

Ελευθερία και δημοκρατία: ο απόλυτος Σπινόζα

1 ΓΙΑ ΧΡΟΝΙΚΟ ΔΙΑΣΤΗΜΑ ΤΡΙΩΝ ΚΑΙ ΠΛΕΟΝ ΑΙΩΝΩΝ Η ΣΠΙΝΟΖΙΚΗ αντίληψη περί ελευθερίας δεν έχει πάψει να αποτελεί σκάνδαλο ή, στην καλύτερη περίπτωση, να προβληματίζει έντονα φιλοσόφους και φιλοσοφούντες, καθηγητές και μαθητές, όπως άλλωστε και κάθε αναγνώστη της *Ηθικής*. Πράγματι, ακόμη και αν μπορούμε να κατανοήσουμε και να δεχτούμε την ταύτιση του Θεού με τη Φύση, την απόλυτη αιτιοκρατία και αναγκαιότητα, τον αυστηρό ντετερμινισμό, ωστόσο το πράγμα αλλάζει από τη στιγμή που περνάμε στο ανθρωπινό επίπεδο: είναι άραγε δυνατόν να απορρίψουμε εντελώς το θεωρητικό ανθρωπισμό και να απαλλαγούμε από κάθε ανθρωπομορφικό στοιχείο της σκέψης μας; Μπορούμε να αποδεχτούμε ότι είμαστε απλώς και μόνον ένα μέρος της φύσης, όπως όλα τα άλλα φυσικά όντα, και να συλλάβουμε τη δράση μας, την κίνησή μας μέσα στον κόσμο, όχι με όρους ελεύθερης βούλησης και επιλογής, αλλά, αντιθέτως, με όρους απόλυτης αναγκαιότητας; Στην πραγματικότητα, τούτο αποδεικνύεται πολύ δύσκολο, όπως φαίνεται και από τις αντιρρήσεις που διατύπωναν ακόμη και οι πιο οικείοι, καλόπιστοι φίλοι και συνομιλητές, του Σπινόζα.¹

Εντούτοις ο φιλόσοφος επιμένει: όλα τα πράγματα μέσα στη φύση είναι καθορισμένα να υπάρχουν και να ενεργούν κατά τρόπο ορισμένο και συγκεκριμένο. Οι άνθρωποι καθορίζονται από δεδομένες αιτίες ώστε να ενεργούν έτσι ή αλλιώς. Συνήθως όμως αγνοούν παντελώς τις αιτίες αυτές, ενώ έχουν ταυτόχρονα συνείδηση των επιθυμιών, των επιδιώξεων και των προσπαθειών τους. Εξαιτίας της

ολικής τους άγνοιας ως προς τις αιτίες, θεωρούν ότι είναι ελεύθεροι να κάνουν αυτό ή εκείνο, ότι είναι ελεύθεροι να αποφασίζουν: ιδού η ψευδαίσθηση της ελεύθερης βούλησης.

Ο Σπινόζα θα χρησιμοποιήσει ένα εξαιρετικά τολμηρό παράδειγμα για να καταδείξει αυτή την ιδιαίτερα διαδεδομένη ανθρώπινη αυταπάτη: φανταστείτε μια πέτρα, θα πει, την οποία κάποια εξωτερική αιτία θέτει σε κίνηση. Αν η πέτρα, καθώς κινείται, σκεφτόταν και είχε συνείδηση της προσπάθειάς της να παραμείνει εν κινήσει, τότε θα νόμιζε ότι κινείται ελεύθερα, ότι έχει ελεύθερη βούληση.² Έτσι κι εμείς οι άνθρωποι, ως μεμονωμένα άτομα, ως καθ' έκαστον πράγματα, είμαστε σαν ετούτη την πέτρα. Δηλαδή δεν διαφέρουμε από την πέτρα, παρά μόνο κατά το ότι έχουμε περισσότερες ικανότητες και αρετές, έχουμε συνθετότερο και τελειότερο σώμα και πνεύμα (ή ψυχή). Νομίζουμε ή πιστεύουμε πως κινούμαστε και ενεργούμε ελεύθερα, πως επιλέγουμε ελεύθερα και πως πράττουμε κατά βούληση.

Η ελευθερία όμως είναι πάντοτε ελευθερία υπό όρους, υπό καθορισμούς, δηλαδή είναι ελεύθερη αναγκαιότητα.³ Η απόλυτη ελευθερία θα ήταν η τέλεια γνώση της αναγκαιότητας, κάτι εξαιρετικά δύσκολο για εμάς τους ανθρώπους, εφόσον αγνοούμε την άπειρη αλυσίδα των εξωτερικών, αλλά και των εσωτερικών αιτιών που μας καθορίζουν ανά πάσα στιγμή. Ασφαλώς, πρέπει επίσης να καταλάβουμε ότι οι εξωτερικές αιτίες δεν προκύπτουν βάσει ενός ορισμένου προϋπάρχοντος σχεδίου, δεν επιτελούν κάποιο σκοπό, δηλαδή ότι σε οντολογικό επίπεδο δεν υπάρχει καμία τελεολογία. Στον Σπινόζα όλο το πραγματικό είναι νοήσιμο και κατανοήσιμο, χωρίς όμως να υφίσταται κανένα υπερβατικό νόημα, κανενός είδους έξωθεν σκοπός. Κατά συνέπεια, οντολογικώς είναι άτοπο να μιλούμε για σκοπό ή τέλος· θα μπορούσαμε μόνο να πούμε ότι η αναγκαιότητα είναι αυτοσκοπός, δηλαδή δεν έχει άλλο τέλος εκτός του εαυτού της.

Ο σπινοζικός ντετερμινισμός είναι λοιπόν απόλυτος από μεταφυσική και από οντολογική άποψη. Εντούτοις, επειδή ακριβώς πρόκειται για ντετερμινισμό που δεν εμπεριέχει το παραμικρό ίχνος τελεολογίας, η σπινοζική σύλληψη περί αναγκαιότητας δεν καταλήγει να είναι για τους ανθρώπους ένα *fatum*, δεν οδηγεί στο κισμέτ ή σε

οποιασδήποτε μορφής μοιρολατρία. Αντίθετα, η κατανόηση του καθορισμένου και αναγκαίου χαρακτήρα των όσων συμβαίνουν στη φύση και στη ζωή μας μας βοηθάει και μας διευκολύνει τελικά, στο βαθμό που συλλαμβάνουμε τα γεγονότα ως αναγκαία και άρα τα-ραζόμαστε λιγότερο από αυτά. Έτσι, μπορούμε να αντιδρούμε καλύτερα, δηλαδή πιο ενεργητικά και πιο αυτόνομα, στα εξωτερικά ερεθίσματα, στους εξωτερικούς καθορισμούς. Στο μέτρο που είμαστε ενεργητικοί και αυτόνομοι, είμαστε επίσης χαρούμενοι, παραγωγικοί και, εντέλει, ελεύθεροι και ευτυχισμένοι. Κάτι τέτοιο όμως δεν μπορεί να το πετύχει κανένας άνθρωπος μόνος του, διότι οι δυνάμεις του είναι πολύ περιορισμένες. Γι' αυτό και, παρ' όλα τα προβλήματα που προκύπτουν από τη συμβίωσή τους, οι άνθρωποι είναι φύσει κοινωνικοί και ζουν σε οργανωμένες κοινότητες.⁴

Με βάση τα προηγούμενα, είμαστε σε θέση να εντοπίσουμε και να περιγράψουμε το πεδίο της συλλογικής ανθρώπινης δράσης, που δεν είναι άλλο από την πολιτική και την ιστορία. Παραμένει ωστόσο το εξής πρόβλημα: όπως και να το κάνουμε, οι άνθρωποι δεν είναι πέτρες: άλλη η φύση της πέτρας και άλλη η φύση του ανθρώπου. Ο Σπινόζα βεβαίως και δεν το αγνοεί, γι' αυτό εξάλλου αφιερώνει σχεδόν τα 4/5 της *Ηθικής* στην ανάλυση της ανθρώπινης κατάστασης, ατομικής και συλλογικής, προσπαθώντας να χαράξει τους δρόμους που οδηγούν στην απελευθέρωση των ανθρώπων. Για τους ίδιους λόγους συντάσσει επίσης τη *Θεολογικοπολιτική πραγματεία* και την *Πολιτική πραγματεία*, επιχειρώντας να συγκροτήσει μια ορθολογική θεωρία της ιστορίας⁵ και μια «επιστημονική» πολιτική θεωρία.

2. Για τον Σπινόζα η ιστορία είναι πάντοτε, σε τελική ανάλυση, πολιτική ιστορία, όπως φαίνεται και από την ερμηνεία της Αγίας Γραφής, την οποία επιχειρεί να προτείνει γράφοντας τη *Θεολογικοπολιτική πραγματεία*. Στην προοπτική αυτή θα μπορούσαμε να πούμε ότι, αν το πρωταρχικό υλικό της πολιτικής είναι τα πάθη, αντίστοιχα το κυρίως υλικό της ιστορίας είναι «τα πάθη του κοινωνικού σώματος».⁶ Ο σκοπός της πολιτικής θεωρίας είναι ακριβώς να ρυθμιστεί κατά τον καλύτερο δυνατό τρόπο το παιχνίδι των παθών, ούτως ώστε μέσα στην πολιτική κοινωνία, δηλαδή στο πλαίσιο του κρά-

τους, οι άνθρωποι να ζουν ειρηνικά και ελεύθερα, με ασφάλεια και ομόνοια. Όπως ξέρουμε, ο Σπινόζα, βασιζόμενος κατά κύριο λόγο στην ιστορική εμπειρία, κατατάσσει τα διάφορα είδη κρατών σε τρεις παραδοσιακές αρχετυπικές κατηγορίες: μοναρχία, αριστοκρατία, δημοκρατία.⁷ Στο εσωτερικό όμως της παραδοσιακής αυτής κατάταξης διαφαίνεται η ανανεωτική δύναμη της σπινόζικης σκέψης, εφόσον η λογική της ταξινόμησης είναι εντελώς πρωτότυπη: ένα πολίτευμα, ένα ορισμένο καθεστώς, δεν χαρακτηρίζεται τόσο από τη μορφή της πολιτικής εξουσίας, αλλά κυρίως από τον πολιτικό τρόπο άσκησης της εξουσίας.

Εδώ ο Σπινόζα φαίνεται να ακολουθεί εν μέρει τον Μακιαβέλι:⁸ το αποφασιστικό κριτήριο δεν είναι ποσοτικό (ο αριθμός των κυβερνώντων) ούτε φορμαλιστικό (μια παγιωμένη μορφή κράτους): εκείνο που έχει τη μεγαλύτερη σημασία είναι το ποιοτικό κριτήριο, δηλαδή ο τρόπος άσκησης της εξουσίας και συγκρότησης της κυριαρχίας, ανεξαρτήτως πολιτεύματος. Πράγματι, το πρωταρχικό ζητούμενο για κάθε τύπο πολιτικής κοινωνίας συνίσταται στην εξής διατύπωση: με ποια μέσα και ποιους τρόπους θα καταστεί δυνατόν να εξασφαλιστεί η εσωτερική σταθερότητα και ισορροπία του κράτους; Ερώτημα καίριο, αφού η ιστορική εμπειρία δείχνει πως όλα ανεξαιρέτως τα κράτη πάσχουν από κρίσιμες εσωτερικές ανισορροπίες και αδυναμίες, οι οποίες αργά ή γρήγορα οδηγούν στην αποσύνθεση και στην καταστροφή τους. Στη δυναμική αυτή προοπτική, που αντιτίθεται σε μια στατική αντίληψη περί κράτους, όλες οι μορφές κρατικής κυριαρχίας κρίνονται τελικά από το πόσο δημοκρατικές είναι. Με αυτό τον τρόπο η δημοκρατία παύει να είναι ένα συγκεκριμένο πολίτευμα και μετατρέπεται σε κοινό παρονομαστή όλων των πολιτευμάτων. Είναι ανάγκη όμως, στο σημείο που βρισκόμαστε, να εξετάσουμε πώς ακριβώς ορίζεται, στο πλαίσιο της πολιτικής θεωρίας του Σπινόζα, η έννοια της δημοκρατίας, και πώς εξασφαλίζεται η δημοκρατικότητα του κάθε πολιτικού καθεστώτος.

3. Στο κεφ. 16 της *Θεολογικοπολιτικής πραγματείας*, αφού έχει προηγηθεί η ανάλυση της έννοιας του φυσικού δικαίου, διαβάζουμε ότι: «Δημοκρατία είναι το δίκαιο που προκύπτει όταν ο καθένας με-

ταβιβάζει όλη του τη δύναμη στην κοινωνία, η οποία έτσι έχει ένα κυρίαρχο (υπέρτατο) φυσικό δίκαιο επί όλων των πραγμάτων, δηλαδή μια κυρίαρχη (υπέρτατη) κρατική εξουσία στην οποία ο καθένας πρέπει να υπακούει, είτε ελεύθερα είτε από φόβο».⁹ Ήδη στο κείμενο αυτό συναντούμε την έννοια της δύναμης (potentia) που συστήνει δίκαιο (jus) και παράγει το κράτος ή την εξουσία (imperium).

Ένα πρόβλημα που προκύπτει από τον προηγούμενο ορισμό συνίσταται στο ρήμα «μεταβιβάζει»: η μεταβίβαση δύναμης και δικαίου σηματοδοτεί μια ορολογία που ακροβατεί ανάμεσα στην αντίληψη για κάποιου είδους σύμφωνο ή συμβόλαιο (την οποία φαίνεται να ενστερνίζεται εν μέρει ο Σπινόζα το 1669) και στη μετέπειτα (περί το 1675) απόρριψη του συμφώνου, μέσω της κατηγορηματικής ταύτισης του δικαίου με τη δύναμη στην *Πολιτική πραγματεία*: «κάθε φυσικό πράγμα έχει εκ φύσεως τόσο δίκαιο όση έχει και δύναμη να υπάρξει και να ενεργεί».¹⁰ Ένα δεύτερο πρόβλημα συνίσταται στο ότι, ενώ στο σημείο αυτό θα περιμέναμε τον ορισμό του κράτους, έχουμε έναν ορισμό της δημοκρατίας. Είναι αλήθεια ότι στη *Θεολογικοπολιτική πραγματεία* ο Σπινόζα θεωρεί τη δημοκρατία ως το ορθολογικότερο πολίτευμα (διότι είναι σχεδόν αδύνατο η πλειοψηφία μιας μεγάλης συνέλευσης να συμφωνήσει σε κάτι παράλογο),¹¹ υπονοώντας ουσιαστικά πως τα θεμέλια του δημοκρατικού κράτους μπορούν και πρέπει να αποτελέσουν πρότυπο ή μοντέλο για κάθε μορφή κράτους. Τούτο συμβαίνει γιατί το δημοκρατικό κράτος είναι, όπως γράφει, «το πλέον φυσικό και εκείνο που πλησιάζει περισσότερο στην ελευθερία που η φύση παραχωρεί στον καθένα [his imperii democratici fundamenta ... quia maxime naturale videbatur et maxime ad libertatem, quam natura unicuique concedit, accedere]».¹² Είναι προφανής η αποφασισμένη ευθεία συσχέτιση της δημοκρατίας με την ελευθερία και με τη φύση, αφού, ως γνωστόν, ο Σπινόζα γράφει και για να υπερασπιστεί τη δημοκρατία (και συγκεκριμένα την Ολλανδική Δημοκρατία που κινδυνεύει). Όμως τα θεωρητικά προβλήματα επιμένουν: πώς είναι δυνατόν να συνδυαστούν η ασφάλεια και τα συμφέροντα του κράτους με τις ατομικές ελευθερίες των πολιτών;

Στο σημείο αυτό αγγίζουμε ένα ακόμη κεφαλαιώδες πρόβλημα

της σπινοζικής πολιτικής θεωρίας, το οποίο προκύπτει από την, τουλάχιστον φαινομενική, αντίφαση που γεννιέται ανάμεσα στο αίτημα για τον απόλυτο χαρακτήρα του κράτους και στο αίτημα για την πλήρη ελευθερία σκέψης και έκφρασης. Ξέρουμε πως το ακροτελεύτιο (20ό) κεφάλαιο της *Θεολογικοπολιτικής πραγματείας* κλείνει σαν πολιτικό μανιφέστο υπέρ της ελευθερίας σκέψης και γνώμης. Ξέρουμε όμως επίσης ότι η υπεράσπιση αυτής της θέσης δεν γίνεται με θεωρητικά όπλα σαν εκείνα τα οποία θα χρησιμοποιήσει λίγα χρόνια αργότερα ο Λοκ, ιδρύοντας ουσιαστικά τη φιλελεύθερη ιδεολογία: δεν θα ήταν καθόλου σπινοζική μια θεωρία για το κράτος και την κυριαρχία που θα θεμελιωνόταν στην αντίληψη περί ανοχής ή περί ανεξιθρησκίας, καθώς και στη διάκριση μεταξύ ιδιωτικού και δημόσιου χώρου ή στο διαχωρισμό μεταξύ κράτους και Εκκλησίας.

Στην πραγματικότητα, ο Σπινόζα θεωρεί την κρατική εξουσία και κυριαρχία απόλυτο μέγεθος: *το κράτος ή θα είναι απόλυτο ή δεν θα υπάρχει*, δηλαδή δεν θα μπορεί να διατηρηθεί, θα είναι κατ' ανάγκην θνησιγενές. Η ελευθερία έκφρασης και λόγου δεν αντιβαίνει στον απόλυτο χαρακτήρα του κράτους· αντίθετα, ένα κράτος που περιορίζει αυτές τις ελευθερίες είναι κράτος που έχει λόγους να φοβάται, είναι κράτος μερικό και σχετικό, χάνει κάτι από τον απόλυτο χαρακτήρα του. Όσο πιο τυραννικό και καταπιεστικό είναι ένα κράτος, όσο πιο πολύ περιορίζει τις πολιτικές ελευθερίες, τόσο πιο αδύναμο είναι κατ' ουσίαν και τόσο πιο κοντά στην καταστροφή του βρίσκεται.

Προϋπόθεση για να αντιληφθούμε την κάπως παράδοξη αυτή σπινοζική θέση είναι να συλλάβουμε τη διαφορά ανάμεσα στη δύναμη και την ισχύ: η *δύναμη* (*potentia*) αποτελεί πραγματικό μέγεθος, μετρήσιμο ποσό, έχει οντολογικό αντίκρισμα και αφορά στην εσωτερική, εγγενή αρετή και ικανότητα ενός πράγματος· αντίθετα, η *ισχύς* (*vis*, ή και *potestas*, δηλαδή *εξουσία*), παρότι έχει και αυτή μια υλική πραγματικότητα, δεν στηρίζεται σε στέρεη οντολογική βάση, αλλά συνδέεται με εξωτερικά, επίπλαστα και ευμετάβλητα χαρακτηριστικά. Η δύναμη, όταν είναι όντως δύναμη, είναι δυνατή· η ισχύς είναι κατά βάθος αδύναμη και εύθραυστη. Έτσι, ένα τυραννικό και καταπιεστικό καθεστώς μπορεί να παρουσιάζεται ισχυρό, αλλά στην πραγματικότητα είναι αδύναμο και ασταθές.¹³ Γι' αυτό και το αλη-

θινά δυνατό κράτος είναι εκείνο που παραχωρεί στους πολίτες του όσο το δυνατόν ευρύτερη ελευθερία γνώμης και έκφρασης.

Ο Σπινόζα επομένως δεν υποστηρίζει τούτες τις ελευθερίες δικήν φιλελεύθερου ή φιλόανθρωπου πνεύματος: το πράττει σαφώς για λόγους θεωρητικής συνέπειας, διότι, κατά τρόπο αναγκαίο, οι άνθρωποι σκέφτονται («homo cogitat», αξίωμα 2 του Β' μέρους της *Ηθικής*)¹⁴ και είναι αδύνατον να μη σκέφτονται, όπως είναι σχεδόν αδύνατον να μη λένε αυτό που σκέφτονται, γιατί δεν είναι στο χέρι τους να μιλούν ή να σωπαίνουν για κάτι που τους απασχολεί. Άλλωστε οι άνθρωποι ως πολίτες υπόκεινται στο δίκαιο του κράτους μόνο στο βαθμό που φοβούνται τη δύναμη και τις απειλές του ή στο βαθμό που αγαπούν την πολιτική κοινωνία. Γι' αυτό και οι πράξεις τις οποίες δεν είναι δυνατόν κανείς να οδηγηθεί να κάνει είτε από ελπίδα για κάποιο όφελος είτε από φόβο για κάποια τιμωρία, όλες αυτές οι πράξεις δεν εμπίπτουν στο δίκαιο του πολιτικού σώματος και δεν αφορούν το κράτος.¹⁵ Άρα το κράτος που θα επιδιώξει και θα προσπαθήσει να γίνει «ολοκληρωτικό» —για να χρησιμοποιήσω την κυρίαρχη σύγχρονη πολιτική ορολογία— δηλαδή παράλογο και τυραννικό, θα υποστεί και τις συνέπειες της αφροσύνης του, δηλαδή θα διαλυθεί, θα καταλυθεί, θα καταστραφεί. Διότι και τα κράτη καταστρέφονται και πεθαίνουν όταν δεν είναι θεμελιωμένα και θεσμοθετημένα κατά τρόπο απόλυτο.

4. Μεγάλο ενδιαφέρον παρουσιάζει το γεγονός ότι στο κεφ. 11 της *Πολιτικής πραγματείας* συναντούμε έναν ακόμη ορισμό της Δημοκρατίας, ως του πιο απόλυτου κράτους. Το κείμενο λέγει: «περνώ τώρα στο εντελώς απόλυτο κράτος, που το ονομάζουμε δημοκρατικό [omnino absolutum imperium, quod Democraticum appellamus]».¹⁶ Η δημοκρατία ορίζεται λοιπόν ως «τελείως απόλυτο» ή «απολύτως απόλυτο» κράτος. Έτσι, ενώ στη *Θεολογικοπολιτική πραγματεία* ήταν το πλέον φυσικό και ελεύθερο κράτος, στην *Πολιτική πραγματεία* μετατρέπεται στο πλέον απόλυτο. Έχουμε άραγε εδώ να κάνουμε με αντίφαση; Όχι, κατά τη γνώμη μου. Εξηγούμαι:

Περνώντας από τη μία πραγματεία στην άλλη, όπως άλλωστε έχουν δείξει επαρκώς κορυφαίοι μελετητές του σπινοζικού έργου,¹⁷

είναι βέβαιο ότι το θεωρητικό κλίμα αλλάζει: από «το δημοκρατικό μανιφέστο» ελευθερίας μεταφερόμαστε σε μια «επιστήμη του κράτους». ¹⁸ Το γεγονός αυτό όμως δεν είναι αρκετό από μόνο του για να μας πείσει ότι ο Σπινόζα υποστηρίζει τώρα αλλιώτικες ή και αντιφατικές θέσεις. Πρόκειται μάλλον για κείμενα με διαφορετική στόχευση και διαφορετικές απαιτήσεις, τα οποία αλληλοσυμπληρώνονται. Η μόνη διαφορά της *Πολιτικής πραγματείας* από τη *Θεολογικοπολιτική πραγματεία* συνίσταται, νομίζω, στην πλήρη – και δίχως καμία πλέον προϋπόθεση ή συστολή – ταύτιση του δικαίου με τη δύναμη, στο πλαίσιο της *Πολιτικής πραγματείας* (πράγμα που διαφέρει ωστόσο έντονα από το λεγόμενο «δίκαιο του ισχυροτέρου»). Κατά τα λοιπά, το αίτημα για την ελευθερία σκέψης και έκφρασης παραμένει, ¹⁹ όπως και η προτίμηση υπέρ της δημοκρατίας. Μόνο που η δημοκρατία τώρα δεν ενδιαφέρει τόσο και κατά κύριο λόγο ως συγκεκριμένο πολίτευμα ή ως καθεστώς, αλλά καθίσταται τρόπον τινά ο γνώμονας με τον οποίο υπολογίζονται οι αρετές όλων των κρατών και όλων των καθεστώτων, μετατρέπεται δηλαδή σε γενικό κανόνα, βάσει του οποίου μπορεί να μετρηθεί εκείνο που θα μπορούσαμε να ονομάσουμε «δημοκρατικότητα» του κάθε πολιτεύματος.

Φυσικά, η δημοκρατία είναι δυνατόν να οριστεί και ως μία επιμέρους μορφή κράτους (παράλληλα με τη μοναρχία και την αριστοκρατία), όπως εξάλλου το κάνει ο Σπινόζα στο κεφ. 2 της *Πολιτικής πραγματείας*: «αν κυβερνά το πλήθος στο σύνολό του, τότε το κράτος καλείται δημοκρατία [*ex communi multitudine compronitur, tum Imperium Democratia appellatur*]». ²⁰ Αξίζει πάντως να τονιστεί ότι και αυτός ο ίδιος ο ορισμός του κράτους είναι «δημοκρατικός», όχι όμως όπως συνέβαινε στη *Θεολογικοπολιτική πραγματεία*, όπου ο ορισμός της δημοκρατίας αντικαθιστούσε εκείνον του κράτους εν γένει. Στην *Πολιτική πραγματεία* διαβάζουμε: «το δίκαιο που ορίζεται από τη δύναμη του πλήθους καλείται κράτος». ²¹ Εδώ η κρίσιμη έννοια είναι, βεβαίως, το πλήθος, η *multitudo*. Το κράτος αποτελεί δίκαιο που συστήνεται όχι πλέον από τη δύναμη του καθενός ξεχωριστά (*unusquisque*), αλλά από τη δύναμη του πλήθους, θα μπορούσαμε μάλιστα να πούμε από τη δύναμη των μαζών (*multitudo*). Και, ασφαλώς, χρειάζεται να προστεθεί ότι αυτή η δύναμη του πλήθους είναι τόσο μεγαλύτερη, όσο περισσότερο το πλήθος καθοδηγείται

σαν από ένα κοινό πνεύμα και ενεργεί σύμφωνα με τον λόγο.²² Τότε μόνο μπορεί να συνδυαστεί άψογα η ασφάλεια του κράτους με την ελευθερία του πλήθους.

Επειδή όμως οι άνθρωποι, είτε ξεχωριστά είτε ως πλήθος, κυριαρχούνται σε μεγάλο βαθμό από τα πάθη, ο κύριος σκοπός του κράτους είναι, σε τελική ανάλυση, η ασφάλεια: ασφάλεια του κράτους και ασφάλεια των πολιτών. Αν υπάρχει ασφάλεια, τότε θα υπάρχει και πολιτική ελευθερία. Αυτό εννοεί ο Σπινόζα όταν γράφει πως «η ελευθερία πνεύματος, ή ευψυχία, αποτελεί ιδιωτική αρετή· ενώ η αρετή του κράτους είναι η ασφάλεια».²³ Η ελευθερία πνεύματος είναι ιδιωτική αρετή, αλλά η ελευθερία του σκέπτεσθαι και του εκφράζεσθαι είναι δημόσιες αρετές, απαραίτητες για να διατηρηθεί εν ειρήνη το κράτος και, συνεπώς, αναγκαίες για την ασφάλειά του. Ασφάλεια, ειρήνη, ομόνοια: σε τούτα συνίσταται ο σκοπός του κράτους, ο οποίος διατυπώνεται θετικά, και όχι αρνητικά, ως απλή προσπάθεια αποφυγής του θανάτου (όπως συμβαίνει, για παράδειγμα, στην περίπτωση του Χομπς). Η ανθρώπινη ζωή δεν ταυτίζεται, στον Σπινόζα, με την απουσία θανάτου: «Όταν λέγω πως το καλύτερο κράτος είναι εκείνο στο οποίο οι άνθρωποι περνούν τη ζωή τους με ομόνοια, εννοώ μια ζωή ανθρώπινη: εκείνη που ορίζεται όχι μόνον από την κυκλοφορία του αίματος και από άλλες κοινές σε όλα τα ζώα λειτουργίες, αλλά προπαντός από τον λόγο και από την αυθεντική ψυχική αρετή και ζωή».²⁴

Οι άνθρωποι λοιπόν δεν είναι πέτρες, ούτε και ζώα: μπορεί, ως μέρη της φύσης, να υπόκεινται στους ίδιους καθορισμούς με τα άλλα φυσικά όντα, έχουν όμως τη δική τους ανθρώπινη φύση, η οποία ασφαλώς περιέχει τα πάθη, μπορεί ωστόσο να αναπτύσσει και τον λόγο. Οι άνθρωποι προσπαθούν, τείνουν να διατηρήσουν το είναι τους βάσει του *conatus*, όπως ακριβώς πράττουν και όλα τα υπόλοιπα άτομα ή πράγματα μέσα στη φύση. Προσπαθούν όμως επίσης να ζήσουν μέσα στη χαρά, να ζήσουν ως δυνατοί και ελεύθεροι άνθρωποι.

Το κράτος, θεωρούμενο ως άτομο, ή μάλλον ως συλλογικό άτομο, έχει επίσης ενός είδους *conatus*, δηλαδή τείνει και προσπαθεί να διατηρηθεί εμμένοντας στο είναι του, και μάλιστα τείνει να αυξήσει τη δύναμή του. Η ασφάλεια του κράτους σημαίνει λοιπόν διατήρηση στο είναι, δηλαδή ύπαρξη που συνεχίζεται για αόριστο χρονικό διά-

στημα. Το θέμα είναι αν, και πώς, μπορούμε να περάσουμε από αυτή την αόριστη συνέχιση της ύπαρξης στην αιωνιότητα, ή σε κάποιου είδους τουλάχιστον αιωνιότητα (sub specie aeternitatis). Το πρόβλημα είναι μεγάλο και εδώ θα περιοριστούμε μόνο στο να το θέσουμε ακροθιγώς.

Όπως είναι γνωστό, στο Ε' και τελευταίο μέρος της *Ηθικής* αποδεικνύεται ότι οι άνθρωποι, μέσω της διανοητικής αγάπης για τον Θεό, μπορούν να αποκτήσουν κάποιο είδος αιωνιότητας, ή μάλλον μπορούν να περάσουν σε ένα γίνεσθαι-αιώνιοι: «νιώθουμε, και έχουμε την εμπειρία, ότι είμαστε αιώνιοι [sentimus, experimurque, nos aeternus esse]». ²⁵ Αντιστοίχως, ένα κράτος μπορεί να είναι αιώνιο, υπό την προϋπόθεση να είναι απόλυτο: «Προφανώς, αν ένα κράτος μπορεί να είναι αιώνιο, αυτό κατ' ανάγκην θα είναι το κράτος του οποίου το δίκαιο, αφού θεσμοθετήθηκε με ορθό τρόπο, παραμένει αραβίαστο. Γιατί το δίκαιο αποτελεί την ψυχή του κράτους. Αν αυτό διατηρείται, θα διατηρείται αναγκαίως και το κράτος». ²⁶ Η αιωνιότητα του κράτους εξαρτάται από τον απόλυτο χαρακτήρα του, ο οποίος εξαρτάται από το πόσο δημοκρατικό και, συνεπώς, ελεύθερο είναι το εν λόγω κράτος. Έτσι, η ελευθερία συνδέεται με τη δημοκρατία, και οι δυο τους μαζί εγγυώνται τον απόλυτο χαρακτήρα του κράτους, που μπορεί και τείνει να είναι αιώνιο.

Όλα τα προηγούμενα είναι, ασφαλώς, πολύ δύσκολο να συμβούν. Όμως, όπως κανένας δεν ξέρει τι ακριβώς μπορεί ένα σώμα, ²⁷ έτσι και κανένας δεν ξέρει τι ακριβώς μπορεί ένα πολιτικό σώμα, ένα κράτος, μέσα στην ιστορία. Πράγματι, αγνοούμε την άπειρη αλυσίδα αιτιών και καθορισμών που συγκροτεί τη φύση ή τον κόσμο ή όλα όσα συμβαίνουν. Γι' αυτό και, από μία άποψη, όλα είναι ανοιχτά για την κοινωνική δράση, για την ανθρώπινη πράξη. Τίποτε δεν είναι εκ των προτέρων εξασφαλισμένο ή δεδομένο, παρότι όλα είναι αναγκαία. Με άλλα λόγια — για να παραπέμψουμε σε μια θέση του Λουί Αλτουσέρ, η οποία εμπνέεται σαφώς και από τον σπινοζισμό — η ιστορία είναι μια διαδικασία, διαδικασία χωρίς υποκείμενο, ανοι-

χτή στους αστάθμητους παράγοντες. Από την άποψη αυτή, θα ήταν ενδιαφέρον να σκεφτούμε τον Σπινόζα (πλάι στον Μακιαβέλι και τον Μαρξ) ως εκφραστή ενός «αστάθμητου υλισμού» ή ενός «υλισμού του αστάθμητου».²⁸ Σ' αυτή την κατεύθυνση εξάλλου πιστεύω ότι θα πρέπει να διαβαστεί και η εγκωμιαστική αναφορά του Σπινόζα στους αρχαίους ατομιστές φιλοσόφους: «Η αυθεντία του Πλάτωνα, του Αριστοτέλη ή του Σωκράτη δεν μετράει και πολύ για μένα. Θα είχα εκπλαγεί εάν είχες αναφέρει τον Επίκουρο, τον Δημόκριτο, τον Λουκρήτιο ή κάποιον από τους ατομιστές και τους υπέρμαχους των ατόμων. Δεν είναι καθόλου περίεργο το γεγονός ότι άνθρωποι που πίστευαν σε απόκρυφες ιδιότητες, σε σκόπιμα είδη, σε υποστασιακές μορφές και σε χίλιες άλλες ανοησίες, φαντάστηκαν πνεύματα και φαντάσματα κι έδωσαν βάση σε γυναικούλες για να κλονίσουν την αυθεντία του Δημόκριτου. Τόσο πολύ φθονούσαν τη φήμη του, που έκαψαν όλα τα ένδοξα βιβλία που είχε γράψει».²⁹

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Ενδεικτικές είναι, από την άποψη αυτή, οι επιστολές που ανταλλάσσει ο Σπινόζα κατά τα τελευταία δύο χρόνια της ζωής του με τους Boxel, Tschirnhaus, Schuller και Oldenburg: βλ. Επιστολές 56-66, 71-75 και 77-79 (*Spinoza Opera* [SO], έκδοση του Carl Gebhardt, Carl Winters, Χαϊδελβέργη 1925, τόμ. Δ', σ. 258-330).

2. Επιστολή 58 προς τον Schuller (SO, τόμ. Δ', σ. 266).

3. Βλ. ενδεικτικά M. Gueroult, *Spinoza, Dieu (Ethique I)*, Aubier-Montaigne, Παρίσι 1968, σ. 346-349 και 361-365)· E. Curley, *Behind the Geometrical Method*, Princeton University Press, Princeton 1988, σ. 48-50 και 78-82.

4. *Ηθική*, μέρος Δ', θεωρήματα 35-37 (SO, τόμ. Β', σ. 232-239· ελλην. μτφρ. Μ. Ζωγράφου, εκδ. Αναγνωστίδης, Αθήνα 1970, σ. 213-220).

5. Βλ. σχετικά A. Stilianou, *Histoire et politique chez Spinoza*, διδακτορική διατριβή, Πανεπιστήμιο της Σορβόνης Paris-1, Παρίσι 1994.

6. Βλ. A. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Éd. de Minuit, Παρίσι 1969, σ. 356-424. Βλ. επίσης P.-F. Moreau, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, PUF, Παρίσι 1994, σ. 379-465.

7. *Πολιτική πραγματεία* (ΠΠ), 6-11 (SO, τόμ. Γ', σ. 297-360· ελλην. μτφρ. Α. Στυλιανού, εκδ. Πατάκης, Αθήνα 1996, σ. 136-245).

8. Βλ. και C. Gallicet-Calvetti, *Spinoza lettore del Machiavelli*, Pubblicazioni della Università Cattolica del Sacro Cuore, Μιλάνο 1972, σ. 65-110.
9. *Θεολογικοπολιτική πραγματεία (ΘΠΠ)*, κεφ. 16 (*SO*, τόμ. Γ', σ. 193).
10. *ΠΠ*, 2, § 3 (*SO*, τόμ. Γ', σ. 276· Πατάκης, σ. 99).
11. *ΘΠΠ*, κεφ. 16 (*SO*, τόμ. Γ', σ. 194).
12. *ΘΠΠ*, κεφ. 16 (*SO*, τόμ. Γ', σ. 195).
13. *ΘΠΠ*, κεφ. 20 (*SO*, τόμ. Γ', σ. 239-247).
14. *Ηθική*, μέρος Β', αξίωμα 2 (*SO*, τόμ. Β', σ. 85· Αναγνωστίδης, σ. 58).
15. *ΠΠ*, 3, § 8, (*SO*, τόμ. Γ', σ. 287· Πατάκης, σ. 117).
16. *ΠΠ*, 11, § 1, (*SO*, τόμ. Γ', σ. 358· Πατάκης, σ. 242).
17. Μεταξύ άλλων οι E. Balibar, A. Matheron, A. Negri.
18. Πρόκειται για εκφράσεις του E. Balibar, στο *Ο Σπινόζα και η πολιτική*, μτφρ. Α. Στυλιανού, εκδ. Εστία, Αθήνα 1996, σ. 45 και σ. 79.
19. Βλ. σημ. 15.
20. *ΠΠ*, 2, § 17 (*SO*, τόμ. Γ', σ. 282· Πατάκης, σ. 107).
21. Στο ίδιο.
22. *ΠΠ*, 3, § 7 (*SO*, τόμ. Γ', σ. 287· Πατάκης, σ. 116).
23. *ΠΠ*, 1, § 6 (*SO*, τόμ. Γ', σ. 275· Πατάκης, σ. 97).
24. *ΠΠ*, 5, § 5 (*SO*, τόμ. Γ', σ. 296· Πατάκης, σ. 133).
25. *Ηθική*, μέρος Ε', σχόλιο του θεωρήματος 23 (*SO*, τόμ. Β', σ. 296· Αναγνωστίδης, σ. 275).
26. *ΠΠ*, 10, § 9 (*SO*, τόμ. Γ', σ. 357· Πατάκης, σ. 239).
27. *Ηθική*, μέρος Γ', σχόλιο του θεωρήματος 2 (*SO*, τόμ. Β', σ. 142· Αναγνωστίδης, σ. 117).
28. Βλ. Louis Althusser, *Sur la philosophie*, Gallimard, Παρίσι 1994, σ. 29-48.
29. Επιστολή 56 προς τον Boxel (*SO*, τόμ. Δ', σ. 261-262).