

Σχετικισμός και κανονιστικότητα  
στην ηθική και πολιτική φιλοσοφία του Σπινόζα

Η ΠΑΡΟΥΣΑ ΜΕΛΕΤΗ ΕΧΕΙ ΣΚΟΠΟ:

α) να εκθέσει τις σημαντικότερες θέσεις του Σπινόζα, οι οποίες θα μπορούσαν, σε μια πρώτη εξέταση, να θεωρηθούν ότι τον κατατάσσουν στους ακραίους σχετικιστές, και μάλιστα στους υπέρμαχους του αμοραλισμού και του κυνισμού·

β) να αποδείξει ότι η προσεκτική μελέτη των κειμένων του φιλοσόφου μαρτυρεί, αντιθέτως, ότι είναι υπέρμαχος μιας αξιακής κανονιστικότητας ή δεσμευτικότητας, η οποία δεν μπορεί βεβαίως να παρομοιαστεί με την αυστηρή κανονιστικότητα των Λοκ, Ρουσό, Άνταμ Σμιθ, Καντ, Μαρξ και Τζ. Σ. Μιλ, ή, τις τελευταίες δεκαετίες του 20ού αιώνα, των Χάμπερμας, Άπελ και Ρόλς,<sup>1</sup> αλλά είναι σαφώς αυστηρότερη από την κανονιστικότητα του Χομπς<sup>2</sup> – με την ηθική και πολιτική φιλοσοφία του οποίου μπορούν να παραλληλιστούν, από πολλές απόψεις, βασικές αντιλήψεις του Σπινόζα –<sup>3</sup> ή του Μονταίνιου.<sup>4</sup>

---

1. Ενδείξεις αξιακού σχετικισμού στο έργο του Σπινόζα

---

Πλήθος απόψεων του Σπινόζα σε ζητήματα πρακτικής φιλοσοφίας (ήτοι ηθικής και πολιτικής), και μάλιστα κομβικών και όχι περιθωριακών, θα μπορούσαν να παρασύρουν ακόμα και τον πιο επαρκή αναγνώστη του έργου του στην εκτίμηση ότι ο Σπινόζα πρεσβεύει



έναν ακραίο σχετικισμό στο ζήτημα όλων των αξιών: ηθικών, πολιτικών και αισθητικών.

Αναφέρω τις σπουδαιότερες, ο θεμελιακός ρόλος των οποίων στο θεωρητικό οικοδόμημα του φιλοσόφου είναι γνωστός στους μελετητές του έργου του:

α1) Δεν υπάρχει τίποτε απόλυτα καλό ή κακό, ωραίο ή άσχημο, δίκαιο ή άδικο, τέλειο ή ατελές. Επίσης, δεν υφίσταται στη φύση τάξη ή χάος ή αμάρτημα. Οι εν λόγω όροι δεν έχουν οντολογική υπόσταση, δεν δηλώνουν δηλαδή μια αντικειμενική κατάσταση των πραγμάτων, αλλά αποτελούν είτε απλώς τρόπους σκέψης με τους οποίους οι άνθρωποι συγκρίνουν τα πράγματα μεταξύ τους, είτε απλές κοινωνικές συμβάσεις ή και τα δύο μαζί.

Χαρακτηριστική είναι η αντίληψη του Σπινόζα για το καλό και το κακό: «Το καλό και το κακό δεν δείχνουν τίποτα το θετικό στα πράγματα, εφόσον θεωρούνται καθεαυτά, και δεν είναι τίποτε άλλο από τρόποι της σκέψης ή έννοιες [cogitandi modos, seu notiones] που τις σχηματίζουμε γιατί συγκρίνουμε τα πράγματα ανάμεσά τους. Ένα και το αυτό πράγμα μπορεί να είναι ταυτόχρονα και καλό και κακό, όπως και αδιάφορο. Π.χ., η μουσική μπορεί να είναι καλή για τον μελαγχολικό<sup>5</sup> και κακή για τον λυπημένο. Για τον κουφό δεν είναι ούτε καλή ούτε κακή».<sup>6</sup>

Αν όμως δεν υπάρχει τίποτε απόλυτα καλό ή κακό, όπως το διατρανώνει ο Σπινόζα σε όλο του το έργο, αρχής γενομένης από τα γραπτά της νεότητάς του<sup>7</sup> — δίνοντας έτσι την εντύπωση ενός οπαδού του Μονταίνιου και του Χομπς<sup>8</sup> — με ποια διαδικασία και για ποιο λόγο αποδίδουμε αυτές τις ιδιότητες στα πράγματα; Είναι θέμα εκτίμησης, ή μάλλον προτίμησης; Όχι: σύμφωνα με τον Σπινόζα υπάρχει κάποιος μηχανισμός: «Δεν τείνουμε προς κάτι, δεν θέλουμε ούτε ορεγόμαστε ούτε επιθυμούμε κάτι, επειδή κρίνουμε πως είναι [όντως, απολύτως, καθεαυτό] καλό, αλλά, αντιθέτως, κρίνουμε πως κάποιο πράγμα είναι καλό [τουτέστιν του προσδίδουμε αξία], ακριβώς γιατί τείνουμε προς αυτό, το θέλουμε, το ορεγόμαστε και το επιθυμούμε».<sup>9</sup> Συναφώς θα ορίσει το σκοπό στον οποίο κατατείνουν οι ανθρώπινες πράξεις βάσει της έννοιας της ορέξεως (appetitus).<sup>10</sup> Το στοιχείο δηλαδή που καθορίζει τη στάση μας απέναντι στα



πράγματα, συμπεριλαμβανομένων των ανθρώπων, δεν είναι η ύπαρξη μιας απόλυτης αξίας (ή έστω η εκτίμησή μας για την ύπαρξη μιας τέτοιας αξίας) προς την οποία προσανατολίζεται στη συνέχεια η επιθυμία μας, αλλά το αντίθετο. Η επιθυμία είναι πρωταρχική και η απόδοση αξίας στα πράγματα αποτελεί συνάρτηση της επιθυμίας. Θα άξιζε ασφαλώς να διερευνηθεί εάν και κατά πόσον η αντίληψη αυτή, η οποία απαντά και στον Χομπς,<sup>11</sup> πηγάζει από αριστοτελικά κείμενα.<sup>12</sup>

Από τα προαναφερθέντα προκύπτει εύλογα το ερώτημα: εκκινώντας από αυτή τη θεωρητική αφετηρία, δεν οδηγούμαστε αναπόδραστα στον αμοραλισμό; Ο βιαστής δηλαδή δεν νομιμοποιείται να θεωρεί καλό το βιασμό, ο δολοφόνος το φόνο κ.ο.κ., εφόσον διακατέχονται από ασυγκράτητη επιθυμία προς αυτές τις πράξεις; Πράγματι, ο Σπινόζα δεν απέφυγε να δεχτεί αυτό το ερώτημα από έναν επιστολογράφο.<sup>13</sup>

α2) Βάσει της ίδιας επιχειρηματολογίας, ο Σπινόζα υποστηρίζει ότι δεν υπάρχει κάτι στη φύση που να είναι απολύτως τέλει ή απολύτως ατελές. Κατ' αναλογία διατείνεται: «Η τελειότητα και η ατέλεια, στην πραγματικότητα, είναι μόνο τρόποι της σκέψης, δηλαδή έννοιες που συνηθίσαμε να σχηματίζουμε επειδή συγκρίνουμε ανάμεσά τους άτομα του ίδιου είδους ή του ίδιου γένους».<sup>14</sup>

Αντιθέτως, «τελειότητα και πραγματικότητα είναι ένα και το αυτό», και μάλιστα ο Σπινόζα προσδίδει σ' αυτή την πρόταση αξία ορισμού.<sup>15</sup>

«Συνηθίζουμε πραγματικά να ανάγουμε όλα τα άτομα της Φύσης σ' ένα μοναδικό γένος που ονομάζεται γενικότατο, με άλλα λόγια, στην έννοια του όντος που περιλαμβάνει απολύτως όλα τα άτομα της Φύσης. Εφόσον λοιπόν ανάγουμε τα άτομα της Φύσης σ' αυτό το γένος και τα συγκρίνουμε ανάμεσά τους, και εφόσον βρίσκουμε πως τα μεν έχουν περισσότερη οντότητα ή πραγματικότητα από τα δε, λέμε πως είναι τελειότερα τα μεν από τα δε. Και εφόσον τους αποδίδουμε κάτι που περικλείει μια άρνηση, όπως ένα όριο [terminus], ένα τέλος [finis], μια αδυναμία [impotentia], τα ονομάζουμε ατελή, επειδή δεν επηρεάζουν την ψυχή μας όμοια μ' εκείνα που τα ονομάζουμε τέλεια, γιατί δεν τα αντιλαμβάνεται το πνεύμα



μας όπως τα τέλεια, και όχι γιατί τους λείπει κάτι που τους προσιδιάζει ή γιατί έσφαλε η Φύση». <sup>16</sup>

Επομένως, σύμφωνα με τον Σπινόζα, είναι λάθος να θεωρούμε την τελειότητα ως ένα (ανέφικτο ίσως) ιδεώδες· κάθε τι το πραγματικό είναι τέλειο. Για να το κατανοήσουμε, αρκεί να εξετάζουμε κάθε συγκεκριμένο πράγμα καθεαυτό και όχι συγκρίνοντάς το με άλλα. <sup>17</sup>

Πολύ χαρακτηριστικά, ο Σπινόζα υποστηρίζει ότι δεν πρέπει ο τυφλός να μεμψιμοιρεί επειδή δεν βλέπει, να θεωρεί δηλαδή τον εαυτό του ατελέστερο από όσους έχουν το φως τους, ή από τον ίδιο του τον εαυτό σε μια προγενέστερη περίοδο, εφόσον έβλεπε, ακριβώς όπως είναι αδιανόητο να ισχυριστούμε για μια πέτρα ότι στερείται την όραση. <sup>18</sup>

α3) Όσο για τις έννοιες του αμαρτήματος, του δικαίου και του αδίκου, ο Σπινόζα διατείνεται ότι δεν υφίστανται «στη φυσική κατάσταση», αλλά προϋποθέτουν την ύπαρξη πολιτικής κοινωνίας. <sup>19</sup> Στο σημείο αυτό ο στοχασμός του Σπινόζα φαίνεται να ταυτίζεται μ' αυτόν του Μακιαβέλι, <sup>20</sup> το έργο του οποίου γνώριζε και εκτιμούσε. <sup>21</sup>

Τι συμπεραίνουμε από τα προαναφερθέντα; Ενώ ο Πλάτων ουσιαστικοποιεί τα επίθετα — τόσο κυριολεκτικά (αναφέρεται στο Δίκαιον, στο Αγαθόν κ.λπ.) όσο και μεταφορικά (τα θεωρεί ουσιωδέστερα από τα επιμέρους αντικείμενα που δηλώνονται με τη γραμματική κατηγορία των συγκεκριμένων ουσιαστικών) — το φιλοσοφικό σύστημα του Σπινόζα δεν αποδίδει καμία οντολογική υπόσταση στα επίθετα. Η οντολογία του περιορίζεται στη χρήση ρημάτων και ουσιαστικών. Οι επιθετικοί προσδιορισμοί θεωρούνται δευτερεύοντες.

Θα λέγαμε ότι η οντολογία του διατυπώνεται με τη γραμματική μορφή των απλούστερων δυνατών προτάσεων: υποκείμενο-ρήμα (έστω υποκείμενο-ρήμα-αντικείμενο), σύμφωνα με την ακόλουθη συλλογιστική:

i/ Υπό το πρίσμα του Θεού, δηλαδή του συνόλου της φύσης, Deus sive Natura, υπάρχουν μόνο πράγματα (άνευ ποιοτήτων, ηθικών ή αισθητικών, που να τους ανήκουν οντολογικά).

ii/ Κάθε πράγμα, εφόσον υπάρχει, κατ' ανάγκην ενεργεί, επει-



δή, σύμφωνα με τον Σπινόζα, η ύπαρξη εμπερικλείει κατ' ανάγκη δύναμη (potentia).

iii/ Η ενέργεια των υπαρχόντων πραγμάτων επηρεάζει κατ' ανάγκη άλλα υπάρχοντα πράγματα.

β1) Η αρετή και το δίκαιο, τα θεμέλια δηλαδή της ηθικής και της πολιτικής αντιστοίχως, ανάγονται στη δύναμη.

β1α/ «Με αρετή και δύναμη εννοώ το ίδιο πράγμα».<sup>22</sup> Ο ιστορικός της φιλοσοφίας θα μπορούσε να θεωρήσει ότι ο ορισμός αυτός παραπέμπει στην πρώτη σημασία της αριστοτελικής έννοιας της αρετής: «αρετή δ'εστί μεν δύναμις».<sup>23</sup> έτσι, για παράδειγμα, ο Σταγειρίτης αναφέρεται στην αρετή του οφθαλμού, εννοώντας τις ικανότητές του. Η επεξήγηση όμως του ορισμού, στην οποία προβαίνει ο Σπινόζα, αναδεικνύει την ιδιοτυπία της αντίληψής του. Η δύναμη στην οποία ανάγει την αρετή είναι το *conatus*, δηλαδή η τάση κάθε υπαρκτού, πεπερασμένου πράγματος να εμμένει στο είναι του.<sup>24</sup> [Μεταφράζω το *conatus* «τάση» και όχι «προσπάθεια», όπως είθισται να αποδίδεται ο όρος στα ελληνικά, καθώς μου φαίνεται ότι είναι νόμιμο να κάνουμε λόγο για προσπάθεια μόνο στην περίπτωση των ανθρώπων, ενώ για τον Σπινόζα το *conatus* αφορά κάθε υπαρκτή πεπερασμένη οντότητα: μια πέτρα, ένα τραπέζι, αλλά και μια ιδέα και ένα συναίσθημα (*affectus*).]<sup>25</sup>

β1β/ Το δίκαιο δεν είναι τίποτε άλλο παρά δύναμη. Τα όρια του δικαίου οποιουδήποτε ατόμου (*individuum*) — ο Σπινόζα δεν κάνει λόγο για «υποκείμενο» — καθορίζονται από τη δύναμή του: «το φυσικό δίκαιο ολόκληρης της φύσης και, κατά συνέπεια, του κάθε ατόμου εκτείνεται ως εκεί που εκτείνεται η δύναμή του. Κατά συνέπεια, οτιδήποτε κάνει ένας άνθρωπος χάρη στους νόμους της φύσης του, το κάνει δυνάμει του υπέρτατου δικαίου της φύσης. Και έχει μέσα στη φύση τόσο δίκαιο όσο έχει και δύναμη».<sup>26</sup>

Τούτο δε δεν ισχύει μόνο για τα επιμέρους άτομα, αλλά και για τα συλλογικά, όπως το κράτος, σύμφωνα με τον ευρύ ορισμό του ατόμου (*individuum*) που υιοθετεί ο Σπινόζα. Στη συγκεκριμένη περίπτωση, η δύναμη στην οποία ανάγεται το δί-



καιό του δεν είναι «πλέον [η δύναμη] του κάθε ατόμου, αλλά του πλήθους [multitudinis], το οποίο καθοδηγείται σαν από ένα κοινό πνεύμα [unâ veluti mente]».27

β2) Μάλιστα η δύναμη στην οποία ανάγεται το δίκαιο δεν είναι κατ' ανάγκην η δύναμη του Λόγου, της ratio, όπως θα περίμενε κανείς από τον υπέρμαχο του απόλυτου ορθολογισμού που είναι ο Σπινόζα,<sup>28</sup> αλλά, κατ' αρχάς, η δύναμη του αλόγου στοιχείου στον άνθρωπο, δηλαδή των ορέξεων.<sup>29</sup>

Αν όμως η αρετή και το δίκαιο ανάγονται στη δύναμη, και ειδικότερα στην τάση αυτοσυντήρησης, ο Σπινόζα δεν αναδεικνύεται έτσι σε ένθερμο συνεχιστή της κυνικού χαρακτήρα σοφιστικής θεωρίας περί δικαιοσύνης (το δίκαιο του ισχυροτέρου), την οποία υποστηρίζουν ωμά ο Θρασύμαχος στην *Πολιτεία*<sup>30</sup> και ο Καλλικλής στον *Γοργία* του Πλάτωνα,<sup>31</sup> και λιγότερα απροκάλυπτα ο Γλαύκων στην *Πολιτεία*.<sup>32</sup>

Τι θα μπορούσαμε να συμπεράνουμε από τις απόψεις αυτές περί αρετής και δικαίου; Στο έργο του Σπινόζα φαίνεται να μην υπάρχει καμία θέση για τη διάκριση μεταξύ όντος και δέοντος, μεταξύ θεωρημάτων τού είναι (θεωρημάτων που αφορούν γεγονότα) και θεωρημάτων τού πρέπει (αξιολογικών θεωρημάτων), εφόσον δεν παραδέχεται ότι υπάρχει οτιδήποτε που να λειτουργεί έξω και πέρα από τους νόμους της φύσης. Υποστηρίζει χαρακτηριστικά ότι ο άνθρωπος «είναι αδύνατο να μην αποτελεί μέρος της φύσης»<sup>33</sup> και ότι δεν λειτουργεί μέσα στη φύση ως κράτος εν κράτει.<sup>34</sup>

γ) Η προαναφερθείσα αναγωγή του δικαίου στη δύναμη έχει ως συνέπεια να μη θεωρείται νόμιμη, a priori, καμία απαγόρευση: «το δίκαιο και ο κανόνας της φύσης, υπό την εξουσία των οποίων γεννιούνται όλοι οι άνθρωποι και περνούν, ως επί το πλείστον, τη ζωή τους, δεν απαγορεύουν τίποτε, εκτός απ' ό,τι κανένας δεν επιθυμεί και δεν μπορεί να κάνει: δεν εμποδίζουν τις αντιπαλότητες ούτε τα μίσση ούτε την οργή ούτε τις απάτες ούτε απολύτως τίποτε από όσα υπαγορεύουν οι ορέξεις».<sup>35</sup>

δ) Στο ίδιο πλαίσιο της εξέτασης συσχετισμού δυνάμεων και όχι αξιών, το κύριο μέλημα του Σπινόζα στη θεμελιώδη για την ηθι-



κή του φιλοσοφία θεωρία για το συναισθηματικό βίο του ανθρώπου ταυτίζεται με αυτό του Καρτέσιου και του Χιουμ. Όπως το είχε κάνει ο Γάλλος<sup>36</sup> και όπως θα το κάνει ο Σκοτσέζος φιλόσοφος,<sup>37</sup> ο Σπινόζα επιδιώκει να μελετήσει τα πάθη όχι ως ηθικός φιλόσοφος (με την έννοια του moraliste, δηλαδή του ηθικιστή),<sup>38</sup> αλλά ως αντικειμενικός και αμερόληπτος επιστήμονας, ειδικότερα ως γεωμέτρης<sup>39</sup> ή ως φυσικός.<sup>40</sup> Ειρήσθω εν παρόδω, ο Σπινόζα τήρησε πιο πιστά από τον Καρτέσιο την προγραμματική του αυτή δήλωση.<sup>41</sup>

ε) Η υπόσχεση (δηλαδή η προφορική ανάληψη υποχρέωσης) δεσμεύει αυτόν που την εκφέρει μόνο εφόσον και ενόσω ισχύουν οι όροι υπό τους οποίους δόθηκε.<sup>42</sup>

στ) Τέλος, ο Σπινόζα αποτιμά αρνητικά ορισμένα συναισθήματα τα οποία θεωρούνται πολύτιμες αρετές, και όχι μόνο από τη χριστιανική θρησκεία, ως ερείσματα της αλληλεγγύης μεταξύ των ανθρώπων. Αναφέρομαι στον οίκτο, στην ταπεινοφροσύνη, στη μεταμέλεια, στην αισχύνη και στις τύψεις συνειδήσεως.

Ο οίκτος — που θεωρείται θεμέλιο της ηθικής και της πολιτικής από μεγάλους φιλοσόφους της νεωτερικότητας, όπως ο Ρουσό<sup>43</sup> και ο Σοπενχάουερ,<sup>44</sup> αλλά και από μείζονες σύγχρονους θεωρητικούς, όπως ο δομιστής Κλοντ Λεβί-Στρος<sup>45</sup> — κατατάσσεται από τον Σπινόζα στα λυπηρά συναισθήματα, τα οποία μειώνουν εξ ορισμού<sup>46</sup> τη δύναμη του ανθρώπου, και ως τέτοιο καταδικάζεται: «Ο οίκτος [commiseratio] [...] είναι λύπη [tristitia],<sup>47</sup> συνεπώς είναι κακός αυτός καθ'αυτόν και ανώφελος [per se mala et inutilis]».<sup>48</sup>

Για τον ίδιο λόγο ο Σπινόζα δεν συμεριζεται τη χριστιανική αντίληψη σύμφωνα με την οποία η ταπεινοφροσύνη (humilitas) και η μεταμέλεια (poenitentia) αποτελούν αρετές και μάλιστα σημαντικές, επειδή κατ' αυτόν δεν πηγάζουν από το Λόγο.<sup>49</sup> Ο ίδιος συλλογισμός τον ωθεί να αξιολογήσει αρνητικά την αισχύνη (pudor)<sup>50</sup> και τις τύψεις συνειδήσεως (conscientiae morsus).<sup>51</sup>

Αν περιοριζόταν κανείς στις προαναφερθείσες σπινοζικές θέσεις, θα μπορούσε να ισχυριστεί ότι εδώ έχουμε όχι απλώς τη θεμελίωση αλλά και την αποθέωση του αμοραλισμού και του κυνισμού.



Πράγματι, εάν τα θεμέλια της ηθικής και της πολιτικής ανάγονται στη δύναμη και ειδικότερα στην τάση για αυτοσυντήρηση — η οποία, σύμφωνα με τον Σπινόζα, χαρακτηρίζει εξίσου τους ανθρώπους, τα ζώα, τα φυτά, την ανόργανη ύλη αλλά και τα προϊόντα της ανθρώπινης εργασίας — αν λάβει κανείς υπόψη του ότι ο Σπινόζα είναι συνεπής ορθολογιστής και ερμηνεύσει τον ορθολογισμό του με χομπσιανό τρόπο — καθώς έχουν πολλά κοινά με τον Χομπς, κυρίως, μολονότι επιφανειακά, τη θεωρία του *conatus* —<sup>52</sup> εάν δηλαδή θεωρήσει το Λόγο ως υπολογισμό, ως έναν απλό *calculus*,<sup>53</sup> τότε θα έχουμε εδώ τον απόλυτο κυνισμό. Τα πάντα θα ανάγονται σε συσχετισμούς δυνάμεων και, καθώς ο φιλόσοφος χειρίζεται πιο επιδέξια από τους άλλους ανθρώπους το οικουμενικό εργαλείο υπολογισμού (το Λόγο), δεν θα του μένει άλλο παρά να αυξάνει μεθοδικά και συστηματικά τη δύναμή του. Καθώς μάλιστα δεν νοείται δύναμη εάν δεν ασκείται, τότε *ουαί τοις ηττημένοις*.

---

## 2. Ο κανονιστικός Σπινόζα

---

Ωστόσο, όπως θα δούμε αμέσως παρακάτω, ο Λόγος στον Σπινόζα είναι κανονιστικός και, εάν νομιμοποιούμαστε να ομιλούμε για «φιλοσοφία της δύναμης» στον Σπινόζα, όπως με εξαιρετο τρόπο το έχει καταδείξει στις αναλύσεις του ο Αλεξάντρ Ματερόν,<sup>54</sup> αυτή διαφέρει ριζικά από τη «θέληση για δύναμη» και την ιδέα του υπερανθρώπου στον Νίτσε.<sup>55</sup>

Πράγματι, ο Σπινόζα δεν αποβλέπει απλώς στην αντικειμενική και αμερόληπτη περιγραφή της πραγματικότητας — μολονότι δεν θεωρεί αυτή την επιδίωξη ανέφικτη για τα όρια του ανθρωπίνου πνεύματος — αλλά προβαίνει και σε αξιολογήσεις, τόσο στην ηθική όσο και στην πολιτική του φιλοσοφία. Οι αξιολογήσεις αυτές, όπως είναι ευνόητο, δεν μπορεί παρά να βασίζονται σε ένα σύστημα κανόνων και κριτηρίων — τα οποία μάλιστα, στο έργο του, είναι σαφώς και αυστηρά προσδιορισμένα — και, όπως θα δούμε, οι κανόνες και τα κριτήρια αυτά έχουν *αξιακή υφή* και δεν ταυτίζονται με την πάση θυσία *αποτελεσματικότητα*, νοούμενη ως απλή *λειτουργικότητα* (όπως θα ήταν, για παράδειγμα, στην πολιτική, η απλή δυνατότητα αναπα-



ραγωγής μιας δεδομένης κοινωνικοπολιτικής οργάνωσης, χωρίς κριτική εξέταση των σκοπών που επιδιώκει και των μέσων που οδηγούν στην πραγματοποίησή τους).

Το ζήτημα, επομένως, δεν είναι αν υπάρχει κανονιστικότητα στον Σπινόζα. Υπάρχει αναμφισβήτητα, όπως θα φανεί αμέσως παρακάτω. Το μόνο ερώτημα που τίθεται αφορά στον τύπο κανονιστικότητας την οποία θεμελιώνει.

Η κανονιστικότητα είναι εμφανής τόσο στη γνωσιοθεωρία όσο και στην αξιολογία του.

α) *Στη γνωσιοθεωρία: Στην Πραγματεία για τη διόρθωση του νου* ο Σπινόζα εναντιώνεται στο σκεπτικισμό (ως αυτοαναιρούμενη θεωρία, καθώς ο συνεπής προς τον εαυτό του σκεπτικιστής είτε αναγκάζεται να βασίζεται σε λογικά επιχειρήματα για να ακυρώσει τον ίδιο το Λόγο είτε αυτοκαταδικάζεται στη σιωπή).<sup>56</sup> Ο σκεπτικισμός ασφαλώς είναι για τη γνωσιοθεωρία το αντίστοιχο του σχετικισμού στην αξιολογία.<sup>57</sup>

β) *Στην αξιολογία (ηθική και πολιτική):* Ως φιλόσοφος που αναζητά την αληθή γνώση,<sup>58</sup> ο Σπινόζα επιλέγει να εξετάζει τα πάντα υπό το πρίσμα του Θεού ή της αιωνιότητας (*sub specie aeternitatis*).<sup>59</sup> Από αυτή τη σκοπιά, διατείνεται ότι δεν υπάρχει απόλυτα καλό ή απόλυτα δίκαιο ή απόλυτα ωραίο.

Ωστόσο ο φιλόσοφος δεν είναι Θεός — ή μάλλον, για τον Σπινόζα, είναι, όχι όμως απολύτως. Είναι Θεός σε έναν ορισμένο βαθμό, σε κάποιο μέτρο (*Deus quatenus*). Ο φιλόσοφος είναι άνθρωπος και, ως άνθρωπος εξετάζει όχι μόνο πώς λειτουργεί το σύνολο της φύσης, αλλά και ποια είναι τα ιδιαίτερα διαφέροντα του είδους του.

Η αξιακή κανονιστικότητα εμφανίζεται στον Σπινόζα, στην ηθική και στην πολιτική, όταν, αντί να εξετάζει το σύνολο των φυσικών νόμων, επικεντρώνεται στους ιδιαίτερους νόμους που διέπουν την ανθρώπινη φύση, και ειδικότερα αναζητεί αυτό που είναι ωφέλιμο για τον άνθρωπο. Υποστηρίζει δε ότι μόνο οι νόμοι που διέπουν τον ανθρώπινο Λόγο εξασφαλίζουν το όφελος του ανθρώπου, πρωτίστως τη διατήρησή του στη ζωή.<sup>60</sup>

Επομένως, ενώ δεν είναι νόμιμο να μιλούμε για απόλυτο καλό ή απόλυτα δίκαιο, σύμφωνα πάντα με τον Σπινόζα, είναι νόμιμο,



υπό το πρίσμα του ανθρωπίνου Λόγου, να μιλούμε γι' αυτό που είναι καλό ή κακό για τον άνθρωπο, ή τουλάχιστον για τον έλλογο άνθρωπο.

Συνεπώς, το θεωρητικό στοιχείο που επιτρέπει στον Σπινόζα να προξενήσει ρήγμα στον οικουμενικό σχετικισμό — που ισχύει όταν εξετάζουμε τα πράγματα υπό το πρίσμα της αιωνιότητας — μέσα από το οποίο αναδύεται η κανονιστικότητα, είναι η δυνατότητα πρόσβασης στο Λόγο που χαρακτηρίζει αποκλειστικά τον άνθρωπο.<sup>61</sup>

β1) Στην ηθική:

— Έτσι, ενώ υποστηρίζει ότι δεν υπάρχει απόλυτο καλό ή κακό, ο Σπινόζα φρονεί ότι νομιμοποιείται να προτείνει ορισμό του καλού και του κακού στο πλαίσιο του φιλοσοφικού του συστήματος. Πιστεύει δηλαδή ότι δικαιούται να μιλά για καλό και για κακό υπό ορισμένες προϋποθέσεις. Ορίζει λοιπόν ως καλό αυτό που είναι ωφέλιμο για τον άνθρωπο (και ως κακό αυτό που είναι επιβλαβές)· δεν πρόκειται όμως γι' αυτό που φαντάζεται ή πιστεύει ο κάθε άνθρωπος ότι του είναι ωφέλιμο ή επιβλαβές. Το τι είναι ωφέλιμο και τι επιβλαβές το καθορίζει ο Λόγος και, ως εκ τούτου, ισχύει για όλους ανεξαιρέτως τους ανθρώπους. Συναφώς, ενώ στο Γ' μέρος της *Ηθικής* περιορίζεται να περιγράψει και να ορίσει τα συναισθήματα (*affectus*), χωρίς να προβεί σε αξιολογήσεις, στο Δ' μέρος τα αξιολογεί διαιρώντας τα σε καλά και κακά, βάσει του κριτηρίου της ωφελιμότητάς τους ή μη για τον έλλογο άνθρωπο, πράγμα το οποίο θα αναλύσουμε παρακάτω.

— Όσον αφορά το ζήτημα των υποσχέσεων, οι οποίες είδαμε ότι, σύμφωνα με τον Σπινόζα, δεσμεύουν αυτόν που τις δίνει μόνον *εφόσον και ενόσω* ισχύουν οι όροι υπό τους οποίους δόθηκαν, οι επεξηγήσεις του δείχνουν ότι δεν τον ενοχλεί η δεσμευτικότητα των υποσχέσεων στο όνομα μιας ασύδοτης, εγωιστικής «ελευθερίας», αλλά, αντιθέτως, ότι αρνείται τη δεσμευτικότητά τους στο όνομα αξιών τις οποίες κρίνει ως ανώτερες και τις οποίες, κατά συνέπεια, θεωρεί δεσμευτικές. Δεν πιστεύει δηλαδή ότι η υπόσχεση που δόθηκε ακυρώνει την ανάγκη διαρκούς ελέγχου εκ μέρους του Λόγου, ο οποίος οφείλει, ανά πάσα στιγμή, να συγκρίνει αξίες και να προκρίνει τη σημαντικότερη. Ισχυρίζεται συγκεκριμένα: «ούτε ο λόγος



ούτε η [Αγία] Γραφή μάς διδάσκουν να τηρούμε όλες τις υποσχέσεις που δώσαμε. Ας υποθέσουμε [...] πως έχω υποσχεθεί σε κάποιον να φυλάξω ορισμένα χρήματα που μου έδωσε κρυφά. Δεν είμαι υποχρεωμένος να σεβαστώ την υπόσχεσή μου από τη στιγμή που μαθαίνω, ή που πιστεύω πως ξέρω, ότι τα χρήματα που μου εμπιστεύτηκε είναι κλεμμένα. Θα ενεργούσα ορθότερα αν φρόντιζα να τα παραδώσω στον ιδιοκτήτη τους. Ομοίως, αν ένας ανώτατος άρχων υποσχέθηκε σε έναν άλλον κάτι το οποίο αργότερα οι περιστάσεις ή ο λόγος έδειξαν, ή έμοιαζε να δείχνουν, ότι ήταν επιζήμιο για την κοινή σωτηρία των υπηκόων, είναι οπωσδήποτε υποχρεωμένος να παραβεί την υπόσχεσή του».<sup>62</sup>

— Όσον αφορά τα συναισθήματα που θεωρούνται από τη χριστιανική θρησκεία αλλά και από μείζονες φιλοσόφους και στοχαστές ερείσματα της αλληλεγγύης μεταξύ των ανθρώπων, όπως ο οίκτος, η ταπεινοφροσύνη, η μεταμέλεια και η αισχύνη, η πλήρης θέση του Σπινόζα είναι η ακόλουθη. Τα εν λόγω συναισθήματα είναι αυτά καθαυτά κακά και ανώφελα. Σπεύδει όμως να διευκρινίσει ότι τούτο ισχύει μόνο στην περίπτωση των ανθρώπων που ζουν σύμφωνα με τις επιταγές του Λόγου.<sup>63</sup> Σε όλες τις άλλες περιπτώσεις, που είναι ασύγκριτα συχνότερες, όχι μόνο δεν αποτιμά αρνητικά αυτά τα συναισθήματα, αλλά υπερτονίζει και τη χρησιμότητά τους, καθώς μαρτυρούν έντιμες προθέσεις. Ισχυρίζεται χαρακτηριστικά για τον οίκτο: «όσο για τον άνθρωπο που δεν καθοδηγείται ούτε από το Λόγο ούτε από τον οίκτο στο να βοηθεί τους άλλους, αυτόν δίκαια τον ονομάζουμε απάνθρωπο».<sup>64</sup> Το ίδιο ισχύει και για την ταπεινοφροσύνη και τη μεταμέλεια,<sup>65</sup> καθώς και για την αισχύνη. Για την τελευταία υποστηρίζει ότι ασφαλώς δεν είναι αρετή, αλλά «όπως και ο οίκτος [...] είναι καλή, εφόσον μαρτυρεί στον άνθρωπο που κοκκινίζει από ντροπή την επιθυμία να ζήσει έντιμα [honestè vivendi] [...] [Αυτός που νιώθει αισχύνη] είναι τελειότερος από τον αναίσχυντο, ο οποίος δεν έχει καμιά επιθυμία να ζήσει έντιμα».<sup>66</sup>

— Για να γίνει σαφέστερα κατανοητός ο τύπος κανονιστικότητας που υιοθετεί ο Σπινόζα στην ηθική του φιλοσοφία, αξίζει να απαριθμήσουμε τις αρετές τις οποίες εξαίρει στην *Ηθική* (κυρίως στο Δ' μέρος), στη *Θεολογικοπολιτική πραγματεία* και στην *Πολιτική πραγματεία* (αγαθή προαίρεση, φιλανθρωπία, καλοσύνη, ευ-



σπλαχνία, εντιμότητα, ανδρεία, ευγνωμοσύνη, ευσέβεια, ειρηνικό βίο, ομόνοια, φιλία κ.λπ.),<sup>67</sup> καθώς και τα ελαττώματα που κατακρίνει: το μίσος, την οργή, το φθόνο, τη χλεύη, την αλαζονεία, την απληστία, τη φιλαργυρία, την αχαριστία, την αναισχυντία κ.λπ.<sup>68</sup> Είναι χαρακτηριστικό ότι ο Σπινόζα αξιολογεί θετικά ή αρνητικά πολλές από αυτές τις έννοιες, χωρίς να αισθανθεί την ανάγκη να τεκμηριώσει αυτή του την αξιολόγηση, έστω ορίζοντάς τες. Ορίζει ασφαλώς ορισμένες (για παράδειγμα την ευσέβεια και την εντιμότητα),<sup>69</sup> όσον όμως αφορά τις υπόλοιπες, μοιάζει να θεωρεί δεδομένο ότι οι μεν συνιστούν αρετές και οι δε ελαττώματα.

— Εν κατακλείδι, ενώ ο Σπινόζα απορρίπτει συστηματικά τις επιταγές ενός υπερβατικού, αποκαλυπτικού Λόγου, όχι μόνο δεν απορρίπτει, αλλά διατηρεί ακέραιες τις ηθικές αρχές που ανακαλύπτει στα Ευαγγέλια (και αλλού) και τους προσδίδει καθοδηγητικό ρόλο στη ζωή, ανεξάρτητα από κάθε εντολή των διαφόρων Εκκλησιών. Στην ουσία διατηρεί το μεγαλύτερο μέρος του ηθικού οπλοστασίου της παράδοσης αποδεσμεύοντάς το πλήρως από την υπερβατική θεμελίωσή του, καθώς θεωρεί ότι οι ηθικές αρχές πηγάζουν από το «φυσικό φως» των ανθρώπων, δηλαδή από το Λόγο. Φροντίζει όμως να διευκρινίσει ότι οι αρχές αυτές ισχύουν *μόνον εφόσον και ενόσω* υπερισχύει ο Λόγος.

β2) Στην πολιτική:

Ο Σπινόζα ανάγει πράγματι το δίκαιο στη δύναμη, αλλά φροντίζει να διακρίνει τη δύναμη (*potentia*) από την εξουσία (*potestas*), με διαφορετικό όμως τρόπο από τον Χομπς, στην πολιτική φιλοσοφία του οποίου συναντούμε μια παρόμοια διάκριση.<sup>70</sup> Πράγματι, σύμφωνα με το συγγραφέα της *Ηθικής και της Πολιτικής πραγματείας*, «η εξουσία είναι αλλοτρίωση της δύναμης και η δύναμη ενός όντος είναι η παραγωγικότητα της ουσίας του».<sup>71</sup>

Επίσης, μπορεί να ανάγει το δίκαιο του ατόμου στη δύναμή του και η δύναμη αυτή να συναρτάται στις περισσότερες περιπτώσεις με την ιδιοσυγκρασία (*ingenium*) του ατόμου ή με τις ορέξεις του και όχι με το Λόγο, αλλά δέχεται ότι το φυσικό δίκαιο, «σύμφωνα με το οποίο καθένας είναι κριτής του εαυτού του, αναγκαστικά παύει να υφίσταται στην πολιτική κοινωνία».<sup>72</sup>



Στο σημείο αυτό ο Σπινόζα διαφοροποιείται ρητά από τον Χομπς. Ενώ, κατά το συγγραφέα του *Λεβιάθαν*, το φυσικό δίκαιο παύει οριστικά και αμετάκλητα να υφίσταται στην πολιτική κοινωνία,<sup>73</sup> κατά τον Σπινόζα συμβαίνει ακριβώς το αντίθετο: «σύμφωνα με τη φύση, το δίκαιο καθενός [...] δεν παύει να υφίσταται στην πολιτική κοινωνία. Πράγματι, ο άνθρωπος, τόσο στη φυσική κατάσταση όσο και στην πολιτική κοινωνία, ενεργεί σύμφωνα με τους νόμους της φύσης του και φροντίζει για την ωφέλειά του».<sup>74</sup>

Τέλος, «από τη σκοπιά των συσχετισμών δυνάμεως, η ισοδυναμία δικαίου και πραγματικότητας – αυτή η φράση που σκανδαλίζει την ηθικολογία – μπορεί να τεθεί μόνο ως συνέπεια και όχι ως συστατική αρχή».<sup>75</sup>

Για τον Σπινόζα η ορθολογική κανονιστικότητα ενυπάρχει στα ίδια τα θεμέλια της πολιτικής, εφόσον το δίκαιο οφείλει να θεμελιώνεται στο Λόγο: «*Το δίκαιο του καλύτερου κράτους ... πρέπει να εγκαθιδρύεται σύμφωνα με τις προσταγές του Λόγου*».<sup>76</sup>

Ο Σπινόζα εξυμνεί τον έννομο κοινωνικό βίο εν σχέσει προς τη διαδεδομένη και σήμερα αντίληψη που συνδέει την απόλυτη ελευθερία με την άνευ όρων υποταγή στον άνομο εγωισμό: «Ο άνθρωπος που καθοδηγείται από το Λόγο είναι πιο ελεύθερος στην πολιτεία όσο ζει σύμφωνα με τον κοινό για όλους νόμο, παρά στη μοναξιά, όπου μόνο στον εαυτό του υπακούει».<sup>77</sup>

Η κανονιστικότητα-δεσμευτικότητα της σπινοζικής πολιτικής φιλοσοφίας ορίζεται όμως προπαντός από ένα πλέγμα *αδιαπραγμάτευτων αξιών*, εκ των οποίων οι δύο κυριότερες είναι η ελευθερία και η ειρήνη και, όσον αφορά ειδικότερα το κράτος, η σταθερότητα και η ασφάλεια.

α) *Η ελευθερία*: Η ελευθερία των πολιτών αποτελεί προγραμματικό στόχο της πολιτικής φιλοσοφίας του Σπινόζα, όπως δηλώνεται στον υπότιτλο της *Πολιτικής πραγματείας*: «Στην οποία αποδεικνύεται με ποιον τρόπο πρέπει να θεσμοθετηθεί μια κοινωνία [...] ώστε [...] να διατηρηθούν αλώβητες η ειρήνη και η ελευθερία των πολιτών». Άλλωστε και στη *Θεολογικοπολιτική πραγματεία* ο φιλόσοφος είχε διακηρύξει ότι «ο σκοπός του Κράτους [*finis reipublicae*] είναι η ελευθερία».<sup>78</sup>



Πράγματι, ο κύριος γνώμονας της μελέτης και αξιολόγησης των διαφόρων τύπων πολιτεύματος εκ μέρους του Σπινόζα είναι ο τρόπος με τον οποίο ο λαός μπορεί να διατηρήσει, σε καθένα απ' αυτά, τη μεγαλύτερη δυνατή ελευθερία που επιτρέπουν οι αρχές που το διέπουν.<sup>79</sup> Γι' αυτό μάλιστα προκρίνει την Ολλανδική Δημοκρατία, στην οποία αφιερώνει ειλικρινές και ένθερμο εγκώμιο: επειδή «εγγυάται μεγαλύτερη ελευθερία στους υπηκόους» της.<sup>80</sup>

Για να μην καταντήσει όμως η επαγγελία της ελευθερίας νεκρό γράμμα, ο Σπινόζα φροντίζει διαρκώς να επισημαίνει τους όρους υπό τους οποίους διατηρείται αυτή η ελευθερία σε κάθε μορφή πολιτεύματος. Μάλιστα τον ενδιαφέρουν πρωτίστως οι όροι διατήρησης της ουσιαστικής και όχι της τυπικής ελευθερίας, όπως φαίνεται, μεταξύ άλλων, από το ακόλουθο χωρίο: «Οι Ολλανδοί πίστεψαν πως ήταν αρκετό, για να κερδίσουν την ελευθερία τους, να απαλλαγούν από τον κόμη και να αποκόψουν την κεφαλή από το σώμα του κράτους· δεν σκέφτηκαν να αναμορφώσουν το κράτος, αλλά άφησαν όλα τα μέλη να παραμείνουν στην παλαιά τους διάταξη, ούτως ώστε η Ολλανδία έμεινε κομητεία χωρίς κόμη, σαν σώμα χωρίς κεφαλή, και το ίδιο το κράτος έμεινε χωρίς όνομα».<sup>81</sup>

β) *Και η ισότητα*; Το ζήτημα της στάσης του Σπινόζα έναντι της ισότητας είναι πιο σύνθετο. Ορισμένα κείμενά του θα μπορούσαν να οδηγήσουν στο συμπέρασμα ότι δεν τη συμπεριλαμβάνει (τουλάχιστον την καθολική ισότητα) στον κατάλογο των αδιαπραγμάτευτων αξιών της πολιτικής του φιλοσοφίας και, επομένως, ότι υποστηρίζει την αξιακή προτεραιότητα της ελευθερίας έναντι της ισότητας. Διατείνεται χαρακτηριστικά: «Όποιος ζητά την ισότητα μεταξύ ανίσων ζητά κάτι παράλογο».<sup>82</sup> Σε ορισμένα άλλα χωρία φαίνεται να υιοθετεί ως δόγμα την προσπάθεια επίτευξης, κατά το δυνατόν, απόλυτης ισότητας μεταξύ ίσων, όχι όμως και μεταξύ ανίσων. Έτσι, στο αριστοκρατικό κράτος ισχυρίζεται ότι «πρέπει να επιδιώκεται η ισότητα όχι μεταξύ όλων αλλά μόνο μεταξύ των πατρικίων»,<sup>83</sup> φροντίζοντας όμως να προσθέσει ότι, στην περίπτωσή τους, η ισότητα πρέπει να διατηρείται όσο είναι δυνατόν.<sup>84</sup> Αν συνδυάζαμε αυτές τις αποφάνσεις με το αφετηριακό σημείο του πολιτικού του στοχασμού, δηλαδή τη θέση σύμφωνα με την οποία το δίκαιο κάθε ατόμου οριο-



θετείται από τη δύναμή του, τότε θα καταλήγαμε στη θεμελιώδη ανισότητα μεταξύ των ανθρώπων. Το μόνο «ελαφρυντικό» που θα μπορούσαμε να αναγνωρίσουμε στον Σπινόζα θα ήταν η προσπάθειά του να μετριαστούν οι συνέπειες της ανισότητας αυτής μέσω της υπεράσπισης ενός πλέγματος αξιών (ελευθερίας, ειρήνης, ασφάλειας), το οποίο όμως δεν θα ήταν ποτέ δυνατό να ακυρώσει την πρωταρχική ανισότητα.

Ωστόσο, εάν εξετάσουμε τα προαναφερθέντα κείμενα στα συμφραζόμενά τους, είναι προφανές ότι ο Σπινόζα εναντιώνεται στην καθολική ισότητα στο αριστοκρατικό κράτος (τούτο ισχύει φυσικά και για το μοναρχικό), διότι αλλιώς θα αυτοακυρωνόταν. Ας προσπαθήσουμε λοιπόν να ανασυγκροτήσουμε το επιχείρημά του για την ισότητα:

Εκκινεί από τη διαπίστωση της φυσικής ανισότητας μεταξύ των ανθρώπων. Στη φυσική κατάσταση, η οποία χαρακτηρίζεται από την αναρχία, κυριαρχεί ανισότητα, επειδή οι άνθρωποι έχουν άνισες (σωματικές και/ή ψυχικές) δυνάμεις. Δέχεται όμως ότι μπορεί να υπάρξει αυθεντική ισότητα είτε μεταξύ ορισμένων μόνο ατόμων είτε και μεταξύ όλων (καθολική ισότητα). Πώς όμως θα προκύψει αυθεντική ισότητα εφόσον εκκινούμε από την ανισότητα; Ο Σπινόζα υποστηρίζει ότι η δυνατότητα αυτή (την οποία όχι μόνο δεν αποκλείει, όπως μόλις είπαμε, αλλά ενθαρρύνει) θα πραγματοποιηθεί μόνο εάν πληρούνται ορισμένες προϋποθέσεις, και συγκεκριμένα μόνο ως αποτέλεσμα θεσμών και συλλογικής πρακτικής και μόνο εφόσον συμφέρει όλους τους εμπλεκόμενους.<sup>85</sup> Δηλαδή η υλοποίηση της ισότητας εξαρτάται από κάποιο συσχετισμό δυνάμεων, κάποιον τύπο κράτους ή κάποιους θεσμούς που θα παρέμβουν για να εξισώσουν τις άνισες φυσικές δυνάμεις των ανθρώπων.<sup>86</sup> Για να γίνει σαφέστερος, ο Σπινόζα προτείνει ορισμένους εξισωτικούς μηχανισμούς στο μοναρχικό κράτος.<sup>87</sup>

Δεν παύει ωστόσο να έχει επίγνωση της θεωρητικής έντασης που μπορεί να υπάρξει μεταξύ των εννοιών της ελευθερίας και της ισότητας. Ισχυρίζεται, πράγματι, ότι υπάρχουν δύο μορφές εκλογίκευσης του κράτους: η μία ευνοεί κατ' αρχήν την ισότητα και η άλλη την ελευθερία.<sup>88</sup> Παρά ταύτα, υποστηρίζει ότι το δημοκρατικό κράτος προσφέρει πλήρη δυνατότητα ανάπτυξης στην ισότητα<sup>89</sup> και



προβάλλει πλαγίως ένα πρότυπο είδους κοινωνικής ζωής και συνείδησης στο οποίο θα μπορούσε κάλλιστα να ενσωματωθεί και το αίτημα του πλήθους για ισότητα χωρίς κίνδυνο αποσταθεροποίησης του κράτους.<sup>90</sup>

γ) *Η ειρήνη*: Η διατήρηση της ειρήνης αποτελεί επίσης προγραμματικό στόχο της πολιτικής του φιλοσοφίας, όπως δηλώνεται και στον προαναφερθέντα υπότιτλο της *Πολιτικής πραγματείας*: «[...] και να διατηρηθούν αλώβητες η ειρήνη και η ελευθερία των πολιτών». Ο Σπινόζα υποστηρίζει παρακάτω ότι η ειρήνη αποτελεί (μαζί με την ασφάλεια) το σκοπό της πολιτικής κοινωνίας<sup>91</sup> και ότι «ο λόγος [ο οποίος δεν διδάσκει τίποτε αντίθετο στη φύση] διδάσκει ανεπιφύλακτα την επιδίωξη της ειρήνης».<sup>92</sup>

Η ανάδειξη της ειρήνης (ή του διπόλου «ειρήνη και ελευθερία») σε αυταξία είναι πρόδηλη στα ακόλουθα, μεταξύ άλλων, χωρία της *Πολιτικής πραγματείας*: «κανένα τίμημα δεν είναι ποτέ υπερβολικό όταν πρόκειται για την ειρήνη»<sup>93</sup> και «τα βάρη που το κράτος επιβάλλει στους πολίτες με σκοπό την υπεράσπιση της ειρήνης και της ελευθερίας, ακόμη και αν είναι μεγάλα, είναι πάντως υποφερτά και αυτοί τα υπομένουν προς όφελος της ειρήνης».<sup>94</sup> Μάλιστα, σε πλήρη συμφωνία με τον υπότιτλο της πραγματείας, ο Σπινόζα επαναλαμβάνει συχνά, κατά τη μελέτη κάθε τύπου πολιτεύματος, ότι η κύρια επιδίωξη οφείλει να παραμένει η διασφάλιση της ειρήνης και της ελευθερίας.<sup>95</sup>

δ) *Η ομόνοια και η αλληλοβοήθεια*: Ο Σπινόζα θεωρεί επίσης ως υπέρτατες κοινωνικοπολιτικές αξίες την ομόνοια<sup>96</sup> και την αλληλοβοήθεια. Ήδη στη *Θεολογικοπολιτική πραγματεία* θεωρούσε ως σκοπό της δημοκρατίας «να ζουν οι άνθρωποι εν ομονομία και ειρηνικά [concorditer et pacifice]».<sup>97</sup> Σε όλο του το έργο αναζητεί διαρκώς τους τρόπους που θα επιτρέψουν στους ανθρώπους «να ζήσουν εν ομονομία και να αλληλοβοηθούνται»,<sup>98</sup> φροντίζοντας όμως να διακρίνει την καλόπιστη ομόνοια (η οποία ανάγεται στη δικαιοσύνη, στην επιείκεια και στην τιμιότητα) από την ομόνοια που γεννιέται από το φόβο.<sup>99</sup>

Όσον αφορά την αλληλεγγύη, υποστηρίζει: «Οι άνθρωποι δεν μπορούν να διατηρήσουν τη ζωή τους και να καλλιεργήσουν το



πνεύμα τους χωρίς αλληλοβοήθεια [absque mutuo auxilio]. Συμπεραίνουμε λοιπόν πως το δίκαιο της φύσης που προσιδιάζει στο ανθρώπινο γένος δεν νοείται παρά μόνο εκεί όπου οι άνθρωποι έχουν κοινή νομοθεσία [iura communia] [...] όσο περισσότεροι ενώνονται [...] τόσο περισσότερο δίκαιο έχουν». <sup>100</sup>

Η θέση του αυτή βασίζεται στη θεμελιώδη θεωρία του περί ατόμου (individuum) ή επιμέρους πράγματος (res singularis) για το οποίο προτείνει 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: «Με τον όρο επιμέρους πράγματα [res singulares] εννοώ τα πράγματα που είναι πεπερασμένα και έχουν καθορισμένη ύπαρξη. Όταν πολλά άτομα [individua] συμβάλλουν σε μία και την αυτή ενέργεια έτσι ώστε όλα τους να είναι ταυτοχρόνως αιτία ενός και του αυτού αποτελέσματος, τα θεωρώ όλα από αυτή την άποψη ως ένα μόνο ιδιαίτερο πράγμα». <sup>101</sup>

Επομένως, «αν παραδείγματος χάριν δύο άτομα με εντελώς όμοια φύση ενωθούν το ένα με το άλλο, θα αποτελέσουν ένα άτομο δυο φορές ισχυρότερο απ' όσο ήταν το καθένα τους χωριστά». <sup>102</sup> Απ' αυτή την προκείμενη ο Σπινόζα συνάγει το συμπέρασμα ότι «δεν υπάρχει τίποτα πιο χρήσιμο για τον άνθρωπο από τον άνθρωπο», <sup>103</sup> αρκεί ο τελευταίος να «ζει σύμφωνα με τις επιταγές του Λόγου». Πράγματι, το πλήρες επιχείρημα του Σπινόζα εκδιπλώνεται ως ακολούθως: «Στη Φύση δεν υπάρχει κανένα καθ' έκαστον πράγμα που να είναι πιο ωφέλιμο για έναν άνθρωπο απ' ό,τι ένας άλλος άνθρωπος που ζει σύμφωνα με τις επιταγές του Λόγου. Γιατί το ωφελιμότερο πράγμα για έναν άνθρωπο είναι εκείνο που συμφωνεί περισσότερο με τη φύση του: δηλαδή ένας άνθρωπος (όπως είναι αυτονόητο). Αλλά ο άνθρωπος ενεργεί απολύτως σύμφωνα με τους νόμους της φύσης του όταν ζει σύμφωνα με τις επιταγές του Λόγου, και μόνο στο μέτρο αυτό συμφωνεί πάντοτε κατ' ανάγκην με τη φύση ενός άλλου ανθρώπου [...]». <sup>104</sup> Τούτων δοθέντων, ο Σπινόζα διατείνεται ότι «όλοι σχεδόν διακηρύσσουν πως “ο άνθρωπος είναι Θεός για τον άνθρωπο, [hominem homini Deum esse]”», <sup>105</sup> αντιτιθέμενος έτσι ευθέως στην πασίγνωστη ρήση του Χομπς σύμφωνα με την οποία «ο άνθρωπος είναι λύκος για τον άνθρωπο [homo hominis lupus]».



Χρειάζεται όμως να επισημανθεί ότι, για να αποτελέσει η ένωση ατόμων ή ομάδων *ένα ενιαίο και αδιαίρετο άτομο*, με τη συγκεκριμένη σπινοζική έννοια, θα πρέπει να ισχύει η αρχή της οργανικότητας: για παράδειγμα, «οι πόλεις [στο αριστοκρατικό κράτος] πρέπει να είναι συνδεδεμένες και ενωμένες, όχι ως συμμαχικές αλλά ως συστατικά μέρη ενός ενιαίου κράτους»,<sup>106</sup> με διασφάλιση, *κατά το δυνατόν*, της αυτονομίας κάθε μέλους της ένωσης.<sup>107</sup>

Όπως προείπαμε, ο Σπινόζα αναφέρεται και σε αρετές του κράτους, κυριότερες από τις οποίες είναι:

ε) *Η σταθερότητα*<sup>108</sup> και η *ασφάλεια*: Πράγματι, σε κάθε μορφή πολιτεύματος που μελετά, το κύριο μέλημά του είναι οι όροι εξασφάλισης της σταθερότητάς του,<sup>109</sup> χωρίς όμως αυτή να επιτυγχάνεται εις βάρος του λαού.<sup>110</sup>

Είναι όμως συμβατές όλες οι προαναφερθείσες επιδιώξεις; Η ελευθερία, σε κάποιες τουλάχιστον μορφές ή εκδηλώσεις της, δεν αποτελεί κίνδυνο για τη σταθερότητα και την ασφάλεια του κράτους; Όχι, σύμφωνα τουλάχιστον με τον Σπινόζα: απεναντίας, στη *Θεολογικοπολιτική πραγματεία* θεωρεί την ελευθερία, «εσωτερική και εξωτερική, ατομική και συλλογική, όχι ως απειλή, αλλά ως την ίδια την προϋπόθεση της ασφάλειας»<sup>111</sup> και υποστηρίζει ότι, «το κράτος, αν θέλει να εξασφαλίσει τη σταθερότητά του, οφείλει να παραχωρήσει στα άτομα τη μέγιστη ελευθερία σκέψης και έκφρασης της γνώμης τους».<sup>112</sup>

στ) *Σταθερή στόχευση της πολιτικής του θεωρίας*: η επιδίωξη του κοινού καλού. Τέλος, επισημαίνει συστηματικά, για κάθε τύπο πολιτεύματος, ότι η εξουσία οφείλει να ασκείται με γνώμονα το κοινό καλό.<sup>113</sup> Καθώς μάλιστα είναι σταθερά προσανατολισμένος στη σύνδεση θεωρίας και πράξης, όπως θα το δούμε αναλυτικότερα παρακάτω, προβλέπει διαρκώς δικλείδες ασφαλείας ώστε η εξουσία να ασκείται προς όφελος όλων των πολιτών και όχι εις βάρος τους:

– *Όσον αφορά τον αριθμό αυτών που ασκούν πολιτική εξουσία*: Επειδή η εξουσία τείνει να γίνεται συγκεντρωτική και αυταρχική, πρέπει να τηρούνται πάντοτε οι όροι της μεγαλύτερης δυνατής διασποράς της, χωρίς ωστόσο να διακυβεύεται η σταθερότητά της.<sup>114</sup> Γι'



αυτό θεωρεί προτιμότερο το είδος αριστοκρατικού κράτους στο οποίο η εξουσία ανήκει από κοινού σε πολλές πόλεις από αυτό στο οποίο ανήκει σε μία μόνο πόλη.<sup>115</sup>

– Όσον αφορά το χρόνο παραμονής τους στην εξουσία: Ο φιλόσοφος αντιτίθεται στη μακροχρόνια παραμονή οποιουδήποτε στην εξουσία, επειδή υπάρχει σοβαρός κίνδυνος να μεταβληθεί σε αλαζόνα.<sup>116</sup>

– Όσον αφορά τον κίνδυνο διαφθοράς των αρχόντων και των αξιωματούχων: Ο Σπινόζα δεν πρεσβεύει απλώς ότι οι αξιωματούχοι πρέπει να επιλέγονται κατά τρόπο ώστε να μην υπάρχει δυνατότητα να βλάπτονται διαρκώς ορισμένες κατηγορίες πολιτών που στερούνται προσβάσεων στην εξουσία,<sup>117</sup> αλλά αναζητεί διαρκώς τους όρους, τις προϋποθέσεις για να αποφευχθεί ο κίνδυνος διαφθοράς των αξιωματούχων.<sup>118</sup> Προς τούτο προβλέπει τη δημιουργία ενός σώματος ελέγχου της τήρησης των νόμων (σήμερα θα λέγαμε ενός σώματος «αδιαφθόρων»)<sup>119</sup>

– Όσον αφορά το ενδεχόμενο να επιτρέπεται στους άρχοντες να ενεργούν υπεράνω των νόμων: Ο Σπινόζα διακηρύσσει ρητά την ανάγκη να δεσμεύονται από τους νόμους όλοι όσοι ασκούν εξουσία.<sup>120</sup>

ζ) Οι προαναφερθείσες αξίες ωθούν τον Σπινόζα να τονίσει ότι ουδέποτε θεραπεύουμε ένα κακό με ένα άλλο κακό και ειδικότερα να εναντιωθεί σε κάθε μορφή δικτατορίας, έστω κι εάν αυτή έχει συγκεκριμένη αποστολή και σαφώς ορισμένη θητεία.<sup>121</sup>

η) Η αποτελεσματικότητα αποτελεί απόλυτη προτεραιότητα. Δεν πρόκειται όμως για την εργαλειακή αποτελεσματικότητα, ως λειτουργικότητα, ανεξαρτήτως των αξιών που υπηρετούν οι σκοποί του κράτους. Ο Σπινόζα τάσσεται υπέρ της αποτελεσματικότητας ως αυτοσκοπού μόνο όταν είναι αξιακά προσανατολισμένη.

Πράγματι, όσον αφορά την υλοποίηση των προαναφερθεισών αξιών, πρέπει να έχουμε υπόψη μας, υποστηρίζει ο Σπινόζα, ότι, προπαντός στην πολιτική, μας ενδιαφέρει κυρίως το αποτέλεσμα και όχι τα κίνητρα, οι προθέσεις ή η καλή πίστη των δρώντων: «Αν η σωτηρία ενός κράτους εξαρτάται από την καλή πίστη οποιουδήποτε, και αν οι υποθέσεις του δεν μπορούν να αντιμετωπιστούν ορθά πα-



ρά μόνο υπό τον όρο πως αυτοί που τις διαχειρίζονται δέχονται να ενεργούν καλόπιστα, το κράτος αυτό δεν θα είναι καθόλου σταθερό. Αντίθετα, για να μπορέσει το κράτος να διατηρηθεί, θα πρέπει να οργανωθεί με τέτοιον τρόπο ώστε αυτοί που το διοικούν, είτε καθοδηγούνται από το λόγο είτε από τα πάθη, να μην έχουν τη δυνατότητα να ενεργούν κακόπιστα ή πλημμελώς. Δεν αφορούν την ασφάλεια του κράτους τα κίνητρα που οδηγούν τους ανθρώπους να κυβερνούν σωστά, αρκεί να κυβερνούν πράγματι σωστά». <sup>122</sup>

Το γεγονός ότι ο Σπινόζα επιδιώκει τη μεγαλύτερη δυνατή αποτελεσματικότητα στην πολιτική, επ' ουδενί όμως εις βάρος των αξιών που υπερασπίζεται, είναι σαφές σε πολλά χωρία της *Πολιτικής πραγματείας*. Συχνά καταφέρεται εναντίον των μακροχρόνιων και άσκοπων συζητήσεων και διαβουλεύσεων (λέει χαρακτηριστικά γι' αυτές τις περιπτώσεις: «ενώ οι Ρωμαίοι διαβουλεύονται, χάνεται η Ζάκανθα»). Ωστόσο είναι πολύ προσεκτικός να μη φτάσουμε στο άλλο άκρο, οι αποφάσεις να λαμβάνονται με συνοπτικές διαδικασίες από λίγους, διότι έτσι κινδυνεύει η ελευθερία και η ειρήνη: «όταν ένας μικρός αριθμός αποφασίζει για όλα με μόνο γνώμονα τα πάθη του, τότε χάνεται η ελευθερία και το κοινό καλό». <sup>123</sup>

θ) *Ύμνος στον ουσιαστικό διάλογο*. Παρά την κριτική που ασκεί στις ατέρμονες διαβουλεύσεις και στον χωρίς κανόνες διάλογο, πιστεύει στην αναγκαιότητα του διαλόγου και των διαβουλεύσεων, εφόσον είναι επί της ουσίας. Η επιχειρηματολογία του είναι πολύ ενδιαφέρουσα: «Οι διανοητικές ικανότητες των ανθρώπων είναι πολύ ισχνές για να μπορούν να διεισδύουν διαμιάς σε όλα. Όμως μπορούν να οξυνθούν με το διάλογο, ακούγοντας και συζητώντας. Εξετάζοντας όλες τις πιθανές λύσεις οι άνθρωποι καταλήγουν στις ιδανικές, σ' αυτές με τις οποίες όλοι συμφωνούν και κανείς δεν είχε σκεφτεί προηγουμένως». Σπεύδει δε να επιβεβαιώσει τη θέση του αυτή με ένα παράδειγμα: «Κάτι για το οποίο έχουμε δει πολλά παραδείγματα στην Ολλανδία». <sup>124</sup>

Ο Σπινόζα έτσι αντιτίθεται στον Πλάτωνα, ο οποίος στην *Πολιτεία* είχε πολύ κακή ιδέα για τη δυνατότητα ορθής κρίσης του όχλου (αν και υπάρχουν χωρία, ελάχιστα είναι αλήθεια, όπου και ο Πλάτων επισημαίνει τους όρους, γνωστικούς και συναισθηματικούς, υπό



τους οποίους οι πολλοί είναι σε θέση να κατανοήσουν ορθολογικά επιχειρήματα),<sup>125</sup> και συντάσσεται με τον Αριστοτέλη, ο οποίος είχε τονίσει στα *Πολιτικά* τη μεγαλύτερη αξία της γνώμης των πολλών, μετά από ειλικρινή και καλόπιστο διάλογο, έναντι της γνώμης του ειδήμονα.

### *Όρια της σπινοζικής αξιακής κανονιστικότητας στην πολιτική*

1) Αποκλείει ορισμένες κατηγορίες ανθρώπων από τα κέντρα λήψης αποφάσεων σε όλους τους τύπους κρατών, ακόμη και στο δημοκρατικό: τους ξένους, τις γυναίκες, τους υπηρέτες, τα παιδιά και τους ανήλικους υπό κηδεμονία, τους εγκληματίες ή τους ατιμωμένους εξαιτίας του άσωτου τρόπου ζωής τους και, τέλος, τους τρελούς (αλλά και τους μουγκούς!).<sup>126</sup> Είναι μάλιστα αξιοσημείωτο ότι δεν αισθάνεται την ανάγκη να παραθέσει διεξοδικά τους λόγους αυτού του σημαντικού αποκλεισμού, με εξαίρεση την περίπτωση των γυναικών στο δημοκρατικό κράτος.<sup>127</sup>

2) Δέχεται «δίκαιο του πολέμου» με ξεχωριστούς κανόνες από το «δίκαιο της ειρήνης». Το γεγονός δεν μας ξενίζει εάν λάβουμε υπόψη τα δεδομένα της εποχής του, και ειδικότερα την καταλυτική επίδραση που είχε στον πολιτικό στοχασμό της νεωτερικότητας το κορυφαίο έργο του Ολλανδού νομομαθούς Χούγκο Γκρότιους *Περί του δικαίου του πολέμου και της ειρήνης (De jure belli ac pacis)*, που εκδόθηκε το 1625, λίγες δηλαδή δεκαετίες πριν από τη συγγραφή της *Πολιτικής πραγματείας*. Είναι όμως αξιοσημείωτο για την προβληματική που μελετούμε ότι θεωρεί ισοδύναμες λύσεις, οι οποίες, στα μάτια μας, μοιάζουν να διέπονται από ριζικά διαφορετικές αξίες: για παράδειγμα, στα πλαίσια της εξέτασης της δεύτερης μορφής του αριστοκρατικού κράτους (στο οποίο η εξουσία ανήκει σε πολλές πόλεις), υποστηρίζει ότι οι πόλεις που κατακτήθηκαν δυνάμει του δικαίου του πολέμου μπορούν να θεωρηθούν σύμμαχοι του κράτους και να εξευμενίζονται, αλλά εκλαμβάνει ως ισοδύναμες εναλλακτικές λύσεις να εξοριστεί όλος ο πληθυσμός τους ή «η πόλη να καταστρέφεται ολοκληρωτικά»!<sup>128</sup>



Επομένως ο Σπινόζα είναι αναμφισβήτητα κανονιστικός. Το ζήτημα που τίθεται είναι ποιοι τύπου είναι η κανονιστικότητά του και πώς θεμελιώνεται (στον Καντ, για παράδειγμα, θεμελιώνεται στην αντινομία φύσης - ελευθερίας στον ίδιο τον άνθρωπο). Στον Σπινόζα η αξιακή κανονιστικότητα θεμελιώνεται στο Λόγο. Θα μπορούσε κανείς να υποστηρίξει ότι θεμελιώνεται στην ελευθερία, εφόσον ελεύθερος σύμφωνα με το φιλόσοφο είναι όποιος καθοδηγείται από το Λόγο, αλλά είναι προφανές ότι η κύρια έννοια στο έργο του είναι ο Λόγος, και η ελευθερία αποτελεί συνάρτησή του.

Τάσσεται υπέρ ήπιας και όχι ισχυρής κανονιστικότητας (τύπου Καντ, Μαρξ, Άνταμ Σμιθ ή Τζ. Σ. Μιλ κ.λπ.), αλλά πολύ ισχυρότερης από την ασθενή ορθολογική κανονιστικότητα ενός Μονταίνιου. Και τοποθετείται υπέρ της ήπιας κανονιστικότητας, προκειμένου να αποφύγει την *αφελή*, σύμφωνα με τις αντιλήψεις του, η οποία εστιάζει τις προσπάθειές της στην κατασκευή και ανάδειξη υψηλών αλλά δυσεπίτευκτων, ίσως μάλιστα και ανέφικτων ιδεωδών. Κατά τον Σπινόζα, οι υψηλοί αυτοί σκοποί αποτελούν ευσεβείς πόθους, επειδή η κανονιστικότητα τέτοιου τύπου παραβλέπει τους περιορισμούς που επιβάλλει η πραγματικότητα, κυρίως τα όρια της ανθρώπινης φύσης. Για το συγγραφέα δε της *Πολιτικής πραγματείας* δεν χωρεί αμφιβολία ότι υπάρχει ανθρώπινη φύση με συγκεκριμένα όρια.<sup>129</sup>

Ο Σπινόζα επιδιώκει την απόλυτη, ή τουλάχιστον τη μέγιστη δυνατή, συμφωνία μεταξύ θεωρίας και πράξης<sup>130</sup> και, συνακόλουθα, στηλιτεύει τις ουτοπίες, τους μύθους, τις χίμαιρες και τα κάθε είδους ευχολόγια,<sup>131</sup> κυρίως στην πολιτική. Είναι εξαιρετικά δύσπιστος απέναντι σε προτάσεις που «όσο εύκολα λέγονται άλλο τόσο δύσκολα πραγματοποιούνται».<sup>132</sup> Γι' αυτό αποτελεί σταθερά μέλημά του να προτείνει λύσεις εφικτές, μεριμνώντας εκάστοτε να επισημάνει εκ των προτέρων τους όρους και τις προϋποθέσεις υλοποίησής τους. Στο σημείο αυτό διαφέρει χαρακτηριστικά από τον Πλάτωνα, ο οποίος υποστηρίζει επανειλημμένα στην *Πολιτεία* και σε άλλα του κείμενα, αναφορικά με το πολιτικό ιδεώδες του βασιλέως-φιλοσόφου,<sup>133</sup> ότι η πραγματοποίησή του είναι δυσεφάρμοστη αλλά επ' ουδενί ανέφικτη, χωρίς όμως να το αποδεικνύει.



Ειδικότερα, ο Σπινόζα απορρίπτει την αυστηρή προσκόλληση στους τύπους, επειδή το ενδιαφέρον του εστιάζεται στην ουσία. Επιδιώκει συστηματικά τη διασφάλιση του προαναφερθέντος αξιολογικού πλαισίου στην εξειδίκευση των προτάσεών του στην πολιτική. Δεν τον ενδιαφέρει η αυστηρή τήρηση των τύπων, εφόσον οι τελευταίοι νοούνται ως υπηρετικοί συγκεκριμένων αξιών. Και μέλημά του είναι να υπηρετούνται, με κάθε δυνατό τρόπο, αυτές οι αξίες. Επί παραδείγματι, τάσσεται υπέρ της μυστικής ψηφοφορίας, για να διασφαλίζεται η ελευθερία της συνείδησης των ψηφοφόρων. Διευκρινίζει όμως ότι στις περιπτώσεις που η αξία αυτή δεν υπηρετείται, τότε οι τύποι περιπεύουν: «στις ολιγομελείς συνελεύσεις, όταν η ψηφοφορία είναι μυστική, όποιος είναι λίγο πιο επιτήδειος εύκολα ανακαλύπτει τι ψηφίζει καθένας και μπορεί να ξεγελά με πολλούς τρόπους τούς λιγότερο προσεκτικούς». <sup>134</sup>

---

### 3. Πώς συντελείται στη φιλοσοφία του Σπινόζα η μετάβαση από το φαινομενικό σχετικισμό στην κανονιστικότητα;

---

Στο βαθμό που ο Σπινόζα εξετάζει τα πράγματα αυτά καθαυτά, δηλαδή από τη σκοπιά του Θεού, ήτοι του συνόλου της φύσης — δεδομένου ότι θεωρεί μια τέτοια γνώση εφικτή για το ανθρώπινο πνεύμα — και όχι στενά ανθρωποκεντρικά (δηλαδή όπως φαίνονται στους ανθρώπους και κυρίως έτσι ώστε να ικανοποιούν τα ιδιαίτερα διαφέροντα και επιδιώξεις τους), πολλές βασικές θέσεις του σε ζητήματα αξιών φαίνονται σχετικιστικές.

Πώς αναδύεται η αξιακή κανονιστικότητα ή δεσμευτικότητα στο στοχασμό του; Τούτο συμβαίνει όταν μελετά ειδικότερα τον άνθρωπο και ανακαλύπτει ότι, εκτός από τις παρορμήσεις, τις ορέξεις και τα πάθη που τον καθοδηγούν τις περισσότερες φορές, κάθε άνθρωπος διαθέτει την ικανότητα να καθοδηγείται και από το Λόγο (*ratio*). Στο βαθμό λοιπόν που είμαστε καθηλωμένοι στην έμφυτη κατάσταση άγνοιας (*innatum statum ignorantiae*), <sup>135</sup> η οποία μας χαρακτηρίζει όποτε καθοδηγούμαστε από τις ορέξεις μας και όχι από το Λόγο, <sup>136</sup> τότε ισχύει ο απόλυτος αξιακός σχετικισμός: πιστεύουμε ότι όλες οι αξίες είναι σχετικές, υποκειμενικές και ότι αποτελούν



συνάρτηση μιας απλής γνώμης ή της ιδιοσυγκρασίας του καθενός: «το δίκαιο της φύσης δεν υποχρεώνει κανέναν [...] να θεωρεί κάτι καλό ή κακό, παρά μόνο ό,τι ο ίδιος, σύμφωνα με την ιδιοσυγκρασία του, κρίνει ως καλό ή κακό». <sup>137</sup> Αντιθέτως, στο βαθμό που υπερισχύει ο Λόγος, ο σχετικισμός ακυρώνεται και αναγνωρίζονται κανόνες.

Γιατί όμως και πώς ο Λόγος είναι κανονιστικός, ενώ οι ορέξεις σχετικιστικές; Σύμφωνα με μια θεμελιώδη θέση του Σπινόζα, ο Λόγος ενώνει τους ανθρώπους, ενώ οι ορέξεις και επιθυμίες τους χωρίζουν. Ο Λόγος είναι ο τόπος των κοινών εννοιών, των εννοιών δηλαδή που είναι κοινές στους ανθρώπους και έτσι τους συνδέουν. Είναι ο τόπος της γενικότητας και της οικουμενικότητας: οι επιταγές του αφορούν όλους ανεξαιρέτως τους ανθρώπους: «Αν ο Λόγος επιτάσσει [κάτι], το επιτάσσει για όλους τους ανθρώπους [suadet id omnibus hominibus] [...] Ο Λόγος επιτάσσει με γενικό τρόπο σ' όλους τους ανθρώπους [ratio omnino suadet hominibus]». <sup>138</sup>

Η θέση του αυτή έχει γενική ισχύ στο έργο του. Σ' αυτή θα βασιστεί για να υποστηρίξει, για παράδειγμα, ότι «η απόλυτη μεταβίβαση της εξουσίας στη συνέλευση [των πατρικίων, στο αριστοκρατικό πολίτευμα,] δεν πρέπει να προκαλεί στους πληβείους το φόβο ότι θα ζουν σε φρικτή σκλαβιά. Πράγματι, η βούληση μιας αρκετά μεγάλης συνέλευσης δεν μπορεί να καθορίζεται τόσο από τις διάφορες ορέξεις όσο από το λόγο, διότι τα αρνητικά πάθη ωθούν τους ανθρώπους προς διαφορετικές κατευθύνσεις ώστε αυτοί δεν μπορούν να καθοδηγούνται σαν από ένα κοινό πνεύμα, παρά μόνο αν οι επιθυμίες τους είναι έντιμες ή τουλάχιστον έχουν κάποια δόση εντιμότητας». <sup>139</sup>

Οφείλουμε όμως ασφαλώς να επισημάνουμε ότι η ορθολογική αυτή κανονιστικότητα ισχύει μόνο στο βαθμό που επικρατεί ο Λόγος, εφόσον και ενόσω κυριαρχεί, καθώς, όπως προαναφέραμε, οι περισσότεροι άνθρωποι και στις περισσότερες περιπτώσεις καθοδηγούνται από τις ορέξεις τους και όχι από το Λόγο. Για όσους όμως και για όσο χρονικό διάστημα διανοούνται έλλογα, το περιεχόμενο της αξιακής κανονιστικότητας παραμένει αμετάβλητο. Το μοναδικό δηλαδή ζήτημα που τίθεται σ' αυτό το σημείο σύμφωνα με τον Σπινόζα είναι αυτό των ιστορικών συνθηκών της υπερίσχυσης ή μη του



Λόγου, και τούτο όσον αφορά είτε επιμέρους άτομα είτε μικρότερες ή μεγαλύτερες τάξεις ατόμων. Επομένως ο Σπινόζα διαφωνεί με τον σκεπτικιστή Μονταίνιο, στο έργο του οποίου ο ιστοριστικός σχετικισμός εισέρχεται στην ίδια τη φύση του Λόγου· πράγματι, σύμφωνα με τον Γάλλο συγγραφέα των *Δοκιμίων*, ο Λόγος δεν κείται πέραν των εθίμων και των συνηθειών, αλλά το περιεχόμενό του εξαρτάται εν μέρει απ' αυτά.<sup>140</sup>

Τα ερωτήματα που τίθενται αναπόδραστα στο σημείο αυτό αφορούν:

1) το περιεχόμενο και τη λειτουργία του Λόγου·

2) τη νομιμότητα της εφαρμογής των πορισμάτων του Σπινόζα για το Λόγο – όπως τον ορίζει διά των κοινών εννοιών, ως δεύτερο είδος γνώσης – σε ζητήματα πρακτικής φιλοσοφίας. Όποτε δηλαδή διατείνεται ότι ο Λόγος μάς διδάσκει κάτι συγκεκριμένο σε παρόμοια ζητήματα, θεωρεί άραγε ο ίδιος ότι παραμένει απόλυτα πιστός στη γεωμετρική μέθοδο, την οποία επιδιώκει να ακολουθεί απαρέγκλιτα, τουλάχιστον στην *Ηθική* του, ή απλώς ότι παρουσιάζει μια δική του εκδοχή του λογικού, η οποία δεν αποκλείει άλλες, όσο ελκυστική και πειστική και αν μας φαίνεται;

Αφορμή γι' αυτό το ερώτημα στάθηκε η εντυπωσιακή διαφοροποίηση μεταξύ των μειζόνων φιλοσόφων, από την αρχαιότητα μέχρι σήμερα, με ιδιαίτερη μάλιστα ένταση στους νεότερους χρόνους, ως προς το περιεχόμενο των διδαγμάτων ή επιταγών του Λόγου ή της Φύσης ή του Θεού. Πράγματι, οι φιλόσοφοι, αυτοαναγορευόμενοι εκπρόσωποι άλλοτε του Λόγου, άλλοτε της Φύσης και άλλοτε του Θεού (συχνά και των τριών συνάμα), έχουν υποστηρίξει τόσο πολλές και διαφορετικές θεωρίες, φτάνοντας συχνά στα όρια της παραδοξολογίας, ώστε να αμφιβάλλει ενστικτωδώς για την αλήθεια τους ακόμη και ο δόκιμος στη φιλοσοφία.

Σ' αυτό το σημείο φρονώ ότι πρέπει να εστιαστεί η έρευνα και η συνακόλουθη κριτική στο ζήτημα που μας απασχολεί. Όταν ο Σπινόζα παρουσιάζει τις επιταγές του Λόγου σε θέματα πρακτικής φιλοσοφίας, μου φαίνεται ότι βασιίζεται:

α) Στην επεξεργασμένη από το εξαιρετικά κριτικό πνεύμα του πείρα που αποκόμισε από τα κοινωνικά και πολιτικά δεδομένα της



εποχής του. Η κοινωνική του όμως αυτή πείρα φαίνεται ενίοτε να προδίδει τα όριά της, για παράδειγμα στις τελευταίες σελίδες της *Πολιτικής πραγματείας*, όταν αναφέρεται στη φυσική κατωτερότητα των γυναικών έναντι των ανδρών.<sup>141</sup>

β) Σε μια ερμηνεία της ανθρώπινης φύσης, την οποία θα μπορούσε κανείς να χαρακτηρίσει «απαισιόδοξη», εφόσον υπερτονίζει τα αρνητικά στοιχεία (βασικά τον κακώς εννοούμενο πρωταρχικό ανθρώπινο εγωισμό, δηλαδή την πρωτοκαθεδρία του ιδιωτικού συμφέροντος έναντι της επιδίωξης του κοινού καλού, την ανάγκη φιλοπρωτίας, το γεγονός ότι η φυσική εχθρότητα και ο φθόνος μεταξύ των ανθρώπων δεν υφίστανται μόνο στη φυσική κατάσταση, αλλά διατηρούνται και στην πολιτική κοινωνία κ.λπ.).<sup>142</sup> Θεωρώ ότι μία από τις πηγές από τις οποίες ενδέχεται να άντλησε την ερμηνεία αυτή είναι οι Λατίνοι συγγραφείς (φιλόσοφοι, όπως ο Σενέκας, ποιητές και θεατρικοί συγγραφείς, ιστορικοί κ.λπ.), με τους οποίους ήλθε για πρώτη φορά σε επαφή στο σχολείο όπου έμαθε λατινικά και το οποίο διηύθυνε ο αποσχηματισμένος Ιησουίτης Fr. van den Enden, που άσκησε επιρροή στον Σπινόζα.

γ) Στη θεμελιώδη πεποίθησή του για την απόλυτη θετικότητα κάθε υπαρκτού όντος και επομένως και της ανθρώπινης ύπαρξης, εφόσον κάθε ύπαρξη εμπερικλείει δύναμη (συνάμα σωματική και ψυχική ή πνευματική, εφόσον «όλα τα άτομα είναι έμψυχα, αν και σε διαφορετικούς βαθμούς»<sup>143</sup>). Η δύναμη αυτή είναι ασφαλώς πεπερασμένη σε όλα τα πεπερασμένα όντα, μέρος των οποίων αποτελούμε και εμείς, οι άνθρωποι· ωστόσο δεν παύει να είναι δύναμη και, ως τέτοια, να μην εμπερικλείει τίποτε το αρνητικό. Πράγματι, ο Σπινόζα υποστηρίζει ότι η όποια αρνητικότητα στον άνθρωπο οφείλεται αποκλειστικά στην άγνοια εκ μέρους του της αναγκαιότητας που διέπει το σύνολο της Φύσης. Μολονότι το φαινόμενο αυτό είναι εξαιρετικά συχνό, δεν αναιρεί τη θέση του περί θετικότητας κάθε ύπαρξης. Τονίζω ότι η πεποίθησή του αυτή είναι θεμελιώδης, πρωταρχική και άρα εξηγητική των βασικών σπινοζικών θέσεων στην πρακτική φιλοσοφία – και σε όλο του το σύστημα – και όχι εξηγήσιμη μέσω αυτών.

δ) Σε δομικά χαρακτηριστικά της ιδιοσυγκρασίας του ανθρώπου Σπινόζα – όπως η έντονη ανάγκη για ασφάλεια και η αδιαπραγμά-



τευτη επιδίωξη αρμονίας και ισορροπίας μεταξύ αντίθετων εννοιών, τις οποίες ο ίδιος θεωρεί ως φαινομενικά μόνο αντίθετες—<sup>144</sup> χαρακτηριστικά τα οποία αναδεικνύει ακόμη καλύτερα η σύγκριση με την ιδιοσυγκρασία των υπόλοιπων ορθολογιστών φιλοσόφων του 17ου αιώνα: του Καρτέσιου, του Μαλεμπράνς και του Λάιμπνιτς.

Πολύ σημαντικό για το θέμα μας είναι ένα χωρίο από τον πρόλογο του Δ' μέρους της *Ηθικής*, το οποίο σηματοδοτεί τη μετάβαση από το σχετικισμό στην αξιακή κανονιστικότητα και μαρτυρεί ότι ο Σπινόζα διαθέτει ρυθμιστικό πρότυπο: «Το καλό και το κακό δεν δηλώνουν τίποτε το θετικό στα πράγματα, εφόσον θεωρούνται καθαυτά και δεν είναι τίποτε άλλο από τρόποι της σκέψης ή έννοιες που τις σχηματίζουμε γιατί συγκρίνουμε τα πράγματα ανάμεσά τους. Ένα και το αυτό πράγμα μπορεί να είναι ταυτόχρονα και καλό και κακό και επίσης αδιάφορο, για παράδειγμα η μουσική. [...] Και μολονότι έτσι είναι τα πράγματα [...] επιθυμώντας να σχηματίσουμε μια ιδέα για τον άνθρωπο που να είναι ωσάν ένα πρότυπο [exemplar] για την ανθρώπινη φύση μας, θα μας είναι χρήσιμο να διατηρήσουμε τις ονομασίες αυτές. Με τη λέξη καλό λοιπόν θα εννοώ, στα επόμενα [δηλαδή στα ζητήματα ηθικής, αλλά δευτερευόντως και πολιτικής, τα οποία μελετώνται στο Δ' μέρος της *Ηθικής*], εκείνο που γνωρίζουμε με βεβαιότητα πως είναι ένα μέσο για να μας πλησιάσει ολοένα και περισσότερο προς το πρότυπο της ανθρώπινης φύσης, όπου αποβλέπουμε. Με τη λέξη κακό, αντίθετα, εκείνο που γνωρίζουμε με βεβαιότητα πως μας παρεμποδίζει να πλησιάσουμε αυτό το πρότυπο. Θα ονομάσουμε λοιπόν τους ανθρώπους τελειότερους ή ατελέστερους, ανάλογα με το αν προσεγγίζουν λιγότερο ή περισσότερο προς το πρότυπο αυτό».<sup>145</sup>

Η μετάβαση από το σχετικισμό στην κανονιστικότητα είναι προφανής στο Δ' μέρος της *Ηθικής*, ειδικά σε σχέση με το Γ': έτσι εξηγείται πώς ο Σπινόζα μπορεί να υποστηρίξει στο Γ' μέρος της *Ηθικής*, όπου μελετά τη φύση και τη λειτουργία των συναισθημάτων, σαν να μην υπήρχε ο Λόγος, ότι δεν επιθυμούμε κάτι, επειδή είναι αυτό καθαυτό καλό, αλλά θεωρούμε κάτι καλό, ακριβώς επειδή το επιθυμούμε, ενώ στο Δ' μέρος, όπου εξετάζει τα όρια της δύναμης του Λόγου έναντι των συναισθημάτων, ότι μπορούμε, εφεξής, να ορίζου-



με ως καλό «εκείνο που γνωρίζουμε με βεβαιότητα πως είναι ωφέλιμο» και κακό «εκείνο που γνωρίζουμε με βεβαιότητα πως μας εμποδίζει να αποκτήσουμε ένα αγαθό». <sup>146</sup>

---

## ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

---

1. Για τους τύπους γένεσης κανονιστικότητας με σαφέστατα χαρακτηριστικά στην πολιτική θεωρία των φιλοσόφων αυτών, βλ. τα έργα του Κοσμά Ψυχοπαίδη, *Πολιτική μέσα στις έννοιες*, Νήσος, Αθήνα 1997, και *Κανόνες και αντινομίες στην πολιτική*, Πόλις, Αθήνα 1999, καθώς και το άρθρο του «Ο Adam Smith και η κριτική μέθοδος της πολιτικής οικονομίας», *Αξιολογικά*, τ. 1, Εξάντας, Αθήνα 1990.

2. Για την ύπαρξη κανονιστικότητας στην πολιτική θεωρία του Χομπς, βλ. Ιόλη Πατέλλη, *Η φιλοσοφία του Hobbes*, Ίδρυμα Σάκη Καράγιωργα, σειρά «Επιστημονική βιβλιοθήκη», Αθήνα 1995, κεφ. ΙΧ: «Ανθρωπολογία, αξίες και κοινωνικοπολιτική οργάνωση», σ. 163-195, και Κοσμάς Ψυχοπαίδη, *Κανόνες και αντινομίες...*, ό.π., II.3: «Κυριαρχία και νομιμοποίηση στον χομπσιανό *Leviathan*», σ. 116-176. Βλ. επίσης Μανόλης Αγγελίδης, *Η γένεση του φιλελευθερισμού. Προβλήματα σύστασης του πολιτικού σε θεωρίες του κοινωνικού συμβολαίου. Thomas Hobbes - John Locke*, Ίδρυμα Σάκη Καράγιωργα, σειρά «Επιστημονική βιβλιοθήκη», Αθήνα 1994.

3. Από την πλούσια δευτερεύουσα βιβλιογραφία για το ζήτημα αυτό βλ. ενδεικτικά *Studia spinozana* (Walther & Walther Verlag, Alling), τ. 3: «Spinoza and Hobbes», 1987· O. Beckköter, *Hobbes und Spinoza*, Μονακό 1920· Daniela Bostrenghi (επιμ.), *Hobbes e Spinoza: Scienza e politica*, Bibliopolis, Νάπολη 1992· Daniela Bostrenghi και Cristina Santinelli (επιμ.), *Studi su Hobbes e Spinoza*, Bibliopolis, Νάπολη 1995· Edwin Curley, «L'état naturel et sa loi chez Hobbes et Spinoza», στο Atilano Dominguez (επιμ.), *La Etica de Spinoza. Fundamentos y significado*, Univers. Castilla La Mancha, Ciudad Real 1992, σ. 355-360· Pierro di Vona, *Aspetti di Hobbes in Spinoza*, Loffredo, coll. «Libertà della mente», Νάπολη 1989· A. Meozzi, *Le dottrine politiche e religiose di B. Spinoza. Parallelo con T. Hobbes*, Arezzo, Sinati (χ.χ.)· και, πιο πρόσφατα, Christian Lazzeri, *Droit, pouvoir et liberté. Spinoza critique de Hobbes*, PUF, σειρά «Fondements de la politique», Παρίσι 1998. Τέλος, από την ελληνική βιβλιογραφία, βλ. Δημήτρης Κοτρόγιαννος, «Ιστορία και πολιτικός λόγος στον Hobbes και τον Spinoza», *Αξιολογικά*, τ. 2, Εξάντας, Αθήνα, Απρίλιος 1991, σ. 126-191.

4. Για την ύπαρξη ασθενούς κανονιστικότητας στο έργο του Montaigne, βλ. Κοσμάς Ψυχοπαίδη, *Κανόνες και αντινομίες...*, ό.π., VI.1: «Ο κανονιστικός Montaigne», σ. 588-608.



5. [Για το σημαντικό ρόλο της μελαγχολίας (και το πρωτόγνωρο εύρος που απέκτησε αυτή η έννοια) στην εποχή της Αναγέννησης, αλλά και στις απαρχές της νεωτερικότητας, βλ. Θεοδόσιος Ν. Πελεγρίνης, *Η μελαγχολία της Αναγέννησης*, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 1995.]

6. *Ηθική*, μέρος Δ', πρόλογος, σ. 339-340, στη δίγλωσση (λατινικά-γαλλικά) έκδοση του Bernard Pautrat, Editions du Seuil, σειρά «L'ordre philosophique», Παρίσι 1988. Βλ. επίσης *Ηθική*, μέρος Α', επίμετρο, σ. 80 στην ίδια έκδοση: «[Από την τελεολογική αντίληψη της φύσης] προήλθαν οι προκαταλήψεις αναφορικά με το καλό και το κακό, την αξία και το αμάρτημα, τον έπαινο και τον ψόγο, την τάξη και την αταξία, την ομορφιά και την ασχήμια, και άλλα ζητήματα της ίδιας τάξεως». Λίγες σελίδες παρακάτω (σ. 86-88) ο Σπινόζα εξηγεί αιτιοκρατικά (και όχι τελεολογικά) πώς πρωτοσχημάτισαν οι άνθρωποι αυτές τις έννοιες.

7. Βλ. ενδεικτικά *Πραγματεία για τη διόρθωση του νου (ΠΔΝ)*, μτφρ. Bernard Jacquemart και Βασιλική Γρηγοροπούλου, επιμέλεια-σχόλια-επίμετρο Βασιλική Γρηγοροπούλου, Πόλις, Αθήνα 2000, 12, σ. 28: «Το καλό και το κακό δεν λέγονται παρά από μια ορισμένη σκοπιά ανάμεσα σε ποικίλες άλλες, με τρόπο μάλιστα που ένα και το ίδιο πράγμα να μπορεί να λέγεται τότε καλό και τότε κακό ανάλογα από ποια σκοπιά αντικρίζεται κάθε φορά». Βλ. επίσης *Μεταφυσικές σκέψεις (Cogitata Metaphysica)*, μέρος Α', κεφ. 6: «Το καλό και το κακό είναι έννοιες σχετικές. Εάν θεωρήσουμε ένα πράγμα χωριστά από τα άλλα, δεν μπορούμε να το αποκαλέσουμε καλό ή κακό· μπορούμε να το αποκαλέσουμε έτσι μόνο εν σχέσει προς κάποιο άλλο, για το οποίο [το πρώτο] είναι χρήσιμο ή επιβλαβές για την απόκτηση αυτού που αγαπά. Και έτσι κάθε πράγμα μπορεί να αποκληθεί ταυτοχρόνως καλό και κακό από διαφορετική σκοπιά [...] έτσι η σωτηρία είναι καλή για τους ανθρώπους, αλλά δεν είναι ούτε καλή ούτε κακή για τα ζώα και για τα φυτά, με τα οποία δεν έχει καμία σχέση» (Spinoza, *Oeuvres*, τόμ. Α', γαλλική μετάφραση και υπομνηματισμός Charles Appuhn, GF-Flammarijon, Παρίσι 1964, σ. 353).

8. Βλ. Παναγιώτης Κονδύλης, *Ο ευρωπαϊκός Διαφωτισμός*, Θεμέλιο, σειρά «Ιστορική βιβλιοθήκη», Αθήνα, β' έκδ. 1993, τόμ. Α', σ. 191: «Όπως στον Montaigne, έτσι και στον Hobbes διαβάζουμε ότι δεν υπάρχει τίποτε απόλυτα καλό, ότι οι έννοιες του καλού και του κακού ισχύουν πάντοτε σε σχέση με ορισμένα πρόσωπα και όχι καθ'αυτές». Ωστόσο, όπως θα φανεί στο δεύτερο μέρος του άρθρου μας, η επιχειρηματολογία του Σπινόζα είναι πολύ διαφορετική απ' αυτήν του Hobbes, καθώς, σύμφωνα με τον Άγγλο φιλόσοφο, οι έννοιες του καλού και του κακού «δεσμευτικά ορίζονται από τη βούληση του κυριάρχου: αυτός αποφασίζει τι θα αποτελέσει το περιεχόμενό τους, είναι όμως καθήκον του να φροντίσει ότι θα υπάρχουν οι έννοιες αυτές» (στο ίδιο).

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

10. Βλ. *Ηθική*, μέρος Δ', ορισμός 7: «Ως τέλος για το οποίο κάνουμε κάτι, εννοώ την όρεξη».

11. Βλ. *Λεβιάθαν*, μτφρ. Γρηγόρης Πασχαλίδης και Αιμίλιος Μεταξόπουλος,



Γνώση, σειρά «Φιλοσοφική και πολιτική βιβλιοθήκη», Αθήνα 1989, τόμ. Α', μέρος 1, κεφ. VI, σ. 123: «Εκείνο το οποίο αποτελεί αντικείμενο της επιθυμίας ή της όρεξης ενός ανθρώπου, είναι και εκείνο, το οποίο ο ίδιος άνθρωπος, από τη σκοπιά του, αποκαλεί καλό. Παρόμοια, ο καθένας αποκαλεί το αντικείμενο του μίσους και της απουτροφής του κακό, και της περιφρόνησής του ευτελές και μηδαμινό. Αυτές οι λέξεις, κακό, καλό και αξιοκαταφρόνητο, αποκτούν τη σημασία τους σε συνάρτηση πάντα με το πρόσωπο που τις χρησιμοποιεί. Διότι δεν υπάρχει τίποτα που να είναι απλά και απόλυτα καλό, κακό ή αξιοκαταφρόνητο, ούτε μπορεί να συναχθεί κάποιος κοινός κανόνας του καλού και του κακού από τη φύση των ίδιων των αντικειμένων». Εάν όμως ο Σπινόζα και ο Χομπς φαίνονται να συμφωνούν στην αφετηρία του στοχασμού τους για το καλό και το κακό καθώς και για τις συναφείς έννοιες, διαφωνούν στην απόληξη του στοχασμού τους που αφορά στο ποιος και πώς θα νοηματοδοτήσει τις εν λόγω έννοιες στην πολιτική κοινωνία. Πράγματι, όπως θα φανεί παρακάτω, ο Σπινόζα δεν δέχεται τη χομπσιανή θεωρία σύμφωνα με την οποία: «Οι σχετικοί κανόνες ορίζονται είτε από τα άτομα προσωπικά (όταν δεν υπάρχει πολιτική κοινότητα) είτε (σε μια πολιτική κοινότητα) από το πρόσωπο που αντιπροσωπεύει αυτά τα άτομα είτε από έναν διαιτητή ή κριτή, τον οποίον θα ορίσουν οι αντίδικοι από κοινού, αποδεχόμενοι την ετυμηγορία του ως κανόνα» (στο ίδιο). Για τη θέση του Hobbes εναντίον της αντικειμενικότητας των αξιών, βλ. David Rabouin, *Le désir*, Flammarion, συλλογή Corpus, Παρίσι 1999, σ. 187-188.

12. Αναφέρομαι στον ορισμό του καλού στη *Ρητορική* βάσει των εννοιών του σκοπού (τέλους) και της επιθυμίας. Βλ. *Ρητορική*, Α', 6, 1363a 5-6: «Ο δε τελικός σκοπός είναι κάτι καλόν [το δε τέλος αγαθόν]», και λίγες αράδες παρακάτω (1363a 40-41): «εκείνα που συμβαίνει ο καθείς να επιθυμεί [...] τα θεωρεί όχι μόνο ευχάριστα αλλά και καλά [Και ων επιθυμούντες τυγχάνουσιν, ου γαρ μόνον ηδύ αλλά και βέλτιον φαίνεται]» [μτφρ. Ηλίας Ηλιού, εκδ. Ζαχαρόπουλος, σειρά «Βιβλιοθήκη αρχαίων συγγραφέων», Αθήνα (χ.χ.)]. Οφείλουμε ασφαλώς να επισημάνουμε ότι στη συνέχεια (1363b 12 κ.ε.) ο Αριστοτέλης διερωτάται ποιο καλό πρέπει να θεωρείται προτιμότερο μεταξύ πολλών πραγμάτων τα οποία θεωρούμε καλά και απαντά ότι οφείλουμε να προτιμούμε το αγαθόν που αποτελεί αυταξία παρά αυτό που λειτουργεί απλώς ως μέσον για τον τελικό μας σκοπό.

13. Βλ. την τρίτη επιστολή του G. de Blyenbergh στον Σπινόζα (22η επιστολή της σπινοζικής *Αλληλογραφίας*), Spinoza, *Œuvres*, ό.π., τόμ. Δ', 1966, σ. 216).

14. *Ηθική*, μέρος Δ', πρόλογος, σ. 338, στην προαναφερθείσα έκδοση Pautrat. Βλ. και επιστολή 19 στον Blyenbergh, γαλλ. έκδ. Arruhen, σ. 183: «δεν μπορούμε να συλλάβουμε καμία ατέλεια σε ένα αντικείμενο, εκτός από την περίπτωση που το συγκρίνουμε με κάποιο άλλο που εμπεριέχει περισσότερη πραγματικότητα».

15. *Ηθική*, μέρος Β', ορισμός 6. Παραπέμπει σ' αυτό τον ορισμό στον πρόλογο του Δ' μέρους, αμέσως μετά το προηγούμενο παράθεμα. Βλ. και επιστολή 19 στον Blyenbergh, έκδοση Arruhen, σ. 182-183: «κάθε υπάρχον πράγμα, θεωρημένο καθεαυτό και όχι αναφορικά προς κάποιο άλλο, περικλείει τελειότητα που έχει



ακριβώς τα ίδια όρια με την ουσία του, διότι ουσία και τελειότητα είναι ένα και το αυτό».

16. *Ηθική*, μέρος Δ', πρόλογος, έκδοση Pautrat, ό.π., σ. 338.

17. Βλ. την πρώτη (απαντητική) επιστολή του Σπινόζα στον Blyenbergh (επιστολή 19 της σπινοζικής *Αλληλογραφίας*). Βλ. και ανωτέρω, σημ. 14 και 15.

18. Βλ. την επιστολή 21 στον Blyenbergh, έκδ. Arruhen, σ. 206. Ο Σπινόζα ολοκληρώνει το επιχείρημά του υποστηρίζοντας: «τίποτε δεν ανήκει σ' αυτό τον άνθρωπο και δεν μπορεί να θεωρηθεί δικό του εκτός από ό,τι του έδωσε η νόηση και η βούληση του Θεού».

19. Για το αμάρτημα (peccatum), βλ. *Πολιτική πραγματεία (ΠΠ)*, 2, § 18, και *Ηθική*, μέρος Δ', θεώρημα 37, σχόλιο 2, έκδοση Pautrat, ό.π., σ. 400: «Το αμάρτημα δεν είναι δυνατόν να νοηθεί στη φυσική κατάσταση αλλά μόνο στην πολιτική κατάσταση [statu Civili], όπου σύμφωνα με την κοινή συγκατάθεση όλων καθορίζεται ποιο πράγμα είναι καλό και ποιο κακό, και πως ο καθένας οφείλει να υπακούει στην πολιτεία». Για το δίκαιο και το άδικο, βλ. *ΠΠ*, 2, § 23, και *Ηθική*, μέρος Δ', θεώρημα 37, σχόλιο 2, έκδοση Pautrat, ό.π., σ. 400: «Στη φυσική κατάσταση, κανένας δεν είναι, με κοινή συγκατάθεση, κύριος οποιουδήποτε πράγματος, και δεν υπάρχει τίποτε στη φύση που να μπορούμε να πούμε πως ανήκει στον έναν ή στον άλλο· αλλά όλα ανήκουν σε όλους· κατά συνέπεια στη φυσική κατάσταση δεν μπορεί να εννοηθεί καμία θέληση απόδοσης στον καθένα αυτού που του ανήκει· δηλαδή στη φυσική κατάσταση δεν υπάρχει τίποτε που να το ονομάζουμε δίκαιο ή άδικο [justum, aut injustum]».

20. Βλ. Λέο Στράους, *Φυσικό δίκαιο και ιστορία*, μτφρ. Στέφανος Ροζάνης και Γεράσιμος Λυκιαρδόπουλος, Γνώση, σειρά «Φιλοσοφική και πολιτική βιβλιοθήκη», Αθήνα 1988, σ. 216: σύμφωνα με τον Machiavelli, «η δικαιοσύνη κατά οποιαδήποτε έννοια δεν είναι δυνατή παρά αφού η κοινωνική τάξη εδραιωθεί· η δικαιοσύνη κατά οποιαδήποτε έννοια δεν είναι δυνατή παρά στα πλαίσια μιας τάξης καμωμένης από τον άνθρωπο».

21. Για τη σχέση μεταξύ των θεμελίων της πολιτικής φιλοσοφίας του Σπινόζα και του Machiavelli (ο οποίος αποκαλείται «οξυδερχέστατος Φλωρεντίνος [acutissimus Florentinus]» στην *ΠΠ* (10, § 1), βλ. Alexandre Matheron, *Anthropologie et politique au XVIIe siècle (Etudes sur Spinoza)*, Vrin-Reprise, Παρίσι 1986, σ. 42 κ.ε.

22. *Ηθική*, μέρος Δ', ορισμός 8.

23. *Ρητορική*, Α', 8, 1366a 37. Γι' αυτή την πρώτη σημασία της έννοιας «αρετή» στην αρχαία ελληνική διάνοηση, βλ. André Comte-Sponville, *Petit traité des grandes vertus*, PUF, σειρά «Perspectives critiques», Παρίσι 1995, σ. 7-9.

24. Πράγματι, στην επεξήγηση του ορισμού της αρετής παραπέμπει στην αφιερωμένη στο conatus πρόταση του Γ' μέρους της *Ηθικής*. Βλ. *Ηθική*, μέρος Δ', ορισμός 8: «Με αρετή και δύναμη εννοώ το ίδιο πράγμα. Δηλαδή [θεώρημα 7, μέρος 3] η αρετή, εφόσον αναφέρεται στον άνθρωπο, είναι η ίδια η ουσία ή η φύση του ανθρώπου, εφόσον έχει τη δύναμη να κάνει ορισμένα πράγματα που μπορούν να νοηθούν μόνο με τους νόμους της φύσης του».



25. Για την τεκμηρίωση αυτής της μεταφραστικής επιλογής, βλ. Ioannis Prelorentzos, *La durée chez Spinoza*, Seconde partie: «La théorie de la durée dans la pensée spinoziste», Atelier National de Reproduction des thèses, Université de Lille III, 1993, σ. 376-379.

26. Βλ. ΠΠ, 2, §§ 3-4, μτφρ. Άρης Στυλιανού. Βλ. ειδικότερα ΠΠ, 2, § 3: «Εφόσον [...] η δύναμη των φυσικών πραγμάτων, χάρη στην οποία υπάρχουν και ενεργούν, είναι η ίδια η δύναμη του Θεού, κατανοούμε εύκολα τι είναι το δίκαιο της φύσης. [...] κάθε φυσικό πράγμα έχει εκ φύσεως τόσο δίκαιο όση έχει και δύναμη να υπάρχει και να ενεργεί. Διότι η δύναμη κάθε φυσικού πράγματος, χάρη στην οποία αυτό υπάρχει και ενεργεί, δεν είναι τίποτε άλλο από την ίδια τη δύναμη του Θεού». Βλ. επίσης ΠΠ, 2, § 4: «Συνεπώς, με τον όρο δίκαιο της φύσης εννοώ τους ίδιους τους νόμους ή κανόνες της φύσης σύμφωνα με τους οποίους παράγονται όλα τα πράγματα, δηλαδή την ίδια τη δύναμη της φύσης. Γι' αυτό και το φυσικό δίκαιο ολόκληρης της φύσης και, κατά συνέπεια, του κάθε ατόμου εκτείνεται ως εκεί που εκτείνεται η δύναμή του. Κατά συνέπεια, οτιδήποτε κάνει ένας άνθρωπος χάρη στους νόμους της φύσης του, το κάνει δυνάμει του υπέρτατου δίκαιου της φύσης. Και έχει μέσα στη φύση τόσο δίκαιο όσο έχει και δύναμη» (οι υπογραμμίσεις δικές μου). Τέλος, βλ. ΠΠ, 2, § 8: «καθένας έχει τόσο δίκαιο, όση έχει και δύναμη».

27. ΠΠ, 3, § 2. Είναι χαρακτηριστικό για τη σπινοζική νοηματοδότηση του όρου «άτομο» ότι, στη συνέχεια του παραθέματος, ο φιλόσοφος κάνει λόγο για σώμα και ψυχή όλου του κράτους: «πράγμα που σημαίνει ότι, όπως ακριβώς στη φυσική κατάσταση το κάθε άτομο, έτσι και το σώμα και η ψυχή όλου του κράτους έχουν τόσο δίκαιο όση και δύναμη».

28. Πρόκειται για χαρακτηριστική διατύπωση του σπουδαίου μελετητή της σπινοζικής φιλοσοφίας Martial Gueroult [*Spinoza*, τόμ. Α': Dieu (*Ethique*, I), Georg Olms Verlagsbuchhandlung, σειρά «Studien und Materialien zur Geschichte der Philosophie», Hildesheim 1968, σ. 9]: «Ο απόλυτος ορθολογισμός [rationalisme absolu] είναι το στοιχείο που διακρίνει τον Σπινόζα από τους τρεις άλλους μεγάλους εκπροσώπους του κλασικού ορθολογισμού» (εννοεί τον Καρτέσιο, τον Malebranche και τον Leibnitz).

29. Βλ. ΠΠ, 2, § 5: «η φυσική δύναμη ή το δίκαιο των ανθρώπων πρέπει να οριστεί όχι από το λόγο αλλά από τις ορέξεις (quocunque appetitu) που καθορίζουν τη δράση τους και μέσω των οποίων προσπαθούν να αυτοδιατηρηθούν».

30. Βλ. *Πολιτεία*, βιβλίο Α', 336b-354c.

31. Βλ. *Γοργίας*, 482c-486d. Βλ. χαρακτηριστικά τις ακόλουθες θέσεις του Καλλικλή [μτφρ. Στ. Τζουμελέας, εκδ. Ζαχαρόπουλος, σειρά «Βιβλιοθήκη αρχαίων συγγραφέων», Αθήνα (χ.χ.)]: «οι νομοθετούντες, νομίζω, είναι οι αδύνατοι άνθρωποι και ο όχλος. Προς το συμφέρον λοιπόν το ιδιόν τους και νομοθετούν, και επαινούν, και ψέγουν εμποδίζοντας διά του φόβου τούς δυνατούς και ρωμαλέους να πλεονεκτούν» (483b-c), «Η ίδια όμως η φύσις, κατά την γνώμην μου, διακηρύσσει τα εξής: δηλαδή ότι δίκαιον είναι ο καλύτερος να έχη περισσότερα από τον χειρό-



τερον και ο δυνατώτερος περισσότερα από τον αδυνατώτερον» (483d) και «το δίκαιον ούτω έχει καθορισθή, δηλαδή ο ισχυρότερος να άρχη του αδυνατωτέρου και να έχη περισσότερα από αυτόν» (483d).

32. Για μια απόπειρα ανάδειξης της αξίας της θέσης του Γλαύκωνος και στη σύγχρονη φιλοσοφική συζήτηση περί δικαιοσύνης, μέσω της επεξεργασίας της από τον Hobbes και τον Hume, αλλά και από πολλούς σύγχρονους Αγγλοσάξονες πολιτικούς φιλοσόφους, ιδίως από τον David Gauthier, βλ. Brian Barry, *Theories of Justice*, Harvester/Wheatsheaf, σ. 5 κ.ε.

33. *Ηθική*, μέρος Δ', θεώρημα 4. Βλ. επίσης, στο ίδιο μέρος της *Ηθικής*, επίμετρο, κεφ. 1 και 7.

34. Βλ. *ΠΠ*, 2, §§ 5-6, ιδίως τα ακόλουθα χωρία: «Ο άνθρωπος, είτε είναι σοφός είτε αδαής, αποτελεί μέρος της φύσης [...] Διότι ο άνθρωπος, είτε καθοδηγείται από το λόγο, είτε από την επιθυμία και μόνο, ενεργεί πάντοτε σύμφωνα με τους νόμους και τους κανόνες της φύσης ... οι περισσότεροι ... αντιλαμβάνονται τους ανθρώπους μέσα στη φύση ως κράτος εν κράτει [veluti imperium in imperio]» (μτφρ. Άρης Στυλιανού, εκδ. Πατάκη, σειρά «Ναυτίλος. Αναγνώσματα», 1996, σ. 100).

35. *ΠΠ*, 2, § 8 (οι υπογραμμίσεις δικές μου). Βλ. και το ακόλουθο απόσπασμα της *ΠΠ* αναφορικά με τη σχέση ανάμεσα στο φυσικό δίκαιο, στο εννοιακό δίπολο καλό-κακό και στην έννοια της απαγόρευσης: «Στη φυσική κατάσταση δεν υφίσταται αμάρτημα. Ή μάλλον, εάν κάποιος αμαρτάνει, αμαρτάνει ως προς τον εαυτό του και όχι ως προς τους άλλους. Πράγματι, το δίκαιο της φύσης δεν υποχρεώνει κανέναν, εκτός και αν το θέλει ο ίδιος, να υποκύπτει στις διαθέσεις ενός άλλου, ούτε να θεωρεί κάτι καλό ή κακό, παρά μόνο ό,τι ο ίδιος, σύμφωνα με την ιδιοσυγκρασία του, κρίνει ως καλό ή κακό. Και το δίκαιο της φύσης δεν απαγορεύει απολύτως τίποτε, παρά μόνο ό,τι κανένας δεν μπορεί να κάνει» (*ΠΠ*, 2, § 18).

36. Στην επιστολή του της 14ης Αυγούστου 1649 –η οποία, μαζί με τρεις άλλες επιστολές, επέχει θέση προλόγου στην πραγματεία του *Ta πάθη της ψυχής*– ο Καρτέσιος υποστηρίζει ότι θα μελετήσει το φαινόμενο των παθών της ψυχής, όχι ως ηθικός φιλόσοφος, ούτε ως ρήτορας, αλλά ως φυσικός ή μάλλον ως φυσιολόγος.

37. Βλ. χαρακτηριστικά την κατακλείδα της *Dissertation of the Passions* (1757) του Hume: «τόσο όσον αφορά την παραγωγή τους όσο και αναφορικά με τη μετάδοσή τους, τα πάθη λειτουργούν σύμφωνα με ένα είδος καλορυθμισμένου μηχανισμού τον οποίο μπορούμε να μελετήσουμε με τόση ακρίβεια όση είναι δυνατή και στην έρευνα των νόμων της κίνησης, της οπτικής, της υδροστατικής ή οποιασδήποτε άλλης υποδιαίρεσης της φυσικής φιλοσοφίας».

38. Για τη διαφορά μεταξύ της *Ηθικής* και μιας κανονιστικής ηθικής (morale) στον Σπινόζα, βλ. Ζιλ Ντελέζ, *Σπινόζα. Πρακτική φιλοσοφία*, μτφρ. Κική Καψαμπέλη, επιμ. Γεράσιμος Βώκος - Παναγιώτης Πούλος, Νήσος, σειρά «Αναγνώσεις», Αθήνα 1996, σ. 31-48.

39. Βλ. την τελευταία πρόταση του προλόγου του Γ' μέρους της *Ηθικής* (έκδοση Pautrat, ό.π., σ. 200): «Θα πραγματευθώ λοιπόν τη φύση των συναισθημάτων



και τις δυνάμεις τους [affectuum natura, et viribus] καθώς και την ισχύ της ψυχής έναντι των συναισθημάτων, ακολουθώντας την ίδια μέθοδο που ακολούθησα και στα προηγούμενα μέρη [της *Ηθικής*] περί Θεού και περί ψυχής, και θα αναλύσω τις ανθρώπινες πράξεις και ορέξεις σαν να επρόκειτο για γραμμές, για επιφάνειες και για όγκους».

40. Βλ. *ΠΠ*, 1, § 4: «θεώρησα τα ανθρώπινα πάθη [...] όχι ως διαστροφές της ανθρώπινης φύσης αλλά ως ιδιότητες που της ανήκουν, όπως ακριβώς ανήκουν στη φύση της ατμόσφαιρας η ζέση, το κρύο, η κακοκαιρία [...]».

41. Για την αδυναμία του Καρτέσιου να ακολουθήσει με συνέπεια τις διακηρύξεις του, βλ. το άρθρο μου «Ανατομία και έλεγχος των παθών της ψυχής στην ηθική φιλοσοφία του Καρτέσιου» στο 1ο ειδικό τεύχος των *Αξιολογικών* που επιγράφεται: *Πολιτικές του ορθολογισμού. Δέκα μελέτες για τον Καρτέσιο*, Εξάντας, Αθήνα 1999, σ. 185-189, καθώς και το αδημοσίευτο ακόμη άρθρο μου «Γενναιοφροσύνη και αυτοεκτίμηση στην καρτεσιανή ηθική» (συμπεριλαμβάνεται στις σημειώσεις που διανεμήθηκαν στους δευτεροετείς φοιτητές του Παιδαγωγικού Τμήματος Νηπιαγωγών του Πανεπιστημίου Πατρών, για το χειμερινό εξάμηνο του ακαδημαϊκού έτους 1998-1999).

42. Βλ. *ΠΠ*, 2, § 12: «Μια υπόσχεση προς έναν τρίτο, με την οποία κάποιος δεσμεύεται μόνο προφορικώς να κάνει αυτό ή εκείνο το πράγμα, το οποίο δικαιούται και να παραλείπει ή αντιστρόφως, παραμένει ισχυρή μόνο για όσο διάστημα δεν αλλάζει η θέληση του υποσχόμενου. Γιατί όποιος έχει την εξουσία να παραβεί την υπόσχεσή του στην πραγματικότητα δεν χάνει το δίκαιό του: αυτό που δίνει είναι μόνο λόγια. Εάν λοιπόν αυτός, όντας κριτής του εαυτού του δυνάμει του δικαίου της φύσης, κρίνει, ορθώς ή εσφαλμένως (διότι το σφάλμα είναι ανθρώπινο), πως η υπόσχεση που έδωσε του προκαλεί περισσότερη ζημία παρά όφελος και εκτιμά με δική του απόφαση ότι πρέπει να αναιρέσει την υπόσχεσή του, τότε την αναιρεί δυνάμει του δικαίου της φύσης».

43. Βλ. κυρίως την *Πραγματεία περί της καταγωγής και των θεμελίων της ανισότητας ανάμεσα στους ανθρώπους*, μτφρ. Μέλπω Αλεξίου-Καναγκίνη, Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα 1992, σ. 102 κ.ε. Βλ. επίσης τη μακροσκελή και βαθυστόχαστη ανάλυση του Jacques Derrida για το ρόλο του οίκτου (pitié) στη φιλοσοφία του Rousseau, στο έργο του *Περί γραμματολογίας*, μτφρ. Κωστής Παπαγιώργης, Γνώση, σειρά «Φιλοσοφική και πολιτική βιβλιοθήκη», Αθήνα 1990, μέρος Β', κεφ. 3, σ. 293-327.

44. Βλ. *Το θεμέλιο της ηθικής*, κυρίως τα κεφ. 3 και 4, αλλά και το κορυφαίο έργο του *Ο κόσμος ως θέληση και ως παράσταση*, IV, 67.

45. Βλ. *Anthropologie structurale deux*, Plon, Παρίσι 1973, κεφ. 2, κυρίως σ. 50-56.

46. Βλ. το σπινοζικό ορισμό της λύπης και του αντιθέτου της, ήτοι της χαράς, δύο εκ των τριών πρωταρχικών συναισθημάτων σύμφωνα με τον Σπινόζα (το άλλο είναι η επιθυμία, cupiditas): «Με χαρά [laetitia] λοιπόν θα εννοώ στο εξής ένα συναίσθημα με το οποίο η ψυχή μεταβαίνει σε μια μεγαλύτερη τελειότητα και με λύπη [tristitia] ένα συναίσθημα με το οποίο μεταβαίνει σε μια μικρότερη τελειότητα»



(*Ηθική*, μέρος Γ', θεώρημα 11, σχόλιο, έκδοση Pautrat, ό.π., σ. 222). Βλ. επίσης, στους «Ορισμούς των συναισθημάτων (*Affectuum definitiones*)», οι οποίοι επέχουν θέση επιμέτρου στο Γ' μέρος της *Ηθικής*, τους ορισμούς 2 και 3.

47. Σύμφωνα με το σπινοζικό ορισμό του οίκτου ως «λύπης που γεννιέται από τη δυστυχία του άλλου [*tristitia orta ex alterius damno*]» (*Ηθική*, μέρος Γ', θεώρημα 22, σχόλιο) ή, με άλλη διατύπωση, ως «λύπης που τη συνοδεύει η ιδέα ενός κακού που συνέβη σε κάποιον άλλο, ο οποίος φανταζόμαστε ότι μας μοιάζει» (*Ηθική*, μέρος Γ', επίμετρο, 18ος ορισμός των συναισθημάτων).

48. *Ηθική*, μέρος Δ', 50, απόδειξη. Πιο συγκεκριμένα, ο Σπινόζα εντοπίζει τον αρνητικό χαρακτήρα του οίκτου στην πηγή του, δηλαδή στην άγνοια ότι «όλα απορρέουν από την αναγκαιότητα της θείας φύσης και [...] συμβαίνουν σύμφωνα με τους αιώνιους νόμους και κανόνες της φύσης». Διότι όποιος το γνωρίζει δεν θεωρεί πως υπάρχει οτιδήποτε «άξιο μίσους, χλευασμού ή περιφρόνησης και δεν αισθάνεται οίκτο για κανέναν». Επίσης καταλογίζει στο εν λόγω συναίσθημα ότι «όποιος κυριεύεται εύκολα από οίκτο και συγκινείται από τη δυστυχία ή τα δάκρυα του άλλου, κάνει συχνά κάτι για το οποίο αργότερα μετανιώνει» (*Ηθική*, μέρος Δ', 50, σχόλιο). Για τη συλλογιστική βάση της οποίας ο Σπινόζα θεωρεί τον οίκτο λυπηρό συναίσθημα, βλ. τις αναλύσεις του Alexandre Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Les Editions de Minuit, σειρά «Le sens commun», Παρίσι 1969, σ. 156-159, και του Pierre Macherey, *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La troisième partie. La vie affective*, PUF, σειρά «Les grands livres de la philosophie», Παρίσι 1995, σ. 197-198, και του ιδίου, *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La quatrième partie. La condition humaine*, PUF, σειρά «Les grands livres de la philosophie», Παρίσι 1997, σ. 281-288.

49. Βλ. *Ηθική*, μέρος Δ', θεωρήματα 53 και 54.

50. Βλ. *Ηθική*, μέρος Δ', θεώρημα 58, σχόλιο. Βλ. επίσης, στο επίμετρο του ίδιου μέρους, το θεώρημα 23.

51. Βλ. *Ηθική*, μέρος Δ', θεώρημα 47, σχόλιο: «[...] οι τύψεις της συνείδησης είναι σημεία εσωτερικής αδυναμίας [*animi impotentis*]».

52. Για τη διαφορετική σύλληψη της θεμελιώδους αυτής έννοιας στους δύο φιλοσόφους βλ. Alexandre Matheron, *Individu et communauté*, ό.π., σ. 86-90.

53. Βλ. Pierre-François Moreau, *La philosophie de Hobbes*, PUF, σειρά «Philosophies», Παρίσι 1987.

54. Βλ. ενδεικτικά το άρθρο του «Physique et ontologie chez Spinoza: l'énigmatique réponse à Tschirnhaus», *Cahiers Spinoza*, τ. 6, Editions Réplique, Παρίσι, άνοιξη 1991, σ. 83-109, όπου κάνει λόγο για «οντολογία της δύναμης» στον Σπινόζα (σ. 87).

55. Βλ. Κοσμά Ψυχοπαίδη, «Ο Σπινόζα και η εξήγηση της πολιτικής», εισαγωγή στη μελέτη της Βασιλικής Γρηγοροπούλου, *Γνώση, πάθη και πολιτική στη φιλοσοφία του Σπινόζα*, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 1999, σ. 16-18. Για τη σχέση ανάμεσα στον Σπινόζα και τον Nietzsche γενικότερα βλ. το άρθρο του André Comte-



Spronville «Nietzsche et Spinoza», στο D. Bourel και J. Le Rider (επιμ.), *De Sils-Maria à Jérusalem (Nietzsche et le judaïsme; les intellectuels juifs et Nietzsche)*, Cerf, Παρίσι 1991, σ. 47-66, καθώς και τη συμβολή του στο συλλογικό τόμο *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens*, Grasset, Παρίσι 1991.

56. *Πραγματεία για τη διόρθωση του νου*, §§ 47-48, ό.π., σ. 45.

57. Για τη σχέση μεταξύ σχετικισμού και σκεπτικισμού στη νεότερη φιλοσοφία, βλ. Παναγιώτης Κονδύλης, ό.π., τόμ. Α', σ. 191: «ο ιστορικά θεμελιωμένος αξιολογικός σχετικισμός [...] σε συνδυασμό με τη φυσιοκρατική ανθρωπολογία, αποτελεί τον ακρογωνιαίο λίθο του σκεπτικισμού».

58. Η αναζήτηση της αλήθειας αποτελεί το πρωταρχικό μέλημα των ορθολογιστών φιλοσόφων του 17ου αιώνα. Δεν είναι συμπτωματικό ότι αυτό τον τίτλο επέλεξε να δώσει ο Καρτέσιος σ' έναν ημιτελή διάλογό του και, ακολουθώντας τον, ο Malebranche στο ογκωδέστατο κύριο έργο του (*De la recherche de la vérité*). Μάλιστα το εν λόγω μέλημα είναι πρόδηλο και στον υπότιτλο του *Λόγου περί της μεθόδου: Για την καλή καθοδήγηση του λογικού μας και την αναζήτηση της αλήθειας στις επιστήμες*.

59. Για τη θεμελιώδη αυτή σπινοζική έννοια, βλ. την αξιολογη μελέτη της Chantal Jaquet, *Sub specie aeternitatis. Etude des concepts de temps, durée et éternité chez Spinoza*, Editions Kimé, Παρίσι 1997. Βλ. επίσης το άρθρο του Filippo Mignini, «*Sub Specie Aeternitatis. Notes sur Ethique, V, propositions 22-23, 29-31*», *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, CIX (1994), 1, σ. 41-54.

60. Βλ. *ΠΠ*, 2, § 8: «η φύση δεν υπάγεται στους νόμους του ανθρώπινου λόγου, οι οποίοι δεν αποσκοπούν παρά στο αληθινό όφελος και στη συντήρηση των ανθρώπων [...]». Βλ. επίσης *ΠΠ*, 2, § 15, όπου αναφέρεται στο «δίκαιο της φύσης που προσιδιάζει στο ανθρώπινο γένος». Για το γεγονός ότι η ζωή αποτελεί αυταξία σύμφωνα με τον Σπινόζα, βλ. *Ηθική*, μέρος Δ', θεωρήματα 21: «Κανένας δεν μπορεί να επιθυμεί να είναι ευδαίμων, να ενεργεί καλά και να ζει καλά, χωρίς να επιθυμεί ταυτοχρόνως να υπάρχει, να ενεργεί και να ζει, δηλαδή να υπάρχει ενεργώς [actu existere]» και 22: «Δεν μπορεί κανείς να νοήσει αρετή προγενέστερη από αυτήν (δηλαδή από την τάση να διατηρήσουμε τον εαυτό μας [sese conservandi])».

61. Για την πρόσβαση του ανθρώπου στο Λόγο μέσω του σχηματισμού κοινών εννοιών (notiones communes), βλ. *Ηθική*, μέρος Β', θεωρήματα 37-44, καθώς και τις μακροσκελείς αναλύσεις του εμβριθούς μελετητή της σπινοζικής φιλοσοφίας Martial Gueroult, *Spinoza II. L'Âme (Ethique, II)*, Georg Olms Verlag, σειρά «*Studien und Materialien zur Geschichte der Philosophie*», Hildesheim και Νέα Υόρκη 1974, σ. 324-415.

62. *ΠΠ*, 3, § 17.

63. Το υποστηρίζει σαφώς για τον οίκτο στην *Ηθική*, μέρος Δ', θεώρημα 50: «Ο οίκτος είναι αυτός καθ' εαυτόν κακός και ανώφελος σε έναν άνθρωπο που ζει σύμφωνα με τις επιταγές του Λόγου».

64. *Ηθική*, μέρος Δ', θεώρημα 50, σχόλιο, έκδοση Pautrat, ό.π., σ. 418.



65. Φροντίζει και εδώ να προσθέσει, όπως στην περίπτωση του οίκτου, ότι «επειδή οι άνθρωποι δεν ζουν πάντοτε σύμφωνα με τις επιταγές του Λόγου, τα δύο αυτά συναισθήματα [affectus], δηλαδή η ταπεινοφροσύνη και η μεταμέλεια [...] είναι περισσότερο ωφέλιμα παρά βλαβερά. Αν λοιπόν πρέπει κανείς να αμαρτήσει, καλύτερα να το κάνει προς αυτή την κατεύθυνση» (*Ηθική*, μέρος Δ', θεώρημα 54, σχόλιο, έκδοση Pautrat, ό.π., σ. 424).

66. *Ηθική*, μέρος Δ', θεώρημα 58, σχόλιο, έκδοση Pautrat, ό.π., σ. 430.

67. Στο Δ' μέρος της *Ηθικής*, για την εντιμότητα, βλ. ενδεικτικά θεώρημα 58, σχόλιο, και θεώρημα 70, σχόλιο· για την καλή πίστη, βλ. το θεώρημα 72· για την ομόνοια (concordia) και τη φιλία, βλ. το κεφ. 14 του επιμέτρου και για την επιείκεια και την εντιμότητα το κεφ. 15. Βλ. επίσης *ΠΠ*, 2, § 21 για την ευσέβεια και την καλή προαίρεση, και *ΠΠ*, 8, § 6 για την εντιμότητα.

68. Βλ. για παράδειγμα *Ηθική*, μέρος Δ', θεώρημα 73, σχόλιο, όπου στηλιτεύει το μίσος, την οργή, το φθόνο, τη χλεύη και την αλαζονεία. Βλ. επίσης το επίμετρο του Δ' μέρους της *Ηθικής*, κεφ. 10 και 13, όπου κατακρίνει το φθόνο (invidia). Βλ. τέλος *ΠΠ*, 7, § 27, και *ΠΠ*, 8, § 21, όπου καυτηριάζει την αλαζονεία, και *ΠΠ*, 8, § 2, όπου κατακρίνει την απληστία.

69. Βλ. *Ηθική*, μέρος Δ', θεώρημα 37, σχόλιο 1, έκδοση Pautrat, ό.π., σ. 396, όπου όχι απλώς ορίζει την ευσέβεια (pietas) και την εντιμότητα (honestas), αλλά τις θεωρεί, μαζί με τη θρησκεία (religio), θεμέλια της πολιτείας (civitatis fundamenta).

70. Για τη διάκριση ανάμεσα στις έννοιες potentia και potestas στον Hobbes, βλ. Λέο Στράους, *Φυσικό δίκαιο και ιστορία*, μτφρ. Στέφανος Ροζάνης και Γεράσιμος Λυκιαρδόπουλος, Γνώση, σειρά «Φιλοσοφική και πολιτική βιβλιοθήκη», Αθήνα 1988, σ. 234-235.

71. Βλ. Alexandre Matheron, «Spinoza et le rounoir», που περιλαμβάνεται στην ήδη μνημονευθείσα συλλογή κειμένων του ιδίου *Anthropologie et politique au XVIIe siècle*, σ. 103-122. Για τη θεμελιώδη αυτή διάκριση στη σπινοζική πολιτική φιλοσοφία, βλ. Antonio Negri, *L'anomalia selvaggia. Saggio su potere e potenza in Baruch Spinoza*, Feltrinelli, Μιλάνο 1981 (γαλλ. μτφρ. François Matheron, *L'anomalie sauvage. Puissance et rounoir chez Spinoza*, PUF, σειρά «Pratiques théoriques», Παρίσι 1982, και αμερ. μτφρ. Michael Hardt, *The Savage Anomaly: The Power of Spinoza's Metaphysics and Politics*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1991). Βλ. επίσης το προαναφερθέν κείμενο του Κοσμά Ψυχοπαίδη «Ο Σπινόζα και η εξήγηση της πολιτικής», σ. 16-18, ο οποίος ερμηνεύει τη σπινοζική έννοια της potestas ως «τεχνολογική μέθοδο επιβολής του ενός πάνω στο άλλο».

72. *ΠΠ*, 3, § 3. Βλ. και λίγες αράδες παραπάνω: «Είναι αδιανόητο οι θεσμοί του πολιτικού σώματος να επιτρέπουν σε κάθε πολίτη να ζει σύμφωνα με την ιδιοσυγκρασία του».

73. Βλ. Ετιέν Μπαλιμπάρ, *Ο Σπινόζα και η πολιτική*, μτφρ. Άρης Στυλιανού, Βιβλιοπωλείον της «Εστίας», Αθήνα 1996, σ. 85-86.

74. *ΠΠ*, 3, § 3, σ. 114 στη μετάφραση του Άρη Στυλιανού. Βλ. όμως προπαντός



την *Αλληλογραφία* του Σπινόζα, επιστολή 50 στον Jarig Jellesz: «Με ρωτάτε σε τι διαφέρω από τον Hobbes όσον αφορά την πολιτική. Η διαφορά μας συνίσταται στο ότι διατηρώ πάντοτε το φυσικό δίκαιο και στο ότι δεν δέχομαι πως σε μια οποιαδήποτε πολιτεία ο άρχων υπερισχύει των υπηκόων του παρά μόνο στο βαθμό που υπερέχει βάσει της δύναμής του· πρόκειται για τη συνέχιση της φυσικής κατάστασης». Για μια συνοπτική αλλά πολύ περιεκτική ανάλυση των σημείων σύγκλισης και απόκλισης της συγκεκριμένης σπινοζικής θεωρίας σε σχέση με τη χομπσιανή, βλ. Pierre-François Moreau, *Spinoza*, Seuil, σειρά «Ecrivains de toujours», Παρίσι 1975, σ. 113-116.

75. Βλ. Μπαλιμπάρ, *ό.π.*, σ. 95.

76. *ΠΠ*, 2, § 21 (οι υπογραμμίσεις δικές μου). Βλ. επίσης και την αρχή της ίδιας παραγράφου: Το πλήθος καθοδηγείται σαν από ένα κοινό πνεύμα (*unâ veluti mente*), μόνο αν υπάρχει δίκαιο θεσμοθετημένο σύμφωνα με τις επιταγές του λόγου.

77. *Ηθική*, μέρος Δ', θεώρημα 73. Η απόδειξη του θεωρήματος αυτού βασίζεται στο θεμελιώδες για τη σπινοζική πολιτική φιλοσοφία 37ο θεώρημα (μαζί με τα δύο σχόλιά του) του ίδιου μέρους, σύμφωνα με το οποίο, εφόσον ο άνθρωπος τείνει να ζει ελεύθερα, επιθυμεί να τηρεί τον κανόνα της κοινής διαβίωσης και ωφέλειας και να ζει τηρώντας το κοινό δίκαιο της πολιτείας. Βλ. και *Ηθική*, μέρος Δ', επίμετρο, κεφ. 14: «Παρόλο που οι άνθρωποι καθοδηγούνται τις περισσότερες φορές σε όλα από τον αισθησιακό τους πόθο, η κοινωνική ζωή έχει περισσότερα πλεονεκτήματα παρά ζημίες. Είναι λοιπόν καλύτερο να υποφέρουμε τις προσβολές τους με ψυχραιμία και να επιδιώκουμε με ζήλο εκείνα που συντελούν στην ομόνοια και στη φιλία».

78. *Θεολογικοπολιτική πραγματεία* (*ΘΠΠ*), κεφ. 20, σ. 636 στην πρόσφατη δίγλωσση (λατινικά-γαλλικά) έκδοση του έργου: *Spinoza. Oeuvres III. Traité théologico-politique*, μτφρ.-σχόλια Jacqueline Lagrée και Pierre-François Moreau, PUF, σειρά «Eriméthée», Παρίσι 1999.

79. Το υποστηρίζει τόσο για τη μοναρχία (*ΠΠ*, 7, § 31) όσο και για την αριστοκρατία (βλ. τον τίτλο του κεφ. 8 της *ΠΠ*: «Το αριστοκρατικό κράτος [...] προσεγγίζει στο απόλυτο κράτος περισσότερο από ό,τι το μοναρχικό, και για το λόγο αυτόν προσφέρεται περισσότερο για τη διατήρηση της ελευθερίας»).

80. *ΠΠ*, 8, § 3.

81. *ΠΠ*, 9, § 14, σ. 230. Βλ. επίσης όσα υποστηρίζει για τους Αραγονίους, όπου διακρίνει την ελευθερία την οποία απολάμβαναν σε κάποιες περιόδους ως αποτέλεσμα παραχώρησης ισχυρών βασιλέων, και την ανικανότητά τους να διατηρήσουν την ουσιαστική ελευθερία τους σε άλλες περιόδους, οι μεν επειδή κολάκευαν τους δυνατούς, οι δε επειδή ήταν τρομοκρατημένοι (*ΠΠ*, 7, § 30).

82. *ΠΠ*, 9, § 4, *ό.π.*, σ. 223.

83. *ΠΠ*, 8, § 9.

84. *ΠΠ*, 8, §§ 11 και 27.

85. Βλ. Μπαλιμπάρ, *ό.π.*, σ. 95.



86. Στο ίδιο, σ. 92.
87. Στο ίδιο, σ. 108.
88. Στο ίδιο, σ. 113.
89. Στο ίδιο, σ. 57.
90. Στο ίδιο, σ. 42.
91. Βλ. *ΠΠ*, 5, § 2.
92. *ΠΠ*, 3, § 6. Βλ. και *ΠΠ*, 2, § 21: «ο Λόγος διδάσκει να ζει κανείς ευσεβώς, ειρηνικά και καλοπροαίρετα».
93. *ΠΠ*, 8, § 31, ό.π., σ. 205.
94. *ΠΠ*, 8, § 31, ό.π., σ. 205-206. Σημειωτέον ότι η ειρήνη (*pacifice vivere*) θεωρείται αυταξία και στη *ΘΠΠ*. Βλ. για παράδειγμα *ΘΠΠ*, κεφ. 20, σ. 638 στη μνημονευθείσα πρόσφατη δίγλωσση (λατινική-γαλλική) έκδοση του έργου με επιμέλεια του Pierre-François Moreau.
95. Βλ. για παράδειγμα για το αριστοκρατικό κράτος, *ΠΠ*, 8, §§ 7 και 42, ό.π., σ. 215.
96. Βλ. *ΠΠ*, 1, § 3: «[...] η εμπειρία έχει δείξει όλα τα είδη πολιτευμάτων που μπορούν να νοηθούν, ώστε οι άνθρωποι να ζουν εν ομονοία [*concorditer*]».
97. *ΘΠΠ*, κεφ. 16, σ. 518 στην έκδοση του P.-F. Moreau.
98. *Ηθική*, μέρος Δ', θεώρημα 37, σχόλιο 2, και *Ηθική*, μέρος Δ', επίμετρο, κεφ. 14.
99. *Ηθική*, μέρος Δ', επίμετρο, κεφ. 15-16.
100. *ΠΠ*, 2, § 15.
101. *Ηθική*, μέρος Β', ορισμός 7.
102. *Ηθική*, μέρος Δ', θεώρημα 18, σχόλιο, έκδοση Pautrat, ό.π., σ. 370. Την ίδια ιδέα διατυπώνει και στην *ΠΠ*, εστιάζοντας όμως στη θεμελιώδη θέση αυτού του έργου σύμφωνα με την οποία το δίκαιο ανάγεται στη δύναμη: «Αν δύο άνθρωποι συμφωνήσουν αμοιβαίως να ενώσουν τις δυνάμεις τους, έχουν από κοινού περισσότερη δύναμη και, κατά συνέπεια, περισσότερο δίκαιο φύσει απ' ό,τι ο καθένας μόνος του. Και όσο περισσότεροι ενώσουν έτσι τις δυνάμεις τους, τόσο περισσότερο δίκαιο θα έχουν όλοι από κοινού» (*ΠΠ*, 2, § 13).
103. *Ηθική*, μέρος Δ', θεώρημα 18, σχόλιο, έκδοση Pautrat, ό.π., σ. 370.
104. *Ηθική*, μέρος Δ', θεώρημα 35, πόρισμα 1, έκδοση Pautrat, ό.π., σ. 390. Παραθέτουμε τη μετάφραση του Άρη Στυλιανού στη μελέτη του Μπαλιμπάρ, *Ο Σπινόζα και η πολιτική*, ό.π., σ. 123.
105. *Ηθική*, μέρος Δ', θεώρημα 35, σχόλιο, έκδοση Pautrat, ό.π., σ. 392.
106. *ΠΠ*, 9, § 4. Βλ. και *ΠΠ*, 9, § 2, όπου εξηγεί υπό ποιους όρους θα παραμείνουν ενωμένες.
107. *ΠΠ*, 9, § 4, τέλος.
108. Για τη σταθερότητα ως αρετή του κράτους, βλ. *ΠΠ*, 1, § 6.
109. Βλ. επί παραδείγματι για την αριστοκρατία *ΠΠ*, 8, § 1, τέλος.
110. Βλ. ενδεικτικά *ΠΠ*, 8, § 11: στο αριστοκρατικό πολίτευμα πρέπει να πα-



ρέχεται στη συνέλευση των πατρικίων «μεγαλύτερη δύναμη από εκείνη του πλήθους, χωρίς ωστόσο το πλήθος να υφίσταται κάποια βλάβη απ' αυτό».

111. Βλ. Ετιέν Μπαλιμπάρ, *ό.π.*, σ. 42.

112. Στο ίδιο, σ. 45.

113. Βλ. για παράδειγμα στο αριστοκρατικό πολίτευμα: οι πατρίκιοι «πρέπει να λαμβάνουν πάντοτε υπόψη το κοινό καλό» (ΠΠ, 8, § 11). Επίσης, προβλέπεται οι σύνδικοι «να δίνουν όρκο [...] στο όνομα της δημόσιας ελευθερίας [...] ότι θα επιδιώκουν το κοινό καλό» (ΠΠ, 8, § 26). Βλ. επίσης ΠΠ, 9, § 14, *ό.π.*, σ. 230: «Όταν ένας μικρός αριθμός αποφασίζει για όλα με γνώμονα τα πάθη του, τότε χάνεται η ελευθερία και το κοινό καλό».

114. Για την εναντίωση του Σπινόζα στη μονοπώληση της εξουσίας από λίγους, ακόμη και στο αριστοκρατικό κράτος, βλ. ΠΠ, 8, § 11: «πρέπει να αναζητηθούν τρόποι οργάνωσης οι οποίοι να εμποδίζουν το κράτος να περάσει λίγο-λίγο στον έλεγχο μιας μικρής ομάδας». Βλ. επίσης ΠΠ, 8, § 15: «δεν θα συμβεί ποτέ ένας μικρός αριθμός οικογενειών να μονοπωλεί το δίκαιο του εξουσιάζειν». Βλ. τέλος ΠΠ, 8, §§ 17-18, όπου ο Σπινόζα αντιτάσσεται στη συγκέντρωση όλων των εξουσιών στα χέρια ενός ανδρός, έστω προσωρινά, έστω ως προέδρου συνέλευσης.

115. Βλ. ΠΠ, 9, § 15: η προτίμησή του αυτή οφείλεται στο γεγονός ότι «οι ισχυροί πολίτες είναι λιγότερο επίφοβοι στο κράτος αυτό. Γιατί εκεί όπου περισσότερες πόλεις απολαμβάνουν την ελευθερία, δεν αρκεί σε κάποιον που θέλει να σφετεριστεί το κράτος να γίνει κύριος μιας πόλης για να αποκτήσει την εξουσία και στις υπόλοιπες».

116. Βλ. ΠΠ, 8, § 21.

117. Έτσι, για παράδειγμα, στο αριστοκρατικό πολίτευμα, ο Σπινόζα φρονεί ότι οι δικαστές δεν πρέπει να επιλέγονται μόνο μεταξύ των πατρικίων, *πρώτον*, διότι έτσι θα εξωθούνταν να είναι επιεικείς προς τους πατρικίους και, *δεύτερον*, διότι θα αποτολμούσαν τα πάντα εναντίον των πληβείων και θα τους απομυζούσαν (βλ. ΠΠ, 8, § 37). Υποστηρίζει επίσης ότι δεν πρέπει ποτέ να «επιτρέπεται [στους δικαστές] να καταφεύγουν σε βασανιστήρια για να αναγκάσουν κάποιον να ομολογήσει. Με τον τρόπο αυτό θα υπάρχουν αρκετές εγγυήσεις ώστε οι δικαστές να μην είναι άδικοι απέναντι στους πληβείους και να μην ευνοούν τους πατρικίους από φόβο» (ΠΠ, 8, § 41, *ό.π.*, σ. 214).

118. Γι' αυτό το λόγο προτείνει, στο αριστοκρατικό πολίτευμα, ο αριθμός των υπάτων να είναι μεγάλος και η θητεία τους μικρή, οι δε αντικαταστάτες τους να επιλέγονται την τελευταία στιγμή έτσι ώστε να μην είναι γνωστό εξαρχής ότι θα έχουν εξουσία (βλ. ΠΠ, 8, §§ 35 και 38).

119. Βλ. ΠΠ, 8, §§ 19-24.

120. Βλ. ΠΠ, 8, § 19, *ό.π.*, σ. 196.

121. Όταν ο Σπινόζα καλείται να μελετήσει τα αίτια της διάλυσης ή της αλλαγής μορφής του αριστοκρατικού κράτους, εξετάζει την ακόλουθη προτεινόμενη θεραπεία των δεινών που μαστιάζουν αυτού του είδους το κράτος: το διορισμό κάθε πέ-



ντε χρόνια ενός δικτάτορα, υπεράνω όλων, με πολύ περιορισμένη θητεία (για έναν ή δύο μήνες) και με σαφώς προσδιορισμένη αποστολή: «δικαιούτο να διερευνήσει τα πεπραγμένα των γερουσιαστών και όλων των κρατικών λειτουργών, να τα κρίνει και να λάβει αποφάσεις». Αυτή είχε θεωρηθεί από πολλούς ως η πλέον ενδεδειγμένη λύση για να επανέλθει το κράτος στην αρχή του (βλ. *ΠΠ*, 10, § 1, ό.π., σ. 233). Ο Σπινόζα αντιδρά ως ακολούθως σ' αυτή την πρόταση: «Όποιος επιχειρεί να αποτρέψει τα δεινά που απειλούν το κράτος πρέπει να του χορηγεί *αντίδοτα που να αρμόζουν στη φύση του και που να μπορούν να συναχθούν από τα ίδια τα θεμέλιά του*. Διαφορετικά, πέφτει από την Σκύλλα στη Χάρυβδη» (στο ίδιο).

122. *ΠΠ*, 1, § 6 (οι υπογραμμίσεις δικές μου). Γι' αυτό, κάθε φορά που αντιμετωπίζει το πρόβλημα των τρόπων με τους οποίους θα εξασφαλίζεται ότι οι αξιωματούχοι θα τηρούν το καθήκον τους, η μέθοδός του είναι η ίδια: στο αριστοκρατικό κράτος, για παράδειγμα, για να είμαστε σίγουροι ότι οι αξιωματούχοι τηρούν το καθήκον με το οποίο είναι επιφορτισμένοι, δεν πρέπει επ' ουδενί να επαφιέμεθα στον «πατριωτισμό» τους: αντιθέτως, πρέπει απαραίτητως να εξυπηρετούνται τα *καλώς εννοούμενα* συμφέροντά τους. Βλ. *ΠΠ*, 8, § 24: «θα πρέπει, αναγκαστικά, τα πράγματα να οργανωθούν με τέτοιο τρόπο ώστε οι λειτουργοί που έχουν την ευθύνη της πολιτείας να εξυπηρετούν τόσο καλύτερα το συμφέρον τους όσο περισσότερο επαγρυπνούν για το κοινό καλό». Βλ. επίσης *ΠΠ*, 8, § 31: «Η αποζημίωση των γερουσιαστών [στο αριστοκρατικό κράτος] πρέπει να προβλεφθεί κατά τέτοιο τρόπο ώστε αυτοί να έχουν περισσότερο συμφέρον από την ειρήνη παρά από τον πόλεμο [...] ποτέ δεν θα προτείνουν πόλεμο, παρά μόνο σε περίπτωση απόλυτης ανάγκης για το κράτος». Αυτή η λογική διαπνέει όλες τις προτάσεις του φιλοσόφου: για να παραμένουν πάντοτε ενωμένες οι πόλεις στις οποίες ανήκει η εξουσία στο δεύτερο τύπο αριστοκρατικού κράτους, ο νομοθέτης οφείλει να έχει μεριμνήσει εξ αρχής να μην «μπορούν να κάνουν του κεφαλιού τους»: «πρέπει να είναι έτσι χτισμένες και οχυρωμένες ώστε καμία να μην μπορεί να επιβιώσει μόνη χωρίς τις υπόλοιπες, αλλά και αντιστρόφως, να μην μπορεί να αποσχιστεί από τις υπόλοιπες χωρίς μεγάλη ζημία για όλο το κράτος» (*ΠΠ*, 9, § 2). Ο Σπινόζα αναζητεί διαρκώς όρους, προϋποθέσεις και προτείνει συγκεκριμένα μέτρα: α) ώστε να ελαχιστοποιηθεί ο κίνδυνος διαφθοράς των αξιωματούχων και των υπαλλήλων του κράτους (βλ. *ΠΠ*, 8, §§ 35 και 38)· β) ώστε να διευθετούνται το ταχύτερο δυνατόν οι εκκρεμότητες· γ) ώστε να μη χάνεται χρόνος σε άσκοπες συζητήσεις (βλ. *ΠΠ*, 8, § 36).

123. *ΠΠ*, 9, § 14, ό.π., σ. 230 (οι υπογραμμίσεις δικές μου).

124. Στο ίδιο. Για την αξία του διαλόγου και των διαβουλεύσεων, βλ. ολόκληρη την § 14, ό.π., σ. 230-231.

125. Βλ. Platon, *La République* (Livres VI et VII), γαλλ. μτφρ. Tiphaine Karsenti και Yannis Prélourentzos, επιμέλεια-σχόλια-ανάλυση Yannis Prélourentzos, Hatier, συλλογή «Les classiques Hatier de la philosophie», Παρίσι 2000, σ. 156-157.

126. Ο «κατάλογος του αποκλεισμού» από τη συμμετοχή στις ευθύνες του κράτους περιλαμβάνει: α) για το μοναρχικό κράτος, «όσους έχουν ατιμωθεί από



κάποιο έγκλημα, τους μουγκούς, τους τρελούς και τους υπηρέτες που κερδίζουν τα προς το ζην από κάποια δουλική εργασία» (ΠΠ, 6, § 11). β) για το αριστοκρατικό κράτος, «όσους [δεν] έχουν γεννηθεί στο κράτος, [δεν] μιλούν την εθνική γλώσσα, [...] έχουν ξένη σύζυγο, [...] έχουν κάνει έγκλημα, [...] είναι υπηρέτες και, τέλος, [...] κερδίζουν τα προς το ζην από κάποια δουλική εργασία» (ΠΠ, 8, § 14). γ) τέλος, για το δημοκρατικό κράτος, «τους ξένους [...] τις γυναίκες και τους υπηρέτες [...], καθώς επίσης τα παιδιά και τους ανηλίκους υπό κηδεμονία [...] τέλος [...] όσους ατιμώθηκαν από έγκλημα ή από έναν άσωτο τρόπο ζωής» (ΠΠ, 11, § 3).

127. Βλ. ΠΠ, 11, § 4. Για μια απόπειρα σοβαρής φιλοσοφικής αιτιολόγησης αυτών των αποκλεισμών – δηλαδή σύμφωνα με την εσωτερική λογική της σπινοζικής πολιτικής φιλοσοφίας και όχι λόγω κοινωνικού και πολιτικού κομπορμιισμού – βλ. το πολύ αξιόλογο άρθρο του Alexandre Matheron, «Femmes et serviteurs dans la démocratie spinoziste», στη συλλογή άρθρων του ιδίου, *Anthropologie et politique*, ό.π., σ. 189-208. Ειδικότερα για τη θέση των σημαντικότερων εκπροσώπων της νεότερης πολιτικής φιλοσοφίας (Grotius, Hobbes, Locke, Rousseau) επί του ζητήματος της δουλείας και της δουλοπαροικίας, βλ. το αμέσως προηγούμενο άρθρο του Matheron, ό.π., σ. 171-188: «Maitres et serviteurs dans la philosophie politique classique».

128. ΠΠ, 9, § 13.

129. Το κείμενο αυτό βρίθει φράσεων του τύπου «οι άνθρωποι είναι έτσι φτιαγμένοι ώστε ...» (βλ. για παράδειγμα ΠΠ, 1, §§ 3 και 5) και αναφορών στην «ίδια την κατάσταση της ανθρώπινης φύσης» (βλ. ΠΠ, 1, § 4). Πράγματι, σύμφωνα με τον πληροφοριακό Index του *Tractatus politicus*, τον οποίο κατάρτισαν ο P.-F. Moreau και η Renée Bouveresse (Spinoza, *Tractatus politicus. Traité politique*, ό.π.), η έκφραση «ανθρώπινη φύση [natura humana]» εμφανίζεται ή υπονοείται δεκαπέντε φορές στο σύνολο του έργου.

130. Βλ. τις τέσσερις πρώτες παραγράφους του κεφ. 1 της ΠΠ. Βλ. χαρακτηριστικά: α) ΠΠ, 1, § 1: «Αποτελεί κοινή πεποίθηση ότι σε όλες τις επιστήμες που έχουν πρακτική εφαρμογή η θεωρία απέχει από την πράξη, αλλά στην πολιτική η απόσταση αυτή θεωρείται μεγαλύτερη. Και κανείς δεν κρίνεται λιγότερο κατάλληλος για τη διακυβέρνηση της πολιτείας απ' ό,τι οι θεωρητικοί ή οι φιλόσοφοι». β) ΠΠ, 1, § 3: «[...] αν μας ενδιαφέρει να μην απομακρυνθούμε από την εμπειρία, δηλαδή από την πράξη». γ) ΠΠ, 1, § 4: «Όταν λοιπόν καταπιάστηκα με την πολιτική, δεν είχα πρόθεση να καταλήξω σε καινοφανή ή πρωτάκουστα συμπεράσματα, αλλά μόνο σε όσα συνάδουν κατά τον καλύτερο τρόπο με την πράξη».

131. Για την καταδίκη της ουτοπίας και των μύθων στην πολιτική, βλ. κυρίως ΠΠ, 1, § 1: αντιτίθεται στους φιλοσόφους οι οποίοι «έμαθαν να εξυμνούν με χίλιους τρόπους μια ανθρώπινη φύση που δεν υπάρχει πουθενά και να κατακεραυνώνουν με τους λόγους τους την πραγματική [...] αντιλαμβάνονται τους ανθρώπους όχι όπως είναι, αλλά όπως θα τους ήθελαν οι ίδιοι να είναι. Γι' αυτό και, ως επί το πλείστον, αντί για ηθική έγγραφαν σάτιρα και δεν συνέλαβαν ποτέ μια πολιτική που να μπορεί να εφαρμοστεί στην πράξη: αντίθετα, θεωρείται ότι η πολιτική τους αποτελεί χίμαιρα,



ή ότι θα μπορούσε να λειτουργήσει μόνο στο νησί της Ουτοπίας ή στο χρυσό αιώνα των ποιητών, δηλαδή ακριβώς εκεί όπου θα ήταν εντελώς άχρηστη». Βλ. επίσης στο ίδιο, την καταληκτική πρόταση της § 5. Από τους μελετητές της σπινοζικής φιλοσοφίας, ιδιαίτερα αξιόλογες για το υπό μελέτη ζήτημα είναι οι αναλύσεις του Alexandre Matheron, «Spinoza et la décomposition de la politique thomiste: machiavélisme et utopie», στο *Anthropologie et politique*, ό.π., σ. 49-79.

132. ΠΠ, 9, § 3.

133. Βλ. ενδεικτικά *Πολιτεία*, Ε', 473c-d, και *Επιστολή Ζ'*, 326a-b και 328a. Σχετικά με τα προβλήματα που εγείρει η έκφραση «βασιλεύς (ή δυνάστης ή άρχων) - φιλόσοφος» — η οποία έχει χρησιμοποιηθεί και ως τίτλος μελέτης για την πολιτική φιλοσοφία του Πλάτωνα: M.-P. Edmond, *Le Philosophe-roi. Platon et la politique*, Payot, Παρίσι 1991 — βλ. J.-F. Pradeau, *Platon et la cité*, σειρά «Philosophies», PUF, Παρίσι 1997, σ. 30, σημ. 1.

134. ΠΠ, 9, § 11.

135. Βλ. *Ηθική*, μέρος Α', επίμετρο, έκδοση Pautrat, ό.π., σ. 82.

136. Βλ. ΠΠ, 2, § 18: «Εάν ο κανόνας της φύσης υποχρέωνε τους ανθρώπους να καθοδηγούνται από το λόγο, τότε όλοι θα καθοδηγούνταν αναγκαστικά από το λόγο [...] Αλλά οι άνθρωποι καθοδηγούνται περισσότερο από τις ορέξεις τους παρά από το λόγο».

137. Στο ίδιο.

138. *Ηθική*, μέρος Δ', θεώρημα 72, σχόλιο.

139. ΠΠ, 8, § 6 (οι υπογραμμίσεις δικές μου).

140. Βλ. Κοσμά Ψυχοπαίδη, *Κανόνες και αντινομίες*, ό.π., σ. 599.

141. Βλ. ΠΠ, 11, § 4: «Ίσως όμως κάποιος ρωτήσει αν οι γυναίκες βρίσκονται υπό την εξουσία των συζύγων τους εκ φύσεως ή από θεσμοθέτηση. Διότι, αν αυτό είναι απλώς το αποτέλεσμα θεσμοθέτησης, κανένας λόγος δεν μας αναγκάζει να αποκλείσουμε τις γυναίκες από τη διακυβέρνηση. Εάν όμως συμβουλευτούμε την εμπειρία, θα δούμε ότι αυτή η κατάσταση πραγμάτων πηγάζει από τη δική τους αδυναμία» (οι υπογραμμίσεις δικές μου). Για μια απόπειρα διάσωσης του Σπινόζα από την κατηγορία ότι στο σημείο αυτό παραμένει δέσμιος των στερεοτύπων της εποχής του, βλ. Alexandre Matheron, «Femmes et serviteurs dans la démocratie spinoziste», ό.π., σ. 201-208.

142. Σύμφωνα με τον Σπινόζα, στον άνθρωπο συνυπάρχουν δύο διαφορετικές δυνάμεις, αφενός ο λόγος και αφετέρου τα πάθη ή οι ορέξεις. Τα δεύτερα υπερισχύουν στις περισσότερες περιπτώσεις στους περισσότερους ανθρώπους: «Αν η ανθρώπινη φύση ήταν φτιαγμένη έτσι ώστε οι άνθρωποι να ζουν σύμφωνα με τις επιταγές του λόγου και μόνο, χωρίς να τείνουν προς τίποτε άλλο, τότε [...] Αλλά οι άνθρωποι καθοδηγούνται περισσότερο από την τυφλή επιθυμία παρά από το λόγο» (ΠΠ, 2, § 5). Συνακόλουθα, υφίσταται, είτε μας αρέσει είτε όχι, αυτό που θα μπορούσαμε να αποκαλέσουμε πρωταρχικό ανθρώπινο εγωισμό, πρωτοκαθεδρία του ιδιωτικού συμφέροντος έναντι του κοινού και ανάγκη φιλοπρωτίας: «οι άνθρωποι



υπόκεινται κατά τρόπο αναγκαίο στα πάθη και είναι έτσι φτιαγμένοι ώστε να λυπούνται όσους δυστυχούν και να φθονούν όσους ευτυχούν, και να είναι επιρρεπείς περισσότερο στην εκδίκηση παρά στη μεγαλοψυχία. Ο καθένας εξάλλου επιθυμεί οι άλλοι να ζουν σύμφωνα με την ιδιοσυγκρασία του, να επιδοκιμάζουν ό,τι επιδοκιμάζει ο ίδιος και να απορρίπτουν ό,τι ο ίδιος απορρίπτει [...] όλοι επιθυμούν εξίσου να είναι πρώτοι» (ΠΠ, 1, § 5). Βλ. και ΠΠ, 9, § 14, ό.π., σ. 230: καθένας «μεριμνά για τα δικά του συμφέροντα και φθονεί τους υπόλοιπους»· ΠΠ, 8, § 24, ό.π., σ. 198: «κανένας δεν υπερασπίζεται την υπόθεση του άλλου αν δεν πιστεύει ότι έτσι εδραιώνει τα δικά του συμφέροντα»· ΠΠ, 8, § 16: πρέπει να προβλέπονται ποινές για όσους πατρικίους, στο αριστοκρατικό πολίτευμα, δεν προσέρχονται αδικαιολόγητα στη συνέλευση, «διότι, χωρίς αυτό, οι περισσότεροι θα αμελούσαν την φροντίδα για τις δημόσιες υποθέσεις, προς όφελος των ιδιωτικών τους συμφερόντων»· ΠΠ, 8, § 12: ο καθένας επιζητεί την αύξηση της δύναμής του εις βάρος της δύναμης των άλλων: «οι ισχυρότεροι δεν σκέφτονται παρά πώς θα κυβερνήσουν μόνοι τους»· και στο ίδιο: η φυσική εχθρότητα και ο φθόνος μεταξύ των ανθρώπων διατηρείται και στην πολιτική κοινωνία: «Οι άνθρωποι είναι εκ φύσεως εχθροί, ούτως ώστε διατηρούν τη φύση αυτή ακόμη και όταν ενώνονται και συνδέονται με νόμους». Βλ. επίσης *Ηθική*, μέρος Δ', θεώρημα 35, σχόλιο: «είναι μάλλον σπάνιο να ζουν οι άνθρωποι σύμφωνα με τις επιταγές του Λόγου: κατά γενικό κανόνα ο ένας ζηλεύει και βλάπτει τον άλλον».

143. *Ηθική*, μέρος Β', θεώρημα 13, σχόλιο, έκδοση Pautrat, ό.π., σ. 116. Η περιβόητη αυτή θέση του Σπινόζα διατυπώνεται ως ακολούθως στο λατινικό πρωτότυπο: «omnia [Individua], quamvis diversis gradibus, animata [...] sunt».

144. Βλ. Geneviève Brykman, *La judéité de Spinoza*, Vrin, Παρίσι 1972.

145. Έκδοση Pautrat, ό.π., σ. 340 (οι υπογραμμίσεις δικές μου).

146. *Ηθική*, μέρος Δ', ορισμοί 1 και 2.