητρο, την ελπίδα για κάποιο καλό ή το φόβο κάποιου κακού, «εν τέλει, εάν κάνουμε ό,τι κάνουμε κατ' ανάγκη ή τυχαία, εξακολουθούμε να οδηγούμαστε από την ελπίδα και από το φόβο»,⁴⁴³ υπονοώντας ότι οι ανθρώπινες ενέργειες καθορίζονται, εν μέρει, από το σκοπό τους. Ο ανθρώπινος νόμος λειτουργεί ακριβώς όπως ο θεϊκός νόμος. Ο ανθρώπινος νόμος χρησιμοποιεί ένα σύστημα ανταμοιβής και τιμωρίας ως ρυθμιστικό εργαλείο της ανθρώπινης συμπεριφοράς απέναντι στο κράτος. Η συμμόρφωση προς τον νόμο, παρέχει στους πολίτες όλα τα οφέλη μιας σταθερής πολιτικής κοινότητας, στην οποία οι πολίτες μπορούν να μείνουν καλύτερα στην ύπαρξή τους, επιδιώκοντας ό,τι είναι στην πραγματικότητα προς όφελός τους. Η παραβίαση του νόμου από την άλλη έχει συνέπειες, που έχουν τη μορφή ποικίλων τιμωριών. Όπως στην περίπτωση του θεϊκού νόμου, είναι η ελπίδα για κάποιο καλό και ο φόβος για κάποιο κακό, που καθορίζει την ανθρώπινη συμπεριφορά να προσαρμόζεται στον ανθρώπινο νόμο.

Ο παραπάνω ισχυρισμός μου - ακολουθώντας την σκέψη του Spinoza - καταδεικνύει πως ο ντετερμινισμός και η άρνηση της ελεύθερης θέλησης, είναι ανεπαρκείς αιτίες για τον κίνδυνο αποδόμησης της ηθικής και την απέκδυση του νόμου, επειδή οι δρώντες μπορούν ακόμα να αποφασίσουν να ακολουθήσουν τους ηθικούς κανόνες και το νόμο με την ελπίδα για κάποιο καλό ή το φόβο κάποιου κακού, δηλαδή από ένα σύστημα ανταμοιβής και τιμωρίας. Είναι η ανταμοιβή και η τιμωρία, υποστηρίζει ο Spinoza, που στο μεγαλύτερο μέρος ρυθμίζουν και

⁴⁴³ Επιστολή 75.

καθορίζουν την ανθρώπινη συμπεριφορά και στην περίπτωση που τα ανθρώπινα όντα στερούνται ελεύθερης βούλησης, όπως ακριβώς και αν οι άνθρωποι είχαν ελεύθερη βούληση. Ωστόσο, στο πλαίσιο της εξέτασης της προβληματικής περί ελεύθερης βούλησης, θα ήταν μάλλον δύσκολο να καταστεί κατανοητό, πώς μια επιλογή μπορεί να είναι ελεύθερη κάτω από αυτές τις συνθήκες, εκτός αν δεν καθορίζεται από κάποια ανταμοιβή και τιμωρία. Εάν η ενέργεια ενός ατόμου ή η επιλογή της δράσης του, καθορίζεται από την προσδοκία κάποιας ανταμοιβής ή αντίστοιχα κάποιας τιμωρίας, τότε δεν μπορεί να ειπωθεί ότι προέρχεται από την ελεύθερη βούληση ή την ελεύθερη δύναμη της επιλογής.⁴⁴⁴ Παρόλα αυτά, αν μια επιλογή μπορεί να είναι ελεύθερη - περίπτωση κατά την οποία δεν έχει καθοριστεί με κάποια ανταμοιβή ή τιμωρία ή οτιδήποτε άλλο - τότε η ελεύθερη βούληση φαίνεται να έχει συνέπειες εν αντιστοιχία με την ηθική και το νόμο, παρά με τον ντετερμινισμό.

Αυτό είναι το πρόβλημα του Hume με την ελεύθερη βούληση.⁴⁴⁵ Μια συμβατιστική αντίληψη περί ελεύθερης βούλησης, όπως αυτή του Hume, αποφεύγει αυτό το πρόβλημα, αναγνωρίζοντας εύκολα πώς ένα σύστημα ανταμοιβής και τιμωρίας καθορίζει για παράδειγμα την συμπεριφορά των ανθρώπων και εφόσον το άτομο ενεργεί από κάποιο κατάλληλο ελεύθερο εσωτερικό αίτιο, η επιβράβευση ή η τιμωρία είναι δικαιολογημένη. Ωστόσο, ο Spinoza αρνείται ότι η ηθική ευθύνη απαιτεί είτε ασυμβατιστικές, είτε συμβατιστικές αντιλήψεις περί ελεύθερης βούλησης, αν και υποστηρίζει ότι η ανταμοιβή και η τιμωρία ρυθμίζουν την ανθρώπινη συμπεριφορά, στο βαθμό που την καθορίζει.

Λαμβάνοντας υπόψη τις τρέχουσες φιλοσοφικές συζητήσεις σχετικά με τις συνέπειες της άρνησης της (ύπαρξης) ελεύθερης βούλησης, η απάντηση του Spinoza στο πρόβλημα αυτό φαίνεται ως παράδοξο. Από την πλευρά των αντισυμβατιστών, τα ανθρώπινα όντα, όντας σε ένα ντετερμινιστικό πλαίσιο, δεν έχουν ελεύθερη βούληση, επομένως, δεν μπορούν τελικά να είναι υπεύθυνα για τις πράξεις τους και κατ' επέκταση δεν τίθεται ζήτημα ανταμοιβής ή τιμωρίας. Από την πλευρά των συμβατιστών όμως, η ανθρώπινη πράξη εντός ντετερμινιστικού πλαισίου σημαίνει ακριβώς το αντίθετο. Στην περίπτωση που αρνούμαστε και τους δυο αυτούς τύπους ατομικής ηθικής ευθύνης - όντας δηλαδή σπινοζικοί - πώς μπορεί να υποστηριχθεί

⁴⁴⁴ Αυτός είναι ο λόγος που ο Kant ισχυρίστηκε ότι οι ενέργειες που βασίζονται σε υποθετικά δόγματα δεν θα μπορούσαν να είναι ελεύθερες, Immanuel Kant, *Critique of Practical Reason* (New York: Hackett Pub. 2002).

⁴⁴⁵ Hume David, *A Treatise on Human Nature* (Oxford: Oxford University Press, 2009).

ότι η ανταμοιβή και η τιμωρία και οι υποκειμένες πρακτικές τους, δηλαδή ο έπαινος και ο ψόγος, μπορούν ακόμα να ρυθμίζουν και να καθορίζουν την ανθρώπινη συμπεριφορά; Αυτό είναι τελικά που διακυβεύεται στην ατελείωτη συζήτηση περί της ελεύθερης βούλησης. Για να αρχίσουμε να απαντάμε σε αυτό το προφανές παράδοξο, υπενθυμίζουμε ότι το σύστημα δεοντολογίας του Spinoza βασίζεται σε ένα είδος ηθικού εγωισμού, δηλαδή βασίζεται στο επιχείρημά του ότι τα ανθρώπινα όντα χαρακτηρίζονται από την τάση για παραμονή στην ύπαρξή τους. Η ανταμοιβή για ένα άτομο που προσπαθεί να μείνει στην ύπαρξή του, δηλαδή να επιδιώκει ορθολογικά ό,τι είναι στην πραγματικότητα προς όφελός του και να αποφεύγει (με βάση λογικά κριτήρια) αυτό που είναι εις βάρος του (η βασική αρχή πίσω από την ηθική του Spinoza), είναι η μεγαλύτερη ελευθερία, αρετή και ευδαιμονία και η τιμωρία είναι οτιδήποτε λιγότερο από αυτά.

Μέχρι στιγμής όμως, έχουμε εξετάσει την ηθική του Spinoza μόνο για ένα άτομο προς άλλο άτομο, αλλά η προσέγγιση του Spinoza στην ηθική ευθύνη ξεκινά μάλλον λαμβάνοντας υπόψη την αναγκαιότητα της κοινωνίας και της κοινωνικής ζωής, με σκοπό να επιβιώσει κανείς και τελικά να επιδιώξει αυτά τα αγαθά. Δεν αντιλαμβάνεται (ποτέ) δηλαδή, τα ανθρώπινα όντα ως απομονωμένα άτομα, αλλά αναγνωρίζει ότι ζουν αναγκαστικά, πάντα μέσα σε κάποια μορφή κοινωνίας. Αυτό προκύπτει από το επιχείρημα ότι η δύναμη ενός ατόμου ξεπερνιέται κατά πολύ, από τη δύναμη των εξωτερικών αιτιών και ως εκ τούτου, προκειμένου να μείνουν στην ύπαρξή τους, πρέπει να συνδυάσουν τη δύναμή τους και να σχηματίσουν κοινότητες. Αυτό βέβαια προϋποθέτει ως αναγκαία συνθήκη την σύσταση κάποιου κράτους, διότι χωρίς κρατική οργάνωση δεν μπορεί να χρησιμοποιηθεί δημιουργικά η δύναμη της κοινότητας. Το κράτος αποδεικνύεται ένας διαχρονικά αζεπέραστος θεσμός, τουτέστιν δεν υφίσταται πρακτικά η κοινωνική ζωή δίχως την σύσταση κράτους⁴⁴⁶ και αυτό δικαιολογείται από το ότι, στην περίπτωση που οι κοινότητες στερούνταν ηγετικής εξουσίας και πολιτικής διακυβέρνησης, τότε πολύ πιο εύκολα τα πάθη θα κυριαρχούσαν επάνω τους και θα τους οδηγούσαν στην καταστροφή, όπως σημειώνει ο Spinoza: «Η κατάργηση του κράτους είναι η βασιλεία της οργής και της ασέβειας μέσα στον καθολικό φόβο».⁴⁴⁷ Το κράτος λοιπόν, χάρη στη δική του εξουσία ή

⁴⁴⁶ Βλ. Αλέξανδρος Χρύσης, "Σπινόζα και Μάρξ. Η Δυναμική του Κράτους και της Επανάστασης." *Ουτοπία* 61 (2004): 59-88.

⁴⁴⁷ Spinoza, *Theological-Political Treatise*, κεφ 19.

δύναμη μπορεί να εγγυηθεί τον έλεγχο των παθών και με την καθοδήγηση του Λόγου, να ωθήσει τον άνθρωπο στην ελευθερία.

Επομένως, εκκινώντας από ένα είδος ηθικού εγωισμού, ο Spinoza καταλήγει σε ένα είδος θεωρίας κοινωνικού συμβολαίου,⁴⁴⁸ κοινωνικής σύμβασης της ηθικής, δηλαδή σε μια θεωρία ηθικής στην οποία οι ηθικοί κανόνες βασίζονται σε εκείνο που θα ήταν τελικά (λογικά) αποδεκτό και από τα άλλα άτομα μιας κοινότητας, με σκοπό τη συντήρηση και το καλό ολόκληρης της κοινότητας, στην οποία τα εν λόγω άτομα εξαρτώνται για την επιβίωσή τους. Περαιτέρω, μέσα σε αυτό το μεγαλύτερο κοινωνικό πλαίσιο, ο Spinoza παρέχει μια κατανόηση της ηθικής ευθύνης δίχως την συμβολή της ελεύθερης βούλησης και δικαιολογεί πρακτικές επαίνου και κατηγορίας. Η κατηγορία ορίζεται ως : «...η Λύπη επειδή είμαστε αντίθετοι στη δράση κάποιου ατόμου» και ο έπαινος ως: «η Χαρά με την οποία φανταζόμαστε τη δράση ενός άλλου που έχει αγωνιστεί για να μας ευχαριστήσει».⁴⁴⁹

Ο έπαινος και η κατηγορία είναι επιρροές που προκύπτουν από την αλληλεπίδραση ενός ατόμου με άλλους. Η δράση ενός ατόμου επηρεάζει ένα άλλο άτομο ή μια κοινότητα, έτσι ώστε η απάντηση να είναι έπαινος ή κατηγορία, όπως χαρά ή θλίψη που συνοδεύει την ιδέα της δράσης.⁴⁵⁰ Βέβαια η επιβράβευση, η κατηγορία, η ηθική ευθύνη, είναι πράγματα που συμβαίνουν και έχουν νόημα μόνο σε ένα κοινωνικό πλαίσιο, εκτός του οποίου αυτές οι πρακτικές είναι ακατανόητες. Αυτό μπορεί να γίνει προφανές, δεδομένου ότι άλλωστε κάποιος άλλος πρέπει να κάνει την επιβράβευση ή την κατηγορία, είτε πρόκειται για ένα άλλο άτομο, για μια κοινότητα ή για το Θεό. Αυτό όμως που εννοεί ο Spinoza είναι ότι οι έπαινοι και οι κατηγορίες είναι κοινωνικές ενέργειες, που δεν έχουν καμία σχέση με τη μεταφυσική της ελεύθερης θέλησης των ατόμων. Η ευθύνη δεν είναι μια μεταφυσική οντότητα εγγενής στα άτομα αλλά εκπορεύεται από τις κοινωνικές αλληλεπιδράσεις.

Είναι ενδιαφέρον να σημειωθεί πως αιώνες αργότερα, ο Strawson θα έκανε ένα παρόμοιο ισχυρισμό στο άρθρο του «Freedom and Resentment». Ο Strawson, παρουσιάζεται αρκετά αγνωστικιστής απέναντι στο ζήτημα συμβατότητας ελεύθερης βούλησης και ντετερμινισμού. Αντί να συζητά με αμεσότητα το πρόβλημα αυτό, εστιάζει την προσοχή σε εκείνο που ονομάζει «αντιδραστικές συμπεριφορές»,

⁴⁴⁸ Spinoza, *Πολιτική Πραγματεία*, κεφ. 4, §6.

⁴⁴⁹ *Ηθική*, Μέρος 3, Πρόταση 29 και Σχόλιο.

⁴⁵⁰ Don Garrett, "Spinoza's Ethical Theory," *The Cambridge Companion to Spinoza*...298-307.

προκειμένου να καταστήσει σαφή τον συναισθηματικό και κοινωνικό χαρακτήρα της ηθικής ευθύνης. Ορίζει τις αντιδραστικές συμπεριφορές ως τις: «...μη αποκομμένες, ξεχωριστές στάσεις και αντιδράσεις των ατόμων, που εμπλέκονται άμεσα σε συναλλαγές μεταξύ τους» και ως: «στάσεις/συμπεριφορές και αντιδράσεις των παραβατών τέτοιων πραγμάτων όπως π.χ. ευγνωμοσύνη, δυσαρέσκεια, συγχώρεση, αγάπη και συναισθήματα που βλάπτουν».⁴⁵¹ Οι αντιδραστικές αντιλήψεις έχουν μία γενική σημασία για τους ανθρώπους στις κοινωνικές τους αλληλεπιδράσεις και σχέσεις, αλλά τονίζει επίσης την ιδιαίτερη σημασία των αντιδραστικών αντιλήψεων, σε σχέση με το πώς ακριβώς οι άνθρωποι ερμηνεύουν το αντιληπτό όφελος ή τη ζημία που λαμβάνουν από αυτές τις αλληλεπιδράσεις και τις σχέσεις.

Εν τέλει, για τον Strawson, τα διαφορετικά είδη αντιδραστικών συμπεριφορών αποτελούν την ηθική στάση των ανθρώπων έναντι των μελών μιας ηθικής κοινότητας και στο βαθμό που οι άνθρωποι βλέπουν έναν δρώντα ως μέρος μιας ηθικής κοινότητας, όπως υποστηρίζει ο Strawson, οι άνθρωποι δεν μπορούν να αποφύγουν αυτές τις στάσεις και να κρατούν τους δρώντες ως ηθικά υπεύθυνους. Για το λόγο αυτό καταλήγει στο συμπέρασμα ότι η θεωρία του ντετερμινισμού, εάν πράγματι ισχύει και την δεχθούμε, θα πρέπει αλλά και δεν πρέπει να αντικρούει την ηθική ευθύνη που κατανοείται κατά αυτόν τον τρόπο.⁴⁵² Παρόλα αυτά ο Spinoza ήταν ο πρώτος που υποστήριξε, με βάση αυτή την εσωτερική γνώση, η οποία έρχεται σε αντίθεση με σχεδόν όλη τη τρέχουσα βιβλιογραφία για την ηθική ευθύνη, ότι οι πρακτικές επαίνου και κατηγορίας δεν είναι αποτέλεσμα των ατόμων που είναι ηθικά υπεύθυνοι ως άτομα, αλλά μάλλον η ηθική ευθύνη είναι αποτέλεσμα των κοινωνικών πρακτικών του επαίνου και της κατηγορίας. Για να κατανοήσουμε περισσότερο τις θέσεις αυτές, θα εμβαθύνουμε στην «κοινωνική φιλοσοφία» του Spinoza.

⁴⁵¹Peter Frederick Strawson, "Freedom and Resentment." *Proceedings of the British Academy* 48, edited by Gary Watson (1962): 1-25.

⁴⁵² Βλ. Michael S. McKenna and Paul Russell (eds.) *Free Will and Reactive Attitudes* (London Ashgate, 2008).

Η ηθική διάσταση του «κοινωνικού συμβολαίου»

Στη φιλοσοφία του Spinoza, η δύναμη των εξωτερικών αιτιών είναι απείρως μεγαλύτερη σε σύγκριση με τη δύναμη οποιουδήποτε ατόμου και κατά συνέπεια τα ανθρώπινα όντα στην προσπάθειά τους να μείνουν στην υπόστασή τους, έρχονται φυσικά μαζί και πράγματι πρέπει να έρθουν μαζί, σχηματίζοντας σχέσεις. Στην πραγματικότητα, τα ανθρώπινα όντα δεν μπορούν να επέλθουν σε μια κατάσταση απομόνωσης, ακριβώς επειδή η δύναμή τους να μείνουν στην υπόστασή τους είναι τόσο μικρή σε σύγκριση με τις εξωτερικές αιτίες. Οποσδήποτε η αυτοσυντήρηση των ανθρώπινων όντων στηρίζεται στη μεταξύ τους σχέση και κατά συνέπεια, υποθέτουμε ότι οι άνθρωποι είναι πάντα μέσα σε κάποιο είδος κοινότητας, κοινωνίας είτε αυτή η κοινωνία οργανώνεται πιο επίσημα μέσω πολύπλοκων νόμων και συνεπώς συγκροτούνται από την Πολιτεία, είτε αυτή η κοινωνία είναι πιο ελαστική συνύπαρξη ατόμων που συνενώνονται για αμοιβαία βοήθεια.⁴⁵³ Ο Spinoza αναφέρει πως:

«Όλοι οι άνθρωποι έχουν το φόβο μη μείνουν μόνοι, επειδή όντας ο καθένας μόνος του δεν θα μπορέσει να εξασφαλίσει τα αναγκαία για να ζήσει. Για αυτό, οι άνθρωποι από τη φύση τους επιθυμούν πολιτικές κοινωνίες...και οι συγκρούσεις που δημιουργούνται στο πολιτικό σώμα δεν έχουν σαν αποτέλεσμα την διάλυσή του, αλλά την αλλαγή στη μορφή διακυβέρνησης».⁴⁵⁴

Όπως και ο Hobbes, έτσι και ο Spinoza προσπαθεί να αποδώσει τις συνθήκες των ατόμων σε μια υποθετική κατάσταση της φύσης, προκειμένου να εξηγήσει την αναγκαιότητα σχηματισμού της κοινωνίας που εξυπηρετεί την συντήρησή τους.⁴⁵⁵ Ωστόσο, σε αντίθεση με τη χρήση, από το Hobbes, μιας προτεινόμενης κατάστασης της φύσης, σκοπός της οποίας είναι να παράσχει τις υποθετικές συνθήκες για το σχηματισμό ενός πολιτικού κράτους κάτω από την προϋπόθεση της ισότητας των ανθρώπων, ο Spinoza συλλαμβάνει τα θεμέλια για την πολιτική κοινωνία να προέρχονται από προγενέστερες φυσικές κοινωνίες που σχηματίζονται από άτομα. Οφείλουμε να επισημάνουμε, ότι οι άνθρωποι βρίσκονται φυσικά μέσα σε ένα είδος κοινωνίας, μια «κατάσταση της φύσης» απλώς ως πείραμα σκέψης, που επιτρέπει τη

⁴⁵³ Δεν προκύπτει απαραίτητα ζήτημα δεοντολογικής επιταγής, ή κάποιος «πρωταρχικός νόμος» (Hobbes) ή ένα «αίτημα» (Kant) που να ορίζει το φυσικό δίκαιο. Απλώς, προκειμένου τα ανθρώπινα όντα να έχουν μια καλύτερη και ασφαλέστερη ζωή, αναγκαία πρέπει να συσπειρωθούν και κατ' επέκταση το ατομικό δικαίωμα επί παντός που υπήρχε εκ φύσεως, πρέπει να ενεργεί πλέον ως συλλογικό.

⁴⁵⁴ Spinoza, *Πολιτική Πραγματεία* κεφ.6, §1-2.

⁴⁵⁵ Marjorie Grene (ed.) "Spinoza and the Political Problem," *Spinoza: A Collection of Critical Essays* (Garden City: Anchor Books), 377-387.

διαφοροποίηση της κατάστασης του ατόμου εκτός και εντός της πολιτικής διάστασης. Έχοντας αυτό υπόψη, ο Spinoza υποστηρίζει ότι σε μια κατάσταση της φύσης το φυσικό δικαίωμα κάθε ατόμου είναι σε απόλυτη συσχέτιση με τη δύναμή του, δηλαδή, το *conatus* του ή η δύναμή του για παραμονή στην ύπαρξή. Αυτό συμβαίνει επειδή όλα όσα υπάρχουν, υπάρχουν από την απόλυτη δύναμη της φύσης και επομένως: «...προκύπτει ότι κάθε φυσικό πράγμα έχει τόσα δικαιώματα από τη Φύση όσο και η δύναμή του».⁴⁵⁶ Ο Spinoza χαρακτηριστικά σημειώνει ότι:

«...ως δικαίωμα της φύσης, καταλαβαίνω τους φυσικούς νόμους με τους οποίους όλα τα πράγματα έρχονται σε αρμονία. Έτσι, το φυσικό δικαίωμα της φύσης στο σύνολό της και κατά συνέπεια το φυσικό δικαίωμα κάθε ατόμου, συνυπάρχει με τη δύναμή του. Συνεπώς, οτιδήποτε άλλο κάθε άνθρωπος κάνει από την δική του τη φύση αντιστοιχεί στο κυριαρχικό δικαίωμα της φύσης και έχει τόσο μεγάλο δικαίωμα στη φύση όσο εκτείνεται η εξουσία του».⁴⁵⁷

Ο Spinoza λοιπόν, θεωρεί (όπως και ο Hobbes) ότι τα άτομα σε μια κατάσταση της φύσης έχουν το δικαίωμα να κάνουν οτιδήποτε είναι μέσα στην εξουσία τους. Όλα όσα κάνει ένας άνθρωπος είναι αιτιατά καθορισμένος να τα κάνει από τους νόμους της φύσης και ως εκ τούτου βρίσκεται μέσα στο φυσικό του δικαίωμα. Αυτό αναδεικνύει το γεγονός πως ο Spinoza δεν αντιλαμβάνεται την ηθική ευθύνη ως κάτι που τα ανθρώπινα όντα έχουν σε μια κατάσταση φύσης έξω από την κοινωνική ζωή. Εντός της φύσης δεν υπάρχει ηθική και επομένως, καμία ηθική ευθύνη. Ίσως ένα άτομο θα επαινεθεί ή θα κατηγορηθεί για τις πράξεις του, σύμφωνα με τον ορισμό περί επαίνου και κατηγορίας που δίνει ο Spinoza, αλλά δεν έχει κανένα λόγο να ανταποκριθεί καθώς: «...προκύπτει ότι η καθιερωμένη τάξη της Φύσης, κάτω από την οποία όλοι οι άνθρωποι έρχονται στη ζωή...δεν μπερδεύει σε διαμάχες ή μίσος ή θυμό ή εξαπάτηση ή οτιδήποτε άλλο ωθείται από την όρεξη».⁴⁵⁸

Επιπλέον, όπως αναφέρθηκε, τα ανθρώπινα άτομα ως επί το πλείστον δεν καθοδηγούνται από τη λογική προκειμένου να επιδιώξουν εκείνα τα πράγματα που είναι στην πραγματικότητα καλά, δηλαδή εκείνα τα πράγματα που γνωρίζουν ότι θα τους ωφελήσουν στην προσπάθειά τους να μείνουν στο Είναι. Αντιθέτως, τα άτομα εκλαμβάνουν ως καλό εκείνο που επιθυμούν και μολοταύτα, όπως είναι σαφές σε μια κατάσταση της φύσης αυτό είναι εξ' ολοκλήρου μέσα στο φυσικό τους δικαίωμα,

⁴⁵⁶ Spinoza, *Theological-Political Treatise*, κεφ. 2.

⁴⁵⁷ Ό.π.

⁴⁵⁸ Ό.π.

ταυτόχρονα όμως δημιουργεί συγκρούσεις, ανταγωνισμό και εχθρότητα μεταξύ των ατόμων. Αναγνωρίζει βέβαια ότι οι άνθρωποι παρακινούνται περισσότερο από τα πάθη παρά από τη λογική και το πλέον πιθανό είναι ότι σε μια κατάσταση της φύσης θα ήταν όλοι τους εχθροί. Υποστηρίζει ότι:

«...στο βαθμό που οι άνθρωποι προσβάλλονται από θυμό, φθόνο ή οποιαδήποτε συγκίνηση που προέρχεται από το μίσος, αυτοί διαχωρίζονται και είναι αντίθετοι μεταξύ τους και είναι συνεπώς αυτό που φοβάται κανείς πιο πολύ, καθώς έχουν περισσότερη δύναμη και είναι πιο πονηροί και ευφρείς από άλλα ζώα. Και δεδομένου ότι τα ανθρώπινα όντα, εκ φύσεως υπόκεινται ειδικά σε τέτοιου είδους συναισθήματα, συνάγεται ότι είναι εκ φύσεως εχθρικοί».⁴⁵⁹

Οι άνθρωποι ευρισκόμενοι σε μια κατάσταση της φύσης, δηλαδή θεωρούμενοι ως απομονωμένα άτομα, θα αντιμετώπιζαν πολύ μεγάλες δυσκολίες. Ενώ η ατομική τους δύναμη κατευθύνεται προς την αυτοσυντήρηση, όλα τα άλλα (όχι μόνο οι άνθρωποι) αντιπροσωπεύουν μια απειλή για τη δύναμή τους και κατά συνέπεια το δικαίωμά τους. Για τον Spinoza, εάν η διατήρηση της εξουσίας ενός ατόμου είναι αδύνατη τότε εξίσου αδύνατο είναι η διατήρηση του δικαιώματός του, καθώς:

«...κάθε άνθρωπος υπόκειται στην κρίση ενός άλλου, εφόσον είναι στην εξουσία του άλλου και έχει υπό τον έλεγχο του το δικαίωμά του, στο βαθμό που μπορεί να αποκρούσει κάθε δύναμη, να πάρει όποια εκδίκηση τον ευχαριστεί για τον τραυματισμό που έχει υποστεί και γενικά, να ζει όπως επιλέγει εκείνος να ζήσει».⁴⁶⁰

Ωστόσο, δεδομένου ότι η δύναμη ενός ατόμου είναι τόσο πεπερασμένη, σε σχέση με τη δύναμη των εξωτερικών δυνάμεων, νιώθει συνεχώς φοβισμένος από τη δύναμη των άλλων και στο χείλος της απώλειας του δικαιώματός του επάνω σε άλλους.⁴⁶¹ Αν και η δύναμη ενός ατόμου σε μια κατάσταση της φύσης (φυσική) δεν περιορίζεται από τις ηθικές αρχές μιας κοινότητας ή από τους νόμους ενός πολιτικού κράτους, στην πραγματικότητα περιορίζεται από οτιδήποτε άλλο στη φύση, όπως τη δύναμη ενός άλλου ανθρώπου, από τα αρπακτικά ζώα, την έλλειψη τροφίμων και καταφυγίων, από τις καιρικές συνθήκες, κ.ά. Προφανώς μια τέτοια κατάσταση δεν ευνοεί την προσπάθεια ενός ατόμου να μείνει στην ύπαρξή του. Παρόλα αυτά, με τη κοινοπραξία τους, τα άτομα μπορούν να αυξήσουν τις δυνάμεις τους στο να μείνουν στην ύπαρξή τους.

⁴⁵⁹ Ό.π.

⁴⁶⁰ Ό.π.

⁴⁶¹ Επομένως, η φυσική δύναμη ενός ατόμου δεν είναι αρκετή.

Ο Spinoza σημειώνει:

«Αν δύο άνθρωποι συναντηθούν και ενώσουν τη δύναμή τους, τότε αποκτούν περισσότερη εξουσία πάνω στη Φύση και περισσότερη δικαιοδοσία από το να ήταν ένας μόνος. Όσο μεγαλύτερος είναι ο αριθμός που σχηματίζει μια ένωση με αυτόν τον τρόπο, αντιστοίχως αυξάνεται ο βαθμός δύναμης που κατέχουν μαζί».⁴⁶²

Δηλαδή, όσο περισσότεροι άνθρωποι ενώνονται τόσο μεγαλύτερη είναι η δύναμή τους για παραμονή στην ύπαρξη, ξεπερνώντας τη δύναμη της φύσης που ενεργεί εναντίον τους και εις βάρος τους. Μαζί οι άνθρωποι είναι σε θέση να διατηρούν τη φυσική τους κατάσταση, παρέχοντας ο ένας στον άλλο τις ανάγκες της ζωής αλλά και προστασία μέσω της αμοιβαίας βοήθειας γιατί:

«...ο σχηματισμός της κοινωνίας είναι συμφέρουσα κατάσταση, ακόμη και απολύτως αναγκαία, όχι μόνο για την ασφάλεια ενάντια στους εχθρούς, αλλά και για την αποτελεσματική οργάνωση μιας οικονομίας. Αν οι άνθρωποι δεν είχαν αμοιβαία βοήθεια, δεν θα είχαν τόσο την ικανότητα όσο και τον χρόνο να στηρίζουν και να διατηρούν (τον εαυτό τους) στο μεγαλύτερο δυνατό βαθμό. Όλοι οι άνθρωποι δεν είναι φτιαγμένοι για όλες τις δραστηριότητες και κανένα άτομο δεν θα μπορούσε να ικανοποιήσει όλες τις δικές του ανάγκες».⁴⁶³

Δεδομένου ότι οι φυσικές δυνάμεις που εργάζονται εναντίον των ανθρωπίνων όντων είναι τόσο μεγάλες σε σύγκριση με την ατομική δύναμη των ανθρώπων, μόνο μέσω σχηματισμού κοινοτήτων μπορούν να έχουν ενδεχομένως καλύτερες συνθήκες επιβίωσης. Γι' αυτό το λόγο ο Spinoza υποστηρίζει ότι τα ανθρώπινα όντα είναι πάντα μέρος της κοινωνίας και ως εκ τούτου είναι κοινωνικά ζώα. Έτσι, για να μείνει στην ύπαρξή του ένα άτομο ενώνει την εξουσία του με τη δύναμη άλλων ατόμων για να σχηματίσουν μια κοινότητα ή μια κοινωνική ομάδα. Με τη συνδυαστική τους δύναμη τα άτομα μιας κοινότητας μπορούν να διατηρήσουν καλύτερα την ύπαρξή τους, αλλά μόνο στο μέτρο που οι ενέργειές τους εξυπηρετούν και διατηρούν την κοινότητα.

Για τον Spinoza, μια κοινότητα από άτομα μπορεί να θεωρηθεί ως ένα νέο είδος ατόμου, ακριβώς όπως ένα ανθρώπινο σώμα είναι ένα πολύπλοκο άτομο που αποτελείται από απλούστερα ατομικά σώματα. Και ακριβώς όπως ένα άτομο προσπαθεί να μείνει στην ύπαρξή του, μια κοινότητα προσπαθεί να μείνει στην ύπαρξή της. Αυτό σημαίνει ότι όλα τα μέρη του, δηλαδή όλα τα ανθρώπινα άτομα

⁴⁶² Spinoza, *Theological-Political Treatise*, κεφ. 2.

⁴⁶³ Ό.π., κεφ. 5.

που συγκροτούν κοινότητα, αγωνιούν για τη διατήρηση της κοινότητας, συνεργάζονται περισσότερο ή λιγότερο αρμονικά και αποφεύγουν τις συγκρούσεις μεταξύ τους, με σκοπό την κοινή ωφέλεια αυτής της διαβίωσης. Εξαιτίας τούτου, σε μια κοινότητα ένα άτομο δεν έχει πλέον εξουσία να ενεργεί και να ζει όπως τον ευχαριστεί, όπως θα έκανε στην υποθετική κατάσταση της φύσης. Πρέπει να προσαρμόζει τις ενέργειές του σε εκείνα τα πράγματα που είναι επωφελή για τη διατήρηση της κοινότητας ή την άποψη της κοινότητας ως σύνολο για το τι είναι επωφελές. Έχοντας την τάση να μείνει στην ύπαρξή του, ένα άτομο, επιδιώκει να διατηρήσει την κοινότητα η οποία και πάλι, του επιτρέπει να διατηρήσει τον εαυτό του. Για το λόγο αυτό, όλα τα άτομα στην κοινότητα έχουν μια κοινή αξία, διατηρώντας την κοινότητα που τους επιτρέπει να διατηρηθούν (επιβιώσουν) οι ίδιοι. Ορισμένες ηθικές αρχές αναπτύσσονται με βάση τον κοινό στόχο της διατήρησης της κοινότητας. Ορισμένες από τις αρχές αυτές θεωρούνται υψίστης σημασίας για όλες τις κοινότητες, όπως οι απαγορεύσεις κατά της εξαπάτησης, της κλοπής ή της βιαιοπραγίας, μπορεί όμως να υπάρχουν και άλλες, ειδικά για την κοινότητα, όπως απαγορεύσεις που σχετίζονται με την διατροφή ή με συγκεκριμένες σεξουαλικές πρακτικές.⁴⁶⁴ Ένα άτομο, συμμετέχοντας σε μια κοινότητα, αναμένεται να ακολουθήσει τις ηθικές επιταγές της κοινότητας και να εκπληρώσει τον κοινωνικό του ρόλο. Είναι πλέον υπεύθυνο για τις πράξεις του με έναν τρόπο που δε θα ήταν, όντας στην κατάσταση της φύσης.

Αυτό ακριβώς σημαίνει ηθική ευθύνη, δηλαδή να ανταποκρίνεσαι σε αυτά που η κοινωνία προσδοκά. Σε οποιαδήποτε κοινότητα, για να συνεχίσει κανείς να είναι μέρος της, οφείλει να είναι υπεύθυνος και να εκπληρώνει ορισμένες συνθήκες. Αν, για παράδειγμα, ανήκει σε μια μικρή γεωργική κοινότητα, στην οποία είναι υπεύθυνος για την άλεση του σίτου και αποτυγχάνει να εκπληρώσει αυτήν την ευθύνη, τότε η κοινότητα θα τον καταστήσει υπεύθυνο για το γεγονός αυτό, δηλαδή το ότι πλέον δεν μπορούν να φτιάξουν ψωμί. Αν συνεχίσει να μην εκπληρώνει τη συνθήκη αυτή, τότε δεν εξυπηρετεί πλέον αυτό τον ρόλο στην κοινότητα και αυτή η ίδια θα κατηγορηθεί.

⁴⁶⁴Είναι ενδιαφέρον να σημειώσουμε εδώ ότι η φιλοσοφία του Spinoza, μπορεί να απορροφήσει μια μεγάλη ποικιλία από κοινωνικές πρακτικές και ηθικές αρχές. Αυτό σημαίνει, ότι η ηθική του Spinoza είναι ευαίσθητη στο γεγονός ότι οι διαφορετικές κοινωνίες, κουλτούρες και πολιτισμοί, έχουν διαφορετικές ηθικές αρχές, διαφορετικά έθιμα και διαφορετικές ανάγκες.

Ομοίως, αν ένα άτομο είναι μέλος μιας ακαδημαϊκής κοινότητας και έχει εκπαιδευτικές ευθύνες που συνεχώς δεν εκπληρώνει, τότε θα κατηγορηθεί και πλέον δεν θα του επιτρέπεται να διδάσκει σ' αυτό το ακαδημαϊκό ίδρυμα. Με τα παραπάνω, θέλω να καταλήξω στο ότι, εντός ενός συγκεκριμένου κοινωνικού πλαισίου τα άτομα πρέπει να θεωρούνται υπεύθυνα για τις πράξεις τους από άλλους, αλλά επίσης, εξίσου σημαντικό, να το επιθυμούν, διότι μόνο με αυτό τον αμοιβαίο τρόπο μπορούν να αποκομίσουν τα οφέλη της κοινωνικής ζωής. Ο Spinoza επομένως, υποστηρίζει ότι εντός ενός κοινωνικού πλαισίου τα άτομα γίνονται ηθικά υπεύθυνα, επειδή αυτό αποτελεί ουσιαστικά προϋπόθεση για να είναι κανείς μέρος αυτού του κοινωνικού συνόλου αλλά και με τον τρόπο που αυτό δύναται να διατηρηθεί και η κοινωνία.

Η ηθική αποτίμηση του Πράττειν

Από την στιγμή που ένα άτομο επιθυμεί να συμμετάσχει στην κοινωνία - κάτι που για τον Spinoza είναι απαραίτητο ως προς την διατήρηση στην ύπαρξη - οφείλει να μένει συνεπής στην ανάληψη ευθυνών. Υπό αυτή την οπτική, η ηθική ευθύνη διαφέρει εξ' ολοκλήρου από την ατομική ευθύνη, ιδίως όταν μιλάμε για ελεύθερη βούληση και ντετερμινισμό. Η ηθική ευθύνη, στην κοινή της χρήση, θεωρείται συνήθως ότι σημαίνει τους όρους ή τα κριτήρια βάσει των οποίων οι δρώντες μπορούν να επαινεθούν ή να κατηγορηθούν, να ανταμειφθούν και να τιμωρηθούν για τις ενέργειές τους. Η ηθική ευθύνη επομένως φαίνεται να είναι ένα είδος ιδιότητας ενός μεμονωμένου δρώντα. Σύμφωνα με αυτή την αντίληψη της ηθικής ευθύνης, μόνο εάν ένας άνθρωπος πράττει είναι ικανός να έχει ηθική ευθύνη, δηλαδή αξίζει τον έπαινο ή την κατηγορία για τη δράση του. Ο Spinoza αρνείται αυτή την θέση περί της ηθικής ευθύνης, επειδή δεν ασπάζεται ότι τα ανθρώπινα όντα έχουν ελεύθερη βούληση.

Ωστόσο, αντί η ηθική ευθύνη να αποτελεί προϋπόθεση για τον έπαινο και την κατηγορία, οι κοινωνικές αυτές πρακτικές αποτελούν προϋπόθεση για τη δημιουργία ηθικά υπεύθυνων ατόμων. Αυτό είναι αλήθεια, αν και ο Spinoza υποστηρίζει ότι ο έπαινος και η κατηγορία είναι συναισθηματικές εκφράσεις ενός ατόμου ή μιας κοινότητας, όταν λαμβάνεται υπόψη μια ενέργεια ενός άλλου ατόμου που τις επηρεάζει. Στην κατάσταση της φύσης, όπου δεν υφίσταται η έννοια της ηθικής ευθύνης, μπορεί να υπάρξει τόσο επιβράβευση όσο και κατηγορία στο βαθμό που τα άτομα μπορεί να είναι δυσαρεστημένα ή ευχαριστημένα από τις ενέργειες άλλων,

αλλά αυτή η επιβράβευση και η κατηγορία θα είναι εντελώς άσκοπη. Αυτό, διότι, σε μια υποθετική κατάσταση της φύσης, ένα άτομο δεν ανταποκρίνεται στον έπαινο και την κατηγορία στο μέτρο που δεν θα υπήρχαν συνέπειες για τις ενέργειές του με τον έπαινό του ή την κατηγορία γι' αυτούς.

Αντιθέτως, σε ένα κοινωνικό πλαίσιο, ένα άτομο ανταποκρίνεται στον έπαινο και την κατηγορία, ακριβώς επειδή θα υπάρξουν συνέπειες για το πώς οι πράξεις του επηρεάζουν άλλα άτομα και την κοινότητα ως σύνολο. Αν είναι δόλιος, τότε δεν θα είναι πλέον έμπιστος. Αν αποτύχει να ακολουθήσει τις ηθικές επιταγές που ορίζει η κοινότητά του, τότε εκτοπίζεται από την κοινωνική ζωή. Για τον Spinoza, τα άτομα και θέλουν και πρέπει να είναι μέρος μιας κοινότητας, συμμετέχοντας στην κοινωνική ζωή και αυτό είναι δυνατό μόνο αν αναλάβουν την ευθύνη για τις ενέργειές τους. Επιπλέον, είναι αυτές οι πρακτικές επιβράβευσης και κατηγορίας που δημιουργούν υπεύθυνους ανθρώπους. Χωρίς αυτές τις πρακτικές, τα άτομα δεν θα αναγνώριζαν ούτε τις συνέπειες των πράξεών τους ούτε θα είχαν κανένα λόγο να ρυθμίσουν τις πράξεις τους για να συμμορφωθούν με τις ανάγκες της κοινωνικής ζωής. Η ηθική ευθύνη τελικά εξηγείται από την εκδήλωση των ανθρώπινων επιδράσεων, ιδιαίτερα τις συναισθηματικές αντιδράσεις στην επιβράβευση και την κατηγορία. Η ανταπόκριση ενός ατόμου στους επαίνους ή την κατηγορία των άλλων είναι ζωτικής σημασίας. Ο Spinoza σημειώνει:

«Αν κάποιος ενεργεί με την σκέψη ότι η πράξη του επηρεάζει τους άλλους με χαρά, θα επηρεαστεί συνοδευόμενος από την ιδέα του εαυτού του, σαν αίτιο, ήτοι θα ενατενίσει τον εαυτό του με χαρά. Αν αντιθέτως ενεργεί με την σκέψη ότι η πράξη του θα επηρεάσει τους άλλους με λύπη, θα ενατενίσει αντίστοιχα τον εαυτό του με λύπη».⁴⁶⁵

Για τους λόγους αυτούς η ευχαρίστηση που συνδέεται με τον έπαινο τους και ο πόνος που συνδέεται με το να κατηγορηθούν από άλλους, ενσταλάζει στα άτομα την γνώση του πώς οι πράξεις τους επηρεάζουν τους άλλους ανθρώπους και τους δίνει ένα κίνητρο να ενεργούν και να αντιμετωπίζονται σύμφωνα με την συγκεκριμένη ηθική. Τα άτομα καθοδηγούνται από τη συναισθηματική τους φύση για να ακολουθήσουν ό,τι θεωρούν ως καλές ενέργειες και να αποφύγουν οτιδήποτε θεωρούν ως κακές ενέργειες σε μια δεδομένη κοινωνία. Αυτό που προτείνει ο Spinoza εδώ μπορεί να γίνει εύκολα αντιληπτό αν το αντιπαραθέσουμε με την

⁴⁶⁵ Ηθική, Μέρος 3, Πρόταση 30.

διαπαιδαγώγηση των παιδιών από τους γονείς, ειδικά όταν είναι πολύ μικρά, δεν έχουν απολύτως καμία κατανόηση της ορθής ή λανθασμένης δράσης/πράξης, του τι είναι κατάλληλο ή ανάρμοστο, χρήσιμο ή όχι ή πώς να ενεργούν υπεύθυνα ή μη και ούτω καθεξής. Όμως η μάθηση του σωστού και λάθους δεν γίνεται απλώς με την κοινοποίηση πληροφοριών από τους γονείς ή από άλλους ενήλικες. Μάλλον, αναπτύσσουν μια κατανόηση της ηθικής ή πιο απλά των κοινωνικών κανόνων, με το να είναι αποδέκτες επαίνου και κατηγορίας. Δεν αρκεί να πουν στο παιδί ότι κάτι είναι σωστό ή λάθος, ευχάριστο ή δυσάρεστο, αυτό το μαθαίνουν πραγματικά μόνο όταν καταλάβουν ότι η συμπεριφορά και οι ενέργειές τους έχουν επιπτώσεις, και αυτό εκφράζεται πρακτικά μέσω της επιβράβευσης και της κατηγορίας, όταν επαινούνται και όταν τιμωρούνται.

Φυσικά, η επιβράβευση και η κατηγορία, ως μέσα ενθάρρυνσης της ηθικής δεν έχουν αποτέλεσμα μόνο στα παιδιά, αλλά είναι αποτελεσματικά σχεδόν σε όλα τα άτομα. Σύμφωνα με τον Spinoza:

«Η ικανοποίηση είναι πραγματικά το ύψιστο πράγμα που μπορούμε να ελπίζουμε και επειδή αυτή η ικανοποίηση υποθάλπεται και ενδυναμώνεται όλο και περισσότερο με τον έπαινο, και αντίστοιχα διαταράσσεται όλο και περισσότερο με τον ψόγο, γι' αυτό οδηγούμαστε στον μέγιστο βαθμό από την επιθυμία για δόξα, και μετά βίας μπορούμε να αντέξουμε μια επονείδιστη ζωή».⁴⁶⁶

Τέτοιου είδους παραδείγματα έχουν σκοπό να απεικονίσουν κοινές διαισθήσεις σχετικά με το πώς ο ντετερμινισμός απορρίπτει την ηθική ευθύνη (σύμφωνα με τους αντισυμβατιστές) ή πως ακριβώς πρέπει να γίνει κατανοητή η ελεύθερη βούληση, με σκοπό να το καταστήσει συμβατό με τον ντετερμινισμό (σύμφωνα με τους συμβατιστές). Θα μπορούσαν αυτά τα παραδείγματα να δημιουργήσουν κάποιο κενό στη συλλογιστική του Spinoza ως προς τον τρόπο που προσεγγίζει την ηθική ευθύνη; Η απάντηση είναι, βεβαίως, όχι. Πρώτον, διότι, ο έπαινος και η κατηγορία για τον Spinoza είναι συναισθηματικές αντιδράσεις ενός ατόμου ή μιας κοινότητας, ως προς τη δράση ενός άλλου ατόμου. Θα μπορούσαμε - και συχνά το κάνουμε - να αντιδρούμε σε άψυχα αντικείμενα αρχικά με τον ίδιο τρόπο. Για παράδειγμα, όταν χτυπήσουμε το χέρι μας στο τραπέζι και έπειτα εξαπολύσουμε την οργή μας στο τραπέζι. Φυσικά, αυτό δεν έχει νόημα. Στην πραγματικότητα είναι παράλογο, διότι το τραπέζι δεν δύναται να ανταποκριθεί στην

⁴⁶⁶ Ό.π., Μέρος 4, Πρόταση 52 και Σχόλιο.

κατηγορία μας. Με το συγκεκριμένο παράδειγμα επιχειρώ να δείξω ότι η πηγή της ευθύνης συνίσταται στην ικανότητα κάτι να έχει αντίδραση στη δική μας δράση. Το τραπέζι δεν μπορεί να έχει πραγματική αντίδραση. Ούτε θεωρούμε ότι τα παιδιά έχουν πλήρη επίγνωση της δράσης τους, άρα και ευθύνη της πράξης τους ή αντίστοιχα κάποιος που πάσχει από μια ψυχική ασθένεια.

Αυτή είναι ακριβώς η δεύτερη και πιο σημαντική διαπίστωση του Spinoza: ο έπαινος και η κατηγορία έχουν νόημα μόνο στο πλαίσιο στο οποίο ένα άτομο ανταποκρίνεται σε αυτά. Για τον Spinoza, δεν πρέπει να επαινούμε ή να κατηγορούμε κάποιον του οποίου ο ψυχισμός του έχει κάποια παθολογική διαταραχή. Αυτό, όχι επειδή δεν έχει ελεύθερη βούληση - που για τον Spinoza όλοι οι άνθρωποι δεν έχουν - αλλά επειδή δεν δύναται να ανταποκριθεί στον έπαινο ή την κατηγορία. Από την άλλη μεριά, συχνά επικροτούμε ή κατηγορούμε ανάλογα την περίσταση, άτομα που δεν θεωρείται ότι μπορούν να αντιληφθούν την έννοια της ηθικής ευθύνης, όπως τα παιδιά, όπως αναφέρθηκε παραπάνω (ή τα κατοικίδια ζώα που έχουν πρόβλημα στο να εκπαιδευτούν). Το να επαινούν και να κατηγορούν αυτά τα άτομα όμως, έχει νόημα ακριβώς επειδή ανταποκρίνονται σε αυτό. Τα παραπάνω παραδείγματα που προέρχονται από εμπειρίες της καθημερινής ζωής, μπορεί να είναι χρήσιμα για να διακρίνει κανείς, ότι οι πρακτικές επαίνου και κατηγορίας έχουν νόημα, μόνο σε σχέση με το επίπεδο ανταπόκρισης ενός ατόμου σ' αυτές τις πρακτικές, όχι σε σχέση με την ελεύθερη βούληση. Στην πραγματικότητα, όταν τα άτομα ανταποκρίνονται αποτελεσματικά σε επαίνους και κατηγορίες αντίστοιχα, τότε οι πρακτικές αυτές τα καθορίζουν και αυτό συγκροτεί την άποψη του Spinoza που στο πλαίσιο του ντετερμινισμού και της άρνησης της ελεύθερης βούλησης, δεν βλέπει κάποια επαρκή συνθήκη για την απόρριψη της ηθικής, επειδή τα άτομα είναι ακόμα καθορισμένα να ακολουθούν τους ηθικούς κανόνες με γνώμονα την ελπίδα για κάποιο καλό ή το φόβο κάποιου κακού, δηλαδή, από ένα σύστημα ανταμοιβής ή τιμωρίας και πρακτικών επιβράβευσης και κατηγορίας.⁴⁶⁷ Φυσικά οι κοινωνίες σε διαφορετικές χρονικές περιόδους και τόπους έχουν διαφορετικά πρότυπα και κανόνες που αλλάζουν κατά το πέρασμα του χρόνου, και η σκέψη του Spinoza σχετικά με την ηθική ευθύνη, λαμβάνει υπόψη αυτές τις αλλαγές. Οι πρακτικές επαίνου και

⁴⁶⁷ Φυσικά, υπάρχουν και άτομα που δεν υπακούουν σε κοινωνικές νόρμες και οι οποίοι για οποιονδήποτε λόγο, δεν καθορίζονται τόσο με τον έπαινο και την κατηγορία, ή την κοινωνική ανταμοιβή και τιμωρία. Έτσι εξηγείται γιατί ο Spinoza σκέπτεται την ηθική ευθύνη όχι ως κάτι μεταφυσικό και αφηρημένο, αλλά μόνο εντός ενός κοινωνικού πλαισίου.

κατηγορίας είναι τελικά δικαιολογημένες, επειδή επιτρέπουν την λειτουργία και τη διατήρηση της κοινωνικής ζωής, που είναι απαραίτητη για τον άνθρωπο, ακόμα και αν μερικά άτομα είναι τόσο αποφασισμένα να ενεργούν ενάντια στην κοινότητα. Ίσως αυτά τα άτομα δεν αξίζουν την ανοχή αλλά οι συνέπειες που υφίστανται για τις πράξεις τους παραμένουν κοινωνικά δικαιολογημένες.

Έχουμε έως τώρα κατά κάποιο τρόπο αποδείξει ότι ο ντετερμινισμός και η άρνηση της ελεύθερης βούλησης δεν λειτουργούν αντιφατικά ως προς την ύπαρξη της ηθικής, ομοίως δεν αναστέλλουν το ρόλο του νόμου και την ύπαρξη της νομικής ευθύνης. Επίσης, έχουμε αποδεχθεί το επιχείρημα ότι τα ανθρώπινα όντα καθοδηγούνται από την ελπίδα για κάποιο καλό και το φόβο κάποιου κακού και από τις πρακτικές της ανταμοιβής και της τιμωρίας. Η νομική ευθύνη επομένως έχει τα θεμέλιά της στο πολιτικό κράτος, όπως ακριβώς η ηθική ευθύνη έχει τα θεμέλιά της στην κοινωνία και δεν υπάρχει η ανάγκη ύπαρξης της ελεύθερης βούλησης. Η προσέγγιση του Spinoza στην πολιτική θεωρία, όπως και η προσέγγισή του στην ηθική, συλλαμβάνει τα ανθρώπινα άτομα ως φυσικά όντα που υπόκεινται στους νόμους της φύσης, ακριβώς όπως τα πάντα στη φύση υπόκεινται σε νόμους. Ακολουθώντας τα βήματα του Hobbes, ο οποίος ήταν ο πρώτος θεωρητικός πολιτικός που προσπάθησε να προσεγγίσει την πολιτική ως επιστήμη, ο Spinoza επιχειρεί να συναγάγει τα θεμέλια της κοινωνίας των πολιτών από τους νόμους της ανθρώπινης φύσης. Σημειώνει:

«...επομένως, στρέφοντας την προσοχή μου στην πολιτική θεωρία δεν ήταν σκοπός μου να προτείνουμε οτιδήποτε είναι ρηξικέλευθο, καινοτόμο ή ανήκουστο, αλλά μόνο να αποδείξουμε με σίγουρη και οριστική συλλογιστική τέτοια πράγματα καθώς βρίσκονται σε στενή συμφωνία με την πρακτική, συμπεραίνοντας την ανθρώπινη φύση όπως είναι στην πραγματικότητα».⁴⁶⁸

Για το λόγο αυτό, δεν επιχειρεί να προτείνει κάποιο είδος πολιτικού κράτους που θα μπορούσε να χαρακτηριστεί ιδανικό, αλλά μάλλον ένα που γεννήθηκε ως συνέπεια της αναγκαιότητας της ίδιας της φύσης του ανθρώπου, της ανθρώπινης φύσης η οποία (κυρίως) οδηγείται από πάθη. Ο Spinoza σημειώνει πως:

⁴⁶⁸ Spinoza, *Theological-Political Treatise*, κεφ. 1.

«...από τότε που τα ανθρώπινα όντα δημιουργούν σχέσεις μεταξύ τους και πολιτική τάξη, δεν πρέπει κανείς να ψάχνει τα αίτια και τις βάσεις αυτής της πολιτικής τάξης στις διδασκαλίες της λογικής αλλά να τα συμπεράνει από τη φύση και τη κατάσταση των ανθρώπων γενικά».⁴⁶⁹

Το φυσικό δικαίωμα ενός ατόμου σε κατάσταση της Φύσης είναι συσχετιζόμενο με τη δύναμή της. Αυτό σημαίνει ότι ένα άτομο έχει δικαίωμα να κάνει ό,τι μπορεί προκειμένου να μείνει στην ύπαρξή του. Αλλά το δικαίωμα και η εξουσία του είναι απείρως πεπερασμένα σε σχέση με το δικαίωμα και τη δύναμη όλων των ατόμων στη φύση. Προκειμένου να ενισχυθεί η εξουσία και το δικαίωμά τους, είναι απαραίτητο τα άτομα να έρθουν σε σύναξη και να σχηματίσουν ένα πολιτικό κράτος, καθώς:

«...το φυσικό δικαίωμα που αφορά ειδικά τα ανθρώπινα όντα δεν μπορεί να γίνει αντιληπτό παρα μόνο όταν οι άνθρωποι έχουν το κοινό τους δικαίωμα και μπορούν μαζί να υπερασπιστούν με επιτυχία τα εδάφη που μπορούν να κατοικήσουν και να καλλιεργήσουν, να προστατεύσουν τους εαυτούς τους, να αποκρούσουν κάθε δύναμη και να ζουν σύμφωνα με την κρίση ολόκληρης της κοινότητας».⁴⁷⁰

Δεν είναι απλά αρκετό ότι τα άτομα συναθροίζονται με σκοπό τον σχηματισμό κοινωνίας, γιατί, όπως αναφέρθηκε, τα ανθρώπινα όντα καθοδηγούνται κυρίως από την όρεξη και στερούνται λογικής, καθώς και υπόκεινται σε πάθη που φέρνουν τα άτομα σε σύγκρουση. Είναι υποχρεωμένα να ζουν σύμφωνα με την κρίση ολόκληρης της κοινότητας και γι' αυτό πρέπει να υπάρχει μια εξουσία μεγαλύτερη από κάθε άτομο που μπορεί να επιβάλει την κρίση ολόκληρης της κοινότητας. Γιατί, αν για παράδειγμα κάποιος έχει δώσει την υπόσχεσή του σε κάποιον άλλο, υποσχόμενος μόνο προφορικά το άλφα ή το βήτα, το οποίο ήταν μέσα στα δικαιώματά του να κάνει ή να μην κάνει, τότε η δέσμευση παραμένει έγκυρη για όσο χρονικό διάστημα ο ίδιος, που έδωσε την υπόσχεσή του, δεν άλλαξε γνώμη. Για όποιον έχει την εξουσία να αποσύρει την δέσμευσή του, στην πραγματικότητα δεν παραιτήθηκε από οποιοδήποτε δικαίωμά του. Δεν έχει δώσει τίποτα περισσότερο από λόγια. Συνεπώς, τα άτομα πρέπει να μεταφέρουν το δικαίωμά τους στο κράτος, έτσι ώστε:

«...κάθε ένας από τους ανθρώπους έχει τόσο πολύ λιγότερο δικαίωμα όσο περισσότερο γίνεται υπέρβαση από την εξουσία των άλλων, συλλογικά. Δηλαδή, στην πραγματικότητα δεν διατηρεί κάποιο δικαίωμα πέραν του κοινοτικού

⁴⁶⁹ Ό.π.

⁴⁷⁰ Ό.π., κεφ. 2.

δικαιώματος που του παραχωρήθηκε. Για τα υπόλοιπα είναι υποχρεωμένος να εκτελέσει οποιαδήποτε εντολή του επιβάλλεται με κοινή συναίνεση».⁴⁷¹

Εφόσον τα άτομα μεταφέρουν τη δική τους δύναμη στην κοινότητα, η τελευταία αποκτά πολύ μεγαλύτερη δύναμη σε σύγκριση με οποιοδήποτε συγκεκριμένο άτομο ούτως ώστε να μπορεί να επιβάλλει το νόμο. Αυτό το δικαίωμα της κοινότητας ο Spinoza το ορίζει ως «δύναμη του πλήθους» δηλαδή, η συλλογική δύναμη κάθε ατόμου της κοινότητας και της εν λόγω εξουσίας, η επονομαζόμενη «κυριαρχία». Επιπλέον, η κυριαρχία: «...κατέχεται απολύτως από οποιονδήποτε έχει την ευθύνη των κρατικών υποθέσεων, δηλαδή, εκείνος που ερμηνεύει και καταργεί τους νόμους, ενισχύει τις πόλεις, λαμβάνει αποφάσεις σχετικά με την ειρήνη και τον πόλεμο και ούτω καθεξής».⁴⁷² Έτσι, η κυριαρχία ασκείται από ολόκληρη την κοινότητα, δημιουργώντας μια δημοκρατία ή από λίγα άτομα, παράγοντας μια αριστοκρατία ή από ένα μόνο άτομο, που συνιστά μια μοναρχία. Σε κάθε περίπτωση, η κυρίαρχη δύναμη είναι αυτή που παρέχει τη δύναμη μέσα από ένα πλαίσιο κατηγορίας και επαίνου που συνεπάγεται ο νόμος.⁴⁷³ Ο Spinoza τελικά πιστεύει πως όλες οι μορφές κρατικής κυριαρχίας κρίνονται από το πόσο δημοκρατικές είναι. Επομένως, η δημοκρατία από ένα συγκεκριμένο πολίτευμα, μετατρέπεται σε κοινό παρονομαστή όλων των πολιτευμάτων.⁴⁷⁴ Βλέπουμε λοιπόν ότι η έννοια του πολιτεύματος απαλλάσσεται από στοιχεία ηθικολογικού και βουλευσιαρχικού τύπου και στην περίπτωση του Spinoza το περιεχόμενο του φυσικού δικαιώματος και του κοινωνικού συμβολαίου είναι ριζικά διαφορετικό από εκείνο που προβάλλει η κλασική φιλοσοφική παράδοση της νεότερης ιστορικής περιόδου. Ο Spinoza δεν θεωρεί το κράτος ως θεσμό, προϊόν ατομικών βουλήσεων.

⁴⁷¹ Ό.π.

⁴⁷² Ό.π.

⁴⁷³ Για τον Spinoza η δημοκρατία (πιθανόν) είναι εκείνη η μορφή διακυβέρνησης στην οποία παραμένει ακέραιο το δικαίωμα της αυτοκυβέρνησης, καθόσον κανείς δεν εκχωρεί εκούσια εξουσία στον άλλο. Αυτού του είδους η διακυβέρνηση αποτελεί επί της ουσίας μια κατάσταση πολιτική, που καταφέρνει να διαφυλάσσει το φυσικό δίκαιο όλων των μερών «Εκείνο που καθίσταται κοινό στη δημοκρατία δεν είναι τόσο η συγκρότηση της πολλαπλότητας ως συνολικής ισχύος, όσο η υποκατάσταση του φόβου, της ελπίδας, ακόμη και της ασφάλειας με τη δυνατότητα να ενεργεί θετικά παράγοντας ενεργητικά παθήματα.» Βλ. Δημήτρης Κοτρόγιαννος, "Η Έννοια της Λαϊκής Κυριαρχίας στον Σπινόζα." *Αξιολογικά Ειδικό τεύχος 2, τόμος 2* (2002): 120.

⁴⁷⁴ Άρης Στυλιανού, "Ελευθερία και Δημοκρατία: Ο Απόλυτος Σπινόζα." *Αξιολογικά Ειδικό τεύχος 2, τόμος 2* (2002):128.

Ο βαθμός του δικαίου είναι αντίστοιχος με αυτόν της ατομικότητας, διότι η ίδια η φύση αποτελεί ένα σύνολο διαφορετικών ατόμων που έχουν λιγότερη ή περισσότερη αυτονομία. Ακόμη, το δίκαιο ως πραγματικότητα αναφέρεται σε μια ενεργητικότητα. Έτσι, μια διατύπωση του τύπου «όλα τα ανθρώπινα όντα γεννιούνται και παραμένουν ελεύθερα και ίσα ως προς το δίκαιο» δεν θα είχε στα πλαίσια της σπινωζικής φιλοσοφίας κανένα νόημα. Αντίθετα, στην πράξη οι άνθρωποι έχουν άνισες δυνάμεις, εκτός βέβαια αν κάποιος συσχετισμός δυνάμεων παρέμβει για να τις εξισώσει.⁴⁷⁵ Στην κατάσταση της φύσης όπως έχουμε δει, τα ανθρώπινα άτομα έχουν το δικαίωμα να κάνουν οτιδήποτε μέσα στην εξουσία τους, δηλαδή, ένα άτομο μπορεί να κάνει οτιδήποτε για χάρη της συντήρησης, ζώντας σύμφωνα με το πάς τον ευχαριστεί. Όντας όμως μέλος ενός πολιτικού κράτους, το άτομο αυτό αποδέχεται να μεταβιβάσει το φυσικό του δικαίωμα και την εξουσία, στο δικαίωμα και τη δύναμη της κυριαρχίας: «...που δεν είναι τίποτα περισσότερο από το φυσικό δικαίωμα και δεν καθορίζεται από την εξουσία κάθε ατόμου, αλλά από το λαό που καθοδηγείται σαν από ένα μυαλό...».⁴⁷⁶

Στο πολιτικό κράτος, ως εκ τούτου, τα άτομα έχουν μόνο το δικαίωμα που κατοχυρώνεται από το κοινό διάταγμα της Κοινοπολιτείας. Για το λόγο αυτό, ένα άτομο σε ένα πολιτικό κράτος δεν μπορεί πλέον να ζει όπως επιθυμεί, αλλά υπόκειται στο κοινό δίκαιο του κράτους που ορίζει τι είναι καλό και κακό για το κράτος και υποστηρίζεται από την κυρίαρχη εξουσία. Ο Spinoza σημειώνει:

«...η αμαρτία δεν μπορεί να συλληφθεί νοητικά παρά μόνο σε ένα κράτος, δηλαδή, εκεί όπου το καλό και το κακό αποφασίζεται από το κοινό δίκαιο ολόκληρου του κράτους και όπου κανείς δεν έχει το δικαίωμα να κάνει οτιδήποτε άλλο εκτός από αυτό που είναι σύμφωνο με το κοινό διάταγμα και τη συγκατάθεση. Γιατί η αμαρτία είναι αυτή που απαγορεύει ο νόμος, ενώ η συμμόρφωση αποτελεί τη διαρκή επιθυμία να πράττουμε σύμφωνα με τα όσα ορίζει ο νόμος για το τι είναι καλό και τι απαιτείται να γίνει από το κοινό διάταγμα».⁴⁷⁷

Καταλαβαίνουμε ότι στο πολιτικό κράτος ένα άτομο αναγνωρίζει ως καλό και κακό εκείνο που ορίζεται από το νόμο του κράτους, το οποίο και πάλι επιβάλλεται από την κυριαρχική εξουσία όπως ορίζεται από τη δύναμη του λαού. Αν και εκ πρώτης όψεως, αυτή η μεταβίβαση δικαιώματος μπορεί να φαίνεται παράλογη,

⁴⁷⁵ E. Balibar, *Ο Σπινόζα και η Πολιτική*, μτφρ. Α. Στυλιανού (Αθήνα: Εστία, 2010), 91.

⁴⁷⁶ Spinoza, *Theological-Political Treatise*, κεφ. 3.

⁴⁷⁷ Ό.π., κεφ. 2.

έχουμε ήδη δει πως η δύναμη ενός μεμονωμένου ατόμου είναι στην πραγματικότητα καθόλου δύναμη σε σύγκριση με τη συνδυασμένη δύναμη άλλων μεμονωμένων φυσικών πραγμάτων, συμπεριλαμβανομένων άλλων ανθρώπων, τα ζώα, τις δυνάμεις της φύσης, κλπ. Τα πλεονεκτήματα για ένα άτομο να ζει μέσα σε ένα πολιτικό κράτος υπερβαίνουν κατά πολύ τα μειονεκτήματα της εγκατάλειψης του φυσικού δικαιώματός του που στην πράξη δεν είναι αποτελεσματικό. Μόνο το κράτος μπορεί τελικά να παράσχει τις συνθήκες που ευνοούν την προσπάθεια ενός ατόμου για αυτοσυντήρηση, όπως ο Spinoza επισημαίνει:

«...μια πολιτική τάξη εγκαθιδρύεται με φυσικό τρόπο, προκειμένου να απομακρυνθεί ο γενικός φόβος και να ανακουφίσει τη γενική δυσφορία και επομένως ο κύριος στόχος του είναι πανομοιότυπος με αυτό που επιδιώκεται από τον καθένα στη φυσική κατάσταση».⁴⁷⁸

Ο σκοπός του κράτους ως εκ τούτου, κρίνεται πανομοιότυπος με το σκοπό του ατόμου, επομένως αποτελεί όφελος για το άτομο η υπακοή στους νόμους της πολιτείας. Είναι επίσης επωφελές για το άτομο να ακολουθήσει τους νόμους του κράτους, επειδή η μη τήρηση αυτών των νόμων έχει ως αποτέλεσμα την τιμωρία. Για τον Spinoza ρυθμιστικός παράγοντας της ανθρώπινης συμπεριφοράς είναι η ελπίδα για τις ανταμοιβές του να ζουν στην ασφάλεια του πολιτικού κράτους και ο φόβος της τιμωρίας από τη δύναμη του κράτους. Επιπλέον, αυτή η ελπίδα και ο φόβος είναι κυρίως εκείνα τα στοιχεία που ευθυγραμμίζουν τις ενέργειες των ατόμων σύμφωνα με το δικαίωμα του κράτους γιατί: «Τα υποκείμενα δεν έχουν τον έλεγχο του δικαιώματός τους και υπόκεινται στο δικαίωμα της κοινοπολιτείας, ανάλογα με το πόσο ανησυχούν για τις απειλές τους ή με το πόσο αυτοί συνδέονται σταθερά με την πολιτική τάξη».⁴⁷⁹ Είναι τα πλεονεκτήματα της τήρησης του πολιτικού δικαίου το να ανταμείβεται και το μειονέκτημα της παραβίασης αυτού του νόμου είναι η τιμωρία, στοιχεία που κινητοποιούν τους ανθρώπους να ζουν σύμφωνα με το κοινό δίκαιο, καθώς: «για όποιον έχει αποφασίσει να υπακούσει σε όλες τις εντολές της κοινοπολιτείας, είτε με το φόβο της δύναμης ή με την αγάπη της ηρεμίας, σίγουρα παρέχει την δική του ασφάλεια και το δικό του πλεονέκτημα με τον δικό του τρόπο».⁴⁸⁰

⁴⁷⁸ Ό.π., κεφ. 3.

⁴⁷⁹ Ό.π.

⁴⁸⁰ Ό.π.

Είναι σαφές πως η σχέση του ντετερμινισμού με τον νόμον, ομοιάζει με την σχέση του ντετερμινισμού με την ηθική. Αν και τα ανθρώπινα όντα είναι αιτιακώς προσδιορισμένα στη δράση τους και δεν έχουν ελεύθερη βούληση, η ελπίδα για κάποιο καλό ή ο φόβος κάποιου κακού μπορεί και θα τα καθορίσει στο να ρυθμίσουν τη δράση τους ανάλογα με το νόμο και αυτό ορίζει ένα σύστημα ανταμοιβής και τιμωρίας που εμπνεύστηκε ο άνθρωπος. Παραμένει ένα αποτελεσματικό μέσο για να ρυθμίζεται η ανθρώπινη συμπεριφορά. Διότι, οι άνθρωποι ακολουθούν πάντα το μεγαλύτερο από τα δύο αγαθά και το μικρότερο ανάμεσα σε δύο κακά, έτσι το σύστημα ανταμοιβής και τιμωρίας που επιδιώκεται από το ανθρώπινο δίκαιο είναι αποτελεσματικό μέσα από τη ρύθμιση της ανθρώπινης συμπεριφοράς. Ο Spinoza σημειώνει:

«...παρά το γεγονός ότι ένας ανόητος ή ένας τρελός δεν μπορεί να παρακινηθεί από ανταμοιβή ή απειλές για την εκτέλεση εντολών[...]όμως οι νόμοι της κοινοπολιτείας δεν καθίστανται άκυροι, δεδομένου ότι οι περισσότεροι από τους πολίτες περιορίζονται από αυτούς».⁴⁸¹

Σε αυτές τις περιπτώσεις πρέπει να αντιμετωπίζονται ως ανάλογα από την κυριαρχική δύναμη, καθόσον τα άτομα αυτά δεν μπορούν με κανέναν τρόπο να ανταποκριθούν στην κοινωνία. Ο Spinoza συνοψίζει τις θέσεις του περί ηθικής ευθύνης, στο ότι οι άνθρωποι βρισκόμενοι σε μια κατάσταση της φύσης, δεν μπορούν να θεωρηθούν υπαίτιοι, αλλά ενεργούν πάντα σύμφωνα με το δικό τους δικαίωμα που αντιστοιχεί στην εξουσία τους. Ωστόσο, στο πλαίσιο της κοινωνίας των πολιτών, οι άνθρωποι υπόκεινται πάντοτε στους νόμους του κράτους και πρέπει να είναι υπεύθυνοι για τις ενέργειές τους. Αυτό συμβαίνει επειδή ο σκοπός της πολιτικής τάξης, για την οποία τα άτομα έχουν παραχωρήσει το φυσικό τους δικαίωμα σε μια κυρίαρχη δύναμη, είναι η ειρήνη και η ασφάλεια που τους παρέχει για την ζωή τους.⁴⁸² Με αυτά τα αγαθά, τα άτομα ανταμείβονται σύμφωνα με το νόμο. Το κράτος διατηρεί αυτά τα αγαθά τα οποία είναι απειλούμενα από εκείνους που παραβιάζουν τον νόμο, χρησιμοποιώντας την τιμωρία αλλά και το φόβο της τιμωρίας. Επιπλέον, το κράτος είναι δικαιολογημένο εκ του κυριαρχικού του δικαιώματος να τιμωρήσει εκείνους που παραβαίνουν το νόμο.

⁴⁸¹ Ό.π., κεφ. 3.

⁴⁸² Ό.π., κεφ. 5.

Σ' αυτό που καταλήγει, είναι ότι τα άτομα είναι νομικά υπεύθυνα, επειδή διατηρούν αμοιβαία νομική ευθύνη, σε ατομικό και συλλογικό επίπεδο. Είναι η συλλογική δύναμη του λαού σε ένα κράτος, που δίνει στην κυρίαρχη δύναμη το δικαίωμα να τιμωρούν τα άτομα και η δύναμη ενός ατόμου είναι μέρος αυτής της συλλογικότητας. Με άλλα λόγια, ένα άτομο είναι νομικά υπεύθυνο για τις ενέργειές του προς το δικό του όφελος, αφού απολαμβάνει την ειρήνη και την ασφάλεια του κράτους, που αποτελεί πρόδρομο για να μπορέσει κανείς να καταστεί ελεύθερος, ενάρετος και ευδαίμων. Επιπλέον, όσο μεγαλύτερη δύναμη καλείται να καταβάλλει ένα άτομο προς επιδίωξη της ελευθερίας, της αρετής και της ευτυχίας και την κατάκτηση αυτών, ανάλογη θα είναι και η αποφασιστικότητά του να διατηρήσει τους νόμους του κράτους, καθώς:

«...η διδασκαλία της λογικής κατευθύνεται εξ' ολοκλήρου στην αναζήτηση ειρήνης, αλλά η ειρήνη δεν επιτυγχάνεται εκτός και εάν η νομοθεσία της κοινοπολιτείας παραμένει ακέραιη. Ανάλογα λοιπόν του πόσο ελεύθερος είναι ένας άνθρωπος, τόσο πιο σταθερός θα είναι απέναντι στη νομοθεσία της πολιτείας και κατά την εκτέλεση των εντολών της κυριαρχίας της οποίας είναι μέλος».⁴⁸³

Τα άτομα είναι ελεύθερα μόνο σε περιορισμένους και ποικίλους βαθμούς και δεν ισχύει ότι όλοι οι άνθρωποι επιδιώκουν την ελευθερία, την αρετή και την ευδαιμονία. Μερικά άτομα είναι παραπλανημένα, είτε από την εσφαλμένη κρίση τους για τη δική τους δύναμη σε σύγκριση μ'αυτή των άλλων ή εκείνων του κράτους ή από τα πάθη τους σε σύγκριση με τη γνώση τους για το τι είναι πραγματικά επωφελές γι' αυτούς. Αυτά τα άτομα δρουν περισσότερο παθητικά απ' ότι ενεργά και ελεύθερα. Παρεμπιπτόντως, αν και είναι αποφασισμένοι να ενεργήσουν όπως ενεργούν, εξακολουθούν να υπόκεινται στις ανταμοιβές και τις ποινές του κράτους για τις πράξεις τους γιατί είναι η κυρίαρχη δύναμη που επιβάλλει αυτό τον νόμο σύμφωνα με τη βούληση της κοινότητας που επιδιώκει την προστασία. Όμως, το γεγονός ότι, μολονότι τα άτομα είναι καθορισμένα να ενεργούν όπως ενεργούν, αυτό δεν τα καθιστά απαλλαγμένα από ευθύνη. Ο Spinoza αμφισβητεί ρητά ότι ο ντετερμινισμός δικαιολογεί όλα τα άτομα για τα εγκλήματα τους.

Η θέση του επομένως, είναι ότι η κοινότητα και η κυρίαρχη εξουσία, δικαιολογούνται απόλυτα όταν τιμωρούν τα άτομα για να προστατεύσουν την κοινωνία και το κράτος. Στην πραγματικότητα, η κυρίαρχη δύναμη είναι

⁴⁸³ Ό.π., κεφ. 3.

αποφασισμένη να το πράξει, ακριβώς όπως ένα άτομο καθορίζει τις δικές του ενέργειες προσπαθώντας να εμμείνει στην ύπαρξή του. Ο Spinoza σημειώνει:

«Αν μια κοινοπολιτεία χορηγεί σε οποιονδήποτε το δικαίωμα και κατά συνέπεια την εξουσία να ζει μόνο όπως εκείνος επιθυμεί, τότε αναπόφευκτα θα παραδώσει το δικαίωμά της και θα το μεταφέρει σε αυτόν στον οποίο δίνει τέτοια δύναμη. Αν δίνει αυτή τη δύναμη σε δύο ή περισσότερους ανθρώπους, επιτρέποντας στον καθένα απ' αυτούς να ζουν όπως θέλουν, με αυτόν το τρόπο τότε καταστρέφει την κυριαρχία και αν, τέλος, δίνει την εξουσία σε όλους τους πολίτες της, τότε έχει καταστρέψει τον εαυτό της παύοντας να είναι μια κοινοπολιτεία και όλα επιστρέφουν στην φυσική κατάσταση».⁴⁸⁴

Όπως και στην περίπτωση της ηθικής ευθύνης, η νομική ευθύνη, για τον Spinoza είναι ένα κοινωνικό κατασκεύασμα.⁴⁸⁵ Αυτό το σημείο είναι πιο σαφές στην περίπτωση της νομικής ευθύνης, επειδή υπάρχει μόνο σε μια πιο τυπική κοινωνική ομάδα. Αλλά γι' αυτόν ακριβώς το λόγο, το άτομο όχι μόνο φέρει ευθύνη έναντι στη κοινότητα, αλλά και η κοινότητα έχει ευθύνη έναντι του ατόμου. Τα άτομα μπορούν να καθορίσουν την δράση τους ώστε να ακολουθήσουν το νόμο, τον ηθικό ή τον πολιτικό, διότι οδηγούνται από την ελπίδα για κάποιο καλό ή το φόβο κάποιου κακού. Το κράτος, ως εκ τούτου, έχει την ευθύνη έναντι των πολιτών του, να δημιουργεί, να διατηρεί και να εφαρμόζει νόμους που είναι συνακόλουθοι με τις συνθήκες που επιτρέπουν στα άτομα να επιδιώξουν την ελευθερία, την αρετή και την ευτυχία και να είναι καλοί πολίτες, οπότε:

«...εφόσον η κακία είναι πιο διαδεδομένη και το αδίκημα υπερισχύει σε μια κοινοπολιτεία παρά σε άλλη, μπορεί κανείς να είναι σίγουρος ότι αυτό συμβαίνει επειδή το πρώτο δεν έχει κάνει αρκετά πράγματα για να προωθήσει την αρμονία και δεν έχει πλαισιώσει τους νόμους της με επαρκή προνοητικότητα και έτσι δεν έχει επιτύχει το πλήρες δικαίωμα της κοινοπολιτείας. Για μια αστική τάξη που δεν έχει εξαλείψει τα αίτια της εξέγερσης και όπου η απειλή του πολέμου δεν είναι ποτέ απύσαστα και οι νόμοι συχνά καταπατούνται, είναι λίγο διαφορετικό από μια κατάσταση της φύσης, όπου κάθε άνθρωπος ζει όπως θέλει με τη ζωή του σε κίνδυνο».⁴⁸⁶

Επομένως η κυρίαρχη εξουσία έχει την ευθύνη να προστατεύσει τους πολίτες της με την επιβολή του νόμου και τη δημιουργία νόμων που είναι καλοί για την κοινότητα, αλλά το κράτος, η πολιτεία και η κοινότητα έχει επίσης την ευθύνη να

⁴⁸⁴ Ό.π.

⁴⁸⁵ T. Honderich, *Punishment: The Supposed Justification* (New York: Harcourt Brace, 1969).

⁴⁸⁶ Spinoza, *Theological-Political Treatise*, κεφ. 5.

διαμορφώνει καλούς πολίτες που έχουν την δύναμη να ακολουθούν το νόμο.⁴⁸⁷ Ο σκοπός της ποινικής δίωξης είναι η προστασία των συμφερόντων του κράτους και των πολιτών του, όχι για να αποδώσει εκδίκηση. Η άρνηση της ελεύθερης βούλησης δεν καταστρέφει τη νομική ευθύνη για τον Spinoza, αλλά υπονοεί ότι μια θεωρία της τιμωρίας πρέπει να βασίζεται στην επανορθωτική και όχι στην κατασταλτική δικαιοσύνη.⁴⁸⁸

Επομένως, ο ντετερμινισμός δεν αποκλείει την έννοια του νόμου. Μάλλον ο Spinoza υποστηρίζει ότι δεν υπάρχει σύγκρουση μεταξύ του ντετερμινισμού και του νόμου, επειδή ο νόμος με το συνακόλουθο σύστημα ανταμοιβής και τιμωρίας, παρέχει κίνητρα στους πράττοντες σύμφωνα με το νόμο. Δηλαδή, τα ανθρώπινα όντα ενεργούν με βάση το πρότυπο του νόμου επειδή αυτό καθορίζει τις πράξεις τους, αφού προσδοκούν τον έπαινο, την ανταμοιβή για κάποιο καλό και τον φόβο, την τιμωρία κάποιου κακού.⁴⁸⁹ Επιπλέον, η πολιτική θεωρία του Spinoza παρέχει μια αιτιολόγηση για την τιμωρία των ατόμων που παραβιάζουν το νόμο, που δεν είναι βασισμένη σε μια φιλελεύθερη έννοια περί της νομικής ευθύνης, αλλά ζητά ένα σύστημα εκπαίδευσης και αποκατάστασης για όσους παραβιάζουν το νόμο.

ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ

Ο Spinoza είχε ολοκληρώσει την *Ηθική* το 1675 εντούτοις οι συνθήκες της εποχής δεν ήταν οι πλέον ευνοϊκές για την δημοσίευσή της και λειτούργησαν αποτρεπτικά. Η ιστορική αυτή περίοδος καταγράφει σημαντική άνθιση σε κοινωνικό, πνευματικό και πολιτικό επίπεδο. Κατά συνέπεια μεταπλάθεται και η διανόηση, αποδίδοντας εμπιστοσύνη στην ανθρώπινη έλλογη φύση. Η νεωτερικότητα, που εκπροσωπείται κατά κύριο λόγο από τον Descartes, ωθεί τον στοχασμό σε μια μετατόπιση της θέσης του από το Είναι στη γνώση και το δεδομένο αυτό δεν αφήνει ανεπηρέαστο τον Spinoza. Ο Spinoza πιστεύει στην δυνατότητα του ανθρώπου για κατάκτηση της γνώσης όπως πιστεύει και ότι αυτό θα τον βοηθήσει να φτάσει στην ευδαιμονία,

⁴⁸⁷ Σύμφωνα με τον Spinoza, κανείς δεν έχει την ικανότητα να ενεργεί εκτός της ατομικής του εξουσίας και γι' αυτό είναι ευθύνη του κράτους να εξουσιοδοτήσει τους πολίτες του προκειμένου να καταστήσει δυνατή την τήρηση των νόμων. Αυτό, φυσικά, απαιτεί τις βασικές συνθήκες επιβίωσης, αλλά και εκπαίδευσης.

⁴⁸⁸ E. Curley, "Spinoza's Moral Philosophy." Marjorie Grene (ed.) *Spinoza: A Collection of Critical Essays* (Garden City: Anchor Books, 1973), 354-376.

⁴⁸⁹ Βλ. Σχετικά Gatens Moira, "Spinoza, Law and Responsibility." Genevieve Lloyd (ed.) *Spinoza: Critical Assessments of Leading Philosophers* Vol. 3 (2001): 235-236.

μέσω της λογικής του. Ωστόσο, για να πραγματοποιηθεί αυτό, η ανθρωπότητα οφείλει να απαγκιστρωθεί από τον δεσποτισμό και να διαμορφώσει ένα τρόπο ζωής πολιτικά και διανοητικά ελεύθερο. Αναπτύσσει την θέση ότι η ανθρώπινη ελευθερία δεν συναρτάται από την ελεύθερη θέληση αλλά από την αντίληψη της πραγματικότητας. Η επίδραση που δέχθηκε από άλλους διανοητές,⁴⁹⁰ που καταπιάστηκαν με όμοιους προβληματισμούς όπως ο Ιωάννης Σκώτος Εριγένης (810-877) και ο Άνσελμος του Κάντερμπερυ θα σταθεί η αφορμή για να ολοκληρώσει τις φιλοσοφικές του θέσεις. Βασικό σημείο στο φιλοσοφικό του σύστημα αποτελεί η πρώτη αιτία, η έννοια του Θεού που την παραλληλίζει με τη Φύση και μάλιστα θεωρεί το Θεό ως αναγκαίο όν. Επίσης έτσι ξεκινά την *Ηθική*, αφού το πρώτο μέρος το ονομάζει «Περί Θεού», υποστηρίζοντας ότι η μοναδική υπόσταση του κόσμου αντιστοιχεί στον Θεό ή Φύση. Η έννοια του Θεού και της Φύσης αναφέρονται στο ίδιο πράγμα το οποίο παράγει τα πάντα άπειρα. Ο Θεός επίσης αποτελεί την μοναδική αιτία των πάντων αλλά ταυτόχρονα και αιτία του εαυτού του άρα είναι ταυτόχρονα το αίτιο και το αποτέλεσμα.

Ωστόσο, η σκέψη του δεν συμβαδίζει με την χριστιανική άποψη περί κατασκευής των πάντων από το μηδέν χάρη στη θεϊκή βούληση,⁴⁹¹ καθώς δε δύναται το μηδέν να αποτελέσει ύλη με την οποία θα δημιουργηθεί κάτι. Σχετικά με τα ανθρώπινα όντα, θεωρεί πως τα ανθρωπομορφικά κριτήρια δε βοηθούν ή δεν επαρκούν για την κατανόηση του ανθρώπου, θέση που ταιριάζει με αυτές που αποφαίνεται ο Μαϊμονίδης στην θεολογία του (1135-1204). Τα ανθρώπινα όντα, προσδιορίζονται αιτιατά ανάλογα των ενεργειών τους και των σκέψεών τους και γι' αυτό μπορεί και πρέπει να κατανοηθούν όπως κατανοείται και ο Θεός. Από την άλλη μεριά αντιτίθεται στο δυϊσμό του Descartes και μάλιστα, επιχειρεί να λέγαμε να δομήσει μια φιλοσοφία του όλου και για το λόγο αυτό «αναγκαία» θέτει ως αφετηρία της φιλοσοφίας του, το επιχείρημα περί Θεού και της ιδέας του. Από την αρχή λοιπόν, φροντίζει να απορρίψει κατηγορηματικά το καρτεσιανό σκεπτόμενο

⁴⁹⁰ Από τον Ιωάννη Σκώτο Εριγένη, Θωμά Ακινάτη, Μαϊμονίδα, Αβερότη, Descartes, Grotius και Hobbes.

⁴⁹¹ Ιωάννης Πλάγγεσης, *Νεότερη Ευρωπαϊκή Φιλοσοφία, Φιλοσοφικός Λόγος, Κριτική της Θρησκείας και Ιδεολογία* (Αθήνα: Κριτική, 2009), 213.

Εγώ.⁴⁹² Από τις επαρκείς ιδέες προκύπτουν άλλες επαρκείς ιδέες και ανάλογα την ισχύ μιας ιδέας προκύπτουν και περισσότερες άλλες ιδέες.

Η ιδέα που έχει άπειρη δύναμη παραγωγής, αντιστοιχεί στο Θεό, δηλαδή μια Δύναμη⁴⁹³ που υφίσταται αναγκαία και παράγει δυνάμεις αναγκαία. Ο Spinoza εξετάζει την πραγματικότητα από την πλευρά της δύναμης, καθετί στον κόσμο μπορεί να θεωρηθεί δύναμη. Εδώ προκύπτει ένα ερώτημα: «ο Θεός είναι δύναμη» και «η δύναμη του Θεού» αποτελούν δυο προκείμενες που διαφέρουν μόνο ονομαστικά; Διότι, αν είναι έτσι κρίνεται αναγκαίος ο προσδιορισμός τους κατά τη μέγιστη δυνατή σαφήνεια. Διαφορετικά οφείλουμε να διερευνήσουμε τις παραπάνω προκείμενες με βάση την φύση του νοουμένου. Το τελευταίο δεν πρέπει να θεωρείται αντιφατικό, εφόσον δεν μιλάμε για δυο ξεχωριστά οντολογικά επίπεδα. Το πραγματικό είναι ένα, είναι τέλειο και έχει πληρότητα. Ουσιαστικά, δεν υπάρχει τίποτε που να μην είναι τέλειο. Οι εννοιολογικά αντίθετες έννοιες, τέλειο-ατελές, επιβράβευση-κατηγορία, τάξη-χάος, δεν ισχύουν καθόσον, όντας τρόποι της φαντασίας αυτά τα ζεύγη εννοιών απορρίπτονται ως ψευδή. Το πραγματικό είναι εξ' ορισμού τέλειο και πλήρες εφόσον η έκταση της παραγωγικής δύναμης του Θεού είναι άπειρη. Αυτό που επιχειρεί ο Spinoza είναι η ερμηνεία, η εξήγηση του πώς η έννοια του απείρου κατανοείται μέσα στο σύνολο του υπαρκτού. Η σχέση μεταξύ απείρου και πεπερασμένου τελείται μέσω μιας δύναμης που καθόσον βιώνεται, καθίσταται ενθαδική.

Η δύναμη του Θεού έγκειται στο ότι ο ίδιος είναι αιτία και το αποτέλεσμα συνίσταται στο ότι υπάρχει. Η πρωταρχική αιτία των πάντων αποτελεί και αιτία του εαυτού του. Ο Θεός υπάρχει διότι είναι στη φύση του να υπάρχει. Η δύναμη επιτελεί ρόλο εσωτερικού καθορισμού της ουσίας του Θεού. Περαιτέρω, εξηγεί τον τρόπο με τον οποίο ο Θεός, ως δύναμη εκφράζεται στην πολλαπλότητα άμεσα ιδρύοντας μια ενθαδική σχέση μεταξύ ιδίου και των τρόπων του, παρόλο που αποτελεί ποιητικό αίτιο και της υπάρξεως και της ουσίας κάθε πράγματος.⁴⁹⁴

⁴⁹² Για τον Spinoza, η διαδικασία της ανθρώπινης νόησης είναι δεδομένα που στηρίζονται στην εμπειρία.

⁴⁹³ Η έννοια της δύναμης απασχόλησε τον Νεύτωνα, ο οποίος της απέδωσε το χαρακτηριστικό της μεταβολής της κίνησης και τον διπλό χαρακτήρα που αντιστοιχεί σε δράση και αντίδραση. Απασχόλησε επίσης και τον Leibniz, ο οποίος σε αντίθεση με τον Descartes θεωρεί πως δεν ευθύνεται ο Θεός για το βαθμό κίνησης του κόσμου, αλλά ότι η δύναμη του σύμπαντος παραμένει ίδια. Δεν πρέπει να συγχέουμε το ποσό της κίνησης με την κινητήρια δύναμη.

⁴⁹⁴ *Ηθική*, Μέρος 1, Πρόταση 25.

Ένα ακόμη ζήτημα που προκύπτει είναι το εξής: Αν δεχθούμε ότι δεν υπάρχει άλλη αιτία πέραν του Θεού για καθετί και φυσικά δρα ελεύθερος χωρίς κανέναν απολύτως περιορισμό, τότε δεν μένει χώρος για την ανθρώπινη ελευθερία. Στο πρώτο μέρος της *Ηθικής* όμως, στον έβδομο ορισμό, ο Spinoza αναφέρει ότι: «...ελεύθερο ονομάζω εκείνο το πράγμα που υπάρχει από την αναγκαιότητα της φύσης του και καθορίζεται να ενεργεί μόνο από τον εαυτό του», επομένως δεν κάνει αναφορά συγκεκριμένα και αποκλειστικά περί Θεού. Από την άλλη, το ανθρώπινο όν είναι αδύνατον να έρθει στην ύπαρξη αφ' εαυτού ή να είναι στον εαυτό του όπως η υπόσταση.⁴⁹⁵ Η τάξη της φύσης λοιπόν καθιστά εφικτό, είτε να υπάρχει, είτε να μην υπάρχει κάποιος άνθρωπος, διότι η ουσία του δεν περιέχει αναγκαία την ύπαρξη.⁴⁹⁶ Ο Θεός αποτελεί ποιητική αιτία και της ουσίας και της ύπαρξης κάθε πράγματος,⁴⁹⁷ και το δεδομένο αυτό καθιστά αδύνατο η ουσία να είναι αυθύπαρκτη και αυτενεργούσα. Η ανθρώπινη ουσία είναι το αποτέλεσμα των τροποποιήσεων του κάθε κατηγορήματος του Θεού.⁴⁹⁸ Το ότι τα ανθρώπινα όντα εξαρτώνται οντολογικά από το Θεό, κάθε άλλο παρά αρνητικό είναι. Φυσικά, θεωρείται αδυναμία το να μη μπορεί κάτι να υπάρξει, αλλά προϋπόθεση για να υπάρξει ο τρόπος ως δύναμη είναι να εξαρτάται από την υπόσταση.⁴⁹⁹ Διότι τότε μόνο το πεπερασμένο καταφάσκει, όταν εκφράζεται ως *conatus* - εμμένεια. Με την εξάρτησή μας αυτή λοιπόν γινόμαστε μέλος του συνόλου, συνδράμοντας με την δύναμή μας στο να πραγματωθούν τα τέλεια έργα της Θείας Νόησης.

Αναφορικά με τις πράξεις και τις ενέργειες του ανθρώπινου βίου, ο Spinoza αντιλαμβάνεται έναν διαφορετικό τρόπο ελευθερίας. Η γνώση έχει τη δύναμη να μεταβάλλει ένα πάθος σε ενέργεια, κάτι που μας καθιστά: «αυτονόητα αίτια των αποτελεσμάτων μας, είτε τα τελευταία παράγονται εντός μας είτε εκτός μας».⁵⁰⁰ Η ελευθερία του ανθρώπου έχει τις ρίζες της στη γνώση των αιτιών. Από την γέννησή μας αγνοούμε τις αιτίες των πραγμάτων και αυτό μας στερεί την ελευθερία. Η έννοια της ελευθερίας συνίσταται στο ότι η δράση μας και οι ενέργειές μας προέρχονται από την ίδια μας τη φύση, που χαρακτηρίζεται από αναγκαιότητα, όπως κατά κάποιο τρόπο συμβαίνει και με το Θεό. Το «κατά κάποιο τρόπο» αναφέρεται στο ότι οι

⁴⁹⁵ Ο.π, Αξίωμα 1.

⁴⁹⁶ Ο.π, Μέρος 2, Αξίωμα 1 και Ορισμός 2.

⁴⁹⁷ Ο.π, Μέρος 1, Πρόταση 25.

⁴⁹⁸ Ο.π., Μέρος 2, Πρόταση 10 και Πόρισμα.

⁴⁹⁹ Ο.π., Μέρος 1, Πρόταση 11 και Απόδειξη.

⁵⁰⁰ Ο.π., Μέρος 3, Ορισμός 3.

άνθρωποι έχουν τη δυνατότητα να αυξήσουν τη δύναμή τους, αλλά αυτό προϋποθέτει συνεχή προσπάθεια προκειμένου να γνωρίσουμε την μακαριότητα, η οποία σχετίζεται με τη γνώση που έχουμε για τη φύση μας. Αυτή η γνώση όμως κατακτάται εφόσον καταφέρουμε να κατανοήσουμε την σχέση μας με την υπόσταση. Πώς όμως τα παραπάνω βοηθούν στο να μας παρέχει τελικά μια πρακτική φιλοσοφία; Ας φανταστούμε τον Spinoza ως υπαρκτό όν: στην προσπάθεια να μείνει στην κατάσταση που είναι, αισθάνεται να βάλλεται. Η νόησή του έρχεται να βεβαιώσει αυτή την αίσθηση. Οι αρνητικές επιδράσεις που δέχεται προκαλούν τροποποιήσεις στο conatus του. Αυτά τα πάθη επιδρούν στην ουσία του και την ωθούν να δράσει. Αυτή η ενέργεια, εκφράζεται ως αντίδραση και αυτό διότι το πάθος της λύπης - δηλαδή αυτό που κάνει την ψυχή να μεταβεί σε μικρότερη τελειότητα- έχει ως αποτέλεσμα την μείωση δύναμης της ενέργειας, της ψυχής και του σώματος.

Πρέπει να ενθυμούμαστε ότι από τη στιγμή που η ύπαρξή μας περιπλέκεται και με άλλες δυνάμεις, ελλοχεύει πάντοτε ο κίνδυνος να καταστραφεί. Το conatus είναι ταυτόχρονα τάση από τη φύση μας για αύξηση της δύναμής μας, σχηματίζοντας ιδέες των πραγμάτων που μας προκαλούν χαρούμενα συναισθήματα, αλλά και τάση αποποίησης της λύπης. Όμως, κάθε άνθρωπος από την ώρα που γεννιέται αγνοεί τις αιτίες των πραγμάτων. Το ζητούμενο είναι η μετατροπή της άγνοιας σε γνώση της δύναμης των συναισθηματικών επηρειών και η απαγκίστρωση από τα αρνητικά τους αποτελέσματα. Η γνωστική ανέλιξη ωστόσο, έχει ως προϋπόθεση τη συσχέτιση (οντολογικά) του Θεού και του ανθρώπου, γεγονός που καθιστά το πρόβλημα της γνώσης, πολύπλοκο και πολύπλευρο.

Έχοντας λοιπόν, αποδώσει με την μεγαλύτερη δυνατή σαφήνεια τις θέσεις του Spinoza αναφορικά με το ρόλο της βούλησης, της ελευθερίας και της ηθικής ευθύνης, παραμένει ανοικτό το ερώτημα κατά πόσο ντετερμινισμός και βούληση παρουσιάζουν συμβατότητα. Ενώ οι αντισυμβατιστές απαντούν ότι η ελεύθερη βούληση (που θεωρείται ως μια ελεύθερη δύναμη της επιλογής) δεν είναι συμβατή με το ντετερμινισμό, οι συμβατιστές ισχυρίζονται ότι μία τέτοια (τέτοιου είδους) συμβατότητα είναι εφικτή, αν και με την έννοια της «ελεύθερης βούλησης» συνηθίζουμε να ερμηνεύουμε μια προϋπόθεση μιας ελεύθερης και μη εξαναγκασμένης πράξης/ δράσης. Επιπλέον, παρόλο που οι αντισυμβατιστές και οι συμβατιστές εκλαμβάνουν με διαφορετική ερμηνεία την έννοια της ελεύθερης βούλησης, παρουσιάζουν σύγκλιση σχετικά με την ηθική ευθύνη: ένας άνθρωπος που

ενεργεί/πράττει, είναι ηθικά υπεύθυνος για μια πράξη/ενέργεια, αν αυτή η ενέργεια μπορεί να αποδοθεί στη βούλησή του και μόνο. Αυτή η σύγχρονη συζήτηση σχετικά με την ελεύθερη βούληση, την ηθική ευθύνη και τον ντετερμινισμό καταλήγει μάλλον μόνο σε αδιέξοδο, σε τέλμα.

Η φιλοσοφία του Spinoza, όπως είδαμε, απαντά σ' αυτό το πρόβλημα μ' ένα μοναδικό τρόπο, που αγνοείται από καιρό από τους φιλοσόφους, παρόλο που ο Spinoza μπροστά στο πρόβλημα της ελεύθερης θέλησης εργάστηκε συστηματικά και προσπάθησε να βρει μια θεωρία ελευθερίας που δεν σχετίζεται με την ελεύθερη βούληση. Επιπλέον, ο Spinoza παρέχει μια νέα προσέγγιση για την κατανόηση της ευθύνης υπό το πρίσμα της σύγχρονης επιστήμης. Παραδόξως, είναι τόσο αντισυμβατιστής όσο και συμβατιστής. Από τη μία πλευρά, είναι ένας αντισυμβατιστής στο βαθμό που δεν δέχεται τη συνύπαρξη βούλησης και ντετερμινισμού. Όπως είδαμε, η φύση καθορίζεται λεπτομερώς και ως εκ τούτου, τα ανθρώπινα όντα δεν έχουν ελεύθερη βούληση, ως δυνατότητα επιλογής. Με την άρνηση της ελεύθερης βούλησης, αρνείται επίσης ότι οι δρώντες είναι ηθικά υπεύθυνοι, με την έννοια που νοούν οι αντισυμβατιστές την ελεύθερη βούληση. Από την άλλη πλευρά, ο Spinoza είναι επίσης ένας συμβατιστής στο βαθμό που υποστηρίζει ότι η ελευθερία είναι συμβατή με τον ντετερμινισμό. Οι άνθρωποι είναι ελεύθεροι, σύμφωνα με τον Spinoza, στο βαθμό που ενεργούν και παρά από ό,τι ενεργεί πάνω τους. Ένας δρών ενεργεί όταν είναι η επαρκής αιτία ενός δεδομένου αποτελέσματος που σημαίνει ότι ο δρών μπορεί να κατανοήσει πλήρως τον εαυτό του ως την αιτία μιας πράξης/ενέργειας. Επιπλέον, ένας δρών, μπορεί πλήρως να κατανοήσει τον εαυτό του, ως την αιτία μιας πράξης/ενέργειας, εφόσον έχει επαρκή ή ορθολογική γνώση του εαυτού του και του περιβάλλοντος στο οποίο βρίσκεται.

Αυτή η θεωρία της ελευθερίας που προσφέρει ο Spinoza έχει συνάφεια μ' αυτό που οι συμβατιστές όπως οι Hume, Frankfurt και Dennett μεταξύ άλλων, αποκαλούν εναλλακτικά ελευθερία, ελεύθερη βούληση, και ούτω καθεξής. Αλλά ο Spinoza πιστεύει ότι η θεωρία του για την ελευθερία, δεν επαρκεί για να αποδοθεί στους πράττοντες η ηθική ευθύνη όπως αυτή γίνεται κοινά κατανοητή. Ξέχωρα από αμφοτέρους (συμβατιστές και αντισυμβατιστές), καταλήγουμε στο ότι η ηθική ευθύνη δεν έχει καμία σχέση με την ελεύθερη βούληση. Αντίθετα, η κοινωνική και πολιτική του φιλοσοφία, δίνει μια ριζικά διαφορετική βάση για τη κατανόηση του τι είναι η ηθική και τι νομική ευθύνη. Για τον Spinoza, η ευθύνη δεν είναι ένα ιδιαίτερο

χαρακτηριστικό των ατόμων, αλλά μάλλον κάτι που μπορεί να γίνει κατανοητό και να τεκμηριωθεί κοινωνικά. Επειδή τα άτομα ζουν απαραίτητως στην κοινωνία και σε πολιτικές οργανώσεις, αυτοί οι ίδιοι, εξ' ορισμού καθίστανται υπεύθυνοι, άρα υπόκεινται έτσι σε επαίνους, ανταμοιβή και τιμωρία.

Τελικά, εκείνο που διακρίνει ο Spinoza μεταξύ της ελεύθερης βούλησης και της ελευθερίας, και η ριζικά διαφορετική αντίληψη που διατηρεί περί ηθικής ευθύνης, μπορεί να είναι πολύ χρήσιμη στην προσπάθεια επίλυσης του μακροχρόνιου ζητήματος της συμβατότητας της ελεύθερης βούλησης και του ντετερμινισμού ή τουλάχιστον να διασαφηνιστεί τι πραγματικά διακυβεύεται. Επομένως, η απάντηση που δίνει ο Spinoza στο πρόβλημα του συμβατισμού είναι ότι: η ελεύθερη θέληση ως *liberum arbitrium* ή η ελεύθερη επιλογή της βούλησης δεν είναι συμβατή με τον ντετερμινισμό και στην πραγματικότητα είναι μια ψευδαίσθηση, αλλά η ελευθερία, ενεργώντας μέσα από επαρκείς, κατάλληλες ιδέες είναι συμβατή με τον ντετερμινισμό και αυτό μπορεί να κάνει όλη τη διαφορά.

ΜΕΡΟΣ ΙΙΙ

Η ΟΡΘΟΛΟΓΙΚΟΤΗΤΑ ΤΟΥ ΝΤΕΤΕΡΜΙΝΙΣΜΟΥ

Από την ανάλυση που προηγήθηκε, συμπεραίνουμε πως όλη αυτή η διαλεκτική καταλήγει αναπόφευκτα στο ζήτημα της «υποκειμενικότητας». Τόσο το πρόβλημα της ελεύθερης βούλησης όσο και το «επιστημολογικό» πρόβλημα της αλήθειας έχουν

άμεση και άρρηκτη συσχέτιση με την «υποκειμενικότητα». Τι ακριβώς όμως σημαίνει αυτό; Σημαίνει ότι ο βαθμός που τα ανθρώπινα όντα δύνανται να κατακτήσουν την ελευθερία τους, δηλαδή να καταστούν οι ίδιοι ελεύθεροι, είναι ανάλογος του βαθμού και της έκτασης της γνωστικής τους ικανότητας.⁵⁰¹ Η θέση που διατυπώνεται και αναδύεται μέσα στην εργασία αυτή, θεωρώ πως είναι σαφής: η κριτική του Spinoza απέναντι στη βούληση δεν έχει σκοπό να απορρίψει την υποκειμενικότητα, αλλά να προχωρήσει σε μεγαλύτερο βάθος, να αναλύσει και να ανα-θεμελιώσει τους όρους που τη χαρακτηρίζουν.

Οφείλουμε ωστόσο να έχουμε κατά νου, πως αυτό που προτείνει ο Spinoza και η κριτική που ασκεί απέναντι στην ερμηνεία του υποκειμένου, ως ξεχωριστή μονάδα, δημιουργεί ρήγμα στην υποκειμενικότητα (οντολογικό ρήγμα) και είναι πιθανόν να διολισθήσουμε σε μια τρόπον τινά «ντετερμινιστική τελεολογία». Προς αποφυγήν αυτού, κρίνεται σκόπιμη η αντιστοίχιση της σπινοζικής σκέψης με μια θεωρία της (υποκειμενικής) βούλησης. Φυσικά, η πλέον δόκιμη απόπειρα είναι η εξέταση των θέσεων του Leibniz, και γιατί η συγχρονία μεταξύ τους δεν αφήνει περιθώρια αναχρονιστικών αποφάνσεων αλλά και γιατί βασικό ζήτημα για τον Leibniz αποτελεί η κριτική της αιτιοκρατίας.

Πριν λοιπόν κλείσω το πόνημα αυτό, αξίζει ή και επιβάλλεται να προσέξουμε τα σημεία ρήξης μεταξύ αυτών των δυο κόσμων, του σπινοζικού και του κόσμου του Leibniz, και να τα δούμε ως ένα διάλογο περί αξιολογικής ουδετερότητας, δηλαδή περί ελευθερίας. Η υπογράμμιση των σημείων όπου διαφέρουν οι θέσεις τους, μας επιτρέπει τη σύνοψη των ζητημάτων περί της φύσης της γνωστικής δυνατότητας, όπως επίσης και τη διερεύνηση των ορίων που ο άνθρωπος μπορεί να καταστεί ελεύθερος. Το ιδιαίτερο ενδιαφέρον δε, στη συζήτηση αυτή, είναι ότι μπορεί μεν οι αφετηρίες των δυο φιλοσόφων να είναι κοινές, οι αποφάνσεις τους όμως και οι θέσεις που θεμελιώνουν εν τέλει, έχουν πολύ ισχυρή απόκλιση.

⁵⁰¹ ΣΗΜΕΙΩΣΗ: Παρουσιάζει ενδιαφέρον, η μη αποδοχή των Υπαρξιακών Φιλοσόφων της κλασικής διάκρισης, μεταξύ υποκειμένου και αντικειμένου. Εκφράζουν την άποψη ότι η αλήθεια της γνώσεως προέρχεται, όχι από τις ιδιότητες της νόησης αλλά από τη συνειδητοποίηση εκ μέρους του ανθρώπου, ότι είναι ένα πεπερασμένο και εύθραυστο όν. Ο Υπαρξισμός αντλεί βέβαια τις επιρροές του από τη «φιλοσοφία της ζωής» την οποία εξέλιξε και περισσότερο, ιδίως στο ζήτημα του χρόνου και της έντονης κριτικής της έναντι του ορθολογισμού και των φυσικών επιστημών. Η σχολή του Υπαρξισμού, τέλος, οφείλει πολλά στον Bergson και στον Nietzsche, οι οποίοι της έχουν προσφέρει ιδιαίτερα χρήσιμα εργαλεία ανάλυσης της πραγματικότητας.

Έτσι, βρισκόμαστε εμπρός στο ερώτημα εάν επρόκειτο για ένα καθορισμό της ελευθερίας από άλλες οπτικές γωνίες, αλλά και ποια τα αποτελέσματά τους; Ακόμη, είναι πολύ σημαντικό η χρονική στιγμή, η ιστορικότητα στην οποία εντάσσεται αυτή η φιλοσοφική αναζήτηση καθώς αμφότεροι οι φιλόσοφοι βρίσκονται κοντά στη δύση του Μεσαίωνα με συνέπεια να κληρονομούν τα αδιέξοδά του, ενώ παράλληλα διατηρούν και την επιθυμία, τον πόθο, της υπέρβασής τους. Η σχέση βούλησης και ελευθερίας έχει διερευνηθεί ήδη σε βάθος, αλλά θα προχωρήσει ακόμη πιο πέρα με υπογράμμιση σημείων από την *Μοναδολογία*.⁵⁰² Η αντιπαραβολή αυτή σκοπό έχει να αναδείξει όχι μόνο τις αντιτιθέμενες θέσεις σχετικά με το τι τελικά ορίζεται ως ελευθερία και πως αυτή κατακτάται, αλλά και το πώς σχετίζεται με τη γνώση και ποιά προβλήματα παρουσιάζονται εκεί. Η θέση που θεμελιώνεται μέσα από την εργασία αυτή αναφορικά με την αναγκαιότητα είναι πως η τελευταία δεν αποτελεί εμπόδιο για την ελευθερία, αντιθέτως τη θεμελιώνει. Το τελευταίο το πετυχαίνει με τον επαναπροσδιορισμό της γνωστικής διαδικασίας. Θεωρώ δε, ότι η *Ηθική* συμβάλλει καταλυτικά στην κατανόηση των μέτρων και των δυνατοτήτων της γνώσης που έχουν άμεση συνάρτηση με την ελευθερία που αναζητούμε.⁵⁰³

⁵⁰² Οι διαφοροποιήσεις που εντοπίζουμε ανάμεσα στον Leibniz και τον Spinoza υπογραμμίζουν μια αναστοχαστική (εκ μέρους του Spinoza), διατύπωση όμοιας επιχειρηματολογίας. Μια διατύπωση όμως που σκοπό έχει να αναλύσει σε βάθος και να συμπεριλάβει εντός των ορίων της, την αναστοχαστική αυτή θεώρηση.

⁵⁰³ Η προσπάθεια υπέρβασης, από την άγνοια στη γνώση, είναι και αυτή ένα είδος ελευθερίας, που συνυφαίνεται όμως από την συνείδηση του πεπερασμένου της ανθρώπινης υπόστασης. Η επιθυμία για κατάκτηση της ύψιστης γνώσης προϋποθέτει από πλευράς ανθρώπου, ότι η ενέργειά του θα επεκταθεί εις στο άπειρο. Στην περίπτωση δε, που τελικά, κάτι τέτοιο συνέβαινε τότε η πραγματικότητα θα ήταν κάτι το ευκατανόητο. Σε μια τέτοια κατάσταση, θα βρισκόμασταν μπροστά σε μια αντίφαση, διότι η αλήθεια θα γινόταν πλέον κάτι στατικό, εν αντιθέσει με το ανθρώπινο όν, που λόγο χρονικότητας, θεωρείται δυναμικό όν. Επιπλέον, η γνωστική διαδρομή, δεν οδηγεί τελικά και τελεσίδικα στη μια και μόνη αλήθεια, τουτέστιν, η γνώση δεν επαρκεί ως προς τη διασφάλιση της πραγματικότητας, διότι αυτή δεν είναι παρά ένα σύνολο από φαινόμενα και δεδομένα που υπάγονται στην υποκειμενική μας αντίληψη. Από την άλλη, ακόμη και αν κάτι θεωρείται ότι έχει προσδιοριστεί, δεν σημαίνει ότι ανήκει στη σφαίρα του πραγματικού, εφόσον όλα τα συγκεκριμένα πράγματα είναι άπειρα και η επεξήγηση τους δεν μπορεί να μπει εντός ορίων.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΠΕΜΠΤΟ: Η έννοια της πραγματικότητας

Το σύμπαν του Leibniz

Η φιλοσοφία του Leibniz ακολουθεί τη δομή που προσιδιάζει σε ένα αρχιτεκτόνημα με διάφορα επίπεδα, με πολλές πλευρές, με πτυχώσεις και κλίμακες -ως ένα οικοδόμημα μιας «μεταφυσικής αρμονίας». Η αρμονία, δεν αποσκοπεί μόνο στο να συγκροτεί ένα τρόπο με τον οποίο να μπορούμε να συλλάβουμε τις ποικίλες εκφράσεις της φύσης αλλά λειτουργεί και ως διανοητικό εργαλείο ως προς την κατανόηση του ίδιου του Θεού. Η επιστήμη των μαθηματικών (και η γεωμετρία) αποτελούν τη γλώσσα της θεϊκής φύσης, είναι το σημείο όπου εδραιώνεται ο κόσμος. Ο κόσμος δεν συγκροτείται από αυθαιρεσία, τουναντίον, διέπεται από αρχές και η γεωμετρία αποτελεί το δομικό του στοιχείο, γεγονός που τον καθιστά εν δυνάμει κατανοήσιμο.

Ο Leibniz αντιλαμβάνεται το σύμπαν ως ένα οικοδόμημα, ένα σύνολο από κόσμους που εκκινεί από το άπειρο και εκτείνεται προς το βέλτιστο δυνατό. Έχει επίσης βάση και τάση για αρμονία. Η μόνη και τέλεια πραγματικότητα είναι το βέλτιστο και από πλευράς διαβάθμισης και από πλευράς Μονάδων.⁵⁰⁴ Εύλογα εξάγουμε το συμπέρασμα ότι η αρμονία αποβλέπει στην εξατομίκευση. Ο πραγματικά δυνατός κόσμος, είναι ένας⁵⁰⁵ ο καλύτερος δυνατός, χωρίς όμως να συμβαίνει και το αντίστροφο -ο χειρότερος δυνατός κόσμος- και υπό την έννοια αυτή δεν υπάρχει χώρος για το απολύτως κακό. Αναγκαία προκύπτει ο εξοβελισμός του κακού. Ο Leibniz διαρθρώνει το οικοδόμημά του επί τη βάση μιας ιεραρχικά, σχετικής κλίμακας συγκριτικώς καλύτερων, όπου όλα (προς)λαμβάνονται a priori ως καλά. Στη βάση αυτού του οικοδομήματος βρίσκεται το αγαθό -το αγαθό αντιστοιχεί στο άπειρο και το αντίστροφο- και στη βάση αυτή οικοδομείται το σύμπαν και η ατομικότητα. Το τελευταίο αυτό επιτυγχάνεται τελικά με τη θέση του απείρου. Από τη στιγμή που δεχόμαστε πως υπάρχει το απολύτως άπειρο - δηλαδή ο Θεός - και είναι πραγματικό - τότε δεν υφίσταται η ύπαρξη του κακού. Το ερώτημα που εκπηγάζει από την προκειμένη αυτή είναι πρόδηλο: Το γεγονός ότι το κακό έχει (αυτομάτως) αποκλειστεί από την σφαίρα του πραγματικού, βεβαιώνει άραγε και το

⁵⁰⁴ Η μοναδικότητα απαρτίζει την ουσία αμφοτέρων.

⁵⁰⁵ Δηλαδή, ο ενεργός στις μονάδες και ο πραγματωμένος στην ύλη. Ο Descartes πιστεύει στην ύπαρξη διαφόρων κόσμων και όχι μόνο σε έναν που αντικατοπτρίζει το καλύτερο δυνατό, σε αντίθεση με τον Leibniz και τον Spinoza που απορρίπτουν κάτι τέτοιο. Βλ. Σχετικά, John Cottingham, *Φιλοσοφία της Επιστήμης Α: Οι Ορθολογιστές*, μτφρ. Σ. Τσούρτης (Αθήνα: Πολύτροπο, 2003), 272.

ότι έχει αποκλειστεί και από την σφαίρα του δυνατού;⁵⁰⁶ Η απάντηση του Leibniz είναι θετική, δηλαδή, πράγματι ασπάζεται τον πλήρη αποκλεισμό του κακού, ακόμη και ως δυνατότητα καθόσον, κάθε δυνατότητα θεωρείται εκ προοιμίου ως καλή. Στη σκέψη του Spinoza από την άλλη, ως δυνατό ερμηνεύεται καθετί πραγματικό. Κατά συνέπεια, αποκλείει τη φύση του κακού από την πραγματικότητα και πολύ περισσότερο αποκλείει ακόμη και τη δυνατότητα του κακού ως ενδεχόμενο. Η έννοια του ενδεχομένου δηλώνει κάποια γνωστική ανεπάρκεια. Η πραγματικότητα δεν αναγνωρίζει ούτε ανάγεται σε ενδεχόμενα και όταν ομιλούμε για ενδεχόμενα τότε σίγουρα δεν αναφερόμαστε στην πραγματικότητα· κάτι τέτοιο θα σήμαινε αγνωσία, (άγνοια της πραγματικότητας). Κατανοούμε δηλαδή το Θεό - την πραγματικότητα - στο βαθμό που μπορούμε και ομιλούμε την γλώσσα του, δηλαδή στο βαθμό ικανότητας (δική μας) να διακρίνουμε την εντέλεια της πραγματικότητας. Όμως, πραγματικότητα για τον Leibniz δεν είναι παρά η έκφραση του συνόλου των συνδυνατών κόσμων. Χαρακτηρίζεται από μια ακόρεστη τάση για μάθηση, από την επιθυμία διερεύνησης όλων των πλευρών αυτού του οικοδομήματος, έχει άγνοια των εξωτερικών αιτιών, αλλά αυτό δεν αποτελεί πρόβλημα, καθόσον δεν γνωρίζει καν ότι υπάρχει κάποια εξωτερικότητα.⁵⁰⁷

Το ίδιο σκεπτικό προβάλλει και η θεωρία της Μεγάλης Έκρηξης (Big Bang), δηλαδή, να μπορέσουμε να οδηγηθούμε στο σημείο να φανταστούμε το σύμπαν δίχως εξωτερικότητες. Οι έννοιες του χώρου και του χρόνου δεν είναι παρά απλά κατηγορίες που νοηματοδοτούν τη συμπαντική μας τάξη. Πέραν αυτής, δεν υφίστανται. Αυτό το κλειστό πλαίσιο δεν αναιρεί το άπειρο. Κάθε άλλο, αρκεί να εννοήσουμε ότι η «απολυταρχία» του Spinoza αναφέρεται σ' ένα άπειρο δύο κατευθύνσεων. Αν δηλαδή, στο φιλοσοφικό σύστημα του Leibniz, κάναμε λόγο για μια γραμμή που ξεκινά από μια αφετηρία συγκεκριμένη και εκτείνεται εις το άπειρο, στον Spinoza συναντάμε μια απόλυτη ευθεία, της οποίας και τα δύο σημεία της προχωρούν εις το άπειρο. Στη σκέψη του Spinoza, ο κόσμος δεν έχει κάποιο αρχικό και κάποιο τελικό σημείο. Αυτό που εννοούμε ως αρχή και τέλος, ως καλό και κακό, αποτελούν απλά τροπικότητες -εκφάνσεις του τρόπου- που εξαφανίζονται μέσα στην

⁵⁰⁶ Ο Descartes μεταθέτει τη προβληματική του στην ίδια την ανθρώπινη φύση. Οι άνθρωποι εν τέλει επιλέγουν το κακό, εξαιτίας της αδυναμίας τους να ισορροπήσουν ανάμεσα στη λογική και τη θέληση. Στην περίπτωση όμως του Leibniz και του Spinoza, ο στόχος είναι να αρθεί το οποιοδήποτε κακό, από την ενοχή του υποκειμένου μέσα από διαφορετικές κατευθύνσεις όμως ο καθένας.

⁵⁰⁷ Ο Spinoza δεν συμφωνεί με τον κόσμο ως οικοδόμημα.

απεραντοσύνη του πραγματικού. Κατ' επέκταση, το πραγματικό δεν προϋποθέτει τίποτε, καθόσον έχει ταύτιση με το απόλυτο της θεϊκής φύσης. Ο κόσμος, η απεραντοσύνη του πλήθους, η άπειρη έκταση κάθε πράγματος που υπάρχει, δεν υπάγονται σε κάποιο νόμο, η ίδια η θεϊκή φύση βρίσκεται εντός μας και εμείς εντός της.⁵⁰⁸ Άραγε τώρα μπορούμε ακόμη να πραγματευόμαστε την έννοια της ελευθερίας; Και αν ναι, τι βαθμό δυνατότητας εκτύλιξης της ατομικότητας αφήνει; Για να απαντήσουμε στο ερώτημα αυτό, θα στραφούμε (και πάλι) στην καρτεσιανή «αδυναμία» και θα οδηγηθούμε στη σπινοζική «θεραπεία». Διότι και οι δυο στοχαστές, (Spinoza και Leibniz) σημειώνουν μια βασική, κοινή αφετηρία στη συλλογιστική τους: την «θεραπεία», την ανα-θεμελίωση του «καρτεσιανού ορθολογισμού»,⁵⁰⁹ σε αντιστοίχιση με τις έννοιες «Φύση» και «Θεός». Ο Descartes, στον τρίτο του μεταφυσικό διαλογισμό, καταλήγει στη διατύπωση ενός επιστημονικού κριτηρίου, σχετικά με τη σαφή και ευκρινή ιδέα,⁵¹⁰ με το οποίο διαπιστώνει ότι μπορούμε να έχουμε γνώση για κάθε πράγμα που είναι στη φύση πεπερασμένο, στο βαθμό όμως που οι παραστάσεις τους διέπονται από σαφήνεια και καθαρότητα. Για τον Descartes, μόνο η μαθηματική επιστήμη είναι ικανή να αποδώσει αυτού του είδους τις παραστάσεις, διότι σε αντίθεση με τους καθορισμούς που μας παρέχει η αισθητηριακή αντίληψη -και τους οποίους θεωρεί ασαφείς και

⁵⁰⁸ Το ότι ο κόσμος μπορεί να στηρίξει την ερμηνεία του σε μια πρωταρχική αιτία, μια συμπαντική Αρχή, δεν βρίσκει σύμφωνο τον Jaspers, ούτε τον Kant. Η πολυπλοκότητα και η συνθετότητα που διέπει τον κόσμο, καθιστούν ανέφικτο να συλληφθεί στο πλαίσιο ενός μονιστικού μοντέλου. Το όλον του κόσμου είναι πέραν των δυνατοτήτων της ανθρώπινης νόησης. Ο κόσμος δεν φαντάζει ως ένας ενιαίος μηχανισμός που βρίσκεται υπό την εποπτεία του πνεύματός μας, αλλά ως ένα φαινόμενο. Το γεγονός ότι δεν μπορούμε να κατανοήσουμε πλήρως τον κόσμο, έγκειται στο ότι ο ίδιος αποτελείται από τέσσερα επίπεδα πραγματικού, αυτό της ύλης, της ζωής, της ψυχής και του πνεύματος. Αυτά, ως ετερογενείς τρόποι της αντικειμενικότητας είναι αδύνατο να αναχθούν σε κάποια ενιαία αρχή. Βλ. σχετικά, Karl Jaspers, *Εισαγωγή στη Φιλοσοφία*, μτφρ. Χ. Μαλεβίτσας (Αθήνα: Δωδώνη, 1983), 118 και Ιωάννης Θεοδωρακόπουλος, *Τα Σύγχρονα Φιλοσοφικά Ρεύματα* (Αθήνα: Εστία, 1966), 48.

⁵⁰⁹ Η Αναγέννηση ως κίνηση σκέψης διέπεται από μια ορμή να υπερβεί το θεωρητικό πλαίσιο, που κληρονομεί από τον Μεσαίωνα και αυτό βεβαιώνεται και από την παντελή προσήλωση στον εμπειρισμό και με την αναγόρευση των θετικών επιστημών, σε μέσο ερμηνείας του κόσμου. Η χρήση των μαθηματικών, της γεωμετρίας, των αξιωμάτων και των αποδείξεων με σκοπό την εδραίωση συγκεκριμένων θέσεων σχετικά με φιλοσοφικά ζητήματα, καθώς και η επιθυμία απαγκίστρωσης από τον μεταφυσικό λόγο, όλα αυτά συγκροτούν μια έξοδο διανοητικής φυγής του ορθολογισμού από τον εμπειρισμό. «Εντοπίστηκε στη μαθηματική θεωρία εκείνο το ορθολογικό στοιχείο που αναζητούσε ο Giordano Bruno-όταν πραγματευόταν τη διδασκαλία του Κοπέρνικου - με στόχο την κριτική επεξεργασία της αισθητηριακής αντίληψης. Η ορθολογική επιστήμη είναι τα μαθηματικά. Από αυτή την πεποίθηση ξεκίνησε η προσπάθεια του Descartes να μεταρρυθμίσει τη φιλοσοφία.», βλ. Περικλής Βαλλιάνος, *Σκεπτέον: Έρευνες για την Κοινωνική Διάσταση της Γνώσης* (Αθήνα: Πλέθρον, 1993), 117.

⁵¹⁰ Η αρχή του *lumen naturae* που απαντάται στον Αυγουστίνο, αναφέρεται στη θέση ότι η τελειότητα που χαρακτηρίζει τον Θεό, βεβαιώνει και τη φιλαλήθειά του. Με αφορμή αυτή τη διατύπωση ο Descartes επιδίωξε τον αποκλεισμό της θέσης περί ενός Θεού που μας εξαπατά και εκ του σύνεγγυς την υπόθεση ότι το υποκείμενο βρίσκεται εντελώς σε πλάνη.

συγκεχυμένους- τα μαθηματικά ενέχουν καθορισμούς συγκεκριμένους και με ευκρίνεια.⁵¹¹ Προφανώς, η καρτεσιανή μέθοδος αποτελεί μια αναλυτική μέθοδο -από το αποτέλεσμα φτάνουμε στην αιτία- όντας δηλαδή ικανοί να εντοπίσουμε την αιτία που προκαλεί ένα συγκεκριμένο αποτέλεσμα, τότε η ιδέα αυτού του αποτελέσματος έχει σαφήνεια και ευκρίνεια. Κάτι τέτοιο όμως παραγκωνίζει την ικανότητα μετάβασης κατευθείαν από τις αιτίες στα αποτελέσματα και αυτό είναι ένα κομβικό σημείο, στο οποίο και ο Leibniz και ο Spinoza ασκούν (αμοιβαία) κριτική. Ο Deleuze σημειώνει χαρακτηριστικά:

«..η σαφήνεια και η ευκρίνεια μας επιτρέπουν μόνο την αναγνώριση ενός αντικειμένου, όχι όμως και την πραγματική γνώση αυτού του αντικειμένου, δεν αναφέρονται στην ουσία παρά μόνο σε εξωτερικά επιφαινόμενα, με τα οποία μπορούμε μόνο να φανταστούμε την ουσία, δεν οδηγούν στην αιτία που φανερώνει, γιατί τα πράγματα είναι αναγκαία ως τέτοια..»⁵¹²

Έτσι, ο Leibniz και ο Spinoza μπροστά στην ανάγκη αντιστάθμισης του απλού κριτηρίου της ευκρίνειας, οδηγούνται στην ανάπτυξη μιας κλίμακας διαβαθμίσεων στην ανέλιξη των ιδεών. Η διαβάθμιση του Leibniz κάνει διάκριση μεταξύ συγκεχυμένης και αποχρώσας ιδέας, ενώ αντίστοιχα ο Spinoza παρουσιάζει τρεις πτυχές στη διαβάθμιση των ιδεών, που σχηματίζονται από τη διάνοια, τουτέστιν το βαθμό πραγματικότητας, που αντιστοιχεί σε κάθε ιδέα. Το τελευταίο εντοπίζεται και στο δεύτερο μέρος της *Ηθικής* και στην *Πραγματεία για την Διόρθωση του Νου*:⁵¹³

α) «Υπάρχει αντίληψη που αποκτούμε εξ' ακοής ή από κάποιο σημείο κατά το δοκούν προσδιορισμένο».

β) «Υπάρχει αντίληψη που αποκτούμε από αόριστη εμπειρία, δηλαδή από εμπειρία που δεν προσδιορίζεται από το νου».

γ) «Υπάρχει αντίληψη που αποκτούμε, όταν η ουσία ενός πράγματος συνάγεται από ένα άλλο πράγμα, αλλά όχι αυτοτελώς και τούτο συμβαίνει είτε όταν συνάγουμε την αιτία από κάποιο αποτέλεσμα, είτε όταν ένα συμπέρασμα συνάγεται από το ότι μια καθολική έννοια συνοδεύεται πάντα από κάποια ιδιότητα».

⁵¹¹ Windelband Wilhelm., Heimsoeth Heinz, *Εγχειρίδιο Ιστορίας της Φιλοσοφίας. Η Μεσαιωνική Φιλοσοφία- η Φιλοσοφία της Αναγέννησης- Η Φιλοσοφία του Διαφωτισμού*. Τόμος Β. μτφρ. Ν. Σκουτερόπουλος (Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα της Εθνικής Τραπέζης), 163.

⁵¹² Gilles Deleuze, *Ο Spinoza και το Πρόβλημα της Έκφρασης* (Αθήνα: Κριτική, 2002), 188.

⁵¹³ Spinoza, *Πραγματεία για την Διόρθωση του Νου* (Αθήνα: Πόλις, 2000), §21.

δ) «Υπάρχει αντίληψη με βάση την οποία το πράγμα γίνεται αντιληπτό μέσω της ουσίας του ή μέσω της γνώσης της άμεσης αιτίας του».

Στο σημείο αυτό, ίσως δημιουργηθεί η εντύπωση ότι η διάκριση της ουσίας των πραγμάτων είναι μετέωρη, ωστόσο ο Spinoza σπεύδει να το διευκρινίσει παρακάτω: «ένα πράγμα γίνεται αντιληπτό μέσω της ουσίας του και μόνο, όταν από το ότι εγώ γνωρίζω κάτι, γνωρίζω τι είναι να γνωρίζω κάτι...».⁵¹⁴ Η σαφήνεια και η ευκρίνεια της γνώσης περιορίζεται σε επίπεδο σημείων. Διακριτή, μπορεί να θεωρηθεί η ιδέα που τα ερμηνεύει, καθώς:

«Δεν αρκεί μια σαφής και ευκρινής ιδέα, πρέπει να φθάσουμε μέχρι την εντελή ιδέα δηλαδή: δεν αρκεί να δείξουμε τον τρόπο εξάρτησης των αποτελεσμάτων από τις αιτίες, πρέπει να δείξουμε και τον τρόπο εξάρτησης της πραγματικής γνώσης του αποτελέσματος από την γνώση της ίδιας της αιτίας...».⁵¹⁵

Αυτό προϋποθέτει βέβαια μια αναστοχαστική αρχή, τη δυνατότητα του πνεύματος να συνειδητοποιεί και τις αλλαγές που γίνονται σε επίπεδο φαινομένων και τις αλλαγές που γίνονται εντός του.

«Η καρτεσιανή μέθοδος είναι αναδρομική και αναλυτική. Η σπινοζική είναι αναστοχαστική και συνθετική: αναστοχαστική επειδή κατανοεί τη γνώση του αποτελέσματος μέσω της γνώσης της αιτίας, συνθετική επειδή παράγει όλες τις ιδιότητες του αποτελέσματος εκκινώντας από την γνωστή αιτία ως αποχρώντα λόγο».⁵¹⁶

Ο Spinoza στη θέση της ευκρίνειας τοποθετεί τις εντελείς ιδέες.⁵¹⁷ Με άλλα λόγια η εντέλεια των ιδεών είναι ικανή να θεωρηθεί σε ευθεία αλληλεξάρτηση με την ικανότητα που έχει το υποκείμενο να αντιλαμβάνεται το κάθε πράγμα. Ο Leibniz θεωρεί πως η γνώση που παρέχουν οι αιώνιες αλήθειες είναι: «εκείνο που μας διακρίνει από τα ζώα και μας καθιστά ικανούς να έχουμε τον Λόγο και τις Επιστήμες, ανυψώνοντάς μας στη γνώση του εαυτού μας και του Θεού» και σημειώνει:

⁵¹⁴ Ό.π., § 22.

⁵¹⁵ G. Deleuze, *Ο Spinoza και το Πρόβλημα της Έκφρασης...* 194.

⁵¹⁶ G. Deleuze, ό.π., 163.

⁵¹⁷ «Στον Σπινόζα συμβαίνει με την αλήθεια ό,τι συμβαίνει και με την ελευθερία, δεν είναι δεδομένες εξ'αρχής αλλά εμφανίζονται ως το αποτέλεσμα μιας μακράς δραστηριότητας μέσω της οποίας παράγουμε εντελείς ιδέες που διαφεύγουν από την αλληλουχία μιας εξωτερικής αναγκαιότητας». Deleuze, G., ό.π., σ.σ. 182 και 195.

«...Είναι επίσης με την γνώση των αναγκαίων αληθειών και με τις αφαιρέσεις που φθάνουμε στο ύψος των πράξεων εσωτερικής παρατήρησης, οι οποίες μας κάνουν να σκεφθούμε αυτό που ονομάζεται Εγώ και να θεωρήσουμε ότι τούτο ή εκείνο υπάρχει μέσα μας».⁵¹⁸

Κάθε ιδέα, κάθε συλλογισμός που έχει ένα υποκείμενο διακρίνεται σε αλήθεια του λόγου και σε αλήθεια του γεγονότος. Η πρώτη περίπτωση αναφέρεται στην αναγκαία αλήθεια και μπορούμε να αποφανθούμε με σιγουριά ότι δεν περικλείει καμία αντίφαση. Αντιθέτως, οι αλήθειες του Γεγονότος, είναι ενδεχομενικές αλήθειες και δεν υπάρχει τρόπος να βεβαιώσουμε αν περικλείουν αντίφαση ή όχι. Μπορούμε έτσι να αποφανθούμε ότι οι αλήθειες του γεγονότος δεν συνιστούν ιδέες εντελείς, εφόσον δεν είναι εφικτή η εξακρίβωση της αλήθειας, άρα δεν μπορούμε να βεβαιώσουμε την εντέλειά τους. Την αρχή του αποχρώντος λόγου περικλείουν μέσα τους επίσης και οι αλήθειες του Γεγονότος υπό την προϋπόθεση ότι οι τελευταίες είναι εντελείς, πραγματικές.⁵¹⁹ Έχουμε επομένως μια εις βάθος κομβική απόκλιση: ο Spinoza δεν κάνει διάκριση ανάμεσα στην θετική πραγματικότητα και την αναγκαιότητα και τούτο σημαίνει ότι κάθε αλήθεια αντιστοιχεί σε εντελή ιδέα.

Ο Spinoza ερμηνεύει ως τυχαίο το μη αναγκαίο, με την σημείωση πως δεν λαμβάνεται και ως πραγματικό διότι, δεν είναι ανάγκη να είναι τέτοιο. Ότι αναφέρεται στην τυχειότητα δεν περιέχει αλήθεια. Ο Leibniz, με τις ενδοχομενικές αλήθειες, παραδέχεται την αδυναμία του υποκειμένου να βεβαιώσει το βαθμό της πραγματικότητας, ενώ ο Spinoza με την αρχή της αναγκαιότητας θέτει ως αφετηρία αυτό το συλλογισμό. Με τα λόγια του Spinoza: «ήταν πολύ λίγα όσα μπόρεσα μέχρι τώρα να κατανοήσω από αυτή τη γνώση».⁵²⁰ Ο βαθμός επομένως κατανόησης και ερμηνείας του πραγματικού είναι πολύ περιορισμένος. Η πραγματικότητα δε, είναι μία, μοναδική και αναγκαία (κάθε πράγμα βρίσκεται στην ύπαρξη αναγκαία, όπως αναγκαία βρίσκεται στην ύπαρξη και ο Θεός.) Η *τυχειότητα* διαλύεται παντελώς μέσα στην έννοια της *αναγκαιότητας* στο σύστημα του Spinoza. Ότι είναι τυχαίο, δεν είναι αναγκαίο. Η ενδεχομενικότητα δεν αναφέρεται σε αληθινά πράγματα, αλλά είναι μια γνωστική ανεπάρκεια:

⁵¹⁸ G.W. Leibniz, *Μοναδολογία*, μτφρ. Λαζαρίδης Στέφανος (Αθήνα: Εκκρεμές, 2006), § 29-30.

⁵¹⁹ Κατ'επέκταση, ο αποχρών λόγος αποδίδεται στις ενδεχομενικές ιδέες, στο βαθμό που αυτές είναι πραγματικές, αν και δεν έχουμε επαρκή γνώση του βαθμού αυτού.

⁵²⁰ Spinoza, *Πραγματεία για τη Διόρθωση του Νού...*, § 22.

«...αν είχα καταλάβει ότι επρόκειτο για κάτι είτε αδύνατο είτε αναγκαίο, τότε δεν θα μπορούσα να είχα πλάσει κανένα απολύτως μύθο και το μόνο που θα έπρεπε να πω είναι ότι προσποιήθηκα κάτι».⁵²¹

Σχετικά με την τυχαιότητα, ό,τι δηλαδή αναφέρεται σε «αδύνατα πράγματα», ο Spinoza είναι σαφέστατος ότι επρόκειτο για πλάνη:

«Η αλήθεια φανερώνεται από μόνη της και επίσης επειδή τα πάντα θα διαδίδονταν αυτομάτως σε σχέση με αυτήν...το κριτήριο της αλήθειας παραμένει πάντοτε μορφικό. Η αλήθεια δεν έχει ανάγκη από κανένα εξωτερικό σημείο παρά επαρκεί για να κατέχει τις αντικειμενικές ουσίες των πραγμάτων...».⁵²²

Σχετικά με την Μέθοδο, μας λέει:

«...δεν είναι αυτό καθαυτό το συλλογίζεσθαι που αποσκοπεί στην κατανόηση των αιτίων των πραγμάτων, ούτε πολύ περισσότερο η ίδια η κατανόηση των εν λόγω αιτιών, παρά το ότι να κατανοούμε ποια είναι αληθής ιδέα, διακρίνοντας τη φύση της [...]. Από τα παραπάνω συνάγεται ότι η μέθοδος δεν είναι τίποτε άλλο παρά αναστοχαστική γνώση ή ιδέα της ιδέας».⁵²³

Ανάλογα το βαθμό αλληλεπίδρασης του πνεύματος με τις εξωτερικές αιτίες υπόκειται στην ίδια αναλογία και η πραγματικότητα. Στο μέτρο που κατανοώ την πραγματικότητα αντιστοιχεί και το μέτρο της ελευθερίας μου. Στη περίπτωση δηλαδή που οι εντελείς ιδέες όλων των πραγμάτων βρίσκονταν εν γνώση μου, ο βαθμός ελευθερίας μου θα ήταν άπειρος. Έτσι:

«...όσο πιο πολύ το πνεύμα έχει γνώση των πραγμάτων, τόσο καλύτερα κατανοεί και την εγγενή ισχύ του, και τόσο καλύτερα μπορεί και καθοδηγεί τον εαυτό του και τον υπαγάγει σε κανόνες. Επίσης, όσο καλύτερα κατανοεί τη φυσική τάξη, τόσο καλύτερα μπορεί να προφυλάσσεται από ασύμφορες επιδιώξεις...[] τότε η μέθοδος θα είναι κατά το δυνατό τελειότερη, όταν δηλαδή θα έχουμε ιδέα του τελειότατου όντος».⁵²⁴

Ο Θεός υπό την έννοια αυτή είναι το πιο τέλειο όν, διότι όλες οι αιτίες περικλείονται μέσα του. Η ισχύς του είναι άπειρη, εφόσον κατέχει όλη τη γνώση, γνωρίζει όλη την αιτιατή αλυσίδα που συγκροτεί την πραγματικότητα.

⁵²¹ Spinoza, ό.π., § 56.

⁵²² Spinoza, ό.π., § 43.

⁵²³ Spinoza, ό.π., § 36 & 38.

⁵²⁴ Ό.π., § 40 & 49.

«...στην άπειρη αλληλουχία των σειρών που απαρτίζουν τη φύση στην τεράστια ποικιλία των πραγμάτων της και της επ' άπειρον διαιρέσεως των σωμάτων όσο και στις άπειρες και μικρές κλίσεις και διαθέσεις της ψυχής...[] που εισέρχονται στο τελικό αίτιο, δεν ανευρίσκεται κάτι το οποίο να μπορεί να τις εξηγήσει».⁵²⁵

Για την ακρίβεια ο Leibniz φαίνεται να εννοεί πως καθετί που περιέχεται στην ατέρμονη αλυσίδα της ύπαρξης, μάλλον είναι αδύνατο να ερμηνευθεί με βάση αυτή την αλυσίδα. Πιο αναλυτικά: το γεγονός ότι η ύπαρξη διαιωνίζεται στο άπειρο, επιβάλλει μια αιτία που υπερβαίνει την ύπαρξη, προκειμένου αυτή να μπορεί να ερμηνευθεί. Άρα ο αποχρών λόγος κάθε πράγματος δεν μπορεί παρά να βρίσκεται εντός μιας αναγκαίας ουσίας και η ουσία αυτή είναι ο Θεός.⁵²⁶

«...καθώς όλες οι σειρές προεκτείνονται μεταξύ τους, ο νόμος ή λόγος μοιάζει να έχει ειπωθεί στο υπέρτατο σύνολο, αυτό της απείρως άπειρης σειράς, τον κόσμο, ενώ τα όρια ή οι σχέσεις μεταξύ των ορίων, στο Θεό που αντιλαμβάνεται και επιλέγει τον κόσμο εξ' ου και η κοσμολογική απόδειξη της ύπαρξης του Θεού που πηγαιίνει από τη σειρά στο σύνολο και από το σύνολο στον Θεό».⁵²⁷

Από την αρχή του αποχρών λόγου εξάγεται και αξιώνεται μάλιστα η αρχή της τυχειότητας - η ύπαρξη των μη αναγκαίων αληθειών, δηλαδή αληθειών συνδυνατών που δεν περικλείουν αντίφαση, άρα παραμένουν εν δυνάμει πραγματοποιήσιμες – βέβαια η τελική έκφανση έγκειται στο Θεό, με κριτήριο την αρχή του αποχρώντος λόγου, έτσι: «...υπάρχουν κανόνες σύνθεσης του κόσμου σε ένα συνδυατό αρχιτεκτονικό σύνολο και συνάμα κανόνες ενεργοποίησης μέσα στα άτομα αυτού του συνόλου».⁵²⁸ Ο Leibniz προσλαμβάνει τη κοσμολογία μέσα σ' ένα γενικότερο πλαίσιο προσπάθειας ανασκευής του καρτεσιανού οντολογικού επιχειρήματος περί Θεού.⁵²⁹ Το ότι ο Θεός υπάρχει κατά τον Descartes συνίσταται στην ανωτερότητα μιας απείρως τέλει μορφής που έχει ως βασική προϋπόθεση τη διάκριση της ίδιας από την ύπαρξη.⁵³⁰ Ο Leibniz και ο Spinoza δεν συμφωνούν με αυτή την θέση,

⁵²⁵ G. W. Leibniz, *Μοναδολογία...*, § 37.

⁵²⁶ Ό.π., § 37-8.

⁵²⁷ G. Deleuze, *Η Πτύχωση, ο Λάϊμπνιτς και το Μπαρόκ*, μτφρ. Ν. Ηλιάδης (Αθήνα: Πλέθρον, 2006), 110-111.

⁵²⁸ G. Deleuze, ό.π., σ. 143.

⁵²⁹ «Η μομφή κατά του Καρτέσιου ήταν πως δεν απέδειξε την ελάσσονα πρόταση ότι η φύση του θεού είναι δυνατή ή δεν περιέχει αντίφαση.» G. Deleuze, *Ο Spinoza και το Πρόβλημα της Έκφρασης...*, 82.

⁵³⁰ «Ο Descartes ξεκινά από το γεγονός ότι η ατομική συνείδηση γνωρίζει ότι είναι πεπερασμένη,[] ωστόσο η γνώση αυτή πρέπει να πηγάζει μόνο υπό την έννοια ενός απόλυτα τέλει οντος (ens perfectissimum). Η έννοια αυτή που βρίσκεται μέσα μας, κατ' ανάγκη πρέπει να έχει κάποια αιτία, η οποία όμως δεν είναι δυνατόν να εντοπιστεί ούτε μέσα μας ούτε σε κάποιο άλλο πεπερασμένο πράγμα.[] για να συναχθεί τελικά το συμπέρασμα ότι η ιδέα ενός τελειότατου οντος θα ήταν για

πρεσβεύοντας πως η φύση του Θεού δεν συνίσταται στην άπειρη τελειότητα που τον χαρακτηρίζει. Η σαφήνεια και η ευκρίνεια των ιδεών δεν αποτελεί επαρκές κριτήριο προς βεβαίωση του πραγματικού. Ο Spinoza θεωρεί το απείρως τέλει ως ένα ίδιον. Τούτη η ιδιότητα δεν καθίσταται ικανή να μας διδάξει οτιδήποτε περί της φύσης του πράγματος που την κατέχει.⁵³¹ Ο Leibniz και ο Spinoza λοιπόν, ξεκινούν από το ότι το άπειρο χαρακτηρίζει το υπαρκτό. Ας παραθέσουμε εδώ την αξιοσημείωτη θέση που σημειώνει ο Deleuze, ο οποίος εξετάζει την επιπολαιότητα στη συλλογιστική του Descartes, με το κριτήριο αλήθειας που ο ίδιος θέτει:

«Όσο μια σαφής και ευκρινής ιδέα δεν συλλαμβάνεται ως εντέλης, θα μπορούσαμε να αμφιβάλλουμε για την πραγματικότητά της, καθώς και για την δυνατότητα του αντικειμένου της. Όσο δεν δίνουμε ένα πραγματικό ορισμό, ο οποίος να αναφέρεται στην ουσία του πράγματος και όχι σε *propria*, παραμένουμε στη σφαίρα του αυθαίρετου, δηλαδή εκείνου που απλώς συλλαμβάνεται, χωρίς να έχει καμία σχέση με την πραγματικότητα του πράγματος όπως αυτή υπάρχει έξω από την νόηση. Άρα, στο Spinoza όχι λιγότερο από ότι στον Leibniz, φαίνεται ότι ο αποχρών λόγος προβάλλει τις απαιτήσεις του. Ως αποχρώντα λόγο της σαφούς και ευκρινούς ιδέας, ο Spinoza θα θέσει την εντέλεια, ενώ ως αποχρώντα λόγο του απείρως τέλει, θα θέσει το απολύτως άπειρο. Ο Θεός υπάρχει εάν είναι δυνατόν να υπάρχει. Με άλλα λόγια: εκείνο που σαφώς και ευκρινώς συλλαμβάνουμε ότι ανήκει στη φύση κάποιου πράγματος, αυτό μπορεί να ειπωθεί ή να βεβαιωθεί αληθινά, για αυτό το πράγμα. Άρα, αυτή η πρόταση εγγυάται τη δυνατότητα όλων όσων συλλαμβάνουμε σαφώς και ευκρινώς. Εάν απαιτήσουμε άλλο κριτήριο δυνατότητας, το οποίο θα ήταν αποχρών λόγος από την πλευρά του αντικειμένου, τότε ομολογούμε την άγνοιά μας, δηλαδή την αδυναμία της νόησης να προσεγγίσει αυτό το λόγο [] ή επινοείται κάποια άλλη δυνατότητα από τη πλευρά του ίδιου του αντικειμένου, η οποία εάν δεν ταιριάζει στην προηγούμενη δεν μπορεί ποτέ να γίνει γνωστή από την ανθρώπινη νόηση...».⁵³²

Η οντολογική θεμελίωση στον Spinoza δεν στηρίζεται στο τέλει μεν αλλά απροσδιόριστο όν, αλλά στο απόλυτα άπειρο προσδιορισμένο και επιχειρηματολογεί με τα εξής:

Α) την αρχή της εντέλειας: και πρώτα από όλα την εντέλεια που αφορά την ίδια την έννοια του Θεού ως εντέλεια καθαυτή, δηλαδή μορφική, μη παραβιάζοντας έτσι τις αρχές του περί θεμελίωσης της αλήθειας χωρίς εξωτερικές αιτίες.

εμάς κάτι το αδύνατο αν δεν την είχε ένα τέλει όν.» βλ. Σχετικά, W. Windelband, *Εγχειρίδιο Ιστορίας της Φιλοσοφίας...*, τ. Β', 162.

⁵³¹ G. Deleuze, *Ο Spinoza και το Πρόβλημα της Έκφρασης...*, 84.

⁵³² G. Deleuze, *Ο Spinoza και το Πρόβλημα της Έκφρασης...*, 82.

Β) την αρχή της αντίφασης: στην περίπτωση ανυπαρξίας του Θεού, θα χρειαζόταν μια αιτία που να εξηγεί επαρκώς αυτή την μη ύπαρξη. Ο λόγος όμως αυτός, αν υπήρχε, θα βρισκόταν εντός της ύπαρξης, ως εκ τούτου θα προέκυπτε αντίφαση, διότι έχουμε ταύτιση «a priori», μεταξύ αλήθειας και ύπαρξης.

Γ) Τέλος, ο Spinoza παραθέτει μία τρίτη απόδειξη την «αρχή της αλληλεπίδρασης» και την χαρακτηρίζει ως «a posteriori». Αναφέρεται στο βαθμό του εκτατού, της natura naturata σε σχέση με κάθε πράγμα. Το εκτατό της υπάρξεως διέπεται από αλληλεπιδράσεις, που εκτείνονται στο άπειρο και σε συμφωνία με τον Leibniz, είναι αδύνατο να αποδοθεί σε οποιαδήποτε υπόσταση εντός του εκτατού. Παρόμοια, λοιπόν Leibniz και Spinoza αντιτίθενται στα κριτήρια περί θεμελίωσης της αλήθειας που πρότεινε ο Descartes, υποστηρίζοντας ότι: «το μορφικό κριτήριο της γνώσης αναφέρεται σε αλήθειες που αντλούν τη βεβαιότητά τους από τον εαυτό τους και δεν παράγονται λογικά από κάτι άλλο».⁵³³ Ωστόσο, σημειώνονται κομβικές αποκλίσεις στις δυο περιπτώσεις. Στον Spinoza η υπόσταση θα θεωρηθεί «επαρκής αιτία» και για την ύπαρξη και για την ουσία του κάθε όντος, αντιθέτως ο Leibniz αναγάγει το κάθε όν σε Μονάδα: «η ψυχή δεν είναι ακριβώς ένα σώμα σε ένα σημείο, παρά είναι η ίδια ένα σημείο ανώτερο μιας άλλης φύσης που αντιστοιχεί στη σκοπιά».⁵³⁴ Η απόκλιση αυτή μπορεί να αποδοθεί στο ότι ο Spinoza επιλέγει να ταυτίσει την ύπαρξη και την ουσία με το Θείο και κάθε κατηγορήμα, σε ένα πλαίσιο αναγκαιότητας a priori, ενώ ο Leibniz διατηρεί την (προ)οπτική της ενδεχομενικότητας, την οποία και ανευρίσκει στις αλήθειες των Γεγονότων προβαίνοντας σε διάκριση μεταξύ Θεού και ύπαρξης. Συγκεκριμένα, πιστεύει στην απειρότητα των πιθανοτήτων για ύπαρξη άλλων εν δυνάμει κόσμων, από τους οποίους ένας -ο καλύτερος δυνατός- θα αποτελέσει θεϊκή απόφαση με βάση την αρχή του αποχρώντος λόγου.

Εν κατακλείδι, η έντονη αυτή διαφοροποίηση πιθανόν να είναι συνέπεια της σπinoζικής ταύτισης του Θεού με τον κόσμο. Από την άλλη, κατά τον Leibniz το υπαρκτό είναι πάντα ένα ενδεχόμενο, που θέτει όμως ως προϋπόθεση της πραγμάτωσής του την θεϊκή απόφαση και μάλιστα ενός Θεού που υπερβαίνει τους συμπαντικούς κανόνες και την ύπαρξη και που κάνει μεν επιλογές αλλά όχι αυθαίρετα και τυχαία ή απροσδιόριστα αλλά επί τη βάση μιας σταθεράς, της αρχή του

⁵³³ W. Windelband, *Εγχειρίδιο Ιστορίας της Φιλοσοφίας...*τ. Β', 168.

⁵³⁴ G. Deleuze, *Η Πτύχωση, ο Λάϊμπνιτς και το Μπαρόκ...*,92.

αποχρώντος λόγου. Έχουμε επομένως δυο εκδοχές: Στην πρώτη, η θεϊκή φύση αποτελεί “επαρκές αίτιο” και του συνόλου των πραγμάτων αλλά παράλληλα είναι και η αιτία του εαυτού της, ενώ στη δεύτερη ο Θεός ενεργεί, με μόνο κριτήριο την αρχή της “επαρκούς αιτίας”. Πέραν πάσης αμφιβολίας, ο Θεός προβλέπει, λόγω της παντογνωσίας του, τα εν δυνάμει ξεδιπλώματα της ανθρώπινης δραστηριότητας, δεν παραβλέπει όμως το γεγονός ότι τα πεπερασμένα έλλογα όντα, διέπονται από περιορισμούς στις πολλαπλές όψεις της πραγματικότητάς τους, στις δράσεις και τις αποφάσεις τους.⁵³⁵

Ο λόγος που μας ωθεί στον εντοπισμό και την ανάδυση των διαφορών μεταξύ της φιλοσοφικής σκέψης του Leibniz και του Spinoza, συνίσταται κυρίως στο γεγονός ότι εκφράζει και αναθεωρεί καίριες θέσεις των κομβικών φιλοσοφικών ρευμάτων του Μεσαίωνα, δηλαδή το ρεύμα του Σχολαστικισμού και του Θωμισμού.⁵³⁶ Οι έννοιες περί Φύσης, Κόσμου και Θεού, που κληροδοτήθηκαν από την εποχή εκείνη, επιβιώνουν μέσα από μια παντελώς άλλη προοπτική. Καταρχήν θεωρήσεις κοσμολογικής και οντολογικής απόδειξης περί ύπαρξης του Θεού είναι ένα ζήτημα που αναμοχλεύεται συνεχώς στους διανοητικούς κύκλους της Αναγέννησης, οι οποίοι εντός ενός μοτίβου ανανέωσης, θέτουν τις απόψεις περί πίστης σε πλήρη αναδιερεύνηση καθοδηγούμενοι πλέον από τον Λόγο. Αυτή η διερεύνηση επιζητά ουσιαστικά τεκμήρια περί του πραγματικού που -όμοια με τον νεοπλατωνισμό- θέτουν ως σκοπό την αναγωγή σε αναγκαίες και αιώνιες αλήθειες, καταλήγοντας σε ένα απόλυτα γενικό όν. Βέβαια, αυτή η διαδρομή που εξάγει το γενικό από τα μέρη μετασχηματίζεται και παίρνει την μορφή της αιτιώδους διαδικασίας. Επρόκειτο για κοινή ομολογία του Leibniz και του Spinoza περί ενός αναστοχαστικού κριτηρίου

⁵³⁵ Υπό αυτή την έννοια, ο Θεός ενεργοποιεί τον καλύτερο δυνατό παντοειδή συνδυασμό και όντως εμφανίζεται βαθειά αναμειγμένος στα κοσμικά δρώμενα, αλλά δεν φέρει ευθύνη για κάθε φόνο, λιμό, καταποντισμό, για οποιονδήποτε παραλογισμό, για κάθε ανηθικότητα του ανθρώπινου είδους. Κάτι τέτοιο θα λειτουργούσε περιοριστικά και ως προς την αντιληπτική και ως προς την ορεκτική μοναδικότητα των δημιουργημένων πλασμάτων, παρεμποδίζοντας τελικά την έννοια της δυναμικής εξέλιξης, που φέρει το μοναδιαίο υπόβαθρο του συστήματός του.

⁵³⁶ Ο «Σχολαστικισμός» αναφέρεται στο φιλοσοφικό ρεύμα ή μέθοδο που καλλιεργήθηκε κατά τον Μεσαίωνα και διδασκόταν από Καθηγητές Μεσαιωνικών Πανεπιστημίων. Σκοπός ήταν να βρεθεί ένας κοινός τόπος ανάμεσα στην αρχαία ελληνική φιλοσοφία και στα θεολογικά ρεύματα του Μεσαίωνα. Αντίστοιχα, με τον όρο «Θωμισμός», δηλώνεται η διδασκαλία του κορυφαίου φιλοσόφου του Μεσαίωνα, Θωμά Ακινάτη, κατά την οποία η κυρίαρχη δύναμη της ψυχής είναι η νόηση. Βλ. Σχετικά Θεοδόσης Πελεγρίνης, *Λεξικό της Φιλοσοφίας*. Λήμματα: Σχολαστική Φιλοσοφία και Θωμισμός, 602 και 308 αντίστοιχα.

όσον αφορά τη γνώση και την αλήθεια που απομακρύνει τον σχολαστικισμό.⁵³⁷ Ωστόσο, ο Spinoza στη φιλοσοφία του θεωρεί ότι ένα πράγμα δεν δύναται να είναι όν και μη όν, αντιθέτως ανάλογα το βαθμό με τον οποίο βρίσκεται στην ύπαρξη, υφίσταται ως πραγματικό. Το πόσο μετέχει στην φύση του Θεού εξαρτάται από την κατηγορία της ύπαρξης και της ουσίας με μια σημείωση, ότι η ύπαρξη καθορίζεται εκ της κατηγορίας της διάρκειας, εν αντιθέσει με την ουσία, που έχει το χαρακτηριστικό του μόνιμου και αιώνιου, η αναφορά της δηλαδή, βρίσκεται εκτός της μεταβλητής που λέγεται χρόνος. Στη φυσικοποιημένη φύση επομένως, μπορούμε να αποδώσουμε τα άπειρα κατηγορήματα.⁵³⁸

Κατά συνέπεια, αναπλάθεται το Αυγουστίνειο σχήμα διαβαθμίσεων και ανέλιξης προς την τελειότητα, κατά το οποίο, το πόσο «Είναι» ένα πράγμα καθορίζει και την τελειότητά του και αντίστροφα. Το ανώτατο, το ύψιστο αφορά το τέλειο, τόσο τέλειο που δεν μπορεί να νοηθεί κάτι άλλο ως πιο τέλειο από αυτό, «ens perfectissimum».⁵³⁹ Θα μπορούσαμε να σχολιάσουμε εδώ, πως με την *Ηθική* του Spinoza, συμφύεται ο αραβικός νατουραλισμός και ο νεοπλατωνισμός των σχολαστικιστών, αυτό όμως δεν επαρκεί για να αποφευχθεί το ολισθήμα στον πανθεισμό.⁵⁴⁰ Στο σπινοζικό μοντέλο της «Εμμένειας» αίρεται το δυϊστικό πρότυπο ύλη-πνεύμα, ύπαρξη-ουσία, σώμα-ψυχή. Στη σπινοζική *Ηθική*, ύπαρξη και ουσία συμφύονται, δηλαδή, δεν σημειώνεται κάποια ανισότητα μεταξύ του απόλυτου, του τέλειου και του κάθε κατηγορήματος. Η διαφορά μεταξύ φύουσας και φυσιοποιημένης φύσης ανάγεται στον τρόπο που αλληλεπιδρούν οι δυνάμεις και κάθε πράγμα που υφίσταται έχει ίσο μερίδιο στην ύπαρξη. Διανοίγεται κατά συνέπεια μια ενιαία γραμμή ισότητας που αντιπαραβάλλεται με τον σχολαστικισμό. Τα όντα

⁵³⁷ «Από αυτό συμπεραίνουμε ότι από τη στιγμή που ο Θεός είναι το πιο γενικό όν, είναι και το απολύτως πραγματικό: *ens realissimum*. Η έννοια του *ens realissimum* στη σχολαστική παράδοση πηγάζει από την οντολογική προτεραιότητα που αποδιδόταν στις έννοιες του γένους. Όσο πιο γενικό είναι κάποιο αντικείμενο, τόσο πιο πραγματικό είναι. Αναγνωρίζοντας βέβαια τους κινδύνους μιας τέτοιας επαγωγής, ο Spinoza στους καρτεσιανούς στοχασμούς παραδέχεται πως η απόδειξη του Θεού, δεν μπορεί παρά να ανάγεται σε μια λογική αναγκαιότητα. Επομένως, τα γενικά αντικείμενα δεν είναι μόνο οντότητες αλλά σε σχέση με τα επιμέρους σωματικά πράγματα είναι οι πιο πρωταρχικές οντότητες (*res*, εξού και ο όρος ρεαλισμός) αυτές που παράγουν και καθορίζουν τις άλλες και μάλιστα όσο πιο γενικές τόσο πιο πραγματικές είναι.» βλ. W. Windelband, *Εγχειρίδιο Ιστορίας της Φιλοσοφίας* τ. Β', 42 και 44.

⁵³⁸ *Ηθική*, Πρόταση, 15 & 20.

⁵³⁹ W. Windelband, *Εγχειρίδιο Ιστορίας της Φιλοσοφίας* τ. Β', 45.

⁵⁴⁰ «όπως είναι η ουσία των σωμάτων έτσι και το πνεύμα είναι η ουσία των ψυχών. Αφού όμως ο Θεός ως καθολικότατη οντότητα είναι η ουσία όλων των πραγμάτων γενικά, σε τελική ανάλυση Θεός, ύλη και πνεύμα ταυτίζονται και ο κόσμος είναι απλώς αυτοπραγμάτωση σε επιμέρους μορφές.» W. Windelband, *Εγχειρίδιο Ιστορία της Φιλοσοφίας*, τ. Β', σ. 97.

διαφέρουν μεταξύ τους ποσοτικά και όχι ποιοτικά/ουσιοκρατικά, καθόσον, Είναι και Ένα ταυτίζονται. Κάθε όν ανεξαιρέτως μετέχει στην ίδια μοναδική ουσία, απλά όχι με το ίδιο ποσό δύναμης. Το ποσό που μετέχουν στην ύπαρξη αποτελεί τον καθορισμό τους και έτσι υπάρχουν ως τρόποι, δηλαδή ποσότητες, της ίδιας μίας ουσίας - ποιότητας.⁵⁴¹ Υπό το πρίσμα αυτό συμμετοχή, δύναμη και πραγματικό εξισώνονται υπό μια αιτία που περιέχει οποιαδήποτε άλλη τροποποίηση της υπόστασης. Ο Deleuze σημειώνει:

«Εάν θεωρήσουμε τις ουσίες πεπερασμένο τρόπο, βλέπουμε ότι δεν σχηματίζουν ένα ιεραρχικό σύστημα, όπου οι λιγότερο ισχυρές θα εξαρτιόνταν από τις πιο ισχυρές, αλλά μια εν ενεργεία άπειρη συλλογή».⁵⁴²

Σε άλλο σημείο αναφέρει πως:

«Η εμμένεια συνεπάγεται μια καθαρή οντολογία, μια θεωρία του Είναι όπου το Εν δεν είναι παρά η ιδιότητα της υπόστασης και εκείνου που υπάρχει [] όχι μόνο το Είναι, είναι ίσο καθαυτό αλλά εμφανίζεται εξίσου παρόν, μέσα σε εκείνο που υπάρχει [] Η εμμένεια αντιτίθεται σε κάθε εξοχότητα της αιτίας [] τα πάντα είναι κατάφαση μέσα στην εμμένεια».⁵⁴³

Το μονιστικό μοντέλο με το οποίο περιγράφονται η ουσία και οι τρόποι, το ότι η *natura naturans* είναι αδιαχώριστη από την *natura naturata* αποτελεί το κεντρικό σημείο της εμμένειας, που διέπει τον νατουραλισμό της ηθικής του Spinoza ή ακριβέστερα αποκωδικοποιεί τον ηθικό νατουραλισμό του. Έτσι, έχουμε ταύτιση ύπαρξης και κατάφασης, δύναμης και αλήθειας. Μια δύναμη μεταφράζει ένα ποσό ισχύος στην ύπαρξη, που έχει ένας τρόπος να πραγματοποιηθεί. Παράλληλα, μια ιδέα είναι πάντα αληθινή, διότι, το πραγματικό πάντα καταφάσκει. Επίσης, ο πανθεϊσμός του Spinoza ομοιάζει εν πολλοίς με τον αντίστοιχο που κληροδοτεί στην Αναγέννηση, ο επίσκοπος Nicolai de Cusa.⁵⁴⁴ Η αντίληψή του περί δομής του κόσμου χαρακτηρίζεται και διέπεται από την έννοια της «*unopmia*» δηλαδή, την ενότητα εντός της πολλαπλότητας. Στην απολυτότητα της θεϊκής φύσης συγκεντρώνονται όλες οι μορφές που διέπουν τον κόσμο: η θεϊκή φύση εκφράζει την απολυταρχία, αποτελεί το

⁵⁴¹ «Ο τρόπος είναι μέσα στο κατηγορήμα που τον περιέχει, σαν ένα μέρος της δύναμης του Θεού. [] τα κατηγορήματα δεν είναι απορροές. Η ενότητα της υπόστασης και η διάκριση των κατηγορημάτων σχετίζονται μεταξύ τους και συγκροτούν την έκφραση στο σύνολό της.» G. Deleuze, *Ο Spinoza και το Πρόβλημα της έκφρασης...*, 226.

⁵⁴² G. Deleuze, ό.π., 227. ό.π.,

⁵⁴³ Ό.π., σ. 214.

⁵⁴⁴ Ο Νικόλαος της Κούζα, ήταν Γερμανός φιλόσοφος, θεολόγος και αστρονόμος, βλ. Σχετικά, Nicolai de Cusa, *De Docta Ignorantia*, edited by Paul Wilpert, revised by Hans G. Senger, Arthur J. (Minneapolis: Banning Press, 1981), Book I, chapter 2, § 5.

μέγιστο και το ελάσσων που απαρτίζει ολόκληρο το κοσμικό σύμπαν, συναντάμε μια αντανάκλαση της θεϊκής Φύσης στις επιμέρους μη απόλυτες εκδηλώσεις του όντος. Συνυφαίνεται στενά μ' αυτή την οπτική η κατανόηση του «Deus implicitus και explicitus» - την ασπάζεται και ο Leibniz. Οτιδήποτε, από το μικρότερο ως το μέγιστο εκφράζει την ολότητα και οποιοδήποτε ξεχωριστό πράγμα υπάρχει στον κόσμο εκπροσωπεί με τη σειρά του εκείνο το τελευταίο. Με το Deus explicitus, προσλαμβάνουμε τη Θεία ουσία που εμφανίζεται μέσω των κατηγορημάτων της. Όμως, συνάμα, όλα τα επιμέρους εμπερικλείονται εντός του απείρου. Το όλον τα συνοψίζει και τα στοιχειοθετεί.⁵⁴⁵ Τα χαρακτηριστικά του απείρου και απόλυτου, τα κατέχει μόνο η Θεία φύση. Ο κόσμος δεν είναι άπειρος όπως είναι ο Θεός, απλά δεν έχει καθορισμό και όπως σημειώνει ο Koyré:

«...δεν έχει περιφέρεια γιατί αν είχε κέντρο και περιφέρεια, πράγμα που θα σήμαινε ότι θα είχε αρχή και τέλος, θα ήταν περιορισμένος σε σχέση με κάτι άλλο και έξω από τον ίδιο θα υπήρχε κάτι άλλο, καθώς και διάστημα, πράγματα παντελώς αναληθή. Αφού ως εκ τούτου είναι αδύνατον να περικλείσουμε τον κόσμο μεταξύ ενός υλικού κέντρου και μιας περιφέρειας, είναι αδύνατον για το λογικό μας να έχει πλήρη αντίληψη του κόσμου, αφού κάτι τέτοιο θα προϋπέθετε την κατανόηση του Θεού που είναι το κέντρο και η περιφέρειά του».⁵⁴⁶

Ο Leibniz αξιοποιεί το Deus Explicitus, σημειώνει βέβαια μια διάκριση ανάμεσα σε υλική εκτατότητα και Μονάδες, όμως αυτό δεν αποτελεί κατασταλτικό παράγοντα, ούτως ώστε οι τελευταίες να εσωκλείονται μέσα της και μάλιστα αδιαχώριστα.⁵⁴⁷

⁵⁴⁵ «Αυτή η άπειρη ουσία εκφράζει την πλήρη ενοποίηση ως coincidentia oppositorum. «Συνεπώς, ο Θεός είναι η απόλυτη πραγματικότητα στην οποία έχουν πραγματοποιηθεί όλες οι δυνατότητες, ενώ απεναντίας καθένα από τα πολλά πεπερασμένα πράγματα, είναι απλώς εφικτό και γίνεται πραγματικό με την παρέμβαση του Θεού.» W. Windelband, *Εγχειρίδιο Ιστορίας της Φιλοσοφίας*, τ. Β', 105-6.

⁵⁴⁶ Alexandre Koyré, *From the Closed World to the Infinite Universe* (Baltimore: Johns Hopkins Press, 1957), 20.

⁵⁴⁷ «η αντίληψη επακουμπά στις μικροπτυχώσεις των μικρών αντιλήψεων αλλά και στη μεγάλη πτύχωση της συνείδησης, ενώ η ύλη στις μικρές πτυχώσεις και την διαπλάτυνσή τους σε ένα όργανο δέκτη: οι πτυχώσεις μέσα στην ψυχή μοιάζουν με τις πτυχώσεις της ύλης και έτσι την καθοδηγούν.» G. Deleuze, *Η Πτύχωση, ο Λάϊμπνιτς και το Μπαρόκ...*, 222 & 206.

«Η Μονάδα εκφράζει τον κόσμο σύμφωνα με το σώμα της, σύμφωνα με τα όργανα του σώματός της, σύμφωνα με την επίδραση άλλων σωμάτων στο δικό της. Αυτό που συμβαίνει στην ψυχή παριστά αυτό που γίνεται στα όργανα.»⁵⁴⁸

Αναφορικά με το τελευταίο ο Deleuze σημειώνει:

«...διαθέτω μια ζώνη ευκρινούς και διακεκριμένης έκφρασης επειδή έχω πρωταρχικές μοναδικότητες, ιδεατά δυναμικά συμβάντα στα οποία είμαι ταγμένος. Από εκεί και πέρα αρχίζει να εκτυλίσσεται η παραγωγή δηλαδή, έχω ένα σώμα επειδή έχω μια ζώνη ευκρινούς και διακεκριμένης έκφρασης».⁵⁴⁹

Σε αυτή την λογική διαμορφώθηκε η έννοια του «αυτόματου» σαν μια απόπειρα να αναχθούν όλα τα φαινόμενα στους νόμους της μηχανικής, ακόμα και για το φαινόμενο της ίδιας της ζωής, όλα τα έμβια όντα κινούνται μηχανιστικά, και οι κινήσεις τους καθορίζονται από διαδικασίες που εκτελεί το κεντρικό νευρικό σύστημα.⁵⁵⁰ Μια τέτοια στάση απέναντι στη ψυχή που έπαυε πλέον να θεωρείται ζωική δύναμη, είχε ως στόχο το εξής: η φύση να κατανοείται δίχως την εξάρτηση από κάποια τελική αιτία.⁵⁵¹ Έτσι, το μηχανιστικό μοντέλο άρχισε να συγκλίνει με τη θεώρηση που αποδίδει ερμηνείες για τον κόσμο παντελώς αιτιοκρατικά.⁵⁵² Εντός αυτού του πλαισίου, κινείται οπωσδήποτε και η ηθική των επιρροών, που όπως είδαμε οι συνέπειες που φέρουν, έχουν άμεση συσχέτιση με την αίσθηση που δημιουργείται στο πνεύμα, καθώς για τον Spinoza: «οι ιδέες, χρωστούν την καταγωγή τους στο σώμα».⁵⁵³ Ο Descartes λοιπόν, κληροδοτεί την έννοια του κατηγορήματος στον Spinoza, μέσω της οποίας το δυϊστικό μοντέλο του «res extensae - res cogitantes» μετασχηματίζεται στο μονιστικό σχήμα των «modi

⁵⁴⁸ G. W. Leibniz, *Μοναδολογία*, § 25.

⁵⁴⁹ G. Deleuze, *Η Πτύχωση, ο Λάιμπνιτς και το Μπαρόκ...*, 207.

⁵⁵⁰ Όπως ο Descartes έτσι και ο Spinoza (αλλά και ο Hobbes) είχε μια αντίληψη πολύ συγκεκριμένη επί του μηχανιστικού, σαν μια κίνηση ιδιαίτερα λεπτών στοιχείων της ύλης των *spiritus animales* και προσπαθούσε να μεταβεί από το κέντρο των αισθήσεων του εγκεφάλου, στο κέντρο της κίνησης, στο σημείο που εδρεύει στον εγκέφαλο του ανθρώπου, το επονομαζόμενο «κωνάριο».

⁵⁵¹ Ο Hobbes, επηρεασμένος από τους δασκάλους του Βάκωνα και Galileo, δεν ξαφνιάζεται από τον περιορισμό της επιστημονικής ερμηνείας στις καθαρά «μηχανικές αιτίες». Όμως και ο Descartes έχει σχετικά την ίδια στάση θεωρώντας παρακινδυνευμένες τις αποφάνσεις σχετικά με την πρόθεση και τα κίνητρα του Θεού.

⁵⁵² Βλ. Σχετικά, W. Windelband, *Εγχειρίδιο Ιστορίας της Φιλοσοφίας*, τ. Β'. 171 και 174. Βέβαια ο Descartes εκχωρούσε στο ανθρώπινο σώμα την ικανότητα λελογισμένων αναπαραστάσεων όπως και την ύπαρξη της «liberum arbitrium indifferentiae.» Η ανθρώπινη φύση παρέμενε ικανή να ανέλθει στη γνωστική κλίμακα εφόσον το επιθυμούσε, χωρίς όμως αυτό να την εξισώνει με την Θεία φύση και νόηση που παραμένει πάντοτε ανώτερη.

⁵⁵³ W. Windelband, *Εγχειρίδιο Ιστορίας της Φιλοσοφίας*, τ. Β. 165.

extensionis και modi cogitationis».⁵⁵⁴ Είναι προφανές, ήδη από τα παραπάνω, ότι η αιτιατή αλληλεπίδραση σώματος και πνεύματος ερμηνεύεται ως μη διαιρετότητα, δεν υφίσταται πρότερος διαχωρισμός, επομένως δεν τίθεται θέμα αλληλεπιδράσεων. Ύλη και πνεύμα βρίσκονται σε απόλυτο παραλληλισμό.⁵⁵⁵ Όμως και ο Leibniz με την εκ των προτέρων καθορισμένη αρμονία, και ο Spinoza με τον παραλληλισμό ύλης-πνεύματος, θέτουν ως μέλημα από κοινού τον διαχωρισμό της αιτιότητας ψυχής-σώματος, ωστόσο η βασική διαφορά τους ακόμη παραμένει: σύμφωνα με τον Leibniz, η διάκριση των ενεργειών από τα πάθη διατηρεί την κλασική θεώρηση, δηλαδή η ενέργεια της ψυχής προκαλεί στο σώμα κάποιο πάθος, ενώ ο Spinoza αναιρεί αυτή την διάκριση και εξισώνει τις ενέργειες του πνεύματος με τις επιδράσεις του σώματος.⁵⁵⁶ Ο Spinoza, εν αντιθέσει με τον Leibniz, υποστηρίζει μια πραγματικότητα, μια υπόσταση, που εκφράζονται από την Θεία Νόηση η οποία βρίσκεται σε πλήρη ενότητα με τα κατηγορήματά της. Αντιμαχόμενος τις μεταφυσικές μονάδες, δεν προσδίδει καμία μεταφυσικότητα στην ουσία και αυτό το σημείο ήταν που έφερε τον Spinoza, αντιμέτωπο με τον αθεϊσμό.

Πράγματι, το εγχείρημα του Spinoza αποβλέπει στην απεμπλοκή των αδιεξόδων που δημιουργούσε η μεταφυσική, δίχως βέβαια να θέλει να εμπλακεί σε νέα αδιέξοδα του ντετερμινισμού. Σκοπός του ήταν να θεμελιώσει την ηθική του φυσικού ανθρώπου.⁵⁵⁷ Μέχρι και τον Descartes, η ανθρώπινη ουσία συνυπήρχε με την θεϊκή, εφόσον η πρώτη απομακρυνόταν, αποκοβόταν από τη φύση. Τι γίνεται όμως στην περίπτωση που αποφανθούμε ότι φύση και άνθρωπος είναι αδιαχώριστα; Μηχανοποιούμε τον κόσμο ή εξανθρωπίζουμε τον Θεό; ο Spinoza και αρνείται την μηχανοποίηση της φύσης και ξεπερνά την φυσιοκρατία του Hobbes. Ο Spinoza μας καλεί να κάνουμε ένα άλμα, μια εφόρμηση να αντιληφθούμε το Θεό «φυσικά», να

⁵⁵⁴ Ο Descartes πιστεύει ότι η ενέργεια της ψυχής ευθύνεται για το πάθος του σώματος, σε αντίθεση με τον Spinoza ο οποίος δέχεται τον απόλυτο παραλληλισμό ανάμεσά τους και σημειώνει σχετικά: «Εάν η παραλληλία είναι πρωτότυπη θεωρία, τούτο δε συμβαίνει επειδή αρνείται την πραγματική ενέργεια της ψυχής και του σώματος αλλά επειδή ανατρέπει την ένωση, δε μπορούμε να το εννοήσουμε απολύτως.» Spinoza, *Πραγματεία για την Διόρθωση του Νου...* § 56.

⁵⁵⁵ Η διάκριση του Leibniz, σε ξεχωριστά οντολογικά επίπεδα πρέπει να μας προβληματίσει. Ο ίδιος επιμένει στη μεταφυσική βάση της υποκειμενικής βούλησης, υποστηρίζει την σκοπιά ενός μεταφυσικού επιμερισμού που αφορά τις Μονάδες και οι οποίες θεωρεί ότι προηγούνται της ύλης.

⁵⁵⁶ G. Deleuze, *Ο Spinoza και το Πρόβλημα της Έκφρασης...*, 409.

⁵⁵⁷ Βλ. Σχετικά Pierre Francois Moreau, "Spinoza's Reception and Influence," Don Garrett (ed.) *The Cambridge Companion to Spinoza* (Cambridge: University Press, 1996), 408.

εξετάσουμε το Θεό φυσικά και γνωστικά, εντός μιας μη μεταφυσικής οντολογίας.⁵⁵⁸ Υπό το πρίσμα αυτό, οφείλουμε επίσης να αναγνωρίσουμε εξίσου στον Spinoza την υπέρβαση του, από μια μοραλιστική ηθικολογία προς μία ανθρωποκεντρική ηθική.⁵⁵⁹

Η λογική θεμελίωση της ελευθερίας

Ο Leibniz υπόσχεται (στην εισαγωγή της *Μοναδολογίας*), να διερευνήσει σχολαστικά το ερώτημα περί ανθρώπινης ελευθερίας. Σημειώνει πως:

«Υπάρχουν δύο λαβύρινθοι όπου η λογική διασταυρώνεται συχνά: ο ένας αφορά το μεγάλο ερώτημα του ελεύθερου και του αναγκαίου, κυρίως ως προς την παραγωγή και την καταγωγή του κακού».⁵⁶⁰

Αποφασίζει να εστιάσει την προσοχή του στον πρώτο λαβύρινθο, στοχεύοντας στη διευκρίνιση της πρακτικής εφαρμογής αυτών των τόσο σημαντικών εννοιών που ταλανίζουν την ανθρωπότητα. Βρισκόμαστε ουσιαστικά αντιμέτωποι με την πλέον αινιγματική έννοια της συνείδησης. Με κύρια επικέντρωση στη συμβατότητα της ανθρώπινης ελευθερίας με την προδιατεταγμένη τροπή, που κατόπιν της θεϊκής επιλογής έχουν ήδη λάβει τα γεγονότα, ο Leibniz δεν επιθυμεί ούτε να υποβαθμίσει, ούτε όμως πολύ περισσότερο να εκμηδενίσει τον ηθικό παράγοντα που διέπει την πράξη. Κάτι τέτοιο θα κατέλυε ολοκληρωτικά τη δικαιοσύνη, και την ανθρώπινη και τη θεϊκή. Ας ξεκινήσουμε όμως από το εξής: Η νοησιοκρατία των νεοπλατωνιστών αλλά και η ανανέωση της περιπατητική σχολής του Μεσαίωνα δεν κατόρθωσαν κάτι αξιοσημείωτο απέναντι στα ζητήματα που αφορούν την ανθρώπινη αυτονομία. Από την μια, το ρεύμα του Θωμισμού δεσμεύτηκε στην ερμηνεία, του πώς η γενική ουσία των καθόλου, υφίστατο

⁵⁵⁸ Σύμφωνα με τη φιλοσοφία του Jaspers, τόσο η θειστική όσο και η πανθειστική προσέγγιση του ζητήματος σχετικά με την πρώτη Αρχή θεωρείται εσφαλμένη και περιέχει αντίφαση. Η ύπαρξη αποτελεί τη μόνη οδό προς το επέκεινα, και τούτο συμβαίνει χάριν της πίστεως και όχι γνωστικά. Η αντίληψη λοιπόν του επέκεινα δεν εξαρτάται από τη γνώση αλλά από την υπέρβαση των ορίων μας, που μας φέρνει πιο κοντά του. Η πραγματικότητα δεν υποτάσσεται στη νόηση διότι αυτή εκφράζεται μόνο με τις δυνατότητες. Οφείλουμε επομένως να διεισδύσουμε στο «Είναι» για να εξάρουμε τη μη νοητικότητα του. Η σύλληψη του πραγματικού συμβαίνει μόνο σε πολύ ιδιαίτερες στιγμές υπέρβασης. Ο Jaspers δεν δέχεται την οντολογία του ορθολογισμού, όμως η στάση του είναι οντολογική και μεταφυσική.

⁵⁵⁹ Διακύβευμα το οποίο ο Hobbes φέρει από την διδασκαλία του Βάκωνα, πιθανόν και ο Nietzsche όσον αφορά τον Γερμανικό Ιδεαλισμό.

⁵⁶⁰ G. W. Leibniz, *Essais de Theodicee* (Paris: Garnier-Flammarion, 1969), 30.

εξατομίκευσης στα επιμέρους εμπειρικά δείγματα της ύλης - *principium indivituationis*.⁵⁶¹ Από την άλλη, το ρεύμα των Φραγκισκανών στην ίδια γραμμή πλεύσης με τον Αυγουστίνο, ασπάζονται τον νομιναλισμό⁵⁶² που παραχωρούσε βέβαια προτεραιότητα στην προσωπική εμπειρία, αλλά οι παραστάσεις των εξωτερικών πραγμάτων λαμβάνονται ως σημάδια στη συνείδηση, και όπως παρατηρεί και ο Foucault:

«Ο κόσμος είναι καλυμμένος με σημεία που πρέπει να αποκρυπτογραφήσουμε και αυτά τα σημεία που αποκαλύπτουν ομοιότητες και συγγένειες δεν είναι παρά μορφές της ομοιότητας. Γνωρίζω λοιπόν θα πει, ερμηνεύω: πηγαίνω από το ορατό σημάδι σε αυτό που λέγεται μέσω αυτού και που χωρίς το σημάδι θα παρέμενε βουβή φωνή, μέσα στα πράγματα».⁵⁶³

Η αρχή της υποκατάστασης δεν σημαίνει απαραίτητα μια σύνθεση μεταξύ λέξεων και πραγμάτων με αποτέλεσμα η αρχή της προσωπικής συνείδησης να απεκδύει το πραγματολογικό υπόβαθρο της αλήθειας. Προκειμένου να αρθεί αυτό το φαινομενολογικό αδιέξοδο που προέκυπτε, ο Descartes (αντι)προτείνει τη *liberum arbitrium indifferentiae* σε μια προσπάθεια συμβιβασμού μεταξύ ντετερμινισμού και ελευθερίας. Συγκριτικά με τη φύση του Θεού που χαρακτηρίζεται ως απείρως τέλεια, οι ικανότητες που έχει ο άνθρωπος, για παράδειγμα να κατανοεί, να θυμάται, να φαντάζεται, αφορούν ένα πεπερασμένο όν, επομένως είναι αδύνατο να κατακτήσουν την απειρότητα των ιδεών που βρίσκονται στην ουσία του Θεού. Έχει όμως και ο άνθρωπος μια ιδιότητα που παραμένει απεριόριστη και αυτή είναι η *liberum arbitrium indifferentiae*. Η απειρότητά της συνίσταται στην απροσδιοριστία της, στη μη σαφήνεια. Ο καθορισμός βέβαια του Θεού δεν εξαρτάται από το πώς καθορίζεται η έννοια του πραγματικού και του τέλειου, αυτό είναι κάτι που παραμένει πάντοτε ανοικτό και αόριστο στον άνθρωπο. Η *liberum arbitrium indifferentiae* σηματοδοτεί

⁵⁶¹ Ο Αραβικός πολιτισμός, επηρεασμένος από τη φιλοσοφία του Αριστοτέλους, προσδίδει στην έννοια του Θεού το χαρακτηριστικό της μοναδικής ουσίας - *ens generalissimum* που η αυτοπραγμάτωσή του έγκειται σε επιμέρους μορφές της ύλης και του πνεύματος. Επίσης ο Αβερρόης, προβαίνει σε διάκριση του *intellectus agens* και *intellectus passivus*. Ο *intellectus passivus* αναφέρεται στη γνωστική ικανότητα του ατόμου, που ακολουθεί τον κύκλο της ζωής, δηλαδή γεννιέται και ύστερα χάνεται ως μορφή στα επιμέρους σώματα, σε αντίθεση με τον *intellectus agens*, που αποτελεί μια αιώνια αλήθεια για τον άνθρωπο. Επομένως η ορθολογική γνώση του ανθρώπου αποτελεί μια απρόσωπη και υπερπροσωπική λειτουργία. Βλ. Σχετικά W. Windelband, *Εγχειρίδιο Ιστορίας της Φιλοσοφίας*, τ. Β'. 98.

⁵⁶² Το ρεύμα του Νομιναλισμού αναφέρεται σε ένα φιλοσοφικό σύστημα όπου η ονοματοδοσία των πραγμάτων δεν αποδίδει την ουσία τους ή το πώς είναι τα φαινόμενα αντικειμενικά. Συνοπτικά το ρεύμα του νομιναλισμού είναι το αντίθετο του ρεαλισμού.

⁵⁶³ Michel Foucault, *Οι Λέξεις και τα Πράγματα, Μια Αρχαιολογία των Επιστημών του Ανθρώπου*, μτφρ. Κ. Παπαγιώργης (Αθήνα: Γνώση, 2008), 65.

απλώς ένα πεδίο γενικής απροσδιοριστίας και δεν έχει ποσό συμμετοχής στη Θεία πραγματικότητα.⁵⁶⁴ Το πλαίσιο αυτό μένει ανοικτό, δεν έχει πραγματοποιηθεί ακόμη, είναι εν δυνάμει η απόφαση του ανθρώπου να προβεί στην επιλογή, είτε να κατευθυνθεί τελικά προς τη Θεία τελειότητα, είτε όχι.

Έχουμε επομένως μια βάση ελευθερίας, έστω υβριδική και στοιχειώδη. Η ελευθερία αυτή δεν είναι παρά το αρχικό βήμα ανόδου σε μια κλίμακα του πραγματικού και συνάμα βήμα ανόδου προς την γνώση και την αυτοπραγμάτωση του υποκειμένου. Η φιλοσοφική αυτή πρόταση επιχειρεί τον συμβιβασμό της άπειρης τελειότητας του Θεού με τη σχετική ατέλεια του ανθρώπου, όχι με το να αποδίδει το τελευταίο στο ότι ο άνθρωπος διαθέτει πεπερασμένη νόηση, εξάλλου ο Descartes το διαγιγνώσκει αυτό, ούτε όμως προσβλέποντας στη βούληση του Θεού παρά σε μια ισορροπία ανάμεσα στην βούληση του ανθρώπου με τον Λόγο.⁵⁶⁵ Ο συλλογισμός αυτός γεννά την πλάνη όσο και τη δυνατότητα αναζήτησης της γνώσης της απειρότητας του πραγματικού της Θείας Νόησης, τουτέστιν η συνειδητή εκλογή στην οποία προβαίνει το υποκείμενο τείνει στην αιώνια αλήθεια.⁵⁶⁶ Πώς όμως τελικά ο άνθρωπος θα καταφέρει να φθάσει στην αληθινή γνώση του Θεού όταν παραμένει μέσα σε μια κατάσταση θολή; και έπειτα πώς γίνεται οτιδήποτε να διαφύγει της άπειρης τελειότητας του Θεού αφού αυτή δεν σταματά να είναι πλήρως καθορισμένη; Η οπτική αυτή αφήνει να εννοηθεί πως το θεμέλιο του Θεού δεν έχει σταθερή βάση περί της απολυτότητάς του καθώς δυο πράγματα μπορεί να συμβαίνουν: είτε ο Θεός διατηρεί μια κάποια ατέλεια, μια απροσδιοριστία, τουτέστιν μια κατά κάποιο τρόπο αδυναμία ή ο Θεός επιτρέπει το σφάλμα, δηλαδή το ίδιο το πραγματικό υποπίπτει σε «σφάλμα», κάτι που (στην περίπτωση του Θεού) είναι αντιφατικό.

Στο σημείο αυτό διαφαίνεται πως η εκδοχή ενός μεταφυσικού ντετερμινισμού υποσκάπτεται από το ίδιο το ολιστικό του κριτήριο. Υπάρχει περίπτωση εκείνο που είναι άπειρα τέλει να περιέχει σφάλμα;⁵⁶⁷ Έστω και αν δεχθούμε ότι υπάρχει

⁵⁶⁴ René Descartes, *Meditations, Objections and Replies* (Hackett, 2006), § 57.

⁵⁶⁵ Αυτόθι, § 58.

⁵⁶⁶ Το ζήτημα της πλάνης επανέρχεται στον σχολαστικό μοραλισμό τον οποίο προσπαθούσε να εγκαταλείψει και επί της ουσίας δεν προσφέρει κανένα δεδομένο σε σχέση με την ηθική του υποκειμένου.

⁵⁶⁷ Το τελευταίο αποτελεί και το εφαλτήριο της αλληλογραφίας του Blyenberg με τον Spinoza (βλ. Spinoza, *Letters*, (Indianapolis-Cambridge, Hackett 1995). Ο Spinoza δεν δέχεται το απροσδιόριστο σε οποιαδήποτε περίπτωση κινήτρων και πραγματικού και για αυτό η απάντησή του στον Blyenberg είναι ότι το σφάλμα του Αδάμ δεν αναφέρεται σε κάποια δράση κατ' ανάγκη κακόβουλη, αλλά η ενέργειά του ζημίωσε τον ίδιο τον Αδάμ. Ο Spinoza αποδίδει στον θεϊκό λόγο χαρακτηριστικά

περίπτωση να έχουμε ένα μεταφυσικώς απροσδιόριστο πεδίο, αυτό θα έθετε ως κέντρο της συζήτησης περί ηθικής τον αμοραλισμό, και η *liberum arbitrium indifferentiae* διατηρεί στο κενό την προβληματική περί ηθικότητας και επιλογής. Εντός πλαισίου απροσδιοριστίας δεν διαφαίνεται κανένα κριτήριο διάκρισης καλού και κακού.⁵⁶⁸ Επ' αυτού η πρόταση του Leibniz ισορροπεί ανάμεσα στον αμοραλισμό και την τελεολογία με σκοπό να διαφυλάξει εξίσου το Υπέρτατο όν αλλά και την ελευθερία του υποκειμένου. Κάποιοι από τους λόγους εξαιτίας των οποίων τα μελλούμενα αναγκαστικά προδιαγράφονται κατά έναν άκαμπτο τρόπο, έχουν να κάνουν με την εφαρμογή του προκαθορισμού τους εκ μέρους της θεότητας, που έχει τη δύναμη να προβλέπει και να θέτει τα πάντα υπό τον έλεγχό της. Μία άλλη εκδοχή τα συσχετίζει με την αιτιατή αλληλουχία που απαρέγκλιτα εστιάζει στο συγκεκριμένο αποτέλεσμα. Τέλος, κάθε ισχυρισμός θα μπορούσε να είναι είτε αληθής είτε ψευδής, ήδη δηλαδή προκαθορισμένος, αν και συνήθως παραμένει άγνωστος, έως ότου να συμβεί. Επομένως, η αληθινή φύση της αλήθειας έχει ήδη προσδιοριστεί μέσω της έκβασης του συγκεκριμένου μελλοντικού συμβάντος.

α) Αναγκαιότητα – ελεύθερη επιλογή.

Παρατηρούμε πως ο Spinoza όπως και ο Leibniz επιχειρούν την αναθεμελίωση της έννοιας «βούληση», έχοντας όμως διαφορετική οπτική σε ό,τι αφορά το δυνατό. Στη σκέψη του Spinoza η έννοια του «δυνατού» εντάσσεται στη σφαίρα του φυσικού, κάτι που εγκυμονεί κινδύνους σχετικά με την οντολογική βάση του υποκειμένου. Η θέση του Leibniz από την άλλη μένει και επιμένει στην εξέταση των δυνατοτήτων, υπό την λογική του ενδεχόμενου. Αυτό αναπόφευκτα προϋποθέτει μια μεταφυσική επιλογή. Κοινός τόπος όμως και για τους δυο αποτελεί η κριτική μιας βούλησης αιτιατών αλληλεπιδράσεων.

Αρχικά ο Leibniz δεν δείχνει να διαφωνεί με τον Spinoza στην κριτική που ασκεί κατά του *indifference d' equilibre*, αποδίδοντας το δίκαιο στην απόρριψη της θέσης περί ενός Υπεβατικού Θεού.⁵⁶⁹ Αντίθετος προς την αναγκαιότητα, ο Leibniz θα

προειδοποίησης και όχι απαγόρευσης. Η αναγκαιότητα στον Spinoza δεν βρίσκεται σε συσχέτιση με την πράξη καθαυτή, παρά με τις συνέπειες που την συνοδεύουν.

⁵⁶⁸ G.W. Leibniz, *Essais de Théodicée*, 175.

⁵⁶⁹ «Η ανθρώπινη υπεροψία μιμείται την ουράνια ανωτερότητα, όμως εσύ είσαι ο ένας ο ανώτερος ο επουράνιος Θεός... Δεν γνώριζα ότι η ψυχή πρέπει να φωτιστεί από ένα Φώς που βρίσκεται έξω από αυτήν για να μπορέσει να συμμετάσχει στην αλήθεια: Ότι Συ Φωτίεις λύχνον μου, Κύριε ο Θεός μου,

εστιάζει στην διαφορά ανάμεσα στη βούληση και την ισχύ, εδραιώνοντας τη σχέση τους στην ικανότητα επιλογής. Ο Leibniz ισχυρίζεται πως ο Θεός ως απολύτως άπειρο όν, μπορεί να πραγματώσει τα πάντα, ωστόσο επιθυμεί και πράττει μόνο το καλύτερο δυνατό (διότι, εκτός από παντοδύναμος είναι και πανάγαθος), με βάση τον αποχρώντα λόγο.⁵⁷⁰ Τουτέστιν, ο Θεός δεν πράττει κατά τρόπο αυθαίρετο αλλά βάση ρυθμιστικών αρχών που έχουν ένα συγκεκριμένο σκοπό, δηλαδή τη διατήρηση της πραγματικής αρμονίας.⁵⁷¹ Ο αποχρών λόγος αποτελεί εχέγγυο της οντολογικής βάσης της υποκειμενικότητας και συνάμα του συνόλου του πραγματικού. Κατά αντιστοιχία της θεϊκής φύσης και τα ανθρώπινα όντα έχουν την ικανότητα για την ίδια -την καλύτερη- επιλογή, μπορούν δηλαδή να μεταβούν από την προσωπική δυνατότητα στο όλον, στο συλλογικώς ενεργοποιημένο. Έχοντας ως γνώμονα στις επιλογές μας, την αρχή του αποχρώντος λόγου, έχουμε μια σταθερά σχετικά με το τι είναι πραγματικό. Περαιτέρω, ο αποχρών λόγος αποτυπώνει το βαθμό ο οποίος αντιστοιχεί στη δική μας συμμετοχή.

Ως σύνολο λοιπόν, ο κόσμος συγκροτείται μέσω μιας αναγκαιότητας, η οποία δεν είναι παγιωμένη και στεγανοποιημένη, καθόσον το ποσό που μετέχουμε σε αυτήν εξακολουθεί να είναι εν δυνάμει, εν ενεργεία τίθεται όταν η κάθε Μονάδα παραμένει εστιασμένη προς τον κόσμο. Όσο η Μονάδα αντανάκλα τον κόσμο, τόσο αυτός ενεργοποιείται εντός της. Η προβληματική αφορά την διαβάθμιση. Ο Leibniz μέσω της διαβάθμισης που προτείνει καταλήγει σε ιεράρχηση, οπότε καταργείται η ισότητα. Τώρα προκύπτει ένα νέο ερώτημα: Οι Μονάδες αντανάκλουν τον κόσμο ως ένα βαθμό. Υφίσταται περίπτωση αλλαγής αυτού του βαθμού; Εφόσον υπάρχει ταύτιση Μονάδας και ουσίας, το ερώτημα δεν μπορεί παρά να μένει ανοικτό. Περαιτέρω, υπονομεύεται η προσωπική θέληση καθόσον δεν διευκρινίζεται η πηγή του εποπτικού της βαθμού. Από τη στιγμή που ο Θεός καθορίζει το βαθμό εποπτείας, αίρεται η έννοια της ελευθερίας. Η έννοια της βούλησης όπως και αυτή του δικαίου ενέχουν πλέον προκαθορισμό και επίσης θα προέκυπτε και ζήτημα ισοτιμίας, καθώς

φωτίζει το σκότος μου...όλοι πήραμε από τη δικιά σου πληρότητα, γιατί εσύ είσαι το φως το αληθινό που φωτίζει κάθε άνθρωπο σ'αυτόν εδώ τον κόσμο, ούτε αλλάζεις, ούτε σε κρύβουν ίσκιои.» Αυγουστίνου, *Εξομολογήσεις*, μτφρ. Φ. Αμπατζοπούλου (Αθήνα: Πατάκης, 2010), βιβλίο II §13 & βιβλίο IV §25.

⁵⁷⁰ G.W. Leibniz, *Essais de Théodicée*, 217.

⁵⁷¹ Πιθανόν εννοεί πως η δυνατότητα της Μονάδας να θέτει σε ισχύ το σύνολο του πραγματικού, είναι υποκειμενική.

κάποια Μονάδα μπορεί να κατέχει πιο μεγάλο ποσό εποπτείας σε σχέση με κάποια άλλη.

Με ποια κριτήρια γίνεται ο καθορισμός των δυνατοτήτων της και από ποιον; Όλα αυτά βεβαιώνουν ότι η ελευθερία χρήζει λογικής θεμελίωσης, δεν μπορεί να παραμένει μετέωρη σε μια μεταφυσική προοπτική δυνάμει ή ενεργεία. Ο Leibniz στηρίζει την αρχή της εξατομίκευσης σε δύο πυλώνες, σε δυο βασικά κριτήρια, το ένα είναι το μεταφυσικό θεμέλιο -το κριτήριο της αρμονίας- το άλλο είναι το λογικό θεμέλιο, δηλαδή, η αρχή της συνδυνατότητας, η αποδοχή όλων των ενδεχομενικών αληθειών.⁵⁷² Τα γεγονότα προκύπτουν από ένα πεδίο ενδεχομενικής αλήθειας, στην οποία δεν μπορεί να πιστοποιηθεί η αναγκαιότητα αλλά ούτε και μπορούμε να την αποκλείσουμε και κατά συνέπεια αναγκαία οδηγούμαστε σε μια θεωρία πιθανοτήτων.⁵⁷³ Ο Leibniz κάνει διάκριση ανάμεσα στο τι είναι δυνατό και τι πραγματικό και προκειμένου να δώσει έμφαση στον μη εξαναγκαστικό χαρακτήρα της αρμονίας υποστηρίζει ότι η δυνητικότητα αυτή εδραιώνεται στην αβεβαιότητα του μέλλοντος. Παρατηρεί δε ότι τα συμβάντα που αφορούν το μέλλον είναι εξίσου αναγκαία με εκείνα του παρελθόντος και παρόλο που ο νους τα αναπαριστά εντός του, κατά τον ίδιο τρόπο η κατανόησή τους δύναται να είναι το ίδιο διαυγής και ζώσα.

Μολοταύτα, ο ορίζοντας του μέλλοντος βρίσκεται πάντα εν αναφορά μιας πραγματικότητας που δεν έχει συντελεστεί, είναι δηλαδή δυνητική, ενδεχομενική. Όταν (στο μέλλον) πραγματοποιηθεί, τότε η αναγκαιότητά της θα γίνει θετική. Στην περίπτωση δηλαδή που φαντάζομαι ότι αύριο θα βρέξει, η ενέργεια αυτής της αναπαράστασης δεν διαφέρει από εκείνη που θα είχα αν φανταζόμουν ότι πράγματι είχε προηγηθεί η βροχή μια μέρα πριν. Σε κάθε περίπτωση όμως, το ενδεχόμενο βροχής ή όχι, παραμένει συνδυνατό. Κατά αυτό τον τρόπο, ιδέα (εσωτερική παράσταση) και εξωτερική πραγματικότητα βρίσκονται σε διχασμό. Η συνείδηση αναπαριστά με τον ίδιο τρόπο παρελθόντα και μελλούμενα, σημείο το

⁵⁷² Ο Leibniz απομακρύνεται από τη θεώρηση του Spinoza σχετικά με τον αποχρώντα λόγο και τις αλήθειες του γεγονότος. Ο αποχρών λόγος περιέχει αλήθειες που ενέχουν ταυτολογίας, αλλιώς θα ήταν αντιφατικές. Οι αλήθειες του γεγονότος από τη άλλη δεν περικλείουν αντίφαση αλλά βεβαιότητα που προέρχεται από την γνώση, βλ. G. W. Leibniz, *Essais to Coste, On Human Freedom. 19 December 1707* (Indianapolis & Cambridge: Hackett, 1989), 193.

⁵⁷³G.W. Leibniz, *Essais de Théodicée*, §173. Ενδεχόμενο είναι αυτό που δεν μπορεί κανείς με κανένα τρόπο να επαληθεύσει αλλά ούτε και να διαψεύσει, διότι δεν χαρακτηρίζεται από αντίφαση ούτε από βεβαιότητα, είναι πάντοτε σε δυνητική κατάσταση.

οποίο παρατηρεί επίσης και ο Spinoza.⁵⁷⁴ Με τη διαφορά πως ο Leibniz επιμένει στη θέση του, ότι οι ιδέες του μέλλοντος παραμένουν ενδεχόμενες, ενώ ο Spinoza αποφαίνεται ότι αν είχε όλη τη γνώση των αιτιών που επηρεάζουν, η ιδέα του μέλλοντος θα ήταν σε εμένα εξίσου πραγματική, όσο και εκείνη που αφορά το παρελθόν. Θα λέγαμε πως ο Leibniz δεν προσπερνά το σημείο αυτό, αντιθέτως (και) αυτό αποτελεί αφορμή για να προσδώσει στον Spinoza απόλυτη ντετερμινιστική προσέγγιση. Ο ίδιος θεωρεί ότι η αναπαράσταση κάθε πράγματος γίνεται με την ίδια διαδικασία αλλά και με την ίδια βεβαιότητα στο συνειδησιακό γίνεσθαι. Ορισμένες στιγμές υφίσταται η λογική θεμελίωση και άλλες η βεβαίωση αυτής της θεμελίωσης δεν είναι άμεση και αυτό εκφράζει την ενδεχομενικότητα του μέλλοντος. Για τον Leibniz το πιθανό αντιστοιχεί στο εν δυνάμει και στο εν ενεργεία. Ανάμεσα στο απροσδιόριστο και το προκαθορισμένο γίνεται αναζήτηση μιας συνθήκης ισορροπίας.⁵⁷⁵ Ο αποχρών λόγος αποτελεί τάση προς αρμονία και τάση για ηθική επιλογή και η αρμονία καλεί την επιλογή. Η αναγκαιότητα αυτής της αρμονίας υφίσταται, όμως αυτό δεν πρέπει να ερμηνεύεται ως εξαναγκασμός, διότι δεν είναι επιβολή αλλά αφήνει στην προσωπική κρίση, χώρο για ελεύθερη προαίρεση και αυτό συνθέτει το μεγαλοπρεπές της αρμονίας. Η φύση της αρμονίας δεν μπορεί να είναι άλλη, διότι δεν είναι εξαναγκαστική. Ο Leibniz φαίνεται να εστιάζει στην επίλυση των ζητημάτων των σχετικών με την αναγκαιότητα, σε αντιδιαστολή με την ελευθερία, που εμπεριέχεται στη σχεσιακή συνύπαρξη του Θεού και του ανθρώπου. Θεωρεί πως όλοι ανεξαιρέτως οι λόγοι, οι οποίοι εκτίθενται κατά το εγχείρημα της επεξήγησης προκαθορισμού των γεγονότων, συγκλίνουν τελικά σαν γραμμές που διαπερνούν ένα και μόνο κέντρο.

β) Αναγκαιότητα – εμμένεια

Στον αντίποδα του οικοδομήματος της ενδεχομενικότητας που προτάσσει ο Leibniz - δηλαδή έναν κόσμο όπου οι δυνατότητες και οι πιθανότητες συναρθρώνονται και συναρμόζονται έχοντας ως κεντρικό σημείο σύμπτυξης την αρμονία- βρίσκεται ο κόσμος του Spinoza, στον οποίο δεν υφίσταται η διάρθρωση αυτή της δυνατότητας και της πραγματικότητας. Ας δούμε όμως πιο προσεκτικά αυτή την προκείμενη. Ακριβώς επειδή το κριτήριό μας κινείται απαγωγικά, δεν μπορούμε να βασιστούμε στο κριτήριο αυτό ως προς τον καθορισμό του πραγματικού. Η αρχή της μη

⁵⁷⁴ Spinoza, *Ηθική*, Μέρος 4, Πρόταση 62.

⁵⁷⁵ G.W. Leibniz, *Essais de Théodicée*, §43.

αντίφασης, μας βεβαιώνει το τι δεν ισχύει, δεν επαρκεί όμως αυτό για να στηριχτούμε πάνω της, στην προσπάθεια ορισμού του πραγματικού. Εκκινώντας με την άρνηση και φτάνοντας στην κατάφαση, μεσολαβεί πολύ μεγάλη απόσταση. Αυτή είναι κοινή αφετηρία των Leibniz και Spinoza. Ωστόσο, η αρχική αυτή υπόθεση αξιολογείται από τον καθένα εντελώς διαφορετικά. Επομένως, με ποιο τρόπο θα πάμε από την αντίφαση, η οποία βεβαιώνει απλά το ψευδές, στην απόλυτη κατάφαση της αλήθειας; Ο Spinoza θεμελιώνει τη βεβαιότητα στον αποκλεισμό της αμφιβολίας. Έτσι ο Spinoza συμπεραίνει πως:

«Αδύνατο, αποκαλώ ένα πράγμα του οποίου η φύση συνεπάγεται ότι θα ήταν αντιφατικό να μην υπάρχει...τέλος το πράγμα εκείνο του οποίου η ύπαρξη, ως εκ της ίδιας της φύσης του δεν συνεπάγεται καμία αντίφαση, είτε το εν λόγω πράγμα υπάρχει είτε όχι, αλλά που η αναγκαιότητα ή η μη-δυνατότητα της ύπαρξής του εξαρτάται από αιτίες που παραμένουν άγνωστες για εμάς, όσο καιρό πλάθουμε την ύπαρξή του...».⁵⁷⁶

Το αιώνιο και το αναγκαίο βρίσκονται σε σύγκλιση στον κόσμο του Spinoza. Η εμμένεια χαρακτηρίζει τη Θεία φύση και δεν υπάρχουν τρόποι ανεξάρτητα από την πρώτη αιτία. Δεν υπάρχουν ιεραρχήσεις στο πεδίο της εμμένειας παρά μόνο δυνάμεις αλληλεπιδράσεων και ποσότητες δυνάμεων. Υπάρχει ισοτιμία μεταξύ των πραγμάτων, μπορεί το Ένα να διατηρεί την υπεροχή του αλλά δεν υπερβαίνει τα υπόλοιπα πράγματα, δεν δύναται ούτε να νοηθεί, ούτε να ίσταται δίχως εκείνα.⁵⁷⁷ Δεν αποκλείεται και ο Leibniz να οραματιζόταν κάτι αντίστοιχο, θεωρώντας πως οι Μονάδες είναι η μορφική έκφραση του κόσμου.

Στη διερεύνηση μίας τέτοιας εκδοχής κρίνεται ως απαραίτητη η επίγνωση όλου του αιτιακού υπόβαθρου που καθοδηγεί προς τη στιγμή της απόφασης και όχι η οποιαδήποτε περιστασιακή συγκυρία. Πρόκειται για κάτι εξαιρετικά δύσκολο που ανατρέχει όλο και πιο βαθιά στο παρελθόν της σκέψης, δεν παύει όμως να διαποτίζεται και να εμπλουτίζεται από την εμπειρία. Όμως αυτή η διερεύνηση ελλοχεύει κινδύνους, σε αντίθεση με την οπτική της αναγκαιότητας όπου

⁵⁷⁶Spinoza, *Πραγματεία για τη Διόρθωση του Νου*, § 53.

⁵⁷⁷ Spinoza, *Ηθική*, Πρόταση 33.

δεν προΐστανται αξιώσεις, όλα είναι στο παρόν και στο τώρα, χωρίς προηγούμενα ή μετέπειτα ή πέραν.⁵⁷⁸

γ) Κριτική αποτίμηση

Είναι αλήθεια ότι ο Spinoza θεωρείται ένας σκληρός ντετερμινιστής, υπό την έννοια ενός δογματικού τύπου του ντετερμινισμού, την αρχή μιας εξ' άπαντος αναγκαιότητας, από την οποία καθορίζονται τα κατηγορήματά της. Αυτή η θεώρηση περί κάποιας «δογματικής αναγκαιότητας» διαθέτει ένα ψόγο. Από την άλλη, οφείλουμε να παραδεχθούμε πως η ιδέα μιας ελεύθερης ατομικής επιλογής, ηχεί εύχη στον πεπερασμένο νου μας. Είναι επίσης αλήθεια ότι στον Spinoza καταλογίζουμε μια απόλυτη αναγκαιότητα ως προς τον τρόπο που ερμηνεύει τη συγκρότηση του κόσμου και ενός ολιστικού ντετερμινιστικού μοντέλου. Όντως, οι «συγκεχυμένες ιδέες» και οι «αφηρημένες έννοιες» δεν συνάδουν με τον Θεό, δεν υπάρχει κάτι που να μην καθορίζει η φύση και σε περίπτωση που το προσλαμβάνουμε και το ερμηνεύουμε ως τέτοιο, τότε πρόκειται για ολίστημα της κατανόησής μας, μια ανεπαρκή ιδέα, μια ακρωτηριασμένη γνώση.

«Πράγματι, όσοι δεν λαμβάνουν τις μεγαλύτερες προφυλάξεις, θα πέσουν αμέσως σε σφάλματα, διότι όταν οι άνθρωποι συλλαμβάνουν τα πράγματα με τέτοιον αφηρημένο τρόπο και όχι μέσω της αληθινής τους ουσίας, τότε η φαντασία τους, τους φέρνει σε σύγχυση... Πράγματι, όσα πράγματα συλλαμβάνουν αφηρημένα, μεμονωμένα και αόριστα, επιβάλλουν ονόματα που τα χρησιμοποιούν για να δηλώσουν και άλλα πράγματα πιο οικεία, γι' αυτό συμβαίνει να φαντάζονται τα πράγματα στα οποία δόθηκαν αρχικά αυτά τα ονόματα».⁵⁷⁹

Επομένως, μπορούμε να ισχυριστούμε ότι η έννοια της ενδεχομενικότητας δηλώνει μια έλλειψη γνώσης. Αρχικά, η έννοια του προσδιορισμού συντελείται από επιστημονικά κριτήρια, ωστόσο αυτό απέχει πολύ από τον απόλυτο ντετερμινισμό, γεγονός που αντισταθμίζεται μ' ένα λογικό άλμα που εκτελείται υπό το πρίσμα της αιωνιότητας. Άραγε, μήπως τούτο προδιαγράφει τη μοίρα μας; Ο Spinoza θεμελιώνει την ελευθερία στην ύπαρξη του Θεού που τον περιγράφει ως άπειρο, αιώνιο, από τον οποίο προκύπτουν άπειρα κατηγορήματα με άπειρους τρόπους. Ο Leibniz από την

⁵⁷⁸ Σαφώς, δεν είναι εύκολο να οραματιστούμε μια τέτοια οπτική, άνευ δυνατοτήτων, με πλήρη αναγκαιότητα. Πιθανόν το να φανταστούμε ένα μέλλον που μας υπόσχεται πράγματα, είναι πιο ευχάριστο από το να δεχθούμε την πλήρη αναγκαιότητα.

⁵⁷⁹ Spinoza, *Πραγματεία για τη Διόρθωση του Νου*, §57.

άλλη στηρίζει τη θεμελίωση της ελευθερίας στα συνδυνατά μελλοντικά ενδεχόμενα, η εικόνα βέβαια του μέλλοντος δεν έχει διαφορά από εκείνη που παρέχει το παρελθόν (ως προς τη δομή) αλλά δεν θα μπορούσαμε να την συμπεράνουμε μετά βεβαιότητας. Το γεγονός ότι το μέλλον δεν έχει συντελεστεί ακόμη, το καθιστά ικανό να διατηρεί την δυναμικότητά του. Υπό το πρίσμα αυτό, η ενδεχομενικότητα θεμελιώνεται στην κλίμακα του χρόνου. Δηλαδή, η ελευθερία του υποκειμένου συναρτάται από τη χρονική αλληλουχία που ακολουθεί την εξελικτική πορεία του χρόνου. Αυτή η χρονική αλληλουχία δεν συνιστά άραγε μια αναγκαιότητα καταρχήν λογική; Το ενδεχόμενο που αφορά ένα συμβάν δεν μας επιβεβαιώνει τίποτα για το ίδιο το συμβάν, αν δηλαδή υπάρχει κάποια σύνδεση με άλλα συμβάντα ή όχι. Πιθανόν να μην υφίσταται κάποια σύνδεση λογική ή πρακτική.⁵⁸⁰

Ο Leibniz προσπαθεί να διαφύγει μια πρακτική αιτιότητας αλλά ξεχνά ότι ο ίδιος θέτει ως προϋπόθεση μια αναγκαιότητα και μάλιστα λογική.⁵⁸¹ Ο Spinoza ακολουθεί άλλη οδό, εκκινεί από την έννοια της ιδέας και βεβαιώνει ότι αν είχαμε όλη τη γνώση θα μπορούσαμε να διαπιστώσουμε σε καθετί και μια αναγκαιότητα. Ο λόγος αυτός για τον Spinoza συνίσταται στην έννοια του πραγματικού. Αν το δούμε από την μεριά του Θεού, τότε το πραγματικό περιέχει εντέλεια, τίποτε δεν ενέχει απροσδιοριστία ή τυχαιότητα, το καθετί χαρακτηρίζεται από αναγκαιότητα. Άραγε αυτό θα μπορούσε να σημαίνει ότι ο Θεός επιλέγει τα πάντα a priori και τα υλοποιεί κάποια άλλη στιγμή; Φυσικά η απάντηση είναι αρνητική, αυτή την αντίρρηση έχει ο Spinoza με τη θέση της αιωνιότητας, την άρνηση της κλίμακας του χρόνου. Υπό το πρίσμα της αιωνιότητας, η ουσία δεν έχει χρόνο -παρελθόν και μέλλον- κατά συνέπεια, η συνθήκη προεπιλογής-προκαθορισμού δεν υφίσταται. Δεν υφίσταται προκαθορισμός των πραγμάτων από τον Θεό, καθόσον ο ίδιος βρίσκεται μαζί με τα πράγματα. Ο Θεός είναι η αναγκαιότητα, κάθε αιτία είναι συνέπεια κάποιας άλλης.⁵⁸²

⁵⁸⁰ Η περιγραφή του γεγονότος γίνεται από το υποκείμενο, επομένως ακόμη και στην περίπτωση που το ενδεχόμενο πρακτικά έχει ελευθερία, λογικά θα αναφέρεται πάντα σε ένα υποκείμενο, τουτέστιν θα βρίσκεται σε εξάρτηση.

⁵⁸¹ Ο Leibniz εντοπίζει κάποια διέξοδο στο ζήτημα της ενδεχομενικότητας, με τον συνδυασμό της ανθρώπινης νόησης και βούλησης. Η νόηση μελετά τις εναλλακτικές και κλίνει προς την ορθότερη, έχοντας λάβει υπόψη της όλες τις συνθήκες, τις πιθανές παραμέτρους που μπορούν, φυσικά, να υποπίπτουν στην αντιληπτική της ικανότητα. Εφόσον η βούληση ορέγεται το καλό, (συνήθως) επιλέγει ό,τι θα της έχει προτάξει η νόηση. Εννοείται πως η νόηση προσφέρει την πρόταση που εμπεριέχει το περισσότερο καλό. Η όλη διαδικασία προσιδιάζει, τουλάχιστον σε μικρογραφία, στον τρόπο της θεϊκής επιλογής. Για ακόμα μία φορά, ανακύπτουν ποικίλα ερωτηματικά για το εφικτό του πράγματος και τη θεϊκή τοποθέτηση έναντι αυτού.

⁵⁸² Spinoza, *Ηθική*, Μέρος 1, Πρόταση, 48.

Ο (προ)καθορισμός συνεπώς, βρίσκεται εκτός χρόνου, από τη στιγμή που ο χρόνος δεν υφίσταται -αυτό βέβαια αναφέρεται στην ουσία και όχι στους τρόπους. Ο χρόνος δεν αφορά την ουσία διότι αυτή έχει απειρότητα. Οι τρόποι πάντα βρίσκονται σε μια σύνδεση αιτιατή και αυτή η σύνδεση αποβλέπει στο Θεό. Δίχως λοιπόν τη χρονικότητα δεν υφίσταται η περίπτωση του προκαθορισμού. Τούτο συνιστά μια σημαντική κατάκτηση ως προς το να αντιληφθούμε την έννοια της ουσίας στον Spinoza. Ο Spinoza δεν αντιπαραβάλλει το καθορισμένο με το απροσδιόριστο αλλά τον αυτοπροσδιορισμό.⁵⁸³ Τυχαίο λοιπόν ορίζεται εκείνο που είναι αυστηρά προσδιορισμένο από μια εξωτερική αιτιότητα και για το λόγο αυτό χαρακτηρίζεται ως τροπική.⁵⁸⁴ Τα πάθη, για παράδειγμα, είναι ανεπαρκείς ιδέες. Το πνεύμα πάσχει ανάλογα με το βαθμό που κατέχουν τα πάθη. Ωστόσο διατηρεί την δύναμη του αυτοκαθορισμού, της αυτενέργειας και της αυτοπραγμάτωσης. Πρόκειται για την ισχύ του πνεύματος να μετριάζει και να επιβάλλεται στα πάθη, να αναχαιτίζει τις ατελείς ιδέες και έτσι να υποτάσσει την αιτιότητα.⁵⁸⁵ Επομένως η γνώση είναι το στοιχείο εκείνο χάρι του οποίου υπερβαίνουμε την κατάσταση του πάσχειν. Η γνώση χαρακτηρίζεται ως μια δράση ενεργητική, μας βγάζει από την άβυσσο της ασάφειας, που πηγάζει από την αβεβαιότητα των ατελών παραστάσεων⁵⁸⁶ και εφόσον παράγει εντελείς ιδέες, είναι ενέργεια, αιτιότητα, ελεύθερη αλληλεπίδραση και γι' αυτό, χαρά. Η αιτιότητα παραμένει εδώ από άλλη όμως οπτική, σ' έναν ορίζοντα υπό το φώς της διαύγειας και της εντέλειας των ιδεών. Είναι μάλλον ανέφικτο να ξεφύγουμε από την

⁵⁸³ Spinoza, *Ηθική*, Μέρος 4, Πρόλογος.

⁵⁸⁴ Ο.π, Μέρος 3, Πρόταση 3.

⁵⁸⁵ Αν υπήρχε τρόπος να αποκαταστήσουμε τη φυσική συνέχεια των πραγμάτων, τότε αντί να επηρεαζόμαστε από τις αλληλεπιδράσεις των φαινομένων θα επιδρούσαμε επ' αυτών. «Μια διάνοια που θα μπορούσε να δει την αιτία και το αποτέλεσμα ως συνεχές, που θα μπορούσε άρα να δει τη ροή των γεγονότων και όχι, όπως εμείς, σαν κάτι αυθαίρετα διαιρεμένο και κομματιασμένο, θα απέρριπτε την έννοια της αιτίας και του αποτελέσματος και θα αρνούσαν κάθε εξάρτηση από όρους.» Friedrich Nietzsche, *Η Χαρούμενη Γνώση*, μτφρ. Λ. Τρουλινού (Αθήνα: Εξάντας, 1996), βιβλίο III §112.

⁵⁸⁶ Η γνωστική διαδικασία δεν καταλήγει στο τι είναι πραγματικό, η πραγματικότητα δεν αποκαλύπτεται στο υποκείμενο μέσω της γνώσης, όπως είναι. Διάφορα φαινόμενα τα οποία ανάγονται στην υποκειμενικότητά μας -στην ερμηνεία μας- συγκροτούν αυτό που αποκαλούμε πραγματικότητα. Ούτε κάτι συγκεκριμένο σχετίζεται απαραίτητα με την πραγματικότητα, από την στιγμή που υπάρχουν αναρίθμητα συγκεκριμένα και η ανάλυση για καθένα από αυτά δεν μπορεί να μπει εντός ορίων.

αναγκαιότητα, ως σχέση που διέπει τα όντα.⁵⁸⁷ Όμως, διατηρούμε πάντα την δυνατότητα να την καθορίζουμε αντί απλώς να την υφιστάμεθα.

Ο Spinoza υποβιβάζει θα λέγαμε την περατότητα στο επίπεδο των τρόπων, επειδή αυτή δεν είναι κατηγορία (όπως η ύπαρξη). Η περατότητα δεν είναι παρά ένας τρόπος να εκφραστεί το άπειρο. Για τον Spinoza δεν υφίσταται αντιπαραβολή θανάτου και αιωνιότητας ουσίας και μη ουσίας, αντίθετα υποβιβάζει σε ζήτημα διάθεσης, την άρνηση. Έναντι της αιωνιότητας δεν αντιπαραβάλλεται ο μηδενισμός αλλά η διάρκεια.⁵⁸⁸ Εάν δεν υπήρχε η εμπειρία της περατότητας δεν θα μπορούσαμε να έχουμε γνώση για το καλό και το κακό, προσδιορίζοντας βέβαια το καλό, ως τη χαρά, τη δράση, τη χαρούμενη γνώση, διότι, η προσέγγιση του καλού και του κακού είναι σχετική. Δεν τίθεται επομένως ζήτημα ουσίας, αλλά ζήτημα αυξομείωσης της δύναμης και αυτό θεμελιώνει και την σχετικότητα απέναντι στο κακό ή στο θάνατο και τη σημασία που δίνει ο Spinoza στην ύπαρξη. Το βίωμα του θανάτου αποτελεί σημείο εκκίνησης για την αυτοσυνειδησία και μια αγωνία για αποδέσμευση, η αιωνιότητα κατά κάποιο τρόπο καταλύει το θάνατο. Στον κόσμο που μας περιγράφει ο Spinoza δεν έχει τόση σημασία το ατομικό -καθόσον πρόκειται για κάτι πεπερασμένο- ούτε και η διάρκεια, μας αφορά όμως η μη διάρκεια, η αιωνιότητα. Από πλευράς ουσίας, η αιωνιότητα είναι απλά μια κατηγορία της απειρότητας της γνώσης, δηλαδή αιωνιότητα σημαίνει απεριόριστη γνώση. Η γνώση είναι η λίθος χάρη στην οποία η ανάγκη μετεξελίσσεται σε αναγκαιότητα. Δεν τίθεται ζήτημα μεταφυσικού εξαναγκασμού στην *Ηθική*, διότι, δεν υπάρχει οντολογική προτεραιότητα. Αν τίποτα δεν τίθεται ως προϋπόθεση τότε δεν υφίσταται κανένας εξαναγκασμός. Καθίσταται απλά δέσμιος της αιτιοκρατίας.

Συνεπώς, ο Spinoza σε ολόκληρη την *Ηθική* αναλύει το αδιαπραγμάτευτο σχήμα αναγκαιότητα - ελευθερία. Περαιτέρω, σε επίπεδο χρόνου ο άνθρωπος καθορίζεται από εξωτερικές αιτίες (διότι είναι όν πεπερασμένο). Σε επίπεδο ουσίας, ο

⁵⁸⁷ Άλλωστε σε αυτή την περίπτωση θα ήμασταν τρομακτικά μόνοι, αφού όλα στη φύση έχουν μια σύνδεση μεταξύ τους. Παντού και πάντοτε υπάρχει μια αιτία, η ίδια η έννοια της αναγκαιότητας χαρακτηρίζεται ως αιτιατή.

⁵⁸⁸ Η αντίστιξη του κατηγορήματος και του τρόπου είναι η μοναδική στιγμή που ο Spinoza – προσπερνώντας τις αρχές του- θα μπορούσε να χαρακτηριστεί ως μη εξισωτιστής. Κάτι τέτοιο βέβαια δεν γίνεται κατά τύχη, ή άστοχα, τουναντίον αποσκοπεί κάπου, στην διασφάλιση του απείρου αφαιρώντας κάθε υποψία άρνησης εντός ενός ορίζοντα εμμένειας και απόλυτης κατάφασης. Ο Negri διαβλέπει, επίσης στο πεπερασμένο της φύσης μας και την φθορά την ίδια την ελευθερία. Βλ. Antonio Negri, *Spinoza Subversif: Uncontemporary Variations* (Manchester-N. York: University Press, 2004).

άνθρωπος παραμένει αιώνιος και αμετάβλητος, ανάλογα βέβαια με το ποσό συμμετοχής του, δηλαδή της ικανότητάς του να παράγει τους δικούς του τρόπους. Η συνδρομή του ανθρώπου στην αιώνια ουσία είναι ανάλογη της συμμετοχής του στην αναγκαιότητα. Επαφίεται στον ίδιο αν τελικά θα έρθει από την κατάσταση του «αυτόματου», στην κατάσταση του αυτενεργού.⁵⁸⁹ Η ελευθερία του ανθρώπου αντιστοιχίζεται με το βαθμό της ικανότητάς του για κατανόηση ιδεών εντέλειας, δηλαδή την κατανόηση της πραγματικότητας ως ουσία και αυτό το καταφέρνει με τη χρήση του εργαλείου που ονομάζεται, Λόγος. Όσο περισσότερο αντιλαμβάνεται το πραγματικό, τόσο περισσότερο ενεργεί ο ίδιος, δημιουργώντας αιτιότητα, νέες αυτόνομες σειρές αλληλεπιδράσεων. Εντελείς ιδέες και πραγματικότητα συνταυτίζονται εντός μιας εμμενούς αναγκαιότητας, ελευθερίας.⁵⁹⁰

Στη σκέψη του Spinoza, ελευθερία και αναγκαιότητα βρίσκονται εντός ενός κοινού ορίζοντα εν αντιθέσει με τον κόσμο του Leibniz όπου εδραιώνονται σε μια χρονική κλίμακα που είναι εντελώς σχετική. Αυτό σημαίνει ότι η ελευθερία στον Leibniz επιδέχεται εξωτερικών αιτίων και αυτός είναι ένας επαρκής λόγος που χρήζει μεταφυσικής θεμελίωσης. Η αρμονία προϋποθέτει τη δυνατότητα επιλογών και αυτό θεμελιώνεται ένεκεν της αρμονίας. Ο Θεός διαλέγει την αρμονία και ακριβώς επειδή την έχει προεπιλέξει, μπορεί να την επιλέξει αντίστοιχα και ο άνθρωπος. Συμπεραίνουμε, ότι η αρχή του αποχρώντος λόγου συνιστά συνθήκη της υποκειμενικότητας. Ο Θεός επιλέγει χάριν της εξατομίκευσης, έχοντας όμως ως γνώμονα τον αποχρώντα λόγο. Διότι, το να επιλέγει διαφορετικά, δηλαδή όχι με βάση την αρμονία, είναι κάτι που αντίκειται στη φύση του, ωστόσο έχει αυτή την δυνατότητα. Εάν τελικά έκανε αυτή την επιλογή; η δύναμη του Θεού και η θέληση είναι διαφορετικά πράγματα. Η δύναμη του Θεού είναι μεγαλύτερη από τη θέλησή του. Η επιλογή εκ μέρους του Θεού προσδίδει υπερβατικότητα στη φύση του, σε

⁵⁸⁹ Είναι σαν την προσέγγιση του Nietzsche, «Θέλω να δημιουργήσω έναν προσωπικό ήλιο για εμένα.» βλ. F. Nietzsche, *Η Χαρούμενη Γνώση*, μτφρ. Λίλα Τρουλινού (Αθήνα: Εξάντας, 1996), βιβλίο IV §257, σ.320.

⁵⁹⁰ Ελευθερία είναι κάτι που συνυφαίνεται και από άλλες έννοιες, όπως ουσία, πραγματικότητα, αναγκαιότητα. Έτσι, η εντέλεια της γνώσης αποτελεί αυτοκατάφαση του υποκειμένου, βλ. F. Nietzsche, *Η Χαρούμενη Γνώση*, βιβλίο IV § 276, σ. 223. Σημείωση: Παραμένει ανοικτό το ενδεχόμενο αμφισβήτησης των δυνατοτήτων για αυτοκατάφαση που προσφέρει ο πανθεισμός του Spinoza. Επ'αυτού ίσως χρειαστεί η αναθεώρηση της διάκρισης μεταξύ intellectus και mens. Τα εξωτερικά δεδομένα δημιουργούν ιδέες που αναφέρονται στη διάνοια. Η διάνοια αναφέρεται στο σχηματισμό ιδεών που προκύπτουν από εξωτερικά δεδομένα. Επομένως, ο τρόπος που λειτουργεί η διάνοια δεν δύναται να ενταχθεί στη natura naturans, αλλά δεν υφίσταται ο ίδιος περιορισμός για την έννοια mens.

αντίθεση με τον Spinoza που ερμηνεύει ένα Θεό, που είναι εμμενής. Δεν επιλέγει απλά, ο ίδιος από την φύση του είναι ολόκληρος μια ελευθερία. Η ελευθερία εδώ δεν (πρέπει να) έχει την ερμηνεία της δυνατότητας, αλλά πολύ περισσότερο της αυτόβουλης δύναμης και κατ' επέκταση της ευθύνης. Η έννοια της ελευθερίας αποτελεί όχι απλώς μια δυνατότητα επιλογής, είναι αγώνας, ηθική κατάκτηση. Δεν επιλέγει ο Θεός τον άνθρωπο, αλλά επαφίεται στον ίδιο τον άνθρωπο αν θα κερδίσει την ελευθερία του, αν θα κατανοήσει την αναγκαιότητά του δηλαδή, τον Θεό:

«Όταν φανταζόμαστε το Θεό ως νομοθέτη αφέντη, τον οποίο θα ήταν αδιανόητο να μισήσουμε (εκτός και αν νιώθουμε μια αφόρητη αγωνία), η αβεβαιότητα που γεννιέται από τις αντίθετες κινήσεις του αισθήματος, μετατοπίζεται όπως μετατοπίζεται και το μίσος που συνυπάρχει με την αγάπη: τότε τείνουμε να μισούμε απεριόριστα εμάς τους ίδιους και τους άλλους ανθρώπους, εξ' ου η θρησκευτική θλίψη, η ταπείνωση, τα θεολογικά μίση. Αν αντίθετα -πράγμα που αποτελεί ακριβώς τον ορισμό του λόγου- συλλαμβάνουμε τον Θεό ως αναγκαίο, δηλαδή ως την ίδια τη φύση στην απρόσωπη ολότητά της, κάθε φόβος της οργής του, εξαφανίζεται. Η αγάπη που τρέφουμε για το Θεό, γίνεται αυτό που το πέμπτο μέρος της *Ηθικής* αποκαλεί διανοητική αγάπη προς το Θεό, δηλαδή πραγματική γνώση και επιθυμία για γνώση».⁵⁹¹

Η σπινοζική πρόταση θεμελιώνει την ελευθερία στην αναγκαιότητα της δέσμευσης και αυτό είναι κάτι που μας αποδέσμευσε από τον λαβύρινθο του αραβικού πανθεισμού.⁵⁹² Για να απεγκλωβιστεί η ανθρώπινη ύπαρξη από το καθεστώς δουλείας είναι ανάγκη να αποδεχθεί το Θεό, την εξωτερική αναγκαιότητα και παράλληλα να αναγνωρίσει την ίδια του την ταυτότητα τουτέστιν να προβεί σε μια πράξη αποδέσμευσης. Με μια πρώτη ματιά, το βίωμα της απελευθέρωσης θέτει ως προϋπόθεση τη δέσμευση. Η έννοια της ελευθερίας απαιτεί να αρνηθούμε τον εαυτό μας και προσδοκά την προσχώρηση σε μια έτερη, αντίρροπη, αναγκαιότητα.⁵⁹³

⁵⁹¹E. Balibar, *O Spinoza και η Πολιτική*, μτφρ. Α. Στυλιανού (Αθήνα: Εστία, 1996), σ.σ. 135-6.

⁵⁹² Αυτή η αντίληψη περί ελευθερίας δέχεται την έντονη κριτική του Berlin, που επισημαίνει τις παγίδες τις οποίες θα καιροφυλακτούσε μια προοπτική αρνητικής θέσεψης του ιδεώδους. «Εξουσιάζω τον εαυτό μου, είμαι κύριος του εαυτού μου, δεν είμαι δούλος κανενός, δεν είμαι όμως άραγε δούλος της φύσης; ή των αχαλίνωτων παθών μου; Δεν έχουν άραγε οι άνθρωποι βιώσει την εμπειρία της απελευθέρωσης από την πνευματική σκλαβιά, από την υποδούλωση στη φύση και δεν έχουν άραγε συνειδητοποιήσει μέσα από αυτή την εμπειρία πως υπάρχει από τη μια πλευρά ένα εγώ που κυριαρχεί και από την άλλη ένα εγώ που καθυποτάσσεται;» βλ. I. Berlin, *Τέσσερα Δοκίμια Περί Ελευθερίας...*272-273, και 284.

⁵⁹³Οι εντελείς ιδέες στην σπινοζική λογική δεν αποτελούν μόνο σαφείς ιδέες, αλλά αναστοχαστικές. Επομένως, μπορούμε να αντιπαραβάλλουμε τον σπινοζισμό ωςάν ένα καρτεσιανισμό στην πιο ακραία του μορφή. Ο Descartes αναθεώρησε το σχολαστικό Είναι μέσα από την βεβαιότητα του cogito. Ο Spinoza εστίασε στον επιτονισμό του Εγώ, εγώ σκέπτομαι, εγώ είμαι. Όσο για την κριτική του απέναντι στην υποκειμενικότητα μπορούμε να αποφανθούμε ότι επισήμανε

Φυσικά αυτό με τη σειρά του προϋποθέτει ανάληψη ευθύνης, την ευθύνη του γνῶθι σαυτόν, της εξάντλησης των προσωπικών ορίων.⁵⁹⁴ Συνοψίζοντας, η σκέψη του Leibniz και του Spinoza εκκινεί από κοινά σημεία, επί τη βάση κοινών αρχών για να οδηγηθούν όμως σε αντικρουόμενες θέσεις που θα μπορούσαν να αναχθούν στους εξής άξονες:

- 1) Η «μέθοδος»: Το σημείο εκκίνησης αμφοτέρων είναι η προσπάθεια αναθεώρησης του καρτεσιανισμού, η κριτική και η εξέλιξη της αναλυτικής μεθόδου και της φιλοσοφικό-μαθηματικής μεθόδου. Πάρεργο αυτής της προσπάθειας, η γεωμετρία. Ο Spinoza επιχειρεί να θεμελιώσει με αξιώματα, θεωρήματα και ορισμούς -δηλαδή οικοδομεί την επιχειρηματολογία του ακολουθώντας τους κανόνες της γεωμετρίας- τα φυσικά θεμέλια της ηθικής. Η επιστήμη των μαθηματικών και της γεωμετρίας, αποτελεί την πλέον ανεπτυγμένη διάλεκτο της ανθρώπινης νόησης. Η γεωμετρία αποτελεί για εκείνον όχημα της επιστήμης και της φιλοσοφίας, της γνώσης στο σύνολό της, σε μια προσπάθεια κατάκτησης της τέλει γνώσης, προσθέτοντας το κριτήριο της συνθετικής ιδέας. Ο Leibniz με την σειρά του επίσης εκφράζει ενδιαφέρον σχετικά με την εξέλιξη της καρτεσιανής μαθηματικό-αναλυτικής μεθόδου, ενώ ασκεί κριτική στο κριτήριο της ευκρίνειας και των ιδεών. Η γεωμετρία προσλαμβάνεται ως δομικό στοιχείο του κόσμου και όχι της φιλοσοφίας. Ο Leibniz είναι πρώτα μαθητικός, ενώ ο Spinoza φιλόσοφος, επομένως για τον πρώτο η επιστήμη των μαθηματικών αποτελεί μέσο παρά σκοπό, συγκεκριμένα αρχή και τέλος. Η αρχή του αποχρώντος λόγου στην υπηρεσία της τελικής αρμονίας. Η γεωμετρία, στοιχειοθετεί τη φιλοσοφία του Leibniz με τρόπο, αν όχι τελεολογικό, τουλάχιστον οντολογικό, η γεωμετρία αποτελεί την έκφραση της κοσμικής αρμονίας και η αρμονία είναι γεωμετρική έννοια και διαποτίζει τα πάντα. Ο κόσμος χαρακτηρίζεται από γεωμετρία και η αρμονία διαβαθμίζει το κοσμικό τεκτόνημα, που αναδύεται από την απειρία του συνδυνατού, του προσδιορισμένου ανεπαρκώς και που σταδιακά ανελίσσεται στη μοναδικότητα του εντελούς. Το μεταφυσικό οικοδόμημα του Leibniz δεν στερεώνεται σε ένα

στον Βάκωνα, τον Μακιαβέλλι και τον Hobbes, το ότι η ηθική έχει ανάγκη την οντολογία και το αντίστροφο.

⁵⁹⁴Ο Deleuze σημειώνει: «δεν γνωρίζουμε καν τι μπορεί ένα σώμα, λέει ο Spinoza. Δηλαδή δεν γνωρίζουμε καν για ποιες διαθέσεις είμαστε ικανοί, ούτε μέχρι που φθάνει η δύναμή μας.» G. Deleuze, *Ο Spinoza και το Πρόβλημα της Έκφρασης...*, 274.

σημείο και δεν υπάρχει για εκείνον το απολύτως κακό. Έχει όμως κορυφή, δηλαδή το απολύτως καλό. Οι Μονάδες είναι η ασυνέχεια, η ρήξη και το τέλος. Ο Spinoza εκκινεί από τον κόσμο για να αναχθεί στο φυσικό άνθρωπο, ο Leibniz περνά από την επιστήμη των μαθηματικών σε αυτή της γεωμετρίας με μια σημείωση, ότι η αρμονία θεωρείται έννοια της γεωμετρίας. Για τον Leibniz η αναγωγή γίνεται από την απειρότητα στην Μονάδα, ενώ για τον Spinoza από το πεπερασμένο περνάμε στο αιώνιο. Είναι προφανές ότι η διαφοροποίηση στην επιχειρηματολογία τους, οδηγεί στην επόμενη μεγάλη διαφωνία που αφορά την έννοια του δυνατού. Ο Spinoza το εξισώνει με την πραγματικότητα ενώ ο Leibniz θεμελιώνει την αρχή της αρμονίας. Το ενδιαφέρον που εντοπίζει στην έννοια της δυνατότητας, είναι η υποκειμενικότητα που τη χαρακτηρίζει και οικοδομεί την βεβαιότητα με την συρραφή πιθανοτήτων στην βαθμολογική κλίμακα της αρμονίας.

- 2) Ο παραλληλισμός που αφορά το σώμα και το πνεύμα: Δεν μπορούμε να πούμε πως δεν σημειώνεται ταύτιση στην επιχειρηματολογία του Leibniz, απλά στην δική του περίπτωση πρόκειται για τη σχέση ύλη-ενέργεια, σώμα και ψυχή, σε αντίθεση με τον Spinoza που δεν εντοπίζει διαφοροποίηση ανάμεσα σε σώμα και πνεύμα. Διατηρείται φυσικά η έντονη διάκριση ανάμεσα στο πάθος και τη δράση, δίχως όμως να προηγείται οντολογικά η ψυχή από το σώμα. Η ενέργεια της ψυχής προκαλεί και την ενέργεια του σώματος. Πώς ερμηνεύεται αυτό; Εκτός του ότι η πρόταση του Spinoza διατηρεί ανοικτή την οδό της νευροφυσιολογικής μελέτης, ανοίγει επίσης μία διάσταση ευθύνης: «Έχω την δύναμη να υποτάξω το σώμα μου». Όταν πεινάσω μπορώ να κλέψω, να φονεύσω, να κάνω ό,τι χρειαστεί για να επιβιώσω, όπως όμως από την άλλη πλευρά μπορώ και να μην το κάνω αυτό. Αυτό δεν είναι ένα ενδεχόμενο, είναι πραγματικό. Είναι ισχύς και μάλιστα υπό το πρίσμα της αιωνιότητας υπάρχω, πάντοτε έχω δύναμη, ουσία, πραγματικότητα.⁵⁹⁵ Εμάς βέβαια μας απασχολεί η

⁵⁹⁵Ο Γερμανικός υπαρξισμός, έθιξε το ζήτημα της επενέργειας που προκαλεί η αιωνιότητα από την αντίστροφη μεριά. Η ύπαρξη καθορίζεται από το μηδέν. Ας αναλογιστούμε ότι κάποιος μαθαίνει ότι αυτή είναι η τελευταία του μέρα στην ύπαρξη. Το αποτέλεσμα θα είναι αγωνία και ταραχή. Όταν όμως εξαφανίζεται η σκέψη του θανάτου, τότε διαφαίνεται μπροστά μας η αιωνιότητα και μας κάνει πιο θαρραλέους. Ο Spinoza, εξορίζει το μηδέν, το αφαιρεί από το πεδίο της εμμένειας. Εξάλλου, το μηδέν θεωρείται μια επινόηση γλωσσικού τύπου των Αράβων ή των Ινδών μαθηματικών, που το χρησιμοποιούσαν για τις πράξεις τους και τις εξισώσεις τους.

κατάφαση, τουτέστιν η αιωνιότητα. Η περατότητα, αποτελεί απλώς ζήτημα της έκφρασης ή αλλιώς, υπόθεση τρόπων.

- 3) το άπειρο: Με τα παραπάνω περάσαμε ήδη στον τρίτο άξονα της διαφοροποίησης, που αφορά την έννοια του απείρου. Τόσο στον Leibniz όσο και στον Spinoza παρατηρούμε μια σχετικότητα αναφορικά με το κακό, με το να απολυτοποιούν το άπειρο. Όμως και πάλι έχουν διαφορετικές προσεγγίσεις. Στο σπινοζικό φιλοσοφικό σύστημα, η προσέγγιση χαρακτηρίζεται από εμμένεια, ενώ αντίθετα, ο Leibniz διατηρεί έναν ορίζοντα πιο μεταβατικό, πιο υπερβατικό. Για τον Spinoza η κίνηση, η αλλαγή, δε διαφέρουν από τη στάση είναι όπως κάθε διαλεκτική έννοια, μια τροποποίηση του απείρου. Οι αντιθέσεις, τα διαλεκτικά δίπολα είναι πάντοτε σχετικά. Άρα δεν μιλάμε για απόλυτη άρνηση; Για τον Spinoza το ατού του απόλυτου, το έχει μόνο η ύπαρξη, η μία ουσία. Το αιώνια πραγματικό, δηλώνεται αποκλειστικά από την κατάφαση. Εντός της εμμένειας μπολιάζονται εν τέλει η κατάφαση και η πραγματικότητα. Ο Spinoza είναι σίγουρος εν αντιθέσει με τον Descartes, ότι τη στιγμή που το πνεύμα ενεργεί, ενεργεί και το σώμα, διότι, η γνώση είναι ευχαρίστηση, είναι αύξηση της δύναμης, προάγει και παρακινεί τη δράση. Ένα πάθος παύει να είναι πάθος, καθώς αναγνωρίζουμε ότι ήταν πάθος, δηλαδή από τη δύναμη που επιδρά επάνω μας. Ιδιαίτερο ενδιαφέρον θα υπήρχε αν το δεδομένο αυτό μπορούσε να παρατηρηθεί και εκ του αντιστρόφου. Υπάρχει περίπτωση επί παραδείγματι, οι συλλογιστικές μου ικανότητες να παρουσιάζουν αυξητική τάση, όταν το σώμα μου αυξάνει σε ενέργεια ή όταν παρουσιάζω ταχυπαλμία; Το πρόσκαιρο, το παροδικό, το πεπερασμένο, δεν είναι παρά επιμέρους τροπικότητες, εκφράσεις που υπόκεινται στην αρχή της υποκατάστασης, όπως και οι λέξεις όταν το νόημα, παραμένει το ίδιο. Η ουσία, είναι το θεμέλιο του σπινοζικού στοχασμού. Έτσι και η έννοια του κακού, είναι και αυτή σχετική, μια άλλη εκφραστική ποιότητα της ποσότητας της δύναμης που ρέει, κυκλοφορεί και ανταλλάσσεται. Μια εκφραστική ποιότητα που αποτελεί ζήτημα προδιάθεσης σχετικά με το αν θα την αναλάβουμε ή όχι. Ακριβώς όπως για παράδειγμα, όταν σκεπτόμαστε, τι ρούχα θα φορέσουμε σήμερα; Οποσδήποτε παραμένει ένα ενδεχόμενο η αλλαγή γνώμης για οποιονδήποτε λόγο. Αντίστοιχα για

τον Leibniz το άπειρο είναι το θεμέλιο.⁵⁹⁶ Στο επίπεδο της ύλης σημειώνεται απόλυτη συνέχεια, σε επίπεδο ουσίας όμως παρουσιάζεται ασυνέχεια. Ο Leibniz προβάλλει μια ουσία που είναι μοναδιαία αλλά όχι μοναδική. Η αρμονία είναι η επιλογή του Θεού χάριν της ατομικότητας. Από όλα τα συνδυαστά ενδεχόμενα, ο Θεός επιλέγει εμάς (τους ανθρώπους). Διότι, ο Θεός είναι σοφός και εμείς είμαστε το απαύγασμα και η επιτομή της σοφίας του, της Θείας αρμονίας.⁵⁹⁷ Θα μπορούσαμε να αποφανθούμε, πως η έννοια του απείρου εντάσσεται στον ορίζοντα της εμμένειας ή της μεταβατικότητας, αναλόγως της τροποποίησης που επιτελείται στην έννοια της περατότητας. Η περατότητα για τον Spinoza ανάγεται καταρχήν σε φυσική, δηλαδή υπάρχει εμμενώς στη φύση μας, ένα πεδίο φυσικής έκφρασης που παραμένει αμείωτο και το οποίο δεν πρέπει να αγνοήσουμε. Η φύση εκφράζεται μέσα μας και εμείς εκφράζουμε τους τρόπους της φύσης. Ο άνθρωπος αποτελεί μέρος της φύσης, πρέπει να την γνωρίσει για να της επιβληθεί και να μετάσχει στην ουσία. Η φυσικότητά μας αποτελεί όριο αλλά και συνθήκη της ουσίας μας και μάλιστα δεσμευτική. Αντίθετα, από την πλευρά του Leibniz η αρνητική όψη του απείρου δεν είναι η περατότητα σε επίπεδο ύλης αλλά η ασυνέχεια σε επίπεδο ουσίας. Το υποκείμενο είναι η ασυνέχεια στον ορίζοντα του Θεού, η εξατομίκευση είναι η άλλη, η πιο πλήρης εκδοχή του απείρου. Ως εκτατή συνέχεια εδώ ο Leibniz μοιάζει να προαναγγέλλει εκείνο που ο Hegel θα εκφράσει υπό την κατηγορία του αρνητικού:

«...ο λόγος της συμφιλίωσης είναι το έχον αντικειμενική ύπαρξη πνεύμα το οποίο εννορά καθαρή γνώση του εαυτού του, ως καθολικής ουσίας μέσα στο αντίθετό του, μέσα στην καθαρή γνώση του εαυτού του, ως την απόλυτα, εντός εαυτού ούσας, ενικότητας, μια αμοιβαία αναγνώριση, η οποία είναι το απόλυτο πνεύμα».⁵⁹⁸

Τελικά, η αποτίμηση είναι μια αντίρρηση: Στην περίπτωση του Leibniz η επιμονή του στη μεταφυσική των οντολογικών διαβαθμίσεων αναμοχλεύει το σχολαστικό μοτίβο ενός υπερβατικού απόλυτου. Η υπόσχεση της ελευθερίας κινδυνεύει να μην τηρηθεί, στο μέτρο που δεν διευκρινίζει την άλλη μεριά του

⁵⁹⁶Ο Leibniz είναι ο γεννήτορας του απειροστικού λογισμού. Η αφετηρία όλων των δυνατοτήτων είναι το άπειρο και το τέρμα τους η εξατομίκευση.

⁵⁹⁷Βλ. Σχετικά Α. Negri, *The Savage Anomaly: The Power of Spinoza's Metaphysics and Politics*. Translated by M. Hardt (Minneapolis-Oxford: University of Minnesota Press, 1991-2003), 129.

⁵⁹⁸Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Φαινομενολογία του Πνεύματος*, μτφρ. Δ. Τζωρτζόπουλος (Αθήνα – Ιωάννινα: Δωδώνη, 1993), τ.Β. § 670, σ.530.

δυνατού, τη δυνατότητα να απορριφθεί η αρχή του αποχρώντος λόγου, εκτός και αν κάτι τέτοιο είναι αδύνατον. Η απάντηση είναι ότι στο βαθμό μιας προκαθορισμένης ιδιότητας της Μονάδας, πράγματι η δυνατότητα αυτή είναι ανέφικτη, πρόκειται για ένα μη-συνδυνατό ενδεχόμενο. Από την άλλη, η «πανθειστική» πρόσληψη στο φυσικό δίκαιο του Spinoza, αν και θέτει ζήτημα ατομικότητας και ηθικής ανάληψης, δεν προϋποθέτει κάποια εγγύηση ως προς την υποκειμενικότητα αλλά ούτε και ξεπερνά την Θεία φύση. Υπό το πρίσμα αυτό, δεν καταφέρνει να υπερπηδήσει το εμπόδιο του intellectus agens. Μπορεί τελικά αυτό να αποτελεί λόγο αντιπαράθεσης αλλά και σύμπτωσης ταυτόχρονα με την Νιτσεϊκή «θέληση για τύχη». ⁵⁹⁹ Ο Nietzsche θα φαινόταν μάλλον να συγκλίνει ως προς την καθολικότητα. ⁶⁰⁰

Με άλλα λόγια, δεν αρνείται την αναγκαιότητα αλλά εν αντιθέσει με τον Spinoza, αντιλαμβάνεται και αυτή σαν μια συνθήκη η οποία δεν αναφέρεται στην ύπαρξη αλλά μάλλον στη νόηση. Η κριτική του προσανατολίζεται όχι στην εμμένεια ή στην αναγκαιότητα αλλά στα δια ταύτα, στις προθέσεις και ιδιαίτερα αυτές που ο Spinoza αποδέχεται σε σχέση και με τον Leibniz και τον Descartes αλλά και με την εποχή του εν γένει. Η κριτική του έχει να κάνει με την βεβαιότητα:

«Πρέπει να ξέρει κανείς τι είναι το Είναι προκειμένου να αποφασίσει αν αυτό είναι πραγματικό (π.χ. τα γεγονότα της συνείδησης), κατά τον ίδιο τρόπο πρέπει να γνωρίζει τι είναι η βεβαιότητα, τι είναι η γνώση και τα όμοιά τους – επειδή όμως δεν το ξέρουμε αυτό μια κριτική της ιδιότητας της γνώσης είναι άνευ νοήματος: πώς θα μπορούσε ένα εργαλείο να κριτικάρει τον εαυτό του όταν μπορεί να χρησιμοποιήσει μόνο τον εαυτό του για να κάνει κριτική; Δεν μπορεί να ορίσει τον εαυτό του». ⁶⁰¹

Με λίγα λόγια, θα πρέπει να επαναθέτουμε συνεχώς σε εποπτεία, ανάλυση και αναθεώρηση, τις βάσεις μας περί δεδομένου, για το λόγο ότι η γνώση βρίσκεται πάντα σε σχέση εξάρτησης με κάποιο βαθμό βούλησης που την εξουσιάζει και την παρακινεί. Εφόσον κατά τη σπινοζική παραδοχή αποκτούμε γνώση περί του καλού διερχόμενοι την γνώση του κακού και έχουμε ποσό συμμετοχής στην ουσία, για όλα τούτα οφείλουμε να είμαστε προσεκτικοί όταν διερευνούμε το κριτήριο της αναγκαιότητας, που φυσικά δεν έχει σχέση με την τυχαιότητα. Οτιδήποτε θεωρούμε βέβαιο, παραμένει ακαθόριστο. Οι βεβαιότητές μας, παραμένουν ακαθόριστες, και η

⁵⁹⁹ Δεν θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε μετά βεβαιότητας, πως ο Nietzsche επιρρίπτει ευθύνες στο Spinoza σχετικά με το ότι δεν θεμελιώνει την υποκειμενικότητα, όπως του καταλογίζει ο Leibniz.

⁶⁰⁰ F. Nietzsche, *Η Χαρούμενη Γνώση...* βιβλίο III § 110, σ.158.

⁶⁰¹ F. Nietzsche, *Η Θέληση για Δύναμη*, μτφρ. Ζήσης Σαδικάς (Αθήνα: Νησίδες, 2001), § 486 σ. 240.

πορεία προς την αναγνώριση είναι επίπονη, ατέρμονη και φαύλη διαδικασία.⁶⁰² Δεν υπάρχει μέση λύση μεταξύ καθορισμού και απροσδιοριστίας. Στα διλήματα υπάρχει μόνο προσπάθεια αναγνώρισης ή συθέμελη ανασκευή.

«Η σκέψη της ενότητας είναι μια εκ των προτέρων σύλληψη, ένας κενός τύπος με ισχύ για κάθε δυνατή παρατήρηση, ένα σχήμα που μπορεί να υποβληθεί σε κάθε κομμάτι της πραγματικότητας που υποπίπτει στην αντίληψή μας. Εξαρτάται από τις προθέσεις του θεωρητικού νου αν π.χ. η κοινωνία θα νοηθεί σαν ενιαίο σύστημα ή σαν μια πολλαπλότητα χωριστών σχέσεων και δομών, μια συνάθροιση ατομικοτήτων και το ίδιο ισχύει και για την συνείδηση, την ψυχή, το Εγώ ή ένα τραπέζι».⁶⁰³

Εκτός από αυτό, συνεχίζει να διογκώνεται σε ανεξέλεγκτο βαθμό εξαιτίας όχι μόνο των ευκρινών καταλυτικών γεγονότων αλλά και των ακατάπαυστων συσσωρεύσεων των μικρο-αντιλήψεων που προσκρούουν στους διαρκώς δονούμενους τόπους της ανθρώπινης νόησης και ψυχοσύνθεσης. Στη διεύρυνση μιας τέτοιας εκδοχής κρίνεται ως απαραίτητη η επίγνωση όλου του αιτιατού υπόβαθρου που καθοδηγεί προς τη στιγμή της απόφασης, και όχι η οποιαδήποτε περιστασιακή συγκυρία. Πρόκειται για κάτι εξαιρετικά δύσκολο όπως έχουμε ήδη τονίσει. Σε τελική ανάλυση, το εγχείρημα της τακτοποίησης των εκπληκτικά περίπλοκα διασυνδεδεμένων σκέψεων και των γεγονότων φαντάζει τόσο ανέφικτο όσο και η σύλληψη του Θεϊκού σχεδίου στην επιλογή και τη δημιουργία του κόσμου.

Ωστόσο, στην αντίπερα όχθη, εκείνη της ανθρώπινης βούλησης, θα υποδειχθεί μία εναλλακτική επίλυση του ζητήματος. Καθώς η διάνοια δεν επιβάλλει τη δική της άποψη στη βούληση, της προτείνει απλά, υπό τις καθορισμένες συνθήκες, την όσο το δυνατόν καλύτερη επιλογή, καλύτερη τουλάχιστον βάσει του δικού της αντιληπτικού χαρακτήρα, της δικής της μελέτης και των δικών της συλλογισμών, η ανθρώπινη βούληση αποδεικνύεται πως θα είναι εκείνη η οποία, τελικά, θα κατέχει τον έλεγχο. Συνεπώς, ναι μεν η ανθρώπινη βούληση αναδεικνύεται ως ακαθόριστη αιτιατά σε

⁶⁰² «έτσι η δύναμη των γνώσεων δεν εξαρτάται από το βαθμό της αλήθειας τους, αλλά από τον βαθμό στον οποίο ενσωματώθηκαν από τον χαρακτήρα τους ως όρων ζωής.» F. Nietzsche, *Η Χαρούμενη Γνώση...* βιβλίο III § 110, σ. 158. ΣΗΜΕΙΩΣΗ: Δεν αντιτάσσεται σε αυτό ο Spinoza απλά δεν το διευκρινίζει κιόλας. Δεν πρέπει όμως να ξεχνάμε ότι ο Nietzsche επαναφέρει ένα υπερβατολογικό σχήμα του γίνεσθαι και αυτό καθιστά την προβληματική μετέωρη, επισημαίνοντας το ασυμβίβαστο υποκειμενικότητας και εμμένειας.

⁶⁰³ Περικλής Βαλλιάνος, *Σκεπτέον: Έρευνες για την Κοινωνική Διάσταση της Γνώσης...*,124.

σχέση με τη νόηση, αλλά, σύμφωνα με τον Leibniz, η βούληση, κατά την τελική επιλογή εξαναγκάζεται ηθικά.⁶⁰⁴

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΕΚΤΟ: ΠΟΣΟ ΕΛΕΥΘΕΡΟΙ ΕΙΜΑΣΤΕ;

α) Η θεωρητική προσέγγιση

Η βούληση έχει λόγο ύπαρξης, στη φιλοσοφική συζήτηση, όταν ομιλούμε για ανθρώπους που έχουν σώας τας φρένας. Τι γίνεται όμως στην αντίθετη περίπτωση; Ποιος τελικά αποφασίζει όταν δεν έχω συνείδηση των πράξεών μου; Ποιος είναι ο ρόλος της βούλησης στο συνειδησιακό γίνεσθαι⁶⁰⁵ και τελικά, ποια είναι η πραγματικότητα; Κάθε απόπειρα απάντησης των παραπάνω ερωτημάτων συνδέεται με τον καθορισμό του περιεχομένου των ψυχικών φαινομένων, ήτοι των θεμελιωδών συντελεστών της ανθρώπινης δραστηριότητας, του «κοινού τύπου»⁶⁰⁶ των τελευταίων αυτών, καθώς και του τρόπου σύνδεσής τους με τις πράξεις, που τελικώς υπαγορεύουν. Η διερεύνηση αυτού του καθορισμού έχει άμεση σχέση με τις αλληλεπιδράσεις που διέπουν την ψυχή και το σώμα. Η σχέση ψυχής-σώματος είναι ένα πρόβλημα φιλοσοφικό, στο οποίο εκ φύσεως τίθενται ανυπέρβλητοι περιορισμοί, καθόσον το αντικείμενό του εξισώνεται με αυτό που αναλαμβάνει την υποχρέωση της επίλυσής του. Το ιδιαίτερο φαινόμενο που παρατηρείται στη σχέση πνεύμα-σώμα, είναι ότι εμφανίζονται αυτοσυνειδητοποιούμενες εμπειρίες και τούτο είναι κάτι, που δεν ομοιάζει με κανένα άλλο δεδομένο που παρατηρούμε στο πλαίσιο έρευνας ύλης και ενέργειας. Τα ανθρωπολογικά θέματα που προκύπτουν από την παρατήρηση του φαινομένου, θέτουν ερωτήματα όπως: πώς καθορίζεται η ανθρώπινη αυτοσυνειδησία, γιατί υπάρχουμε, πώς οδηγούμαστε στην πράξη και πόσο υπεύθυνοι είμαστε; Οι φιλοσοφικές προσπάθειες που είχαν σκοπό τον εντοπισμό των πηγών της συνείδησης και του «εντοπισμού» της ψυχής, περιορίζονται από το ότι αυτό ουσιαστικά δεν

⁶⁰⁴ Φυσικά, εάν τον συγκεκριμένο εξαναγκασμό τον εκλάβουμε υπό μία βάση αιτιατή, τότε και πάλι επανέρχονται οι προβληματισμοί της πρωταρχικής θεϊκής αιτίας, της κορυφής στην αιτιατή αλυσίδα, ως εξίσου υπαίτιας για την ανθρώπινη συμπεριφορά.

⁶⁰⁵ Η έννοια της ηθικής συνείδησης ταυτίζεται με την ελευθερία στον Kant και στους Στωικούς. Είναι προς τιμήν των Στωικών το ότι εδραίωσαν με πλήρη ενάργεια την έννοια της ηθικής συνείδησης. Ο άνθρωπος, στην εσωτερική του σφαίρα, εξέρχεται ούτως ειπείν της προσωπικότητάς του, διαιρώντας την. Η ηθική συνείδηση, «δαίμων» εκθέτει την πρότυπη ιδεατή προσωπικότητα έναντι της εμπειρικής.

⁶⁰⁶ Θεοδόσης Πελεγρίνης, *Άνθρωποι, Ζώα, Μηχανές* (Αθήνα: Καρδαμίτσα, 1987), 99.

μπορεί να διαπιστωθεί, καθώς πρόκειται για μια διανοητική διεργασία. Η ανεπάρκεια της συγκεκριμένης παραδοχής εξισώνεται με τις απόπειρες (σε άλλες εποχές) να κατανοηθεί και να ερμηνευθεί η κοσμογονία, ο τρόπος που δημιουργήθηκε η ύλη, δίχως την δυνατότητα για επιστημονικό πείραμα και καταγραφή δεδομένων.

Στη σύγχρονη εποχή, η νευροεπιστημονική έρευνα συγκλονίζει σε σχέση με τον τρόπο θέασης του ανθρώπινου υποκειμένου. Οι κλάδοι της νευροφυσιολογίας, της βιολογίας, της ψυχολογίας αποδέχονται τις θέσεις του μονισμού, συγκλίνοντας έτσι με τις απόψεις του υλισμού, του εμπειρισμού και της φυσιοκρατίας. Οι νευροεπιστήμονες υποστηρίζουν ότι ψυχή είναι η ονομασία που αποδίδουμε στον αδιόρατο και ακαθόριστο πυρήνα της ύπαρξής μας, ο οποίος ευθύνεται για αυτό που είμαστε. Η αδυναμία της ψυχής να εκφραστεί απόλυτα με επιστημονικούς όρους, δε συνεπάγεται ότι είναι φανταστικό πράγμα ή ότι δεν υπάρχει. Το πνεύμα και η μορφική ύλη, αποτελούν μέρη μιας δυαδικότητας αλλά πρόκειται για παντελώς ανόμοιους όρους, που επιδέχονται τελείως άλλου είδους περιγραφή. Άρα, στερείται νοήματος το ερώτημα για το που εδρεύει η ψυχή. Περαιτέρω, ο διαχωρισμός ψυχής και σώματος -το δυϊστικό δηλαδή πρότυπο- είναι σχεδόν αδύνατο να ευσταθήσει. Το σώμα έχει την «πολυτέλεια» να αποτελεί τμήμα και της έξω πραγματικότητας και της έσω. Η ψυχή δεν πρέπει να εξισώνεται με το άυλο, όμως το ίδιο εμπλέκει την ύλη κατά μια μη αναγώγιμη έννοια στις φυσικές επιστήμες.⁶⁰⁷ Περιοριζόμενοι στην προβληματική του ζητήματος, αυτό που διερευνάται είναι ο Λόγος. Κατ' επέκταση, η ελευθερία και στην συνέχεια η αυτοσυνειδησία εδρεύει στην λογική διάσταση του εγκεφάλου. Από την ορθότητα του λόγου εξαρτάται η κρίση μας. Ο εγκέφαλος ως έδρα της λογικής, όταν βρίσκεται σε μια φυσιολογική κατάσταση και έχει εξισορροπημένες τις διάφορες λειτουργίες του, (νοητική, συναισθηματική, παραστατική, βουλευτική), εγγυάται τη σωστή λογική. Ωστόσο, η λογική είναι ένας

⁶⁰⁷Ο Eccles εισηγείται ότι η συνειδητή εμπειρία είναι απόρροια ψυχικής δρατηριότητας όχι διεργασιών του εγκεφάλου. Ο εγκέφαλος επεξεργάζεται δεδομένα που λαμβάνει από τις αισθήσεις και που ευθύνονται για μια πολύ μεγάλη κινητικότητα των νευρώνων. Η λειτουργία της ψυχής είναι να ενώσει όλα αυτά τα δεδομένα. Ο ενεργός ρόλος της ψυχής δε, δεν έγκειται μόνο στην επιλογή και την ενοποίηση των δεδομένων, αλλά και στο ότι μπορεί να τροποποιεί την νευρωνική δραστηριότητα. «Μια αναλογία θα ήταν να θεωρήσουμε τον εγκέφαλο ως έναν υπολογιστή δομημένο από τον γενετικό κώδικα, ο οποίος δημιουργήθηκε από τις διαδικασίες της βιολογικής εξέλιξης. Σε μια τέτοια αναλογία η ψυχή λειτουργεί ως ο προγραμματιστής του υπολογιστή. Χαρακτηριστικό παράδειγμα αυτής της ενεργητικής παρέμβασης είναι το ότι μπορεί να προκαλεί εκούσιες κινήσεις.» John Eccles, *Evolution of the Brain: Creation of the Self* (London and New York: Routledge, 1996), 249-250.

συνεχής αγώνας με τα πάθη τα οποία ζητούν να την ανατρέψουν, με την επικουρία των ενστίκτων. Δι' αυτό, η συμβολή του Spinoza παραμένει ανεκτίμητη, διότι μας παρέδωσε μια πρακτική φιλοσοφία, με κατεύθυνση την ευδαιμονία, λαμβάνοντας υπόψη τα πάθη και τις αδυναμίες του ανθρώπινου Είναι. Η ισορροπία ανάμεσα στο συναίσθημα και την αντικειμενική κρίση είναι πολύ δύσκολο επίτευγμα. Από τα παραπάνω συμπεραίνουμε την σημαντικότητα της κλασικής και νεότερης λογικής, σαν εργαλείο της φιλοσοφικής παιδείας.

β) Η Νευροεπιστημονική προσέγγιση

Στη σύγχρονη εποχή, οι Νευροεπιστήμες με τα εξελιγμένα μέσα που έχουν στη διάθεσή τους (πχ. μαγνητικός τομογράφος) προβαίνουν σε πειραματική μελέτη του εγκεφάλου, με σκοπό να εντοπίσουν τις νοητικές εκείνες διεργασίες που συνδέονται με την συμπεριφορά. Οι επιστήμονες έχουν στη διάθεσή τους πληθώρα ερευνητικών μεθόδων και όργανα μετρήσεων ώστε να ερμηνεύουν τις διεργασίες του εγκεφάλου. Μερικές από αυτές είναι ο τρόπος απόκτησης της γνώσης, η απομνημόνευση, κ.α. Η παρατήρηση και η επιστημονική καταγραφή δεδομένων φτάνει μέχρι τα κύτταρα των νευρώνων, πώς δηλαδή οι νευροδιαβιβαστές επιδρούν στις εγκεφαλικές λειτουργίες και με τη συνδρομή της τεχνολογίας αναπαριστούν ψηφιακά τα δεδομένα που απορρέουν από το νευρωνικό σύστημα. Σκοπός της νέας αυτής επιστήμης, είναι η ερμηνεία της διαδικασίας με την οποία οι άνθρωποι προβαίνουν στη δράση. Τον εγκέφαλο συγκροτούν πάνω από εκατό δισεκατομμύρια κύτταρα, που μέσα από ένα κύκλωμα διασύνδεσης και μεταφοράς πληροφοριών, καθορίζουν το πώς αντιλαμβανόμαστε τα φυσικά στοιχεία όπως επίσης ευθύνονται για τους μηχανισμούς κίνησης που έχει αναπτύξει το σώμα μας. Ακόμη όμως και με όλη αυτή την πληροφορία δεν έχει γίνει ακόμη κατανοητός ο τρόπος που λειτουργεί η υποκειμενική συνείδηση.

Η έννοια του όρου «συνείδηση» είναι άρρηκτα συνδεδεμένη και βρίσκεται σε συνάρτηση με την αντίληψη που έχουμε για την ζωή. Κάθε άνθρωπος αντιλαμβάνεται την ύπαρξή του ως συνειδητό όν. Από την στιγμή που δεχόμαστε ότι η αυτοσυνειδησία, το Εγώ, δεν είναι παρά αποτέλεσμα δράσης των νευρώνων τότε δεν υφίσταται καμία βούληση. Επομένως πώς θα διαφυλάξουμε την ανθρώπινη υπόσταση; Πώς μπορούμε να συνεχίσουμε να αναφερόμαστε στην έννοια ψυχή; Ο εγκέφαλος περικλείει μέσα του κάθε δραστηριότητα του νου, του ψυχισμού του ανθρώπου, όμως ο ίδιος παραμένει υλικό στοιχείο. Επομένως μπορούμε να πούμε ότι

ο άνθρωπος είναι απλά συνέπεια ενός ανώτατου επιπέδου οργάνωσης της ύλης; Από την ύλη δημιουργείται κάποιο υλικό πράγμα με σκοπό την αυτοκανόνισή του; Αυτή η προσέγγιση φαίνεται ότι είναι αδιέξοδη. Διότι, δεν μπορεί η ύλη να ενεργοποιεί τη συνείδηση και η συνείδηση κινητοποιώντας κάποια βούληση να επιδρά στην ύλη από την οποία προήλθε. Είναι σχεδόν αδύνατο να αποδώσουμε μια φυσική εξήγηση, εφόσον επιχειρούμε να βρούμε κοινό τόπο ανάμεσα σε κάτι που αφορά τον εγκέφαλο με κάτι που αναφέρεται στην ατομική μας ενσυνείδητη εμπειρία.

Καταλήγουμε έτσι στο ερώτημα: πόσο εύκολο είναι να ορίσουμε τη συνείδηση; Ο Thomas Nagel προσεγγίζει το πρόβλημα εστιάζοντας στην υποκειμενικότητα της συνείδησης μέσα από το κλασικό ερώτημά του: «πώς είναι να είσαι νυχτερίδα;». Η προκειμένη αυτή ανάγκη το πρόβλημα της συνείδησης στο πώς ο «αντικειμενικός» φυσικός κόσμος, δηλαδή ο εγκέφαλος, παράγει «υποκειμενική» εμπειρία, τα επονομαζόμενα «κουάλια». Οι δυϊστές όπως ο Descartes πιστεύουν πως τα κουάλια αποτελούν μέρος ενός νοητικού κόσμου διαφορετικού από τα φυσικά αντικείμενα. Στη περίπτωση αυτή τα κουάλια έχουν αιτιοκρατικό ρόλο, καθώς αλληλεπιδρούν με την ύλη, τον εγκέφαλο, σε αντίθεση με τον επιφαινομεναλισμό, όπου οι ποιότητες, τα κουάλια, υπάρχουν αλλά ως ένα επιφαινόμενο της λειτουργίας του εγκεφάλου. Ο Dennett όμως επιλέγει να μειώσει την σημασία του προβλήματος της συνείδησης παρά να το εξηγήσει και υποστηρίζει ότι η αίσθηση της αυτοαντίληψης περί του εαυτού, δεν είναι παρά μια ψευδαίσθηση που δημιουργείται καθώς μιλάμε γι' αυτό που κάνουμε ή αυτό που βιώνουμε.⁶⁰⁸

Αν από την άλλη, πράγματι η συνείδηση δεν είναι παρά απόρροια ενός αιτιατού ντετερμινισμού, τότε ποια η σημασία ηθικής ευθύνης των πράξεων μας; Ο Robert Kane (καθηγητής στο πανεπιστήμιο του Τέξας) επιχειρεί να δώσει μια επεξηγηματική παράμετρο στο δίπολο ελεύθερη επιλογή - ηθική ευθύνη. Θεωρεί ότι ένας άνθρωπος οφείλει να αναλάβει τις συνέπειες των πράξεών του μόνο στην περίπτωση που αποδεικνύεται ότι ευθύνεται επίσης και για τις αιτίες που συντέλεσαν ώστε να προβεί στην συγκεκριμένη ενέργεια. Εξηγεί, πως όταν αντιμετωπίζουμε περιπτώσεις, κατά τις οποίες υπάρχει δίλλημα μεταξύ δυο αποφάσεων, δυο δίκτυα νευρώνων διασταυρώνονται και μέσα από τη μεταξύ τους αλληλεπίδραση αναπαριστούν το δίλλημα. Μεταξύ των δικτύων υπάρχει ανταγωνισμός που προκαλεί

⁶⁰⁸ Daniel Dennett, *Consciousness Explained* (USA: Little Brown and Co, 1991).

μια σύγκυση στη θέληση, την επιθυμία. Εκείνη την στιγμή ο άνθρωπος που με ατομική προσπάθεια οδηγήθηκε στο να επιλέξει μια από τις δυο επιθυμίες, σε αυτή την περίπτωση είναι υπεύθυνος για την επιλογή του.⁶⁰⁹ Βέβαια το πρόβλημα της συνειδητότητας παραμένει, καθότι για να έχει ηθική βάση η θεώρηση των πράξεων μας, θα πρέπει αυτοί οι εσωτερικοί λόγοι που με οδήγησαν να επιλέξω το ένα έναντι του άλλου να χαρακτηρίζονται από το γεγονός, ότι από την πλευρά μου το έχω συνειδητοποιήσει. Εδώ η συμβολή των νευροεπιστημών είναι πολύ σημαντική.

Διατυπώνεται μια άποψη η οποία φαίνεται να ισορροπεί τη σχέση της ελεύθερης βούλησης με την φυσική αιτιότητα, λέγοντας πως τελικά δεν έχουμε ελεύθερη βούληση αλλά ελεύθερη άρνηση. Μέσα από πειραματικές διαδικασίες, διαπιστώνεται ότι μπορούμε τελικά να θέσουμε συνειδητά «βέτο» στις υποκειμενικές μας επιθυμίες για μια συγκεκριμένη πράξη, στο διάστημα των 150ms που μεσολαβούν από την στιγμή που συνειδητοποιούμε κάτι μέχρι την στιγμή που το πράττουμε. Όπως και να έχει όμως το πρόβλημα της συνείδησης αποτελεί καθοριστικό παράγοντα στην τεκμηρίωση ύπαρξης της ψυχής και την ιδιότητα της ελευθερίας βουλήσεως. Οι νευροεπιστήμονες μας διαβεβαιώνουν πως οποιαδήποτε δράση της ψυχής, είτε αυτή προκαλεί ευχαρίστηση, είτε δυσαρέσκεια, συνδέεται με το νευρικό σύστημα του εγκεφάλου. Ακόμα και οι υψηλότερες καταστάσεις λογικότητας, ήθους, πνευματικής ολοκλήρωσης συνδέονται κατά κάποιο τρόπο, με βιολογικές αναγκαιότητες.⁶¹⁰

Ο άνθρωπος μέχρι και σήμερα δε δέχεται με ευκολία αυτή τη θέση. Εξάλλου είναι δύσκολο να κατανοήσουμε πώς μέσα από την ύλη δύναται να παραχθεί ψυχή και περαιτέρω, αν θεωρήσουμε τη ψυχή ως άυλη και αθάνατη, παραμένει το πρόβλημα του πώς επηρεάζει την ύλη. Ας κρατήσουμε ότι η συνείδηση είναι φύσει τόπος ψευδαίσθησης. Η φύση της είναι τέτοια, ώστε δρέπει τις συνέπειες χωρίς όμως να γνωρίζει την αιτία. Η σειρά των αιτιών ορίζεται από το εξής: κάθε σώμα στην έκταση, κάθε ιδέα ή κάθε πνεύμα στη σκέψη συγκροτείται από χαρακτηριστικές σχέσεις που διέπουν τα μέρη του σώματος αυτού, τα μέρη της ιδέας αυτής. Όταν ένα

⁶⁰⁹ Σχετικά με την θεωρία του Kane βλ. H. R. Kane, "Free Will: New Directions for an Ancient Problem: A Reply to Allen and Rogers," *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 81 (2007): 291-302.

⁶¹⁰ Κάθε φορά που οι νευροεπιστήμονες μιλούν για *Ψυχή*, *Πνεύμα*, *Νου*, αναφέρονται στις εγκεφαλικές διεργασίες που μας μεταφέρουν από μια νοητική κατάσταση σε μια άλλη.

σώμα «συναντά» ένα άλλο σώμα ή μια ιδέα μιαν άλλη ιδέα, είτε οι δύο σχέσεις συντίθενται προκειμένου να σχηματίσουν ένα όλον πιο δυνατό, είτε η μία αποσυνθέτει την άλλη και καταστρέφει τη συνοχή των μερών της.

Συνεπώς μιλάμε για μια τάξη δόμησης και αποδόμησης σχέσεων, που ασκεί επ' άπειρον την ενέργειά της σε ολόκληρη τη φύση. Εμείς όμως, ως ενσυνείδητα όντα, δε δρέπουμε παρά μόνο τα αποτελέσματα αυτών των συνθέσεων και αποσυνθέσεων: νιώθουμε ευχαρίστηση, κάθε φορά που τα σώματά μας συντίθενται με άλλα σώματα ή όταν μια ιδέα συναντά τη ψυχή μας και συντίθεται μαζί της, ενώ αντίθετα νιώθουμε λύπη όταν ένα σώμα ή μια ιδέα απειλούν τη δική μας συνοχή. Βρισκόμαστε σε μια τέτοια κατάσταση, ώστε δρέπουμε μονάχα «αυτό που συμβαίνει» στο σώμα μας, «αυτό που συμβαίνει» στην ψυχή μας, δηλαδή, το αποτέλεσμα μιας ιδέας στη δική μας ιδέα (επιστρέφουμε δηλαδή στη σπινοζική θεώρηση).

Από τα παραπάνω είναι προφανές ότι θα χρειαστούν πολλά ακόμη χρόνια έως ότου ο άνθρωπος καταφέρει να δια φωτίσει την αιγιματική φύση της συνείδησης και το μυστήριο της ψυχής. Η ανάγκη δε, να καταφέρει ο άνθρωπος το παραπάνω, έγκειται στο ότι πάντοτε θα προσκρούει στο έσχατο ερώτημα όλων: τι συμβαίνει μετά το θάνατό μας; Το ερώτημα αυτό, μας φέρνει αντιμέτωπους με τη μοναδική αλήθεια: τόσο η φιλοσοφία όσο και οι νευροεπιστήμες έχουν περιορισμένη ερμηνευτική δύναμη σχετικά με τα ζητήματα περί της ύπαρξης του ανθρώπου. Ωστόσο, ο άνθρωπος, δεν πρέπει να εγκαταλείψει τις αναζητήσεις του για την αλήθεια, όσο σχετικά και υποκειμενικά και αν είναι τα αποτελέσματα. Η νόηση, είναι ένα δώρο που μας έχει δοθεί, ένα ξεχωριστό δώρο, έναντι των άλλων έμβιων οργανισμών. Σκοπός της νόησης, είναι να ανέλθουμε τη βαθμιαία κλίμακα, να πάμε από το πεπερασμένο Εγώ στην αληθινή ελευθερία.

ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ

Η έννοια του υποκειμένου συνίσταται στην πρόσληψη, στην ερμηνεία και στην αντίληψη του πραγματικού και η συνείδηση δεν είναι παρά η απεικόνιση αυτής της κατανόησης και ερμηνείας. Ο μόνος δρόμος για να επιτύχουμε την αληθινή, αντικειμενική αντίληψη της πραγματικότητας, διέρχεται από την ιεραρχική κλίμακα της γνώσης. Ο Spinoza υποστηρίζει ότι τα ανθρώπινα όντα έχουν την ικανότητα να φθάσουν στην άπειρη γνώση, ωστόσο προς αποφυγή της πλάνης οφείλουν να ακολουθούν την σειρά των πραγμάτων και η σειρά αυτή δεν έχει θα λέγαμε αρχή και τέλος, αλλά ένα σημείο αναφοράς (αδιαπραγμάτευτο), το Θεό. Βέβαια, η ιδέα ενός υπερβατικού Θεού ο οποίος ευθύνεται για τη δημιουργία της ύλης, της κοσμικότητας, ωθούμενος από τη βούλησή του, δεν τον βρίσκει σύμφωνο. Οι άνθρωποι στηρίζουν τις ερμηνείες τους για όλα με γνώμονα το όφελος που απολαμβάνουν, διότι, έχουν άγνοια για τα φαινόμενα που διέπουν τη φύση. Έτσι, προσπαθούν να αποδώσουν τελεολογικές εξηγήσεις περί Θεού. Αποκομίζουν με τον τρόπο αυτό την αδυναμία εξήγησης ενός καταστροφικού φυσικού φαινομένου και γενικότερα για το κακό (κυρίως το φυσικό κακό) στον κόσμο, αποδίδοντας το τελευταίο σε μια ιδιότυπη μορφή Θεοδικίας. Αντίθετα ο φιλόσοφος προτείνει η εξήγηση των φαινομένων και της ζωής εν γένει, να βασίζεται σε μια μέθοδο με γνώμονα τους νόμους οι οποίοι τα χαρακτηρίζουν.

«Το πραγματικό συλλαμβάνεται ως μια ενιαία ολότητα που υπάρχει αντικειμενικά και ανεξάρτητα από οποιαδήποτε έννοια του υπερβατικού, από οποιονδήποτε Θεό δημιουργό και όπου η ουσία του πραγματικού συνίσταται στην υλικότητα».⁶¹¹

Ως προς την οντολογία του Spinoza παρατηρούμε ένα αυταίτιο όν, που αποτελεί συνάμα αιτία όλων των άλλων πραγμάτων στη φύση χωρίς να αφήνει χώρο για οτιδήποτε άλλο που εμπλέκεται με τη δημιουργία. Όλα τα άλλα είναι πεπερασμένα όντα, που όμως περικλείονται εντός του απείρου. Η έννοια του πεπερασμένου δεν αναφέρεται σε κάτι διαφορετικό από την προαφαίρεση της δύναμης του απείρου αυτού όντος.⁶¹² Στον Spinoza, η έννοια της φύσης συγκροτείται

⁶¹¹ Πλάγγεσης Ιωάννης, *Νεότερη Ευρωπαϊκή Φιλοσοφία, Φιλοσοφικός Λόγος, Κριτική της Θρησκείας και Ιδεολογία* (Αθήνα: Κριτική, 2009), 218. Παρατηρείται μια κάποια ταύτιση του Spinoza με τον Ηράκλειτο, τουτέστιν ο κόσμος δεν δημιουργήθηκε από κανέναν, ανέκαθεν υπήρχε και θα υφίσταται στην αιωνιότητα.

⁶¹² Σωκράτης Δεληβογιατζής, *Το Φυσικό και το Ανθρώπινο* (Θεσσαλονίκη: Ερωδιός, 2002), 54-55 και Παναγιώτης Δόικος, *Οντολογία – Μεταφυσική, Παραδόσεις corpus Κειμένων* (Θεσσαλονίκη: εκδ. Ρώμη, 2011-2012).

από μια σειρά επιμέρους πράγματα. Αναφορικά με την ερμηνεία της σχέσης μεταξύ φύσης και υπόστασης, θεωρεί ότι η φύση συνίσταται από τα κατηγορήματα. Εφόσον γνωρίζουμε τα κατηγορήματα, είμαστε σε θέση να γνωρίσουμε και τον Θεό. Επειδή όμως ο Θεός είναι άπειρος, χρειάζεται να υπάρχουν και άπειροι τρόποι προς την κατανόησή του. Ωστόσο, εκείνα τα κατηγορήματα που είναι κατανοητά στον άνθρωπο αντιστοιχούν στη Σκέψη και την Έκταση. Η Σκέψη, εκφράζει ένα από τα κατηγορήματα της Θείας νόησης και η Έκταση ένα από τα κατηγορήματα της Θείας έκτασης. Μεταξύ τους δεν υπάρχει ταύτιση, περιγράφουν όμως το ίδιο και το αυτό πράγμα. Οι τρόποι τώρα, αναφέρονται στις επιδράσεις/επιρροές της υπόστασης. Ο τρόπος με άλλα λόγια, είναι πεπερασμένο συστατικό στοιχείο της φύσης, οι επιμέρους τροποποιήσεις των κατηγορημάτων της υπόστασης. Κάθετι που υπάρχει μέσα στο απέραντο όλον αναφέρεται στον τρόπο που χαρακτηρίζει τη μια υπόσταση και η ουσία της εκφράζεται μέσω αυτών των κατηγορημάτων (σκέψη και έκταση). Για αυτό ο Spinoza συχνά χρησιμοποιεί τους όρους *natura naturans* και *natura naturata*. Ο πρώτος αποδίδει την ενεργητικότητα της φύσης ενώ ο δεύτερος την παθητικότητά της. Το δίπτυχο αυτό προκαλεί και την σκέψη του Leibniz ο οποίος το αντιλαμβάνεται ως:

«...μια σχέση όχι απορροής αλλά έκφρασης, ενός γεωμετρικού σχήματος και ο εγγενής ρόλος της προοπτικής δίδει στον παροντικό κόσμο, μια διάσταση ποιοτικής σύνθεσης μέσα στο ετερογενές και όχι ποσοτικής μέσα στο ομογενές όπως συμβαίνει στον Spinoza».⁶¹³

Ο Spinoza λοιπόν αρνείται την ύπαρξη ενός οποιουδήποτε Θεού, η ερμηνεία του Θεού δίδεται από τη φύση. Ο ίδιος θεωρεί ότι τη φύση την εκφράζει ένα συγκροτημένο όλο, που το διέπουν νόμοι προερχόμενοι από την ουσία της. Η λογική αντιστοιχεί στην πραγματικότητα άρα το ανθρώπινο έλλογο όν έχει την ικανότητα να την γνωρίσει. Τελικά ο Θεός και οι ιδέες του αναφέρονται στο δεύτερο είδος γνώσης.⁶¹⁴ Μέσω της φαντασίας γίνεται ο συσχετισμός όλων των ιδεών με αυτή του Θεού. Ο Spinoza σημειώνει πως:

⁶¹³ Σωκράτης Δεληβογιατζής, *Το Φυσικό και το Ανθρώπινο...*, σ. 58.

⁶¹⁴ Παναγιώτης Δόικος, *Spinoza Φαντασία, Γνώση και Προφητεία* (Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, 2000), 173.

«Είναι στην φύση του Λόγου να γνωρίζει τα πράγματα υπό το πρίσμα της αιωνιότητας και αφετέρου, η διάγνωση των κοινών ιδιοτήτων των πραγμάτων αναφέρεται στη θεώρηση της ύπαρξης των τελευταίων, διαμέσου της κατάφασης της απεικονιστικής παρουσίας τους στην ψυχή. Φαίνεται πως η φαντασία συμβάλλει στην αντίληψη της ύπαρξής τους υπό το πρίσμα της αιωνιότητας, επομένως στη γνώση του τρόπου με τον οποίο αυτή η ύπαρξη απορρέει από την αναγκαιότητα της αιώνιας φύσης του Θεού».⁶¹⁵

Οι κανόνες που διέπουν τη φύση δεν συνίστανται στην τυχαιότητα, δεν είναι αυθαίρετοι (κατά τους Επικούρειους) και δεν είναι και απαραίτητοι με την έννοια μιας απόλυτης αναγκαιότητας σύμφωνα με τον Hobbes. Εξαρτώνται, θα λέγαμε από την ευπρέπεια της αρχής του καλύτερου.⁶¹⁶ Το καθετί έχει καθορισμό και αυτό συγκροτεί την αρμονία ανάμεσα στις ουσίες. Δεν εξαρτώνται επίσης κατά τρόπο απόλυτο από τη θεϊκή δύναμη, όπως διατείνεται ο Spinoza. Βρίσκονται σε μια σχέση εξάρτησης με την πρώτη αιτία, όμως ελέγχονται μέσω μιας ηθικής αρχής. Για παράδειγμα, αδυνατούμε να εξηγήσουμε πλήρως τους νόμους του φωτός, εάν δεν πάμε στην τελική αιτία, δηλαδή στο ότι η φύση σκοπεύει να κατευθύνει το φως από την μια μεριά στην άλλη. Ο Θεός επομένως στον Spinoza δεν προηγείται των κατηγορημάτων ούτε μπορεί να υφίσταται δίχως αυτά. Δημιουργείται μέσα σε αυτά και τούτο οφείλεται στην αιτιότητα που χαρακτηρίζει τον κόσμο και τη δημιουργία. Η υπόσταση στην σπινοζική φιλοσοφία είναι όλα τα κατηγορήματα μαζί και έτσι προκύπτει μια «οντολογική ισοδυναμία»:

«Η υπόσταση δεν ισούται με το άθροισμα των κατηγορημάτων της ούτε ταυτίζεται αφηρημένα με αυτά, αλλά είναι η ίδια το προϊόν της δράσης των άπειρων ποιητικών αιτιών που τη συγκροτούν, δρώντας εξολοκλήρου στο εσωτερικό της. Για να κατανοήσουμε σε όλη τη πολυπλοκότητά της, τη σχέση ανάμεσα στη σπινοζική υπόσταση και στα κατηγορήματά της, οφείλουμε να επεξεργαστούμε μια εντελώς νέα λογική στην οποία η ταυτότητα δεν είναι αρχή αλλά συνέπεια ή αποτέλεσμα μιας λογικά και οντολογικά προγενέστερης διαδικασίας».⁶¹⁷

⁶¹⁵ Ο.π., σ. 174.

⁶¹⁶ G.W. Leibnitz, *Μοναδολογία*, 112-113.

⁶¹⁷ Δημήτρης Αθανασάκης, "Cum Deum Definio: Θεός και Causa Sui στον Spinoza," *Φιλοσοφείν: Επιστήμη, Εύνοια, Παρησία* τεύχος 7 (Ιανουάριος, 2013): 19.

Έννοιες όπως δύναμη ψυχής και σώματος, αναθεωρούνται και επαναπροσδιορίζονται από τις παραδοσιακές φιλοσοφικές έννοιες προσεκτικά και επισταμένα στην *Ηθική* του Spinoza. Είναι έννοιες που αφορούν κυρίως στην οντολογία και την γνωσιοθεωρία και έχουν μέγιστη σημασία για τη θεωρητική και πρακτική διάσταση της ηθικής. Η δύναμη της ψυχής αλλά και του σώματος είναι διπλής φύσεως και η ενέργειά τους εκφράζεται στην σκέψη και στο πράττειν. Η ουσία της δύναμης είναι το *conatus*. Δεν αφορά κατά αποκλειστικότητα τα ανθρώπινα όντα αλλά ισχύει για όλες τις τροποποιήσεις της ουσίας, εκφράζει την τάση για παραμονή στην υπάρχουσα κατάσταση για το μεγαλύτερο δυνατό διάστημα. Αποτελεί την ουσία του τρόπου που δρα εκτός χρονικών ορίων με σκοπό την διατήρηση του Είναι του. Η έννοια του *conatus* αναπτύσσεται αφού πρώτα έχει επανακαθοριστεί το περιεχόμενο που αφορά θεμελιώδεις έννοιες του φιλοσοφικού του συστήματος. Η υπόσταση τώρα, εμπρικλείει τις ιδιότητες της ύπαρξης αφεαυτής και την δημιουργία της αναφοράς της και υφίσταται αυταίτια. Η αντίληψη της υπόστασης εκ μέρους του ανθρώπου γίνεται με την συνδρομή δυο κατηγορημάτων, της έκτασης και της σκέψης, επομένως μόνο έτσι μπορεί να νιώσει την ύπαρξη του Θεού, την απειρότητα της δύναμής του, την σκέψη του και τις ενέργειές του. Η δύναμη του Θεού εξισώνεται με την ίδια του την ουσία, και δίχως να χρειάζεται οποιοδήποτε ανθρωπομορφικό χαρακτηριστικό, είναι ταυτόχρονα αιτία (*natura naturans*) και αποτέλεσμα (*natura naturata*).

Στην πρώτη εκδοχή εκφράζεται από τα χαρακτηριστικά της αδιαρεσίας και της μοναδικής αρχής, ενώ στη δεύτερη εκδοχή εξαρτάται οντολογικά από την ουσία. Ο Spinoza κατά αναθεώρηση των έως τότε ειωθότων και μη δεχόμενος τη θέση του Descartes περί επιβολής του πνεύματος στο σώμα, προσδίδει ίση αξία στο σώμα. Τούτο γίνεται φανερό από τον τρόπο που παρουσιάζει τη φύση τους. Τα ανθρώπινα σώματα ως τρόποι του κατηγορήματος της έκτασης, κατανοούνται μόνο μέσω της υλιστικής τους μορφής και για τον λόγο αυτό το σώμα χαρακτηρίζεται ως φθαρτό και πεπερασμένο. Η ψυχή από την άλλη, πέραν του σώματός της έχει αντίληψη και των εξωτερικών σωμάτων ως υπάρχοντα, εξαιτίας του σχηματισμού των ιδεών -ως αποτέλεσμα των επηρεασμών που διαθέτει το σώμα της- αν και η γνώση που προκύπτει είναι συγκεχυμένη και αταίριαστη. Παρόλο όμως που έχουμε ισοτιμία ανάμεσα στη ψυχή και το σώμα, οι συναισθηματικές επήρειες παύουν να μας

παιδεύουν, μόνο όταν το σώμα δεν υπάρχει πια, αν και ένα μέρος της ψυχής περνά στην αιωνιότητα.

Η αλληλεξάρτηση ψυχής και σώματος, γνωστή ως θεωρία της παραλληλίας, έχει την βάση της στην αμοιβαία επίδραση που δέχονται (το σώμα και η ψυχή), από κάποιο πάθος ή κάποια ενέργεια. Η ενέργεια του σώματος εντείνεται ανάλογα με την ποικιλία των τρόπων που επιδρούν επάνω του. Οι ιδέες που προκύπτουν από τους επηρεασμούς δίδουν στη ψυχή την ικανότητα να αποκτήσει γνώση για το σώμα, ακόμη και χωρίς σαφήνεια και ευκρίνεια που θα χαρακτηρίζει αυτή την γνώση. Εξάλλου, ασχέτως του γνωστικού είδους, τουτέστιν, ανεξαρτήτως σε ποιο βαθμό τελειότητας φτάνει η ψυχή, σκοπός του φυσικού προορισμού της παραμένει πάντα η πλήρωση του *conatus*. Γι' αυτό, σκοπός της ψυχής είναι η αύξηση δύναμης, προσπαθώντας να φανταστεί καθετί που προκαλεί αύξηση της δύναμής της και αντίστοιχα αποφεύγει να φανταστεί οτιδήποτε μειώνει τη δύναμή της. Η δύναμη της ψυχής και του σώματος παρουσιάζουν αμοιβαία αύξηση ή μείωση και εκφράζουν το ανθρώπινο Είναι. Οι επηρεασμοί (συναισθηματικές επήρειες) που αφορούν το σώμα και επίσης οι ιδέες που σχηματίζονται την ίδια στιγμή σε ψυχή και σώμα και αναφέρονται σε ενέργειες και σε πάθη.

Ανάλογα με το τι είδους ιδέες χρησιμοποιεί η ψυχή για να καταφάσκει την ενέργεια του σώματος, έχουμε και την διάκριση αυτή. Το γεγονός ότι ο άνθρωπος αδυνατεί να αποβάλλει τις συναισθηματικές επήρειες, τον καθιστούν έρμαιο ενός καθεστώτος δουλείας, χάνει δηλαδή εντελώς τη δύναμή του και υποτάσσεται στα πάθη του. Αυτό, αποτελεί θέση του Spinoza ως προς τον άνθρωπο, που τον χαρακτηρίζει ως πεπερασμένο όν που υπόκειται στη φθορά και που ο καθορισμός του *conatus* εξαρτάται από την ισχύ κάποιας εξωτερικής αιτίας. Επίσης σηματοδοτεί τον επανακαθορισμό θεμελιωδών όρων (όπως του καλού και του κακού) που συνοδεύουν την ηθική φιλοσοφία και που πλέον ορίζονται επί τη βάση της νόησης, ως προς το ωφέλιμο ή το μη ωφέλιμο αντιστοίχως και επίσης άλλες έννοιες όπως π.χ. το τέλειο και το ατελές καθίστανται πλέον έννοιες σχετικές. Βέβαια, δεν έχει σκοπό να εστιάσει στο καθεστώς δουλείας καθαυτό αλλά να μας κατευθύνει προς την ελευθερία. Στηριζόμενος στον ξεχωριστό ρόλο που παίζει η επιθυμία στο ανθρώπινο πράττειν, βεβαιώνει τη δυνατότητα απεμπλοκής από τις συναισθηματικές επήρειες εντός όμως του πεδίου που κατ' ανάγκη έχει προβλεφθεί για τα ανθρώπινα όντα. Κάθε επιθυμία που συναρτάται από το λόγο, εκφράζει κάθε φορά την ισχύ. Η

ανώτατη ωθεί την ψυχή στην κατάκτηση ισακριβών ιδεών προς την σύλληψη της ανθρώπινης φύσης και για καθετί άλλο. Συνεπώς, ο δρόμος της γνώσης είναι εκείνος που καθιστά τον άνθρωπο ικανό να επιβληθεί στο πάθος και η ελευθερία καθίσταται πλέον νοητική. Όταν κατανοήσουμε πώς είναι ο σωστός βίος, τότε θα έχουμε πάρει τον σωστό δρόμο για την άρση των αδυναμιών μας και το ενεργείν του Λόγου αποτελεί απελευθερωτική λειτουργία, διότι, κάθε ενέργεια που λειτουργεί αρνητικά την μετατρέπει σε θετικότητα, σε χαρούμενο συναίσθημα.

Οπωσδήποτε οι βαθμοί ισχύος που έχει η ψυχή και το σώμα βρίσκονται σε άμεση σύνδεση και ο καθορισμός τους προκύπτει από το γνωστικό είδος. Το πρώτο είδος, μας παρέχει ασαφείς ιδέες και ευθύνεται για την επέκταση του καθεστώτος ανελευθερίας. Το δεύτερο αναφέρεται στην αυξητική τάση της δράσης και κατ' επέκταση την επίδραση ενός ευχάριστου πάθους. Το τρίτο είδος παρέχει ισακριβείς ιδέες και βοηθά την ψυχή να αυξήσει την δύναμή της και να καταστεί ελεύθερη. Αντίστοιχα, στον κόσμο του Leibniz η έννοια του Θεού αντιστοιχεί σε μια «προνοιακή δύναμη», που έχει υπό την εποπτεία της, την διασφάλιση της αρμονίας στο σύμπαν. Ο Θεός είναι αιώνιος, άπειρος και τέλειο όν. Η τελειότητα του Θεού επιβεβαιώνει τα εξής: α) Κάθε τελειότητα που συναντάται στη φύση περικλείεται στο Θεό και μάλιστα στον ύψιστο βαθμό⁶¹⁸ β) Επειδή είναι παντοδύναμος και παντογνώστης όλα είναι δυνατά για τον ίδιο. Συνεπώς, (αναγκαία) καταλήγουμε στο ότι οι πράξεις του Θεού είναι τέλειες όχι μόνο υπό την οπτική της μεταφυσικής αλλά και από αυτή της ηθικής, εφόσον κατέχει την άπειρη και αιώνια και ύψιστη σοφία. Ανάλογα του βαθμού του οποίου ο άνθρωπος μετέχει στην γνώση περί του τι εργάζεται ο Θεός, θα είναι ικανός να κατανοήσει ότι καθετί είναι τέλειο.⁶¹⁹

⁶¹⁸**ΣΗΜΕΙΩΣΗ:** Τίποτε άλλο πέραν του Θεού δε μπορεί να κατέχει τις έννοιες «υπέρτατο» και «τέλειο» ταυτόχρονα. Για παράδειγμα δεν μπορούμε να πούμε τους αριθμούς «τέλειους» διότι δεν υπάρχει κάποιος ανώτατος αριθμός, οι αριθμοί εκτείνονται άπειρα. Επομένως αυτό είναι αντιφατικό και μη δυνατό. Αντίστοιχα και τα σχήματα. Τέλειο μπορούμε να πούμε ότι είναι η ύψιστη γνώση ή η υπέρτατη δύναμη αλλά στον βαθμό που τις κατέχει ο Θεός, αυτές δεν οριοθετούνται.

⁶¹⁹Κάποιοι πρεσβεύουν πως εκλείπει το καλό από τον κόσμο και γενικά ο κόσμος έπρεπε να είναι καλύτερος. Όμως η δημιουργία του Θεού δεν είναι καλή απλά και μόνο επειδή πηγάζει από τον ίδιο. Διότι, στην περίπτωση αυτή, αποδίδουμε το καλό του κάθε πράγματος σε μια θεϊκή βούληση. Αυτό δεν συνάδει με την απεραντοσύνη της αγάπης και της δόξας του Θεού - οφείλουμε να εμπιστευόμαστε και να δοξάζουμε τον Θεό, και στα καλά του έργα και στην περίπτωση που θα έκανε το ακριβώς αντίθετο.

Οφείλουμε δε, να υπενθυμίσουμε ότι η βούληση δεν αντικαθιστά τον Λόγο, γιατί αν κάτι τέτοιο συνέβαινε, τότε ο Θεός δεν θα είχε τα χαρακτηριστικά της δικαιοσύνης, της σοφίας, και της άπειρης αγάπης. Πιο αναλυτικά: Η ηθική αναγκαιότητα συνδέεται άρρηκτα με τη στενή σχέση ανάμεσα στη *νόηση* και τη *βούληση*, χωρίς η δεύτερη να προσκολλάται μέσω αιτιατής συνάρτησης στην πρώτη. Όμως, το ότι η νόηση δεν καθορίζει αιτιατά τη βούληση, δεν σημαίνει πως δεν δύναται να της προσφέρει έναν λόγο αρκετό και ικανοποιητικό για να κατευθυνθεί προς το ένα ή το άλλο σημείο.

Εάν τώρα θεωρηθεί πως η ανθρώπινη βούληση είναι πράγματι ελεύθερη, ενόσω, ταυτόχρονα, η ελευθερία αυτή αποτελεί εγγενές συστατικό του καλύτερου συμπαντικού δυνατού όλου, πιθανώς και να διαφαινόταν μία άλλη μορφή Θεοδικίας. Η Θεοδικία αυτής της άμεσης συνάρτησης με την ελευθερία, θα μπορούσε να βασιστεί στο ότι η δύναμη του Θεού όντως επιτρέπει στα ανθρώπινα όντα να αποφασίζουν και να ενεργούν ελεύθερα ακόμα και εάν η (αυτο)παραγόμενη σκέψη προτίθεται να οδηγήσει προς το κακό, όπως και η συνοδευτική πράξη να το προκαλέσει είτε άμεσα είτε έμμεσα και αυτό θα συνιστά το τίμημα αυτής καθαυτής της ελευθερίας και της θεϊκής και της ανθρώπινης. Ο Θεός όμως γνωρίζει εκ των προτέρων την ελεύθερη επιλογή του καθενός από εμάς, είτε αυτή θα καταλήξει σε βιαιοπραγμία ή φόνο έτερου όντος, είτε στη σύνθεση μιας μελωδικής συμφωνίας, είτε οτιδήποτε άλλο, καλό η κακό.

Ωστόσο, η υπερασπιστική γραμμή με βάση την ελεύθερη ανθρώπινη βούληση δεν θα αποδειχθεί και τόσο ανθεκτική, ώστε να καταφέρει επαρκώς να απαντήσει στην ερώτηση του, γιατί ο κόσμος δημιουργήθηκε με τόσο πολύ κακό. Ο Leibniz δεν θα αρνηθεί πως η βούληση συντάσσει έναν όρο διαφορούμενο όπως και η αναγκαιότητα. Παράλληλα, όμως, θα θεωρήσει πως μια επαρκέστερη επίλυση των προβληματισμών, τόσο για τα θέματα του κακού που δεν ξεχωρίζει εύκολα από τη θεϊκή φύση, όσο και για ζητήματα της πραγματικότητας σχετικά με την ελευθερία, συναρτάται στην εμπεριστατωμένη διερεύνηση της σημασίας της περατότητας των όντων. Πέραν πάσης αμφιβολίας, ο Θεός δύναται και προβλέπει, λόγω της παντογνωσίας του, τις δυνατικές εκδοχές των δράσεων του κάθε όντος, αλλά δεν παραβλέπει το γεγονός ότι τα πεπερασμένα έλλογα όντα διακρίνονται από

περιορισμούς στις πολλαπλές όψεις της πραγματικότητάς τους, στις δράσεις τους και τις αποφάσεις τους.

Μία πιο ισχυρή υπερασπιστική γραμμή του Leibniz θα εκκινήσει από την έννοια της περατότητας, υποδεικνύοντας (εμφατικά) αφενός τον ατελή της χαρακτήρα, αφετέρου την αλληλεπιδραστική της συνάρτηση με πράξεις κακές, ζημιογόνες για τον περίγυρο και αυτοκαταστροφικές. Οι περιορισμοί ή οι στερήσεις που εκπηγάζουν από αυτήν ακριβώς την ελλειπτική φύση, τείνουν να εμποδίζουν, βάσει των προαναφερθέντων θέσεων του Leibniz, τη δεκτικότητα των πλασμάτων.

Εν κατακλείδι, ο Θεός αποφασίζει μεν τη δημιουργία και προβαίνει στην πραγμάτωσή της, δίχως όμως να την επιβάλλει αυτή καθαυτή. Δεν εκβιάζει το πεπερασμένο πλάσμα να εξελιχθεί κατά έναν καθορισμένο τρόπο της αρεσκείας του. Ο άνθρωπος δεν έρχεται αντιμέτωπος με κανέναν ηθικό εξαναγκασμό. Τέλος, ο άνθρωπος υποχρεούται κατά κάποιο τρόπο να αναζητά την αλήθεια της υπάρξεώς του και την γνώση του κόσμου, ώστε να μπορεί να καθίσταται κατά το δυνατόν πιο ελεύθερος ώστε να απομακρυνθεί από τη φυσική αιτιότητα – οτιδήποτε συμβαίνει με βάση τον νόμο της αιτιότητας, δεν συνεπάγεται αυτόματα ηθική αξία, διότι με τον ίδιο τρόπο και το ζωικό βασίλειο θα είχε ηθική. Η νόηση, το λογικό, υπάρχει στους ανθρώπους ακριβώς για να θέτει σκοπούς και να προσδιορίζει τον ηθικό και ενάρετο βίο. Πρέπει λοιπόν ο ηθικός αγώνας να είναι παρόν και ο σκοπός να εμπνέει.

ΕΠΙΛΟΓΟΣ

Η συμπεριφορά του ανθρώπου, συναρτάται από συγκεκριμένες παραμέτρους, οι οποίες σχετίζονται με τις έννοιες της διάνοιας, της ψυχής, της συνείδησης, έννοιες που δεν χαρακτηρίζουν κανένα άλλο φαινόμενο της φύσης. Η θέση ή η διαπίστωση αυτή, οδήγησε στη διάκριση των ενεργημάτων του ανθρώπου, από την μία πλευρά ανάμεσα σε «πράξεις» και από την άλλη πλευρά στα υπόλοιπα γεγονότα της πραγματικότητας, γνωστά ως «συμβάντα».

Επομένως, ως πράξη ορίζεται η κατάσταση εκείνη που χαρακτηρίζει ειδικώς την ανθρώπινη ύπαρξη και που διακρίνεται από τα συμβάντα, δηλαδή τα γεγονότα εκείνα των οποίων η αιτία ανάγεται σε συγκεκριμένους φυσικούς νόμους και μάλιστα अपαράβατους και έχει νόημα μόνον στην περίπτωση που το περιεχόμενό της δύναται να προσδιοριστεί βάσει συντελεστών που προσιδιάζουν αποκλειστικώς στη φύση των ανθρώπων και μάλιστα κατά τρόπο ιδιαίτερο. Το οντολογικό υπόβαθρο των πράξεων -είτε οι τελευταίες αυτές θεωρηθούν ως μια ιδιαίτερη κατηγορία γεγονότων, είτε εξισωθούν προς τα υπόλοιπα φαινόμενα που εκδηλώνονται στη φύση και τα οποία διέπονται από συγκεκριμένους νόμους και υπόκεινται σε καθορισμένες αιτίες - προσδιορίζεται αναφορικά με τις έννοιες της πίστεως και της προθέσεως. Η πηγή της πίστεως δεν πρέπει να αναζητείται εντός των ορίων της κοσμικότητας αλλά στη δυνατότητα που έχει ο άνθρωπος για επιλογή και κρίση. Όταν το ανθρώπινο όν φθάσει στο σημείο της πραγματικής κατανόησης της ελευθερίας, τότε μπορεί να κατανοήσει και την πλήρη κατάφαση της θεϊκής ύπαρξης. Η θεϊκή φύση είναι η ίδια η απόλυτη ελευθερία. Βέβαια, έχει και αυτή σκαλοπάτια, ιεραρχία, βαθμούς ελευθερίας. Ο ύψιστος δε βαθμός, κατακτάται όταν ο άνθρωπος μέσα από την υπέρβαση, απελευθερώνεται πλήρως από τον κόσμο. Εξαρτάται από εμάς το να βιώσουμε μέσα μας ότι ο Θεός υπάρχει, αρκεί ο εαυτός μας να έλθει σε απόλυτη ελευθερία. Ο Θεός είναι περισσότερο αποκάλυψη παρά γνώση.⁶²⁰ Τόσο η πίστη όσο και η πρόθεση συνιστούν ψυχικά γεγονότα, υπό την έννοια ότι συμβαίνουν εντός μας και συγκροτούν αυτό που ονομάζουμε «ιδιωτικές εμπειρίες», δηλαδή καταστάσεις που δεν υπόκεινται σε παρατήρηση αλλά υπάρχουν ως βιώματα ενός και μόνο προσώπου, του φορέα τους. Οι σωματικές εκδηλώσεις οι οποίες δύνανται να αποδοθούν από το φορέα τους συνειδητά, σε λόγους συγκεκριμένους που συνιστούν

⁶²⁰ Το ότι η υπόσταση ταυτίζεται με την απόλυτη ελευθερία δεν αποδεικνύει το ότι ο Θεός πράγματι υπάρχει, περισσότερο διασαφηνίζει το πεδίο στο οποίο η βεβαιότητά του είναι εφικτή.

ψυχικά φαινόμενα όπως επιθυμίες, προθέσεις και που σχετίζονται με την επιδίωξη σαφώς καθορισμένων στόχων, φαίνεται να ανήκουν στις σκόπιμες ενέργειες, βάσει των οποίων νομιμοποιείται η ιδέα της ελευθερίας. Εάν λοιπόν υποθέσουμε ότι ο άνθρωπος πράττει με γνώμονα την πίστη, την ελπίδα, την επιθυμία και σε τελευταία ανάλυση, μέσα στο πλαίσιο οριστικά διαμορφωμένων προθέσεων και βουλήσεων, τούτο πρέπει να γίνεται στην προοπτική μιας ορισμένης διαδικασίας με χαρακτήρα ιδιωτικό, εσωτερικό, ακόμη και ενδογενή.

Σε κάθε περίπτωση η οντολογική θεώρηση των θεμελιωδών όρων της ανθρώπινης δραστηριότητας φέρνει στο προσκήνιο την έννοια της ψυχής ή σύμφωνα με την ορολογία άλλων του Νου, του Πνεύματος ή της αιγιματικής έννοιας της συνείδησης.⁶²¹ Θα μπορούσε κανείς να την ονομάσει και αυτεπίγνωση. Εδώ και αρκετούς αιώνες αποτελεί κύριο μέλημα του ανθρώπου η προσπάθεια εξερεύνησης του εγκεφάλου, με σκοπό την κατανόηση του σκέπτεσθαι και κανείς δεν έχει αποφανθεί μετά βεβαιότητας, ποιες είναι εκείνες οι νευρολογικές δομές δια μέσω των οποίων γεννάται η συνείδηση. Περαιτέρω, η ερμηνεία της συμπεριφοράς αποτέλεσε αντικείμενο έρευνας τόσο για την ψυχολογία (Freud, Skinner, Pavlov) όσο και για την φιλοσοφία, με κύρια ρεύματα τον δυϊσμό (Descartes) και τον ενισμό (Spinoza). Ο Descartes παρέδωσε στην ιστορία της φιλοσοφίας ένα από τα πλέον γνώριμα ρητά, «Cogito ergo sum» («σκέπτομαι, άρα υπάρχω»). Υποστήριζε ότι η συνείδηση είναι ένας αδένας περίπου όσο ένα μπιζέλι, ο οποίος ονομάζεται επίφυση ή κατά τον δική του ορολογία κωνάριο. Ωστόσο παραμένει ανοικτό ακόμη εάν τελικά αυτός ο αδένας είναι η αιγιματική φύση της συνείδησης. Ας επικεντρωθούμε ωστόσο στις δυο βασικές μεταβλητές που αναγκαία προκύπτουν: τη συνείδηση (σκέπτομαι) και την ύπαρξη (υπάρχω). Προϋπόθεση για την ύπαρξη του κοσμικού γίνεσθαι είναι η συνείδηση. Δηλαδή η αντικειμενικότητα της δημιουργίας συνιστά την συνείδηση.⁶²² Αυτή παρουσιάζεται ως αντικειμενικό και μετρήσιμο μέγεθος που η διερεύνησή της καθίσταται εφικτή σε αντίθεση με την ύπαρξη που είναι αδύνατο να μελετηθεί επιστημονικά. Ενδιαφέρον παρουσιάζει ο Jaspers που εμβαθύνει ακόμη πιο πολύ την

⁶²¹ Βλ. Σχετικά. Γεώργιος Ζαρκαδάκης, *Πώς ο Εγκέφαλος Εγείρει την Συνείδηση* (Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, 2001).

⁶²² «Ως συνείδηση εξάλλου είμαι κάτι άλλο. Έχω την δυνατότητα να συνθέτω, να σχηματίζω αντικειμενικά, εικόνα των πραγμάτων.» Βλ. Ιωάννης Θεοδωρακόπουλος, *Τα Σύγχρονα Φιλοσοφικά Ρεύματα...*, 49.

προβληματική σχετικά με την (ηθική) συνείδηση, στα χνάρια του Kant, στηριζόμενος δηλαδή στην έννοια της αυτονομίας.

Πιο αναλυτικά: Ας υποθέσουμε ότι ο άνθρωπος είχε με κάποιο τρόπο τη δυνατότητα να επικοινωνεί άμεσα με τη θεϊκή φύση, τότε δεν θα υπήρχε η ανάγκη να συνομιλεί, να αλληλεπιδρά και να σχετίζεται με καμία άλλη ύπαρξη. Ωστόσο ο Θεός, ομιλεί με τα ανθρώπινα όντα μέσα από την παράδοση και την ιστορία, αρκεί να μπορούν να εντοπίσουν και να ερμηνεύσουν τον Λόγο του. Τελικά ο λόγος του Θεού δεν έχει χαρακτήρα καταναγκαστικό αλλά επιθυμεί την ταύτιση πνεύματος και ελευθερίας. Το Πνεύμα προσβλέπει αδιάκοπα προς τις ιδέες του όλου, αφού από μόνο του αποτελεί ένα όλον της νόησης, της δραστηριότητας και των αισθήσεων. Από το αέναο επίκαιρο και το όλον, δημιουργεί συνεχώς πραγματικότητα. Οι δυο πλευρές του «Είναι», δηλαδή του πράγματος και του εαυτού, δε διαχωρίζονται. Κανένα όμως από τα δυο Είναι δεν αποτελεί έκφραση του όλου, εκείνου που περικλείει και τα δυο. Αυτό το ασύλληπτο Είναι που περιέχει και τις δυο εκφάνσεις του, αναφέρεται στην απαρχή και δεν μπορεί να εντοπιστεί, παρα μόνο αποκαλύπτεται στη φύση του ανθρώπου και του κόσμου. Επομένως, το Είναι που αφορά εμάς τους ίδιους το περιορίζουν εκείνα του κόσμου. Ο άνθρωπος έχει μόνο ένα δρόμο προκειμένου να απεγκλωβιστεί από αυτό τον υπέρμετρο περιορισμό και ο δρόμος αυτός είναι η επιστροφή στην αφετηρία του. Με άλλα λόγια, η ύπαρξη βεβαιώνει στον άνθρωπο την ελευθερία του. Μόνο η ύπαρξη «αυτογιγνώσκεται».⁶²³ Εάν αφαιρέσουμε από τον καμβά, την ύπαρξη, τότε όλα είναι αθεμελίωτα, υπάρχει μόνο το κενό, το οποίο εκτυλίσσεται σε δυνατότητα ή απλά σε αντικείμενο. Η ελευθερία προσδίδει στον άνθρωπο κάτι σπουδαίο, την ανακάλυψη (εκ μέρους του ανθρώπου) της εξάρτησής του από την πρώτη αιτία. Η πιστοποίηση της ελευθερίας, η κατάφασή της, κάνει τον άνθρωπο να αισθάνεται τον εαυτό του ως ένα όν που αυτοπροσδιορίζεται και δρα αυτοπροαίρετα.⁶²⁴ Αυτή η αδιάσπαστη ένωση ύπαρξης και ελευθερίας, απαιτεί μια ουσιώδη μελέτη και κατανόηση του περιεχομένου που διέπει τις διαπλεκόμενες

⁶²³ Η ύπαρξη, υπογραμμίζει ο Jaspers, πραγματοποιείται ελεύθερα μέσω της δράσης και η αυθεντικότητά της φαίνεται μετά από μια συνειδητή πράξη. Θεωρεί πως η υπαρξιακή ελευθερία δεν αποτελεί αντικειμενικό δεδομένο, οπότε ούτε μπορεί να τεκμηριωθεί ούτε να αναιρεθεί. Δεν σημειώνει ταύτιση με τη γνώση, ούτε με το νόμο· αντιθέτως, επρόκειτο για κίνηση μιας προσωπικότητας που αυτοπροσδιορίζεται, «που κατευθύνεται στην αυτοάρνηση του όντος, για να εκφραστεί ως υπέρβαση». βλ. Ζαν Βάλ, *Εισαγωγή στις Φιλοσοφίες του Υπαρξισμού* (Αθήνα: Δωδώνη, 1970), 115.

⁶²⁴ Karl Jaspers, *Der Philosophische Glaube, Angesichts der Offenbarung* (München, Piper, 1962), 50 και 60.

σχέσεις. Η ελευθερία δε, εκφράζεται με την επιλογή, με την αυτόβουλη δηλαδή κίνηση του ανθρώπου προς την επίτευξη συγκεκριμένου στόχου. Αυτό είναι που θα καθορίσει τελικά το ποιοι είμαστε. Ο άνθρωπος, έχοντας τη δύναμη και την ελευθερία να ασκεί συνειδητά τις επιλογές του, αυτοκαθορίζεται. Εξαρτάται λοιπόν από τον ίδιο, το εάν και κατά πόσο θα εκδηλώσει την ελευθερία του, θα την κατακτήσει και θα την κατανοήσει μέσα από μια σειρά επιλογών και δράσεων που συνεχώς καλείται να προβεί. Στο στροβίλισμα αυτό των διεργασιών της δράσης, η ύπαρξη έρχεται αντιμέτωπη με την αγωνία σχετικά με τη διατήρηση του Είναι της και η αγωνία αυτή εκφράζεται με την εμμένεια στην ύπαρξη – το σπινοζικό «conatus».

Επομένως, η ελευθερία είναι η έκφραση της βούλησης του ανθρώπινου όντος, που έχει επίγνωση για το πεπερασμένο της φύσης του, όμως επιλέγει να υπερβεί τις αντιξοότητες και να φτάσει στην ολοκλήρωση του Είναι του. Η βούληση έχει ένα και μόνο έσχατο όριο και αυτό είναι ο εαυτός της.⁶²⁵ Με τις επιλογές της βούλησης σε ρόλο καθοδηγητή, η ελευθερία στο πεδίο της ύπαρξης δεν νοείται τετελεσμένο παρά περισσότερο σαν μια προσπάθεια απελευθέρωσης. Συνεχίζοντας τη σκέψη μας και ακολουθώντας τον σπινοζικό ορθολογισμό, μπορούμε να πούμε ότι, από τη στιγμή που η ελευθερία βρίσκεται ανάμεσα στη φύση και την υπέρβαση φαίνεται ότι έχουμε μια άρνηση της ελευθερίας, δίχως αυτό να συνεπάγεται την ακύρωση της ελευθερίας. Επιπρόσθετα, χωρίς την παράμετρο της αναγκαιότητας η ελευθερία αποχρωματίζεται και παραχαράσσεται.⁶²⁶ Η ελευθερία πηγάζει από τη σφαίρα του υπερβατικού, στο επέκεινα. Η ύπαρξη από την άλλη, ευρισκόμενη σε διαρκή κίνηση, αναζητά την υπέρβαση από τα πεπερασμένα όρια της ατέλειας. Τούτο διαλύει την ύπαρξη, εφόσον η ελευθερία αποτελεί πρωταρχικό χαρακτηριστικό της ύπαρξης, μόλις παρουσιάζεται η υπέρβαση, η ύπαρξη χάνει το νόημά της.⁶²⁷ Περαιτέρω, το αίτιο της ελευθερίας δεν εξισώνεται με την ελευθερία ως αυταίτιο.

⁶²⁵ Συμβουλευόμενοι και πάλι τον Jaspers, παρατηρούμε ότι δεν συμφωνεί με την παραδοσιακή ερμηνεία περί βούλησης, δηλαδή ότι πρόκειται για μια μηχανιστική διαδικασία που έγκειται στην ανταγωνιστική αλληλεπίδραση νευρώνων στο εσωτερικό του εγκεφάλου, αλλά θεωρεί ότι η επιλογή είναι προϊόν προσωπικής απόφασης εκπορευόμενη από την αυτοποροδιοριζόμενη προσωπικότητα. Ο ρόλος της βούλησης είναι να επεμβαίνει ρυθμίζοντας τις εγκεφαλικές λειτουργίες. Άρα, δεν υποδεικνύει η δύναμη των ψυχικών ελατηρίων, την απόφαση της βούλησης αλλά η βούληση είναι ο καθοριστικός παράγοντας που αποφασίζει την υπερισχύ του ψυχικού ελατηρίου. K. Jaspers, *Philosophie* (Berlin: Springer-Verlag, 1948), 151, 164 και 166.

⁶²⁶ Ζαν Βάλ, *Εισαγωγή στις Φιλοσοφίες του Υπαρξισμού...*, 120.

⁶²⁷ Όταν ο άνθρωπος στραφεί προς τον εσώκοσμό του και προχωρήσει στην άβυσσο της ύπαρξής του, τότε θα διαπιστώσει τι είναι εκείνο που τον προκαλεί για ανεξαρτητοποίηση, και αυτό είναι η δίψα για ελευθερία.

Στην περίπτωση που η ελευθερία ήταν *causa sui*, θα είχαμε ταύτιση ανθρώπου και Θεού. Ο Θεός δίνει δώρο στον άνθρωπο την ελευθερία, η τελευταία όμως καθίσταται εφικτή μόνο όταν ο άνθρωπος καταφέρει να προσεγγίσει το Θείο, και αυτό όπως αναφέραμε απαιτεί μια Υπέρβαση από την πλευρά του ανθρώπου, να «βγει» από τα εγκόσμια. Όσο περισσότερο ο άνθρωπος κατακτά πραγματικά βαθμούς ελευθερίας, τόσο αυξάνεται η βεβαιότητά του για το Θεό. Η σχέση Θεού και ανθρώπου δεν είναι ένα φυσικό επόμενο, αποτελεί ταύτιση ελευθερίας, ο καθένας (άνθρωπος) την βιώνει έπειτα από την υπέρβαση από την κατάσταση που βρίσκεται βιολογικά, σαν όν, προς την ίδια του την ύπαρξη.⁶²⁸

Γίνεται κατανοητό ότι Θεός και ελευθερία είναι ένα ενιαίο πράγμα και η απόλυτη ελευθερία κατανοείται ως την πλήρη απελευθέρωση από τα εγκόσμια. Καραδοκούν όμως και κίνδυνοι που απειλούν την ελευθερία, κυρίως από τις ψευδαισθήσεις του ανθρώπου, που θεωρεί αποκλειστικότητα της ύπαρξής του τον εαυτό του. Το βίωμα της ελευθερίας έρχεται με την υπέρβαση, όμως και πάλι δεν είναι απόλυτη η ελευθερία, καθώς απόλυτη γίνεται όταν το ανθρώπινο όν κατανοήσει ότι αυτή η υπέρβαση περικλείεται μέσα της.⁶²⁹ Συνακόλουθα η έννοια της ελευθερίας συγκροτεί την απόλυτη βεβαίωση της ύπαρξης.

Φαίνεται πως η ελευθερία έγκειται τελικά στην αγωνία. Η ανησυχία αυτή απορρέει από τη συνειδητοποίηση της πιθανής καταστροφής της.⁶³⁰ Καταλήγουμε έτσι, στο να προσεγγίσουμε την ελευθερία ως εξής: η μια οδός αφορά τον άνθρωπο, η άλλη το κοσμικό γίνεσθαι. Στην πρώτη περίπτωση η ελευθερία συναρτάται από τη βούληση. Ουσιαστικά η επιθυμία αποτελεί μια προσπάθεια απεξάρτησης της βούλησης έναντι των κινήτρων. Αυτή βέβαια η προσέγγιση της ελευθερίας τοποθετεί την τελευταία στην ίδια βάση με αυτή των κινήτρων. Έτσι, με κριτήριο το κίνητρο που υπερέχει, δεν θα είχε κάποια αξία η επιλογή, με αποτέλεσμα την πρόκληση τετελεσμένων γεγονότων. Η έννοια της ελευθερίας σε κάθε περίπτωση, δε μπορεί να υπαχθεί στο πεδίο της θεωρίας των κινήτρων.

⁶²⁸ Karl Jaspers, *Εισαγωγή στην Φιλοσοφία*, μτφρ. Χ. Μαλεβίτσος (Αθήνα: Δωδώνη, 1983), 151-152.

⁶²⁹ Karl Jaspers, *Philosophical Faith and Revelation*. Translated by E. B. Ashton (London: Kollins, 1969), 172-174.

⁶³⁰ Ιωάννης Θεοδωρακόπουλος, *Τα Σύγχρονα Φιλοσοφικά Ρεύματα...*, 63.

Προσεγγίζοντας την πραγματικότητα της ελευθερίας υπό την θεώρηση της κοσμολογίας, ο Karl Jaspers θεωρεί μάταιη κάθε προσπάθεια αναζήτησης της ελευθερίας στα κενά του ντετερμινισμού. Κατά πρώτον διότι θα παρέμενε συνεχώς ανοικτό προς απόδειξη, ότι ένα αντικείμενο που δεν ενέχει προσδιορισμό, δύναται να είναι υποκειμένο. Κατά δεύτερον, εάν η προσωπική ελευθερία ήταν κατάφαση, τότε θα ήταν πρακτικά αδύνατο να εξάγουμε συμπέρασμα για την ελευθερία του υποκειμένου. Οποιαδήποτε προσπάθεια λοιπόν θεμελίωσης του πραγματικού αποτυγχάνει εδώ. Η έννοια της ελευθερίας είναι ανεξάρτητη από το πεδίο των αντικειμένων. Υλοποιείται εντός του κόσμου αλλά δεν εξαρτάται από αυτόν ούτε και από κανέναν άλλον, όπου θα γινόταν κατανοητή διαφορετικά, ως άλλη αντικειμενικότητα.⁶³¹ Καθώς οδεύουμε στην ολοκλήρωση του εγχειρήματος διαπραγμάτευσης της ιδιάζουσας έννοιας της ελευθερίας, θεωρείται προαπαιτούμενο ο καθορισμός των ορίων που συνάδουν με την δυνατότητα υλοποίησής της. Μια προσεκτική ματιά θα αναδείξει τριπλή οριοθέτηση στις ενέργειές της και την έκφρασή της. Η ακούσια ελευθερία του σώματος είναι καθαρή έκφραση της ελευθερίας του τρόπου που συμπεριφέρεται ο άνθρωπος και πηγάζει από την υλική του υπόσταση. Δίχως να συνδράμει το σώμα, η θέληση είναι ανίσχυρη. Η σχέση θέλησης με το ακούσιο είναι αδιαχώριστη. Εκεί σημειώνεται μια πρώτη διαπίστωση ελευθερώσεως. Θα πραγματευθούμε αυτή τη νέα όψη της ελευθερίας κάνοντας συγκεκριμένη την άλλη μορφή αναγκαιότητας, αυτή που αναφέρεται στη φύση. Η φύση παρουσιάζει αντίσταση στη θέληση. Η ελευθερία εδώ καλείται να υπερνικήσει την αναγκαιότητα της φύσης με την συνδρομή της γνώσης, χάρη στην οποία οι άνθρωποι μπορούν να επιβληθούν στην εμπειρία, να προσδιορίσουν με ευκρίνεια στόχους, να συνδυάσουν κάποιο μέσο με κάποια άλλο και να ορίσουν τη ρότα τους. Η κατοχή της γνώσης είναι και αυτή μια στιγμή ελευθερίας έστω και αν δεν πετυχαίνει την τέλεια ελευθερία. Όμως, για τον λόγο ότι το πραγματικό δε διαφαίνεται, η επιταγή της ελευθερίας παρουσιάζεται μέσω της δυνατότητας επιλογών. Επειδή όμως οι επιλογές δεν αποτελούν παρά τυχαίες αποφάνσεις ανάμεσα στις πιθανότητες που προβάλλει το γνωστικό επίπεδο, δεν μπορούμε να μιλάμε για ελευθερία. Χρειάζεται πρώτα η υποταγή της στον λόγο. Ουσιαστικά η θέληση

⁶³¹Ο Jaspers προτείνει να υπερκεράσουμε την καντιανή θεώρηση περί ελευθερίας- στον βαθμό που την εντοπίζει εντός του κόσμου των αντικειμένων καθαυτό - και να στραφούμε στην αναζήτηση της ελευθερίας καθαυτής.

έλκεται από τον λόγο αλλά υπακούει επίσης και στο νόμο ο οποίος ενυπάρχει μέσα της. Ο άνθρωπος εν τέλει είναι καταδικασμένος στην αναγκαιότητα της επιλογής.

Το συμπέρασμα από την προσπάθεια να αποκωδικοποιήσουμε την έννοια της ελευθερίας φαίνεται ότι συνίσταται τελικώς στην εμπειρία της ύπαρξης παρά σ' ένα μετρήσιμο δεδομένο⁶³² και πως η ουσία είναι να πραγματώνει η ανθρώπινη οντότητα την ύπαρξή της δυνάμει της απελευθέρωσης, αποδεχόμενη την αναγκαιότητα της φύσης εντός της οποίας υπάρχει. Τότε μόνο η ελευθερία λειτουργεί ως κόμβος του συνόλου των δυνατοτήτων, πρωτοστάτης στην προσπάθεια να εμμείνουμε στην ύπαρξη και συνεργός στην προσπάθεια αποδέσμευσής μας από τα πάθη και από την βασανιστική σκέψη – ψευδαίσθηση – μιας αυτόβουλης θέλησης, μιας βούλησης που επιλέγει, καθοδηγεί, αλλά δεν επωμίζεται την ηθική υπαιτιότητα και ευθύνη.

⁶³² Karl Jaspers, *Philosophical Faith and Revelation...*, 234 – 236.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

ΠΗΓΕΣ

Spinoza, Baruch. *Ηθική*. Μετάφραση Ευάγγελος Βανταράκης. Πρόλογος Βασιλική Γρηγοροπούλου. Αθήνα: Εκκρεμές, 2009.

Spinoza, Baruch. *Πολιτική Πραγματεία*. Μετάφραση Άρης Στυλιανού. Πρόλογος Γεράσιμος Βώκος. Αθήνα: Πατάκης, 2013.

Spinoza, Baruch. *Πραγματεία για την Διόρθωση του Νου*. Μετάφραση Βασιλική Γρηγοροπούλου, Bernard Jacquemart. Επιμέλεια και Πρόλογος Βασιλική Γρηγοροπούλου. Αθήνα: Πόλις, 2012.

Spinoza, Baruch. *Theological-Political Treatise*. Translated by Samuel Shirley. Introduction Seymour Feldman. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2001.

Spinoza, Baruch. *Principles of Cartesian Philosophy & Metaphysical Thoughts*. Translated Samuel Shirley. Indianapolis-Cambridge: Hackett, 1998.

Spinoza, Baruch. *Letters*. Translated by Samuel Shirley. Indianapolis-Cambridge: Hackett, 1995.

ΆΛΛΕΣ ΠΗΓΕΣ

Αριστοτέλης. *Ηθικά Ευδήμεια*. Άπαντα 6. Μετάφραση Φιλολογική Ομάδα Κάκτου. Αθήνα: Κάκτος, 1993.

Αριστοτέλης. *Περί Ζώων Κινήσεως*. Μετάφραση Φιλολογική Ομάδα Κάκτου. Αθήνα: Κάκτος, 1994.

Αριστοτέλης. *Περί Ποιητικής*. Μετάφραση και Πρόλογος Ηλίας Νικολούδης. Επιμέλεια Βασίλειος Μανδηλαράς. Αθήνα: Κάκτος, 1995.

Αριστοτέλης. *Ρητορική*. Μετάφραση και Σχόλια Δημήτρης Λυπουρλής. Θεσσαλονίκη: Ζήτρος, 2002.

Αριστοτέλης. *Ηθικά Μεγάλα*. Μετάφραση Βασίλειος Μπετσάκος. Επιμέλεια Δημήτρης Λυπουρλής. Θεσσαλονίκη: Ζήτρος, 2010.

Αριστοτέλης. *Ηθικά Νικομάχεια*. 2 τόμοι. Μετάφραση και Σχόλια Δημήτρης Λυπουρλής. Θεσσαλονίκη: Ζήτρος, 2006.

Αριστοτέλης. *Περί Ψυχής*. Μετάφραση Ιωάννης Χριστοδούλου. Θεσσαλονίκη: Ζήτρος, 2003.

Αυγουστίνου, Ιππώνος. *Εξομολογήσεις*. Τόμος Α. Μετάφραση Φραγκίσκη Αμπατζοπούλου. Επιμέλεια Γιάννης Βλαντής. Αθήνα: Πατάκης, 2010.

Audi, Robert. *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, (επανέκδ. 1999 και 2015).

Augustinus, A. Hipponensis. *On Free Choice of the Will*. Translated by Anna, Benjamin., and L. H. Hackstaff. New York: The Bobbs-Merrill Company, 1964.

Cicero, Marcus-Tullius. *De Divinatione*. Translated by William, A. Falconer. Cambridge: Harvard University Press, 1923.

Crombie, Alistair-Cameron. *Από τον Αυγουστίνο στον Γαλιλαίο. Η Επιστήμη του Μεσαίωνα (5^{ος} -13^{ος} αιώνας)*, Τόμος Α. Μετάφραση Θεοδώρα Προκοπίου –Τσίρη. Αθήνα: MIET, 1994.

Descartes, René. *Τα Πάθη της Ψυχής*. Μετάφραση Ιωάννης Πρελορέντζος και Δημήτρης Ροζάκης. Επιμέλεια Δημήτρης Κοτρόγιαννος και Γεώργιος Ξηροπαΐδης. Αθήνα: Κριτική, 1996.

Descartes, René. *Στοχασμοί περί της Πρώτης Φιλοσοφίας*. Μετάφραση Ευάγγελος Βανταράκης. Αθήνα: Εκκρεμές, 2003.

Descartes, René. *Selected Philosophical Writings*. Edited by John Cottingham. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

Descartes, René. *Meditations, Objections and Replies*. Edited and translated by A. Roger., and C. Donald. Cambridge: Hackett, 2006.

Διογένης, Λαέρτιος. *Βίοι και Γνώμαι των εν Φιλοσοφία Ευδοκιμησάντων και των Εκάστη Αιρέσει Αρεσκόντων εν Επιτόμω Συναγωγή*. Μετάφραση Θεόδωρος Μαυρόπουλος. Επιμέλεια Νικόλαος Λουκάς. Πρόλογος Σωκράτης Δεληβογιατζής. Αθήνα: Ζήτρος, 2012, Σειρά Αρχαίοι Συγγραφείς 147.

Edwards, Paul. *The Encyclopedia of Philosophy*. New York: The Macmillan Company, 1967.

Enzyklopadie Philosophie und Wissenschaftstheorie. Stuttgart: J. B. Metzler, 1996.

Επίκτητος. Διατριβαί. *Η Ηθική Φιλοσοφία Αναζητεί τους Αυτόνομους Βηματισμούς της*. Μετάφραση και Σχόλια Ι. Σ. Χριστοδούλου, Δ.Ν. Ιωαννίδου, Μ.Γ. Μπίλα. Πρόλογος Χρήστος Τερέζης. Εισαγωγή Αγγελική Αγγελή. Επιμέλεια Δημήτρης Λυπουρλής. Αθήνα: Ζήτρος, 2018, Σειρά Αρχαίοι Συγγραφείς 71.

Επίτομον Εγκυκλοπαιδικόν και Γλωσσικόν Λεξικόν. Αθήνα: Πάπυρος, 1961.

Foucault, Michel. *Οι Λέξεις και τα Πράγματα. Μια Αρχαιολογία των Επιστημών του Ανθρώπου*. Μετάφραση Κωστής Παπαγιώργης. Αθήνα: Γνώση, 2008.

Foucault, Michel. *Επιτήρηση και Τιμωρία. Η Γέννηση της Φυλακής*. Μετάφραση Τάσος Μπέτζελος. Επιμέλεια Λουκάς Ρινόπουλος. Αθήνα: Πλέθρον, 2011.

Galileo, Galilei. *Discoveries and Opinions of Galileo*. Translated by Stillman Drake. New York: Anchor Books, 1957.

Hegel, G. W. Friedrich. *Η Φαινομενολογία του Πνεύματος*, τ.Β. Μετάφραση, Σχόλια, Πρόλογος Δημήτρης Τζωρτζόπουλος. Αθήνα – Ιωάννινα: Δωδώνη, 1993.

Henry, G. Liddell., and Robert Scott. *Μέγα Λεξικόν της Ελληνικής Γλώσσης*. Μετάφραση Ξενοφών Μόσχος. Αθήνα: Σιδέρης, 2010.

Leibniz, Gottfried-Wilhelm. *Μοναδολογία*. Μετάφραση Στέφανος Λαζαρίδης. Εισαγωγή και Επιμέλεια Δημήτριος Αναπολιτάνος. Αθήνα: Εκκρεμές, 2006.

Leibniz, Gottfried-Wilhelm. *Μεταφυσική Πραγματεία*. Μετάφραση, Εισαγωγή, Σχόλια Παύλος Καϊμάκης. Θεσσαλονίκη: Βανιάς, 1992.

Leibniz, Gottfried-Wilhelm. *New Essays on Human Understanding*. Edited by Peter, Remnant., and Jonaathan Bennet. Cambridge: Cambridge University, 1996.

Locke, John. *An Essay Concerning Human Understanding*. (Clarendon Edition of the Works of John Locke.) Edited by Peter, Nidditch. New York: Oxford University Press, 1975.

Πελεργρίνης, Θεοδόσης. *Λεξικό Φιλοσοφίας*. Αθήνα: Πεδίον, 2012.

Richard, L. Gregory. *The Oxford Companion to the Mind*. Oxford: Oxford University Press, 1998.

Schischkoff, Georgi., and Schmidt Heinrich. *Philosophisches Wörterbuch*. Seventeenth Edition. Stuttgart: Alfred Kröner, 1965.

Σταματάκος, Ιωάννης. *Λεξικόν Αρχαίας Ελληνικής Γλώσσης*. Αθήνα: Φοίνιξ, 1972.

Von Syry, Kurt. *Wörterbuch der Psychologie und ihrer Grenzgebiete*. Stuttgart: Schwabe, 1958.

ΜΕΛΕΤΕΣ ΓΙΑ ΤΟΝ ΣΠΙΝΟΖΑ

Αθανασάκης, Δημήτρης. “Cum Deum Definio: Θεός και Causa Sui στον Σπινόζα.” *Φιλοσοφείν: Επιστήμη, Εύνοια, Παρηρησία* τεύχος 7 (2013): 7-23.

Balibar, Étienne. “Spinoza, Politique et Communication.” *Cahiers Philosophiques* 39 (1989): 17-42.

Balibar, Étienne. *Ο Spinoza και η Πολιτική*. Μετάφραση Άρης Στυλιανού. Αθήνα: Εστία, 2010.

Barker, H. “Notes on the Second Part of Spinoza’s Ethics I.” *Mind, New Series* 47, no. 186 (1938): 159-179.

Barker, H. “Notes on the Second Part of Spinoza’s Ethics II.” *Mind, New Series* 47, no. 187 (1938): 281-302.

Bennet, Jonathan. *A Study of Spinoza’s Ethics*. Indianapolis: Hackett Publishing, 1984.

- Βώκος Γεράσιμος. “Πραγματεία για την Διόρθωση του Νου: Το Προοίμιο.” *Αξιολογικά, Σπινόζα: Προς την Ελευθερία. Δέκα Σύγχρονες Μελέτες*. Ειδικό τεύχος 2 (2002): 15-33.
- Γρηγοροπούλου, Βασιλική. “Μέθοδος και Ελευθερία.” *Αξιολογικά, Σπινόζα: Προς την Ελευθερία. Δέκα Σύγχρονες Μελέτες*. Ειδικό τεύχος 2 (2002): 35-65.
- Γρηγοροπούλου, Βασιλική. *Γνώση, Πάθη και Πολιτική στη Φιλοσοφία του Spinoza*. Εισαγωγή Κοσμάς Ψυχοπαίδης. Αθήνα: Αλεξάνδρεια, 1999.
- Curley, Edwin. *Behind the Geometrical Method. A Reading of Spinoza's Ethics*. New Jersey: Princeton University Press, 1988.
- Curley, Edwin. *Spinoza's Metaphysics. An Essay in Interpretation*. Cambridge: Harvard University Press, 1970.
- Curley, Edwin. “The State of Nature and its Law in Hobbes and Spinoza.” *Philosophical Topics* 19, no. 1 (1991): 97-117.
- Damasio, Antonio. *Looking for Spinoza: Joy, Sorrow and the Feeling Brain*. USA: Harvest, 2003.
- Deleuze, Gilles. *Spinoza. Πρακτική Φιλοσοφία*. Μετάφραση Κική Καψαμπέλη. Επιμέλεια Γεράσιμος Βώκος. Αθήνα: Νήσος, 1996.
- Deleuze, Gilles. *Ο Spinoza και το Πρόβλημα της Έκφρασης*. Μετάφραση Φώτης Σιατίτσας. Επιμέλεια Άρης Στυλιανού. Αθήνα: Κριτική, 2002.
- De Dijn H. “Wisdom and Theoretical Knowledge in Spinoza.” *Spinoza. Issues and Directions. Proceedings of the Chicago Spinoza Conference, Brill's Studies in Intellectual History* 14. Edited by Edwin Curley., and Pierre-Francois Moreau. Brill: Leiden, 1986, 147-156.
- Δούκος, Παναγιώτης. *Spinoza Φαντασία, Γνώση και Προφητεία*. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, 2000.
- Donagan, Alan. “A Note on Spinoza, Ethics I, 10.” *The Philosophical Review* 75, no. 10 (1966): 380-382.
- Émile-auguste, Chartier. (Alain.) *Spinoza*. Paris: Gallimard, 1949.

- Gail, Balaief. *Spinoza's Philosophy of Law*. Paris: Mouton Hague, 1971, επανέκδ. 2013.
- Garett, Don. (ed.) *The Cambridge Companion to Spinoza*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Garret, Don. "Spinoza's Ontological Argument." *Philosophical Review* 88, no. 2 (1979): 198-223.
- Gatens, Moira., and Lloyd Genevieve. *Collective Imaginings: Spinoza Past and Present*. London: Routledge, 1999.
- Gideon, Segal. "Time, Rationality, and Intuitive Knowledge." *Spinoza on Reason and the 'Free Man': Ethica IV, Spinoza by 2000-The Jerusalem Conferences*. Edited by Yirmiyahu, Yovel., and Gideon Segal. New York: Little Room Press, 2004, 83-104.
- Grene, Marjorie. (ed.) *Spinoza: A Collection of Critical Essays*. Garden City: Anchor Books, 1973.
- Gueroult, Martial. *Spinoza I. Dieu. Éthique I*. Paris: Aubier-Montaigne, 1968.
- Gueroult, Martial. *Spinoza II. L'Âme. Éthique II*. Paris: Aubier-Montaigne, 1974.
- Hampshire, Stuart. "Truth and Correspondence in Spinoza." *Spinoza on Knowledge and the Human Mind. Ethica II, Spinoza by 2000-The Jerusalem Conferences*. Edited by Yirmiyahu, Yovel., and Gideon Segal. Keiden, New York: E. J. Brill, 1994, 1-10.
- Joachim, H. Harold. *A Study of the Ethics of Spinoza*. New York: Russel and Russel, 1901 (επανέκδ. 1903 και 1964).
- Κοτρώγιαννος, Δημήτρης. "Η Έννοια της Λαϊκής Κυριαρχίας στον Σπινόζα." *Αξιολογικά, Σπινόζα: Προς την Ελευθερία. Δέκα Σύγχρονες Μελέτες*. Ειδικό τεύχος 2 (2002): 114-122.
- Loyd, Genevieve. "Spinoza on the Distinction between Intellect and Will." *Spinoza, Issues and Directions the Proceedings of the Chicago Spinoza Conference*. Edited by Edwin, Curley., and Pierre-Francois Moreau. London, New York, Kobernharn, Koln: EJ Brill, 1997, 113-123.

- Macherey, Pierre. *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La Première Partie. La Nature des Choses*. Paris: P.U.F. (Presses universitaires de France), 1998.
- Macherey, Pierre. *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La Troisième Partie. La vie Affective*. Paris: P.U.F., 1997.
- Macherey, Pierre. *Introduction à l'Éthique de Spinoza La Quatrième Partie. La Condition Humaine*. Paris: P.U.F., 1997.
- Macherey, Pierre. *Introduction à l'Éthique de Spinoza La Cinquième Partie: Les Voies de la Liberation*. Paris: P.U.F., 1994.
- Matheron, Alexandre. *Individu et Communauté Chez Spinoza*. Paris: Minuit, 1969.
- Michael, Della Rocca. *Introduction in Representation and the Mind-Body Problem in Spinoza*. New York: Oxford University Press, 1996.
- Millet, L. *Για να Γνωρίσετε την Σκέψη του Spinoza*. Μετάφραση Μάριος Βερέπτας. Αθήνα: Άπειρον, 1982.
- Misrahi, Robert. *100 Mots sur l'Éthique de Spinoza*. Paris: Les empêcheurs de penser en rond, 2005.
- Misrahi, Robert. "Spinoza and Christian Thought. A Challenge." *Speculum Spinozazum, (1677-1977)*. Edited by Hessing, Siegfried. New York: Routledge & Kegan Paul, 1977, 379-384.
- Moreau, Pierre-Francois. "Spinoza's Reception and Influence." *The Cambridge Companion to Spinoza*, edited by Don Garrett. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, 413.
- Moreau, Pierre-Francois. *Spinoza et le Spinozisme. Coll. Que sais-je?* Paris: P.U.F., 1971.
- Negri, Antonio. *The Savage Anomaly: The Power of Spinoza's Metaphysics and Politics*. Translated by Michael, Hardt. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999.
- Negri, Antonio. *Subversive Spinoza Contemporary Variatio*. Manchester and New York: Manchester University Press, 2004.

Πρελορέντζος, Ιωάννης. “Σχετικισμός και Κανονιστικότητα στην Ηθική και Πολιτική Φιλοσοφία του Σπινόζα.” *Αξιολογικά, Σπινόζα: Προς την Ελευθερία. Δέκα Σύγχρονες Μελέτες*. Ειδικό τεύχος 2 (2002): 67-110.

Rutherford, Donald. “Spinoza’s Conception of Law: Metaphysics and Ethics.” *Spinoza’s Theological-Political Treatise: A Critical Guide*. Edited by Yitzhak, Y. Melamed., and Michael Rosenthal. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, 143-167.

Scruton, Roger. *Spinoza. Όλα όσα Πρέπει να Γνωρίζετε*. Μετάφραση Λένα Θεοδορίδου. Αθήνα: Ενάλιος, 2001. (Μετάφραση Ευάγγελος Πρωτοπαπαδάκης. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, 2006).

Smith, Steven. *Spinoza’s Book of Life: Freedom and Redemption in the Ethics*. New Haven: Yale University Press, 2003.

Steinberg, Diane. *On Spinoza Wadsworth Philosophers Series*. Belmont: Cengage Learning, 2000.

Στυλιανού, Άρης. “Ελευθερία και Δημοκρατία: ο Απόλυτος Σπινόζα.” *Αξιολογικά, Σπινόζα: Προς την Ελευθερία. Δέκα Σύγχρονες Μελέτες*. Ειδικό τεύχος 2 (2002): 125-135.

Wilson, Margaret. “Objects, Ideas, and Minds: Comments on Spinoza’s Theory of Mind.” *Ideas and Mechanism*. Princeton: University Press, 1999, 126-140.

Wolfson, Hary Austryn. *The Philosophy of Spinoza Unfolding the Latent Processes of his Reasoning*. Cambridge: Harvard University Press, 1983.

Wolf, A. *The Oldest Biography of Spinoza*. Bristol: Thoemmes Press, 1992.

Χριστοδούλου, Ιωάννης. *Ο Σπινόζα και η Βούληση*. Θεσσαλονίκη: Ζήτρος, 1998.

Χρύσης, Αλέξανδρος. “Σπινόζα και Μάρξ. Η Δυναμική του Κράτους και της Επανάστασης.” *Ουτοπία* τεύχος 61 (2004): 59-88.

Yovel, Yirmiyahu. *Spinoza and Other Heretics. The Marano of Reason*. Vol. I. Oxford: Princeton University Press, 1989.

Yovel, Yirmiyahu. "The Third Kind of Knowledge as Alternative Salvation." *Spinoza, Issues and Direction, The Proceedings of the Chicago Spinoza Conference, coll. Brill's Studies in Intellectual History 14*, edited by Edwin Curkey., and Pierre-Francois Moreau. Leiden, New York, Kobenhavn, Koln: E. J. Brill, 1986, 157-175.

Yovel, Yirmiyahu. "The Infinitite Mode and Natural Laws in Spinoza." *God and Nature Spinoza`s Metaphysics, Papers Presented at the First Jerusalem Conference 2000, Ethica I*. Edited by Yirmiyahu, Yovel. Leiden, New York, Kobenhavn, Koln: E. J. Brill, 1991, 79-96.

Yovel, Yirmiyahu. "The Second Kind of Knowledge and the Removal of Error." *Spinoza on Knowledge and the Human Mind, Papers Presented at the Second Jerusalem Conference 2000, Ethica II*. Edited by Yirmiyahu, Yovel. Leiden: E. J. Brill, 1994, 93-110.

Yovel, Yirmiyahu. *Desire and Affect: Spinoza`s Pshycologist. Ethica III*. New York: Little Room, 2000.

Yovel, Yirmiyahu., and Segal Gideon. *Ethica IV. Spinoza on Reason and the 'Free Man.'* *The Jerusalem Conference*. New York: Little Room Press, 2004.

ΑΛΛΕΣ ΜΕΛΕΤΕΣ

Alfred, R. Mele. "Free Will and Moral Responsibility: Manipulation, Luck, and Agents Histories." *Midwest Studies in Philosophy* 43, no. 1 (2019): 75-92.

Allison, E. Henry. *Kant's Theory of Freedom*. United States of America: Cambridge University Press, 1990.

Annas, Julia, and Hsin-li Wang. "Aristotle on Virtue and Happiness." *Philosophy and Culture* 35, no. 4 (1989): 157-170.

Besnier, Jean – Michel. *Ιστορία της Νεωτερικής και Σύγχρονης Φιλοσοφίας. Μετάφραση Κωστής Παπαγιώργης*. Αθήνα: Καστανιώτης, 2001.

Bobzien, Susanne. *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*. Oxford: Clarendon Press, 2002.

Bobzien, Susanne. “The Inadvertent Conception and Late Birth of the Free-Will Problem.” *Phronesis* 43, no. 2 (1998): 133-175.

Γρηγοροπούλου, Βασιλική. “Το Πρόβλημα της Ψυχής-Σώματος στον Καρτέσιο.” *Αξιολογικά, Πολιτικές του Ορθολογισμού. Δέκα Μελέτες για τον Καρτέσιο*. Ειδικό τεύχος 1 (1999): 161-184.

Chappell, Timothy. *Aristotle and Augustin on Freedom. Two Theories of Freedom, Voluntary Action and Akrasia*. New York: St. Martin`s Press, 1995.

Cottingham, J. *Φιλοσοφία της Επιστήμης: Οι Ορθολογιστές*. Μετάφραση Σοφία Τσούρτη. Επιμέλεια Αλέξανδρος Χρύσης. Αθήνα: Πολύτροπον, 2003.

Deleuze, Gilles. *Différence et Répétition*. Translated by Paul Patton. London: Athlone Press, 1994. (και σε ελληνική έκδοση, *Διαφορά και Επανάληψη*. Εισαγωγή και Μετάφραση Κωνσταντίνος Μπούντας. Αθήνα: Εκκρεμές, 2019).

Deleuze, Gilles. *Η Πύχωση, ο Λάιμπνιτς και το Μπαρόκ*. Μετάφραση Νικόλαος Ηλιάδης. Αθήνα: Πλέθρον, 2006.

Dennett, Daniel. “Multiple Drafts Versus the Cartesian Theatre.” *Consciousness Explained*. New York: Back Bay Books, 1992, 101-139.

Dennett, Daniel. *Freedom Evolves*. New York: Viking Press, 2003.

Dennett, Daniel. *Elbow Room: The Varieties of Free Will Worth Wanting*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1984.

Dennett, Daniel. *Consciousness Explained*. New York: Back Bay Books, 1992.

Dihle, Albrecht. *The Theory of Will in Classical Antiquity*. Berkley: University of California Press, 1982.

Δόικος, Παναγιώτης. *Οντολογία – Μεταφυσική. Παραδόσεις Corpus Κειμένων*. Θεσσαλονίκη: εκδ. Ρώμη, 2011-2012.

Δραγώνα – Μονάχου, Μυρτώ. “Ελευθερία και Δουλεία στον Επίκτητο.” *Επίκτητος*. Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων. Τομέας Φιλοσοφίας – Δήμος Πρέβεζας. Πρακτικά Συν. 1994. Πρέβεζα 1997, 91-102.

Ekstrom, W. Laura. *Free Will: A Philosophical Study. Focus Series*. Boulder: Westview Press, 2000.

Ζαν, Βαλ. (Jean, Wahl.) *Εισαγωγή στις Φιλοσοφίες του Υπαρξισμού*. Αθήνα: Δωδώνη, 1970.

Ζαρκαδάκης, Γεώργιος. *Το Μυστήριο του Νου. Πώς ο Εγκέφαλος Εγείρει την Συνείδηση*. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, 2001.

Θεοδωρακόπουλος, Ιωάννης. *Τα Σύγχρονα Φιλοσοφικά Ρεύματα*. Αθήνα: Ιδιωτική έκδοση, 1966.

Frankfurt, G. Harry. “Freedom of the Will and the Concept of Person.” *Journal of Philosophy* 68, no. 1 (1982): 5-20.

Gibson, James. *Locke`s Theory of Knowledge and it`s Historical Relations*. Cambridge: University Press, 1917 (επανέκδ. 1960 και 1968).

Hart, H. L. A. *Punishment and Responsibility: Essays in the Philosophy of Law*. Oxford: Oxford University Press, 2008.

Honderich, Ted. *Πόσο Ελεύθερος Είσαι; Το Ζήτημα της Αιτιοκρατίας*. Μετάφραση Ελευθερία Τσίτσα. Αθήνα: Ιωλκός, 2017.

Honderich, Ted. *Punishment: The Supposed Justification*. New York: Harcourt Brace, 1969.

Honderich, Ted. *A Theory of Determinism: The Mind, Neuroscience and Life Hopes*. Oxford: Oxford University Press, 1988.

Höffding, Harald. *A History of Modern Philosophy: A Sketch of the History of Philosophy from The Close of the Renaissance to our Own Day*. Translated and edited by B. E. Meyer. New York: Diver Publications, 1955.

Hume, David. *A Treatise on Human Nature*. Edited by L. A. Selby-Bigge. Oxford: Clarendon Press, 2009.

- Inwagen, van Peter. *An Essay on Free Will*. Oxford: Oxford University Press, 1986.
- Irwin, H. Terence, "Permanent Happiness Aristotle and Solon." *Aristotle's Ethics: Critical Essays*. Edited by N. Sherman. Lanham, MD, United States: Rowman & Littlefield, 1999, 1-33.
- Jaspers, Karl. *Εισαγωγή στη Φιλοσοφία*. Μετάφραση και Πρόλογος Χρήστος Μαλεβίτσης. Αθήνα: Δωδώνη, 1983.
- Jaspers, Karl. *Philosophie*. Berlin: Springer-Verlag, 1948.
- Jaspers, Karl. *Philosophical Faith and Renelation*. Translated by E. B. Ashton. London: Kollins, 1967.
- Jaspers, Karl. *Der Philosophische Glaube Angesichts der Offenbarung*. Munchen: Piper, 1962.
- Jolley, Nicholas. *The Cambridge Companion to Leibniz*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- Jolley, Nicholas. *Leibniz and Locke: A Study of the New Essays on Human Understanding*. Oxford: Clarendon Press, 1984.
- Kagan, Shelly. *Normative Ethics*. NY: Routledge, 1997.
- Kane, Robert. "Free Will: New Directions for an Ancient Problem: A Reply to Allen and Rogers." *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 81 (2007): 291-302.
- Kant, Immanuel. *Κριτική του Καθαρού Λόγου*. Μετάφραση και Επιμέλεια Αναστάσιος Γιανναράς. Αθήνα: Παπαζήσης, 1979.
- Kant, Immanuel. *Τα Θεμέλια της Μεταφυσικής των Ηθών*. Μετάφραση, Σχόλια, Πρόλογος, Γιάννης Τζαβάρας. Αθήνα: Δωδώνη, 1984.
- Kant, Immanuel. *Κριτική του Πρακτικού Λόγου*. Μετάφραση Κωνσταντίνος Ανδρουλιδάκης. Επιμέλεια Απόστολος Σαντοριναίος. Αθήνα: Εστία, 2011.
- Kenny, Anthony. *Free Will and Responsibility*. London/Henley/Boston: Routledge & Kegan Paul, 1978.

Κονδύλης, Παναγιώτης. *Ο Ευρωπαϊκός Διαφωτισμός*. 2 τόμ., Αθήνα: Θεμέλιο, 1987, σειρά Ιστορική Βιβλιοθήκη.

Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Essais de Théodicée*. Paris: Garnier-Flammarion, 1969.

Leibniz, G.W. *Philosophical Essays. Letter to Coste. On Human Freedom (1707)*. Indianapolis & Cambridge: Hackett, 1989.

Ματσούκας, Νικόλαος. *Ιστορία της Φιλοσοφίας, (με Σύντομη Εισαγωγή στη Φιλοσοφία)*. Θεσσαλονίκη: Κυριακίδη ΙΚΕ, 2016.

Michael, S. McKenna., and Russell Paul. *Free Will and Reactive Attitudes: Perspectives on P.F. Strawsons's 'Freedom and Resentment.'* London: Ashgate, 2008.

Moreau, Pierre-Francois. *Hobbes: Philosophie, Science, Religion. Coll. Philosophies 23*. Paris P.U.F., 1989.

Nagel, Thomas. "Moral Luck." *Proceeding of the Aristotelian Society Supplementary* 50, no. 1 (1976): 115-152.

Neumann, Franz. *Η Έννοια της Πολιτικής Ελευθερίας*. Μετάφραση Γεράσιμος Λυκιαρδόπουλος. Αθήνα: Έρασμος, 2007.

Νησιώτης, Νικόλαος. *Υπαρξισμός και Χριστιανική Πίστις κατά τον S. Kierkegaard και τους Συγχρόνους Υπαρξιστάς Φιλοσόφους K. Jaspers, M. Heidegger και J.P. Sartre – Διδακτορική διατριβή* (Αθήνα, 1956 και 3η εκδ. Μήνυμα, 1985). Μετάφραση Νικόλαος Ασπρούλης. Επιμέλεια και Πρόλογος Σταύρος Γιαγκαζόγλου. Αθήνα: Αρμός, 2019.

Nietzsche, Friedrich. *Η Χαρούμενη Γνώση*. Μετάφραση Λίλα Τρουλινού. Αθήνα: Εξάντας, 1996.

Nietzsche, Friedrich. *Η Θέληση για Δύναμη*. Μετάφραση Ζήσης Σαρκάς. Αθήνα: Νησίδες, 2001.

Nozick, Robert. *Philosophical Explanations*. Cambridge: Harvard University Press, 1981.

- Νούτσος, Παναγιώτης. *Ο Νομιναλισμός: Οι Κοινωνικοπολιτικές Προϋποθέσεις της Υστερομεσαιωνικής Φιλοσοφίας*. Αθήνα: Κέδρος, 1980.
- Νούτσος, Παναγιώτης. *Νεοελληνική Φιλοσοφία. Οι Ιδεολογικές Διαστάσεις των Ευρωπαϊκών της Προσεγγίσεων*. Αθήνα: Κέδρος, 1981.
- Nussbaum, Martha. *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001, 322-342.
- Παπανούτσος, Ευάγγελος. *Ηθική*. 2 τόμ. Αθήνα: Δωδώνη, 1995.
- Παπανούτσος, Ευάγγελος. *Γνωσιολογία*. Αθήνα: Νόηση, 2002.
- Πατέλη, Ιόλη. *Η Φιλοσοφία του Hobbes. Λόγος και Αιτιότητα στη Νέα Φυσική και Πολιτική Επιστήμη*. Αθήνα: Ίδρυμα Σάκη Καράγιωργα, 1995.
- Πελεγρίνης, Θεοδόσης. *Οι Πέντε Εποχές της Φιλοσοφίας*. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, 1997.
- Πελεγρίνης, Θεοδόσης. *Άνθρωποι, Ζώα, Μηχανές*. Αθήνα: Καρδαμίτσα, 1987.
- Πλάγγεσης, Ιωάννης. *Νεότερη Ευρωπαϊκή Φιλοσοφία, Φιλοσοφικός Λόγος, Κριτική της Θρησκείας και Ιδεολογία*. Αθήνα: Κριτική, 2009.
- Πρελορέντζος, Ιωάννης. *Ζητήματα Μεταφυσικής και Σχέση μεταξύ Φιλοσοφίας και Θρησκείας στη Νεότερη Φιλοσοφία*. Διδασκαλία των μαθημάτων Νεότερη και Σύγχρονη Φιλοσοφία στον Α και Β κύκλο σπουδών, Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων, 2001.
- Πρελορέντζος, Ιωάννης. “Εισαγωγικές Παρατηρήσεις Σχετικά με την Προσέγγιση των Παθών της Ψυχής, στον Αριστοτέλη και στη Νεότερη Φιλοσοφία.” Δ. Ν. Κούτρας, *Πρακτικά Διεθνούς Συνεδρίου Αριστοτελικής Φιλοσοφίας: περί Ποιητικής και Ρητορικής Τέχνης κατ'Αριστοτέλη*. Αθήνα: Εταιρεία Αριστοτελικών Μελετών, 2003, 306-340.
- Πρελορέντζος, Ιωάννης. “Ανατομία και Έλεγχος των Παθών της Ψυχής στην Ηθική Φιλοσοφία του Καρτέσιου.” *Αξιολογικά, Πολιτικές του Ορθολογισμού: Δέκα Μελέτες για τον Καρτέσιο*. Ειδικό Τεύχος 1 (1999): 185-213.

Price, A. W. "Aristotle, the Stoics and the Will." *The Will and Human Action: From Antiquity to the Present Day*. Edited by Thomas Pink and M. W. F. Stone. London: Routledge, 2004, 29-52.

Reeve, C. D. C. *Practises of Reason Aristotle's Nicomachean Ethics*. Oxford: Clarendon Press, 1995.

Ritchie, G. David. "Aristotle's Explanation of Akrasia." *Mind* 6, no. 24 (1897): 536-541.

Σαργέντης, Κωνσταντίνος. *Το Πρόβλημα της Ελεύθερης Βούλησης*. Αθήνα: Νήσος, 2012.

Schaub, Marianne. "Ο Σπινόζα ή μια Γαλιλαϊκή Πολιτική Φιλοσοφία." Στο *Η Φιλοσοφία: από τον Πλάτωνα ως τον Θωμά τον Ακινάτη: από τον Γαλιλαίο ως τον Ζ.Ζ.Ρουσσώ*. Μετάφραση Κωστής Παπαγιώργης. Επιμέλεια Francois, Chatelet. Τόμος 'B, 2^η έκδ. Αθήνα: Γνώση, 1985, 137-138.

Schelling, W. J. Friedrich. *Έρευνες για την Ουσία της Ανθρώπινης Ελευθερίας*. Μετάφραση Χρήστος Μαρσέλλος. Αθήνα: Ίνδικτος, 2004.

Sharples, W. Robert. *Στωικοί, Επικούρειοι και Σκεπτικοί: Μια Εισαγωγή στην Ελληνιστική Φιλοσοφία*. Μετάφραση Μαρίνα Λυπουρλή και Γιάννης Αβραμίδης. Επιμέλεια Κατερίνα Καούκη. Θεσσαλονίκη: Θύραθεν, 2002.

Stemmer, Peter. "Aristotle's Glücksbegriff in der Nikomachischen Ethik Eine Interpretation von EN 1, 7. 1097b2-5." *Phronesis* 37, no. 1 (1992): 85-110.

Strawson, J. Galen. "The Impossibility of Moral Responsibility." *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition* 75, no. ½, *Free Will, Determinism and Moral Responsibility* (1994): 5-24.

Strawson, F. Peter. "Freedom and Resentment." *Proceedings of the British Academy* 48, edited by Gary Watson (1962): 1-25.

Στυλιανού, Άρης. *Θεωρίες του Κοινωνικού Συμβολαίου. Από τον Γκρότιους στον Ρουσσώ*. Αθήνα: Πόλις, 2006.

Terence, H. Irwin. "Permanent Happiness: Aristotle and Solon." *Aristotle's Ethics: Critical Essays*. Edited by N. Sherman. Lanham, MD, United States: Rowman & Littlefield, 1999, 1-33.

Walter, Henrik. *Neurophilosophy of Free Will*. Cambridge: MIT Press, 2001.

Watson, Gary. *Free Will. Oxford Readings in Philosophy*. New York, Oxford: University Press, 1982 (2nd Edition. 2003).

Windelband, Wilhelm., Heimsoeth Heinz. *Εγχειρίδιο Ιστορίας της Φιλοσοφίας. Η Μεσαιωνική Φιλοσοφία- Η Φιλοσοφία της Αναγέννησης- Η Φιλοσοφία του Διαφωτισμού*. Τόμος Β. Μετάφραση Νικόλαος Σκουτερόπουλος. Αθήνα: ΜΙΕΤ, 2005.

ΚΕΙΜΕΝΑ

Althusser, Louis Pierre. *Το Υπόγειο Ρεύμα του Υλισμού της Συνάντησης*. Μετάφραση Τάσος Μπέτζελος. Αθήνα: Εκτός Γραμμής, 2018.

Βαλλιάνος, Περικλής. *Σκεπτόν: Έρευνες για την Κοινωνική Διάσταση της Γνώσης*. Αθήνα: Πλέθρον, 1993.

Beck, Aaron. "Cognitive Therapy of Depression: New Perspectives." *Treatment for Depression: Old Contronersies and New Approaches*. Edited by P. J. Clayton., & J. E. Barnett. New York: Raven Press, 1983, 265-284.

Berlin, Isaiah. *Οι Ρίζες του Ρομαντισμού*. Μετάφραση Γιάννης Παπαδημητρίου. Αθήνα: Scripta, 2000.

Berlin, Isaiah. *Κόντρα στο Ρεύμα: Δοκίμια στην Ιστορία των Ιδεών*. Μετάφραση Μαρία Καστανάρα. Επιμέλεια Περικλής Βαλλιάνος και Henry Hardy. Πρόλογος Roger Hausheer. Αθήνα: Scripta, 2003

Berlin, Isaiah. *Τέσσερα Δοκίμια περί Ελευθερίας*. Μετάφραση Γιάννης Παπαδημητρίου. Αθήνα: Scripta, 2001.

Βοσκόγ, Ανδρέας. *Αρχαία Κυπριακή Γραμματεία 2: Επίγραμμα*. Λευκωσία: Ίδρυμα Λεβέντης, 1997.

Γεωργοπούλου, Νικολίτσα. *Το Φυσικόν Δίκαιον. Ιστορικοκριτική Θεώρησις του Προβλήματος*. Αθήνα: Ιδιωτική Έκδοση, 1976.

Γεωργοπούλου, Νικολίτσα. *Η Φιλοσοφία του Εγώ εις την Επιστημολογίαν του J. G. Fichte*. Αθήνα: Ιδιωτική Έκδοση, 1979.

Δεληβογιατζής Σωκράτης. *Το Φυσικό και το Ανθρώπινο*. Θεσσαλονίκη: Ερωδιός, 2002.

Eccles, John. *Evolution of the Brain: Creation of the Self*. London and New York: Routledge, 1996.

Koyré, Alexandre. *From the Closed Word to the Infinite Universe*. Baltimore: Johns Hopkins Press, 1957.

Lobel, D. Page. *Poetarum Lesbiorum Fragmenta*. Oxford: Oxford University Press, 1955.

Μαρτζέλος, Γεώργιος. *Ορθόδοξο Δόγμα και Θεολογικός Προβληματισμός. Μελετήματα Δογματικής Θεολογίας 'B*. Θεσσαλονίκη: Πουρναράς, 2007.

Μιχαηλίδης, Π. Κωνσταντίνος. *Αρχαία Κυπριακή Γραμματεία 5: Φιλοσοφία, Ζήνων ο Κιτιεύς*. Λευκωσία: Ίδρυμα Γ. Λεβέντης, 1999.

Nesselrath, Heinz-Guenther. *Εισαγωγή στην Αρχαιογνωσία. Τομ. Α'. Αρχαία Ελλάδα*. Μετάφραση Ιγνάτιος Αναστασίου. Αθήνα: Παπαδήμας, 2001.

Nicolai de Cusa. *On Learned Ignorance: A Translation and an Appraisal of De Docta Ignorantia*, 2nd Edition. Edited by Paul Wilpert, revised by Hans G. Senger. Minneapolis: Arthur J. Banning Press, 1985.

Νούτσος, Παναγιώτης. *Οδηγός Ερευνητικής Μεθοδολογίας*. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, 1998.

Peckhaus, Volker. "Regressive Analysis." *Logical Analysis and History of Philosophy* 5 (2002): 97-110.

Ritchey, Tom. "Analysis and Synthesis: On Scientific Method-Based on a Study by Bernard Riemann." *Systems Research* 8, no. 4 (1991): 21-41.

Ρούσσοσ, Πέτροσ. *Γνωστική Ψυχολογία*. Αθήνα: Τόποσ, 2011.

Schultz, P. Duane., and Shultz, Sydney Ellen. *A History of Modern Psychology. 7th Edition*. New York/San Francisco/London: Harcourt, 1999.

Seneca, Lucius Annaeus. *Ad Lucilium Epistulae Morales. Volume 1-3*. Translated and edited by Richard M. Gummere. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1953.

Strauss, Leo. *Φυσικό Δίκαιο και Ιστορία*. Μετάφραση Στέφανοσ Ροζάνησ και Γεράσιμοσ Λυκιαρδόπουλοσ. Αθήνα: Γνώση, 1988.

Taylor, Charles. *Πηγέσ του Εαυτού. Η Γέννεση της Νεωτερικέσ Ταυτότητασ*. Μετάφραση Ξενοφών Κομνηνόσ. Επιμέλεια Πέτροσ Γιαρμενίτησ. Αθήνα: Ίνδικτοσ, 2007.

Τσάμησ, Δημήτηρησ. *Εισαγωγή των Πατέρων τησ Ορθόδοξησ Εκκλησίασ*. Θεσσαλονίκη: Πουρναράσ, 2000.

Yates, Frances. *The Art of Memory*. United Kingdom: Random House, 2014.

Ψυχοπαίδησ, Κοσμάσ. *Κανόνεσ και Αντινομίεσ στην Πολιτική*. Αθήνα: Πόλισ, 1999.

ΕΥΡΕΤΗΡΙΟ ΚΥΡΙΩΝ ΟΡΩΝ ΚΑΙ ΟΝΟΜΑΤΩΝ

Αβερρόη	164	Causa sui	39
Ακινάτη	13	Γεωμετρική μέθοδος	36
Αυγουστίνος	17	Γνώση	64
Chisholm	21	Γνωσιοθεωρία	10
Descartes9, 21, 59, 61, 71, 85, 94, 110, 111, 164, 175, 176, 177, 182, 188, 189, 191, 192, 204, 207, 209, 214, 226		Cogito ergo sum.....	226
Fichte	13	Conatus 73, 79, 81, 83, 103, 107, 108, 109, 111, 112, 113, 148, 167, 220, 228	
Freud.....	226	Conceptum.....	52
Grotius	164	Concipere.....	56
Hartman	13	De libero arbitrio voluntatis.....	17
Hobbes.....	164	Deus implicitus και explicitus	187
Hume	9, 143, 169	Δέντρο της γνώσης	23
Jan de Witt.....	7	Δύναμη.....	165
Kant ...9, 17, 19, 32, 49, 98, 143, 147, 176,		Έκταση	45
Leibniz.....	174	Εμμένεια	197
Λούθηρο	13	Ens Perfectissimum	185
Μαϊμονίδη	164	Επίνοια όντα	65
Moore	9	Ευδαιμονία.....	11
Nicolai de Cusa	187	Θεοδικίας	217, 223
Paulsen.....	13	Θεός...9, 13, 38, 40, 42, 43, 51, 61, 65, 78, 121, 174, 181, 184, 194, 207	
Pavlov.....	226	Κατηγορήμα	53
Russell	9	Κοινωνικό συμβολαίο.....	145
Σαπφώ.....	27	Liberum Arbitrium.....	18
Schopenhauer	13	Natura Naturans	38
Skinner.....	226	Νομιναλισμός.....	191
Smilansky	20	Νόηση	61
Spinoza8, 11, 14, 22, 31, 33, 35, 36, 37, 38, 39, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 53, 54, 55, 56, 57, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 98, 99, 101, 102, 103, 104, 107, 109, 110, 111, 112, 113, 115, 116, 117, 118, 120, 121, 123, 125, 126, 127, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 144, 145, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 158, 159, 160, 162, 163, 164, 165, 173, 174, 175, 177, 178, 179, 180, 182, 183, 184, 185, 186, 188, 189, 192, 193, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 208, 209, 212, 218, 219, 220, 226, 236		Νησιαρχίας	13
Strawson	20	Ντετερμινισμός.....	21
Αγαθό	28	Opera Posthuma.....	9
Αιτιακός ιντεντερμινισμός.....	21	Ουσία	38
Αναγκαιότητα.....	23	Πάθη	101
Αρμονίας	194	Πάθημα	104
Βούληση	25	Perceptio	52
Βουλευσιαρχίας	13	Potentia Imaginandi	58
		Πράξη	25
		Principium Individuationis	191
		Principle of Alternate Possibilities	19
		Πρόβλημα της συμβατότητας.....	20
		Ratiocinium.....	64
		Satis Cautè	55
		Σκέψη.....	45
		Συμβατιστών.....	22, 136, 143
		Συνείδηση	226
		Ταλμούδ.....	8
		Τρόπος	48
		Υπόσταση	43
		Φύση	49
		Ψυχή	35

