

ΠΡΟΛΕΓΟΜΕΝΑ

Το φιλοσοφικό επιχείρημα κατά τον 17ο αι., το οποίο τείνει να υποστηρίξει την εμπιστοσύνη στο ανθρώπινο λογικό, διαμορφώνεται μέσα από την κριτική του ενός φιλοσόφου προς το επιχείρημα του άλλου, αλλά και μέσα από τους όρους της κριτικής στο εσωτερικό κάθε επιχειρήματος. Η εποχή αυτή βρισκόταν στη διαδικασία αστικών επαναστάσεων, οδηγούμενη, αν και όχι χωρίς αντιδράσεις και αντεπαναστάσεις, σε μια νέα κοινωνική-πολιτική σύνθεση, και το πρόβλημα που απασχολούσε ήταν πώς οι νέες αλλαγές δεν θα είχαν το πρόσωπο της χίμαιρας, πώς οι ιδέες μπορούσαν να συμπεριφέρονται ως πράξεις.

Ο Σπινόζα οργάνωσε ένα σύστημα σκέψης σε μια συγκεκριμένη εποχή και χώρα, την Ολλανδία του 17ου αι., το οποίο τοποθετείται όχι χωρίς έναν τόνο πολεμικής σε μια σειρά βασικών προβλημάτων, όπως ο Θεός και τα πράγματα, η ψυχή και το σώμα, σκέψη και πράξη, πάθη και ενεργητικότητα, δύναμη και εξουσία. Αν και πρόκειται για τοποθετήσεις απέναντι σε θεωρητικές τάσεις και πρακτικά προβλήματα της εποχής του, η σκέψη του Σπινόζα είναι ταυτοχρόνως κλασική, από την άποψη ότι δεν προσανατολίζεται απλώς να απαντήσει σε επίκαιρα ερωτήματα, αλλά θέτει τους όρους των ερωτημάτων, ενώ είναι ακόμη ανοιχτή σε νέους τρόπους και οπτικές ανάγνωσης.

Το επιστημονικό πρότυπο για τη γνώση κατά τον 17ο αι. προσφέρουν τα μαθηματικά, η φυσική και η αστρονομία. Η πολιτική, ως επιστήμη της πράξης, ήδη από την εποχή του Πλάτωνα, αναζητά τα πρότυπά της στα μαθηματικά και τη φυσική. Πρόκειται όμως για μια σχέση διαλόγου, ανάμεσα στα μαθηματικά πρότυπα και τα πολιτικά επιχειρήματα, μια σχέση που επηρεάζει την αξιοπιστία του μαθηματικού υποδείγματος για τη μελέτη των σχέσεων στην Πολιτεία. Ο Σπινόζα, αν και γράφει την *Ηθική* του *more geometrico*, κατορθώνει να ξεφύγει

από το φορμαλισμό και την ακινησία της μαθηματικής μεθόδου της εποχής του, χάρι στην έννοια της δύναμης, την οποία όμως συνδέει με τη γεωμετρική έννοια της αναλογίας. Στην πολιτική του θεωρία, το δίκαιο και το δικαίωμα αναλογούν προς τη δύναμη, η πολιτική εξουσία επικρατεί *ανάλογα* με τη δύναμη που έχει. Η δύναμη, η οποία παραπέμπει στη μεταβολή, έχει ως προϋπόθεσή της την αναλογία, τη συμμετρία, για προστατευτικό όρο απέναντι στην ισχύ, δηλαδή σε μια τεχνική παραγωγής ενδεχόμενων αποτελεσμάτων, η οποία προϋποθέτει ένα βουλητικό υποκείμενο, μία αυθεντία.

Η έννοια της δύναμης εντοπίζεται ως μία από τις βασικές έννοιες, η οποία έχει ένα διπλό ρόλο που τον διαδραματίζει ταυτοχρόνως, της δύναμης για σκέψη (*potentia cogitandi*) και για πράξη (*potentia agendi*) και εισάγεται στην έννοια του *conatus*. Το *conatus* συνιστά μια αρχή από όπου παράγεται η θεωρία των συναισθημάτων, η οποία μπορεί να οδηγήσει σε μια ποιοτική μεταβολή, από τα πάθη στην ενεργητικότητα, ενώ στο πεδίο της πολιτικής αποτελεί μια έννοια-κλειδί για το επιχείρημα της δημοκρατίας.

Αρχικά, στο πλαίσιο αυτής της μελέτης, θα μας απασχολήσει το πρόβλημα της γνώσης. Η έννοια του *conatus* δεν έχει εισαχθεί ακόμη στο δεύτερο μέρος της *Ηθικής*, όπου ο Σπινόζα ξεετάζει τη φύση του ανθρώπινου πνεύματος και διατυπώνει τα τρία είδη γνώσης, εισάγεται στα πρώτα θεωρήματα του τρίτου μέρους και είναι βασική μέχρι το τελευταίο, *Περί Ελευθερίας*. Αλλά με δεδομένο ότι συνεχίζεται η ανάπτυξη της θεωρίας του για τη γνώση και στα τρία επόμενα μέρη, η έννοια του *conatus* συμπληρώνει τη γνωσιοθεωρία του Σπινόζα.

Το κλασικό ερώτημα πώς είναι δυνατή η γνώση ορίζει τόσο το σύστημα του Ντεκάρτ, το οποίο επικρατούσε στη φιλοσοφία του 17ου αι., όσο και του Σπινόζα. Η απάντηση σε αυτό το ερώτημα για τον Ντεκάρτ εξαρτάται από τη σύσταση του εγώ, από τη βεβαιότητα ότι είναι ένα πράγμα που σκέφτεται, ενώ για τον Σπινόζα η απάντηση εξαρτάται από τη σύσταση της πραγματικότητας αλλά και της πράξης. Ο Ντεκάρτ από το πρόβλημα της φύσεως του ανθρώπινου πνεύματος (*Δεύτερος Στοχασμός*) περνά στο Θεό ως εγγύηση της συστοιχίας ανάμεσα στις ιδέες και τα πράγματα (*Τρίτος Στοχασμός*). Ο Σπινόζα αντιστρέφει τη σειρά εκκινώντας με αφετηρία το Θεό ή την υπόσταση

(πρώτο μέρος της *Ηθικής*), δηλαδή το Πράγμα, το οποίο υπάρχει ταυτοχρόνως ως σκεπτόμενο και ως φυσικό αντικείμενο, και τοποθετεί αυτή τη σύστασή του ως αιτία ή Λόγο κάθε επιμέρους πράγματος. Δεν ταυτίζει όμως την αιτία με το αποτέλεσμα ούτε την ιδέα με το πράγμα ως φυσικό αντικείμενο ή πράξη, αν και διατηρεί την ισοδυναμία σκέψης-πράξης. Με άλλα λόγια, το φιλοσοφικό σύστημα του Σπινόζα βασίζεται στους όρους της ενότητας ανάμεσα στο Θεό και τα πράγματα, το πνεύμα και το σώμα, τη θεωρία και την πράξη, χωρίς και να ταυτίζονται τα μέλη κάθε ζεύγους.

Ο Ντεκάρτ ξεκινά με δεδομένη τη διάσπαση του υποκειμένου σε σκεπτόμενο και δρων, τη διαφορά ανάμεσα σε υποκείμενο και αντικείμενο, στον άνθρωπο και τη φύση. Η αλήθεια βρίσκεται πλέον στη διαφορά, η ομοιότητα των ιδεών με τα πράγματα ισοδυναμεί με πλάνη.¹ Ο Ντεκάρτ επισήμανε τη διαφορά, αλλά θέλησε και να μειώσει την απόκλιση ανάμεσα στο υποκείμενο και την εμπειρία του κόσμου, ιδρύοντας την ορθολογική φυσικο-μαθηματική ανάλυση, διατυπώνοντας μια σειρά μεθοδικών κανόνων και τοποθετώντας την αλήθεια στο *cogito*. Το κυριότερο όμως επιχείρημα για τη βεβαιότητα της γνώσης, για την αυτοτέλεια των ιδεών και την ισοδυναμία τους με τα πράγματα έχει ως όρο του τον *αγαθό Θεό* ή την ιδέα μιας εύτακτης φύσης. Πρόκειται όμως για ένα «ασθενές» επιχείρημα, με δεδομένες τις ασύμμετρες σχέσεις ανάμεσα στο πνεύμα και το σώμα, τις ιδέες και τα πράγματα και ανάμεσα στο ανθρώπινο πνεύμα και το Θεό ή Φύση,² που υπάρχει ως «εξωτερική» αιτία για το πνεύμα.

Από το χωρισμό ανάμεσα στην ψυχή και το σώμα προκύπτει μια σειρά προβλημάτων, όπως, επί παραδείγματι, πώς η νόηση, ενώ διακρίνεται από τη φύση ως προς τη γλώσσα και τα μέσα που χρησιμοποιεί, μπορεί να κατανοήσει και να επηρεάσει αυτό που είναι διαφορετικό από αυτήν. Το πρόβλημα της σχέσης αισθητών και νοητών, μεριστής και αμερίστου ουσίας τοποθετείται ως πρόβλημα του οποίου η λύση μπορεί να δοθεί από την ψυχή. Το ερώτημα μετατοπίζεται στους όρους δυνατότητας γνώσης της ψυχής. Ο ανθρώπινος εγκέφαλος αναδεικνύεται ως η ψυχή του κόσμου. Ο Ντεκάρτ βέβαια αναγνωρίζει το πρόβλημα: «Δεν μου φαίνεται ότι το ανθρώπινο πνεύμα είναι ικανό να αντιληφθεί καθαρά και, ταυτοχρόνως, τη διάκριση ανάμεσα στην ψυχή και το σώμα, και την ένωσή τους· επειδή πρέπει να τα συλλάβου-

με ως ένα πράγμα, και επίσης να τα αντιλαμβάνομαστε σαν δύο, πράγμα που είναι ακατανόητο» (*Επιστολή προς Ελισάβετ*, 28.6.1643). Ενώ στους *Μεταφυσικούς Στοχασμούς* τίθενται τα προβλήματα ψυχής-σώματος με δεδομένη την πλήρη διάκρισή τους, στην *Πραγματεία για τα Πάθη της Ψυχής* ο Ντεκάρτ επιχειρεί να εξηγήσει μέχρι πού φτάνει η ένωσή τους.³ Μπορεί να υποστηριχθεί ότι μέσα από το τελευταίο έργο της ζωής του ο Ντεκάρτ τείνει να πραγματοποιήσει μια νέα στροφή προσανατολισμένη στην ανάδειξη ενός ενιαίου ψυχοφυσικού υποκειμένου, προκειμένου να ολοκληρώσει το επιχειρημά του για την ικανότητα της ψυχής να σκέφτεται, και από μόνη της, αλλά και για την εγκυρότητα των ιδεών της.

Ο Σπινόζα, αρχικά, σε αντίθεση προς τον Ντεκάρτ, θέτει ως αφετηριακό δεδομένο τη συνοχή του Πράγματος, το οποίο ταυτοχρόνως σκέφτεται και ενεργεί και παράγει τη δύναμή του με άπειρους τρόπους, και περνά κατόπιν στην κρίση των κοινωνικοπολιτικών σχέσεων και των παθών του ανθρώπου, της σκέψης και της πράξης του.

Σύμφωνα με την «πρώτη διαδρομή» του Σπινόζα, το γνωσιοθεωρητικό πρόβλημα, πώς είναι δυνατή η γνώση, διατυπώνεται με όρους οντολογίας. Το Πράγμα είναι και σκέψη και έκταση, υπάγεται σε κοινούς νόμους και ως σκεπτόμενο και ως φυσικό αντικείμενο. Ο Σπινόζα επιδιώκει να δείξει, σε αντίθεση προς τον Ντεκάρτ, ότι η διαιρετότητα και, ως εκ τούτου, το πεπερασμένο της εκτατής (σωματικής) υπόστασης δεν είναι παρά μία εσφαλμένη υπόθεση. Με τη διευκρίνιση αυτή αποφεύγεται το ακατανόητο, δηλαδή η δημιουργία της ύλης από το τίποτε. Ο ορισμός της έκτασης ως ενός κατηγορήματος του Θεού ισοδυναμεί με την ανύψωση της ύλης στο επίπεδο της σκέψης· με τον ορισμό αυτό αναγνωρίζεται και στις δύο η ίδια αξία, ενώ αποφεύγεται η θεώρηση της ύλης ως πηγής κακού και πλάνης.⁴ Με λίγα λόγια, ανατρέπεται η παραδοσιακή ιεράρχηση σκέψης-ύλης.

Από το πράγμα ως σκεπτόμενο προκύπτουν οι άπειροι τρόποι της σκέψης, οι ιδέες ή η γνώση, και από το πράγμα ως εκτεινόμενο στο χώρο, οι άπειροι τρόποι του ως φυσικού αντικείμενου. Ο Θεός ως αιτία δεν είναι μεταβατική ή υπερβατική, αλλά εμμενής (*causa immanens*, *Hθ.*, I, Θ. 18) στο πράγμα. Η υπόσταση ή θεός, ο οποίος ορίζεται ως αιτία του εαυτού του (*causa sui*), υπάρχει μέσα στα πράγματα, σε αυτό που θεωρείται αποτέλεσμα, ως εγγύηση της λογικής του μορφής, ως

εσωτερική αιτιότητα των πραγμάτων και μοναδική αναγκαιότητα,⁵ καθιστώντας δυνατή την εξήγησή τους.

Η κατασκευή της έννοιας του θεού, ως αιτίας που υπάρχει μέσα στο πράγμα, συνηγορεί υπέρ της υποστήριξης ότι τα πράγματα υπάρχουν στη δική τους δύναμη. Αυτό με τη σειρά του εξασφαλίζει τον όρο δυνατότητας στο ανθρώπινο πνεύμα να γνωρίσει τον εαυτό του, εκκινώντας από την αιτία και μέσα από μια άπειρη παραγωγή ιδεών. Και εφόσον το ίδιο πράγμα είναι ταυτοχρόνως και πνευματική και φυσική ή πρακτική ενέργεια, ως εκ τούτου η επαλήθευση μιας ιδέας, η ισοδυναμία της με το πράγμα, δεν εξαρτάται από μια αναφορά σε κάποια «εξωτερική» φύση, αλλά από τη δύναμη της ιδέας/πράγματος για μια άπειρη αναπαραγωγή.

Ενώ ο Ντεκάρτ έθεσε σε μια σχέση ασυμμετρίας τα φυσικά αντικείμενα και τις συνειδησιακές τους παραστάσεις, ο Σπινόζα επιχειρεί να απομακρυνθεί από τη σχέση είτε συμμετρίας είτε ασυμμετρίας ανάμεσα στην ιδέα και το πράγμα (*esse in intellectu - esse in re*). Το πρόβλημα της *adaequatio*, η οποία παραδοσιακά σήμαινε τη συμμετρία ή την αντιστοιχία του πράγματος με την ιδέα, ο Σπινόζα το μεταφέρει ως πρόβλημα εσωτερικό της ιδέας με τον εαυτό της,⁶ ως πρόβλημα μεθοδολογικό της γνώσης. Η αυτοτέλεια (*adaequatio*) της ιδέας, στον Σπινόζα, προϋποθέτει τη συνέπεια στο εσωτερικό της ιδέας, τη δύναμη της νόησης να παράγει τις ιδέες της με γενετικούς ορισμούς.⁷

Και στο σύστημα του Σπινόζα υπάρχουν αποκλίσεις. Η ιδέα είναι ισοδύναμη του εκτατού πράγματος, αλλά δεν ταυτίζεται με αυτό. Η σκέψη είναι αυτόνομη και εξηγείται με όρους ιδεών και εννοιών, ενώ το πράγμα εξηγείται με τους όρους της φυσικής έκτασης, του χώρου, της μάζας, της κίνησης κ.λπ. Δεν ανάγεται το ένα στο άλλο, ούτε επηρεάζεται το ένα από το άλλο, διότι θα επρόκειτο για δύο διαφορετικά πράγματα (βλ. *Ηθ.*, I, Ορ. 1). Για τον Σπινόζα, δεν τίθεται σε σύγκριση η ιδέα με το πράγμα, όπως θα σύγκρινε κανείς ένα πορτρέτο με το αυθεντικό πρόσωπο, για να μάθει εάν του μοιάζει.⁸ Η ιδέα είναι η ιδέα ενός είναι ως ιδέας ή το ον είναι η ιδέα ως σκεπτόμενο. Με άλλα λόγια, ό,τι υπάρχει πραγματικά είναι και ιδέα, και αντιστρόφως. Για τον Σπινόζα, αληθινό και πραγματικό δεν διαφέρουν. Η ιδέα ή γνώση υπάγεται στις ίδιες δεσμεύσεις όπως ένα πράγμα, και από αυτή την

οπτική η αξία (το αληθινό) τίθεται μέσα στο πράγμα ή ιδέα ως η πραγματικότητα του/της.

Ο Σπινόζα ξεχωρίζει τις ιδέες που υφίστανται ως περιεχόμενα του πνεύματος από τις ιδέες τις οποίες σχηματίζει η συνείδηση γι' αυτές τις ιδέες που υπάρχουν στο πνεύμα. Οι ιδέες των πραγμάτων υπάρχουν στο πνεύμα ανεξάρτητα από τη θέληση και τη συνείδησή μας. Το πρόβλημα είναι πώς θα επαληθεύσουμε αυτή τη γνώση που ήδη υπάρχει. Ο Σπινόζα εισάγει την έννοια του *conatus*, ως εμμονής ενός πράγματος στο είναι του και ως δύναμης που υπάρχει σε κάθε πράγμα, η οποία εκδηλώνεται και ως πνευματική και ως πρακτική ενέργεια, συνδέοντας τη γνώση με τη δύναμη. Η δυναμική αυτή προσπάθεια μπορεί να συντελέσει στην αποκατάσταση των ατελών αναπαραστάσεων των αντικειμένων της εμπειρίας, στη διόρθωση των τρόπων με τους οποίους προσλαμβάνουμε τα πράγματα.

Η ισοδυναμία αλλά όχι η ταύτιση ανάμεσα στο πράγμα και την ιδέα, και η απόκλιση ανάμεσα στην ιδέα που υπάρχει και την ιδέα την οποία σχηματίζουμε γι' αυτήν, αποτελούν αοχές που προετοιμάζουν τη «δεύτερη διαδρομή», η οποία έχει ως αφηρητικό δεδομένο τα πάθη, την αδυναμία τόσο της κατανόησης της πραγματικότητας όσο και της αποτελεσματικής πράξης, την κρίση των κοινωνικοπολιτικών σχέσεων αλλά και τις διαρκείς προσπάθειες για την αποκατάστασή τους. Ενώ στην πρώτη διαδρομή η πραγματικότητα εμφανίζεται μέσα από τους όρους που διασφαλίζουν την ενότητά της, ως εάν βρισκόταν σε ενότητα, στη δεύτερη, η πραγματικότητα εμφανίζεται μέσα από τις τροπικές κατηγορίες της δυνατότητας, της ύπαρξης, της αναγκαιότητας και του ενδεχομένου. Αυτή η δεύτερη προσέγγιση δεν εμφανίζεται σαν μια απολύτως ριζική στροφή, η οποία δεν έχει σχέση με την πρώτη. Ο Σπινόζα καθώς έφτιαχνε τα εννοιολογικά εργαλεία τα οποία συναντάμε στο πρώτο και το δεύτερο μέρος της *Ηθικής*, δεν ήταν τόσο ανυποψίαστος απέναντι στα πρακτικά και θεωρητικά προβλήματα τα οποία εμφανίζει στο υπόλοιπο έργο του.

Στα πάθη του ανθρώπου και της πολιτικής ζωής τα πάντα είναι ενδεχόμενα. Ο Σπινόζα ξεκινώντας με τρία συναισθήματα, την επιθυμία, τη χαρά και τη λύπη, τα οποία μεταβιβάζονται σε πρόσωπα ή πράγματα, οδηγείται σε συνδυασμούς, *ων ουκ έστιν αριθμός*. Αν και δαιδαλώδεις οι γραμμές της ψυχικής ζωής, πλήθος οι διακυμάνσεις

ανάμεσα σε χαρά και λύπη, αγάπη και μίσος, περάσματα που γίνονται σχεδόν ανεπαίσθητως, είναι δυνατόν η ψυχή να ξεφύγει από τις συγκρούσεις, είναι δυνατή η αυτονόμηση της πνευματικής δύναμης απέναντι στις ιδέες της.

Το επιχείρημα της ποιοτικής μετατροπής των συναισθημάτων, το πέρασμα από τις αυξομειώσεις της δύναμης και τις αδιάκοπες μεταβάσεις από τη χαρά στη λύπη, η μετάβαση από τα πάθη στα ενεργητικά συναισθήματα ή τις ατομικές και τις κοινωνικές αρετές, βασίζεται στην έννοια του *conatus*. Η δύναμη του *conatus* υφίσταται ως προσπάθεια του ατόμου να αυξάνει την πνευματική και πρακτική του δύναμη, να σχηματίζει αυτοτελείς ιδέες και να συνεργάζεται με τους άλλους, η οποία προκύπτει ως αναστοχαστική δύναμη πάνω στα «τυφλά» συναισθήματα, της σύγκρισης, του ανταγωνισμού και της σύγκρουσης. Από τη δυναμική έννοια του *conatus* παράγεται όλο το σύστημα των παθών, και αυτή η έννοια αποτελεί και τον οδηγικό μίτο για την έξοδο από τις ταλαιπωρίες τους.

Το επιχείρημα για την ποιοτική μεταβολή της δύναμης, ή την αποκατάσταση της πνευματικής και πρακτικής δύναμης, μπορεί να υποστηριχθεί ότι εντάσσεται σε μια «τρίτη διαδρομή» του Σπινόζα, η οποία συνδέεται με τις αρχές της πρώτης διαδρομής, στις δεδομένες συνθήκες του πραγματικού, και μπορεί να συστήσει μια οπτική της εμπειρίας *sub specie aeternitatis*. Μια οπτική με γνώμονα τους όρους που δεσμεύουν αναγκαία την πραγματικότητα και την αποτελεσματικότητα της πράξης, η οποία είναι κατανοητή και εξηγήσιμη από το ανθρώπινο πνεύμα και τον δρώντα. Προϋπόθεση όμως για τη δυνατότητα κατανόησης του πραγματικού είναι η σύστασή του ως ενότητας σκέψης και πράξης. Στην *Ηθική*, την ενότητα ανάμεσα στην πράξη, τη σκέψη και τη συνείδηση εγγυάται η αυτονομία της θεϊκής υπόστασης, η ενότητα των άπειρων ενεργειών ενός Πράγματος. Στο τρίτο μέρος της *Ηθικής*, μέσα σε ένα λαβύρινθο συναισθημάτων και παθών, υπάρχει μια ενιαία αρχή, το *conatus*, διά του οποίου κάθε άτομο αφενός μεν αντιδρά απέναντι στη μείωση ή τους περιορισμούς της δύναμής του –το *conatus* ως εμμονή ενός πράγματος στο είναι του–, αφετέρου δε πασχίζει δυναμικά να αναπτύσσει ποικίλους τρόπους για την αύξηση της διά των οποίων εκκοινωνίζεται.

Η ενεργητικότητα δεν αναδύεται μέσα από μια κατάσταση απομό-

ωσης του ατόμου, χάρη στην αποκλειστική σχέση του με τον εαυτό του, αλλά μέσα από τη σχέση του με τα άλλα πράγματα. «Ο άνθρωπος δεν είναι κράτος εν κράτει», όπως γράφει στην «Εισαγωγή» του τρίτου μέρους της *Ηθικής*. Αυτή η φράση έχει θεωρηθεί ως έκφραση ενός αντιουμανισμού, που εγείρει την επιφύλαξη για τη δυνατότητα σύστασης μιας ανθρωπολογίας μέσα από το κείμενο του Σπινόζα. Υπονοεί ότι ο άνθρωπος δεν είναι μια ξεχωριστή δύναμη, που θα του επέτρεπε και την επιβολή μιας ξεχωριστής τάξης στα πράγματα. Καθήκον της γνώσης του είναι η κατανόηση αυτού που υπάρχει, και της πράξης του, η συμφωνία με τα υπόλοιπα πράγματα και τους συνανθρώπους του, υπό τον όρο της διατήρησης της ελευθερίας καθενός. Κινήσεις που περιλαμβάνουν την αποκατάσταση των διαταραγμένων σχέσεών τους, την απομάκρυνση των εμποδίων για την απελευθέρωση των δυνάμεών τους, με άλλα λόγια, πρόκειται για κινήσεις που υπονοούν την απόκλιση από τα δεδομένα πράγματα.

Το πρόβλημα της ενεργοποίησης της δύναμης είναι ταυτοχρόνως γνωσιοθεωρητικό και πρακτικό. Τούτο αποτελεί μια δέσμευση τόσο για τη θεωρία όσο και για την πράξη. Η θεωρία δεσμεύεται από τους όρους σύστασης του αντικειμένου της και συμπεριφέρεται ως εάν ήταν πράξη, ενώ η πράξη συμπεριφέρεται ως σκεπτόμενη δύναμη η οποία αποφεύγει τη φαντασμαγορία και τα τεχνάσματα της ισχύος, δηλαδή τη συμπεριφορά της ως κράτους εν κράτει, αποφεύγοντας έτσι τη διάσπασή της ή ένα πρόβλημα πλάνης με όρους πρακτικής.

Αντιλαμβανόμαστε ότι οι έννοιες της οντολογίας του Σπινόζα έχουν πολιτικό προσανατολισμό, για τη θεμελίωση μιας θεωρίας της πράξης. Δεν υπάρχει η θεωρία από τη μια πλευρά και η πράξη από την άλλη. Δεν τίθενται σε σχέση αντίθεσης ή υπαγωγής ο νους και η θεωρία αφενός, και το σώμα ή η πράξη αφετέρου, αλλά αναγνωρίζονται σε μια σχέση ισοδυναμίας, μια αντίληψη που προκαταλαμβάνει το σχίσμα υποκειμένου-αντικειμένου, θέτοντας τους όρους της σχέσης τους. Η δε ενότητα της δύναμης του πολιτικού σώματος, αν και πρόκειται για μια ολότητα που δεν τίθεται σε σύγκριση, ή σύγκρουση, με τις δυνάμεις των επιμέρους ατόμων, προϋποθέτει ότι συμπεριλαμβάνει υποχρεωτικά στο εσωτερικό της τις αντιστάσεις που μπορεί να προκύψουν εκ μέρους ατόμων ή ομάδων. Πρόκειται βέβαια για ένα σύγχρονο πρόβλημα, που αφορά τη διαφύλαξη της ενότητας του συ-

νολικού σώματος της κοινωνίας αλλά και των ελευθεριών των επιμέρους ατόμων, και του οποίου οι δύο συνισταμένες διατηρούνται ενεργοί, συνιστώντας έναν αντινομικό πυρήνα, αναγκαίο για δημοκρατικές εξελίξεις.

Οι οπτικές προσέγγισης των κειμένων του Σπινόζα είναι πολλές και δεν οφείλονται μόνο στους διαφορετικούς φακούς κάθε αναγνώστη ή ερευνητή. Ένας από τους λόγους για τον οποίο προκαλεί και σήμερα το ενδιαφέρον είναι και η δυνατότητα την οποία ανοίγει για νέες κατευθύνσεις στη διερεύνησή του. Επί παραδείγματι, η φράση *Deus seu Natura* (Θεός ή Φύση), η οποία έχει αποσπαστεί όχι από το πρώτο μέρος της *Ηθικής*, το οποίο είναι αφιερωμένο στη φιλοσοφική έννοια του Θεού, αλλά από τον πρόλογο του τέταρτου μέρους («Περί της ανθρώπινης δουλείας»), αποτέλεσε κοινό τόπο που καθόρισε την ερμηνεία της σπινόζικης σκέψης. Ο Σπινόζα θεωρήθηκε μονιστής, δηλαδή φιλόσοφος του ενός, του μοναδικού και απόλυτου Όλου. Σε μια επιστολή του (προς Jelles, 2.6.1674) μεταξύ άλλων απαντά στο ερώτημα για την ενότητα ή μοναδικότητα του Θεού. Γράφει ότι ένα πράγμα μπορεί να λεχθεί ως ένα και μοναδικό υπό την οπτική της ύπαρξης, αλλά όχι της ουσίας του. Επί παραδείγματι, αν κάποιος έχει ένα σπιντέρτιο και ένα εσκούδο, θα βεβαιώσει ότι κρατά δύο νομίσματα, εφόσον αποδίδει τον όρο *νόμισμα* και στα δύο. Όμως αν αποδώσουμε στο Θεό την έννοια της μοναδικότητας, που είναι καθολική έννοια, σημαίνει ότι δεν έχουμε για το Θεό μία αληθή ιδέα.

Ο Θεός δεν είναι ένας ή δύο ή πολλοί, διότι θα υπαγόταν στην κατηγορία του αριθμού, εκτεθειμένος στη σύγκριση, στην ποσοτικοποίηση και τη σχετικοποίησή του.⁹ Ο Θεός, ή υπόσταση, αποτελεί αξία αυτή καθ' εαυτήν, που αντιτίθεται στη χρησιμοποίησή της ως αντικειμένου. Δεν νοείται ως υπερβατική, αλλά εμμενής αιτία των πραγμάτων (*Ηθική*, I, Θ. 18): υπάρχει στα πράγματα, χωρίς και να ταυτίζεται μαζί τους, χωρίς να είναι ένα οποιοδήποτε πράγμα. Μπορεί να θεωρηθεί ότι υπάρχει σε αυτό που αντιστέκεται απέναντι στη σύγκρισή του με τα άλλα, την ποσοτικοποίηση, τη χρησιμοποίησή του ως αντικειμένου; Ας σημειωθεί ότι η σπινόζικη υπόσταση ή Θεός συνίσταται από μια σειρά αρχών, είναι πραγματική, χωρίς να εξαρτάται

από ένα επιμέρους γνωστικό υποκείμενο, ως εκ τούτου δεν μπορεί να κλειστεί σε μία παράστασή του.

Το έργο του Σπινόζα ανήκει σ' εκείνα τα κλασικά έργα στα οποία ανακαλύπτονται διαρκώς νέες όψεις και περιεχόμενα. Κάθε εποχή και μέσα από κάθε ιδεολογικό ρεύμα, φιλοσοφική και μεθοδολογική τάση εμφανίζεται και μια διαφορετική προσέγγισή του.¹⁰ Κατά τον 18ο αι., του αποδίδεται η μορφή του άθεου ορθολογιστή.¹¹ Ο Ρ. Bayle αφιερώνει στο *Ιστορικό και κριτικό Λεξικό* (Dictionnaire historique et critique), στα 1697, ένα άρθρο για τον Σπινόζα, στο οποίο τον εικονογραφεί ως ενάρετο άθεο, εγκωμιάζοντας τη ζωή του, ενώ παρερμηνεύει τη μεταφυσική του, παρουσιάζοντάς την ως μια «γιγαντιαία διάχυση Θεού και κόσμου».¹² Στο έργο του Diderot, ο σπινοζισμός ανανεώνεται στο πλαίσιο μιας θεωρίας για μια δυναμική και σε διαρκή ροή ύλη.¹³ Ο σπινοζισμός στη Γερμανία εισάγεται με τον Jacobi και η γραμμή όσων δέχτηκαν την επίδρασή του συνεχίζεται με τον Lessing, τον Goethe, τον Schelling, τον Herder κ.ά., ενώ με τον Kant επιχειρείται να τεθούν τα κριτικά και αντινατουραλιστικά θεμέλια της σκέψης, που αντιτίθενται στο νατουραλισμό του Σπινόζα, δηλαδή στη νατουραλιστική ανάγνωση του έργου του. Η ιστορία της φιλοσοφίας στη Γερμανία, όπως διαπιστώνει ο Yovel,¹⁴ σημαδεύτηκε από την τάση να ενώσει Kant και Σπινόζα, η οποία εμφανίζεται στην καρδιά των συστημάτων των Fichte, Hegel, και του πρόωμου Schelling.¹⁵

Στη Σοβιετική Ρωσία, κατά το τελευταίο τέταρτο του 19ου αι. εμφανίζεται μια αναγέννηση του ενδιαφέροντος για τον Σπινόζα. Στην προμαρξιστική ρωσική βιβλιογραφία, μέχρι και τις αρχές του αιώνα μας, στον Σπινόζα καταλογίζεται μια συνένωση λογικής και οντολογίας, λογικού ρεαλισμού και επιστημολογικού μονισμού, την οποία αντιθέτως δέχονται, αξιοποιούν και υπερασπίζονται οι μαρξιστές ερμηνευτές του. Οι τελευταίοι μελετούν τα κείμενα του Σπινόζα περισσότερο από οποιονδήποτε άλλο προμαρξιστή φιλόσοφο, με εξαίρεση τον Hegel. Κυρίως μέσω του Plekhanov καθιερώνεται η μελέτη των κειμένων του στενά συνδεδεμένη με το μαρξισμό της εποχής και σε αντίθεση προς τις καντιανές επιρροές του Bernstein. Ανάμεσα στα έτη 1927-1932 ανθεί το ενδιαφέρον, οι μεταφράσεις έργων του φιλοσόφου, η αρθρογραφία και οι εκδόσεις για το έργο του καθώς και οι επε-

τειακές εκδηλώσεις. Είναι χαρακτηριστική όμως η μεγάλη διαφοροποίηση που παρουσιάζουν οι όψεις του Σπινόζα στις μελέτες των προμαρξιστών, όσο και σ' εκείνες των μαρξιστών μελετητών του, αλλά και ανάμεσα στις τελευταίες.¹⁶

Στον αγγλόφωνο χώρο η μελέτη για τον Σπινόζα εισάγεται από τον F. Pollock,¹⁷ δίνοντάς της μια νατουραλιστική κατεύθυνση, ενώ μεταφράζεται η *Ηθική και η Θεολογικο-Πολιτική Πραγματεία* του Σπινόζα από τον G. Eliot. Από τη δεκαετία του '50 και μετά στην αγγλοσαξονική βιβλιογραφία εμφανίζεται έντονο ενδιαφέρον από κύκλους του λογικού θετικισμού, που παρακινείται από μια υπερεκτίμηση του μαθηματικού προτύπου γνώσης για τον Σπινόζα και τη θεματοποίηση του προβλήματος πνεύματος-σώματος. Από τα τέλη της δεκαετίας του '70, στο πλαίσιο της αναλυτικής παράδοσης, μέσα από τις μελέτες του E. Curley ο νατουραλισμός που έχει αποδοθεί στον Σπινόζα συνδέεται με τον πρώιμο Wittgenstein. Στη συνέχεια της ίδιας παράδοσης ο Donagan τον προσεγγίζει μέσα από μια μη υλιστική νατουραλιστική κατεύθυνση.¹⁸

Στη Γαλλία, η πανεπιστημιακή διδασκαλία και οι μελέτες ενεργοποιούνται στα τέλη του προηγούμενου αιώνα, με τους Lagneau, Alain, Delbos και Brunshvicg,¹⁹ ενώ μια δεύτερη αναγέννηση των σπουδών για τον Σπινόζα τοποθετείται στις δεκαετίες του '50-'60, με το μνημειώδες έργο του M. Gueroult για το πρώτο και το δεύτερο μέρος της *Ηθικής* αφενός, και τη διδασκαλία και το έργο του Αιμέ αφετέρου,²⁰ ενώ με τη διδασκαλία του Althusser, ο οποίος κρίνει πως ο «σκληρός πυρήνας» της σπινοζικής θεωρίας βρίσκεται στην κριτική του υποκειμένου και της τελεολογίας,²¹ υιοθετείται μια στρουκτουραλιστική προσέγγιση με έμφαση στην πολιτική θεωρία. Σε μια μαρξιστική προσέγγιση τοποθετούνται οι μελέτες του Tosel, ενώ από την άλλη πλευρά η ερμηνευτική γραμμή του Deleuze δίνει έμφαση σε μια δυναμική πλευρά του σπινοζικού συστήματος. Στο πλαίσιο της ανανέωσης του ενδιαφέροντος για τα κείμενα του Σπινόζα εντάσσονται οι μελέτες του A. Matheron,²² ο οποίος ασχολείται αποκλειστικώς με τον Σπινόζα και οι μελέτες του πάνω στην ψυχολογία, στην κοινωνική και πολιτική θεωρία, δεν έχουν το αντίστοιχό τους στην αγγλοσαξονική βιβλιογραφία.²³ Στο πλαίσιο αυτό ανήκουν επίσης οι μελέτες των P. Macherey,²⁴ R. Misrahi, B. Rousset, P.-F. Moreau, του οποίου, ως σημειωθεί, η πα-

ρουσία είναι από τις πλέον ενεργούς στην οργάνωση της έρευνας, εκδόσεων, συνεδρίων και περιοδικών για το έργο του Σπινόζα. Υπάρχει βέβαια ένας πολύ μεγάλος αριθμός μελετητών, όχι μόνο στις χώρες που αναφέρθηκαν,²⁵ για την καταγραφή και την παρουσίαση του έργου των οποίων θα χρειαζόταν μια ξεχωριστή μελέτη.

Σε γενικές γραμμές, ο Σπινόζα και ο σπινοζισμός, αν μπορεί να επιτραπεί ένα συμπέρασμα από αυτή την αδρή εικόνα, τροφοδοτήσαν αλλά και τροφοδοτήθηκαν από τα μεγάλα ρεύματα της σκέψης. Πάντως τελευταία, μαζί με την εξασθένηση των μεγάλων ρευμάτων είναι ευδιάκριτη μια στροφή προς τα ίδια τα κείμενα του φιλοσόφου.

Στην Ελλάδα, ο Σπινόζα δεν είναι βέβαια άγνωστος και υπάρχουν μελετητές του σήμερα. Λείπουν όμως σύγχρονες και έγκυρες μεταφράσεις των έργων του,²⁶ με εξαίρεση την έκδοση της *Πολιτικής Πραγματείας*.²⁷ Ας σημειωθεί ότι πρόκειται για ένα έργο εξαιρετικά δυσχερές, με δεδομένη την αινιγματική, τουλάχιστον εκ πρώτης όψεως, διατύπωση του Σπινόζα, τη χρήση όρων οι οποίοι δεν υιοθετούνται παρά περιορισμένα σήμερα, όπως υπόσταση (substantia), κατηγορημα (attributum), ουσία (essentia), τρόποι (modi) κ.λπ., αλλά και τη νέα νοηματοδότησή τους από τον ίδιο ως προς την παραδοσιακή, ώστε να αναρωτιέται ο αναγνώστης εάν πρόκειται για τις ίδιες έννοιες ή αν ο φιλόσοφος οδηγεί τη φιλοσοφική γλώσσα σε νέες. Για τις λατινογενείς γλώσσες, η λύση η οποία προτιμάται συχνά είναι η υιοθέτηση της ομόρριζης με τη λατινική λέξης, χωρίς και να θεωρείται ότι η λύση είναι ικανοποιητική. Ο Σπινόζα χειρίζεται αυτές τις έννοιες κατά τρόπο που φανερώνει την κρίση αυτών των εννοιολογικών εργαλείων στις απαρχές της αστικής σκέψης. Μπορεί να θεωρηθεί ότι αποδομεί τα παραδοσιακά τους περιεχόμενα, χωρίς όμως να σταματά σε αυτή την κίνηση, με δεδομένο ότι επιχειρεί να τις επανανοηματοδοτήσει. Ως η πλέον καθαρή έννοια, η οποία αποτελεί βάση του συστήματός του, αναδεικνύεται η δύναμη, ένα εργαλείο που δεν έχει φθαρεί ακόμη, και στην οποία βασίζεται τόσο η θεωρία του για τα συναισθήματα όσο και η πολιτική του θεωρία, αν και υπάρχουν πολλά ερευνητικά προβλήματα ως προς τους όρους σύστασής της.

Ο Σπινόζα προκαλεί λοιπόν και σήμερα την έρευνα, καθώς οι αρχές και οι προτάσεις του επιδέχονται νέες επεξεργασίες, ώστε να συνεχίζουν και οι ίδιες την ανάπτυξή τους. Στα κείμενά του διακρίνεται ένας δυναμισμός αλλά και συνεκτικότητα που τους επιτρέπουν την αντίσταση απέναντι στις ποικίλες αναγνώσεις και ερμηνείες. Το υλικό τους δεν είναι ούτε σιωπηλό αλλά ούτε εύγλωττο απέναντι στα ερωτήματα του αναγνώστη και του ερευνητή, αν και θα πρέπει να σημειωθεί ότι ο Σπινόζα εκθέτει καθαρά τις αρχές του και προσδιορίζει τα εργαλεία του εξαρχής. Στην ανά χείρας μελέτη, από μεθοδολογική άποψη, βασική επιδίωξη ήταν να φανούν οι γραμμές της δομής της σκέψης του Σπινόζα, ως προς τα προβλήματα που εξετάζονται, της γνώσης, των συναισθημάτων και της πολιτικής, ο τρόπος με τον οποίο οργανώνει βασικές του έννοιες, κατεξοχήν στην *Ηθική* και την *Πολιτική Πραγματεία*. Οι γραμμές της σκέψης του φιλοσόφου, όπως έγινε αντιληπτό στις τρεις διαδρομές που εντοπίστηκαν, παρουσιάζουν μια ιδιαίτερη συνθετικότητα. Ο Σπινόζα έχει την τάση να επιστρέφει στα αρχικά του δεδομένα. Τούτο είναι κυρίως εμφανές στην *Ηθική*, όπου παραπέμπει διαρκώς σε προηγούμενα θεωρήματα. Ο αναγνώστης, ακόμη και όταν έχει φτάσει στο τελευταίο μέρος, υποχρεώνεται να επιστρέφει στην αρχή και να επανεξετάζει διαρκώς τις σκέψεις του. Ακολούθησα επίσης και μια γνωστή πρακτική, την απομόνωση εδαφίων τα οποία κρίθηκαν ουσιώδη για το άνοιγμα του κειμένου. Όμως ο σχολιασμός, ή και η μικροανάλυσή τους, δεν είναι εύκολο να κρύψει μια δόλια υποκατάσταση του συγγραφέα από το σχολιαστή ή τον αναλυτή. Η ειλικρίνεια απαιτεί από τον ερευνητή να αναγνωρίσει την ιδιοτέλειά του. Ο Σπινόζα είναι ένας συνομιλητής, ο οποίος ακόμη και όταν σιωπά, ενεργοποιεί τη σκέψη. Ζώντας στην αναπτυσσόμενη οικονομικά, πολιτικά και πολιτιστικά Ολλανδία την άνοδο και την πτώση του φιλελεύθερου καθεστώτος της διέκρινε την κρίση της νέας αστικής εποχής, ήδη στα θεμέλιά της. Τα ερωτήματά του όπως τίθενται για το πώς είναι δυνατή η γνώση και η αποτελεσματική πράξη, συνιστούν ταυτοχρόνως και μια πρόταση για την αποκατάσταση της κρίσης μέσω ενός συστήματος ισοδυναμιών. Η σκέψη του ήταν εύλογα στο περιθώριο της εποχής του, σε μια κριτική αντιπολιτευτική θέση συνολικά του συστήματος που άρχισε να αναπτύσσεται εκείνη την εποχή, δηλαδή της εποχής μας.

Συντομογραφίες

Σ.: Σπινόζα.

Ηθ.: *Ηθική*, στη συνέχεια σημειώνεται με λατινικούς αριθμούς το μέρος (I, II...), *Θ.*: θεώρημα το οποίο ακολουθεί αραβική αρίθμηση, *Απ.* απόδειξη, *Σχ.*: σχόλιο, *Πόρ.*: πόρισμα. Επί παραδείγματι, *Ηθ.*, I, *Θ.* 1, *Απ.* και *Σχ.*: *Ηθική*, μέρος I, θεώρημα 1, απόδειξη και σχόλιο.

ΠΑΝ, §1: *Πραγματεία για τη Διόρθωση της Νόησης* (Tractatus de Intellectus Emendatione), ακολουθεί ο αριθμός της παραγράφου.

ΠΠ, I, 1: *Πολιτική Πραγματεία* (Tractatus Politicus), με λατινικούς αριθμούς το κεφάλαιο, με αραβικούς η παράγραφος.

ΘΠΠ, I: *Θεολογικοπολιτική Πραγματεία* (Tractatus Theologico-politicus), τα κεφάλαια με λατινικούς αριθμούς.

Μ.Σ., I, 2: *Μεταφυσικές Σκέψεις* (Cogitata Metaphysiqua), μέρος I, κεφάλαιο 2.

Σ.Π., I, 3, 4: *Σύντομη Πραγματεία* (Korte Verhandelig), μέρος I, κεφάλαιο 3, παράγραφος 4.