

Κεφάλαιο 3

Ο άνθρωπος ως τρόπος

Το ανθρώπινο ον είναι, όπως όλα τα γνωστά ή άγνωστα όντα της φύσης, ένας τρόπος της υπόστασης, δηλαδή μια διάθεση της υπόστασης. Ως τρόπος διακρίνεται από την ουσία του και την ύπαρξη. Η ουσία του κάθε ανθρώπου ενυπάρχει στα κατηγορήματα της θείας υπόστασης, αλλά, όπως εξηγήσαμε στο 1^ο Κεφάλαιο, αυτή δεν αποτελεί την αιτία της ύπαρξης, καθόσον η τελευταία καθορίζεται εξωγενώς από τη συνέργεια των ήδη υπαρχόντων τρόπων που θα δημιουργήσουν εκείνη τη μοναδική σχέση κίνησης και ηρεμίας πολλών εκτατών μερών η οποία θα αντιστοιχεί στην εντατή ποιότητα της ουσίας που θα έρθει για αόριστη διάρκεια στην ύπαρξη.

Η συνολική προσέγγιση της ανθρώπινης κατάστασης, κατά τον Σπινόζα, είναι διττή και άκρως πρωτότυπη. Από τη μια μεριά, ο Σπινόζα θα επισημάνει την αρχική και πλέον πιθανή κατάσταση αδυναμίας, ετεροπροσδιορισμού και παθητικότητας του ανθρώπου και, από την άλλη, θα αναδείξει το ιδιαίτερο οντολογικό δυναμικό της ανθρώπινης φύσης, το οποίο μπορεί να την καταστήσει ελεύθερη και ευδαίμονα. Από τη μια πλευρά, θα αναδείξει τον αμείλικτο νόμο του φυσικού δικαίου με βάση τη δύναμη κάθε τρόπου και, από την άλλη, θα καταστήσει την ίδια τη δύναμη φορέα ευδαιμονικής συνύπαρξης και επικοινωνίας.

Ο Σπινόζα, σε αντίθεση με παραδοσιακές φιλοσοφικές αντιλήψεις, δεν θα κατακρίνει την ανθρώπινη φύση επειδή δεν είναι αγγελική, αλλά αντίθετα θα την αποδεχθεί όπως είναι και θα ανακαλύψει, ίσως για πρώτη φορά τόσο εμφατικά, τις απεριόριστες δυνάμεις του σώματος σε παραλληλία με αυτές της ψυχής.

3.1 Περί της σχέσης σώματος-πνεύματος

Η πλέον σημαντική συνέπεια του οντολογικού μονισμού για τον άνθρωπο είναι η σύλληψη, ουσιαστικά, της ταύτισης σώματος και νου. Αυτό καταφαίνεται ήδη με εντυπωσιακό τρόπο από τον τρόπο έκθεσης των προτάσεων του δεύτερου μέρους της *Ηθικής* υπό τον τίτλο «Περί της Φύσης και της Προέλευσης του Πνεύματος». Ο 1^{ος} Ορισμός στο μέρος περί του ανθρώπινου πνεύματος αφορά το Σώμα! «Με τον όρο σώμα εννοώ έναν τρόπο που εκφράζει με συγκεκριμένο και καθορισμένο τρόπο την ουσία του Θεού, καθόσον θεωρείται ως εκτεταμένο πράγμα» (*Η Π*, Ορισμός 1).

Επιπλέον στα Αιτήματα αυτού του μέρους παρουσιάζονται έξι θέσεις για τη φύση του ανθρώπινου, και όχι μόνο, σώματος. Σε αυτά, εν ολίγοις, επισημαίνεται η εξαιρετικά πολυσύνθετη φύση του σώματος, καθόσον θεωρείται ότι συντίθεται από «πλείστα άτομα διαφορετικής φύσης», που το καθένα με τη σειρά του είναι επίσης πολυσύνθετο, ως εάν να πρόκειται για μία σχεδόν αναρίθμητη εντύλιξη πλείστων και διαφοροποιημένων μερών και επιμέρους σχέσεων, τα οποία όμως, όπως είδαμε στο 1^ο Κεφάλαιο, υποτάσσονται στην κυρίαρχη σχέση κίνησης και ηρεμίας που αντιστοιχεί στην ουσία του σώματος και του προσδίδει την «ταυτότητά» του.

Η εν λόγω πολυπλοκότητα και συνθετότητα αποτελεί μια ακόμα έκφραση της βασικής θέσης του Σπινόζα ότι το σώμα, όπως κάθε εκτατό πράγμα, συνιστά τροποποίηση της άπειρης θείας δύναμης στο κατηγορήμα της έκτασης, και ειδικότερα του άμεσου άπειρου τρόπου της κίνησης και της ηρεμίας.

Η εντυπωσιακή πρωτοτυπία της σπινόζικης φαντασίας συνίσταται στο ότι συλλαμβάνει το ανθρώπινο πνεύμα ως ακριβώς την ιδέα που αντιστοιχεί και ταυτόχρονα παράγεται στον Θεό με την παραγωγή του αντίστοιχου σώματος! Όπως θα δούμε πιο αναλυτικά κατωτέρω, ο Θεός ενέχει μια επαρκή ιδέα τόσο για το εκάστοτε σώμα όσο και για το πνεύμα αυτού του σώματος. Ο άνθρωπος, εντούτοις, δεν διαθέτει καταρχήν επαρκείς ιδέες ούτε για το σώμα του ούτε για τον νου του. Η αρχική γνώση του πνεύματος του ανθρώπου έρχεται μέσα από τις θολές αντιλήψεις του σώματός του, και μόνο μέσα από μια δύσκολη και σταθερή πορεία ενεργοποίησης και ανοίγματος προς τον κόσμο δημιουργούνται οι προϋποθέσεις μιας βαθύτερης ψυχοσωματικής αυτογνωσίας.

Η σύλληψη της οντολογικής ταυτότητας σώματος-νου του Σπινόζα συνιστά μια ιστορική φιλοσοφική ανατροπή στην παραδοσιακή διάκριση/υποτίμηση του σώματος έναντι της ψυχής/πνεύματος, και ιδιαίτερα μια εκ βάθρων αντιμετώπιση των αδιεξόδων του καρτεσιανού δυϊσμού. Πριν προχωρήσουμε στη σπινόζικη ανάλυση της σχέσης σώματος-νου, θα ανοίξουμε μια μικρή παρένθεση περί του καρτεσιανού δυϊσμού.

3.1.α. Περί του καρτεσιανού δυϊσμού των υποστάσεων

Όπως γνωρίζουμε, η φιλοσοφική σκέψη του Ντεκάρτ με την καινοτόμο σύλληψη του *cogito* έθεσε το θεμέλιο της σύγχρονης γνωσιακής βεβαιότητας και ακολούθως των νεωτερικών θετικών επιστημών. Το μεγαλειώ-

δες αυτό εγχείρημα, που καθιστά τον Ντεκάρτ πατέρα του νεότερου ορθολογισμού, δεν έγινε ωστόσο χωρίς κόστος. Το καρτεσιανό υποκειμένο συνίσταται σε μια πλήρως πνευματικοποιημένη και άυλη οντότητα (*res cogitans*), η οποία, εντελώς αποσπασμένη από τη φυσική πραγματικότητα, *αντίκειται* του κόσμου που συνιστά απλώς μια εγγενώς αδρανή εκτατικότητα (*res extensa*). Ο δυϊσμός υποκειμένου – κόσμου, βεβαίως, αφορά και την ολότητα του ανθρώπινου όντος, όπου όχι μόνο διαρρηγνύει την εμπειρικά αδιαμφισβήτητη (και από τον ίδιο τον Ντεκάρτ) ενότητα σώματος-νου, αλλά επιπλέον καθιερώνει μια ιεραρχική σχέση υπεροχής του νου έναντι του σώματος.

Η ανικανότητα του Ντεκάρτ να προσφέρει μια θεωρητικά ικανοποιητική λύση στις επίμονες αντιφάσεις του δυϊστικού μοντέλου του δεν αποτελεί παράδοξο για μια τέτοια εξαιρετική διάνοια, ούτε βεβαίως θα μπορούσε να αποδοθεί σε εμμονή και οκνηρία σκέψης. Ο δυϊσμός του Ντεκάρτ είναι αναπόδραστη συνέπεια του συνόλου του φιλοσοφικού του συστήματος και πιο συγκεκριμένα του ιδιαίτερου τρόπου σύλληψης της υφής του Θεού και της σχέσης του με τα δημιουργήματά του, καθώς και του ιδιαίτερου τρόπου σύλληψης της ανθρώπινης ορθολογικότητας, όπως θα εξηγήσουμε στην πορεία του κειμένου. Κατά συνέπεια, μια φιλοσοφική απάντηση στο πρόβλημα του δυϊσμού θα απαιτούσε ουσιαστικά μια ανατροπή των βασικών αρχών του φιλοσοφικού του συστήματος, και γι' αυτόν τον λόγο επίσης η επίμονη πραγματικότητα της εμπειρίας της ψυχοσωματικής ενότητας δεν τον οδήγησε παρά στην *ad hoc* μηχανική λύση του κωνοειδή αδένου. Στην ουσία, η φιλοσοφική σκέψη του Ντεκάρτ παραμένει αμήχανη ενώπιον της ένωσης σώματος-νου η οποία δεν αποτελεί παρά ένα μυστήριο, και ανάγεται σε μια ανεξήγητη μεταφυσική βεβαιότητα.

Το πρόβλημα της αλληλόδρασης νου-σώματος απασχόλησε τη μετακαρτεσιανή σκέψη και έλαβε διάφορες μορφές. Μια από αυτές ήταν η οκαζιοναλιστική προσέγγιση ή συντυχιοκρατία (με βασικό εκφραστή τον Malebranche), σύμφωνα με την οποία η μόνη πραγματική εν τω συνόλω δρώσα αιτία είναι ο Θεός, ενώ οι αιτιακές σχέσεις που εμφανίζονται στον κόσμο δεν είναι παρά δευτερεύουσες και συντυχιακές. Κατά συνέπεια, η μόνη ουσιαστική ενότητα νου-σώματος μπορεί να επιτυγχάνεται μόνο με τη θεϊκή παρέμβαση, η οποία μαρτυρεί την απόλυτη θεϊκή ρυθμιστική δύναμη. Αναγνωρίζουμε, εντούτοις, ότι και η οκαζιοναλιστική προσέγγιση δεν επιτυγχάνει μια ορθολογική εξήγηση του προβλήματος, αλλά απλώς αντιπαρέρχεται αυτό μέσω μιας εξωγενούς και, εντέλει, θαυματουργής παρέμβασης.

Στον πυρήνα της καρτεσιανής ορθολογικότητας – η οποία υιοθετείται αργότερα και από τον Ι. Καντ – βρίσκεται η σύλληψη της ανθρώπινης νόησης ως *δεδομένης και πλήρους αυτενέργειας*, η οποία αποτελεί και την αποκλειστική πηγή σαφών και διακριτών (Ντεκάρτ) ή έγκυρων και αντικειμενικών παραστάσεων (Καντ).

Μια διάνοια, ανεξάρτητα από το αν είναι ατελής και περιορισμένη, που θεωρείται, εντούτοις, ως *ανεξάρτητη και πλήρης αυτενέργεια*, δεν είναι δυνατό παρά να εκλαμβάνεται ως *ολοσχερώς διακριτή* από οποιαδήποτε παθητική λειτουργία. Στον Ντεκάρτ αυτή η θεμελιώδης παραδοχή οδηγεί αναγκαστικά στην αμφισβήτηση και εντέλει στην απόρριψη κάθε νοητικής λειτουργίας που θα είχε αφετηρία τον (εξωτερικό ή εσωτερικό) κόσμο των αισθήσεων, καθόσον αυτή θα συνεπαγόταν μια ετεροπροσδιορισμένη και άρα παθητική διάνοια και μια συγκεχυμένη γνώση. Ο ανθρώπινος νους, κατά συνέπεια, θεωρούμενος εξ αρχής ως ο μοναδικά ενεργός από όλα τα δημιουργήματα του Θεού (ως το μόνο καθ' ομοίωσή του ον) θα πρέπει να συνίσταται σε πλήρως καθαρό πνεύμα σε αντίθεση με την ύλη, η οποία συλλαμβάνεται ως εγγενώς αδρανής. Με αυτόν τον τρόπο, συνοπτικά, θεμελιώνονται οι δύο διακριτές υποστάσεις στον Ντεκάρτ, και ακολούθως αναφέρονται συμπληρωματικές «αποδείξεις» για την πλήρη ετερογένειά τους, όπως η διαιρετότητα της ύλης σε αντίθεση με το αδιαίρετο του πνεύματος, η αυθυπαρξία της νόησης ανεξάρτητα από τις μεταβολές στο σώμα. Εντούτοις, όπως γνωρίζουμε, ο Ντεκάρτ στον διαχωρισμό της εκτατής και της σκεπτόμενης υπόστασης χρησιμοποιεί την έννοια της υπόστασης καταχρηστικά, εφόσον η έννοια της υπόστασης κατεξοχήν, ως αυταίτιο, αφορά μόνο τον Θεό, ενώ η *res cogitans* και η *res extensa* αναφέρονται στα *δημιουργήματα*, εφόσον παραβλέγουμε το γεγονός ότι έχουν δημιουργηθεί από τον Θεό.

Στο σημείο αυτό ακριβώς οδηγούμαστε στον πυρήνα της καταγωγής της καρτεσιανής δυαρχίας: στην αντίληψη της ομοούσιας και αδιαφοροποίητα ομοιογενούς υφής του Θεού ως καθαρού πνεύματος, καθώς και στον υπερβατικό του χαρακτήρα. Ο ορατός κόσμος, η φύση, είναι εξωγενές δημιούργημα του Θεού και σε καμία περίπτωση δεν ενυπάρχει στην υπόστασή του. Κατά τον Σπινόζα, όπως εξηγήσαμε στο 1^ο Κεφάλαιο, ο αποκλεισμός της ύλης (της σωματικότητας) από τη θεϊκή υπόσταση έρχεται σε κατάφορη αντίφαση με την απειρία και την τελειότητά της. Διότι η έννοια της απόλυτης απειρίας (όπως αποδίδεται στον Θεό) οφείλει να περιλαμβάνει κάθε μορφή ύπαρξης, και η έννοια ή ο βαθμός της τελειότητας ενός όντος (όπως επίσης κατανοείται από τον Ντεκάρτ) σημαίνει τη δύναμη της ύπαρξής του. Ένα άπειρο και τέλει ον, συνεπώς, σημαίνει ότι «δύναται, άρα υπάρχει» παντοιοτρόπως.

3.1.β. Η σπινοζική αναίρεση του καρτεσιανού δυϊσμού

Όπως είδαμε στο 1^ο Κεφάλαιο, κάθε πεπερασμένος τρόπος αποτελεί ταυτόχρονη έκφραση/τροποποίηση του κάθε κατηγορήματος της θείας υπόστασης. Ο ανθρώπινος τρόπος είναι σε θέση να αντιλαμβάνεται τον κάθε τρόπο υπό δύο οπτικές γωνίες: υπό το κατηγορήμα της έκτασης θα αποτελεί ένα εκτατό πράγμα και υπό το κατηγορήμα της σκέψης θα είναι μια ιδέα. Σε κάθε εκτατό πράγμα, συνεπώς, αντιστοιχεί μία ιδέα και σε κάθε ιδέα αντιστοιχεί ένα πράγμα (εκτατό, αν υπάρχει, ή ως ενική ουσία τρόπου). Οι απειρίες των τρόπων, ακολούθως, μπορούν να συλλαμβάνονται υπό δύο παράλληλες τάξεις, ως αλληλουχία άπειρων εκτατών τρόπων και ως αλληλουχία άπειρων ιδεών. Ανάμεσα στις δύο αλληλουχίες, εφόσον είναι παράλληλες, δεν μπορεί να νοηθεί καμία αλληλόδραση ή αιτιακή σχέση, γιατί ακριβώς πρόκειται για *μία τάξη* τρόπων ιδωμένη υπό διαφορετικό κατηγορήμα. Οδηγούμαστε συνεπώς στον βασικό ισχυρισμό του Σπινόζα «Η τάξη και η αλληλουχία (*connexio*) των ιδεών είναι ίδιες με την τάξη και την αλληλουχία των πραγμάτων» (*H II*, Πρότ. 7), και επεξηγώντας: «έναν κύκλο υπάρχων στη φύση και η ιδέα του υπάρχοντος κύκλου, η οποία είναι επίσης στον Θεό, είναι ένα και το αυτό πράγμα που εξηγείται μέσω διαφορετικών κατηγορημάτων: και γι' αυτό είτε συλλάβουμε τη φύση υπό το κατηγορήμα της Έκτασης, υπό το κατηγορήμα της Σκέψης ή υπό οποιοδήποτε άλλο, θα ανακαλύψουμε μία και την αυτήν τάξη ή μία και την αυτή αλληλουχία (*connexionem*) αιτίων, τουτέστιν τα πράγματα να έπονται τα μεν από τα δε» (*H II*, Πρότ 7, Σχόλιο).

Στο σημείο αυτό πρέπει να επισημάνουμε ότι η ιδέα που βρίσκεται στη θεία νόηση είναι αληθινή ή επαρκής (*adaequatus*), που σημαίνει ότι αποτελεί την πλήρη αιτία όλων όσα απορρέουν από αυτή και συνεπώς αντιστοιχεί –υπό την έννοια της παραλληλίας– πλήρως στο πράγμα, καθώς φωτίζει όλο το πλέγμα των αιτίων, των οποίων (το πράγμα) αποτελεί αποτέλεσμα. Στην ανθρώπινη νόηση, όπως ακολούθως θα δούμε, κατεξοχήν οι ιδέες δεν είναι επαρκείς.

3.1.γ. Ο νους είναι η ιδέα του σώματος – Το σώμα το αντικείμενο του νου

Το ανθρώπινο ον, καθόσον δεν υπάρχει αναγκαία και συνεπώς η ουσία του δεν περικλείει την ύπαρξη, αποτελεί έναν τρόπο στη *natura naturata*. Αυτός ο τρόπος υπό το κατηγορήμα της έκτασης αποτελεί ένα εκτατό πράγμα που συνιστά το ανθρώπινο σώμα και υπό το κατηγορήμα της σκέψης αποτελεί ένα σκεπτόμενο πράγμα που συνιστά τον νου. Νους και σώμα είναι η σύλληψη του ίδιου πράγματος υπό δύο κατηγορούμενα. Μεταξύ νου και σώματος, με αυτήν την έννοια, δεν υπάρχει αιτιακή σχέση (όπως υποστηρίζει ο Ντεκάρτ), καθόσον αναφερόμαστε στο ίδιο πράγμα υπό δύο διακριτές οπτικές γωνίες. Με άλλα λόγια, το κατηγορήμα της έκτασης εκφράζεται ως σώμα που βρίσκεται στην αλληλουχία των άπειρων σωμάτων και ερμηνεύεται μέσα από την αλυσίδα των αναγκαίων αιτίων που τη συνέχουν και το κατηγορήμα της σκέψης εκφράζεται ως νους που βρίσκεται και ερμηνεύεται μέσα από την αλληλουχία των ιδεών. Συνεπώς, θα πρέπει να διευκρινίσουμε ότι η οντολογική ταύτιση σώματος και νου δεν πρέπει να συγχέεται με τη διαφορετική και μη τεμνόμενη σύλληψή της ως σώμα ή νους, ανάλογα με το κατηγορήμα υπό το οποίο η εν λόγω τροποποίηση συλλαμβάνεται. Πρόκειται, δηλαδή, για τον ίδιο τρόπο, τα ίδια ενεργήματα ή παθήματα, τα οποία ταυτόχρονα και παράλληλα νοούνται ως σύμμετρες σωματικές ή νοητικές λειτουργίες: «[...] τόσο η απόφαση όσο και η όρεξη του Πνεύματος και ο καθορισμός του Σώματος είναι φύσει σύγχρονα, ή μάλλον είναι ένα και το αυτό πράγμα που, όποτε θεωρείται υπό το κατηγορήμα της Σκέψης και εξηγείται από αυτό, ονομάζουμε απόφαση και, όποτε θεωρείται υπό το κατηγορήμα της Έκτασης και συνάγεται από τους νόμους κίνησης και ηρεμίας, το καλούμε καθορισμό» (*H III*, Πρότ. 2, Σχόλιο).

Πώς όμως θεμελιώνεται η παραλληλία στις περιπτώσεις που –σύμφωνα με σχολιαστές του Σπινόζα– είναι προφανής η υπεροχή και ο καθοδηγητικός ρόλος του νου, όπως για παράδειγμα σε μία εκούσια κίνηση του σώματος ή σε μία ελεύθερη επιλογή που κινεί κατά βούληση το σώμα; Ο Σπινόζα έχει ήδη, ως έναν βαθμό, απαντήσει σε τέτοιου τύπου ενστάσεις, μέσα από τη θέση του περί της βούλησης. Σε πολλά σημεία της *Ηθικής*, ιδιαίτερα στο Παράρτημα του δεύτερου μέρους, η σημασία της βούλησης ανάγεται απλώς σε έναν τρόπο του σκέπτεσθαι, ταυτίζεται με τον νου ή την ικανότητα του συγκατανεύειν ή την ικανότητα να καταφάσκουμε ή να αρνούμαστε αν κάτι είναι αληθές ή ψευδές. Με αυτήν την ερμηνεία της βούλησης, πράγματι, δεν φαίνονται να υπάρχουν πολλά περιθώρια αυθαίρετης απόφασης περί του αληθούς ή του ψευδούς, εφόσον η απόφαση καθορίζεται «αντικειμενικά» από τον τύπο της ιδέας (επαρκούς ή ανεπαρκούς) που αντιστοιχεί στο αντικείμενο της κρίσης. Στο τρίτο μέρος, η βούληση, πάλι, παρουσιάζεται ως τρόπος του σκέπτεσθαι που αντιστοιχεί στη σωματική όρεξη, η οποία δρα αιτιακά για τις ενέργειές μας. Τότε, ο Σπινόζα θα ισχυριστεί ότι οι άνθρωποι νομίζουν ότι δρουν ελεύθερα με βάση τη βούλησή τους, επειδή γνωρίζουν μόνο τις ενέργειές τους αλλά όχι τα αίτια αυτών των ενεργειών. Αυτός ο αιτιακός καθορισμός του πνεύματος δεν αφορά μόνο μια

μάλλον προφανή περίπτωση, όπως όταν νομίζουμε ότι αποφασίζουμε ότι θα γευματίσουμε, ενόσω ουσιαστικά καθοριζόμαστε από την όρεξη, αλλά ακόμα και την ομιλία, η οποία δεν προέρχεται από απόφαση του πνεύματος, καθόσον δεν μπορούμε καν να μιλήσουμε αν δεν θυμόμαστε τις λέξεις! Ωστόσο, η πιο ενδιαφέρουσα και πειστική απάντηση του Σπινόζα έρχεται μέσα από τη διάγνωση των άγνωστων δυνάμεων του σώματος, το ενεργό άγνωστο ασυνείδητο που κυοφορεί πλήθος ενεργειών πέραν των συνειδητών αποφάσεων της βούλησης:

«Και πράγματι, κανένας δεν καθόρισε μέχρι τούδε τι μπορεί να κάνει το Σώμα, τούτέστιν η εμπειρία δεν δίδαξε σε κανέναν μέχρι τούδε τι μπορεί να κάνει το Σώμα από μόνους τους νόμους της φύσης, καθόσον θεωρείται μονάχα σωματική, και τι δεν μπορεί να κάνει παρά αν καθορίζεται από το Πνεύμα. Διότι κανένας δεν γνώρισε μέχρι τούδε τόσο επακριβώς την κατασκευή του Σώματος, ώστε να μπορεί να εξηγήσει όλες τις λειτουργίες του, για να μην πω ότι στα Ζώα παρατηρούνται πολλά πράγματα που υπερβαίνουν κατά πολύ την ανθρώπινη αγχίνοια και ότι οι υπνοβάτες ενεργούν στον ύπνο τους πλείστα πράγματα που δεν θα τα αποτολμούσαν ξύπνιοι· κάτι που δείχνει επαρκώς ότι από μόνους τους νόμους της φύσης του το ίδιο το Σώμα μπορεί να κάνει πολλά πράγματα που το Πνεύμα του τα θαυμάζει» (H III, Πρότ. 2, Σχόλιο).

Με αυτόν τον τρόπο, ο Σπινόζα επίσης αντιμετωπίζει τα προϊόντα της τέχνης, τα οποία, σύμφωνα με τους επικριτές του, δεν είναι δυνατόν να παραχθούν δίχως την καθοδήγηση του πνεύματος. Με ενδιαφέροντα τρόπο, ο Σπινόζα εδώ προοικονομεί σύγχρονες μορφές τέχνης, όπως του εξπρεσιονισμού ή συμβολισμού, που προτάσσουν τον ρόλο του ασυνείδητου και της άμεσης δημιουργικότητας του σώματος. Επανερχόμενοι στον σχολιασμό του του εδαφίου που παραθέσαμε, η εν προκειμένω άγνοια (κανείς δεν γνωρίζει τι δύναται το Σώμα), βεβαίως, παραπέμπει στην έλλειψη της πλήρους και θεμελιωμένης γνώσης των αδιαμφισβήτητων ενδείξεων της εμπειρίας που με ασαφή τρόπο υποδηλώνουν τις λανθάνουσες και αδιάγνωστες υπαρκτές δυνάμεις του σώματος και της ψυχής. Έτσι, επικαλούμενος την εμπειρία, ο Σπινόζα ισχυρίζεται ότι, όσο πιο αδρανές είναι ένα σώμα, τόσο πιο αδρανής είναι η ψυχή του και ανάστροφα, η ενεργοποίηση του σώματος είναι παράλληλη με την ενεργοποίηση του νου. Με αυτήν την έννοια, η παραλληλία αποκλείει κάθε ιεραρχική σχέση υπεροχής της ψυχής έναντι του σώματος αλλά και την οκαζιοναλιστική θεωρία, η οποία επικαλείται τη δύναμη ενός υπερβατικού Θεού που θα επιβάλει τη σύνδεσή τους στη βάση της ανωτερότητας της ψυχής. Οι σύγχρονες λειτουργίες του ανθρώπινου όντος έχουν *σύντονες*, *σύμμετρες* και *ισοδύναμες* εκφάνσεις στο σωματικό και νοητικό επίπεδο τουλάχιστον, καθόσον μπορεί να υπάρχουν και σε άλλες «διαστάσεις», υπό άλλα κατηγορήματα, τα οποία είναι εντελώς απροσπέλαστα στην ανθρώπινη νόηση. Σε κάθε περίπτωση, η ισοδυναμία των κατηγορημάτων στη θεϊκή νόηση αναπαράγεται σε κάθε πεπερασμένη τροποποίησή του. Η ψυχή καταπλήσσεται από ενέργειες του σώματός της, ακριβώς επειδή η ίδια δεν γνωρίζει τις αυτενεργές λειτουργίες του, οι οποίες αντιστοιχούν σε ιδέες μη συνειδητές. Με την παραπάνω παρατήρηση καλούμαστε συνεπώς να απαντήσουμε πώς ο Σπινόζα προσδιορίζει πιο συγκεκριμένα τις έννοιες του νου και του σώματος στο πλαίσιο της παραλληλίας τους.

Συνοπτικά, η θέση του συμπυκνώνεται στη διατύπωση «ο νους είναι η ιδέα του σώματος» και «το σώμα είναι το αντικείμενο του νου» (H II, Πρότ. 13, 15). Για να κατανοήσουμε, ωστόσο, αυτήν την πρωτότυπη και δυσνόητη σύλληψη, χρειάζεται να επανέλθουμε σε μία πιο προσεκτική εξέταση της βασικής πρότασης που αναφέραμε προηγουμένως: «Η τάξη και η αλληλουχία των ιδεών είναι οι ίδιες με την τάξη και την αλληλουχία των πραγμάτων». Η απόδειξη που παρέχει ο Σπινόζα είναι εξαιρετικά συνοπτική και βασίζεται στο αξίωμα «Η γνώση του αποτελέσματος εξαρτάται από τη γνώση του αιτίου και την περικλείνει». Σύμφωνα με αυτό, «η ιδέα κάθε αιτιατού εξαρτάται από τη γνώση του αιτίου του οποίου είναι αποτέλεσμα» (H II, Πρότ. 7, Απόδειξη). Έτσι, για παράδειγμα, μπορούμε να πούμε ότι η έννοια του κύκλου εξαρτάται από την ιδέα ενός ευθύγραμμου τμήματος που περιστρέφεται γύρω από ένα σταθερό άκρο του και, κατά συνέπεια, υπάρχει πλήρης αντιστοιχία ανάμεσα στο «πράγμα» (κύκλος) και στην ιδέα του ως αιτία του (περιστρεφόμενο τμήμα). Όπως είναι φανερό, η εν λόγω αντιστοιχία συμβαίνει μόνο μέσα στο κατηγορημα της σκέψης, καθόσον το «πράγμα» είναι το νοητικό αντικείμενο της ιδέας που το περικλείνει, δηλαδή το *ideatum* της ιδέας. Εντούτοις, ο ισχυρισμός του Σπινόζα είναι πιο ισχυρός και αφορά την οντολογική αντιστοιχία ανάμεσα στην ιδέα και στο υπαρκτό πράγμα. Πώς θεμελιώνεται όμως αυτή η θέση; Η ουσία της απόδειξης, κατά τη γνώμη μας, δύναται

να απαχθεί από μία άλλη σημαντική σύλληψη του Σπινόζα, αυτή της ισοδυναμίας των δυνάμεων του Θεού που αναφέρεται ακολούθως στο πόρισμα της Πρότασης 7 (H II): «η δύναμη του σκέπτεσθαι του Θεού είναι ίση με την ενεργή δύναμη του ενεργείν του».

Όπως αναφέραμε στο 1^ο Κεφάλαιο, η ενεργός ουσία του Θεού που δεν είναι άλλη παρά η απόλυτη Δύναμη, κατά κάποιον τρόπο, αυτοδιπλασιάζεται ως δύναμη παραγωγής ιδεών και δύναμη παραγωγής πραγμάτων, αντίστοιχα με τις ιδέες τους. Ο Θεός, κατανοώντας τον εαυτό του, κατανοεί τις άπειρες ποιότητές του και τις άπειρες τροποποιήσεις του, τις οποίες ταυτόχρονα και ισοδύναμα παράγει, καθώς εκτυλίσσονται αναγκαία από τη φύση του. Με αυτή την έννοια, η δύναμη του σκέπτεσθαι και η δύναμη του ενεργείν ή του υπάρχειν είναι ίσες και, συνεπώς, σε κάθε τρόπο αντιστοιχεί μία δύναμη του νοείν και μία δύναμη του υπάρχειν, η ιδέα του και το πράγμα. Ίσως στο σημείο αυτό μπορούμε να διαγνώσουμε ένα είδος εξήγησης των άγνωστων δυνάμεων του σώματος που αναφέραμε προηγουμένως. Το σώμα ως τρόπος του Θεού (ως έκφραση του κατηγορήματος της έκτασης) *ενέχει την αντίστοιχη δύναμη του υπάρχειν του Θεού*, στον βαθμό που είναι τροποποιημένος ως ανθρώπινο σώμα και άρα *ενέχει άγνωστες δυνάμεις που μόνο εν Θεώ είναι πλήρως γνωστές*, ενώ στην ανθρώπινη νόηση εκδηλώνουν απλώς τα αποτελέσματά τους μέσω της εμπειρίας.

Στο πλαίσιο της ισοδυναμίας των δυνάμεων του νοείν και του υπάρχειν μπορούμε να κατανοήσουμε τη σχέση σώματος-νου ως ακολούθως. Ο Θεός τροποποιείται ως ανθρώπινος τρόπος με τη σύγχρονη παραγωγή της ιδέας του ανθρώπινου πνεύματος και της ουσίας του σώματος. Όταν ο τρόπος έρχεται στην ύπαρξη, η ιδέα του πνεύματος αντιστοιχεί στην εκτατή σχέση ηρεμίας και κίνησης που αντιστοιχεί στην ουσία του σώματος και συνιστά το υπαρκτό σώμα. Υπό αυτήν την έννοια, το σώμα είναι το αντικείμενο του νου, και ο νους είναι η ιδέα του σώματος. Σε όσους θα αντιτάξουν ένσταση ως προς την ανωτερότητα του νου, η οποία δεν μπορεί να ανάγεται απλώς στην ιδέα του σώματος, ο Σπινόζα θα επαναλάβει την εξαιρετική πολυπλοκότητα και τις άγνωστες δυνάμεις του σώματος, οι οποίες αντιστοιχούν σε ένα τεράστιο πλήθος ιδεών που συνιστούν το πνεύμα. Όσο δε πιο σύνθετη είναι η λειτουργία ενός σώματος και πλέον «ανοικτή» στις επιδράσεις άλλων σωμάτων, τόσο πιο σύνθετη είναι και η ιδέα που του αντιστοιχεί. Η Πρόταση 12 (H II) αποδίδει με σαφήνεια την παραλληλία σώματος-νου:

«Ο,τι συμβαίνει στο αντικείμενο της συνιστώσας το ανθρώπινο Πνεύμα ιδέας πρέπει να γίνεται αντιληπτό από το ανθρώπινο Πνεύμα, ήτοι θα υπάρχει αναγκαία μια ιδέα αυτού του πράγματος: Τουτέστιν, αν το αντικείμενο της συνιστώσας το ανθρώπινο Πνεύμα ιδέας είναι ένα σώμα, στο σώμα αυτό δεν μπορεί να συμβεί τίποτα που να μην γίνεται αντιληπτό από το Πνεύμα».

Σε αυτό το χωρίο καθίσταται ευκρινέστερο ότι με τον όρο *Πνεύμα*, ο Σπινόζα, δεν εννοεί μόνο τον ενσυνείδητο νου, αλλά όλο το σύνολο των ιδεών που αντιστοιχούν και στην απειροελάχιστη κίνηση ή αλλαγή του σώματος, είτε λόγω της επίδρασης εξωτερικών παραγόντων είτε λόγω της εσωτερικής του μεταβολής και λειτουργίας. Οι ανεπαίσθητες μεταβολές του σώματος συνοδεύονται πάντα από ανεπίγνωστες ιδέες που καταλαμβάνουν το ενεργό άγνωστο, το ασυνείδητο του πνεύματος, καθώς και το αντίστροφο, όπου μια ασυνείδητη ιδέα παράγεται συγχρόνως με μια ανεπαίσθητη και αδιόρατη σωματική μεταβολή. Αυτή η λεπτή σκέψη θα βρει ακόμα πιο σαφή έκφραση στη θεωρία των λεγόμενων μικροαντιλήψεων (*petites perceptions*) του Λάιμπνιτς, ο οποίος, κατεξοχήν, εισηγείται την παραλληλία σώματος-νου. Στο πολυσύνθετο, συνεπώς, ανθρώπινο σώμα εν γένει αντιστοιχεί μια ανεπτυγμένη ιδέα, η οποία είναι ο ανθρώπινος νους, αλλά και ο κάθε ανθρώπινος νους διαφέρει ανάλογα με τις ιδιαίτερες ενέργειες και διαθέσεις του σώματος που αποτελεί το αντικείμενό του: ένας διευρυμένος νους, μια ανήσυχη και ανοικτή διάνοια θα αντιστοιχεί σε ένα ενεργειακά ευαίσθητο, και με αυτήν την έννοια ανοικτό, σώμα.

Πρέπει, ωστόσο, να επισημανθεί ότι η πλήρης γνώση του σώματος και της ιδέας του υπάρχει μόνο στον Θεό. Κατά τον Σπινόζα, ο ανθρώπινος νους δεν γνωρίζει την ουσία του σώματός του, παρά μόνο από τις ιδέες των επηρεασμών που υφίσταται το σώμα του (H II, Πρότ. 19). Πολύ περισσότερο, ο ανθρώπινος νους δεν γνωρίζει τον εαυτό του παρά μόνο στον βαθμό που αντιλαμβάνεται τις ιδέες των παθών που επηρεάζουν το σώμα του (H II, Πρότ. 23). Οι ιδέες όμως αυτές είναι ανεπαρκείς. Είναι τα σύστοιχα των *εικόνων* που διαμορφώνονται στο σώμα μας από την επίδραση των εξωτερικών σωμάτων στο σώμα. Οι εικόνες αυτές δεν είναι πάρα τα ίχνη, τα αποτυπώματα που αφήνουν τα εξωτερικά σώματα στο σώμα μας. Τα ίχνη αυτά απλώς εντυπώνουν μόνο τα ίχνη της αιτίας που τα προκάλεσε παρά την αιτία στην πληρότητά της (είναι σαν το συμπέρασμα χωρίς τις προκείμενες). Άρα, και οι ιδέες που διαμορφώνονται παράλληλα στον νου είναι ακρωτηριασμένες και συγκεχυμένες.

Στην ουσία, έχουμε μια συγκεχυμένη και ατελή γνώση τόσο του σώματός μας όσο και του νου μας. Η συ-

νείδηση, η αυτογνωσία είναι πολύ περιορισμένη, ενώ οι επαρκείς ιδέες της ουσίας του νου και του σώματός μας μας διαφεύγουν. Η ανθρώπινη, δηλαδή, ορθολογικότητα συλλαμβάνεται εξαρχώς ως περισσότερο παθητική παρά ενεργός. Περισσότερο υφίσταται τις παθοποιούς ενέργειες των εξωτερικών σωμάτων παρά η ίδια αυτενεργεί, και από αυτήν την άποψη η αυτενέργεια του νου είναι περισσότερο ζητούμενο παρά δεδομένο. Η εξωτερική παθοποιός ενέργεια, εφόσον δεν συμφωνεί με το σώμα μας και κατά συνέπεια οδηγεί στη μετάβασή του σε μικρότερη ενέργεια (ή τελειότητα), προκαλεί λύπη.

Συνεπώς, οι πρωτογενείς και πλέον «φυσιολογικές» και αναμενόμενες εμπειρίες, ως αποτέλεσμα τυχαίων εξωτερικών συναντήσεων, είναι κυρίως παθητικές και πηγές σύγχυσης ή λύπης. Κατά τον Σπινόζα, συνεπώς, το θέμα είναι πώς μπορούμε να μεταβούμε από την παθητικότητα στην ενεργοποίηση, από τη λύπη στη χαρά, που μεταφράζεται ως η μετάβαση από τις ανεπαρκείς στις επαρκείς ιδέες, δηλαδή από τις συγκεχυμένες ιδέες που δεν μας παρέχουν τις αιτίες των διαθέσεων στις πλήρεις ιδέες που περιέχουν τις αιτίες των αντίστοιχων διαθέσεων. Εφόσον όμως η πρώτιστη πηγή των ιδεών μας (της γνώσης) είναι οι διαθέσεις του σώματός μας, θα πρέπει να ανευρεθεί η δυνατότητα της ενεργοποίησής μας ακριβώς στις ίδιες τις παθήσεις του σώματός μας. Με άλλα λόγια, θα πρέπει να δοθεί μια απάντηση στο παράδοξο της ανάδυσης της ενέργειας μέσα από το πάθημα.

Η επινοητική σκέψη του Σπινόζα στρέφεται πάλι στη δύναμη του σώματος και, πιο συγκεκριμένα, στην ενισχυμένη δύναμη που προκύπτει από τη συνάντηση του σώματός μας με ένα ή περισσότερα σώματα, τα οποία συμβάλλουν στην αμοιβαία σύνθεση και τελειοποίησή τους. Όπως εξετάσαμε στο 2^ο Κεφάλαιο, τούτο συμβαίνει όταν τα συμβαλλόμενα σώματα έχουν κάτι κοινό μεταξύ τους, δηλαδή διαθέτουν κάποιες θεμελιώδεις ομοιότητες σύνθεσης, οι οποίες καθορίζουν την αλληλεπίδρασή τους, υπερισχύουν των διαφορών τους, και τελικά οδηγούν στην αύξηση της τελειότητας των σωμάτων. Σε αυτήν την περίπτωση, οι διαθέσεις του σώματός μας μας προκαλούν χαρά, και κατά συνέπεια κινητοποιούν την ενεργητικότητα στο σύνολο της ύπαρξής μας, μας καθιστούν από παθητικούς δέκτες εξωτερικών επιδράσεων ενεργητικούς γνώστες των αιτιών των επιδράσεων.

Η βίωση της κοινότητας των σωμάτων είναι αυτό που κινητοποιεί την έμφυτη αυτενέργεια του νου και του σώματος, η οποία ενυπάρχει ως δύναμη αλλά εκτυλίσσεται μόνο στον βαθμό που η ενεργητικότητα υπερέχει της παθητικότητας.

Με σπινोजικούς όρους, όταν δεχόμαστε την επίδραση ενός σώματος που έχει κάτι το θεμελιωδώς ενεργά κοινό με το δικό μας, η αιτία της προκαλούμενης διάθεσης ενυπάρχει και εντός μας, εφόσον η σύνθεση του σώματός μας –το αποτέλεσμα της επίδρασης– οφείλεται στην κοινότητα με το άλλο σώμα και όχι σε μία πλήρως εξωτερική δράση. Στον βαθμό, λοιπόν, που είμαστε γνώστες της αιτίας που προκαλεί τη διάθεση στο σώμα μας, είμαστε ενεργοί, και οι ιδέες μας είναι επαρκείς. Οι επαρκείς ιδέες αυτού του τύπου καλούνται από τον Σπινόζα, όπως γνωρίζουμε, *κοινές έννοιες* και αντανakλούν τον μετασχηματισμό της παθητικότητας σε ενεργητικότητα. Η διαχωριστική γραμμή στο ανθρώπινο ον δεν είναι ανάμεσα στο σώμα και στον νου, όπως αντίστοιχα στο ηθικό επίπεδο θα ήταν ανάμεσα στο κακό και στο καλό, αλλά ανάμεσα στην ενεργητικότητα και στην παθητικότητα που τέμνει την ψυχοσωματική ενότητα στο σύνολό της και ηθικά μεταφράζεται στην κατάσταση ελευθερίας ή δουλείας. Το κοινό όμως ενυπάρχει είτε πολύ συγκεκριμένα με ιδιαίτερα σώματα είτε, ούτως ή άλλως, με όλα τα σώματα, εφόσον όλα προσδιορίζονται από κίνηση και ηρεμία, εντάσσονται στους γενικότερους νόμους της φυσικής τάξης και, εντέλει, αποτελούν τροποποιήσεις της θείας υπόστασης.

Η βίωση της κοινότητας και ο αναστοχασμός επί αυτής, στην ουσία, συνεπάγεται, σε ένα ανώτερο επίπεδο, την κατανόηση της αντικειμενικής τάξης των πραγμάτων, τη νοητική μας σύνδεση με τους αιώνιους νόμους της φύσης, την ενεργειακή μας σύνδεση με τη δημιουργική δύναμη της φύσης: εντέλει, τη σύλληψη της ύπαρξής μας ως μέρος του κοσμικού όλου. Η ουσία της αυτενεργείας μας συνίσταται στην ενεργό αποδοχή της ενύπαρξής μας στην τάξη του κόσμου παρά στην επιβεβαίωση της ύπαρξής μας στη βάση της ανεξαρτησίας μας από αυτή.

3.2. Περί της ανθρώπινης ουσίας και των συναισθηματικών επηρειών

Στο παρόν τμήμα του κεφαλαίου θα εξηγήσουμε την πρωτότυπη σύλληψη του Σπινόζα περί των παθών της ανθρώπινης ψυχής, καθώς και τη συνθήκη της ύπαρξης του ανθρώπου στο πλέγμα των τρόπων. Εν γένει μπορούμε να ισχυριστούμε ότι η ύπαρξη του ανθρώπου εξαρτάται από τη διάρκεια αλληλεπίδρασης των ενδογενών και των εξωγενών δυνάμεων, η οποία επιτρέπει τη διατήρηση της βασικής σχέσης κίνησης και ηρεμίας των εκτατών μερών που συγκροτούν το σώμα του ανθρώπου και αντιστοιχούν στην ουσία του. Υπό αυτήν την έννοια, η διάρκεια της ύπαρξης του εκάστοτε ανθρώπου, όπως και κάθε τρόπου, είναι απροσδιόριστη.

Έκαστος τρόπος είναι εκτεθειμένος σε μια απειρία εξωγενών επηρεασμών, οι οποίοι συνήθως συμβάλλουν

στην εξασθένηση της εγγενούς δύναμης του τρόπου και, ενίοτε, την επικουρούν. Σε καμία περίπτωση, όμως, ένα πράγμα δεν μπορεί να καταστραφεί από δικά του, εσωτερικά αίτια (H III, Πρότ. 4). Γιατί, όμως, ο Σπινόζα ισχυρίζεται αυτήν τη θέση, όταν πολλοί στοχαστές αναγνωρίζουν το ένστικτο ή την επιθυμία θανάτου, ή ενδογενείς αυτοκαταστροφικές τάσεις στην ανθρώπινη φύση;

Όπως έχουμε διαπιστώσει από το 1^ο Κεφάλαιο, οι ουσίες των τρόπων αποτελούν βαθμούς έντασης της δύναμης του Θεού. Αντίστοιχα, η ουσία του ανθρώπου εκφράζει μέρος της θείας δύναμης. Η θεία δύναμη, ωστόσο, είναι άκρως καταφατική και δεν ενέχει καμία εσωτερική αντίφαση. Συνεπώς οι ουσίες των τρόπων αποτελούν μερικές εκφράσεις της απόλυτης καταφατικής δύναμης της υπόστασης και δεν ενέχουν καμία εσωτερική άρνηση. Η ουσία του κάθε ανθρώπου, όταν αυτός λόγω εξωγενών παραγόντων έρχεται στην ύπαρξη, ενυπάρχει ως ένας καθορισμένος βαθμός δύναμης ή ως δύναμη του ενεργείν του υπαρκτού τρόπου. Υπό αυτήν την υπαρκτή μορφή η ουσία ονομάζεται *conatus*. Αυτή η δύναμη, δηλαδή η ενεργός ουσία κάθε τρόπου όταν βρεθεί στην ύπαρξη, ονομάζεται προσπάθεια ή επιθυμία ή όρεξη να εμμείνει στο είναι του: «Κάθε πράγμα προσπαθεί, όσο εξαρτάται από το ίδιο, να εμμείνει στο είναι του» (H III, Πρότ. 6), «Η προσπάθεια με την οποία κάθε πράγμα προσπαθεί να εμμείνει στο είναι του δεν είναι τίποτα πέρα από την ενεργή ουσία του ίδιου πράγματος» (H III, Πρότ. 7).

Η σχέση, συνεπώς, του ανθρώπου με τον εαυτό του, που έπεται από τη φύση του και μόνο, είναι άκρως καταφατική. Είναι στη φύση του κάθε ανθρώπου να προσπαθεί να διατηρήσει το είναι του. Όταν αυτή η προσπάθεια αναφέρεται στο Πνεύμα και στο Σώμα συγχρόνως

«καλείται Όρεξη, που επομένως δεν είναι τίποτα άλλο από την ίδια την ουσία του ανθρώπου, από τη φύση της οποίας έπονται αναγκαία όσα εξυπηρετούν τη διατήρησή του· και ως εκ τούτου ο άνθρωπος είναι καθορισμένος να τα ενεργεί. Έπειτα, ανάμεσα στην Όρεξη και στην Επιθυμία δεν υπάρχει καμία διαφορά, εκτός του ότι η Επιθυμία τις περισσότερες φορές αναφέρεται στους ανθρώπους καθόσον έχουν συνείδηση των ορέξεών τους και για τον λόγο αυτόν μπορεί να οριστεί ως εξής: η Επιθυμία είναι όρεξη με συνείδηση αυτής» (H III, Πρότ. 9, Σχόλιο).

Παρατηρούμε, ότι πέρα από τις μονόπλευρες νοησιαρχικές ερμηνείες του Σπινόζα, η ουσία του ανθρώπου συνίσταται στην Όρεξη, στην Επιθυμία για τη διατήρηση του είναι του.

Η Όρεξη συνιστά μια οντολογική δύναμη ενέργειας, η οποία εκφράζεται ταυτόχρονα στα ενεργήματα του σώματος και του πνεύματος, και συνιστά έκφραση της ουσίας του ανθρώπου, σε αντίθεση με τη βούληση η οποία συλλαμβάνεται στερητικά ως προς έναν σκοπό. Η διατήρηση του είναι του κάθε ανθρώπου, η συνειδητή επιδίωξη του ίδιου οφέλους, η αγάπη προς εαυτόν, σε αντίθεση με πλείστες ηθικολογικές προσταγές αυτοθυσίας και απόλυτου αλτρουισμού, αποτελούν τον πυρήνα της προκλητικής σπινοζικής ηθικής. Ωστόσο, μήπως η εν λόγω απόκλιση από μεσαιωνικές, χριστολογικού τύπου ηθικές θεωρήσεις ευθυγραμμίζεται με τον κατεξοχήν νεωτερικό τους αντίποδα, την ηθική του ρομπιναίου, εγωιστικού *conatus*;

Το ιδιαίτερο ενδιαφέρον της σπινοζικής προσέγγισης, όπως θα εξηγήσουμε, έγκειται ακριβώς στο ότι προαναγγέλλει μια εξαιρετική διαλεκτική ατομικότητας και κοινωνικότητας, καταργώντας κάθε ηθικιστική υποκρισία, όπως και κάθε ατομικιστικό κυνισμό. Η Επιθυμία διατήρησης του Είναι χρειάζεται να κατανοηθεί σε κάθε της λέξη. Η διατήρηση του Είναι δεν έχει καμία αναφορά στη συντήρηση μιας στοιχειώδους επιβίωσης, την οποία ο Σπινόζα δηκτικά χλευάζει. Αντιθέτως, σε αυτό το σημείο πρέπει να ανακαλέσουμε τις θέσεις του Σπινόζα περί των άπειρων τελειοτήτων που συνιστούν οι ουσίες των τρόπων. Το είναι του ανθρώπου εκφράζει τη θεία δύναμη, καθόσον αυτή είναι καθορισμένη και προσδιορισμένη ως ανθρώπινος τρόπος. Η ουσία του κάθε ανθρώπου, συνεπώς, είναι μια καθορισμένη και προσδιορισμένη τροποποίηση της υπόστασης, και ως τέτοια συνιστά μια τελειότητα ενός συγκεκριμένου βαθμού δύναμης. Το ζητούμενο του κάθε ανθρώπου, εφόσον έρθει στην ύπαρξη, είναι ακριβώς η διατήρηση αυτής της τελειότητας, η κατάφαση και η έκφραση της δύναμής του, των χαρισμάτων ή των προσόντων του ως το συγκεκριμένο ανθρώπινο ον. Ο άνθρωπος δεν επιδιώκει να γίνει κάτι που δεν είναι, αρνούμενος τη φύση του, ούτε υποβιβάζει τη φύση του, αρκούμενος στην πλήρωση των αναγκών επιβίωσής του. Η αγάπη εαυτού, η επιδίωξη του οφέλους του και η πλήρωση των επιθυμιών του αφορούν εκείνα τα είδη της αγάπης, του οφέλους και της επιθυμίας που υπηρετούν τη διατήρηση της ουσίας του, η οποία, εν ολίγοις, συνίσταται στη μέγιστη ενεργητικότητα του σώματος και του πνεύματος, στην ιδιαίτερη πνευματικότητα του ανθρώπινου λόγου να συλλαμβάνει την ύπαρξή του εντός της αναγκαίας τάξης της φύσης, στην ύψιστη ελευθερία και ευδαιμονία, την οποία η ανθρώπινη ύπαρξη δύναται να απολαμβάνει μέσω της πνευματικής αγάπης του Θεού. Υπό αυτήν την έννοια, η δύναμη της ενεργού ουσίας του ανθρώπου

καθαυτή αποκαλείται Αρετή. Η Αρετή συνιστά Δύναμη και όχι κατάλογο προτροπών ή αποτροπών. Η Αρετή είναι η ίδια η δύναμη της ζωής στη μέγιστη ενεργητική και πνευματική της έκφραση και δεν μπορεί να υποβαθμιστεί σε αφηρημένες και αναιμικές δεοντολογικές προσταγές. Οποιαδήποτε άλλα είδη αγάπης, επιθυμίας ή οφέλους έρχονται σε αντίθεση με την πραγματική φύση του ανθρώπου και μειώνουν την ενεργό του ουσία ή τον αποξενώνουν ολοσχερώς από αυτήν. Με άλλα λόγια, το ποιόν του αγαπώμενου αντικειμένου προσδιορίζει το είδος της αγάπης που τρέφει ο αγαπών στο πνεύμα του.

Η σπινοζική θεώρηση του ανθρώπου, όπως αναφέραμε, είναι διττή. Η ουσία του ανθρώπου συνίσταται σε μέρος της θείας δύναμης, δηλαδή στην αρετή, αλλά ο άνθρωπος ως μέρος της φύσης ταυτόχρονα επηρεάζεται από πλείστα εξωτερικά σώματα. Σε αυτήν την ικανότητα επηρεασμού και επηρεάζειν του ανθρώπινου σώματος, ο Σπινόζα θα αναπτύξει την πρωτότυπη θεωρία του περί των παθών και των ενεργειών της ψυχής.

Ο Σπινόζα, καταρχάς, θα διαχωρίσει με δριμύτητα τη θέση του από όλες τις φιλοσοφικές θέσεις που κατακρίνουν ή γλευάζουν την ανθρώπινη φύση για τα πάθη της. Αυτές οι θέσεις, στην ουσία, αντιλαμβάνονται την ανθρώπινη φύση ως κάτι ολοσχερώς εξωτερικό της φύσης, και πολύ περισσότερο «ως κράτος εν κράτει», το οποίο είτε μπορεί να έχει απόλυτη δύναμη επί των ενεργειών του και δεν καθορίζεται παρά αποκλειστικά από τον εαυτό του είτε διακατέχεται από μια ιδιάζουσα κακία. Αντίθετα, ο Σπινόζα ισχυρίζεται ότι προτίθεται να διερευνήσει τα ανθρώπινα πάθη και συναισθήματα ως

«φυσικά πράγματα, που έπονται από τους κοινούς νόμους της φύσης [...]. Στη φύση δεν γίνεται τίποτα που να μπορούμε να το προσδώσουμε σε δική της κακία. Διότι η φύση είναι πάντοτε η ίδια και η αρετή και η δύναμη της ενέργειάς της είναι παντού μία και η αυτή, τουτέστιν οι νόμοι οι κανόνες της φύσης, σύμφωνα με τους οποίους τα πάντα γίνονται και μεταβάλλονται από τη μια μορφή στην άλλη, είναι παντού και πάντοτε οι ίδιοι, και ως εκ τούτου επίσης πρέπει να υπάρχει ένας και ο αυτός τρόπος κατανόησης της φύσης των οποιωνδήποτε πραγμάτων, δηλαδή μέσω των καθολικών νόμων και κανόνων της φύσης. Έτσι οι συναισθηματικές επήρειες του μίσους, της οργής, του φθόνου κ.λπ., θεωρημένες στον εαυτό τους έπονται από την ίδια αναγκαιότητα και αρετή της φύσης με τα υπόλοιπα ενικά» (H III, Πρόλογος).

Συνεπώς, όπως όλα τα πράγματα, οι συναισθηματικές επήρειες απορρέουν από συγκεκριμένες και γνώσιμες αιτίες, με την αναγκαιότητα των φυσικών νόμων που τις διέπουν, με χαρακτηριστικά και ιδιότητες άξια γνώσης και μελέτης, παρά από κάποια σκοτεινή, μοχθηρή δύναμη που χαρακτηρίζει τον άνθρωπο και επιβάλλεται να την αποτάξει. Πολύ περισσότερο, οι συναισθηματικές επήρειες, όπως θα δούμε, πέρα από κάθε ηθικοποίηση ή ενοχοποίησή τους, διακρίνονται σε ωφέλιμες ή βλαβερές, ενεργητικές ή παθητικές, παρά σε ιερές ή βλάσφημες.

Οι βασικές θέσεις με τις οποίες ο Σπινόζα οικοδομεί τη θεώρηση των παθών είναι συστηματικά οι ακόλουθες:

1. «Το ανθρώπινο σώμα μπορεί να επηρεαστεί με πολλούς τρόπους με τους οποίους η δύναμη ενέργειάς του αυξάνεται ή μειώνεται, καθώς και με άλλους που δεν καθιστούν τη δύναμη ενέργειάς του ούτε μεγαλύτερη ούτε μικρότερη» (H III, Αίτ. 1).
2. «Εμείς πάσχουμε καθόσον είμαστε ένα μέρος της Φύσης που δεν μπορεί να συλληφθεί μέσω του εαυτού του δίχως άλλα μέρη» (H IV, Πρότ. 2).
3. «Επαρκές αίτιο ονομάζω αυτό που το αποτέλεσμά του μπορεί να συλληφθεί σαφώς και διακριτώς μέσω του ίδιου. Ενώ ανεπαρκές ήτοι μερικό καλώ εκείνο που το αποτέλεσμά του αδυνατεί να κατανοηθεί μέσω μόνο του ίδιου» (H III, Ορ. 1).
4. «Λέω ότι ενεργούμε εμείς όταν γίνεται μέσα μας ή έξω από μας κάτι του οποίου είμαστε επαρκές αίτιο, τουτέστιν (κατά τον προηγ. Ορ.) όταν, από τη φύση μας, έπεται μέσα μας ή έξω από μας κάτι που μπορεί να κατανοηθεί σαφώς και διακριτώς μόνο μέσω αυτής. Και αντιθέτως, λέω ότι πάσχουμε εμείς όταν γίνεται μέσα μας κάτι ή έπεται από τη φύση μας κάτι του οποίου δεν είμαστε παρά μερικό αίτιο» (H III, Ορ. 2).
5. «Με τον όρο συναισθηματική Επήρεια εννοώ τους επηρεασμούς του Σώματος με τους οποίους η δύναμη ενέργειας του ίδιου του Σώματος αυξάνεται ή μειώνεται, επικουρείται ή καταστέλλεται, και συγχρόνως τις ιδέες αυτών των επηρεασμών. Έτσι, αν μπορούμε να είμαστε επαρκές αίτιο κάποιου

από τούτους τους επηρεασμούς, τότε με τον όρο συναισθηματική Επήρεια εννοώ μια ενέργεια, αλλιώς εννοώ ένα πάθος» (H III, Op. 3).

6. «Όλες οι συναισθηματικές επήρειες αναφέρονται στην Επιθυμία, τη Χαρά ή τη Λύπη» (H III, Πρότ. 37, Απόδειξη).

Ως μια πρώτη επισήμανση, παρατηρούμε ότι, κατά τον Σπινόζα, οι συναισθηματικές επήρειες, και ιδιαίτερα τα πάθη, είναι φυσικό αποτέλεσμα της πεπερασμένης φύσης μας, της ένταξής μας στο σύνολο της φυσικής πραγματικότητας ως επίσης φυσικό πράγμα. Κατά τον Σπινόζα, μπορεί να επιδιώκουμε τη μέγιστη δυνατή ενεργοποίησή μας, αλλά δεν είναι δυνατόν να απαλλαγούμε πλήρως από κάθε είδους πάθος. Όπως θα δούμε, τα πάθη αφενός δημιουργούνται αναγκαία με βάση φυσικούς νόμους, οπότε παύουν να δαιμονοποιούνται, αφετέρου υπάρχουν πάθη που είναι ευπρόσδεκτα, όπως και πάθη επιβλαβή, πρώτα και κύρια για εμάς τους ίδιους. Συνεπώς, πρέπει να διακρίνουμε ανάμεσα στην ηθική κατάκριση ή στον στιγματισμό ενός πάθους από την επίγνωση της βλαβερής λειτουργίας του επί της ουσίας μας και στην επιθυμία του μετριασμού του.

Όπως αναφέραμε, ο άνθρωπος ενέχει μια καθορισμένη δύναμη του ενεργείν, την ουσία, η οποία στην ύπαρξη λέγεται *conatus*, καθόσον επιδιώκει τη διατήρηση αυτής της ενέργειας. Ταυτόχρονα, όμως, αυτή η δύναμη ή η Επιθυμία (όρεξη με συνείδηση αυτής) μεταβάλλεται ανάλογα με τις διαθέσεις, δηλαδή τους επηρεασμούς που δέχεται το σώμα. Το ζητούμενο, για τον Σπινόζα, είναι στη διάρκεια της ύπαρξής μας να είμαστε όσο το δυνατόν και όλο και περισσότερο συνδεδεμένοι με την ουσία μας, με τη δύναμη του ενεργείν. Ωστόσο, αυτό μπορεί να κατακτηθεί μόνο στην πορεία της ζωής, καθόσον ο ανθρώπινος τρόπος έρχεται στην ύπαρξη βασικά αδύναμος, παθητικός και εξαρτώμενος ως βρέφος, και οι περισσότερες συναντήσεις του είναι καταρχάς τυχαίες και συνήθως άωφελες ή επιβλαβείς.

Το ανθρώπινο σώμα ως μέρος της φύσης και εντός του αιτιακού πλέγματος των τρόπων οι οποίοι το έφεραν στην ύπαρξη διαθέτει μια συγκεκριμένη ικανότητα να επηρεάζεται και να επηρεάζει. Όπως είδαμε στο 2^ο Κεφάλαιο, όταν το σώμα μας δέχεται την επίδραση εξωτερικών σωμάτων, σε αυτό αποτυπώνονται τα ίχνη των εξωτερικών επιδράσεων, τα οποία αυτόματα παράγουν τις αντίστοιχες ιδέες στο πνεύμα μας. Εφόσον δεν γνωρίζουμε πλήρως τα αίτια αυτής της επίδρασης, δηλαδή δεν είμαστε το επαρκές αίτιο αυτού του επηρεασμού, το πνεύμα μας καταλαμβάνεται από συγκεκριμένες και ακρωτηριασμένες ιδέες, δηλαδή από ανεπαρκείς ιδέες. Σε αυτήν την περίπτωση, με βάση τα ανωτέρω σημεία, κατά τον Σπινόζα, πάσχουμε, είμαστε παθητικοί τόσο στο σώμα όσο και στο πνεύμα. Με άλλα λόγια, έχουμε παθητικές διαθέσεις (*affectio*) και παθητικά συναισθήματα (*affectus*). Ωστόσο, μπορούμε να πάσχουμε με δύο βασικούς τρόπους: είτε να μειώνεται η δύναμή μας, να επηρεάζεται αρνητικά το *conatus* μας, οπότε είμαστε υπό την επήρεια της Λύπης, είτε να αυξάνεται η δύναμή μας, να επικουρείται το *conatus* μας, και είμαστε υπό την επήρεια της Χαράς. Εδώ πρόκειται για την περίπτωση της παθητικής χαράς, που βεβαίως ως πάθος εξακολουθεί να δηλώνει ότι δεν είμαστε σε πλήρη σύνδεση με την ουσία μας, εντούτοις συμβάλλει στη συνολική αύξηση της ενέργειάς μας μέσω της προσθήκης της δύναμης ενός εξωτερικού πράγματος. Ο Σπινόζα κατατάσσει όλα τα πάθη κάτω από αυτές τις δύο βασικές κατηγορίες, από τις οποίες γεννώνται αντίστοιχες παθητικές επιθυμίες όπως του μίσους, της οργής, του φθόνου, του φόβου, του οίκτου, της αισχύνης κ.λπ. στην κατηγορία της Λύπης, και της αγάπης, της ανδρείας της ελπίδας, της ευψυχίας, της γενναιοδωρίας της γενναιοφροσύνης, της υψηλοφροσύνης, κ.λπ. στην κατηγορία της Χαράς (που είναι πάθος ή ενέργεια). Η κατάταξη βασίζεται σε καθαρά οντολογικά κριτήρια, καθόσον «Η Χαρά είναι μετάβαση του ανθρώπου από μικρότερη σε μεγαλύτερη τελειότητα. Η Λύπη είναι η μετάβαση του ανθρώπου σε μικρότερη τελειότητα» (H III, Op. ΣΕ). Εφόσον δε το πνεύμα μας καταφάσκει πάντα την ενέργεια ή την ισχύ του σώματός μας, η Χαρά συμβάλλει στη μετάβαση από ανεπαρκείς σε επαρκείς ιδέες και η Λύπη ακριβώς στο αντίστροφο. Ο Σπινόζα διασαφηνίζει πώς, όταν μιλά για μετάβαση του ανθρώπου σε μεγαλύτερη ή μικρότερη τελειότητα που οφείλεται στην επίδραση συναισθηματικών επηρειών, δεν εννοεί ότι μεταβάλλεται από μια ουσία, δηλαδή μορφή, σε μια άλλη. Διότι η μεταβολή της ουσίας ενός τρόπου, είτε σε υψηλότερης τελειότητας είτε σε χαμηλότερης τελειότητας ουσία, σημαίνει την καταστροφή της υπάρχουσας μορφής. Αντιθέτως, η μετάβαση σε διαφορετικούς βαθμούς τελειότητας τελείται στο πλαίσιο της αυτής ουσίας, δηλαδή στο πλαίσιο της δεδομένης οργανικής σχέσης κίνησης και ηρεμίας που συγκροτεί το σώμα, και σημαίνει την αύξηση ή τη μείωση της ενέργειας του σώματος και του πνεύματος ταυτόχρονα. Ο βαθμός της ενέργειας, δηλαδή η ενεργός δράση του σώματος με βάση επαρκείς ιδέες του πνεύματος, δείχνει τον βαθμό εγγύτητας της ουσίας μας με την ύπαρξή μας κατά τη διάρκεια αυτής, δηλαδή την τελειότητά μας. Ωστόσο, η τελειότητα δεν έχει καμία σχέση με τη διάρκεια ύπαρξης, καθόσον η τελευταία υπόκειται σε μια απειρία εξωγενών και συντυχιακών παραγόντων, παρά μόνο με την οντολογική ισχύ της ουσίας μας, δηλαδή της πραγματικότητάς μας: «Αλλά σημειωτέον πως, όταν λέω μια ισχύ ύπαρξης μεγαλύτερη ή μικρότερη από πριν, δεν εννοώ ότι το Πνεύμα συγκρίνει την παρούσα κατάσταση του Σώματος με μια παρελθοντική. Αλλά, ότι η

ιδέα που συνιστά τη μορφή της συναισθηματικής επήρειας καταφάσκει για το σώμα, κάτι που ενέχει αληθινά περισσότερη ή λιγότερη πραγματικότητα από πριν» (H III, Γεν. Ορ. ΣΕ, Επεξήγηση).

Μέχρι αυτό το σημείο, συνοψίζοντας, εξετάσαμε σε τι συνίσταται το πάθος και η ενέργεια όταν βρισκόμαστε στην ύπαρξη. Σημειώσαμε ότι ο άνθρωπος, όπως κάθε τρόπος, εφόσον έρχεται στην ύπαρξη, χαρακτηρίζεται κατεξοχήν από τη δύναμη (προσπάθεια, επιθυμία, όρεξη) διατήρησης του είναι του, της ενεργού του ουσίας. Αυτή η επιθυμία (conatus) υφίσταται πολλαπλές θετικές ή αρνητικές μεταβολές κατά τη διάρκεια της ύπαρξης του τρόπου, ανάλογα με την αλληλεπίδρασή του με τους εξωτερικούς τρόπους. Ως αποτέλεσμα της εν λόγω διάδρασης, δημιουργείται μια κυκλικότητα από πλήθος συναισθηματικών επηρειών και αντίστοιχων ιδεών του πνεύματος, το οποίο πάντα καταφάσκει την υπάρχουσα ενέργεια του σώματος, και συνεπώς το πνεύμα καταλαμβάνεται από επαρκείς και ανεπαρκείς ιδέες αντίστοιχα με το πάσχειν ή το ενεργείν του σώματος. Ακολούθως, το Πνεύμα, όσο περισσότερο ανεπαρκείς ιδέες έχει, τόσο υπόκειται σε περισσότερα πάθη, και ενεργεί τόσο περισσότερα πάθη, όσο περισσότερες επαρκείς ιδέες έχει. Σε κάθε περίπτωση, όμως, το πνεύμα πάντα προσπαθεί να διατηρήσει του είναι του: «Το Πνεύμα, τόσο καθόσον έχει σαφείς και διακριτές ιδέες όσο και καθόσον συγκεχυμένες, προσπαθεί να εμμείνει στο είναι του για κάποια αόριστη διάρκεια και έχει συνείδηση αυτής της προσπάθειάς του» (H III, Πρότ. 9).

Συνεπώς, είναι προφανές ότι αυτή η συνειδητή προσπάθεια, η Επιθυμία, θα είναι όλο και περισσότερο αποτελεσματική όσο το πνεύμα μας καταλαμβάνεται από επαρκείς ιδέες. Διότι, μόνο το ενεργείν, η ενεργός δράση του σώματος και το νοείν της ψυχής συλλαμβάνονται καταφατικά, ενέχουν δηλαδή πραγματικότητα, κατά τον Σπινόζα. Το πάσχειν, οι ανεπαρκείς ιδέες υποδηλώνουν στέρηση του ενεργείν, δεν ενέχουν τίποτα θετικό· απλώς δηλώνουν αδυναμία. Υπό αυτήν την έννοια, όταν πάσχουμε και έχουμε ανεπαρκείς ιδέες, στερούμαστε τη δύναμη που αντιστοιχεί στην ουσία μας, είμαστε δηλαδή αποσυνδεδεμένοι από την ουσία μας. Ωστόσο, ακόμα και αυτό το πάσχειν, εφόσον είναι στέρηση και όχι παντελής απουσία δύναμης, ενέχει κάποιο βαθμό πραγματικότητας και δύναμης, και συνεπώς το πνεύμα μας μέσω ανεπαρκών ιδεών καταφάσκει μια αντίστοιχη ισχύ ενός παθητικού σώματος. Η ειρωνεία, κατά τον Σπινόζα, είναι ότι πολλοί, αν όχι οι περισσότεροι άνθρωποι, αρκούνται σε αυτήν τη μορφή κατάφασης ή, ακόμα χειρότερα, συλλαμβάνουν την ύπαρξή τους και την αξία της ζωής μόνο εφόσον πάσχουν! Βεβαίως, ο Σπινόζα, όπως δύο αιώνες αργότερα ο Νίτσε, θα αποκηρύξει τον πόνο ως αναγκαία συνθήκη σοφίας ή ευδαιμονίας, παρόλο που θα τον θεωρήσει αναπόφευκτο.

Συνοπτικά, οι συναισθηματικές επήρειες διακρίνονται σε ενέργειες και πάθη, και τα πάθη σε στερητικά και καταφατικά. Όλες οι ενέργειες αντιστοιχούν σε συναισθήματα Χαράς, όλα τα στερητικά πάθη σε συναισθήματα Λύπης με τα παράγωγά της, και τέλος υπάρχουν και παθητικά, καταφατικά συναισθήματα χαράς.

Ο Σπινόζα, όπως θα εξετάσουμε αναλυτικά στο 4ο Κεφάλαιο, θα εστιάσει στον βλαπτικό χαρακτήρα των στερητικών παθών. Αντίθετα, τα ενεργά συναισθήματα χαράς αποτελούν το ζητούμενο για την ανθρώπινη ύπαρξη.

Πώς, όμως, δημιουργούνται οι συναισθηματικές επήρειες ως φυσικά πράγματα; Ποιοι είναι οι φυσικοί νόμοι που αναπόφευκτα προκαλούν τα πάθη και τις ενέργειες;

Στο τρίτο μέρος της *Ηθικής*, ο Σπινόζα εκθέτει 49 Προτάσεις (από Πρόταση 10 έως Πρόταση 59) που εξηγούν, κατά τη γνώμη του, την αναγκαία δημιουργία και προέλευση των συναισθηματικών επηρειών. Προκειμένου να συστηματοποιήσουμε τους φυσικούς νόμους του Σπινόζα, θα παρουσιάσουμε επιλεκτικά κάποιες χαρακτηριστικές προτάσεις από την *Ηθική* III, που δηλώνουν με καθαρότητα τι εννοεί ο Σπινόζα όταν ισχυρίζεται ότι αντιμετωπίζει τα συναισθήματα και τα πάθη ως φυσικά πράγματα. Ας παρατηρήσουμε λοιπόν προσεκτικά τις κάτωθι χαρακτηριστικές προτάσεις.

1. *Η ιδέα αυτού που αυξάνει ή μειώνει, επικουρεί ή καταστέλλει τη δύναμη ενέργειας του Σώματός μας αυξάνει ή μειώνει, επικουρεί ή καταστέλλει τη δύναμη της σκέψης του Πνεύματός μας* (Πρότ. 11).
2. *Όταν το Πνεύμα φαντάζεται όσα μειώνουν ή καταστέλλουν τη δύναμη ενέργειας του Σώματος, προσπαθεί όσο μπορεί να θυμάται πράγματα που αποκλείουν την ύπαρξη αυτών* (Πρότ. 13).

Από αυτές τις δύο προτάσεις συνάγεται ότι:

α) Τα συναισθήματα, στερητικά ή ενεργητικά, εκφράζονται παράλληλα και ταυτόχρονα στο σώμα και στο πνεύμα. Όταν δηλαδή νιώθουμε λύπη, η ενέργεια του σώματός μας μειώνεται, και παράλληλα η σκέψη μας καταλαμβάνεται από συγκεχυμένες και θολές ιδέες.

β) Το πνεύμα έχει την τάση να καταστέλλει αρνητικές μνήμες που συνδέονται με τη μείωση της ενέργειας του σώματος και αντίθετα να φαντάζεται την ανυπαρξία τους.

Αυτή η θέση εξηγείται άμεσα από την Πρόταση 9, η οποία ισχυρίζεται ότι το πνεύμα σε κάθε περίπτωση προσπαθεί να εμμείνει στο είναι του. Είναι ωστόσο ενδιαφέρον να διακρίνουμε σε αυτήν την πρόταση το ότι, κατά κάποιο τρόπο, προοικονομούνται σύγχρονες αντιλήψεις της ψυχανάλυσης και

της ψυχολογίας, οι οποίες εν γένει υιοθετούν την εγγενή τάση της ανθρώπινης ψυχής προς την αρχή της ευχαρίστησης και την απώθηση των αρνητικών ή τραυματικών εμπειριών.

3. *Από το εξής μόνο, ότι φανταζόμαστε πως κάποιο πράγμα έχει κάποια ομοιότητα με ένα αντικείμενο που επηρεάζει συνήθως το Πνεύμα με Χαρά ή Λύπη, ακόμα και αν η ομοιότητα του πράγματος με το αντικείμενο δεν είναι ποιητικό αίτιο αυτών των συναισθηματικών επηρειών, ωστόσο θα αγαπήσουμε ή θα μισήσουμε αυτό το πράγμα (Πρότ. 16).*
4. *Από το ότι φανταζόμαστε πως ένα πράγμα όμοιο μας για το οποίο δεν νιώθουμε καμία συναισθηματική επίρεια επηρεάζεται από κάποια συναισθηματική επίρεια, αυτόχρονα επηρεαζόμαστε από όμοια συναισθηματική επίρεια (Πρότ. 27).*
5. *Όποιος φανταστεί αυτό που το μισεί επηρεασμένο από Λύπη, θα χαρεί. Αν αντιθέτως το φανταστεί επηρεασμένο από Χαρά, θα λυπηθεί, και καθεμιά από αυτές τις συναισθηματικές επήρειες, θα είναι μεγαλύτερη ή μικρότερη καταπόσ η αντίθετή της είναι μεγαλύτερη ή μικρότερη σε αυτό που μισεί (Πρότ. 23).*
6. *Αν φανταστούμε πως κάποιος αγαπά, επιθυμεί ή μισεί κάτι που αγαπάμε, επιθυμούμε ή μισούμε εμείς, αυτόχρονα θα αγαπήσουμε κτλ., το πράγμα σταθερότερα. Ενώ αν φανταστούμε πως αποστρέφεται αυτό που αγαπάμε, ή αντίθετως, τότε θα πάθουμε αμφιθυμία (Πρότ. 31).*
7. *Αν φανταστούμε κάποιον να ευφραίνεται από κάποιο πράγμα που μόνο ένας μπορεί να το κατέχει, θα προσπαθήσουμε να τον κάνουμε να μην το κατέχει (Πρότ. 32).*
8. *Όταν αγαπάμε ένα πράγμα όμοιο μας προσπαθούμε, όσο μπορούμε, να το κάνουμε να μας ανταγαπήσει (Πρότ. 33).*
9. *Αν φανταστεί κανείς ότι το αγαπώμενο πράγμα συνάπτει με έναν άλλο δεσμό Φιλίας ίδιο με εκείνον ή στενότερο από εκείνον με τον οποίο το κατείχε μόνος, θα επηρεαστεί από Μίσος προς το ίδιο το αγαπώμενο πράγμα και θα φθονήσει εκείνο το άλλο (Πρότ. 35).*
10. *Όποιος μισεί κάποιον θα προσπαθήσει να του επιφέρει κακό εκτός αν δειλιάσει μήπως από αυτό προέλθει μεγαλύτερο κακό για τον εαυτό του. Και, αντίθετως, όποιος αγαπά κάποιον θα προσπαθήσει κατά τον ίδιο νόμο να τον ευεργετήσει (Πρότ. 39).*
11. *Υπάρχουν τόσα είδη Χαράς, Λύπης και Επιθυμίας, και συνεπώς κάθε συναισθηματικής επήρειας που συντίθεται από αυτές, όπως η Αγάπη, το Μίσος, η Ελπίδα, ο Φόβος κ.λπ., όσα είναι τα είδη των αντικειμένων από τα οποία επηρεαζόμαστε.*

Όπως παρατηρούμε, οι ανωτέρω προτάσεις αφορούν παθητικές συναισθηματικές επήρειες, σε πάθη Λύπης ή Χαράς, τα οποία, πάντα κατά τον Σπινόζα, έχουν την προέλευσή τους από κάποιο εξωτερικό αντικείμενο ή πρόσωπο. Το είδος δε του αντικειμένου συνάδει με το είδος ή την ποιότητα του συναισθήματος. Για παράδειγμα, η Αγάπη δεν συνιστά ένα άνευ όρων θετικό συναίσθημα, παρά μόνο στην περίπτωση που λειτουργεί απελευθερωτικά για αυτόν που την τρέφει. Ή μπορεί να υπάρχουν αντικείμενα αγάπης τα οποία ως ένα σημείο λειτουργούν απελευθερωτικά ή ευχάριστα και κατόπιν, όσο πληροῦται η επιθυμία ή όσο υπερβάλλεται η αγάπη, να καταστούν υποδουλωτικά, όπως η αγάπη για την τροφή, το χρήμα ή τη δόξα. Εν γένει, ένας επιπλέον «νόμος» που προκύπτει από τις θέσεις του Σπινόζα, είναι γ) «το αντικείμενο της αγάπης ή της αποστροφής καθορίζει την ποιότητα του συναισθήματός μας». Π.χ. οι Προτάσεις 7 και 9 επισημαίνουν τα αναγκαία όρια που ενέχει η κτητική-ιδιοκτησιακή αγάπη, η οποία παράγει αναπόφευκτα ανταγωνισμό, μίσος κ.λπ., δηλαδή λύπη. Στις Προτάσεις 3, 4 και 8 αναγνωρίζουμε τους δ) νόμους της ομοιότητας, της μίμησης, της συμπάθειας και της αμοιβαιότητας, οι οποίοι διέπουν την αλληλόδραση των φυσικών πραγμάτων. Σε αυτούς τους φυσικούς τρόπους διακρίνεται εμφανώς η επίδραση αναγεννησιακών και στωικών φυσικών φιλοσοφιών στη σπινοζική σκέψη, ενώ στον ε) νόμο της δράσης και της αντίδρασης (Πρότ. 23) κυριαρχεί η επίδραση της νευτώνειας μηχανικής.

Συνολικά, ωστόσο, μπορούμε να πούμε ότι όλα τα στερητικά συναισθήματα ανάγονται σε παράγωγα της Λύπης, η οποία παράγεται όταν το Πνεύμα φαντάζεται την αδυναμία του (Πρότ. 55). Διότι, εφόσον το Πνεύμα προσπαθεί να καταφάσκει μονάχα τη δύναμή του, δηλαδή την πραγματικότητα του σώματός του και τις σύστοιχες ιδέες, η ενατένιση της απουσίας αυτής της δύναμης καταστέλλει αυτήν την προσπάθεια και συνεπώς λυπάται.

Ακολουθως, θα παραθέσουμε κάποιες χαρακτηριστικές προτάσεις που αφορούν τις ενέργειες του σώματος και του πνεύματος.

12. *Όταν το Πνεύμα ενατενίζει τον εαυτό του και τη δύναμη ενέργειάς του χαιρείται, και τόσο περισσότερο όσο πιο διακριτά φαντάζεται τον εαυτό του και τη δύναμη ενέργειάς του (Πρότ. 53).*
13. *Το Πνεύμα προσπαθεί να φαντάζεται μονάχα όσα θέτουν τη δύναμη ενέργειάς του (Πρότ. 54).*

Η πραγματική χαρά είναι μόνο η ενεργητική χαρά, αυτή η συναισθηματική επήρεια που έπεται μόνο στον βαθμό που είμαστε το επαρκές αίτιο των δράσεών μας, και το πνεύμα μας καταλαμβάνεται ως επί το πλείστον από επαρκείς ιδέες. Η παθητική χαρά προάγει ως έναν βαθμό τη δύναμή μας, αλλά δεν παύει να είναι πάθος, δηλαδή να οφείλεται σε εξωτερικά αίτια τα οποία, εντέλει, μας εξαρτούν και μακροπρόθεσμα μας αποξενώνουν από τη δύναμή μας.

Με αυτόν τον τρόπο ο Σπινόζα, επιτυχώς ή όχι, επιχειρεί να κατασκευάσει, θα λέγαμε, μια μικροφυσική της ανθρώπινης ψυχολογίας που ενέχει εσωτερικούς νόμους και, κατά συνέπεια, μπορεί να εξηγήσει αιτιακά και λογικά συναισθηματικές καταστάσεις οι οποίες, με βάση αυτούς τους νόμους, είναι εύλογες ή αναμενόμενες, χωρίς να αποδίδονται σε κάποια απόκρυφη ποιότητα ενδογενούς κακίας της ανθρώπινης φύσης. Όπως έχουμε ήδη επισημάνει, κατά τον Σπινόζα, η πρωτογενής και καθολική αιτία των στερητικών ειδικά παθών δεν είναι άλλη από την ανθρώπινη αδυναμία. Αυτή η σημαντική διαπίστωση οδηγεί τον βαθύ ανθρωπισμό του Σπινόζα, όταν ισχυρίζεται, εν ολίγοις, ότι το μίσος, η οργή, η επιθετικότητα κ.λπ. δεν είναι άλλο παρά ένδειξη μιας αδύναμης ψυχής. Ωστόσο, ένα εύλογο ερώτημα ανακύπτει: Το γεγονός ότι τα στερητικά, όπως και όλα, πάθη συμβαίνουν αναγκαία με βάση τους νόμους που προαναφέραμε σημαίνει την αποδοχή τους; Αν πρόκειται για την εκδήλωση νόμων της φύσης, τότε είμαστε αναπόφευκτα καταδικασμένοι στη Λύπη; Η απάντηση του Σπινόζα είναι και πάλι διττή: ναι και όχι. Όσο ο άνθρωπος παραμένει στην αδυναμία του ισχύει, δίχως άλλο, αυτή η προοπτική. Αντιθέτως, όσο πιο πολύ συνδέεται με την ουσία του, όσο πιο ενεργητικός γίνεται και ακολουθεί την τάξη του Λόγου, τόσο θα περιορίζει τα στερητικά πάθη. Ωστόσο, πάλι προκύπτει το ερώτημα: Σε αυτήν την περίπτωση, ο άνθρωπος υπερβαίνει τους νόμους της φύσης; Μήπως στον Σπινόζα ελλοχεύει μια οιοειή καντιανή αντίθεση ανάμεσα στην αναγκαιότητα της φυσικής, μηχανικής πραγματικότητας και στην ελευθερία του Λόγου; Αυτό το ερώτημα δεν μπορεί να εξαντληθεί στα πλαίσια αυτού του κειμένου, καθόσον χρήζει διερεύνησης. Ωστόσο, στα όρια που μας επιτρέπεται, θα αναπτύξουμε κάποιες σκέψεις στο ειδικό κεφάλαιο περί δουλείας και ελευθερίας.

Τέλος, αξίζει να σημειωθεί ότι οι εν λόγω φυσικοί νόμοι δεν παρουσιάζουν μια ομογενοποιημένη καθολικότητα, όπως για παράδειγμα οι καθολικοί νόμοι της νευτώνειας μηχανικής. Ο Σπινόζα φαίνεται σαν να επισημάνει ότι οι συγκεκριμένοι νόμοι διαφοροποιούνται εντασιακά για κάθε άνθρωπο και υποδηλώνουν την ίδια την ουσία του. Όπως θυμόμαστε από τα προηγούμενα κεφάλαια, η επίδραση των εξωτερικών σωματών στο σώμα μας δηλώνει περισσότερο την κατάσταση του δικού μας σώματος παρά του εξωτερικού. Έτσι, ο Σπινόζα θα ισχυριστεί:

«Διαφορετικοί άνθρωποι μπορούν να επηρεαστούν από ένα και το αυτό αντικείμενο με διαφορετικούς τρόπους, και ένας και ο αυτός άνθρωπος μπορεί να επηρεαστεί από ένα και το αυτό αντικείμενο με διαφορετικούς τρόπους σε διαφορετικούς χρόνους» (Πρότ. 51).

«Π.χ., εγώ καλώ ατρόμητο εκείνον που καταφρονεί ένα κακό μπροστά στο οποίο εγώ δειλιάζω. Και αν προσέξω επιπλέον ότι η Επιθυμία του επιφέρει κακό σε αυτόν τον οποίο μισεί και να ευεργετήσει αυτόν τον οποίο αγαπά δεν καταστέλλεται από δειλιά μπροστά σε ένα κακό από οποίο εγώ συνήθως συγκρατούμαι, τον ονομάζω τολμηρό. Έπειτα, δειλός θα μου φανεί εκείνος που δειλιάζει μπροστά σε ένα κακό που εγώ συνήθως το καταφρονώ, κι αν προσέξω επιπροσθέτως ότι η Επιθυμία του καταστέλλεται από δειλιά μπροστά σε ένα κακό που δεν δύναται να συγκρατηθεί εμένα, θα πω ότι είναι λιγόψυχος» (Πρότ. 51, Σχόλιο).

Αυτές οι διαφοροποιήσεις φαίνονται να προέρχονται από τη συγκεκριμένη κατάσταση του σώματός μας την εκάστοτε στιγμή που δεχόμαστε τις επιδράσεις ή που κρίνουμε κάποιον άλλον. Πράγματι, σε μια στιγμή έντονης αδυναμίας κρίνουμε πιο εύκολα κάποιον άλλον ατρόμητο, ακόμα και όταν πράττει με έναν τρόπο «φυσιολογικό», που θα πράτταμε και εμείς σε άλλη στιγμή. Με άλλα λόγια, οι συναισθηματικές μας κρίσεις και διαθέσεις ποικίλλουν ανάλογα με την ευμετάβλητη κατάσταση του σώματός μας και της ψυχής μας. Η ύπαρξή μας είναι πάντα σε συνεχή κίνηση και ανταλλαγή με τους εξωτερικούς τρόπους και συνεπώς, όπως διαπιστώσαμε με τις αυξομειώσεις του *conatus*, είναι ρευστή, ασταθής και μεταβαλλόμενη. Εντούτοις, ο Σπινόζα φαίνεται να ισχυρίζεται την ύπαρξη βαθύτερων και πιο δομικών διαφοροποιήσεων των συναισθηματικών μας επηρειών, οι οποίες δεν οφείλονται απλώς στις διαφορετικές ανταποκρίσεις στα εξωτερικά αίτια, αλλά

παράγονται από την ίδια μας την ουσία, την οποία εκφράζουν και υποδηλώνουν. Στην Πρόταση 57 αναφέρει χαρακτηριστικά: «Μια τυχούσα συναισθηματική επίρεια καθενός ατόμου διαφωνεί τόσο με τη συναισθηματική επίρεια ενός άλλου όσο διαφέρει η ουσία του ενός από την ουσία του άλλου». Το Σχόλιο αυτής της πρότασης είναι ιδιαίτερα εξηγητικό αλλά και καυστικό, καθώς απαντά εμμέσως στις παρερμηνείες μιας χομπσιανής αντίληψης του σπινοζικού conatus, και γι' αυτό το παραθέτουμε σχεδόν αυτούσιο παρά την έκτασή του:

«Από εδώ έπεται ότι οι συναισθηματικές επήρειες των εμπύχων που λέγονται άλογα (αφότου γνωρίσαμε πράγματι την προέλευση του Πνεύματος δεν μπορούμε να αμφιβάλλουμε ότι τα ζώα αισθάνονται) διαφέρουν τόσο από τις συναισθηματικές επήρειες των ανθρώπων όσο διαφέρει η φύση τους από την ανθρώπινη φύση. Ωθείται μεν ο ίππος και ο άνθρωπος από τη Λαγνεία της αναπαραγωγής. Μα η μεν είναι ιππική Λαγνεία, ενώ η δε ανθρώπινη. Παρομοίως, οι Λαγνείες και οι Ορέξεις των εντόμων, των ψαριών και των πτηνών πρέπει να είναι διαφορετικές. Έτσι, παρότι το κάθε άτομο ζει αρκούμενο στην όποια φύση του και ευφραϊνόμενο από αυτήν, ωστόσο εκείνη η ζωή στην οποία αρκείται καθένα και από την οποία ευφραίνεται δεν είναι τίποτα άλλο από την ιδέα ήτοι την ψυχή (Anima) αυτού του ατόμου, και ως εκ τούτου η ευφροσύνη του ενός διαφωνεί φύσει με την ευφροσύνη ενός άλλου μονάχα όσο διαφέρει η ουσία του ενός από την ουσία του άλλου».

Λέξεις-κλειδιά

Ουσία (essentia), είναι (esse), ανθρώπινο πνεύμα, νους, ψυχή (mens, anima), σώμα (corpus), διάθεση (affectio), συναίσθημα (affectus), πάθος (passio), ενέργεια (actio), ενεργός ουσία (essentia actualis) Προσπάθεια διατήρησης του είναι (conatus, perseverantia), Επιθυμία (cupiditas), Όρεξη (appetitus).

Ερωτήσεις αυτοαξιολόγησης

1. Τι σημαίνει και πώς εξηγείται η παραλληλία σώματος – νου;
2. Να εξηγήσετε την Πρόταση 11 (H II) «Το πρώτο που συνιστά το ενεργό είναι του ανθρώπινου Πνεύματος δεν είναι τίποτε άλλο από την ιδέα κάποιου εν ενεργεία υπάρχοντος ενικού πράγματος». Ποιο είναι το εν λόγω εν ενεργεία υπάρχον ενικό πράγμα, και τι συνέπειες έπονται από αυτήν τη θέση για το ανθρώπινο πνεύμα;
3. Πώς εξηγεί ο Σπινόζα τη φαντασία και τη μνήμη;
4. Πώς εξηγείται η θέση ότι το Σώμα είναι το αντικείμενο του Νου;
5. Πού οφείλονται και πώς εξηγούνται οι συναισθηματικές επήρειες;
6. Τι σημαίνει η διάκριση ουσίας και ύπαρξης για τον ανθρώπινο τρόπο;
7. Ποια η σχέση ανάμεσα στην ουσία, στο conatus και στην επιθυμία;
8. Πώς εξηγείτε την Πρόταση 4 (H III): «Κανένα πράγμα δεν μπορεί να καταστραφεί παρά από ένα εξωτερικό αίτιο»;

Ασκήσεις – Γραπτές εργασίες

1. Να αναπτύξετε συγκριτικά τις θέσεις του Ντεκάρτ και του Σπινόζα περί της σχέσης σώματος-νου.
2. Ποια θα ήταν η κριτική του Σπινόζα στο καρτεσιανό cogito;
3. Πώς απορρέουν οι βασικές θέσεις του Σπινόζα περί της παραλληλίας σώματος-νου από τις θεμελιώδεις οντολογικές αρχές του συστήματός του;
4. Ποια είναι η σχέση των κοινών εννοιών με τις συναισθηματικές μας επήρειες;
5. Ποια είναι και πώς εξηγείται η θέση του Σπινόζα απέναντι σε συναισθήματα μίσους, οίκτου-συμπόνοιας, χαράς;
6. Πώς εξηγείτε τη θέση: «Η παρούσα ύπαρξη του Πνεύματος και η δύναμή του να φαντάζεται αίρονται μόλις το Πνεύμα πάψει να καταφάσκει την παρούσα ύπαρξη του Σώματος» (H III, Πρότ. 11, Σχόλιο);
7. Αξιοποιώντας τη σπινοζική θεωρία περί επαρκούς και ανεπαρκούς αιτίου, ενεργητικότητας και παθητικότητας, πώς θα ερμηνεύατε μια πράξη που φαίνεται ενεργητική, όπως για παράδειγμα μια συνειδητή δολοφονία, που επιπλέον προκαλεί χαρά στον θύτη; Πόσο επαρκής είναι και ποιο το εύρος της επεξηγηματικής δύναμης της σπινοζικής θεώρησης περί των στερητικών παθών;
8. Να αναπτύξετε συγκριτικά τη σημασία της όρεξης/επιθυμίας στον Hobbes, Σπινόζα και Λάιμπνιτς.
9. Να αναπτύξετε την κριτική που ασκεί ο Σπινόζα στη θεωρία του Ντεκάρτ περί των παθών της ψυχής.
10. Να αναπτύξετε τη φύση των «νόμων» των συναισθηματικών επηρειών, αξιοποιώντας τις αναγεννησιακές έννοιες της συμπάθειας και της ομοιότητας.
11. Με βάση τη σχέση σώματος-νου κατά τον Σπινόζα, να εξηγήσετε τη θέση του για την ανθρώπινη βούληση.