



**ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ**  
ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ, ΠΑΙΔΑΓΩΓΙΚΗΣ ΚΑΙ ΨΥΧΟΛΟΓΙΑΣ  
ΤΟΜΕΑΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ  
ΠΑΙΔΑΓΩΓΙΚΟ ΤΜΗΜΑ ΔΗΜΟΤΙΚΗΣ ΕΚΠΑΙΔΕΥΣΗΣ  
**ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΡΗΤΗΣ**  
ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΩΝ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ  
ΤΟΜΕΑΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

ΔΙΔΡΥΜΑΤΙΚΟ ΔΙΑΤΜΗΜΑΤΙΚΟ ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ  
ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ – ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ

**ΡΑΠΤΗ ΝΙΚΟΛΕΤΑ**

**Ο ΡΟΛΟΣ ΤΩΝ ΣΥΝΑΙΣΘΗΜΑΤΩΝ ΣΤΗ ΣΠΙΝΟΖΙΚΗ ΘΕΩΡΙΑ ΠΕΡΙ ΔΙΑΤΟΜΙΚΟΤΗΤΑΣ**

ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΗ ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ

ΙΩΑΝΝΙΝΑ 2019



**Ο ΡΟΛΟΣ ΤΩΝ ΣΥΝΑΙΣΘΗΜΑΤΩΝ ΣΤΗ ΣΠΙΝΟΖΙΚΗ ΘΕΩΡΙΑ ΠΕΡΙ ΔΙΑΤΟΜΙΚΟΤΗΤΑΣ**





**ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ**  
ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ, ΠΑΙΔΑΓΩΓΙΚΗΣ ΚΑΙ ΨΥΧΟΛΟΓΙΑΣ  
ΤΟΜΕΑΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ  
ΠΑΙΔΑΓΩΓΙΚΟ ΤΜΗΜΑ ΔΗΜΟΤΙΚΗΣ ΕΚΠΑΙΔΕΥΣΗΣ  
**ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΡΗΤΗΣ**  
ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΩΝ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ  
ΤΟΜΕΑΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

ΔΙΔΡΥΜΑΤΙΚΟ ΔΙΑΤΜΗΜΑΤΙΚΟ ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ  
ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ – ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ

**ΡΑΠΤΗ ΝΙΚΟΛΕΤΑ**

**Ο ΡΟΛΟΣ ΤΩΝ ΣΥΝΑΙΣΘΗΜΑΤΩΝ ΣΤΗ ΣΠΙΝΟΖΙΚΗ ΘΕΩΡΙΑ ΠΕΡΙ ΔΙΑΤΟΜΙΚΟΤΗΤΑΣ**

ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΗ ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ

ΙΩΑΝΝΙΝΑ 2019



### **Τριμελής Συμβουλευτική Επιτροπή**

1. **Πρελορέντζος Ιωάννης**, Καθηγητής του Τμήματος Φιλοσοφίας, Παιδαγωγικής και Ψυχολογίας της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων (επιβλέπων)
2. **Δρόσος Διονύσιος**, Καθηγητής του Τμήματος Πολιτικών Επιστημών της Σχολής Οικονομικών και Πολιτικών Επιστημών του Αριστοτελείου Πανεπιστημίου (μέλος)
3. **Στυλιανού Άρης**, Αναπληρωτής Καθηγητής του Τμήματος Πολιτικών Επιστημών της Σχολής Οικονομικών και Πολιτικών Επιστημών του Αριστοτελείου Πανεπιστημίου (μέλος)

Ἡ ἔγκρισις τῆς παρούσης μεταπτυχιακῆς διπλωματικῆς ἐργασίας ὑπὸ τῆς Φιλοσοφικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Ἰωαννίνων δὲν ὑποδηλοῖ τὴν ἀποδοχὴν τῶν γνωμῶν τοῦ συγγραφέως.

## ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

ABSTRACT .....	6
ΠΡΟΛΟΓΟΣ .....	7
ΕΙΣΑΓΩΓΗ .....	14

### ΠΡΩΤΟ ΜΕΡΟΣ

#### ΙΣΤΟΡΙΚΟΚΟΙΝΩΝΙΚΟ ΠΛΑΙΣΙΟ

1. Η επίδραση του μαθηματικού μοντέλου των επιστημών στη μεθοδολογική διαμόρφωση του νεώτερου φιλοσοφικού στοχασμού. ....	23
2. Το πλαίσιο εντός του οποίου διαμορφώθηκε η σκέψη του Σπινόζα.....	28

### ΔΕΥΤΕΡΟ ΜΕΡΟΣ

#### ΑΠΟ ΤΗΝ ΑΤΟΜΙΚΟΤΗΤΑ ΣΤΗΝ ΔΙΑΤΟΜΙΚΟΤΗΤΑ

1. Η ιστορία της έννοιας της διατομικότητας.....	32
2. Η έννοια του ατόμου στην Ηθική του Σπινόζα.....	46
3. Η προβληματική της διατομικότητας.....	39

### ΤΡΙΤΟ ΜΕΡΟΣ

#### Ο ΡΟΛΟΣ ΤΩΝ ΣΥΝΑΙΣΘΗΜΑΤΩΝ ΣΤΗΝ *ΗΘΙΚΗ*

1. Η δομή και το περιεχόμενο του έργου.....	44
2. Το <i>conatus</i> .....	49
3. Πρωταρχικά συναισθήματα.....	60



4. Παράγωγες συναισθηματικές επήρειες.....	71
5. Ο ρόλος της διατομικότητας στο σπινοζικό έργο.....	83
ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ.....	85
ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ.....	91

## ABSTRACT

“The role of emotions in Spinoza’s theory of transindividuality”

The purpose of this thesis is the study of emotions and their role in Spinoza’s ethical and political theory. At the same time, we attempt to approach and comprehend the concept of transindividuality (transindividualite), although it does not directly appear in Spinoza’s philosophical system. For this reason, we try to identify the concept itself based on the philosophical interpretations of E. Balibar and P.F. Moreau who critically apply the ideas of Al. Matheron to appoint transindividuality in the philosopher’s system.

This paper consists of three parts. In particular, the first part discusses the historical and social framework in which the philosopher lived and developed his ideas and work. The second part deals with the concept of individuality. We considered this necessary in order to proceed to the understanding of transindividuality. The study of emotions takes place in the third and last part where we analyse their different types and roles in relation not only to every individual but also to the social and political life. Lastly, taking into consideration this challenging enterprise to approach a difficult concept as that, we came to the conclusion that Spinoza’s ontological theory is undoubtedly innovative in the way he constructs the concept of the individual and individuality and should not be confused with intersubjectivity. *Ethics* is an excellent example of the analysis of the interpersonal and social relations not only to an ethical perspective but also at the political level that allow us to agree that the ontology of relation or in other words, transindividuality can be detected in Spinoza’s philosophy.

Key Words: Spinoza, philosophy, *Ethics*, ontology, individuality, transindividuality, emotions.

## ΠΡΟΛΟΓΟΣ

*«...και χαλεπό ασφαλώς πρέπει να είναι αυτό που βρίσκεται τόσο σπάνια. Αν πράγματι η σωτηρία 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»*

*Σπινόζα, Ηθική*

Σκοπός αυτής της εργασίας είναι η μελέτη του ζητήματος των συναισθημάτων ή της συναισθηματικότητας και η ανάδειξη της έννοιας της διατομικότητας στη σπινοζική ηθική και πολιτική θεωρία. Πρέπει ωστόσο να επισημάνουμε τη δυσκολία αυτού του εγχειρήματος καθώς, όπως παρατηρείται στη σπινοζική ηθική θεωρία, δεν γίνεται ρητή αναφορά στην έννοια της διατομικότητας (transindividualite). Γι' αυτόν τον λόγο θα επιχειρηθεί ο εντοπισμός της μέσα από τις αναλύσεις του E. Balibar και P.F. Moreau, οι οποίοι αξιοποιούν κριτικά τις αναλύσεις του Al. Matheron για την ανάδειξη της έννοιας της διατομικότητας.

Σε αυτό το σημείο θα ήθελα να ευχαριστήσω θερμά τον επιβλέποντα Καθηγητή, κ. Γιάννη Πρελορέντζο, για την καθοδήγηση που μου παρείχε καθ' όλο το διάστημα της συγγραφής της μεταπτυχιακής διπλωματικής μου εργασίας. Επίσης, ευχαριστώ θερμά τον Καθηγητή, κ. Διονύσιο Δρόσο, για το ειλικρινές ενδιαφέρον του και για το γεγονός ότι μου προσέφερε πάντοτε την πολύτιμη βοήθειά του. Επίσης τον Αναπληρωτή Καθηγητή, κ. Άρη Στυλιανού, για τη συμβολή του στην εκπόνηση της παρούσας εργασίας. Τέλος, ευχαριστώ τους συναδέλφους μου μεταπτυχιακούς φοιτητές και υποψηφίους διδάκτορες για τις πολύτιμες και γόνιμες συζητήσεις μας, ιδίως τον Γιάννη Πετσάνη για την καλή του διάθεση και τη πολύτιμη συμβολή του στην επιμέλεια της ανά χείρας εργασίας. Στη κα. Παναγιώτα Σιούλα οφείλω θερμές ευχαριστίες για την ενθάρρυνσή της, το ειλικρινές ενδιαφέρον της και τη συνεχή και συνεπή υποστηρικτική της παρουσία.

Ιανουάριος 2019

## ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Σκοπός του εισαγωγικού αυτού σημειώματος είναι, πρώτον, μια συνοπτική παρουσίαση της μεθόδου που ακολουθήθηκε κατά τη συγγραφή της παρούσας εργασίας και, δεύτερον, η περιληπτική παράθεση του περιεχομένου των επιμέρους κεφαλαίων και υποενοτήτων της, προκειμένου να καταστεί σαφές, αφενός το θέμα που αποτελεί αντικείμενο πραγμάτευσής της, αφετέρου τα προβλήματα σε σχέση με τα οποία η πραγμάτευση διενεργήθηκε καθόλη την πορεία της υπό κρίση εργασίας. Το υπό εξέταση θέμα είναι ο ρόλος των συναισθημάτων στη θεωρία του Spinoza περί διατομικότητας (transindividualité).

Παρά το γεγονός ότι στο έργο του φιλοσόφου υπάρχουν εκτενείς αναλύσεις για τον ρόλο των συναισθημάτων στη σπινοζική ηθική και πολιτική θεωρία, δεν γίνεται ρητή αναφορά στην έννοια της διατομικότητας, η λειτουργία της οποίας εντοπίζεται ωστόσο μέσα σε αυτό από αξιόπιστους μελετητές, εκ των οποίων οι βασικές μας αναφορές αντλούνται από την ερμηνευτική θεώρηση του Balibar και του Moreau. Η έννοια της διατομικότητας στη σημερινή συζήτηση σημαίνει τη δυναμική, μη παγιωμένη διαδικασία συγκρότησης και παραγωγής του ατόμου μέσα από την αλληλεπίδραση του με έτερα άτομα, στα οποία ωστόσο αναγνωρίζει το στοιχείο της υποκειμενικότητας που συνειδητοποιεί ως ταυτοτικό και ισοσθενώς διακριτικό του γνώρισμα. Η υποκειμενικότητα (ως διαδικασία εξατομίκευσης) αποτελεί τον επαρκή και αναγκαίο ταυτοτικό όρο του ατόμου, δηλαδή τον όρο που θεμελιώνει το τι είναι, ποιους σκοπούς ελεύθερα (η υπαγωγή στον κανόνα της αναγκαιότητας δεν αντιδιαστέλλεται στην ελευθερία) θέτει και πώς (με φρόνηση/αρετή) εκδιπλώνει τις δυνάμεις του για να τους πραγματοποιήσει. Η συνειδητοποίηση των ανωτέρω μέσα από την (αυτο)εμπέδωση της υποκειμενικότητας θεωρείται ότι δεν εκπληρώνεται αποκλειστικά και μόνο μέσα από τη σχέση του ατόμου με τον εαυτό, διότι ο αυτοπροσδιορισμός του προϋποθέτει τον ορισμό του έτερου σε σχέση με τον οποίο προσδιορίζεται ως άτομο ξεχωριστό. Υπό τον όρο ότι ο ανωτέρω ορισμός της διατομικότητας είναι ορθός, καθίσταται σαφές ότι η διατομική συγκρότηση των ατόμων δεν είναι μια αποκλειστικά ατομική υπόθεση αλλά βασίζεται στην αμοιβαιότητα διενέργειάς της. Θα λέγαμε λοιπόν ότι ένα άτομο αναβιβάζεται στο

ύψος του υποκειμένου εντός της κοινωνικής ζωής και των διατομικών σχέσεων, όταν και τα υπόλοιπα ακολουθούν μια πορεία ανάλογη. Στην ανάδειξη της έννοιας της διατομικότητας εντός της σπινοζικής θεωρίας των συναισθημάτων συνίσταται ο βασικός σκοπός της παρούσας εργασίας.

Η προβληματική των συναισθηματικών επηρειών εν γένει αποτελεί θεμελιώδες ζήτημα στην ιστορία της φιλοσοφικής σκέψης από την κλασική αρχαιότητα μέχρι τη νεωτερικότητα και στις μέρες μας.<sup>1</sup> Άλλοτε θετικά, όπως επί παραδείγματι στον Descartes, ο οποίος στο άρθρο 211 των *Παθών της ψυχής* υποστηρίζει πως «όλα τα πάθη είναι από τη φύση τους καλά και το μόνο που πρέπει να αποφεύγουμε είναι την κακή τους χρήση ή τις υπερβολές τους»,<sup>2</sup> δηλαδή ως θετικά συγκροτητικά στοιχεία της ανθρώπινης φύσης. Άλλοτε αρνητικά, δηλαδή ως νοσήματα που χρήζουν θεραπείας, όπως υποστήριζαν επί παραδείγματι οι Στωικοί.<sup>3</sup> Η βασική πάντως διαφορά που παρατηρείται στη μελέτη των παθών έγκειται στο διαφορετικό σκοπό που θεωρείται ότι επιτελούν. Κατά την αρχαιότητα η πρακτική σκοπιμότητα που κατά κύριο λόγο τους αποδιδόταν τα περιόριζε σε δευτερεύοντα μάλλον ρόλο έναντι της πρωτοκαθεδρίας του Λόγου και του θεωρητικού βίου. Εντούτοις, από την ανθρωπιστική περίοδο της Αναγέννησης και έπειτα, τα πάθη ανατιμώνται αξιολογικά και αναλύονται αυτά καθαυτά αποτελώντας ίδιον γνώρισμα της ανθρώπινης φύσης, άξιο μελέτης. Αυτό εξηγεί, αφενός την εμφάνιση πλήθους πραγματειών περί παθών, κατά τον 17<sup>ο</sup> κυρίως αιώνα<sup>4</sup>, όπως για παράδειγμα *Τα πάθη της ψυχής* του Descartes και η *Ηθική* του Spinoza, αφετέρου την ανατίμηση της σημασίας των παθών στον φιλοσοφικό στοχασμό εν γένει και σε τομείς όπως η

---

1. Βλ. την Εισαγωγή του Α. Στυλιανού στο *Υπόμνημα στη Φιλοσοφία*, τεύχος 7, Πόλις, Μάιος 2008, σ. 49.

2. Βλ. R. Descartes, *Τα Πάθη της ψυχής*, εισ. - μτφ. Γ. Πρελορέντζος, Κριτική, Αθήνα, 1996, σ. 226.

3. Για το ζήτημα των παθών τον 17<sup>ο</sup> αι. βλ. P.F Moreau, «Τα πάθη στην κλασική εποχή: γενική προβληματική», μτφ. Γ. Πρελορέντζος, *Δωδώνη*, Μέρος Τρίτο, τόμος ΛΒ', Ιωάννινα, 2003, σ. 33-48.

4. Βλ. Γ. Πρελορέντζος, «Προσεγγίσεις στη θεωρία του Malebranche περί παθών της ψυχής», *Υπόμνημα στη Φιλοσοφία*, τεύχος 7, Πόλις, Μάιος 2008, σσ. 197–243, την εισαγωγική παρατήρηση, σύμφωνα με την οποία η ενασχόληση με την προβληματική των παθών κατά τον 17<sup>ο</sup> αιώνα ανθούσε, ιδίως στη Γαλλία, με αποτέλεσμα είτε την εκπόνηση πραγματειών με βασικό αντικείμενο τα πάθη είτε την μελέτη των παθών ως προϋποθετικού όρου πολιτικών, αισθητικών, ιατρικών και λοιπών αναλύσεων. Κοινό σημείο μεταξύ πλήθους ετερόκλητων πνευματικών δραστηριοτήτων ήταν η ανατίμηση της σημασίας των παθών στη λειτουργία του ανθρώπου, τόσο σε βιολογικό όσο και σε πνευματικό επίπεδο.

ηθική, η ανθρωπολογία, η ψυχολογία και η πολιτική θεωρία, όπως χαρακτηριστικά συμβαίνει στον Hobbes.<sup>5</sup>

Τα ερωτήματα που με απασχόλησαν σχετικά με το ζήτημα των συναισθημάτων στον Spinoza αναπόφευκτα με παρέπεμψαν στον Descartes και στον Hobbes και τον ρόλο που είχαν τα πάθη στη δική τους θεωρία. Προσπάθησα επομένως σε ορισμένα σημεία της εργασίας να εξετάσω συγκριτικά και τις δικές τους προσεγγίσεις.

Το αδιαμφισβήτητο, θα μπορούσε να ειπωθεί, ενδιαφέρον που παρουσιάζει η προβληματική του ανθρώπινου θυμικού εν γένει αλλά και ο συγκεκριμένος τρόπος, με τον οποίο την εντάσσει ο Spinoza στο θεωρητικό του σύστημα, δικαιολογούν με εύλογο τρόπο την επιλογή του θέματος της υπό κρίση εργασίας, όπως αυτό διατυπώνεται στον τίτλο της. Τα βασικά κίνητρα για την ανάληψη ενός τόσο απαιτητικού εγχειρήματος είναι τα εξής: Πρώτον, η πρωτοτυπία της σπινοζικής θεώρησης επί του ζητήματος των συναισθημάτων και οι διανοιχθείσες προοπτικές για τη μετέπειτα ανάπτυξη διαφόρων επιστημών, όπως η ψυχανάλυση<sup>6</sup>. Δεύτερον, το γεγονός ότι, παρά την ανυπαρξία ρητής αναφοράς στην έννοια της διατομικότητας, όπως αναφέρθηκε παραπάνω, η παρουσία της στον ηθικό και πολιτικό του στοχασμό είναι κεφαλαιώδους σημασίας, για παράδειγμα στην εξήγηση της πολιτικής συγκρότησης της κοινωνίας.<sup>7</sup> Η διερεύνηση και μελέτη της λειτουργίας της διατομικότητας έχει το ενδιαφέρον της πλοήγησης σε ύδατα που δεν έχουν πλήρως χαρτογραφηθεί, τουλάχιστον στο πεδίο της ελληνικής βιβλιογραφίας. Συνεπώς, το θέμα παρουσιάζει καθεαυτό ιδιαίτερο ενδιαφέρον.

Κατά τον Macherey το ενδιαφέρον που παρουσιάζει η σπινοζική θεωρία περί συναισθημάτων συνίσταται, μεταξύ άλλων, στην πρωτοτυπία της, που οφείλεται στην υπέρβαση τόσο του μηχανιστικού υλιστικού προτύπου που διαμορφώνει ο Hobbes

---

5. Βλ. Γ. Πρελορέντζος, «Η προβληματική των παθών στη φιλοσοφία του Hobbes», *Αξιολογικά*, (Εκδόσεις Νήσος και ίδρυμα Σάκη Καράγιωργα), τεύχος 16, Νοέμβριος 2006, σσ. 79-99.

6. Βλ. Ρ. Macherey, «Η χρήση των παθών στον Ντεκάρτ και στον Σπινόζα», *Υπόμνημα στη Φιλοσοφία*, τεύχος 7, Πόλις, Μάιος 2008, σ. 125. Επίσης, βλ. την ανάδειξη της διατομικότητας στα κεφάλαια για τον Freud και τον Lacan, στο Μπαρτσίδης, (επιμ.), *Διατομικότητα. Κείμενα για μια οντολογία της σχέσης*, μτφ. Α. Μάνο-Χρηστίδη, Νήσος, Αθήνα, 2014, σσ. 153-183 και 195-198.

7. Βλ. Ε. Balibar, *Spinoza: from Individuality to Transindividuality*, Eburon, Delft, 1997. Επίσης, βλ. του ίδιου *Ο Σπινόζα και η Πολιτική*, μτφ. Α. Στυλιανού, 3η έκδοση, Εστία, Αθήνα, 2010, σσ. 115-145.

όσο και της καρτεσιανής δυϊστικής θεωρίας, όπως συνοπτικά αναλύεται στο κύριο μέρος της εργασίας. «Η μοναδικότητα της σπινόζικης θεωρίας για τη συναισθηματικότητα οφείλεται, θα λέγαμε, στον εσωτερικό της χαρακτήρα, στον κανόνα που ακολουθεί εξηγώντας καθ' ολοκληρίαν τα συναισθήματα με βάση τις ενδοψυχικές ιδεϊκές συνθήκες».<sup>8</sup> Μέσα από την παράθεση των παρακάτω στοιχείων, που εξήχθησαν από την προσεκτική μελέτη των σπινόζικων κειμένων, επιχειρείται η ανάδειξη ορισμένων βασικών παραμέτρων της θεωρίας του καθώς και η δικαιολόγηση του προσδιορισμού της ως πρωτότυπη. Συγκεκριμένα,

**α)** Ο Spinoza αποφασίζει να πραγματευτεί τη φύση του ανθρώπου και ειδικότερα των συναισθημάτων ως γεωμέτρης ή φυσικός<sup>9</sup> προβαίνοντας όχι απλώς σε μια απαρίθμηση των συναισθημάτων, αλλά στην αξιολόγησή<sup>10</sup> τους με βάση τον βαθμό ωφελιμότητάς τους, καθώς και την επίδρασή τους στη διαμόρφωση των διανθρώπινων σχέσεων. Αυτή είναι μια καινοτομία που τον διακρίνει σε σχέση με τους προηγούμενους στοχαστές<sup>11</sup>.

**β)** Ως φιλόσοφος της δύναμης αναγνωρίζει μεν την επιρροή των συναισθηματικών επηρειών επί της ψυχής, προκρίνει δε τη δύναμη του Λόγου, μέσω του οποίου ο άνθρωπος θα ευτυχήσει αυξάνοντας παράλληλα τη δύναμή του. Όταν δηλαδή ο ίδιος ο Λόγος λειτουργήσει ως συναίσθημα.

---

8. Βλ. P. Macherey, «Η χρήση των παθών στον Ντεκάρτ και στον Σπινόζα», ό.π., σ. 125.

9. Βλ. Σπινόζα, *Ηθική*, μτφ. Ευ. Βανταράκης, εισ. Β. Γρηγοροπούλου, Εκκρεμές, Αθήνα, 2009 τον Πρόλογο του Γ' Μέρους και Σπινόζα, *III*, μτφ. Α. Στυλιανού, εισ. Γ. Βώκος, Πατάκης, 8η έκδοση, Αθήνα, 2013, το κεφ1§4. Βλ. επίσης, το προλογικό σημείωμα του Πρελορέντζου σ. 88 στο R. Descartes, *Τα πάθη της ψυχής*, εισ.-μτφ. Γ. Πρελορέντζος, Κριτική, Αθήνα, 1996. Πβ. S. Nadler, *Spinoza's Ethics. An Introduction*, Cambridge University Press, 2006, σ. 192. Ο Nadler ισχυρίζεται πως ο Spinoza είναι επηρεασμένος από την καρτεσιανή φυσική καθώς, όπως είχε ισχυριστεί και ο ίδιος ο Descartes, στόχος του είναι να παρουσιάσει μια ολοκληρωμένη θεωρία περί παθών σαν φυσικός ή μάλλον ως φυσιολόγος. Την ίδια ιδέα υιοθετεί και ο Spinoza όταν αποφασίζει να πραγματευτεί το ζήτημα των συναισθηματικών επηρειών "more geometrico".

10. Κατά τον 16<sup>ο</sup> και 17<sup>ο</sup> αι. τα πάθη αντιμετωπίζονται σύμφωνα με τον Moreau ως αυτόνομο γνωστικό αντικείμενο και μελετώνται αυτά καθαυτά. Επιπλέον, παύουν να εξετάζονται σε σχέση με το σώμα και ερμηνεύονται τώρα με βάση τις μεταξύ τους σχέσεις. Στον Spinoza για παράδειγμα οι συναισθηματικές επήρειες αναλύονται στο εσωτερικό της ψυχής μέσω της μίμησης των συναισθημάτων. Βλ. P. F. Moreau, «Τα πάθη στη κλασική εποχή: γενική προβληματική», μτφ. Γ. Πρελορέντζος, *Δωδώνη*, Μέρος Τρίτο, τόμος ΑΒ', Ιωάννινα, 2003, σσ. 38-48.

11. Στον Descartes για παράδειγμα τα πάθη έχουν μεν θεμελιώδη ρόλο, μπορούν όμως να τιθαστευθούν από την ελεύθερη βούληση. Βλ. R. Descartes, ό.π. τα άρθρα 41-44 και 50, σσ. 121-124 και 129-130 αντίστοιχα, όπου αποδεικνύεται ότι η ψυχή έχει τη δυνατότητα να εξουσιάζει μερικώς ή πλήρως τα πάθη της.

γ) Μέσω της έννοιας της κατανόησης ο Spinoza κατορθώνει να οικοδομήσει μια ηθική και ψυχολογική θεωρία συνδέοντας τις φαινομενικά αντίθετες έννοιες της ελευθερίας και της αναγκαιότητας και προτείνοντας μια «ελεύθερη αναγκαιότητα»<sup>12</sup> η οποία επεκτείνεται όχι μόνο στην ηθική αλλά και στην πολιτική θεωρία και πράξη. Η φαινομενικά αντιφατική αυτή φράση διατυπώνεται, προκειμένου να ορίσει ένα πράγμα του οποίου η ελευθερία δεν είναι αντίθετη προς την αναγκαιότητά του. Αυτό το «ελεύθερο πράγμα που υπάρχει από μόνη την αναγκαιότητα της φύσης του και καθορίζεται να ενεργεί από μόνο τον εαυτό του» είναι ο Θεός ή Φύση. Κατ' αυτόν τον τρόπο ο Spinoza τοποθετεί την ελευθερία όχι στην ελεύθερη απόφαση, αλλά στην αναγκαιότητα του Θεού ή Φύσης, εννοώντας την ελευθερία που εντάσσεται στη πραγματικότητα/αναγκαιότητα. Πρέπει όμως να επισημάνουμε σε αυτό το σημείο πως όταν μιλούμε για ανθρώπινα όντα ο βαθμός ελευθερίας που μπορούν να κατακτήσουν – με δεδομένο ότι απολύτως ελεύθερος είναι ο Θεός-Φύση – εξαρτάται από τη δύναμή τους, δηλαδή την ενεργητικότητα ή την παθητικότητά τους.

δ) Τέλος, μέσα από το σπινοζικό σύστημα των τρόπων αναδεικνύεται η προβληματική της διατομικότητας. Κατ' επέκταση αυτό που παρατηρείται είναι πως μέσα από το παιχνίδι των συναισθηματικών επηρειών και τις διανθρώπινες σχέσεις αναδεικνύεται η προβληματική της διατομικότητας.

Το πρώτο κεφάλαιο με τίτλο «Η περίοδος του Διαφωτισμού και η νεότερη φιλοσοφική σκέψη» έχει εισαγωγικό χαρακτήρα. Σε αυτό παρουσιάζονται ορισμένα βασικά θέματα επί των οποίων η σκέψη της εποχής του Διαφωτισμού, είτε ως ενιαίο πνευματικό κίνημα είτε ως σύνολο ετερόκλητων προσεγγίσεων<sup>13</sup>, επιχειρεί να διατυπώσει απαντήσεις με γνώμονα τον ορθό Λόγο όπως αρθρώνεται κυρίως στη βάση της φυσικομαθηματικής μεθόδου προς εξήγηση της πραγματικότητας κατά γεωμετρικό τρόπο, τουλάχιστον στην περίπτωση του Spinoza. Αναφέρονται σε αυτό το σημείο, σε αντιπαραβολή με τον Spinoza δύο οξυδερκείς φιλόσοφοι, ο Descartes και ο Hobbes, «οι οποίοι υποστήριξαν ότι είναι αναγκαίο να εξηγηθούν -με τον τρόπο

---

12. Βλ. Σπινόζα, *Ηθική*, την εισαγωγή της Γρηγοροπούλου σ. 38. Βλ. επίσης, Spinoza, *The Letters*, transl. S. Shirley, Hackett, 1995, Letter 58.

13. Περί του ζητήματος των διαφορετικών προσεγγίσεων σε σχέση με τη θεώρηση του Διαφωτισμού, είτε ως ενιαίου κινήματος είτε ως ετερόκλητου συνόλου πνευματικών ενεργειών με σκοπό την αυτονόμηση του ορθού Λόγου, βλ. ενδεικτικά Ε. Cassirer, *Η Φιλοσοφία του Διαφωτισμού*, εισ. G. Hartung, μτφ. Α. Φωσβίνκελ, Μορφωτικό ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, Αθήνα, 2013, σσ. 49-95 και Π. Κονδύλης, *Ο Ευρωπαϊκός Διαφωτισμός*, τόμος Α', 4η έκδοση, Θεμέλιο, Αθήνα, 2004, σσ. 28-47.



που θα μπορούσαν να το κάνουν οι φυσικοί-, η φύση και η λειτουργία των παθών, προτού διατυπωθούν κανόνες για τη χρήση τους»<sup>14</sup>. Η αναφορά στους δύο φιλοσόφους όσον αφορά τον τρόπο αντίληψης των παθών είναι εξαιρετικά βοηθητική για την κατανόηση του ζητήματος της συναισθηματικότητας στη σπινοζική φιλοσοφία.

Το δεύτερο κεφάλαιο πραγματεύεται ορισμένους αξιολογημένους σταθμούς της ζωής του φιλοσόφου, κατά τους οποίους διαμορφώθηκε σε σημαντικό βαθμό η σκέψη του, ενώ γίνεται μνεία και του τρόπου με τον οποίο συνέβαλαν στη διαμόρφωσή της οι εκάστοτε κοινωνικοπολιτικές συνθήκες. Ο αφορισμός του, τα πρόσωπα με τα οποία διαλεγόταν, οι οικονομικές και πολιτικές ανακατατάξεις που υπέστη η Ολλανδία κατά τον 17<sup>ο</sup> αι., ιδίως στο δεύτερο μισό του, επέδρασαν καταλυτικά στη σκέψη του, κάτι το οποίο αποδεικνύεται και από τη συγγραφή του έργου του *Θεολογικοπολιτική Πραγματεία*, όπου ασκεί κοινωνικοπολιτική κριτική και διατυπώνει συγκεκριμένες πολιτικές προτάσεις.

Στο τρίτο κεφάλαιο τίθεται το θεμελιώδες ζήτημα της ατομικότητας μέσα από μια σύντομη ιστορική αναδρομή που εξηγεί αρχικά τον τρόπο πρόσληψής της κατά τον Μεσαίωνα και συνεχίζει με τον τρόπο που η συγκεκριμένη θεματική εξελίχθηκε στη συνέχεια. Η εκκοσμικευτική στροφή της νεωτερικότητας από τον θεοκεντρικό χαρακτήρα του Μεσαίωνα ως προς τη θεώρηση της έννοιας του υποκειμένου συντελείται με τον Descartes. Ο Γάλλος φιλόσοφος θέτει το cogito, δηλαδή τη σκεπτόμενη υπόσταση στην καρδιά του φιλοσοφικού του στοχασμού. Κατ' αυτόν τον τρόπο με τη θεωρία του θεμελιώνει τη νεότερη φιλοσοφία της υποκειμενικότητας.<sup>15</sup> Η μετάβαση όμως από την έννοια της ατομικότητας στη διατομικότητα συνιστά μια περίπλοκη διαδικασία. Στο τρίτο μέρος λοιπόν αποπειράται η εξήγηση της έννοιας της διατομικότητας και επιχειρείται η σύνδεσή της με τη σπινοζική ηθική φιλοσοφία. Σημαντική πηγή για την ανάδειξη της διατομικής προβληματικής στην επεξεργασία του σπινοζικού έργου αποτέλεσε ο φιλόσοφος και μελετητής του Spinoza, Étienne Balibar.

---

14. Macheray P. «Η χρήση των παθών στον Descartes και στον Spinoza», σ. 124-125.

15. Βλ. Γ. Πρελορέντζος, «Προλογικό σημείωμα», στο R. Descartes *Τα πάθη της ψυχής*, σ. 21.

Το τέταρτο κεφάλαιο της εργασίας αφορά στην ανάλυση των συναισθηματικών επηρειών στην *Ηθική*. Διακρίνεται σε τέσσερα μέρη, στα οποία αναλύονται τα εξής: Στο πρώτο μέρος γίνεται μια γενική αναφορά στο περιεχόμενο της *Ηθικής* και επιχειρείται ειδικότερα μια συγκριτική μελέτη του ζητήματος της συναισθηματικότητας, όπως αυτό παρουσιάζεται και στην *Ηθική* αλλά και στα πολιτικά έργα του φιλοσόφου. Το δεύτερο μέρος περιγράφει την έννοια του *conatus* και τη σημαντικότητά του στη σπινοζική ηθική και ψυχολογική θεωρία. Στο τρίτο και τέταρτο κατά σειρά μέρος του κεφαλαίου αναλύονται τα πρωταρχικά και τα παράγωγα συναισθήματα και γίνεται μια αξιολόγηση των παθών βάσει, αφενός του βαθμού ωφελιμότητάς τους, αφετέρου του βαθμού έντασής τους.

Στο πέμπτο και τελευταίο κεφάλαιο της εργασίας γίνεται λόγος για τον ρόλο της διατομικότητας στη σπινοζική θεωρία περί συναισθημάτων. Συγκεκριμένα, κατεβλήθη προσπάθεια, με βάση τις κατάλληλες μελέτες και τα χωρία της *Ηθικής*, να αναδειχθεί επαρκώς, κατά το μέτρο του δυνατού, το περιεχόμενο της προβληματικής της διατομικότητας και ο ρόλος της έννοιας στο αρχικό σχέδιο που είχε θέσει ο φιλόσοφος, δηλαδή τον τρόπο με τον οποίο ο άνθρωπος μπορεί να ζει ευτυχισμένος. Στο τέλος παρουσιάζονται τα συμπεράσματα που προέκυψαν από το σύνολο της εργασίας.

## ΠΡΩΤΟ ΜΕΡΟΣ

### **I. Η επίδραση του μαθηματικού μοντέλου των επιστημών στη μεθοδολογική διαμόρφωση του νεότερου φιλοσοφικού στοχασμού.**

Σε αυτό το κεφάλαιο θα εξεταστούν ορισμένες από τις βασικές αρχές και τα προβλήματα που απασχόλησαν τη νεότερη φιλοσοφική σκέψη, όπως αυτή εκτείνεται χρονικά κατά τον 16<sup>ο</sup> και 17<sup>ο</sup> αιώνα, συμβάλλοντας σημαντικά στη διαμόρφωση του περιεχομένου της ιστορικής περιόδου που καλείται νεωτερικότητα.<sup>16</sup> Ο σκοπός που καλείται να εξυπηρετήσει η ανωτέρω εξέταση είναι η συνοπτική περιγραφή του πνευματικού συγκειμένου, εντός του οποίου διαμορφώθηκε η σπινοζική θεωρία περί συναισθημάτων. Στο πλαίσιο της εν λόγω εποχής έχουν ξεχωρίσει δύο μεγάλα ρεύματα σκέψης, ο ορθολογισμός και ο εμπειρισμός, με κύριους εκπροσώπους από τη μία μεριά τους Descartes, Spinoza και Leibniz και από την άλλη τους Locke, Berkeley και Hume λίγο αργότερα.<sup>17</sup> Το αίτημα για μια νέα επιστήμη που ανέδειξε η καθιέρωση του μαθηματικού προτύπου στην εξήγηση της πραγματικότητας έχει γίνει δεκτό και εφαρμόζεται πλέον όχι μόνο στις φυσικές επιστήμες αλλά και στη φιλοσοφία. Τα μαθηματικά αποκτούν μια νέα δυναμική και αυτονομία σε αντίθεση με τους προηγούμενους αιώνες και αποτελούν πρότυπο για την μελέτη της πραγματικότητας.<sup>18</sup>

Επιγραμματικά αναφέρουμε πως η μετάβαση από τον θεοκεντρικό χαρακτήρα του Μεσαίωνα στην εποχή του Διαφωτισμού, όπου κυριαρχεί η γνώση και ο ορθός

---

16. Βλ. την Εισαγωγή του Α. Στυλιανού στο *Υπόμνημα στη Φιλοσοφία*, τεύχος 7, Πόλις, Μάιος 2008, σ. 49.

17. Βλ. Α. Στυλιανού, «Εμπειρία και Ορθολογισμός», *Υπόμνημα στη Φιλοσοφία*, τεύχος 7, σ. 142.

18. Ο θεοκεντρικός χαρακτήρας του Μεσαίωνα και η αυθεντία της Εκκλησίας δεν επέτρεπε την αυτονομία της επιστήμης και της φιλοσοφίας. Ο Θεός συνιστούσε τη μόνη αυθεντία και η φύση αντιμετωπιζόταν ως σύμβολο της πνευματικής πραγματικότητας. Μια πρώτη απόπειρα για να γνωρίσει ο άνθρωπος τη φύση έγινε από τον Βάκωνα ο οποίος υποστήριξε ότι η φύση είναι η αληθινή δύναμη αφυπνίζοντας τις έως τότε θρησκευτικές συνειδήσεις και χαράσσοντας νέους ορίζοντες στην πορεία της επιστήμης. Σταδιακά οι έννοιες αρχίζουν να αποκτούν μια καθαρά επιστημονική σημασία αποβάλλοντας το μεταφυσικό τους περιεχόμενο. Βλ. J. Russ, *Η περιπέτεια της ευρωπαϊκής σκέψης. Μια ιστορία των ιδεών της δύσης*, μτφ. επιμ. Κ. Κατσίμάνης, Τυπωθήτω, Αθήνα, 2005, σ. 126.

Λόγος, έγινε με τη μετατόπιση του κέντρου βάρους στη μελέτη της βιολογίας, της φυσικής και των μαθηματικών, επιστημών δηλαδή που έθεσαν τις βάσεις για την αντικειμενική γνώση της φύσης και των φαινομένων. Προοδευτικά λοιπόν η αριστοτελική Λογική εγκαταλείπει τη θέση της σε μια νέα, που θέτει το ερώτημα του πώς κατασκευάζεται μια θεωρία και πώς αυτή επαληθεύεται ή διαψεύδεται αντικειμενικά. Μπαίνουν στο ερευνητικό προσκήνιο καινούργιες έννοιες, όπως η παρατήρηση, η σύνθεση, η ανάλυση και το πείραμα. Έτσι, το κλασικό μεσαιωνικό κοσμοείδωλο που ανάγεται στο αριστοτελικό κοσμολογικό σύστημα καταρρέει,<sup>19</sup> διότι πλέον η πνευματική ζωή εξαπλώνεται σε τέτοιο βαθμό, με τέτοια ταχύτητα και κατά τρόπο τόσο πολυσχιδή, με αποτέλεσμα να περιορίζεται σημαντικά η λόγια, σχολαστική παράδοση και να διαμορφώνονται νέες πνευματικές προσωπικότητες. Τα μαθηματικά αποκτούν μεγαλύτερη γνωσιοθεωρητική ισχύ, ενώ η έννοια της απόδειξης, ως η διαδικασία εκείνη σύμφωνα με την οποία ένας συλλογισμός ή μια υπόθεση μπορούν να αιτιολογηθούν αντικειμενικά και να έχουν πρακτική εφαρμογή, καταλαμβάνει κεντρικό ρόλο στην έρευνα της πραγματικότητας. Πρόκειται με άλλα λόγια για τη διαδικασία αντικειμενικής επικύρωσης μιας υπόθεσης ή ενός συλλογισμού.<sup>20</sup>

Επιπλέον, συντελείται μια στροφή στο ανθρωπιστικό ιδεώδες, την έννοια του αυτόνομου σε ηθικό και πολιτικό επίπεδο προσώπου και την ιδέα της ατομικότητας<sup>21</sup>, την αναβίωση και ανανέωση των γραμμάτων, των τεχνών και των επιστημών.<sup>22</sup> Η εν λόγω περίοδος εισάγει μια καινούρια εποχή που διαχωρίζεται με μεγάλη σαφήνεια

---

19. Π. Κονδύλης, *Η κριτική της μεταφυσικής στη νεότερη σκέψη· από τον όψιμο Μεσαίωνα ως το τέλος του Διαφωτισμού*, σ. 19: «...η ουσιωδέστερη προσφορά της μαθηματικής φυσικής είναι η οντολογική ανατίμηση του αισθητού κόσμου, ο οποίος, ενώ προγενέστερα θεωρούνταν οντολογικά υποδεέστερος, δηλαδή κατά βάση αλόγος ως προς την υφή του και επομένως ανεπίδεκτος καθαρά νοητικής σύλληψης, τώρα εμφανίζεται ως σύστημα αυστηρών νομοτελών σχέσεων, που επιδέχονται καθαρά λογική-μαθηματική κατανόηση και ερμηνεία και που, ακριβώς γι' αυτό, αποτελούν αντικείμενο όχι απλώς μιας επιστήμης δευτερεύουσας σε σχέση προς την μεταφυσική, παρά της επιστήμης κατεξοχήν».

20. Βλ. A. Renaut, *Η Φιλοσοφία*, μτφ. Τ. Μπέτζελο, επιμ. Α. Στυλιανού, Πόλις, Αθήνα, 2009, σσ. 430-431: «Ως απόδειξη, με την ευρύτερη έννοια του όρου, μπορεί να θεωρηθεί κάθε διαδικασία αντικειμενικής επικύρωσης, δηλαδή αιτιολόγησης μιας υπόθεσης με βάση έναν συλλογισμό, και τούτο ανεξαρτήτως της φύσης του εν λόγω συλλογισμού».

21. Για την έννοια της ατομικότητας και την εξέλιξή της στην φιλοσοφική σκέψη βλ. ενδεικτικά το τρίτο κεφάλαιο της εργασίας, σ. 35-38.

22. J. Russ, *η περιπέτεια της ευρωπαϊκής σκέψης. Μια ιστορία των ιδεών της δύσης*, σ. 119.

απ' ότι πρέσβευε το μεσαιωνικό παρελθόν. Πολλές ιδέες αναθεωρούνται και τροποποιούνται, καθώς πρόκειται για μια εποχή έντονων ζυμώσεων και ανακατατάξεων, όπου κύριο γνώρισμά της είναι η θέση ότι έργο της φιλοσοφίας είναι να αποκτήσει αντικειμενική γνώση της φύσης μέσω της φυσικομαθηματικής επιστήμης. Η θέση αυτή ενισχύεται ακόμη περισσότερο μέσα από την ανάπτυξη του ορθολογισμού και της θεμελίωσης του ορθού Λόγου ως βασικού όρου δυνατότητας γνώσης της αληθινής φύσης της πραγματικότητας. Μέσω του ορθού Λόγου είναι δυνατή η ευκρινής και σαφής κατανόηση, υπό καρτεσιανούς όρους, της πραγματικότητας δίχως τη διαμεσολάβηση των αισθήσεων ή πέραν των τεκμηρίων που προσκομίζουν στη συνείδηση, οι οποίες μπορεί να παραπλανούν και να σφάλλουν. Ένα ακόμα χαρακτηριστικό γνώρισμα της εποχής εκείνης είναι η άποψη ότι η δυνατότητα πρόσβασης σε αληθή γνώση αποτελεί κοινό προνόμιο όλων των ανθρώπων,<sup>23</sup> παραδοχή με βάση την οποία ο Spinoza διατυπώνει, στο πλαίσιο της γνωσιολογίας του, τη θεωρία του για τον σχηματισμό των κοινών εννοιών, άλλως ειπείν τη λογική ικανότητα ή Λόγο. Η αναγνώριση της σημασίας των έλλογων στοιχείων στον άνθρωπο, είτε ως φυσικών είτε ως επίκτητων γνωρισμάτων του, στρέφει λοιπόν ολοένα και περισσότερο το ενδιαφέρον στην έννοια του ατόμου και πολύ περισσότερο στην έννοια του έλλογου ατόμου.

Στο πλαίσιο της ανθρωπιστικής θεώρησης του ζητήματος της γνώσης, η φύση προσλαμβάνει στο φιλοσοφικό και επιστημονικό στοχασμό του Διαφωτισμού ένα γεωμετρικό, ποιοτικό σύνολο που μπορεί να εξηγηθεί λογικά μόνο με το πείραμα και την επαλήθευση. Η νέα αυτή αντίληψη για τον γεωμετρικό χαρακτήρα της σύλληψης της φύσης και η βαρύτητα που αποκτούν τα μαθηματικά αποτελούν τις πιο ανατρεπτικές και ριζοσπαστικές ιδέες εκείνης της εποχής. Το μαθηματικό πρότυπο συνιστά πλέον το μόνο έγκυρο εργαλείο για την απόδειξη της αλήθειας και η ακριβής μαθηματική διατύπωση των νόμων αποτελεί βασικό σκοπό της επιστημονικής έρευνας.

Ο 17<sup>ος</sup> αιώνας αποτέλεσε λοιπόν την εποχή του ρασιοναλισμού κατά το επιστημονικό και θεωρητικό πλαίσιο του οποίου έζησε και έδρασε ο Baruch

---

23. Α. Μπουκουβάλα «Η αδυναμία του λόγου και η λειτουργία του υποδείγματος της ανθρώπινης φύσης στη φιλοσοφία του Σπινόζα», στο *Υπόμνημα στη Φιλοσοφία*, τεύχος 7, σ. 159.

Spinoza.<sup>24</sup> Η πίστη στην πρόοδο και την επιστήμη της φύσης, το μεθοδολογικό πρότυπο, καθώς και η αναλυτική μέθοδος, χαρακτηριστικά του πνεύματος της εν λόγω εποχής, έθεσαν τις βάσεις για τη μελέτη της φιλοσοφίας μέσα από ένα μαθηματικό-αναλυτικό πρίσμα. Πρόκειται για μια περίοδο ζωηρής πνευματικής άνθησης σε όλους τους τομείς και φυσικά τη φιλοσοφία, με την προσοχή να στρέφεται στη διαδικασία της σκέψης και της αυτοεξέτασης, προκειμένου να συλληφθούν τα αληθινά αίτια της γνώσης κατά τρόπο έγκυρο και, κατά συνέπεια, αδιαμφισβήτητο.<sup>25</sup> Τα μαθηματικά και η πειραματική μέθοδος κατόρθωσαν να συντελέσουν σε μια επιστημονική επανάσταση επί τη βάσει της οποίας δόθηκε λύση σε πολλά γνωσιολογικά και άλλα ζητήματα ολκής της εποχής, ενώ παράλληλα αναδείχθηκαν νέα στον τομέα της μηχανικής. Επιπλέον, δεδομένου ότι η «θετικόστροφη» νεωτερική σκέψη συνελάμβανε τα φυσικά φαινόμενα υπό όρους κυρίως ποσότητας, μάζας και κίνησης, η μέτρηση<sup>26</sup> αποτέλεσε τη βασική διαδικασία σύμφωνα με την οποία διεξαγόταν η επιστημονική και θεωρητική έρευνα. Ο δε αριθμός θεωρήθηκε θεμελιώδες και το πλέον έγκυρο όργανο μέτρησης των στοιχείων της πραγματικότητας και επαλήθευσης των πορισμάτων της εξέτασης.

Καθώς το ενδιαφέρον στρέφεται στη μελέτη του φυσικού κόσμου και των αιτιακών νόμων που θεωρείται ότι καθορίζουν τη δομή και τη λειτουργία του, η επιστήμη αποπειράται να αναδείξει μέσα από την πολλαπλότητα των σχέσεων που τον διέπουν τα πιο απλά και ουσιώδη μέρη του μέσα από τη διαδικασία της αναγωγής του σύνθετου στο πρωτογενές απλό. Η παρατήρηση των φαινομένων και τα

---

24. Για τη ζωή και το έργο του Baruch Spinoza βλ. P. F. Moreau, «Ο Σπινόζα και ο Σπινόζισμός», μτφ. Φ. Σιατίτσας, επιμ. Δ. Αθανασάκης, μΣιδέρης, Αθήνα, 2016. Βλ. επίσης J. Israel, *Radical Enlightenment: philosophy and the making of modernity 1650-1750*, Oxford, 2002, σ. 159-174.

25. Για μια εισαγωγή στη σκέψη της εποχής του Διαφωτισμού, βλ., E. Cassirer, *Η φιλοσοφία του Διαφωτισμού*, μτφ. Α. Φωσβίνκελ, εισ. G. Hartung, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, Αθήνα, 2013, σ.σ. 50-83.

26. Ενδεικτικά βλ. A. C. Crombie, *Από τον Αυγουστίνο στον Γαλιλαίο: η επιστήμη στον ύστερο Μεσαίωνα και στις αρχές των νεότερων χρόνων (13ος-17ος αιώνες)*, μτφ. Μ. Ιατρίδου-Δ. Κούρτοβικ, τόμ. Β', Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, Αθήνα, 2006, σ. 125: «Τα χαρακτηριστικά που επιδέχονταν ζύγισμα και μέτρηση ήταν δυνατό να συγκριθούν και να εκφραστούν ως μήκος ή αριθμός και έτσι να απεικονιστούν σε ένα έτοιμο γεωμετρικό, αριθμητικό ή αλγεβρικό σύστημα, Έτσι, γινόταν δυνατό να συνταχθούν συμπεράσματα που αποκάλυπταν νέες σχέσεις ανάμεσα στα γεγονότα, σχέσεις που με τη σειρά τους μπορούσαν να επαληθευτούν από την παρατήρηση. Οι άλλες πλευρές της ύλης αγνοήθηκαν».

πειράματα<sup>27</sup> που λαμβάνουν χώρα προωθούν την επιστήμη και τη γνώση της εποχής, γονιμοποιώντας το έδαφος για περαιτέρω αναζητήσεις. Ειδικότερα, ήδη από το 1662 με την ίδρυση της *Βασιλικής Εταιρίας* του Λονδίνου (Royal Society), την ίδρυση της *Ακαδημίας των Επιστημών* το 1666 στο Παρίσι, καθώς και της *Εφημερίδας των Επιστημόνων* το 1665, οι συζητήσεις γύρω από τα επιστημονικά προβλήματα πληθαίνουν. Η φιλοσοφία αποδεικνύεται και αυτή απόλυτα συνυφασμένη με την επιστήμη της εποχής.

Ο βασικός λοιπόν κριτικός χαρακτήρας της επιστήμης των νεότερων χρόνων θεμελιώνεται στην έννοια του ορθού Λόγου και των μαθηματικών. Η παραδοχή (γνωσιοθεωρητική απόφαση ή αναγκαιότητα) της θεμελίωσης της γνώσης στον ορθό Λόγο αποτυπώνεται κατά τρόπο κλασικό στα μείζονα φιλοσοφικά κείμενα του Descartes<sup>28</sup> μέσα από τη διατύπωση του γνωσιολογικού προβλήματος, όπως αποτυπώνεται στην καρτεσιανή αμφιβολία, με βάση την οποία ο ορθός Λόγος αποκτά πλέον έναν ρυθμιστικό χαρακτήρα.

Η καρτεσιανή αποδεικτική μέθοδος αρθρώνεται μέσα από τη μεθοδολογική αμφιβολία<sup>29</sup> της ορθολογικής σκέψης, με σκοπό τίποτα να μην γίνεται αποδεκτό ως αληθές, εάν απουσιάζουν οι επαρκείς και αναγκαίοι όροι επιβεβαίωσης του θετικού γεγονότος ότι είναι πράγματι αληθές. Η εξέταση των πραγμάτων, που ενισχύεται από την αμφιβολία και αποσκοπεί στην αναζήτηση των πρωταρχικών αιτίων τους, αποτελεί τον πυρήνα και το καινοτόμο στοιχείο του καρτεσιανού φιλοσοφικού στοχασμού. Για να γνωρίσουμε τον εαυτό μας πρέπει να ξεκινήσουμε από την αμφιβολία, διότι μέσω αυτής η σκέψη οδηγείται στη διερώτηση περί των δικαιολογητικών όρων όσων θεωρούνται δεδομένα, οδηγείται δηλαδή στην πραγματική σκέψη. Έγκυρο πρότυπο μιας σκέψης που συγκεντρώνει τα ανωτέρω χαρακτηριστικά είναι η επιστημονική σκέψη και, κατ' αντιστοιχία, ως έγκυρη γνώση θεωρείται η επιστημονική γνώση στην οποία καταλήγει. Σύμφωνα με τον Γάλλο φιλόσοφο, η επιστημονική γνώση συνίσταται στην αναγωγή του σύνθετου δεδομένου

---

27. Ο.π. σ. 128-138.

28. Βλ. ενδεικτικώς R. Descartes, *Κανόνες για την καθοδήγηση του πνεύματος*, μτφ. – σχόλ. Γ. Δαρδιώτης, εισ. Ν. Αυγελής, Εγνατία, Θεσσαλονίκη, 1974. Πβ. R. Descartes, *Στοχασμοί περί της πρώτης φιλοσοφίας*, μτφ-σχόλ. Ευ. Βανταράκης, Εκκρεμές, Αθήνα, 2014, ειδικότερα βλ. τον 1ο στοχασμό.

29. Βλ. Β. Γρηγοροπούλου, «Στοχαζόμενος εαυτός και πρόσωπο: Ερωτήματα σχετικά με την προσωπική ταυτότητα στον Ντεκάρτ», *Υπόμνημα στη Φιλοσοφία*, τεύχος 7, σσ. 95-109.

στις απλές φύσεις και στη σύλληψη του λογικού δεσμού που υπάρχει ανάμεσά τους.<sup>30</sup> Αυτό σημαίνει ότι μέσω της ανάλυσης καταλήγουμε στις πρώτες αρχές ή στα πρώτα αίτια των φαινομένων. Στον τρόπο αυτό σκέψης εγκολπώνεται η σύνδεση του ορθού Λόγου με τον αναλυτικό μαθηματικό στοχασμό. Η έρευνα για τη γνώση διασφαλίζει την επιστημονική της εγκυρότητα, υπό την προϋπόθεση ότι εκδηλώνεται, αφενός κατά το πρότυπο της πειραματικής μεθόδου, αφετέρου στη βάση της μηχανιστικής θεώρησης της πραγματικότητας. Αυτή άλλωστε είναι η γλώσσα στην οποία αποτυπώνεται η γνώση της πραγματικότητας στο βιβλίο της φύσης, κατά τη διατύπωση του Γαλιλαίου<sup>31</sup>.

Καθίσταται λοιπόν σαφές, ότι στην πορεία που ακολουθεί ο Descartes για την αναζήτηση της αλήθειας ως εκπρόσωπος του κλασικού ορθολογισμού, ο ρόλος των μαθηματικών και η σχέση τους με την ορθολογική σκέψη, καθώς και με τον πειραματικό έλεγχο των πορισμάτων είναι καθοριστικός παράγων της έγκυρης και αληθούς γνώσης. Ο ευρετικός χαρακτήρας της μαθηματικής επιστήμης συμβάλλει στη διακρίβωση της εγκυρότητας της έλλογης γνώσης, δηλαδή της γνώσης εξ' αρχών, μέσω της λογικής ανάλυσης του υπό εξέταση αντικειμένου και της πειραματικής επανασύνθεσής του. Αναγνωρίζεται έτσι η σημασία της αιτιακής εξήγησης των φαινομένων δια της θεμελίωσής τους σε μηχανικούς νόμους και μαθηματικούς όρους. Ως πλέον κατάλληλη μέθοδος για τη συγκεκριμένη προσπάθεια θεωρείται την εποχή εκείνη και με βάση την τρέχουσα επιστημονική έρευνα η πειραματική μέθοδος, μέσω της οποίας ασκείται έλεγχος των υποθέσεων του επιστημονικού ερευνητή της φυσικής πραγματικότητας και εντοπίζονται τα στοιχεία εκείνα ή οι δυνάμεις που διαμορφώνουν υπό μηχανικούς και ποσοτικούς νόμους τη δομή της.

Όπως μάλιστα διαπιστώνει ο R. Bodei, «το εγχείρημα του Spinoza εγγράφεται στη γραμμή που είχαν ήδη χαράξει ο Descartes<sup>32</sup> και ο Hobbes<sup>33</sup>, οι οποίοι υποστήριζαν

---

30. Ο.π. σ. 17.

31. Α. Στυλιανού, «Εμπειρία και Ορθολογισμός», *Υπόμνημα στη Φιλοσοφία*, σ. 145.

32. Στην Εισαγωγή των *Παθών της Ψυχής* του Ντεκάρτ ο Πρελορέντζος εντοπίζει την πρωτοτυπία της καρτεσιανής ανάλυσης των παθών στη μέθοδο, με βάση την οποία ο φιλόσοφος την πραγματοποιεί. Συγκεκριμένα, απορρίπτοντας την τελεολογική αριστοτελική παράδοση και τη σχολαστική θεώρηση όσον αφορά στην ερμηνεία ή εξήγηση της λειτουργίας των παθών, ο Γάλλος τα αναλύει «ως φυσικός ή μάλλον ως φυσιολόγος», κατά τη διατύπωση του Πρελορέντζου. Συγκεκριμένα, υποστηρίζει ότι θα μελετήσει τα πάθη «όχι ως ρήτορας, ούτε καν ως ηθικός φιλόσοφος αλλά μόνο ως φυσικός». Βλ. R. Descartes, *Τα πάθη της ψυχής*, σσ. 88-89.



ότι είναι αναγκαίο να εξηγηθούν – με τον τρόπο που θα μπορούσαν να το κάνουν οι φυσικοί – η φύση και η λειτουργία των παθών, προτού διατυπωθούν κανόνες για τη χρήση τους».<sup>34</sup>

Υπό τους ανωτέρω όρους και κατά τρόπο ιδιαίτερος πρωτότυπο πραγματεύθηκε ο Hobbes το ζήτημα της ανθρώπινης φύσης και των παθών, καθώς και τη μορφή της πολιτικής κοινωνίας.<sup>35</sup> Συγκεκριμένα, υιοθετώντας τη νευτώνεια μηχανιστική εξήγηση και μεταφέροντάς τη στο πεδίο της ανθρωπολογίας και της πολιτικής φιλοσοφίας, διαμόρφωσε στο πλαίσιο μιας μηχανιστικής υλιστικής θεώρησης<sup>36</sup> τις συνθήκες μετάβασης από τη σχολαστική στη νεότερη φιλοσοφία, ιδίως στην πολιτική. Η μηχανικιστική εξήγηση εφαρμόζεται στη μελέτη των φυσικών φαινομένων, προσεγγίζοντας τα υπό όρους μάζας και κίνησης ή εξηγώντας τα

---

33. Ο Hobbes στο *Περί του πολίτη* επιχειρεί να εξηγήσει την πολιτική κοινωνία και τη λειτουργία των παθών χρησιμοποιώντας μια μεταφορά. Καλεί τους αναγνώστες του να φανταστούν ότι η πολιτική κοινωνία στην οποία ζουν διαλύεται και κατακερματίζεται. Ο ίδιος ισχυρίζεται, ότι ακριβώς όπως ο ωρολογοποιός, που θέλει να κατανοήσει το μηχανικό τρόπο λειτουργίας ενός ρολογιού, πρέπει να το ξεμοντάρει και να το διαλύσει σε τμήματα, έτσι «και κάθε άλλο πράγμα γίνεται καλύτερα κατανοητό από τις αιτίες της σύστασής του». Μόνο αν εξετάσουμε το κάθε τμήμα χωριστά σύμφωνα με την πρώτη ύλη, τη μορφή και την κίνηση των τροχών του, τότε θα είμαστε σε θέση να κατανοήσουμε πραγματικά τη λειτουργία του. «Κατά τον ίδιο τρόπο, ο φιλόσοφος που θέλει να κατανοήσει πως λειτουργεί μια πολιτική κοινωνία πρέπει, για τους ίδιους λόγους, να τη θεωρήσει σαν να είχε διαλυθεί». Βλ. Th. Hobbes, *Περί του πολίτη*, μτφ-σχόλ. Η. Βαβούρας-Ευ. Φιριπή, 108. Επίσης, βλ. Α. Στυλιανού, *Θεωρίες του κοινωνικού συμβολαίου. Από τον Γκρότιους στον Ρουσσώ*, Πόλις, Αθήνα, 2009, σσ. 85-87.

34. Βλ. P. Macherey, «Η χρήση των παθών στον Ντεκάρτ και στον Σπινόζα», σ. 124.

35. Όσον αφορά στο στοιχείο που καθιστά πρωτότυπη τη χομπσιανή πολιτική φιλοσοφία, ο Π.Φ Μορό διατυπώνει στο *Χομπς: Φιλοσοφία, Επιστήμη, Θρησκεία*, μτφ. Ν. Μουντζούρογλου, Πατάκης, «Φιλοσοφία/Αναγνώσεις», Αθήνα, 2001 σσ. 31-43 το επιχειρήμά του, σύμφωνα με το οποίο η πολιτική φιλοσοφία θεμελιώνεται ως πολιτική επιστήμη στην ανθρωπολογία του. Συγκεκριμένα, την εντοπίζει στην προσπάθειά του να αναγάγει στους μηχανικούς φυσικούς νόμους, όπως αυτοί διακρίβωνονται μέσω της αυστηρά επιστημονικής έρευνας, τη συγκρότηση της ανθρώπινης φύσης και των συναισθημάτων. Συνέπεια αυτής της επιλογής είναι η δυνατότητα να γνωρίζουμε και να κατανοούμε. Αυτή η γνώση καθίσταται ενεργή «εξετάζοντας τα αντικείμενα των ανθρώπινων επιθυμιών ή αναζητώντας τα αίτια των πράξεων μας στον εαυτό μας και με βάση την ομοιότητα μεταξύ των ανθρώπων να διαβάσουμε τη σκέψη και τα πάθη όλων των άλλων ανθρώπων σε παρόμοιες περιστάσεις.

36. Βλ. Thomas Hobbes, *Λεβιάθαν ή Ύλη, Μορφή και Εξουσία μιας Εκκλησιαστικής και Λαϊκής Κοινότητας*, εισ. Αιμ. Μεταξόπουλος, μτφ. Γρ. Πασχαλίδης - Αιμ. Μεταξόπουλος, Γνώση, Αθήνα, 2006, την εισαγωγή του Μεταξόπουλου, ιδίως τις σελίδες 11-25, όπου παρατίθενται συνοπτικά τα περιεχόμενα των τριών ερευνητικών παραδόσεων, συμπεριλαμβανομένου του μηχανιστικού υλισμού επί των οποίων κατά τον Μεταξόπουλο συγκροτήθηκε το χομπσιανό θεωρητικό σύστημα.

γενικότερα υπό φυσιοκρατικούς όρους. Βασικό στοιχείο της εν λόγω εξήγησης είναι ο αντι-ερμηνευτικός χαρακτήρας της, δεδομένου ότι ο όρος «ερμηνεία» συνδέεται με αναφορές σε τελικά αίτια ή ζωτικές δυνάμεις. Οφείλουμε σε αυτό το σημείο να επισημάνουμε ότι ως βασική ένσταση στην επάρκεια της μηχανιστικής εξήγησης προβάλλεται η ανεπάρκειά της στην εξήγηση των ζωντανών οργανισμών, που είναι ικανοί για εμπρόθετη πράξη και συμπεριφορά. Καθώς η προθετικότητα συνδέεται άρρηκτα με τη δυνατότητα επιλογής (που σε ορισμένες περιπτώσεις νοείται ως απουσία αυστηρού κανονιστικού-αιτιοκρατικού πλαισίου), εύλογα η πρώτη εγγράφεται στην εμβέλεια της θεματικής της ελεύθερης βούλησης. Συνεπώς, η εφαρμογή της μηχανιστικής εξήγησης στη θεωρία των παθών θέτει μάλλον υπό αμφισβήτηση την ιδέα της ελεύθερης βούλησης, διαμορφώνοντας σε σχέση με τα ανθρώπινα πάθη ένα αυστηρά αιτιοκρατικό πλαίσιο εξήγησής τους.

Η αναλυτική και κανονιστική οπτική με βάση την οποία ο Spinoza πραγματεύεται τις συναισθηματικές επήρειες και την ανθρώπινη φύση, έρχεται σε αντίθεση με την παραπάνω διατυπωθείσα θέση περί ελευθερίας της βούλησης. Ο ίδιος, ως φιλόσοφος της δύναμης, τοποθετεί το *conatus* στην καρδιά του φιλοσοφικού του εγχειρήματος απορρίπτοντας κατ' αυτόν τον τρόπο, σύμφωνα με τον Macherey, μια θεωρία περί ελευθερίας της βούλησης. Αναλυτικότερα, θεωρώντας τον άνθρωπο ως ένα απολύτως φυσικό ον, το οποίο υπόκειται κατά τρόπο αναγκαίο στους νόμους της φύσης, ο Spinoza επιχειρεί να εξηγήσει τις ψυχικές δραστηριότητες ως μια «μηχανική» διαδικασία αίτιου – αποτελέσματος ή δράσης- αντίδρασης, που ο τρόπος λειτουργίας της καθορίζεται από την αναγκαιότητα που απορρέει από την ουσία της θεϊκής φύσης. Με βάση την θεωρία του για τον Θεό ή Φύση (*Deus sive Natura*), υποστηρίζει πως είναι άτοπο ως κατάλοιπο μιας ανθρωποκεντρικής αντίληψης περί Αυτού να μιλούμε για προθετικότητα του Θεού ή για σκοπούς που σχετίζονται με τους ανθρώπους, διότι όλα απορρέουν με αναγκαίο τρόπο από την ουσία της θεότητας και δεν υπάρχουν περιθώρια αναίτιας δραστηριότητας, δηλαδή δραστηριότητας που δεν ανευρίσκει τις δικαιολογητικές της αρχές στον Λόγο.<sup>37</sup> Με άλλα λόγια, τοποθετώντας τη λειτουργία των συναισθηματικών επηρειών στην

---

37. Βλ. W. Windelband – H. Heimsoeth, *Εγχειρίδιο Ιστορίας της Φιλοσοφίας*, τόμ. Β', μτφ. Ν.Μ. Σκουτερόπουλος, δ' ανατύπωση, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, Αθήνα, 2005, σ. 173.

κανονιστική εμβέλεια του αιτιοκρατικού χαρακτήρα της θεϊκής φύσης δεν αφήνει κανένα περιθώριο για την ανάπτυξη μιας θεωρίας για την ελευθερία της βούλησης<sup>38</sup>.

Καταλήγοντας, χάρη στον καθαρά επιστημολογικό χαρακτήρα της νέας μεταφυσικής, η χριστιανική θεώρηση της υπερβατικότητας του Θεού καταλύεται στη σπινοζική σκέψη, που τον αναγνωρίζει ως εμμενή αρχή και δύναμη της φύσης. Ενώ η χριστιανική παράδοση διακρίνει την ουσία του Θεού από εκείνη του φυσικού κόσμου στη βάση της πίστης στην εκ του μηδενός δημιουργία, στον Spinoza δεν είναι ο Θεός που δημιούργησε τον κόσμο, αντιθέτως ο κόσμος είναι ο ίδιος ο Θεός ή Φύση. Η ουσία του δεν διακρίνεται από αυτήν και όπως ο ίδιος είχε ήδη δείξει στα πολιτικά του έργα αλλά και στην *Ηθική*, «οι εξ αποκαλύψεως θρησκείες δεν μπορούν να λύσουν το πρόβλημα του Θεού ο οποίος ταυτίζεται με τη φύση (Deus sive Natura)». <sup>39</sup> Έχοντας περιγράψει λοιπόν αδρομερώς ορισμένα από τα βασικά στοιχεία της επίδρασης του μαθηματικού μοντέλου των επιστημών στη μεθοδολογική διαμόρφωση του νεώτερου φιλοσοφικού στοχασμού, είμαστε σε θέση να μεταβούμε μάλλον ομαλότερα στην εξέταση του πλαισίου, εντός του οποίου διαμορφώθηκε η σκέψη του Spinoza, προκειμένου εν συνεχεία να εξετάσουμε την έννοια της διατομικότητας, τον ρόλο των συναισθημάτων στην *Ηθική* και το ρόλο της διατομικότητας στο σπινοζικό έργο, καταλήγοντας σε συγκεκριμένα συμπεράσματα.

---

38. Σύμφωνα με τον W. Windelband και H. Heimsoeth, η μόνη ελευθερία που υποστηρίζει ο Spinoza είναι αφενός μεν, με τη μεταφυσική έννοια του όρου, το απόλυτο είναι της θεότητας, αφετέρου δε, ηθικά, το ιδεώδες της υπέρβασης των παθών διαμέσου του λόγου. *Ό.π.*, σ. 186.

39. Σπινόζα, *Ηθική*, μτφ. Ε. Βανταράκης, εισ. Β. Γρηγοροπούλου, Εκκρεμές, 2009, Μέρος Δ', σ. 345: «Η Φύση δεν ενεργεί για έναν τελικό σκοπό· διότι εκείνο το αιώνιο και άπειρο Όν που ονομάζουμε Θεό ήτοι Φύση ενεργεί με την ίδια αναγκαιότητα με την οποία υπάρχει».

## II. Το πλαίσιο εντός του οποίου διαμορφώθηκε η σκέψη του Spinoza

Σε τι συνίσταται η πρωτοτυπία του Spinoza και με ποιον τρόπο συνέβαλαν οι συνθήκες της εποχής στη διαμόρφωση της σκέψης του; Η μελέτη του ιστορικού και κοινωνικού πλαισίου εντός του οποίου έζησε και έδρασε ο Spinoza θεωρείται απαραίτητη για την ανασυγκρότηση του φιλοσοφικού του συστήματος. Προκειμένου λοιπόν να απαντήσουμε στα ανωτέρω ερωτήματα, οφείλουμε να ανατρέξουμε στις ιστορικές, κοινωνικές και πολιτικές συγκυρίες της εποχής κατά την οποία έζησε και δραστηριοποιήθηκε ο Ολλανδός φιλόσοφος.

Επί του πνευματικού και επιστημονικού πεδίου δεν μπορούμε να παραλείψουμε τη συνεισφορά του Descartes, δεδομένου ότι αποτέλεσε πηγή γνώσης για τη μετέπειτα ανάπτυξη και εξέλιξη της επιστημονικής σκέψης και της φιλοσοφικής έρευνας. Ο καρτεσιανισμός αποτέλεσε το νέο σύγχρονο ρεύμα της εποχής στο οποίο στρέφονταν διανοούμενοι, μέλη της επιστημονικής κοινότητας, φιλόσοφοι και γενικότερα φιλελεύθερα και ριζοσπαστικά πνεύματα που ενστερνίστηκαν τις αρχές του νέου ρεύματος, η πρωτοτυπία του οποίου συνίστατο μεταξύ άλλων στην ελευθερία της σκέψης σε γνωσιολογικό, ηθικό και πολιτικό επίπεδο, ενώ ταυτόχρονα διαχώριζε αυστηρά τη δύναμη του Λόγου από την πίστη και τα ζητήματα της εξ' αποκαλύψεως θρησκείας.<sup>40</sup> Από την άλλη πλευρά, ο καρτεσιανισμός και οι υποστηρικτές του, επειδή πρόσβευαν ιδέες που έρχονταν σε ρήξη με την επίσημη θρησκεία του καλβινισμού, έγιναν πολύ σύντομα αντικείμενο στοχοποίησης από την Εκκλησία, γεγονός που οδήγησε σε καταγγελίες εις βάρος τους, ακόμη και σε συλλήψεις δημιουργώντας έτσι ένα κλίμα φόβου και αναταραχής.

Μέσα σε αυτή την κατάσταση αστάθειας έρχονται να προστεθούν επιπλέον κοινωνικοί και πολιτικοί παράγοντες. Η Ολλανδική Δημοκρατία από τον 16ο αιώνα μέχρι και το τέλος του 17ου υπήρξε μια από τις πιο ισχυρές χώρες της Ευρώπης κατέχοντας σημαντική θέση στη ναυτιλία, στο εμπόριο, τις συναλλαγές και τη στρατιωτική ηγεσία. Η ίδρυση της τράπεζας του Άμστερνταμ, η ανάπτυξη των εταιρειών και η συσσώρευση του πλούτου στη χώρα σε συνδυασμό με τη

---

40. Βλ. E. Balibar, *Ο Σπινόζα και η Πολιτική*, μτφ. Α. Ι. Στυλιανού, Εστία, Αθήνα, 2010, σ. 19, σημ. 9:

φιλελεύθερη πολιτική δομή του κράτους έστρεψαν πολλούς να μετοικίσουν σε αυτή δημιουργώντας ένα κλίμα ποικιλομορφίας στο εσωτερικό της.<sup>41</sup>

Εντούτοις, τούτη η ποικιλομορφία της Ολλανδικής Δημοκρατίας οδήγησε πέραν των θετικών της στοιχείων, στη διακύβευση της ίδιας της ελευθερίας και του εκσυγχρονιστικού της χαρακτήρα. Πιο συγκεκριμένα, κεντρικός ήταν ο ρόλος της θρησκείας με την παπική παντοκρατία να καταλύεται και τον καλβινισμό να καθιερώνεται ως η επίσημη θρησκεία του κράτους.<sup>42</sup> Από το θρησκευτικό δόγμα του καλβινισμού προέκυψε σταδιακά η διάσπαση δύο άλλων πολιτικών παρατάξεων, των Γομαριστών ή Γκομαριστών και των Αρμινιανών, όπου οι πρώτοι εκπροσωπούντο από τον οίκο της Οράγγης και ηγούντο της στρατιωτικής διοίκησης, ενώ οι δεύτεροι από τους Προεστούς, δηλαδή τους εύπορους εμπόρους της ελίτ της Ολλανδίας. Οι εν λόγω παρατάξεις υποστήριζαν διαφορετικές απόψεις σχετικά με τα θρησκευτικά και πολιτικά ζητήματα, με τους Γομαριστές να θεωρούν καθήκον την υποταγή των πολιτών στο κράτος και την Εκκλησία, εν αντιθέσει προς τους Αρμινιανούς που είχαν μια πιο φιλελεύθερη πολιτική υποστηρίζοντας την ελευθερία της συνείδησης και την υποταγή της Εκκλησίας στο Κράτος.

Οι διαφορές μεταξύ των δύο πολιτικών σχημάτων ήταν τόσο έντονες που το διάστημα 1650-1654 ο Οίκος της Οράγγης προσπάθησε να επιβάλλει μοναρχικό καθεστώς, το εγχείρημα του οποίου ωστόσο ανετράπη από την δημοκρατική παράταξη των αδελφών De Witt<sup>43</sup> θέτοντας υπό περιορισμό τον οίκο της Οράγγης. Πέρα όμως από τις εσωτερικές διαμάχες, η χώρα το 1672 είχε κληθεί να αντιμετωπίσει τα γαλλικά στρατεύματα που την πολιορκούσαν. Πρόκειται χωρίς

---

41. Βλ. Σατελέ, *Η Φιλοσοφία. Από τον Γαλιλαίο ω τον Ζ. Ζ Ρουσσώ*, τόμ. Β', Γνώση, Αθήνα, 2006, σ.σ., 486-491. Δεν είναι τυχαίο το γεγονός ότι εξαιτίας της θρησκευτικής ανοχής και της ελευθερίας της σκέψης που υποστήριζε τότε η Ολλανδία, αποτέλεσε καταφύγιο για πολλούς εξόριστους και διωκόμενους, χαρακτηριστικό παράδειγμα μεταξύ των οποίων υπήρξε και η οικογένεια του Spinoza. Πβ. Σπινόζα, *Πολιτική Πραγματεία*, μτφ. Ά. Στυλιανού, 8η έκδοση, Πατάκης, Αθήνα, 2013, την εισαγωγή του Γ. Βώκου, σ. 21: «Το σύνθημα της εποχής είναι η ελευθερία της σκέψης και, χάρη σ' αυτήν, επικρατεί στο Άμστερνταμ μια ελευθεροτυπία εντελώς πρωτόγνωρη, που θα αποτελέσει επιθυμητό πρότυπο για όλη την Ευρώπη. Διανοούμενοι από όλες τις χώρες καταφεύγουν εκεί, όπου μπορούν να δημοσιεύσουν ελεύθερα αυτά που πιστεύουν».

42. Βλ. Σπινόζα, *Πολιτική Πραγματεία*, την εισαγωγή του Γ. Βώκου, σ. 15.

43. Για την κρίση της Ολλανδικής Δημοκρατίας βλ. E.Balibar, *Ο Σπινόζα και η πολιτική*, μτφ. Α. Στυλιανού, Εστία, Αθήνα, 2010, σ.σ. 32-40. Πβ. P.F Moreau, *Ο Σπινόζα και ο σπινοζισμός*, μτφ. Φ. Σιατίτσας, επιμ. Δ. Αθανασάκης, Σιδέρης, Αθήνα, 2016, σσ. 46-53.

αμφιβολία για μια πολύ κρίσιμη περίοδο των Ηνωμένων Επαρχιών, σημείο κορύφωσης της οποίας είναι η δολοφονία των αδελφών De Witt από το εξεγερμένο πλήθος, έπειτα από την εισβολή των γαλλικών στρατευμάτων στη χώρα.<sup>44</sup> Ο πόλεμος με την Αγγλία και η επιδημία της πανούκλας που ακολούθησε σήμαινε και το τέλος του χρυσού αιώνα της Ολλανδίας.

Σύμφωνα με τις παραπάνω αναφορές, μπορούμε εύκολα να κατανοήσουμε το πλαίσιο εντός του οποίου διαμορφώθηκε η ηθικοπολιτική σπινοζική σκέψη. Η πολυτάραχη κοινωνικοπολιτική κατάσταση, η πίεση που ασκούσε ο καλβινισμός, καθώς και η εμπλοκή της Εκκλησίας σε κρατικά ζητήματα ήταν ορισμένα από τα αίτια που οδήγησαν τον Ολλανδό φιλόσοφο να διακόψει τη συγγραφή της *Ηθικής* και να επιδοθεί στη συγγραφή της *ΘΠΠ*<sup>45</sup>.

Εκτός από τις μαινόμενες κοινωνικοπολιτικές αναταραχές, εξαιρετικής σημασίας παράγων στη διαμόρφωση της σπινοζικής σκέψης αποτέλεσε και ο κύκλος των φίλων με τους οποίους ο ίδιος συνομίλησε, όπως επίσης και ορισμένα περιστατικά τα οποία επρόκειτο να σημαδέψουν τη μετέπειτα ζωή του. Όταν η εβραϊκή συνέλευση του Άμστερνταμ αποφασίζει στις 27 Ιουλίου 1656 τον οριστικό εξοστρακισμό του,<sup>46</sup> η ζωή του φιλοσόφου θα αλλάξει σημαντικά. Πρόκειται, κατά τον Nadler, για έναν ουσιαστικό και βίαιο αφορισμό, τον οποίο συνόδευαν βαριές κυρώσεις τόσο σε κοινωνικό όσο και σε οικονομικό επίπεδο. Ο ίδιος αφιερώνει ένα ολόκληρο κεφάλαιο στο βιβλίο του *Spinoza: A life*, εξετάζοντας λεπτομερώς τους λόγους που οδήγησαν στον αφορισμό του, τις πραγματικές συνθήκες υπό τις οποίες αυτός του επιβλήθηκε<sup>47</sup> καθώς και τις μετέπειτα συνέπειες που είχε στη ζωή του. Ο Popkin και ο Curley<sup>48</sup> από την άλλη πλευρά αποδίδουν τον αναθεματισμό του Spinoza στη διαφωνία του με τις απόψεις της εβραϊκής θρησκείας και όχι σε κάποια εμμονή των εβραϊκών αρχών απέναντί του. Ισχυρίζονται δε, ότι ο αναθεματισμός επιβλήθηκε στο φιλόσοφο μετά από πολλές προειδοποιήσεις. Συνεπώς, μπορούμε να

---

44. *Ο.π.*, σ. 34. Πβ. Σπινόζα, *Πολιτική Πραγματεία*, σ., 12. Πβ. P.F. Moreau, *Ο Σπινόζα και ο σπινοζισμός*, σ. 49.

45. Βλ. Spinoza, *The Letters*, την επιστολή 30 προς τον Henri Oldenburg.

46. Σχετικά με το *χερέμ* που επιβλήθηκε στον Σπινόζα από την εβραϊκή κοινότητα του Άμστερνταμ, βλ. S. Nadler, *Spinoza: A life*, Cambridge University Press, 1999, σ. 120-12. Πβ. P.F. Moreau, *Ο Σπινόζα και ο σπινοζισμός*, μτφ. Φ. Σιατίτσας, επιμ. Δ. Αθανασάκης, Σιδέρης, Αθήνα, 2016, σσ. 36-39.

47. *Ο.π.* σ.σ. 116-130.

48. R.H Popkin, *Spinoza*, One World Publishing, Oxford, 2004, σ. 36-38.

υποθέσουμε ότι πρώτον οι αρχές ήταν ανεκτικοί ως έναν βαθμό και δεύτερον ότι ίσως ο φιλόσοφος να επιδίωξε με τη συμπεριφορά του κατά κάποιο τρόπο τον αφορισμό του. Όπως και να έχει, οι απόψεις του Spinoza σχετικά με τον ρόλο που όφειλε να έχει η Συναγωγή, η ελευθερία που διέκρινε τη σκέψη του, καθώς και το δημοκρατικό του πνεύμα, ήταν αντίθετα με όσα πρόσβευε η εβραϊκή κοινότητα και φυσικά η μοναρχία του οίκου της Οράγγης που καθόριζε το πολιτικό κλίμα της εποχής στην Ολλανδία. Οι επαναστατικές του ιδέες κατακρίνονται και καταδικάζονται και ο Spinoza θεωρείται ένας επικίνδυνος άθεος.

Εντούτοις, το *χερέμ* δεν φαίνεται να απέτρεψε τον φιλόσοφο από την δραστηριοποίηση του στους φιλοσοφικούς και πολιτικούς κύκλους. Γύρω στα τέλη του 1657 παρακολουθεί μαθήματα λατινικών<sup>49</sup> στη σχολή του Van den Enden τον οποίο γνωρίζει μέσω των κολεγιακών φίλων του και μαθαίνει έτσι να γράφει στα λατινικά, τη γλώσσα των διανοούμενων. Ως ενεργό μέλος της ολλανδικής κοινότητας, ο Spinoza παρακολουθεί με ενδιαφέρον και προσοχή τις εξελίξεις της εποχής και ιδιαίτερα των πολιτικών πραγμάτων. Διαλέγεται με μέλη της βασιλικής εταιρείας του Λονδίνου, γίνεται μέλος των Κολεγιακών κύκλων, δημιουργεί ο ίδιος έναν στενό κύκλο φίλων μεταξύ των οποίων και αρκετούς επιστήμονες, όπου μοιράζονται την κοινή τους αγάπη για τη φιλοσοφία αλλά και τα επιστημονικά προβλήματα, παρακολουθεί διαλέξεις, πολιτικοποιείται. Στις *Επιστολές* του επί παραδείγματι μπορεί κανείς να παρατηρήσει το έντονο ενδιαφέρον του όχι μόνο για φιλοσοφικά προβλήματα αλλά και για τα επιστημονικά θέματα της εποχής, τη φυσική, τις χημικές αντιδράσεις και τα μαθηματικά.<sup>50</sup> Ο Spinoza είναι πλήρως ταγμένος θα λέγαμε στο πνευματικό και επιστημονικό πλαίσιο της εποχής του.

Παρότι δέχτηκε πολλές ύβρεις και κατηγορίες, τόσο για τη προσωπική του ζωή όσο και για το φιλοσοφικό του έργο, όσοι υπήρξαν φίλοι του αλλά και οι ίδιοι οι βιογράφοι του, όπως οι Colerus και Lucas,<sup>51</sup> υποστηρίζουν το ακριβώς αντίθετο. «Υπήρξε ιδιαιτέρως προσφιλής και κοινωνικός έχοντας στο πλευρό του μέχρι και τον

---

49. S. Nadler, *Spinoza, A life*, σ. 106 ο Nadler αναφέρει πως ο Σπινόζα είχε ήδη ξεκινήσει το 1564-55 να μαθαίνει λατινικά στο πλευρό του Van Den Enden, δηλαδή πριν τον αφορισμό του.

50. Spinoza, *The Letters*, μτφ. S. Shirley, εισ. S.Barbone, L. Rice, J. Adler, Hackett, 1995, τις επιστολές 6 και 7.

51. Nadler, *Spinoza. A life*, σ. 196.

θάνατό του πολλούς εκλεκτούς φίλους». <sup>52</sup> Εκτός από αυτούς που ήδη γνωρίζουμε μέσω της αλληλογραφίας που διατηρούσε, υπήρξαν και πολλοί άλλοι εξίσου σημαντικοί. Ο C. Burgh υπήρξε παλιός φίλος του Spinoza και μάλιστα, σύμφωνα με τον Colerus, μετά τον αφορισμό του το 1656 φιλοξενήθηκε στο σπίτι του. <sup>53</sup> Επιπλέον, η επαφή του με τον Van den Enden, η σπουδή λατινικών στο πλάι του, η ενασχόλησή του με το θέατρο και οι συχνές επισκέψεις και συζητήσεις του φιλοσόφου στο σπίτι του J. Guerra φανερώνουν έναν άνθρωπο ιδιαίτερα κοινωνικό. Φαίνεται επίσης ότι διατηρούσε επαφές με τους Κουάκερους κάνοντας κάποιου είδους πρακτική άσκηση μεταφράζοντας για αυτούς στα εβραϊκά ένα φυλλάδιο με τις θέσεις που εκπροσωπούσε το δόγμα τους. <sup>54</sup>

Τέλος, ένα ακόμη δυσάρεστο για τον ίδιο συμβάν ήταν η δολοφονία των αδελφών De Witt. Η θλίψη του φιλοσόφου ήταν μεγάλη, αφενός γιατί χάνει τους πολύ καλούς του φίλους, αφετέρου δε διότι ο θεσμός της δημοκρατίας καταλύεται και τίθεται πλέον σε κίνδυνο η ασφάλεια και η ελευθερία των πολιτών. Είναι η χρονική στιγμή όπου ο Spinoza αποφασίζει να παρέμβει στα κοινωνικοπολιτικά πράγματα περιγράφοντας τους όρους υπό τους οποίους είναι δυνατή η ειρήνη και η ασφάλεια των πολιτών στο πλαίσιο του κράτους. Έτσι, διακόπτει τη συγγραφή της *Ηθικής* για να επιδοθεί στην εκπόνηση της *Θεολογικο-πολιτικής πραγματείας* την οποία και δημοσιεύει ανωνύμως στη λατινική γλώσσα το 1670. Το κείμενο είναι ένα πολιτικό μανιφέστο τόσο εκρηκτικό που οι αρχές εκδίδουν ένταλμα για να ανακαλέσει τις θέσεις του. Στη συνέχεια γράφει και την ανολοκλήρωτη *Πολιτική Πραγματεία* και πεθαίνει το 1677 στη Χάγη.

---

52. *Ο.π.* σ.σ. 13-21.

53. *Ο.π.* σ. 158.

54. *Ο.π.* σ. 159.



**I. Η ιστορία της έννοιας της διατομικότητας.**

Ο τρόπος με τον οποίο η προβληματική της ατομικότητας ή του ατομικού όντος καθίσταται αντικείμενο πραγμάτευσης καθ' όλη την ιστορική πορεία της φιλοσοφικής σκέψης υπόκειται σε μετασχηματισμούς σε επίπεδο εννοιολογικής πραγμάτευσης.<sup>55</sup> Στη διαμόρφωση του εννοιολογικού της περιεχομένου συνέβαλαν, πέραν της φιλοσοφίας, και διάφορες άλλες επιστήμες και πεδία εκδίπλωσης πνευματικής δραστηριότητας όπως για παράδειγμα η κοινωνιολογία, η ανθρωπολογία, η ψυχολογία, η πολιτική επιστήμη κυρίως από τον 19<sup>ο</sup> αιώνα και μετά.<sup>56</sup> Αναφερόμενοι αποκλειστικά στη φιλοσοφική διάσταση της έννοιας, επιχειρείται η παρουσίαση της εξέλιξής της μέσω ενδεικτικών αναφορών σε ορισμένους σημαντικούς στοχαστές. Εκ προοιμίου οφείλουμε να επισημάνουμε ότι η παράθεση των βασικών στοιχείων της έννοιας που ακολουθεί<sup>57</sup> επ' ουδενί δεν ανταποκρίνεται με πληρότητα στο απαιτητικό έργο μιας ενδελεχούς έκθεσης των ιστορικών της εκφάνσεων στην πορεία της ιστορίας των ιδεών. Εντούτοις, κρίθηκε

---

55. Το οντολογικό πρόβλημα, δηλαδή το πρόβλημα της αλήθειας περί του όντος, θεμελιώνεται αρχικά από τους αρχαίους κλασικούς Πλάτωνα και Αριστοτέλη, απαντώντας στο ερώτημα της ουσίας (essence). Την εποχή του Μεσαίωνα το εν λόγω ζήτημα υφίσταται ορισμένες τροποποιήσεις και κάνει την εμφάνισή του στο πλαίσιο της γνωστής διαμάχης μεταξύ ρεαλιστών και νομιναλιστών. Η έννοια του ατομικού όντος θα αναδειχθεί πολύ αργότερα, στη δεκαετία του 1960 συγκεκριμένα, από τον Simondon ως πρόβλημα της ατομικευσης έναντι αυτού της μεμονωμένης ατομικότητας εισάγοντας και την κατηγορία του διατομικού. Αυτή η σύγχρονη εκδοχή του όρου, δηλαδή η διατομική προβληματική, απαντάται σε πολλούς σύγχρονους Γάλλους φιλοσόφους όπως ο Kojève, ο Simondon, ο Matheron και ο Balibar. Οι δύο τελευταίοι μάλιστα, επηρεασμένοι από τον Spinoza διατυπώνουν μια σπινοζικής έμπνευσης θεωρία για τις κοινωνικές σχέσεις. Για μια εκτενή ανάλυση της έννοιας της δι-ατομικότητας βλ. την αναλυτική εισαγωγή του Μ. Μπαρτσίδα, *Διατομικότητα. Κείμενα για μια οντολογία της σχέσης*, ει. Μ. Μπαρτσίδα, μτφ. Λ. Μάνου-Χρηστίδη, Νήσος, Αθήνα, 2014, σσ. 13-97.

56. Βλ. E. Balibar, *Spinoza: From individuality to Transindividuality*, Eburon Delft, 1997, σ. 3-36 και Μπαρτσίδα, *Διατομικότητα*, 34-35 και 40-41.

57. Η πραγμάτευση της έννοιας της ατομικότητας εμφανίζεται ως μια σύνθετη διαδικασία δεδομένης της ιδιαιτερότητας που παρουσιάζει ανά την ιστορική και φιλοσοφική της πορεία. Για μια ενδελεχή μελέτη του όρου βλ. W. Windelband - H. Heimsoeth, *Εγχειρίδιο Ιστορίας της φιλοσοφίας*, μτφ. Ν.Μ Σκουτερόπουλος, τομ. Β', Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, Αθήνα, 2005, σσ. 95-107. Πβ. Μ. Μπαρτσίδα *Διατομικότητα*, σσ. 27-33. Τέλος, βλ. A. Renaut *Η Φιλοσοφία*, μτφ. Τ. Μπέτζελος, Α. Πόλις, Αθήνα, 2009, σσ. 15-35.

αναγκαία ως εισαγωγή για την ανάδειξη της έννοιας της διατομικότητας όπως αυτή αναλύεται στη δεύτερη ενότητα του παρόντος κεφαλαίου.

Αρχικά, η θεώρηση του οντολογικού ζητήματος, που αφορούσε στον προσδιορισμό της έννοιας της ουσίας έλαβε χώρα κατά την εποχή της κλασικής αρχαιότητας με κύριους εκφραστές τον Σωκράτη<sup>58</sup>, τον Πλάτωνα και τον Αριστοτέλη, επιχειρώντας να δώσει απάντηση σε οντολογικά ερωτήματα. Τον Μεσαίωνα η έννοια της ατομικότητας εξετάζει τη σχέση των εννοιών γένους με την πραγματικότητα και διατυπώνεται μέσω του προβλήματος των γενικών εννοιών ή, με άλλα λόγια, με τα καθόλου.<sup>59</sup> Ο εν λόγω θεωρητικός αναβρασμός έφερε στο προσκήνιο το ζήτημα της αληθινής γνώσης της πίστης που όμως ερχόταν σε αντίθεση με ό,τι πρόσβευε η Εκκλησία<sup>60</sup>. Κατά συνέπεια, η κριτική στη θεολογικής έμπνευσης μεταφυσική και η επακόλουθη τροποποίησή της ειδικότερα μετά την έμφαση που δόθηκε στη μαθηματική επιστήμη οδήγησε στο μετασχηματισμό του περιεχομένου της έννοιας της ουσίας. Ήδη με τον Αυγουστίνο συντελείται μια στροφή προς την υποκειμενικότητα και την αναζήτηση της αλήθειας μέσα από την αυτοσυνειδησία<sup>61</sup>, προετοιμάζοντας το έδαφος για τις μετέπειτα ερμηνευτικές προσεγγίσεις που αφορούσαν στο ζήτημα της ατομικότητας.

---

58. Βλ. Ε. Κασίρερ, *Δοκίμιο για τον Άνθρωπο. Εισαγωγή στη Φιλοσοφία του Ανθρώπινου Πολιτισμού*, μτφ. Τ. Κονδύλης, Αθήνα, Κάλβος, 1985, σσ. 15-16. Κεντρικό ζήτημα της σωκρατικής φιλοσοφίας είναι το ερώτημα σχετικά με την ουσία του ανθρώπου. Προσπαθώντας να εξηγήσει τη σωκρατική θεωρία αναφορικά με το ερώτημα «τι είναι ο άνθρωπος», ο Κασίρερ επισημαίνει ότι «μονάχα στην άμεση επικοινωνία μας με ανθρώπινα όντα διαβλέπουμε το χαρακτήρα του ανθρώπου. Πρέπει ν' αντιμετωπίσουμε πράγματι τον άνθρωπο, να τον συναντήσουμε ολόγεια πρόσωπο με πρόσωπο, για να τον καταλάβουμε». Κατά συνέπεια, το χαρακτηριστικό γνώρισμα της φιλοσοφίας του Σωκράτη συνίσταται στην ίδια τη λειτουργία της σκέψης και ειδικότερα στην διαλεκτική σκέψη. Μπορούμε να συνοψίσουμε τη σκέψη του Σωκράτη λέγοντας ότι ορίζει τον άνθρωπο σαν ένα έλλογο ον το οποίο έχει την ικανότητα ν' αποκρίνεται στον εαυτό του και στους άλλους. Έτσι, διαπιστώνει ο Κασίρερ ο άνθρωπος γίνεται «υπεύθυνο» ον, ηθικό υποκείμενο».

59. Για την έριδα των γενικών εννοιών, βλ. Windelband W. - Heimssoeth H. *Εγχειρίδιο ιστορίας της Φιλοσοφίας*, σ., 40-55 και 96.

60. *Ό.π.* σ. 22.

61. Ν. Αυγελής *Εισαγωγή στη φιλοσοφία*, σ.σ. 245-247.

Το πρόβλημα των καθόλου που απασχόλησε σημαντικά τη μεσαιωνική σκέψη και χωρίστηκε σε τρεις περιόδους<sup>62</sup>. Αρχικά, σύμφωνα με τη ρεαλιστική θεώρηση, της οποίας βασικός εκπρόσωπος θεωρήθηκε ο Duns Scotus, διατυπώνεται η θέση σύμφωνα με την οποία η αλήθεια πρέπει να αναζητείται στις γενικές μορφές οι οποίες και αποτελούν τη μόνη πραγματικότητα (*universalia sunt realia*). Αναλυτικότερα, επηρεασμένος από την ιδέα του νεοπλατωνισμού, ο Scotus εκκινεί από τις γενικές έννοιες, των οποίων ανώτατη μορφή είναι ο Θεός, για να φτάσει ύστερα στο ειδικό, δηλαδή στις πρωταρχικές πραγματικότητες, τα άτομα<sup>63</sup>. Θα λέγαμε πως πρόκειται για ένα είδος λογικού πανθεϊσμού από την άποψη ότι εκκινεί από την αιτιακή και λογική σχέση γενικού προς το ειδικό διατηρώντας ωστόσο την ιδέα ότι οντολογικά το γενικό παράγει και καθορίζει τις υπόλοιπες οντότητες. Το γενικό λοιπόν συναντάται στην έννοια του Θεού ως ουσία των πάντων (*essentia omnium*)<sup>64</sup> μέσα από ένα αιτιακό σχήμα παρουσιάζοντας μια λογική ακολουθία και συνέπεια, ενώ από την άλλη πλευρά ο Θεός εμφανίζεται ως δημιουργός του κόσμου<sup>65</sup>.

Η μετέπειτα περίοδος διακρίνεται από έναν μετριοπαθέστερο ρεαλισμό, σύμφωνα με τον οποίο οι γενικές έννοιες νοούνται ως πραγματικές οντότητες κατά το πρότυπο του νεοπλατωνικού ρεαλισμού, ωστόσο οι οντότητες αυτές εντοπίζονται στα επιμέρους αισθητά (*universalia sunt realia in rebus*). Σε αντιδιαστολή προς τη ρεαλιστική θεώρηση της πραγματικότητας και της οντολογικής υπόστασης των καθόλου διατυπώνεται η άποψη του νομιναλισμού ή της ονοματοκρατικής προσέγγισης του ζητήματος των λογικών εννοιών. Τα καθόλου αποτελούν προϊόν φαντασίας του νου καθώς η χρήση μιας γενικής έννοιας δεν συνεπάγεται απαραίτητα

---

62. Σχετικά με τον νομιναλισμό και τον ρεαλισμό, βλ. Π. Νούτσος, *Ο Νομιναλισμός*, Αθήνα, Κέδρος, 1980. Βλ. Επίσης, Μ. Μπαρτσίδης, *Διατομικότητα*, σ.σ. 27-33. Πβ. Ν. Αυγελής *Εισαγωγή στη Φιλοσοφία*, σ.σ., 237-243 και W.Windelband - H. Heimsoeth *Εγχειρίδιο Ιστορίας της Φιλοσοφίας*, σ.σ. 42-45, 99-103.

63. Ν. Αυγελής, *ό.π.*, σ. 42: «Ίσως κανένας άλλος δεν έχει διατυπώσει σαφέστερα και τόσο απερίφραστα τις έσχατες συνέπειες εκείνης της μεταφυσικής, η οποία, ξεκινώντας από τη σωκρατική-πλατωνική αρχή ότι την αλήθεια, επομένως και το ον, πρέπει να την αναζητήσουμε στο γενικό[...]Το γενικό παρουσιάζεται εδώ ως η πιο ουσιαστική και πρωταρχική πραγματικότητα, η οποία παράγει από τον εαυτό της το ειδικό και το περιέχει».

64. *Ό.π.*, σ. 239.

65. *Ό.π.*, σ. 43: «Όλα τα πράγματα του κόσμου είναι εκφάνσεις του θείου, ο κόσμος είναι ο Θεός που έχει διαπλωθεί ως το μερικό, ο Θεός που έχει δώσει μορφή στον εαυτό του. Θεός και κόσμος είναι ένα και το αυτό. Η ίδια η φύσις ως ενότητα που δημιουργεί είναι Θεός και ως πολλαπλότητα που έχει δημιουργηθεί είναι κόσμος».

και την ύπαρξη κάποιου συγκεκριμένου πράγματος. Επομένως, αυτοτελή ύπαρξη έχουν μόνο τα επιμέρους πράγματα (universalia sunt post res).

Μέσω της παρακολούθησης των σημασιολογικών μετασχηματισμών του όρου της «ατομικότητας» και της διακρίβωσης των εννοιολογικών περιεχομένων που προσλαμβάνει εννοείται η ιστορική της εξέλιξη, καθώς και ο τρόπος με τον οποίο η μελέτη της ουσίας του όντος σταδιακά εξελίχθηκε χειραφετούμενη από τις θεολογικές της καταβολές. Συγκεκριμένα, ο άνθρωπος αρχίζει να διαμορφώνεται στη νεότερη φιλοσοφία είτε ως ένα αισθητηριακό υποκείμενο όπως προστάζει ο εμπειρισμός ή ως ένα λογικό υποκείμενο όπως επιτάσσει ο ορθολογισμός. Ο ορθός Λόγος ως σήμα κατατεθέν της εποχής του Διαφωτισμού θα καθορίσει τον τρόπο μελέτης της ατομικότητας, ενώ παράλληλα η άνθηση και η παραγωγή της νέας επιστημονικής γνώσης σε συνδυασμό με τη δημιουργία νέων επιστημονικών κλάδων, όπως η ψυχολογία, η ανθρωπολογία και η κοινωνιολογία, καθώς και η διαλεκτική τους σχέση με τη φιλοσοφία, θα οδηγήσει στην τροποποίηση και το μετασχηματισμό του όρου. Υπό το νέο αυτό πνεύμα με βάση το οποίο αρθρώνεται ο φιλοσοφικός στοχασμός της νεωτερικότητας, η προβληματική της ατομικότητας επαναπραγματεύεται τις ανθρωπιστικές αρχές της κλασικής αρχαιότητας επί της οικείας θεματικής, ιδίως στο μέτρο που της υπαγόρευσε η σωκρατική πραγμάτευση. Η προσοχή του στοχασμού ωστόσο στρέφεται εξίσου στο στοιχείο των διατομικών σχέσεων ως βασικού παράγοντα διαμόρφωσης του ατόμου υποδεικνύοντας τη σημασία του έτερου/άλλου στη διαμόρφωση της προσωπικής ταυτότητας. Έτσι, το πρόβλημα του ατόμου περιγράφεται πλέον υπό όρους «διατομικότητας», δηλαδή της συγκρότησης των σχέσεων ως μια ενιαία και ταυτόχρονη διαδικασία μέσω της οποίας τα άτομα επικοινωνούν μεταξύ τους και εξελίσσονται αλληλοεπιδρώνοντα.

## II. Η έννοια του ατόμου στην Ηθική του Spinoza.

Η έννοια της ατομικότητας<sup>66</sup> στον Spinoza ξεφεύγει από τις έως τώρα θεωρίες περί συγκρότησης του ατόμου. Στο Β' μέρος της *Ηθικής* ο φιλόσοφος επιλέγει να ορίσει την έννοια του ατόμου ως εξής: «Με τον όρο ενικά πράγματα εννοώ όσα είναι πεπερασμένα και έχουν καθορισμένη ύπαρξη. Καθότι αν πολλά Άτομα συνεργούν σε μια ενέργεια έτσι ώστε να είναι όλα μαζί αίτια ενός αποτελέσματος, τα θεωρώ όλα ως ένα ενικό πράγμα».<sup>67</sup> Συγκεκριμένα, οι άνθρωποι νοούνται ως πεπερασμένοι τρόποι, οι οποίοι έχουν συνείδηση των επιθυμιών τους και με δεδομένο ότι η επιθυμία ως πρωτογενές συναίσθημα συνιστά την ίδια την ουσία του ανθρώπου, βούληση και όρεξη μαζί, έπεται ότι η θεωρία του Spinoza περί ατομικότητας στηρίζεται επί της ουσίας στην έννοια του *conatus* που όμως αφορά όλα τα πεπερασμένα όντα, φυτά, πέτρες, ζώα, κλπ. Εδώ ακριβώς συνίσταται και η πρωτοτυπία του. Διαφοροποιείται από τους περισσότερους φιλοσόφους που χρησιμοποιούν τον όρο υποκείμενο και οικοδομεί μια οντολογία των σχέσεων ξεκινώντας από το ζήτημα του ατόμου που αφορά σε κάθε υπαρκτό όν.

Με βάση τα παραπάνω χαρακτηριστικά γνωρίσματα που αποδίδονται στην έννοια του ατόμου και βάσει του αρνητικού ορισμού του ατόμου της πρότασης 10 του Β' μέρους, ότι δηλαδή στην ουσία του ανθρώπου δεν ανήκει το είναι της υπόστασης, κατανοούμε εύκολα ότι η εννοιολογική εμβέλεια του όρου «άτομο» δεν ταυτίζεται με την αντίστοιχη της άπειρης και αιώνιας «Υπόστασης», αντιθέτως διακρίνεται πλήρως από αυτήν. Ο ορισμός του ατόμου αναπτύσσεται στη συνέχεια στο Β' μέρος της *Ηθικής* υπό τη μορφή αξιωμάτων<sup>68</sup> οικοδομώντας κατ' αυτόν τον τρόπο την ανθρωπολογική θεωρία του Spinoza, στη βάση της οποίας αναπτύσσεται το ζήτημα των ατομικών και κοινωνικών σχέσεων.

---

66. Χαρακτηριστικό της σπινοζικής θεωρίας περί ατομικότητας αποτελεί το γεγονός ότι ο φιλόσοφος αποφεύγει την χρήση των εννοιών του υποκειμένου, της συνείδησης ή του προσώπου καθώς αυτές παραπέμπουν στη νομική και θεολογική χρήση του όρου. Αντί αυτών επιλέγει την έννοια του ατόμου. Βλ. E. Balibar, *Ο φόβος των μαζών*, σ. 71.

67. *Ηθική Β'*, Ορισμός 7.

68. *Ό.π.*, Λήμμα 3, Αξίωμα 1, 2 και Ορισμός

Καθώς ο άνθρωπος συντίθεται από πνεύμα και σώμα, σκέφτεται και επηρεάζεται με ποικίλους τρόπους από άλλα εξωτερικά προς αυτό σώματα του περιβάλλοντός του. Τα αποτελέσματα των επηρεασμών που δέχεται το σώμα επιδρούν αναλόγως και στο πνεύμα, δεδομένου ότι σώμα και πνεύμα είναι τρόποι που άλλοτε εκφράζονται μέσω του κατηγορήματος της σκέψης και άλλοτε μέσω του κατηγορήματος της έκτασης. Η σχέση δε των κατηγορημάτων με τη μια και μοναδική Υπόσταση όπως αποδεικνύεται και από το πόρισμα 2 της πρότασης 14 είναι η εξής: “το εκτεταμένο πράγμα και το σκεπτόμενο πράγμα είναι ή κατηγορήματα του Θεού ή επηρεασμοί των κατηγορημάτων του Θεού”.

Ωστόσο, δεν μπορούμε να αρνηθούμε πως κάθε άτομο είναι διαφορετικό από τα υπόλοιπα και έτσι καταλήγουμε να έχουμε διαφορετικές «μορφές ατομικότητας»<sup>69</sup>. Ο φιλόσοφος λοιπόν χωρίζει τα σώματα σε δύο κατηγορίες: στα απλά και στα σύνθετα. Αναλυτικότερα, από την Πρόταση 13 του Β΄ μέρους της *Ηθικής* και εξής ως απλά ορίζονται τα σώματα τα οποία διακρίνονται από τη στάση και την κίνηση, τη βραδύτητα και την ταχύτητα. (Αναφέρονται στο τμήμα της *Ηθικής* του Spinoza που έχει ονομαστεί “μικρή φυσική” ή σύνοψη της φυσικής του). Πρόκειται στην ουσία για τα σώματα που έχουν την τάση να παραμένουν σε μια κατάσταση κίνησης ή ακινησίας απωθώντας ή έλκοντας άλλα σώματα. Από την άλλη πλευρά, σύνθετα ονομάζονται τα σώματα που δημιουργούνται μέσω της ένωσης ρευστών, μαλακών και σκληρών σωμάτων. «Αυτά είναι ενωμένα μεταξύ τους και συνθέτουν όλα μαζί ένα σώμα ήτοι ένα άτομο που διακρίνεται από τα υπόλοιπα μέσω της ένωσης σωμάτων»<sup>70</sup>. Κατά συνέπεια, το ανθρώπινο σώμα συντίθεται από πολλά διαφορετικής φύσεως άτομα και επηρεάζεται από τα εξωτερικά σώματα με πλείστους τρόπους.

Από τα παραπάνω έπεται ότι: Α) Υπάρχουν διαφορετικής φύσης άτομα. Β) Κάθε άτομο ανταποκρίνεται με διαφορετικό τρόπο στους εξωτερικούς επηρεασμούς του περιβάλλοντός του αυξάνοντας ή μειώνοντας αντίστοιχα τη δύναμή του. Φαίνεται επίσης, ότι ο Spinoza οδηγείται σε αξιολογικές κρίσεις καθώς στη συνέχεια της *Ηθικής* θεωρεί τους ανθρώπους ως άτομα και όχι τις πέτρες ή τα ζώα, ως λιγότερο ή

---

69. Ο όρος «μορφές ατομικότητας» απαντάται στο βιβλίο του E. Balibar *Ο φόβος των μαζών*, σ. 71.

70. *Ο.π.*, Πρόταση 13, ορισμός.

περισσότερο ικανά βάσει της αρετής και του βαθμού ελευθερίας που τα χαρακτηρίζει. Συγκεκριμένα, τα άτομα παρουσιάζονται ως πιο «ολοκληρωμένα<sup>71</sup>» ή τελειότερα όταν είναι ελεύθερα. Η ελευθερία τους συνίσταται στο βαθμό συνειδητοποίησης της φύσης τους και των αιτίων που καθορίζουν τις πράξεις τους, καθώς επίσης και στην ενεργητικότητά τους.

Η πρωτοτυπία ωστόσο που αποδίδεται στην έννοια του ατόμου και που διακρίνει τον Spinoza από τους συγχρόνους του αλλά και μεταγενέστερους στοχαστές εδράζεται κατά τον Balibar στην εξήγηση της θεωρίας των παθών και ειδικότερα της αμφιθυμίας που παρουσιάζουν οι άνθρωποι όταν δεν μπορούν να διαχειριστούν τα συναισθήματά τους με αποτέλεσμα να βρίσκονται σε μια συναισθηματική σύγχυση. Συγκεκριμένα, με τη θεωρία για την ατομικότητα ο Spinoza επιχειρεί να εξηγήσει με ποιον τρόπο το άτομο συντίθεται με άλλες ατομικότητες δημιουργώντας σχέσεις «συμφωνίας ή ασυμφωνίας» ή «ενεργητικότητας και παθητικότητας». <sup>72</sup> Τούτη η πρόταση εξηγεί για παράδειγμα την κατάσταση της ψυχικής διακύμανσης (*fluctuatio animi*) που προκύπτει αφενός μεν από τη συνθετότητα του ανθρώπινου σώματος, αφετέρου δε από τους επηρεασμούς που δέχεται το άτομο μέσα από τις σχέσεις που δημιουργεί με άλλα άτομα. Η επικοινωνία που προκύπτει ανάμεσα στα άτομα πραγματοποιείται, σύμφωνα με τον Balibar, σε δύο άξονες: Στον ένα πόλο οι σχέσεις επικοινωνίας προκύπτουν μέσα από τον μηχανισμό της ταύτισης, δηλαδή εξ' ομοιότητας και είναι αποτέλεσμα της ανεντελούς γνώσης που έχουμε για τα πράγματα. Στον άλλο πόλο η επικοινωνία βασίζεται στις κοινές έννοιες<sup>73</sup> οι οποίες είναι αποτέλεσμα της εντελούς γνώσης και σχηματίζονται πάντα απο ενεργητικά πάθη. Η επικοινωνία που βασίζεται λοιπόν σε αυτές τις έννοιες μπορεί να οδηγήσει στον πολλαπλασιασμό της δύναμης των ατόμων. Συνεπώς, με δεδομένο ότι η σπινοζική θεωρία των συναισθημάτων αναπτύσσεται κυρίως μέσα από το ζήτημα της ατομικότητας αλλά και των διανθρώπινων σχέσεων, εύκολα μπορούμε να ισχυριστούμε πως η έννοια της ατομικότητας στηρίζεται στην πραγματικότητα στο *conatus*. Το *conatus* καθώς αναφέρεται σε όλα τα πεπερασμένα όντα, εμφανίζεται ως τάση κάθε πράγματος να διατηρήσει το είναι του αυξάνοντας παράλληλα τη δύναμή

---

71. Ως ολοκληρωμένα μεταφράζω την έννοια «complete» που συναντάται στον Hampshire, *Spinoza and Spinozism*, σσ. 183-184.

72. E. Balibar, *Ο φόβος των μαζών*, σσ. 70-72.

73. *Ηθική Β'*, Προτάσεις 37-40.

του. Από την άλλη μεριά ως ενσυνείδητη<sup>74</sup> επιθυμία<sup>75</sup> ορίζεται η προσπάθεια του ανθρώπου να αυξήσει τη δύναμή του αποτελώντας και το ειδοποιό γνώρισμα του ατόμου ή της ατομικότητας, ως επισημαίνει και ο Hampshire.<sup>76</sup>

Ως καταληκτική αναφορά θα μπορούσαμε να προσθέσουμε ότι η θεωρία περί ατομικότητας ασκεί καθοριστικό ρόλο στην εξήγηση των διανθρώπινων σχέσεων τόσο σε ηθικό όσο και σε πολιτικό επίπεδο. Εκ των δύο το αναλυτικό βάρος στο πλαίσιο της παρούσας εργασίας συγκεντρώνεται στο πρώτο επίπεδο, δηλαδή στο ηθικό. Η πραγμάτευση της θεωρίας των συναισθημάτων στη σπινοζική θεωρία περί διατομικότητας, πραγματοποιήθηκε στο πεδίο της ηθικής χωρίς να περιλαμβάνει στην εμβέλειά της το αντίστοιχο της πολιτικής.

---

74 . Για την έννοια της συνείδησης, (conscientia), βλ. Ζ. Ντελέζ, *Πρακτική Φιλοσοφία*, σ. 151-154.

75. *Ηθική Γ'*, Πρόταση 9 και σχόλιο.

76. Για το ζήτημα της ατομικότητας στη σπινοζική θεωρία βλ. St. Hampshire, *Spinoza and Spinozism*, Oxford University Press, New York, 2005, σσ. 182-185.



### III. Η προβληματική της διατομικότητας.

«Η διατομικότητα μπορεί να συλληφθεί ως μια οντολογία της σχέσης και η οντολογία είναι εκείνη, που, εν τέλει, καθορίζει την ηθική και την πολιτική». <sup>77</sup> Με τούτη την πρόταση ο Μπαρτσίδης επιχειρεί να δώσει έμφαση σε ένα γνώρισμα της έννοιας της διατομικότητας επικεντρώνοντας την προσοχή στις έννοιες της ηθικής και της πολιτικής αντίστοιχα. Ο συλλογικός τόμος τον οποίο επιμελήθηκε, *Διατομικότητα. Κείμενα για μια οντολογία της σχέσης*, μας τοποθετεί στη συζήτηση γύρω από την προβληματική της διατομικότητας η οποία, όπως επισημαίνει και ο συγγραφέας του βιβλίου, ήταν άγνωστη στο ελληνικό κοινό και αναδείχθηκε κυρίως μέσα από ξένες μελέτες <sup>78</sup>.

Ο όρος «διατομικότητα» αντλεί την καταγωγή του από τη γαλλική σύνθετη λέξη *transindividualité*<sup>79</sup>. Έχουμε λοιπόν την πρόθεση *trans* και τη λέξη *individualité*: ατομικότητα. Το πρόθημα *trans* δηλώνει το μετά, το υπέρ ή το πέραν και προστιθέμενο στη θεματική ρίζα του όρου «*individu*», δηλαδή του μεμονωμένου ατόμου, συγκροτεί τον όρο που δηλώνει τον τρόπο με τον οποίο τα άτομα συγκροτούνται και μετασχηματίζονται εντός του κοινωνικού, πολιτικού και ηθικού πλαισίου καθώς και τα αίτια που καθορίζουν αυτές τις σχέσεις συγκρότησης και μετασχηματισμού. Είναι επομένως το υπερ-ατομικό, το μη παγιωμένο και προϋποθέτει τη διαδραστική σχέση των άλλων ατόμων. Κατά συνέπεια, δεν πρόκειται για κάτι σταθερό αλλά αντιθέτως πρόκειται για μια ανοιχτή και εξελισσόμενη διαδικασία.

Σύμφωνα με τον Μπαρτσίδη, η προσφορά του νέου αυτού πεδίου που διανοίγεται εμπρός μας δεν είναι μόνο φιλοσοφική, αλλά και κοινωνική και ψυχολογική, και πολύ περισσότερο πολιτική. Απορρίπτοντας τη φιλελεύθερη-ατομικιστική και κοινοτιστική προσέγγιση, η οποία θα παρέπεμπε σε μια μορφή δυϊσμού, ο ίδιος στρέφεται στην εξέταση της ανθρώπινης ουσίας και

---

77. Μ. Μπαρτσίδης, *Διατομικότητα. Κείμενα για μια οντολογία της σχέσης*, μτφ. Λ. Μάνου Χρηστίδη, Νήσος, Αθήνα, 2014, σ. 14.

78. Ο Μ. Μπαρτσίδης πρωτοσυναντά την έννοια του διατομικού στο έργο του Balibar. Η εν λόγω έννοια αξιοποιείται επίσης από τους Simondon, Kojève, Goldman, Matheron, και αναδεικνύεται μέσα από τα έργα των Spinoza, Hegel, Μαρξ και Freud, άλλα και άλλων στοχαστών. Για μια εκτενή παρουσίαση και ανάλυση των πηγών βλ. *ό.π.*, σσ. 98-117.

79. Βλ. το σημείωμα για τη μετάφραση στο Μ. Μπαρτσίδης *Διατομικότητα. Κείμενα για μια οντολογία της σχέσης*, σ. 137-152.

πραγματικότητας μέσα από το πεδίο των σχέσεων και για να την ορίσει επιλέγει την 6<sup>η</sup> θέση για τον Φόουερμπαχ του Μαρξ: «η ανθρώπινη ουσία είναι το σύνολο των κοινωνικών σχέσεων»<sup>80</sup>. Σκοπός λοιπόν της διατομικότητας είναι να περιγράψει και στη συνέχεια να μελετήσει τα άτομα, όχι ως μεμονωμένες οντότητες αλλά ως σχέσεις<sup>81</sup> υποστηρίζοντας ότι η παραγωγή του ατόμου καθώς και η συγκρότηση της κοινωνίας αποτελεί μια ταυτόχρονη, ενιαία και διαδραστική διαδικασία.<sup>82</sup>

Σε τούτο ακριβώς το γεγονός οφείλεται και η πρωτοτυπία της προβληματικής της διατομικότητας, δηλαδή στην υπέρβαση και την απόρριψη των διπολικών σχημάτων (ατομικό-συλλογικό, μέρος-όλον, άτομο-κοινωνία). Σε αυτή την περίπτωση ούτε το άτομο προηγείται της κοινωνίας αλλά ούτε και η κοινωνία προηγείται του ατόμου. Η προσοχή τώρα μετατοπίζεται στη συγκρότηση του ατόμου, η οποία προκύπτει μέσω της διαδικασίας της εξατομίκευσης και αφορά τη γένεση μορφών ατομικότητας που παράγονται και συνδιαμορφώνονται ανάλογα με το περιβάλλον εντός του οποίου ζουν. Πρόκειται για μια ολιστική διαδικασία διάδρασης που συνεχώς ρέει, συνδιαμορφώνεται, ανασυντίθεται και μεταβάλλεται στον χώρο-χρόνο. Όπως πολύ εύστοχα επισημαίνει ο Μπαρτσίδης, βασιζόμενος στις αναλύσεις του Μπαλιμπάρ, η διατομικότητα αποτελεί μια οντολογία της σχέσης έτσι όπως αυτή αναδεικνύεται στην ανθρώπινη πραγματικότητα. Πρόκειται για μια διαδικασία ανοιχτή, διαδραστική, ταυτόχρονη και σύνθετη· μια μορφή επικοινωνίας<sup>83</sup>, στοιχεία τα οποία συναντώνται με συνέπεια στην περί συναισθηματικών επηρειών θεωρία του Spinoza.

Η σπινοζική φιλοσοφία ορίζεται από τον Balibar ως «σχεσιακή οντολογία», διότι αναδεικνύει με πρωτότυπο τρόπο τη δημιουργία των επικοινωνιακών σχέσεων ανάμεσα στα άτομα στη βάση της συναισθηματικότητας. Συγκεκριμένα, όπως θα δούμε στη συνέχεια της εργασίας, ο Balibar εντοπίζει την προβληματική της διατομικότητας στην *Ηθική* μέσα από την ανάλυση της θεωρίας των συναισθημάτων και ειδικότερα μέσα από τη μίμηση των συναισθημάτων. Κατ' αυτόν τον τρόπο, «αυτή η αρχή της ομοιότητας, εμφανίζεται, καθόσον συνιστά γενικό κανόνα

---

80. *Ο.π.*, σ. 14.

81. Στη θεωρία περί διατομικότητας το είναι μετασχηματίζεται σε γίνεσθαι αντιτασσόμενο στο μεγαλύτερο μέρος της δυτικής φιλοσοφικής σκέψης η οποία αντιμετώπιζε την οντολογία ως αναλλοίωτη καθεαυτή οντότητα.

82. Μπαρτσίδης Μ. *Διατομικότητα. Κείμενα για μια οντολογία της σχέσης*, σ. 16.

83. *Ο.π.* σ. 40.

λειτουργίας της ανθρώπινης φύσης, ως ένας ισχυρός παράγοντας εξήγησης των διατομικών σχέσεων». <sup>84</sup>

Στο τελευταίο κεφάλαιο επιχειρείται η ανάδειξη της προβληματικής του διατομικού στην *Ηθική*, <sup>85</sup> ειδικότερα μέσα από τον ρόλο που ασκούν οι συναισθηματικές επήρειες, μέσα από την πραγμάτευση των ζητημάτων που θέτουν τα παρακάτω ερωτήματα: Α) Γιατί ο Spinoza θεωρείται ένας από τους κύριους εκπροσώπους της θεωρίας της διατομικότητας; Β) Με ποιόν ακριβώς τρόπο επιτυγχάνεται η ανάδειξη της εν λόγω έννοιας μέσα από τον ρόλο που ασκούν οι συναισθηματικές επήρειες στο σπινοζικό έργο; Για τη μελέτη και την επεξεργασία του όρου, όπως διενεργείται στην ανά χείρας εργασία, βασική πηγή άντλησης στοιχείων και οδηγητικό νήμα της συγκρότησης της επιχειρηματολογίας αποτέλεσαν τα κείμενα του E. Balibar και του P.F. Moreau.

---

84. Βλ. P.F. Moreau, *Ο Σπινόζα και ο Σπινοζισμός*, σ. 101.

85. Για την εν λόγω εργασία η οποία πραγματεύεται τον ρόλο των συναισθημάτων αξιοποιήθηκε κυρίως η *Ηθική* του Spinoza σε μετάφραση του Ευάγγελου Βανταράκη από τις εκδόσεις Εκκρεμές, το Γ', Δ' και Ε' μέρος της.

## ΤΡΙΤΟ ΜΕΡΟΣ

### I. Ηθική. Η δομή και το περιεχόμενο του έργου.

Η *Ηθική* έχει συνταχθεί σύμφωνα με τη γεωμετρική μέθοδο<sup>86</sup> (more geometrico demonstrata) κατά τις επιταγές του πνεύματος της εποχής του 17<sup>ου</sup> αιώνα. Ο γεωμετρικός και κανονιστικός χαρακτήρας της βασίζεται στη χρήση ορισμών, αξιωμάτων και αποδείξεων, όλα αυτά δομημένα με ακρίβεια και συστηματικότητα κατά το μαθηματικό πρότυπο σκέψης. Θεωρώντας λοιπόν τούτη τη μέθοδο ως την μόνη ασφαλή οδό για την εξήγηση των φυσικών φαινομένων αλλά και των ανθρωπίνων ζητημάτων, ο Spinoza τάσσεται ολοκληρωτικά στο πνεύμα της εποχής του αποφασίζοντας, όπως ο ίδιος υποστηρίζει, να πραγματευτεί τον ρόλο των συναισθημάτων «σαν να επρόκειτο για ζήτημα γραμμών, επιπέδων ή σωμάτων»<sup>87</sup>.

Η επιλογή του φιλοσόφου να μελετήσει τα ζητήματα της ανθρώπινης φύσης και των συναισθημάτων ως οιονεί γεωμέτρης έχει ως αποτέλεσμα την ανάδειξη ενός ακόμη προβλήματος που αφορά στον κανονιστικό χαρακτήρα, με βάση τον οποίο ο φιλόσοφος συγκροτεί το έργο του. Ποια είναι όμως τα στοιχεία εκείνα που φανερώνουν μια κανονιστικού τύπου *Ηθική*; Α) Ο Spinoza μπορεί να θεωρηθεί κανονιστικός, αφενός μεν γιατί το σύστημά του βασίζεται σε κανόνες και αξιώματα, αφετέρου δε διότι δεν παρέμεινε στη περιγραφή της ανθρώπινης κατάστασης, αλλά προχώρησε σε αξιολογήσεις τόσο στην ηθική όσο και στην πολιτική «και οι αξιολογήσεις αυτές -σύμφωνα με τον Πρελορέντζο- δεν μπορεί παρά να βασίζονται σε ένα σύστημα κανόνων και κριτηρίων»<sup>88</sup>. Μέσα από τον κανονιστικό χαρακτήρα του έργου δεν αποτυπώνεται ωστόσο ο σκοπός της επιβολής ενός αυστηρού ηθικού πλαισίου. Πρόθεση του Spinoza είναι μάλλον να συμβουλευθεί και να υποδείξει τον τρόπο εκείνο μέσω του οποίου το άτομο θα προσπελάσει το υπόδειγμα της ανθρώπινης φύσης<sup>89</sup>.

---

86. Για τον γεωμετρικό τρόπο σκέψης και την επίδραση του μαθηματικού μοντέλου στο φιλοσοφικό στοχασμό βλ. Πρώτο κεφάλαιο, σσ. 18-26.

87. *Ηθική*, Μέρος Γ', πρόλογος.

88. Γ. Πρελορέντζος, «Σχετικισμός και κανονιστικότητα στην ηθική και πολιτική θεωρία του Σπινόζα», *Αξιολογικά*, ειδικό τεύχος 2, 2002, σ. 75.

89. Για την κανονιστικότητα στο έργο του Σπινόζα βλ. ο.π. σσ. 74-89. Πβ. *Πολιτική Πραγματεία*, μτφ. Α. Στυλιανού, εισ. Γ. Βώκος, 8η έκδοση, Πατάκης, Αθήνα, 2013. κεφ 1§4.

Η *Ηθική*, αποτέλεσε το βασικό έργο του Spinoza και γράφτηκε σε δυο περιόδους. Η αλληλογραφία δε που διατηρούσε ο ίδιος με έναν στενό κύκλο φίλων μαρτυρεί «τη συγγραφή ενός μεγάλου έργου υπό τον τίτλο η Φιλοσοφία μου ή η Φιλοσοφία μας»<sup>90</sup> αποτελώντας την πρώτη μορφή του έργου. Ωστόσο, στην επιστολή του προς τον Blijenbergh το έτος 1665, παρατηρούμε πως το έργο τροποποιείται φέροντας αυτή τη φορά τον τίτλο *Ηθική*.<sup>91</sup> Στο μεταξύ, τα έντονα πολιτικά γεγονότα που έλαβαν χώρα στην Ολλανδία την εποχή εκείνη οδήγησαν τον Spinoza στη διακοπή της συγγραφής της *Ηθικής* και τη σύνταξη της *ΘΠΠ*. Μετά την ολοκλήρωση της τελευταίας ο φιλόσοφος επιδίδεται ξανά στη μελέτη της *Ηθικής* του η οποία ολοκληρώνεται το 1675 και δημοσιεύεται μετά τον θάνατό του στα Opera Posthuma.<sup>92</sup>

Το γεγονός ότι η συγγραφή της *Ηθικής* διήρκησε τόσα χρόνια δεν είναι καθόλου τυχαίο και οφείλεται στην πολιτική κατάσταση στην Ολλανδία. Πιο συγκεκριμένα, μετά τον θάνατο των δημοκρατικών αδελφών De Witt<sup>93</sup> και την επάνοδο της μοναρχίας το σκηνικό αλλάζει ριζικά έχοντας άμεσο αντίκτυπο στη σκέψη του Spinoza. Η συγγραφή της *Ηθικής* αναβάλλεται προσωρινά, προκειμένου ο φιλόσοφος να καταπιαστεί με τη μελέτη των πολιτικών του έργων, της *ΘΠΠ* και της *ΙΠΠ*. Το ερώτημα ωστόσο που ανακύπτει σε αυτό το σημείο αφορά στο ζήτημα της θέσης της πολιτικής στην *Ηθική* καθώς και στην προβληματική των παθών που διακρίνει σημαντικά το καθένα από τα παραπάνω έργα.<sup>94</sup>

Γνωρίζουμε πως η *Ηθική* συντάχτηκε μεταξύ των δύο άλλων πολιτικών έργων του φιλοσόφου, οπότε θα μπορούσε να ισχυριστεί κανείς ότι ως έναν βαθμό έχει δεχτεί ορισμένες επιδράσεις. Πράγματι, όσον αφορά στο ζήτημα της

---

90. Βλ. P. Francois Moreau, *Ο Σπινόζα και ο σπινοζισμός*, σσ. 83-84.

91. Spinoza, *The Letters*, μτφ. S. Shirley, Hackett, 1995, σ.σ. 165-169. Συγκεκριμένα στη σελίδα 168 αναφέρεται: «For by a righteous man I understand one who has a steadfast desire that each should possess his own, which desire I show in my Ethics[...]but this is not the place to explain the fundamentals of Ethics, or to prove everything I say».

92. Το 1675 ο Spinoza έχει ήδη ολοκληρώσει τη συγγραφή της *Ηθικής* και μεταβαίνει στο Άμστερνταμ με σκοπό την έκδοσή της. Η δημοσίευση του έργου ωστόσο ακυρώνεται μετά από τις αντιδράσεις των θεολογιανών και των ιεροκώρηκων. Βλ. P. Francois Moreau, *Ο Σπινόζα και ο σπινοζισμός*, σ. 84.

93. Για τη πολιτική συγκυρία που επικρατούσε στις κάτω χώρες, βλ. Σπινόζα, *Πολιτική Πραγματεία*, μτφ. Α. Στυλιανού, εισ. Γ. Βώκος, σ. 10-25.

94. P. Francois Moreau, *Σπινόζα. Κράτος και θρησκεία*, μτφ. Φ. Σιατίτσας, επι. Δ.Ι. Αθανασάκης, Σιδέρη. Αθήνα, 2018, σσ. 64-67.

συναισθηματικότητας αυτό φαίνεται να έχει απασχολήσει σημαντικά τη σκέψη του Spinoza διατρέχοντας τόσο τα πολιτικά κείμενα όσο και την *Ηθική*. Αρχικά, το ζήτημα των παθών στην *ΘΠΠ* και την *ΙΠΠ* φαίνεται να παρουσιάζει μια κοινή γραμμή, κάποιες ομοιότητες οι οποίες αφορούν πιο πολύ τις αρνητικές συναισθηματικές επήρειες, δηλαδή την οργή, τον φόβο, την αγανάκτηση και το μίσος καθώς επίσης και τον τρόπο με τον οποίο επηρεάζουν το σύνολο των κοινωνικών σχέσεων αλλά και την εφαρμογή τους στο πολιτικό πεδίο. Με άλλα λόγια, τα πάθη αναλύονται και ερμηνεύονται ως αίτια ή μορφές συγκρούσεων και συμφερόντων που διέπουν τις ανθρώπινες σχέσεις και είναι ικανά να οδηγήσουν είτε στη γέννηση της πολιτικής κατάστασης, είτε ακόμη και στη διάλυσή της. Αυτό λοιπόν που προτείνεται είναι η εύρεση αντισταθμιστικών παθών, εξισορροπητικών δηλαδή συναισθημάτων που μπορούν να καταστείλουν όσα πάθη οδηγούν το κράτος στη καταστροφή του και κατά συνέπεια σε καθεστώς δουλείας.

Από την άλλη πλευρά, στην *Ηθική* εξετάζεται αναλυτικότερα ο ρόλος των συναισθηματικών επηρειών στο σύνολό τους εκκινώντας από τα τρία θεμελιώδη πάθη (χαρά, λύπη, επιθυμία) και μεταβαίνοντας ύστερα στα παράγωγά τους, ενεργητικά και παθητικά συναισθήματα. Η πρωτοτυπία ωστόσο που συναντάται σε αυτό το έργο και που το διαφοροποιεί σε σχέση με τα προηγούμενα εντοπίζεται συγκεκριμένα στην πρόταση 27<sup>95</sup> του μέρους Γ', που αφορά στη μίμηση των συναισθημάτων, έναν άλλο μηχανισμό γέννησης των παθών ο οποίος τείνει στη συνέχεια «να θεμελιώσει την κοινωνικότητα ή την αντικειμενικότητα»<sup>96</sup>. Όπως χαρακτηριστικά επισημαίνει ο Moreau, «η θεμελιώδης καινοτομία που εισάγει η πρόταση 27 είναι ότι ανάμεσα στο σύνολο των αντικειμένων του κόσμου προσδιορίζονται ειδικά κάποια από αυτά και ότι αυτά τα όμοια με εμένα αντικείμενα δημιουργούν συναισθήματα εντός μου»<sup>97</sup>. Τα αντικείμενα δηλαδή εξατομικεύονται και θεμελιώνονται στη σχέση μας με τον άλλον ως πράγμα όμοιο με εμάς. Η μίμηση των συναισθημάτων αποτελεί κατ' αυτόν τον τρόπο έναν σύνθετο και πολύπλοκο μηχανισμό, από τον οποίο σύμφωνα με τον Moreau απορρέουν περισσότερες

---

95. *Ηθική* Μέρος Γ', Πρόταση 27: «Από το ότι φανταζόμαστε πως ένα πράγμα όμοιο μας για το οποίο δεν νιώθαμε καμιά συναισθηματική επήρεια επηρεάζεται από κάποια συναισθηματική επήρεια, αυτόχρονα επηρεαζόμαστε από όμοια συναισθηματική επήρεια».

96. P. Francois Moreau, *Σπινόζα. Κράτος και θρησκεία*, σ. 67.

97. *Ο.π.* σ. 73.

αρνητικές επήρειες, πάθη αντιπαλότητας ή αντιπάθειας, παρά θετικές. Αυτό συμβαίνει διότι φανταζόμαστε ένα πράγμα όμοιο με εμάς και το επιθυμούμε να συμφωνεί με το δικό μας *ingenium*.

Ως εκ τούτου, επειδή όλοι οι άνθρωποι επιθυμούν να τους συμβαίνει το ίδιο, καταλήγουν να διαφωνούν και να μισούν ο ένας τον άλλον.<sup>98</sup> Τούτο το γεγονός, δηλαδή η ετερότητα μεταξύ των ανθρώπων και τα συναισθήματα αντιπάθειας και μίσους που καλλιεργούνται, έχουν άμεσες προεκτάσεις και συνέπειες σε ηθικό, κοινωνικό και πολιτικό επίπεδο. Στον βαθμό μάλιστα που οι άνθρωποι δεν συμφωνούν μεταξύ τους, έπεται πως δεν μπορούν να συνάψουν και σταθερούς πολιτικούς δεσμούς και άρα να συνυπάρξουν αρμονικά στο πλαίσιο μιας θεσμοθετημένης κοινωνίας. Μπορούμε λοιπόν να υποθέσουμε πως από τη μια πλευρά ο μηχανισμός της μίμησης των συναισθημάτων πρωτοτυπεί ως προς την ανάδειξη του νέου ζητήματος της εξατομίκευσης του άλλου, ωστόσο, από την άλλη μέσω του μηχανισμού της ομοιότητας καθώς επίσης και των συναισθηματικών επηρειών που γεννώνται, τα άτομα οδηγούνται σε ένα καθεστώς συγκρούσεων και συμφερόντων. Πρόκειται επομένως για μια μορφή αντικοινωνικότητας ή κοινωνικότητας;

Το παραπάνω πρόβλημα, το οποίο τίθεται υπό την μορφή ερωτήματος, μας ωθεί στην διερεύνηση των αρνητικών παθών και στους τρόπους με τους οποίους επηρεάζουν τις ανθρώπινες σχέσεις σε σημείο που να οδηγούν σε μια συγκρουσιακή, πολεμική κατάσταση. Ο Spinoza δεν είναι βέβαια πεσιμιστής ούτε συκοφαντεί την ανθρώπινη φύση αποδίδοντάς της ένα σωρό κακίες. Σκοπός του είναι να παρουσιάσει και τις δύο όψεις του νομίσματος, την ανθρώπινη φύση και τις ιδιότητές της όπως υπάρχουν στην πραγματικότητα και από την άλλη την ενδεδειγμένη φύση, δηλαδή την τελειοποίηση μορφή της, προτείνοντας τον κατάλληλο τρόπο που θα οδηγήσει στην ενίσχυση των ενεργητικών συναισθημάτων, έτσι ώστε ακόμη και στο πολιτικό επίπεδο να επικρατεί ομόνοια και ασφάλεια μεταξύ του κράτους και των πολιτών του.

Ο αναγνώστης μπορεί εύκολα να διακρίνει λοιπόν πως εκτός των πεδίων της ψυχολογίας, της ηθικής, της οντολογίας, το έργο του Spinoza, η *Ηθική*, καταπιάνεται άμεσα και με την πολιτική<sup>99</sup>. Ειδικότερα, μπορεί κανείς να διαπιστώσει τις αναφορές που γίνονται άμεσα ή έμμεσα στη πολιτική στα σημεία εκείνα όπου αναλύονται

---

98. Ο.π. σ. 75.

99. Ο.π. Πρόταση 37, σχόλιο I και II.

περισσότερο οι αρνητικές συναισθηματικές επήρειες που μπορούν να βλάψουν το κράτος όπως επίσης και οι τρόποι μετατροπής των θλιβερών συναισθημάτων σε θετικά, ώστε να επιτευχθεί η ομόνοια μεταξύ των ανθρώπων-πολιτών. Ενδεικτικά μόνο αναφέρουμε τον E. Balibar στην ανάδειξη του ρόλου του πολιτικού στοιχείου στην ηθική<sup>100</sup> φιλοσοφία του Spinoza και τις προεκτάσεις που μπορεί να έχει στην σύγχρονη πολιτική θεωρία.

Ως προς την σύγκριση των πολιτικών έργων του Spinoza και της *Ηθικής* σχετικά με το ζήτημα της θέσης της πολιτικής στην *Ηθική* και την προβληματική της συναισθηματικότητας, μπορούμε να ισχυριστούμε τα εξής: Αρχικά, ότι παρατηρούνται διαφορές τόσο ως προς το περιεχόμενο αλλά και ως προς τον σκοπό που αυτά υπηρετούν. Δεύτερον, εάν συγκρίνουμε τα πολιτικά έργα και την *Ηθική* μεταξύ τους θα παρατηρήσουμε πως δεδομένου ότι και τα τρία έργα καταπιάνονται με την προβληματική των παθών, εντούτοις διαφοροποιούνται σε αρκετά σημεία. Αυτό το τόσο σημαντικό που προκύπτει από την *Ηθική* είναι αφενός η θέση ότι οι άνθρωποι συνάπτουν εξαρχής κοινωνικές σχέσεις και πως δεν υπάρχει τίποτε ωφελιμότερο για τον άνθρωπο από τον άλλο άνθρωπο<sup>101</sup>. Αντιθέτως στην *ΠΠ* και την *ΘΠΠ* τα πάθη ερμηνεύονται ως μορφές συγκρούσεων για να εξηγήσουν την ανθρώπινη φύση. Θα λέγαμε ότι+ ο Spinoza εκκινεί με διαφορετικό τρόπο, ωστόσο στο τέλος καταλήγει στη θεμελίωση μιας μόνο αρχής, δηλαδή της ελευθερίας, τόσο της ηθικής αλλά και της πολιτικής.

---

100. Βλ. ενδεικτικά, E. Balibar, *Ο Σπινόζα και η πολιτική*, μτφ. Α. Στυλιανού, Εστία, Αθήνα, 2010, σ. 115. «Η Ηθική· μια πολιτική ανθρωπολογία». Πβ. E. Balibar «Πολιτική και επικοινωνία» στο, Σπινόζα, *Πολιτική Πραγματεία*, μτφ. Α. Στυλιανού, εισ. Γ. Βώκος, Πατάκης, Αθήνα, 2013, σσ. 249-294.

101. *Ηθική* Δ', Πρόταση 32, Πόρισμα 1.



## II. Το *Conatus*

Το ζήτημα της συναισθηματικότητας, το οποίο πραγματεύεται ο Spinoza στα τρία τελευταία μέρη της *Ηθικής* του, κάνει την εμφάνισή του μέσω μιας θεμελιώδους διάκρισης: της ενεργητικότητας και της παθητικότητας. Η μετάβαση από την ανθρώπινη κατάσταση της ενεργητικότητας στην παθητικότητα και αντίστροφα καθορίζεται από τη δύναμη του υπάρξειν (*vis existendi*) ή τη δύναμη του ενεργείν (*potentia agendi*), δηλαδή ως πνευματική και πρακτική δύναμη.<sup>102</sup> Πρόκειται με άλλα λόγια για το *conatus*, έννοια στην οποία στηρίζεται όλη η ηθική και η ψυχολογική του θεωρία.

Στον πρόλογο του τρίτου μέρους της *Ηθικής* ο Spinoza εκφράζει έντονα την αντίρρησή του σχετικά με την ευρέως αποδεκτή θέση, ότι ο άνθρωπος λειτουργεί ως «κράτος εν κράτει»<sup>103</sup>. Ως κράτος εν κράτει εννοείται ότι ο άνθρωπος έχει (δήθεν) απόλυτο έλεγχο επί των ενεργειών του και ότι δεν καθορίζεται παρά μόνο από τον εαυτό του (ελεύθερη βούληση), άποψη την οποία υποστήριζαν πολλοί σπουδαίοι φιλόσοφοι μεταξύ των οποίων και ο Descartes.<sup>104</sup> Φαίνεται πως ο φιλόσοφος σε αυτό το σημείο έχει κατά νου τον Descartes, την θεωρία του οποίου επιθυμεί και να διορθώσει.<sup>105</sup> Θεωρώντας τα συναισθήματα ως ιδιότητες<sup>106</sup> της ανθρώπινης φύσης, ο

---

102. Βλ. Nadler S. *Spinoza's Ethics. An Introduction*, Cambridge University Press, 2006, σ. 194-195.

103. Σπινόζα, *Ηθική* Γ' Πρόλογος, σ. 231. Για τη θεωρία του Spinoza περί φυσικής αναγκαιότητας, βλ. M. Della Roca, "Spinoza's metaphysical psychology" στο *The Cambridge Companion to Spinoza*, edited by D. Garrett, Cambridge University Press, 1996, σσ. 192-193.

104. Αξίζει να σημειωθεί ότι σε ολόκληρο το έργο της *Ηθικής* του ο Spinoza δεν αναφέρεται ρητά σε κανέναν άλλον φιλόσοφο παρά μόνο στον Descartes. Οι εν λόγω αναφορές παρατηρούνται στον πρόλογο του τρίτου μέρους και στον πρόλογο του πέμπτου μέρους της *Ηθικής* στις σελίδες 232 και 458 αντίστοιχα. Το γεγονός ότι αναφέρεται ρητά μόνο σε εκείνον μπορούμε να υποθέσουμε ότι συμβαίνει για δύο λόγους. Πρώτον, διότι η καρτεσιανή μεταφυσική άσκησε μεγάλη επιρροή καθώς έθεσε τις βάσεις για το ζήτημα της συναισθηματικότητας οπότε ως έναν βαθμό είναι σημαντική. Δεύτερον, καθώς έρχεται σε αντίθεση με τις βασικές θέσεις του Spinoza, ο ίδιος επιθυμεί αφενός μεν να διαφοροποιηθεί από τον Descartes, αφετέρου δε, να προτείνει ένα φιλοσοφικό σύστημα το οποίο θα εξηγή τον ενδεδαιγμένο τρόπο μέσω του οποίου ο άνθρωπος θα ζει ευτυχισμένος. Βλ. Curley E. *Behind the geometrical method. A reading of Spinoza's Ethics*, Princeton University Press, 1988, σ. 106. Πβ. Nadler S. *Spinoza's Ethics. An Introduction*, Cambridge University Press, 2006, σ. 191.

105. Όπως αναφέρει ο Curley στο τρίτο κεφάλαιο με τίτλο On Man's well-being του βιβλίου του *Behind the geometrical method. A reading of Spinoza's Ethics* σ. 106, ο Spinoza κατηγορεί τον Descartes για την αναποτελεσματικότητα του συστήματός του. Πρώτον διότι πίστεψε ότι ο άνθρωπος λειτουργεί ως κράτος εν κράτει, δεύτερον,

Spinoza αντιτίθεται στις θεωρίες των προγενεστέρων του και οικοδομεί το φιλοσοφικό του σύστημα ανασυγκροτώντας την έννοια του *conatus*, προκειμένου να εξηγήσει τα ανθρώπινα συναισθήματα, τον ρόλο τους στο πεδίο των διανθρώπινων σχέσεων, καθώς επίσης και τον τρόπο με τον οποίο ο άνθρωπος θα επιτύχει την αύξηση της δύναμής του, ήτοι την ενεργητικότητά.<sup>107</sup> Θέτοντας λοιπόν αυτό το σχέδιο αποφασίζει να πραγματευτεί το ζήτημα των συναισθηματικών επηρειών «σαν να επρόκειτο για ζήτημα γραμμών, επιπέδων ή σωμάτων».<sup>108</sup>

Σύμφωνα με τον ίδιο, «κάθε πράγμα, όσο εξαρτάται από το ίδιο, προσπαθεί όσο μπορεί να εμμείνει στο είναι του».<sup>109</sup> Ο Spinoza με αυτή την πρόταση ορίζει το *conatus* περιγράφοντάς το ως προσπάθεια που καταβάλλει κάθε πράγμα να διατηρηθεί στην ύπαρξη και η οποία φανερώνεται μέσω της δύναμης ή καλύτερα μέσω των βαθμών δύναμης<sup>110</sup> που το καθορίζουν.

---

επειδή απέτυχε να εξηγήσει επαρκώς την φύση των συναισθημάτων, τρίτον, γιατί πίστεψε ότι ο άνθρωπος δεν υπόκειται στους φυσικούς νόμους και τέλος επειδή υποστήριξε πως ο άνθρωπος μπορεί να ασκήσει πλήρη έλεγχο επί των παθών του. Πιο συγκεκριμένα, το ανθρώπινο πνεύμα κατά τον Spinoza υπόκειται στην αναγκαιότητα της φύσης ακριβώς όπως το σώμα και τα υπόλοιπα πράγματα. Αντιθέτως ο Descartes υποστηρίζει πως το πνεύμα είναι μια διακριτή υπόσταση (*res cogitans*) ενώ το σώμα είναι η υλική υπόσταση. Το αναστοχαστικό σκεπτόμενο υποκείμενο (*cogito*) μέσω του λόγου έχει την ικανότητα να ασκεί πλήρη έλεγχο στις συναισθηματικές επήρειες οι λειτουργίες των οποίων επιτελούνται στον εγκέφαλο. Βλ. Descartes R. *Τα πάθη της ψυχής*, την εισαγωγή του Πρελορέντζου, σσ. 51-68. Βλ. στο ίδιο τα άρθρα 28-50 όπου ο φιλόσοφος επιδιώκει να εξηγήσει με ακρίβεια τον τρόπο με τον οποίο η ψυχή εξουσιάζει τα πάθη της.

106. Βλ. Σπινόζα, *ΙΙΙ*, Ι§4.

107. Curley E. *Behind the geometrical method. A reading of Spinoza's Ethics*, Princeton University Press, 1988, σ. 107.

108. Σπινόζα, *Ηθική Γ'*, Πρόλογος, σ. 233. Επίσης, αναφορικά με το φυσικομαθηματικό πρότυπο της εποχής και την αξιοποίησή του στη φιλοσοφική σκέψη βλ. το Πρώτο κεφάλαιο της εργασίας σσ. 18-26.

109. *Ηθική Γ'*, Πρόταση 6. Για την έννοια και την ερμηνεία του *conatus* στον Spinoza βλ. επίσης, M. Della Roca, "Spinoza's metaphysical psychology", ό.π., σσ. 193-215.

110. Η δύναμη που ενέχει κάθε άνθρωπος ή πράγμα καθορίζεται από πλήθος άλλων δυνάμεων που επενεργούν σε αυτό αυξάνοντας ή μειώνοντας αντίστοιχα την δύναμη του. Έτσι, ο Spinoza καλείται να διερευνήσει πόση και ποια είναι τούτη η δύναμη που ασκείται επί των συναισθηματικών επηρειών και είναι υπεύθυνη για την κατάσταση της ενεργητικότητας ή της παθητικότητας του ανθρώπου. Από εδώ προκύπτει, σημειώνει ο Macheray, ότι η δύναμη, ήτοι η ισχύς λειτουργεί ως φυσικό μέγεθος επειδή είναι μετρήσιμη και άρα δεν είναι απόλυτη αλλά σχετική. Βλ. Macheray P. «Η χρήση των παθών στον Descartes και στον Spinoza», *Υπόμνημα στη Φιλοσοφία. Αφιέρωμα στον κλασικό ορθολογισμό*, τεύχος 7, Μάϊος 2008, σ. 136. Για τον σχετικισμό του Spinoza βλ. επίσης Πρελορέντζος Γ. «Σχετικισμός και κανονιστικότητα στην ηθική και πολιτική φιλοσοφία του Σπινόζα», *Αξιολογικά*, ειδικό τεύχος 2, 2002 σσ. 67-110.

Ωστόσο, ένα από τα συχνότερα προβλήματα που έχει απασχολήσει κατά καιρούς τους μελετητές της σπινοζικής φιλοσοφίας έχει να κάνει με τη μετάφραση της έννοιας του *conatus*. Στη μετάφραση της *Ηθικής* από τον Βανταράκη, όπου και παραπέμπουμε στην παρούσα εργασία, ο όρος αποδίδεται ως προσπάθεια. Δεν συμβαίνει όμως το ίδιο και στον Curley.<sup>111</sup> Ο ίδιος μεταφράζει την έννοια του *conatus* ως τάση, υποστηρίζοντας ότι με αυτόν τον τρόπο αναδεικνύεται περισσότερο η μηχανιστική του λειτουργία, εκείνη δηλαδή που εφαρμόζεται μέσω της κίνησης στο σώμα, τείνει προς μια κατεύθυνση και αυτοσυντηρείται. Τονίζονται έτσι με αυτόν τον τρόπο οι χομπσιανές<sup>112</sup> και καρτεσιανές συνδέσεις της έννοιας.

Η τεχνική λειτουργία του *conatus* μπορεί να αποδειχθεί επίσης από την παρακάτω σπινοζική θέση, σύμφωνα με την οποία «κανένα πράγμα δεν έχει μέσα του κάτι από το οποίο να μπορεί να καταστραφεί, ήτοι που να αίρει την ύπαρξη του πράγματος»<sup>113</sup>. Αντιθέτως, όπως κάθε υπαρκτό πεπερασμένο πράγμα, έτσι κάθε άνθρωπος υπόκειται στην αναγκαιότητα της φύσης επιδιώκοντας την αυτοσυντήρησή του, ενώ ταυτόχρονα αντιστέκεται σε ό,τι απειλεί την ύπαρξή του.<sup>114</sup> Το *conatus* όμως δεν αφορά μόνο στη βιολογική αυτοσυντήρηση. Πολύ περισσότερο πρόκειται για τη δύναμη, την ενέργεια, την ενεργητική ικανότητα του ανθρώπου και το άνοιγμα αυτής της προσπάθειας στο μεγαλύτερο δυνατό βαθμό, ήτοι την ελευθερία. Η θέση περί τεχνικής λειτουργίας του *conatus* οδηγεί τη Γρηγοροπούλου στο συμπέρασμα ότι στον Spinoza «η εμμονή στο είναι έχει την ισχύ φυσικού νόμου»<sup>115</sup>. Πράγματι, ο μηχανιστικός - αιτιοκρατικός τρόπος αποτελεί χαρακτηριστικό γνώρισμα της εποχής για την εξήγηση των φαινομένων και κατ' επέκταση για την ερμηνεία της ανθρώπινης κατάστασης υπό φυσικομαθηματικούς όρους. Τασσόμενος στο πλαίσιο της εποχής και επηρεασμένος από την καρτεσιανή φυσική<sup>116</sup>, ο Spinoza εξηγεί το

---

111. Curley E. *Behind the geometrical method. A reading of Spinoza's Ethics*, Princeton University Press, 1988, σ. 107-108.

112. Για την έννοια του *conatus* σύμφωνα με τον Χομπς βλ. Β. Γρηγοροπούλου, *Γνώση, πάθη και πολιτική στη φιλοσοφία του Σπινόζα*, εισ. Κ. Ψυχοπαίδης, Αλεξάνδρεια, Αθήνα, 1999, σσ. 88-90.

113. *Ηθική, Γ'*, Απόδειξη πρότασης 6.

114. *Ηθική Γ'*, Πρόταση 4 και απόδειξη. Επίσης, Πρόταση 6 και απόδειξη.

115. Βλ., την εισαγωγή της Β. Γρηγοροπούλου στο, *Σπινόζα, Ηθική*, σ. 53.

116. Στην καρτεσιανή φυσική το *conatus* ερμηνεύεται ως τάση που έχουν τα σώματα να διατηρηθούν σε μια κατάσταση κίνησης ή ακινησίας. Υπό αυτή την τεχνική χρήση του όρου δεν υποδηλώνεται κανένα στοιχείο νοητικότητας που να υπονοεί ότι το πράγμα προσπαθεί ή ακόμη ότι επιδιώκει ένα σκοπό. Βλ. E. Curlely, *Behind the*

conatus σύμφωνα με τη μηχανιστική αντίληψη, κατά την οποία το σώμα λειτουργεί και ως μηχανή. Υπό αυτήν την έννοια η απόδοση του conatus ως τάση φαίνεται ορθότερη, καθώς με την «προσπάθεια» θα σήμαινε ότι ένα πράγμα, λ.χ μια πέτρα καθορίζεται να πράττει και να κινείται λόγω κάποιας εμπρόθετης σκέψης.

Ένα δεύτερο σημείο το οποίο θα ενίσχυε το επιχειρήμά μας σχετικά με την μετάφραση του όρου ως τάση είναι η πρόταση 6 του τρίτου μέρους της *Ηθικής* η οποία αναφέρεται στην «προσπάθεια κάθε πράγματος να αυτοσυντηρηθεί». Αν υποθέσουμε ότι ο Spinoza σε αυτή την πρόταση αναφέρεται σε όλα τα απλά πράγματα - σώματα που υπάρχουν στη φύση, τότε επί παραδείγματι μια πέτρα δεν θα ήταν δυνατόν να προσπαθήσει να συντηρηθεί παρά μάλλον να τείνει προς μια κατεύθυνση. Σε τούτη την περίπτωση η αυτοσυντήρηση του πράγματος συνίσταται στην ικανότητα του να διατηρηθεί σε μια κατάσταση κίνησης ή ακινησίας, όπως ακριβώς ένα φυσικό σώμα και δεν προϋποθέτει καμία σκέψη ή νοητική διαδικασία.

Δεν συμβαίνει όμως το ίδιο, παρατηρεί ο Curley, στην περίπτωση των σύνθετων σωμάτων.<sup>117</sup> Κατά τον Spinoza, τα σύνθετα σώματα συγκροτούν μια μορφή ατομικότητας και διακρίνονται σε σχέση με τα απλά, καθώς τα πρώτα έχουν την ικανότητα του αναστοχασμού και της αντίληψης της κατάστασης στην οποία βρίσκονται (ενεργητικότητα-παθητικότητα). Στον βαθμό λοιπόν που ένα σύνθετο σώμα προϋποθέτει την διαδικασία της σκέψης, είναι ορθότερο να πούμε ότι «προσπαθεί» να εμμείνει στο είναι του, υπό την έννοια ότι έχει επίγνωση της κατάστασης του και επιδιώκει έναν σκοπό που δεν είναι άλλος από τη διατήρησή του στη ζωή.

Βάσει των ανωτέρω μπορούμε εύκολα να καταλήξουμε στο εξής συμπέρασμα. Το conatus έχει θα λέγαμε μια διπλή λειτουργία, καθώς δεν αναφέρεται μόνο στο σώμα αλλά και στο πνεύμα. Με άλλα λόγια, αναφέρεται από τη μια πλευρά στο μηχανιστικό - αιτιοκρατικό τρόπο αντίληψης των σωμάτων δηλώνοντας την τάση

---

*geometrical method. A reading of Spinoza's Ethics*, σ. 107-108. Πβ. Σπινόζα, *Ηθική*, εισ. σ. 52.

117. Ως απλά σώματα (*corpora simplicissima*) ορίζονται από τον Spinoza όσα διακρίνονται μεταξύ τους μόνο από την άποψη της κίνησης ή της ακινησίας. Τα σύνθετα αντιθέτως σώματα (*corpora composita*) είναι όσα είναι ενωμένα μεταξύ τους και συνθέτουν μαζί ένα σώμα ήτοι ένα Άτομο που διακρίνεται από τα υπόλοιπα μέσω αυτής της ένωσης σωμάτων. Βλ. *Ηθική Β'*, Πρόταση 13 Λήμμα 3 και απόδειξη και Πρόταση 13 ορισμός.

ενός πράγματος για αυτοσυντήρηση και από την άλλη πλευρά αντιπροσωπεύει τον λόγο, δηλαδή τη δύναμη του ανθρώπου να εμμένει στο είναι του και να εννοεί. Κατά συνέπεια, «δεν εκφράζεται μόνο ως απλή αυτοσυντήρηση, αλλά εκφράζεται και στην προσπάθεια του πνεύματος να κατανοεί (*conatus intelligendi*), να σχηματίζει όσο το δυνατό πιο ευκρινείς και πρόσφορες ιδέες»<sup>118</sup>.

Οι ερμηνείες βέβαια όσον αφορά την έννοια του *conatus* ποικίλλουν. Επί παραδείγματι, ο Bennett, στη θεωρία του οποίου αναφέρεται η Γρηγοροπούλου, αποδίδει στο *conatus* έναν τελεολογικό χαρακτήρα, αφενός μεν διότι εξυπηρετεί έναν εγωιστικό σκοπό, αφετέρου δε διότι μέσω της προσπάθειας του να αυτοσυντηρηθεί επιδιώκεται μια μορφή τελείωσης που αφορά στη βελτίωση της κατάστασης του ατόμου. Υπό αυτή την έννοια το *conatus* έχει έναν ατομικιστικό χαρακτήρα. Από την άλλη πλευρά, ο Matheron διατυπώνει την άποψη ότι το *conatus* είναι αναγκαία συγκρουσιακό. Συγκεκριμένα, ισχυρίζεται ότι ως κίνηση επιχειρεί να απωθήσει άλλα σώματα που εμποδίζουν την κίνησή του και γι' αυτό συγκρούεται με αυτά. «Κάθε απλό άτομο σαν να ήταν κράτος εν κράτει αυτοβεβαιώνεται αντιτιθέμενο στο περιβάλλον του. Είναι ο πόλεμος όλων εναντίον όλων».<sup>119</sup>

Σύμφωνα με τις παραπάνω αναφορές μπορούμε να συμπεράνουμε τα εξής: Α) Το *conatus* εκφράζει την ουσία του ατόμου και ορίζεται ως ενσυνείδητη όρεξη<sup>120</sup>. Β) Συνιστά πνευματική και ταυτόχρονα πρακτική δύναμη με βάση την οποία το άτομο προσπαθεί να επιτύχει μια καλύτερη, ήτοι μεγαλύτερη τελειότητα. Συνάγεται επίσης ότι τα συναισθήματα, καθώς και το ζήτημα της συναισθηματικότητας εν γένει, θεμελιώνονται στην έννοια του *conatus* και ερμηνεύονται ως αύξηση ή μείωση δύναμης αντιστοίχως.

---

118. Σπινόζα, *Ηθική*, εισ. σ. 53.

119. Βλ. Β. Γρηγοροπούλου, *Γνώση, πάθη και πολιτική στη φιλοσοφία του Σπινόζα*, σ. 86 και υποσημείωση 7. Πβ. Th. Hobbes, *Λεβιάθαν ή ύλη, μορφή και εξουσία μιας εκκλησιαστικής και λαϊκής κοινότητας*, εισ. Αιμ. Μεταξόπουλος, μτφ. Γρ. Πασχαλίδης-Αιμ. Μεταξόπουλος, Γνώση, 2006, σ. 195.

120. *Ηθική*, Γ', Προτάσεις 6 και 7.

### III. Πρωταρχικά συναισθήματα.

Ο Spinoza οικοδομεί τη φιλοσοφία του επιχειρώντας να διερευνήσει τη φύση του ανθρώπου και τη θέση του στον κόσμο. Για να επιτελέσει τούτο το σκοπό, τοποθετεί το πρόβλημα των συναισθηματικών επηρειών στην καρδιά του φιλοσοφικού του εγχειρήματος εφαρμόζοντας με γεωμετρικό τρόπο το σύστημά του. Η *Ηθική* και ειδικότερα το τρίτο μέρος είναι αφιερωμένο στην περιγραφή της φύσης των συναισθημάτων, ενώ στο τέταρτο μέρος εξετάζεται η ισχύς των συναισθημάτων επί του ανθρώπινου πνεύματος, δηλαδή η δυσμενής παθητική κατάσταση που βιώνει το άτομο και η αναζήτηση των αναγκαίων όρων, για τη μετάβαση από την παθητικότητα στην ενεργητικότητα.<sup>121</sup> Οι αναγκαίοι αυτοί όροι για μια επωφελή συνεργασία μεταξύ των ατόμων, ήτοι για τη διασφάλιση της ομόνοιας μεταξύ τους, επιτυγχάνεται κατά τον Moreau με την εύρεση «αντιδότων»,<sup>122</sup> δηλαδή αντισταθμιστικών συναισθημάτων που θα αντικαταστήσουν τα αρνητικά πάθη με θετικά, καθώς επίσης και με τη καθοδήγηση του Λόγου.<sup>123</sup> Η επίτευξη αυτού του σκοπού συνιστά ό,τι ο Spinoza αποκαλεί ελευθερία. “Ο καθορισμός της βούλησης εξαρτάται από μόνη την εξουσία μας” λέει ο Spinoza. Η βούληση επομένως είναι ο παράγων αυτός που θα μας βοηθήσει να αποκτήσουμε απόλυτο κράτος επί των παθών μας<sup>124</sup>

Αξιοποιώντας λοιπόν την *Ηθική*, θα επιχειρήσουμε σε αυτό το κεφάλαιο να προσεγγίσουμε τους διάφορους τύπους συναισθημάτων, προκειμένου να αναδείξουμε, αφενός μεν τον τρόπο γένεσής τους, αφετέρου δε τον τρόπο με τον οποίο οι εν λόγω επηρεασμοί καθορίζουν το πλαίσιο εντός του οποίου δημιουργούνται και μετασχηματίζονται οι διανθρώπινες σχέσεις. Ένα ζήτημα που καθίσταται αναγκαίο να επισημάνουμε σε αυτό το σημείο είναι η απουσία της ρητής

---

121. Όπως επισημαίνει ο Macherey, ο άνθρωπος είναι ικανός να πλησιάσει ως έναν βαθμό μια κατάσταση ενεργητικότητας και αυτό διότι μόνο η Υπόσταση μπορεί να είναι ολοκληρωτικά ενεργητική. Βλ. P. Macherey, «Η χρήση των παθών στον Ντεκάρτ και στον Σπινόζα», σ. 129.

122. P.F. Moreau, *Ο Σπινόζα και ο σπινοζισμός*, σσ. 96-97.

123. Εβδομήντα μάλιστα χρόνια μετά τη συγγραφή της *Ηθικής*, ο Hume υποστηρίζει αντιτιθέμενος στον Spinoza πως ο Λόγος δεν έχει καμία δύναμη επί των παθών αλλά αντιθέτως είναι δέσμιος αυτών. Βλ. Don Garrett, “Spinoza’s ethical theory”, σ. 295 στο *The Cambridge Companion to Spinoza*, Cambridge University Press, 1996, σ. 295. Βλ. επίσης, Δ. Δρόσος, *Το ευγενές εμπόριο της συμπάθειας*, Νησος, Αθήνα, 2016, σ.σ. 431-537.

124. *Ηθική* E, Πρόλογος.

αναφοράς στην έννοια της διατομικότητας στο σπινόζικό έργο, τόσο υπό τη μορφή ορισμού όσο και της ίδιας της έννοιας καθεαυτήν. Εντούτοις, χάρη στις σύγχρονες μελέτες των Balibar και Moreau σχετικά με την ανάδειξη της έννοιας της διατομικότητας στο σπινόζικό φιλοσοφικό στοχασμό και ειδικότερα στα έργα της *Ηθικής*<sup>125</sup> και της *ΙΙΙ*<sup>126</sup>, το εγχείρημα του Spinoza καθίσταται βαθύτατα πρωτότυπο ακριβώς γιατί εξηγεί τις ανθρώπινες σχέσεις υπό τους όρους που καθορίζονται εκ του περιεχομένου της εν λόγω έννοιας.

Είναι γεγονός πως η συναισθηματικότητα αποτελεί ίδιον της ανθρώπινης φύσης καθορίζοντας σε μεγάλο βαθμό τη ζωή του ανθρώπου και η εμπειρία αποτελεί το καλύτερο παράδειγμα για να επιβεβαιώσει αυτή τη θέση. Είναι επομένως δύσκολο να κρίνουμε και να ερμηνεύσουμε αμιγώς λογικά το ζήτημα της συναισθηματικότητας και να το απομονώσουμε στην εμβέλεια του Λόγου καταφεύγοντας σε εκφράσεις όπως η πιο συνηθισμένη: «από εδώ και πέρα θα ακολουθώ την λογική και όχι τα συναισθήματά μου»<sup>127</sup>. Φαίνεται μάλλον πως ο Descartes είχε δίκιο όταν κατά την αλληλογραφία του με την Elisabeth υποστήριξε πως «την ένωση ψυχής και σώματος τη νιώθει κανείς στην καθημερινή ζωή παρά την κατανόει μέσω της νόησης».<sup>128</sup> Ο Spinoza όπως και ο Descartes δέχεται ότι τα συναισθήματα βασίζονται στη σχέση ψυχής - σώματος, όμως σε αντίθεση με τον Γάλλο, ο Spinoza πραγματεύεται το ζήτημα θέτοντας διαφορετικές προϋποθέσεις. Συγκεκριμένα, υποστηρίζει την ενότητα πνεύματος και σώματος και πως ό, τι συμβαίνει στο πνεύμα συμβαίνει και στο σώμα και αντίστοιχα, καθώς και την ιδέα ότι τα συναισθήματα συνιστούν αναπόσπαστο στοιχείο της ανθρώπινης φύσης.<sup>129</sup> Διαφοροποιείται δηλαδή από τον Descartes<sup>130</sup> ως προς τον τρόπο με τον οποίο

---

125. Στην *Ηθική* συναντάται στο Γ' και Δ' μέρος όπου αναλύεται η φύση των συναισθηματικών επηρειών και ειδικότερα μετά την Πρόταση 27 του μέρους Γ' η οποία αναφέρεται στη μίμηση των συναισθημάτων.

126. Στην *ΙΙ* δε, διατρέχει σχεδόν όλο το έργο όταν μιλά για τον ρόλο των παθών στη πολιτική ως πεδίο συμφερόντων και συγκρούσεων.

127. T. Baltazar, *Ο Σπινόζα και η τέχνη της ευτυχίας*, μτφρ. Ε. Κορομηλά, Μελάρι, Αθήνα, 2013, σ. 19.

128. P. Macherey, «Η χρήση των παθών στον Ντεκάρτ και στον Σπινόζα», στο *Υπόμνημα στη Φιλοσοφία. Αφιέρωμα στον κλασικό ορθολογισμό*, 2006, σ. 124.

129. Σπινόζα, *ΙΙΙ*, 1§5.

130. Για τις διαφορετικές θέσεις του Ντεκάρτ και του Σπινόζα επί των συναισθηματικών επηρειών βλ. ό.π. P. Macherey, «η χρήση των παθών στον Ντεκάρτ και στον Σπινόζα», Πρβλ. Σπινόζα, *Ηθική Γ'*, πρόλογος, την αναφορά του Spinoza προς τον Descartes, σ. 232.

εκείνος εξηγεί τη σύλληψη των συναισθημάτων από το ανθρώπινο πνεύμα και τη δράση του επί αυτών.

Με τον όρο λοιπόν συναισθηματική επήρεια<sup>131</sup> (affectus) ο Spinoza εννοεί τους επηρεασμούς (affectio), που δέχεται ταυτόχρονα (simul) το σώμα και το πνεύμα<sup>132</sup> και με βάση τους οποίους η δύναμή του άλλοτε αυξάνεται, άλλοτε μειώνεται, επικουρείται ή καταστέλλεται, καθώς και τις ιδέες αυτών των επηρεασμών.<sup>133</sup> Πρόκειται με άλλα λόγια για την τροποποίηση που υφίσταται η ζωτική μας δύναμη, εξαιτίας μιας ή ακόμη και πολλών συναισθηματικών επηρειών και εξωτερικών αντικειμένων. Για τον Spinoza τόσο το πνεύμα όσο και το σώμα, αποτελούν το ίδιο πράγμα<sup>134</sup> που είτε συλλαμβάνεται υπό το κατηγόρημα της Σκέψης, όταν αναφέρεται στο πνεύμα, είτε υπό το κατηγόρημα της Έκτασης, όταν αναφέρεται στο σώμα. Επιπλέον, με δεδομένο ότι το ανθρώπινο σώμα είναι δεκτικό πολλών επηρεασμών και τροποποιήσεων, όταν η δύναμη της ενέργειάς του αυξάνεται, δηλαδή όταν ο επηρεασμός αντιπροσωπεύει την ίδια την ανθρώπινη φύση και μπορεί να κατανοηθεί μέσω των αιτιών της λέμε ότι ενεργεί, διαφορετικά όταν η δύναμη της ενέργειάς του μειώνεται, πράγμα που φανερόνεται όταν το σώμα επηρεάζεται από εξωτερικά προς αυτό αντικείμενα, ήτοι από συγκεχυμένες και αταίριαστες ιδέες, λέμε ότι πάσχει. Αντιστοίχως, όταν το πνεύμα έχει ταιριαστές και διακριτές ιδέες σημαίνει ότι ενεργεί, ενώ όταν έχει αταίριαστες σημαίνει ότι

---

131. Σπινόζα, *Ηθική*, εισαγ. Β. Γρηγοροπούλου, σ. 51, σημ. 45: « η λέξη επηρεασμός αποδίδει τον όρο affectio και ως συναισθηματική επήρεια αποδίδεται το affectus. Στην ορολογία του Σπινόζα, χρησιμοποιείται μια οικογένεια λέξεων, affection, affectus, afficere, affici, που προβληματίζει ως προς την απόδοσή της σε κάθε γλώσσα, γι' αυτό και παρουσιάζονται πολλές διαφορετικές αποδόσεις. Σε παλιότερες δοκιμές στη χώρας μας, ο όρος affectus έχει αποδοθεί ως αίσθημα, συναίσθημα αλλά και ως πάθημα. Το affectio έχει αποδοθεί ως διάθεση, τροποποίηση, αλλά και ως πάθηση».

132. Η θεωρία του Σπινόζα περί μονισμού, δηλαδή η θέση στην οποία υποστηρίζει την ταυτόχρονη σχέση ανάμεσα στο πνεύμα και στο σώμα χωρίς να κυριαρχεί το ένα στο άλλο, είναι ευρέως γνωστή στο φιλοσοφικό κοινό. Σε σχέση μάλιστα με τον ρόλο που ασκούν τα πάθη στο πνεύμα και στο σώμα η θεωρία του διαφοροποιείται ριζικά σε σχέση με τις παλιότερες κλασικές αντιλήψεις περί παθών. Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί ο δάσκαλός του Ντεκάρτ, την θεωρία του οποίου ο Σπινόζα προσπάθησε να ανασκευάσει. Ενώ ο Ντεκάρτ κάνει λόγο για δυισμό, ο Σπινόζα μιλάει για τον παραλληλισμό. Ενδεικτικά, για την σχέση ανάμεσα στο πνεύμα και στο σώμα βλ. *Ηθική Β'*.

133. *Ηθική*, Μέρος Γ', ορισμός 3. Πρβλ. μέρος Γ', Πρόταση 11.

134. *Ο.π. Β'*, Πρόταση 21, σχόλιο.



πάσχει.<sup>135</sup> Κατ' επέκτασιν, τα συναισθήματα που προκύπτουν από την κατάσταση ενέργειας ή με άλλα λόγια της αύξησης της δύναμής μας ονομάζονται ενεργήματα (actiones), ενώ τα συναισθήματα που προκαλούνται όταν η δύναμη της ενέργειάς μας μειώνεται ή καταστέλλεται καλούνται πάθη ή παθήματα (passiones).

Ο Spinoza λοιπόν κατατάσσει τις συναισθηματικές επήρειες σε δύο μεγάλες κατηγορίες, στα ενεργητικά συναισθήματα και στα πάθη. Αυτά με τη σειρά τους, είτε ονομάζονται πάθη είτε ενεργήματα, πηγάζουν από μια ανώτερη οντολογικά δύναμη, το conatus που είναι υπεύθυνο για την παραγωγή τους. Το conatus<sup>136</sup> συνιστά την κινητήρια δύναμη, την αρχή της αυτοσυντήρησης και εξηγεί τη σχέση της επιθυμίας μας με το ίδιο. Επίσης μπορεί να εκφράζει την επιθυμία κάθε πράγματος να διατηρήσει το είναι του. Η εν λόγω επιθυμία που εκφράζει κάθε πράγμα για να συντηρήσει όσο μπορεί ανάλογα με τη δύναμή του την υπόστασή του, αποτελεί και την ενεργή ουσία του ίδιου του πράγματος. Στην *Ηθική* μάλιστα, όπως επισημαίνει η Γρηγοροπούλου, «η γεωμετρία των παθών αποδεικνύεται με την ανάπτυξη δύο όρων, της δύναμης (potentia) και των επηρεασμών (affectus) ή των σχέσεων».<sup>137</sup>

Στο σπινοζικό σύστημα τα συναισθήματα είναι ικανά να παράγονται και να τροποποιούνται με ποικίλους τρόπους και ορίζονται βάσει της δύναμης που διαθέτει το καθένα και σύμφωνα με τον βαθμό έντασής τους. Ωστόσο, δεν πρέπει να τα παρατηρούμε μόνο από αυτές τις δύο οπτικές, αλλά οφείλουμε επίσης να τα εξετάζουμε σε συνάρτηση με τις σχέσεις που δημιουργούν και τις διαθέσεις που μπορούν να προκαλέσουν. Η πρόταση αυτή εν προκειμένω εξηγείται αν λάβουμε υπόψη το αξίωμα του Γ' μέρους της *Ηθικής*, σύμφωνα με το οποίο «στη φύση των πραγμάτων δεν δίδεται κανένα ενικό πράγμα του οποίου να μην υπάρχει άλλο δυνατότερο ή ισχυρότερο· αλλά δοθέντος οποιουδήποτε υπάρχει ένα άλλο δυνατότερο από το οποίο εκείνο το δοθέν μπορεί να καταστραφεί<sup>138</sup>». Επιπροσθέτως, «η δύναμη μιας ορισμένης επήρειας δεν μπορεί να οριστεί μόνο ως προς τη δύναμη με την οποία προσπαθούμε να εμμείνουμε στο είναι μας αλλά πρέπει να ορίζεται κατ'

---

135. *Ο.π.* Πρόταση 1.

136. Ο ορισμός του conatus εμφανίζεται στην *Ηθική* Γ', Πρόταση 6.

137. Β. Γρηγοροπούλου, «πάθη και πολιτική στον Ρουσσώ και τον Σπινόζα», στο *Η δημοκρατία στην εξορία: ένας οδηγός για τη σκέψη του Ρουσσώ 300 χρόνια μετά τη γέννησή του, επιμέλεια*. R. Azizoglu- Γ. Φαράκλας, Νήσος, Αθήνα, 2012, σ. 65.

138. *Ηθική*, μέρος Γ', Αξίωμα.

ανάγκη με τη δύναμη ενός εξωτερικού αιτίου συγκρινόμενη με τη δική μας<sup>139</sup>». Καθώς το ανθρώπινο σώμα<sup>140</sup> δέχεται πολλούς επηρεασμούς, που με την σειρά τους επιδρούν σε αυτό αλλά και στο πνεύμα σχηματίζοντας συναισθήματα που αυξάνουν ή μειώνουν αντίστοιχα τη δύναμη του, συμπεραίνουμε ότι για να δράσει το ανθρώπινο σώμα και να λειτουργήσει πρακτικά είναι απαραίτητη η σχέση του με άλλα σώματα, ήτοι με τα υπόλοιπα εξωτερικά αντικείμενα.

Κατά συνέπεια, οφείλουμε να κατανοήσουμε ότι στο ζήτημα της συναισθηματικότητας επικρατεί ένα παιγνίδι δυνάμεων και συγκρούσεων όπου όλα κρίνονται όχι μόνο βάσει της δύναμης του κάθε συναισθήματος, αλλά κυρίως λόγω των σχέσεων που δημιουργούνται αναπόδραστα εξ' αυτών. Αυτή η συνεχής διαδικασία αλληλοτροφοδότησης των συναισθημάτων προϋποθέτει με τη σειρά της τη δημιουργία των κοινωνικών σχέσεων και θεσμών, απ' όπου αποδεικνύεται ότι η ίδρυση της κοινωνίας και ειδικότερα της πολιτικής κοινωνίας οφείλεται σε συγκεκριμένες συναισθηματικές επήρειες, οι οποίες απορρέουν από τον φόβο πρόκλησης ενός μεγαλύτερου κακού<sup>141</sup>.

Υποστηρίχθηκε ότι οι συναισθηματικές επήρειες παράγονται και εκδηλώνονται ως δύναμη. Το *conatus*, εμφανίζεται λοιπόν και ως σωματική πρακτική δύναμη, δηλαδή ζωτική ανάγκη και επιθυμία για αυτοσυντήρηση των βασικών μας αναγκών, αλλά και πνευματική, δηλαδή ως προσπάθεια του πνεύματος να κατανοεί σχηματίζοντας καθαρές ιδέες οδηγώντας τον άνθρωπο σταδιακά στην ελευθερία. «Όταν μάλιστα αυτή η προσπάθεια αναφέρεται μόνο στο πνεύμα ονομάζεται βούληση και όταν αναφέρεται στο πνεύμα και στο σώμα ταυτόχρονα καλείται όρεξη, που δεν είναι τίποτε άλλο από «την ίδια την ουσία του ανθρώπου»<sup>142</sup>. Επιπλέον, ως προς το βαθμό αντιληπτικής δύναμης που διαθέτει κάθε άνθρωπος, δηλαδή τον τρόπο με τον οποίο δέχεται τις συναισθηματικές επήρειες, η γνώση που διαθέτει μας επιτρέπει να γνωρίσουμε τον επηρεασμό που μπορεί για παράδειγμα να μας λυπεί, να μας εξοργίζει ή να μας χαροποιεί και κατ' αυτόν τον τρόπο να μπορέσουμε να

---

139. *Ο.π.* Πρόταση 5 και απόδειξη.

140. *Ο.π.* Αίτημα .

141. *Ηθική, Δ'*, Πρόταση 35, σχόλιο. Πβ. *Ηθική Γ'*, Πρόταση 39. Δες επίσης *Η. Δ'*, Πρόταση 3 όπου η ισχύς με την οποία ο άνθρωπος εμμένει στην ύπαρξη είναι περιορισμένη και υπερβαίνεται απείρως από τη δύναμη εξωτερικών αιτίων.

142. *Ηθική, Γ'*, Πρόταση 9, σχόλιο.

κατανοήσουμε τα αίτια της φύσης του και τι ακριβώς είναι αυτό που συμβαίνει εντός μας.

Έχοντας αναλύσει την έννοια του *conatus*, οδηγούμαστε στο συμπέρασμα ότι κάθε πράγμα έχει την τάση, όσο μπορεί να εμμείνει στο είναι του επιδιώκοντας την ευτυχία και να αντιτίθεται σε καθετί που μπορεί να άρει την ύπαρξή του<sup>143</sup>. Από αυτόν τον ορισμό και ακολουθώντας την συλλογιστική πορεία του Spinoza προκύπτει ότι ο άνθρωπος είναι κοινωνικός.

Η θέση αυτή περί κοινωνικότητας του ανθρώπου εξηγείται βάσει της πρότασης 37 του Δ' μέρους της *Ηθικής*. Λέγεται ότι «το αγαθό που επιθυμεί για τον εαυτό του οποιοσδήποτε ακολουθεί την αρετή, θα το επιθυμήσει επίσης και για τους άλλους ανθρώπου και η επιθυμία του θα είναι τόσο μεγαλύτερη όσο θα έχει μεγαλύτερη γνώση του Θεού<sup>144</sup>». Ο συλλογισμός που ακολουθεί ο φιλόσοφος για να στηρίξει την θέση του στηρίζεται στη θεωρία της γνώσης και την κατάκτησή της. Εφόσον ο άνθρωπος γνωρίζει πως το αγαθό που έχει προσεγγίσει είναι καλό, θα επιθυμεί όντας ενάρετος το ίδιο και για τους υπόλοιπους ανθρώπους. Επιπλέον, βάσει της πρότασης 35 του Δ' μέρους συνάγεται ότι «στην φύση δεν υπάρχει ωφελιμότερο πράγμα από τον άνθρωπο που ζει σύμφωνα με τις επιταγές του λόγου»<sup>145</sup>. Ως κοινωνικό ον δεν μπορεί να ζήσει μόνο του να εξασφαλίσει την ευτυχία του, παρά δημιουργεί σχέσεις. Το ζήτημα της κοινωνικότητας που αναδεικνύει εδώ ο Spinoza είναι πολύ σημαντικό και συνιστά μια διαδικασία συνεχή, μεταβλητή και διαδραστική που λειτουργεί σε ένα επίπεδο δυνάμεων και εντάσεων. Κατά συνέπεια, για να ανασυγκροτήσουμε τα πάθη και να δούμε τον τρόπο που αλληλοεπιδρούν, ενισχύονται ή καταστέλλονται οφείλουμε να τα εντάξουμε εντός του πεδίου των κοινωνικών σχέσεων.

Αποτελεί κοινή παραδοχή πως η σπινοζική φιλοσοφία στο σύνολό της είναι μια ανθρωπολογία/φιλοσοφία η οποία ερμηνεύεται με όρους δύναμης. Το *conatus*, όπως προαναφέραμε, αποτελεί το βασικό θεμέλιο του σπινοζικού συστήματος επί του οποίου οικοδομείται ολόκληρη η ηθική του και όχι μόνο φιλοσοφία. Συνιστά επίσης την οντολογική αρχή σύμφωνα με την οποία κάθε άνθρωπος, όσο μπορεί, τείνει να

---

143. *Ο.π.* Πρόταση 6 απόδειξη.

144. *Ο.π.* Δ', Πρόταση 37.

145. *Ο.π.* Πρόταση 35.

διατηρεί το είναι του επιδιώκοντας για τον εαυτό του ό,τι καλό και συμφέρον. Αυτό το «καλό» και «συμφέρον» εξυπηρετεί με την σειρά του έναν ανώτερο ηθικό σκοπό «όχι με τη μορφή μιας τελεολογίας των σχολαστικών, ούτε και με την έννοια ενός εγωιστικού πράττειν»<sup>146</sup>, αλλά αντιθέτως ο σκοπός αυτός έγκειται στην κατάκτηση της ευτυχίας η οποία κατορθώνεται μέσω της κατανόησης, της αρετής και της δύναμης που κατέχει κάθε πράγμα. Το ζητούμενο λοιπόν είναι η διατήρηση των θετικών συναισθημάτων που συμβάλλουν στην αύξηση της δύναμής της ενέργειάς μας και ταυτόχρονα ο περιορισμός/μετριασμός των αρνητικών παθών που μειώνουν τη δύναμή μας και λειτουργούν δυσμενώς για/προς την ανθρώπινη φύση.

Με πιο απλά λόγια, στόχος είναι η πραγμάτωση της αυτοβελτίωσης και εν τέλει της ευδαιμονίας τόσο σε προσωπικό, όσο και σε κοινωνικό επίπεδο και που επιτυγχάνεται μόνο όταν οι άνθρωποι καθοδηγούνται σύμφωνα με τις επιταγές του λόγου και εφόσον υπερισχύουν τα ενεργητικά συναισθήματα. Προτού όμως ανασυγκροτήσουμε την σκέψη του Spinoza αναφορικά με τα διαφορετικά είδους συναισθήματα, οφείλουμε να σημειώσουμε ότι, (η σχέση τους) αυτά ορίζονται πρώτον, ως προς το conatus, (από τη φύση του οποίου έπονται αναγκαία όσα εξυπηρετούν τη συντήρηση του)/βαθμό δηλαδή που οι άνθρωποι επιδιώκουν την αυτοσυντήρησή τους και κατά δεύτερον, ως προς του τρόπους που προσλαμβάνονται τα αντικείμενα. Με άλλα λόγια, «η έννοια της διάθεσης, τους τρόπους που υποδεχόμαστε τα εξωτερικά αντικείμενα, συνδέεται με την αλληλεπίδραση και την κοινωνικότητα των ατόμων και στη βάση αυτή η θεωρία των συναισθημάτων παραπέμπει σε ζητήματα οργάνωσης των κοινωνικών σχέσεων<sup>147</sup>».

Κατά την ανάλυση των παθών, ο Ολλανδός φιλόσοφος διακρίνει τρία πρωταρχικά ή θεμελιώδη πάθη<sup>148</sup>· την χαρά, την λύπη και την επιθυμία που συνδέονται άμεσα με το conatus. Από τα εν λόγω πάθη παράγονται όλα τα υπόλοιπα συναισθήματα, ενεργητικά ή παθητικά οδηγώντας μας άλλοτε σε μεγαλύτερο και άλλοτε σε μικρότερο βαθμό τελειότητας. Επειδή μάλιστα το πνεύμα «συνίσταται από ταιριαστές και αταίριαστες ιδέες<sup>149</sup>» είναι λογικό να επηρεάζεται επίσης και από

---

137. Βλ. Β. Γρηγοροπούλου, *Γνώση, πάθη και πολιτική στη φιλοσοφία του Σπινόζα*, εισ. Κ. Ψυχοπαίδης, Αλεξάνδρεια, Αθήνα, 1996, σ. 97.

147. *Ο.π.* σ. 105.

148. *Ο.π.* σ. 250.

149. *Ηθική Γ'*, Πρόταση 9, απόδειξη.

θετικές και από αρνητικές επήρειες, δηλαδή της χαράς και της λύπης. Κατά τους τρόπους δε παραγωγής, ενίσχυσης ή καταστολής των συναισθηματικών επηρειών σημαντικό ρόλο έχει η μίμηση των συναισθημάτων μέσω της οποίας ενεργοποιείται ο μηχανισμός της ομοιότητας και της ταύτισης.

Πρωτεύον συναίσθημα σύμφωνα με τον Spinoza είναι η επιθυμία. Πράγματι, σύμφωνα με την εν λόγω θέση είμαστε πρωτίστως όντα με επιθυμίες. Η επιθυμία, οριζόμενη ως ουσία την ανθρώπινης φύσης και ειδικότερα ως «όρεξη με συνείδηση αυτής»<sup>150</sup> καθότι αναφέρεται ταυτόχρονα και στο σώμα και στο πνεύμα. Τούτη η επιθυμία μας κατευθύνει συνεχώς σαν ζωτική και κινητήρια δύναμη να δράσουμε, να ενεργήσουμε και εν τέλει να πραγματοποιούμε. Από τα καθημερινά πράγματα που εξυπηρετούν την αυτοσυντήρησή μας όπως είναι το φαγητό, το ποτό ή ο ύπνος, μέχρι τα πιο σύνθετα όπως η δημιουργία φιλικών και ερωτικών σχέσεων. Τα παραδείγματα που μόλις αναφέραμε θεωρούνται αναγκαία και ταυτόχρονα καλά για τον κάθε άνθρωπο που τα επιδιώκει οπότε γι' αυτό τον λόγο τα θέλει, τα επιθυμεί και τα ορέγεται. Σύμφωνα λοιπόν με τις παραπάνω αναφορές το ζητούμενο στο οποίο καταλήγει ο Spinoza είναι ένα. «Δεν θέλουμε, δεν ορεγόμαστε δεν επιθυμούμε, ούτε προσπαθούμε κάτι επειδή το κρίνουμε καλό· αλλά αντιθέτως κρίνουμε κάτι καλό επειδή το θέλουμε, το ορεγόμαστε, το επιθυμούμε και το προσπαθούμε<sup>151</sup>». Με αυτό το συμπέρασμα τελειώνει και η ανάλυση του πρώτου πρωταρχικού πάθους, της επιθυμίας, ήτοι του *conatus*.

Προχωρούμε έπειτα στους υπόλοιπους γενικούς πρωταρχικούς ορισμούς των συναισθηματικών επηρειών της χαράς και της λύπης. Χαρά, ονομάζεται σύμφωνα με τον φιλόσοφο το πάθος εκείνο με το οποίο το πνεύμα μεταβαίνει σε μεγαλύτερη τελειότητα ενώ αντιθέτως λύπη ονομάζεται το πάθος με το οποίο το πνεύμα μεταβαίνει σε μικρότερη τελειότητα<sup>152</sup>. Τα δύο πάθη εν προκειμένω, πηγάζουν από το θεμελιώδες συναίσθημα της επιθυμίας, ήτοι το *conatus* και άρα αφορούν την προσπάθεια που αυτό κάνει να διατηρήσει το είναι του και να βελτιώνεται συνεχώς έχοντας παράλληλα συνείδηση αυτής της προσπάθειας. Όταν μάλιστα, τούτη η προσπάθεια αναφέρεται αποκλειστικά στο πνεύμα καλείται βούληση, διαφορετικά καλείται όρεξη.

---

150. Ο.π. Πρόταση 9 σχόλιο.

151. Ο.π.

152. Ο.π. Πρόταση 11 σχόλιο.

Σε σχέση με τους επηρεασμούς της χαράς και της λύπης οφείλουμε να παρατηρήσουμε σε αυτό το σημείο πως αν και εξ' ορισμού θεωρείται η μεν χαρά θετική επήρεια, η δε λύπη αρνητική, εντούτοις επιδέχονται τροποποιήσεις που μπορούν να οδηγήσουν στον μετασχηματισμό του αρχικού συναισθήματος, δηλαδή η χαρά μπορεί να μετατραπεί σε λύπη και αντίστοιχα η λύπη σε χαρά. Οι μεταβολές που υφίστανται οι επηρεασμοί αυτοί οφείλονται πρωτίστως στην παρουσία της ιδέας ενός εξωτερικού αιτίου η οποία παρεμβάλλεται με αποτέλεσμα να τροποποιήσει το αρχικό συναίσθημα.

Πώς όμως ένα αρνητικό από την φύση του συναίσθημα όπως είναι εν προκειμένω η λύπη μπορεί να συνδεθεί με το *conatus*; Η λύπη αν και εξ' ορισμού συγκαταλέγεται στις αρνητικές συναισθηματικές<sup>153</sup> επήρειες μπορεί να μετατραπεί σε θετικό αίσθημα. Τούτος ο μετασχηματισμός επιτυγχάνεται με την ενεργοποίηση του *conatus* και την προσπάθεια που κάνει για να αυτοσυντηρηθεί καταστέλλοντας το αρνητικό αίσθημα και προάγοντας το θετικό. Με δεδομένη την πρόταση 6 του μέρους Γ' της *Ηθικής* σύμφωνα με την οποία «κάθε πράγμα προσπαθεί, όσο εξαρτάται από το ίδιο να παραμείνει στο είναι του», κατανοούμε πως από την φύση του ο άνθρωπος θα προσπαθεί συνεχώς να διατηρήσει τα θετικά και ενεργητικά του συναισθήματα, ήτοι την χαρά και την αγάπη και να καταστέλλει αντίστοιχα τα αρνητικά, ήτοι την λύπη και το μίσος. Στην περίπτωση δε της λύπης καθότι είναι εξωτερικό προς την ενδεδειγμένη φύση του ανθρώπου συναίσθημα, συγκρούεται με το *conatus* και ενεργοποιεί ακόμη περισσότερο την επιθυμία του ατόμου για την αναζήτηση των αιτίων πρόκλησης αυτού του αρνητικού συναισθήματος ενώ παράλληλα αναζητείται μια θεραπεία (*remedium*) με σκοπό την καταστολή του συγκεκριμένου πάθους<sup>154</sup>.

Κατά συνέπεια, η προσπάθεια κάθε πράγματος να βελτιώνεται συνεχώς και να βρίσκεται σε κατάσταση ενεργητικότητας θα αυξάνεται συνεχώς παρουσία ενός ενεργητικού συναισθήματος όπου το θετικό συναίσθημα όντας από τη φύση του πιο ισχυρό<sup>155</sup> θα μπορεί να καταστείλει ακόμη και το αρνητικό δηλαδή την λύπη. Ακολουθώντας τον συλλογισμό του Spinoza περνούμε λοιπόν στο εξής σχήμα:

---

153. *Ο.π.*

154. Β. Γρηγοροπούλου, *Γνώση, πάθη και πολιτική στην φιλοσοφία του Σπινόζα*, σ. 117.

155. *Ηθική Δ'*, Πρόταση 18.

Η χαρά, ενεργητικό συναίσθημα αντίθετο προς την λύπη οδηγεί σε ακόμη μεγαλύτερη χαρά και κατ' επέκταση ευτυχία, η δε λύπη, αρνητικό συναίσθημα σε μεγαλύτερη δυστυχία και μείωση δύναμης. Όμως ο άνθρωπος καθώς από τη φύση του επιδιώκει το καλό και ωφέλιμο<sup>156</sup>, θα προσπαθεί όσο μπορεί να διατηρεί το είναι του, άλλως ειπείν να αυξάνει συνεχώς τη δύναμή του και επειδή «η επιθυμία που προέρχεται από χαρά, είναι υπό ίσους όρους, ισχυρότερη από την επιθυμία που προέρχεται από λύπη<sup>157</sup>», καταλήγουμε στο συμπέρασμα ότι τα θετικά συναισθήματα είναι αυτά που θα υπερισχύουν. Η πρωτοτυπία της σπινοζικής φιλοσοφίας οφείλεται στο γεγονός ότι συνιστά έναν ύμνο για την ζωή, μια θετική και πρακτική φιλοσοφία που στόχο έχει την τελειοποίηση του εαυτού.

Αυτές ήταν με λίγα λόγια οι πρωταρχικές συναισθηματικές επήρειες όπως τις αναλύει ο Spinoza στο Γ' μέρος της *Ηθικής* του. Οι υπόλοιπες συναισθηματικές επήρειες που προκύπτουν «αποτελούν κυρίως τύπους χαράς ή λύπης που μετασχηματίζονται μέσω του *conatus* καθώς μεταβιβάζονται σε άλλα πρόσωπα ή πράγματα μέσω των ιδεών που σχηματίζουμε για αυτά»<sup>158</sup>. Έτσι, έχουμε δύο μεγάλες κατηγορίες συναισθημάτων, τα ενεργήματα (*actiones*) και τα πάθη (*passiones*). Οι εν λόγω επήρειες αναφέρονται στον άνθρωπο, τόσο στο πνεύμα όσο και στο σώμα του καθώς αυτό συνίστανται από ταιριαστές και αταίριαστες ιδέες». Γι' αυτό λοιπόν τον λόγο απευθύνονται σε αυτό τόσο οι αντιθετικές επήρειες της χαράς όσο και της λύπης. Το γεγονός αυτό, δηλαδή ότι η φύση του ανθρώπου ενέχει τόσες ταιριαστές όσο και αταίριαστες ιδέες δεν πρέπει να μας προβληματίζει και δεν σημαίνει σε καμία περίπτωση ότι διατηρεί και αναπαράγει συνειδητά τα αρνητικά πάθη. Αντιθέτως, αυτό οφείλεται στην ίδια την ουσία της ανθρώπινης φύσης έτσι όπως αυτή μας διδάσκεται από την εμπειρία.

Αναλυτικότερα, το πνεύμα τροποποιείται και μεταβαίνει άλλοτε σε ενεργητική και άλλοτε σε παθητική κατάσταση αυξάνοντας ή μειώνοντας αντίστοιχα τη δύναμή του, είναι δηλαδή δεκτικό τόσο σε θετικά όσο και σε αρνητικά συναισθήματα. Καταλήγοντας ο Spinoza θα συνοψίσει ότι η χαρά (ιλαρότητα), η λύπη (μελαγχολία) και τέλος η επιθυμία, συνιστούν τις τρεις πρωτεύουσες

---

156. Σπινόζα, *Πραγματεία για τη διόρθωση του νου*, μτφ. Β. Jacquemart- Β. Γρηγοροπούλου, Πόλις, Αθήνα, 2015, σ. 23-24. Πβ. *Ηθική Δ'*, Πρόταση 19 και 20.

157. *Ηθική*, μέρος Δ', Πρόταση 18.

158. Β. Γρηγοροπούλου, *Γνώση, πάθη και πολιτική στην φιλοσοφία του Σπινόζα*, σ. 116.

συναισθηματικές επήρειες<sup>159</sup> όπως είπαμε και παραπάνω που χαρακτηρίζουν τον άνθρωπο. Εκτός από αυτές τις τρεις, οι συναισθηματικές επήρειες που αναλύονται στην *Ηθική* αριθμούνται στο σύνολό τους σύμφωνα με τον Macherey<sup>160</sup> σε εξήντα και εξηγούνται βάσει του βαθμού χρησιμότητάς τους, προσδιορίζοντας δηλαδή κατά πόσον είναι καλά ή κακά.

Οφείλουμε ωστόσο να αναφέρουμε σε αυτό το σημείο ότι «οι συναισθηματικές επήρειες είναι κατά συμβεβηκός αίτια χαράς ή λύπης»<sup>161</sup> και τροποποιούνται με ανάλογο τρόπο μόλις βρίσκονται αντιμέτωπες με άλλες συναισθηματικές επήρειες αντίθετης φύσης ή ισχυρότερες. Πρέπει λοιπόν να μελετώνται ως προς την ουσία τους όχι μόνο βάσει δύναμης, αλλά και σύμφωνα με τη φύση του εξωτερικού σώματος<sup>162</sup>, δηλαδή αντιλαμβάνοντας τη φύση ενός εξωτερικού αιτίου συγκρινόμενο με τη δική μας δύναμη<sup>163</sup>. Με αυτόν τον τρόπο μπορούμε να παρατηρήσουμε τους μετασχηματισμούς που υφίστανται τα συναισθήματα και γενικότερα οι καταστάσεις συναισθηματικότητας, προκαλώντας άλλα ισχυρότερα πάθη που καταστέλλουν τα πιο αδύναμα ή ανίσχυρα. Επί παραδείγματι, το μίσος μπορεί να κατασταλεί μόνο από την αγάπη καθότι θεωρείται ενεργητικό συναίσθημα, ή σε μια άλλη περίπτωση ο φόβος ενισχύεται από το μίσος που είναι ισχυρότερης φύσης συναίσθημα. Επιπλέον, «είναι δυνατό αντίθετες συναισθηματικές επήρειες να οδηγούν τον άνθρωπο σε διαφορετικές κατευθύνσεις παρότι είναι του ίδιου γένους, όπως η τρυφηλότητα ή η φιλαργυρία που είναι είδη αγάπης· και δεν είναι αντίθετες φύσει αλλά συμβεβηκός»<sup>164</sup>.

---

159. *Ο.π.*, Πρόταση 11, σχόλιο.

160. Β. Γρηγοροπούλου, *Γνώση, πάθη και πολιτική στην φιλοσοφία του Σπινόζα*, σ. 115 σημ. 22.

161. *Ηθική* Γ', Πρόταση 15.

162. *Ο.π.*, Β', Πρόταση 15 και απόδειξη.

163. *Ο.π.*, Δ', Πρόταση 5 και απόδειξη.

164. *Ο.π.*, Δ', Ορισμός 5.



#### IV. Παράγωγες συναισθηματικές επήρειες.

Ως παράγωγες συναισθηματικές επήρειες ονομάζονται αυτές που προκύπτουν ως μείγματα των τριών θεμελιωδών παθών, δηλαδή της επιθυμίας, της χαράς και της λύπης. Όσα συναισθήματα συμβάλλουν στην αύξηση της δύναμής μας καλούνται ενεργήματα, ενώ αντιθέτως όσα τη μειώνουν ή τη καταστέλλουν, πάθη. Όταν με άλλα λόγια, οι επηρεασμοί που δέχεται το ανθρώπινο πνεύμα και σώμα δεν αλλοιώνουν τη φύση μας, δημιουργούνται θετικά συναισθήματα εντός μας, ενώ αντιθέτως όταν το ανθρώπινο πνεύμα παραμένει δέσμιος των παθών, τότε «η δύναμη του ενεργείν μας είναι περιορισμένη και υπερβαίνεται απείρως από τη δύναμη εξωτερικών αιτίων»<sup>165</sup>

Εντούτοις, υπάρχουν ορισμένα συναισθήματα που λειτουργούν κατά περιπτώσεις, άλλοτε θετικά και άλλοτε αρνητικά. Το συναίσθημα της αγάπης επί παραδείγματι, μπορεί να λειτουργήσει αφενός μεν ως λύση, αφετέρου δε ως πρόβλημα στο πεδίο των διαπροσωπικών σχέσεων. Η αγάπη, σύμφωνα με τον ορισμό που δίνεται στην *Ηθική*, είναι συναίσθημα χαράς συνοδευόμενο από την ιδέα ενός εξωτερικού αιτίου<sup>166</sup> και θεωρείται ως ενεργητικό συναίσθημα δεδομένου ότι αυξάνει την δύναμη μας. Μπορεί να έχει όμως και αρνητικές συνέπειες όταν κάποιο άλλο άτομο εκδηλώνει το ίδιο συναίσθημα αγάπης προς το αγαπώμενο από εμένα πράγμα. Σε αυτό το σημείο, καθώς παρεμβάλλεται ένα άλλο άτομο, το παιγνίδι των συναισθημάτων γίνεται πιο σύνθετο. Ο σύνθετος χαρακτήρας των συναισθημάτων οφείλεται κατά τον Moreau στον «κεφαλαιώδη νεωτερισμό» της μίμησης των συναισθημάτων, που θεμελιώνεται στην ομοιότητα. Πιο συγκεκριμένα, από την πρόταση 27 του τρίτου μέρους της *Ηθικής* και εξής, τα αντικείμενα εξειδικεύονται και πλέον ερμηνεύονται βάσει του βαθμού ομοιότητάς τους. Η ομοιότητα ή η ανομοιότητα μεταξύ των ατόμων περιπλέκει το ζήτημα της συναισθηματικότητας και των διανθρώπινων σχέσεων έτσι όπως τα πραγματεύεται ο Spinoza. Μπορούμε στο εξής να κάνουμε λόγο, σύμφωνα με τον Moreau για κοινωνικότητα ή αντικοινωνικότητα των ατόμων.

---

165. *Ο.π.*, Πρόταση 3.

166. *Ο.π.*, Γ', Πρόταση 13 σχόλιο.

Αξίζει να σημειωθεί ότι ίδιος ο Spinoza δεν χρησιμοποιεί σε κανένα σημείο της *Ηθικής* τους όρους «κοινωνικότητα» και «αντικοινωνικότητα». Ωστόσο, ο αναγνώστης διαβάζοντας την απόδειξη της πρότασης 7 του Γ' μέρους της *Ηθικής*, όπου δίνεται ο ορισμός της ανθρώπινης φύσης, μπορεί εύκολα να καταλάβει το έντονο ενδιαφέρον του φιλοσόφου για τη κοινωνία και τη σύναψη των κοινωνικών δεσμών. Συγκεκριμένα το απόσπασμα αναφέρει: «η δύναμη οποιουδήποτε πράγματος, ήτοι η προσπάθεια με την οποία το ίδιο ή μόνο του ή μαζί με άλλα, ενεργεί ή προσπαθεί να ενεργήσει κάτι, τουτέστιν η δύναμη ήτοι η προσπάθεια με την οποία προσπαθεί να εμμείνει στο είναι του δεν είναι τίποτα πέρα από τη δοθείσα ήτοι την ενεργή ουσία του ίδιου του πράγματος».<sup>167</sup> Το ενδιαφέρον του αποδεικνύεται επίσης από τη «συλλογική διάσταση»<sup>168</sup> που παίρνει η *Ηθική*, ειδικότερα στο Δ' μέρος μετά το σχόλιο 2 της πρότασης 37 όπου έχουμε τη μετάβαση της φυσικής στην πολιτική κατάσταση και αναλύεται διεξοδικά ο ρόλος των κοινωνικών σχέσεων και στο πολιτικό καθεστώς. Επιπροσθέτως, ο Spinoza υποστηρίζει ότι ωφέλιμο<sup>169</sup> για ένα σώμα ορίζεται αυτό που συντελεί στη διατήρηση του ίδιου συσχετισμού κίνησης ή ακινησίας των μερών του. Αυτό, είναι ικανό να το πετύχει το σώμα εκείνο, του οποίου η φύση συμφωνεί περισσότερο με τη φύση του πρώτου σώματος, δηλαδή στη περίπτωση μας ένας άλλος άνθρωπος. Πάντως, το ενδιαφέρον του Spinoza δεν πρέπει να ερμηνεύεται ως μια θεωρία σύμφωνα με την οποία ο άνθρωπος είναι εκ φύσεως κοινωνικός, παρά ως μια «τάση» του ανθρώπου προς τη συλλογικότητα η οποία προκύπτει από τη συνειδητοποίηση ότι τελικώς «από τη κοινή συμβίωση των ανθρώπων προέρχονται πολύ περισσότερες ευχέρειες παρά βλάβες»<sup>170</sup>. Ο Λόγος είναι συνεπώς η αιτία με βάση την οποία οι άνθρωποι κατανοούν τι είναι πραγματικά ωφέλιμο για εκείνους.

Η μίμηση των συναισθημάτων αναγνωρίζεται από πολλούς μελετητές του Spinoza ως νεωτερισμός καθώς παρουσιάζει εντέχνως το πρόβλημα των διατομικών σχέσεων, τόσο στην ηθική, όσο και στη πολιτική. Η γένεση και η παραγωγή των συναισθηματικών επηρειών δεν οφείλεται μόνο στη σχέση του ατόμου με τα αντικείμενα, αλλά στη σχέση του με άλλα άτομα ή αντικείμενα όμοια με αυτόν. Κατά

---

167. *Ο.π.*, Γ', Πρόταση 7, απόδειξη.

168. Βλ. Α. Γαβριηλίδης, *Η Δημοκρατία κατά του φιλελευθερισμού. Η έννοια του φυσικού δικαίου στη φιλοσοφία του Σπινόζα*, ελληνικά γράμματα, Αθήνα, 2000, σ. 116.

169. *Ηθική* Δ', Πρόταση 38 και Α. Γαβριηλίδης *ό.π.*, σ. 110.

170. *Ο.π.*, Πρόταση 35, σχόλιο.

συνέπεια, τα συναισθήματα που δημιουργούνται στο εσωτερικό του ανθρώπου εξαρτώνται αφενός μεν από τη δύναμη που διαθέτει, αφετέρου από τις σχέσεις που δημιουργεί με άλλα άτομα και ειδικότερα με όμοια άτομα. Αίτιο για παράδειγμα της χαράς που παράγεται εντός μας δεν είναι ο ίδιος, με δεδομένο ότι ακόμη και αυτός δεν αποτελεί ούτε καν την αιτία της δικής του ύπαρξης<sup>171</sup>. Η συναισθηματική επήρεια της αγάπης σχηματίζεται από την εικόνα ενός συγκεκριμένου και εξωτερικού αντικειμένου.<sup>172</sup> Η αγάπη, ως συναίσθημα που προκύπτει από τη χαρά θεωρείται ενεργητικό και άρα αυξάνει τη δύναμή μας. Ειδικότερα, όπως ισχυρίζεται ο Spinoza, «πρόκειται για το συναίσθημα της ικανοποίησης που έχει ο αγαπών λόγω της παρουσίας του αγαπώμενου πράγματος, από τη οποία η χαρά του αγαπώντος ενδυναμώνεται ή τουλάχιστον υποθάλπεται».<sup>173</sup> Με πιο απλά λόγια, το άτομο θα αισθανθεί κι εκείνο αγάπη προς το εξωτερικό αντικείμενο το οποίο του έχει προσφέρει αγάπη, ήτοι προς το αγαπώμενο προς αυτό πράγμα. Το εξωτερικό αίτιο είναι αυτό που θα μας επιτρέψει να δούμε τι είναι αυτό που μας προκαλεί τελικά το άλλο αντικείμενο και με ποιον τρόπο ενεργοποιεί τις διαθέσεις μας, δηλαδή πώς τροποποιείται ή αλλάζει μορφή το αρχικό μας βίωμα.

Το αντίθετο προς την αγάπη συναίσθημα είναι το μίσος το οποίο ορίζεται ως πάθος και ειδικότερα ως «λύπη συνοδευόμενη από την ιδέα ενός εξωτερικού αιτίου<sup>174</sup>». Ως πάθος το μίσος συνιστά από τη φύση του μείωση δύναμης που καθιστά το άτομο παθητικό και το αποτρέπει να προσεγγίσει έναν βαθμό τελειότητας<sup>175</sup> που είναι η πραγμάτωση του εαυτού του και η κατάκτηση του ύψιστου βαθμού γνώσης. Αυτός επίσης που μισεί όχι μόνο δεν κατανοεί τις αρνητικές συνέπειες της συναισθηματικής επήρειας που βιώνει μέσα του, μα ούτε και προσπαθεί να την

---

171. *Ο.π.*, Α', Πρόταση 5: «Στη φύση των πραγμάτων δεν μπορούν να υπάρξουν δύο ή περισσότερες υποστάσεις της ίδιας φύσης, ήτοι του ίδιου κατηγορήματος». Ως πεπερασμένος τρόπος, ο άνθρωπος οφείλει την ύπαρξή του στην μια, άπειρη και αιώνια υπόσταση.

172. *Ο.π.*, Γ', Πρόταση 12 και απόδειξη: «Το πνεύμα όσο μπορεί, προσπαθεί να φαντάζεται όσα αυξάνουν ή επικουρούν τη δύναμη ενέργειας του σώματος».

173. *Ηθική Γ'*, Ορισμός 6 των συναισθηματικών επηρειών, επεξήγηση και Πρόταση 13 σχόλιο. Επίσης, Πρόταση 19: «όποιος φανταστεί πως αυτό που αγαπά συντηρείται, θα χαρεί».

174. *Ο.π.*, Ορισμός 7 των συναισθηματικών επηρειών και Πρόταση 13, σχόλιο.

175. Η φράση «βαθμός τελειότητας» χρησιμοποιείται στο συγκεκριμένο σημείο για να δηλώσει ότι μόνο ο Θεός ή Φύση είναι τέλειος και ότι ο άνθρωπος δεν είναι ικανός να προσεγγίσει στον απόλυτο βαθμό την τελειότητα.

καταστειλεί. Αντιθέτως, λέγεται ότι επιδιώκει να καταστρέψει το αντικείμενο του μίσους του <sup>176</sup> και έτσι οδηγείται στην δημιουργία άλλων αρνητικών συναισθηματικών επηρειών όπως για παράδειγμα ο φθόνος, η ζηλοτυπία, η οργή και η εκδικητικότητα.

Ο Spinoza μέσα από την *Ηθική* του επιδιώκει την ανάδειξη των χαρούμενων και ενεργητικών συναισθημάτων του ανθρώπου εν αντιθέσει προς τα πάθη, τα οποία επιθυμεί να μετριάσει γιατί παρεμποδίζουν τον άνθρωπο να λειτουργήσει σύμφωνα με τη καθοδήγηση του Λόγου. Σύμφωνα με τον φιλόσοφο, τα ενεργητικά συναισθήματα της χαράς, της αγάπης και άλλες τέτοιου είδους παράγωγες συναισθηματικές επήρειες συμβάλλουν στην αύξηση της δύναμης της ανθρώπινης φύσης, ενώ αντίθετα τα θλιβερά συναισθήματα έχουν τις περισσότερες φορές δυσμενείς συνέπειες τόσο για το ίδιο το άτομο όσο και για το σύνολο. Επί παραδείγματι, πάθη όπως η φιλοδοξία, η φιλαργυρία, η εκδικητικότητα, η οργή, ο φόβος, η αγανάκτηση και ο φθόνος, έχουν αρνητικές συνέπειες τόσο για το άτομο, όσο και για το σύνολο, ειδικότερα όταν συμβαίνουν στο πλαίσιο μιας πολιτικής κοινωνίας. Ο Spinoza διαπιστώνει πως τα εν λόγω πάθη καθότι προέρχονται από το πρωταρχικό συναίσθημα του μίσους δεν μπορεί παρά να είναι κακά. Όταν μάλιστα αυτά αναφέρονται στο άτομο είναι αισχρά και όταν αναφέρονται στο σύνολο και στην Πολιτεία, είναι άδικα.<sup>177</sup>

Εντούτοις, είναι εφικτό ένα συναίσθημα πάθους να αντισταθμιστεί με ένα ενεργητικό δεδομένου ότι το ενεργητικό είναι ισχυρότερο και μπορεί να καταστειλεί το πρώτο. Έτσι, μέσω των κατάλληλων αντισταθμιστικών συναισθημάτων τα άτομα καταφέρνουν και μετατρέπουν την κατάσταση παθητικότητάς τους σε ενεργητικότητα. Ο ίδιος ο Spinoza αναγνωρίζει ότι η εν λόγω προσπάθεια είναι επίπονη και μπορεί να επιτευχθεί μόνο όταν το άτομο καθοδηγείται από τον Λόγο, δηλαδή «ακολουθώντας τον σαφώς καθορισμένο τρόπο δράσης που απορρέει από τους νόμους της φύσης του»<sup>178</sup>. Κατά συνέπεια, με δεδομένο ότι η αρετή συνιστά την

---

176 . *Ο.π.*, Πρόταση 13, σχόλιο. Επίσης, *Ηθική* Γ', Πρόταση 39: «όποιος μισεί κάποιον θα προσπαθήσει να του επιφέρει κακό εκτός αν δειλιάσει μήπως από αυτό προέλθει μεγαλύτερο κακό για τον εαυτό του».

177 . *Ηθική*, Δ', Πρόταση 45, Πόρισμα 2.

178 . Α. Γαβριηλίδης, *ό.π.*, σ. 76.

ίδια την ουσία του ανθρώπου<sup>179</sup> ενάρετος είναι εκείνος που συνεχώς επιθυμεί να διατηρεί ενεργή την ουσία του. Με απλά λόγια, ο ελεύθερος άνθρωπος.

Εκτός από τα συναισθήματα της αγάπης και του μίσους που πηγάζουν άμεσα από τα δύο θεμελιώδη πρωταρχικά συναισθήματα της χαράς και της λύπης, συναντούμε κατά την μελέτη της *Ηθικής* μια πληθώρα συναισθηματικών επηρειών που διακρίνονται ανάλογα με τον βαθμό ωφελιμότητάς τους σε καλά και κακά αντίστοιχα. Η συμπάθεια ή σύμφωνα με έναν δεύτερο ορισμό που δίνει ο φιλόσοφος η κλίση, είναι συναισθηματική επήρεια χαράς που προκύπτει από την ιδέα κάποιου πράγματος που είναι κατά τυχαίο τρόπο αίτιο χαράς<sup>180</sup>. Κατά τον ίδιο συγκυριακό τρόπο γεννιέται και η αντιπάθεια για ένα πρόσωπο ή πράγμα<sup>181</sup>. Επιπλέον, ως ψυχική διακύμανση (*fluctuatio animi*) περιγράφεται ως κατάσταση στην οποία περιέρχεται ο άνθρωπος από τη στιγμή που επηρεάζεται ταυτόχρονα από δύο αντίθετες συναισθηματικές επήρειες. Ειδικότερα, από την στιγμή που κάποιο πράγμα το οποίο μας επηρεάζει με λύπη έχει κάποια ομοιότητα με ένα άλλο το οποίο μας επηρεάζει με χαρά, τότε θα μισούμε και θα αγαπούμε αυτό το πράγμα ταυτόχρονα, ήτοι θα νιώθουμε αμφιθυμία<sup>182</sup>.

Παρατηρούμε λοιπόν πως διαφορετικού είδους συναισθηματικές επήρειες προκαλούνται εξαιτίας ορισμένων μηχανισμών, ικανών να τροποποιήσουν τα αρχικά αισθήματα δημιουργώντας πλείστες άλλες συναισθηματικές επήρειες. Η εν λόγω διαδικασία δεν είναι κάτι το παγιωμένο. Είναι μια συνεχής διαδικασία αλληλόδρασης όπου μέσω της ομοιότητας και της ταύτισης παίζουν κομβικό ρόλο. Ας πάρουμε πάλι για παράδειγμα το συναίσθημα της αγάπης.

Το ενεργητικό αυτό αίσθημα που προκλήθηκε εντός μας μπορεί να σχηματίστηκε πρώτον κατά την σύνδεση ή την επαφή μας με ένα πράγμα που έως εκείνη την δεδομένη στιγμή μας ήταν αδιάφορο. Από εδώ έπεται πως, από την στιγμή που θα συνδέσουμε το συγκεκριμένο περιστατικό που μας προκάλεσε χαρά, με ένα πρόσωπο ή πράγμα, αμέσως θα αισθανθούμε και για εκείνο το πράγμα το ίδιο συναίσθημα χαράς ή αγάπης. Με άλλα λόγια, θα συμπαθήσουμε τον άνθρωπο που μας δημιουργεί μια αίσθηση χαράς. Αυτό παρατηρείται συχνά, ισχυρίζεται ο Spinoza,

---

179. *Ο.π.*, Ορισμός 8.

180. *Ο.π.*, Πρόταση 15, σχόλιο και ορισμός 8 των συναισθηματικών επηρειών.

181. *Ο.π.*, και ορισμός 9 των συναισθηματικών επηρειών.

182. *Ο.π.*, Πρόταση 16 και 17 και σχόλιο.

στην περίπτωση των ερωτικών σχέσεων, όταν ο εραστής αισθάνεται μίσος για τον «άλλον» που τρέφει την ίδια συναισθηματική επήρεια προς το αγαπώμενο πρόσωπο. Συμπτωματικά λοιπόν, οποιοδήποτε πράγμα μπορεί να είναι αίτιο χαράς, λύπης ή επιθυμίας<sup>183</sup> και να σχηματίσει μέσα μας διαφορετικού είδους συναισθηματικές επήρειες. Κατά πόσον βέβαια τα συναισθήματα που βιώνουμε με συμπτωματικό τρόπο συμβάλλουν στην αύξηση της δύναμής μας, αυτό είναι άλλο ζήτημα.

Εξίσου το ίδιο συμβαίνει και στη περίπτωση των παθών, όπου θα αισθανθούμε για παράδειγμα αντιπάθεια για κάποιον που μας λυπεί και μίσος για ένα πράγμα το οποίο είναι αντίθετο στη φύση μας ή που μας παρεμποδίζει να κατέχουμε ένα καλό<sup>184</sup>. «Ο άνθρωπος όμως, επισημαίνει ο Spinoza, που ζει υπό την καθοδήγηση του λόγου προσπαθεί όσο μπορεί, να αντισταθμίσει με αγάπη, ήτοι γενναιοφροσύνη το μίσος, την οργή, την απαξίωση του άλλου προς αυτόν».<sup>185</sup> Γι' αυτό πολλές φορές συναντούμε ανθρώπους που είναι συμπαθείς να έχουν πολλούς φίλους, ενώ άλλους να είναι μισητοί. Διότι οι πρώτοι προσπαθούν περισσότερο από τους δεύτερους να συντηρούν το πράγμα που αγαπούν, εν προκειμένω να διατηρούν το ενεργητικό συναίσθημα και να καταστρέφουν αντίθετα αυτό που τους λυπεί. Με άλλα λόγια, να αυξάνουν συνεχώς τη δύναμή τους που δεν είναι άλλη από την κατανόηση του λόγου του Θεού.

Επιπροσθέτως, οφείλουμε να σημειώσουμε πως εκτός από τον συμπτωματικό τρόπο μέσω του οποίου ο άνθρωπος δέχεται τους επηρεασμούς των αντικειμένων, μπορεί να επηρεάζεται επίσης και «από την εικόνα ενός παρελθοντικού ή μελλοντικού πράγματος με την ίδια συναισθηματική επήρεια χαράς και λύπης με την οποία επηρεάζεται από την εικόνα ενός παροντικού πράγματος<sup>186</sup>». Σε αυτό το σημείο ο Spinoza υποδεικνύει έναν επιπλέον τρόπο επηρεασμού προβάλλοντας το ζήτημα της χρονικότητας ενός αντικειμένου, δηλαδή το πώς φανταζόμαστε ως εξίσου παρόντα τις ιδέες των σωμάτων και των αντικειμένων του παρελθόντος ή του μέλλοντος χρόνου διατηρώντας την ίδια συναισθηματική επήρεια.

Στο πρόβλημα της χρονικότητας σημαντικός είναι ο ρόλος της φαντασίας. Πιο συγκεκριμένα, η φαντασία ως ικανότητα του νου να ανακαλεί και να αναπαριστά τις

---

183. *Ο.π.*, Γ', Πρόταση 15.

184. *Ο.π.*, Δ', Ορισμός 1.

185. *Ο.π.*, Δ' Πρόταση 46.

186. *Ο.π.*, Γ', Πρόταση 18.

εικόνες ή ιδέες των παρελθοντικών ή των μελλοντικών αντικειμένων ως παρούσες<sup>187</sup>, δημιουργεί στον νου ασταθείς και ανεντελείς ιδέες καθότι φανταζόμενος ο άνθρωπος ένα πράγμα για παράδειγμα ως μελλοντικό αμφιβάλλει για την επέλευσή του και περιέρχεται σε σύγχυση. Κατά συνέπεια, οι συναισθηματικές επήρειες που προκαλούνται από παρόμοιες εικόνες ή καταστάσεις δεν είναι σταθερές.

Από εδώ μεταβαίνουμε στα ασταθή συναισθήματα τα οποία μεταξύ άλλων είναι η ελπίδα και ο φόβος και ορίζονται πάντα σε αναφορά με ένα άλλο αντικείμενο ή ιδέα, η εικόνα του οποίου μας προκάλεσε ένα ευχάριστο ή δυσάρεστο συναίσθημα στο παρελθόν ή στο παρόν<sup>188</sup>. Επί παραδείγματι, η ελπίδα ορίζεται ως ασταθής χαρά και ο φόβος ως ασταθής λύπη. Αυτά δε, δεν είναι ούτε αμιγώς καλά, ούτε αμιγώς κακά συναισθήματα καθώς έχουν δημιουργηθεί εξαιτίας της φαντασίας. Εντούτοις, με δεδομένο ότι «δεν είναι στην φύση του λόγου να ενατενίζει τα πράγματα ως ενδεχόμενα, αλλά ως αναγκαία<sup>189</sup>», συνάγεται ότι οι σαφείς και διακριτές ιδέες είναι οι ενδεδειγμένες και όχι οι ασταθείς και συγκεχυμένες και ότι ο άνθρωπος πρέπει να επιδιώκει τα σταθερά συναισθήματα από τα ασταθή. Ως εκ τούτου, αν η αμφιβολία αυτών των αντικειμένων αρθεί, τότε από την ελπίδα θα δημιουργηθεί η σιγουριά και από τον φόβο η απελπισία.

Ακόμη ένας παράγοντας ο οποίος επιδρά σημαντικά στο παιχνίδι των παθών είναι ο μηχανισμός της ομοιότητας που προκύπτει μέσα από τη μίμηση των συναισθημάτων<sup>190</sup>. Η ομοιότητα που νομίζουμε ότι έχουμε με ένα εξωτερικό αντικείμενο συνιστά όπως ισχυρίζεται ο Balibar, «μια διαδικασία φαντασιακής ταύτισης<sup>191</sup>», την μίμηση των συναισθημάτων. Η σημασία όμως του συγκεκριμένου μηχανισμού είναι πολύ πιο βαθιά. Μας επιτρέπει αφενός μεν, να εξειδικεύσουμε τα άτομα που έχουμε γύρω μας κατανοώντας πως «η ατομική ταυτότητα είναι καταρχάς

---

187. Για το ρόλο της φαντασίας στον Spinoza βλ. Ζ. Ντελέζ, *Σπινόζα. Πρακτική φιλοσοφία*, μτφ. Κ. Καψαμπέλη, επιμ. Γ. Βώκος-Π. Πούλος, Νήσος, Αθήνα, 1996, ευρετήριο βασικών εννοιών της *Ηθικής*, σ. 107-111.

188. *Ηθική*, Γ', ορισμοί των συναισθηματικών επηρειών 12 και 13.

189. *Ο.π.*, Β', Πρόταση 44.

190. Ο ορισμός της μίμησης των συναισθημάτων εμφανίζεται για πρώτη φορά στην πρόταση 27 του Γ' μέρους της *Ηθικής* οριζόμενη ως εξής: «Από το ότι φανταζόμαστε πως ένα πράγμα όμοιό μας για το οποίο δεν νιώθαμε καμιά συναισθηματική επήρεια επηρεάζεται από κάποια συναισθηματική επήρεια, αυτόχρονα επηρεαζόμαστε από όμοια συναισθηματική επήρεια».

191. Ε. Μπαλιμπάρ, *Ο Σπινόζα και η πολιτική*, σ. 128.

ένα προϊόν ετερότητας»<sup>192</sup>, ταυτόχρονα δε μας εισάγει στο ζήτημα της κοινωνικότητας και τις προεκτάσεις του στο πολιτικό πεδίο. Σύμφωνα λοιπόν με τις παραπάνω αναφορές, το ζήτημα της συναισθηματικότητας δεν περιορίζεται στο μεμονωμένο άτομο. Αντιθέτως, θεμελιώνεται στη σχέση μας με τους άλλους και στην εκατέρωθεν διαφορετικότητα που μας καθορίζει. Η σχεσιακότητα που διακρίνει τον άνθρωπο ως ικανότητα να συνάπτει σχέσεις με τους γύρω του είναι ζωτικής σημασίας αφού μέσα από τις σχέσεις αλληλεπενέργειας δημιουργούνται τόσες ομοιότητες όσες και διαφορές.

Εξαιτίας του μηχανισμού αυτού μπορούμε να μελετήσουμε περεταίρω τη γέννηση των κοινωνικών συναισθημάτων τα οποία εφαρμόζονται επίσης και στο πολιτικό πεδίο και που προϋποθέτουν όπως καταλαβαίνουμε το σύνολο των κοινωνικών σχέσεων για να δημιουργηθούν και να δράσουν.

Το αντικείμενο των παθών συνιστά μια μεγάλη πρόκληση για τον τομέα της φιλοσοφικής και όχι μόνο έρευνας, ακριβώς γιατί δεν αποτελεί μια σταθερή και παγιωμένη διαδικασία. Οι συναισθηματικές επήρειες είναι ένας ολόκληρος κόσμος που συνεχώς μεταβάλλεται και εξελίσσεται. Μέσα από τούτες τις διαδικασίες μετασχηματισμού είναι φυσιολογικό να παρατηρούνται και ομοιότητες και διαφορές που οφείλονται στο ίδιο του χαρακτήρα της ανθρώπινης φύσης. Είναι απολύτως φυσιολογικό να μην ταιριάζουμε με όλους, όπως επίσης είναι κατανοητό ότι συνάπτουμε δεσμούς και επιθυμούμε να συναναστρεφόμαστε με άτομα της ίδιας φύσης ή με ορισμένα κοινά χαρακτηριστικά.

Από εδώ προκύπτει πως ο άνθρωπος, σύμφωνα με τον Spinoza, «επιδιώκει αυτό που του δίνει χαρά και αποστρέφεται αυτό που τον λυπεί και του επιφέρει ζημία»<sup>193</sup> και κατά συνέπεια εφόσον αγαπά το πράγμα που επιθυμεί, θα προσπαθεί συνεχώς να το διατηρήσει. Επί τη βάση της παραπάνω πρότασης που τίθεται υπό τη μορφή αξιώματος, το να ακολουθούμε το καλό σημαίνει να είμαστε ενάρετοι και να συμφωνούμε με τη φύση και τον λόγο του Θεού σχηματίζοντας ταιριαστές και διακριτές ιδέες. Μόνο όταν γνωρίσουμε την αληθινή φύση μας θα είμαστε ικανοί να

---

192. P.F Moreau, *Σπινόζα. Κράτος και θρησκεία*, σ. 79.

193. *Ο.π.*, Δ', Πρόταση 28: «καθετί που φανταζόμαστε πως συμβάλλει στη χαρά προσπαθούμε να το προαγάγουμε για να γίνει· ενώ αυτό που φανταζόμαστε ότι την αντιστρατεύεται, ήτοι ότι συμβάλλει στη λύπη, προσπαθούμε να το απομακρύνουμε ή να το καταστρέψουμε». Πβ. Μέρος Γ', Πρόταση 12.



κατανοήσουμε την πραγματικότητα και κατ' επέκτασιν να είμαστε ευτυχείς. Ο δρόμος της κατάκτησής της ευτυχίας είναι ωστόσο μακρύς και δύσκολος. Η αναζήτηση του αγαθού και ωφέλιμου, που θεωρείται αρχή για τον κάθε άνθρωπο, πρέπει να συνοδεύεται από την δύναμή του και την καθοδήγηση του λόγου. Όπως επισημαίνει εύστοχα ο Macherey, ο Spinoza αποσκοπεί να υποδείξει την ασφαλή οδό μέσω της οποίας ο άνθρωπος θα διεκδικήσει την ευτυχία, την ευτυχία έτσι όπως αυτή πραγματώνεται στον κόσμο όπως αυτός υπάρχει<sup>194</sup>.

Εντούτοις, αναγνωρίζει ο Spinoza, είναι γεγονός πως οι άνθρωποι βρίσκονται συχνότερα σε μια κατάσταση δουλείας παρά σε κατάσταση ελευθερίας όπως αποδεικνύεται και από τον τίτλο του πέμπτου μέρους της *Ηθικής*, «περί της ανθρώπινης δουλείας, ήτοι περί της ισχύος των συναισθηματικών επηρειών», όταν δηλαδή κυριεύονται από εξωτερικές ιδέες και πάθη τα οποία παρεμποδίζουν το πνεύμα να κατανοήσει και να ενεργήσει, ενώ το καθιστούν παθητικό. Επιπλέον, όπως έχει δείξει η εμπειρία, εξαιτίας της φύσης τους πολλές φορές δεν γνωρίζουν τι να πράξουν, περιέρχονται σε αμφιθυμία και δεν μπορούν να διακρίνουν το ορθό από το λάθος. Αυτό είναι μεν φυσιολογικό, συμβαίνει όμως είτε γιατί δεν κατανοούν, που σημαίνει ότι δεν πράττουν σύμφωνα με αυτό που ορίζει ο λόγος, είτε διότι είναι εκτεθειμένοι σε πλείστες συναισθηματικές επήρειες και εξωτερικούς παράγοντες (τις οποίες προσλαμβάνουν λανθασμένα) με αποτέλεσμα να διατυπώνουν συνεχώς εσφαλμένες κρίσεις και να διαμορφώνουν συγκεχυμένες και αταίριαστες ιδέες που δεν αποτυπώνουν την πραγματικότητα.

Με βάση τα παραπάνω σχόλια μπορούμε να συμπεράνουμε πως η ανθρώπινη φύση παρουσιάζει έναν θα λέγαμε διττό χαρακτήρα. Από τη μια πλευρά και όπως έχει δείξει η εμπειρία, παρουσιάζεται ως αστάθεια και αδυναμία του ανθρώπου να τιθασεύσει τα πάθη του με αποτέλεσμα να παραμένει σε μια κατάσταση δουλείας, ενώ από την άλλη πλευρά φανερώνεται ως η απόλυτα κινητήρια δύναμη εκπεφρασμένη από το *conatus*, δηλαδή ως η ενεργή ουσία της ανθρώπινης φύσης που

---

194. P. Macherey, Η χρήση των παθών στον Ντεκάρτ και στον Σπινόζα, στο *Υπόμνημα «αφιέρωμα στον κλασικό ορθολογισμό»*, τεύχος 7, Μάιος 2008, σ. 124: «ο Σπινόζα αποσκοπεί πρωτίστως να προσδιορίσει τις προϋποθέσεις που απαιτούνται για να μπορεί κανείς να υπάρχει και να ζει ευτυχέστερα και που αφορούν τους συγκεκριμένους τρόπους ύπαρξης τους οποίους μπορεί να διεκδικήσει ο άνθρωπος έτσι όπως υπάρχει, από τον κόσμο επίσης έτσι όπως υπάρχει».

στέκεται ικανή να μετριάσει τα αρνητικά πάθη. Πρόκειται για δύο φαινομενικά διαφορετικές προσεγγίσεις, ωστόσο πολύ γρήγορα κατανοούμε πως σκοπός του Spinoza δεν είναι να μας προκαλέσει σύγχυση αλλά αντιθέτως να μας δια φωτίσει. Έχει φροντίσει από πολύ νωρίς να μας ξεκαθαρίσει την άποψή του για τις συναισθηματικές επήρειες αναγνωρίζοντάς τες ως ιδιότητες της ανθρώπινης φύσης.

Κατανοεί λοιπόν πως ως συγκροτητικά στοιχεία της ανθρώπινης φύσης, τα συναισθήματα μπορούν να επηρεάζουν με πλείστους τρόπους τον άνθρωπο και μάλιστα τις περισσότερες φορές αρνητικά. Δεν στέκεται όμως εκεί αλλά υποδεικνύει τη σωστή μέθοδο μέσω της οποίας ο άνθρωπος θα μετριάσει τις αρνητικές επήρειες και θα βελτιώσει τη φύση του. Με πιο απλά λόγια αυτό που εννοεί ο Spinoza είναι πως η ανθρώπινη φύση παρά τον ασταθή της χαρακτήρα επιδέχεται βελτίωση η οποία προκύπτει μέσω της γνώσης και της επιθυμίας για την διατήρηση του είναι του ανθρώπου και μπορεί να επεκταθεί σε ένα συλλογικό επίπεδο εντός του κοινωνικού και πολιτικού πλαισίου και κατά συνέπεια να οδηγήσει στην ελευθερία.

Ο ρόλος της ευτυχίας στον Spinoza είναι πολύ σημαντικός και αποτελεί αγαθό κοινωνήσιμο συνιστώντας όχι ένα τέλος με την μοιρολατρική έννοια, αλλά αντιθέτως τον ύψιστο βαθμό γνώσης και ελευθερίας τον οποίο μπορούν να προσπελάσουν όλοι οι άνθρωποι στον βαθμό εκείνο που το επιτρέπει η δύναμη τους. Ο συλλογισμός του φιλοσόφου στηρίζεται σε μια σειρά προτάσεων και αποδείξεων όπου καταφαίνεται ότι το υπέρτατο αγαθό είναι κοινό<sup>195</sup> και επομένως ότι η προσπάθεια που κάνει δεν είναι μόνο ατομική αλλά και συλλογική. Εκκινώντας πάντοτε από τον ορισμό του conatus οδηγείται στη θέση πως από την φύση του ο άνθρωπος επιθυμεί το καλό και αποστρέφεται το κακό.

Επιπλέον, εφόσον κατανοεί ότι το καλό είναι συνάμα και ωφέλιμο θα προσπαθεί ακόμη περισσότερο για να το αποκτήσει. Καλείται μάλιστα ενάρτεος καθότι η φύση του βρίσκεται σε συμφωνία με τη φύση του Θεού. Ως εκ τούτου, εφόσον θα επιθυμεί για τον εαυτό του το καλό και ωφέλιμο, θα το επιθυμεί εξίσου και για τους άλλους ανθρώπους όπως καταφαίνεται βάσει της πρότασης 37 του Δ'

---

195. Σπινόζα, *Πραγματεία για την διόρθωση του νου*, μτφ. Β. Jacquemart- Β. Γρηγοροπούλου όπου αναφέρεται στην σ. 28: «οτιδήποτε μπορεί να γίνει μέσο για να φτάσει (ο άνθρωπος) στην τελειότητα ονομάζεται αληθινό αγαθό· υπέρτατο δε είναι να κατορθώσει να απολαμβάνει, ει δυνατόν, μια τέτοια φύση μαζί και με άλλα άτομα».

μέρους<sup>196</sup>. Όλα αυτά βέβαια μπορούν να επιτευχθούν μόνο εφόσον οι άνθρωποι διαθέτουν την κατανόηση, δηλαδή όταν ενεργούνε υπό την καθοδήγηση του λόγου αυξάνοντας τη δύναμή τους και τα ενεργητικά τους συναισθήματα. Διότι κατανοώ σημαίνει κατανοώ/γνωρίζω μέσω των πρώτων αιτίων. Συμπεραίνουμε λοιπόν πως για να είμαστε ευτυχείς οφείλουμε να γνωρίζουμε πρωτίστως τα αληθή αίτια που καθορίζουν τις βουλήσεις και τις πράξεις μας.

---

196. Η εν λόγω πρόταση αποδεικνύεται βάσει της πρότασης 37 του 4<sup>ου</sup> μέρους της *Ηθικής*: «Καθένας που ακολουθεί την αρετή επιθυμεί και για τους υπόλοιπους ανθρώπους το αγαθό που ορέγεται για τον εαυτό του, και τόσο περισσότερο όσο θα έχει μεγαλύτερη γνώση του Θεού».

#### IV. Ο ρόλος της διατομικότητας στο σπινοζικό έργο.

Στο συγκεκριμένο κεφάλαιο θα εστιάσουμε την προσοχή μας στη μελέτη του ζητήματος της διατομικότητας και τη σημασία της στο σπινοζικό έργο, ειδικότερα στην *Ηθική*, μέσα από δύο φάσεις. Αρχικά, θα επιχειρήσουμε να απαντήσουμε στο πρόβλημα το οποίο σχετίζεται με την εφαρμογή της συγκεκριμένης έννοιας στην ηθική φιλοσοφία του Spinoza, δεδομένου ότι η έννοια καθεαυτή δεν συναντάται στα κείμενά του. Στη συνέχεια, θα προσπαθήσουμε να αποδείξουμε την αλληλένδετη σχέση της ηθικής με την πολιτική μέσα από την οποία αναδεικνύεται και η σύγχρονη προβληματική της διατομικότητας. Για να επιτευχθεί όμως τούτο το εγχείρημα πρέπει προηγουμένως να καταδειχθεί και να αναδειχθεί το ενδιαφέρον του Spinoza για την κοινωνία δεδομένου ότι αποτελεί βασική προϋπόθεση της μετάβασης από το ατομικό στο κοινωνικό στοιχείο και οδηγεί όπως θα δούμε στην θεμελίωση του όρου διατομικότητα.

Ως προς το περιεχόμενό της, η *Ηθική* είναι το κατεξοχήν έργο του Ολλανδού φιλοσόφου με μεταφυσικό χαρακτήρα. Ωστόσο, ο προσεκτικός αναγνώστης θα παρατηρήσει σύντομα πως το συστηματικό τούτο έργο αποκαλύπτει και άλλου είδους προβληματικές εξίσου σημαντικές με τα μεταφυσικά, τα γνωσιοθεωρητικά, τα ανθρωπολογικά και ηθικά ζητήματα που αυτό πραγματεύεται. Έτσι, ορισμένοι μελετητές<sup>197</sup> του Spinoza αποφάσισαν να επανεξετάσουν την *Ηθική* αναδεικνύοντας μια νέα προβληματική, τη διατομικότητα. Η διατομικότητα εμφανίζεται κατά τον Balibar τόσο στην ηθική όσο και στην πολιτική μέσα από το πεδίο των ανθρώπινων σχέσεων και των συναισθημάτων αποδεικνύοντας ότι η σχέση ηθικής και πολιτικής είναι αλληλένδετη.

Με αφετηρία λοιπόν τη δεδομένη σχέση ηθικής και πολιτικής θα προσπαθήσουμε να αποδείξουμε μέσα από ένα συλλογιστικό σχήμα ότι το ζήτημα των κοινωνικών σχέσεων που απασχολεί τη σκέψη του Spinoza, καθώς και οι λοιποί τρόποι επικοινωνίας μεταξύ των ατόμων, όπως εκδηλώνονται μέσω των ποικίλων συναισθηματικών επηρειών, οδηγούν μέσα από μια σειρά αναλύσεων στη θεμελίωση του όρου όπως μας είναι οικείος σήμερα με τον τίτλο «διατομικότητα».

---

197. Βλ. ενδεικτικά, P. F. Moreau, *Σπινόζα. Κράτος και θρησκεία*, επιμ. Δ. Ι. Αθανασάκης, Σιδέρης, σσ. 61-91. Για την ανάδειξη του πολιτικού στοιχείου στην *Ηθική*, βλ. επίσης E. Balibar, *Ο Σπινόζα και η πολιτική*, μτφ. Α. Στυλιανού, Εστία, σσ. 115-145.

Πώς όμως ένας φιλόσοφος του 17<sup>ου</sup> αιώνα όπως εν προκειμένω ο Spinoza, μπορεί να θεωρηθεί βασικός εισηγητής της έννοιας της διατομικότητας; Η πρωτοτυπία του Spinoza οφείλεται μεταξύ άλλων στον τρόπο με τον οποίο ο ίδιος τοποθετεί το ζήτημα της κοινωνικότητας ως βασικό στοιχείο της ανθρώπινης κατάστασης καθώς και της κοινωνίας το οποίο όμως μπορεί να λειτουργήσει υπό διαφορετικές συνθήκες άλλοτε θετικά και άλλοτε αρνητικά τόσο για τον ίδιο τον άνθρωπο όσο και για την πολιτεία. Το συγκεκριμένο πρόβλημα παρουσιάζεται θετικά στην περίπτωση που οι άνθρωποι ενεργούν σύμφωνα με το λόγο<sup>198</sup> και όντας ένα σώμα επιζητούν το κοινό όφελος<sup>199</sup>, ενώ αρνητικά στη κατάσταση κατά την οποία οι άνθρωποι εξαιτίας ορισμένων συνθηκών πάσχουν<sup>200</sup>, υπόκεινται δηλαδή στα πάθη και όχι στον Λόγο με αποτέλεσμα να δημιουργείται μεταξύ τους ένα παιγνίδι συγκρούσεων.

Αναλυτικότερα, το πρόβλημα των κοινωνικών σχέσεων τοποθετείται εντός του πεδίου των συναισθηματικών επηρειών και ερμηνεύεται βάσει αυτών. Μέσω της μίμησης των συναισθημάτων σύμφωνα με την οποία τα αντικείμενα παύουν να είναι απλές ιδέες ή πράγματα και πλέον εξειδικεύονται ως πράγματα όμοια με εμάς. Μέχρι την πρόταση 26 της *Ηθικής* γνωρίζαμε τις πρωταρχικές αιτίες των συναισθημάτων και τα παράγωγά τους. Στο εξής, ο μηχανισμός της μίμησης θα αποτελέσει την βασική αρχή ερμηνείας της συναισθηματικότητας και της κοινωνικότητας εφόσον βέβαια αποδείξουμε ότι η τελευταία υπάρχει πράγματι στο σπινοζικό έργο. Κατά συνέπεια, αυτό που παρατηρείται είναι ότι ο άνθρωπος αρχίζει να αναπτύσσει έναν μηχανισμό ταύτισης όπου η εικόνα του «άλλου» και τα συναισθήματά του είναι ικανά για να τροποποιήσουν, να ενδυναμώσουν, ή και να καταστείλουν και τα συναισθήματα του άλλου<sup>201</sup>. Αν δούμε, λέει ο Spinoza, έναν άνθρωπο να επηρεάζει

---

198. Στην Πρόταση 24 του Δ' μέρους της *Ηθικής* ο Σπινόζα διακρίνει την ενεργητικότητα από την παθητικότητα ορίζοντας την κατάσταση της ενεργητικότητας ως εξής: «Το να ενεργούμε απόλυτα από αρετή δεν είναι σε μας τίποτε άλλο από το να ενεργούμε, να ζούμε, να συντηρούμε το είναι μας (αυτά τα τρία σημαίνουν το ίδιο) υπό την καθοδήγηση του λόγου, και αυτό βάσει του θεμελίου της επιζήτησης του οικείου οφέλους».

199. *Ηθική Δ'*, Πρόταση 18, Σχόλιο.

200. Στον πρόλογο του Δ' μέρους της *Ηθικής* περιγράφονται από τον Spinoza οι αιτίες σύμφωνα με τις οποίες ο ανθρώπινος νους και το σώμα, πάσχουν. Βλ. *Ηθική*, σσ. 343-346. Βλ. επίσης στο ίδιο μέρος, Πρόταση 2 και 3.

201. *Ηθική*, Πρόταση 27, Απόδειξη: «...ως εκ τούτου από το ότι φανταζόμαστε πως κάποιο πράγμα όμοιο μας επηρεάζεται από κάποια συναισθηματική επήρεια, επηρεαζόμαστε μαζί του από όμοια συναισθηματική επήρεια».

με χαρά ένα πράγμα όμοιό μας, θα επηρεαστούμε και εμείς από αγάπη προς αυτόν, ενώ αντίθετα, αν επηρεάζει ένα πράγμα με λύπη, τότε θα επηρεαστούμε από την συναισθηματική επήρεια του μίσους προς αυτόν<sup>202</sup>. Η συγκεκριμένη πρόταση εξηγείται βάσει της Πρότασης 28 και 29 του Γ' μέρους σύμφωνα με τις οποίες κάθε άνθρωπος επιθυμεί και επιδιώκει καθετί που συμβάλλει στην ευτυχία του και είναι καλό και ωφέλιμο, ενώ αποφεύγει και προσπαθεί να καταστρέψει αυτό που αντίκειται στην φύση του, πόσο μάλλον όταν υπάρχουν και άλλες όμοιες προς αυτήν φύσεις. Έτσι συμπεραίνουμε πως η εικόνα του άλλου λειτουργεί κατά κάποιον τρόπο ως αίτιο μίμησης και ενίσχυσης των συναισθημάτων μας αφού η αγάπη είναι χαρά συνοδευόμενη από την εικόνα ενός εξωτερικού αιτίου και μπορεί πολύ εύκολα να μετατραπεί σε μίσος όταν κάποιος άλλος όμοιος με εμάς τρέφει το ίδιο συναίσθημα αγάπης για το ίδιο αντικείμενο με εμάς<sup>203</sup>. Σε αυτή τη περίπτωση η μίμηση του συναισθήματος του άλλου ενισχύει το δικό μας συναίσθημα και σε συνδυασμό με το αντικείμενο της αγάπης δημιουργεί τελικά το συναίσθημα μίσους. Κατά τον ίδιο τρόπο λειτουργούν και οι υπόλοιπες παράγωγες συναισθηματικές επήρειες της λύπης, του φθόνου, της ζηλοτυπίας.

Πιο αναλυτικά, στο πλαίσιο των διαπροσωπικών σχέσεων στην κοινωνική-πολιτική κατάσταση παρατηρούμε ότι η κοινωνικότητα καθεαυτή είναι υπεύθυνη για τη σύναψη των διαπροσωπικών σχέσεων και κατ'έκταση για την ίδρυση του κράτους, από την άλλη όμως πλευρά μπορεί να είναι υπεύθυνη για την ρήξη των κοινωνικών δεσμών και την διάλυση της πολιτείας. Συνεπώς, συμπεραίνουμε πως η έννοια της κοινωνικότητας δεν αποτελεί για τον Spinoza κάτι παγιωμένο και σταθερό, κάτι που από την φύση του εγγενώς κατέχει ο άνθρωπος. Κατά την ανάλυση του συγκεκριμένου ζητήματος ο Spinoza αποπειράται να αναδείξει και τις δύο όψεις του φαινομένου. Η έννοια της κοινωνικότητας δεν είναι τόσο απλή όσο μπορεί να φαίνεται αλλά αντιθέτως προϋποθέτει την γέννηση και την λειτουργία των παθών καθώς και άλλου είδους μηχανισμούς που προσδιορίζουν και αναπροσδιορίζουν την κοινωνικότητα ή την αντικοινωνικότητα.

Προκειμένου να ενισχύσουμε τη θέση σχετικά με το ζήτημα της κοινωνικότητας και την προβληματική του διατομικού στο σπινοζικό έργο και

---

202. *Οπ.*, Πρόταση 27,

203. *Ο.π.*, Μέρος Γ', Πρόταση 35.

ειδικότερα στην *Ηθική*, αξίζει εδώ να αναφέρουμε ενδεικτικά τον φιλόσοφο E. Balibar, έναν από τους σπουδαιότερους μελετητές του Spinoza μέχρι και σήμερα για την μελέτη και την ανάδειξη της προβληματικής του διατομικού στην ηθική και πολιτική θεωρία του Spinoza. Ο ίδιος μάλιστα είχε αναπτύξει την ιδέα ότι ο πυρήνας της *Ηθικής* αποτελεί ανάλυση των κοινωνικών σχέσεων χαρακτηρίζοντας τη σπινοζική φιλοσοφία ως «σχεσιακή οντολογία<sup>204</sup>». Τούτη η θέση περί σχεσιακής οντολογίας, την οποία εξέφρασε ο φιλόσοφος ενισχύεται εάν μελετήσουμε προσεκτικά το Γ' και Δ' μέρος της *Ηθικής* και ανασυγκροτείται εν συνεχεία από τον ίδιο τον Balibar<sup>205</sup>. Στις αναλύσεις του υποδεικνύει τον τρόπο με τον οποίο τα διάφορα είδη συναισθηματικών επηρειών ενισχύουν ακόμη περισσότερο τη θέση ότι το παιχνίδι των παθών θεμελιώνεται στις κοινωνικές σχέσεις.

Πιο αναλυτικά, θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε πως η ηθική φιλοσοφία του Spinoza είναι στο μεγαλύτερο μέρος της μια ψυχολογία των συναισθημάτων, μια φιλοσοφία των σχέσεων ή όπως καταλήγει ο Balibar, μια σχεσιακή οντολογία. Ειδικότερα, ακολουθώντας την σκέψη του φιλοσόφου παρατηρούμε ότι αρχικά εστιάζει την προσοχή του στο άτομο και τη μελέτη της ανθρώπινης φύσης<sup>206</sup>, ενώ στην συνέχεια το πρόβλημα μετατοπίζεται και επικεντρώνεται στον τρόπο της δημιουργίας των κοινωνικών δεσμών, στο παιχνίδι των συγκρούσεων των διάφορων συναισθηματικών επηρειών καθώς και τις συνέπειες που αυτό συνεπάγεται. Η κλιμάκωση που παρατηρείται από το άτομο-ατομικότητα, στην κοινωνικότητα και τον συλλογικό χαρακτήρα της *Ηθικής* συμβαίνει σταδιακά και καταλήγει ύστερα στην έννοια της διατομικότητας ή οποία όπως θα αποδείξουμε, ενώ δεν αναφέρεται ρητά στο σπινοζικό έργο υπάρχουν πολλές αναφορές που την υπονοούν.

---

204. Μ. Μπαρτσιδής, Για την έννοια της διατομικότητας. Μπαλιμπάρ και Σπινόζα, στο *Θέσεις* τεύχος 95, Απρίλιος-Ιούνιος 2006, σ. 1.

205. Βλ. ενδεικτικά, E. Balibar, *Ο Σπινόζα και η πολιτική*, μτφ. Α. Στυλιανού, Εστία, Αθήνα, 2010, σ.σ., 115-145. Βλ. επίσης E. Balibar, *Ο φόβος των μαζών. Σπινόζα, Μάρξ, Φουκώ*, πρόλ. Α. Στυλιανού, μτφ. Τ. Μπέτζελος, Πλέθρον, Αθήνα, 2010, σ. 25-89.

206. Η επιθυμία του Spinoza να μιλήσει για την ανθρώπινη φύση και τα συναισθήματά της γίνεται εμφανής ήδη στον πρόλογο του τρίτου μέρους της *Ηθικής* και συνεχίζει με τις ερμηνείες του «ενεργητικού» και «παθητικού», της φύσης του ανθρώπινου σώματος και γενικότερα της κατάστασης του ατομικού όντος μέσα στον κόσμο. Μετά την πρόταση 27 του ίδιου μέρους γίνονται γνωστοί οι μηχανισμοί της ταύτισης και της ομοιότητας μέσα από την μίμηση των συναισθημάτων και σταδιακά περνούμε στον συλλογικό χαρακτήρα της *Ηθικής* και την ανάλυση των διάφορων συναισθηματικών επηρειών στο πλαίσιο των κοινωνικών σχέσεων.

Εάν στρέψουμε τώρα την προσοχή μας στις προτάσεις αλλά κυρίως στα σχόλια της *Ηθικής* θα παρατηρήσουμε ότι η θεωρία περί διατομικότητας συνάγεται αιτιακά και σταδιακά ειδικότερα μετά την πρόταση 27 του Γ' μέρους όπου εισάγεται ο μηχανισμός της μίμησης των συναισθημάτων. Επιπλέον, όταν ο φιλόσοφος αναφέρεται στο πολιτικό πεδίο παρατηρούμε ότι οι αναφορές, έστω και έμμεσες, είναι περισσότερες. Ας ακολουθήσουμε όμως τον συλλογισμό του προκειμένου να ανασυγκροτήσουμε τη σκέψη του.

Η κοινωνικότητα του ανθρώπου εκφράζεται αρχικά ως μια φυσική ανάγκη η οποία απορρέει από την ίδια την φύση του, δηλαδή την επιθυμία του να διατηρηθεί στην ύπαρξη σύμφωνα με την πρόταση 7 του μέρους Γ'. Πιο συγκεκριμένα, ισχυρίζεται ο Spinoza, «η προσπάθεια με την οποία κάθε πράγμα προσπαθεί να εμμείνει στο είναι του δεν είναι τίποτε πέρα από την ενεργή ουσία του ίδιου του πράγματος. Κατά συνέπεια, η επιθυμία για ζωή και η προσπάθεια για αυτοβελτίωση συνιστούν μια πρώιμη μορφή κοινωνικότητας η οποία προκύπτει από την θέση ότι ο άνθρωπος επιδιώκει για τον εαυτό του ό,τι καλό και ωφέλιμο. Αυτή η αρχή επεκτείνεται ακόμη περισσότερο μετά την πρόταση 27 και πιο συγκεκριμένα στην πρόταση 37 του ίδιου έργου αποκτώντας έναν συλλογικό χαρακτήρα. Ειδικότερα, λέει ο Spinoza, «το αγαθό που επιθυμεί για τον εαυτό του οποιοσδήποτε ακολουθεί την αρετή, θα το επιθυμήσει επίσης και για τους άλλους ανθρώπους<sup>207</sup>» και θα το αγαπήσει με σταθερότερο τρόπο όταν δει ότι είναι αγαπητό και από άλλους<sup>208</sup>. Σε αυτή την πρόταση διακρίνεται ξεκάθαρα η μετάβαση από το άτομο στο σύνολο ή την κοινωνία και η πρόθεση του συγγραφέα να υποδείξει μεταξύ άλλων την εννοιολογική και αξιολογική διαφορά ανάμεσα στο αληθινό και στο υπέρτατο αγαθό<sup>209</sup>. Το υπέρτατο αγαθό και στόχος για τον φιλόσοφο είναι η επίτευξη της συλλογικής ευημερίας των ανθρώπων-πολιτών.

Η σημασία αυτής της διάκρισης είναι πολύ σημαντική για την κατανόηση του σπινοζικού έργου διότι διαχωρίζει ένα πριν από ένα μετά. Αυτό το «μετά», δηλαδή η

---

207. *Ηθική*, Δ', Πρόταση 37.

208. *Ο.π.*, Γ', Πρόταση 31.

209. Ο Spinoza στην ημιτελή πραγματεία του για την διόρθωση του νου διακρίνει το αληθινό αγαθό από το υπέρτατο. Συγκεκριμένα, ως αληθινό αγαθό ορίζει το αγαθό που είναι εφικτό να κατακτήσει ο άνθρωπος πράττοντας σύμφωνα με τον λόγο του Θεού, ενώ η διαφορά του με το υπέρτατο αγαθό έγκειται στο ότι το δεύτερο είναι αγαθό κοινωνήσιμο και θεωρείται πως είναι υπέρτατο όταν έχουν πρόσβαση σε αυτό όλοι πλέον οι άνθρωποι.



κατάσταση που ξεφεύγει από την ατομικότητα του ατομικού όντος σημαίνει ότι μεταπηδούμε και εγκαταλείπουμε έναν μικρόκοσμο και διεισδύουμε σε ένα μεγαλύτερο όλον, την κοινωνία. Η προσπάθεια μετάβασης μάλιστα γίνεται αβίαστα και αυθόρμητα, οι άνθρωποι διατηρούν την μοναδικότητά τους, ωστόσο αυτό που αλλάζει είναι ότι από εδώ και στο εξής ο καθένας επιδιώκει εκτός από το δικό του όφελος, το κοινό καλό και συμφέρον όλων. Η έννοια του υπέρτατου αγαθού για τον Spinoza δηλώνει ακριβώς τον κοινωνήσιμο χαρακτήρα που έχει η *Ηθική* του αλλά ταυτόχρονα και τον χαρακτήρα που πρέπει να φέρει κάθε ηθική. Το υπέρτατο αγαθό είναι κοινωνήσιμο και τίθεται ως ανώτερος σκοπός στον οποίο πρέπει να στοχεύουν όλοι οι άνθρωποι. Με δεδομένη αυτή την διάκριση μεταβαίνουμε στην έννοια της διατομικότητας. Η εν λόγω έννοια καθώς και το περιεχόμενό της έχει έναν σύνθετο χαρακτήρα και μεταπλάθεται συνεχώς ανάλογα με το πλαίσιο διαμορφώνοντας έτσι και το πεδίο των διαπροσωπικών σχέσεων. Αυτό με τη σειρά του συνεπάγεται πως καμιά σχέση δεν είναι σταθερή και παγιωμένη αλλά συνδιαμορφώνεται σε αντιστοιχία με το εκάστοτε περιβάλλον (κοινωνικό, πολιτικό κλπ).

Αξίζει να σημειωθεί πως το πρόβλημα των κοινωνικών σχέσεων στο σπινοζικό σύστημα δεν είναι το ίδιο όπως το συναντούμε στις μέρες μας αλλά ούτε και μοιάζει με αυτό των συγχρόνων του. Το ζήτημα που αφορά στις διαπροσωπικές σχέσεις μετατοπίζεται και θεμελιώνεται πλέον στα πάθη και κυρίως στα αρνητικά όταν κάνει λόγο για την πολιτική κατάσταση. Ο άνθρωπος σύμφωνα με τον φιλόσοφο είναι ένα ον ατελές και πεπερασμένο<sup>210</sup>. Έχει μάλιστα την τάση να σχηματίζει γενικές και καθολικές ιδέες και αγνοεί τις αιτίες που καθορίζουν τα πράγματα ή τις πράξεις του. Ο Spinoza αναγνωρίζει αυτή την ατέλεια της ανθρώπινης φύσης και υποδεικνύει τον τρόπο μέσω του οποίου ο άνθρωπος θα μπορέσει να απαλλαγεί από την πλάνη και την άγνοια. Στην έρευνά του για την αναζήτηση του αληθινού αγαθού διαπίστωσε πως μόνο η αληθής γνώση και η κατανόηση των πραγμάτων αποτελεί βασική προϋπόθεση για την επίτευξη της προσωπικής ευημερίας του κάθε ανθρώπου. Με βάση αυτή την διαπίστωση και σύμφωνα με τον ορισμό του *conatus* όπου κάθε πράγμα προσπαθεί όσο μπορεί να διατηρήσει το είναι του, οικοδομεί στη συνέχεια του έργου *H.* τον συλλογισμό του για τον κοινωνικό χαρακτήρα της ανθρώπινης φύσης.

---

<sup>210</sup> Βλ. *Ηθική*, Μέρος Δ', Πρόλογος.

Ο τρόπος μέσω του οποίου ο άνθρωπος θα μπορέσει να μετριάσει τις πλάνες του ή και να απαλλαγεί από αυτές είναι ο ορθός λόγος. Όταν πράττουμε σύμφωνα με τις επιταγές του λόγου συντελείται μια προσπάθεια για την προσπέλαση της τελειότητας και την επίτευξη της ευδαιμονίας. Με δεδομένο μάλιστα ότι ο άνθρωπος επιθυμεί να διατηρεί το είναι του συνεχώς, συνεπάγεται ότι θα επιθυμήσει το ίδιο και για όλους τους υπόλοιπους ανθρώπους. Το ίδιο συμβαίνει και με την προσπάθεια κατάκτησης του υπέρτατου αγαθού. «Το αγαθό που επιθυμεί για τον εαυτό του οποιοσδήποτε ακολουθεί την αρετή, θα το επιθυμήσει επίσης και για τους άλλους ανθρώπους· και η επιθυμία θα είναι τόσο μεγαλύτερη, όσο θα έχει μεγαλύτερη γνώση του Θεού<sup>211</sup>». Η φράση «κλειδί» σε αυτή την πρόταση είναι ότι ο άνθρωπος είναι «ό,τι χρησιμότερο υπάρχει για τον άνθρωπο»<sup>212</sup> εφόσον όλοι μαζί καθοδηγούνται από τον λόγο.

Για να διαφωτίσουμε το συγκεκριμένο σημείο θα χρησιμοποιήσουμε ως επιχείρημα τα θεωρήματα και τις προτάσεις που αφορούν στην μίμηση των συναισθηματικών επηρειών. Είναι γεγονός ότι οι άνθρωποι είναι ως έναν βαθμό επιρρεπείς, επηρεάζονται ο ένας από τον άλλον, παρασύρονται σε λάθος αποφάσεις και έρχονται σε ρήξεις. Συνεπώς, όταν βλέπουν ένα αγαθό κοινό σε πολλούς ανθρώπους θέλουν να το υιοθετήσουν και να το μιμηθούν. Κατά τον ίδιο τρόπο, όταν ένας άνθρωπος παρατηρήσει ότι το Χ αγαθό είναι κοινωνήσιμο και κοινό για όλους, ταυτόχρονα η προσπάθειά του θα γίνει πιο έντονη και σταθερή για να το διατηρήσει.

Η κοινωνικότητά του μπορεί να προκύψει είτε μέσω συμφωνίας, δηλαδή όταν το άτομο αλληλεπιδρά με άτομα της ίδιας φύσης, είτε μέσω συγκρούσεων, όταν τα άτομα με τα οποία συγκρωτίζεται είναι διαφορετικής ή αντίθετης φύσης από τη δική του και από τούτη τη σχέση προκαλούνται περισσότερες ζημίες παρά ωφέλειες. Οι διυποκειμενικές σχέσεις λοιπόν τις οποίες δημιουργεί ένα άτομο δεν είναι απαραίτητα σταθερές και είναι ικανές να διαμορφώσουν, στον βαθμό που τους επιτρέπεται από το άτομο, την δύναμή του, άλλως ειπείν το *conatus* του. Μπορούν δηλαδή να συμβάλλουν θετικά ενισχύοντας ή αυξάνοντας την ή αντιθέτως μειώνοντας και καταστέλλοντάς τη. Από εδώ συνάγεται ότι ο άνθρωπος είναι κοινωνικός μεν, ωστόσο αυτή η κοινωνικότητα δεν λειτουργεί πάντοτε θετικά αλλά μπορεί υπό

---

211. Πρόταση 37.

212. Πρόταση 37, Απόδειξη.

περιπτώσεις να λειτουργεί αντικοινωνικά. Το ερώτημα σε αυτό σημείο έχει να κάνει με το κατά πόσον τα όρια ανάμεσα στην κοινωνικότητα και την αντικειμενικότητα είναι σχετικά και δεύτερον σε ποιον βαθμό η σπινοζική ηθική και πολιτική θεωρία αν λάβουμε υπόψη το παιχνίδι των παθών, θεωρείται στο σύνολό της κοινωνική ή αντικοινωνική.

Είναι γεγονός πως ο άνθρωπος εξαιτίας της ιδιαιτερότητας της φύσης του εξαρτάται εκτός από τον εαυτό του και από άλλα άτομα, αντικείμενα ή ιδέες. Όταν μάλιστα επικοινωνεί με άτομα της ίδιας φύσης η δύναμή του αυξάνεται τόσο όσο και η προσπάθειά του να τη διατηρήσει. Και όσο πιο έντονη είναι η εν λόγω προσπάθεια τόσο πιο ισχυρά θα είναι τα ενεργητικά του συναισθήματα. Ως εκ τούτου, το άτομο παρατηρώντας ότι μόνο χαρά και θετικά συναισθήματα απορρέουν από αυτή την αλληλεπίδραση, θα προσπαθεί όσο μπορεί να μοιραστεί αυτή τη χαρά με πολλά άτομα, της ίδιας φύσης ώστε στο τέλος όλοι μαζί να μπορέσουν να δημιουργήσουν ένα σύνολο, μια ολότητα, ένα σώμα.

Ο Spinoza κινείται σε αντιθετικούς πόλους, μιλώντας για ενεργητικά συναισθήματα και πάθη, για κοινωνικότητα και αντικοινωνικότητα και φαινομενικά θα μπορούσε κάποιος να ισχυριστεί ότι παρουσιάζεται αναποφάσιστος σχετικά με την ουσία της ανθρώπινης φύσης ή ότι υποπίπτει σε αντιφάσεις. Έχοντας υποστηρίξει ότι ο άνθρωπος είναι κοινωνικός και πως δημιουργεί δεσμούς διότι αυτό επιτάσσει η φύση του, διατείνεται στη συνέχεια αξιοποιώντας ως επιχείρημα το ίδιο της ανθρώπινης φύσης και το γεγονός ότι ο άνθρωπος υποπίπτει συχνά σε σφάλματα, ότι η κοινωνικότητα μπορεί εξίσου να προκύψει μέσω συγκρούσεων και μάλιστα είναι ικανή να οδηγήσει στην διάλυση ακόμη και του κράτους.

Στο δεύτερο μέρος της *Ηθικής* με τίτλο «Περί του πνεύματος» συναντούμε την εξής πρόταση: «για να συντηρηθεί το ανθρώπινο σώμα χρειάζεται πλείστα άλλα σώματα από τα οποία οιονεί αναγεννιέται συνεχώς»<sup>213</sup>. Η εν λόγω πρόταση δείχνει την ικανότητα του ανθρώπινου σώματος να αντιλαμβάνεται άλλα εξωτερικά σώματα και να επηρεάζεται από αυτά με πολλούς τρόπους. Από εδώ προκύπτει το ζήτημα περί κοινωνικότητας του ατόμου και το συμπέρασμα ότι σε αυτή τη ζωή δεν μπορούμε να είμαστε εντελώς μόνοι. Ο άνθρωπος χρειάζεται τους άλλους ανθρώπους στη ζωή του αφού όπως υποστηρίζει ο Spinoza, μέσα από τη μεταξύ τους σχέση

---

213. *Ηθική*, Μέρος Β', Αίτημα 4.

προκύπτουν τελικά πολλά πιο ωφέλιμα και γι' αυτό επιθυμητά, και λιγότερα κακά. Επιπλέον, με δεδομένο ότι από τη φύση τους οι περισσότεροι άνθρωποι επιδιώκουν το καλό, έπεται ότι δεν υπάρχει στη φύση κανένα επιμέρους πράγμα που να είναι πιο χρήσιμο στον άνθρωπο από τον άνθρωπο<sup>214</sup> και ειδικότερα εκείνον που ζει υπό την καθοδήγηση του λόγου. Συνεπώς, αυτή η ωφέλεια που μπορεί να προκύψει μεταξύ των ατόμων δεν επιτυγχάνεται μόνη της αλλά συντελείται μέσω του Λόγου. Όσο πιο ενάρετος είναι αυτός που τον ακολουθεί, τόσο θα το επιθυμεί και για τους υπόλοιπους ανθρώπους ώστε στο τέλος να προκύπτουν πολλά πιο ωφέλιμα για αυτούς και για το κράτους που ζουν και η δύναμή τους να είναι τέτοια που συνεχώς να αυξάνεται.

Προκειμένου να ενισχύσει την θέση του ο Spinoza προτείνει μια μέθοδο η οποία θα στηρίζεται στον Λόγο ούτως ώστε οι άνθρωποι να μπορέσουν να διακρίνουν την αλήθεια από τις υπόλοιπες μορφές αντίληψης (ψευδείς, ατελείς και συγκεχυμένες ιδέες) και να οδηγηθούν σταδιακά στη κατοχή της μιας και αληθούς ιδέας, όπου κατακτώντας την θα είναι ικανοί να αντιληφθούν την πραγματικότητα μέσω των πραγματικών της αιτίων, ήτοι να σχηματίζουν διακριτές και εντελείς ιδέες, με άλλα λόγια να προσεγγίσουν την τελειότητα<sup>215</sup>. Επιχειρείται λοιπόν μια προσπάθεια κατά την οποία ο λόγος αποκτά έναν ρυθμιστικό χαρακτήρα. Σκοπός είναι να οδηγήσει τα άτομα στη γνώση που θα τους επιτρέψει να μετριάσουν τις συναισθηματικές επήρειες, εκείνες δηλαδή που τους εμποδίζουν να προσπελάσουν το υπόδειγμα της φύσης τους που είναι η ευτυχία και κατ' επέκτασιν η ελευθερία, αυξάνοντας ωστόσο παράλληλα τη δύναμή τους.

Έχοντας υπόψη αυτές τις γενικές παρατηρήσεις, συνάγεται ότι όποιος ενεργεί σύμφωνα με τις επιταγές του λόγου επιδιώκει αυτό που είναι καλό<sup>216</sup> και ωφέλιμο για τον ίδιο. Και καθώς πράττει σύμφωνα με αυτό που επιτάσσει η φύση των πραγμάτων, επιθυμεί και για τους άλλους αυτό που κρίνει για τον εαυτό του καλό, ώστε στο τέλος

---

214. *Ο.π.*, Μέρος Δ', Πρόταση 35, πόρισμα 1.

215. Για την διάκριση ανάμεσα στις αληθείς και στις ψευδείς ιδέες, αλλά και γενικότερα για τη μέθοδο που προτείνει ο Σπινόζα για τη θεραπεία του νου βλ. Σπινόζα, *Πραγματεία για τη διόρθωση του νου*, μτφ. Β. Jacquemart- Β. Γρηγοροπούλου, επιμ. Β. Γρηγοροπούλου, Πόλις, 2015.

216. *Ο.π.*, σ. 23: «...αποφάσισα τελικά να αναζητήσω μήπως υπήρχε κάποιο πραγματικό και κοινωνήσιμο αγαθό που μόνο αυτό να ήταν η αιτία που θα επηρέαζε το μυαλό, αποκλείοντας όλα τα υπόλοιπα· ή ακριβέστερα ακόμη, κάποιο πράγμα που η ανακάλυψη και η απόκτησή του θα μου πρόσφεραν για πάντα την ικανοποίηση μιας υπέρτατης και αδιάκοπης χαράς».

αυτό το αγαθό να είναι κοινό σε όλους. Και όπως είπαμε, αφού είναι καλό, μας προσφέρει χαρά και άρα αύξηση δύναμης. Συνεπώς, όταν πλέον είναι κοινό σε όλους η εν λόγω δύναμη πολλαπλασιάζεται και γίνεται δύναμη των πολλών και κατορθώνονται έτσι πολλά περισσότερα από τα πολλά άτομα παρά από τα λίγα<sup>217</sup>. Ο Spinoza ονομάζει υπέρτατο το αγαθό<sup>218</sup> αυτό που εν τέλει θα μπορούν όλοι οι άνθρωποι από κοινού να το κατακτήσουν και συνιστά τον βασικό σκοπό της όχι μόνο της ηθικής αλλά και της πολιτικής του θεωρίας.

Αυτό το στοιχείο την κοινωνισμότητας, του κοινού καλού θα λέγαμε, μπορεί να ερμηνευτεί ως διατομικό στοιχείο με την έννοια ότι δεν τοποθετεί το άτομο στον εαυτό του, ούτε το απομονώνει. Αντιθέτως, υπερτονίζει τη σημαντικότητα του “άλλου” για τον άνθρωπο και τα οφέλη που μπορούν να προκύψουν από τη μεταξύ τους σχέση. Βεβαίως αναγνωρίζει πως υπάρχουν δυσκολίες σε αυτό το εγχείρημα. (Οι άνθρωποι είναι φύσει διαφορετικοί και ως τέτοιοι ορέγονται διαφορετικής φύσεως πράγματα). Η σημαντικότητα του άλλου για τον άλλο, επέρχεται και αναγνωρίζεται μόλις βρεθούν αντισταθμιστικά πάθη για να εξαλείψουν τα αρνητικά συναισθήματα. Όπως θα δούμε στην συνέχεια της εργασίας, η αδυναμία ως συναίσθημα συνιστά μια δουλική κατάσταση, άρα αρνητικό πάθος και έρχεται σε αντίθεση με τη φύση του καθενός. Ως εκ τούτου πρέπει να αναζητηθεί το αντίστοιχο εξισορροπητικό συναίσθημα όπως εν προκειμένω η καλοσύνη ή όποια μπορεί να οδηγήσει στην ελευθερία.

«Όσο περισσότερο προσπαθεί και μπορεί καθένας να επιζητά το όφελος του, τουτέστιν να συντηρεί το είναι του, τόσο περισσότερο είναι προικισμένος με αρετή και αντιθέτως, καθόσον καθένας παραμελεί το όφελός του, τουτέστιν τη αυτοσυντήρηση του είναι του, είναι αδύναμος»<sup>219</sup>. Το αντιθετικό ζεύγος της δύναμης και της αδυναμίας έχει θεμελιώδη ρόλο στο σπινοζικό σύστημα και σχετίζεται άμεσα με την ελευθερία και τη δουλεία. Έτσι, καλείται δούλος και αδύναμος όποιος δεν μπορεί να καταστείλει τις αρνητικές επήρειες, ενώ ελεύθερος και δυνατός εκείνος που ενεργεί σύμφωνα με την αναγκαιότητα της φύσης του.

---

217. *Ηθική*, σχόλιο πρότασης 18: «πράγματι, αν δύο άτομα παντελώς ίδιας φύσης συζευχθούν μεταξύ τους, συνθέτουν ένα άτομο δύο φορές δυνατότερο από καθένα ξεχωριστά. Τίποτα λοιπόν δεν είναι ωφελιμότερο για τον άνθρωπο από τον άνθρωπο».

218. Σπινόζα, *Πραγματεία για την διόρθωση του νου*, σ. 28.

219. *Ο.π.*, Μέρος Δ, Πρόταση 20.

Υπάρχει θα λέγαμε ένα παιγνίδι δυνάμεων και συγκρούσεων όπου οι άνθρωποι βάζονται από διαφορετικού είδους συναισθηματικές επήρειες και καθώς επηρεάζονται και από άλλα σώματα της ίδιας φύσης ή και από εξωγενείς παράγοντες, οι εν λόγω επήρειες άλλοτε τροποποιούνται και μετασχηματίζονται, ενισχύονται ή καταστέλλονται. Σημαντικός παράγοντας σε αυτό το παιγνίδι των παθών είναι η δύναμη, ή η ικανότητά του να πράττει και να ενεργεί σύμφωνα με το λόγο, καθώς και το πλαίσιο εντός του οποίου οι συναισθηματικές επήρειες λαμβάνουν χώρα.

Εκκινώντας από το ίδιο το άτομο και αναλύοντας την ανθρώπινη φύση του, ο Spinoza οδηγείται σταδιακά στο σύνολο των κοινωνικών σχέσεων και εν τέλει στην ίδια την έννοια της διατομικότητας όπως αυτή ξεδιπλώνεται πιο άμεσα στο πολιτικό πεδίο. Αποτελεί λοιπόν γενική παραδοχή με βάση τα όσα ειπώθηκαν έως τώρα ότι ο άνθρωπος χρειάζεται για την αυτοσυντήρησή του έναν άλλο άνθρωπο και πως ταυτόχρονα είναι επιδεκτικός στα πάθη. Δεδομένου επίσης ότι βασικός σκοπός είναι η ασφάλεια και το κοινό όφελος όλων<sup>220</sup> αυτό που πρέπει να επέλθει ως λύση είναι να βρεθούν αντισταθμιστικά πάθη για να εξουδετερώσουν όλα όσα βλάπτουν τον άνθρωπο και κατ' επέκτασιν το κράτος.

Η δύναμη και παράλληλα η αδυναμία που επιδεικνύει ο άνθρωπος είναι αποτέλεσμα πολλών παραγόντων όπως είπαμε παραπάνω και έχουν άμεσες συνέπειες εντός του κοινωνικού και πολιτικού πεδίου. Ενώ λοιπόν, από μια πρώτη ματιά φαίνεται ότι η σπινοζική φιλοσοφία έχει ως αφετηρία το άτομο, θα φανεί στην πορεία ότι δεν στέκεται εκεί, αλλά επεκτείνεται και δημιουργεί ένα συλλογικό θα λέγαμε άτομο το οποίο με ένα κοινό πνεύμα θα επιδιώκει το κοινό όφελος υπακούοντας ταυτόχρονα στους νόμους της Πολιτείας. Σε τούτο ακριβώς το σημείο της σπινοζικής φιλοσοφίας έγκειται το θέμα της διατομικής προβληματικής. Η φιλοσοφία του Spinoza οδηγεί μέσω της δύναμης στην ενδυνάμωση των ανθρώπινων υποκειμένων και στο τρίτο είδος γνώσης, την ενορατική επιστήμη<sup>221</sup> όπως την ονομάζει ο ίδιος (scientia intuitiva) άρα την ελευθερία, μια ελευθερία που σχετίζεται τόσο με την ηθική όσο και με την πολιτική.

---

220. *Ο.π.*, Πρόταση 37: «Καθένας που ακολουθεί την αρετή επιθυμεί και για τους υπόλοιπους ανθρώπους το αγαθό που ορέγεται για τον εαυτό του, και τόσο περισσότερο, όσο θα έχει μεγαλύτερη γνώση του Θεού». Καταφαίνεται επίσης βάσει της απόδειξης της πρότασης 20 και του σχολίου της.

221. *Ηθική Β'*, Πρόταση 20, σχόλιο 2.

Ο πρακτικός της μάλιστα χαρακτήρας, όπως επισημαίνει χαρακτηριστικά ο Garrett, και η σημαντικότητά της ως κλάδος μελέτης μέχρι και τις μέρες μας, έγκειται στην ικανότητα να προσφέρει μέσα από έναν συμβουλευτικό τρόπο την ευτυχία του εαυτού και την επίτευξη ενός τρόπου ζωής που στην πραγματικότητα θα επιδίωκε το καλό και όχι το κακό και θα έκανε τα πάντα για να συντηρήσει το είναι του<sup>222</sup>. Αυτά επιδιώκει ένας ελεύθερος άνθρωπος, ισχυρίζεται και ο Spinoza. Γιατί ένας ελεύθερος άνθρωπος πράττει τίμια<sup>223</sup>, είναι ευγνώμων στους άλλους ελεύθερους ανθρώπους<sup>224</sup> και μπορεί να ζήσει συλλογικά μαζί με άλλους κάτω από έναν κοινό νόμο<sup>225</sup>. Με απλά λόγια, ο άνθρωπος που καθοδηγείται από τον Λόγο είναι ελεύθερος.

---

222. *Ο.π.*, Δ', Πρόταση 67 και 68.

223. *Ο.π.*, Πρόταση 72.

224. *Ο.π.*, Πρόταση 71.

225. *Ο.π.*, Πρόταση 73.

## ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΙΚΟ ΣΧΟΛΙΟ

Το αδιαμφισβήτητο, θα μπορούσε να ειπωθεί, ενδιαφέρον που παρουσιάζει η σπινοζική προβληματική του ανθρώπινου θυμικού εν γένει, αλλά και ο συγκεκριμένος τρόπος με τον οποίο την εντάσσει ο Spinoza στο φιλοσοφικό του έργο, διακαίολογούν την επιλογή του θέματος της παρούσας εργασίας με τίτλο “ο ρόλος των συναισθημάτων στη σπινοζική θεωρία περί διατομικότητας”. Η θεωρία του Spinoza περί ατομικότητας είναι χωρίς αμφιβολία βαθύτατα πρωτότυπη διότι αναλύει με έξοχο τρόπο το ζήτημα των ατομικών όντων και των διατομικών τους σχέσεων ειδικότερα μέσα από το παιχνίδι και τον ρόλο των συναισθηματικών επηρειών. Η πρωτοτυπία της συνίσταται επίσης στο γεγονός ότι ο φιλόσοφος αποφεύγει την χρήση των εννοιών του υποκειμένου, της συνείδησης ή του προσώπου καθότι αυτές παραπέμπουν στη νομική και θεολογική χρήση του όρου. Ο ίδιος χρησιμοποιεί την έννοια άτομο- ατομικότητα για να αναφερθεί σε κάθε υπαρκτό και πεπερασμένο πράγμα όπως για παράδειγμα οι άνθρωποι, οι πέτρες, τα ζώα ή τα φυτά. αναγνωρίζοντας σε αυτά ότι έχουν καθορισμένη αλλά αόριστη<sup>226</sup> ύπαρξη σε αντίθεση με τη μια και αιώνια Υπόσταση.

Παρά τη βαθιά ενασχόλησή του με τη μελέτη του ζητήματος της συναισθηματικότητας και τη θεωρία περί ατομικότητας, ο Spinoza δεν χρησιμοποιεί καθόλου την έννοια της διατομικότητας στην ηθική και πολιτική του θεωρία γεγονός που καθιστά την προσπάθεια ανάδειξής της ακόμη πιο δύσκολη μα ταυτόχρονα και ελκυστική. Στη σύγχρονη συζήτηση περί διατομικότητας πολλοί ήταν οι μελετητές που εντόπισαν την κατηγορία του διατομικού και στο φιλοσοφικό στοχασμό του Spinoza που παρουσιάζεται σχεδόν υπογείως μέσα από την ανάλυση των ατομικότητων. Έτσι, μέσα από τις διατομικές σχέσεις ο άνθρωπος παρουσιάζεται ως ένα ον τροποποιήσιμο, ως συσχετισμός δυνάμεων. Αυτή η “σχεσιακή ηθική” βασίζεται στη σχέση φαντασίας και Λόγου, αφ’ ενός με την μορφή μιας φαντασιακής επικοινωνίας μεταξύ των ατόμων, όταν δηλαδή κυριαρχούνται από συγκεκριμένες ιδέες, αφ’ ετέρου, με την μορφή μιας ορθολογικής επικοινωνίας.

---

226. *Ηθική Β*, Ορισμός 5 και επεξήγηση.



Στη δεύτερη περίπτωση τα άτομα κατανοούν ότι παρά τη διαφορετικότητά τους έχουν περισσότερα ωφέλη παρά ζημίες. Μέσα από την ανάλυση των κειμένων του κατανοούμε επίσης ότι ο Spinoza οικοδομεί σταδιακά μια “σχεσιακή”, όπως την ονομάζει ο Μπαρτσίδης, οντολογία, μια οντολογία που βασίζεται στην ηθική και στην πολιτική, που θεμελιώνει το ζήτημα της κοινωνικότητας ή της αντικοινωνικότητας που διέπει τις διατομικές σχέσεις μέσα από το παίγνι των συναισθημάτων και του Λόγου. Η έννοια της διατομικότητας στο σπινοζικό έργο θα μπορούσε να οριστεί με όρους δύναμης, δηλαδή ως δυναμική και μη παγιωμένη διαδικασία αλληλεπίδρασης με έτερα άτομα με σκοπό όχι την μείωση αλλά την αύξηση της δύναμης τόσο σε ατομικό όσο και σε συλλογικό επίπεδο. Γι’ αυτό το λόγο το ζήτημα της διατομικότητας επεκτείνεται και εντός της πολιτικής κοινωνίας. Εκκινώντας λοιπόν από τον ορισμό της ατομικότητας προχωρά σε μια ανάλυση των διατομικών σχέσεων καταλήγοντας ότι η ομόνοια μεταξύ των ατόμων συνιστά την ουσία ενός ελεύθερου ατόμου και κατ’ επέκταση ενός ελεύθερου κράτους. Η ανάγνωση της *Ηθικής* μας οδηγεί σε μια θεμελίωση της ελευθερίας, όχι της ελεύθερης βούλησης, αλλά μιας ελευθερίας που εκφράζεται μέσω του Λόγου. Η ελευθερία τέλος, σύμφωνα με τον Spinoza, είναι η ευδαιμονία του πνεύματος και έγκειται στη σταθερή και αιώνια αγάπη προς τον Θεό ή τη Φύση.

## ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

\*

### Α. ΕΡΓΑ ΤΟΥ SPINOZA

Spinoza B. *The Letters*, μτφ. S. Shirley, εισ. S. Barbone, L. Rice, J. Adler, Εκδόσεις Hackett, Indianapolis, Indiana, 1995.

– *Ηθική*, μτφ. Ε. Βανταράκης, εισ. Β. Γρηγοροπούλου, Εκδόσεις Εκκρεμές, Αθήνα, 2009.

– *Περί της ελευθερίας της σκέψης σε ένα ελεύθερο κράτος*. Πρόλογος και εικοστό κεφάλαιο της *Θεολογικοπολιτικής Πραγματείας*, μτφ. Ε. Βαμπούλης-Α. Στυλιανού, εισ. Γ. Βώκος, Εκδόσεις Άγρα, Αθήνα, 2014.

– *Πολιτική Πραγματεία*, μτφ. Α. Στυλιανού, εισ. Γ. Βώκος, Εκδόσεις Πατάκη, 8η έκδοση, Αθήνα, 2013. (1η έκδοση Σεπτέμβριος 1996).

– *Πραγματεία για τη διόρθωση του νου*, μτφ. Β. Γρηγοροπούλου-Β. Jacquemart, επιμ. Β. Γρηγοροπούλου, Εκδόσεις Πόλις, 1η έκδοση, Αθήνα, 2015.

### Β. ΑΛΛΕΣ ΠΗΓΕΣ

Descartes R. *Κανόνες για την καθοδήγηση του πνεύματος*, μτφ. - σχόλ. Γ. Δαρδιώτης, εισαγ. Ν. Αυγελής, Εκδόσεις Εγνατία, Θεσσαλονίκη, 1974.

Descartes R. *Στοχασμοί περί της πρώτης φιλοσοφίας*, μτφ-σχόλ. Ευ. Βανταράκης, Εκδόσεις Εκκρεμές, Αθήνα, 2014

Descartes R. *Τα πάθη της ψυχής*, εισ.-μτφ. Γ. Πρελορέντζος, Εκδόσεις Κριτική, Αθήνα, 1996.

Descartes R. *Λόγος περί της μεθόδου*, εισ.- μτφ. Χρ. Χρηστίδης, Εκδόσεις Παπαζήση, Αθήνα, 1976.

Descartes R. *Οι αρχές της Φιλοσοφίας I & II*, εισ.-μτφ. Β. Γρηγοροπούλου, Εκδόσεις Εκκρεμές, Αθήνα, 2012.

Descartes R. *Στοχασμοί περί της πρώτης φιλοσοφίας*, μτφ-σχόλια, Ευ. Βανταράκης, Εκδόσεις Εκκρεμές, Αθήνα, 2014.

Hobbes Th. *Λεβιάθαν ή Ύλη, Μορφή και Εξουσία μιας Εκκλησιαστικής και Λαϊκής Κοινότητας*, εισ. Αιμ. Μεταξόπουλος, μτφ. Γρ. Πασχαλίδης - Αιμ. Μεταξόπουλος, Εκδόσεις Γνώση, Αθήνα, 2006.

Hobbes Th. *Περί του πολίτη*, μτφ-σχόλ. Η. Βαβούρας- Ε. Φιριπή, πρόλ. Α. Στυλιανού, Εκδόσεις Ζήτρος, Θεσσαλονίκη, 2015.

## Γ. ΜΕΛΕΤΕΣ ΓΙΑ ΤΟΝ SPINOZA

### Ελληνόγλωσση βιβλιογραφία

Balibar E. *Ο Σπινόζα και η Πολιτική*, μτφ. Α. Στυλιανού, Εκδόσεις Εστία, Αθήνα, 2010.

Balibar E. *Ο φόβος των μαζών. Σπινόζα, Μάρξ, Φουκώ*, μτφ. Τ. Μπέτζελος, πρόλ. Α. Στυλιανού, Εκδόσεις Πλέθρον, Αθήνα, 2010.

Balthazar Th. *Ο Σπινόζα και η τέχνη της ευτυχίας*, μτφ. Ε. Κορομηλά, Εκδόσεις Μελάρι, Αθήνα, 2013.

Μπαρτσιδής Μ. «Για την έννοια της διατομικότητας. Μπαλιμπάρ και Σπινόζα», στο *Θέσεις* τεύχος 95, Απρίλιος-Ιούνιος 2006.

Γαβριηλίδης Α. *Η δημοκρατία κατά του φιλελευθερισμού. Η έννοια του φυσικού δικαίου στη φιλοσοφία του Σπινόζα*, Εκδόσεις Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα, 2000.

Γρηγοροπούλου Β. *Γνώση, πάθη και πολιτική στη φιλοσοφία του Σπινόζα*, εισ. Κ. Ψυχοπαίδης, Αλεξάνδρεια, Αθήνα, 1996.

Γρηγοροπούλου Β. «Πάθη και πολιτική στον Ρουσσώ και τον Σπινόζα. Τα παραδείγματα του αγανακτισμένου πλήθους και του αυτόνομου πολιτικού σώματος», στο: *Η δημοκρατία στην εξορία. Ένας οδηγός για τη σκέψη του Ρουσσώ 300 χρόνια μετά τη γέννησή του*, επιμ. R. Azizoglu- Γ. Φαράκλας, Εκδόσεις Νήσος, Αθήνα, 2012, σσ. 59-81.

- Deleuze G. *Σπινόζα, Πρακτική Φιλοσοφία*, μτφ. Κ. Καψαμπέλη, επιμ. Γ. Βώκος- Π. Πούλος, Εκδόσεις Νήσος, Αθήνα, 1996.
- Hampshire St. Σπινόζα. *Μια εισαγωγή στον φιλοσοφικό στοχασμό του*, μτφ. Σ. Τσιλεδάκη, επιμ. Β. Γρηγοροπούλου, Εκδόσεις Αλεξάνδρεια, Αθήνα, 2013.
- Moreau P.F. *Ο Σπινόζα και ο σπινοζισμός*, μτφ. Φ. Σιατίτσας, επιμ. Δ. Αθανασάκης, Εκδόσεις Σιδέρη, Αθήνα, 2016.
- Moreau P.F. *Σπινόζα. Κράτος και θρησκεία*, μτφ. Φ. Σιατίτσας, επιμ. Δ. Αθανασάκης, Εκδόσεις Σιδέρη, Αθήνα, 2018.
- Moreau P.F. «Τα πάθη στην κλασική εποχή: γενική προβληματική», μτφ. Γ. Πρελορέντζος, *Δωδώνη*, Μέρος τρίτο, τόμος ΛΒ΄, Ιωάννινα, 2003, σσ. 33-48.
- Macherey P. «Η χρήση των παθών στον Ντεκάρτ και στον Σπινόζα», *Υπόμνημα στη Φιλοσοφία*, Εκδόσεις Πόλις, τεύχος 7, Μάιος, 2008, σσ. 123-140.
- Μπουκουβάλα Α. «Η αδυναμία του λόγου και η λειτουργία του υποδείγματος της ανθρώπινης φύσης στη φιλοσοφία του Σπινόζα», *Υπόμνημα στη Φιλοσοφία*, τεύχος 7, Εκδόσεις Πόλις, Μάιος 2008, σσ. 157-196.
- R.H Popkin, *Spinoza*, One World Publishing, Oxford, 2004.
- Πρελορέντζος Γ. «Σχετικισμός και κανονιστικότητα στην ηθική και πολιτική φιλοσοφία του Σπινόζα», *Αξιολογικά*, ειδικό τεύχος 2, 2002, σσ. 67-110.
- Πρελορέντζος Γ. «Προσεγγίσεις στη θεωρία του Malebranche περί παθών της ψυχής», *Υπόμνημα στη Φιλοσοφία*, τεύχος 7, Εκδόσεις Πόλις, Μάιος 2008, σσ. 197–243.
- Πρελορέντζος Γ. «Η προβληματική των παθών στη φιλοσοφία του Hobbes», *Αξιολογικά*, τεύχος 16, Νοέμβριος 2006, σσ. 79-99.
- Πρελορέντζος Γ. «Όψεις της συνάντησης της φιλοσοφίας, της θεολογίας και του θεάτρου στον 16<sup>ο</sup> και τον 17<sup>ο</sup> αιώνα: Ο ρόλος των «παθών της ψυχής», *Δωδώνη*, Μέρος Τρίτο, τόμος ΛΔ΄, Ιωάννινα, 2005-2007, σσ. 49-73.
- Στυλιανού Α. *Ο Σπινόζα και η Δημοκρατία*, Εκδόσεις Πόλις, Αθήνα, 2016.

Στυλιανού Α. «Εμπειρία και Ορθολογισμός», *Υπόμνημα στη Φιλοσοφία*, τεύχος 7, Εκδόσεις Πόλις, Μάιος 2008, σσ. 141-156.

### **Ξενόγλωσση βιβλιογραφία**

Balibar E. *Spinoza: From Individuality to Transindividuality*, Eburon Delft, 1997.

Curley E. *Behind the geometrical method. A reading of Spinoza's Ethics*, Princeton University Press, 1988.

Curley E. – P. Francois Moreau, (επιμ.), *Spinoza. Issues and directions. The proceedings of the Chicago Spinoza Conference*, E.J. Brill, Netherlands, 1990.

Della Roca M. “Spinoza’s metaphysical psychology” στο *The Cambridge Companion to Spinoza*, Cambridge University Press, 1996, σσ. 192-266.

Garrett D. (επιμ.), *The Cambridge Companion to Spinoza*, Cambridge University Press, 1996.

Garrett D. “Spinoza’s ethical theory”, στο *The Cambridge Companion to Spinoza*, Cambridge University Press, 1996, σσ. 267-314.

Israel J. *Radical Enlightenment. Philosophy and the making of Modernity 1650-1750*, Oxford, 2002.

Nadler St, *Spinoza. A life*, Cambridge University Press, 1999.

Nadler St, *Spinoza's Ethics. An Introduction*, (Cambridge Introduction to Key philosophical texts), Cambridge University Press, 2006.

### **Δ. ΑΛΛΕΣ ΜΕΛΕΤΕΣ**

#### **Α) Εγχειρίδια Ιστορίας της Φιλοσοφίας**

Αυγελής Ν. *Εισαγωγή στη φιλοσοφία*, Σταμούλη, Θεσσαλονίκη, 2009.

Besnier Z.M. *Ιστορία της νεωτερικής και σύγχρονης φιλοσοφίας. Φυσιογνωμίες και έργα*, μτφ. Κ. Παπαγιώργης, Καστανιώτη, Αθήνα, 2001.

Cassirer E. *Η Φιλοσοφία του Διαφωτισμού*, μτφ. Α. Φωνσβίνκελ, εισ. G. Hartung, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, Αθήνα, 2013.

Cassirer E. *Δοκίμιο για τον άνθρωπο. Εισαγωγή στη Φιλοσοφία του Ανθρώπινου Πολιτισμού*, μτφ. Τ. Κονδύλης, Αθήνα, Εκδόσεις Κάλβος, 1985.

Chatelet F. *Η Φιλοσοφία*, μτφ. Κ. Παπαγιώργης, επιμ. F. Chatelet, Τομ. Β΄, Γνώση, 2006.

Crombie, *Από τον Αυγουστίνο στον Γαλιλαίο. Η επιστήμη στον ύστερο Μεσαίωνα και στις αρχές των νέων χρόνων*, μτφ. Μ. Ιατρίδου – Δ. Κούρτοβικ, τόμ. Β, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, Αθήνα, 2006.

Θεοδωρίδης Χ. *Εισαγωγή στη Φιλοσοφία*, Εστία, Αθήνα, 1955.

Κονδύλης Π. *Η κριτική της μεταφυσικής στη νεότερη σκέψη. Από τον όψιμο Μεσαίωνα ως το τέλος του Διαφωτισμού*, Τόμος Α΄, ΠΕΚ, 2012.

Παπαδημητρίου Ε. *Θεωρία της επιστήμης και ιστορία της φιλοσοφίας. Για μια φιλοσοφικά και κοινωνικά θεμελιωμένη επιστημολογία*, Gutenberg, Αθήνα, 2002.

Παπανούτσος Ε. *Ηθική*, Νόηση, Αθήνα, 2010.

Renaut A. *Η Φιλοσοφία*, μτφ. Τ. Μπέτζελος, επιμ. Α. Στυλιανού, Πόλις, Αθήνα, 2009.

Russ J. *Η περιπέτεια της ευρωπαϊκής σκέψης. Μια ιστορία των ιδεών της δύσης*, μτφ. Κ. Κατσιμάνης, Τυπωθήτω, Αθήνα, 2005.

Windelband W. – Heimsoeth H. *Εγχειρίδιο Ιστορίας της Φιλοσοφίας*, μτφ. Ν.Μ Σκουτερόπουλος, Τόμ. Β΄, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, Αθήνα, 2005.

## **B) ΑΛΛΑ**

Γρηγοροπούλου Β. «Στοχαζόμενος εαυτός και πρόσωπο: Ερωτήματα σχετικά με την προσωπική ταυτότητα στον Ντεκάρτ», *Υπόμνημα στη Φιλοσοφία*, τεύχος 7, Πόλις, Μάιος 2008 σσ. 95-109.

Μορό Π.Φ. *Χομπς: Φιλοσοφία, Επιστήμη, Θρησκεία*, μτφ Ν. Μουντζούρογλου, επιμ. Ε. Ποταμιάνου, Εκδόσεις Πατάκης, 1η έκδοση, Αθήνα, 2001.

Μπαρτσίδης Μ. *Διατομικότητα. Κείμενα για μια οντολογία της σχέσης*, μτφ. Λ. Μάνο-Χρηστίδη, επιμ. Μ. Μπαρτσίδης, Εκδόσεις Νήσος, Αθήνα, 2014.

Στυλιανού Α. *Θεωρίες του Κοινωνικού συμβολαίου. Από τον Γκρότιους στον Ρουσσώ*, Εκδόσεις Πόλις, Αθήνα, 2009.