



ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑ
ΕΘΝΙΚΟΝ ΚΑΙ ΚΑΠΟΔΙΣΤΡΙΑΚΟΝ
ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΝ ΑΘΗΝΩΝ
ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ



ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ
ΣΠΟΥΔΩΝ
«ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ»

ΚΑΤΕΥΘΥΝΣΗ: Ιστορία της Φιλοσοφίας

Η από κοινού ανασκευή της κυριαρχίας του πνεύματος
επί του σώματος και της ελευθερίας βούλησης στην
Ηθική του Σπινόζα

ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ

Κωνσταντίνος Καββεζός

A.M: 219038

Τριμελής επιτροπή:

Ιωάννης Πρελορέντζος, καθηγητής νεώτερης και σύγχρονης φιλοσοφίας στο
Τμήμα Φιλοσοφίας του Εθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών
(επιβλέπων της ΜΔΕ)

Δημήτρης Αθανασάκης, αναπληρωτής καθηγητής του Τμήματος Φιλοσοφίας και
Παιδαγωγικής του Αριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσ/νίκης

Σπύρος Τέγος, επίκουρος καθηγητής του Τμήματος Φιλοσοφικών και
Κοινωνικών Σπουδών του Πανεπιστημίου Κρήτης

Αθήνα, 2024

«Αλλά εκείνο πού περισσότερο με εντυπωσίασε στον Σπινόζα ήταν η θεωρία του σώματος. Αυτό το κορμί που πολλές δυνάμεις του μας είναι άγνωστες, το κορμί του οποίου ο *mens*, ο νους [άσχημα μεταφρασμένο με τόν όρο πνεύμα ή ψυχή] είναι η ιδέα, αν και η ιδέα η ίδια μεταφράζεται άσχημα μ' αυτόν τον όρο, ο Σπινόζα το στοχαζόταν ως μια *potentia* [δύναμη], ως ζωική δύναμη [*fortitudo*] και συνάμα ως άνοιγμα στον κόσμο [*generositas*], ως χάρη δωρεάς. Αργότερα ξαναβρήκα σ' αυτή τη σκέψη το εκπληκτικό προανάκρουσμα της φροϋδικής λίμπιντο, όπως και τη θεωρία της αμφιθυμίας, εκπληκτική αν σκεφτεί κανείς ότι για τον Σπινόζα, για να δώσουμε ένα και μοναδικό παράδειγμα, ο φόβος είναι το ίδιο πράγμα με το αντίθετό του, την ελπίδα, ότι φόβος κι ελπίδα είναι "θλιμμένα πάθη", αντίθετα στη ζωτική ορμή [*conatus*], σε πλήρη έκσταση και χαρά ψυχής τε και σώματος, ενωμένα όπως τα χείλη και τα δόντια.

Μπορεί να σκεφτεί κανείς πόσο αυτή η ιδέα του σώματος με μάγευε. Έβρισκα σ' αυτήν τη δική μου εμπειρία, αρχικά ενός σώματος κομματιασμένου και χαμένου, ενός απόντος σώματος, γεμάτου άμετρο φόβο κι ελπίδα, που ανασυναρμολογήθηκε ανακαλύπτοντας και κατακτώντας τις δυνάμεις του, συντροφιά με τον παππού μου, σε χειρωνακτικά έργα στα χωράφια, επί τόπου. Ότι μπορεί κανείς να ξαναβρεί το δικό του κορμί, και να αντλήσει απ' αυτή την προσοικειώση ό,τι χρειάζεται για να στοχαστεί ελεύθερα και με δύναμη, άρα να σκεφτεί στην κυριολεξία με το κορμί, στο ίδιο του το κορμί, το κορμί του, με δυο λόγια ό,τι το σώμα μπόρεσε να σκεφτεί με το ξεδίπλωμα των δυνάμεών του. Να τι με θάμπωνε στην κυριολεξία, σαν να ήταν μια πραγματικότητα και μια αλήθεια που είχα βιώσει και ήταν η δική μου αλήθεια. Είναι τόσο πολύ σωστό, ο Χέγκελ το είπε πολύ όμορφα, ότι γνωρίζουμε ό,τι αναγνωρίζουμε».

-Λουί Αλτουσέρ, *Το Μέλλον Διαρκεί Πολύ*¹

¹ Λουί Αλτουσέρ, *Το μέλλον διαρκεί πολύ - Τα γεγονότα*. Μετάφραση: Άγγελος Ελεφάντης, Ρούλα Κυλιντηρέα, (Εκδόσεις Ο Πολίτης, 1992), σ. 258.

Περιεχόμενα

Εισαγωγή	3
1. Υπόσταση, Κατηγορήματα, Τρόποι	5
1.1. Υποστάσεις, κατηγορήματα, τρόποι στον Ντεκάρτ	5
1.2. Υπόσταση, Κατηγορήματα, Τρόποι στον Σπινόζα	10
1.2.1. Η υπόσταση	10
1.2.2. Κατηγορήματα	12
1.2.3. Τρόποι	14
1.3. Πεπερασμένο και άπειρο	17
2. Η τάξη και η σύνδεση των ιδεών	18
2.1. Τροποποίηση και τρόποι - Ουδέτεροι όροι	22
2.2. Το ανθρώπινο πνεύμα	25
2.3. Περιεχόμενη πραγματικότητα	26
2.4. Σώματα	28
2.5. Η τάση των πεπερασμένων πραγμάτων να εμμένουν στο είναι τους	29
2.6. Διάθεση του σώματος με περισσότερους τρόπους	30
2.7. Σώμα και γνώση	31
2.8. Βούληση	38
2.9. Η κατάφαση που ενέχει η ιδέα	40
2.10. Μνήμη	44
2.11. Praesentia veri quatenus verum	45
3. Από την παραλληλία των κατηγορημάτων προς μια θεωρία της εν γένει ιδεολογίας	47
3.1. «Η ιδεολογία έχει υλική ύπαρξη»	48
3.2. «Η ιδεολογία εγκαλεί τα άτομα ως υποκείμενα»	50
3.3. Τελικοί σκοποί	51
3.4. Praesentia veri quatenus verum II	52
4. Τα Σχόλια των H2Π49 και H3Π2	54
4.1. Υπεράσπιση του ντετερμινισμού	54
4.2. Το Σχόλιο της H3Π2	55
Επίλογος	60
Βιβλιογραφία	62

Εισαγωγή

«[...] Αν δεν θέλουμε να παραλογιζόμαστε τόσο πολύ, πρέπει να παραδεχτούμε αναγκαία ότι αυτή η απόφαση του Πνεύματος, που πιστεύεται ότι είναι ελεύθερη, δεν διακρίνεται από την ίδια την φαντασία, ήτοι την μνήμη, ούτε είναι κάτι άλλο πέρα από εκείνη την κατάφαση, την οποία η ιδέα, καθόσον είναι ιδέα, ενέχει αναγκαία [βλ. την Προτ. 49 του μερ.2]. Και ως εκ τούτου αυτές οι αποφάσεις του Πνεύματος γεννιούνται στο Πνεύμα από την ίδια αναγκαιότητα με τις ιδέες των εν ενεργεία υπαρχόντων πραγμάτων. Όσοι πιστεύουν λοιπόν ότι μιλούν, αποσιωπούν ή ενεργούν οτιδήποτε από ελεύθερη απόφαση του Πνεύματος ονειρεύονται με τα μάτια ανοιχτά». (H3Π2Σχ).

Το παρατιθέμενο απόσπασμα αποτελεί μέρος του Σχολίου της Πρότασης 2 του τρίτου Μέρους της *Ηθικής*, σύμφωνα με την οποία:

«ούτε το Σώμα μπορεί να καθορίσει το Πνεύμα στη σκέψη, ούτε το Πνεύμα το Σώμα στην κίνηση, στη στάση ή σε κάτι άλλο (αν υπάρχει)».

Η *Ηθική* του Σπινόζα αναπτύσσεται με τρόπο γεωμετρικό, μέσω ορισμών, αξιωμάτων, προτάσεων, αποδείξεων και πορισμάτων. Ενίοτε όμως διακόπτεται από λιγότερο συστηματικά, πολεμικής υφής σχόλια, προλόγους και παραρτήματα. Αναφερόμενος σε αυτή τη «διπλή» άρθρωση της *Ηθικής*, ο Ζιλ Ντελέζ παρατηρεί πως είναι «ως εάν τα θεωρήματα [ενν. οι προτάσεις], οι αποδείξεις και τα πορίσματα να μιλούσαν την πιο υψηλή γλώσσα, απρόσωπη και αδιάφορη όσον αφορά την ταυτοποίηση αυτού για το οποίο ομιλεί, επειδή αυτό που λέει θεμελιώνεται έτσι κι αλλιώς σε μια ανώτερη αλήθεια — ενώ τα σχόλια βαπτίζουν, δίνουν ένα όνομα, ταυτοποιούν και καταγγέλλουν, μετρώντας σε βάθος αυτό που η “άλλη” γλώσσα επεδείκνυε και προήγαγε».²

Εντοπιζόμενο στην αρχή του τρίτου από τα πέντε μέρη της, στα μισά περίπου του κειμένου της *Ηθικής*, αυτό το —πολύ εκτενέστερο του τμήματος που παρατίθεται

² Gilles Deleuze, *Ο Σπινόζα και το Πρόβλημα της Έκφρασης*, μτφρ. Φώτης Σιατίστας, επιστ. επιμελ. Άρης Στυλιανού (Εκδόσεις Κριτική, 2002), σ. 426.

παραπάνω— Σχόλιο συγκεκριμενοποιεί τα διακυβεύματα όσων ο Σπινόζα έχει ως εκείνο το σημείο αποδείξει γεωμετρικά³ και καταγγέλλει από κοινού δύο πεποιθήσεις, στις οποίες αποτυπώνεται ότι οι άνθρωποι «παραλογίζονται» και, μάλιστα, «τόσο πολύ».

Αρχικά, υποστηρίζει ο Σπινόζα, οι άνθρωποι παραλογίζονται όντας «τόσο ακράδαντα πεπεισμένοι» ότι το Σώμα ηρεμεί ή κινείται απλά και μόνο από ένα «νεύμα» του πνεύματος και ότι τα ενεργήματά του εξαρτώνται μόνο από τη βούληση του Πνεύματος, παρότι μάλιστα «κανένας δεν καθόρισε μέχρι τούδε τι μπορεί να κάνει [το Σώμα] [...] από μόνους τους νόμους της φύσης, καθόσον θεωρείται μονάχα ως σωματική». Παραλογίζονται, επίσης, όταν πιστεύουν ότι εναπόκειται στην διακριτική ευχέρεια του Πνεύματος η ομιλία ή η σιωπή. Τέλος, οι άνθρωποι παραλογίζονται όταν θεωρούν πως πράττουν το οτιδήποτε ελεύθερα και όταν πιστεύουν πως η τάδε ή δείνα απόφαση του Πνεύματος είναι ελεύθερη και οφείλεται σε κάτι διαφορετικό από εκείνη την κατάφαση, που η ιδέα, «καθόσον είναι ιδέα, ενέχει αναγκαία».

Στο συγκεκριμένο Σχόλιο τίθενται η μία δίπλα στην άλλη και αμφισβητούνται από κοινού δυο πεποιθήσεις που αναγνωρίζονται, στις περισσότερες περιπτώσεις, ως θέσφατα. Στην *Ηθική*, ο Σπινόζα αναπτύσσει ένα συνεκτικό φιλοσοφικό σύστημα που είναι εντελώς ασύμβατο με αυτές τις δύο πεποιθήσεις, οι οποίες συνδέονται βαθιά, τόσο ως προς τις προκειμένες τους όσο και ως προς τα πρακτικά-ηθικά τους διακυβεύματα.

Στην παρούσα εργασία θα επιχειρηθεί να παρουσιαστούν βασικές θέσεις που αποδεικνύει γεωμετρικά ο Σπινόζα στα πρώτα δύο μέρη της *Ηθικής* παρέχοντας τη βάση για μια συνεκτική και θεωρητικά αυστηρή τοποθέτηση στον αντίποδα αυτών των δύο παραπάνω υποθέσεων. Επιπλέον, θα επιχειρηθεί να φωτιστεί το γιατί η Πρόταση 2 του τρίτου Μέρους [«ούτε το Σώμα μπορεί να καθορίσει το Πνεύμα στη σκέψη, ούτε το Πνεύμα το Σώμα στην κίνηση, στη στάση ή σε κάτι άλλο (αν υπάρχει)»] εμφανίζεται με μια ορισμένη «καθυστέρηση», πολλές προτάσεις μετά τις προκειμένες στις οποίες βασίζεται η απόδειξή της και μόνο αφότου αποδειχθεί και η Πρόταση 49 του δεύτερου Μέρους («Στο Πνεύμα δεν υπάρχει κανένα βούλημα, ήτοι καμιά κατάφαση και άρνηση, πέρα από εκείνο που ενέχει η ιδέα καθόσον είναι ιδέα»). Παρά την έμφαση σε μια ακολουθία Προτάσεων των πρώτων δύο μερών της *Ηθικής* η οποία οδηγεί στην Πρόταση 2 του τρίτου Μέρους και το Σχολίο της, σε

³ Ο Σπινόζα δηλώνει στην αρχή αυτού του Σχολίου πως, στο σημείο εκείνο της ανάπτυξης του κειμένου της *Ηθικής*, έχει ήδη αποδείξει, χωρίς να απομένει κανένας λόγος αμφιβολίας, τους λόγους για τους οποίους «ούτε το Σώμα μπορεί να καθορίσει το Πνεύμα στη σκέψη, ούτε το Πνεύμα το Σώμα στην κίνηση», αλλά, ωστόσο, καθώς η εσφαλμένη σχετική πεποίθηση είναι ισχυρά εδραιωμένη, θα αφιερώσει στο ζήτημα ένα Σχόλιο για να «επικυρώσ[ει] το πράγμα με την εμπειρία».

κάποιες περιπτώσεις γίνεται αναφορά σε θέσεις που ανευρίσκονται στα επόμενα μέρη της *Ηθικής*. Μια τέτοια είναι αυτή σχετικά με την περιορισμένη ισχύ του «αληθούς καθόσον αληθές» που ανευρίσκεται στην Πρόταση 1 του τέταρτου Μέρους η οποία παρουσιάζεται σε αντίστιξη με τις σε μάλλον σημαντικό βαθμό επηρεασμένες από τον Σπινόζα θέσεις του Λουί Αλτουσέρ για την ιδεολογία, την «υλική» της ύπαρξη και τον ρόλο της στην «έγκληση» των ατόμων ως υποκειμένων.

Για το κείμενο της *Ηθικής* χρησιμοποιείται η μετάφραση του Ευάγγελου Βανταράκη.⁴ Οι παραπομπές στην *Ηθική* δε θα γίνονται υποσέλιδα αλλά σε παρένθεση μέσα στο κείμενο με τις συντομογραφίες να έχουν ως εξής: Ορισμός (Ο), Αξίωμα (Αξ), Λήμμα, (Λ), Πρόταση (Π), Απόδειξη (Απ), Σχόλιο (Σχ), Επεξήγηση (Επ) Πρόλογος (Πρλ). Το Μέρος θα σημειώνεται κάθε φορά στην αρχή της εκάστοτε παραπομπής. Για παράδειγμα, Η2Π7Σχ για το Σχόλιο της έβδομης Πρότασης του δεύτερου Μέρους.

1. Υπόσταση, Κατηγορήματα, Τρόποι

Ο Σπινόζα ξεκινά την *Ηθική* κάνοντας λόγο «Περί του Θεού», όπως δηλώνει ο τίτλος του πρώτου μέρους της. Πριν από αυτόν τον τίτλο και την έκθεση των πρώτων ορισμών του πρώτου μέρους της δεν παρατίθεται κανένας πρόλογος. Εδώ θα επιχειρηθεί να παρουσιαστούν βασικές θέσεις που θεμελιώνει ο Σπινόζα στο «Περί του Θεού». Πρόκειται για το μέρος στο οποίο ο Σπινόζα ερευνά γεωμετρικά, με ορισμούς, αξιώματα, προτάσεις και αποδείξεις τα γενικότερα ερωτήματα της μεταφυσικής. Θα παρουσιαστούν συνοπτικά τα βασικά στοιχεία της σπινοζικής οντολογίας, δηλαδή η υπόσταση, τα κατηγορήματα και οι τρόποι. Μια στοιχειώδης παρουσίαση του τρόπου με τον οποίο είχε προηγουμένως μεταχειριστεί αυτές τις έννοιες ο Ρενέ Ντεκάρτ κρίνεται εδώ αναγκαία.

1.1. Υποστάσεις, κατηγορήματα, τρόποι στον Ντεκάρτ

Όπως θα δειχθεί παρακάτω, στη φιλοσοφία του Σπινόζα ο Θεός αποτελεί τη μοναδική υπόσταση, το μοναδικό πράγμα του οποίου η ύπαρξη και η σύλληψη δεν εξαρτάται από οτιδήποτε έξω από αυτό. Ο Ντεκάρτ υποστήριζε επίσης ότι ο Θεός είναι το μόνο πράγμα του

⁴ Σπινόζα, *Ηθική*, μτφρ. Ευάγγελος Βανταράκης, εισ. Βασιλική Γρηγοροπούλου (Αθήνα: Εκκρεμές, 2009).

οποίου η ύπαρξη δεν εξαρτάται από κάτι άλλο, ορίζοντάς τον ως τη μόνη αυθύπαρκτη υπόσταση.⁵ Ωστόσο, ο Ντεκάρτ δεχόταν επίσης και την ύπαρξη δημιουργημένων υποστάσεων, οι οποίες μπορούν να χαρακτηριστούν ως υποστάσεις, λόγω του ότι η ύπαρξή τους δεν εξαρτάται από τίποτα άλλο πέραν της συνδρομής του Θεού, ο οποίος διαφυλάσσει και συντηρεί την ύπαρξή τους.⁶ Κάθε δημιουργημένη και εξαρτώμενη από τον Θεό υπόσταση φέρει, σύμφωνα με τον Ντεκάρτ, ένα κύριο κατηγορήμα, δηλαδή μια κύρια ποιότητα, η οποία συνιστά τη φύση και την ουσία της εν λόγω υπόστασης και στην οποία αναφέρονται όλες οι άλλες ποιότητες της εν λόγω υπόστασης.⁷

Ο Ντεκάρτ αναφέρει την ύπαρξη δύο κύριων δημιουργημένων υποστάσεων, αυτών της Έκτασης και της Σκέψης, χωρίς σε κάποιο σημείο του έργου του να αναφέρεται στην ύπαρξη κάποιου άλλου κύριου κατηγορήματος, το οποίο θα συνιστούσε την ουσία μιας άλλης κύριας υπόστασης. «Έτσι», ισχυρίζεται στις *Αρχές της Φιλοσοφίας*, «η έκταση σε μήκος, πλάτος και βάθος συνιστά τη φύση της σωματιδιακής υπόστασης [substantiae corporeae naturam constituit], ενώ η σκέψη συνιστά τη φύση της σκεπτόμενης υπόστασης [constituit naturam substantiae cogitantis]».⁸ Αμέσως παρακάτω, ο Ντεκάρτ αναφέρεται σε αυτό που ονομάζει τρόπο, εξηγώντας ότι «οτιδήποτε άλλο μπορεί να αποδοθεί ως κατηγορήμα στο σώμα προϋποθέτει την έκταση και δεν αποτελεί παρά τρόπο του εκτατού πράγματος» και «παρομοίως, οτιδήποτε βρίσκουμε μέσα στο νου μας είναι απλώς ένας απ' τους πολλούς τρόπους της σκέψης».

Εκ πρώτης όψεως φαίνεται πως το διϊστικό σχήμα του Ντεκάρτ μπορεί να συμπεριλάβει τα πάντα με έναν συμμετρικό τρόπο, σύμφωνα με τον οποίο υπάρχει μία σωματική υπόσταση, με τα ενικά εκτατά πράγματα να αποτελούν τρόπους της και μία σκεπτόμενη υπόσταση, της οποίας τρόπους αποτελούν οι επιμέρους σκέψεις. Ωστόσο, υπάρχουν ασυμμετρίες που δημιουργούν σημαντικά προβλήματα.⁹ «Το σώμα, ειλημμένο εν γένει», δηλαδή ο εκτατός κόσμος ως ολότητα, υποστηρίζει στη σύνοψη των *Στοχασμών* ο Ντεκάρτ, είναι υπόσταση, και άρα «δεν χάνεται ποτέ», όμως «το ανθρώπινο σώμα, καθόσον διαφέρει από τα υπόλοιπα σώματα», δεν είναι υπόσταση αλλά απαρτίζεται από «έναν ορισμένο σχηματισμό μελών, και άλλων παρόμοιων συμβεβηκότων». Αντίθετα, «το

⁵ Ρενέ Ντεκάρτ, *Οι Αρχές της Φιλοσοφίας I & II*, εισ., μτφρ., σχ. Βασιλική Γρηγοροπούλου (Αθήνα: Εκδόσεις Εκκρεμές, 2012), σ. 138 (I §51).

⁶ Στο ίδιο, σ. 138 (I §51).

⁷ Στο ίδιο, σ. 140 (I §53).

⁸ ό.π.

⁹ John Cottingham, *Φιλοσοφία της Επιστήμης - Πρώτος Τόμος - οι Ορθολογιστές*, μτφρ. Σοφία Τσούρτη, επιμ. Αλέξανδρος Χρύσης (Πολύτροπον, 2003), σ. 136.

ανθρώπινο πνεύμα δεν συντίθεται καθόλου από συμβεβηκότα, αλλά είναι καθαρή υπόσταση».¹⁰ «Παρότι όλα τα συμβεβηκότα του πνεύματος μεταβάλλονται», καθώς αλλάζουν αυτά που το πνεύμα σκέφτεται, επιθυμεί ή αισθάνεται, «δεν γίνεται γι' αυτό [τον λόγο] άλλο πνεύμα», ισχυρίζεται ο Ντεκάρτ, αντιπαραβάλλοντας το ανθρώπινο πνεύμα στο ανθρώπινο σώμα, το οποίο «γίνεται άλλο και μόνο αν μεταβληθεί το σχήμα κάποιων μερών του». Από αυτά «έπεται ότι το σώμα μπορεί ευκολότατα να πεθάνει, ενώ το πνεύμα¹¹ είναι από τη φύση του αθάνατο», συμπεραίνει.¹²

Το καθεστώς υπόστασης που ο Ντεκάρτ αποδίδει στο πνεύμα του κάθε ανθρώπου¹³ είναι συμβατό με την πίστη στην αθανασία της ψυχής. Λίγο παραπάνω στο ίδιο κείμενο ο Ντεκάρτ δηλώνει ότι όλες οι υποστάσεις, δηλαδή όσα πράγματα υπάρχουν μόνο χάριν της συνδρομής του Θεού, «είναι από τη φύση τους άφθαρτες» και δεν γίνεται να πάνουν να υπάρχουν, παρά μόνο αν τις εκμηδενίσει ο Θεός με το να πάψει να τους διαθέτει τη συνδρομή του.¹⁴ Έτσι, από τη μία η σωματική υπόσταση μοιάζει, στη βάση και του παραπάνω αποσπάσματος, να είναι μία και ενιαία, με τα ανθρώπινα σώματα, όπως και τα μέλη τους, να αποτελούν τρόπους της, ενώ από την άλλη, αν και «οτιδήποτε βρίσκουμε μέσα στο νου μας είναι απλώς ένας απ' τους πολλούς τρόπους της σκέψης», το πνεύμα του κάθε ανθρώπου αποτελεί «καθαρή υπόσταση».¹⁵

Παράλληλα, αναφερόμενος στη σχέση του πνεύματός του με το σώμα του, ο Ντεκάρτ γράφει πως μέσω των αισθημάτων του πόνου, της πείνας, της δίψας κ.ο.κ., «η Φύση διδάσκει [...] ότι δεν παρίσταμαι μονάχα στο σώμα μου όπως παρίσταται ένας πλοηγός στο πλοίο, αλλά είμαι στενότατα συνδεδεμένος, και οιονεί συγχωνευμένος με αυτό, ώστε να συνθέτω ένα ενιαίο όλο μαζί του».¹⁶ Πώς γίνεται, ωστόσο, μια υπόσταση (εν προκειμένω το ανθρώπινο πνεύμα) να συντίθεται τόσο στενά με έναν τρόπο (εν προκειμένω το ανθρώπινο

¹⁰ Ρενέ Ντεκάρτ, *Στοχασμοί περί της Πρώτης Φιλοσοφίας*, μτφρ-σημ-σχ. Ευάγγελος Βανταράκης (Αθήνα: Εκκρεμές, 2003), σ. 53.

¹¹ «[...] ή η ψυχή του ανθρώπου, γιατί δεν κάνω καμία διάκριση μεταξύ τους» (Προσθήκη στη γαλλική έκδοση των *Στοχασμών*).

¹² Ντεκάρτ, *Στοχασμοί*, σ. 53.

¹³ Επισημαίνεται ότι, για τον Ντεκάρτ, όπως εκείνος σημειώνει στον *Λόγο περί της Μεθόδου*, τα ζώα δεν έχουν καθόλου πνεύμα, αλλά «η φύση ενεργεί μέσα τους σύμφωνα με τη διάταξη των οργάνων τους», ακριβώς όπως «ένα ρολόι, που αποτελείται από τροχούς και ελατήρια» [Ντεκάρτ, *Λόγος περί της Μεθόδου. Για την καλή καθοδήγηση του λογικού μας και την αναζήτηση της αλήθειας στις επιστήμες*, εισ-μτφρ-σημ. Χρήστος Χρηστίδης, (Αθήνα: Παπαζήσης, 1976), σσ. 53-54 (μέρος πέμπτο, § 54)].

¹⁴ ό.π.

¹⁵ ό.π.

¹⁶ Ντεκάρτ, *Στοχασμοί*, σσ. 173-174.

σώμα) μιας άλλης υπόστασης (του εκτατού κόσμου εν γένει);¹⁷ Οι διαφορετικές οντολογικές βαθμίδες στις οποίες τοποθετούνται το ανθρώπινο σώμα και το ανθρώπινο πνεύμα δεν αποτελούν το μόνο πρόβλημα στο ζήτημα του πώς συνδέονται.

Ένα άλλο βασικό πρόβλημα που ανακύπτει και το οποίο ο Ντεκάρτ ανέλαβε να απαντήσει, είναι αυτό του πώς το ανθρώπινο πνεύμα θέτει σε κίνηση το ανθρώπινο σώμα. Ουσιαστικά το πρόβλημα αφορά το πώς γίνεται ένα κατηγορήμα να επενεργήσει επί ενός άλλου κι, εν προκειμένω, πώς γίνεται κάτι το μη εκτατό να επηρεάσει κάτι το εκτατό, ωστόσο, ο Ντεκάρτ δεν το απαντά με τέτοιους όρους. Μελετώντας την φυσιολογία και έχοντας παρακολουθήσει πολλές νεκροτομές, εγκαταλείπει την πραγμάτευσή του με όρους της μεταφυσικής και εφευρίσκει μια «ad hoc μηχανική λύση»¹⁸ στο πρόβλημα, αυτή του κωνοειδούς αδένου,¹⁹ ο οποίος εδράζεται στον εγκέφαλο (πρόκειται για την επίφυση ή κωνάριο)²⁰, είναι εξαιρετικά ευκίνητος, δέχεται τις εντυπώσεις από το σώμα και ρυθμίζει την κυκλοφορία των μορίων του αίματος ή «ζωικών πνευμάτων», τα οποία «είναι σαν ένας άνεμος λεπτότατος», ανεβαίνουν από την καρδιά στον εγκέφαλο και από εκεί κινούνται μέσω των νεύρων προς τους μύες και δίνουν κίνηση στα μέλη του σώματος.²¹ Ο Ντεκάρτ αναφέρεται στον κωνοειδή αδένου ως το «σημείο εκείνο του εγκεφάλου στο οποίο η ψυχή ασκεί όλες τις θεμελιώδεις ενέργειές της».²² Όπως επισημαίνει ο Γιάννης Πρελορέντζος, ορισμένες αντιλήψεις του Ντεκάρτ επί της φυσιολογίας είχαν αξιολογηθεί ως ανίσχυρες ήδη με βάση τα επιστημονικά δεδομένα της εποχής του,²³ ενώ ειδικά η υπόθεσή του για τον κωνοειδή αδένου απορρίφθηκε σημείο προς σημείο από φυσιολόγους που προέβησαν σε σχετικά πειράματα.²⁴

Όπως σημειώνει η Κυριακή Γουδέλη, η αδυναμία του Ντεκάρτ να προσφέρει μια ικανοποιητική λύση στις αντιφάσεις που χαρακτηρίζουν το δυϊστικό του μοντέλο, η οποία

¹⁷ Μια από τις προτεινόμενες λύσεις προκρίνει μια ερμηνεία των κατά Ντεκάρτ ανθρώπινων σωμάτων ως ατελών υποστάσεων [Paul Hoffman, "The Unity of Descartes's Man". *The Philosophical Review*, 95(3), (1986), σ. 349].

¹⁸ Κυριακή Γουδέλη, «Μετακαρτεσιανικός Μονισμός στον 17ο Αιώνα: Περί της Σχέσεως Σώματος-Νου στον Spinoza και στον Leibniz», στο *Φιλοσοφία στην Ευρώπη: Κείμενα Νεώτερης και Σύγχρονης Φιλοσοφίας*, επιμ. Β. Καλδής, (Πάτρα: Εκδόσεις ΕΑΠ, 2008), σ. 55.

¹⁹ Για μια διεξοδική παρουσίαση του κωνοειδούς αδένου, όπως και των ζωικών πνευμάτων και ευρύτερα της φυσιολογίας στον Ντεκάρτ σε συνάρτηση με την μεταφυσική του βλ. την εισαγωγή του Γιάννη Πρελορέντζου στο Ρενέ Ντεκάρτ, *Τα Πάθη της Ψυχής*, εισ-μτφρ. Γιάννης Πρελορέντζος, επιστ. επίμ. Δημήτρης Κοτρόγιαννος, γλωσσ. επίμ. Νίκος Καλταμπάνος, (Αθήνα: Εκδόσεις Κριτική, 1996).

²⁰ Βλ. σχετικά στην εισαγωγή του Γ. Πρελορέντζου στο Ντεκάρτ, *Τα Πάθη της Ψυχής*, σ. 63.

²¹ Ντεκάρτ, *Λόγος περί της Μεθόδου*, σ. 50 (μέρος πέμπτο, § 51).

²² Βλ. την επιστολή του στον Mersenne της 24ης Δεκεμβρίου 1640, Α.-Τ., τόμ. III, σ. 263 (Παρατίθεται στην εισαγωγή του Γ. Πρελορέντζου στο Ντεκάρτ, *Τα Πάθη της Ψυχής*, σ. 63).

²³ Στο ίδιο, σ. 47.

²⁴ Στο ίδιο, σ. 64.

αντικατοπτρίζεται και στο ότι αναγκάζεται να προσφύγει στην *ad hoc* λύση του κωνοειδούς αδένα, δεν μπορεί να αποδοθεί σε μια υποτιθέμενη οκνηρία της σκέψης του, αλλά αποτελεί συνέπεια του τρόπου με τον οποίο συλλαμβάνει την ανθρώπινη νόηση, όπως και της σύνολης μεταφυσικής του και του τρόπου με τον οποίο συλλαμβάνει τον Θεό και τη σχέση του με τα δημιουργήματά του.²⁵ Ο πυρήνας της καταγωγής του καρτεσιανού δυϊσμού και των προβλημάτων που αυτός συνεπάγεται εντοπίζεται «στην αντίληψη της ομοούσιας και αδιαφοροποίητα ομοιογενούς υφής του Θεού ως καθαρού πνεύματος, καθώς και στον υπερβατικό του χαρακτήρα».²⁶ Ο Θεός του Ντεκάρτ είναι μόνο πνεύμα και είναι υπερβατικός ως προς τη σωματική φύση, η οποία αποτελεί ένα έξω από εκείνον δημιουργήμα του, όντας μια διακριτή από αυτόν δημιουργημένη υπόσταση, η οποία συντηρείται χάρι στη δική του συνδρομή.

Ο Σπινόζα τοποθετείται σε ένα έδαφος που έχει καθοριστεί από την παρέμβαση του Ντεκάρτ. Ο ίδιος έχει γράψει και εκδώσει ένα κείμενο υπό τον τίτλο *Οι Αρχές της Φιλοσοφίας του Ντεκάρτ*, στο οποίο όμως αναφέρεται και σε άλλα κείμενα του Γάλλου φιλοσόφου.²⁷ Πρόκειται για το μοναδικό έργο που ο Σπινόζα εξέδωσε επωνύμως όσο ζούσε. Σε μια επιστολή του προς τον Χένρι Όλντενμπουργκ (Επιστολή 13), ο Σπινόζα σημειώνει πως συμφώνησε στην έκδοση του έργου υπό τον όρο πως θα υπάρξει ένας μικρός πρόλογος που θα προειδοποιεί τους αναγνώστες πως ο ίδιος ο Σπινόζα δεν συμμερίζεται όλες τις απόψεις που εμπεριέχονται σε αυτή την πραγματεία, καθώς σε αυτή έχει γράψει πολλά πράγματα που αποτελούν «το ακριβώς αντίθετο» των δικών του απόψεων και υπό τον όρο ότι αυτό θα δειχθεί με «ένα ή δύο παραδείγματα».²⁸

Ένα από τα παραδείγματα που δίνει ο συγγραφέας του προλόγου της έκδοσης, ο φίλος του Σπινόζα Λόντεβικ Μάγιερ,²⁹ αφορά την πεποίθηση του Ντεκάρτ πως το ανθρώπινο πνεύμα αποτελεί υπόσταση. Ο Μάγιερ σημειώνει ότι σε διάφορα σημεία, μεταξύ των οποίων το τέταρτο μέρος του *Λόγου περί της Μεθόδου*³⁰ και ο Δεύτερος Στοχασμός, «ο Ντεκάρτ

²⁵ Γουδέλη, «Μετακαρτεσιανικός Μονισμός στον 17ο Αιώνα», σ. 55.

²⁶ Γουδέλη, «Μετακαρτεσιανικός Μονισμός στον 17ο Αιώνα», σ. 57.

²⁷ Βλ. σχετικά Tad M. Schmaltz, “Spinoza and Descartes”, στο *The Oxford Handbook of Spinoza*, επιμ. Michael Della Rocca, (Oxford Academic, 2013), <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780195335828.013.003>

²⁸ Spinoza, *Complete Works*, trans. Samuel Shirley, (Hackett, 2002), σσ. 792-793.

²⁹ Για το βιβλίο που έγραψε ο Μάγιερ αναφορικά με τον Λόγο ως κριτή της Γραφής, βλ. το σχετικό κείμενο του Pierre-Francois Moreau, που περιλαμβάνεται στη συλλογή κειμένων του υπό τον τίτλο *Σπινόζα. Κράτος και Θρησκεία*, μτφ. Φώτης Σιατίτσας, επισημ. επιμέλεια Δημήτρης Αθανασάκης, (Εκδόσεις Σιδέρης, 2018).

³⁰ «[...] Ακριβώς από το ότι σκεπτόμουν να αμφιβάλω για την αλήθεια των άλλων πραγμάτων, έβγαινε ολοφάνερα και πολύ σίγουρα πως εγώ υπήρχα. Ενώ, αν είχα μονάχα πάψει να σκέπτομαι, δεν είχα κανένα λόγο να πιστέψω πως υπήρχα, έστω και αν ήταν αληθινά όλα τα υπόλοιπα που είχα φανταστεί. Απ’ αυτό κατάλαβα πως ήμουν μια υπόσταση που ολόκληρη η ουσία ή η φύση της δεν είναι παρά το να σκέπτεται και δεν έχει ανάγκη, για να υπάρχει, από κανένα τόπο κι ούτε εξαρτιέται από τίποτα το υλικό» [Ντεκάρτ, *Λόγος περί της Μεθόδου*, σ. 32 (μέρος τέταρτο, § 37)].

απλά λαμβάνει ως δεδομένο και δεν αποδεικνύει ότι το ανθρώπινο πνεύμα είναι μια απόλυτα σκεπτόμενη υπόσταση.³¹ Παρότι ο Συγγραφέας μας [ο Σπινόζα] ομολογεί πράγματι πως υπάρχει στη Φύση μια σκεπτόμενη υπόσταση, αρνείται ότι αυτή συνιστά την ουσία του ανθρώπινου πνεύματος.³² Λίγο πριν ολοκληρώσει τον πρόλογό του, ο Μάγιερ σημειώνει ότι ο Σπινόζα θεωρεί ότι «τα θεμέλια που έθεσε ο Ντεκάρτ για τις επιστήμες και το οικοδόμημα που εκείνος έχτισε πάνω σε αυτά δεν επαρκούν για να φωτιστούν και να επιλυθούν όλα τα δυσκολότατα προβλήματα που προκύπτουν στην μεταφυσική», προσθέτοντας ότι, «εάν επιδιώκουμε να υψώσουμε τη διάνοιά μας στην κορυφή της γνώσης, απαιτούνται άλλα θεμέλια».³³

1.2. Υπόσταση, Κατηγορήματα, Τρόποι στον Σπινόζα

1.2.1. Η υπόσταση

«Με τον όρο αυταίτιο εννοώ αυτό που η ουσία του ενέχει την ύπαρξη, ήτοι αυτό που η φύση του δεν μπορεί να συλληφθεί παρά ως υπάρχουσα». Ήδη από τον πρώτο Ορισμό που δίνει προκειμένου να ξεκινήσει την έκθεση της *Ηθικής*, ο Σπινόζα προτείνει, αν και δεν τον ενδιαφέρει ακόμη εδώ να την υπογραμμίσει περισσότερο, μια αντίληψη για τη γνώση και για τη σχέση που έχει το πράγμα με την ιδέα του.³⁴ Με τον Ορισμό 1 ο Σπινόζα θέτει το βασικό και ειδοποιό γνώρισμα αυτού που στη συνέχεια θα ορίσει ως Θεό.³⁵ Υπάρχει κάτι που δεν

³¹ Όπως σημειώνει και ο Τζον Κότινγκχαμ, «η βεβαίωση του Ντεκάρτ ότι κάθε ξεχωριστός νους αποτελεί γνήσια ανεξάρτητη υπόσταση, η οποία είναι «από τη φύση της αθάνατη», δεν αποτελεί κάτι για το οποίο παράγει κάποιο πραγματικό επιχείρημα σε οποιοδήποτε σημείο» (Cottingham, *Οι Ορθολογιστές*, σ. 136).

³² Spinoza, *Complete Works*, σ. 119. Συνεχίζει ο Μάγιερ: «[Ο Σπινόζα] υποστηρίζει ότι, όπως ακριβώς η Έκταση δεν καθορίζεται από οποιαδήποτε όρια, έτσι και η Σκέψη δεν καθορίζεται επίσης από καθόλου όρια. Και, επομένως, όπως ακριβώς το ανθρώπινο σώμα δεν είναι Έκταση απολύτως, μα μόνο στο βαθμό που καθορίζεται με έναν συγκεκριμένο τρόπο σε συμφωνία με τους νόμους της εκτατής Φύσης μέσω της κίνησης και της ηρεμίας, έτσι επίσης και το ανθρώπινο πνεύμα ή ψυχή δεν είναι Σκέψη απολύτως, αλλά μόνο στο βαθμό που καθορίζεται με έναν συγκεκριμένο τρόπο σε συμφωνία με τους νόμους της σκεπτόμενης Φύσης μέσω ιδεών, και συμπεραίνει κανείς πως αυτό [το ανθρώπινο πνεύμα] ξεκινά να υπάρχει όταν ξεκινά να υπάρχει το ανθρώπινο σώμα. Από αυτόν τον ορισμό, θεωρεί ότι δεν είναι δύσκολο να αποδειχθεί ότι η Βούληση δεν είναι διαφορετική από τη Νόηση, και ότι ισχύει πολύ λιγότερο πως είναι προικισμένη με την ελευθερία που της αποδίδει ο Ντεκάρτ. Πράγματι, υποστηρίζει ότι η ικανότητα του καταφάσκειν και του αρνείσθαι είναι αρκούντως πλασματική, ότι το καταφάσκειν και το αρνείσθαι δεν είναι παρά ιδέες [...]».

³³ Στο ίδιο, σ. 120.

³⁴ Pierre Macherey, *Εισαγωγή στην Ηθική του Σπινόζα. Το Πρώτο Μέρος. Η Φύση των Πραγμάτων*, μτφρ. Τάσος Μπέτζελος, επιστ. επιμ. Δημήτρης Αθανασάκης, Κυριακή Γουδέλη (Αθήνα: Gutenberg, 2023), σ. 51.

³⁵ Όπως επισημαίνει ο Πιέρ Μασερέ, στο βιβλίο που αφιέρωσε στην ανασκευή πλευρών της κριτικής που απηύθυνε ο Χέγκελ στον Σπινόζα, η *Ηθική* δεν «ξεκινά» από τον Θεό, αλλά, φτάνει σε αυτόν μετά από μια σειρά αποδείξεων, τις οποίες συχνά οι ερμηνευτές δε λαμβάνουν υπόψη παρά μόνο ως μορφικούς προκαταρκτικούς όρους. [Pierre Macherey, *Hegel ή Spinoza*, μτφρ. Τάσος Μπέτζελος (Angelus Novus 2019), σσ. 148-149].

παράχθηκε από τίποτα εξωτερικό προς την ίδια του τη φύση και που η ουσία του³⁶ ενέχει³⁷ την ύπαρξη, επομένως δεν μπορεί να συλληφθεί ως μη υπάρχον. Σε μια διαφωτιστική παράφραση του H101, η οποία εντοπίζεται παρακάτω, στο Σχόλιο της Πρότασης 8, ο Σπινόζα αναφέρεται σε αυτό που «ανήκει στη φύση του να υπάρχει». Παράλληλα, το δεύτερο σκέλος του Ορισμού («ήτοι αυτό που η φύση του δεν μπορεί να συλληφθεί παρά ως υπάρχουσα»), υποδηλώνει μια αντιστοιχία (ή μια «παραλληλία») ανάμεσα στο «είναι» και στο «συλλαμβάνεσθαι»: κάτι το αυταίτιο είναι αδύνατο και συνάμα αδιανόητο να μην υπάρχει.³⁸

Παρακάτω, στον Ορισμό 3, ο Σπινόζα δηλώνει: «Με τον όρο υπόσταση εννοώ³⁹ αυτό που είναι στον εαυτό του και συλλαμβάνεται μέσω του εαυτού του: δηλαδή αυτό που το εννόημά του δε χρειάζεται το εννόημα ενός άλλου πράγματος από το οποίο να πρέπει να σχηματιστεί». Αυτή η πολύ γενική διατύπωση παραπέμπει και πάλι, όπως και ο H101, σε μία αντιστοιχία αυτού που είναι με αυτό που συλλαμβάνεται.⁴⁰ Η υπόσταση υφίσταται στον ίδιο της τον εαυτό και το εννόημά της δεν χρειάζεται να σχηματιστεί μέσω του εννοήματος ενός άλλου πράγματος. Με άλλα λόγια, η έννοια του πράγματος που είναι απολύτως αυτάρκες είναι επίσης αυτάρκης.⁴¹

Έπειτα, στον Ορισμό 6, ο Σπινόζα δηλώνει τι εννοεί ως Θεό: «Με τον όρο Θεός εννοώ το απολύτως άπειρο Ον, τουτέστιν μια υπόσταση συγκείμενη από άπειρα κατηγορήματα καθένα εκ των οποίων εκφράζει μια άπειρη και αιώνια ουσία». Ο Σπινόζα δεν ορίζει εξ αρχής την υπόσταση ως αιτιακά ανεξάρτητη, δηλαδή ως κάτι που δεν μπορεί να έχει παραχθεί από κάτι άλλο, ωστόσο, μέσα από τις πρώτες πέντε προτάσεις της *Ηθικής*, κάποιες από τις οποίες θα παρατεθούν παρακάτω, θα οδηγηθεί στην Πρόταση 6, σύμφωνα με την

³⁶ Σύμφωνα με τον Μασερέ, στον Σπινόζα παρατηρείται αμοιβαία υποκαταστασιμότητα των όρων ουσία (*essentia*) και φύση (*natura*) (Macherey, *Η Φύση των Πραγμάτων*, σ. 49).

³⁷ Προκειμένου να διασαφηνιστεί περισσότερο αυτό το σημείο, ο Μασερέ προτείνει ως εναλλακτική μετάφραση του λατινικού *involvit* το «έχει ως συνθήκη», με την έννοια πως έτσι δηλώνεται και η ικανή και όχι μόνο η αναγκαία συνθήκη (Macherey, *Η Φύση των Πραγμάτων*, σ. 49).

³⁸ Στο ίδιο, σ. 51.

³⁹ Όπως και στον πρώτο Ορισμό, ο Σπινόζα χρησιμοποιεί για να δώσει τον ορισμό της υπόστασης το ρήμα «εννοώ» στο πρώτο ενικό πρόσωπο της οριστικής του ενεστώτα. Το «εννοώ» προτιμάται στους 6 από τους 8 εναρκτήριους ορισμούς της *Ηθικής*, με το ρήμα «λέγεται» να χρησιμοποιείται από τον Σπινόζα μόνο για τους Ορισμούς 2 και 7. Όπως παρατηρεί ο Αριστείδης Μπαλτάς, ο Σπινόζα επιστρατεύει το πρώτο ενικό, προσπαθώντας, μεταξύ άλλων, να προλάβει τον αναγνώστη από το να αποδώσει αυθόρμητα και παθητικά στους πραγματευόμενους όρους τη σημασία με την οποία μπορεί να είναι ήδη εξοικειωμένος [Αριστείδης Μπαλτάς, *Ξεφλουδίζοντας Πατάτες ή Λειαινόντας Φακούς. Ο Σπινόζα και ο Νεαρός Βίτγκενστάιν Συνομιλούν για την Εμμένεια και τη Λογική της* (ΠΕΚ, 2022), σ. 372]. Σύμφωνα με τον Μασερέ, η χρήση του πρώτου προσώπου της οριστικής του ενεστώτα συνδέει αναγκαία τη διατύπωση της ιδέας που αφορά ο κάθε ορισμός με «μια πραγματική ενέργεια σκέψης, πλήρως κινητοποιημένης στην κατάφαση αυτής της ιδέας» (Macherey, *Η Φύση των Πραγμάτων*, σσ. 47-48).

⁴⁰ Macherey, *Η Φύση των Πραγμάτων*, σ. 56.

⁴¹ ό.π.

οποία, «μια υπόσταση δεν μπορεί να παραχθεί από μια άλλη υπόσταση» και στο ότι «η υπόσταση δεν μπορεί να παραχθεί από κάτι άλλο» (H1Π6Πορ). Έπεται ότι «ανήκει στη φύση της υπόστασης να υπάρχει» (H1Π7) και ότι «κάθε υπόσταση είναι αναγκαία άπειρη» (H1Π8). Παράλληλα, ενώ δεν ορίζει εξαρχής τον Θεό ως τη μοναδική υπόσταση και άρα ως αίτιο του εαυτού του, στην Πρόταση 14 ο Σπινόζα καταλήγει στο ότι «πέρα από τον Θεό δεν μπορεί να υπάρξει ή να συλληφθεί καμία υπόσταση»⁴². Όπως θα δειχθεί στη συνέχεια, τα κατά Σπινόζα κατηγορήματα παίζουν καθοριστικό ρόλο στην απόδειξη του ισχυρισμού του ότι μπορεί να υπάρχει μόνο μία⁴³ υπόσταση.

1.2.2. Κατηγόρηματα

Όπως είδαμε, στον ορισμό του Θεού ο Σπινόζα μιλά για «μια υπόσταση συγκείμενη από άπειρα κατηγορήματα, καθένα εκ των οποίων εκφράζει μια άπειρη και αιώνια ουσία» (H1O6). Προηγουμένως, στον Ορισμό 4, είχε ορίσει το κατηγορήμα ως «αυτό που αντιλαμβάνεται ο νους στην υπόσταση σαν συνιστών την ουσία της». Από τη χρήση του «αντιλαμβάνεται» στον ορισμό αυτό προκύπτει το ερώτημα του αν ένα κατηγορήμα συνιστά πραγματικά την ουσία της υπόστασης ή αν αποτελεί απλά το μέσο δια της οποίας την αντιλαμβάνεται ο νους.⁴⁴ Ωστόσο, σε σχέση με τους ορισμούς που έχουν παρατεθεί παραπάνω έχει ήδη υπογραμμισθεί μια αντιστοιχία ανάμεσα στο «είναι» και στο «συλλαμβάνεσθαι», ενώ και στον H1O6 ο Θεός ορίζεται ως μια υπόσταση συγκείμενη από άπειρα κατηγορήματα και όχι ως μια υπόσταση που γίνεται αντιληπτή ως συγκείμενη από

⁴² Κομβικό σημείο αυτής της απόδειξης θεωρεί ο Ντελέζ το 2ο Σχόλιο της Πρότασης 8 του πρώτου Μέρους: Η υπόσταση είναι μία και μόνο, επειδή «δύο ή περισσότερα πράγματα, τα οποία είναι αριθμητικώς διακριτά, προϋποθέτουν κάτι άλλο, εκτός από την έννοιά τους. Να γιατί οι υποστάσεις δε θα μπορούσαν να είναι αριθμητικώς διακριτές, παρά παραπέμποντας σε μία εξωτερική αιτιότητα ικανή να τις παράγει» [Gilles Deleuze, *Ο Σπινόζα και το Πρόβλημα της Εκφρασης*, σ. 35].

⁴³ Έχουμε ως τώρα αναφερθεί στην υπόσταση ως μία και μοναδική. Διευκρινίζεται ότι ο χαρακτηρισμός είναι εν μέρει καταχρηστικός. Αν και η φράση «μία και μοναδική υπόσταση» απαντάται και την *Ηθική* (π.χ. στο Σχόλιο της Πρότασης 7 του δεύτερου μέρους), στην Επιστολή 50 ο Σπινόζα αναφέρει πως ο χαρακτηρισμός του Θεού ως «ενός και μόνον ενός» είναι προβληματικός: «Δεν συλλαμβάνουμε τα πράγματα υπό την κατηγορία των αριθμών, εκτός αν συγκαταλλέγονται σε ένα κοινό είδος. [...] Ως εκ τούτου, είναι φανερό ότι ένα πράγμα δεν μπορούμε αν το αποκαλέσουμε ένα ή μοναδικό παρά μόνο αν έχουμε συλλάβει ένα άλλο πράγμα που.. συμφωνεί με αυτό [...]. Είναι βέβαιο πως εκείνος που αποκαλεί τον Θεό έναν και μοναδικό είτε δεν έχει αληθή ιδέα για τον Θεό είτε μιλάει για Εκείνον άκρως ακατάλληλα» (χρησιμοποιείται η μετάφραση που παρατίθεται στο Μπαλτάς, *Λειπόντας Φακούς*, σ. 363). Για μια πληρέστερη προσέγγιση του ζητήματος, βλ Δημήτρης Αθανασάκης, «Ο Σπινόζα και οι Αριθμοί. Παρατηρήσεις για τον Σπινόζικό Μονισμό», *δια-ΛΟΓΟΣ*, τεύχος 5 (2015) σσ. 9-27.

⁴⁴ Η δεύτερη ερμηνεία ανευρίσκεται και στον Χέγκελ, ο οποίος ισχυρίζεται ότι ο Σπινόζα σφάλει όταν εξαρτά τα κατηγορήματα από τον νου, καθώς ο νους αποτελεί απλά έναν (πεπερασμένο ή άπειρο) τρόπο της υπόστασης. Hegel, *Lectures*, vol. III, p. 260, σσ. 269-70, *The Science of Logic*, σ. 537.

άπειρα κατηγορήματα. Τα κατηγορήματα λοιπόν θα πρέπει να εκληφθούν ως πραγματικώς συνιστώντα το Θεό και όχι ως αναπαραστάσεις του νου.

Ο Σπινόζα ορίζει τον Θεό ως συγκείμενο από άπειρα κατηγορήματα, αν και στο δεύτερο μέρος της *Ηθικής* θα διευκρινίσει πως προσβάσιμα στην ανθρώπινη γνώση κατηγορήματα είναι μόνο αυτά της Σκέψης και της Έκτασης (H2A5). Όπως αναφέρθηκε, τα κατά Σπινόζα κατηγορήματα παίζουν καθοριστικό ρόλο στην απόδειξη του ισχυρισμού του ότι μπορεί να υπάρχει μόνο μία υπόσταση. Σύμφωνα με τον Ορισμό 3, η υπόσταση υπάρχει αφ' εαυτού της και συλλαμβάνεται μέσω του εαυτού της, δηλαδή δεν εξαρτάται από τίποτα άλλο για να υπάρξει ή να συλληφθεί. Ο Σπινόζα ισχυρίζεται επιπλέον ότι αν υπήρχαν δύο ή περισσότερες υποστάσεις με τα ίδια κατηγορήματα, αυτές δεν θα μπορούσαν να διακριθούν. Έπειτα, σύμφωνα με μια αρχή που ενστερνίζεται και ο Λάιμπνιτς,⁴⁵ εάν δύο οντότητες δεν μπορούν να διακριθούν, τότε πρέπει να αποτελούν την ίδια οντότητα. Όπως δηλώνεται στην Πρόταση 4 του πρώτου μέρους της *Ηθικής*, «δύο ή περισσότερα διακριτά πράγματα διακρίνονται μεταξύ τους ή από την διαφορετικότητα των κατηγορημάτων των [υποτιθέμενα πολλών] υποστάσεων ή από τη διαφορετικότητα των επηρεασμών τους» (H1P4). Η ύπαρξη διακριτών υποστάσεων λόγω της διάκρισης των επηρεασμών τους απορρίπτεται στην απόδειξη της Πρότασης 5, όπου ο Σπινόζα παραπέμπει στην Πρόταση 1, σύμφωνα με την οποία, η υπόσταση είναι φύσει πρότερη των επηρεασμών της (βλ παρακάτω). Επομένως, αντί να υποθέσουμε ότι δύο υποστάσεις σύγκεινται από τα ίδια κατηγορήματα, θα πρέπει να δεχτούμε πως δεν μπορούν να υπάρξουν δύο ή περισσότερες υποστάσεις που να μοιράζονται κάποιο από τα κατηγορήματά τους (H1P5). Σύμφωνα με τον Ντελέζ, το παραπάνω επιχείρημα αποτελεί την «αρνητική» απόδειξη της αδυνατότητας ύπαρξης πολλών υποστάσεων.⁴⁶ Σύμφωνα με τον ίδιο, η «θετική» απόδειξη του ίδιου συμπεράσματος ανευρίσκεται στο εκτενές 2ο Σχόλιο της H1P8: Η υπόθεση για την ύπαρξη πολλών υποστάσεων δεν ευσταθεί επειδή «δύο ή περισσότερα πράγματα, τα οποία είναι αριθμητικώς διακριτά, προϋποθέτουν κάτι άλλο, εκτός από την έννοιά τους» και επομένως, «οι υποστάσεις δε θα μπορούσαν να είναι αριθμητικώς διακριτές, παρά παραπέμποντας σε μία εξωτερική αιτιότητα ικανή να τις παράγει».⁴⁷

⁴⁵ βλ. Michael Della Rocca, "Spinoza's Argument for the Identity Theory", *The Philosophical Review*, Vol. 102, No. 2 (Apr., 1993), Duke University Press on behalf of Philosophical Review, σσ. 183-213 και Michael Della Rocca, *Representation and the mind-body problem in Spinoza*, New York: Oxford University Press (1996) σ. 132.

⁴⁶ Gilles Deleuze, *Ο Σπινόζα και το Πρόβλημα της Έκφρασης*, σ. 34.

⁴⁷ Στο ίδιο, σ. 35. Στο H1P8Σχ2 ο Σπινόζα εξηγεί πως στον ορισμό π.χ. ενός τριγώνου εκφράζεται μόνο η φύση του τριγώνου και όχι ένας ορισμένος αριθμός τριγώνων. Αντίστοιχα, με ένα άλλο παράδειγμα που θα υπέθετε την ταυτόχρονη ύπαρξη είκοσι ανθρώπων στη Φύση, «δεν θα αρκούσε [...] να δείξουμε εν γένει την αιτία της

1.2.3. Τρόποι

Στους εναρκτήριοις ορισμούς της *Ηθικής*, ο Σπινόζα ορίζει ότι: «Με τον όρο τρόπος εννοώ τους επηρεασμούς της υπόστασης, ήτοι αυτό που είναι σε ένα άλλο και συλλαμβάνεται επίσης μέσω αυτού» (H1O5). Ο τρόπος είναι λοιπόν κάτι εξαρτώμενο από την υπόσταση τόσο ως προς την ύπαρξη, όσο και προς την σύλληψή του. Αυτό επιβεβαιώνεται αμέσως και στην H1Π1, σύμφωνα με την οποία, από τους Ορισμούς 3 και 5 προκύπτει αβίαστα ότι «η υπόσταση είναι φύσει πρότερη των επηρεασμών της».

Ο Σπινόζα διακρίνει τους τρόπους σε δύο κατηγορίες, στους άπειρους και τους πεπερασμένους. Στις Προτάσεις 21 έως 23 του πρώτου μέρους εισάγεται η έννοια του άπειρου τρόπου. Οι άπειροι τρόποι είναι εκείνοι που έπονται από την απόλυτη αναγκαιότητα της φύσης του κατηγορήματός τους, άρα δεν μπορούν να έχουν πεπερασμένη διάρκεια (H1Π21Απ), και χωρίζονται σε άμεσους και έμμεσους άπειρους τρόπους. Οι πεπερασμένοι τρόποι είναι τα συγκεκριμένα ενικά πράγματα. Ο Σπινόζα δείχνει με έναν περισσότερο συγκεκριμένο τρόπο τι εννοεί ως άπειρους τρόπους στην επιστολή 64,⁴⁸ σύμφωνα με την οποία, άμεσοι άπειροι τρόποι είναι «στην περίπτωση της σκέψης, η απολύτως άπειρη νόηση» και «στην περίπτωση της έκτασης, η κίνηση και η ηρεμία». Ως παράδειγμα έμμεσου άπειρου τρόπου, ο Σπινόζα δίνει «την όψη του σύνολου Σύμπαντος, το οποίο παρότι διαφοροποιείται κατά άπειρους τρόπους, παραμένει ωστόσο πάντα το ίδιο». Ο Σπινόζα παραπέμπει τον παραλήπτη της επιστολής στο Σχόλιο του Λήμματος 7, που τίθεται πριν την Πρόταση 14 του δεύτερου μέρους της *Ηθικής*, στο οποίο αναφέρει πως ολόκληρη η φύση μπορεί να συλληφθεί ως ένα πολύ σύνθετο Άτομο [indivuum],⁴⁹ εφόσον λάβουμε υπόψιν ότι τα μέρη της γίνεται να αλλάζουν διαρκώς χωρίς να επέρχεται πλήρης μεταλλαγή της ίδιας νοούμενης συνολικά. Πρόκειται ουσιαστικά για την ακραία συνέπεια αυτού που ισχύει για κάθε πεπερασμένο τρόπο.

ανθρώπινης φύσης· αλλά, επιπροσθέτως, θα ήταν αναγκαίο να δείξουμε γιατί δεν υπάρχουν ούτε περισσότεροι ούτε λιγότεροι από είκοσι».

⁴⁸ Η επιστολή 64 απαντά στην επιστολή 63 που του απέστειλε ο G. H. Schuller, ζητώντας, μεταξύ άλλων, παραδείγματα άπειρων τρόπων.

⁴⁹ Το *indivuum* του λατινικού πρωτοτύπου αποδίδεται στη χρησιμοποιούμενη ελληνική μετάφραση ως «Άτομο». Εναλλακτικά, και προς αποφυγή σύγχυσης με την ατομική θεωρία στη φιλοσοφία ή την απόδοση χαρακτηριστικών υποκειμένου, θα μπορούσαμε ίσως να το αποδώσουμε ως «ενική ενότητα» ή παρεμφερώς.

Ο Σπινόζα θεωρεί πως (σχεδόν⁵⁰) κανένα πράγμα δεν είναι απλό, δηλαδή όχι συντιθέμενο από άλλα. Κάθε ενικό πράγμα συντίθεται από άλλα, λιγότερο σύνθετα —μα πάντως σύνθετα— πράγματα, αλλά μπορεί να θεωρηθεί ως Άτομο, το οποίο παραμένει το ίδιο, εφόσον διατηρείται η προδίδια σε αυτό σχέση υπό την οποία οργανώνονται τα μέρη που το απαρτίζουν, ακόμα και αν αυτά εναλλάσσονται (H2Λ4). Όπως αναφέρει στον H2O7, «αν πολλά Άτομα συνεργούν σε μια ενέργεια, ώστε να είναι όλα μαζί αίτια ενός αποτελέσματος, τα θεωρώ όλα ως ένα ενικό πράγμα».⁵¹ Ο Σπινόζα αποδίδει στο άτομο (*individuum*) ή ενικό/επιμέρους πράγμα (*res singularis*) έναν «ιδιαίτερα ευρύ ορισμό, ικανό να περιλαμβάνει και συλλογικά άτομα, δηλαδή ομάδες ατόμων, *εφόσον και ενόσω* οι ενέργειές τους είναι σταθερά προσανατολισμένες προς τον ίδιο σκοπό».⁵² Υπό αυτή την έννοια, ως πεπερασμένος τρόπος μπορεί, για παράδειγμα στο κατηγορήμα της Έκτασης να νοηθεί ένα υποατομικό σωματίδιο, ένα κύτταρο, ένας μυς, ένα χέρι, ένας συγκεκριμένος άνθρωπος, το πολιτικό κόμμα στο οποίο ο άνθρωπος αυτός μετέχει κ.ο.κ.

Παρακάτω στο πρώτο μέρος της *Ηθικής*, στο Σχόλιο της Πρότασης 29, ο Σπινόζα εξηγεί τη διαφορά μεταξύ της *Natura naturans* και της *Natura naturata*, της φύουσας και της φυόμενης Φύσης: «[...]με τον όρο φύουσα Φύση πρέπει να εννοούμε αυτό που είναι στον εαυτό του και συλλαμβάνεται μέσω του εαυτού του, ήτοι τα κατηγορήματα της υπόστασης που εκφράζουν μια αιώνια και άπειρη ουσία, τουτέστιν [...] τον Θεό καθόσον θεωρείται ως ελεύθερο αίτιο, ενώ με τον όρο φυόμενη [Φύση] κάθε τι που έπεται από την αναγκαιότητα της φύσης του Θεού, τουτέστιν όλους τους τρόπους των κατηγορημάτων του Θεού καθόσον θεωρούνται ως πράγματα που είναι στον Θεό και δεν μπορούν ούτε να είναι ούτε να συλληφθούν χωρίς τον Θεό». Οι τρόποι δεν αναφέρονται λοιπόν στην Φύση *καθόσον* δημιουργεί (την ίδια), αλλά στη Φύση *καθόσον* δημιουργείται (από την ίδια).

⁵⁰ Ο Σπινόζα δεν ασπάζεται την ατομική θεωρία (Μπαλτάς, *Λειαινόντας Φακούς*, σ. 407). Ωστόσο, στο δεύτερο από τα Αξιώματα που παρεμβάλλονται μεταξύ των προτάσεων 13 και 14 του δεύτερου μέρους, ο Σπινόζα αναφέρεται σε «απλούστατα σώματα», στα οποία όμως αποφεύγει να αποδώσει οντολογικό περιεχόμενο. Το ζήτημα αντιμετωπίζεται στο Μπαλτάς, *Λειαινόντας Φακούς*, σσ. 403-408, 413-415, όπου μεταξύ άλλων, σημειώνεται: «Τα “απλούστατα σώματα” κατά Σπινόζα συνιστούν το υποστασιακό απολύτως ελάχιστο “Τι” που διασφαλίζει *λογικώς* την υλική ύπαρξη (την ύπαρξη κατά το Κατηγορήμα της Έκτασης) κάθε πράγματος και άρα την υλική ύπαρξη σωματιδίων και πεδίων, κουαρκ και υπερχορδών ή του οτιδήποτε θα μπορούσε να ανακαλύψει η επιστήμη, ερευνώντας διαρκώς βαθύτερα τη σύσταση της ύλης» (Μπαλτάς, *Λειαινόντας Φακούς*, σ. 414). Σύμφωνα με τον Ντελέζ, «τα απλά σώματα είναι πραγματικά μόνο εντεύθεν κάθε δυνατής αντίληψης. Γιατί η αντίληψη ανήκει μόνο στους σύνθετους τρόπους μιας απειρίας μερών και η ίδια συλλαμβάνει μόνο τέτοια συνθέματα. Τα απλά μέρη δε γίνονται αντιληπτά, αλλά νοητά μέσω του διαλογισμού (Βλ. Επιστολή 6, στον Oldenburg)» (Deleuze, *Ο Σπινόζα και το Πρόβλημα της Έκφρασης*, σ. 251).

⁵¹ Προτρέχοντας σε σχέση με παρατηρήσεις που θα ακολουθήσουν, θα τολμούσαμε να αναδιατυπώσουμε αυτή την πρόταση ως «πολλά Άτομα μπορούν να θεωρηθούν ως ένα ενικό πράγμα *καθόσον* συνεργούν σε μια ενέργεια, ώστε να είναι όλα μαζί αίτια ενός αποτελέσματος». Ο χρήση και ο ρόλος του «καθόσον» στη σπινόζικη φιλοσοφία επιχειρείται να επισημανθεί και να εξηγηθεί στη συνέχεια.

⁵² Γιάννης Πρελορέντζος, «Σχετικισμός και κανονιστικότητα στην ηθική και πολιτική φιλοσοφία του Σπινόζα», *Αξιολογικά*, Νο.ε.τ. 2 (2002), σ. 83.

Γιατί, ωστόσο, η διάκριση τίθεται *καθόσον* (quatenus) η Φύση θεωρείται από τη μια ή την άλλη άποψη; Ο Σπινόζα έχει προηγουμένως δηλώσει ότι «πέρα από τον Θεό δεν μπορεί να υπάρξει ή να συλληφθεί καμία υπόσταση» (H1Π14) και ότι «ό,τι είναι, είναι στον Θεό, και τίποτα δεν μπορεί να είναι ή να συλληφθεί χωρίς τον Θεό» (H1Π15). Ερχόμαστε έτσι ενώπιον αυτού που συχνά κωδικοποιείται με τη φράση «Θεός ή Φύση» (“Deus seu Natura”), η οποία απαντάται στον Πρόλογο του 4ου μέρους της *Ηθικής*, δηλαδή της ταύτισης του σπινοζικού Θεού με τη Φύση. Σύμφωνα με τον Μασερέ, ο Θεός, η υπόσταση του Σπινόζα, της οποίας το άπειρο εύρος περιέχει εξ ορισμού όλα τα πράγματα, σχετίζεται με κάθε τι που δίνεται εντός της πραγματικότητας στη βάση του υποδείγματος της σχέσης ανάμεσα στο όλο και τα μέρη του, δηλαδή στη βάση μιας σχέσης συμπερίληψης.⁵³ Με τους όρους που το θέτει ο Ντελέζ, ο σπινοζικός Θεός δεν παράγει τον κόσμο, τη φυόμενη Φύση *προκειμένου* να εκφραστεί.⁵⁴ Αντίθετα, «η έκφραση δεν μπορεί να είναι εκδήλωση, χωρίς να είναι ταυτόχρονα και συγκρότηση του Θεού»⁵⁵.

Στο εκτενές Σχόλιο που ακολουθεί την Πρόταση 15 ο Σπινόζα καταφέρεται ενάντια στην πεποίθηση πως ο Θεός, μη εκτατός ο ίδιος, δημιούργησε τη σωματική ή εκτατή υπόσταση. Η πεποίθηση αυτή, υποστηρίζει, δεν εδραιώνεται ποτέ σε μια εξήγηση του με ποιον τρόπο μπόρεσε ο μη εκτατός Θεός να φτιάξει κάτι το σωματικό, ενώ, από την πλευρά του, ο Σπινόζα έχει δείξει πως καμία υπόσταση δεν μπορεί να δημιουργηθεί από μια άλλη. Ένα επιχείρημα υπέρ αυτής της πεποίθησης, αναφέρει ο Σπινόζα, υποστηρίζει ότι ο Θεός δεν μπορεί να είναι σωματικός, καθώς ως σώμα εννοούμε ένα πράγμα που έχει σχήμα και είναι οριοθετημένο. Ένα άλλο επιχείρημα υποστηρίζει ότι η σωματική υπόσταση, καθώς απαρτίζεται από μέρη, δεν μπορεί να είναι άπειρη και άρα δεν ανήκει στην ουσία του Θεού ενώ ένα άλλο ότι η σωματική υπόσταση, που είναι διαιρετή, πάσχει, ενώ ο Θεός, το ύψιστα τέλειον, δεν γίνεται να πάσχει και, άρα, η σωματική υπόσταση δεν ανήκει στην ουσία του Θεού. Ο Σπινόζα απαντά πως αυτά τα επιχειρήματα βασίζονται σε μια εσφαλμένη αντίληψη του απείρου. Προσθέτει πως, όταν συλλαμβάνουμε την ποσότητα όπως είναι στη φαντασία, τη βρίσκουμε πεπερασμένη, διαιρετή και απαρτιζόμενη από μέρη, ενώ όταν τη συλλαμβάνουμε όπως είναι στη νόηση, και *καθόσον* είναι υπόσταση, πράγμα αρκετά δυσκολότερο, τότε τη βρίσκουμε άπειρη, μοναδική και αδιαίρετη. Ως προς το ότι ο Θεός δεν γίνεται να πάσχει και, άρα, δεν γίνεται ο πάσχων εκτατός κόσμος να ανήκει στην ουσία του, ο Σπινόζα απαντά με ένα παράδειγμα, σύμφωνα με το οποίο, «το νερό καθόσον είναι νερό,

⁵³ Macherey, *Η Φύση των Πραγμάτων*, σ. 51

⁵⁴ Deleuze, *Ο Σπινόζα και το Πρόβλημα της Έκφρασης*, σ. 117.

⁵⁵ Στο ίδιο, σ. 93.

γεννιέται και φθείρεται· μα καθόσον είναι υπόσταση, ούτε γεννιέται, ούτε φθείρεται». Από την προοπτική που προτείνει ο Σπινόζα, «δεν μπορεί με κανέναν τρόπο να ειπωθεί ότι ο Θεός πάσχει από κάτι άλλο» (H1Π15Σχ).

1.3. Πεπερασμένο και άπειρο

Η μεταφυσική του Σπινόζα, προσδιορίζοντας τη φύουσα Φύση και τη φυόμενη Φύση ως διαφορετικές όψεις της μίας και της αυτής υπόστασης, συνεπάγεται μια επαναδιαπραγμάτευση της σχέσης που συνδέει το πεπερασμένο με το άπειρο και τανάπαλιν. Σύμφωνα με τον Σπινόζα, «ο Θεός είναι εμμενές αίτιο και όχι μεταβατικό αίτιο όλων των πραγμάτων» (H1Π18). Όπως σημειώνει ο Αριστείδης Μπαλτάς, το ότι ο Θεός είναι εμμενές αίτιο του κάθε πράγματος σημαίνει ότι «εγκατοικεί» μόνιμα στην αιτιακή σχέση που συνδέει το εκάστοτε πεπερασμένο πράγμα Α με το αποτέλεσμα Β που το Α επιφέρει.⁵⁶ Παράλληλα, η αιτιακή σχέση μεταξύ του Α και του Β δε συλλαμβάνεται ως απομονωμένη αλλά ως μέρος ενός ευρύτερου αιτιακού πλέγματος, καθώς στη διαμόρφωση του αιτίου Α έχουν επενεργήσει άλλα αίτια, τα οποία προέκυψαν από άλλα και ούτως επ' άπειρον. Έτσι, η άπειρη αιτιακή αλυσίδα από την οποία προκύπτει ένα συγκεκριμένο πεπερασμένο πράγμα, αποτελεί ένα «κλάσμα» της άπειρης αιτιακής δύναμης του Θεού, η οποία συνίσταται σε άπειρες τέτοιες αλυσίδες, οι οποίες αποτελούν τα υπόλοιπα «κλάσματά» της.⁵⁷ Επομένως, η αναγκαιότητα της κάθε αιτιακής αλυσίδας αποτελεί μέρος του Θεού και της ίδιας της δικής του αναγκαιότητας. Έτσι, ο Θεός αποτελεί αίτιο του κάθε πράγματος, όντας κι ο ίδιος, όμως, μέσα σε κάθε αιτιακή σχέση μεταξύ πεπερασμένων πραγμάτων και όχι καταλαμβάνοντας μία θέση υπερβατική προς τα πράγματα και τις μεταξύ τους σχέσεις.

Ο Σπινόζα ορίζει το Θεό ως εμμενές και όχι μεταβατικό αίτιο των πραγμάτων στο πλαίσιο ενός σκληρού ντετερμινισμού. Όπως δηλώνει στην Πρόταση 28 του πρώτου μέρους:

«Ένα οποιοδήποτε ενικό, ήτοι ένα οποιοδήποτε πράγμα που είναι πεπερασμένο και έχει καθορισμένη ύπαρξη δεν μπορεί να υπάρξει ούτε να καθοριστεί να πράξει παρά αν καθορίζεται να υπάρχει και να πράττει από ένα άλλο αίτιο, το οποίο επίσης είναι πεπερασμένο και έχει καθορισμένη ύπαρξη: και αυτό το αίτιο πάλι δεν μπορεί επίσης να υπάρξει ούτε να καθοριστεί να πράξει παρά αν καθορίζεται να υπάρξει και

⁵⁶ Μπαλτάς, *Λειψίνοντας Φακούς*, σ. 353.

⁵⁷ ό.π.

να πράττει από ένα άλλο το οποίο επίσης είναι πεπερασμένο και έχει καθορισμένη ύπαρξη, και ούτως επ' άπειρον».

Στην Πρόταση αυτή αποτυπώνεται και μια βασική προκειμένη που έχει τεθεί προηγουμένως, σύμφωνα με την οποία, «η ουσία των παραχθέντων από τον Θεό πραγμάτων, [της *Natura naturata* θα μπορούσαμε να πούμε εναλλακτικά], δεν ενέχει την ύπαρξη» (H1Π24), καθώς αν ίσχυε κάτι διαφορετικό, θα έπρεπε να τα θεωρήσουμε αίτια του εαυτού τους, ενώ τέτοια είναι μόνο η υπόσταση (H1Π24Απ). Αντίθετα, το υπάρχειν ανήκει στην ουσία μόνο του Θεού (H1Π24Σχ). Δεδομένης, ωστόσο, της εμμενούς αιτιακής σχέσης του Θεού προς τους πεπερασμένους τρόπους, αυτό δεν συνεπάγεται μία αντίληψη των πεπερασμένων πραγμάτων ως απλών απορροών της υπόστασης, ούτε βέβαια και μια αντίληψη των υπαρκτών πεπερασμένων πραγμάτων ως τυχαίως υπαρχόντων, αλλά μάλλον υπογραμμίζει την πολλαπλότητα των παραγόντων που καθορίζουν ένα πράγμα στο να υπάρξει ως τέτοιο, ενάντια σε μια ουσιοκρατική σύλληψη του εκάστοτε πεπερασμένου πράγματος.

2. Η τάξη και η σύνδεση των ιδεών

Τα σπινोजικά κατηγορήματα εξηγούνται περαιτέρω στο δεύτερο μέρος της *Ηθικής*, που φέρει τον τίτλο «Περί της Φύσης και της Προέλευσης του Πνεύματος». Ο πρώτος Ορισμός του δεύτερου μέρους αναφέρεται στο τι ο Σπινόζα εννοεί με τον όρο σώμα, το οποίο ορίζει ως «έναν τρόπο που εκφράζει με συγκεκριμένο και καθορισμένο τρόπο την ουσία του Θεού καθόσον θεωρείται ως εκτεταμένο πράγμα» (H2O1). Ο Σπινόζα χρησιμοποιεί και εδώ τη λέξη καθόσον (*quatenus*), υποδηλώνοντας ότι και εδώ τίθεται ένα ζήτημα προοπτικής. Όπως έχει ήδη διευκρινιστεί παραπάνω, ωστόσο, αυτή η διαφορά προοπτικής είναι τόσο γνωσιολογική όσο και πραγματική.

Έπειτα, στον Ορισμό 3, ο Σπινόζα δηλώνει πως με τον όρο ιδέα «εννοεί» «ένα εννόημα του Πνεύματος που σχηματίζεται από το Πνεύμα λόγω του ότι είναι σκεπτόμενο πράγμα», επεξηγώντας στη συνέχεια πως προκρίνει τη λέξη εννόημα έναντι της λέξης αντίληψη, καθώς η δεύτερη θα υποδήλωνε μάλλον ότι το Πνεύμα πάσχει από ένα αντικείμενο (H2O3Επ). Η σημασία της επεξήγησης αυτής αναδεικνύεται από τον αμέσως επόμενο Ορισμό, αυτόν της ταιριαστής ιδέας, και την επεξήγησή του. Στον 4ο Ορισμό δηλώνεται: «Με τον όρο ταιριαστή ιδέα εννοώ μια ιδέα που, καθόσον (*quatenus*) θεωρείται στον εαυτό της χωρίς συσχέτιση με το αντικείμενο, έχει όλες τις ιδιότητες ή τις ενδογενείς

παρωνυμίες της αληθούς ιδέας». Ο Σπινόζα επεξηγεί πως, χρησιμοποιώντας τον επιθετικό προσδιορισμό «ενδογενείς», αποκλείει την (εξωγενή) παράμετρο της συμφωνίας της ιδέας με το αντικείμενό της (H2O4Επ).

Παρακάτω, αφότου θέσει ότι «δεν αισθανόμαστε ούτε αντιλαμβανόμαστε άλλα ενικά πράγματα πέρα από τα σώματα και τους τρόπους του σκέπτεσθαι» (H2A5), στις Προτάσεις 1 και 2 ο Σπινόζα ονοματίζει για πρώτη φορά τα δύο από τα άπειρα κατηγορήματα του Θεού στα οποία έχει πρόσβαση ο άνθρωπος, τη Σκέψη και την Έκταση, πράγμα που συνεπάγεται επιπλέον ότι ο Θεός (ή η Φύση) είναι και σκεπτόμενο και εκτεταμένο πράγμα (H2Π1, H2Π2). Οι επεξηγήσεις των Ορισμών 3 και 4, οι οποίες υπογράμμιζαν πως ο Σπινόζα αναφέρεται στις ιδέες με όρους «εννοήματος» και όχι «αντίληψης» και χωρίς αναφορά στα ιδεατά τους αντικείμενα, αντανακλώνται στην Πρόταση 5, σύμφωνα με την οποία:

«Το μορφικό είναι των ιδεών αναγνωρίζει για αίτιο τον Θεό καθόσον μονάχα θεωρείται ως σκεπτόμενο πράγμα και όχι καθόσον εξηγείται με ένα άλλο κατηγορήμα. Τουτέστιν, οι ιδέες τόσο των κατηγορημάτων του Θεού, όσο και των ενικών πραγμάτων αναγνωρίζουν για ποιητικό αίτιο όχι τα ίδια τα ιδεατά, ήτοι τα πράγματα που γίνονται αντιληπτά, αλλά τον ίδιο τον Θεό καθόσον είναι σκεπτόμενο πράγμα».

Η και εδώ επανάληψη του «καθόσον» (quatenus) υποδεικνύει μια αντιστοιχία προς τον τρόπο με τον οποίο ορίστηκε στην αρχή του δεύτερου μέρους το Σώμα, ως έκφραση του Θεού (ή της Φύσης) καθόσον θεωρείται ως εκτατό πράγμα. Ωστόσο, ενώ ο Σπινόζα έκρινε πως μπορεί να θέσει αξιωματικά, εν είδει ορισμού (H2O1), τη σχέση του σώματος με τον Θεό, η σχέση των ιδεών με τον Θεό διατυπώνεται συνοδεία μιας Απόδειξης. Η Απόδειξη αυτή παραπέμπει σε μια σειρά προηγούμενων Προτάσεων, με χαρακτηριστικότερη από αυτές την Πρόταση 10 του 1ου μέρους («κάθε κατηγορήμα μίας υπόστασης πρέπει να συλλαμβάνεται μέσω του εαυτού του»), στο Σχόλιο της οποίας σημειώνεται πως «[...] είναι στη φύση της υπόστασης, πράγματι, κάθε κατηγορημά της να συλλαμβάνεται μέσω του εαυτού του· εφόσον όλα τα κατηγορήματα που έχει ήταν πάντοτε σε αυτή συγχρόνως και το ένα δε θα μπορούσε να παραχθεί από ένα άλλο» (H1Π10Σχ). Επισημαίνεται ότι η Πρόταση αυτή αποτελεί μέρος της αλληλουχίας προτάσεων μέσω των οποίων είχε αποδειχθεί δεν μπορεί να υπάρξει άλλη υπόσταση πέρα από τον Θεό (H1Π14).

Η H1Π10 προσφέρει τη βάση της απόδειξης και της επόμενης Πρότασης του δεύτερου μέρους, σύμφωνα με την οποία, «οι τρόποι ενός οποιουδήποτε κατηγορήματος

έχουν για αίτιο τον Θεό καθόσον μονάχα θεωρείται υπό εκείνο το κατηγορήμα του οποίου είναι τρόποι, και όχι καθόσον θεωρείται από κανένα άλλο» (H2Π6). Με αυτόν τον τρόπο έχουν μέχρι εδώ τεθεί τα θεμέλια αυτού που αποδίδεται ως «παραλληλία» των σπινοζικών κατηγορημάτων, που διατυπώνεται πλέον με έναν πλήρη τρόπο στην Πρόταση 7 του δεύτερου μέρους, το Πόρισμα και το Σχόλιό της. Αυτό συνεπάγεται επίσης πως «η δύναμη του σκέπτεσθαι του Θεού είναι ίση με την ενεργή δύναμη του ενεργείν του» (H2Π7Πορ). Οτιδήποτε μπορεί να συλληφθεί από έναν άπειρο νου σαν συνιστών την ουσία της υπόστασης, ανήκει σε «μία και μοναδική υπόσταση».⁵⁸ Επομένως, η εκτεταμένη και η σκεπτόμενη υπόσταση είναι μία και η αυτή υπόσταση, η οποία γίνεται καταληπτή άλλοτε υπό το ένα και άλλοτε υπό το άλλο κατηγορήμά της. Αντίστοιχα, ένας εκτατός τρόπος και η ιδέα του «είναι ένα και το αυτό πράγμα, αλλά εκφρασμένο με δύο τρόπους» (H2Π7Σχ). Επιπλέον, είτε συλλάβουμε τη φύση υπό το κατηγορήμα της Έκτασης είτε υπό το κατηγορήμα της Σκέψης (ή, αν κάτι τέτοιο μας ήταν υποθετικά δυνατό, υπό οποιοδήποτε άλλο), θα ανακαλύψουμε την ίδια τάξη, δηλαδή την ίδια σύνδεση των αιτιών, δηλαδή «τα ίδια πράγματα να έπονται τα μεν από τα δε», καθώς το εγγύτατο αίτιο μιας ιδέας είναι ένας άλλος τρόπος του σκέπτεσθαι και αντίστοιχα, ενώ το ίδιο ισχύει και για τα εκτατά πράγματα (H2Π7Σχ).

Στο Σχόλιο τίθεται ακόμα μια μεθοδολογική υποχρέωση ιδιαιτέρως σημαντική για τον Σπινόζα: «Καθόσον τα πράγματα θεωρούνται ως τρόποι του σκέπτεσθαι οφείλουμε να εξηγούμε την τάξη ολόκληρης της φύσης, ήτοι τη σύνδεση των αιτιών μέσω του κατηγορήματος της Σκέψης και μόνο, και καθόσον θεωρούνται ως τρόποι της Έκτασης πρέπει επίσης να εξηγούμε την τάξη ολόκληρη της φύσης μέσω του κατηγορήματος της έκτασης και μόνο, και το ίδιο εννοώ και για τα άλλα κατηγορήματα» (H2Π7Σχ). Το Σχόλιο ολοκληρώνεται με ένα συμπέρασμα, το οποίο μένει για την ώρα μετέωρο: «Οπότε αίτιο των πραγμάτων, όπως είναι στον εαυτό τους (ut in se sunt)⁵⁹, είναι στην πραγματικότητα ο Θεός, καθόσον σύγκειται από άπειρα κατηγορήματα: και προς το παρόν δεν μπορώ να το εξηγήσω σαφέστερα».⁶⁰

⁵⁸ Στο Σχόλιο της Πρότασης 7 του δεύτερου μέρους, ο Σπινόζα χρησιμοποιεί τη φράση «μία και μοναδική υπόσταση» (βλ. προηγούμενη υποσημείωση για το ζήτημα).

⁵⁹ Σε ένα περισσότερο σύνθητες φιλοσοφικό λεξιλόγιο θα μπορούσε να μεταφραστεί εναλλακτικά ως «όπως είναι καθ'εαυτά». Η μετάφραση αυτή ακολουθείται στο Deleuze, *Ο Σπινόζα και το Πρόβλημα της Έκφρασης*, όμως, δεδομένων και όσων έχουν αναφερθεί παραπάνω σε σχέση με τη χρήση του ρήματος «εννοώ» από τον Σπινόζα, δε βλέπουμε λόγο να την προκρίνουμε έναντι της μετάφρασης που επιλέγεται στη χρησιμοποιούμενη έκδοση της *Ηθικής*.

⁶⁰ Θα είμαστε σε θέση να αντιμετωπίσουμε αυτό το «προς το παρόν δεν μπορώ», λίγο παρακάτω, κατά την εξέταση της διαφοράς των όρων «τρόπος» και «τροποποίηση».

Μια ιδέα έχει λοιπόν ως αίτιο το Θεό (ή τη Φύση) καθόσον ο Θεός (ή η Φύση) είναι σκεπτόμενο πράγμα, όχι όμως αορίστως. Στη βάση όσων αναφέρθηκαν παραπάνω γύρω από την H1Π28, μια ενική ιδέα, δηλαδή ένας τρόπος του σκέπτεσθαι έχει ως αίτιο το Θεό καθόσον εκείνος είναι επηρεασμένος από έναν άλλο τρόπο του σκέπτεσθαι, δηλαδή μια άλλη ενική ιδέα, της οποίας αίτιο αποτελεί επίσης ένας επηρεασμός του Θεού από έναν άλλο τρόπο του σκέπτεσθαι «και ούτως επ' άπειρον». (H2Π9&Απ).

Ο Ζιλ Ντελέζ προτείνει μια ανασυγκρότηση της τάξης εντός της οποίας ο Θεός παράγει αναγκαία. Κατ' αρχάς, κάθε κατηγορήμα του Θεού εκφράζεται εντός της απόλυτης φύσης του και άρα μέσω ενός άμεσου άπειρου τρόπου που αποτελεί την πρώτη του έκφραση. Έπειτα, το τροποποιημένο σε έναν άμεσο άπειρο τρόπο κατηγορήμα εκφράζεται με έναν έμμεσο άπειρο τρόπο, προτού, τέλος, εκφραστεί με απείρως πολλούς βέβαιους και καθορισμένους τρόπους, που συνιστούν τους υπαρκτούς πεπερασμένους τρόπους.⁶¹ Οι νόμοι που διέπουν τους αρχικούς άπειρους τρόπους του κάθε κατηγορήματος είναι εκείνοι που εξηγούν το πώς συγκροτούνται διαδοχικά και πολλαπλώς επηρεαζόμενοι οι απείρως πολλοί πεπερασμένοι υπαρκτοί τρόποι. Αυτή η τάξη παραγωγής είναι κοινή για όλα τα κατηγορήματα, καθώς ο Θεός παράγει ταυτόχρονα μέσα σε όλα τα κατηγορήματα από τα οποία σύγκειται, μέχρι τους πεπερασμένους τρόπους. Έπεται ότι αυτή η κοινή τάξη συνεπάγεται αφενός ότι σε κάθε τρόπο ενός κατηγορήματος αντιστοιχεί αναγκαία ένας τρόπος σε κάθε άλλο κατηγορήμα και αφετέρου ότι αποκλείεται οποιαδήποτε σχέση αιτιότητας μεταξύ των τρόπων διαφορετικών κατηγορημάτων. Τα κατηγορήματα είναι διακριτά και μη αναγώγιμα το ένα στο άλλο: ένα κατηγορήμα δεν μπορεί να αποτελεί το αίτιο ενός άλλου κατηγορήματος, ούτε και να αποτελέσει το αίτιο ενός τρόπου εντός ενός άλλου κατηγορήματος.⁶²

Σύμφωνα με τον Ντελέζ, ενώ ο Σπινόζα δε χρησιμοποιεί τη λέξη «παραλληλία» για να περιγράψει τη σχέση που αποδίδει στα κατηγορήματα της υπόστασης, αλλά η λέξη αυτή χρησιμοποιείται από τον Λάιμπνιτς στην *Μοναδολογία* του για την περιγραφή της σχέσης αντιστοιχίας ανάμεσα σε αυτόνομες σειρές, η λέξη «παραλληλία» είναι ταιριαστότερη στο σύστημα του Σπινόζα και αυτό που περιγράφεται με αυτή τη λέξη στον σπινοζισμό είναι επιδραστικότερο. Με την αυστηρή του παραλληλία ο Σπινόζα δεν επιτρέπει την ανάδειξη κάποιου κατηγορήματος ως εξέχοντος έναντι των άλλων, καθώς κανένα κατηγορήμα δεν

⁶¹ Deleuze, *Ο Σπινόζα και το Πρόβλημα της Έκφρασης*, σ. 125.

⁶² Στο *Ίδιο*, σ. 126.

μπορεί να επενεργήσει πάνω στα άλλα και να τα καθορίσει: Η ψυχή, ως τρόπος της Σκέψης δεν έχει εξέχουσα θέση επί του σώματος, ως τρόπου της Έκτασης, καθώς το ένα κατηγορημα δεν μπορεί να δράσει επί του άλλου.⁶³

2.1. Τροποποίηση και τρόποι - Ουδέτεροι όροι

Αν και δεν εξηγεί συστηματικά τη μεταξύ τους διαφορά, στην *Ηθική* ο Σπινόζα χρησιμοποιεί, σύμφωνα με τον Ντελέζ, τον όρο «τροποποίηση» (*modificatio*)⁶⁴ με διαφορετική σημασία από αυτή του «τρόπου» (*modus*). Ο τρόπος περιγράφει έναν επηρεασμό (*affectio*) του κατηγορήματος, ενώ η τροποποίηση έναν επηρεασμό της υπόστασης. Μια τροποποίηση δεν υπάρχει έξω από τους τρόπους που την εκφράζουν στο κάθε κατηγορημα, ωστόσο, εξακολουθεί να αποτελεί τον κοινό παρονομαστή τους από την άποψη της υπόστασης, όντας σε κάθε κατηγορημα η ίδια οντολογικά αν και όχι μορφικά.⁶⁵ Με τον ίδιο τρόπο που η υπόσταση υπάρχει μόνο μέσω των κατηγορημάτων της, αλλά αποτελεί ένα ον το οποίο εκφράζεται (ή «μεταφράζεται») διαφορετικά υπό το κάθε κατηγορημά της, έτσι και η τροποποίηση, η οποία αναφέρεται στην υπόσταση και όχι στο κατηγορημα, εκφράζεται σε έναν τρόπο για κάθε κατηγορημα. Έτσι, το «παραλληλικό» μοντέλο του Σπινόζα «συνεπάγεται την ισότητα δύο πραγμάτων, τα οποία εκφράζουν ένα τρίτο πράγμα, και την ταυτότητα αυτού του τρίτου, όπως αυτή εκφράζεται μέσα στα άλλα δύο».⁶⁶

Υπό το πρίσμα των παραπάνω, μπορεί πλέον να γίνει καλύτερα κατανοητή η κατάληξη του Η2Π7Σχ, σύμφωνα με την οποία «αίτιο των πραγμάτων, όπως είναι στον εαυτό τους [*ut in se sunt*], είναι στην πραγματικότητα ο Θεός» και την οποία ο Σπινόζα ανέφερε ότι δεν μπορούσε επί του παρόντος να εξηγήσει περαιτέρω. Το πράγμα «όπως είναι στον εαυτό του» αντιστοιχεί στην τροποποίηση, η οποία όμως παράγεται από τον Θεό μόνο εντός των τρόπων που την εκφράζουν σε κάθε κατηγορημα.⁶⁷ Με μια ανασυγκρότηση του επιχειρήματος του Η2Π7Σχ, μπορεί τώρα να διατυπωθεί πως ένας εκτατός τρόπος και η ιδέα του «είναι ένα και το αυτό πράγμα», δηλαδή η ίδια τροποποίηση της υπόστασης, αλλά εκφρασμένη «με δύο τρόπους».

⁶³ Στο *Ιδιο*, σ. 129.

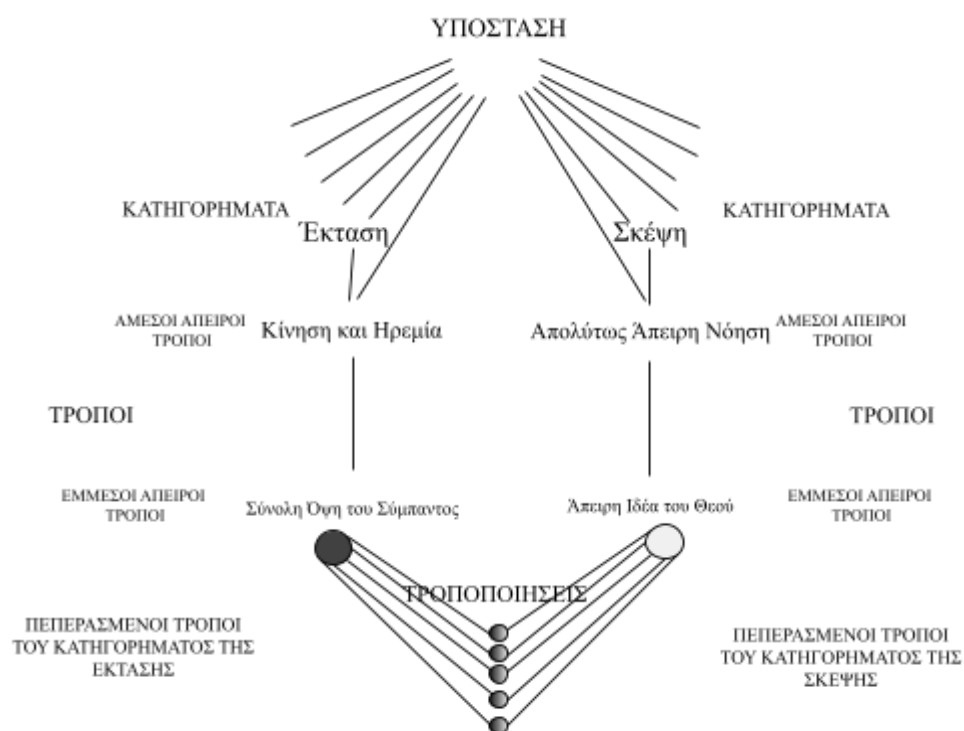
⁶⁴ Το ουσιαστικό «τροποποίηση» (*modificatio*) και το ρήμα «τροποποιώ» (*modifico*) απαντώνται στις Η1Π8Σχ2, Η1Π22, Η1Π23, Η1Π23Απ, Η2Π10Πορ.

⁶⁵ Deleuze, *Ο Σπινόζα και το Πρόβλημα της Έκφρασης*, σ. 131.

⁶⁶ Στο *Ιδιο*, σ. 130.

⁶⁷ Στο *Ιδιο*, σ. 132.

Ο όρος τροποποίηση δείχνει λοιπόν να λειτουργεί ως ένας κοινός όρος που συνδέει τους τρόπους του κάθε κατηγορήματος. Έτσι, ένας τρόπος α του κατηγορήματος της Έκτασης και ένας τρόπος β του κατηγορήματος της Σκέψης (όπως και άπειροι άλλοι τρόποι, ο καθένας στο προσίδιο μεταξύ των απείρων που συνιστούν την υπόσταση κατηγορημά του) συνιστούν από κοινού την ίδια και την αυτή τροποποίηση, ενώ ταυτόχρονα η τροποποίηση αυτή δεν υπάρχει έξω από τους ίδιους τους τρόπους που τη συνιστούν, εκφράζοντάς την στο κάθε κατηγορήμα.



Σχηματική απόδοση όσων έχουν δειχθεί ως εδώ

Μπορεί να υποστηριχθεί πως πρόκειται για την εφαρμογή της αρχής του Λάιμπνιτς, που αναφέρθηκε παραπάνω στο πλαίσιο της απόδειξης της ενότητας της υπόστασης, στο επίπεδο των ενικών πραγμάτων. Σύμφωνα με τον Michael Della Rocca, ο Σπινόζα καταφάσκει τόσο στην αρχή, σύμφωνα με την οποία, εάν το α είναι διαφορετικό από το β, τότε πρέπει να υπάρχει κάποια μεταξύ τους διαφορά που να μας επιτρέπει να τα συλλάβουμε

ως διαφορετικά,⁶⁸ όσο και στην ανάστροφη εφαρμογή της, σύμφωνα με την οποία θα έπρεπε να δεχθούμε πως, εάν το α ταυτίζεται με το β, τότε θα πρέπει να έχουν όλες τους τις εξωτερικές ιδιότητες κοινές.⁶⁹ Οι εξωτερικές αυτές ιδιότητες, βάσει των οποίων μπορεί να συμπεραστεί η ταυτότητα ενός τρόπου της Σκέψης και ενός τρόπου της Έκτασης, αποτελούν μια συγκριτικά πιο περιορισμένη κατηγορία ιδιοτήτων, οι οποίες μπορούν να χαρακτηριστούν ως «ουδέτερες», δηλαδή ως ιδιότητες που δεν έχουν να κάνουν με το αν το πράγμα που τις φέρει συλλαμβάνεται υπό ένα συγκεκριμένο κατηγορήμα.⁷⁰ Για παράδειγμα, το να έχει κάτι μήκος χ μέτρων δεν αποτελεί ουδέτερη ποιότητα, καθώς προϋποθέτει την εκτατότητα του. Αντίθετα, η ιδιότητα ενός πράγματος να έχει, για παράδειγμα, έναν χ αριθμό άμεσων αιτιακών επιπτώσεων, ή το ότι ξεκίνησε να υπάρχει την χ χρονική στιγμή, δεν το χαρακτηρίζει ως προς το κατηγορήμα.⁷¹ Ουδέτερη είναι επίσης η ιδιότητα των πραγμάτων να είναι σύνθετα άτομα.⁷² Οι ουδέτερες ιδιότητες, χάριν της παραλληλίας των κατηγορημάτων, είναι κοινές ανάμεσα σε κάθε τρόπο και στους ομόλογούς του τρόπους στα άλλα κατηγορήματα. Προς επίρρωση του ισχυρισμού του ο Della Rocca επικαλείται⁷³ ένα τμήμα του Πορίσματος της Πρότασης 8 του 2ου μέρους της *Ηθικής*, σύμφωνα με το οποίο, «άμα λέμε ότι τα ενικά πράγματα υπάρχουν όχι μονάχα καθόσον περιλαμβάνονται στα κατηγορήματα του Θεού, αλλά και καθόσον λέμε ότι διαρκούν, οι ιδέες τους ενέχουν επίσης την ύπαρξη μέσω της οποίας λέμε ότι διαρκούν» (H2Π8Πορ). Το επίρρημα καθόσον (quatenus) είναι και εδώ παρόν. Όπως επισημαίνει ο Della Rocca,⁷⁴ ο ισχυρισμός αυτός γίνεται περισσότερο ξεκάθαρος όταν ο Σπινόζα τον εφαρμόζει στην περίπτωση του ανθρώπινου νου και σώματος: Επικαλούμενος το H2Π8Πορ, στο πέμπτο μέρος της *Ηθικής* ο Σπινόζα σημειώνει πως «δεν προσδίδουμε στο ανθρώπινο Πνεύμα καμιά διάρκεια που να μπορεί να οριστεί με τον χρόνο παρά καθόσον εκφράζει την ενεργή ύπαρξη του Σώματος [...], τουτέστιν [...] δεν του προσδίδουμε διάρκεια παρά διαρκούντος του Σώματος» (H5Π23Απ).

⁶⁸ Σύμφωνα με την H1Π4, στην οποία γίνεται αναφορά και παραπάνω, «δύο ή περισσότερα διακριτά πράγματα διακρίνονται μεταξύ τους ή από την διαφορετικότητα των κατηγορημάτων των [υποτιθέμενα πολλών] υποστάσεων ή από τη διαφορετικότητα των επηρεασμών τους».

⁶⁹ Della Rocca, *Representation and the mind-body problem in Spinoza*, σ. 132.

⁷⁰ ό.π.

⁷¹ Στο ίδιο. σ. 133.

⁷² Στο ίδιο. σ. 134. Βλ. σχετικά και όσα αναφέρθηκαν παραπάνω σε σχέση με το H2Λ7Σχ.

⁷³ Στο ίδιο. σ. 133.

⁷⁴ ό.π.

2.2. Το ανθρώπινο πνεύμα

Μέχρι και αυτό το σημείο δεν είχαμε αναφερθεί καθόλου στον άνθρωπο, ο οποίος θα μπορούσαμε να πούμε πως αποτελεί μια τροποποίηση της υπόστασης και στο ανθρώπινο Σώμα και Πνεύμα, τα οποία θα μπορούσαμε να πούμε πως αντιστοιχούν στους τρόπους με τους οποίους εκφράζεται η τροποποίηση στα κατηγορήματα της Έκτασης και της Σκέψης αντίστοιχα.⁷⁵ «Η ουσία του ανθρώπου συνίσταται από συγκεκριμένες τροποποιήσεις των κατηγορημάτων του Θεού», δηλώνει ο Σπινόζα στο Πόρισμα της 10ης Πρότασης του δεύτερου μέρους. Σύμφωνα με την Πρόταση αυτή, «στην ουσία του ανθρώπου δεν ανήκει το είναι της υπόστασης» (H2Π10), καθώς κάτι τέτοιο θα σήμαινε πως «ο άνθρωπος θα υπήρχε αναγκαία» (H2Π10Απ), ενώ αντιθέτως «είναι τόσο δυνατό να υπάρχει ο τάδε ή ο δείνα άνθρωπος, όσο και να μην υπάρχει» (H2A1).

Ουσιαστικά, η Πρόταση 10 του δεύτερου μέρους αποτελεί το πρώτο σημείο της *Ηθικής*, στο οποίο ο Σπινόζα πραγματεύεται άμεσα τον άνθρωπο. Νωρίτερα, αναφορές στον άνθρωπο έχουν γίνει μόνο κατά τη θέση των αξιωμάτων του δεύτερου μέρους (H2A1, H2A2), στα Σχόλια των Προτάσεων 8,15, 17 του πρώτου μέρους και στο Παράρτημα του πρώτου μέρους. Όλες οι αναφορές στον άνθρωπο στα παραπάνω Σχόλια και στο Παράρτημα του πρώτου μέρους γίνονται στο πλαίσιο της καταγγελίας των αντιλήψεων και φιλοσοφικών τοποθετήσεων που μαρτυρούν την απόδοση ανθρωπομορφικών χαρακτηριστικών στον Θεό. Ο Σπινόζα επανέρχεται σε μια τέτοια καταγγελία και στο Σχόλιο του πορίσματος της υπό συζήτηση Πρότασης, καταφερόμενος εδώ ενάντια στην μη τήρηση της «τάξης του φιλοσοφείν» και στην πεποίθηση πως προηγείται η εξέταση των επιμέρους και των αντικειμένων των αισθήσεων, ενώ η θεϊκή φύση «είναι έσχατη στην τάξη της γνώσης» (H2Π10ΠορΣχ). Η «καθυστέρηση» με την οποία ο Σπινόζα προβαίνει στην εξέταση του ανθρώπινου πνεύματος, υπαγορεύεται ακριβώς από αυτήν την τάξη του φιλοσοφείν που θέλει να τηρήσει, θέτοντας πριν από τη γνώση του ανθρώπινου πνεύματος, όσα από εκείνα που έπονται αναγκαία από την ουσία του Θεού «μπορούν να μας οδηγήσουν, σαν από το χέρι», σε αυτή.⁷⁶

Στον Σπινόζα, το ανθρώπινο Πνεύμα είναι ένα μέρος του άπειρου νου του Θεού, πράγμα που σημαίνει πως «όταν λέμε ότι το ανθρώπινο Πνεύμα αντιλαμβάνεται το τάδε ή το δείνα, δεν λέμε τίποτε άλλο παρά ότι ο Θεός, όχι καθόσον είναι άπειρος, αλλά καθόσον

⁷⁵ Βλ. και Yitzhak Y. Melamed, “Spinoza’s Anti-Humanism: An Outline”, στο Fraenkel, C., Perinetti, D., Smith, J. (eds) *The Rationalists: Between Tradition and Innovation. The New Synthese Historical Library, vol 65*. Dordrecht: Springer, 2010, σ. 152.

⁷⁶ Φράση που ανευρίσκεται στην εισαγωγική παράγραφο του δεύτερου μέρους της *Ηθικής*.

εξηγείται μέσω της φύσης του ανθρώπινου Πνεύματος, ήτοι καθόσον συνιστά την ουσία του ανθρώπινου Πνεύματος, έχει την τάδε ή την δείνα ιδέα» (H2Π11Πορ). Σε ό,τι αφορά την ίδια του την ύπαρξη, το ανθρώπινο Πνεύμα συνίσταται σε μια πρωταρχική για τη συγκρότησή του ιδέα, η οποία πρέπει να είναι η ιδέα ενός επίσης υπάρχοντος ενικού πράγματος (H2Π11, H2Π11Απ). Έπειτα, ό,τι συμβαίνει στο ενικό πράγμα που αποτελεί το αντικείμενο της συνιστώσας το πνεύμα ιδέας, θα πρέπει, τηρουμένης της παραλληλίας των κατηγορημάτων, να γίνεται αντιληπτό κι από το Πνεύμα, δηλαδή να υπάρχει στο Πνεύμα μια ιδέα του ότι κάτι συνέβη στο αντικείμενο της ιδέας που το συνιστά. Αν το αντικείμενο της συνιστώσας το Πνεύμα ιδέας είναι ένα σώμα (αν δηλαδή το αντικείμενο της συνιστώσας το Πνεύμα ιδέας βρίσκεται στο κατηγορημα της Έκτασης), τότε στο Πνεύμα θα πρέπει να μπορεί να γίνει αντιληπτό ό,τι συνέβη σε αυτό το σώμα (H2Π12). Καθώς, όμως, κατά το H2A5, ο άνθρωπος δεν έχει πρόσβαση σε άλλα κατηγορήματα πέραν της Έκτασης και της Σκέψης, το αντικείμενο της συνιστώσας το Πνεύμα μας ιδέας δεν μπορεί παρά να είναι το υπάρχον Σώμα (μας)⁷⁷ και τίποτα άλλο (H2Π13, H2Π13Απ).⁷⁸

2.3. Περιεχόμενη πραγματικότητα

Αφότου συμπεράνει πως ο άνθρωπος σύγκειται από Σώμα και Πνεύμα και ότι το ανθρώπινο Σώμα υπάρχει όπως το αισθανόμαστε (H2Π13Πορ), ο Σπινόζα προχωρά σε ένα πολύ σημαντικό Σχόλιο, το οποίο ίσως ξενίζει τον αναγνώστη του κατά την πρώτη του ανάγνωση, ειδικά αν διαβαστεί αποκομμένα από όσα έχουν αναπτυχθεί μέχρι εκείνο το σημείο στην *Ηθική*. Εκεί (H2Π13Σχ), ο Σπινόζα τονίζει ότι όσα αναφέρθηκαν για τη σχέση του ανθρώπινου πνεύματος και του ανθρώπινου σώματος, δεν αφορούν τους ανθρώπους περισσότερο από όσο αφορούν και όλα τα υπόλοιπα Άτομα,⁷⁹ τα οποία μάλιστα, είναι όλα «έμψυχα / έμβια [animata]»⁸⁰ έστω και «σε διαφορετικούς βαθμούς». Πρόκειται για έναν εκ

⁷⁷ Στο πρωτότυπο λατινικό κείμενο η Πρόταση 13 του δεύτερου μέρους έχει ως εξής: «Objectum ideæ humanam mentem constituentis est corpus sive certus extensionis modus actu existens et nihil aliud». Το σχετικό τμήμα της απόδειξης έχει ως εξής: «Ergo objectum nostræ mentis est corpus existens et nihil aliud». Στα Λατινικά δεν υπάρχει οριστικό ή αόριστο άρθρο. Το γιατί προκρίνεται η μετάφραση του αποσπάσματος με οριστικό άρθρο, η οποία ακολουθείται και από τον Ευάγγελο Βανταράκη στη χρησιμοποιούμενη ελληνική μετάφραση, εξηγείται στο Della Rocca, *Representation and the Mind-Body Problem in Spinoza*, σσ. 25-26.

⁷⁸ Για μια προσέγγιση και αντιμετώπιση των δυσκολιών που προκύπτουν από τον ισχυρισμό του Σπινόζα στην Επιστολή 66, πως «αν και κάθε πράγμα [η κάθε τροποποίηση, θα λέγαμε,] εκφράζεται με άπειρους τρόπους [έναν για κάθε κατηγορημα] στην άπειρη διάνοια το Θεού, οι άπειρες ιδέες στις οποίες εκφράζεται δεν μπορούν να συνιστούν ένα και το αυτό πνεύμα ενός ενικού πράγματος, αλλά μια απειρία πνευμάτων», βλ. Yitzhak Y. Melamed, “Spinoza's Metaphysics of Thought: Parallelisms and the Multifaceted Structure of Ideas”, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 86, No. 3 (May, 2013), σσ. 669-670.

⁷⁹ Βλ. όσα αναφέρθηκαν παραπάνω για τους πεπερασμένους τρόπους.

⁸⁰ Στη χρησιμοποιούμενη ελληνική μετάφραση ο Ε. Βανταράκης προκρίνει τη μετάφραση «έμβια».

πρώτης όψεως εκπληκτικό ισχυρισμό. Ό,τι δηλώνεται για την ιδέα του ανθρώπινου σώματος, πρέπει αναγκαία να ισχύει και για την ιδέα οποιουδήποτε άλλου πράγματος (ακόμα και αν πρόκειται για μια πέτρα). Στον Θεό-Φύση, του οποίου κατηγορημα αποτελεί η Σκέψη, υπάρχει αναγκαία μια ιδέα για το καθετί. Για τον Γιτζάκ Μελάμεντ, είναι αναπόφευκτο αυτό και μόνο να αρκεί για να αποδοθεί στο κάθε πράγμα το ότι φέρει πνεύμα.⁸¹ Πρόκειται για μία από τις συνέπειες του ότι «η δύναμη του σκέπτεσθαι του Θεού είναι ίση με την ενεργή δύναμη του ενεργείν του» (H2Π7Πορ).

Παράλληλα, ωστόσο, οι ιδέες διαφέρουν η μία από την άλλη, όπως και τα αντικείμενά τους, και η μία υπερτερεί της άλλης, περιέχοντας περισσότερη πραγματικότητα, με τον ίδιο τρόπο που το αντικείμενο της μίας υπερτερεί εκείνου της άλλης, περιέχοντας περισσότερη πραγματικότητα (H2Π13Σχ). Για να γνωρίσουμε επομένως τι καθιστά το ανθρώπινο Πνεύμα διαφορετικό και υπέρτερο σε σχέση με άλλα, «θα πρέπει να γνωρίσουμε τη φύση του αντικείμενου του, τουτέστιν του ανθρώπινου Σώματος» για το οποίο δεν έχουμε «παρά ολωσδιόλου συγκεχυμένη γνώση» (H2Π13Σχ). Ο Σπινόζα δηλώνει πως δεν μπορεί στο σημείο εκείνο να προχωρήσει σε μια πλήρη εξήγηση του ανθρώπινου σώματος και πως αυτό δεν είναι απαραίτητο για όσα θέλει να αποδείξει, αλλά θα αρκестεί στο να δώσει ένα γενικό κριτήριο:

«Όσο κάποιο Σώμα είναι ικανότερο από τα υπόλοιπα στο να ενεργεί ή να παθαίνει περισσότερα συγχρόνως, τόσο το Πνεύμα του είναι ικανότερο από τα υπόλοιπα στο να αντιλαμβάνεται περισσότερα συγχρόνως· και όσο περισσότερο οι ενέργειες ενός Σώματος εξαρτώνται μόνο από το ίδιο, και όσο λιγότερο το συνδράμουν άλλα σώματα στο ενεργείν, τόσο ικανότερο είναι το Πνεύμα του να νοεί με διακριτό τρόπο» (H2Π13Σχ).

Αν, λοιπόν, κάτι καθιστά τη συνιστώσα το ανθρώπινο πνεύμα ιδέα περιέχουσα περισσότερη πραγματικότητα και το ανθρώπινο πνεύμα ικανότερο από άλλα στο να νοεί ή να αντιλαμβάνεται, αυτό είναι η ικανότητα του σώματός του να υφίσταται ή να ενεργεί περισσότερα ταυτοχρόνως.⁸² Η μεγαλύτερη αυτή ικανότητα του ανθρώπινου σώματος οφείλεται στη μεγαλύτερη συνθετότητά του. Ο Σπινόζα αναλαμβάνει έπειτα να τεκμηριώσει

⁸¹ Melamed, "Spinoza's Metaphysics of Thought", σ. 668.

⁸² Σύμφωνα με τον Αθανασάκη, πρόκειται για «μια καθαρά ποσοτική αρχή διάκρισης ή διαφοροποίησης των πνευμάτων, που συνδέεται άμεσα όχι με την ιδέα μιας πνευματικής ιεραρχίας που πηγάζει από τη βούληση του Δημιουργού, αλλά με μια ορισμένη ιδιότητα των προσδιορισμών της έκτασης, δηλαδή των σωμάτων, των οποίων ο σύνθετος χαρακτήρας αποτελεί αντικείμενο μιας συγκριτικής αποτίμησης με όρους περισσότερου ή λιγότερου» (Δημήτρης Αθανασάκης, «"Paucā de natura corporum": η Φυσική και η Φυσιολογία στην *Ηθική* του Σπινόζα», *Νέυσις* 27-28 (2019-2020), σ. 14).

τη θέση αυτή, πράγμα που, όπως επισημαίνει (H2Π13Σχ), προϋποθέτει το να θέσει κάποιες προκείμενες για τη φύση των σωμάτων.

2.4. Σώματα

Ο Σπινόζα διακόπτει τη ροή των προτάσεων, παρεμβάλλοντας μια ελάχιστη σειρά από στοιχεία που δανείζεται από την (μηχανοκρατική) επιστήμη της εποχής του.⁸³ Εκεί παραθέτει μερικές βασικές αρχές της μηχανικής συμπλεγμένες με μερικές φιλοσοφικές θέσεις, στις οποίες αναφερθήκαμε εν παρόδω κατά την πραγμάτευση των τρόπων: Τα σώματα δε διαφέρουν ως προς την υπόσταση, αλλά ως προς τις διαφορετικές τους σχέσεις κίνησης και ηρεμίας (H2Λ1, H2Λ1Απ). Επιπλέον, όλα τα σώματα, όντας ενικά πράγματα, καθορίστηκαν στην κίνηση ή στην ηρεμία από ένα άλλο σώμα, το οποίο αποτελεί εξωτερικό αίτιο αυτής της κίνησης ή ηρεμίας και το οποίο επίσης καθορίστηκε στην κίνηση ή στην ηρεμία κ.ο.κ. επ' άπειρον (H2Λ3, H2Λ3Απ, H2Λ3Πορ). Τα σώματα, των οποίων οι μεταξύ τους κινήσεις διατηρούν για κάποιο χρονικό διάστημα μια σταθερή σχέση, όσο πολύπλοκη κι αν είναι αυτή, αποτελούν από κοινού ένα σύνθετο Άτομο (individuum), που διακρίνεται από τα υπόλοιπα μέσω αυτής της ένωσης σωμάτων (H2Ο'). Εάν η απόσχιση μερικών συνθετόντων το Άτομο σωμάτων και η αντικατάστασή τους με άλλα της ίδιας φύσης (H2Λ4), ακόμα και διαφορετικών αναλογιών (H2Λ5), ή η τροποποίηση της οσοδήποτε περίπλοκης αλληλουχίας των κινήσεών τους (H2Λ6), συμβεί με τρόπο τέτοιο που να διαφυλάσσεται η ίδια αλληλουχία κίνησης και στάσης (βλ. και H2Λ7), το Άτομο αυτό διατηρεί τη φύση του «δίχως καμία μεταβολή της μορφής του». Αυτό, λοιπόν που συνιστά την ταυτότητα των —οσοδήποτε σύνθετων (H2Λ7Σχ)— ενικών σωμάτων, είναι η «μορφή» τους, δηλαδή η σταθερή σχέση των εκάστοτε μερών τους, στην οποία συνίσταται η φύση τους.⁸⁴ Τα σύνθετα ενικά σώματα, που δε διαφέρουν ως προς την υπόσταση, διακρίνονται και ταυτοποιούνται από τη μορφή τους, και αν η μορφή τους, δηλαδή η προσίδια σχέση υπό την

⁸³ Μπαλτάς, *Λειαινοντας Φακούς*, σ. 403. Όπως σημειώνει ο Σπινόζα: «Αν είχα κατά νου να διεξέλθω το σώμα ex professo, θα έπρεπε να τα εξηγήσω αυτά και να τα αποδείξω διεξοδικότερα. Αλλά είπα ήδη ότι θέλω άλλο και, αν τα αναφέρω, είναι επειδή μπορώ να συναγάγω εύκολα από αυτά όσα ανέλαβα να αποδείξω» (H2Λ7Σχ). Λαμβάνοντας υπόψη και τις κακοτοπιές στις οποίες βρέθηκε κατά τη δική του απόπειρα ο Ντεκάρτ, μπορούμε να πούμε πως αυτό αποτελεί ένδειξη της οξύνουιας και της σωφροσύνης με την οποία ο Σπινόζα διαχώριζε τις δικαιοδοσίες της επιστήμης και της φιλοσοφίας, που επισημαίνει ο Αριστείδης Μπαλτάς (*Μπαλτάς, Λειαινοντας Φακούς*, σσ. 405, 414).

⁸⁴ Ο Σπινόζα οδηγεί το περιθώριο συνθετότητας των ενικών σωμάτων στο ανώτατό του όριο, όταν στο H2Λ7Σχ αναφέρει πως ακόμα και ολόκληρη η φύση μπορεί να συλληφθεί ως ένα σύνθετο Άτομο, εφόσον λάβουμε υπόψη ότι τα μέρη της γίνεται να αλλάζουν διαρκώς, χωρίς να επέρχεται μεταλλαγή της ίδιας νοούμενης εν συνόλω.

οποία οργανώνονται τα σώματα που απαρτίζουν το εν λόγω σύνθετο ενικό σώμα, αλλάξει, τότε το σύνθετο ενικό σώμα αποδιαρθρώνεται και παύει να ταυτοποιείται ως το ίδιο.⁸⁵

2.5. Η τάση των πεπερασμένων πραγμάτων να εμμένουν στο είναι τους

Πώς συμβαίνει, ωστόσο, ένα σύνθετο ενικό σώμα να χάνει την προσίδια σχέση οργάνωσής του και να καταστρέφεται; Για να εξηγηθεί αυτό θα πρέπει να γίνει μια παρέκβαση και να παρατεθούν μερικές θέσεις που ο Σπινόζα εκφέρει στο τρίτο μέρος της *Ηθικής*, αλλά μπορούν ήδη να τεκμηριωθούν στη βάση όσων έχουν ήδη αναφερθεί. Παραπάνω αναφέρθηκε πως, κατά το Λήμμα 3, όλα τα σώματα, όντας ενικά πράγματα, καθορίστηκαν στην κίνηση ή στην ηρεμία από ένα άλλο σώμα, που αποτελεί εξωτερικό προς αυτά αίτιο. Πρόκειται ουσιαστικά για μια εφαρμογή στο κατηγορήμα της Έκτασης της γενικής σπινोजικής θέσης που έχει αναφερθεί παραπάνω και αποτυπώνεται στην Πρόταση 28 του πρώτου μέρους: ένα ενικό πράγμα (ανεξαρτήτως κατηγορήματος) «δεν μπορεί να υπάρξει ούτε να καθοριστεί να πράξει παρά αν καθορίζεται να υπάρχει και να πράττει από ένα άλλο αίτιο, το οποίο επίσης είναι πεπερασμένο και έχει καθορισμένη ύπαρξη [...] και ούτως επ' άπειρον».

Για τον Σπινόζα, δεν μπορεί παρά να ισχύει και το αντίστροφο: «Κανένα πράγμα δεν μπορεί να καταστραφεί παρά από ένα εξωτερικό αίτιο» (H3Π4). Εάν ένα πράγμα τείνει να καταστρέψει ένα άλλο, τότε αυτά τα δύο πράγματα δεν μπορούν να συγκροτούν από κοινού τον ίδιο πεπερασμένο τρόπο (H3Π5). Αντίθετα, «κάθε πράγμα προσπαθεί, όσο εξαρτάται από το ίδιο, να εμμείνει στο είναι του [*in suo esse perseverare conatur*]» (H3Π6), παρουσιάζοντας αντίσταση σε κάθε τι που μπορεί να άρει την ύπαρξή του (H3Π6Απ). Αυτή η «προσπάθεια» (*conatus*), μάλιστα, «δεν είναι τίποτα πέρα από την ενεργή ουσία του ίδιου του πράγματος» (H3Π7) και δεν έχει πεπερασμένη διάρκεια, αλλά αόριστη (H3Π8). Η σχέση του κάθε πεπερασμένου τρόπου με τον εαυτό του είναι απολύτως καταφατική. Τα ενικά πράγματα δεν ενέχουν την άρνηση του εαυτού τους και την καταστροφή τους, αλλά εμμένουν για ένα όχι

⁸⁵ Μπαλτάς, *Λειαινώντας Φακούς*, σ. 404.

εκ των ένδων καθορισμένο χρονικό διάστημα στην προσίδια σχέση οργάνωσης τους, μπορώντας να καταστραφούν μόνο έξωθεν.⁸⁶

Σε σχέση με όλα τα παραπάνω, δεν πρέπει να ξεχνιέται άλλωστε πως όλα τα ενικά πράγματα, σώματα ή ιδέες, είναι, σε τελική ανάλυση, «τρόποι με τους οποίους τα κατηγορήματα του Θεού εκφράζονται με συγκεκριμένο και καθορισμένο τρόπο», πράγματα δηλαδή που «εκφράζουν με συγκεκριμένο και καθορισμένο τρόπο τη δύναμη του Θεού, με την οποία ο Θεός είναι και ενεργεί» (H3Π6Απ). Εντέλει, «αυτά τα μέρη», σημειώνει ο Ντελέζ για τους εκτατούς πεπερασμένους τρόπους, «όλα μαζί και σε όλες τις σχέσεις τους, σχηματίζουν ένα απείρως μεταβλητό σύμπαν που αντιστοιχεί στην παντοδυναμία του Θεού. Με τη μία ή την άλλη όμως καθορισμένη σχέση σχηματίζουν μικρότερα ή μεγαλύτερα άπειρα σύνολα που αντιστοιχούν σε τούτον ή τον άλλο βαθμό δύναμης, δηλαδή σε τούτη ή σε εκείνη την ουσία τρόπου».⁸⁷

2.6. Διάθεση του σώματος με περισσότερους τρόπους

Το ανθρώπινο Πνεύμα είναι λοιπόν «ικανό να αντιλαμβάνεται πλείστα» και γίνεται τόσο ικανότερο να αντιλαμβάνεται, «όσο το Σώμα του μπορεί να διατεθεί με περισσότερους τρόπους» (H2Π14). Η θέση αυτή προαναγγέλλει, δεδομένων και όσων αναφέρθηκαν για την τάση των πραγμάτων να εμμένουν στο είναι τους, όσα ο Σπινόζα θα προτείνει αργότερα, στο τέταρτο μέρος της *Ηθικής*, επαναδιαπραγματευόμενος την έννοια του καλού και του κακού:

«Αυτό που διαθέτει το ανθρώπινο Σώμα έτσι ώστε να μπορεί να επηρεάζεται με περισσότερους τρόπους ή το καθιστά ικανό να επηρεάζει τα εξωτερικά Σώματα με περισσότερους τρόπους, είναι ωφέλιμο για τον άνθρωπο· και τόσο ωφελιμότερο,

⁸⁶ Ο Πιερ Μασερέ εντοπίζει μια υπόρρητη συμφωνία ανάμεσα σε αυτή τη θέση του Σπινόζα με τη θέση που ανέπτυξε πολύ αργότερα, στο πλαίσιο των δικών του ερευνών, ο Ζωρζ Κανγκιλέμ, σύμφωνα με την οποία η ζωή διέπεται από μια πόλωση, στο πλαίσιο της οποίας κάθε έμβιο ωθείται «να αναπτυχθεί στο μέγιστο αυτού που του αναλογεί να είναι ή να υπάρχει» [Pierre Macherey, *Από τον Κανγκιλέμ στον Φουκώ. Η Δύναμη των Κανόνων*, μετάφραση: Τάσος Μπέτζελος. (Πλέθρον, 2010), σ. 115]. Όπως σημειώνει, για παράδειγμα, ο Κανγκιλέμ: «Θεωρούμε ότι η ιατρική υφίσταται ως τέχνη της ζωής, επειδή ο ζωντανός άνθρωπος προσδιορίζει ο ίδιος ως παθολογικές, και άρα προς αποφυγή ή προς διόρθωση, ορισμένες καταστάσεις ή συμπεριφορές, που γίνονται κατανοητές υπό τη μορφή αρνητικής αξίας ως προς τη δυναμική πολικότητα της ζωής. Θεωρούμε ότι έτσι το ανθρώπινο έμβιο ον προεκτείνει, με τρόπο λιγότερο ή περισσότερο διανγής, μια αυθόρμητη προσπάθεια που προσιδιάζει στη ζωή, την προσπάθεια να αγωνιστεί εναντίον αυτού που αποτελεί εμπόδιο στη συντήρησή του ή στην ανάπτυξή του, οι οποίες τίθενται ως κανόνες. [...] ότι η ζωή δεν είναι αδιάφορη απέναντι στις συνθήκες στις οποίες είναι δυνατή, ότι η ζωή είναι πολικότητα και ως εκ τούτου ασυνείδητη αξιοθεσία, με δυο λόγια ότι η ζωή είναι στην πραγματικότητα κανονιστική δραστηριότητα» [Ζωρζ Κανγκιλέμ, *Το Κανονικό και το Παθολογικό*. Εισαγωγή: Μισέλ Φουκώ, μετάφραση, επίμετρο: Γιώργος Φορτούνης (Αθήνα: Νήσος, 2007), σσ. 162-163].

⁸⁷ Deleuze, *Ο Σπινόζα και το Πρόβλημα της Έκφρασης*, σ. 250.

όσο το Σώμα καθίσταται από αυτό ικανότερο να επηρεάζεται και να επηρεάζει τα άλλα Σώματα με περισσότερους τρόπους· και βλαβερό αντιθέτως είναι αυτό που καθιστά το Σώμα λιγότερο ικανό για τα παραπάνω» (Η4Π38).

Επομένως, όσα συντελούν στη διατήρηση των σχέσεων στάσης και κίνησης των μερών που απαρτίζουν το ανθρώπινο Σώμα, συντηρώντας τη μορφή του, συντελούν στο να μπορεί το Σώμα να επηρεάζεται και να επηρεάζει με πολλούς τρόπους και «ως εκ τούτου είναι καλά» ενώ αντίθετα όσα συντελούν στο να αποσυντεθεί η μορφή του ανθρώπινου Σώματος, καθιστώντας το ανίκανο να επηρεάζει και να επηρεάζεται, «είναι κακά» (ΗΠ38Απ).

Η Πρόταση που ακολουθεί την Πρόταση 14 έρχεται αβίαστα ως συνέπεια όσων έχουν εξηγηθεί από τον Σπινόζα προηγουμένως και είναι μια από τις σημαντικότερες προτάσεις σε σχέση με όσα θέλουμε να δείξουμε στην παρούσα εργασία: «Η ιδέα που συνιστά το μορφικό είναι του ανθρώπινου Πνεύματος δεν είναι απλή, αλλά συντιθέμενη από πλείστες ιδέες» (Η2Π15). Η συνιστώσα το μορφικό είναι του ανθρώπινου Πνεύματος ιδέα είναι η ιδέα του σύστοιχου ανθρώπινου σώματος, «το οποία συντίθεται από πλείστα πολυσύνθετα Άτομα». Έπειτα, στον Θεό, του οποίου η δύναμη του σκέπτεσθαι «είναι ίση με την ενεργή δύναμη του ενεργείν του» (Η2Π7Πορ), «υπάρχει αναγκαία μια ιδέα [Η2Π8] οποιουδήποτε συνθέτοντος το σώμα Ατόμου», και καθώς «η τάξη και η σύνδεση των ιδεών είναι ίδια με την τάξη και τη σύνδεση των πραγμάτων» (Η2Π7), η ιδέα του ανθρώπινου Σώματος, η οποία συνιστά το ανθρώπινο Πνεύμα, δεν μπορεί παρά να είναι συντιθέμενη από τις ιδέες των μερών που συνθέτουν το Σώμα (Η2Π15Απ).

2.7. Σώμα και γνώση

Αφότου διαπιστώνει την πολυπλοκότητα του ανθρώπινου πνεύματος κατ' αναλογία προς εκείνης του ανθρώπινου σώματος, από την Πρόταση 16 και εξής ο Σπινόζα συνεχίζει να πραγματεύεται τις αλληλεπιδράσεις του ανθρώπινου σώματος με τα άλλα σώματα. Αυτή η αλληλουχία προτάσεων τον οδηγεί στο να διατυπώσει λίγο παρακάτω μια θεωρία για τη γνώση. Στο δεύτερο Σχόλιο της Πρότασης 40 του δεύτερου μέρους ο Σπινόζα αναφέρεται στην ύπαρξη τριών ειδών γνώσης. Το πρώτο είδος γνώσης είναι, σύμφωνα με την Η2Π41, το μόνο που ενέχει τον κίνδυνο του σφάλματος. Είναι η γνώση που προέρχεται: α) από πράγματα που παρουσιάζονται στις αισθήσεις. Η γνώση που προέρχεται «από θολή εμπειρία» είναι μια γνώση ακρωτηριασμένη και συγκεχυμένη, που δεν διέπεται από νοητική

τάξη. β) Από σημεία: Από το άκουσμα ή το διάβασμα συγκεκριμένων λέξεων θυμόμαστε πράγματα και σχηματίζουμε για αυτά ιδέες, όπως αυτές μέσω των οποίων φανταζόμαστε τα πράγματα. Τη γνώση του πρώτου είδους, ο Σπινόζα την ονομάζει εναλλακτικά και γνώμη ή φαντασία (*opinionem vel imaginationem*). (H2Π40Σχ2).

Από την άλλη, οι γνώσεις του δεύτερου και του τρίτου είδους είναι κατ' ανάγκην αληθείς (H2Π41). Πρόκειται για τη γνώση που προκύπτει από την κατοχή κοινών εννοιών και ταιριαστών ιδεών των ιδιοτήτων των πραγμάτων [δεύτερο είδος γνώσης ή λόγος (*ratio*)] και για την εννοιακή επιστήμη (*scientia intuitiva*), που «βαίνει από την ταιριαστή ιδέα της μορφικής ουσίας κάποιων κατηγορημάτων του Θεού προς την ταιριαστή γνώση της ουσίας των πραγμάτων» (τρίτο είδος γνώσης) (H2Π40Σχ2).

Ασφαλώς, μπορούμε να μιλήσουμε για τη γνώση μόνο υπό το κατηγορημα της Σκέψης, καθώς τα αίτια μιας ιδέας μπορούν να είναι μόνο άλλες ιδέες, δηλαδή άλλοι τρόποι υπό το κατηγορημα της Σκέψης (H2Π7Σχ). Δεδομένου, όμως, ότι αντικείμενο του πνεύματος είναι το σώμα (H2Π13), η πραγμάτευση των ειδών γνώσης από τον Σπινόζα έρχεται μετά από μια εκτενή αναφορά στον τρόπο με τον οποίο επηρεάζεται το σώμα και γίνεται, όπως θα δούμε, συναρτήσει των αντιστοιχών τους στο κατηγορημα της Έκτασης. Πριν διατυπώσω όσα αναφέραμε παραπάνω για τα τρία είδη γνώσης, ο Σπινόζα έχει αφιερώσει πολλές προτάσεις, αποδείξεις και σχόλια στο να δείξει με ποιον τρόπο οι επηρεασμοί του ανθρώπινου σώματος από άλλα σώματα γίνονται αντιληπτοί από το πνεύμα, συμπλέκοντας, έτσι, τη θεωρία του για τη γνώση με την πραγμάτευση του σώματος.

Η γνώση του πρώτου είδους, η οποία αποτελεί τη μόνη αιτία του ψεύδους (H2Π41), μπορεί να γίνει κατανοητή υπό δύο τρόπους⁸⁸: Αφενός, μπορεί να χαρακτηρίζεται από μια αναντιστοιχία μεταξύ του τι μια ιδέα ισχυρίζεται πως αναπαριστά και εκείνου που όντως αναπαριστά. Δεδομένης της παραλληλίας των κατηγορημάτων, κάθε ιδέα στο πνεύμα αντιστοιχεί αναγκαστικά σε έναν εκτατό τρόπο. Αυτό, ωστόσο, δε σημαίνει ότι ο εκτατός τρόπος που αντιστοιχεί στην ιδέα αυτή είναι το αντικείμενο το οποίο η ιδέα αυτή ισχυρίζεται πως περιγράφει.⁸⁹ Αφετέρου, η γνώση του πρώτου είδους χαρακτηρίζεται από την έλλειψη της γνώσης των αιτιών που παράγουν μια ιδέα στο πνεύμα μας. Εφόσον μπορέσει να αντιμετωπιστεί το ζήτημα των αιτιών που οδηγούν στο σχηματισμό μιας ιδέας, θα μπορεί πολύ καλύτερα να εξηγηθεί και η αναντιστοιχία μεταξύ ιδέας και ιδεατού.⁹⁰

⁸⁸ Razvan Ioan, *The Body in Spinoza and Nietzsche*, London: Palgrave Macmillan, 2019, σ. 9.

⁸⁹ Steven Nadler, *Spinoza's Ethics. An Introduction*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, σ. 162.

⁹⁰ Ioan, *The Body in Spinoza and Nietzsche*, σ. 10.

Ο Σπινόζα σημειώνει ότι, όταν το ανθρώπινο πνεύμα «αντιλαμβάνεται τα πράγματα σύμφωνα με την κοινή τάξη της φύσης», δηλαδή μέσα από «την τυχαία συνάντηση των πραγμάτων» (H2Π29Σχ), τότε δεν έχει «ταιριαστή», αλλά «συγκεχυμένη και ακρωτηριασμένη» γνώση του εαυτού του, του Σώματός του και των εξωτερικών σωμάτων (H2Π29Πορ). Το ανθρώπινο πνεύμα αποκτά γνώση αυτών των τριών μόνο μέσω της ιδέας των επηρεασμών του ανθρωπίνου σώματος (H2Π23, H2Π19, H2Π26). Αυτή η γνώση όμως συνίσταται αναγκαστικά σε συγκεχυμένες ιδέες (H2Π28). Αυτό συμβαίνει επειδή οι επηρεασμοί του σώματος περιλαμβάνουν από κοινού τη φύση του ανθρώπινου σώματος με τη φύση των εξωτερικών αντικειμένων με τα οποία αυτό συναντάται (H2Π16).⁹¹ Αυτό μάλιστα συμβαίνει και μέχρι το βαθμό στον οποίο οι ιδέες των εξωτερικών σωμάτων που σχηματίζονται στο πνεύμα μας να «δηλώνουν περισσότερο την κατάσταση του Σώματός μας, παρά τη φύση των εξωτερικών σωμάτων» (H2Π16Πορ2).

Βλέπουμε εδώ πως ο Σπινόζα ξεκινά να σκιαγραφεί μια απόσταση μεταξύ της ιδέας ενός πράγματος, όπως είναι στον εαυτό του (H2Π7Σχ), και της ιδέας που σχηματίζεται στο πνεύμα ενός ανθρώπου μέσω ενός επηρεασμού του σώματός του από αυτό το πράγμα. Είναι ενδεικτικό πως η δεύτερη αυτή ιδέα μπορεί να συνεχίσει να υπάρχει στο ανθρώπινο πνεύμα ακόμα και αν έχει πάψει να διαρκεί η ύπαρξη του εν λόγω πράγματος, δηλαδή αν έχει πάψει να υπάρχει το σώμα του και η συνιστώσα το πνεύμα του ιδέα (H2Π17, H2Π17Πορ). Ο Σπινόζα συγκεκριμενοποιεί τα παραπάνω φέρνοντας το παράδειγμα της ιδέας ενός συγκεκριμένου ανθρώπου:

«[...] κατανοούμε σαφώς ποια διαφορά υπάρχει μεταξύ της ιδέας π.χ. του Πέτρου η οποία συνιστά την ουσία του Πνεύματος του ίδιου του Πέτρου και της ιδέας του Πέτρου η οποία είναι σε άλλο ανθρωπο, ας πούμε στον Παύλο. Η πρώτη, πράγματι, εξηγεί ευθέως την ουσία του Σώματος του ίδιου του Πέτρου και δεν ενέχει την ύπαρξη παρά ενόσω ο Πέτρος υπάρχει· ενώ η δεύτερη δηλώνει μάλλον μια κατάσταση του Σώματος του Παύλου, παρά τη φύση του Πέτρου, και γι' αυτό, ενόσω διαρκεί εκείνη η κατάσταση του Σώματος του Παύλου, ακόμα και αν δεν

⁹¹ Στη βάση του δανειζόμενου από την επιστήμη της εποχής του αξιώματος ότι ο τρόπος με τον οποίο θα αλληλεπιδράσουν δύο σώματα εξαρτάται από τα χαρακτηριστικά («τη φύση») και των δύο (H2A'1),* στην H2Π16 ο Σπινόζα εξηγεί ότι η ιδέα μιας αλληλεπίδρασης του ανθρώπινου Σώματος με ένα άλλο σώμα θα περιέχει αναγκαστικά και την ιδέα της φύσης του άλλου σώματος και την ιδέα της φύσης του ανθρώπινου σώματος (H2Π16, H2Π16Απ). Αυτό, δηλώνει, μπορεί μάλιστα να συμβαίνει και μέχρι το βαθμό στον οποίο οι ιδέες των εξωτερικών σωμάτων που σχηματίζονται στο πνεύμα μας να «δηλώνουν περισσότερο την κατάσταση του Σώματός μας, παρά τη φύση των εξωτερικών σωμάτων». (H2Π16Πορ2).

* Πρόκειται για το πρώτο αξίωμα της τρίτης ομάδας αξιωμάτων που παρατίθεται στο δεύτερο μέρος της *Ηθικής*. Για να φέρουμε ένα πολύ απλό παράδειγμα, ένα τέτοιο χαρακτηριστικό είναι το μέτρο της αντίστασης που ένα σώμα προβάλλει στην παραμόρφωσή του κατά την πρόσκρουση με ένα άλλο.

υπάρχει ο Πέτρος, το Πνεύμα του Παύλου ωστόσο θα τον ατενίζει ως παρόντα» (H2Π17Πορ.Απ).

Ο Παύλος, λοιπόν, θα συνεχίσει να σκέφτεται τον Πέτρο ως παρόντα, εφόσον το σώμα του δεν έχει επηρεαστεί από μια «επήρεια που να αποκλείει την ύπαρξη ή την παρουσία του σώματος» του Πέτρου (H2Π17). Οι «επηρεασμοί του ανθρώπινου σώματος που οι ιδέες τους αναπαριστούν τα εξωτερικά πράγματα ωσει παρόντα, όσο κι αν δεν αναπαράγουν τα σχήματα των πραγμάτων» χαρακτηρίζονται από τον Σπινόζα ως «εικόνες» (*imagines*) και η κατά αυτόν τον τρόπο ενατένιση των πραγμάτων από το πνεύμα ως φαντάζεσθαι (*imaginari*).

Το ανθρώπινο πνεύμα λοιπόν, μπορεί να γνωρίζει τον τάδε άνθρωπο και, αντίστοιχα, όλα τα εξωτερικά πράγματα μόνο μέσω των ιδεών των επηρεασμών που υφίσταται το σώμα του από αυτά. Το ίδιο ισχύει και για τη γνώση του σώματός του και του εαυτού του. Σύμφωνα με την H2Π19, το ανθρώπινο Πνεύμα γνωρίζει το σώμα του (κι ακόμα και την ίδια την ύπαρξη του σώματός του), μόνο «μέσω των ιδεών των επηρεασμών από τους οποίους επηρεάζεται το Σώμα». Για να αποδείξει αυτή την Πρόταση ο Σπινόζα χρειάζεται να υπογραμμίσει ξανά τη θέση του πως η τάξη και η σύνδεση των ιδεών είναι ίδια με την τάξη και τη σύνδεση των πραγμάτων (H2Π7). Στο βαθμό που το ανθρώπινο σώμα αλληλεπιδρά με άλλα σώματα αλλά και στον βαθμό που είναι σύνθετο και «χρειάζεται πλείστα σώματα από τα οποία οιονεί αναγεννάται συνεχώς», ο Θεός έχει την ιδέα του, δηλαδή το γνωρίζει, «καθόσον είναι επηρεασμένος από πλείστες άλλες ιδέες και όχι καθόσον συνιστά τη φύση του ανθρώπινου Πνεύματος». Άρα, το ανθρώπινο πνεύμα γνωρίζει το σώμα του μόνο στον βαθμό που αντιλαμβάνεται τις ιδέες των επηρεασμών που εκείνο υφίσταται (H2Π19Απ). Αντίστοιχα, το ανθρώπινο πνεύμα, αντικείμενο της συνιστώσας ιδέας του οποίου είναι το ανθρώπινο σώμα, δεν γνωρίζει τον εαυτό του παρά στο μέτρο που αντιλαμβάνεται τις ιδέες των επηρεασμών του σώματος (H2Π29Πορ). Έτσι, οι ιδέες που προκύπτουν ως προϊόντα των εκάστοτε συναντήσεων «χρησιμεύουν στην αναγνώριση, είναι καθαρά ενδεικτικές»⁹². Αυτό όμως δεν σημαίνει ότι χαρακτηρίζονται από μια «απόλυτη στέρηση» ή μια «απόλυτη άγνοια», καθώς η άγνοια και η πλάνη είναι διαφορετικές καταστάσεις (H2Π35Απ). «Οι αταίριαστες ιδέες, ήτοι οι ακρωτηριασμένες και συγκεχυμένες» (H2Π35) δεν περιέχουν με θετικό τρόπο το ψεύδος (H2Π33), αλλά ενέχουν μια στέρηση γνώσης, και είναι σε αυτήν την στέρηση που έγκειται το ψεύδος (H2Π35).⁹³ Όπως χαρακτηριστικά γράφει ο Σπινόζα:

⁹² Deleuze, *Ο Σπινόζα και το Πρόβλημα της Έκφρασης*, σ. 180.

⁹³ Ο Πρελορέντζος σημειώνει ότι η θέση του Σπινόζα περί της θετικότητας κάθε ύπαρξης είναι «θεμελιώδης, πρωταρχική και άρα εξηγητική των βασικών σπινोजικών θέσεων στην πρακτική φιλοσοφία -και σε όλο του το σύστημα- και όχι εξηγήσιμη μέσω αυτών» (Πρελορέντζος, «Σχετικισμός και κανονιστικότητα στην ηθική και πολιτική φιλοσοφία του Σπινόζα» σ. 92).

«Καθόσον οι ιδέες των επηρεασμών αναφέρονται μόνο στο ανθρώπινο Πνεύμα, είναι κάτι σαν συνέπειες δίχως προκείμενες» (H2Π28Απ).

Υπό το φως των παραπάνω, τα όσα ο Σπινόζα είχε αναφέρει εν παρόδω νωρίτερα, στην απόδειξη του Πορίσματος της Πρότασης 17, χωρίς να τα αποδείξει συστηματικά, βρίσκουν πλέον το πλήρες νόημά τους. Στο σημείο εκείνο, ο Σπινόζα αντιμετώπιζε την περίπτωση στην οποία στο πνεύμα σχηματίζεται μια φανταστική παράσταση, ταυτόχρονα με τη γνώση της αναίρεσής της:

«Οι φανταστικές παραστάσεις του Πνεύματος, ιδωμένες στον εαυτό τους δεν περιέχουν καμία πλάνη, ήτοι το Πνεύμα δεν πλανιέται λόγω του ότι φαντάζεται· αλλά μονάχα καθόσον [quatenus] θεωρείται ως στερούμενο μια ιδέα που να αποκλείει την ύπαρξη εκείνων των πραγμάτων που φαντάζεται ως παρόντα. Διότι αν το Πνεύμα, ενώ φαντάζεται μη υπάρχοντα πράγματα ως παρόντα, ήξερε συγχρόνως ότι εκείνα τα πράγματα δεν υπάρχουν αληθινά, θα προσέδιδε ασφαλώς αυτή τη δύναμη του φαντάζεσθαι σε μια αρετή της φύσης του και όχι σε μια κακία· κυρίως αν αυτή η ικανότητα να φαντάζεται εξαρτιόταν μόνο από τη φύση του, τουτέστιν (κατά τον Ορ. 7 του μέρ. 1), αν αυτή η ικανότητα του Πνεύματος να φαντάζεται ήταν ελεύθερη» (H2Π17ΠορΑπ).

Η παρατήρηση αυτή, απαντά αφενός σε μια ένσταση που μπορεί να προέκυπτε αυθόρμητα σε έναν αναγνώστη της *Ηθικής* που μπορεί να φανταστεί ένα φτερωτό άλογο⁹⁴, γνωρίζοντας συνάμα ότι κάτι τέτοιο δεν υπάρχει, κι αφετέρου ενέχει μερικές παραδοχές που θα αποδειχθούν στη συνέχεια του κειμένου της *Ηθικής*.

Το Σχόλιο που ακολουθεί το Πρισμα της Πρότασης 29 συγκεφαλαιώνει όσα ο Σπινόζα απόδειξε προηγουμένως, χαράσσοντας ταυτόχρονα το σύνορο αλλά και υποδεικνύοντας τη διάβαση μεταξύ ταιριαστής και μη ταιριαστής γνώσης:

«Λέω ρητά ότι το Πνεύμα δεν έχει ταιριαστή γνώση ούτε του εαυτού του, ούτε του Σώματός του, ούτε των εξωτερικών σωμάτων, αλλά μονάχα συγκεχυμένη και ακρωτηριασμένη, κάθε φορά που αντιλαμβάνεται τα πράγματα σύμφωνα με την κοινή τάξη της φύσης, τουτέστιν κάθε φορά που καθορίζεται εξωτερικά, δηλαδή από την τυχαία συνάντηση των πραγμάτων, να ενατενίζει το τάδε ή το δείνα, και όχι κάθε φορά που καθορίζεται εσωτερικά, δηλαδή από το ότι ενατενίζει

⁹⁴ Πρόκειται για ένα παράδειγμα που χρησιμοποιεί ο Σπινόζα στο Σχόλιο του Πορίσματος της Πρότασης 49 του δεύτερου μέρους της *Ηθικής*.

περισσότερα πράγματα συγχρόνως, να κατανοεί τις συμφωνίες, τις διαφορές και τις αντιμαχίες τους [...]» (H2Π29Σχ).

Το δεύτερο είδος γνώσης, εκείνο που προκύπτει από τις κοινές έννοιες, εξηγείται στις προτάσεις 38 έως 40 του δεύτερου μέρους της *Ηθικής*. Οι κοινές έννοιες είναι ιδέες ιδιοτήτων που είναι κοινές στο μέρος και το όλο (H2Π38) και επομένως κοινές στο ανθρώπινο σώμα και στα εξωτερικά πράγματα (H2Π39). Αν μια ιδιότητα Α είναι κοινή και ισχύει εξίσου για το ανθρώπινο σώμα και στα εξωτερικά σώματα, τότε μια ταιριαστή ιδέα αυτής της ιδιότητας Α θα υπάρχει στο Θεό τόσο «καθόσον έχει την ιδέα του ανθρώπινου σώματος, όσο και καθόσον έχει την ιδέα των τεθειμένων εξωτερικών σωμάτων» (H2Π39Απ). Επομένως, αν το ανθρώπινο σώμα επηρεαστεί από ένα εξωτερικό σώμα μέσω της ιδιότητας Α, η ιδέα αυτού του επηρεασμού θα υπάρχει στο Θεό ταιριαστά ακόμα και καθόσον αυτός συνιστά μόνο τη φύση του ανθρώπινου πνεύματος και, «ως εκ τούτου, η ιδέα αυτή [θα] είναι και στο ανθρώπινο Πνεύμα ταιριαστή» (H2Π39Απ). Ο Σπινόζα έχει αναφερθεί στις κοινές ιδιότητες των σωμάτων στο πλαίσιο της παρέκβασης που πραγματοποίησε για να διατυπώσει μερικές θέσεις για το σώμα: Όλα τα σώματα συμφωνούν στο ότι ενέχουν το εννόημα ενός και του αυτού κατηγορήματος και στο ότι μπορούν να ηρεμούν ή να κινούνται ταχύτερα ή βραδύτερα (H2Λ2, H2Λ2Απ). Επισημαίνεται ότι η κίνηση και η ηρεμία αναφέρονται από τον Σπινόζα στην Επιστολή 64 ως άμεσος άπειρος τρόπος του κατηγορήματος της Έκτασης. Οι νόμοι που διέπουν την κίνηση και την ηρεμία, λοιπόν, ως μέρη των γενικότερων νόμων που διέπουν τη φύση, αφορούν όλα τα σώματα.⁹⁵ Όπως γράφει σχετικά η Γουδέλη, «η βίωση [αυτής] της κοινότητας και ο αναστοχασμός επί αυτής, στην ουσία, συνεπάγεται, σε ένα ανώτερο επίπεδο, την κατανόηση της αντικειμενικής τάξης των πραγμάτων, τη νοητική μας σύνδεση με τους αιώνιους νόμους της φύσης».⁹⁶ Τα θεμέλια του δεύτερου είδους γνώσης, ή αλλιώς, του «λόγου», «είναι έννοιες που εξηγούν όσα είναι κοινά στα πάντα και που δεν εξηγούν την ουσία κανενός ενικού πράγματος· και για το λόγο αυτό πρέπει να

⁹⁵ Όπως επισημαίνει ο Μασερέ, «[...] η κίνηση που, στο σύνολο των μορφών της, είναι αδιαχώριστη από τη φύση της έκτασης, δεν είναι η κίνηση κανενός σώματος ιδιαίτερα, ούτε βρίσκεται σε κανένα επιμέρους σώμα σαν να ήταν η αποκλειστική του ιδιότητα, αλλά διέρχεται πάντα ανάμεσα στα σώματα· τα κάνει να επικοινωνούν μεταξύ τους και συγχρόνως συγκροτεί διαφορικά την πραγματικότητα του καθενός στο εσωτερικό της έκτασης, που είναι η ίδια συγκροτημένη ως ένα πεδίο δυνάμεων. Όταν λέμε ότι ένα σώμα μεταδίδει την κίνησή του σε ένα άλλο σώμα, δεν πρέπει λοιπόν να εννοούμε ότι η κίνηση μεταφέρεται από ένα σώμα σε ένα άλλο διατηρώντας την αρχική της φύση· διότι αυτή η μετάδοση κίνησης παίρνει πάντα τη μορφή μιας αμοιβαίας τροποποίησης, στην οποία εμπλέκονται ταυτόχρονα οι φύσεις των δύο σωμάτων που τίθενται έτσι σε σχέση και που επικοινωνούν μέσω αυτής της κίνησης. Πρέπει επομένως να αναπτύσσουμε τον συλλογισμό μας από την κίνηση στα σώματα, με άλλα λόγια από την αιτία στα αποτελέσματά της, και όχι το αντίστροφο» (Pierre, Macherey: *Introduction à l'Ethique de Spinoza. La seconde partie: la réalité mentale*, σ. 138-139 - το απόσπασμα παρατίθεται μεταφρασμένο ούτως στα Ελληνικά στο Δημήτρης Αθανασάκης, «*Pauca de natura corporum*»: η φυσική και η φυσιολογία στην *Ηθική* του Σπινόζα, σ. 39)

⁹⁶ Γουδέλη, *Εισαγωγή στη Φιλοσοφία του Σπινόζα*, σ. 46.

συλλαμβάνονται δίχως καμιά συσχέτιση με το χρόνο, αλλά *sub specie aeternitatis*⁹⁷» (H2Π44Πορ2Απ).

Η γνώση του τρίτου είδους είναι εκείνη που πλέον «βαίνει από την ταιριαστή ιδέα της μορφικής ουσίας κάποιων κατηγορημάτων του Θεού προς την ταιριαστή γνώση της ουσίας των πραγμάτων» (H2Π40Σχ2). Παρακάτω στην *Ηθική* σημειώνεται ότι «όσο περισσότερο κατανοούμε τα πράγματα με αυτόν τον τρόπο, τόσο περισσότερο κατανοούμε τον Θεό» (H5Π25Απ).⁹⁸ Αυτό το είδος γνώσης, η ενορατική επιστήμη, συλλαμβάνει την ουσία των ενικών πραγμάτων εντός του πλαισίου των αιτιακών τους συνδέσεων. Εκκινεί μεν από τους γενικότερους προσδιορισμούς ενός κατηγορήματος, φτάνει όμως στη γνώση του ενικού πράγματος, όπως αυτό τοποθετείται συγκεκριμένα σε ένα επίσης ενικό πλαίσιο συμφραζομένων.⁹⁹ Ο Σπινόζα δεν αναφέρεται στο τρίτο είδος γνώσης ως αν αυτό να τροφοδοτούνταν από διαφορετικά δεδομένα από εκείνα που προκύπτουν από τους επηρεασμούς του σώματος. Αντίθετα, αναδύεται από το δεύτερο είδος γνώσης, καθώς οικοδομείται με έναν ορθολογικό τρόπο που επιτρέπει τη μετάβαση από τη γνώση των κοινών ιδιοτήτων των σωμάτων, στη σύλληψη της ουσίας μας, της ουσίας των ενικών πραγμάτων και του Θεού.¹⁰⁰ Αφού από την αιώνια αναγκαιότητα της φύσης του Θεού, έπονται άπειρα με άπειρους τρόπους (H2Π45Σχ) και αφού το ανθρώπινο πνεύμα αντιλαμβάνεται τον εαυτό του, το σώμα του (στο οποίο αναφέρεται) και τα εξωτερικά πράγματα ως εν ενεργεία υπάρχοντα (H2Π47), το ανθρώπινο πνεύμα δύναται να συναγάγει από την γνώση της ουσίας του Θεού, πλείστες ταιριαστές ιδέες (H2Π47Σχ). Έτσι, παρότι για τον Σπινόζα το ανθρώπινο πνεύμα δεν είναι ελεύθερο, δύναται να γνωρίσει τον Θεό πλήρως, χωρίς να απομένει κάποιο μη γνώσιμο υπόλοιπο.¹⁰¹ Σε αντίθεση με ένα θρησκευτικό τύπο σκέψης, στον σύστημα του Σπινόζα δε μένει χώρος για καμιά εκδοχή «μυστηρίου» ως εκείνου που είναι καταστατικά ανεξήγητο. Εφόσον ο άνθρωπος, ως πνεύμα και σώμα

⁹⁷ Αφήνουμε αυτό το σημείο αμετάφραστο, καθώς, ενώ στη χρησιμοποιούμενη έκδοση το *sub specie aeternitatis* αποδίδεται, όπως και από τους Appuhn και Pautrat, ως «υπό ένα ορισμένο είδος αιωνιότητας», πολλοί σχολιαστές προκρίνουν μια μετάφραση κοντινότερη στο «υπό την οπτική» ή «από την σκοπιά» της αιωνιότητας: *au point de vue de l'éternité, sous l'aspect de l'éternité, sous l'angle de l'éternité*, από τους Gueroult, Rousset, Macherey, Ramond αντίστοιχα (Γουδέλη, *Εισαγωγή στη Φιλοσοφία του Σπινόζα*, σ. 72).

⁹⁸ Στο προγενέστερο κείμενο της *Σύντομης Πραγματείας*, ο Σπινόζα αναφέρεται σε και πάλι σε τρία είδη γνώσης. Το πρώτο είναι η Γνώμη (Ολλανδ.: *Waan*), το δεύτερο η Πεποίθηση (*Geloof*) και το τρίτο η καθαρή Γνώση (*waare Kennisse*). Εκεί, το δεύτερο είδος γνώσης «ονομάζεται πεποίθηση επειδή τα πράγματα που συλλαμβάνουμε μόνο μέσω της λογικής μας δεν τα έχουμε δει, αλλά μας είναι γνωστά μόνο μέσα από την ισχυρή μας πεποίθηση γύρω από το ότι κατανοούμε πως πρέπει να είναι έτσι και όχι διαφορετικά». Από την άλλη, «ονομάζουμε καθαρή Γνώση αυτή που έρχεται όχι από το ότι είμαστε πεπεισμένοι από τη λογική, αλλά από το ότι νιώθουμε και απολαμβάνουμε το ίδιο το πράγμα» (Spinoza, *Complete Works*, σ. 63).

⁹⁹ Μπαλτάς, *Λεξιόνοντας Φακούς*, σ. 173.

¹⁰⁰ Γουδέλη, *Εισαγωγή στη Φιλοσοφία του Σπινόζα*, σ. 72-73.

¹⁰¹ Pierre-François Moreau, *Ο Σπινόζα και ο Σπινιζισμός*, μτφρ. Φώτης Σιατίτσας, επιστ. επιμ. Δημήτρης Ι. Αθανασάκης (Σιδέρης, 2019), σ. 89.

συνάμα, αποτελεί τροποποίηση της -μη υπάρχουσας εκτός του συνόλου των τροποποιήσεων της- υπόστασης, έχει τη δυνατότητα να σχηματίσει ταιριαστή γνώση για τα δύο κατηγορήματα στα οποία έχει πρόσβαση και άρα του Θεού (H2Π47).¹⁰²

Στο Σχόλιο της τέταρτης από το τέλος Πρότασης της *Ηθικής*, της Πρότασης 39 του πέμπτου μέρους, ο Σπινόζα σημειώνει: «Σε αυτή τη ζωή λοιπόν προσπαθούμε (conamur) πρωτίστως ώστε το Σώμα του βρέφους, όσο ανέχεται η φύση του και συμβάλλει σε κάτι τέτοιο, να μεταβληθεί σε ένα άλλο που είναι ικανό για πλείστα και αναφέρεται σε ένα Πνεύμα που έχει πλήρη συνείδηση του εαυτού του, του Θεού και των πραγμάτων» (H5Π39Σχ). Πρόκειται για ένα Σχόλιο που αποτυπώνει τη θεωρία του Σπινόζα για τη γνώση συναρτήσει της πρακτικής απόβλεψης της *Ηθικής* επισημαίνοντας ξανά την παραλληλία των κατηγορημάτων. Όσα διακυβεύονται στην περιγραφόμενη προσπάθεια αφορούν το σώμα και το πνεύμα συγχρόνως, υπό την ίδια τάξη και σύνδεση. Αναφερόμενος σε μια «ηθικολογική» θεώρηση του κόσμου, την οποία εντοπίζει και στον Ντεκάρτ, ο Ντελέζ ισχυρίζεται πως, «εάν η παραλληλία είναι πρωτότυπη θεωρία, τούτο δεν συμβαίνει επειδή αρνείται την πραγματική ενέργεια της ψυχής και του σώματος, αλλά επειδή ανατρέπει την ηθικολογική αρχή σύμφωνα με την οποία οι ενέργειες του ενός είναι τα πάθη του άλλου. Η τάξη των ενεργειών και των παθών του σώματός μας συμπορεύεται εκ φύσεως με την τάξη των ενεργειών και των παθών του πνεύματος. Ό,τι είναι πάθος μέσα στην ψυχή είναι επίσης πάθος μέσα στο σώμα, ό,τι είναι ενέργεια μέσα στην ψυχή είναι επίσης ενέργεια μέσα στο σώμα».¹⁰³

2.8. Βούληση

«Αν απομακρύνομαι από αυτές τις τόσο διαδεδομένες ιδέες, δεν το κάνω εντούτοις δίχως λύπη. Το κάνω μόνο επειδή ενδίδω στη δύναμη της αλήθειας που με υποχρεώνει» -
*-Πασκάλ, Récit de la grande expérience de l'équilibre des liqueurs.*¹⁰⁴

¹⁰² Όπως υποστηρίζει ο Μπαλτάς, αποδίδοντας την ικανότητα κατάκτησης ταιριαστής γνώσης στο ότι ο άνθρωπος είναι «αείποτε ερριμμένος» στο εσωτερικό της Φύσης, ο Σπινόζα «εκθέτει πλήρως, απερίφραστα και εμπεριστατωμένα την προοπτική της ριζικής εμμένειας από τη γνωσιολογική σκοπιά» (Μπαλτάς, *Λειαίνοντας Φακούς*, σ. 383).

¹⁰³ Deleuze, *Ο Σπινόζα και το Πρόβλημα της Έκφρασης*, σ. 312.

¹⁰⁴ Παρατίθεται στο Pierre Macherey *Η Δύναμη των Κανόνων*, σ. 107.

Στην Πρόταση 48 του δεύτερου μέρους της *Ηθικής* ο Σπινόζα είναι πλέον σε θέση να αποδείξει πως «στο Πνεύμα δεν υπάρχει καμία απόλυτη ήτοι ελεύθερη βούληση» (H2Π48). Στη βάση όσων έχει αποδείξει ήδη αρκετά νωρίτερα στο δεύτερο μέρος της *Ηθικής*, το Πνεύμα δεν είναι παρά «ένας καθορισμένος τρόπος του σκέπτεσθαι» (H2Π11). Έπειτα, εφόσον ο Θεός είναι το μόνο ελεύθερο αίτιο (H1Π17Πορ2), το πνεύμα «δεν μπορεί να είναι ελεύθερο αίτιο των ενεργειών του, ήτοι δεν μπορεί να έχει μια απόλυτη ικανότητα του βούλεσθαι και του μη βούλεσθαι· αλλά πρέπει να καθορίζεται να θέλει το τάδε ή το δείνα (κατά την Προτ. 28 του μέρ. 1) από ένα αίτιο που είναι επίσης καθορισμένο από ένα άλλο, και αυτό πάλι από άλλο, κτλ.» (H2Π48Απ). Στη θέση αυτή, αποτυπώνεται μια πολύ σημαντική απομάκρυνση από το μεγαλύτερο μέρος της φιλοσοφικής παράδοσης που ο Σπινόζα παραλαμβάνει και κυρίως από τον κύριο διαμορφωτή του φιλοσοφικού συγκειμένου εντός του οποίου τοποθετείται, δηλαδή τον Ντεκάρτ.

Στη βάση όσων έχει πραγματευτεί στα πρώτα δύο μέρη της *Ηθικής*, η τοποθέτηση του Σπινόζα για το μη αυτεξούσιο του ανθρώπινου Πνεύματος δεν έρχεται επ ουδενί ως κεραυνός εν αιθρία, πόσω μάλλον όταν ένα από τα βασικά διακυβεύματα του πρώτου μέρους ήταν η απόδειξη του ότι ακόμα και ο Θεός δεν χαρακτηρίζεται από ελευθερία βούλησης. Επαναφέροντας εν συντομία ορισμένες μόνο από τις θέσεις του πρώτου μέρους που συνεπάγονται αυτό το συμπέρασμα, το οποίο αποτυπώνεται στα διάκενα της γεωμετρικής απόδειξης, στα Σχόλια και στο Παράρτημα του πρώτου μέρους, συνοψίζουμε:

Ο Θεός ως η μία και μόνη υπόσταση είναι διαρκώς εν ενεργεία, εκφραζόμενος μέσα στα κατηγορήματά του και τροποποιημένος με άπειρους τρόπους, οι οποίοι συνιστούν τα ενικά πράγματα. Το ότι ο Θεός αποτελεί τη μοναδική υπόσταση και το ότι είναι υπαρκτός ενεργεία και όχι δυνάμει, συνεπάγεται επίσης ότι η φυόμενη Φύση (*natura naturata*) και η φύουσα Φύση (*natura naturans*) συμπίπτουν οντολογικά και διακρίνονται μόνο στη βάση ενός «καθόσον». Έτσι, το ότι «ό,τι είναι, είναι στον Θεό, και τίποτα δεν μπορεί να είναι ή να συλληφθεί χωρίς τον Θεό» (H1Π15) σημαίνει συγχρόνως και ότι ο Θεός υπάρχει καθ' ολοκληρίαν μέσα σε όλη τη φύση και ότι δεν υπάρχει κάποια υπερβατική θέση, εξωτερική προς αυτή. Εφόσον ο Θεός είναι ενεργεία και όχι δυνάμει, δεν υπάρχει κάτι το οποίο ο Θεός να επιζητά, κάτι που να επιθυμεί ή να σκέφτεται και για οποιονδήποτε λόγο να μην έχει πράξει (H1Π33Σχ2). Κάτι τέτοιο αποτελεί μία προβολή ανθρωπομορφικών χαρακτηριστικών στο Θεό (H1Παρ), ενώ η έλλειψη δεν υπάρχει στο Θεό και ως αδυναμία δεν συνάδει με την τέλεια φύση του (H1Π11Απ3). Επομένως, η ελευθερία του Θεού συνίσταται μόνο στο ότι

αυτός και μόνο αποτελεί αιτία του εαυτού του (H1O7),¹⁰⁵ και όχι σε όσα αποδίδονται στον Θεό από την κρατούσα θρησκευτική και τη φιλοσοφική παράδοση: «συνήθισαν να προσδίδουν στον Θεό μιαν άλλη ελευθερία, πολύ διαφορετική από εκείνη την οποία διδάξαμε εμείς· δηλαδή μια απόλυτη βούληση [absolutam voluntatem]» (H1P33Σχ2).

Για τον Σπινόζα, λοιπόν, «Ο Θεός δεν πράττει από ελευθερία βούλησης» (H1P32Πορ1) και «τα πράγματα δε θα μπορούσαν να παραχθούν από τον Θεό με κανέναν άλλο τρόπο και με καμία άλλη τάξη, παρά όπως παράχθηκαν (H1P32Πορ2). Υπ' αυτή την έννοια, ο Θεός δε φέρει «εξουσία» (potestas), αλλά «δύναμη» (potentia), η οποία και είναι ταυτόσημη με την ουσία του.¹⁰⁶ Από αυτή τη συλλογιστική, προκύπτει και η απουσία οποιασδήποτε τελεολογίας στη φιλοσοφία του Σπινόζα. Στο παράρτημα του πρώτου μέρους καταγγέλλεται η ρητή ή υπόρρητη πεποίθηση πως υπάρχει σκοπός, προς την επίτευξη του οποίου διευθύνει ο Θεός τον κόσμο. Στον Πρόλογο του τέταρτου μέρους ο Σπινόζα συνοψίζει αυτή τη θέση ως εξής: «[...] Η αιτία για την οποία ενεργεί ο Θεός ήτοι η Φύση (Deus seu Natura) και για την οποία υπάρχει είναι ένα και το αυτό. Άρα όπως δεν υπάρχει για κάποιον τελικό σκοπό, δεν ενεργεί επίσης για κάποιον τελικό σκοπό» (H4Πρλ).

2.9. Η κατάφαση που ενέχει η ιδέα

Ωστόσο, ο Σπινόζα δεν τεκμαίρει το ότι στο ανθρώπινο πνεύμα δεν υπάρχει καμία ελευθερία βούλησης απευθείας από το ότι αυτή δεν υπάρχει ούτε στον Θεό, του οποίου το πνεύμα αποτελεί τρόπο. Διατυπώνει αυτή τη θέση στο τέλος του δεύτερου μέρους, αφότου έχει εξηγήσει τη σχέση μεταξύ των κατηγορημάτων και το καθεστώς των ιδεών. Αυτή η προεργασία του επιτρέπει μεταξύ άλλων και να εξηγήσει στην αμέσως επόμενη Πρόταση το τι είναι αυτό που κάνει το πνεύμα να καταφάσκει ή να αρνείται:

¹⁰⁵ Όπως σημειώνει ο Ντελέζ, «το Αναγκαίο αποτελεί την μόνη τροπικότητα του όντος: τα όντα είναι αναγκαία είτε αφ' εαυτών, είτε εκ της αιτίας τους». [Ζιλ Ντελέζ, Σπινόζα. Πρακτική φιλοσοφία, μτφρ. Κική Καψαμπέλη, επιμ. Γεράσιμος Βώκος - Παναγιώτης Πούλος (Νήσος, Αθήνα, 1996), σ. 73].

¹⁰⁶ Ντελέζ, Σπινόζα. Πρακτική φιλοσοφία, σ. 92. Στην Προτ. 35 του πρώτου μέρους εμφανίζεται η φράση «εξουσία (potestas) του Θεού». Ωστόσο, όπως επισημαίνει ο Δ. Αθανασάκης: «Θα παρατηρήσουμε εδώ τη μετατόπιση από το λεξιλόγιο της δύναμης (potentia) στο λεξιλόγιο της εξουσίας (potestas). Δεν πρόκειται, όμως, για θεωρητική παραχώρηση, αλλά μόνο για τακτική μετατόπιση· ο Spinoza υιοθετεί την ορολογία των αντιπάλων του, οι οποίοι τείνουν να ταυτίζουν τη δύναμη του Θεού με τη βασιλική εξουσία, για να ανασκευάσει πλήρως το περιεχόμενο της θέσης τους». (Δημήτρης, Αθανασάκης, «Spinoza: Ζητήματα Οντο-γεωμετρίας», στο: Μ. Μουζάλα (επιμ.), *Θέματα Οντολογίας - Μεταφυσικής, Φιλοσοφίας των Μαθηματικών και Λογικής*, (Αθήνα, Gutenberg, 2018), σ. 188).

«Στο Πνεύμα δεν υπάρχει κανένα βούλημα, ήτοι καμιά κατάφαση και άρνηση, πέρα από εκείνο που ενέχει η ιδέα καθόσον είναι ιδέα» (H2Π49).

Αρχικά, για την απόδειξη αυτής της Πρότασης-κλειδί ο Σπινόζα επισημαίνει πως «στο Πνεύμα δεν υπάρχει καμιά απόλυτη ικανότητα του βούλεσθαι και του μη βούλεσθαι, αλλά μονάχα ενικά βουλήματα, δηλαδή η τάδε και η δείνα κατάφαση, η τάδε και η δείνα άρνηση» (H2Π49Απ). Η συνέχεια της απόδειξης έχει δύο σκέλη: Ο Σπινόζα αρχικά καλεί τον αναγνώστη να συλλάβει ένα ενικό βούλημα, δηλαδή έναν τρόπο του κατηγορήματος της Σκέψης, που να καταφάσκει, για παράδειγμα, στο ότι το άθροισμα των γωνιών ενός τριγώνου είναι ίσο με δύο ορθές. Η κατάφαση αυτή, εξηγεί, δεν μπορεί παρά να ενέχει την ιδέα του τριγώνου, καθώς δε θα μπορούσε να υπάρξει χωρίς αυτή. Το ότι το πνεύμα δεν μπορεί να συμφωνήσει σε μια ιδέα, εάν προηγουμένως δεν την έχει, αποτελεί τρόπον τινά μια επισημάνση του προφανούς.

Ωστόσο, αυτή η επισημάνση συμπληρώνεται από το δεύτερο σκέλος της απόδειξης. Εκεί ο Σπινόζα εξηγεί ότι δεν μπορεί παρά να ισχύει και το αντίστροφο: «[...] Η ιδέα του τριγώνου πρέπει να ενέχει την ίδια εκείνη κατάφαση, δηλαδή ότι οι τρεις γωνίες του ισούνται με δύο ορθές». Αυτή η ιδέα του τριγώνου δεν μπορεί «ούτε να είναι ούτε να συλληφθεί», χωρίς εκείνη την κατάφαση. Είναι, δηλαδή, συνάμα αδύνατο και αδιανόητο η ιδέα του τριγώνου να μην καταφάσκει σε αυτό ακριβώς που περιγράφει. «[...] Ως εκ τούτου η κατάφαση αυτή ανήκει στην ουσία της ιδέας του τριγώνου και δεν είναι άλλο από αυτήν». Το ίδιο, το ότι δηλαδή δεν αποτελεί τίποτα άλλο από την ίδια την ιδέα, ισχύει και για οποιοδήποτε άλλο βούλημα, καταλήγει ο Σπινόζα (H2Π49).

Το κομβικό σε αυτή την απόδειξη είναι ότι η προτεραιότητα της απόκτησης μιας ιδέας προς την κατάφαση σε αυτή τρόπον τινά ανατρέπεται. Το πνεύμα δεν αποκτά πρώτα μια ιδέα και έπειτα καταφάσκει σε αυτή. Η ίδια η ιδέα δεν ενέχει την άρνησή της, καθώς δεν υπάρχει τίποτα το θετικό σε αυτή που να υπαγορεύει εκ των έσω της ότι είναι ψευδής (H2Π33). Επομένως, αν υποθέσουμε ότι το πνεύμα κατέχει μόνο μια ιδέα, δεν έχει κανένα λόγο να μη συμφωνήσει σε αυτή.¹⁰⁷ Με μια εναλλακτική διατύπωση, «το ενικό βούλημα και η ενική ιδέα είναι ένα και το αυτό» (H2Π49ΠορΑπ), πράγμα που συνεπάγεται ότι, καθόσον η βούληση και ο νους δεν είναι κάτι διαφορετικό από τα ενικά βουλήματα και τις ενικές ιδέες, η βούληση και ο νους ταυτίζονται (H2Π49Πορ).

¹⁰⁷ Μπορούμε επίσης να σκεφτούμε ότι στην πλατωνική αλληγορία του Σπηλαίου, για παράδειγμα, οι άνθρωποι που βρίσκονται μέσα στη σπηλιά δεν έχουν λόγο να αρνηθούν ότι οι σκιές που παρακολουθούν ανταποκρίνονται στην πραγματικότητα.

Στην προγενέστερη *Σύντομη Πραγματεία*, ο Σπινόζα φέρνει ένα γλαφυρό παράδειγμα που περιγράφει μια αντίστοιχη θέση:

«[...] Ας φανταστούμε ένα παιδί που αντιλαμβάνεται ένα πράγμα για πρώτη φορά. Για παράδειγμα, κρατώ μπροστά του ένα καμπανάκι, το οποίο παράγει έναν ευχάριστο για τα αυτιά του ήχο, ώστε [το παιδί] να αρχίσει να το λαχταρά. Σκεφτείτε τώρα αν μπορεί να κάνει κάτι για να αντιμετωπίσει αυτή τη λαχτάρα ή επιθυμία. Αν πείτε “ναι”, τότε ρωτώ πώς, μέσω ποιας αιτίας, θα συμβεί αυτό; Σίγουρα, όχι μέσω του ότι γνωρίζει ότι ένα άλλο πράγμα είναι καλύτερο, επειδή αυτό [το καμπανάκι] είναι το μόνο που ξέρει. Ούτε επίσης, επειδή του μοιάζει να είναι κακό για το ίδιο, καθώς δεν ξέρει τίποτα άλλο και αυτή η απόλαυση είναι η μεγαλύτερη που έχει ποτέ γνωρίσει [...] τι αλήθεια θα ήταν αυτό που θα μπορούσε να εκμηδενίσει αυτή τη λαχτάρα; Η λαχτάρα η ίδια; Σαφώς όχι, καθώς δεν υπάρχει τίποτα το οποίο από την ίδια του τη φύση να επιζητά την καταστροφή του. Τίποτε άλλο, ειλικρινά, εκτός από το ότι στην φυσική τάξη και πορεία των πραγμάτων, [το παιδί] θα επηρεαστεί από κάτι το οποίο να βρίσκει πιο ευχάριστο από το πρώτο».¹⁰⁸

Σε αυτό το σημείο της *Σύντομης Πραγματείας* ο Σπινόζα αναφέρεται περισσότερο στην «επιθυμία», παρά στη «βούληση». Στην *Ηθική*, ωστόσο, θα διευκρινίσει πως η Βούληση περιγράφει την προσπάθεια του πνεύματος να εμμένει στο είναι του, τόσο στο βαθμό που φέρει διακριτές ιδέες, όσο και στο βαθμό που φέρει συγκεχυμένες (H3Π9, H3Π9Σχ). Έπειτα, ως Όρεξη περιγράφεται η ίδια αυτή τάση, καθόσον αναφέρεται στο Πνεύμα και στο Σώμα συγχρόνως. Η ταυτόχρονα (-παράλληλα) σωματική και πνευματική προσπάθεια των ενικών πραγμάτων, κι εν προκειμένω, των ανθρώπων, να εμμένουν στο είναι τους, που περιγράφεται εδώ ως Όρεξη, αποτελεί μάλιστα την ίδια την ουσία τους.¹⁰⁹ Τέλος, ως Επιθυμία ορίζεται η «Όρεξη με συνείδηση αυτής». Ο ορισμός της βούλησης, της όρεξης και της επιθυμίας μέσω του *conatus*, της προσπάθειας των πραγμάτων να εμμένουν στο είναι τους συνεπάγεται επίσης ότι: «[...] δεν θέλουμε, δεν ορεγόμαστε, δεν επιθυμούμε, ούτε προσπαθούμε κάτι επειδή το κρίνουμε καλό· αλλά αντιθέτως κρίνουμε κάτι καλό επειδή το θέλουμε το ορεγόμαστε, το επιθυμούμε και το προσπαθούμε» (H3Π9Σχ).

Η Βούληση, επομένως, δεν είναι ελεύθερη (H2Π48), αλλά περιγράφει ουσιαστικά την προσπάθειά του πνεύματος να εμμένει στο είναι του (*conatus*), «τόσο καθόσον έχει σαφείς

¹⁰⁸ Complete Works, σσ. 84-85.

¹⁰⁹ Σύμφωνα με τον H2O2 άλλωστε, «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, και τανάπαλιν αυτό το οποίο χωρίς το πράγμα, δεν μπορεί να είναι ούτε να συλληφθεί»

και διακριτές ιδέες, όσο και καθόσον έχει συγκεχυμένες» (H3Π9). Για να κατανοήσουμε αυτό το «καθόσον» θα πρέπει να θυμηθούμε ότι «η ιδέα που συνιστά το μορφικό είναι του ανθρώπινου Πνεύματος δεν είναι απλή, αλλά συντιθέμενη από πλείστες ιδέες» (H2Π15), όπως πλείστοι είναι και οι επηρεασμοί του σώματος που αποτελεί το αντικείμενο της συνιστώσας το ανθρώπινο πνεύμα ιδέας. Το ανθρώπινο πνεύμα «δεν χαρακτηρίζεται από την απλότητα μιας αυτοτελούς και ανεξάρτητης άυλης αρχής, αλλά είναι, ως ιδέα του σώματος, τόσο σύνθετο όσο και το σώμα»¹¹⁰ και οι επηρεασμοί στους οποίους αυτό εκτίθεται.

Παράλληλα, η τάση των πραγμάτων να εμμένουν στο είναι τους, δεν ορίζεται στον Σπινόζα ως υπάρχουσα μόνο στα ενικά πράγματα που έχουν ένα ορισμένο επίπεδο συνθετότητας και πάνω. Κάτι τέτοιο θα ήταν ολωσδιόλου ξένο προς ένα φιλοσοφικό σύστημα που εξετάζει τα πάντα στο πλαίσιο ενός συνεχούς.¹¹¹ Έτσι, αυτή η ιδιότητα θα πρέπει να αποδοθεί και στις συνιστώσες το ανθρώπινο πνεύμα ιδέες. Δεν υπάρχει κανένας λόγος λοιπόν να μη δεχθούμε πως και οι επιμέρους ιδέες που απαρτίζουν το ανθρώπινο πνεύμα φέρουν ένα ορισμένο *conatus*, μια ορισμένη τάση να εμμένουν στο είναι τους. Όπως αναφέρθηκε άλλωστε, η ίδια η ιδέα δεν ενέχει την άρνησή της, καθώς δεν υπάρχει τίποτα το θετικό μέσα στην ίδια που να υπαγορεύει ότι είναι ψευδής (H2Π33).

Αν λοιπόν το πνεύμα δεν καταφάσκει σε μια ιδέα ή την αρνείται, χάριν μιας ελευθερίας του να το πράττει, αλλά είναι η ίδια η κατάφαση που ενέχει η ιδέα που το υποχρεώνει να συμφωνήσει σε αυτή, μένει να εξεταστεί το πώς γίνεται μια ιδέα να διαγκωνίσει μια άλλη εντός του πνεύματος. Στην αρχή του τέταρτου μέρους της *Ηθικής* ο Σπινόζα παραθέτει μόνο ένα Αξίωμα, σύμφωνα με το οποίο, «στη φύση των πραγμάτων δεν δίδεται κανένα ενικό πράγμα του οποίου να μην υπάρχει άλλο δυνατότερο ή ισχυρότερο. Αλλά δοθέντος οποιουδήποτε υπάρχει κάποιο άλλο δυνατότερο από το οποίο εκείνο το δοθέν μπορεί να καταστραφεί» (H4Αξ). Ενώ λοιπόν σε ό,τι αφορά τον ίδιο τους τον εαυτό τα πράγματα εμμένουν στο είναι τους για ένα ακαθόριστο χρονικό διάστημα (H3Π8) χωρίς να ενέχουν την αναίρεσή τους, μπορούν εντούτοις να καταστραφούν από κάτι του οποίου η ισχύς τα ξεπερνά.

Μιλώντας λοιπόν πλέον με όρους «δύναμης» ή «ισχύος», μπορούμε να προτείνουμε, δανειζόμενοι μια παρομοίωση από την κλασική μηχανική, ότι το πνεύμα αποτελεί την

¹¹⁰ Αθανασάκης, «“Pauca de Natura Corporarum”», σ. 24.

¹¹¹ «Εισάγεται εδώ μία καθαρά ποσοτική αρχή διάκρισης ή διαφοροποίησης των πνευμάτων, που συνδέεται άμεσα όχι με την ιδέα μιας πνευματικής ιεραρχίας που πηγάζει από τη βούληση του Δημιουργού, αλλά με μια ορισμένη ιδιότητα των προσδιορισμών της έκτασης, δηλαδή των σωμάτων, των οποίων ο σύνθετος χαρακτήρας αποτελεί αντικείμενο μιας συγκριτικής αποτίμησης με όρους περισσότερου ή λιγότερου». (Αθανασάκης, «“Pauca de Natura Corporarum”», σ. 14)

συνισταμένη των δυνάμεων των ιδεών που το συνιστούν την εκάστοτε στιγμή.¹¹² Σε αντίθεση με την υπόθεση ενός ανθρώπινου πνεύματος που καταλαμβάνει μια υπερβατική προς τις ιδέες του θέση, επιλέγοντας ελεύθερα ποιες θα υιοθετήσει και ποιες όχι, «στον Σπινόζα το πνεύμα είναι μάλλον το δυναμικό πεδίο όπου αναπτύσσονται ανταγωνιστικές αλληλουχίες ιδεών».¹¹³

2.10. Μνήμη

Σε σχέση με την εξέταση των όρων αυτής της αντιπαράθεσης, θα ήταν λάθος να εγκαταλειφθούν τα συμπεράσματα της βασικής σπινολικής αρχής για την παραλληλία των κατηγορημάτων. Το σώμα και οι αλληλεπιδράσεις, οι σχέσεις και οι πρακτικές, στις οποίες αυτό εμπλέκεται, δεν μπορούν παρά να βρίσκονται σε άμεση συνάφεια με τη διαδικασία αυτής της αντιπαράθεσης.

Το ζήτημα αυτό θίγεται ήδη από την Πρόταση 18 του δεύτερου μέρους και το Σχόλιό της, όπου ο Σπινόζα πραγματεύεται τη Μνήμη, η οποία δεν είναι «τίποτε άλλο παρά μια ορισμένη αλληλουχία ιδεών ενεχουσών τη φύση των πραγμάτων που είναι έξω από το ανθρώπινο Σώμα, η οποία γίνεται στο Πνεύμα σύμφωνα με την τάξη και την αλληλουχία των επηρεασμών του ανθρώπινου Σώματος»¹¹⁴ (H2Π18Σχ). Έτσι, στο πλαίσιο μιας τέτοιας αλληλουχίας επηρεασμών του σώματος, ένας Ρωμαίος θα περάσει από τη σκέψη της λέξης *romum* (μήλο) -η γλώσσα, άλλωστε, για τον Σπινόζα αφορά το κατηγορημα της Έκτασης και το σώμα¹¹⁵- στη σκέψη ενός καρπού, ενώ συναντώντας και σκεπτόμενος τα αποτυπώματα οπλών αλόγου στη λάσπη, ένας αγρότης θα σκεφτεί να φυτέψει, ενώ ένας στρατιώτης θα σκεφτεί τον πόλεμο.

¹¹² Αυτή η Πρόταση μπορεί να εγείρει το ερώτημα του κατά πόσον μπορούμε να μιλάμε για ένα πνεύμα που εξακολουθεί να είναι οντολογικά το ίδιο, έστω και αν αλλάξει μόνο μία από τις ιδέες στις οποίες αυτό συνίσταται. Χωρίς να θεωρούμε πως εξαντλούμε αυτό το ζήτημα σημειώνουμε μόνο τα εξής: Ο Ντεκάρτ υποστήριζε πως ενώ το σώμα, «γίνεται άλλο και μόνο αν μεταβληθεί το σχήμα κάποιων μερών του», ενώ το ανθρώπινο πνεύμα, όντας υπόσταση και όχι τρόπος, «παρότι όλα τα συμβεβηκότα του μεταβάλλονται», «δεν γίνεται γι' αυτό [τον λόγο] άλλο πνεύμα» και «είναι από τη φύση του αθάνατο» (Ντεκάρτ, *Στοχασμοί*, σ. 53). Στον Σπινόζα, στον οποίο άλλωστε δεν τίθεται ζήτημα αθανασίας της ψυχής, η «συνέχεια» του ανθρώπινου πνεύματος εξετάζεται από κοινού με τη «συνέχεια» του ανθρώπινου σώματος, καθώς αποτελούν από κοινού τρόπους που εκφράζουν στο κάθε Κατηγορημα την τροποποίηση της υπόστασης που αποτελεί ο τάδε άνθρωπος, στη βάση όσων υποστηρίζει για το τι ορίζει ως «άτομο» (*individuum*). Στο Σχόλιο της Πρότασης 39 του Τέταρτου μέρους, ο Σπινόζα, αντιμετωπίζει, αν και όχι συστηματικά, το ζήτημα με το παράδειγμα ενός «Ισπανού ποιητή» που έπαθε αμνησία και δεν ήταν πλέον «εύκολο να πούμε ότι είναι ο ίδιος».

¹¹³ Αθανασάκης, «“*Pauca de natura corporum*”», σ. 8.

¹¹⁴ Ο Σπινόζα διευκρινίζει ότι αναφέρεται στην αλληλουχία ιδεών που προκύπτει από την αλληλουχία επηρεασμών του σώματος και όχι σύμφωνα με την αλληλουχία ιδεών που γίνεται σύμφωνα με την τάξη του νου, όπου το Πνεύμα αντιλαμβάνεται μέσω των πρώτων αιτιών τους τα πράγματα, και η οποία αλληλουχία είναι κοινή για όλους τους ανθρώπους.

¹¹⁵ Βλ. σχετικά Μπαλτάς, *Λειαινόντας Φακούς*, σσ. 385-387.

2.11. Praesentia veri quatenus verum

Το ίδιο ζήτημα αγγίζεται παρακάτω, στην 1η Πρόταση του 4ου μέρους της *Ηθικής*, στην απόδειξη και το Σχολίο της. Σύμφωνα με την H4Π1, «τίποτα θετικό που έχει μια ψευδής ιδέα δεν αίρεται από την παρουσία του αληθούς, καθόσον αληθές». Στην απόδειξη της Πρότασης ο Σπινόζα επαναφέρει όσα έχουν αναφερθεί παραπάνω γύρω από την H2Π33, σύμφωνα με την οποία δεν υπάρχει τίποτα το θετικό στις ιδέες, για το οποίο να λέγονται ψευδείς. Έπειτα, στο Σχολίο, ο Σπινόζα αναφέρεται στις φανταστικές παραστάσεις που μπορούν να συνυπάρχουν στο Πνεύμα με μια συναφή αληθή ιδέα, η οποία όμως δεν τις αίρει. Αν και μπορεί να γνωρίζουμε την αληθή απόσταση του ήλιου από εμάς, αυτό δε θα μας κάνει να μην τον φανταζόμαστε ως κοντινό. Σε μια τέτοια περίπτωση, το ότι τον φανταζόμαστε έτσι δε συμβαίνει «επειδή αγνοούμε την αληθή του απόσταση, αλλά επειδή το Πνεύμα συλλαμβάνει το μέγεθος του ήλιου καθόσον το Σώμα επηρεάζεται από αυτόν». Έτσι «και οι υπόλοιπες φανταστικές παραστάσεις, μέσω των οποίων σφάλει το Πνεύμα, είτε δηλώνουν τη φυσική κατάσταση του Σώματος, είτε ότι η δύναμη ενέργειάς του αυξάνεται ή μειώνεται, δεν είναι αντίθετες στο αληθές ούτε εξανεμίζονται παρουσία αυτού».

Έχουμε αναφερθεί νωρίτερα στις φανταστικές παραστάσεις που, κατά την H2Π17ΠορΑπ, εμπίπτουν στην υποθετική περίπτωση όπου η ικανότητα του πνεύματος να φαντάζεται θα εξαρτιόταν μόνο από τη φύση του. Εδώ, ωστόσο, είναι οι επηρεασμοί του σώματος εκείνοι που προκαλούν την φανταστική παράσταση. Αν και ο Σπινόζα δεν το δηλώνει ρητά, μπορούμε να προτείνουμε πως μια φανταστική παράσταση θα μπορούσε υπό όρους ακόμα και να υπερκεράσει την ισχύ μιας αληθούς ιδέας. Ενώ στο παράδειγμα του ήλιου, ο Σπινόζα δε βεβαιώνει κάτι τέτοιο, το επόμενο παράδειγμα που δίνει στο H4Π1Σχ συνηγορεί σε μια τέτοια ανάγνωση. Όπως αναφέρει, είναι δυνατόν, όταν δειλιάζουμε μπροστά σε ένα κακό, «που θα έρθει σίγουρα», η δειλία μας να εξανεμίζεται στο άκουσμα μιας ψευδούς είδησης. Οι φανταστικές παραστάσεις, σημειώνει στο τέλος του Σχολίου της H4Π1 ο Σπινόζα, «δεν εξανεμίζονται παρουσία του αληθούς, καθόσον αληθές», αλλά «επειδή εμφανίζονται άλλες ισχυρότερες που αποκλείουν την παρούσα ύπαρξη των πραγμάτων που φανταζόμαστε [κατά την H2Π17]».

Στις προϋποθέσεις που θέτει ο Σπινόζα για την κατίσχυση μιας ιδέας έναντι μιας άλλης δεν περιλαμβάνεται μόνο το αληθές της ιδέας, αλλά και η ισχύς της. Η «παρουσία του αληθούς, [μόνο] καθόσον [είναι] αληθές», δεν επαρκεί. Όπως σημειώνει ο Τζέισον Ριντ, σχολιάζοντας την ανάγνωση αυτού του σημείου της *Ηθικής* από τον Πιέρ Μασερέ, υπάρχει

μια περιορισμένη ισχύς, «μια περιορισμένη αιτιότητα ή δραστικότητα», του αληθούς, μόνο στο βαθμό που είναι αληθές.¹¹⁶ Για τον Μασερέ, η διατύπωση γύρω από την «παρουσία του αληθούς καθόσον αληθές» (*praesentia veri quatenus verum*) υποδηλώνει μια ασώματη και μη επιδραστική καθαρά ιδεατή παρουσία της αλήθειας. Η χρήση αυτού του «καθόσον», διαφυλάσσει από μια αντίφαση σε σχέση με όσα αποδεικνύει ο Σπινόζα στο τέλος τους δεύτερου μέρους γύρω από την αναγκαία κατάφαση που ενέχει η ιδέα.¹¹⁷ Το ότι το πνεύμα αναγκαστικά καταφάσκει σε μια ιδέα, ταιριαστή ή αταίριαστη, δε συμβαίνει καθόσον αυτή είναι αληθής, αλλά καθόσον η ιδέα αυτή δε συναντά αντίσταση ή είναι αρκετά ισχυρή, ώστε να κάμψει την αντίσταση που τυχόν προβάλλει μια ανταγωνιστική αλληλουχία ιδεών, στις οποίες κατέφασκε προηγουμένως το πνεύμα. Όπως σημειώνει ο Ριντ, «αν μια αληθής ιδέα υπερνικά μια ψευδή ιδέα, μια ψευδαίσθηση, αυτό δεν συμβαίνει χάριν της αλήθειάς της, αλλά χάριν της δύναμης που φέρει ως ιδέα, της έντασης με την οποία φέρεται και της συχνότητας με την οποία ανακαλείται. Προκειμένου η αλήθεια, η γνώση και η σκέψη να γίνουν επιδραστικές, να καθοδηγούν τις σκέψεις και τις πράξεις κάποιου, θα πρέπει να πραγματοποιθούν σε ιδέες, πράξεις, συμπεριφορές».¹¹⁸

Στη βάση της ορολογίας που τέθηκε προηγουμένως, θα ήταν λάθος να προσπαθήσουμε να εκτιμήσουμε την ισχύ μιας ιδέας ως αν αυτή να μην αποτελούσε την έκφραση στο κατηγορήμα της Σκέψης μιας τροποποίησης που, αν και δεν υπάρχει έξω από τους τρόπους που την εκφράζουν στο κάθε κατηγορήμα, εξακολουθεί να αποτελεί τον κοινό παρονομαστή τους από την άποψη της υπόστασης, όντας σε κάθε κατηγορήμα η ίδια οντολογικά αν και όχι μορφικά.¹¹⁹ Μια αλληλουχία ιδεών στο ανθρώπινο πνεύμα αποτελεί στη Σκέψη το αντίστοιχο μιας αλληλουχίας επηρεασμών του σώματος στην Έκταση, οι οποίοι δεν μπορούν παρά να έχουν ως αίτιο άλλα σώματα, άρα να συνδέονται με τα εξωτερικά σώματα με τα οποία αλληλεπιδρά το σώμα, στο πλαίσιο ορισμένων πρακτικών και θεσμών, όπως, στο παράδειγμα που δίνει ο Σπινόζα, αυτών της αγροτικής παραγωγής ή του στρατού και του πολέμου.

¹¹⁶ Jason Read, “The Order and Connection of Ideas: Theoretical Practice in Macherey’s Turn to Spinoza”, *Rethinking Marxism* Vol. 19, No 4 (Oct. 2007), σ. 512.

¹¹⁷ Jason Read, “Theoretical Practice in Macherey’s Turn to Spinoza”, σ. 512.

¹¹⁸ ό.π.

¹¹⁹ Deleuze, *Ο Σπινόζα και το Πρόβλημα της Έκφρασης*, σ. 131. Βλ. και παραπάνω.

3. Από την παραλληλία των κατηγορημάτων προς μια θεωρία της εν γένει ιδεολογίας

Αυτές οι τελευταίες παρατηρήσεις αναδεικνύουν τη συγγένεια των σπινοζικών θέσεων προς την προβληματική που διάνοιξε με το διάσημο κείμενό του για την ιδεολογία και τους ιδεολογικούς μηχανισμούς του κράτους ο Λουί Αλτουσέρ,¹²⁰ για τον οποίο ο Σπινόζα, όπως το έθεσε ο Μισέλ Πεσέ, ήταν «ένας πραγματικός συνοδοιπόρος στην αίρεση».¹²¹ Στο κείμενο αυτό,¹²² ο Αλτουσέρ δηλώνει πως προτίθεται να σκιαγραφήσει, αναγνωρίζοντας ότι απέχει πολύ από το να πραγματευτεί εξαντλητικά, μια θεωρία της ιδεολογίας «εν γένει» και επιχειρεί να την προσεγγίσει με έναν τρόπο ευρύτερο από αυτό που συνήθως εννοείται ως συγκεκριμένη ιδεολογία της τάδε εκκλησίας, του δείνα κόμματος, της τάδε κοινωνικής τάξης ή της δείνα συντεχνίας.

Εδώ θα ασχοληθούμε με τον τρόπο με τον οποίο εφάπτεται ο σπινοζισμός με δύο από τις βασικές θέσεις-ενότητες αυτού του κειμένου του Αλτουσέρ: αυτή, σύμφωνα με την οποία, «η ιδεολογία έχει υλική ύπαρξη», και εκείνη, σύμφωνα με την οποία, «η ιδεολογία εγκαλεί τα άτομα ως υποκείμενα».

Ο Αλτουσέρ διακρίνει τους μηχανισμούς του κράτους σε «καταπιεστικούς/κατασταλτικούς», που λειτουργούν, έστω και οριακά, «με βία»¹²³ και σε «ιδεολογικούς» που λειτουργούν «με ιδεολογία».¹²⁴ Ως ιδεολογικούς μηχανισμούς του κράτους (IMK), ο Αλτουσέρ ορίζει «ορισμένες πραγματικότητες, που εμφανίζονται στον

¹²⁰ Λουί Αλτουσέρ, «Ιδεολογία και Ιδεολογικοί Μηχανισμοί του Κράτους», στο *Θέσεις (1964-1975)*, σσ. 69-121, μτφρ. Ξενοφών Γιαταγάνας (Εκδόσεις Θεμέλιο, 1999).

¹²¹ Michel Pecheux, *Language, Semantics, and Ideology: Stating the Obvious*, trans. Harbans Nagpal (London: Macmillan Press, 1982), σ. 214

¹²² Για μια πραγμάτευση του κειμένου στο πλαίσιο του συνόλου του έργου του Αλτουσέρ, βλ. Παναγιώτης Σωτήρης, *Κομμουνισμός και Φιλοσοφία. Η Θεωρητική Περιπέτεια του Λουί Αλτουσέρ*, (Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, 2004), σσ. 326-342.

¹²³ Ο Αλτουσέρ σημειώνει πως η διοικητική π.χ. καταστολή μπορεί να πάρει και μορφές μη φυσικής βίας (Αλτουσέρ, «Ιδεολογία και IMK», σ. 83)

¹²⁴ Αλτουσέρ, «Ιδεολογία και IMK», σ. 85 Όπως παρατηρεί ο Γουόρεν Μόνταγκ, η δήλωση ότι οι ιδεολογικοί μηχανισμοί του κράτους λειτουργούν με βάση την ιδεολογία είναι, τυπικά μιλώντας, ένας ταυτολογικός ισχυρισμός που δε λέει τίποτα, αν δεν προσδιοριστεί τουλάχιστον το τι εννοείται ως «ιδεολογία», ωστόσο, η αντιπαράβολή τους προς την βία των κατασταλτικών μηχανισμών, φαίνεται να περιγράφει έναν πολιτικό συνδυασμό βίας και συναίνεσης (όρος που, όπως επισημαίνει ο Μόνταγκ, απουσιάζει από το κείμενο και από το έργο του Αλτουσέρ γενικά), μιας διπλής αλλά ασύμμετρης κυριαρχίας που ασκεί δύναμη και βία στο σώμα, αλλά μόνο ως έσχατη λύση, ενώ ο τρόπος κυριαρχίας που προκρίνεται είναι εκείνος που πείθει το πνεύμα να επιλέξει με τη δική του μη αναγώγιμα ελεύθερη βούληση να υποβάλει τον εαυτό του στις υφιστάμενες εξουσίες. (Montag, «“The Soul is the Prison of the Body”», σ. 61).

άμεσο παρατηρητή με τη μορφή διακριτών και ειδικευμένων θεσμών»,¹²⁵ όπως ο θρησκευτικός, ο σχολικός, ο οικογενειακός κ.α. Ο Αλτουσέρ αναγνωρίζει επίσης πως μια απαρίθμηση των θεσμών είναι εν πολλοίς σχηματική και πως κανένας μηχανισμός δε λειτουργεί αμιγώς κατασταλτικά ή ιδεολογικά. Ο στρατός ή η αστυνομία, για παράδειγμα, εκτός από φυσική ισχύ έχουν και ένα σύστημα αρχών και «αξιών» που εξασφαλίζουν τη συνοχή και την αναπαραγωγή τους, ή προβάλλονται προς το εξωτερικό τους,¹²⁶ ενώ κάτω αντίστοιχο ισχύει και για τους πρωταρχικά ιδεολογικούς μηχανισμούς.¹²⁷

Σε ό,τι αφορά τον ορισμό της ιδεολογίας, ο Αλτουσέρ διαχωρίζεται τόσο από την άποψη που θέλει λίγα κυνικά άτομα να κατασκευάζουν και να προωθούν μια κίβδηλη αναπαράσταση του κόσμου, όσο και από εκείνη που προτείνει ότι «οι άνθρωποι κατασκευάζουν μια αλλοτριωμένη [=φανταστική] παράσταση των συνθηκών ύπαρξής τους, γιατί αλλοτριωτικές είναι αυτές καθαυτές οι συνθήκες ύπαρξης» (θέση του Φόουερμπαχ, που απαντάται και στα κείμενα της νεότητας του Μαρξ).¹²⁸ Προτείνει, αντίθετα έναν ορισμό της ιδεολογίας ως «"παράστασης" της φανταστικής σχέσης του ατόμου με τις πραγματικές συνθήκες της ύπαρξής του».¹²⁹

3.1. «Η ιδεολογία έχει υλική ύπαρξη»

Η πρώτη θέση του κειμένου, στην οποία θα σταθούμε, είναι αυτή, σύμφωνα με την οποία, «η ιδεολογία έχει υλική ύπαρξη». Παρατηρείται πως η θέση αυτή διατυπώνεται σε δύο βήματα.¹³⁰ Η πρώτη διατύπωση θέλει την ιδεολογία να «πραγματώνεται» σε έναν ιδεολογικό μηχανισμό («καθένας τους είναι η πραγμάτωση μιας ιδεολογίας»)¹³¹ Αυτή η πρώτη διατύπωση υποδεικνύει μάλλον πως η ιδεολογία υπάρχει πριν από την έκφρασή της στην υλικότητα ενός μηχανισμού.¹³² Ωστόσο, μόλις τρεις γραμμές παρακάτω, ο Αλτουσέρ καλεί «να ξαναπιάσουμε τη θέση αυτή»: «Μια ιδεολογία υπάρχει πάντα υλοποιημένη σ' ένα

¹²⁵ Αλτουσέρ, «Ιδεολογία και ΙΜΚ», σ. 83.

¹²⁶ Στο ίδιο, σ. 85.

¹²⁷ Σε ό,τι αφορά τον θρησκευτικό θεσμό, δε θα μπορούσε να υποστηριχθεί, για παράδειγμα, πως ο αφορισμός και η αποβολή του Σπινόζα από τη συναγωγή του Άμστερνταμ τον καταδίκασε μόνο ιδεολογικά, όταν διακήρυξε πως πρέπει «να μην επικοινωνεί κανείς μαζί του ούτε γραπτά, ούτε να του παρέχει καμία χάρη, ούτε να μένει μαζί του κάτω από την ίδια στέγη, ούτε σε τέσσερις πήχεις κοντά του, ούτε να διαβάσει καμία πραγματεία που έχει συνθέσει ή γράψει αυτός».

¹²⁸ Στο ίδιο, σ. 101.

¹²⁹ Στο ίδιο, σ. 89.

¹³⁰ Warren Montag, «“The Soul is the Prison of the Body”: Althusser and Foucault, 1970-1975», *Yale French Studies*, No. 88, *Depositions: Althusser, Balibar, Macherey, and the Labor of Reading* (1995), σ. 62.

¹³¹ Αλτουσέρ, «Ιδεολογία και ΙΜΚ», σ. 103.

¹³² Montag, «“The Soul is the Prison of the Body”», σ. 62. Ο Μόνταγκ σημειώνει πως ενδεχομένως να πρόκειται για μια τακτική επιλογή μιας πρώτης περισσότερο συμβιβαστικής διατύπωσης, προσφιλέστερης σε μια περισσότερο παραδοσιακή αντίληψη μεταβατικής και όχι εμμενούς αιτιότητας.

μηχανισμό και την πρακτική του ή τις διάφορες μορφές πρακτικής. Η ύπαρξη αυτή είναι υλική».¹³³ Η αναδιατύπωση αυτή, φέρει διαφορετικό νόημα από την προηγούμενη εκδοχή. Πλέον η ιδεολογία δεν ορίζεται ως πραγματοποιούμενη αλλά ως πάντοτε ήδη ενυπάρχουσα μέσα στους μηχανισμούς. Έτσι ανατρέπεται η υπόνοια πως υπάρχει χρονική και αιτιακή προτεραιότητα της ιδεολογίας προς τους μηχανισμούς και αποκλείεται η δυνατότητα ύπαρξης της ιδεολογίας πριν από την υλική της μορφή. Με αυτή την αναδιατύπωση, η ιδεολογία δεν μπορεί να είναι ούτε η αιτία ούτε το αποτέλεσμα των μηχανισμών που συνιστούν την υλική της μορφή.¹³⁴

Οι συνυποδηλώσεις αυτής της αναδιατύπωσης μπορούν να μεταγραφούν σχηματικά στο λεξιλόγιο του σπινοζισμού ως εξής: Η ιδεολογία, ως αλληλουχία ιδεών, τρόπων δηλαδή του κατηγορήματος της Σκέψης, δεν μπορεί παρά να υπάρχει παράλληλα με σύστοιχους τρόπους του κατηγορήματος της Έκτασης. Καθώς αυτή η αλληλουχία ιδεών αφορά το ανθρώπινο πνεύμα, το σύστοιχό της στο κατηγορήμα της Έκτασης, είναι οι επηρεασμοί του ανθρώπινου σώματος καθώς αυτό αλληλεπιδρά με αλληλουχίες τρόπων του κατηγορήματος της Έκτασης.

Στη συνέχεια του κειμένου αντιμετωπίζεται το πρόβλημα της συνάφειας ιδεών και πράξεων. Εκεί, ο Αλτουσέρ παρουσιάζει την εξής υπόθεση: Αν κάποιος πιστεύει στον Θεό, πηγαίνει στην εκκλησία, γονατίζει, προσεύχεται, νηστεύει. Αν πιστεύει στη Δικαιοσύνη, υποτάσσεται στους νόμους ή ακόμα και διαμαρτύρεται, διαδηλώνει, όταν οι νόμοι δεν τηρούνται. Έπειτα, αν οι πράξεις κάποιου δεν συνάδουν με τις ιδέες που δηλώνει πως έχει, θα πρέπει να υποθέσουμε πως έχει στην πραγματικότητα άλλες ιδέες, τις οποίες αποκρύπτει εσκεμμένα ή αγνοεί.¹³⁵ Πρόκειται για μια υπόθεση που, όπως επισημαίνει ο Μόνταγκ¹³⁶, εντοπίζεται με τη μορφή διαπίστωσης στον Λόγο Περί της Μεθόδου του Ντεκάρτ (αν και ο Αλτουσέρ δεν το επισημαίνει ρητά).¹³⁷ Το σχήμα αυτό προϋποθέτει την ύπαρξη ιδεών, ρητών ή άρρητων, εγνωσμένων ή όχι, που κανοναρχούν την πράξη, η οποία έπεται χρονικά και αιτιακά της ύπαρξης των αντίστοιχων ιδεών. Στη συνέχεια, ο Αλτουσέρ παραθέτει παραφρασμένη μια φράση που δανείζεται από τον Πασκάλ, η οποία αντιστρέφει το

¹³³ Αλτουσέρ, «Ιδεολογία και ΙΜΚ», σ. 103.

¹³⁴ Montag, «“The Soul is the Prison of the Body”», σ. 62.

¹³⁵ Αλτουσέρ, «Ιδεολογία και ΙΜΚ», σ. 104.

¹³⁶ Montag, «“The Soul is the Prison of the Body”», σ. 64.

¹³⁷ Στο τρίτο μέρος του Λόγου περί της Μεθόδου ο Ντεκάρτ γράφει: «[...] για να ξέρω ποιες ήταν αληθινά οι γνώμες τους, έπρεπε να προσέχω αυτά που συνήθιζαν να κάνουν μάλλον παρά αυτά που έλεγαν· όχι μόνο επειδή, με την διαφθορά των ηθών μας, λίγοι είναι εκείνοι που δέχονται να πουν όλα όσα πιστεύουν, αλλά κι επειδή πολλοί τα αγνοούν κι οι ίδιοι» (Λόγος περί της Μεθόδου, 3ο μέρος Παρ. 30. σσ. 23-24).

παραπάνω σχήμα: «γονατίστε, ψιθυρίστε μια προσευχή και θα πιστεύετε».¹³⁸ Στη συμβουλή αυτή του Πασκάλ υποδηλώνεται πως η συμμετοχή σε μια πρακτική, η οποία μάλιστα ρυθμίζεται από έναν θεσμό, του οποίου αποτελεί μέρος, μπορεί να προκαλέσει την ευθυγράμμιση των ιδεών με την διεκπεραιούμενη πράξη. Το σχήμα αυτό που ανευρίσκει ο Αλτουσέρ στον Πασκάλ αποτελεί μια αντιστροφή της λογικής της παραπάνω υπόθεσης. Αντιστρέφοντας τη, το σχήμα αυτό υπονομεύει την προδηλότητα της αιτιακής και χρονικής προτεραιότητας των ιδεών επί των ενεργειών. Ωστόσο, εξακολουθεί να απέχει σημαντικά από τη θέση του Σπινόζα, σύμφωνα με την οποία, οι τρόποι ενός κατηγορήματος (εν προκειμένω, της Έκτασης), δεν μπορούν να επενεργήσουν σε τρόπους ενός άλλου (εν προκειμένω, της Σκέψης).¹³⁹

3.2. «Η ιδεολογία εγκαλεί τα άτομα ως υποκείμενα»

Η δεύτερη θέση του υπό συζήτηση κειμένου, στην οποία θα σταθούμε, είναι αυτή, σύμφωνα με την οποία, η «ιδεολογία εγκαλεί τα άτομα ως υποκείμενα», καθώς δεν μπορεί να υπάρξει παρά μόνο μέσω αυτών και για αυτά.¹⁴⁰ Όπως επισημαίνει σε ένα άλλο του κείμενο ο Μόνταγκ, το ρήμα «εγκαλώ», δηλώνει μια πράξη, με την οποία το άτομο, στο οποίο απευθύνεται η «έγκληση», διαχωρίζεται από ένα σύνολο και καλείται να δώσει εξηγήσεις για τον εαυτό του και τις πράξεις του.¹⁴¹ Υπό αυτή την έννοια, η ιδεολογία «εγκαλεί το άτομο, “αποδίδοντάς” του τον ρόλο ενός υποκειμένου και καθιστώντας το την αναίτια αιτία των λόγων και των πράξεών του, των οποίων φέρει την αποκλειστική ευθύνη».¹⁴² Ο Αλτουσέρ προσθέτει πως τα άτομα εγκαλούνται μάλιστα ως υποκείμενα συναρτήσει ενός άλλου Υποκειμένου (με κεφαλαίο), το οποίο εγγυάται την ιδεολογική έγκληση. Στην περίπτωση της χριστιανικής ιδεολογίας το Υποκείμενο είναι ο Θεός, της ηθικής ιδεολογίας το Δέον, της δικαιοσύνης η Δικαιοσύνη κ.ο.κ. Πρέπει επιπλέον να επισημανθεί ότι, για τον Αλτουσέρ, τα άτομα, εγκαλούνται «αείποτε» ως υποκείμενα, είναι πάντοτε ήδη υποκείμενα.¹⁴³

Μπορεί να διακριθεί μια συγγένεια αυτής της θέσης του Αλτουσέρ με τις θέσεις του Σπινόζα που υπαγορεύουν πως το ανθρώπινο πνεύμα δεν υπάρχει πριν και έξω από τις ιδέες

¹³⁸ Αλτουσέρ, «Ιδεολογία και ΙΜΚ», σ. 105.

¹³⁹ Για τη διασταύρωση της σκέψης των Σπινόζα και Πασκάλ συναρτήσει και της παρέμβασης του Αλτουσέρ βλ. Άρης Στυλιανού, Γνώση και Πάθος στη Νεότερη Φιλοσοφία (Πόλις, 2022), σσ. 130-135.

¹⁴⁰ Αλτουσέρ, «Ιδεολογία και ΙΜΚ», σ. 107.

¹⁴¹ Discourse and Decree: Spinoza, Althusser and Pêcheux, σ. 11.

¹⁴² ό.π.

¹⁴³ Αλτουσέρ, «Ιδεολογία και ΙΜΚ», σσ. 111-112. Ο Αλτουσέρ εξηγεί πως πριν καν να γεννηθεί κάποιος, υπάρχει ένα πλαίσιο που τον «αναμένει» για να τον ενταχθεί σε αυτό.

στις οποίες συνίσταται.¹⁴⁴ Στα συμπεράσματα του βιβλίου του «*Για τη Λογική και τη Θεωρία της Επιστήμης*», ένας από τους βασικούς διαμορφωτές της λεγόμενης γαλλικής επιστημολογικής σχολής, από την οποία επηρεάστηκε ο Αλτουσέρ, ο Ζαν Καβαγιές, σημειώνει:

«Δεν υπάρχει συνείδηση που να παράγει τα έργα της ή να είναι απλώς εμμενής σε αυτά, αλλά βρίσκεται κάθε φορά στο άμεσο της ιδέας, χάνεται σε αυτή και χάνεται μαζί της και δεν συνδέεται με άλλες συνειδήσεις [τις οποίες θα μπαίναμε στον πειρασμό να τις πούμε άλλες στιγμές της συνείδησης] παρά μόνο με τους εσωτερικούς δεσμούς των ιδεών στις οποίες ανήκουν αυτές. [...] Δεν είναι μια φιλοσοφία της συνείδησης αλλά μία φιλοσοφία τη έννοιας αυτή η οποία μπορεί να δώσει μια φιλοσοφία της επιστήμης».¹⁴⁵

3.3. Τελικοί σκοποί

Σε ένα άλλο, μεταγενέστερο κείμενό του, ο Αλτουσέρ αναφέρει ότι διέκρινε στο Παράρτημα του 1ου μέρους της *Ηθικής* «τη μήτρα για κάθε δυνατή θεωρία της ιδεολογίας»¹⁴⁶. Πρόκειται για το σημείο στο οποίο ο Σπινόζα διακόπτει για αρκετές σελίδες τη ροή των προτάσεων και των αποδείξεών του για να καταφερθεί, βάσει όσων έχει ήδη αποδείξει στις 36 προτάσεις του 1ου μέρους, σε αυτό που στο λεξιλόγιο του Αλτουσέρ αναφέρεται ως «θρησκευτική ιδεολογία»¹⁴⁷ και στην υπόθεση της ύπαρξης τελικών σκοπών. Στο Παράρτημα του 1ου μέρους ο Σπινόζα χρησιμοποιεί για πρώτη φορά το ρήμα «φαντάζομαι», αν και τη «φαντασία» θα την πραγματευτεί συστηματικότερα στο 2ο μέρος, συνδέοντάς τη με το 1ο είδος γνώσης στο Σχόλιο της Πρότασης 40 (H2Π40Σχ2). Όπως σημειώνει ο Αλτουσέρ:

¹⁴⁴ Ο Αλτουσέρ αναφέρεται εν παρόδω στον Σπινόζα στην ενότητα «Η ιδεολογία εγκαλεί τα άτομα ως υποκείμενα»: «η μορφή πως κάποιος είναι μέσα στο πεδίο της ιδεολογίας έχει σημασία μόνο για τους άλλους, ποτέ για τον ίδιο (εκτός και αν είναι μαρξιστής ή σπινοζικός πράγμα που στη συγκεκριμένη περίπτωση είναι ακριβώς ή ίδια τοποθέτηση)» προσθέτοντας στη συνέχεια πως πραγματεύεται κάτι που «το είχε εξηγήσει πολύ καλά ο Σπινόζα διακόσια χρόνια πριν από τον Μαρξ, ο οποίος όμως το εφάρμοσε χωρίς να το εξηγήσει με λεπτομέρεια» (Στο ίδιο, σ. 111).

¹⁴⁵ Ζαν, Καβαγιές, *Για τη Λογική και τη Θεωρία της Επιστήμης*, μτφρ. Γιώργος Καράμπελας (Ηριδανός, 2018), σ. 97.

¹⁴⁶ Louis, Althusser, *Το Υπόγειο Ρεύμα του Υλισμού της Συνάντησης*, μτφρ. Τάσος Μπέτζελος (Αθήνα: Εκδόσεις Εκτός Γραμμής, 2018), σ. 103.

¹⁴⁷ ό.π.

«Η φαντασία: 1. τοποθετεί το (ανθρώπινο) υποκείμενο στο κέντρο και στην απαρχή κάθε αντίληψης, κάθε δράσης, κάθε αντικειμένου και κάθε νοήματος, αλλά 2. αναστρέφει έτσι την πραγματική τάξη των πραγμάτων, εφόσον η πραγματική τάξη εξηγείται (και όχι “κατανοείται”, μια έννοια υποκειμενική, αν όχι υποκειμενιστική, ολοκληρωτικά ξένη στον Σπινόζα) από τον καθορισμό των αιτιών και μόνο, ενώ αντιθέτως η υποκειμενικότητα της φαντασίας εξηγεί τα πάντα με βάση τελικούς σκοπούς, με βάση την υποκειμενική αυταπάτη των τελικών σκοπών της επιθυμίας της και των προσδοκιών της».¹⁴⁸

Σχολιάζοντας το Παράρτημα του 1ου μέρους, ο Αλτουσέρ υποστηρίζει σε αυτό περιγράφεται ένας «μηχανισμός» αναστροφής των αιτιών σε τελικούς σκοπούς και αυτοαναγόρευσης του ανθρώπινου πνεύματος σε «κράτος εν κράτει» (H3Πρλ), παρότι αυτό δεν αποτελεί παρά έναν τρόπο του κατηγορήματος της Σκέψης, που «υπόκειται καθ’ ολοκληρίαν στους καθορισμούς της τάξης του κόσμου ως ένα απλό καθορισμένο μέρος του».¹⁴⁹

3.4. Praesentia veri quatenus verum II

Το κείμενο του Αλτουσέρ για την Ιδεολογία και τους Ιδεολογικούς Μηχανισμούς του Κράτους προσφέρει ένα πρίσμα υπό το οποίο μπορεί να κατανοηθεί η H4Π1, σύμφωνα με την οποία το «αληθές» μιας ιδέας ως τέτοιο, δεν επαρκεί για την άρση των φανταστικών παραστάσεων του πνεύματος. Μια αλληλουχία ιδεών δεν κατισχύει έναντι μιας άλλης χάριν της αλήθειας της, αλλά χάριν της ισχύος που φέρει ως συγκεκριμένη τροποποίηση της υπόστασης, που εκφράζεται συγχρόνως ως ιδέα στο κατηγορήμα της Σκέψης και ως εκτατό πράγμα, σωματική αλληλεπίδραση, πρακτική, θεσμός στο κατηγορήμα της Έκτασης.

Σε ένα κείμενο, στο οποίο ακολουθεί στην ακραία της συνέπεια την παραλληλία των σπινोजικών κατηγορημάτων, η Χασάνα Σαρπ προτείνει μια παρομοίωση, στο πλαίσιο της οποίας, θα μπορούσε κανείς να σκεφτεί το κατηγορήμα της Σκέψης ως ένα σύνολο οικοσυστημάτων ιδεών. Οι ιδέες, όπως όλα τα πράγματα, προσπαθούν, όσο εξαρτάται από τις ίδιες, να εμμένουν στο είναι τους (H3Π6), και αυτό το καταφέρνουν ευκολότερα σε ένα περιβάλλον που τους είναι προς τούτο ευνοϊκό. Μπορεί κανείς να υποθέσει, προτείνει η Σαρπ, πως σε κάθε οικοσύστημα ιδεών, ευδοκιμούν οι ιδέες, ταιριαστές ή αταίριαστες, που συνυπάρχουν με ιδέες που τις ενισχύουν.¹⁵⁰ Όπως το θέτει ο Ριντ, «η γνώση για τον Σπινόζα

¹⁴⁸ Althusser, *Το Υπόγειο Πεύμα*, σ. 102.

¹⁴⁹ Στο ίδιο, σσ. 102-103.

¹⁵⁰ Hasana Sharp, “The Force of Ideas in Spinoza”, *Political Theory Vol. 35 No. 6* (December 2007) σ. 745.

δεν είναι μόνο [γνώση] αυτού του κόσμου, είναι μέσα σε αυτόν επίσης. Ως ένα πεπερασμένο πράγμα [...] η γνώση πρέπει να αγωνίζεται διαρκώς να διατηρήσει τον εαυτό της, να τον επεκτείνει, ενάντια στις δυνάμεις που θα μπορούσαν να την υπερνικήσουν».¹⁵¹

Για τον Σπινόζα, η αλήθεια δεν πέφτει σαν κεραυνός που μπορεί να διαλύσει μονομιάς τις αταίριαστες ιδέες, αλλά είναι μια συνεχής και όχι αμιγώς θεωρητική διαδικασία. Η σχέση μεταξύ γνώσης και φαντασίας, λόγου και δεισιδαιμονίας ή με τους όρους του Αλτουσέρ, επιστήμης και ιδεολογίας, δεν είναι αυτή μιας ρήξης που έρχεται άπαξ και οριστικά.¹⁵² Στον Πρόλογο του τρίτου μέρους της *Ηθικής (Περί της Προέλευσης και της Φύσης των Συναισθηματικών Επηρειών)*, ο Σπινόζα καταφέρεται αποφασιστικά ενάντια στη σύλληψη του ανθρώπου «ωσει κράτος εν κράτει», την πεποίθηση δηλαδή πως «ο άνθρωπος διασαλεύει μάλλον, παρά ακολουθεί την τάξη της φύσης, έχοντας απόλυτη δύναμη επί των ενεργειών του, χωρίς να καθορίζεται παρά από τον εαυτό του. «Οι περισσότεροι που έγραψαν [...] για τον βίο των ανθρώπων», γράφει, «δεν προσδίδουν την αιτία της ανθρώπινης αδυναμίας στην κοινή δύναμη της φύσης, αλλά δεν ξέρω σε ποια κακία της ανθρώπινης φύσης, λόγω της οποίας την κλαίνει, τη χλευάζουν, την καταφρονούν ή [...] την καταριούνται· και όποιος ξέρει να στηλιτεύει ευφραδέστερα ή καυστικότερα την αδυναμία του ανθρώπινου Πνεύματος, περνιέται για θείος» (H3Πρλ).¹⁵³

Για τον Σπινόζα, σημειώνει ο Ριντ, η αναγνώριση της πεπερασμένης φύσης του ανθρώπινου πνεύματος θέτει το ερώτημα του πώς μπορεί η ισχύς της γνώσης να αυξηθεί έναντι της δεισιδαιμονίας και της φαντασίας.¹⁵⁴ Λαμβανόμενη στο σύνολό της η *Ηθική* διαπερνάται από το ερώτημα του «πώς η γνώση πραγματώνεται ως μέρος μιας ζώσας και δρώσας ζωής».¹⁵⁵ Η απάντηση σε αυτό το ερώτημα, υποστηρίζει ο Ριντ, διασταυρώνεται με αυτό που μένει στη θέση της θρησκείας [μέσω της διανοητικής αγάπης για τον Θεό (H5Π36)], την πολιτική [μέσω των κοινών εννοιών (H2Π39)] και κυρίως την συναισθηματική ζωή [μέσω της ιδέας της χαράς που άπτεται του σκέπτεσθαι (H5Π27)].¹⁵⁶ Η γνώση, υπογραμμίζεται παράλληλα, είναι ένα έργο που αναλαμβάνεται συλλογικά, όντας

¹⁵¹ Jason Read, *The Order and Connection of Ideas*, σ. 514

¹⁵² Στο ίδιο, σ. 513.

¹⁵³ Στην αρχή της *Πολιτικής Πραγματείας* ο Σπινόζα γράφει: «Προκειμένου να εξετάσω ό,τι αφορά την επιστήμη αυτή [την πολιτική] με την ίδια ελευθερία πνεύματος στην οποία μας έχουν συνηθίσει τα μαθηματικά, αντί να περιγελάσω, να οικτίρω ή να καταραστώ τις ανθρώπινες πράξεις, μερίμνησα με ιδιαίτερη φροντίδα να τις κατανοήσω» (III, Κεφ. 1, § 4).

¹⁵⁴ Jason Read, *The Order and Connection of Ideas*, σ. 514.

¹⁵⁵ ό.π.

¹⁵⁶ ό.π.

άλλωστε κάτι που ξεκινά από τις «κοινές έννοιες», και με όλες τις δυσκολίες που αυτό συνεπάγεται.¹⁵⁷

4. Τα Σχόλια των Η2Π49 και Η3Π2

4.1. Υπεράσπιση του ντετερμινισμού

Η Πρόταση 49, σύμφωνα με την οποία στο πνεύμα δεν υπάρχει κανένα βούλημα, δηλαδή κατάφαση ή άρνηση, «πέραν εκείνου που ενέχει η ιδέα καθόσον είναι ιδέα», ακολουθείται από ένα δριμύ Σχόλιο, με το οποίο ολοκληρώνεται το δεύτερο μέρος της *Ηθικής* και με το οποίο ο Σπινόζα απαντά σε τέσσερις αντιρρήσεις που θα μπορούσαν να του αντιταχθούν. Σε αυτό βεβαιώνει πως:

- 1) Η βούληση δεν έχει μεγαλύτερο εύρος από τον νου και τις αντιλήψεις του, δηλαδή της ικανότητάς του του συλλαμβάνειν.
- 2) Ακόμα και σε στιγμές όπου ο άνθρωπος αποφασίζει να αναστείλει την κρίση του για κάτι, αυτό δεν συμβαίνει από μία υποτιθέμενη ελευθερία της βούλησής του, αλλά από το ότι αντιλαμβάνεται ότι δεν έχει ταιριαστή γνώση του πράγματος αυτού.
- 3) Η βούληση δεν υπάρχει παρά ως αφαιρετικός όρος που περιγράφει τα ενικά βουλήματα, δηλαδή τις καταφάσεις που ενέχουν οι ίδιες οι ιδέες. Συνεπώς, δεν υπάρχει καμία δύναμη της «βούλησης», την οποία να μπορεί να αξιοποιήσει το πνεύμα για να αλλάξει χάριν αυτής τις ιδέες του.
- 4) Ο όνος του Μπουριντάν, ο υποθετικός γάιδαρος-επιχείρημα κατά της αιτιοκρατίας, που υποφέρει εξίσου από πείνα και από δίψα και απέχει εξίσου από την τροφή και από το νερό, εάν δεν υπάρξει τίποτα που να τον διαθέσει υπέρ του να αποφασίσει εάν πρώτα θα φάει ή θα ξεδιψάσει, πράγματι θα πεθάνει. Το αντι-αιτιοκρατικό αυτό επιχείρημα δεν έχει για τον Σπινόζα ιδιαίτερη αξία.¹⁵⁸ Ένας άνθρωπος θα μπορούσε πράγματι να βρεθεί σε μια κατάσταση παραλυτικής ισορροπίας μεταξύ αντικρουόμενων τάσεων, όπως δείχνει το παράδειγμα των αυτόχειρων, των παιδιών, των ηλιθίων και των φρενοβλαβών (Η2Π49Σχ).

¹⁵⁷ ό.π.

¹⁵⁸ Για μια επισκόπηση του ζητήματος αυτού, βλ. Christophe Grellard, «Επιθυμία, Παράσταση, Συγκατάθεση: Η Θεωρία της Πράξης του Jean Buridan», μτφρ. Γιάννης Πρελορέντζος, *Δωδώνη, Επετηρίδα Φιλοσοφίας, Παιδαγωγικής, Ψυχολογίας*, Τόμος 36 (2011-2013), σσ. 203-226.

Το Σχόλιο ολοκληρώνεται με μια σύντομη και μερική αναφορά στο «πόσο συντείνει η γνώση αυτής της διδασκαλίας», δηλαδή των όσων έχουν αποδειχθεί στο πρώτο και το δεύτερο μέρος, «στις ανάγκες της ζωής». Το σημείο αυτό μοιάζει με ένα προοίμιο όσων ο Σπινόζα θα πραγματευτεί στα υπόλοιπα τρία μέρη της *Ηθικής*.

4.2. Το Σχόλιο της H3Π2

Οι θέσεις που έχουν παρουσιαστεί, με αναφορά κυρίως στα πρώτα δύο μέρη της *Ηθικής*, καθιστούν πλέον δυνατή την προσέγγιση της Πρότασης 2 του τρίτου μέρους, σύμφωνα με την οποία, «ούτε το Σώμα μπορεί να καθορίσει το Πνεύμα στη σκέψη, ούτε το Πνεύμα το Σώμα στην κίνηση, στη στάση ή σε κάτι άλλο (αν υπάρχει)».

Οι προκείμενες, βάσει των οποίων ο Σπινόζα μπορεί να ισχυριστεί ότι δεν είναι το ανθρώπινο πνεύμα εκείνο που καθορίζει το σώμα στην κίνηση ή την ηρεμία και, αντίστοιχα, πως δεν είναι το σώμα εκείνο που καθορίζει το πνεύμα στη σκέψη, έχουν στην πραγματικότητα τεθεί ήδη από τις αρχές του δεύτερου μέρους της *Ηθικής*. Στην απόδειξη της H3Π2 ο Σπινόζα επικαλείται την έκτη και την έβδομη Πρόταση του δεύτερου μέρους, σύμφωνα με τις οποίες, «οι τρόποι ενός οποιουδήποτε κατηγορήματος έχουν για αίτιο τον Θεό καθόσον μονάχα θεωρείται υπό εκείνο το κατηγορήμα του οποίου είναι τρόποι, και όχι καθόσον θεωρείται υπό κανένα άλλο» (H2Π6) και «η τάξη και η σύνδεση των ιδεών είναι ίδια με την τάξη και τη σύνδεση των πραγμάτων» (H2Π7). Από τις προτάσεις αυτές έπεται εύκολα ότι «αυτό που καθορίζει το Πνεύμα στη σκέψη είναι ένας τρόπος του σκέπτεσθαι και όχι της Έκτασης» και ότι, αντίστοιχα, «η κίνηση και η στάση του Σώματος, πρέπει να προέρχεται από ένα άλλο σώμα, που καθορίστηκε επίσης στην κίνηση και τη στάση από ένα άλλο [...], τουτέστιν δεν μπορεί να προήλθε από το Πνεύμα, το οποίο είναι ένας τρόπος του σκέπτεσθαι» (H3Π2Απ). Ωστόσο, ο Σπινόζα δεν θέτει την Πρόταση αυτή ευθύς αμέσως, μετά από αυτές της τις προκείμενες, στις αρχές του δεύτερου μέρους, αλλά μόνο αφότου ολοκληρώσει το δεύτερο μέρος και αποδείξει την Πρόταση 49.

Μπορούμε να υποθέσουμε πως αυτή η αναμονή έχει να κάνει με την αντίσταση που ο Σπινόζα γνώριζε ότι θα αντιμετωπίσει ο ισχυρισμός της H3Π2. Όπως σημειώνει ο Μόνταγκ, η επερώτηση της δυνατότητας του πνεύματος να διατάζει το σώμα αποτελεί αμφισβήτηση μιας σειράς θεολογικών και πολιτικών θέσεων, που εδραιώνονται στην αιτιακή

προτεραιότητα του πνεύματος επί του σώματος.¹⁵⁹ Με την H3Π2 ο Σπινόζα αμφισβητεί «αυτό που έχει αποκτήσει» μέσω μιας μακράς διαδικασίας, «μια ασυλία στην έρευνα».¹⁶⁰ Η αναφορά στα κεκτημένα της H2Π49 στο Σχόλιο που ακολουθεί την H3Π2, είναι δηλωτική του ότι ο Σπινόζα χρειάζεται να αντιμετωπίσει περίπου από κοινού τις αντιστάσεις του αναγνώστη στο να δεχθεί ότι στο πνεύμα δεν υπάρχει βούληση γενικά, παρά μόνο επιμέρους βουλήματα, τα οποία ουσιαστικά συνίστανται στις καταφάσεις που ενέχουν οι ίδιες οι ιδέες (H2Π49) και το ότι το πνεύμα δεν μπορεί να διατάξει το σώμα (H3Π2).

Στο Σχόλιο της H3Π2, ο Σπινόζα επαναλαμβάνει πως «το Πνεύμα και το Σώμα είναι ένα και το αυτό πράγμα που συλλαμβάνεται άλλοτε υπό το κατηγορημα της Σκέψης και άλλοτε υπό το κατηγορημα της Έκτασης», κάτι που συνεπάγεται ότι «η τάξη ήτοι η συνάρθρωση των πραγμάτων είναι μία, είτε η φύση συλλαμβάνεται υπό το μεν κατηγορημα είτε υπό το δε, και συνεπώς η τάξη των ενεργειών και των παθών του Σώματός μας είναι φύσει σύγχρονη με την τάξη των ενεργειών και των παθών του Πνεύματος». Πρόκειται για μια αναδιατύπωση της γεωμετρικής απόδειξης της H3Π2. Ωστόσο, αν και από θεωρητικής άποψης, «αυτά είναι τέτοια που δεν απομένει κανένας λόγος αμφιβολίας», ο Σπινόζα προσθέτει πως εκτιμά ότι, αν δεν επικυρώσει τη θέση του επικαλούμενος εμπειρικά παραδείγματα, οι άνθρωποι, όντας «τόσο ακράδαντα πεπεισμένοι» πως το σώμα ενεργεί εξαιτίας μιας «νεύσης» του πνεύματος (*ex solo mentis nutu*), «μόνο μετά βίας θα μπορούσαν» να σταθμίσουν ατάραχα τον ισχυρισμό του. Στη συνέχεια του Σχολίου, αναλαμβάνει να εντοπίσει στο πεδίο της εμπειρίας τα αδύναμα σημεία αυτής της τόσο εδραιωμένης παραδοχής.¹⁶¹

Η εμπειρία, σημειώνει, δεν έχει μέχρι στιγμής διδάξει σε κανέναν το τι μπορεί να κάνει το σώμα, καθόσον η φύση θεωρείται μονάχα ως σωματική, καθώς κανένας δε γνώρισε την κατασκευή του —η οποία μάλιστα «υπερβαίνει απέραντα σε τεχνουργία όλ[α] όσ[α] έχουν κατασκευαστεί από την ανθρώπινη τέχνη»— με τέτοια ακρίβεια που να μπορεί να εξηγήσει όλες τις λειτουργίες του.¹⁶² Έπειτα, προσθέτει παρακάτω, κανείς δεν γνωρίζει με

¹⁵⁹ Warren Montag, "Commanding the Body: The Language of Subjection in Ethics III, P2S", στο *Spinoza's Authority Volume I: Resistance and Power in Ethics*. Edited by A. K. Kordela, D. Vardoulakis, σσ. 147-172 (Bloomsbury, 2018), σ. 147.

¹⁶⁰ *ό.π.*

¹⁶¹ *ό.π.*

¹⁶² Για το ζήτημα της «απούσας» από το έργο του φυσιολογίας του Σπινόζα, βλ. Raphaële Andraut, "Spinoza's Missing Physiology", *Perspectives on Science*, 27 (2), (2019), σσ. 214-243. Εκεί επισημαίνονται, μεταξύ άλλων, οι ισχυρές ενδείξεις πως ο Σπινόζα ασχολούνταν συστηματικά με τη φυσιολογία, παρακολουθώντας και νεκροτομές.

ποια μέσα το πνεύμα κινεί το σώμα. Όταν, επομένως, οι άνθρωποι ισχυρίζονται ότι κάποια ενέργεια του σώματος προέρχεται από το πνεύμα, «που επικρατεί του σώματος [quæ imperium in corpus habet]», ουσιαστικά ομολογούν με εύσχημο τρόπο ότι στην πραγματικότητα απλά αγνοούν το αληθές αίτιο αυτής της ενέργειας. Ο Σπινόζα σημειώνει πως κάποιοι μπορεί να ισχυρίζονται πως γνωρίζουν το πώς το πνεύμα κινεί το σώμα, αρνείται ωστόσο τις απαντήσεις που δίνονται. Σε αυτούς που δηλώνουν πως γνωρίζουν τον τρόπο με τον οποίο το σώμα κινεί το πνεύμα, θα πρέπει οπωσδήποτε να συμπεριληφθεί ο Ντεκάρτ, στον οποίο ο Σπινόζα δεν αναφέρεται εδώ ονομαστικά. Ωστόσο, παρακάτω, αφιερώνει το μεγαλύτερο μέρος του προλόγου του πέμπτου μέρους στην απόρριψη της υπόθεσης του Ντεκάρτ για τον κωνοειδή αδένα (H5Πρλ).

Οι θιασώτες της κρατούσας άποψης, συνεχίζει παρακάτω στο H3Π2Σχ, ισχυρίζονται ότι χωρίς την καθοδήγηση του πνεύματος, το σώμα δε θα ήταν σε θέση να καταφέρει όσα θεωρούνται κατακτήσεις μόνο της ανθρώπινης τέχνης, όπως η αρχιτεκτονική ή τα εικαστικά.¹⁶³ Όπως έχει, ωστόσο, αναφέρει νωρίτερα στο Σχόλιο, και στα ζώα, τα οποία ο Ντεκάρτ, για παράδειγμα, θεωρούσε ως μη έχοντα πνεύμα, παρατηρούνται πολλά που ενίοτε ξεπερνούν την ανθρώπινη οξύνουα.¹⁶⁴ Όπως προσθέτει, εκείνοι που επικαλούνται αυτά τα τεχνουργήματα είναι, ωστόσο, οι ίδιοι που, καθώς δεν γνωρίζουν τι μπορεί να κάνει το σώμα, εκπλήσσονται βλέποντας τα όσα καταφέρει ένας υπνοβάτης, ο οποίος ομολογούν πως δεν έχει, την ώρα εκείνη, «συνείδηση» των ενεργειών του σώματός του.¹⁶⁵

Στην πορεία του Σχολίου, ο Σπινόζα συνδέει με πιο άμεσο τρόπο την αυταπάτη της εξουσίας του πνεύματος επί του σώματος με εκείνη της ελευθερίας της βούλησης, κυρίως μέσα από το παράδειγμα της ομιλίας. Από όλες τις ενέργειες που φαινομενικά επιβεβαιώνουν την κυριαρχία του πνεύματος επί του σώματος, καμία δε μοιάζει να επιδεικνύει αυτή την

¹⁶³ Όπως σημειώνει για το ζήτημα αυτό ο Γουόρεν Μόνταγκ, «τα ανθρώπινα όντα εκλαμβάνουν τον εαυτό τους [τον νου του] τόσο ως το καταγωγικό σημείο, ας πούμε, της επιθυμίας να οικοδομήσεις ένα σπίτι, όσο και της σωματικής δραστηριότητας μέσω της οποίας ο σκοπός αυτός πραγματοποιείται. Τέτοιες πεπειθήσεις τους αποτρέπουν από το να αναλογιστούν ότι η επιθυμία να οικοδομήσεις ένα σπίτι πρέπει και η ίδια να έχει κάποιο αίτιο και ότι το σώμα εκτελώντας ορισμένες εργασίες δεν καθορίζεται διόλου από τον νου, αλλά αντίθετα από άλλα σώματα [σήμερα θα λέγαμε από θεσμούς και πρακτικές]. Στην πραγματικότητα, η ίδια δύναμη που είναι το αίτιο για το ότι ο νους μας επιθυμεί, είναι το αίτιο για το ότι το σώμα μας δρα. “Γονατίστε, ψιθυρίστε μια προσευχή και θα πιστέψετε”» [Warren Montag, *Σπινόζα - Πολιτική σε έναν κόσμο χωρίς υπερβατικότητα*, μτφρ. Θανάσης Καρακούσης (Αθήνα: Πλέθρον, 2021), σσ. 29-30].

¹⁶⁴ Υπενθυμίζεται εδώ, πως, για τον Σπινόζα, αυτό που καθιστά τη συνιστώσα το ανθρώπινο πνεύμα ιδέα περιέχουσα περισσότερη πραγματικότητα και το ανθρώπινο πνεύμα ικανότερο από άλλα στο να νοεί ή να αντιλαμβάνεται, είναι η ικανότητα του σώματός του να υφίσταται ή να ενεργεί περισσότερα ταυτοχρόνως (H2Π13Σχ. και H2Π14). Αυτή η θέση περιγράφει ένα συνεχές, στο πλαίσιο του οποίου δεν αποδίδεται στον άνθρωπο κάποιο ειδικό status.

¹⁶⁵ Για την περίπτωση των υπνοβατών, βλ. Montag, “Commanding the Body: The Language of Subjection in Ethics III, P2S”.

κυριαρχία προφανέστερα από ό,τι η ομιλία. Αφενός, η ομιλία μοιάζει να είναι η πλέον άμεση και απρόσκοπτη μεταγραφή μιας ελεύθερης απόφασης του πνεύματος σε μια ενέργεια του σώματος, ενώ, αφετέρου, είναι ιδιαιτέρως δύσκολο να πειστεί κανείς ότι δεν είναι το πνεύμα του εκείνου που καθορίζει, χάριν της ελεύθερης βούλησής του, τις λέξεις που θα εκφέρει.¹⁶⁶ Ο Σπινόζα αρχικά σχετικοποιεί αυτή τη βεβαιότητα, επισημαίνοντας ότι εξίσου βέβαιος για το ότι μιλά «από ελεύθερη απόφαση του Πνεύματος» [*ex libero mentis decreto*] είναι και ο μεθυσμένος, ο οποίος θα μετανιώσει για όσα είπε μόλις λίγες ώρες μετά.

«[...] παρομοίως, ο παραληρών, η φλύαρη, το παιδί και πλείστοι αυτής της κατηγορίας πιστεύουν ότι μιλούν από ελεύθερη απόφαση του Πνεύματος [*ex libero mentis decreto*], [...] ώστε η ίδια η εμπειρία δεν διδάσκει λιγότερο σαφώς από ό,τι ο λόγος πως η μόνη αιτία που οι άνθρωποι πιστεύουν ότι είναι ελεύθεροι είναι επειδή έχουν συνείδηση των ενεργειών τους και άγνοια των αιτιών από τα οποία καθορίζονται· και επιπλέον πως οι αποφάσεις του Πνεύματος δεν είναι τίποτα πέρα από τις ίδιες τις ορέξεις που για το λόγο αυτό ποικίλλουν ανάλογα με τις ποικίλες διαθέσεις του Σώματος».

Όπως επισημαίνει ο Μόνταγκ, η λέξη «*decretum*», εμφανίζεται δεκαπέντε φορές στο Σχόλιο με τις δεκατέσσερις από αυτές να βρίσκονται συγκεντρωμένες στις τελευταίες δέκα προτάσεις του.¹⁶⁷ Ενώ για τη διατύπωση της H3Π2 ο Σπινόζα χρησιμοποιεί το ρήμα «καθορίσει», στο Σχόλιό της μεταβαίνει σε ένα περισσότερο νομικό και πολιτικό λεξιλόγιο με τη χρήση των λέξεων *nutus* (νεύμα), *imperium* (επικράτεια), *decretum* (απόφαση, διάταγμα, «εντέλλεσθαι»). Οι τρεις αυτές λέξεις απαντώνται στην *Ηθική* σαράντα μία φορές, με τις σαράντα από αυτές να εντοπίζονται σε Προλόγους, Σχόλια, Παραρτήματα,¹⁶⁸ δηλαδή έξω από την κύρια αποδεικτική ροή της *Ηθικής* και στα μέρη εκείνα, όπου, όπως σημειώνει ο Ντελέζ, «ονοματίζ[ονται], ταυτοποι[ούνται] και καταγγέλλ[ονται]»,¹⁶⁹ τα διακυβεύματα των όσων αποδεικνύονται γεωμετρικά στην *Ηθική*. Ενώ οι άνθρωποι είναι συνήθως ακράδαντα πεπεισμένοι πως το πνεύμα εκδίδει ένα διάταγμα, ένα «εντέλλεσθαι» προς το σώμα, ο Σπινόζα δείχνει, πρώτα γεωμετρικά, και έπειτα, μέσω αυτού του Σχολίου, εμπειρικά, πως το ίδιο το πνεύμα που υποτίθεται πως εκδίδει αυτά τα «εντέλλεσθαι» είναι επίσης εντεταλμένο ή, ακριβέστερα και έξω από μια νομική ορολογία, καθορισμένο.

¹⁶⁶ Warren Montag, *Discourse and Decree: Spinoza, Althusser and Pêcheux*, σ. 5.

¹⁶⁷ Montag, «The Language of Subjection in *Ethics* III, P2S», σ. 167.

¹⁶⁸ Στο *ίδιο*, σ. 148.

¹⁶⁹ Deleuze, *Ο Σπινόζα και το Πρόβλημα της Έκφρασης*, σ. 426.

«Όλα αυτά, σίγουρα, δείχνουν σαφώς ότι τόσο η απόφαση [decretum] όσο και η όρεξη του Πνεύματος και ο καθορισμός του Σώματος είναι φύσει σύγχρονα ή μάλλον είναι ένα και το αυτό πράγμα που όποτε θεωρείται υπό το κατηγορήμα της Σκέψης και εξηγείται από αυτό το ονομάζουμε απόφαση [decretum], και όποτε θεωρείται υπό το κατηγορήμα της έκτασης και συνάγεται από τους νόμους της κίνησης και της στάσης το καλούμε καθορισμό» (H3Π2Σχ).

Προκειμένου αυτό να «καταφανεί ακόμα σαφέστερα» ο Σπινόζα επικαλείται ένα ακόμα παράδειγμα από την εμπειρία. «Δεν μπορούμε να πούμε μια λέξη», τονίζει, «παρά αν τη θυμόμαστε», ενώ παράλληλα «δεν είναι στην ελεύθερη εξουσία του Πνεύματος να θυμηθεί κάποιο πράγμα ή να το λησμονήσει».¹⁷⁰ Με τους όρους που αναπτύχθηκαν παραπάνω, το να υπάρχει εύκαιρη στο πνεύμα η ιδέα μιας λέξης, σημαίνει ότι η ιδέα αυτή αποτελεί μέρος μιας αλληλουχίας ιδεών, οι οποίες υπάρχουν στο πνεύμα, καταφάσκοντας στον εαυτό τους, και έχοντας μάλιστα αρκετή ισχύ, ώστε να μην έχουν διαγκωνιστεί από μια άλλη αλληλουχία ιδεών, που θα τις βύθιζε στη λήθη. Όπως σημειώθηκε νωρίτερα, η μνήμη, βάσει της οποίας ο αγρότης σκέφτεται να φυτέψει και ένας στρατιώτης σκέφτεται τον πόλεμο, δεν είναι «τίποτε άλλο παρά μια ορισμένη αλληλουχία ιδεών ενεχουσών τη φύση των πραγμάτων που είναι έξω από το ανθρώπινο Σώμα, η οποία γίνεται στο Πνεύμα σύμφωνα με την τάξη και την αλληλουχία των επηρεασμών του ανθρώπινου Σώματος» (H2Π18Σχ).

Ολοκληρώνοντας το Σχόλιο, ο Σπινόζα αναφέρεται ρητά στο θεωρητικό κεκτημένο της Πρότασης 49 του δεύτερου μέρους:

«[...] Αν δεν θέλουμε να παραλογιζόμαστε τόσο πολύ, πρέπει να παραδεχτούμε αναγκαία ότι αυτή η απόφαση του Πνεύματος, που πιστεύεται ότι είναι ελεύθερη, δεν διακρίνεται από την ίδια την φαντασία, ήτοι την μνήμη, ούτε είναι κάτι άλλο πέρα από εκείνη την κατάφαση, την οποία η ιδέα, καθόσον είναι ιδέα, ενέχει αναγκαία [βλ. την Προτ. 49 του μερ.2]. Και ως εκ τούτου αυτές οι αποφάσεις του Πνεύματος γεννιούνται στο Πνεύμα από την ίδια αναγκαιότητα με τις ιδέες των εν ενεργεία υπαρχόντων πραγμάτων. Όσοι πιστεύουν λοιπόν ότι μιλούν, αποσιωπούν ή ενεργούν οτιδήποτε από ελεύθερη απόφαση του Πνεύματος ονειρεύονται με τα μάτια ανοιχτά». (H3Π2Σχ).¹⁷¹

¹⁷⁰ Μάλιστα, σε ένα δεύτερο επίπεδο, ακριβώς το ότι δε θυμόμαστε το ότι δεν θυμόμαστε κάτι αποτελεί μια βασική συνθήκη της πεποίθησής μας πως μιλάμε ελεύθερα (Montag, "The Language of Subjection in Ethics III, P2S", σ. 167).

¹⁷¹ Πρόκειται για το απόσπασμα του H3Π2Σχ. που παρατέθηκε και στην αρχή της παρούσας εργασίας.

Επίλογος

Μπορούμε να ισχυριστούμε ότι η σύμπλεξη των προτάσεων H2Π49 και H3Π2 στο Σχόλιο της τελευταίας οφείλεται στο ότι τα διακυβεύματά τους συναντιούνται ουσιαστικά. Ο Σπινόζα αντιμετωπίζει από κοινού δύο βαθιά συνδεδεμένες αντιλήψεις, που θέλουν το ανθρώπινο πνεύμα να προέχει επί του σώματος και τη σκέψη να μετέχει μιας ελευθερίας που επ' ουδενί δεν θα απέδιδαν σε κάτι το εκτατό, για το οποίο, στο πλαίσιο μιας κοσμικής κοσμοαντίληψης τουλάχιστον, θα αναζητούσαν τα αίτια που το καθορίζουν. Παράλληλα, ακριβώς επειδή οι αντιλήψεις που αμφισβητούνται από τις H2Π49 και H2Π23 αποδίδουν στο ανθρώπινο πνεύμα αυτό το καθεστώς ελευθερίας, είναι ανάγκη να θεωρήσουν τον άνθρωπο ως κάτι που λειτουργεί «ωσεί κράτος εν κράτει» (*veluti imperium in imperio*) εντός της Φύσης, αποκόπτοντάς τον από την κοινή της τάξη (H3Πρλ). Στο πλαίσιο αυτών των αντιλήψεων (πάντα στην κοσμική τουλάχιστον εκδοχή τους), η δραστηριότητα ενός ηφαιστείου, για παράδειγμα, δε θα αποδιδόταν σε ένα «νεύμα» του πνεύματος, αλλά θα αναζητούνταν τα αίτιά της στο πλαίσιο του κατηγορήματος της Έκτασης. Αντίθετα, ωστόσο, για τις κινήσεις του ανθρώπινου σώματος υπάρχει μια «ακράδαντη πεποίθηση» πως αυτές μπορούν να εξηγηθούν μέσω ενός άλλου κατηγορήματος, δηλαδή της Σκέψης.

Ο Σπινόζα απαρνούμενος τη δυνατότητα ενός κατηγορήματος να επενεργεί επί ενός άλλου δε χρειάζεται να προσδώσει κάποιο ειδικό καθεστώς στον άνθρωπο και το πνεύμα του, υποθέτοντας την ύπαρξη κάποιας ειδικά ανθρώπινης επικράτειας [*imperium*], έξω από την κοινή τάξη της Φύσης. Αυτή του η άποψη προκύπτει και αποδεικνύεται γεωμετρικά στη βάση μιας συνεκτικής μεταφυσικής, στο πλαίσιο της οποίας δε χρειάζεται να υποτεθεί η ύπαρξη μιας υπερβατικής προς τον κόσμο θέσης, όπως εκείνη που καταλαμβάνεται από τον Θεό, στον οποίο ο Ντεκάρτ χρειάζεται τελικά να προσφύγει για να βρει τον εγγυητή της ένωσης του σώματός του με το πνεύμα του.¹⁷²

Για τον Σπινόζα, «η τάξη και η σύνδεση των ιδεών είναι ίδια με την τάξη και τη σύνδεση των πραγμάτων» (H2Π7) χωρίς οι μεν να επενεργούν επί των δε και με την ενότητά τους να συνίσταται στο ότι αποτελούν ουσιαστικά διαφορετικές όψεις μιας κοινής ύπαρξης και διαδικασίας. Όπως συνοψίζει το ζήτημα ο Ντελέζ, «η παραλληλία δε συνίσταται μόνο στην άρνηση οποιασδήποτε σχέσης πραγματικής αιτιότητας ανάμεσα στο πνεύμα και το

¹⁷² Σε ό,τι αφορά τον Ντεκάρτ δεν μπορούμε να κάνουμε λόγο για ενότητα αλλά για ένωση ή σύζευξη ψυχής και σώματος. Όπως επισημαίνει η Σαντάλ Ζακέ, στον Σπινόζα «η ένωση πνεύματος και σώματος, επομένως, είναι μάλλον μια ενότητα και δεν έχει τίποτα να κάνει με τη σύζευξη δύο υποστάσεων, σκεπτόμενης και εκτατής, όπως στον Ντεκάρτ». [Chantal Jaquet, “The Mind-Body Union” στο *A Companion to Spinoza*. Editor: Yitzhak Y. Melamed, σσ. 296-303 (John Wiley & Sons, 2021), σ. 296].

σώμα, αλλά απαγορεύει και την οποιαδήποτε υπεροχή του ενός έναντι του άλλου». ¹⁷³ Επιπλέον, ο Σπινόζα δεν αρνείται την οποιαδήποτε υπεροχή του πνεύματος επί του σώματος μόνο και μόνο για να εγκαθιδρύσει το αντίστροφο, δηλαδή μια υπεροχή του εκτατού κόσμου επί της σκέψης, «η οποία θα ήταν εξίσου άνευ νοήματος». ¹⁷⁴ Σε σχέση με την ηθική-πρακτική σημασία της παραλληλίας των κατηγορημάτων, ο Ντελέζ επισημαίνει ότι αυτή ανατρέπει τις θεμελιώδεις αρχές κάθε «κανονιστικής» ηθικής, δηλαδή κάθε ηθικής που συνίσταται σε μια επιχείρηση κυριάρχησης της συνείδησης επί του σώματος και των παθών του. ¹⁷⁵

Αν ο Σπινόζα φαίνεται να παίρνει το σώμα ως πρότυπο, ¹⁷⁶ κάτι που σε μεγάλο βαθμό συνέβη και στην παρούσα εργασία, αυτό συμβαίνει για «να καταδειχθεί ότι το σώμα ξεπερνά τη γνώση που έχουμε γι' αυτό, και ότι η σκέψη επίσης ξεπερνά τη συνείδηση που έχουμε γι' αυτήν. Όσα πράγματα υπάρχουν στο πνεύμα που ξεπερνούν τη συνείδησή μας, άλλα τόσα υπάρχουν στο σώμα που ξεπερνούν τη γνώση μας». ¹⁷⁷ Είναι υπό αυτό το πρίσμα που και η παρέμβαση του Αλτουσέρ γύρω από την ιδεολογία και τους ιδεολογικούς μηχανισμούς μπορεί να ειπωθεί ως μια προσπάθεια από κοινού εξέτασης των αιτίων που διαμορφώνουν σχηματισμούς και αλληλουχίες που αφορούν την σκέψη και την έκταση συγχρόνως.

¹⁷³ Ντελέζ, *Σπινόζα. Πρακτική Φιλοσοφία*, σ.32

¹⁷⁴ ό.π.

¹⁷⁵ ό.π.

¹⁷⁶ Στο ίδιο, σ. 33.

¹⁷⁷ ό.π. «Θα ήταν χρήσιμο», σημειώνει ο Άρης Στυλιανού, «να σκεφτούμε και το εξής: σύμφωνα με τον Σπινόζα, όπως κανένας δε γνωρίζει τι μπορεί να κάνει ένα σώμα, έτσι και κανένας δεν ξέρει τι ακριβώς μπορεί να κάνει ένα πολιτικό σώμα ή ένα κράτος μέσα στην ιστορία» [(Άρης Στυλιανού, *Ο Σπινόζα και η Δημοκρατία* (Πόλις, 2016), σ. 70].

Βιβλιογραφία

- Αθανασάκης, Δημήτρης. «Ο Σπινόζα και οι Αριθμοί. Παρατηρήσεις για τον Σπινόζικό Μονισμό». *Δια-ΛΟΓΟΣ*, τεύχος 5 (2015) σσ. 9-27.
- Αθανασάκης, Δημήτρης. «Spinoza: Ζητήματα Οντο-γεωμετρίας». Στο Μ. Μουζάλα (επιμ.), *Θέματα Οντολογίας - Μεταφυσικής, Φιλοσοφίας των Μαθηματικών και Λογικής*. Αθήνα: Gutenberg, 2018, σσ. 173-199.
- Αθανασάκης, Δημήτρης. «“Pauca de natura corporum”: η Φυσική και η Φυσιολογία στην Ηθική του Σπινόζα», *Νεύσις* 27-28 (2019-2020), σσ. 5-43.
- Αλτουσέρ, Λουί. *Το μέλλον διαρκεί πολύ - Τα γεγονότα*. Μετάφραση: Άγγελος Ελεφάντης, Ρούλα Κυλιντηρέα. Εκδόσεις Ο Πολίτης, 1992.
- Αλτουσέρ, Λουί, «Ιδεολογία και Ιδεολογικοί Μηχανισμοί του Κράτους». Στο *Θέσεις (1964-1975)*. Μετάφραση: Ξενοφών Γιαταγάνας. σσ. 69-121. Αθήνα: Εκδόσεις Θεμέλιο, 1999.
- Althusser, Louis. *Το Υπόγειο Ρεύμα του Υλισμού της Συνάντησης*. Μετάφραση: Τάσος Μπέτζελος. Αθήνα: Εκτός Γραμμής, 2018.
- Andrault, Raphaële. “Spinoza’s Missing Physiology”. *Perspectives on Science* 27 (2019), σσ. 214-243.
- Γουδέλη, Κυριακή. «Μετακαρτεσιανικός Μονισμός στον 17ο Αιώνα: Περί της Σχέσεως Σώματος-Νου στον Spinoza και στον Leibniz». Στο *Φιλοσοφία στην Ευρώπη: Κείμενα Νεώτερης και Σύγχρονης Φιλοσοφίας*, επιμέλεια Β. Καλδής, σσ. 55-78. Πάτρα: Εκδόσεις ΕΑΠ, 2008.

- Cottingham, John. *Φιλοσοφία της Επιστήμης. Πρώτος Τόμος. Οι Ορθολογιστές*. Μετάφραση. Σοφία Τσούρτη, Επιμέλεια Αλέξανδρος Χρύσης. Πολύτροπον, 2003.
- Deleuze, Gilles. *Ο Σπινόζα και το Πρόβλημα της Έκφρασης*. Μετάφραση: Φώτης Σιατίστας, επιστημονική επιμέλεια Άρης Στυλιανού. Αθήνα: Κριτική, 2002.
- Della Rocca, Michael. "Spinoza's Argument for the Identity Theory", *The Philosophical Review*, Vol. 102, No. 2 (Apr. 1993), Duke University Press on behalf of Philosophical Review, σσ. 183-213.
- Della Rocca, Michael. *Representation and the mind-body problem in Spinoza*, New York: Oxford University Press (1996).
- Descartes, René. *Τα Πάθη της Ψυχής*. Μετάφραση: Γιάννης Πρελορέντζος, Επιστημονική επιμέλεια: Δημήτρης Κοτρόγιαννος, Γλωσσική επιμέλεια: Νίκος Καλταμπάνος. Αθήνα: Εκδόσεις Κριτική, 1996.
- Grellard, Christophe. «Επιθυμία, Παράσταση, Συγκατάθεση: Η Θεωρία της Πράξης του Jean Buridan». Μτφρ. Γιάννης Πρελορέντζος, *Δωδώνη, Επετηρίδα Φιλοσοφίας, Παιδαγωγικής, Ψυχολογίας*, Τόμος 36 (2011-2013), σσ. 203-226.
- Hoffman, Paul. "The Unity of Descartes's Man". *The Philosophical Review*, 95(3), 1986.
- Ioan, Razvan. *The Body in Spinoza and Nietzsche*. London: Palgrave Macmillan, 2019.
- Jaquet, Chantal. "The Mind-Body Union" στο *A Companion to Spinoza*.. Edited by Yitzhak Y. Melamed. σσ. 296-303. John Wiley & Sons, 2021.
- Καβαγιές, Ζαν. *Για τη Λογική και τη Θεωρία της Επιστήμης*. Μετάφραση: Γιώργος Καραμπελας. Αθήνα: Ηριδανός, 2018.
- Κανγκιλέμ, Ζωρζ. *Το Κανονικό και το Παθολογικό*. Μετάφραση: Γιώργος Φορτούνης. Αθήνα: Νήσος, 2007.
- Macherey, Pierre. «Η Χρήση των Παθών στον Ντεκάρτ και στον Σπινόζα», Μετάφραση:

Τάσος Μπέτζελος, *Υπόμνημα στη Φιλοσοφία*, τ. 7 (Μάιος 2008), σσ. 123-140.

Macherey, Pierre. *Από τον Κανγκιλέμ στον Φουκώ. Η Δύναμη των Κανόνων*. Μετάφραση: Τάσος Μπέτζελος. Πλέθρον, 2010.

Μασερέ, Πιερ. *Hegel ή Spinoza*. Μετάφραση: Τάσος Μπέτζελος. Αθήνα: Angelus Novus, 2019.

Macherey, Pierre. *Εισαγωγή στην Ηθική του Σπινόζα. Το Πρώτο Μέρος. Η Φύση των Πραγμάτων*. Μετάφραση: Τάσος Μπέτζελος, επιστημονική επιμέλεια: Δημήτρης Αθανασάκης, Κυριακή Γουδέλη. Αθήνα: Gutenberg, 2023.

Melamed, Yitzhak Y. "Spinoza's Anti-Humanism: An Outline". Στο Fraenkel, C., Perinetti, D., Smith, J. (επιμέλεια), *The Rationalists: Between Tradition and Innovation. The New Synthese Historical Library*, vol 65, σσ. 147-166. Dordrecht: Springer, 2010.

Melamed, Yitzhak Y. "Spinoza's Metaphysics of Thought: Parallelisms and the Multifaceted Structure of Ideas", *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 86, No. 3, May, 2013, σσ. 636-683.

Montag, Warren. «"The Soul is the Prison of the Body": Althusser and Foucault, 1970-1975». *Yale French Studies*, No. 88, *Depositions: Althusser, Balibar, Macherey, and the Labor of Reading* (1995), σσ. 53-77.

Montag, Warren. *Σπινόζα - Πολιτική σε έναν κόσμο χωρίς υπερβατικότητα*. Μετάφραση: Θανάσης Καρακούσης. Αθήνα: Πλέθρον, 2021.

Montag, Warren. "Commanding the Body: The Language of Subjection in Ethics III, P2S". Στο *Spinoza's Authority Volume I: Resistance and Power in Ethics*. Edited by A. Kiarina Kordela and Dimitris Vardoulakis. σσ. 147-172. Bloomsberry, 2018.

Montag, Warren. «Discourse and Decree: Spinoza, Althusser and Pêcheux». *Cahiers du GRM* [Online], 7 (2015), <http://journals.openedition.org/grm/600>

Moreau, Pierre-François. *Σπινόζα, Κράτος και Θρησκεία*. Μετάφραση: Φώτης Σιατίτσας, επιστημονική επιμέλεια Δημήτρης Ι. Αθανασάκης. Αθήνα: Σιδέρης, 2018.

Moreau, Pierre-François. *Ο Σπινόζα και ο Σπινοζισμός*. Μετάφραση: Φώτης Σιατίτσας, επιστημονική επιμέλεια Δημήτρης Ι. Αθανασάκης. Αθήνα: Σιδέρης, 2019.

Μπαλτάς, Αριστείδης. *Ξεφλουδίζοντας Πατάτες ή Λειαίνοντας Φακούς. Ο Σπινόζα και ο Νεαρός Βιτγκενστάιν Συνομιλούν για την Εμμένεια και τη Λογική της*. Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, 2022.

Nadler, Steven. *Spinoza's Ethics. An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

Ντεκάρτ. *Λόγος περί της Μεθόδου. Για την καλή καθοδήγηση του λογικού μας και την αναζήτηση της αλήθειας στις επιστήμες*. Μετάφραση: Χρήστος Χρηστίδης. Αθήνα: Παπαζήσης, 1976.

Ντεκάρτ, Ρενέ. *Στοχασμοί περί της Πρώτης Φιλοσοφίας*. Μετάφραση: Ευάγγελος Βανταράκης. Αθήνα: Εκκρεμές, 2003.

Ντεκάρτ, Ρενέ. *Οι Αρχές της Φιλοσοφίας I & II*. Εισαγωγή, Μετάφραση, Σχολιασμός: Βασιλική Γρηγοροπούλου. Αθήνα: Εκδόσεις Εκκρεμές, 2012.

Ντελέζ, Ζιλ. *Σπινόζα - Πρακτική Φιλοσοφία*. Μετάφραση: Κική Καψαμπέλη, επιμέλεια: Γεράσιμος Βώκος-Παναγιώτης Πούλος. Αθήνα: Νήσος, 1996.

Pêcheux, Michel. *Language, Semantics, and Ideology: Stating the Obvious*. Translation Harbans Nagpal. London: Macmillan Press, 1982.

Πρελορέντζος, Γιάννης. «Σχετικισμός και κανονιστικότητα στην ηθική και πολιτική φιλοσοφία του Σπινόζα», *Αξιολογικά*, No.ε.τ. 2 (2002) σσ. 67-110.

Read, Jason. “The Order and Connection of Ideas: Theoretical Practice in Macherey’s Turn to Spinoza”, *Rethinking Marxism* Vol. 19, No 4 (Oct. 2007), σσ. 500-520.

Schmaltz, Tad M. “Spinoza and Descartes”. Στο *The Oxford Handbook of Spinoza*, επιμέλεια: Michael Della Rocca. Oxford Academic, 2013.
<https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780195335828.013.003>

Sharp, Hasana, “The Force of Ideas in Spinoza”. *Political Theory*, Vol. 35, No. 6 (Dec. 2007), σσ. 732-755.

Σπινόζα. *Πολιτική Πραγματεία*. Μετάφραση: Άρης Στυλιανού, εισαγωγή: Γεράσιμος Βώκος. Αθήνα: Εκδόσεις Πατάκη, 1996.

Σπινόζα. *Ηθική*. Μετάφραση: Ευάγγελος Βανταράκης, εισαγωγή: Βασιλική Γρηγοροπούλου. Αθήνα: Εκκρεμές, 2009.

Spinoza. *Complete Works*. Translated by Samuel Shirley, Edited by Michael. L. Morgan. Hackett Publishing Company, 2002.

Στυλιανού, Άρης. *Ο Σπινόζα και η Δημοκρατία*. Πόλις, 2016.

Στυλιανού, Άρης. *Γνώση και Πάθος στη Νεότερη Φιλοσοφία*. Πόλις, 2022.

Σωτήρης, Παναγιώτης. *Κομμουνισμός και Φιλοσοφία. Η Θεωρητική Περιπέτεια του Λουί Αλτουσέρ*. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, 2004.