

Μέθοδος και ελευθερία

Εισαγωγικές παρατηρήσεις

Ο ΣΠΙΝΟΖΑ, ΑΝ ΚΑΙ ΔΟΚΙΜΑΣΕ ΤΙΣ ΑΡΝΗΤΙΚΕΣ ΕΜΠΕΙΡΙΕΣ ΤΟΥ βίου,¹ στο έργο του αναζητεί ως νέα αρχή το θετικό αίτιο από το οποίο παράγονται και εξηγούνται τα γεγονότα της πραγματικότητας. Το έργο αυτό αποτελεί παράδειγμα συστήματος, ενότητας, συνοχής και δύναμης. Σε αυτό το σύστημα επιχειρείται η σύνδεση της επιστήμης με την ηθική και την πολιτική.

Ως γνωστόν, κατεξοχήν τα έργα του *Αρχές της καρτεσιανής φιλοσοφίας* και *Ηθική* αναπτύσσονται απαγωγικά *more geometrico*. Παραδοσιακά, η απαγωγική μέθοδος χρησίμευε για τη διδασκαλία, η δε παρουσίασή της διά της γεωμετρίας συνέβαλλε στη συστηματική, καθαρή και ευκρινή έκθεση των εννοιών. Με τη μέθοδο αυτή, που βασίζεται σε ορισμένες προφανείς και αυταπόδεικτες προτάσεις, οργανώνεται ορθολογικά ένα σύστημα. Το σύστημα δεν είναι το άθροισμα των επιμέρους στοιχείων ενός πράγματος, αλλά, αντιστρόφως, τα μέρη του κατανοούνται με βάση τις αρχές που οργανώνουν συνολικά το ίδιο. Η *Ηθική* αρχίζει με προτάσεις που ορίζουν τη θεμελίωση του συστήματος, και ως πρώτη τίθεται μια αρχή που είναι αίτιο του εαυτού της, ελεύθερη, αναγκαία και μοναδική. Καθετί στο σύστημα αυτό έπεται αναγκαία καθοριζόμενο αιτιακά από κάτι άλλο και εντάσσεται σε μια άπειρη και σύνθετη αλληλουχία.² Για τον Σπινόζα, εννοώντας τα πράγματα σύμφωνα με την αιτιακή

τους τάξη, αποδίδεται η ενότητά τους, ενώ με αυτό τον τρόπο, όπως γίνεται αντιληπτό, αποφεύγεται η απεικόνισή τους με βάση τα επιμέρους εγωιστικά συμφέροντα και πάθη.

Το ζήτημα βεβαίως είναι κατά πόσον σε αυτό το σύστημα, όπου όλα έπονται αναγκαία, υπάρχει ελευθερία. Ο Σπινόζα υποστηρίζει ρητώς ότι δεν υφίσταται μόνο η αναγκαιότητα αλλά η ελεύθερη αναγκαιότητα, επιχειρεί δε να αποκαθάρει την έννοια της ελευθερίας από ψευδείς αντιλήψεις με τις οποίες συχνά συνδεόταν. Υποστηρίζει την ελεύθερη αναγκαιότητα, όχι όμως την ελευθερία της βούλησης. Η ελευθερία της βούλησης, εκ πρώτης τουλάχιστον όψεως, φαίνεται αντίθετη προς τη φυσική αναγκαιότητα, διότι η πρώτη αξιώνει ότι ο άνθρωπος μπορεί να επιλέξει να ενεργήσει σύμφωνα με ό,τι υπαγορεύει η βούλησή του, ενώ, σύμφωνα με τη δεύτερη, όλα τα γεγονότα και οι ανθρώπινες πράξεις υπάγονται σε καθορισμούς ανεξάρτητα από την ανθρώπινη βούληση και τις επιθυμίες. Ο Σπινόζα, υποστηρίζοντας την ελεύθερη αναγκαιότητα και όχι την ελευθερία της βούλησης, ξεχωρίζει την ελευθερία από την ελευθερία της βούλησης και έτσι αποφεύγει την αντίθεση ανάμεσα στην ελευθερία της βούλησης και την αναγκαιότητα. Η ελευθερία, συνοπτικά, δεν εκφράζεται στην αδέσμευτη και ανεξήγητη απόφαση μιας βούλησης, η οποία μπορεί να χρησιμοποιήσει οτιδήποτε ως μέσον, αλλά θεμελιώνεται οντολογικά στο σύστημά του αλληλένδετα με την αναγκαιότητα. Η ελευθερία δεν κατανοείται σαν μια δύναμη που μπορεί να ενεργήσει αντίθετα προς το είναι ενός πράγματος. Πρόκειται για μια *αποπροσωποποιημένη δύναμη* και για *ενεργητικότητα*. Η θεμελιώδης κατηγορία της *Ηθικής*, η υπόσταση ή Θεός, ως *causa sui*, ως ουσία αλλά και ως πραγματική ύπαρξη, δεν μπορεί να είναι κάτι άλλο από αυτό που είναι, διαφορετικά θα ήταν ατελής. Έτσι, απορρίπτεται το ότι ο κόσμος είναι δημιουργία μιας υπερβατικής βούλησης, η οποία μπορεί να παρεμβαίνει σε αυτόν διορθωτικά· δεν γίνεται δηλαδή δεκτό ότι ο κόσμος είναι ατελής.

Ως γνωστόν, κοινό τόπο που καθόρισε τη σπινοζική ερμηνευτική αποτέλεσε η φράση «*Deus sive Natura*». Ο Σπινόζα θεωρήθηκε φιλόσοφος του ενός, του μοναδικού και απόλυτου Όλου. Εντούτοις η φράση αυτή δεν απαντάται στο Α' μέρος της *Ηθικής*, όπου βασίζεται και όλη η θεμελίωση του συστήματος, αλλά έχει αποσπαστεί

από μια πρόταση της Εισαγωγής του Δ' μέρους, «Περί ανθρώπινης δουλείας, ή για τις δυνάμεις των συναισθημάτων», χωρίς να έχει αξιωματική ισχύ.³ Στο Ε' μέρος της *Ηθικής*, «Περί ελευθερίας» (θεώρημα 24), τίθεται ότι «όσο περισσότερο εννοούμε τα ενικά πράγματα, τόσο περισσότερο εννοούμε τον Θεό». Ως εκ τούτου, σύμφωνα με το σχόλιο του Μασρέ, «δεν υπάρχουν πολλοί τρόποι εννοιακής σύλληψης αλλά ένας και μοναδικός, που αξίζει ταυτοχρόνως για τα ενικά πράγματα και για τον Θεό».⁴ Ο Σπινόζα λοιπόν συγκροτεί ένα σύστημα που αναφέρεται στα ενικά πράγματα και στην εννόησή τους, σύμφωνα με την αναγκαία τάξη παραγωγής τους. Η ελευθερία δεν συνδέεται με τη βούληση, αλλά με τη γνώση των ενικών πραγμάτων και της τάξης συγκρότησής τους.

Το Α' μέρος της *Ηθικής*, στο οποίο εκτίθενται οι βασικές κατηγορίες του συστήματος αυτού, μπορούμε να θεωρήσουμε ότι έχει έναν παραδειγματικό και προπαιδευτικό χαρακτήρα, προκειμένου για την κατανόηση των ενικών πραγμάτων, τα οποία εντάσσονται σε ένα σύστημα. Ως γνωστόν, στη θεμελιακή κατηγορία του συστήματος, την υπόσταση, δεν δίδεται ποτέ ένα όνομα. Τα πάντα, σύμφωνα με τον Σπινόζα, παράγονται και εννοούνται κατά έναν ενιαίο και αναγκαίο τρόπο· από αυτή την άποψη, η θεϊκή ή αληθινή τάξη δεν βρίσκεται σε έναν ου-τόπο, αλλά μέσα στο δεδομένο κόσμο. Ως εκ τούτου, τα προβλήματα που βασανίζουν, όπως η φτώχεια, η αρρώστια, η ανισότητα, ο πόλεμος, αυτό που αποκαλείται «κακό», είναι γεγονότα που, ενώ ο νους τα αντιμετωπίζει συγκεχυμένα, για το καθένα ξεχωριστά υπάρχει η αρμόδια εξήγηση και λύση του.

Ο Σπινόζα δίνει το σχήμα της απαγωγής ως ενιαίο μεθοδολογικό σχήμα, ενώ βέβαια η επιστήμη του είναι προσανατολισμένη στη γνώση και την κατανόηση των ενικών πραγμάτων, όπως συνδέονται και συντάσσονται. Επιδιώκει δηλαδή να δώσει ένα κοινό μεθοδολογικό σχήμα, ένα παράδειγμα το οποίο θα πρέπει να χρησιμοποιείται αρμοδίως και αναλόγως με το εκάστοτε ζήτημα. Ο δρόμος αυτός προς την πλήρη γνώση και την ελευθερία, η γραμματική της «ενορατικής επιστήμης», που αναφέρεται στα ενικά πράγματα, ιδωμένα τόσο διακριτά το καθένα ξεχωριστά, όσο και ως προς το πώς συνδέονται και διαπλέκονται στο σύνολό τους, αφήνει, όπως αντιλαμβανόμαστε, πολλά περιθώρια να συντάσσεται και να ανασυντάσσε-

ται· είναι ένας δρόμος ανοιχτός, που όμως έχει όρια και όρους, μία επιστήμη του οράν ή του εννοείν.⁵

Σε αυτό το εξαιρετικά δύσκολο εγχείρημα, ο σκοπός δεν προκαθορίζεται από μια επιμέρους βούληση, γι' αυτό και επιχειρείται, όπως θα αναλυθεί στην πρώτη ενότητα αυτού του κειμένου, να καθαρθεί η ελευθερία από την ελευθερία της βούλησης. Δεύτερον, βασικό ζήτημα που θα μας απασχολήσει αφορά τη μέθοδο. Αυτό το δύσκολο εγχείρημα του Σπινόζα, η αναγκαία και συστηματική γνώση των ενικών πραγμάτων, εύλογα θα σκεφτεί κανείς ότι θα πρέπει να υποστηρίζεται από μία θεωρία για τη μέθοδο. Εντούτοις ο ίδιος αμφισβητεί ότι απαιτείται, όπως υποστηρίζει ο Κάρτέσιος στο *Λόγο περί της μεθόδου* (§ 20), μία καθολική μέθοδος, ικανή για να φτάσει κανείς στη γνώση όλων των πραγμάτων. Παρόλο που το έργο του Σπινόζα διακρίνεται για μία απaráμιλλη αρχιτεκτονική, ο ίδιος αμφισβητεί το πρωτείο και την παντοδυναμία της μεθόδου. Τέλος, θα ασχοληθούμε με την «αινιγματική» έννοια *ελεύθερη αναγκαιότητα*.

1. Η κριτική στα τελικά αίτια ή στη σκοπιμότητα

Στην *Πραγματεία για τη διόρθωση του νου* δίνεται έμφαση στην ιδέα του τέλους που εκφράζεται στο αγαθό το οποίο είναι «άπειρο, αιώνιο και κοινωνήσιμο».⁶ Αυτό το τέλος αναζητείται σαν το νέο αρχιμήδειο σημείο, ως αφετηρία και παραγωγική αρχή της επιστήμης και του βίου, χωρίς όμως να θεωρείται ότι τίθεται από τη βούληση, είτε θεϊκή είτε ανθρώπινη. Αντιθέτως, μάλιστα, ασκείται δριμεία κριτική στο πρωτείο της βούλησης και των τελικών αιτίων, τόσο σε αυτή την *Πραγματεία*⁷ όσο και στην *Ηθική*.

Ειδικά το Παράρτημα του Α' μέρους της *Ηθικής*,⁸ το οποίο θα μας απασχολήσει στη συνέχεια, έχει ως αντικείμενο να δείξει γιατί τα τελικά αίτια, όπως μάλιστα συνήθως αναπαριστάνονται, συνδεδεμένα δηλαδή με ατομικές βουλήσεις, αποτελούν πηγή πλάνης και προκαταλήψεων. Επειδή μάλιστα αποκλείονται η εξ αποκαλύψεως γνώση, τα θαύματα, η θεία Πρόνοια, τα τελικά αίτια, οι ποινές και οι ανταμοιβές, ιστορικά η θεωρία αυτή εντάσσεται στο ριζοσπαστικό Διαφωτισμό.⁹

Αρχικά συνοψίζονται οι θέσεις του Α' μέρους της *Ηθικής*: η υπόσταση ή Θεός υπάρχει αναγκαία και είναι μοναδικός· είναι και ενεργεί μόνο από την αναγκαιότητα της φύσης του· είναι ελεύθερη αιτία όλων των πραγμάτων· τα πάντα είναι και εξαρτώνται από αυτόν, έτσι ώστε ούτε να είναι ούτε να εννοούνται χωρίς αυτόν. Τα πάντα προσδιορίζονται όχι από την ελευθερία της βούλησής του, αλλά από την απόλυτη φύση του, δηλαδή από τη δύναμή του.

Αντιθέτως, οι άνθρωποι υποθέτουν ότι όλα ενεργούν σαν από κάποιο σκοπό, ότι ο Θεός κατευθύνει τα πάντα προς ένα ορισμένο τέλος, ότι τα πάντα έχουν γίνει για τον άνθρωπο κ.λπ.

Ο Σπινόζα τα θεωρεί όλα αυτά προκαταλήψεις και εξηγεί την προέλευσή τους ως εξής: όλοι οι άνθρωποι γεννιούνται χωρίς να κατέχουν την αιτιακή γνώση των πραγμάτων· έχουν δε την επιθυμία να αναζητούν ό,τι τους ωφελεί. Επειδή ενεργούν για κάποιο σκοπό, θεωρούν ότι είναι ελεύθεροι και δεν αναζητούν παρά τελικά αίτια· για παράδειγμα, θεωρούν ότι τα μάτια είναι για να βλέπουμε, τα φυτά και τα ζώα για να μάς τρέφουν κ.λπ.¹⁰ Μαθημένοι να αντιλαμβάνονται τις αιτίες σαν να είναι μέσα, επικαλούνται τον Θεό, επινοώντας διάφορους τύπους λατρείας, «για να τους αγαπά περισσότερο από οτιδήποτε άλλο και να διευθύνει τη φύση σύμφωνα με τις ανάγκες της τυφλής επιθυμίας τους». Εκτός όμως από τα ωφέλιμα, υπάρχουν και τα βλαβερά, που τα ερμηνεύουν ως θυμό των θεών για αμαρτίες σχετικά με τη λατρεία τους. Επειδή όμως βλέπουν ότι τα δεινά πλήττουν τόσο τους ευσεβείς όσο και τους μη ευσεβείς, οχυρώνονται στο ανεξιχνίαστο των θεϊκών κρίσεων. Συνοπτικά, οι ανθρωπομορφισμοί βασίζονται στην προκατάληψη μέσω των εγωκεντρισμών.¹¹

Ο Σπινόζα διαπιστώνει ότι η σκοπιμότητα που αποδίδεται στη φύση παρουσιάζει τα αναγκαία και παραγωγικά αίτια ως μέσα ή εργαλεία προορισμένα να εξυπηρετούν εγωιστικούς σκοπούς. Έτσι, αντιστρέφεται η σχέση ανάμεσα στο πρότερον και το ύστερον, ανάμεσα στο αίτιο και στο αποτέλεσμα (βούληση), ανάμεσα στο πλέον τέλειο και το λιγότερο τέλειο. Επιπλέον, καταστρέφεται και η τελειότητα του Θεού, διότι εάν ο Θεός ενεργεί για ένα σκοπό, σημαίνει ότι επιθυμεί κάτι που στερείται, περιορίζεται στο σχέδιο που πρέπει να πραγματοποιήσει, άρα δεν είναι ούτε τέλειος ούτε ελεύθερος.

Για να υποστηριχθεί η θεϊκή σκοπιμότητα, επισημαίνει ο Σπινόζα, έχει επινοηθεί ένα νέο επιχείρημα, η αναγωγή στην άγνοια. Εάν, για παράδειγμα, ένα κεραμίδι πέσει πάνω σε έναν περαστικό, δεν αναζητώνται οι αιτίες, αλλά το γεγονός αποδίδεται στο θέλημα του Θεού, που έτσι εμφανίζεται σαν το «άσυλο της άγνοιας» (*asylum ignorantiae*). Επίσης, η άγνοια για τα αίτια που δομούν το ανθρώπινο σώμα και ο θαυμασμός για τη σύνθεσή του γίνονται αφορμή για να αποδοθούν σε μια άλλη φύση. Επιπλέον, θεωρούνται αιρετικοί και ασεβείς όσοι αναζητούν τα αληθινά αίτια των θαυμάτων, διότι περιορίζουν την άγνοια στην οποία βασίζεται ο θαυμασμός και μέσω της οποίας συντηρείται η αυθεντία.¹²

Επισημαίνει ακόμη ότι επειδή οι άνθρωποι θεωρούν τους εαυτούς τους ελεύθερους, γι' αυτό και συνέλαβαν τις έννοιες της αμαρτίας, του επαίνου και του ψόγου. Επιπλέον, οι αξιολογικές κρίσεις διατυπώνονται σχετικά με ό,τι ευνοεί το συμφέρον τους («Αφότου οι άνθρωποι πείστηκαν ότι όλα γίνονται με σκοπό αυτούς τους ίδιους, έκριναν ότι σημαντικότερο σε καθετί είναι το πιο ωφέλιμο για τους ίδιους»). Καθώς θεωρούν ότι τα πάντα έχουν γίνει γι' αυτούς, τα ερμηνεύουν σύμφωνα με έννοιες όπως καλό και κακό, τάξη και σύγχυση, θερμό και ψυχρό, ωραίο και άσχημο. Αυτές οι έννοιες όμως δεν εξηγούν παρά διαθέσεις του σώματος, όπως δίδονται από τη φαντασία, και όχι τη φύση καθεαυτή, όπως δίδεται νοητικά. Ονομάζεται καλό ό,τι είναι χρήσιμο για την υγεία, ωραίο ό,τι διεγείρει το οπτικό νεύρο κατά τρόπο που να ταιριάζει με την υγεία. Εν γένει, τις αισθητές ποιότητες οι άνθρωποι τις αντιλαμβάνονται ως ποιότητες των πραγμάτων και τις εννοούν ως αξίες αισθητικές ή ηθικές που φτιάχνονται από τα ίδια τα πράγματα. Επειδή όμως υπάρχει μεγάλη διαφοροποίηση στις διαθέσεις, γι' αυτό, όπως διαπιστώνει στο ίδιο κείμενο ο Σπινόζα, τόσος σκεπτικισμός, «τόσα κεφάλια όσες και γνώμες».

Υποδεικνύεται, με άλλα λόγια, ότι η άγνοια, οι αντιλήψεις για την αμαρτία, τον έπαινο, τις ανταμοιβές και την τιμωρία, εν γένει οι προκαταλήψεις, οφείλονται στην άγνοια του μηχανισμού της σκέψης. Σε γενικές γραμμές, περιγράφεται κριτικά η εξωτερική, όσο και απλοϊκή, εργαλειακού τύπου τελεολογία, δηλαδή η προβολή ίδιων σκοπών στη φύση, η εξωτερίκευση και η ενσωμάτωσή τους

σε υπερφυσικές αρχές, οι οποίες στη συνέχεια γίνονται αντικείμενο λατρείας.

Η κριτική στρέφεται και προς τον Καρτέσιο. Για τον τελευταίο, ο Θεός ως άπειρος και δημιουργός άπειρων πραγμάτων για τα πεπερασμένα όντα είναι κάτι ακατανόητο και δεν είναι δυνατό να είναι γνωστοί οι σκοποί του. Για τον Καρτέσιο, και σε αυτό δεν διαφέρει από τους Σχολαστικούς, ο Θεός ενεργεί όχι από την αναγκαιότητα της φύσης του, αλλά από την ελευθερία της βούλησής του. Η ταυτότητα βούλησης και νόησης δεν αποκλείεται μεν, αλλά δεν μπορούμε να κατανοήσουμε σε τι συνίσταται και πώς λειτουργεί.¹³

Ο Σπινόζα ασκεί κριτική στην τελεολογία κατά την οποία οι έννοιες της τάξης, της αρμονίας, του ωραίου της φύσης θεμελιώνονται σύμφωνα με την τελειότητα του Θεού, χρησιμοποιώντας τον παγκόσμιο μηχανισμό ως εργαλείο για την πραγματοποίηση του «καλού». Ο Σπινόζα την ελευθερία της βούλησης τη θεωρεί ψευδαίσθηση. Σύμφωνα με το σύστημα της *Ηθικής* του, επειδή ο Θεός ενεργεί από την αναγκαιότητα της φύσης του, και όχι επειδή έτσι το θέλει, δεν μπορεί να είναι κάτι διαφορετικό από ό,τι είναι και με δεδομένο ότι είναι απολύτως καταφατική προς το είναι του αρχή, δεν μπορεί να καταστραφεί εκ των έσω. Έτσι, η αναγκαιότητα της πρώτης, καταφατικής και έλλογης αρχής εντός του συστήματος παρέχει ασφαλέστερες εγγυήσεις από εκείνες που θα έδινε η παρέμβαση μιας βούλησης.

Ο Σπινόζα δεν αποκλείει κάθε ιδέα τέλους, αλλά, πρώτον, επιχειρεί να αποδείξει ότι την Πρόνοια ή την επικράτηση του αγαθού (τέλους) δεν μπορεί να την εγγυηθεί η βούληση μιας υπερβατικής δύναμης, η οποία θεωρείται ως αποτέλεσμα άγνοιας και πλάσμα της φαντασίας· δεύτερον, επιχειρεί με δραστικό τρόπο να αποκαθάρει την έννοια του τέλους από εγωιστικές προθέσεις και την εργαλειακή χρήση του· το εντάσσει δε μέσα στο μηχανισμό του συστήματός του και το συνδέει με τη βασική του αρχή, την ελεύθερη αναγκαιότητα.

Στο Β' μέρος της *Ηθικής*, «Περί του πνεύματος», διατυπώνεται το περίφημο θεώρημα: «Η τάξη και η σύνδεση των ιδεών είναι η αυτή με την τάξη και τη σύνδεση των πραγμάτων [ordo et connexio idearum idem est, ac ordo, et connexio rerum]» (*Ηθική*, μέρος Β', θεώρημα 7). Η τάξη και η σύνδεση¹⁴ (ή σύνθεση) των ιδεών είναι

ό,τι και εκείνη του είναι. Ενώ η ιδέα διακρίνεται από το πράγμα ως τρόπο της έκτασης και δεν τίθεται σε σύγκριση μαζί του, αλλά τόσο η ιδέα όσο και το πράγμα διακρίνονται για την αυτονομία τους, εκείνο που τα συνδέει είναι η *ordo* και η *connexio* (*commerce* για την πρώτη πραγματεία), δηλαδή η μέθοδος.¹⁵

Το παραπάνω θεώρημα έχει δώσει αφορμή να υποστηριχθεί η θεωρία του παραλληλισμού, η οποία αξιώνει την αντιστοιχία ανάμεσα σε κάθε όρο, ιδέες αφενός, πράγματα αφετέρου, ή ανάμεσα σε πνευματικά γεγονότα και σε φυσιολογικά ή σωματιδιακής φύσης γεγονότα. Αυτή η θεωρία όμως παραπέμπει σε μία αναλυτική και εμπειρική προσέγγιση του εγκεφάλου, η οποία δεν υποδεικνύεται από τον Σπινόζα. Στην *Ηθική* του ασκείται έντονη κριτική τόσο στη σύμφωνα με τον Καρτέσιο αλληλεπίδραση σώματος και ψυχής, όσο και στην καρτεσιανή αναλυτική προσέγγιση σώματος και ψυχής. Σύμφωνα με την αλληλεπίδραση σώματος και ψυχής, η ψυχή μπορεί να καθορίσει και να διευθύνει τις σωματικές κινήσεις. Αντιθέτως, στον Σπινόζα η σωματική και η πνευματική δραστηριότητα είναι απολύτως διακριτές και αυτόνομες (βλ. *Ηθική*, μέρος Γ', θεώρημα 2, σχόλιο). Διακρίνονται δηλαδή, αφενός, η φυσική αιτιότητα και, αφετέρου, ο λόγος που διέπει τη σκέψη, που όμως διέπονται και τα δύο από την αυτή τάξη (*ordo*). Αφενός μεν το πνεύμα, η ιδέα του σώματος, και το σώμα αναφέρονται και τα δύο σε μία μοναδική και ενιαία πραγματικότητα, αφετέρου διαφοροποιούνται εννοιακά και το ένα δεν ανάγεται στο άλλο.¹⁶

Η κριτική του Σπινόζα αφορά επιπλέον και στην αναλυτική προσέγγιση σώματος και ψυχής. Ως κατεξοχήν αίτημα της γνώσης τίθεται η «τάξη και η σύνδεση», παραπέμπει δηλαδή όχι στην αντιστοιχία ανάμεσα στους επιμέρους όρους τους, αλλά στη συνολική σύνδεση και σύλληψη της σύνδεσης των όρων, οι οποίοι καθιστούν δυνατή τη συνοχή τόσο της πραγματικότητας όσο και της γνώσης της. Με δυο λόγια, ο Σπινόζα επιχειρεί να συγκροτήσει ένα σύστημα στο οποίο παράγονται μεθοδικά οι ιδέες όσο και τα πράγματα, και η πραγματικότητα διαρθρώνεται σαν λόγος και ο λόγος σαν πραγματικότητα.

Στο παραπάνω θεώρημα, με άλλα λόγια, εκφράζεται μία «ασθενής» τελεολογία, την οποία δεν θέτει ένα υποκείμενο αλλά

την εγγυάται η ίδια η τάξη του είναι, η οποία δεν είναι ένας απλός μηχανισμός που μπορεί να καταστραφεί αν δεν παρέμβει μια «εξωτερική» δύναμη. Η συγκρότηση δε αυτή ανταποκρίνεται στην ολιστική σύλληψη της τάξης του είναι. Αυτή την προσέγγιση αργότερα ο Καντ θα τη θεωρήσει δογματική· όπως γράφει στην *Κριτική του καθαρού Λόγου*, «άρα εμείς οι ίδιοι εισάγουμε την τάξη και την κανονικότητα στα φαινόμενα, τα οποία ονομάζουμε φύση, και αυτά δεν θα μπορούσαμε να τα βρούμε εκεί μέσα αν δεν τα είχαμε πρωταρχικά θέσει εμείς οι ίδιοι ή η φύση του πνεύματός μας» (A 125).¹⁷ Αυτό που είναι εμμενές στον Σπινόζα είναι δογματικό για τον Καντ, για τον οποίο η φιλοσοφία του Σπινόζα είναι παράδειγμα υπερβατικής μεταφυσικής.

Εντούτοις ο Σπινόζα, έναν αιώνα πριν, βλέπει τον άνθρωπο ως μέρος της φύσης και, προκαταβολικά, εκφράζει έντονες επιφυλάξεις στην προοπτική διαχωρισμού ανάμεσα στην ηθική και τη φυσική τάξη, σε μια ανθρωποκεντρική νομοθεσία της φύσης και της ηθικής. Όπως χαρακτηριστικά αναφέρεται στην Εισαγωγή του Γ' μέρους της *Ηθικής*: «Φαίνεται μάλιστα ότι αντιλαμβάνονται τον άνθρωπο στη φύση σαν να ήταν κράτος εν κράτει· καθότι πιστεύουν ότι ο άνθρωπος διαταράσσει παρά ακολουθεί τη φυσική τάξη, ότι έχει απόλυτη δύναμη πάνω στις πράξεις του και ότι καθορίζεται μόνο από αυτόν τον ίδιο».

Το εδάφιο αυτό έχει αποτελέσει αντικείμενο ποικίλων σχολίων, με έμφαση στον αντι-ουμανισμό του Σπινόζα. Η καταγγελία του ανθρωποκεντρισμού έχει σκοπό εντούτοις να αποκαταστήσει τις υπερβολές, αλλά και τις ελλείψεις, που συνεπάγεται η θέση του ανθρώπου στο επίκεντρο, διά της οποίας διεκδικεί απεριόριστη δύναμη, ενώ τρέφεται από τη φαντασία συγκαλύπτοντας αισθήματα αδυναμίας. Τα ζητήματα αυτά φαίνεται εντούτοις ότι τα έχει λάβει υπόψη της η καντιανή κριτική, ως προβλήματα όμως που αφορούν τη συγκρότηση του υπερβατολογικού υποκειμένου, το οποίο δεν έχει προσωπικό χαρακτήρα.

2. Η κριτική στο πρωτείο της μεθόδου

Παράλληλα προς την κριτική στην ελευθερία της βούλησης αναπτύσσεται η κριτική τοποθέτηση του Σπινόζα στη μεγάλη έμφαση που δινόταν στη μέθοδο, στην οποία μάλιστα παραχωρούνταν τα πρωτεία, πράγμα που υπονοούσε την πεποίθηση περί παντοδυναμίας της μεθόδου και της τεχνικής. Διαβλέπει, όπως αντιλαμβανόμαστε, ότι η ανεξαρτησία και η ισχύς της μεθόδου μπορεί να έχει απρόβλεπτες συνέπειες στον πολιτισμό, αυτή την εποχή που οικοδομείται εκ νέου.

Το έργο του Σπινόζα, ως γνωστόν, εγγράφεται στη νέα φιλοσοφία του 17ου αιώνα, η οποία φέρει την ιδέα της καινοτομίας και υποστηρίζεται από νέες μεθόδους. Η καινοτομία επηρεάζει την έννοια της φύσης, η οποία δεν είναι μία και δεδομένη άπαξ διά παντός, αλλά υπάρχουν φύσεις που δημιουργούνται ή παράγονται με τεχνικά μέσα. Όπως γράφει ο Βάκων: «Το καθήκον και ο σκοπός της ανθρώπινης δύναμης είναι να δημιουργεί ή να εισάγει μέσα σε ένα δεδομένο σώμα μια νέα φύση [*novam naturam*], ή νέες φύσεις, αυτό είναι το έργο, αυτό είναι το σχέδιο και ο σκοπός της ανθρώπινης δύναμης» (*Novum Organum*, Αφορισμός I, Βιβλίο II). Μέσα από την παραγωγή των νέων φύσεων, που βρίσκεται στην καρδιά της φιλοσοφίας του Βάκωνα, καταρρέουν τα παραδοσιακά σύνορα που ξεχώριζαν τη φυσική τάξη από την τεχνική ή την κατασκευαστική παρέμβαση του ανθρώπου. Δεν υπάρχει μία αναλλοίωτη φύση, αλλά υπάρχουν φύσεις που δημιουργούνται ή παράγονται με την τεχνική: έτσι δικαιώνεται ο όρος της καινοτομίας ή της «νέας φύσης», γι' αυτό και εισάγεται η πειραματική μέθοδος.¹⁸ Εξαρτάται λοιπόν από τη δύναμη του ανθρώπου να προσθέσει στο έργο του Δημιουργού· επισημαίνει βέβαια ο Βάκων ότι «δεν θριαμβεύουμε πάνω στη φύση παρά υπακούοντας σε αυτήν» (ό.π., Αφορισμός III, Βιβλίο I).¹⁹

Ο Σπινόζα διατυπώνει ριζικές αντιρρήσεις στην πειραματική οδό του Βάκωνα. Σε γενικές γραμμές, όπως γράφει σε μία επιστολή του προς τον Όλντενμπουργκ, τον Σεπτέμβριο του 1661, ο Βάκων μιλά συγκεχυμένα, χωρίς να αποδεικνύει τίποτε, καταφεύγοντας μόνο σε ισχυρισμούς. Πιο συγκεκριμένα, πρώτον, πλανάται ως προς το πρώτο αίτιο και την προέλευση των πραγμάτων· δεύτερον, δεν γνω-

ρίζει την πραγματική φύση του ανθρώπινου νου· και τρίτον, δεν έχει κατανοήσει την αληθινή αιτία της πλάνης. Την κριτική αυτήν ο Σπινόζα απευθύνει και στον Καρτέσιο. Μια κύρια πηγή πλάνης και για τους δύο, όπως αναφέρει στην ίδια επιστολή, είναι το ότι η βούληση θεωρείται ελεύθερη και ευρύτερη από το νου. Με άλλα λόγια, όπως αντιλαμβανόμαστε, ως πρόβλημα τίθεται μήπως η καινοτομία βασιστεί σε μία χίμαιρα, σε μια πλασματική ιδέα ή στην απόφαση μιας «ελεύθερης βούλησης».

Μέσω μιας διαφορετικής οδού ως προς εκείνη της επαγωγής του Βάκωνα, ο Καρτέσιος κατευθύνει και ο ίδιος τη γνώση προς την ανακάλυψη. «Η ανάλυση δείχνει την αληθινή οδό διά της οποίας ένα πράγμα έχει μεθοδικά ανακαλυφθεί και καθιστά δυνατό να δούμε πώς τα αποτελέσματα εξαρτώνται από τις αιτίες».²⁰ Για τον Καρτέσιο, ο τρόπος με τον οποίο γεννιούνται τα πράγματα θα παραμείνει άγνωστος για μας. Για τον Σπινόζα, αναγνώστη των *Αντιρρήσεων και απαντήσεων* που ακολουθούσαν τις *Μεταφυσικές μελέτες* του Καρτέσιου,²¹ αυτή η αβεβαιότητα για την πραγματική τάξη οφείλεται στην αναλυτική μέθοδο και στη θεμελιώδη αφετηρία της καρτεσιανής μεθόδου, το «εγώ σκέπτομαι». Η «βεβαιότητα» του «σκέπτομαι, υπάρχω» είχε ως συνέπεια το χωρισμό της σκέψης από τα πράγματα και την αβεβαιότητα της γνώσης σχετικά με τη φυσική τάξη των πραγμάτων. Ο Καρτέσιος όμως, επειδή ενδιαφερόταν να φτάσει και στην απόδειξη της φυσικής τάξης, προβαίνει στην απόδειξη της ύπαρξης του Θεού, ενώ λόγω του αρχικού θεμελίου του στο σκεπτόμενο εγώ δεν εξάλειψε την αδυναμία να τεθούν οι βέβαιοι όροι συγκρότησης των αντικειμένων της γνώσης.

Ο Καρτέσιος στις *Μεταφυσικές μελέτες* (*Méditations métaphysiques*) πρώτα θέτει τα ζητήματα σχετικά με την ανθρώπινη ψυχή και γνώση και στο «Τρίτο Μέρος» αναφέρεται στον Θεό. Ο Σπινόζα στην *Ηθική* αντιστρέφει την παραπάνω σειρά θέτοντας πρώτα τα ζητήματα σχετικά με τον Θεό, ο οποίος στο σύστημά του δεν είναι υπερβατικό αλλά εμμενές αίτιο (*Ηθική*, μέρος Α', θεώρημα 18). Το ανθρώπινο πνεύμα αποτελεί μέρος της θεϊκής γνώσης (*Ηθική*, μέρος Β', θεώρημα 11, πόρισμα). Επειδή λοιπόν μετέχει σε αυτήν, δεν είναι αδύνατο να φτάσει στη γνώση της πρώτης αρχής και σε αυτοτελείς ιδέες. Αυτή η θεμελίωση υποστηρίζει τον κανόνα της γνώσης

που υπαγορεύει να ξεκινά η ανθρώπινη γνώση από το αίτιο και όχι, αντιστρόφως, από το αποτέλεσμα.

Ο Σπινόζα θα αντιστρέψει και την καρτεσιανή πορεία ανάλυσης-σύνθεσης προβάλλοντας τη συνθετική έκθεση, η οποία υπαγορεύει την αφετηρία από το πρώτο αίτιο που οργανώνει την πραγματικότητα (ή την έννοια του αγαθού, σύμφωνα με τη διατύπωσή του στην *Πραγματεία για τη διόρθωση του νου*). Το εγώ σκέπτομαι, στον Καρτέσιο, είναι ταυτολογικό, δηλαδή ταυτίζεται με τις σκέψεις του, όπως επισημαίνει η Γουίλσον.²¹ Αντιθέτως, η γνώση για τον Σπινόζα δεν μπορεί να θεωρηθεί βέβαιη στηριζόμενη μόνο σε αναλυτικές προτάσεις. Η βεβαιότητά της οφείλεται στην ικανότητα του ανθρώπινου πνεύματος να συλλάβει την τάξη της πραγματικότητας στην οποία μετέχει και το ίδιο.²²

Αυτή η νέα αφετηρία όμως προϋποθέτει μια πολύ μεγάλη βεβαιότητα για τη δύναμη του νου. Αρχικά, όπως ο ίδιος περιγράφει στην *Πραγματεία για τη διόρθωση του νου (ΠΔΝ)*, αισθανόταν αμφιβολίες για τούτο το εγχείρημα και γι' αυτό θεώρησε πρώτιστα αναγκαίο να ξεκινήσει με τον ορισμό του νου. Ο νους, για τον Σπινόζα, δεν υφίσταται εν αφαιρέσει των ιδεών που σχηματίζει. Το πρόβλημα όμως αφορά την τάξη των ιδεών μας, η οποία συνήθως παρουσιάζεται ανεστραμμένη, εφόσον «τα πράγματα που πρέπει να τεθούν ύστερα εμείς τα βάζουμε πριν» (*ΠΔΝ*, § 90). Για παράδειγμα, όταν ο νους σχηματίζει μία αντίληψη με αφορμή αισθητηριακές αντιλήψεις που σχηματίστηκαν τυχαία, ή όταν από το αποτέλεσμα συνάγουμε την αιτία, ή από την έννοια του πεπερασμένου την έννοια του απείρου.

Η *Πραγματεία* αυτή, ως γνωστόν, είναι αφιερωμένη στο πρόβλημα της μεθόδου, κεντρικό στη συζήτηση της εποχής. Αν και πρόκειται για το πρώτο έργο του Σπινόζα, και μάλιστα ανολοκλήρωτο, βοηθεί τον αναγνώστη να κατανοήσει πώς ο συγγραφέας του εννοεί τη μέθοδο και πώς οδηγείται στη συγκρότηση του συστήματός του.

Στον πρόλογο της *Πραγματείας* ο Σπινόζα εκθέτει μια στιγμή του βίου του, αφηγούμενος το δίλημμα στο οποίο είχε βρεθεί, ή να συνεχίσει το συνήθη βίο, αναζητώντας τα πλούτη, τη δόξα και την ηδονή, ή να θέσει τη ζωή του σε νέες αρχές, αναζητώντας το αληθινό και βέβαιο αγαθό. Ο Σπινόζα γράφει το προοίμιο της φιλοσο-

φίας του θέτοντας ως κεντρικό ζήτημα το τέλος της μεθόδου, το οποίο δεν βλέπει να εκπληρώνεται μόνο με τη σκέψη του και ανεξάρτητα από την οδό του βίου. Η ιδέα του «τέλους», ή του αγαθού στο οποίο μετέχουν όσο το δυνατό περισσότεροι, διακρίνεται από τις συνήθεις αντιλήψεις για τον πλούτο, τη δόξα και την ηδονή, που εκφράζουν διασπασμένες κοινωνικές σχέσεις. Η έννοια του αγαθού δεν συλλαμβάνεται ούτε και αποκτάται μέσω των επιμέρους και εγωιστικών βουλήσεων.

Ο Σπινόζα χρησιμοποιεί την αφήγηση του βίου του κατά έναν αποδεικτικό τρόπο, επιδιώκοντας να δείξει μια διαφορετική σχέση μέσων και σκοπών. Ξεκινώντας από τα μέσα δεν φτάνουμε ποτέ στο σκοπό μας, αλλά, αντιθέτως, η οδός και τα μέσα του βίου παράγονται από την έννοια του «κοινωνήσιμου αγαθού». Ο υπότιτλος της *Πραγματείας* διευκρινίζει ότι το έργο αναφέρεται στον «καλύτερο δρόμο με τον οποίο κατευθύνεται ο νους στην αληθινή γνώση των πραγμάτων». Όπως όμως γίνεται αντιληπτό, η οδός, δηλαδή η μέθοδος ή το μέσον, είναι άρρηκτα συνυφασμένη με το τέλος της μεθόδου, η μέθοδος αναπτύσσεται όπως παράγεται και η ίδια η έννοια του αγαθού, στο οποίο όλοι μετέχουν. Παρά την κριτική στα πλούτη, τη δόξα και την ηδονή, δεν προτείνεται, αντιθέτως, η απάρνησή τους ή ένα ασκητικό ιδεώδες ζωής. Διαπιστώνεται η αβεβαιότητά τους, συχνά δε ότι γίνονται αφορμή να καταστραφεί και η ζωή όσων τα κατέχουν, κυρίως λόγω των τρόπων με τους οποίους αναζητούνται.²³ Αναζητείται λοιπόν ένας «τρίτος» δρόμος, μια νέα, θετική και παραγωγική αφετηρία.

Παρόλο που στον πρόλογο του έργου αυτού δεν απαντάται η γεωμετρική μορφή απόδειξης, εντούτοις είναι εμφανές ότι η αφήγηση χρησιμοποιείται ως ένας τρόπος με τον οποίο εκφράζεται η παραγωγή (*deductio*), κατά τρόπο πολύ διαφορετικό από ό,τι στον Καρτέσιο· όχι δηλαδή ως τυπική, ουδέτερη και καθολική μέθοδος που θα επιβαλλόταν σε κάθε περιεχόμενο, αλλά ως εκείνη που ακολουθεί και εκφράζει την παραγωγική οδό του βίου και του νου. Έτσι, στο ηθικό «τέλος», που αποτελεί μια παραγωγική αρχή, μέθοδος, γνώση και ηθική υφίστανται σε μια ενότητα.

Η *Πραγματεία* προτείνει λοιπόν ως τέλος και αρχή την έννοια του υπέρτατου αγαθού· ως μέσον για να φτάσει κανείς σε αυτό θε-

ωρείται η αναμόρφωση του νου. Το μέσον αυτό αποκαλείται αληθινό αγαθό. Η σωτηρία θα είναι η ένωση με το υπέρτατο αγαθό, το οποίο είναι άπειρο, αιώνιο και κοινωνήσιμο. Με άλλα λόγια, το μέσον (νους) και ο σκοπός (κοινωνήσιμο αγαθό) κατανοούνται σε ενότητα. Μέσον επομένως δεν είναι ακριβώς η μέθοδος αλλά ο νους. Η μέθοδος «ξετυλίγεται» σαν τον μίτο της Αριάδνης μέσα στη νοητική διαδικασία, καθώς νους είναι ιδέα, που έχει ιδέες, καθώς δηλαδή σκέφτεται κάτι, καθώς έχει μια ιδέα την οποία αναπτύσσει.

Η μέθοδος λοιπόν, άρρηκτα συνυφασμένη με την αναμόρφωση του νου, συνδέεται και με την εκπλήρωση του επιστημονικού προγράμματος του Σπινόζα, η οποία συντελεί στην εκπλήρωση του αγαθού, δηλαδή στη γνώση του δεσμού ο οποίος συνέχει το πνεύμα με όλη τη φύση (*ΠΔΝ*, § 13). Επιπλέον, η ιδέα «ενός πράγματος αιώνιου και άπειρου που τρέφει την ψυχή με μια καθαρή χαρά στερημένη κάθε λύπης» επηρεάζει την οδό του βίου. Ο ίδιος βλέπει ότι αυτή η ιδέα είναι η πιο δυνατή, οδηγώντας τον στη θέση αμφιταλάντευσης και αμφιβολίας για τα συνήθη αγαθά.

Στον Καρτέσιο εντοπίζεται μια μεγάλη διάκριση ανάμεσα στη βούληση και το νου, στο βαθμό που η βούληση θεωρείται ότι είναι πιο εκτεταμένη από το νου. Για τον Σπινόζα, αντιθέτως, η βούληση δεν είναι μία ξεχωριστή ικανότητα και δεν είναι εκείνη διά της οποίας τίθεται ή επιδιώκεται η έννοια του αγαθού. Στο θεωρητικό μέρος της *Πραγματείας* (§ 78), γράφει: «η αμφιβολία δεν υπάρχει παρά εφόσον υπάρχουν δύο ιδέες που αντιπαρατίθενται». Αντί για την καρτεσιανή αναστολή της κρίσης, απαντά η ριζική από καρδιάς αμφιβολία, όχι μόνο διανοητική αλλά και ηθική, συμμετρικά προς τον πρόλογο του έργου, και απαλείφοντας τον παραδοσιακό όρο *judicium*.²⁴

Η αναστολή της κρίσης για τον Σπινόζα είναι μία αντίληψη (βλ. *Ηθική*, μέρος Β', θεώρημα 49, σχόλιο), δεν οφείλεται δηλαδή σε μία απόφαση της βούλησης. Οι ίδιες οι ιδέες εμπεριέχουν κατάφαση ή άρνηση. Δεν μπορούμε, για παράδειγμα, να βεβαιώσουμε ότι οι τρεις γωνίες ενός τριγώνου είναι ίσες με δύο ορθές χωρίς να έχουμε ήδη την ιδέα του τριγώνου.

Η αντίρρηση του Σπινόζα προς την καρτεσιανή αμφιβολία αφορά και σε ένα άλλο ζήτημα: όπως γράφει: «δεν μπορούμε να

υποβάλλουμε σε αμφιβολία αληθείς ιδέες με το πρόσχημα ότι ίσως να υπάρχει κάποιος απατεώνας θεός που δήθεν μας παραπλανά ακόμη και στα βεβαιότερα πράγματα [...]. Και όπως μπορούμε να φτάσουμε σε μια τέτοια γνώση για το τρίγωνο, έστω και αν δεν ξέρουμε με βεβαιότητα αν δεν μας ξεγελάει κανένας υπέρτατος απατεώνας, με τον ίδιο ακριβώς τρόπο μπορούμε να φτάσουμε και σε όμοια γνώση του Θεού» (ΠΔΝ, § 79). Η αληθής ιδέα δηλαδή δεν ελέγχεται από μια ψευδή, αλλά από τη δική της εσωτερική διαδικασία. Ο νους λοιπόν δεν θα αρχίσει αναλύοντας τα κοινά αγαθά, τα οποία μας εξαπατούν, για να φτάσει στο ύψιστο αγαθό, αλλά ενεργοποιείται από την ίδια την ιδέα του αγαθού, η οποία προηγείται, όπως και η ιδέα του τριγώνου προηγείται της γνώσης των ιδιοτήτων του και είναι λογικό προαπαιτούμενο για να διακρίνουμε τι δεν είναι τρίγωνο. Με άλλα λόγια, προηγείται η ιδέα σαν μια πραγματικότητα που ήδη έλλογα και αναγκαία υπάρχει. Επίσης, ο νους που σκέφτεται ένα αντικείμενο προϋποθέτει ότι υπάρχει αυτό το αντικείμενο. Η γνώση επομένως δεν είναι επινόηση.

Επιπλέον, ο Σπινόζα βλέπει ότι το τέχνασμα του «πονηρού» θεού στο οποίο καταφεύγει ο Καρτέσιος οδηγεί στην «επιστροφή» του Θεού ως εγγυητή της αλήθειας· ως εκ τούτου και στην αδυναμία του νου να σχηματίσει καθαρές και διακριτές ιδέες, όπως για παράδειγμα του τριγώνου, για τις οποίες εγγυητής είναι ο ίδιος ο νους. Από αυτή την άποψη, η υπόθεση του «πονηρού θεού» δεν ευνοεί ούτε και το ίδιο το πρόγραμμα του Καρτέσιου. Η καρτεσιανή αμφιβολία, σύμφωνα με τον Σπινόζα, παρόλο που χρησιμοποιείται μεθοδικά, τελικά δεν εξαλείφεται, και μένει χώρος για την πίστη. Ο Σπινόζα προτείνει τον αναστοχασμό του νου (ΠΔΝ, § 38) πάνω σε μία ιδέα του, προκειμένου να βρει ο ίδιος τη βεβαιότητα μέσα του και έτσι να μη χρειάζεται να βεβαιωθεί από τίποτε άλλο σχετικά με το αντικείμενό του.

Ο Σπινόζα προτείνει την παραγωγική πορεία, αναλογιζόμενος την πορεία και τις συνέπειες της καρτεσιανής αναλυτικής μεθόδου. Η συνθετική έκθεση στον Σπινόζα δεν παραμένει, όπως παραδοσιακά, ως η μέθοδος έκθεσης των αποτελεσμάτων της ανάλυσης· η αρχική ιδέα ή πρόταση στον Σπινόζα δεν εξηγείται απλώς αλλά αναπτύσσεται, καθώς ο αναστοχασμός διενεργείται πάνω στην ανα-

γκαιότητα της αιτιακής σχέσης που αφορά στη γνώση αυτού καθε-
αυτού ενός πράγματος ως ιδέας. Η μέθοδος έκθεσης, με δυο λόγια,
ακολουθεί την ανάπτυξη της έννοιας ή της ιδέας ως προς την αιτια-
κή της αλληλουχία και τη συγκεκριμένη αναλογία που παρουσιάζει.
Ο Σπινόζα παραδίδει τη σκέψη του, η σύνθεση είναι παραδοσιακά
μέθοδος διδασκαλίας, και μέσω αυτής αναπτύσσεται η αρχική ιδέα,
η οποία δεν παραμένει η αυτή σαν γεωμετρικό ον.

Ο Σπινόζα έχει ήδη μια ιδέα η οποία τον κατευθύνει στην
αναζήτηση. Η ιδέα αυτή προηγείται της μεθόδου, και όχι αντιστρό-
φως. Γίνεται ως ένα βαθμό αντιληπτό γιατί ο Σπινόζα είναι αντίθε-
τος προς το πρωτείο της μεθόδου. Στην *Πραγματεία για τη διόρθω-
ση του νου* υπάρχει ένα εδάφιο το οποίο μπορούμε να διαβάσουμε
παράλληλα με τους *Κανόνες για την καθοδήγηση του πνεύματος* του
Καρτέσιου. Απέναντι στην καρτεσιανή θέση για την προτεραιότητα
των μεθοδολογικών εργαλείων ο Σπινόζα απαντά ως εξής: «για να
σφυρηλατηθεί το σίδηρο χρειάζεται σφυρί, και για να υπάρξει σφυ-
ρί είναι απαραίτητο να κατασκευαστεί, πράγμα για το οποίο χρει-
άζεται άλλο σφυρί, καθώς και άλλα εργαλεία, που για να είναι δια-
θέσιμα θα απαιτήσουν και άλλα εργαλεία, και ούτω καθεξής επ’
άπειρον» (ΠΔΝ, § 30).

Ο Σπινόζα αναφέρει το καρτεσιανό παράδειγμα των *Κανόνων*
αλλοιωμένο, ενσωματώνοντας σε αυτό και ένα αντίπαλό του, σκεπτι-
κιστικό επιχείρημα, αποκαλύπτοντας το παράδοξο που εντοπίζεται
στην προτεραιότητα των εργαλείων της γνώσης. Ακολουθώντας δη-
λαδή την καρτεσιανή θέση, δεν θα μπορέσουμε να φτιάξουμε ποτέ
τίποτε, γιατί θα μας χρειάζεται επ’ άπειρον ένα άλλο εργαλείο· με
άλλα λόγια, η έμφαση στη χρήση των εργαλείων δεσμεύει τη σκέψη
στο αδιέξοδο πρόβλημα ποιο θα είναι το εργαλείο που θα φτιάξει
όλα τα άλλα. Παρόλο που ο Καρτέσιος έθεσε το *cogito* ως αδιάσει-
στο θεμέλιο της μεθόδου του, εντούτοις η καθολική μεθόδός του, για
τον Σπινόζα, είναι ευάλωτη σε σκεπτικιστικές ενστάσεις. Η έμφαση
στο πρωτείο της μεθόδου είναι αδιέξοδη και καταλήγει σε μια επ’
άπειρον αναδρομή στα εργαλεία της, σύμφωνα με τη σκεπτικιστική
ένσταση την οποία χρησιμοποιεί κριτικά ο Σπινόζα προκειμένου να
διαψεύσει την ελευθερία του υποκειμένου που αποφασίζει και σχε-
διάζει τη μέθοδο ανεξάρτητα από το ποιόν του αντικειμένου του.²⁵

Όπως γράφει ο Μασρέ,²⁶ η πρακτική είναι που αποφασίζει, ανακαλύπτοντας τον πλασματικό χαρακτήρα τού (καρτεσιανού) επιχειρήματος: διότι οι άνθρωποι σφυρηλατούν τα μέταλλα, οι άνθρωποι σκέφτονται (*Ηθική*, μέρος Β', αξίωμα 2): για να μετατρέψουμε τη φύση, δεν υπάρχει καθόλου ανάγκη ενός πρώτου εργαλείου· και επίσης, για να γνωρίσουμε τα πράγματα, δεν υπάρχει καθόλου ανάγκη για μια πρώτη ιδέα, για μια αρχή κατά το καρτεσιανό νόημα.²⁷

Ο Σπινόζα δεν αντιτίθεται βέβαια στη χρήση εργαλείων, αλλά στην τοποθέτησή τους σε μια διαδικασία ξεχωριστή, πριν και ανεξάρτητα από τη γνώση, στην υπαγωγή της γνώσης στην τεχνική. Τα εργαλεία, δηλαδή οι έννοιες, δεν κατασκευάζονται εκ των προτέρων, αλλά παράγονται, αναμορφώνονται ή διορθώνονται αναλόγως της χρήσης τους. Συνοπτικά, υποστηρίζεται η θέση ότι μέθοδος και γνώση δεν υφίστανται σε μια σχέση όπου το ένα υπάγεται στο άλλο, αλλά ότι αναπτύσσονται από κοινού. Έτσι, η ανάπτυξη της ιδέας ή της γνώσης, ακριβώς επειδή δεν προκαθορίζεται από την παρέμβαση μιας επιμέρους βούλησης, είναι αδέσμευτη· από την άλλη μεριά όμως δεν είναι και τυχαία.

Ήδη στην πρώτη του *Πραγματεία* ο Σπινόζα έχει φτάσει σε μία διαφορετική προσέγγιση μιας κλασικής έννοιας για τη θεωρία της γνώσης, της *adaequatio*. Παραδοσιακά, η *adaequatio* αποδιδόταν στη σχέση ενός πράγματος και της ιδέας του ως σχέση αντιστοιχίας, υπονοώντας μια σχέση εξωτερική μεταξύ τους. Όμως στον Σπινόζα, ούτε η ιδέα ούτε και η μέθοδος ή η οδός με την οποία αναπτύσσεται η ιδέα αντιστοιχούν σε ή μιμούνται το πράγμα του οποίου είναι ιδέα, αποτελώντας απείκασμά του. Η ιδέα δεν τίθεται σε σύγκριση με το πράγμα («άλλο είναι ο κύκλος και άλλο είναι η ιδέα του κύκλου»), όπως θα συνέκρινε κανείς ένα πορτρέτο με το πρόσωπο που απεικονίζει για να διαπιστώσει εάν του μοιάζει, αλλά η ιδέα αποτελεί αντικείμενο μιας άλλης ιδέας και εκείνη μιας άλλης κ.ο.κ. Η αλήθεια μιας ιδέας δεν υπαγορεύεται από τη σύμπτωση ή την αντιστοιχία της με το αντικείμενο του εξωτερικού κόσμου, αλλά από την αυτοτέλειά της.²⁸

Η αναστοχαστική κίνηση του νου εκφράζει την πράξη της παραγωγής των μορφών, ή των παραγωγικών αιτίων, με τις οποίες συντίθεται ένα πράγμα ως ιδέα. Ο νους στην αναστοχαστική λειτουρ-

γία του είναι ενεργητικότητα, καθώς αναπτύσσει τις ιδέες του. Από την άλλη μεριά, ένα φυσικό αντικείμενο στη σύνδεση και σύνθεσή του είναι λόγος, τον οποίο εκφράζει επίσης εξίσου η αρμόδια τάξη του σκέπτεσθαι κατά τρόπο αυτοτελή. Η σπινοζική απόδοση της έννοιας *adaequatio* ως αυτοτέλεια και όχι ως αντιστοιχία ορίζει την αναστοχαστική οδό του νου, ο οποίος βρίσκει τη βεβαιότητα μέσα του χωρίς να χρειάζεται να βεβαιωθεί από τίποτε άλλο πέραν του ιδίου. Από αυτή την άποψη, πάνω στην έννοια της αυτοτελούς ιδέας συγκροτείται το επιχείρημα για τη βεβαιότητα της γνώσης. Η *adaequatio* λοιπόν αλλάζει ριζικά σημασία σε αυτό το πλαίσιο της θεωρίας περί αλήθειας.

Η παραγωγή (*deductio*) ιδεών πάνω σε μια ιδέα συνιστά μια συνεχή συναγωγή εννοιών με τις οποίες κατανοείται η ανάπτυξη της ιδέας. Τούτο σημαίνει ότι η αρχική ιδέα δεν έχει θεμελιωθεί άπαξ διά παντός, δεν πρόκειται δηλαδή για ένα γεωμετρικό ον. Τη βεβαιότητά της την εγγυώνται τα μορφικά της μέσα και η σύνδεσή τους, και όχι η σύγκρισή της με το γεγονός ή το φυσικό αντικείμενο, του οποίου είναι ιδέα, γι' αυτό και η ιδέα στον Σπινόζα δεν είναι αναπαράσταση, αλλά ό,τι και ένα πράγμα υπό το κατηγορημα της σκέψης. Το κριτήριό της δηλαδή δεν χρειάζεται να το εγγυηθεί η φύση ή ένας φιλαλήθης θεός, όπως στον Καρτέσιο, αλλά η ίδια η παραγωγή της η οποία εμπεριέχει τη «θεϊκή τάξη». Έτσι, πάνω στην αυτοτέλεια (*adaequatio*) της ιδέας, στη λογική αλληλουχία και τη σύνδεση με τις άλλες ιδέες, και όχι στην αντιστοιχία της με ένα πράγμα που θα απεικόνιζε, συγκροτείται η θεωρία περί αλήθειας στον Σπινόζα.²⁹

Η πράξη του *commerce* (*connexio*),³⁰ της συνδιαλλαγής, της σύνδεσης, της σύνθεσης και της παραγωγής, των πραγμάτων όπως και των ιδεών, συντελεί στην ανάπτυξη της ιδέας ή γνώσης, όπως και των πραγμάτων, ως ελευθερίας και αναγκαιότητας μαζί. Η ίδια η ιδέα επομένως είναι γνώμονας του εαυτού της, και έτσι γίνεται κατανοητή ως ιδέα αυτοτελής και αυτόνομη (*adaequata*), η οποία δεν χρειάζεται να μιμηθεί ή να αντιγράψει ένα αντίστοιχο αντικείμενο, αλλά είναι ό,τι και το αντικείμενο του οποίου είναι ιδέα, εφόσον δεν πρόκειται για ανακάλυψη ή για επινόηση, αλλά για μια ιδέα που ήδη υπάρχει ως αυτοτελής και ορθολογική διάταξη

ενός αντικειμένου που επίσης αναγκαία υπάρχει τώρα ή στο μέλλον. Από αυτή την άποψη, η συστηματική παραγωγή εγγυάται και την αλήθεια των επιμέρους ιδεών.

Η ελευθερία, όπως και η μέθοδος, δεν υφίσταται ως τυπικός όρος πριν την ιδέα ή τη γνώση, αλλά ακολουθεί την παραγωγική ανάπτυξή της. Η μέθοδος στον Σπινόζα δεν προϋποθέτει μια οποιαδήποτε ιδέα ως αφετηρία και τέλος, αλλά την ιδέα του αληθινού αγαθού, του θεού ή της φύσης, δηλαδή μία καθαρή και αυτοτελή ιδέα. Ο Σπινόζα στην πραγματεία αυτή γράφει: «όσο για το ποια μπορεί να είναι αυτή η φύση, θα καταδείξουμε στον οικείο χώρο ότι είναι αναμφίβολα η γνώση (cognitio) της ένωσης που συνδέει το πνεύμα με όλη τη Φύση» (ΠΔΝ, § 13). Στην *Πραγματεία για τη διόρθωση του νου* η ιδέα της ένωσης, της συμμετοχής και της ανάπτυξης περιγράφεται ως ιδέα την οποία τείνει να σχηματίσει το ανθρώπινο πνεύμα, το οποίο είναι μέρος του άπειρου θεϊκού νου και της γνώσης. Εύλογα, η γνώση κατανοείται ως συμμετοχή σε ένα κοινό αγαθό. Ενώ το καρτεσιανό «εγώ σκέπτομαι» εγγράφεται στην περατότητα της σκέψης, αξιωνοντας την κριτική στα όρια της γνώσης του, η ανθρώπινη γνώση στον Σπινόζα εγγράφεται ως συμμετοχή στο άπειρο και αυτόνομο κατηγορήμα του σκέπτεσθαι. Η ανθρώπινη γνώση κατανοεί τον εαυτό της ως μέρος της ολικής σύνθεσης στην οποία μετέχει ενεργητικά.

Στο πρώτο έργο του ο Σπινόζα μάς δίνει την προετοιμασία του τοξότη (αν χρησιμοποιήσουμε την κοινή πια μεταφορά, γνωστή από τον *Θεαίτητο*), την προετοιμασία του νου προκειμένου να ξεκαθαρίσει τις έννοιές του στοχαζόμενος επ' αυτών και να τις θέσει σε τάξη. Η *Ηθική* ξεκινά με αφετηρία το τέλος, που γίνεται αρχή, το αυταίτιο (causa sui), την ελευθερία με την οποία αναπτύσσεται αυτό που είναι αιτία ή λόγος (causa sive ratio) του εαυτού του, που εμπειριέχει τις φυσικές ή κοινωνικές αιτίες του (causas) και το λόγο τους (ratio), χωρίς εντούτοις να κατονομάζεται ποτέ.

Η ελευθερία, όπως ήδη αναφέρθηκε, δεν έγκειται στην απομόνωση του εγώ από τον κόσμο, αλλά οφείλεται στη συμμετοχή του σε αυτόν, είναι ελευθερία της συμμετοχής, η οποία διακρίνεται για λόγο ή αιτιακή τάξη. Η αιτία ή λόγος (causa sive ratio) είναι κοινή στη σκέψη και στην έκταση, στη φύση ή στην πράξη, χωρίς εντούτοις να

ταυτίζεται ο λόγος του σκέπτεσθαι με τα φυσικά αίτια, αλλά οι φυσικές και κοινωνικές αιτίες αναπτύσσονται εξίσου αναγκαία όπως και ο λόγος, η γνώση. Πρόκειται λοιπόν για ανοιχτή αιτιότητα, μοναδική για καθετί, γι' αυτό, όπως αντιλαμβανόμαστε, δεν κατονομάζεται ποτέ στο έργο της σπινοζικής *Ηθικής*.

Στην *Πραγματεία για τη διόρθωση του νου*, η οποία ως τέλος έχει να γνωρίσουμε το δεσμό που συνδέει το νου με τη φύση, απαιτείται ο ορισμός του νου, σύμφωνα με την παραγωγική μέθοδο που ακολουθείται. Ο νους εντούτοις στον Σπινόζα δεν κατανοείται εν αφαιρέσει των ιδεών τις οποίες έχει, είναι ιδέα και έχει ιδέες. Ο ορισμός του επομένως περιλαμβάνει και τους τρόπους με τους οποίους εννοεί τα αντικείμενά του. Το έργο αυτό καταλήγει με την περιγραφή της ιδιότητας του νου, σύμφωνα με την οποία «όσο περισσότερο οι ιδέες εκφράζουν την τελειότητα ενός αντικειμένου, τόσο τελειότερες είναι. Πράγματι, δεν θαυμάζουμε τόσο τον αρχιτέκτονα που έχει επινοήσει ένα χώρο λατρείας όσο εκείνον που έχει ανασύρει από τη σκέψη του έναν επιφανή ναό» (*ΠΔΝ*, § 108). Η ιδιότητα αυτή μπορεί να συνδεθεί με την αρχική ιδέα του τέλους, του αγαθού, «της γνώσης που συνέχει το πνεύμα με όλη τη Φύση» (*ΠΔΝ*, § 13).

Ο Πλάτωνας, στο 10ο βιβλίο της *Πολιτείας* (595a), κρίνοντας ότι «η πολιτεία που ιδρύσαμε εμείς είναι τελειότερη από κάθε άλλη», φέρνει το παράδειγμα της κλίνης, της οποίας η κατασκευή διαφέρει ανάλογα με το δημιουργό της. Ο θεός δημιουργεί την κλίνη που όντως υπάρχει και είναι από τη φύση μία, αποτελώντας γνώμονα για όλες τις άλλες· ο τεχνίτης κατασκευάζει τις κλίνες προσπαθώντας να μοιάσουν στο πρότυπο που βλέπει, χωρίς όμως ο ίδιος να μετέχει της ιδέας του· ο ζωγράφος, τέλος, φτιάχνει την εικόνα που μοιάζει με κάποια από τις προηγούμενες κλίνες, χωρίς να μετέχει στην τέχνη της κατασκευής της κλίνης.

Σύμφωνα με το παράδειγμα του Σπινόζα, η ιδέα του επιφανούς ναού, ιδέα του νου, είναι μία και αναφέρεται σε ένα πράγμα το οποίο υπάρχει, τώρα, στο παρελθόν ή στο μέλλον, αν και όχι σε μία σχέση εξωτερικής αντιστοιχίας με αυτό. Υπάρχει ο ναός και η ιδέα του σε μία ενότητα, χωρίς όμως και να ταυτίζονται, ή το ένα να τείνει να μοιάζει στο άλλο. Η σύνθεσή του είναι πραγματική, όπως και

η ύπαρξη του ίδιου ως φυσικού αντικειμένου, αν και δεν πρόκειται ακριβώς για ένα πράγμα της φύσης, αλλά και της τέχνης. Ο αρχιτέκτονας στον Σπινόζα μπορεί να συλλάβει ένα αντικείμενο ως προς τη συνθετότητά του, αποδίδοντάς το πλήρως με τις έννοιες του νου, αυτοτελώς όπως αυτό υφίσταται ως πραγματικό αντικείμενο. Και αυτή είναι η απόδειξη σχετικά με τη βεβαιότητα ότι γνωρίζω. Ο Σπινόζα, χρησιμοποιώντας αυτό το κοινό παράδειγμα, απαντά στον Καρτέσιο,³⁰ επιδιώκοντας να στηρίξει ότι η σύλληψη της «Πολιτείας», της κοινωνίας της γνώσης και της συμμετοχής, είναι δυνατή, χάρη στη συστηματική και παραγωγική συγκρότηση και σύνθεση των κατηγοριακών εννοιών, κατεξοχήν όμως αναγκαία, διότι χωρίς τη σύλληψη μιας ιδέας η μέθοδος είναι κενή.

3. Η ελεύθερη αναγκαιότητα

Ο Σπινόζα, υποστηρίζοντας ότι η ελευθερία της βούλησης είναι ψευδαίσθηση, έχει θεωρηθεί ότι αρνείται την ελευθερία. Σε μια επιστολή του, τον Οκτώβριο του 1674, προς τον Σούλερ, του μεταφέρεται η ένσταση του Ρίουερτς: «εάν αναγκαζόμασταν από εξωτερικές αιτίες, κανείς δεν θα μπορούσε να αποκτήσει αρετή», στην οποία απαντά ως εξής:

«Διανοήσου, εάν θέλεις, ότι, καθώς η πέτρα κινείται, σκέφτεται και ξέρει ότι προσπαθεί, όσο μπορεί, να συνεχίζει να κινείται. Τώρα αυτή η πέτρα, αφού έχει επίγνωση μόνο της προσπάθειάς της [...] θα σκέφτεται ασφαλώς ότι είναι εντελώς ελεύθερη, και ότι συνεχίζει να κινείται όχι για κανέναν άλλο λόγο, αλλά μόνο επειδή έτσι το θέλει. Είναι αυτή ακριβώς η ελευθερία που όλοι οι άνθρωποι περηφανεύονται ότι κατέχουν και που βρίσκεται μόνο σε αυτό, στο ότι έχουν συνείδηση της επιθυμίας τους και αγνοούν τις αιτίες που τους καθορίζουν».³¹

Στην πραγματικότητα, ο Σπινόζα αμφισβητεί δύο αντιλήψεις: πρώτον, την ελευθερία της βούλησης, η οποία θεωρείται ότι υπάρχει ανεξάρτητα από αιτίες· δεύτερον, τη βούληση, η οποία εξηγείται αποκλειστικώς ως προς εξωτερικές αιτίες, την οποία συναντάμε στον Χομπς.³² Όπως γράφει στην ίδια επιστολή, «δεν τοποθετώ την Ελευ-

θερία στην ελεύθερη απόφαση αλλά στην ελεύθερη αναγκαιότητα». Ούτε λοιπόν η ελευθερία της βούλησης ούτε και η αναγκαιότητα, αλλά η ελεύθερη αναγκαιότητα, δηλαδή και οι δυο μαζί σε ένα πεδίο έντασης, όπου δεν υπερέχει ούτε η ελευθερία ούτε η αναγκαιότητα.

Για τον Καρτέσιο, η βούληση είναι ανεξάρτητη από τη διαδικασία του σκέπτεσθαι, δηλαδή, ενώ η νόησή μας είναι πεπερασμένη, η βούληση διά της οποίας κρίνουμε είναι ελεύθερη.³³ Για τον Χομπς, η βούληση ως ορμή υπάγεται στο φυσικό πρότυπο του ανθρώπου, υπαγορευόμενη είτε από το λόγο είτε από τα πάθη.³⁴ Οριζόμενη ως η τελευταία στιγμή της διαδικασίας του βουλευέσθαι (deliberation), αποτελεί την ενέργεια και όχι την ικανότητα του βουλευέσθαι.³⁵ Για τον Σπινόζα, η βούληση και ο νους υπάγονται στην ίδια διαδικασία, η οποία όμως δεν ανάγεται, όπως στον Χομπς, στο υλικό, φυσικό πρότυπο του σώματος. Στον Χομπς η αρχή της αυτοσυντήρησης (conatus) ως διαρκής τάση για κίνηση και ζωή, στην οποία βασίζεται η ελευθερία ως πρωταρχικό δικαίωμα, ανάγεται στο σώμα.

Ο Σπινόζα ορίζει με διαφορετικό τρόπο, σε σχέση με τον Χομπς, την έννοια του conatus, ως προσπάθεια³⁶ κάθε πράγματος να εμμένει δυναμικά στο είναι του, η οποία ενεργοποιείται τόσο ως σωματική όσο και ως πνευματική δύναμη. Το conatus, η ουσία κάθε πράγματος, τείνει στην αύξηση της δύναμης, και της πνευματικής, τείνει προς την τελειότητα που αρμόζει στο συγκεκριμένο ον, συνεπεία μιας ουσιώδους δυναμικής της οποίας η αρχική ώθηση δίδεται από το conatus.³⁷ Έτσι, η έννοια αυτή ξεφεύγει από έναν στενά αυτοσυντηρησιακό χαρακτήρα, ενώ αποτελεί μια βασική αρχή εξήγησης για τη μετάβαση από τα πάθη, δηλαδή από τις ελλείψεις της γνώσης και τις στέρησεις της ύπαρξης, στην ελευθερία.³⁸ Το ανθρώπινο πνεύμα αναγκαία θα τείνει να σχηματίζει αυτοτελείς ιδέες, ήτοι να ενεργεί, να αυξάνει τη δύναμή του να εννοεί. Ως ιδιαίτερα σύνθετο, θα επιδιώκει να διατηρεί τη σύνθεση και τη συνοχή του όσο και να την κατανοεί· θα αντιστέκεται, επομένως, στην εξάρτησή του από ό,τι το αλλοιώνει και το αποσυνθέτει. Από αυτή την άποψη, η ελευθερία εγγράφεται στην αναγκαιότητα ύπαρξης ενός όντος. Επιπλέον, με δεδομένο ότι στο conatus περιλαμβάνεται και η έννοια της θέλησης,³⁹ η θέληση εγγράφεται ως εμμενής και αναγκαία τάση του όντος να διατηρεί το ίδιο είναι του.

Το *conatus*, που υπάρχει σε κάθε πράγμα, υφίσταται σαν νόμος. Αν και εκφράζει την ουσία, υπάρχει μέσα σε κάθε πράγμα (*in re*), όχι πριν ή μετά την ύπαρξη αυτού του πράγματος· συνεπώς, η έννοια του νόμου δεν είναι μία αφηρημένη καθολική έννοια, και νομιμοποιείται η ύπαρξη ενός πλουραλισμού ουσιών. Το *conatus* είναι κάτι κοινό σε όλα τα πράγματα, αλλά και συγκεκριμένο μέσα σε κάθε ύπαρξη.⁴⁰

Η πέτρα, σύμφωνα με το παράδειγμα στην παραπάνω επιστολή, κινείται όχι επειδή το αποφάσισε, αλλά επειδή την κίνησή της υπαγορεύει ό,τι είναι. Έτσι, επειδή «ο άνθρωπος σκέπτεται» (*Ηθική*, μέρος Β', αξίωμα 2), αναγκαία ο νους, δυνάμει του *conatus*, θα εμμένει να σχηματίζει αυτοτελείς ιδέες· επιπλέον, θα επιδιώκει όχι απλώς και μόνο την αυτοσυντήρησή του αλλά και μια ζωή ανθρώπινη.⁴¹ Η ελευθερία της ύπαρξης δεν εξαρτάται από κάποια απόφαση, διά της οποίας θα μπορούσε να έλθει σε αντίφαση προς το είναι της. Η ελευθερία υφίσταται μέσα στο είναι που συγκροτείται δυναμικά.

Στον Σπινόζα δεν συναντάμε ούτε τον ανεξάρτητο αυτοκαθορισμό του ανθρώπου, ούτε όμως ο άνθρωπος κατανοείται σαν μια μηχανή που στερείται λόγου και καθορίζεται αποκλειστικά από κινήσεις αλληλεπίδρασης. Η ανθρώπινη ουσία, η οποία διατυπώνεται διά του *conatus*, δεν είναι μια κλειστή μονάδα και δεν υφίσταται χωρίς την ύπαρξη. Εύλογα, η ουσία πραγματώνεται ιστορικά μέσ' από τους όρους που καθορίζουν την ύπαρξη και τη συνύπαρξη. Η ελευθερία ως δύναμη θα πρέπει να ξεφεύγει από εγωιστικές προθέσεις. Η ελευθερία ισούται με τη δύναμη, πνευματική και σωματική, που όμως τείνει διαρκώς προς την αύξησή της και προς τη βελτίωση του είναι. Αναπτύσσεται μαζί με την αναγκαιότητα της συμφωνίας ανάμεσα στις επιμέρους δυνάμεις, η οποία μπορεί να φαίνεται ότι περιορίζει την ελευθερία μιας επιμέρους ύπαρξης, αλλά την καθιστά πραγματική. Η αναγκαιότητα του Λόγου εντούτοις βασίζεται σε ό,τι είναι πραγματικά κοινό και όχι σε μια αφηρημένη καθολική αρχή. Τούτο σημαίνει πως, εάν αλλάξει ό,τι είναι κοινό, αλλάζει και ο νόμος.

Τον ίδιο χειμώνα που ο Σπινόζα γράφει την παραπάνω επιστολή προς τον Σούλερ, σκέφτεται να επιστρέψει στην πρώτη του πραγματεία, την *Πραγματεία για τη διόρθωση του νου*, την οποία είχε αρ-

χίσει 14 περίπου χρόνια νωρίτερα· αντί γι' αυτό όμως, ασχολείται με τη συγγραφή της *Πολιτικής πραγματείας* (ΠΠ). Και στο πολιτικό του έργο ο Σπινόζα αποκλείει την ελευθερία της βούλησης, εφόσον οι ανθρώπινες αποφάσεις και πράξεις προσδιορίζονται αναγκαία. Επειδή δεν πιστεύει στη δύναμη της βούλησης, γι' αυτό και αποκλίνει των συμβολαϊκών θεωριών που βασίζονται στη συγκατάθεση της βούλησης, με την οποία νομιμοποιείται η πράξη του συμβολαίου. Δεν αποκλείει όμως την ελευθερία ή τη δύναμη προκειμένου για την προστασία της ζωής και για το ευ ζην, που εκπληρώνεται μαζί με την επικράτηση του κοινού αγαθού. Την ελευθερία ως πραγματική δύναμη δεν την εγγυάται η βούληση, καμία αυθεντία, είτε θείκη είτε κοσμική. Τούτο έχει πολιτική σημασία και συνδέεται με τη θεωρία του περί Δημοκρατίας, με το επιχείρημα ότι, εάν μία κυβέρνηση ενεργεί αντίθετα προς τα συμφέροντα του λαού και χωρίς τη συναίνεσή του, χάνει την ισχύ της. Όπως έχει ο ίδιος διευκρινίσει, στην επιστολή του προς τον Γέλες (2 Ιουνίου 1674), διαφέρει από τον Χομπς, με δεδομένο ότι στη θεωρία του διατηρεί πάντα το φυσικό δικαίωμα και ότι, σε κάθε Πολιτεία, το δικαίωμα της Ανώτατης Αρχής επί των υπηκόων της αναλογεί ως προς τη δύναμή της.⁴² Με άλλα λόγια, το φυσικό δικαίωμα του πολίτη μένει αναπαλλοτρίωτο και μαζί με αυτό το δικαίωμά του για αντίσταση.

Η ελευθερία ως φυσικό δικαίωμα ισούται με τη δύναμη, αν και όχι με οποιαδήποτε μορφή δύναμης. «Όσες επιθυμίες δεν εκπορεύονται από τον Λόγο αποτελούν περισσότερο πάθη παρά ενέργειες των ανθρώπων» (ΠΠ, 2, § 5). Η φυσική δύναμη ή το δικαίωμα, στο βαθμό που υφίσταται ως ενεργητική και αποτελεσματική πράξη, εκφράζει έναν έλλογο χαρακτήρα πράξης, η οποία τηρεί τους αναγκαίους για την πραγματοποίησή της κανόνες. Τούτο όμως δεν πραγματοποιείται ατομικά, ούτε εκτός των κοινωνικών θεσμών. Στην πολιτική θεωρία του, αφενός αναγνωρίζεται η τάση καθενός να είναι κύριος του εαυτού του, αφετέρου τούτο δεν μπορεί να εκπληρωθεί χωρίς κοινούς όρους που διασφαλίζουν την ανάπτυξη των κοινωνικών δυνάμεων αλλά και τη συνεργασία ανάμεσα στα μέλη της κοινωνίας. Εντοπίζονται δηλαδή ζητήματα που αφορούν τη σύσταση μιας κοινής «βούλησης» ή, ακριβέστερα, δύναμης, η οποία συγκροτείται ως προς το «κοινό αγαθό».⁴³ Γι' αυτό

παρατηρείται συνέχεια από την πολιτική θεωρία του Σπινόζα στη ρουσωϊκή θεωρία περί κοινωνικού συμβολαίου.⁴⁴

«Εφόσον οι άνθρωποι, όπως έχουμε πει, καθοδηγούνται πιο πολύ από τα πάθη παρά από το λόγο, έπεται ότι, αν το πλήθος ομο-νοεί κατά φυσικό τρόπο [naturaliter convenire] και δέχεται να καθοδηγείται σαν από ένα κοινό πνεύμα, αυτό δεν οφείλεται στην καθοδήγηση του λόγου αλλά σε κάποιο κοινό πάθος (όπως είπαμε στην παράγραφο 9 του τρίτου κεφαλαίου), δηλαδή από κάποια κοι-νή ελπίδα ή φόβο ή επιθυμία να εκδικηθεί για κάποια κοινή ζημία. Εξάλλου όλοι οι άνθρωποι φοβούνται τη μοναξιά, διότι κανείς από μόνος του δεν έχει τη δύναμη να υπερασπιστεί τον εαυτό του και να προμηθευτεί ό,τι είναι αναγκαίο για τη ζωή· από αυτό προκύπτει ότι οι άνθρωποι, εκ φύσεως, επιθυμούν την πολιτική κοινωνία, και ότι δεν γίνεται ποτέ να τη διαλύσουν εντελώς» (III, 6, § 1).

Ο Σπινόζα δίνει την εξήγηση μιας εκδοχής κοινωνικού συμβο-λαίου, μέσω της ανθρωπολογίας του, που βασίζεται στην αρχή του conatus, που όμως, εφόσον, όπως φαίνεται στο παραπάνω εδάφιο, βασίζεται στα πάθη, δεν είναι παρά ένα «ψευδο-συμβόλαιο», το οποίο δεν δίνει ασφαλείς εγγυήσεις ότι δεν θα ακυρωθεί. Το ζητού-μενο βεβαίως είναι εάν υπάρχει μια αδιάσπαστη συνέχεια στη με-τάβαση από τα πάθη στην ελευθερία. Παρόλο που τα πάθη δεν εί-ναι καθαρώς αρνητικά, αλλά εφόσον, σύμφωνα με τη θεωρία του Σπινόζα, εμπειριέχουν τη θετική δύναμη του conatus, η πράξη που υποκινείται από τα πάθη, όπως στο παραπάνω εδάφιο, αν και κα-τανοείται σε σχέση με συγκρουσιακές σχέσεις και καταστάσεις στέ-ρησης, εντούτοις διαφέρει ποιοτικά από την πράξη ως ελεύθερη δύ-ναμη, ως αγαθό στο οποίο «μετέχουν και κοινωνούν όσο το δυνατό περισσότερο», και προϋποθέτει τη «σιωπή των παθών».⁴⁵

Η ελευθερία στον Σπινόζα δεν ορίζεται αρνητικά ως απουσία εμποδίων, όπως στον Χομπς, ούτε, όπως αναφέραμε, σε σχέση με μία βούληση, ούτε και είναι περιορισμένη στην ιδιωτική σφαίρα, αλ-λά ορίζεται ως ένα θετικό και αναπαλλοτριώτο αγαθό. Στο Δ' μέρος της *Ηθικής*, η αρετή ορίζεται ως πλήρης πραγματοποίηση της ου-σίας, η οποία, όπως δίδεται διά του conatus, είναι μια πλήρως κα-ταφατική αρχή που ενυπάρχει σε καθετί (*Ηθική*, μέρος Δ', θεώρημα 20). Ο θετικός και συγχρόνως δυναμικός χαρακτήρας του conatus

δεν αποκλείει την αναβάθμιση της ουσίας και της δύναμης, αντιθέτως, μάλιστα, εξηγεί την αναγκαία τάση όχι για την αυτοσυντήρηση και μόνο, αλλά, επιπλέον, τόσο για τις αυτοτελείς ιδέες όσο και για τις πλέον αποτελεσματικές πράξεις.⁴⁶ Έτσι, η ελευθερία είναι δύναμη και αρετή, η οποία ισοδυναμεί με το λόγο.

Όπως αναφέραμε, το πρώτο έργο του Σπινόζα διαβάζεται σαν ιχνηλάτηση μιας πνευματικής και ηθικής πορείας προκειμένου για τη θεμελίωση της νέας επιστήμης και των κοινωνικών σχέσεων, αλλά και ως ένα σχέδιο που προετοιμάζει τις προτάσεις της *Ηθικής* και της πολιτικής του θεωρίας. Η υπόσταση στην *Ηθική* ενεργεί ως ελευθερία και αναγκαιότητα, ως αυταίτιο και όχι σύμφωνα με τελικούς σκοπούς, διαφορετικά θα ήταν ατελής. Η *Ηθική* έχει ως αφητηρία την ελευθερία, την ελεύθερη αναγκαιότητα (όχι την υποταγή), η οποία, εφόσον δεν είναι υπερβατικό αίτιο των τρόπων της αλλά εμμενές, αποτελεί μια κατ' αρχήν εγγύηση για το πέρασμα από την υποταγή στην ελευθερία.

Η υπόσταση, *causa sui*, ή *causa sive ratio*, δεν είναι η μία και απόλυτη αρχή που ισχύει αδιαφοροποίητα για όλα τα πράγματα. Ο Σπινόζα δεν της δίνει ένα όνομα, αν και πρόκειται για πράγμα, δηλαδή για κάτι που έχει ένα όνομα, και δεν είναι φορμαλιστικός όρος που τίθεται πριν το πράγμα ή την ονομασία του. Πρόκειται γι' αυτή την ιδέα που «στερείται αιτίας και γνωρίζεται αφ' εαυτής και καθ' εαυτήν» (*ΠΔΝ*, § 70) ενός πράγματος που υπάρχει, τώρα ή στο μέλλον. Δεν δίνει όμως κάποιο όνομα του πράγματος, το οποίο εμπεριέχει το ίδιο την αιτία του και είναι γνώμονας του εαυτού του, δεν μπορεί να παραβληθεί με κάτι άλλο ή να γίνει γνωστό αναλογικά με κάτι άλλο. Και τούτο διότι δεν θα γινόταν κατανοητό διά του ονόματός του και, το κυριότερο, επειδή δεν πρόκειται για μία αρχή που ορίζεται άπαξ διά παντός και ισχύει το ίδιο για καθετί.

«Όσο περισσότερο γνωρίζουμε τα ενικά πράγματα, τόσο περισσότερο εννοούμε τον Θεό» (*Ηθική*, μέρος Ε', θεώρημα 24). Ο Σπινόζα, αν και αναφέρεται διαρκώς στη θεϊκή αρχή, εντούτοις επιχειρεί να μην παραμείνουν περιθώρια σκεπτικιστικής αμφιβολίας για τη δύναμη του ανθρώπινου νου να συμμετάσχει στην τελειότητα και την πραγματικότητα της γνώσης, αλλά, αντιθέτως, να θεμελιώσει

τη δυνατότητα της γνώσης του σε αυτή τη συμμετοχή. Σύμφωνα με την παραπάνω πρόταση, διευκρινίζεται ότι η γνώση στον υψηλότερο βαθμό της δεν είναι η αφηρημένη γνώση των καθολικών εννοιών, αλλά εκείνη που φτάνει στην ιδιαίτερη σύνδεση και σύνθεση ενός πράγματος ως ενικής ιδέας.

Το περίφημο θεώρημα του Β' μέρους της *Ηθικής*, στο οποίο αναφερθήκαμε («Η τάξη και η σύνδεση των ιδεών είναι η αυτή με την τάξη και τη σύνδεση των πραγμάτων»), στο Ε' μέρος του ίδιου έργου αντιστρέφεται: «Η τάξη και η σύνδεση των πραγμάτων είναι η αυτή με την τάξη και τη σύνδεση των ιδεών» (θεώρημα 1, απόδειξη). Η αντιστροφή αυτή, που υπονοεί τον ανώτατο βαθμό γνώσης και την ίδρυση μιας συλλογικής δύναμης στο πολιτικό πεδίο, δεν ανατρέπει την «τάξη και τη σύνδεση», αλλά την εννοεί και την ακολουθεί. Ως εκ τούτου, η ελευθερία δεν είναι παρά απελευθέρωση από τάσεις κυριαρχίας και παντοδυναμίας ενός «εγώ θέλω», που ήδη ο Σπινόζα έβλεπε ότι αναδύεται μέσα από τη νέα επιστήμη και την πολιτική. Η ελευθερία στον Σπινόζα πραγματοποιείται χάρη στη σύνδεση (*connexio*), τη συναλλαγή και τη συμμετοχή. Η σύλληψη αυτής της επιστήμης ως συστήματος είναι ταυτοχρόνως πολιτικά και κοινωνικά προσανατολισμένη, προς τη διαμόρφωση δίκαιων και ισότιμων σχέσεων, όπως υποδεικνύεται από την *Ηθική* του στο σύνολό της.

Η μέθοδος δεν είναι η οδός ή το μέσον διά του οποίου μπορούμε να πετύχουμε ό,τι θέλουμε, παρεμβαίνοντας σε οτιδήποτε, κάτι που θα οδηγούσε σε ένα χάος. Παρόλο λοιπόν που οι κοινωνικές σχέσεις φαίνονται συνήθως καταπιεστικές σ' εμάς, η ελευθερία οφείλεται σε αυτές και στη γνώση του αναγκαίου δεσμού με τον κόσμο, ήτοι «στην τάξη και τη σύνδεση» ιδεών ή πραγμάτων· η γνώση αυτή δεν είναι μια απλή αποδοχή της αναγκαιότητας που δεν ξεφεύγει από το μοιραίο, αλλά πρόκειται για ένα ορισμένο είδος γνώσης.

Στο Ε' μέρος της *Ηθικής* (θεώρημα 3) διαβάζουμε ότι «το συναίσθημα σταματά να είναι πάθος άμα σχηματίσουμε γι' αυτό καθαρή και διακριτή ιδέα». Γι' αυτό που μπορεί να αισθανόμαστε ως δουλεία, ακόμη δηλαδή και σε οξυμένες καταστάσεις παθών, υπάρχει η λύση, ήτοι η ελευθερία. Η λύση έγκειται στη γνώση των πραγμάτων, η οποία ακολουθεί την παραγωγική ανασυγκρότησή τους ως

προς την έννοια του κοινού αγαθού, το οποίο όμως δεν υφίσταται σε μια ιδεώδη τάξη, αλλά μέσα σε αυτή την πραγματικότητα όπου υπάρχουν τα πάθη. Το πάθος εκφράζει τις ελλειπείς και συγκεχυμένες ιδέες, δίχως τάξη στο νου, όπως τις συγκρουσιακές επιμέρους δυνάμεις στην κοινωνία. Η γνώση αφορά αφενός την εσωτερική δυναμική ενός πράγματος, ή την ουσία του, αφετέρου την τάξη των αιτιών που το συνδέουν με τα άλλα πράγματα. Δεν εκφράζεται επομένως μια ριζική αντίθεση ανάμεσα σε μια ιδεώδη και σε μια πραγματική κατάσταση, γι' αυτό και η ελευθερία δεν υφίσταται σαν υπέρβαση, αλλά σαν διόρθωση (*emendatio*) των διαταραγμένων αναλογιών και του μέτρου· ως εκ τούτου, το φάρμακο, ή η λύση, υπάρχει ήδη μέσα στην πραγματικότητα, δεν επινοείται.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Όπως υπαινικτικά αφηγείται στον πρόλογο του έργου του *Πραγματεία για τη διόρθωση του νου* (ελλ. μτφρ. Β. Jaquemart και Β. Γρηγοροπούλου, επιμέλεια-πρόλογος-επίμετρο Β. Γρηγοροπούλου, Πόλις, Αθήνα 2000). Βλ. επίσης, J. Nadler, *Spinoza. A Life*, Cambridge University Press, Cambridge 1999.

2. Βλ. *Ηθική*, μέρος Α', θεώρημα 29.

3. Βλ. Macherey, «Spinoza est-il moniste?», στο M. Revault D'Allonnes & De Hadi Risk (επιμ.), *Spinoza: puissance et ontologie*, Kimé, Παρίσι 1994, σ. 39-53.

4. Macherey, *Introduction à l'Ethique de Spinoza. La cinquième partie. Les voies de la liberation*, PUF, Παρίσι 1994, σ. 135.

5. Βλ. τις παρατηρήσεις του P.-F. Moreau (*Spinoza. Expérience et éternité*, PUF, Παρίσι 1994, σ. 203).

6. Βλ. *ΠΔΝ*, ό.π., §§ 12-14, σ. 27-28.

7. Στο ίδιο, §§ 78-80, σ. 65.

8. Βλ. Spinoza, *Ethique*, δίγλωσση έκδ., παρουσίαση-μετάφραση-σχόλια Β. Pautrat, Seuil, Παρίσι 1999, σ. 78-91.

9. Πρόκειται για κεντρική θέση η οποία αναπτύσσεται στο έργο του J. Israel *Radical Enlightenment*, Oxford University Press, Οξφόρδη 2001.

10. Στο μετριοπαθές κύριο ρεύμα του αγγλικού Διαφωτισμού εκφράστηκε η «φυσικοθεολογία», προκειμένου για τη συμφιλίωση της θείας Πρόνοιας με την επιστημονική πρόοδο· εκφράστηκε από τους Boyle, Ray, Newton, Bentley κ.ά. Ο Boyle

(βλ. *Επιστολή 6*, όπου ο Σπινόζα επιχειρεί να ανασκευάσει τη φυσική θεωρία του), επικαλούμενος αφενός την αδυναμία του ανθρώπινου πνεύματος, αφετέρου την ομορφιά, την τάξη και την κανονικότητα του σύμπαντος, επιχειρεί να στηρίξει την προέλευση και τον σχεδιασμό του κόσμου από τον Δημιουργό. Ο Ray, που ακολουθούσε τις απόψεις του Boyle (*Wisdom of God in the Works of Creation*, 1691), υποστηρίζει ακριβώς ότι «τα μάτια είναι για να βλέπουμε, τα αυτιά για να ακούμε». Βλ. Israel, *ό.π.*, σ. 456 κ.ε.

11. Βλ. S. Breton, «Spinoza aujourd'hui», στο L. Vinciguerra (επιμ.), *Quel avenir pour Spinoza?*, Kimé, Παρίσι 2001, σ. 23.

12. Για τον P. Bayle, στο άρθρο «Σπινόζα» στο *Λεξικό* του, ο Σπινόζα, ο «ενάρετος άθεος», είναι ο πρώτος που ανήγαγε σε σύστημα τον αθεϊσμό· σύμφωνα με την ελεύθερη ερμηνεία του (για την οποία συζητιέται αν ήταν σκόπιμη ή όχι), ο Θεός, στον Σπινόζα, είναι η μία και μοναδική υπόσταση που υπάρχει στο σύμπαν, την οποία, όπως φαίνεται καθαρότερα στο άρθρο του «Ξενοφάνης», συνδέει με το αμετάβλητο, άπειρο και αιώνιο είναι των Ελεατών φιλοσόφων, προς το οποίο ο ίδιος υπογραμμίζει τις ενστάσεις του. Αν και έχουν διατυπωθεί επιφυλάξεις για το κατά πόσον πράγματι ίσχυαν οι αποστάσεις του Bayle από τον Σπινόζα, το άρθρο του είχε μεγάλη σημασία σε μια εποχή όπου τα κείμενα του Σπινόζα ήταν προσιτά σε περιορισμένους κύκλους ακόμη και στην Ολλανδία, μετά την απαγόρευση των Opera Posthuma. Η ριζική απόρριψη των δοξασιών περί θαυμάτων, πνευμάτων, αγγέλων, δαιμόνων, του κακού κ.λπ., που συντηρούσαν τη λαϊκή κουλτούρα, προκάλεσαν την απαγόρευση των έργων του αλλά και τις αναφορές σε αυτά, αν και αυτό δεν εμπόδισε τη φήμη του.

13. Βλ. Gueroult, *Dieu* (Ethique, I), Aubier-Montaigne, Παρίσι 1968, σ. 399.

14. Αποδίδω τον όρο connexio ως σύνδεση, βλ. στον παρόντα τόμο, Α. Μπαλτάς, «Ο Σπινόζα συνομιλεί με τον Βίτγκενσταϊν», σ. 255.

15. Βλ. Lucas, «Causa sive Ratio», *Cahiers Spinoza*, τ. 4, 1983, σ. 180.

16. Βλ. P. Gillot, «Les Incidences du modèle spinoziste de l'identité psychophysique sur certaines tentatives contemporaines de résolution du "Mind-Body problem"», στο Vinciguerra, *ό.π.*, σ. 144.

17. Ι. Καντ, *Κριτική του καθαρού Λόγου*, εισαγωγή-μτφρ.-σχόλια Α. Γιανναράς, Παπαζήσης, Αθήνα 1979, σ. 133-134.

18. Βλ. J.-C. Margolin, «L'idée de nouveauté et ses points d'application dans le *Novum Organum* de Bacon», στο M. Malherbe & J.-M. Pousseur (επιμ.), *Francis Bacon. Science et méthode*, Actes du Colloque de Nantes, Vrin, Παρίσι 1985, σ. 17-36.

19. Βλ. Francis Bacon, *The New Organon*, Cambridge University Press, Cambridge 2000.

20. R. Descartes, *Méditations métaphysiques. Secondes réponses*, εκδ. Adam et Paul Tannery (AT), IX-I, σ. 121.

21. Βλ. Rousset, *Spinoza. Lecteur des Objections faites aux Méditations de Descartes et de ses Réponses*, Kimé, Παρίσι 1996.

22. Βλ. M. Wilson, *Descartes*, Routledge, Λονδίνο 1996 (1978), σ. 66.

23. Βεβαίως θα πρέπει να τονιστεί ότι ο Σπινόζα οφείλει πολλά στον Descartes, στον οποίο επίσης δεν απαντάται μόνο η πορεία της ανάλυσης, όπως για παράδειγμα στις *Secondes réponses*.

24. Βλ. *ΠΔΝ*, ό.π., § 8.

25. Ο όρος *judicium* (κρίση) παραπέμπει στην πράξη της ελεύθερης βούλησης που αρνείται τη συγκατάθεσή της σε μια ιδέα. Για τον Σπινόζα, η βεβαίωση και η άρνηση δεν είναι μόνο λεκτική, δεν βασιίζεται στην απόφαση της βούλησης χωρίς την παρέμβαση του νου.

26. Βλ. Β. Γρηγοροπούλου, «Επίμετρο», στο Σπινόζα, *ΠΔΝ*, ό.π., σ. 141 κ.ε.

27. Βλ. Macherey, *Hegel ou Spinoza*, La Découverte, Παρίσι 1990, σ. 60.

28. Στο ίδιο.

29. Βλ. Θ. Πελεγρίνης, *Εμπειρία και πραγματικότητα*, Καρδαμίτσας, Αθήνα 1988, β' έκδ., σ. 183.

30. Βλ. Πελεγρίνης, ό.π., σ. 181-185, όπου αναλύεται ο βασικός όρος της θεωρίας περί αλήθειας στον Σπινόζα, δηλαδή η συνοχή (συνάφεια) των ιδεών, η σχέση παραγωγής τους, η οποία τοποθετείται στην ίδια θεωρητική γραμμή που οδηγεί στην εγελιανή παραγωγή.

31. Βλ. τη σημείωση του Rousset στο Spinoza, *Traité de la réforme de l'entendement*, εισαγωγή-κείμενο-μτφρ.-σχόλια Β. Rousset, Vrin, Παρίσι 1992, σ. 250-251, σύμφωνα με την οποία η μεταφορική χρήση του *commercium* (εμπόριο, συναλλαγή, ανταλλαγή, συνομιλία) υποδηλώνει τις σχέσεις αιτιότητας και παραγωγής. Στην *Ηθική* δε αντικαθίσταται από τον όρο *connexio*, όρος που προέρχεται από τους στωικούς.

32. R. Descartes, *Septièmes réponses*, AT-IX, σ. 536-561. Βλ. επίσης Rousset, *Spinoza. Lecteur des Objections...*, ό.π., σ. 81 κ.ε. Ο Descartes, στις *Έβδομες απαντήσεις*, παρουσιάζει ένα διάλογο ανάμεσα σε έναν αρχιτέκτονα και ένα χτίστη, κατά τον οποίο ο πρώτος καλείται να αποδείξει τη βεβαιότητα της κατασκευής του. Σε αυτή τη μεταφορά από την αρχιτεκτονική τίθεται το πρόβλημα σχετικά με το γνώμονα των καθαρών και διακριτών ιδεών.

33. Βλ. Σπινόζα, Επιστολή 58, προς τον Schuller (Οκτώβριος 1674): επίσης, Rousset, *La Perspective finale de l'«Ethique» et le problème de la cohérence du spinozisme. L'autonomie comme salut*, Vrin, Παρίσι 1968, σ. 184.

34. Για τον Hobbes, η βούληση είναι εξίσου εξαναγκασμένη και εξαρτάται από μια επαρκή αιτία όσο και οτιδήποτε άλλο (βλ. *The English Works of Thomas Hobbes*, επιμ. Molesworth, τόμ. V, σ. 106). Η βούληση δεν είναι ανεξάρτητη από αιτιακές σχέσεις, αφού είναι αποτέλεσμα μηχανικών κινήσεων του σώματος, που με τη σειρά τους επηρεάζονται από εξωτερικές επιδράσεις. Βλ. επίσης T. Hobbes, *Λεβιάθαν*, κεφ. 21: «Η λέξη ελευθερία σημαίνει καθαρά την απουσία κάθε εξωτερικού εμποδίου στην κίνηση άλογων, άψυχων και λογικών πλασμάτων».

35. Βλ. R. Descartes, *Discours de la Méthode*, IV, σ. 42: É. Gilson, *Descartes*,

Discours de la Méthode. Texte et Commentaire, σ. 364-365· επίσης Descartes, *Επιστολή προς τον Regius*, 24 Μαΐου 1640.

36. Βλ. Πατέλλη, *Η φιλοσοφία του Hobbes*, Ίδρυμα Σάκη Καράγιωργα, Αθήνα 1995, σ. 150-152.

37. Β. Γρηγοροπούλου, «Το πρόβλημα της ελευθερίας στον *Leviathan* του Hobbes», *Λεβιάθαν*, τ. 4, 1989, σ. 150.

38. Ο Macherey προτιμά, όπως αναφέρει, να αφήσει αμετάφραστο το λατινικό όρο *conatus*, παρά να τον μεταφράσει ως «προσπάθεια» (*effort*) ή «τάση» (*tendance*), που εξασθενίζουν τη σημασία του και κυρίως την εγγράφουν σε μια προοπτική σκοπιμότητας. Η απόδοσή του ως «προσπάθεια», όπως σωστά παρατηρεί ο Πρελορέντζος (βλ. παρακάτω, σ. 71), ανθρωποποιούν τη σημασία του όρου, γι' αυτό και προτιμά τον όρο τάση. Όπως όμως φαίνεται, δεν υπάρχει μία ιδεώδης απόδοση.

39. Βλ. Macherey, *Introduction à l'«Ethique» de Spinoza. La quatrième partie, la condition humaine*, PUF, Παρίσι 1997, σ. 25.

40. Βλ. επίσης Γρηγοροπούλου, *Γνώση, πάθη και πολιτική στη φιλοσοφία του Σπινόζα*, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 1999, Κεφ. II, σ. 85 κ.εξ.

41. Βλ. *Ηθική*, μέρος Γ', θεώρημα 9, σχόλιο.

42. Το *conatus* κατανοείται ως η δυναμική προσπάθεια (ή τάση) διατήρησης ενός πράγματος στο δικό του είναι, η οποία αφορά το πνεύμα και το σώμα ταυτοχρόνως. Το *conatus* ως η πραγματική ουσία ενός πράγματος είναι απολύτως θετική ενέργεια και αποκλείει την καταστροφή του από εσωτερικές αιτίες· καταστρέφεται μόνο από εξωτερικές. Βλ. *Ηθική*, μέρος Γ', θεώρημα 7: «Το *conatus* διά του οποίου κάθε πράγμα προσπαθεί να διατηρηθεί στο είναι του δεν είναι τίποτε άλλο εκτός από την πραγματική ουσία του πράγματος». Θεώρημα 8: «Το *conatus* διά του οποίου κάθε πράγμα προσπαθεί να διατηρηθεί στο είναι του δεν περικλείει πεπερασμένο αλλά αόριστο χρόνο».

43. Βλ. *ΠΠ*, εισαγωγή Γ. Βώκος, μτφρ. Α. Στυλιανού, Πατάκης, Αθήνα 1996, κεφ. 5, § 45.

44. Βλ. Γ. Βώκος, «Εισαγωγή», στην *ΠΠ*, ό.π.

45. Βλ. Γρηγοροπούλου, ό.π., σ. 169.

46. Βλ. επίσης Κοτρώγιαννος, στο παρόντα τόμο, σ. 113.

47. Δανείζομαι τη φράση από το άρθρο του Diderot «Φυσικό δίκαιο» (*Droit naturel*) στην *Εγκυκλοπαίδεια* το 1755 [IX]: [...] η γενική βούληση είναι σε κάθε άτομο μια καθαρή πράξη του νου που συλλογίζεται στη σιωπή των παθών γι' αυτό που μπορεί να απαιτήσει ένας άνθρωπος από τον όμοιό του, και γι' αυτό που ο όμοιός του έχει δικαίωμα να απαιτήσει από αυτόν» (βλ. Diderot, *Œuvres*, επιμ. L. Versini, R. Laffont, Παρίσι 1995, τόμ. 3, σ. 43-47).

48. Βλ. Macherey, *Introduction à l'«Ethique de Spinoza». La quatrième partie. La condition humaine*, PUF, Παρίσι 1997, σ. 140-141.