

Κεφάλαιο 4

Περί της δουλείας και της ελευθερίας του ανθρώπου

Στο προηγούμενο κεφάλαιο εξετάσαμε τη θεωρία του Σπινόζα περί των συναισθηματικών επηρειών, οι οποίες διακρίνονται σε πάθη (της ψυχής πάθημα, *animi pathema*) και ενέργειες, ανάλογα με το αν αποτελούμε μερικώς ή πλήρως την αιτία της εκάστοτε διάθεσης. Επίσης, διαπιστώσαμε ότι κάθε διάθεση/τροποποίηση (*affectio*) μετατρέπεται άμεσα σε συναίσθημα (*affectus*) ή δράσεις της ψυχής, δηλαδή επιθυμίες (*cupiditas*), που συνιστούν τις σύστοιχες συγκεχυμένες ή επαρκείς ιδέες στην ψυχή/πνεύμα.

Το τρίτο μέρος της *Ηθικής* πραγματεύεται το θέμα των συναισθηματικών επηρειών, θα λέγαμε, ως ζήτημα περισσότερο φυσικαλιστικό παρά ηθικό. Σε αυτό το μέρος, όπως αναπτύξαμε διεξοδικά, ο Σπινόζα επιχειρεί να ερμηνεύσει τις συναισθηματικές επήρειες εντός νόμων που διέπουν το σύνολο της φυσικής τάξης, οι οποίοι φάνηκαν να εξειδικεύονται σε μια σειρά ψυχικών αυτοματισμών, που αφορούν την ανθρώπινη ψυχή. Σε αυτό το μέρος, αν και διαφαίνεται, δεν διατυπώνεται ρητά κάποιας μορφής αποτίμηση των συναισθηματικών επηρειών στην ανθρώπινη κατάσταση. Για αυτό το έργο ο Σπινόζα θα αφιερώσει ένα ιδιαίτερο και εκτενές τμήμα, το τέταρτο μέρος της *Ηθικής*, το οποίο τιτλοφορείται ως «Περί της ανθρώπινης δουλείας, ήτοι, περί της ισχύος των συναισθηματικών επηρειών», και ως πρώτη πρόταση έχει τον ορισμό της ανθρώπινης δουλείας: «Δουλεία καλώ την αδυναμία του ανθρώπου να μετριάσει και να καταστείλει τις συναισθηματικές επήρειες»¹ (*H IV*, Πρόλογος).

Η πραγματιστική ή απαισιόδοξη διαπίστωση του Σπινόζα είναι ότι, ενώ η ουσία του κάθε ανθρώπου είναι η δύναμη της αρετής, οι άνθρωποι γεννώνται και συνήθως βρίσκονται σε κατάσταση δουλείας, μια ρήση στον απόηχο της οποίας βρίσκεται η πρώτη πρόταση του *Κοινωνικού Συμβολαίου* του J.-J. Rousseau. Η σημασία της δουλείας, λοιπόν, έγκειται σε μια πραγματική *αποξένωση* του ανθρώπου από την ίδια του τη φύση, σε τέτοιο βαθμό, ώστε να μην είναι στη δικαιοδοσία του εαυτού του αλλά της τύχης: «ώστε συχνά είναι αναγκασμένος, καίτοι βλέπει τα καλύτερα για τον εαυτό του, να ακολουθεί τα χειρότερα» (*H IV*, Πρόλογος). Το περιεχόμενο του τέταρτου μέρους είναι ακριβώς η μελέτη των αιτίων αυτού του λυπηρού αποτελέσματος, σε συνάρτηση με το τι «καλό» και τι «κακό» υπάρχει στις συναισθηματικές επήρειες. Αυτό το μέρος, συνεπώς, εστιάζει στη μελέτη της ανθρώπινης αδυναμίας και προετοιμάζει τους τρόπους επανασύνδεσης του ανθρώπου με την ίδια του τη φύση, τον βαθύτερο εαυτό του.

4.1. Η αναγκαιότητα των συναισθηματικών επηρειών

Οι πρώτες έξι προτάσεις του τέταρτου μέρους εστιάζουν στην ύπαρξη και στην επίδραση των παθών. Όπως έχει οριστεί στο τρίτο μέρος, το πάθος ή πάθημα της ψυχής είναι μία ανεπαρκής ή συγκεχυμένη ιδέα με την οποία το πνεύμα καταφάσκει μία ισχύ της ύπαρξης του σώματος, δηλαδή την εκάστοτε δύναμη ενέργειας του σώματος στην αλληλεπίδρασή του με άλλα εξωτερικά σώματα. Όπως γνωρίζουμε, κάθε εξωτερική επίδραση αναπαράγεται *ταυτόχρονα* στο ψυχικό/νοητικό επίπεδο και στο σωματικό, κάθε τροποποίηση της ενέργειας του σώματος αυτόματα ισοδυναμεί με αντίστοιχη τροποποίηση στο πνεύμα/ψυχή και αντίστροφα. Συνεπώς, με άλλα λόγια, μπορούμε να πούμε ότι τα πάθη της ψυχής, δηλαδή οι συγκεχυμένες ιδέες του πνεύματος, συνιστούν τις ψυχικές διακυμάνσεις που παρακολουθούν παράλληλα τις ενεργειακές διακυμάνσεις του σώματός μας, οι οποίες είναι συνεχείς και ποικίλες.

Η πρώτη παρατήρηση που αφορά την ύπαρξη των παθών είναι ότι αυτή είναι αναγκαία και όχι τυχαία, παρόλο που αρκετές φορές στο κείμενο υπονοείται ο αρνητικός ρόλος της τύχης. Πράγματι, για τον Σπινόζα η χρήση του όρου *τύχη* (*fortuna*), σε αντίθεση με την αναγεννησιακή παράδοση, ειδικά στον Machiavelli, αφορά τη λεγόμενη κοινή τάξη της φύσης, σε αντιπαράθεση με την πραγματική τάξη της φύσης. Η κοινή τάξη της φύσης αναφέρεται σε τυχαίες σχέσεις, υπό την έννοια ότι στον άνθρωπο συνήθως συμβαίνουν πράγματα των οποίων αγνοεί τα αίτια, παρά τα προκαλεί ως ενεργό αίτιο· η άγνοια των αιτίων καθιστά τα πράγματα φαινομενικά τυχαία και τον άνθρωπο δρώντα παρά την τάξη του Λόγου, δηλαδή παρά την πραγματική τάξη της φύσης. Υπό αυτήν την έννοια, όντως, οι τυχαίες συναντήσεις ενισχύουν τις πιθανότητες παθοποιών επιδράσεων. Ωστόσο, το «πάσχειν» είναι αναπόφευκτο όσο και η ταυτόχρονη κορύφωση και εξάλειψή του, δηλαδή ο θάνατος.

Ο Σπινόζα θα επισημάνει αυτήν την πραγματικότητα από τις πρώτες προτάσεις του τέταρτου μέρους:

1 *Humanam impotentiam in moderandis et coercendis affectibus servitutem voco.*

«Εμείς πάσχουμε, καθόσον είμαστε ένα μέρος της Φύσης που δεν μπορεί να συλληφθεί μέσω του εαυτού του δίχως άλλα μέρη» (Πρότ. 2).

Ο άνθρωπος, επί της αρχής, υπόκειται σε πάθη, όχι λόγω κάποιας ατυχίας ή κακοδαιμονίας ούτε λόγω της ανηθικότητας του ή της αφροσύνης του.

Η υπαγωγή σε πάθη είναι αναγκαίο αποτέλεσμα της ανθρώπινης περατότητας, συνιστά με άλλα λόγια μια οντολογική αναγκαιότητα. Η Προτάσεις 3 και 4 ενισχύουν περαιτέρω την επίγνωση της περατότητας της ανθρώπινης ύπαρξης. Σε αυτές ο Σπινόζα καταθέτει ότι το *conatus* του κάθε ανθρώπου ξεπερνιέται απείρως από τη δύναμη των εξωτερικών αιτιών, και ότι δεν είναι δυνατόν ο άνθρωπος να μην υφίσταται πολύ περισσότερες μεταβολές από αυτές που προκαλούνται μόνο από τη φύση του, δηλαδή τις μεταβολές που διατηρούν την ύπαρξη του, διότι διαφορετικά ο άνθρωπος δεν θα μπορούσε να χαθεί, αλλά θα υπήρχε πάντοτε αναγκαία. Το ζήτημα, συνεπώς, δεν είναι η πλήρης καταστολή των παθών, ως εάν ο άνθρωπος να εθεωρείτο αιτία εαυτού, δηλαδή ολοσχερής αυτενέργεια, αλλά ο κατά το δυνατόν περιορισμός τους και η εξασθένηση της ισχύος τους, ώστε να καταλαμβάνουν τον λιγότερο δυνατό «χώρο» στο πνεύμα μας. Ανακύπτει, συνεπώς, ότι η σχέση με τα πάθη μας είναι μια ουσιαστικά συγκρουσιακή σχέση ανάμεσα στη δύναμη της διατήρησης στο είναι μας και στη δύναμη των παθών. Σε τι όμως συνίσταται αυτή η δύναμη των παθών και από τι τροφοδοτείται;

4.2 Η δύναμη των παθών

Όταν ο Σπινόζα αναφέρεται στα πάθη, τα αντιμετωπίζει, όπως είδαμε, ως φυσικά πράγματα, δηλαδή ως ζωντανές οντότητες! Η θλίψη, το μίσος, η ζήλια, η οργή, η έπαρση, η αυτολύπηση κ.λπ. ενυπάρχουν ως ένζωα όντα στην ψυχή μας, διαθέτουν το δικό τους *conatus* και τρέφονται από τη δύναμη του ενεργείν της ψυχής, από το δικό μας *conatus*, και από τη δύναμη του εξωτερικού αιτίου που τα προκάλεσε. Η δύναμη, συνεπώς, του κάθε πάθους, η εμμονή του στη δική του ύπαρξη και η αδηφάγος φύση του έχει ως αποτέλεσμα η οντότητα του πάθους να προσκολλάται στο σώμα μας και να μας δηλητηριάζει σαν τον χιτώνα του Νέσσου: «Η ισχύς κάποιου πάθους, ήτοι συναισθηματικής επίρειας μπορεί να υπερβαίνει τις υπόλοιπες ενέργειες, ήτοι τη δύναμη του ανθρώπου ώστε η συναισθηματική επίρεια να προσκολλάτα γερά στον άνθρωπο» (H IV, Πρότ. 6). Η εν λόγω ισχύς, άλλως, εκδηλώνεται ως η δύναμη του ψεύδους! Για αυτόν τον λόγο η πρώτη πρόταση του τέταρτου μέρους αφορά τις ψευδείς ιδέες, μια αναφορά που έχει προβληματίσει διάφορους σχολιαστές ως προς την πρωταρχική θέση της στο κεφάλαιο περί δουλείας. Η Πρόταση 1, «Τίποτα θετικό που έχει μια ψευδής ιδέα δεν αίρεται από την παρουσία του αληθούς, καθόσον αληθές», αποτελεί την κομβική εξήγηση της δύναμης των παθών και το κλειδί της κατανόησης των Προτάσεων 14, 15, 16 και 17, οι οποίες, εν τω συνόλω, καταδεικνύουν ότι ο ρόλος του Λόγου στον Σπινόζα σε καμία περίπτωση δεν ενέχει ένα απόλυτο και αδιαμφισβήτητο status και, πολύ περισσότερο, δεν ανάγεται σε μια κλασική νοησιарχία, όπως συνήθως ερμηνεύεται η σκέψη του Σπινόζα.

Την Πρόταση 1 την έχουμε ήδη συναντήσει όταν συζητούσαμε τη γνωστική αξία της φαντασίας. Ο Σπινόζα φαίνεται να προτιμά να εντάξει αυτήν τη θέση στο κεφάλαιο περί της ανθρώπινης δουλείας, ίσως γιατί ακριβώς θέλει να τονίσει τη δυνατότητα κατίσχυσης του ψεύδους έναντι της αλήθειας! Βεβαίως, αυτή η προβληματική μάς είναι οικεία από τον πλατωνικό μύθο του Σπηλαίου, όπου οι δεσμώτες δεν αντέχουν τη δύναμη της αλήθειας και αρκούνται στις πλάνες τους. Ο Σπινόζα, όμως, δίνει μια νέα τροπή στον μύθο, βεβαιώνοντας ότι η πλάνη δεν είναι απλώς μια σκιά της πραγματικότητας, αλλά ενέχει κάτι το όντως θετικό, ικανό να μας κρατήσει στα δεσμά μας, ίσως και σε όλη τη διάρκεια της ύπαρξής μας. Η απόδειξη της πρότασης, ως συνήθως, είναι γεωμετρική: το ψεύδος δεν αποτελεί μια κενή νοητική κατασκευή αλλά μια στερημένη, ακρωτηριασμένη αλήθεια, η οποία, σε όποιο βαθμό υπάρχει, συνιστά κάτι το θετικό, το οποίο δεν έχει νόημα να αρθεί από κάτι επίσης θετικό. Το παράδειγμα του Σχολίου είναι πιο διαφωτιστικό:

«Π.χ., όταν κοιτάζουμε τον ήλιο, φανταζόμαστε ότι απέχει από μας περίπου διακόσια πόδια· όπου σφάλουμε, για όσο χρόνο αγνοούμε την αληθή του απόσταση, αλλά όταν μάθουμε αυτήν την απόσταση αίρεται μεν η πλάνη αλλά όχι η φανταστική παράσταση, τουτέστιν η ιδέα του ήλιου καθόσον το Σώμα επηρεάζεται από αυτόν[...]. Διότι [...] η αιτία που φανταζόμαστε τον ήλιο τόσο κοντινό δεν είναι επειδή αγνοούμε την αληθή απόσταση, αλλά επειδή το Πνεύμα συλλαμβάνει το μέγεθος του ήλιου καθόσον επηρεάζεται από αυτόν».

Σε αυτό το σημείο, ο Σπινόζα καταρχάς υποστηρίζει την οντολογική δύναμη των ιδεών, αληθών ή ψευδών, καθόσον οι ιδέες αντιστοιχούν σε πράγματα· ο ήλιος στο παράδειγμα δεν είναι απλώς μια αστρονομική έννοια, αλλά μια ιδέα που αντιστοιχεί στη δύναμη που ασκεί στο σώμα μας η οντότητα του Ήλιου. Επιπλέον, όμως, εδώ ο Σπινόζα εισάγει και τη διάσταση, αν όχι την άβυσσο, που υπάρχει ανάμεσα σε μια θεωρητική έννοια και στην οντολογική δύναμη που ασκεί το πράγμα στο οποίο η έννοια υποτίθεται ότι αντιστοιχεί. Με άλλα λόγια, επισημαίνεται η διάσταση ανάμεσα σε μια αφηρημένη, λογική σύλληψη ενός πράγματος και στην οντολογική συσχέτιση με αυτό. Αυτή η διάσταση, όταν αναφέρεται στο πρακτικό πεδίο, μπορεί να λάβει πλέον τον χαρακτήρα εσωτερικής σύγκρουσης και, πολύ περισσότερο, να καταδειξεί όχι τον απελευθερωτικό χαρακτήρα του λόγου αλλά ακριβώς το αντίστροφο, την ανεπάρκειά του ή ακόμα και τον υποδουλωτικό του ρόλο! Διότι τι άλλο υπονοεί ο Σπινόζα όταν αναφέρει τον στίχο του Οβίδιου «Βλέπω τα καλύτερα και επικροτώ, ακολουθώ τα χειρότερα» και τη φράση της Βίβλου «ο προστιθείς γνώσιν προσθήσει άλγημα»; Πράγματι, ο Σπινόζα μεταφράζει τη ρήση του ποιητή και του εκκλησιαστή στη δική του γλώσσα, η οποία αυτήν τη φορά εσωκλείει κατά κάποιο τρόπο και μια πιθανή επίλυση του δράματος. Ας εξετάσουμε πιο αναλυτικά τους ακόλουθους συλλογισμούς του Σπινόζα.

Πρόταση 14: «Η αληθής γνώση του καλού και του κακού, καθόσον αληθής, δεν μπορεί να καταστείλει καμιά συναισθηματική επήρεια, αλλά μονάχα καθόσον θεωρείται ως συναισθηματική επήρεια».

Πρόταση 15: «Η Επιθυμία που προέρχεται από την αληθή γνώση του καλού και του κακού μπορεί να σβηστεί ή να κατασταλεί από πολλές άλλες Επιθυμίες που προέρχονται από τις συναισθηματικές επήρειες από τις οποίες κατατρυχόμαστε».

Πρόταση 16: «Η Επιθυμία που προέρχεται από τη γνώση του καλού και του κακού, καθόσον η γνώση αυτή αφορά το μέλλον, μπορεί να κατασταλεί ή να σβηστεί ευκολότερα από την Επιθυμία για πράγματα που είναι ηδέα στο παρόν».

Πρόταση 17: «Η Επιθυμία που προέρχεται από την αληθή γνώση του καλού και του κακού, καθόσον τούτη καταγίνεται με πράγματα ενδεχόμενα, μπορεί να κατασταλεί πολύ πιο εύκολα από την Επιθυμία για πράγματα που είναι παρόντα».

Παρατηρούμε ότι σε όλες τις προτάσεις η αληθής γνώση του καλού και του κακού δεν επαρκεί για να ελέγξει τις συναισθηματικές επήρειες. Η αληθής γνώση, δηλαδή η καθαρή και διακριτή ιδέα του καλού και του κακού, παράγει μια επιθυμία με μικρότερη σφοδρότητα από εκείνη που παράγεται από τις συγκεχυμένες ιδέες των παθών. Αν μάλιστα προεκτείνουμε την ανεπάρκεια των καθαρών και διακριτών ιδεών να ελέγξουν τα πάθη, θα διαπιστώσουμε ότι αυτές όχι μόνο φαίνονται ανεπαρκείς, αλλά παράγουν οι ίδιες νέα πάθη, καθόσον, αν θεωρούμε ότι γνωρίζουμε αληθώς το καλό και πράττουμε το κακό, αυτό –σε αντίθεση με τον αδαή– θα παραγάγει νέα πάθη, όπως ενοχή, αυτολύπηση (βλ. Πρόταση 55 του *H III*, *Όταν το Πνεύμα φαντάζεται την αδυναμία του, λυπάται*), ή φθόνο (*όταν βλέπουμε άλλους να κάνουν αυτό που δεν μπορούμε εμείς*) κ.ο.κ. Πίσω από τη γεωμετρική αυστηρότητα διαφαίνεται, συνεπώς, ένα απελπιστικό αδιέξοδο και μια δραματική αντίφαση στη διδασκαλία του Σπινόζα, η οποία στο επόμενο μέρος της *Hθικής* «υπόσχεται» την ανθρώπινη ελευθερία, δηλαδή, τη δύναμη του πνεύματος. Θα επιχειρήσουμε να εξηγήσουμε βαθύτερα τη σκέψη του Σπινόζα και την εσωτερική της συνέπεια, με μια σύντομη εισαγωγική παρέκκλιση.

4.3 Σύντομη αναφορά στην καρτεσιανή θεωρία των παθών

Κατά τη γνώμη μας, ο προκλητικός και επαναλαμβανόμενος ισχυρισμός της ανεπάρκειας των καθαρών και διακριτών ιδεών για τον έλεγχο των παθών, σε βαθμό μάλιστα ο Σπινόζα να επικαλείται τη Βίβλο παρά την αληθή γνώση, έχει μάλλον ως έμμεσο αποδέκτη τον Ντεκάρτ, υπό την έννοια της ισχύος της σκέψης έναντι του σώματος εν γένει, παρόλο που, όπως θα δούμε, τον έλεγχο των παθών τον αναλαμβάνει κατεξοχήν η βούληση στην καρτεσιανή θεωρία περί των παθών της ψυχής. Δεδομένου όμως ότι η ψυχή (ή το πνεύμα)

συλλαμβάνεται από τον Ντεκάρτ, όπως και από τον Σπινόζα, ως ενιαία και αδιαίρετη ολότητα, η δύναμη της βούλησης συνδέεται με τη διαύγεια του πνεύματος. Για τον ίδιο λόγο, ο Σπινόζα επιφυλάσσει την ανοικτή κριτική στη θεωρία των παθών του Ντεκάρτ στον πρόλογο του τελευταίου μέρους της *Ηθικής*, «Περί της δύναμης του πνεύματος», όπου ταυτίζει τη βούληση με τις στέρεες κρίσεις.

Είναι εν γένει αποδεκτό, ότι οι θεωρίες του Ντεκάρτ και του Σπινόζα περί των παθών της ψυχής παρουσιάζουν τη δομική ομοιότητα ότι και οι δύο αναπτύσσονται από μια επιστημονική-φυσικαλιστική προσέγγιση, σε αντίθεση με τη μεσαιωνική, ακινάτεια, ηθικολογική και υλομορφική προσέγγιση. Σε αυτό το πλαίσιο, και οι δύο φιλόσοφοι δεν κατηγορούν συλλήβδην τα πάθη, αλλά με διερευνητικό πνεύμα εξετάζουν τόσο τις θετικές όσο και τις αρνητικές λειτουργίες τους. Επίσης, ο λυτρωτικός ρόλος του πνεύματος αναδεικνύεται και από τους δύο φιλοσόφους. Ωστόσο, υπάρχει μια ουσιώδης, εξίσου δομική, διαφορά, που η σημασία της εντέλει επισκιάζει την ομοιότητα. Αυτή αφορά όχι μόνο τη σχέση σώματος-πνεύματος, αλλά, σε τελική ανάλυση, τη σημασία, το πεδίο δικαιοδοσίας και τη φύση του Λόγου.

Τα πάθη της ψυχής (1647) είναι το τελευταίο έργο του Ντεκάρτ που δημοσιεύτηκε ενόσω ζούσε, και ο Σπινόζα το είχε επίσης μελετήσει. Το έργο αυτό, μεταξύ των βασικών λόγων που αφορούν τα επιστημονικά και φιλοσοφικά ενδιαφέροντα του Ντεκάρτ, επιχειρεί να απαντήσει στο κεντρικό ερώτημα της αλληλεπίδρασης ψυχής και σώματος, το οποίο προκύπτει ως σχεδόν αναπάντητο στο πλαίσιο του αυστηρού οντολογικού δυϊσμού πνεύματος και ύλης.

Η επίλυση του προβλήματος, κατά τον Ντεκάρτ έρχεται από τη φυσιολογία και όχι τη φιλοσοφία, με τη γνωστή υπόθεση του κωνοειδή αδένου στο κέντρο του εγκεφάλου, ο οποίος συνιστά την έδρα της ανταλλαγής των δράσεων ανάμεσα στο σώμα και στην ψυχή. Αυτή η ανταλλαγή επιτυγχάνεται μέσω των λεγόμενων *ζωϊκών πνευμάτων*, τα οποία είναι λεπτότατα μόρια του αίματος:

«Διότι αυτά που αποκαλώ εδώ πνεύματα είναι στην πραγματικότητα σώματα, και οι μόνες ιδιότητες που έχουν είναι το ελάχιστο μέγεθός τους και η πολύ μεγάλη ταχύτητά τους, ακριβώς όπως συμβαίνει με τις σπίθες της φλόγας που εκπέμπει ένας πυρσός. Έτσι λοιπόν δεν σταματούν πουθενά και, ενόσω μερικά ζωϊκά πνεύματα εισέρχονται στις κοιλότητες του εγκεφάλου, άλλα εξέρχονται με τη σειρά τους από τους πόρους που βρίσκονται στην ουσία του. Στη συνέχεια, διαμέσου αυτών των πόρων κατευθύνονται στα νεύρα και από εκεί στους μύες με τη βοήθεια των οποίων θέτουν το σώμα σε κίνηση με όλους τους διαφορετικούς τρόπους με τους οποίους μπορεί να κινείται» (*ΠΨ*, Άρθρο 10).

Για την εξήγηση και τη διερεύνηση των παθών, ο Ντεκάρτ τονίζει ότι είναι απαραίτητη η σαφής διάκριση ψυχής και σώματος. Τα πάθη της ψυχής είναι παθητικές καταστάσεις της ψυχής, οι οποίες όμως οφείλονται αποκλειστικά στην ενέργεια του σώματος επί της ψυχής, με μια αντίστροφη αναλογία, σύμφωνα με την οποία ό,τι είναι πάθος στην ψυχή είναι ενέργεια στο σώμα (*ΠΨ*, Άρθρο 2). Τα πάθη ορίζονται ως «αντιλήψεις ή αισθήματα ή συγκινήσεις της ψυχής που αναφέρονται ειδικότερα σε αυτήν και που δημιουργούνται, συντηρούνται και ενισχύονται από κάποια κίνηση των πνευμάτων» (*ΠΨ*, Άρθρο 27). Ο μηχανισμός, όμως, που επιτρέπει στο σώμα να ενεργήσει επί της ψυχής λειτουργεί βεβαίως και ανάστροφα, και μάλιστα, κατά τον Ντεκάρτ, πολύ πιο ισχυρά και αποτελεσματικά. Η ψυχή, εφόσον το θέλει και το αποφασίσει, μπορεί να επιτύχει πλήρη κατίσχυση επί των παθών του σώματος. Στα άρθρα 41, 43, 44 και 50 περιγράφεται η ισχύς της ψυχής επί των παθών με αρκετές λεπτομέρειες που αποτέλεσαν αντικείμενο σκωπτικών σχολίων από τον Σπινόζα. Κατά τον Ντεκάρτ, «Κάθε βούληση είναι εκ φύσεως συνδεδεμένη με κάποια κίνηση του αδένου· όπως, για παράδειγμα, η βούληση να κοιτάζουμε αντικείμενα που βρίσκονται σε μακρινή ή κοντινή απόσταση από εμάς είναι συνδεδεμένη με την κίνηση του αδένου που χρησιμεύει στην ώθηση των πνευμάτων προς το οπτικό νεύρο κατά τον απαιτούμενο τρόπο, για να αυξηθεί ή να σμικρυνθεί η διάμετρος της κόρης των ματιών» (*ΠΨ*, Άρθρο 44). Αντίστοιχα, συνεπώς, θα υπάρχει μια σύνδεση της βούλησης, να κατανικήσει π.χ. τον φόβο, με κάποιο σημείο του κωνοειδή αδένου που θα υπακούσει στη βούληση της ψυχής και θα καταστείλει τον φόβο της. Ο Σπινόζα, όμως, διερωτάται:

«Ποιο σαφές και διακριτό εννόημα έχει, λέω, για μια σκέψη ενωμένη στενότητα με κάποιο ποσοστημόριο ποσότητας; [...] Έπειτα, πολύ θα ήθελα να ξέρω πόσους βαθμούς κίνησης μπορεί το Πνεύμα να προσδώσει σε αυτόν τον κωνοειδή αδενίσκο και με

πόση ισχύ μπορεί να τον κρατήσει ταλαντευόμενο. Διότι αγνοώ αν ο αδέννας αυτός περιάγεται από το Πνεύμα ταχύτερα ή βραδύτερα από ό,τι από τα ζωϊκά πνεύματα και αν οι κινήσεις των Παθών, με τις οποίες συζεύξαμε στενά με στέρες κρίσεις, δεν μπορούν να αποσυζευχθούν και πάλι από αυτές από σωματικά αίτια, από όπου θα έπετο ότι ακόμα και αν είχε το Πνεύμα την πρόθεση να αντιμετωπίσει τους κινδύνους και συνέζευξε αυτήν την απόφαση με κινήσεις τόλμης, ωστόσο στη θέα του κινδύνου ο αδέννας θα ταλαντευόταν έτσι ώστε το Πνεύμα να μην μπορεί να σκεφτεί παρά τη φυγή» (H V, Πρόλογος).

4.4 Αντιμετωπίζονται εντέλει τα πάθη;

Η σχέση σώματος-νου στον Σπινόζα, όπως την εξετάσαμε στο 3^ο Κεφάλαιο, καθιστά αναμενόμενη την ανωτέρω κριτική. Κατά τον Σπινόζα, όπως γνωρίζουμε, το σώμα και η ψυχή δεν είναι παρά τα δύο κατηγορήματα υπό τα οποία γίνεται κατανοητή η μία και ταυτόσημη ανθρώπινη οντότητα. Κάθε επίδραση σε αυτήν την οντότητα παράγει αυτόματα, ταυτόχρονα και παράλληλα, μια ενεργειακή μεταβολή στο σώμα (διάθεση, *affectio*) και μια αντίστοιχη ιδέα στο Πνεύμα (*Idea*), η οποία είναι ταυτόχρονα συναίσθημα της Ψυχής (*affectus*). Υπό αυτήν την έννοια δεν έχει νοήμα να μιλάμε για οποιαδήποτε σχέση, αιτιακή ή μη, ή παρέμβαση της ψυχής επί του σώματος και αντιστρόφως, εφόσον πρόκειται για την ίδια οντότητα στην οποία παράγεται ουσιαστικά μία μεταβολή με δύο όψεις. Συνεπώς, κάθε ενέργεια του σώματος είναι ενέργεια της ψυχής, όπως και κάθε πάθος της ψυχής είναι πάθος του σώματος. Το σώμα και η ψυχή, παράλληλα και ταυτόχρονα, θα είναι εξίσου είτε ελεύθερα και ενεργητικά είτε υποδουλωμένα και παθητικά, ή και τα δύο στον ίδιο ακριβώς βαθμό. Με βάση αυτήν τη φιλοσοφική θέση, ο Σπινόζα διατυπώνει στην Πρόταση 7 μια πρώτη πιθανή έξοδο από την απορία στην οποία βρεθήκαμε προηγουμένως. «Μια συναισθηματική επήρεια δεν μπορεί ούτε να κατασταλεί ούτε να αρθεί παρά μέσω μιας άλλης συναισθηματικής επήρειας αντίθετης στην καταστελλόμενη και ισχυρότερης από αυτήν» (H IV, Πρότ. 7).

Η συναισθηματική επήρεια, ως ιδέα στο πνεύμα, καταφάσκει την αντίστοιχη ισχύ ύπαρξης του σώματος. Για παράδειγμα, όταν δεχθούμε μια προσβολή, μας δημιουργείται λύπη ή οργή, που είναι μια ανεπαρκής ιδέα στο πνεύμα, και καταφάσκει μια μειωμένη δύναμη του σώματος. Όπως τονίσαμε ήδη, αυτός ο επηρεασμός του σώματος παραλαμβάνει την ισχύ του αιτίου του (τη δύναμη της προσβολής εν προκειμένω), και αποκτά ένα δικό του *conatus*, μια πραγματική δύναμη εμμονής στο είναι του. Αυτό το *conatus* δεν μπορεί να αρθεί παρά από ένα άλλο *conatus* ισχυρότερου και αντίθετου αυτού. Χρειάζεται συνεπώς μια ισχυρότερη σωματική επίδραση, η οποία θα δημιουργήσει στο σώμα ένα ισχυρότερο *conatus* από αυτό που δημιουργεί η λύπη και θα παραγάγει το αντίστοιχο συναίσθημα στο πνεύμα (έντονη χαρά) που εκτοπίζει τη λύπη.

Επανερχόμενοι στην αρχική μας απορία, επαναδιατυπώνουμε το ερώτημα: γιατί η αληθής γνώση του καλού και του κακού δεν επαρκεί για την ανατροπή συναισθηματικών επηρειών που μας κατατρύχουν; Γιατί μια καθαρή και διακριτή ιδέα του πνεύματος δεν αντιστοιχεί σε ένα ισχυρό *conatus*, ικανό να άρει το *conatus* μιας βλαβερής επιθυμίας;

Μια πρώτη απάντηση είναι ότι η αληθής γνώση του καλού και του κακού, ως μια καθαρή και διακριτή ιδέα, συνιστά μια αφηρημένη λογική έννοια, η οποία ως τέτοια, δηλαδή αναμικτή και «άζωση», δημιουργεί μια αμυδρή και αδύναμη συναισθηματική επήρεια, η οποία δεν μπορεί να επικρατήσει στην αναμέτρησή με σφοδρότερες συναισθηματικές επήρειες, παρά μονάχα εάν η εν λόγω γνώση αποκτήσει τη βαρύτητα μιας ισχυρότερης από την καταστελλόμενη συναισθηματικής επήρειας (Βλ. Πρότ. 16). Επιπλέον, στην Πρόταση 16, σε συνδυασμό με τις Προτάσεις 9 και 10, προστίθεται ένας ακόμα παράγοντας που συντελεί στην ενίσχυση ή στην εξασθένηση των συναισθηματικών επηρειών: ο χρόνος. Η απόσταση στον χρόνο, παρομοίως με την απόσταση στον χώρο, καθιστά τις εικόνες των μελλοντικών ή παρελθοντικών πραγμάτων πιο αμυδρές από τις εικόνες παροντικών πραγμάτων, και κατά συνέπεια οι συναισθηματικές επήρειες των μη παροντικών πραγμάτων είναι ασθενέστερες των παροντικών. Όσο δε πιο αόριστος είναι ο χρόνος, τόσο αμυδρότερη η συναισθηματική επήρεια, και συνεπώς η γνώση, για παράδειγμα, ενός μελλοντικού κακού σε αόριστο χρονικό ορίζοντα, όσο σαφής και διακριτή και αν είναι, ασκεί μικρότερη επίδραση από μια παρούσα σφοδρή επιθυμία. Ο πλέον όμως σημαντικός παράγοντας που ανταγωνίζεται την αποτελεσματικότητα της γνώσης είναι αυτός που αναδεικνύεται στην Πρόταση 17. Η αληθής γνώση του καλού και του κακού, εφόσον αφορά πράγματα ενδεχόμενα, προκαλεί μια επιθυμία που μπορεί να κατασταλεί πολύ πιο εύκολα από μία, οποιαδήποτε, επιθυμία που προκύπτει από πράγματα παρόντα, δηλαδή, βέβαια.

Αυτή η διαπίστωση ολοκληρώνεται με μια από τις πλέον σημαντικές σπινοζικές θέσεις –αν όχι η σημαντικότερη– σχετικά με την καταπολέμηση των στερητικών παθών, που είναι η κατανόηση των πραγμάτων ως αναγκαία. Στο πέμπτο μέρος της *Ηθικής*, με τον τίτλο «Περί της δύναμης του πνεύματος», αναφέρεται: «Καθόσον το Πνεύμα κατανοεί όλα τα πράγματα ως αναγκαία, έχει μαγαλύτερη δύναμη επί των συναισθηματικών επηρειών, ήτοι πάσχει από αυτές λιγότερο» (*H V*, Πρót. 6). Η κατανόηση των πραγμάτων ως αναγκαίων, υπενθυμίζουμε, δεν έχει καμία σχέση με μια ψυχολογία μοιρολατρίας και φαταλισμού. Η τελευταία δεν συνιστά κατανόηση του πνεύματος αλλά υπαγωγή του στην ανεπαρκή και θολή ιδέα της Μοίρας. Αντίθετα, η κατανόηση της αναγκαιότητας των πραγμάτων απαιτεί την ύψιστη ενεργοποίηση του πνεύματος, ώστε να ερευνηθεί και να μάθει το πλήθος των αιτίων που οδηγούν σε κάτι το οποίο, μολονότι είναι δυσάρεστο, είναι αιτιακά αναγκαίο. Μια εύλογη αντίρρηση σε αυτήν τη συλλογιστική είναι ότι με αυτόν τον τρόπο είτε δικαιώνονται ιστορικές κακουργίες, και η ευθύνη των επιλογών συνειδητών ανθρώπων εξιλεώνεται στην κολυμβήθρα της αναγκαιότητας, είτε, για προσωπικές καταστάσεις, ότι εξανεμίζεται κάθε έννοια προσωπικής βούλησης και ευθύνης. Με άλλα λόγια, τα πράγματα θα μπορούσε να ήταν αλλιώς ΑΝ...

Πράγματι, το σημαντικό φιλοσοφικό ζήτημα της ενδεχομενικότητας και της ελεύθερης βούλησης αποτελεί, ίσως, την πλέον ακανθώδη και δισεπίλυτη πρόκληση για τον σπινοζισμό. Στο 1^ο Κεφάλαιο εξηγήσαμε τον χαρακτηριστήρα της αναγκαιότητας, ο οποίος, εντέλει, ανάγεται στη σύλληψη της θεϊκής φύσης και των παραγόμενων τρόπων. Σε αυτό το σημείο, μπορούμε να προσθέσουμε δύο ακόμα πλευρές επί αυτού του αχανούς φιλοσοφικού ζητήματος. Η σύλληψη της έννοιας της *ελεύθερης βούλησης*, καταφατικά και όχι στερητικά, με σαφή τρόπο διατυπώνεται αρχικά από τον Ι. Καντ (στην 3^η αντινομία της *Κριτικής του καθαρού λόγου*), δηλαδή ως η ρήξη της αιτιακής αλυσίδας ή, πιο απλά, ως η δύναμη αυθόρμητης έναρξης μιας νέας σειράς πραγμάτων ή γεγονότων, δίχως κανέναν απολύτως αρχικό αιτιακό όρο. Είναι προφανές ότι, στο καθολικά αιτιακά καθορισμένο σπινοζικό σύστημα, μια τέτοια πιθανότητα δεν μπορεί να ευδοκιμήσει, πολύ περισσότερο όταν η έννοια της βούλησης συνδέεται είτε με τη στέρηση είτε ταυτίζεται με τον νου και τη δυνατότητα κρίσης. Το δεύτερο θέμα αφορά μία καταρχήν απάντηση από την πλευρά του σπινοζισμού. Ο υποστηρικτής της αναγκαιότητας θα αντέτασσε ότι η κατανόηση του αναγκαίου δεν συνεπάγεται σε καμία περίπτωση δικαίωση του πράγματος, εξάλειψη της προσωπικής βούλησης και, κατά συνέπεια, αδυναμία αλλαγής στο μέλλον.

Αντίθετα, η κατανόηση του αναγκαίου σημαίνει ότι οι συγκεκριμένες βουλήσεις έδρασαν αιτιακά και επέφεραν αυτό το αποτέλεσμα αναγκαία. Με άλλα λόγια, η κατανόηση του αναγκαίου αφορά την εκ των υστέρων αποτίμηση των πραγμάτων και όχι τη μελλοντική τους έκβαση· δηλαδή, η αναγκαιότητα αφορά την κατανόηση και όχι την πρόβλεψη στο μέλλον.

Μέχρι αυτού του σημείου, συνεπώς, είδαμε ότι η διάσταση ή αναποτελεσματικότητα του Λόγου έναντι της επιθυμίας παρουσιάζεται όταν ο Λόγος εκλαμβάνεται αφηρημένα, αόριστα, και ενδεχομενικά.

Τι σημαίνει, όμως, η σύλληψη του Λόγου συγκεκριμένα, χρονικά προσδιορισμένα και αναγκαία; Και πώς μια τέτοια σύλληψη εναρμονίζεται με τα θετικά συναισθήματα και περιορίζει τα στερητικά πάθη;

Ακολουθως, θα εξετάσουμε αυτά τα ερωτήματα συγκεκριμένα, μέσα από τη «γνώση του καλού και του κακού», τη δύναμη της αρετής και τη δύναμη του πνεύματος.

4.5 Το καλό και το κακό

Η θεώρηση του καλού και του κακού από τον Σπινόζα είναι ιδιότυπη και ενδιαφέρουσα. Στο 1^ο Κεφάλαιο ήδη αναφέραμε τη γενικότερη προσέγγιση του Σπινόζα όσον αφορά τις κατηγοριοποιήσεις σε καλό και κακό, όμορφο ή άσχημο, εύτακτο ή άτακτο.

Ο Σπινόζα θα διατυπώσει ξανά, αλλά πιο συγκεκριμένα στο τέταρτο μέρος τη βασική του φιλοσοφική θέση: Δεν υπάρχει Καλό και Κακό, παρά μόνο καλό και κακό, δηλαδή δεν υπάρχει αντικειμενικά και καθολικά η έννοια ή η οντότητα του ριζικώς ή απολύτως Καλού ή Κακού, παρά μόνο το καλό ή το κακό για κάθε τρόπο ξεχωριστά, για κάθε σχέση ξεχωριστά και μόνο στη διάρκεια της ύπαρξης του τρόπου.

Όσον αφορά το Κακό ιδιαίτερα, ο Σπινόζα ανήκει σε μια φιλοσοφική παράδοση η οποία ουσιαστικά αποδαιμονοποιεί το Κακό, και συντάσσεται εν γένει στην αντίληψη της στέρησης σε σχέση με το αντικειμενικά Καλό. Αυτή η προσέγγιση, αρκετά κυρίαρχη τον 17^ο αι. της επιστημονικής επανάστασης και της ρήξης με τη μεσαιωνική φιλοσοφία εν γένει, αντλεί καταφανώς από τη σωκρατική και πλατωνική παράδοση της οντολογικής ανυπαρξίας του κακού. Είναι αναμενόμενο ο Σπινόζα, ο οποίος κατεξοχήν μάχεται τις προκαταλήψεις και τις δεισιδαιμονίες, να είναι αυστηρός κριτής εκείνων των απόψεων οι οποίες τις τρέφουν, πολύ δε περισσότερο όταν αυτές συνδυάζονται με την ηθικολογική καταδίκη της σάρκας και των απολαύσεων και των παραγόμενων συναισθημάτων της αμαρτίας και της ενοχής.

Εντούτοις, ο Σπινόζα διαφοροποιείται και από αυτήν τη μάλλον συγγενική παράδοση, καθόσον αρνείται

και την αντικειμενικότητα του Καλού. Το σπινοζικό Σύμπαν, όπως είδαμε, απλώς Είναι, και το μόνο Απόλυτο το οποίο προσιδιάζει στη φύση του είναι η Δύναμη κατάφασης της ζωής. Η τάξη της Φύσης δεν είναι ούτε καλή ούτε κακή, είναι απλώς αναγκαία, και ως τέτοια δεν μπορεί να υπόκειται σε αξιολογικούς χαρακτηρισμούς, οι οποίοι υποδηλώνουν τη δυνατότητα μιας διαφορετικής τάξης. Κάτι τέτοιο, όπως έχουμε ήδη τονίσει, θα αμφισβητούσε την τελειότητα της θεϊκής φύσης. Υπό αυτήν την έννοια, η τάξη της Φύσης στο σύνολό της είναι πέραν του Καλού και του Κακού. Το σύνολο των σχέσεων που διακρίνουν το απείρως μεταβαλλόμενο σύμπαν υπόκειται σε νόμους που εν τω συνόλω διατηρούν την αέναη ζωή του σύμπαντος, μέσα από δημιουργίες και καταστροφές, γεννήσεις και θανάτους επιμέρους τρόπων. Η απειρία των μεταβολών των τρόπων ακολουθούν τους νόμους σύνθεσης και αποσύνθεσης των σωμάτων τους, που όμως από τη σκοπιά της τάξης της φύσης όλες συντελούν στη διατήρηση του γίνεσθαι και στη σύνθεση και ανασύνθεση του όλου. Για παράδειγμα, μία, για εμάς, τεράστια γεωλογική καταστροφή, όπως ένας δυνατός σεισμός ή μετακίνηση γεωλογικών μαζών, αποσυνθέτει μια υπάρχουσα σχέση κίνησης και ηρεμίας, ανασυνθέτοντας μία νέα ισορροπία κίνησης και ηρεμίας, την οποία εν γένει επιτάσσει η δεσπόζουσα σχέση κίνησης και ηρεμίας του πλανήτη, την εκάστοτε χρονική στιγμή, σε συνάρτηση με άλλες μεταβολές, όπως αλλαγές στη θερμοκρασία, στη δράση της ηλιακής ενέργειας κ.λπ., κ.λπ.

Ωστόσο, από τη σκοπιά κάθε τρόπου ξεχωριστά υπάρχει το καλό και το κακό. Όσον αφορά τον ανθρώπινο τρόπο, το καλό και το κακό είναι έννοιες ή ανεπαρκείς ιδέες — ως τρόποι του φαντάζεσθαι, που εμείς αποδίδουμε στις σχέσεις με εξωτερικά σώματα, ανάλογα με το αν αυτές είναι ευχάριστες και ωφέλιμες για εμάς ή δυσάρεστες και βλαβερές. Το καλό και το κακό, συνεπώς, είναι σχεσιακές έννοιες, αναδεικνύονται δηλαδή μόνο μέσω της αλληλεπίδρασης τρόπων και δεν ενέχουν κάποιο αυτόνομο χαρακτήρα. Ωστόσο, η σχετικότητα με την οποία συλλαμβάνονται δεν σημαίνει την οντολογική τους ανυπαρξία. Η οντολογία του καλού και του κακού εκφράζεται με την πραγματική, ποσοτική μεταβολή της ενεργειακής ισχύος του σώματός μας σε κάθε συνάντησή με άλλο σώμα.

Το κάθε ανθρώπινο σώμα συνιστά ένα Άτομο, μία ιδιαίτερη ολότητα εντός του φυσικού Όλου. Κάθε σώμα συντίθεται από πλείστα επιμέρους μικροάτομα, τα οποία επίσης είναι πολυσύνθετα, ρευστά, μαλακά ή σκληρά. Το σώμα για να συντηρηθεί χρειάζεται μια συνεχή ανταλλαγή με πλείστα άλλα μικροάτομα ή ανθρώπινα σώματα, μέσα από την οποία αναγεννάται διαρκώς (βλ. *H II*, Αιτήματα).

Όπως έχουμε αναλύσει στα προηγούμενα κεφάλαια, τα πλείστα μικροάτομα του σώματος βρίσκονται διαρκώς σε μεταβαλλόμενες σχέσεις κίνησης και ηρεμίας, οι οποίες συνολικά υποτάσσονται σε μια κεντρική, δεσπόζουσα σχέση κίνησης και ηρεμίας, που αντιστοιχεί στην ουσία του τρόπου, και συνεπώς ορίζει το είναι του σώματος. Το σώμα, συνεπώς, βρίσκεται εντός μιας συνεχούς ενεργειακής ροής και ανταλλαγής, στην οποία, για όση διάρκεια μπορεί, προσπαθεί να εμμένει στο είναι του, το οποίο εκτατικά μεταφράζεται στη διατήρηση της δεσπόζουσας σχέσης κίνησης και ηρεμίας που προσδιορίζει στην ατομικότητά του.

Ο Σπινόζα, επανειλημμένως, τονίζει ότι όσο πιο ικανό είναι το σώμα να επηρεάζεται και να επηρεάζει, δηλαδή όσο πιο πολύ δύναται να είναι ανοικτό στον εξωτερικό κόσμο, τόσο πιο ωφέλιμο είναι για τον άνθρωπο, καθόσον παράλληλα και το πνεύμα καθίσταται ικανότερο:

«Αυτό που διαθέτει το ανθρώπινο Σώμα έτσι ώστε να μπορεί να επηρεάζεται με περισσότερους τρόπους, ή το καθιστά ικανό να επηρεάζει τα εξωτερικά Σώματα με περισσότερους τρόπους, είναι ωφέλιμο για τον άνθρωπο· και τόσο ωφελιμότερο όσο το Σώμα καθίσταται από αυτό ικανότερο να επηρεάζεται και να επηρεάζει τα άλλα σώματα με περισσότερους τρόπους· και βλαβερό αντίθετως είναι αυτό που καθιστά το Σώμα λιγότερο ικανό για τα παραπάνω» (*H IV*, Πρότ. 38).

Προφανώς δεν είναι όλες οι σχέσεις και οι συναντήσεις το ίδιο καθοριστικές ή έντονες όσον αφορά την βλάβη ή την ωφέλεια. Το κάθε σώμα έρχεται σε σχέση με άλλα σώματα υπό διάφορες επιμέρους συνιστώσες της ολότητάς του, και άρα η δύναμή του ή η αδυναμία του εκδηλώνεται διαφορετικά σε κάθε ιδιαίτερη σχέση. Για παράδειγμα, η σχέση ενός σώματος με μια τροφή στην οποία παρουσιάζει δυσανεξία θα λειτουργήσει αποσυνθετικά έναντι κάποιων επιμέρους σχέσεων των μικροατόμων του σώματος (δηλαδή το σώμα θα ασθενήσει), αλλά δεν θα αποσυνθέσει πλήρως τη δεσπόζουσα σχέση (π.χ. από ένα θανάσιμο χτύπημα ή από ένα ισχυρό δηλητήριο). Και στις δύο περιπτώσεις, ωστόσο, μιλάμε για μια κακή συνάντηση, και ο συγκεκριμένος άνθρωπος εύλογα θα θεωρήσει τη συγκεκριμένη τροφή κακή, ενώ όλοι οι άνθρωποι θεωρούμε το δηλητήριο κακό, εφόσον αυτό πάντα αποσυνθέτει τον ανθρώπινο οργανισμό. Ωστόσο, το δηλητήριο δεν είναι κακό για το φίδι αλλά καλό, εφόσον συμβάλλει στη διατήρηση του είναι του.

Αντίστοιχα, μπορούμε να μιλάμε για δηλητηριώδεις ή ευεργετικές συναισθηματικές συναντήσεις, που παράγουν συναισθήματα λύπης ή χαράς, τα οποία καταφάσκουν μειωμένη ή αυξημένη ισχύ του σώματός μας. Ανακαλώντας τη συζήτηση περί των κοινών εννοιών, θυμόμαστε ότι, κατά τον Σπινόζα, όλα τα πράγματα έχουν κάτι κοινό, συμφωνούν σε ορισμένα επί των οποίων εξάγονται οι πλέον γενικευμένοι φυσικοί νόμοι. Ωστόσο, στις σχέσεις με τους άλλους ανθρώπους, πολλές φορές, δεν επικρατεί η κοινότητα των ουσιαστικών χαρακτηριστικών του ανθρώπου, όπως είναι κατεξοχήν ο λόγος, εφόσον δεν έχει αναπτυχθεί επαρκώς. Οι άνθρωποι συνήθως, κυριευμένοι από στερητικά πάθη, επιδρούν αποσυνθετικά σε όποιον αποδεικνύεται πιο αδύναμος στην εκάστοτε συνάντηση, χωρίς βέβαια η συγκεκριμένη αδυναμία να σημαίνει μικρότερη τελειότητα συνολικά, παρά μόνο στο συγκεκριμένο πεδίο αναμέτρησης. Αντίθετα, όταν έχουμε μία συνάντηση ή σχέση με άνθρωπο με τον οποίο η φύση μας συμφωνεί σε πολλά, τότε η παραγόμενη σύνθεση σωμάτων και ψυχών αποτελεί την πλέον ωφέλιμη και ευεργετική σχέση για τον άνθρωπο ή, κατά τη διατύπωση του Σπινόζα, «Στη φύση των πραγμάτων δεν υπάρχει κανένα ενικό πράγμα που να είναι ωφελιμότερο για τον άνθρωπο από τον άνθρωπο που ζει υπό την καθοδήγηση του λόγου» (H IV, Πρότ. 35, Πόρισμα 1).

Συνεπώς, το καλό και το κακό υπάρχουν σχετικά και οντολογικά, και συνίστανται στις θετικές ή στις αρνητικές μεταβολές της συνολικής ισχύος του σώματός μας, δηλαδή στη συμβολή ή όχι της διατήρησης της δεσπόζουσας σχέσης κίνησης και ηρεμίας του σώματός μας. Η δε γνώση του καλού και του κακού είναι το συνειδητό συναίσθημα της χαράς ή της λύπης που παράγεται από τις συναντήσεις που επηρεάζουν καταστροφικά ή ευεργετικά το σώμα μας. Στην απόδειξη της Πρότασης 8 (H IV): «Η γνώση του καλού και του κακού δεν είναι τίποτε άλλο από τη συναισθηματική επίρεια της Χαράς ή της Λύπης, καθόσον έχουμε συνείδηση αυτής», ο Σπινόζα τονίζει ότι η ιδέα του καλού και του κακού δεν διακρίνεται από το συναίσθημα της χαράς ή της λύπης, και, εφόσον σε κάθε περίπτωση πρόκειται για παθητικά συναισθήματα, η εν λόγω ιδέα είναι ανεπαρκής. Βλέπουμε, λοιπόν, ότι και από αυτήν την οδό ο Σπινόζα ουσιαστικά υποβιβάζει την περιφημη γνώση του καλού και του κακού, καθόσον δεν υπάρχουν καν επαρκείς ιδέες για αυτά.

Αντίθετα, η προσπάθεια εύρεσης επαρκών ιδεών για το καλό και το κακό θα οδηγούσε στην ανεύρεση των αιτιών που οδήγησαν στην εκάστοτε κατάσταση χαράς ή λύπης και, συνεπώς, στην επίγνωση της αναγκαιότητάς της, η οποία είναι πέραν του καλού και του κακού. Έτσι, μπορούμε να κατανοήσουμε την τολμηρή θέση: «Αν οι άνθρωποι γεννιούνταν ελεύθεροι, δεν θα σχημάτιζαν κανένα εννόημα του καλού και του κακού ενόσω θα ήταν ελεύθεροι» (H IV, Πρότ. 68).

Προεκτείνοντας αυτήν τη σκέψη σπιννοζικά, μπορούμε να ισχυριστούμε ότι, όσο πιο ανελεύθερος, δηλαδή, αδύναμος και παθητικός, είναι ο άνθρωπος, τόσο πιο πολύ έχει ανάγκη τη χρήση των εννοιών του καλού και του κακού, μέσω των οποίων μπορεί να δικαιώνει την αδυναμία του. Αντίστοιχα, όσο πιο ελεύθερος, δηλαδή δυνατός και ενεργητικός, είναι ο άνθρωπος, τόσο πιο πολύ θα αναπτύσσει τη δυνατότητα της αποστασιοποίησης από ηθικολογικές κρίσεις. Αυτήν τη σπιννοζική γραμμή σκέψης την ανέπτυξε περαιτέρω και την εμπλούτισε με ιστορικά και γενεαλογικά ευρήματα δύο αιώνες αργότερα ο Νίτσε.

Εντούτοις, οι άνθρωποι γεννώνται δούλοι, έχοντας άγνοια των αιτιών των πραγμάτων, και βυθισμένοι στον φόβο, στις προκαταλήψεις και στην αγωνία της απλής επιβίωσης, γίνονται επιρρεπείς στον φθόνο, στη ζήλεια, στην έπαρση, στο μίσος και σε πάσης φύσεως συναισθήματα που γονιμοποιούνται και πολλαπλασιάζονται σαν τη μούχλα στα στατικά νερά.

Για τον Σπινόζα δεν υπάρχει χρυσή εποχή της ανθρωπότητας, πτώση και μεσσιανισμός. Η αλήθεια είναι, εντούτοις, ότι ο Σπινόζα δεν επιχειρεί κάποια ανθρωπολογική ή γενεαλογική εξήγηση της ανθρώπινης κατάστασης, καθώς φαίνεται να διαπιστώνει απλώς τη δύσκολη και εφήμερη διάρκεια της ύπαρξής της εντός του πλέγματος των τρόπων, ανάγοντας τα ιστορικά δεδομένα της εποχής του σε γενικότερα αξιώματα περί της κοινής ανθρώπινης ύπαρξης. Ωστόσο, είναι ενδιαφέρον ο τρόπος με τον οποίο αντικρούει τη μεταφυσική «νομιμοποίηση» της αρχέγονης ενοχής του ανθρώπου. Από την εκτεταμένη αλληλογραφία που διατηρούσε με φιλοσόφους, θεολόγους και στοχαστές της εποχής του ξεχωρίζουμε την ερμηνεία του για το προπατορικό αμάρτημα. Ο Σπινόζα στην 19^η Επιστολή του προς τον χριστιανό θεολόγο και φιλόσοφο Blyenbergh, όπως και στη *Θεολογικοπολιτική πραγματεία* (Κεφ. 4, II), θα ανατρέψει για άλλη μια φορά τις παραδοσιακές ερμηνείες:

«Αυτοί (δηλαδή οι Προφήτες, δική μας προσθήκη) συνεχώς απεικόνιζαν τον Θεό με ανθρώπινη μορφή, κάποιες φορές οργισμένο, άλλες ευσπλαχνικό, πότε προσβλέποντας στο τι θα συμβεί, άλλοτε ζηλόφθονα και καχύποπτο, ακόμη και εξαπατημένο από τον Διάβολο. Συνεπώς, οι φιλόσοφοι και όσοι ομοίως έχουν ανυψωθεί σε ένα επίπεδο πέραν του νόμου, δηλαδή όλοι όσοι επιδιώκουν την Αρετή, όχι διότι τη θεωρούν ως Νόμο, αλλά επειδή την αγα-

πούν ως κάτι πολύ πολύτιμο, δεν θα θεωρούσαν τέτοιες λέξεις (εννοεί τον λόγο του Θεού προς τον Αδάμ για τον καρπό της γνώσης, δική μας προσθήκη) ως απαγορευτικές. Κατά συνέπεια, η εντολή που δόθηκε στον Αδάμ συνίσταται μόνο στο εξής, στο ότι ο Θεός αποκάλυψε απλώς στον Αδάμ ότι η βρώση του καρπού από εκείνο το δένδρο θα επέφερε τον θάνατο, με τον ίδιο τρόπο με τον οποίο μας αποκαλύπτει μέσω της φυσικής μας νόησης ότι το δηλητήριο είναι θανάσιμο»².

Συνεπώς, κατά τον Σπινόζα, ο Θεός απλώς μεταβίβασε στον Αδάμ γνώση περί της βλαβερής συνέπειας της βρώσης του καρπού, αλλά δεν απαγόρευσε. Το ότι ο Αδάμ εξέλαβε τη γνώση ως απαγόρευση είναι δείγμα μόνο της ανωριμότητάς του παρά της κακής του φύσης. Αντίθετα, αν ο Αδάμ ήταν ώριμος και δεν αντιδρούσε σαν παιδί, θα είχε τη σύνεση να χρησιμοποιήσει τη φυσική του νόηση και να αποδεχθεί το προφανές. Το ότι ο Αδάμ δοκίμασε τελικά τον καρπό, συνεπώς, δεν συνιστά αμάρτημα αλλά απλή ψυχική ανωριμότητα και άγνοια των νόμων σύνθεσης και αποσύνθεσης του σώματός του! Με άλλα λόγια, ο Αδάμ δεν έχασε την ανέμελη ελευθερία του επειδή αμάρτησε, αλλά «αμάρτησε» επειδή δεν ήταν ήδη ελεύθερος, επειδή εξέλαβε φοβικά μια γνώση ως απαγόρευση. Για άλλη μια φορά, ο Σπινόζα απενεχοποιεί το γένος των ανθρώπων και αποκλιμακώνει τις δραματικές ηθικές προεκτάσεις της «γνώσης του καλού και του κακού», ενώ, ακόμα πιο εντυπωσιακά ίσως, ο Χέγκελ θα βρει στην προπατορική παράβαση μια εξαιρετική ευκαιρία για το άνοιγμα της γνώσης!

Επανερχόμενοι στην κοινή, κατά τον Σπινόζα, τάξη της φύσης και στην κοινή κατάσταση των ανθρώπων, η γνώση του καλού και του κακού, μακράν από αφηρημένες και δεοντολογικές προτροπές, συνιστά αυτή καθαυτή μια συγκεκριμένη βιωματική εμπειρία ή συσσώρευση εμπειριών κατά τη διάρκεια της ύπαρξής μας.

Ωστόσο, μια τέτοια αντίληψη δεν καθιστά, ευλόγως σύμφωνα με τους επικριτές του, τον Σπινόζα έναν μάλλον κυνικό αμοραλιστή; Μήπως με τη σχετικοποίηση των εννοιών του καλού και του κακού διαλύονται όλες οι απαραίτητες ηθικές διακρίσεις ανάμεσα σε πράξεις και οντότητες;

Ο Σπινόζα, πράγματι, είναι τόσο μακράν της ηθικολογίας όσο εγγύς της ηθικής, του ήθους. Για αυτόν ακριβώς τον λόγο ο Σπινόζα προτάσσει άλλες, οντολογικές διακρίσεις, όπως αυτές ανάμεσα σε ελευθερία και δουλεία, δύναμη και αδυναμία, σοφία και άγνοια, οι οποίες με τη σειρά τους παράγουν μια σειρά ηθολογικών χαρακτηριστικών που καθιστούν τον άνθρωπο ωφέλιμο και ευδαιμόνα ή βλαβερό και δυστυχί. Η *Ηθική* του Σπινόζα θα τονίσει ότι το Μίσος είναι πάντα βλαβερό, αλλά χωρίς μίσος; Θα επιστήσει την προσοχή στον αδύναμο ότι ο Φθόνος είναι βλαβερός, αλλά χωρίς φθόνο; Θα αναπτύξει αυστηρά σχόλια για την Έπαρση, την Ποταπότητα, την Κολακεία, τη Δειλία, αλλά χωρίς την αλαζονία του κατόχου της ορθότητας; Θα τολμήσει να αποκαλύψει την υποκρισία της Ταπεινότητας και της Συμπόνιας, χωρίς φόβο. Διότι, υπεράνω όλων θα πει: «Οι ψυχές ωστόσο δεν νικούνται με όπλα αλλά με Αγάπη και Γενναιοφροσύνη» (*H V*, Κεφ. 11).

Ο Σπινόζα γνωρίζει ότι, τις περισσότερες φορές, οι άνθρωποι είναι φθονεροί και περισσότερο επιρρεπείς στην εκδικητικότητα παρά στην Πονοψυχία, ότι προτιμούν να στηλιτεύουν τους ανθρώπους, παρά να αναγνωρίζουν τις αρετές τους, να συντρίβουν παρά να στηρίζουν την ψυχή των ανθρώπων, και μάλιστα σε τέτοιο βαθμό που από υπερβολική δυσανασχέτηση της ψυχής και ψευδή θρησκευτικό ζήλο να απομονώνονται από την κοινωνία των ανθρώπων. Με βάση αυτήν την επίγνωση θα καταλήξει στο ζητούμενο: «Για να ανεχόμαστε λοιπόν τον καθέναν σύμφωνα με την ιδιοσυγκρασία του και να συγκρατιόμαστε από το να μιμηθούμε τις συναισθηματικές τους επήρειες, χρειάζεται ξεχωριστή δύναμη ψυχής» (*H V*, Κεφ. 13).

Αυτή η ξεχωριστή δύναμη ψυχής είναι η πηγή της ελευθερίας και η ουσία της ζωής υπό την καθοδήγηση του Λόγου.

4.6 Η δύναμη της αρετής

Εντός της μελέτης περί του ρόλου των παθών ο Σπινόζα αναπτύσσει μια «στρατηγική» προς τη δυνατότητα της ελευθερίας. Η φιλοσοφία της εμμένειας πάλι θα δείξει έναν ριζικά διαφορετικό δρόμο από έναν υπερβατικό ορθολογισμό. Η μετάβαση από τη δουλεία προς την ελευθερία δεν θα επιτευχθεί με ένα κατασταλτικό μονόπρακτο της βούλησης του *cogito* επί του του *a*-νόητου σώματος, ούτε μέσα από έναν επώδυνο ασκητικό βίο. Η σημασία της εμμένειας αναδεικνύεται ακόμη πιο καταλυτικά στις ηθικές της προεκτάσεις. Ο άνθρωπος,

² Morgan, M. (ed.), *Spinoza, Complete Works*, trans. Shirley S., Letter 19 to Willem van Blyenbergh, p.810 (μετάφραση δική μου).

ως μέρος της συνολικής τάξης της φύσης, μπορεί να απελευθερωθεί από τα ποικίλα δεσμά του, ως έναν μεταβλητό βαθμό ανάλογο με το πόσο κατανοεί τον εαυτό του ακριβώς ως μέρος της φύσης. Δηλαδή, το ερώτημα είναι σε ποιον βαθμό ο άνθρωπος θα εκτυλίξει και θα εναρμονίσει τη φύση του με την τάξη του συνόλου της φύσης, που είναι η τάξη του ένυλου Λόγου. Η πορεία συνεπώς για την επίτευξη ενός βίου κατά την τάξη του Λόγου, θα είναι μακρά, βαθμιαία, αλλά ταυτόχρονα ευχάριστη και απολαυστική, παράλληλα στο σώμα και στο πνεύμα. Αυτή η πορεία μπορεί να οδηγήσει στον βίο της Αρετής, η οποία όμως, σημειωτέον, δεν είναι μια ανώτερη ποιότητα που ενέχουν οι εκλεκτοί του θεωρητικού βίου αλλά η ίδια η δύναμη της ουσίας του κάθε ανθρώπου, όπως θα αναλύσουμε διεξοδικά. Το Σώμα αλλά παραδόξως και τα πάθη θα αποδειχθούν σημαντικοί παράγοντες προς αυτήν την πορεία. Με βάση την Πρόταση 38, που παραθέσαμε ανωτέρω, υπενθυμίζουμε ότι, όσο εντονότερη και εκτενέστερη είναι η ικανότητα του σώματος να επηρεάζει και να επηρεάζεται (*potentia agendi et patiendi*), τόσο πιο ωφέλιμο είναι για το σώμα και, κατά συνέπεια, για το πνεύμα. Σε αυτήν τη διαπίστωση επισημαίνουμε την Πρόταση 18, σύμφωνα με την οποία «Η Επιθυμία που προέρχεται από Χαρά είναι, υπό ίσους όρους, ισχυρότερη από την Επιθυμία που προέρχεται από Λύπη» (H IV, Πρότ. 18).

Σε αυτές τις προτάσεις ο Σπινόζα επισημαίνει τον θετικό ρόλο των χαρούμενων παθών. Η χαρά που προέρχεται από ένα εξωτερικό αίτιο είναι βεβαίως πάθος, που σημαίνει ότι εξακολουθούμε να είμαστε αποξενωμένοι από τη δύναμη του ενεργείν, δηλαδή την ουσία μας· ωστόσο η δύναμη, το *conatus*, του εξωτερικού αιτίου σε αυτήν την περίπτωση προστίθεται στη δική μας δύναμη, με αποτέλεσμα εν γένει η ισχύς της επιθυμίας μας (που είναι η ίδια η ουσία μας) να αυξάνεται.

Βεβαίως, ο Σπινόζα θα τονίσει ακόμα ότι η εν λόγω μετάδοση της δύναμης του εξωτερικού αιτίου, για να είναι ευεργετική μακροπρόθεσμα, χρειάζεται να κατανέμεται ισόρροπα στο σώμα και να μην εστιάζει σε ένα μόνο συγκεκριμένο σημείο του σώματος, καθόσον αυτό αργά ή γρήγορα θα μετατραπεί σε προσκόλληση, εμμονή και εξάρτηση (H IV, Πρότ. 60, Κεφ. 30). Η Χαρά, συνεπώς, εκτός αν είναι δευτερογενές παράγωγο ενός στερητικού πάθους όπως, για παράδειγμα, η πρόσκαιρη και δηλητηριασμένη χαρά που προκύπτει από την καταστροφή κάποιου πράγματος που μισούμε, ή είναι ανισόρροπα κατανεμημένη στο σώμα, συντελεί στην αύξηση της ισχύος του σώματός μας και στην παράλληλη δραστηριοποίηση του πνεύματος, και υπό αυτήν την έννοια προάγει το ευ ζην και μας προετοιμάζει για την αύξηση της δύναμης του ενεργείν.

Με έναν τρόπο, θα λέγαμε ότι η κατάσταση μιας αυθεντικής Χαράς μάς ωθεί προς τη συνειδητή ή ασυνείδητη «αίσθηση» ενός πιο ελεύθερου, αβίαστου και ηδέος βίου, πιθανώς ως τον βίο των θεών. Η στάση του Σπινόζα στη σημασία και στην ανάγκη της χαράς και της απόλαυσης, βεβαίως, όσο στρέφεται ενάντια σε κάθε «ψευδή θρησκευτικό ζήλο» και ψευδοθητική της φανατικής άσκησης, άλλο τόσο απέχει από έναν ηδονιστικό φιλελευθερισμό, ο οποίος, ως ακριβής αντιδραστική αναστροφή του ασκητισμού, εκδικείται την καταστολή της σάρκας από το καθαρό πνεύμα, επιβεβαιώνοντας ξανά την α-νοησία του σώματος.

Κατά τον Σπινόζα, φυσικά, τα ανωτέρω δίπολα είναι εξίσου ανισόρροπα, καθόσον δεν αντιλαμβάνονται, επ' ουδενί λόγω, ούτε τη δύναμη του σώματος ούτε τη δύναμη του πνεύματος, ούτε πολύ περισσότερο την ταυτότητά τους.

Ένα χαρακτηριστικό σχόλιο του Σπινόζα επ' αυτού είναι το ακόλουθο:

«Καμία θεότητα ούτε κανένας άλλος, πέρα από τον φθονερό, δεν απολαμβάνει την αδυναμία και τις δυσχέρειές μου ούτε ανάγει σε αρετή τα δάκρυα, τους λυγμούς, τον φόβο και άλλα τέτοιας λογής που είναι σημάδια αδύναμης ψυχής· αλλά αντιθέτως, όσο επηρεαζόμαστε από μεγαλύτερη Χαρά, τόσο μεταβαίνουμε σε μεγαλύτερη τελειότητα, τουτέστιν τόσο περισσότερο είναι αναγκαίο να μετέχουμε της θεϊκής φύσης. Έτσι το να χρησιμοποιούμε τα πράγματα και να τα απολαμβάνουμε, όσο είναι δυνατόν (όχι μεν μέχρι αηδίας, διότι αυτό δεν είναι απόλαυση) είναι ανδρός σοφού. Είναι ανδρός σοφού, λέω, να αναζωογονούμαστε και να ανανεωνόμαστε μετρημένα με νόστιμο φαγητό και ποτό, καθώς και με αρώματα, με το κάλλος χλωρών φυτών, με στολίδια, μουσική, αγωνίσματα, θεατρικές παραστάσεις και άλλα τέτοιας λογής που καθένας μπορεί να χρησιμοποιεί δίχως καμιά βλάβη για τον άλλο. Διότι το ανθρώπινο Σώμα συντίθεται από πλείστα μέρη διαφορετικής φύσης που χρειάζονται συνεχώς νέα τροφή, και ποικίλη, ώστε ολόκληρο το Σώμα να είναι εξίσου ικανό για όλα όσα μπορούν να προέλθουν από τη φύση του, και συνεπώς ώστε και το

Πνεύμα να είναι εξίσου ικανό να κατανοεί περισσότερα συγχρό-
τως» (H IV, Πρότ. 45, Σχόλιο).

Αν η Χαρά, ως πάθος, μας είναι μια απόμακρη ηχώ του θεϊκού παλμού, η Χαρά ως Ενέργεια είναι η ίδια η μετοχή στη θεϊκή φύση· εδώ έγκειται η βαθύτερη κατανόηση του ανθρώπου ως μέρους της φύσης, δηλαδή του Θεού, δηλαδή της δημιουργικής, νοήμονος ενέργειας, δηλαδή του ένυλου Λόγου. Αυτήν την έσχατη θέση ο Σπινόζα, όπως με όλες τις βασικές του θέσεις, τη χτίζει βήμα βήμα, μέχρι την κλιμάκωσή της στο πέμπτο μέρος της *Ηθικής*.

Ο Σπινόζα, ήδη από τους αρχικούς ορισμούς του μέρους περί της ανθρώπινης δουλείας, έχει ορίσει παραγωγικά την έννοια της Αρετής: «Με τους όρους αρετή και δύναμη εννοώ το ίδιο, τουτέστιν (κατά την Πρότ. 7 του τρίτου μέρους) η αρετή, καθόσον αναφέρεται στον άνθρωπο, είναι η ίδια η ουσία ήτοι η φύση του ανθρώπου καθόσον έχει την εξουσία να επιτυγχάνει ορισμένα πράγματα που μπορούν να κατανοηθούν μέσω μόνων των νόμων της φύσης του» (H IV, Ορ. 8).

Στην Πρόταση 20 θέτει το πρώτο θεμέλιο της Αρετής: «Όσο περισσότερο προσπαθεί και μπορεί ο καθένας να επιζητά το όφελός του, τουτέστιν να διατηρεί το είναι του, τόσο περισσότερο είναι προικισμένος με αρετή· και αντιθέτως, καθόσον καθένας παραμελεί το όφελός του, τουτέστιν τη διατήρηση του είναι του, είναι αδύναμος» (H IV, Πρότ. 20).

Αυτή η θέση επαναλαμβάνεται αρκετές φορές στο κείμενο μέχρι να αναπτυχθεί πλήρως η σημασία της. Η προσπάθεια διατήρησης στο είναι μας, το *conatus*, συνιστά τον πυρήνα της αρετής και αποτελεί θεμελιώδη υπαγόρευση του λόγου:

«Αφού ο λόγος δεν αιτεί τίποτα ενάντια στη φύση, άρα αιτεί να αγαπά καθένας τον εαυτό του, να επιζητεί το δικό του όφελος, που είναι αληθινά όφελος, να ορέγεται κάθε τι που οδηγεί αληθινά τον άνθρωπο σε μεγαλύτερη τελειότητα, και με απόλυτο τρόπο, να προσπαθεί καθένας, όσο είναι στο χέρι του, να συντηρεί το είναι του [...]. Από εδώ έπεται, πρώτον, ότι θεμέλιο της αρετής είναι η ίδια η προσπάθεια διατήρησης του οικείου είναι και ότι η ευτυχία έγκειται στο ότι ο άνθρωπος μπορεί να διατηρεί το είναι του. Δεύτερον, έπεται ότι η αρετή είναι ορεκτή για τον εαυτό της και ότι δεν υπάρχει κάτι που να είναι εξοχότερο από αυτήν ή ωφελιμότερο για μας, λόγω του οποίου δεν θα έπρεπε να την ορεγόμαστε. Τρίτον, έπεται, τέλος, ότι όσοι αυτοκτονούν είναι αδύναμοι στην ψυχή και καταδικάζονται από εξωτερικά αίτια που αντιστρατεύονται τη φύση τους» (H IV, Πρότ. 18, Σχόλιο).

Επί αυτού του εκτενούς και περιεκτικού σχολίου αξίζει να σχολιάσουμε κάποια βασικά σημεία. Καταρχάς, ο Σπινόζα, ενάντια στις κλασικές και επικρατούσες ηθικές αντιλήψεις τόσο της εποχής του όσο και μετέπειτα, υποστηρίζει ότι ο πυρήνας της αρετής είναι η αγάπη εαυτού και η διαρκής επιδίωξη του ίδιου οφέλους. Αντιλαμβανόμαστε, συνεπώς, τον λόγο που αρκετοί σχολιαστές του, οι οποίοι ίσως δεν έχουν ολοκληρώσει την ανάγνωση της *Ηθικής*, σπεύδουν να αποδώσουν στον Σπινόζα μια χομπσιανή εγωιστική αντίληψη αυτοσυντήρησης ή βλέπουν στις σπινόζικες θέσεις τον προάγγελο του ωφελιμισμού του 18^{ου} αι. Όσον αφορά την ταύτιση του σπινόζικου *conatus* με τη χομπσιανή αυτοσυντήρηση, προς το παρόν θα αρκεστούμε στην παράθεση ενός σύντομου σχολίου του Σπινόζα με αφορμή τους υποστηρικτές της ελεύθερης βούλησης του ανθρώπου, σύμφωνα με τους οποίους «αν ο άνθρωπος δεν πράττει από ελευθερία της βούλησης, τότε τι γίνεται αν είναι σε ισορροπία, όπως ο γαϊδαρος του Μπουριντάν; Θα πεθάνει από πείνα και δίψα;» (H II, Πρότ. 49, Σχόλιο). Στο ίδιο σχόλιο ο Σπινόζα θα απαντήσει ειρωνικά, όχι μόνο για τους υποστηρικτές της ελεύθερης βούλησης, αλλά ουσιαστικά για τη σύλληψη του ανθρώπου με όρους χομπσιανής επιβίωσης: «Όσον αφορά, τέλος, την τέταρτη αντίρρηση (αυτήν που παραθέσαμε, δική μας προσθήκη), λέω πως παραδέχομαι πέρα για πέρα ότι ένας άνθρωπος που έχει τεθεί σε μια τέτοια ισορροπία (δηλαδή που δεν αντιλαμβάνεται τίποτα άλλο από πείνα και από δίψα για την τάδε τροφή ή το τάδε ποτό που ισαπέχουν από αυτόν) θα πεθάνει από πείνα και δίψα. Αν με ρωτήσουν μήπως πρέπει να εκτιμάμε έναν τέτοιο άνθρωπο ως γαϊδαρο μάλλον παρά ως άνθρωπο, λέω ότι δεν ξέρω».

Ανάλογα, η σημασία των εννοιών του οφέλους και του χρήσιμου (*utile*) στον Σπινόζα δεν έχει καμία σχέση με τη μεταγενέστερη σημασία τους στο ρεύμα του ωφελιμισμού, π.χ. του Bentham, καθόσον η βασική αρχή της μεγιστοποίησης του συνολικού αγαθού αφορά πρωτίτως υλιστικά αγαθά και οικονομικά μεγέθη.

Συνεπώς, μένει για εμάς να εξετάσουμε το περιεχόμενο του αληθινού οφέλους και της πραγματικής διατήρησης του είναι μας. Πριν από αυτό, θα επιστημονούμε δύο ακόμα παρατηρήσεις επί του αρχικού σχολίου που παραθέσαμε. Στο δεύτερο σημείο, ο Σπινόζα θέτει μιας αριστοτελικής προέλευσης διατύπωση, ότι η αρετή είναι ορεκτική για τον εαυτό της. Αυτή η απρόσωπη διατύπωση μας οδηγεί σε μια συγγενή ποιότητα του νοείν, που, όπως είδαμε στο 2^ο Κεφάλαιο, ενέχει τη δύναμη της αυτοπαραγωγής του. Αντίστοιχα, συνεπώς, υποθέτουμε ότι σε αυτό το σημείο, που δεν αναπτύσσεται περαιτέρω, ο Σπινόζα εννοεί ότι όχι μόνο ο άνθρωπος συνειδητά ορέγεται την αρετή, δηλαδή η αρετή είναι αντικείμενο ορέξεως ως το Πρώτο Κινούν, αλλά η αρετή καθαυτή είναι ταυτόχρονα υποκείμενο που μετατρέπει τον εαυτό της σε δικό της αντικείμενο, ως εάν να είναι μια αυτοποιητική και αυτοαυξανόμενη δύναμη. Αν ισχύει μια τέτοια ερμηνεία, αυτό σημαίνει ότι η πράξη κατ' αρετήν παράγει επιπλέον αρετή, ταυτόχρονα και παράλληλα στο σώμα (ασυνείδητα) και στο πνεύμα (συνειδητά), με έναν τρόπο που σχεδόν αυτόματα καταλαμβάνομαστε από όλο και περισσότερες επαρκείς ιδέες στο πνεύμα σε ένα σώμα όλο και περισσότερο ενεργητικό και ικανό για πλείστα.

Σε αυτήν τη διαδικασία βαθμιαίας ενεργοποίησης, βέβαια, στον Σπινόζα, υπάρχει ένα σαφές άνω όριο, στο οποίο μόνο ασυμπτωτικά τείνουμε, και το οποίο είναι η ίδια ουσία μας, ο ίδιος δηλαδή βαθμός έντασης της θεϊκής δύναμης. Τέλος, το τρίτο σημείο περί αυτοκτονίας μάς υπενθυμίζει ότι η εγγενής ουσία του ανθρώπου, το *conatus* στην ύπαρξη, συνιστά αποκλειστικά δύναμη κατάφασης της ζωής και της ύπαρξης και το ίδιο δεν ενέχει καμία εσωτερική (αυτοκαταστροφική;) αντίφαση.

Ας εξετάσουμε τώρα πιο συγκεκριμένα τη δύναμη της αρετής, τον χαρακτήρα του ίδιου οφέλους και της αγάπης εαυτού. Όπως αναφέραμε στο προηγούμενο κεφάλαιο, στη σπινόζική ηθική της δύναμης της αρετής συναντάμε, για πρώτη φορά τόσο καθαρά στη νεώτερη φιλοσοφία, μια διαλεκτική προσέγγιση ατομικότητας και κοινωνικότητας, όχι δηλαδή απλώς με όρους μεσότητας ή ισορροπίας αλλά ουσιαστικά διαλεκτικά, δηλαδή με όρους αλληλοτροφοδότησης των δύο πόλων, ούτως ώστε, όσο περισσότερο ισχυροποιείται ο ένας πόλος, τόσο ισχυροποιείται και ο άλλος και αντιστρόφως.

Ας εξετάσουμε πιο συγκεκριμένα τι σημαίνει «Η αρετή είναι η ίδια η ανθρώπινη δύναμη που ορίζεται μόνο με την ουσία του ανθρώπου, τουτέστιν που ορίζεται μόνο με την προσπάθεια με την οποία ο άνθρωπος προσπαθεί να εμμένει στο είναι του» (*H IV*, Πρότ. 20, Απόδειξη), ή το συνώνυμο «η αρετή δεν είναι τίποτα άλλο από το να ενεργεί κανείς βάσει των νόμων της οικείας φύσης του» (*H IV*, Πρότ. 18, Σχόλιο). Ταυτόχρονα, θα προσπαθήσουμε να εξηγήσουμε πώς οι ανωτέρω συλλήψεις της αρετής είναι συμβατές –αν όχι ταυτόσημες– με την κατακλείδα της σπινόζικής αρετής, η οποία διατυπώνεται μετά από 8 προτάσεις: «Το ύψιστο αγαθό του Πνεύματος είναι η γνώση του Θεού και η ύψιστη αρετή του Πνεύματος είναι να γνωρίσει τον Θεό» (*H IV*, Πρότ. 28).

Πώς συντελείται αυτή η θεαματική μετατόπιση από το ίδιον όφελος στη γνώση του Θεού; Ο Σπινόζα δεν θα έβλεπε καμία απολύτως αντίθεση, απαντώντας ότι το ίδιον όφελος, η πραγματική συντήρηση του είναι μας, η αληθής αγάπη εαυτού στην ύψιστη δύναμή της, είναι ακριβώς η γνώση του Θεού. Εδώ ακριβώς αναδεικνύεται ξανά η σημασία της εμμένειας, του ένυλου Λόγου και της συγκεκριμένης γνώσης, σε αντίθεση με έναν αφηρημένο ή κανονιστικό Λόγο, του κλασικού ορθολογισμού ή της θεολογίας. Η αρετή, ως η ίδια η ουσία του ανθρώπου, δεν είναι κανονιστική αρχή αλλά ένας συγκεκριμένος βαθμός δύναμης της θείας υπόστασης. Η προσπάθεια συντήρησης του είναι μας είναι ακριβώς η προσπάθεια που κάνουμε καθ' όλη τη διάρκεια της ύπαρξής μας να διατηρήσουμε αυτήν ακριβώς τη μερική θεϊκή δύναμη, από την οποία, όπως είδαμε, συνήθως είμαστε αποξενωμένοι.

Η ενέργεια σύμφωνα με την αρετή είναι το σύνολο των ενεργειών μας, δηλαδή των πράξεων των οποίων εμείς είμαστε το επαρκές αίτιο· αυτό όμως δεν είναι επαρκές για να λέμε ότι όντως ενεργούμε με αρετή. Οι ενέργειες της αρετής έχουν το επαρκές αίτιο και τις αντίστοιχες επαρκείς ιδέες του πνεύματος, που πηγάζουν από την οικεία φύση μας και μόνο. Με άλλα λόγια, μόνο οι πραγματικές επιθυμίες που εκπηγάζουν από τη δική μας εσωτερική ουσία συνιστούν την αρετή. Η οικεία φύση μας, η ουσία μας, ως καθορισμένος βαθμός δύναμης της υπόστασης, ενέχει, όπως η υπόσταση, μια καθορισμένη και περιορισμένη πολλαπλότητα ποιοτήτων, χαρισμάτων ή προσόντων (όπως τα κατηγορήματα της υπόστασης). Η αρετή, συνεπώς, είναι η δημιουργική δύναμη εκτύλιξης των χαρισμάτων μας, η απελευθέρωση της όρεξής μας και της επιθυμίας του εαυτού, που ακριβώς συνιστά την αληθινή αγάπη εαυτού. Όταν όμως ενεργούμε με αυτόν τον τρόπο, γνωρίζουμε την ίδια μας την ουσία, η οποία δεν είναι παρά ο Θεός τροποποιημένος ως η ουσία μας.

Ο πρώτος, λοιπόν, τρόπος να γνωρίσουμε τον Θεό, είναι η εκτύλιξη της αληθινής δημιουργικής μας δύναμης, η οποία είναι μέρος της θείας δημιουργικής δύναμης της φύσης. Σε αυτήν την περίπτωση βιώνουμε μια ενεργητική χαρά, που ενέχει μια ουσιαστικά διαφορετική ποιότητα από την παθητική, καθόσον δεν εξαρτάται από μεταβαλλόμενα και φευγαλέα εξωτερικά αίτια, αλλά ταυτίζεται με τη μετάβαση σε μεγαλύτερη τελειότητα του είναι μας. Ωστόσο, η γνώση του Θεού δεν περιορίζεται ασφαλώς στη γνώση της δικής μας ενικής

ουσίας αλλά στη γνώση όσο το δυνατόν περισσότερων ενικών πραγμάτων, καθώς και των γενικών και ειδικών νόμων που διέπουν τις σχέσεις τους.

Αντιλαμβανόμαστε ότι η γνώση των ενικών πραγμάτων, δηλαδή της ουσίας τους, δεν εμπίπτει στο δεύτερο είδος γνώσης, δηλαδή στη διαμόρφωση κοινών εννοιών στη βάση του κοινού των πραγμάτων στο μέρος και το όλον. Η ικανότητα γνώσης των ενικών ουσιών είναι ένα γόνιμο πεδίο που χρήζει περαιτέρω έρευνας, καθόσον δεν αναλύεται εξαντλητικά από τον Σπινόζα, παρά παρουσιάζεται μάλλον ως «σύμπτωμα» του ύψιστου, τρίτου είδους γνώσης, δηλαδή της εννοιακής γνώσης του Θεού, των ενικών ουσιών των πραγμάτων και του εαυτού.

Περί αυτού του αρκετά δυσνόητου ζητήματος έχουν διατυπωθεί αρκετές ερμηνείες, κυρίως όσον αφορά τη διάκριση ανάμεσα στην αμεσότητα της εννοιακής γνώσης (η οποία διατυπώνεται στην *Πραγματεία για τη διόρθωση του Νου*) και στη διαμεσολαβημένη γνωσιακή διαδικασία που αναπτύσσεται μέσω της γνώσης της εγγύτατης αιτίας των ενικών ουσιών (η οποία διαφαίνεται στην *Ηθική*).

Στα πλαίσια αυτής της εισαγωγής, θα περιοριστούμε απλώς στην επισημάνση ότι η γνώση της ουσίας των ενικών πραγμάτων καθίσταται εν μέρει δυνατή, μόνο συζευγμένη με τη γνώση εαυτού και τη γνώση του Θεού, όπου ο σοφός πλέον άνθρωπος βιώνει την ουσιαστική σύνδεση της δύναμής του με τη δύναμη των άλλων πραγμάτων, κατανοεί καθαρά τον εαυτό του ως μέρος της φύσης, όπως κατανοεί τη δύναμη των άλλων πραγμάτων, και κυρίως κατανοεί τον Θεό ως την εγγύτατη, γενετική αιτία όλων των πραγμάτων.

Διότι το κάθε είδος γνώσης, κατά τον Σπινόζα, συνιστά μια διαφορετική ποιότητα ύπαρξης, έναν διαφοροποιημένο τρόπο ζωής. Σε κάθε περίπτωση, ο Σπινόζα δεν νοεί την αυτογνωσία κυρίως ως μια μοναχική διαδικασία ενδοσκοπήσης ή εσωστρεφούς αυτοανάλυσης, αλλά ως προσπάθεια κατανόησης του εαυτού, μέσω της ενεργητικής σχέσης του με τα εξωτερικά πράγματα, τους ανθρώπους και τη φύση.

Η μελέτη εαυτού διαμεσολαβείται από την έντονη επιθυμία γνώσης των άλλων πραγμάτων, όχι λόγω μιας νεωτερικής επιστημονικής περιέργειας αλλά λόγω της έντονης όρεξης της ψυχής και του πνεύματος να γνωρίσει τον Θεό. Η γνώση του Θεού δεν επιτελείται μέσω της όποιας δογματικής κατήχησης αλλά μέσα από τη διευρυνόμενη ικανότητα του σώματός μας, την προσπάθεια γνώσης του σώματός μας και των άλλων σωμάτων, και τη σύστοιχη διεύρυνση των επαρκών ιδεών στο πνεύμα μας. Μόνο μέσω αυτής της συγκρουσιακής ή σπανίως αρμονικής διάνοιξης εκδηλώνεται η δημιουργική μας δύναμη σε όλες τις υπαρξιακές μας διαστάσεις, όπως και τα όρια της και, εν τέλει, η ανάδυση της επαρκούς ιδέας της επίγνωσης της θέσης μας στο Όλον. Ένας τέτοιος τρόπος ζωής αποκαλείται συνοπτικά από τον Σπινόζα βίος υπό την καθοδήγηση του Λόγου ή ενάρτετος βίος. Σε έναν τέτοιο βίο, το ωφελιμότερο για τον άνθρωπο είναι ο άνθρωπος που ζει υπό την καθοδήγηση του λόγου. Διότι η επιδίωξη του αληθινού ίδιου οφέλους ενέχει ένα εξαιρετικό αναγνωριστικό γνώρισμα: επιθυμείς να έχεις ένα αγαθό, το οποίο, εξίσου σφόδρα, επιθυμείς να το έχουν όλοι.

Αυτό συνιστά το αλάθητο κριτήριο της αυθεντικής αρετής και, συνεπώς, της μοναδικής της δύναμης. Ο ενάρτετος άνθρωπος επιθυμεί αυτό που κατέχει ο ίδιος να το κατέχουν όσο το δυνατόν περισσότεροι άνθρωποι, διότι η συνάντηση με τους όμοιούς του σε αυτήν τη βάση συνιστά τη μέγιστη σύνθεση σωμάτων και πνευμάτων, τη μέγιστη ευδαιμονία: «Το ύψιστο αγαθό όσων ακολουθούν την αρετή είναι κοινό σε όλους, και μπορούν όλοι να ευφρανθούν εξίσου από αυτό» (*H IV*, Πρότ. 36).

Με βάση αυτό το αγαθό επέρχεται η συμφωνία των ανθρώπων, η αβίαστη συνύπαρξη και η ανάπτυξη της ουσιαστικής κοινότητας, καθόσον, όπως επισημαίνει ο Σπινόζα, «ότι το ύψιστο αγαθό είναι κοινό για όλους δεν προέρχεται από σύμπτωση αλλά από την ίδια τη φύση του λόγου, επειδή συνάγεται από την ίδια την ουσία του ανθρώπου καθόσον αυτή ορίζεται με τον λόγο» (*H IV*, Πρότ. 36, Σχόλιο). Είναι συνεπώς ένα αγαθό το οποίο δεν υπόκειται στη συνθήκη του κορεσμού, της υπερβολής, της αποκλειστικής κτήσης, της εμμονικής εξάρτησης, καθόσον πρόκειται για έναν ενεργειακό τρόπο ύπαρξης, με ανεξάντλητο βάθος, που είναι τόσο ευδαιμονικός όσο και διαφορετικός.

Υπό την έννοια αυτού του βίου, ο Σπινόζα θα ισχυριστεί ότι «ο ελεύθερος άνθρωπος δεν σκέφτεται κανένα πράγμα λιγότερο από ό,τι τον θάνατο, και η σοφία του είναι μελέτη όχι θανάτου αλλά ζωής» (*H IV*, Πρότ. 67). Κατά τη γνώμη μας, σε αυτήν την παρερμηνευμένη ρήση ο Σπινόζα δεν αντιτίθεται στην πλατωνική μελέτη του θανάτου αλλά στο κοινό πάθος του φόβου του θανάτου.

Ο Σπινόζα στο τέλος της πραγματεύσεως της ανθρώπινης δουλειάς, στις Προτάσεις 67, 68, 69, 70, 71, 72 και 73, κατά κάποιον τρόπο μας παρουσιάζει μια συμπτωματολογική ανάλυση του ελεύθερου ανθρώπου. Σύμφωνα με αυτές, ο ελεύθερος άνθρωπος έχει την ικανότητα να αποτρέπει και να υπερβαίνει τους κινδύνους, δηλαδή κάθε τι που μπορεί να είναι αίτιο Λύπης, Μίσους, Διχονοίας κ.λπ., μέσα από την ίδια την αρετή της ψυχής, την ευθυμία και το θάρρος (Πρότ. 69)· ο ελεύθερος άνθρωπος δεν είναι επιρρεπής στις ορέξεις ή στις κολακειές των αδαών, παρά προσπαθεί να αποτρέπει τις ευεργεσίες που προσφέρονται από τους αδαείς, εφόσον αυτές αποσκοπούν σε τελική ανάλυση στην επιβεβαίωση της ιδιοσυγκρασίας τους.

Αντίθετα, ο ελεύθερος άνθρωπος ποτέ δεν επιδιώκει ο άλλος να ζει με βάση τη δική του ιδιοσυγκρασία αλλά μόνο με βάση τη δική του αρετή, την ενέργεια δηλαδή που απορρέει από την οικεία φύση του άλλου. Η αναγνώριση της ιδιαιτερότητας της οικείας φύσης του καθενός, και πολύ περισσότερο η επιθυμία της έκφρασής της, είναι ακριβώς το ελεύθερο πλαίσιο της σύνθεσης των σωμάτων, της αμοιβαίας ωφέλειας. Γι' αυτό ο Σπινόζα τονίζει ότι «Μονάχα καθόσον ζουν οι άνθρωποι υπό την καθοδήγηση του λόγου, αναγκαία συμφωνούν πάντοτε φύσει» (H IV, Πρότ. 35), καθόσον η πραγματική συμφωνία είναι μόνο συμφωνία δύναμης και ποτέ αδυναμίας.

Μόνο η συμφωνία που προκύπτει από τη δύναμη της αρετής είναι μια αληθινή, ευεργετική και μακρόχρονη συμφωνία, όπως και μόνο οι ελεύθεροι άνθρωποι μπορούν να είναι αμοιβαία ευγνώμονες (Πρότ. 71). Αντίθετα, η «συμφωνία» που προκύπτει με βάση την αδυναμία είναι αναπόφευκτα καθορισμένη να μετατραπεί είτε σε σχέση δουλείας είτε σε σφοδρή αντίθεση, καθόσον «όσα συμφωνούν μόνο στην άρνηση, ήτοι σε αυτό που δεν έχουν, δεν συμφωνούν αληθινά σε κανένα πράγμα» (H IV, Πρότ. 32, Σχόλιο).

4.7 Η δύναμη του πνεύματος

Το πέμπτο μέρος της *Ηθικής* αποκαλείται «Περί της δύναμης της νόησης ή περί της ανθρώπινης ελευθερίας» (De potentia intellectus, seu de libertate humana).

Θα θέλαμε να αρχίσουμε με μια επισήμανση επί των όρων της νόησης και του πνεύματος ή ψυχής. Ο Σπινόζα, αναφερόμενος στον πεπερασμένο ανθρώπινο τρόπο υπό το κατηγορημα της σκέψης, χρησιμοποιεί τον όρο *mens*, ο οποίος είναι ένας τρόπος στο κατηγορημα της σκέψης και δηλώνει ταυτόχρονα την ιδέα του σώματος στο πνεύμα του ανθρώπου και την επαρκή ιδέα του σώματος εν Θεώ. Υπάρχει ακόμα αρκετή συζήτηση ανάμεσα σε σχολιαστές και μεταφραστές του Σπινόζα σχετικά με την απόδοση του *mens* στους όρους *πνεύμα* ή *ψυχή*, με εύλογα επιχειρήματα και για τις δύο εκδοχές, στα οποία δεν κρίνουμε απαραίτητο να εστιάσουμε, καθόσον και οι δύο όροι είναι εντέλει δόκιμοι και εναλλασσόμενοι. Στο παρόν βιβλίο, χρησιμοποιήσαμε τον όρο *πνεύμα* στο κεφάλαιο περί γνώσης, και *ψυχή* όσον αφορά τις συναισθηματικές επήρειες, ώστε να είναι πιο συμβατό με την ανάλογη χρήση του όρου από τον Ντεκάρτ, στον οποίο επίσης δεν υπάρχει ουσιαστική διάκριση.

Ωστόσο, στο πέμπτο μέρος, εμφανίζεται στον τίτλο ο όρος *intellectus*, που τον αποδίδουμε ως νόηση, ενώ στις προτάσεις του πέμπτου μέρους, εξακολουθεί να κυριαρχεί ο όρος *πνεύμα*. Η Νόηση (*intellectus*), όταν αναφέρεται στον άνθρωπο, αποτελεί επίσης έναν τρόπο του άπειρου κατηγορηματός της σκέψης και, ειδικότερα, μια πεπερασμένη τροποποίηση του άπειρου τρόπου της άπειρης θεϊκής Νόησης. Η διαφορά, ωστόσο, με το *mens*, έγκειται στο ότι, ενώ το *mens* είναι ταυτόχρονα παθητικό και ενεργητικό, η νόηση εκλαμβάνεται ως κατά το πλείστον ενεργός. Αυτό ακριβώς είναι το θέμα του πέμπτου μέρους. Αν δηλαδή στο προηγούμενο μέρος εξετάστηκε η δύναμη των παθών, σε αυτό θα εξεταστεί η δύναμη των ενεργειών ή η δυνατότητα του *mens* να μετασχηματιστεί σε *intellectus*. Αν και ίσως περιττό πλέον, επισημαίνουμε ότι αυτός ο μετασχηματισμός δεν έχει καμία σχέση με κάποιου είδους νοησιαρχικής κατίσχυσης του νου έναντι του σώματος, όπως επίσης ότι είναι πλήρως αδόκιμο να μεταφράζεται ο όρος *intellectus* ως διάνοια, ο οποίος κατεξοχήν παραπέμπει στο καντιανό *Verstand*.

Η νόηση του ανθρώπου, όπως και το σώμα του, είναι μέρη της Φύσης, είτε της άπειρης νοήμονος φύσης είτε της άπειρης εκτεινόμενης φύσης.

Η έμφαση, συνεπώς, στο πέμπτο μέρος μετατοπίζεται από την ικανότητα του επηρεάζειν και του επηρεάζεσθαι στη δύναμη του ενεργείν, ή από την *potestas* στην *potentia*. Βεβαίως, η δύναμη του πνεύματος είναι μια σημαντική θεματική που διατρέχει την *Ηθική* στο σύνολό της, και ιδιαίτερα στα μέρη I και IV, όπως έχουμε ήδη εξετάσει, μέσω του δεύτερου είδους και εν μέρει του τρίτου είδους γνώσης, και τη δύναμη της αρετής. Στο πέμπτο μέρος, θα λέγαμε, παρουσιάζεται μια δυναμικοποίηση της διευρυμένης νοητικής και σωματικής ενεργοποίησης του ανθρώπου, που συνδέεται πλέον άμεσα με τη νοητική αγάπη του Θεού, και συνιστά την πεμπτουσία της ανθρώπινης ελευθερίας. Ωστόσο, συμφωνώντας με τον Ramond, το τελευταίο μέρος «Περί της ανθρώπινης ελευθερίας», που ακολουθεί το «Περί της ανθρώπινης δουλείας», δεν πρέπει να διαβάζεται ως η αναμενόμενη λύτρωση μετά από τη δυστυχία, δηλαδή ως λύση μιας ενιαίας και γραμμικής δραματολογίας. Το πέμπτο μέρος δεν συνιστά μια επαναστατική τομή από τη δουλεία στην ελευθερία ή μια δραματική πράξη με βάση μια ύψιστη απόφαση της βούλησης (όπως στον Ντεκάρτ), ούτε, πολύ περισσότερο, την ανάβαση στον Παράδεισο, μετά την Κόλαση και το Καθατήριο της *Θείας Κωμωδίας*. Αυτό όχι μόνο διότι, όπως αναφέραμε, η δύναμη του πνεύματος διαχέεται σε όλη την έκταση της *Ηθικής* αλλά, επίσης, διότι, κατά τη γνώμη μας, τόσο η δουλεία όσο και η ελευθερία, και ο συνδυασμός τους, υπάρχουν ως παράλληλες, μεταβαλλόμενες, μη δεδομένες και ρεούσες υπαρκτές πραγματικότητες στην ανθρώπινη κατάσταση. Από αυτήν την άποψη

μπορούμε να ισχυριστούμε ότι, εκτός από το πρώτο μέρος, που είναι φύσει πρότερο των άλλων, τα υπόλοιπα μέρη της *Ηθικής* συνιστούν παράλληλες διερευνήσεις του ανθρώπινου τρόπου, υπό διαφορετικές οπτικές. Μια εναλλακτική μέθοδος ανάγνωσης θα μπορούσε να θεωρήσει το πέμπτο μέρος, ουσιαστικά, ως μια συγκεκριμένη και εμπλουτισμένη επιστροφή στο περί Θεού.

Σε κάθε περίπτωση, πάντως, το πέμπτο μέρος ενέχει μια εσωτερική, ταχύτατη κλιμάκωση, καθόσον διακρίνεται από έναν εκ πρώτης όψεως ασυνήθιστο συνδυασμό: από τη μια μεριά ο χαρακτήρας των περισσότερων προτάσεων ενέχει μια καθαρά πρακτική, συμβουλευτική, θεραπευτική διάσταση, και από την άλλη εισχωρούμε βαθιά στο ύψιστο είδος γνώσης, στην *scientia intuitiva*, μια σύγκλιση που καταδεικνύει ξανά την ενότητα οντολογίας-γνώσης και ηθικής, δηλαδή τη σπινοζική θέση ότι η ουσία και η ποιότητα της γνώσης του εαυτού μας και του κόσμου είναι η ίδια με τον τρόπο με τον οποίον υπάρχουμε, ζούμε και πράττουμε. Στον βαθμό συνεπώς που η γνώση του εαυτού μας και του κόσμου είναι θολή, κατακερματισμένη, στρεβλή ή διεστραμμένη, νοσούμε ταυτόχρονα στο σώμα και στο πνεύμα, υπάρχουμε και «ζούμε» νοσηρά, όπως επίσης θα διαγνώσει ο Νίτσε για την υπαρξιακή κατάσταση του σύγχρονου ευρωπαϊκού ανθρώπου.

Αυτή η διάχυτη και μεταδοτική νόσος, αρχής γενομένης από τον Νίτσε, θα ονομαστεί ευρωπαϊκός μηδενισμός, και στον πυρήνα του ουσιαστικά βρίσκεται η σπινοζική διάγνωση της αιτίας της νόσου, η ψυχοσωματική δουλειά, η εξουδετέρωση της ψυχοσωματικής ρώμης και ευρωστίας, η ακύρωση και διαστρέβλωση της οντολογικής επιθυμίας. Το πέμπτο μέρος αναζητά, ακριβώς, τα ιάματα, όπως τα ονομάζει ο Σπινόζα, που όχι μόνο καταπολεμούν τη νόσο, αλλά θα μπορούσαν ενδεχομένως, σπανίως και χαλεπώς, να μας καταστήσουν ικανούς να βιώσουμε στιγμές ευδαιμονίας και μακαριότητας, να ζούμε, δηλαδή, ως *scientia intuitiva*.

Οι Προτάσεις 2, 3, 4, 5 και 6 επισημαίνουν τον καταπραϊντικό και αποδομητικό ρόλο της γνώσης των αιτίων των παθών. Κατά την Πρόταση 7, «Δεν υπάρχει επηρεασμός του Σώματος για τον οποίο να μην μπορούμε να σχηματίσουμε κάποιο σαφές και διακριτό εννόημα», το οποίο, σύμφωνα με την Πρόταση 3, είναι ικανό να εξουδετερώνει την παθοποιό ενέργεια της εν λόγω επήρειας. Όσο, δηλαδή, γνωρίζουμε τις αιτίες που μας προκάλεσαν ένα πάθος, τόσο το εξημερώνουμε ή το εξαλείφουμε. Για παράδειγμα, εάν είμαστε δέκτες μιας επιθετικής συμπεριφοράς, η οργή ή η θλίψη που θα προκληθεί εντός μας μπορεί να μειωθεί δραστικά αν κατανοήσουμε τους λόγους αυτής της άτυχης συνάντησης· με αυτόν τον τρόπο αποπροσωποποιούμε το πρόβλημα, καθόσον το εντάσσουμε στο αντικειμενικό πλέγμα των αιτίων στο οποίο αναγκαία βρίσκεται. Η εν λόγω γνώση, συνεπώς, δεν έχει καμία σχέση με την αφηρημένη «γνώση του καλού και του κακού», που συζητήσαμε προηγουμένως, αλλά με μια επαρκή, συγκεκριμένη κατανόηση των αιτίων του συγκεκριμένου αποτελέσματος, που το καθιστούν αναγκαίο. Επιπλέον, στην Πρόταση 2 επισημαίνεται η ευεργετική επίδραση στην ψυχή της πλήρους αποσύνδεσης του παθοποιού συναισθήματος από την ιδέα του εξωτερικού αιτίου που το προκάλεσε· με άλλα λόγια, συνιστάται να αντιμετωπίζουμε το πάθος μας ως φυσικό πράγμα, που συνέβη άπαξ σε μια συγκεκριμένη χωροχρονική στιγμή, χωρίς να το επανατροφοδοούμε με τη δύναμη του εξωτερικού αιτίου, ως εάν μια επίθεση να είναι ένα φυσικό ατύχημα, του οποίου ο πόνος έχει μια πολύ περιορισμένη διάρκεια.

Αν οι προτάσεις του Σπινόζα σταματούσαν σε αυτό το σημείο, οι ερμηνείες οι οποίες του προσάπτουν έναν άνυδρο και εν τέλει αναποτελεσματικό εξορθολογισμό των συναισθημάτων μας θα ήταν, ως ένα σημείο, εύλογες. Ωστόσο, ο Σπινόζα επισήμανε, όπως είδαμε στην Πρόταση 7 του τέταρτου μέρους ότι «Μια συναισθηματική επήρεια δεν μπορεί ούτε να κατασταλεί ούτε να αρθεί παρά μέσω μιας συναισθηματικής επήρειας αντίθετης στην καταστελλόμενη και ισχυρότερης από αυτήν».

Οι επόμενες Προτάσεις από την 7 ως την 21 ουσιαστικά συναντούν αυτήν τη συνθήκη. Τα αντίθετα, αναγκαία, αποτελεσματικά και ισχυρότερα συναισθήματα που είναι ικανά να εκτοπίσουν τα πάθη της Λύπης είναι τα συναισθήματα της ενεργητικής Χαράς που γεννώνται από τον ένυλο Λόγο, τα συναισθήματα που γεννώνται μέσα από το δεύτερο και τρίτο είδος γνώσης. Διότι η γνώση στον Σπινόζα δεν συνιστά αντικείμενο κτήσης ή εξουσίας αλλά έκφραση της ενέργειας της ουσίας μας, και ως τέτοια παράγει τα ύψιστα συναισθήματα της χαράς και της ικανοποίησης της ψυχής. Σε αυτές τις προτάσεις, ο Σπινόζα, εν ολίγοις, παρουσιάζει την ενεργητική Χαρά που παράγεται από το δεύτερο είδος γνώσης, τις κοινές έννοιες.

Όπως είδαμε αναλυτικά στο 2^ο Κεφάλαιο, οι κοινές έννοιες ανάλογα με την ευρύτητά τους συνιστούν τους νόμους και τους τρόπους λειτουργίας που ανακύπτουν από το κοινό στο μέρος και στο όλο των σωμάτων· επισημάνσαμε ότι οι κοινές έννοιες αφορούν ένα ευρύ φάσμα κοινότητας, από τις λιγότερο ευεργετικές, όπως οι νόμοι της κίνησης και της ηρεμίας των σωμάτων (οι καθολικοί νόμοι της φύσης), μέχρι τις πλέον ειδικές ή εξατομικευμένες, οι οποίες αφορούν τους νόμους σύνθεσης και τους κωδικούς ομοιότητας των σωμάτων. Σε αυτήν τη βάση, δεν υπάρχει τίποτα πιο ωφέλιμο και χαροποιό για τον άνθρωπο από τις κοινές έννοιες που ανακύπτουν από την ομοιότητα σύνθεσής τους με έναν άλλο άνθρωπο. Η συνειδητή, συνεπώς, επιδίωξη συναντήσεων με σώματα που έχουν όμοιους νόμους σύνθεσης με το δικό μας είναι ακριβώς ο βίος υπό την

καθοδήγηση του λόγου, και το ίαμα για τα πάθη που παραλύουν ή δηλητηριάζουν την ενέργειά μας.

Πιο συγκεκριμένα, τα συναισθήματα που γεννώνται από τον Λόγο, και ειδικά από τις κοινές έννοιες, αποδεικνύονται πολύ πιο ισχυρά από τις παθητικές επήρειες για μια σειρά από λόγους. Στην Πρόταση 7 αναδεικνύεται η δύναμη της αναγκαίας παρουσίας των πραγμάτων που δίνουν τη δυνατότητα να αναπτυχθεί ο λόγος και τα ακόλουθα συναισθήματα: «Οι συναισθηματικές επήρειες που προέρχονται ή διεγείρονται από τον λόγο είναι δυνατότερες, αν ληφθεί υπόψη ο χρόνος, από όσες αναφέρονται σε ενικά πράγματα τα οποία ενατενίζουμε ως απόντα». Αυτή η πρόταση ενώ φαίνεται να επισημαίνει μόνο τη σημασία της χρονικής προτεραιότητας για τη δύναμη των επηρειών (το παρόν είναι δυνατότερο από το παρελθόν), στο σχόλιο της ίδιας πρότασης αναδεικνύεται μια ουσιαστική οντολογική διάσταση της παρουσίας: «Μα η συναισθηματική επήρεια που προέρχεται από τον λόγο αναφέρεται αναγκαία στις κοινές ιδιότητες των πραγμάτων, τις οποίες ενατενίζουμε πάντοτε ως παρούσες (διότι δεν μπορεί να υπάρξει τίποτα που να αποκλείει την παρούσα ύπαρξη αυτών) και τις οποίες φανταζόμαστε πάντοτε με τον ίδιο τρόπο». Με άλλα λόγια, εφόσον από τον λόγο αναδύονται ιδέες που αφορούν αποκλειστικά υπαρκτά πράγματα, τις κοινές ιδιότητες –και με αυτήν την έννοια πάντοτε παρόντα μέσω της φαντασίας–, αυτές θα είναι πάντα δυνατότερες από ιδέες που αναφέρονται σε πράγματα τα οποία μπορεί να υπήρξαν στο παρελθόν, αλλά είναι απόντα ουσιαστικά. Οι ιδέες που ανακύπτουν από τις κοινές ιδιότητες είναι λοιπόν παντοτε παρούσες, ως αναλλοίωτες ποιότητες ή σχέσεις, ενώ οι ανεπαρκείς ιδέες που προκύπτουν από την επίδραση ενός εξωτερικού αιτίου δεν είναι σταθερές, καθόσον το πράγμα *ως ενικό* μπορεί να πάψει να υπάρχει, και εμείς απλώς να ανακαλούμε με τη φαντασία μια εικόνα-σκιά του. Συνεπώς, εδώ ο Σπινόζα εγείρει όχι μόνο τα συναισθήματα που γεννώνται από τις κοινές έννοιες, αλλά υπογραμμίζει ξανά την εναρμόνιση της φαντασίας με τον λόγο στις κοινές έννοιες, και τη διάσταση φαντασίας-λόγου στις ανεπαρκείς ιδέες.

Η συνεργασία φαντασίας και λόγου στις κοινές έννοιες είναι τόσο στενή, που ο Σπινόζα καταλήγει να συζεύξει τον όρο των κοινών εννοιών με αυτόν της εικόνας: «Σε όσο περισσότερα πράγματα αναφέρεται κάποια εικόνα, τόσο συχνότερη είναι, ήτοι θάλλει συχνότερα και καταλαμβάνει περισσότερο το πνεύμα» (H V, Πρότ. 11). Με όσο, δηλαδή, μεγαλύτερη συχνότητα διαμορφώνουμε κοινές έννοιες ή όσο περισσότερο βιώνουμε την κοινότητα του σώματός μας με τη φύση και άλλα ανθρώπινα σώματα, τόσο περισσότερο ενισχύονται τα συναισθήματα της ενεργητικής χαράς.

Παράλληλα, σύμφωνα με την Πρόταση 10, «Ενώσω δεν κατατρύχομαστε από συναισθηματικές επήρειες που είναι αντίθετες στη φύση μας, έχουμε τη δύναμη να τακτοποιούμε και να συναρθρώνουμε τους επηρεασμούς του Σώματός σύμφωνα με τη νοητική τάξη». Η ενεργοποίηση του πνεύματος συνοδεύεται πάντοτε με την ενεργοποίηση του σώματος. Η 1^η Πρόταση στο πέμπτο μέρος αφορά ακριβώς την εν λόγω παραλληλία: «Καταπώς τακτοποιούνται και συναρθρώνονται οι σκέψεις και οι ιδέες των πραγμάτων στο Πνεύμα, έτσι τακτοποιούνται και συναρθρώνονται, μέχρι κεραίας, οι επηρεασμοί του σώματος, ήτοι οι εικόνες των πραγμάτων στο Σώμα». Η αύξηση της εσωτερικής τάξης του σώματος κατά τη νοητική τάξη συγκροτεί ένα σώμα με αυξημένη τελειότητα, δηλαδή με μεγαλύτερη δύναμη του ενεργείν, με ισόρροπη ενεργοποίηση όλων των μερών του, δίχως περιοχές υπερδιέγερσης ή υποτονικότητας, με ανθεκτικότητα σε εξωτερικές βλαβερές επιδράσεις και ταυτόχρονα με εξαιρετική ικανότητα να επηρεάζεται και να επηρεάζει, με τη δύναμη να απολαμβάνει και να χαίρεται, με την πλαστικότητα να αποκαθιστά εύκολα τη συνοχή και τη μορφή του έναντι αποσυνθετικών συναντήσεων, και εντέλει ελεύθερο. Ένα σώμα, συνεπώς, με εσωτερική τάξη είναι πολύ λιγότερο ευάλωτο από ένα σώμα σε αταξία, «διότι απαιτείται μεγαλύτερη ισχύς να καταστειλούμε συναισθηματικές επήρειες τακτοποιημένες και συναρθρωμένες σύμφωνα με τη νοητική τάξη, παρά για να καταστειλούμε συναισθηματικές επήρειες αβέβαιες και θολές» (H V, Πρότ. 10, Σχόλιο).

Η κλιμάκωση των πολλαπλών συναισθημάτων χαράς, ανάλογα με την πολλαπλότητα των κοινών εννοιών που αποκτούμε και καταλαμβάνουν το πνεύμα μας, σε συνδυασμό με τη χαρά της ενατένισης της δύναμης του σώματός μας, οδηγεί στη γέννηση μιας πιο καθολικής, υπό την έννοια της ομοιογένειας και της πληρότητας, χαράς: μιας ελεύθερης χαράς που είναι πλέον ένα σταθερό συναίσθημα Αγάπης προς τον Θεό (*amor erga Deum*). Όσο περισσότερο γνωρίζουμε τον εαυτό μας, τα άλλα σώματα και τη φύση, τόσο πιο πολύ γνωρίζουμε την ιδέα του Θεού, τον ίδιο τον Θεό, ως συνιστώντα την αμετάβλητη αιτία των πάντων. Αρχίζουμε τότε και κατανοούμε τα πράγματα, τον εαυτό μας, τις κοινές ιδιότητες των πραγμάτων, τη φύση και τους άλλους ανθρώπους, ως τον Θεό τροποποιημένο ως αυτά. Βαδίζουμε προς το τρίτο είδος γνώσης.

Ο Σπινόζα με την τροπή που προσδίδει στη γνωσιακή εμπειρία, αναμφίβολα, ανακαλεί παραδοσιακές θεολογικο-φιλοσοφικές παραδόσεις που συνδέουν τη φιλοσοφική ενατένιση του σύμπαντος με το αίσθημα της ευγνωμοσύνης προς τον Δημιουργό του. Ωστόσο, είναι πλέον σαφές ότι η ανάδυση της αγάπης προς τον Θεό δεν προέρχεται από τον θαυμασμό προς έναν απόμακρο Δημιουργό αλλά από την αυτόματη χαρά που δημιουργείται μέσα από την απρόσκοπτη έκφραση της σωματικής και πνευματικής αυτενέργειας, δηλαδή της

σύνδεσης με την ουσία μας που είναι ένας εντατός βαθμός της θείας δημιουργικής δύναμης. Πολύ περισσότερο, ο Σπινόζα τώρα θα πει ότι αυτή η Αγάπη είναι ουσιαστικά μέρος της Αγάπης του Θεού προς τον Εαυτό του, όπου με μια θεαματική κίνηση απογεωμετρικοποίησης της σχέσης *natura naturans-natura naturata* θα την καταστήσει σχέση Αγάπης! Δηλαδή, η απόλυτη αυτοδοσία της *natura naturans*, με τη σημασία της εξαντλητικής αυτοέκφρασης –όπως την εξηγήσαμε στο 1^ο Κεφάλαιο– με απόλυτη ενεργειακή τάξη είναι Αγάπη. Ο Θεός, αγαπώντας τον εαυτό του, αγαπά όλες τις εκφράσεις του· και όταν ο άνθρωπος γνωρίσει την ουσία του, αισθάνεται την αγάπη του Θεού προς τον εαυτό του, τροποποιημένου ως τη συγκεκριμένη ουσία.

Αυτή η αγάπη, υπό την οπτική του ανθρώπινου πνεύματος, είναι η νοητή αγάπη του Θεού (*amor intellectualis Dei*), η οποία δεν διαφέρει μόνο από τη συνήθη αγάπη προς ένα εξωτερικό αντικείμενο (άνθρωπος, πράγμα, δόξα, χρήμα κ.λπ.) αλλά και από την αγάπη προς τον Θεό (*amor erga Deum*). Αυτή η διάκριση επιτρέπει μια κατεξοχήν μη ανθρωποκεντρική κατανόηση της νοητής αγάπης του Θεού για τον εαυτό του, τροποποιημένης ως τη νοητή αγάπη του ανθρώπινου πνεύματος του Θεού. Διότι, τόσο η *amor erga Deum* όσο και η *amor intellectualis Dei* είναι καθαρές ενέργειες και δεν υποπίπτουν σε καμία αναστροφή, όπως η συνήθης αγάπη-πάθος (μίσος, ζήλια, κτητικότητα, ανάγκη αμοιβαιότητας και ανταπόδοσης κ.λπ.), αλλά η *amor erga Deum* αναπτύσσεται και καλλιεργείται στη διάρκεια της ύπαρξής μας, ενώ η *amor intellectualis Dei* είναι αιώνια! Ευλόγως, προκύπτει το ερώτημα πώς είναι δυνατή μια τέτοιας ποιότητας αγάπη του Θεού από τον πεπερασμένο ανθρώπινο τρόπο.

Σε αυτό το σημείο αγγίζουμε τη δύσβατη, αν όχι την άφατη περιοχή του τρίτου είδους γνώσης. Είναι σχεδόν κοινά αποδεκτό από τους περισσότερους σημαντικούς σχολιαστές του Σπινόζα (Deleuze, Macherey, Geurout, Moreau κ.λπ.) ότι το τρίτο είδος γνώσης στον Σπινόζα δεν συνιστά μια εννοιακή επιστήμη με την κλασική σημασία της μεταφυσικής παράδοσης, αλλά «χτίζεται» και αναδύεται, όπως εξηγήσαμε εν μέρει, από το δεύτερο είδος γνώσης, τις κοινές έννοιες, με έναν ορθολογικό τρόπο, ο οποίος μας επιτρέπει να μεταβούμε από τη γνώση των σχέσεων των πραγμάτων (κοινές έννοιες, αγάπη προς τον Θεό) στη γνώση της ουσίας μας, της ουσίας των ενικών πραγμάτων και του Θεού (νοητή αγάπη του Θεού). Αυτό υποστηρίζεται επαρκώς κατά τη γνώμη μας, όσον αφορά δύο βασικές πλευρές: πρώτον, η σπινοζική *scientia intuitiva* δεν ενέχει τον εκστατικό χαρακτήρα της θείας αποκάλυψης ή της πλατωνικής θέασης του Αγαθού, αλλά είναι εμμενής, εφόσον ο θεός είναι *intus* της ουσίας μας· δεύτερον, η σπινοζική εννοιακή γνώση και η σκοπιά της αιωνιότητας, η οποία συνιστά την ουσία της, δεν εδράζονται σε κάποια αυτοτέλεια ή αθανασία της ψυχής έναντι του φθαρτού σώματος, εφόσον μια τέτοια προϋπόθεση θα ήταν πλήρως ασύμβατη με τον σπινοζισμό. Ωστόσο, διατηρούμε τις επιφυλάξεις μας, όσον αφορά την πλήρη εκλογίκευση του τρίτου είδους γνώσης, όχι μόνο διότι συγχωνεύεται πλήρως με τη νοητική αγάπη του Θεού αλλά και διότι συγκροτεί μια ποιοτικά υψηλότερη υπαρξιακή συνθήκη, που δεν μπορεί να επιτευχθεί από μια βαθμιαία μεθοδική διαδικασία, δίχως την «εξαίφνης» μετάλλαξη από τη σκοπιά της διάρκειας στη σκοπιά της αιωνιότητας. Η ποιοτική δηλαδή διάκριση του τρίτου είδους γνώσης συμπεκνώνεται στην οπτική της σύλληψης του εαυτού μας, των ενικών πραγμάτων και του Θεού, στην ικανότητά μας να νοούμε και να ενεργούμε *sub specie aeternitatis*.

Πριν επιχειρήσουμε να εξηγήσουμε κατά το δυνατόν τη σημασία αυτής της περίφημης ρήσης του Σπινόζα, θα επιστημόνουμε σύντομα τη μεταφραστική μας επιλογή. Το *sub specie aeternitatis* έχει αρκετές φορές αποδοθεί ως «υπό ένα είδος αιωνιότητας» (Appuhn, Pautrat, Βανταράκης), αλλά από τους πλέον σημαντικούς σχολιαστές του Σπινόζα επιλέγονται αποδόσεις που συνολικά δεν αναγνωρίζουν κάποιο είδος αιωνιότητας, αλλά ακολουθούν την επιλογή με την οποία συμφωνούμε, *υπό την οπτική ή τη σκοπιά της αιωνιότητας* (au point de vue de l'éternité, sous l'aspect de l'éternité, sous l'angle de l'éternité, από τους Gueroult, Rousset, Macherey, Ramond). Αυτή η απόδοση επιλέγεται καθόσον, εάν μιλήσουμε για ένα «είδος αιωνιότητας», τότε αναπόφευκτα θα πρέπει να διερωτηθούμε αν υπάρχουν και άλλα «είδη αιωνιότητας», τα οποία υπάγονται σε κάποιο «γένος αιωνιότητας» ή το πώς μεταβαίνουμε από το είδος στο γένος κ.ο.κ., ερωτήματα τα οποία το κείμενο του Σπινόζα δεν μας έχει δώσει καμία αφορμή να υποθέσουμε, εφόσον δεν υπάρχει καμία διάκριση αιωνιοτήτων. Ακολουθούμε, συνεπώς, την πρωταρχική σημασία του *specie*, το οποίο ως παράγωγο του *speciere* σημαίνει απλώς βλέπω, κοιτάζω. Η έκφραση «υπό την οπτική της αιωνιότητας» και όχι απλώς «αιώνια» επιχειρεί να αποδώσει ακριβώς την ικανότητα του πεπερασμένου ανθρώπινου λόγου να βλέπει τα πράγματα ως αιώνια, δηλαδή επιχειρεί να αποδώσει την τομή του πεπερασμένου με το αιώνιο.

Τι όμως εννοεί ο Σπινόζα όταν συλλαμβάνουμε τα πράγματα, τον εαυτό μας και τον Θεό με το βλέμμα της αιωνιότητας; Στο Σχόλιο της Πρότασης 29 εξηγεί:

«Τα πράγματα συλλαμβάνονται από μας ως ενεργά με δύο τρόπους, ή καθόσον συλλαμβάνουμε ότι υπάρχουν σε σχέση με ένα συγκεκριμένο χρόνο και τόπο ή καθόσον συλλαμβάνουμε ότι περιέχο-

νται στον Θεό και έπονται από την αναγκαιότητα της θεϊκής φύσης. Όσα συλλαμβάνονται όμως ως αληθή, ήτοι πραγματικά με τον δεύτερο τρόπο, τα συλλαμβάνουμε υπό την οπτική της αιωνιότητας και οι ιδέες τους ενέχουν την άπειρη και αιώνια ουσία του Θεού».

Η σημασία, λοιπόν, της αιωνιότητας στον Σπινόζα, όπως έχουμε ήδη αναφέρει στο 1^ο Κεφάλαιο, δεν έχει καμία σχέση με τον χρόνο ή τη διάρκεια. Το αιώνιο δεν αφορά σε καμία περίπτωση μια παντοτινή ύπαρξη, μια άπειρη διάρκεια, μια αθανασία ή απελευθέρωση της ψυχής από τα δεσμά του θνητού σώματος. Στο 1^ο Κεφάλαιο αναφέραμε ότι το αιώνιο αφορά μια μορφή ύπαρξης: την αναγκαιότητα.

Ωστόσο, και στο δεύτερο είδος γνώσης δεν συλλαμβάνουμε, για παράδειγμα, τους νόμους της φύσης ως αναγκαίους; Ποια είναι η ποιοτική διαφορά ανάμεσα στην αναγκαιότητα του δεύτερου και του τρίτου είδους γνώσης; Στο δεύτερο είδος γνώσης συλλαμβάνουμε αναγκαία μόνο τις κοινές ιδιότητες των σωμάτων, μέσα από τις κοινές έννοιες. Συλλαμβάνουμε, για παράδειγμα, μόνο την αναγκαιότητα της σχέσης μας με κάποιο άλλο σώμα που έχει τους ίδιους κωδικούς σύνθεσης με το δικό μας.

Στο τρίτο είδος γνώσης είμαστε σε θέση να συλλάβουμε την αναγκαιότητα της ίδιας μας της ουσίας, τόσο του πνεύματος όσο και του σώματός μας, και μέσω αυτής, της ουσίας των ενικών πραγμάτων και εντέλει του Θεού. Με άλλα λόγια, αποκτούμε την *άμεση* σύνδεση με τη δύναμή μας, η οποία είναι η θεϊκή δύναμη τροποποιημένη στην ουσία μας. Πώς μεταφράζεται η εν λόγω αμεσότητα; Το πνεύμα μας καταλαμβάνεται από όλα και περισσότερες επαρκείς ιδέες, δηλαδή αισθανόμαστε μια ιδιαίτερη πνευματική διαύγεια, όπου όλα τα πράγματα, τα γεγονότα, οι καταστάσεις παίρνουν τη θέση τους και εκφράζονται με μια εσωτερική τάξη ως αναγκαία, και ταυτόχρονα νιώθουμε ότι έχουμε ένα σώμα ικανό για πλείστα! Η νοητική αγάπη του Θεού, εν ολίγοις, συνίσταται στην υψηλή ικανότητά μας να εκλαμβάνουμε τον εαυτό μας ως μέρος της θείας ολότητας, να «βλέπουμε» σε κάθε οντότητα την ενεργό δράση του Θεού, με άλλα λόγια να προσλαμβάνουμε την ενεργό δράση του απείρου μέσα στο πεπερασμένο. Η οδός προς αυτήν την αγάπη είναι όχι μόνο ένα νοητικό άλμα αλλά και μια ταυτόχρονη ενεργοποίηση του σώματός μας.

Η Πρόταση 39 είναι, πράγματι, μια θέση που έχει εκπλήξει πολλούς αναγνώστες του Σπινόζα: «Όποιος έχει Σώμα ικανό για πλείστα, έχει ένα Πνεύμα που το μέγιστο μέρος του είναι αιώνιο». Η ικανότητα του σώματος για πλείστα έχει εκλάβει πολλές και διαφορετικές ερμηνείες, από την πληθωρική υγεία και τη σχετική ανοσία του σώματος σε εξωτερικές βλαβερές επιδράσεις μέχρι την αυξημένη ιδιοδεκτικότητα, και από την ιδιαίτερη ικανότητα κίνησης στον χώρο μέχρι τη θεραπευτική ως θαυματουργική του ικανότητα. Σε κάθε περίπτωση, ένα σώμα ικανό για πλείστα συλλαμβάνει μέσω της δύναμής του την ίδια τη θεϊκή δύναμη τροποποιημένη ως αυτό.

Εντέλει, το τρίτο είδος γνώσης συνιστά την πλέον υψηλή ικανοποίηση της ψυχής (*summa mentis acquiescentia*), μια κατάσταση ευδαιμονίας και ενεργού γαλήνης η οποία τείνει στη μακαριότητα. Η οδός προς αυτή είναι, βεβαίως, δύσκολη, αλλά μπορεί να ανακαλυφθεί, όπως επισημαίνει ολοκληρώνοντας την *Ηθική* ο Σπινόζα: «Και χαλεπό ασφαλώς πρέπει να είναι αυτό που βρίσκεται τόσο σπάνια. Αν πράγματι η σωτηρία της ψυχής ήταν ευχερής και μπορούσε να βρεθεί χωρίς μεγάλο μόχθο, πώς θα ήταν δυνατόν να παραμελείται σχεδόν από όλους; Αλλά όλα τα λαμπρά είναι τόσο δύσκολα όσο και σπάνια» (*H V*, Πρότ. 42, Σχόλιο).

Λέξεις-κλειδιά

Αρετή (*virtus*), δουλεία (*servitus*), ελευθερία (*libertas*), ικανότητα (*facultas*), ικανοποίηση (*acquiescentia*), κακό (*malum*), νόηση (*intellectus*), ωφέλεια (*utilitas*), ζωϊκά πνεύματα (*spiritus animalis*), υπό το πρίσμα της αιωνιότητας (*sub specie aeternitatis*)

Ερωτήσεις αυτοαξιολόγησης

1. Υπό ποια έννοια τα πάθη της ψυχής είναι αναπόφευκτα, κατά τον Σπινόζα;
2. Ποια είναι η κριτική του Σπινόζα στην καρτεσιανή θεωρία των παθών;
3. Πώς εξηγείται η ταυτόχρονη φυσική αναγκαιότητα των παθών με τη δυνατότητα περιορισμού τους;
4. Ποια είναι η κοινή τάξη της φύσης και σε τι διαφέρει από την τάξη του Λόγου;
5. Γιατί η γνώση του καλού και του κακού δεν επαρκεί για την αποτροπή των παθών;
6. Υπάρχουν επαρκείς ιδέες για το καλό και το κακό;
7. Σε τι συνίσταται η αρετή, κατά τον Σπινόζα;
8. Γιατί μόνο οι ενάρετοι μπορούν να συμφωνούν πραγματικά, κατά τον Σπινόζα;
9. Είναι εντέλει δυνατή η απαλλαγή από τα πάθη;
10. Τι σημαίνει η έκφραση «υπό τη σκοπιά της αιωνιότητας»;

Εργασίες

1. Να εξετάσετε τις συγκλίσεις της καρτεσιανής θεωρίας των παθών με αυτήν του Σπινόζα, και κατόπιν να εξηγήσετε την κριτική του Σπινόζα σε αυτήν.
2. Να συσχετίσετε τις κοινές έννοιες με τις συναισθηματικές επήρειες.
3. Να αναπτύξετε τη δύναμη της αρετής.
4. Να εξηγήσετε πώς αντιλαμβάνεται ο Σπινόζα την αυτοκτονία και τον θάνατο.
5. Να εξηγήσετε υπό ποια έννοια μπορεί ο άνθρωπος να είναι ελεύθερος.