



Γιατί ένα τέτοιο Συμπόσιο WHY SUCH A SYMPOSIUM olympias.uoi.gr/32635 & [doi:heal.uoi.12442](https://doi.heal.uoi.12442)
Ο δρόμος ως το Συμπόσιο TOWARDS THE SYMPOSIUM olympias.uoi.gr/32632 & [doi:heal.uoi.12439](https://doi.heal.uoi.12439)
Πρόγραμμα PROGPA olympias.uoi.gr/32633 & [doi:heal.uoi.12440](https://doi.heal.uoi.12440)
Ομιλίες ORAL PRESENTATIONS (121 βίντεο/videos) <https://www.youtube.com/@1-706/videos>
ΠΡΑΚΤΙΚΑ PROCEEDINGS olympias.uoi.gr/32634 & [doi:heal.uoi.12441](https://doi.heal.uoi.12441)
Απολογισμός: Ήμουν κι εγώ εκεί! REPORT: I WAS THERE! olympias.uoi.gr/33342 & [doi:heal.uoi.13058](https://doi.heal.uoi.13058)
Παρόν άρθρο THIS PAPER olympias.uoi.gr/33183 & [doi:heal.uoi.12939](https://doi.heal.uoi.12939). EN Summary follows

Επιθυμία ζωής, επιθυμία θανάτου: Μια σπινοζική προσέγγιση της αυτοκτονίας¹

Άννα Μπουκουβάλα²

Τμήμα Φιλολογίας, Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων

Περίληψη

Ο άνθρωπος, ως πεπερασμένος τρόπος στην οντολογία του Spinoza, είναι ένα εξαιρετικά σύνθετο άτομο, που αποτελείται από μεγάλο αριθμό επιμέρους εξίσου σύνθετων ατόμων. Συνίσταται από σώμα και ψυχή και στο επίπεδο του σώματος η συνθετότητά του εκφράζεται μέσα από τη συνύπαρξη των επιμέρους συστατικών στοιχείων του, ενώ στο επίπεδο της ψυχής από τη συνθετότητα της ιδέας, η οποία συνιστά την ψυχή του σώματος ως υπάρχοντος ενεργά. Οτιδήποτε συμβαίνει στο σώμα έχει την αντίστοιχη έκφρασή του και στην ψυχή. Για να περάσει ο άνθρωπος στην ενεργό ύπαρξη και τη διάρκεια απαιτείται μια ιδιαίτερα πολύπλοκη δόμηση σχέσεων, μια αλυσίδα αιτιών. Η ύπαρξη, ακριβώς στο βαθμό που είναι σχέση, απαιτεί τη συναρμογή των επιμέρους μερών με τρόπο που ορίζεται από τους νόμους ή τη φύση της ουσίας που θα υπάρξει, καθορίζοντας έτσι την ατομική της ταυτότητα. Ο άνθρωπος λοιπόν, ως πεπερασμένος τρόπος, έρχεται στην ύπαρξη από τη στιγμή που τα συστατικά του μέρη, καθορισμένα έξωθεν από μια σειρά αιτιών αποκτούν αυτή τη συγκεκριμένη σχέση μεταξύ τους. Συνεχίζει να υπάρχει όσο η δύναμη που εκφράζει το *conatus* του διατηρεί τη σχέση αυτή στο πλαίσιο των συσχετισμών της με τις εξωτερικές δυνάμεις που επενεργούν πάνω της, αν και μπορεί, υπό την επενέργεια αυτή, να τροποποιείται στο εσωτερικό της. Αντίθετα, παύει να υπάρχει, όταν τα συστατικά μέρη μπουν σε μια νέα σχέση, συνθέτοντας έτσι την ύπαρξη κάποιου άλλου ή κάποιων άλλων τρόπων. Ο άνθρωπος υφίσταται το θάνατο ως μια τροποποίηση που υπερβαίνει το εύρος της ικανότητας προσαρμογής του. Κάθε ιδιαίτερο πράγμα κινδυνεύει να συναντήσει κάποιο ή κάποια άλλα, τα οποία θα είναι σε θέση να καταστρέψουν τη σχέση που το ορίζει. Η ανθρώπινη επιθυμία, που δεν είναι άλλη από την ίδια τη φύση ή την ουσία του ανθρώπου, είναι συνώνυμη με την ενεργό ύπαρξη και τείνει να διατηρήσει την ιδιαίτερη σχέση που ορίζει το σώμα και κατά αντιστοιχία και την ψυχή του σώματος αυτού στη ζωή, όσο εξαρτάται από την ίδια. Η επιθυμία θανάτου που οδηγεί στην αυτοκτονία δεν μπορεί, στο πλαίσιο αυτό, να κατανοηθεί παρά μέσα από το δίπολο ενεργητικότητα - παθητικότητα, που συνιστά κεντρικό θέμα της

¹ 29-4-2017 19:30-21:00 Συνεδρία Σ10 Αυτοκτονία ή ευθανασία; Ομιλία 4η: [YouTube=C9vkPRYa1dM](https://www.youtube.com/watch?v=C9vkPRYa1dM) 15:36.

Άρθρο: υποβολή 2-11-2022· αποδοχή 2-11-2022· κρίση από ομότεχνους (peer review): όχι. Αν οι σύνδεσμοι στην κορυφή αυτής της σελίδας δεν λειτουργούν: > ΠΡΑΚΤΙΚΑ: σελίδα 21: υποσημείωση 6.

Πώς να αναφέρετε αυτό το άρθρο: Μπουκουβάλα Α. «Επιθυμία ζωής, επιθυμία θανάτου: Μια σπινοζική προσέγγιση της αυτοκτονίας». Στο: «Πότε Πρέπει να Πεθαίνουμε; (ΠΠΠ). Πρακτικά 1ου Διεπιστημονικού Συμποσίου, Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων, 28-30 Απριλίου 2017. ISBN 978-960-233-288-7». Εκδόσεις Πανεπιστημίου Ιωαννίνων, αποθετήριο Ολυμπιάς. 7 Απριλίου 2024. Άρθρο Σ104: σς 12.

<https://olympias.lib.uoi.gr/jspui/handle/123456789/33183> & <https://dx.doi.org/10.26268/heal.uoi.12938>.

² Δρ φιλοσοφίας, Ε.ΔΙ.Π. Τμήματος Φιλολογίας Πανεπιστημίου Ιωαννίνων. <https://philology.uoi.gr/prosopiko/meli-edip/mpoykoyvala-anna/>. annboukouvala@uoi.gr.

ανθρωπολογίας και της ηθικής φιλοσοφίας του Spinoza, η οποία πρώτιστα επιχειρεί όχι να κρίνει, αλλά να κατανοήσει την ανθρώπινη φύση μέσα στο πλαίσιο των αλληλεπιδράσεών της και δεν είναι μια φιλοσοφία που συλλογίζεται για το θάνατο αλλά για τη ζωή.

Λέξεις-κλειδιά: *Spinoza, ύπαρξη, επιθυμία, θάνατος, μνήμη, αυτοκτονία, ενεργητικότητα, παθητικότητα, ελευθερία, αναγκαιότητα, τέλος της ζωής, θάνατος με αξιοπρέπεια, αξιοπρεπής θάνατος, καλός θάνατος, ωραίος θάνατος, ευ-θάνατος, ώριμος θάνατος, ανώριμος θάνατος, μεθώριμος θάνατος, πρόωρος θάνατος, θάνατος στην ώρα του, μετάωρος θάνατος, αθανασία, ευθανασία, δυσθανασία, προθανασία, μεταθανασία, μεταθανάτια μακροζωία, πότε πρέπει να πεθαίνουμε, ΠΠΠ, πότε οφείλομε να πεθαίνουμε, ΠΟΠ.*

Desire for life, desire for death: a Spinozian approach to suicide³

Anna Boukouvala⁴

Philology Department, University of Ioannina

Summary

Human being, as a finite mode in Spinoza's ontology, consists of body and mind and is an especially complex individual, constituted by a big number of equally complex individuals. Regarding the body, his complexity is expressed through the coexistence of his individual constitutive parts and that complexity is reflected in its corresponding idea, which is his mind or soul. Whatever happens in the body is reflected or expressed in the soul. Human being exists in duration as the result of a long chain of causes, which create the suitable conditions. Existence, to the extent that it is a relation, is determined by the laws or by the nature of human essence, forming thus her individual identity. Human being, therefore, as a finite mode, comes to existence from the moment where its constitutive parts, determined from a chain of causes, acquire a concrete relation; and continues existing as far as its power, considered as *conatus*, can maintain this relation against the exterior powers that act upon it. On the contrary, human being ceases existing when its constitutive parts enter in a new relation, which determines the existence of some other or certain other modes. Death is a modification that exceeds the capability of adaptation of a certain body and the corresponding mind and their dispositions to act and be acted upon. Each finite mode can be destroyed by an exterior cause. Human desire, the very nature or essence of a man, expresses human essence's active existence and as far as it can, by its own power, strives not only to persevere in existence but also to increase its power and perfection. The desire of death that leads to suicide cannot, in this context, be comprehended despite through the distinction activity - passivity, a key doctrine in Spinoza's anthropology and ethics. Spinoza's philosophy tries not to judge but to understand human nature and human relations, through the notion of necessity, and is a meditation not on death but on life.

Keywords: *Spinoza, existence, desire, death, memory, suicide, activity, passivity, freedom, necessity, end of life, dying with dignity, good death, mature death, premature death, postmature death, immortality, ephanassia, euthanasia, dysthanassia, prothanassia, metathanassia, posthumous longevity, when should we die, WnSWD, when must we die, WnMWD, why should we die, WySWD.*

³ 29-4-2017 19:30-21:00 Session: *S10 Suicide or euthanasia?* **Speech 4:** [YouTube=C9vkPRYa1dM](https://www.youtube.com/watch?v=C9vkPRYa1dM) 15:36.

Paper: submitted 2 Nov 2022; accepted 2 Nov 2022; no peer reviewed. If the **links** at the top of the first page do not work: > Top of the 1st page: PROCEEDINGS: page 22: footnote 10.

Cite this article: Boukouvala A. «Desire for life, desire for death: a Spinozian approach to suicide». In: «*When Should We Die? (WnSWD). Proceedings of the 1st Interdisciplinary Symposium. University of Ioannina, Greece, April 28-30, 2017. ISBN 978-960-233-288-7*». University of Ioannina Publications, Olympus repository. 7 Απριλίου 2024. Paper S104: ps 12. <https://olympias.lib.uoi.gr/jspui/handle/123456789/33183> & <http://dx.doi.org/10.26268/heal.uoi.12938>.

⁴ PhD, Laboratory Teaching Staff, Philology Department, University of Ioannina. <https://philology.uoi.gr/en/staff/teaching-fellows-edip/boukouvala-anna/>. annboukouvala@uoi.gr.

Εισαγωγή

Η έννοια του θανάτου συμπεριλαμβάνεται ανάμεσα στον μικρό αριθμό εννοιών που διαπερνούν και καθορίζουν τη μελέτη του ανθρώπου, πέρα από ιστορικές, πολιτικές, πολιτισμικές, φυλετικές ή όποιες άλλες διαφορές. Η αναπόδραστη παρουσία του και η λειτουργία του ως όρου της ανθρώπινης συνθήκης, σε συνδυασμό με την αβεβαιότητα χρονικού προσδιορισμού του, διαμορφώνουν το περιεχόμενο της ζωής, με σημαντικές θεωρητικές και πρακτικές συνέπειες και καθιστούν αναγκαίο το εγχείρημα νοηματοδότησής του. Αποτελεί έτσι ζήτημα της οντολογικής όσο και της γνωσιολογικής και, σε κάποιες περιπτώσεις, της αισθητικής φιλοσοφικής προσέγγισης, αλλά πάνω από όλα συνιστά κεντρική θεματική της ηθικής και της πολιτικής φιλοσοφίας από την πρώιμη κίχλας περίοδό της. Ενδεικτικά, ο Σωκράτης και ο Πλάτωνας, ο Αριστοτέλης και ο Επίκουρος, οι πυθαγόρειοι και οι στωικοί επιχειρήσαν να ορίσουν φιλοσοφικά τη ζωή, το θάνατο και την αθανασία και, κυρίως, να προσδιορίσουν τις κανονιστικές συνέπειες της θνητότητας στην ανθρώπινη βιολογία και ψυχολογία, την ατομική, κοινωνική και πολιτική λειτουργία και να καθορίσουν, υπό τους όρους που επιβάλλει η συνολική τους θεώρηση για τον κόσμο, κάποιου τύπου ηθικό πλαίσιο, το οποίο επιχειρεί να απαντήσει στο πώς πρέπει να ζούμε και πώς πρέπει να πεθαίνουμε, ακολουθώντας μια παράδοση που ενυπήρχε ήδη στην αρχαία ελληνική σκέψη.

Στο πλαίσιο της πρώιμης νεωτερικότητας, όταν η φιλοσοφία επαναπροσδιορίζει τους όρους με τους οποίους συλλαμβάνει το Θεό, τον άνθρωπο και την πολιτική του κοινωνία, τα θέματα του θανάτου, της αυτοκτονίας και της ευθανασίας επανατίθενται. Στην *Ουτοπία* του Thomas More, (1516), όπου προβάλλει το ιδανικό μιας κοινωνικής οργάνωσης και ζωής σύμφωνης με τη φύση, οι πολίτες, υπό τον όρο ότι έχουν ζητήσει και λάβει την άδεια των ιερέων και των δημόσιων αρχόντων, είναι σε θέση να επιλέξουν την ευθανασία σε περιπτώσεις ανίατης ασθένειας που προκαλεί αφόρητους πόνους και ψυχική καταπόνηση· η οικειοθελής ευθανασία εμφανίζεται, υπό τους όρους αυτούς, σύμφωνη με τους νόμους της φύσης, την κοινωνία, τη λογική, ακόμη τη θρησκεία -σε ένα μη χριστιανικό θεολογικό πλαίσιο· μάλιστα οι άρχοντες και οι ιερείς μπορεί και να προτρέπουν σε αυτή, σε εξαιρετικές περιπτώσεις (More, 1995· Green, 1972). Η αυτοκτονία, αντίθετα, δεν γίνεται αποδεκτή στη σκέψη του More (Green, 1972). Τον 17^ο αιώνα, την περίοδο που έζησε ο Spinoza, η διερώτηση σχετικά με το πώς πρέπει να πεθαίνουμε απασχολεί και τον Francis Bacon στη *Νέα Ατλαντίδα* (1626). Σύμφωνα με τον Bacon, καθήκον του γιατρού δεν είναι να προσφέρει μόνον αποκατάσταση της υγείας του πάσχοντος και ανακούφιση από τον πόνο, αλλά και, όταν πρέπει, ένα σωστό και εύκολο τέλος (Bacon, 1924). Ένα αιώνα αργότερα, ο David Hume, στο επιδραστικότερο δοκίμιό του *Περί αυτοκτονίας* (1777), πραγματεύεται και πάλι το ζήτημα υπό φιλοσοφικούς όρους. Υποστηρίζοντας ότι κύριος ρόλος της φιλοσοφίας είναι να λειτουργεί ως το υπέρτατο αντίδοτο εναντίον της ψευδούς θρησκείας και εναντίον της προκατάληψης, η οποία πηγάζει από κοινά παραδεκτές ψευδείς πίστεις και την επήρεια των παθών -του φόβου κυρίως-, στοχεύει να αποκαταστήσει τον άνθρωπο στη φυσική κατάσταση ελευθερίας, ώστε αυτός να αποποιηθεί κάθε καταλογισμό ενοχής ή ευθύνης σε σχέση με την πράξη της αυτοκτονίας. Σύμφωνα με την προσέγγισή του Hume, η αυτοκτονία δεν συνιστά παράβαση του καθήκοντός μας προς τον Θεό, τον πλησίον μας, ή τον εαυτό μας· δεν αποτελεί πράξη δειλίας, αλλά σωφροσύνης και κουράγιου (Hume, 1987· Merrill, 1999).

Ο Baruch Spinoza,⁵ έναν αιώνα πριν τον Hume, είχε διατυπώσει εξίσου ρητά ως στόχο της φιλοσοφίας του την απελευθέρωση του ανθρώπου από τις ψευδείς ιδέες, τις προκαταλήψεις κάθε είδους και την κυριαρχία των παθών, που καθιστούν τον άνθρωπο δέσμιος και δυστυχής. Στη φιλοσοφία του

⁵ Οι παραπομπές στα έργα του Spinoza θα γίνονται με τις εξής συντομογραφίες: H = *Ηθική*, ΘΠΠ = *Θεολογικοπολιτική Πραγματεία*. Στις παραπομπές που αφορούν στην *Ηθική* παραθέτουμε την ελληνική μετάφραση (*Ηθική*, 2009) και η αναφορά γίνεται στην εσωτερική διάρθρωση του έργου, εκτός κι αν πρόκειται για εκτεταμένο κείμενο, οπότε ακολουθεί και ένδειξη σελίδας. Παραπομπές σε εκτενή κείμενα, που δεν έχουν μεταφραστεί στα ελληνικά ακολουθούν την κριτική έκδοση του C. Gebhardt, *Spinoza Opera* (1925), με αναφορά σε τόμο και σελίδα.

συλλαμβάνει το Θεό/Υπόσταση, έξω από τη μονοθεϊστική ιουδαϊκή και χριστιανική παράδοση, ως δύναμη και αίτιο που παράγει αποτελέσματα (H1Π34 και Π36) και τον ταυτίζει με τη Φύση. Ο Θεός δεν συνιστά μια υπερφυσική οντότητα, αλλά εμμενή [*immanent*] αιτία των πάντων (H1Π18 και Απ.) και δεν λειτουργεί τελεολογικά ούτε παρεμβαίνει με την ελεύθερη βούλησή του στον κόσμο. Με το έργο του ο Spinoza θεμελιώνει οντολογικά και γνωσιολογικά μια ηθική, στο πλαίσιο της οποίας οι έννοιες καλό και κακό δεν έχουν οντολογική ύπαρξη, δεν είναι παρά λέξεις που μας επιτρέπουν να κρίνουμε τα πράγματα, σχετίζονται άμεσα με την επιθυμία [*cupiditas*] και νοηματοδοτούνται ανάλογα με το επίπεδο γνώσης που κατέχει κάθε φορά αυτός που τους εκφέρει (Μπουκουβάλα, 2006: 167 κ.ε.). Στον μόνον δυνατό κόσμο, που ορίζεται αιτιοκρατικά και λειτουργεί με βάση την αρχή της αναγκαιότητας, ο Spinoza δεν προτείνει, παρόλα αυτά, μια ηθική σχετικιστική· δεν αρνείται ότι υπάρχει αληθώς καλό και κακό για τον άνθρωπο και υποστηρίζει ότι ο άνθρωπος μπορεί να γνωρίσει με βεβαιότητα και αληθώς ό,τι είναι καλό γι' αυτόν. Συνεπεί με τις οντολογικές και γνωσιοθεωρητικές του θέσεις, οι ηθικές του έννοιες δε θεμελιώνονται έτσι στη βάση ενός σχήματος καθήκοντος και υποχρέωσης, αλλά πάνω στη δύναμη και την βαθιά, ενεργητική χαρά που βιώνει ο άνθρωπος όταν κατανοεί αληθώς το Θεό, τον κόσμο, το εαυτό (H4Θ8 και Απ, Μπουκουβάλα, 2006: 309 κ.ε.). Η φιλοσοφία του Spinoza με τη συνεπή θετικότητα που τη χαρακτηρίζει, συνιστά μια φιλοσοφία ζωής και όχι θανάτου (Jaquet, 2005: 8). Η ηθική του στόχο έχει να οδηγήσει τον άνθρωπο μέσα από την αληθή κατανόηση, τη γνώση του δεύτερου και τρίτου είδους, σε όλο και μεγαλύτερη ενεργητικότητα, δηλαδή σε όλο και μεγαλύτερη ελευθερία, όπως αυτή ορίζεται στη σπινοζική φιλοσοφία (H5Προλ: 457). Σύμφωνα με τη διατύπωση της *Ηθικής*, «Ο ελεύθερος άνθρωπος δεν σκέφτεται κανένα πράγμα λιγότερο από ό,τι τον θάνατο και η σοφία του είναι μελέτη όχι θανάτου, αλλά ζωής» (H4Π67)· ελεύθερος είναι ο άνθρωπος που κατανοεί αληθώς τα πράγματα μέσα από τις αιτίες τους, πράττει οδηγούμενος από ενεργητικές συναισθηματικές επήρειες,⁶ και «όσο περισσότερα πράγματα κατανοεί ... με το δεύτερο και το τρίτο γένος γνώσης... τόσο λιγότερο δειλιάζει μπροστά στο θάνατο» (H5Π38). Για να μπορέσουμε λοιπόν να κατανοήσουμε την έννοια του θανάτου, όπως και της επιθυμίας θανάτου που οδηγεί στην αυτοκτονία στο πλαίσιο της φιλοσοφίας του Spinoza, θα πρέπει να δούμε πώς ορίζεται στην οντολογία του ο άνθρωπος, ποιοι είναι οι όροι ύπαρξης του ανθρώπου και υπό ποιες συνθήκες μπορεί να επιθυμεί το θάνατό του.

Οντολογικός προσδιορισμός της ύπαρξης: *conatus*, επιθυμία

Ο άνθρωπος, ως οντολογική κατηγορία, είναι ένας πεπερασμένος τρόπος, ένα επιμέρους πράγμα [*res singularis*] (H1Π25Πορ) και η ουσία του εκφράζεται ταυτόχρονα σε δύο -από τα άπειρα- κατηγορήματα της Υπόστασης: στο κατηγορήμα της Σκέψης, με ό,τι ο Spinoza εννοεί ως πνεύμα ή ψυχή [*mens*], και σε αυτό της Έκτασης, με το σώμα του [*corpus*] (H2Π13Πορ). Η ψυχή δεν είναι παρά η ιδέα του σώματος ως υπάρχοντος ενεργά (H2Π11), πράγμα που σημαίνει ότι εκφράζει ό,τι και το σώμα με τον τρόπο που ορίζει το κατηγορημά της, με ιδέες δηλαδή. Το σώμα από την άλλη, ως υπάρχον ενεργά, είναι το αντικείμενο της ιδέας που συνιστά την ανθρώπινη ψυχή (H2Π13). Για να κατανοήσουμε τη σχέση ψυχής σώματος, απαραίτητη είναι μια κεντρική προκείμενη στην οντολογία του Spinoza, σύμφωνα με την οποία κανένα κατηγορήμα δεν επιδρά σε άλλο, αποκλείοντας, έτσι, κάθε ιεραρχική σχέση μεταξύ των κατηγορημάτων, επομένως, στο επίπεδο του ανθρώπου, αρνούμενος την υπεροχή της ψυχής έναντι του σώματος (H2Π7Σχ· Deleuze, 2002: 125-132).⁷ Ακόμη και όταν ένα από τα δύο, σώμα ή ψυχή, εξετάζεται

⁶ Σχετικά με τον αν ο ελεύθερος άνθρωπος λειτουργεί ως ένα υπόδειγμα συμπεριφοράς ή συνιστά εφικτό στόχο καθώς και για τη διάκριση μεταξύ σοφού και ελεύθερου ανθρώπου, βλ. Temkine, 1994· Yovel and Segal, 2004· Μπουκουβάλα, 2008· Kisner, 2010· Youpa, 2010· Nadler, 2015· Soyarslan, 2019.

⁷ Είναι η αποκαλούμενη θέση περί παραλληλίας των κατηγορημάτων. Τον όρο «παραλληλία» δεν τον χρησιμοποιεί ο Spinoza, τον οφείλουμε στον Leibniz, παρότι ο τρόπος με τον οποίο εκείνος τον χρησιμοποιεί υποδηλώνει τη δική του φιλοσοφική θέαση του κόσμου. Στο πλαίσιο της σπινοζικής θεώρησης, αποκαλούμε «παραλληλα» δύο πράγματα ή καλύτερα δύο σειρές πραγμάτων που βρίσκονται σε τέτοια θέση ώστε να μην υπάρχει τίποτε στο ένα που να μην διαθέτει το αντίστοιχό του στο άλλο και ταυτόχρονα να μην υπάρχει κανενός είδους αιτιακή σχέση ανάμεσά τους. Η παραλληλία αφορά τα κατηγορήματα και περιλαμβάνει ταυτότητα τάξης, ισότητα των αρχών και ταυτότητα του είναι, που διασφαλίζεται από την ενότητα της Υπόστασης. Μέσα από την ισότητα των αρχών προκύπτει ότι οι σειρές που παράγονται στο κάθε κατηγορήμα είναι ανεξάρτητες και αντίστοιχες και αποκλείεται

θεωρημένο καθαυτό, όπως βλέπουμε συχνά να συμβαίνει στην *Ηθική*, αυτό γίνεται για μεθοδολογικούς λόγους, αφού ο άνθρωπος αποτελεί ένα ενιαίο όν, εκφράζοντας την ουσία του ταυτόχρονα με το σώμα και την ψυχή του.

Κάθε πεπερασμένο πράγμα που υπάρχει ενεργά, εκτός από την ουσία χαρακτηρίζεται και από την ύπαρξη. Για να σχολιάσουμε τη σχέση του ανθρώπου με την ύπαρξη θα πρέπει να επισημάνουμε ότι οι κεντρικές εννοιολογικές χρονικές διακρίσεις στη φιλοσοφία του Spinoza είναι η αιωνιότητα, η διάρκεια και ο χρόνος. Η αιωνιότητα είναι η χρονική έννοια με την οποία εξηγείται η Υπόσταση/ Θεός/ Φύση, ενώ η διάρκεια και ο χρόνος εξηγούν την ενεργό ύπαρξη των πεπερασμένων τρόπων, όπως ο άνθρωπος (Επιστολή 12, G IV: 53-55· Prelontzos, 1992· Jaquet, 2002: 149-161). Ο άνθρωπος, παρότι υπάρχει στην αιωνιότητα στη θεία νόηση, ως ιδέα, μπορεί να υπάρχει ενεργά μόνον στη διάρκεια. Η ανθρώπινη ουσία δεν περιέχει αναγκαία την ύπαρξη (H1Π24·H1Π24Πορ). Έτσι, ενώ οι ουσίες θεωρούνται υπό το πρίσμα της αιωνιότητας, ως σταθερές και αμετάβλητες και δίχως επενέργεια η μια στην άλλη, οι υπάρξεις αντίθετα συλλαμβάνονται στη διάρκεια, ως αιτίες που επενεργούν η μια στην άλλη ως μια ατέρμονη αλυσίδα, με τέτοιο τρόπο ώστε η σειρά των πραγμάτων είναι ακριβώς η σειρά των αιτίων τους (H2Π7·H2Π7Σχ· H2Π9Απ). Τα υπάρχοντα πράγματα είναι προσδιορισμένα να παράγουν κάποιο αποτέλεσμα και λειτουργούν ως αιτίες που θέτουν ή συντηρούν την ύπαρξη άλλων πεπερασμένων πραγμάτων (Guerotlt 1968: 335-336). Η πρωταρχική αιτία κάθε πράγματος είναι η Υπόσταση, αλλά η εργαλειώδης αιτία των πεπερασμένων πραγμάτων είναι η άπειρη σειρά των πεπερασμένων αιτίων που το έφεραν στην ύπαρξη (H1Π25· H1Θ28· Guerotlt, 1968: 338).

Για να κατανοήσουμε παρόλα αυτά τη ζωή και το θάνατο πρέπει να δούμε επιπλέον πώς ο άνθρωπος, από τη στιγμή που περνά στην ύπαρξη, διατηρείται σ' αυτή και υπό ποιες προϋποθέσεις παύει να υπάρχει. Η ουσία του Θεού είναι ενεργός [*essentia actiosa*] (H2Π3Σχ) και συνιστά τη δύναμη με την οποία αυτός υπάρχει και εμμένει στην ύπαρξή του, έτσι ώστε να δικαιολογείται η έκφραση ότι ο Θεός είναι ζωή. Τα πεπερασμένα πράγματα αντίθετα έχουν ζωή, υπάρχουν και εμμένουν στην ύπαρξή τους χάρη στην τάξη της φύσης και απολαμβάνουν την ύπαρξη, όσο την έχουν, ως αγαθό που τους παρέχεται (Guerotlt 1968: 381). Η ενεργητικότητα και η απόλυτη θετικότητα της θείας ουσίας εκφράζεται σε κάθε πεπερασμένο πράγμα, άρα και στον άνθρωπο, που είναι ένας *Deus quatenus* (Matheron, 1969: 21), ως τάση να διατηρεί το είναι του, ως *conatus* (Lin, 2004). Το *conatus* δεν είναι δυνατότητα αλλά τάση, διότι ο άνθρωπος διαθέτει μια καθορισμένη και περιορισμένη δύναμη ύπαρξης. Η ύπαρξη σχετίζεται με τη σωματικότητα και υπόκειται στους περιορισμούς του κατηγορήματος της Έκτασης. Εφόσον υπάρχει έκταση στο χώρο υπάρχει και διάρκεια. «Η ύπαρξη εδώ και τώρα είναι τώρα ακριβώς επειδή είναι εδώ»⁸ και αυτό διότι τα πεπερασμένα πράγματα δεν μπορούν να αναπτύξουν όλες τις δυνατές μορφές τους παρά μόνο διαδοχικά (Matheron 1969: 28, 32).

Το *conatus* ταυτίζεται με την ουσία ενός πεπερασμένου τρόπου (H3Π7) από την στιγμή που αυτός περνά στην ύπαρξη. Κάθε αποτέλεσμα που παράγεται από τη φύση του, στη συνέχεια, έχει στόχο να τον διατηρήσει στην ύπαρξη και να παρατείνει την ύπαρξη αυτή στη διάρκεια και, μάλιστα, η δύναμη του *conatus* θα διατηρούσε κάθε πράγμα στην ύπαρξη για απεριόριστη διάρκεια, αν δεν υπήρχαν εξωτερικές δυνάμεις που μπορούν να το καταστρέψουν (H1Π24Πορ·H3Π8·Prelontzos, 1992: 381-384· Bove, 1996). Ακριβέστερα, τάση της είναι όχι μόνον να διατηρεί, αλλά και να αυξάνει τη δύναμη ενέργειας αυτής της ενεργούς ουσίας (H3Π8·H3Π12), έτσι ώστε το σώμα να μπορεί να επηρεάζεται με πλείστους τρόπους και η ψυχή του να κατανοεί αληθώς όλο και περισσότερο. Η δύναμη λοιπόν που κάθε άνθρωπος

κάθε μορφή ανωτερότητας μεταξύ τους. Όπως μας βοηθά να κατανοήσουμε η ανάλυση του Deleuze (2002), ο Spinoza, συλλαμβάνοντας όχι έναν Θεό δημιουργό, όχι ένα υπερβατικό όν που παρεμβαίνει στον κόσμο, αλλά έναν εμμενή Θεό/Υπόσταση/Φύση, με την «παραλληλία» σημαίνει ότι κάθε κατηγορηματικό «εκφράζεται» στο επίπεδο του υπαρκτού πεπερασμένου τρόπου που είναι ο άνθρωπος μέσα από μία και μόνη τάξη. Και επιπλέον, «σε κάθε τρόπο ενός κατηγορηματικού αντιστοιχεί αναγκαία ένας τρόπος καθενός από τα άλλα κατηγορηματικά. Αυτή η ταυτότητα τάξης αποκλείει οποιαδήποτε σχέση πραγματικής αιτιότητας. Τα κατηγορηματικά είναι μη αναγωγίμα και πράγματι διακριτά: κανένα δεν είναι αιτία του άλλου ούτε αιτία ενός οποιουδήποτε πράγματος μέσα στο άλλο» και επιπλέον υπάρχει ταυτότητα συνάφειας, που εγγυάται όχι μόνον την αυτονομία του κάθε κατηγορηματικού αλλά και την ισότητα αρχής μεταξύ των δύο.

⁸ Η υπογράμμιση δική μου.

είναι αντιτίθεται σε ό,τι της αντιτίθεται και τροποποιείται, όσο είναι ενεργός, αλλά οι τροποποιήσεις που μπορεί να υφίσταται περιορίζονται μέσα σε ορισμένα όρια (Winkler, 2016: 106).

Το *conatus* εκδηλώνεται διαφορετικά ανάλογα με την οπτική υπό την οποία μελετούμε τον άνθρωπο. Όταν μελετούμε την ανθρώπινη ψυχή [*mens*] θεωρημένη καθαυτή, δίχως αναφορά στην ύπαρξη του σώματος, το *conatus* εκδηλώνεται ως βούληση [*voluntas*] να αρνούμαστε ή να καταφάσκουμε τι είναι αληθές και τι ψευδές με τις ιδέες που συνιστούν την ψυχή μας ως «εννοήματα της σκέψης» (H2Π49Πορ και Σχ). Η βούληση, παρότι για τον Spinoza δεν είναι απόλυτη ή ελεύθερη αλλά αιτιακά προσδιορισμένη (H2Π48 και Σχ) με βάση το οντολογικό *status* του ανθρώπου, εκφράζει την ουσία του *sub specie aeternitatis* (Jaquet, 2005: 99-100). Όταν αναφερόμαστε στο σώμα θεωρημένο καθαυτό, το *conatus* εκδηλώνεται ως η τάση σώματος, που είναι ένα εξαιρετικά σύνθετο όλο, να διατηρεί την ιδιαίτερη ταυτότητά του. Η ταυτότητα του σώματος εκφράζεται μέσα από έναν λόγο ή, αλλιώς, τη σχέση κίνησης/ακίνησις των μερών του, που θα μπορούσε να αποδοθεί μαθηματικά και τείνει να συντηρεί τα μέρη του, να αντιστέκεται στην ασθένεια, να αυξάνει την ενεργητικότητά του. Ψυχή και σώμα εκφράζουν με διαφορετικό «λεξιλόγιο» τον ίδιο βαθμό ενεργητικότητας (H3Π11). Όταν εξετάζουμε τον άνθρωπο στην ολότητά του, θεωρημένο ταυτόχρονα ως σώμα και ψυχή, το *conatus* εκδηλώνεται ως όρεξη [*appetitus*] και στον άνθρωπο η συνειδητή όρεξη ορίζεται ως επιθυμία [*cupiditas*], πρωταρχικό συναίσθημα, δίχως αντίθετο, που συνιστά την ίδια φύση ή την ουσία του ανθρώπου ως υπάρχοντος ενεργά (H3Π9Σχ).

Η επιθυμία, που στη γενικότητά της αποτελεί έκφραση της ανθρώπινης ουσίας, αποτελεί μια συναισθηματική επίρεια [*affectus*], ένα συναίσθημα. Το συναίσθημα, σύμφωνα με την *Ηθική*, ορίζεται ως επηρεασμός του σώματος, που αυξάνει ή μειώνει τη δύναμη ενέργειάς του, συγχρόνως με την ιδέα αυτού του επηρεασμού στην ψυχή. Συνιστά έκφραση σώματος και ψυχής ταυτόχρονα και διακρίνεται σε ενέργημα ή πάθος, ανάλογα με το εάν αυτός που το βιώνει είναι η αυτοτελής αιτία του ή όχι (H3Ορ3). Τα συναισθήματα είναι ο τρόπος μέσα από τον οποίο η ανθρώπινη ψυχή γνωρίζει τον εαυτό της (H2Θ23), το ίδιο της το σώμα (H2Θ24 και 27) και τα εξωτερικά σώματα (H2Θ26). Η επιθυμία πάντα εκδηλώνεται ως επιθυμία για κάτι (H2Αξ3) και μπορεί να ποικίλει ανάλογα με την κατάσταση που βρίσκεται ο άνθρωπος και τις δυνάμεις που επενεργούν πάνω του, με αποτέλεσμα τα πράγματα στα οποία στρέφεται να είναι - όχι σπάνια- αντίθετα μεταξύ τους (H3ΟρΣυνΕπ1Επεξ). Η επιθυμία λοιπόν, από τον ορισμό της διαθέτει γνωστικό περιεχόμενο, για αυτό είναι σημαντικό να δούμε πως σχηματίζουμε το περιεχόμενο της έννοιας άνθρωπος.

Σύμφωνα με τον Spinoza, μπορούμε να γνωρίζουμε τα πράγματα και ανάμεσα σε αυτά και τον άνθρωπο είτε όπως ορίζεται μέσα από το περιεχόμενο καθολικών εννοιών [*universalia*] και υπερβατικών όρων [*termini transcendentales*] (H2Π40Σχ1), που προσεγγίζουν τον όρο μέσα από το είδος γνώσης που εκείνος αποκαλεί φαντασία [*imaginatio*] -και είναι γνώση μη αληθής-(H2Π17Πορ, Σχ) είτε μέσα από τις κοινές έννοιες [*notiones communes*], συλλήψεις του Λόγου, που συνιστούν αληθή γνώση, παρότι εξαιρετικά γενική και αφηρημένη (H2Π38Πορ, H2Π41). Υπάρχει επιπλέον και ένα τρίτο είδος γνώσης, που ο φιλόσοφος αποκαλεί εννοιακή γνώση [*scientia intuitiva*] (H2Π40Σχ2) και συλλαμβάνει αληθώς τα πράγματα στην ενικότητά τους, εφικτό για τον άνθρωπο, παρότι δύσκολα επιτεύξιμο· συνιστά γνώση που θεμελιώνεται στο Λόγο παρότι τον υπερβαίνει και οδηγεί στην αληθινή ευδαιμονία (H2Π49Σχ: 226-27). Η καθολική έννοια άνθρωπος, προϊόν της φαντασίας, οδηγεί μέσα από συγκρίσεις στο σχηματισμό των κατ' επίνοιαν όντων της τελειότητας και της ατέλειας, του καλού και του κακού, δηλαδή στην απόδοση υπερβατικών χαρακτηριστικών στα πράγματα· η επιθυμία που γεννιέται από αυτόν τον γνωστικό προσανατολισμό αποτελεί επιθυμία πάθος· δεν οδηγεί στο αληθώς καλό για τον άνθρωπο και τα αποτελέσματά της, ακόμη κι αν σε κάποιες περιπτώσεις είναι θετικά δεν είναι πάντα θετικά και δεν έχουν διάρκεια (Μπουκουβάλα, 2006: 312 κ.ε.).

Η ιδέα της ανθρώπινης φύσης, όπως διαμορφώνεται με βάση το Λόγο, βρίσκεται σε ένα ενδιάμεσο επίπεδο σύλληψης της πραγματικότητας. Είναι με βεβαιότητα αληθής, οδηγεί σε βέβαιη γνώση, αλλά είναι ακόμη εξαιρετικά γενική, γι' αυτό, πριν εμπλουτιστεί με επιμέρους διακρίσεις, ώστε να φθάσει σε επιμέρους συλλήψεις, δεν έχει τη δύναμη να οδηγήσει με συνέπεια τη δράση. Οι συναισθηματικές επιρσεις και ειδικότερα οι επιθυμίες οι οποίες μπορούν να γεννηθούν από αυτή τη γνώση δεν είναι ιδιαίτερα ισχυρές και μπορεί εύκολα κάποιο πάθος να τις αντιστρατευτεί. Η ωρίμανση του Λόγου είναι μια σταδιακή, μακρά και επίπονη διαδικασία κατά τη διάρκεια της οποίας ένας άνθρωπος μπορεί να

γνωρίζει ότι δεν είναι η φύση των πραγμάτων που τα ορίζει ως αληθώς καλά ή κακά, να γνωρίζει ότι σημείο αναφοράς για τον ορισμό τους ως τέτοια είναι ο άνθρωπος, και ακόμη πιο συγκεκριμένα ο έλλογος άνθρωπος,⁹ να αναγνωρίζει κάτι ως κακό και να προβλέπει τα αρνητικά του αποτελέσματα, αλλά η γνώση αυτή να μην μπορεί ακόμη να καθοδηγήσει τη δράση του και παρότι «βλέπ[ει] τα καλύτερα και επικροτ[εί], ακολουθ[εί] τα χειρότερα» (H4Π17Σχ).¹⁰

Ο Spinoza, ορίζοντας το *conatus* ως μια απολύτως θετική δύναμη και τάση, υποστηρίζει ότι τίποτε δεν μπορεί να καταστραφεί, παρά από μια εξωτερική αιτία (H3Π4). Η αρχή της μη αυτοκαταστροφής, με βάση την οποία η αρνητικότητα δεν εμπεριέχεται στη φύση των πραγμάτων αποτελεί βασική θέση του (Gabhart, 1999· Youpa, 2003). Η επιθυμία όμως που οδηγεί τη δράση εκφράζει την απόλυτη θετικότητα του *conatus* μόνον όταν οδηγείται από αληθή γνώση· σε οποιαδήποτε άλλη περίπτωση, συμπεριλαμβανομένης και της περίπτωσης που επιθυμεί τον τερματισμό της ύπαρξης, καθοδηγείται από δυνάμεις εξωτερικές ως προς τον άνθρωπο που δρα.

Ο θάνατος ως καταστροφή και ο ρόλος της μνήμης

Ας δούμε στη συνέχεια πώς ορίζει ο Spinoza το θάνατο καθώς και το τι είναι αυτό που πεθαίνει. Όπως εξηγεί στην επιστολή 36 του 1666 στον J. Hudde «καταστρέφω ένα πράγμα σημαίνει ότι αποσυνθέτω τα μέρη του, με αποτέλεσμα κανένα από αυτά να μην μπορεί πια να εκφράσει τη φύση του όλου» (G, IV: 184). Στην *Ηθική* αναφέρει ότι το σώμα πεθαίνει όταν τα μέρη του αποκτούν μια διαφορετική σχέση κίνησης ακινησίας μεταξύ τους (H4Π39Σχ). Θάνατο έτσι συνιστά όποιου τύπου διάρρηξη αυτής της σχέσης, ακόμη κι αν έχει ως αποτέλεσμα ένα νέο σώμα με μεγαλύτερη πολυπλοκότητα, αφού, όπως δηλώνει ρητά, «το άλογο ... καταστρέφεται τόσο όταν μεταβληθεί σε άνθρωπο όσο κι αν μεταβληθεί σε έντομο» (H4Προλ: 347· Matson, 1977). Και όταν το σώμα, που συνιστά το αντικείμενο της ψυχής, πεθαίνει τότε και η ψυχή δεν μπορεί να υπάρξει στη διάρκεια, ως ιδέα ενός σώματος που υπάρχει ενεργά. Παρόλα αυτά, η καταστροφή αυτή με την οποία ταυτίζεται ο θάνατος δεν αποτελεί και πλήρη εκμηδένιση του τρόπου. Η πλήρης εκμηδένιση είναι εξίσου αδύνατη με την *ex nihilo* δημιουργία (Melamed & Schechter, 2015).¹¹ Η ψυχή δεν καταστρέφεται εντελώς με την καταστροφή του σώματος (H5Π22 και 23· Garber, 2005· Winkler, 2016). Ο άνθρωπος, ως ικανός για κατανόηση μέσω του ύψιστου βαθμού γνώσης, της εννοιατικής γνώσης, είναι αιώνιος παρότι πεθαίνει: η αιωνιότητα αφορά στο μέρος της ψυχής που συνίσταται από σαφείς και διακριτές ιδέες και είναι αιώνιο (H5Π39, Απ και Σχ), ο θάνατος αφορά στο σώμα και τη φαντασία. Ο θάνατος είναι μια αναγκαιότητα με τον ίδιο τρόπο που είναι και η αιωνιότητα, σχολιάζει η C. Jaquet (2005: 281).¹²

Υπάρχει ένα σημείο ακόμη που πρέπει επισημάνουμε σχετικά με τη σύλληψη του θανάτου, ως καταστροφής και διάρρηξης της σχέσης που ορίζει το σώμα. Θάνατος θα μπορούσε να οριστεί και άλλου τύπου ριζική αλλαγή της φύσης του σώματος, ακόμη κι όταν δεν το μετατρέπεται σε πτώμα. Όπως αναφέρει ο φιλόσοφος, η διατήρηση ή μη της αιματικής κυκλοφορίας δεν συνιστά ρητή επιβίωση του ανθρώπου κι αυτό διότι ο άνθρωπος που υπάρχει μετά από μια σημαντική αλλαγή αυτής της σχέσης που ορίζει το σώμα του δεν είναι πια ο ίδιος (H4Π39Σχ). Στο ίδιο σχόλιο υπογραμμίζεται η σημασία της μνήμης ως πρωταρχικού κριτηρίου διατήρησης της ατομικής ταυτότητας, στο μέτρο που αυτή διατηρεί

⁹ Για τον Spinoza, εάν η νόησή μας συνελάμβανε τα πάντα αυτοτελώς τότε δεν θα σχηματίζαμε καμία έννοια καλού και κακού, θα ήμασταν απλώς ελεύθεροι, κατάσταση που θα μας έθετε πέραν του καλού και το κακού (Matheron, 1988: 226).

¹⁰ Ο Spinoza στο σχόλιο αυτό παραθέτει από τον Οβίδιο «Video meliora proboque, deteriora sequor.», P. Ovidii Naso, *Metamorphoses*, VII: 20-21 (πρόσβαση μέσω [Perseus Digital Library](#)).

¹¹ Είναι χρήσιμο να επισημάνουμε ότι στην παραδοξότητα της *ex nihilo* δημιουργίας αναφέρεται εξίσου ο Spinoza, με μια εκφραστική αναλογία, και στο H4Π20Σχ, όπου συζητά το θέμα της αυτοκτονίας, όπως θα δούμε και στη συνέχεια, υποστηρίζοντας ότι ο ισχυρισμός ότι ο άνθρωπος από την αναγκαιότητα της φύσης του τείνει στο να μην υπάρχει ή στο να τροποποιήσει τη μορφή του είναι εξίσου αδύνατος με τον ισχυρισμό ότι μπορούμε να δημιουργήσουμε κάτι από το τίποτε.

¹² Περισσότερα σχετικά με τη μορφική ουσία των πραγμάτων, που υπάρχει αιώνια στην άπειρη θεία νόηση (H5Π29Σχ· Winkler, 2016).

την ιστορία του ατόμου (Matson, 1977), όταν μια περίπτωση σοβαρής αμνησίας επιλέγεται ως ενδεικτικό παράδειγμα που εξεικονίζει πώς ένας άνθρωπος μπορεί να απωλέσει την ιδιαίτερη ατομικότητά του. Το ερώτημα που αρθρώνεται, δίχως όμως παρόλα αυτά να απαντάται πλήρως και οριστικά (Jaquet, 2005: 285-287), αφορά το κατά πόσον όποιος χάνει τη σύνδεση με το παρελθόν του μπορεί παραμένει το ίδιο άτομο ή εάν θα μπορούσαμε να υποστηρίξουμε ότι καθίσταται κάποιος άλλος. Θεματοποιείται έτσι στην *Ηθική*, έστω και σε αδρές γραμμές και δίχως να αναλύεται επαρκώς, το φαινόμενο που σήμερα αποκαλούμε σχέση του ενιαίου θανάτου και η έννοια του ψυχολογικού θανάτου.¹³

Επιθυμία θανάτου και αυτοκτονία

Ο άνθρωπος, λοιπόν, παρότι υφίσταται το θάνατο – όποιου είδους θάνατο – αναγκαστικά ως μια τροποποίηση που υπερβαίνει το εύρος της ικανότητας προσαρμογής του και διαρρηγγύνει τον κλειστό κύκλο του *conatus* του, δεν αποτελεί την αιτία αυτής της τροποποίησης (Matheron, 1988: 93). Δεν μπορεί όχι μόνον να καταστραφεί αλλά ούτε και να αυτοκαταστραφεί από μια αιτία που εξηγείται μόνον από τη φύση του και βρίσκεται μέσα του. Ο Spinoza, στην πιο εκτενή του αναφορά στην αυτοκτονία (H4Π20Σχ), αναφέρει κατηγορηματικά ότι είναι αδύνατον ένας άνθρωπος από την αναγκαιότητα της ίδια του της φύσης να τείνει να μην υπάρχει ή να αλλάξει σε μια άλλη μορφή, ενώ λίγο παραπάνω (H4Π18Σχ) έχει δηλώσει εξίσου ξεκάθαρα ότι όταν κάποιος αυτοκτονεί εκφράζει την αδυναμία της ψυχής του [*impotentia animi*], διότι οδηγείται στην επιθυμία του θανάτου κατανικημένος [*victus*] από εξωτερικά αίτια που αντιστρατεύονται τη φύση του (H4Π20Σχ), αντιτίθενται στην ύπαρξή του και έχουν ολοκληρωτικά καταλάβει την ψυχή του. Αυτό που επισημαίνει ο φιλόσοφος, επικαλούμενος στο ίδιο σχόλιο και τη διατύπωση του H3Π10, είναι ότι στην επιθυμία που οδηγεί στον θάνατο πρέπει να διακρίνουμε τις κρυμμένες εξωτερικές αιτίες [*causae latentes externae*], που επηρεάζουν τη φαντασία και το σώμα, το οποίο, έτσι, παίρνει μια φύση ενάντια σε αυτή που είχε πριν [*aliam naturam priori contrarium induat*] και της οποίας η ιδέα δεν μπορεί να υπάρξει στην ψυχή του.

Η αυτοκτονία δεν είναι ενέργημα λοιπόν, με τη σπινοζική ορολογία, αλλά κάτι που υφιστάμεθα. Συνιστά την κυριαρχία εξωτερικών δυνάμεων, οι οποίες προκαλούν παθητικά συναισθήματα τέτοιας έντασης, που, κυριαρχώντας ολοκληρωτικά, μειώνουν τη δύναμή μας στο ελάχιστο, με αποτέλεσμα, όντας αδύναμοι στην ψυχή μας [*animo esse impotentes*], να παύουμε να επιθυμούμε τη διατήρηση του είναι μας (H4Π18Σχ). Εξετάζοντας παραδείγματα αυτοκτονίας, ο Spinoza επιχειρεί να δείξει ότι, παρότι φαίνεται πως η δράση επιλέγεται από το ίδιο το υποκείμενο, η αληθινή αιτία της είναι κρυφή και βρίσκεται έξω από αυτό (H4Π20Σχ). Η αυτοκτονία ως ενέργημα ενός υποκειμένου που σκοτώνει τον εαυτό του εκφράζοντας με τον τρόπο αυτό την ελεύθερη επιλογή του, που τείνει δηλαδή στην ανυπαρξία, είναι αδύνατη στο πλαίσιο της Φύσης και των νόμων της, διότι τους αντιβαίνει με τον ίδιο τρόπο με τον οποίον τους αντιβαίνει και ο ισχυρισμός ότι κάτι γεννάται από το τίποτε [*ex nihilo*]. Συνιστά μια νομολογική αδυνατότητα [*nomological impossibility*] με τον όρο του Mason (1986). Η αυτοκτονία έτσι αντιτίθεται και στη σπινοζική θεώρηση της αρετής, στο μέτρο που η αρετή επιτάσσει να δρούμε σε αρμονία με τους νόμους της φύσης και απαιτεί έλλογα άτομα που προβαίνουν σε ελεύθερες επιλογές. Αυτοκτονούμε λοιπόν όταν το σώμα μας έχει υποστεί κάποια τροποποίηση που αλλοιώνει τη φύση του σε τέτοιο βαθμό, ώστε η νέα του φύση είναι αντίθετη από την αρχική και η ιδέα της δεν μπορεί να συνυπάρχει στην ψυχή μας, που είναι η ιδέα του σώματός μας –με την προηγούμενή του ταυτότητα.

Η θέση του Spinoza φαίνεται να υπονομεύεται από το εμπειρικό γεγονός ότι κάποιοι άνθρωποι δεν επιθυμούν πια τη ζωή αλλά το θάνατο και, δρώντας με βάση την επιθυμία αυτή, οδηγούνται στην αυτοκτονία. Ο φιλόσοφος δεν αρνείται, βέβαια, την αδιαμφισβήτητη υπαρκτή επιθυμία θανάτου, αμφισβητεί τη θέση ότι αυτή είναι μια *ελεύθερη, ενεργητική* εκδήλωση και την αντιστρέφει. Δεν προσεγγίζει στο γεωμετρικό πλαίσιο της σκέψης του το φαινόμενο της αυτοκτονίας ως αμαρτίας και δεν τον ενδιαφέρει να την καταδικάσει ακολουθώντας θεολογικής έμπνευσης επιχειρηματολογία, αφού επικρίνει σφοδρά την ιουδαιοχριστιανική αντίληψη του Θεού ως εντολέα (ΘΠΠ 5, 53). Επιχειρεί να

¹³ Η μνήμη παρόλα αυτά δεν συνιστά κριτήριο ταυτότητας που υπερισχύει του λόγου κίνησης/ακίνησιας των μερών του σώματος· η σύλληψή της είναι καθαρά σωματική, σύμφωνα με την ανθρωπολογία του Spinoza, και υπάρχει πάντα σε αναφορά με το σώμα. Το σώμα είναι μνήμη, επισημαίνει ο L. Bove (1992: 70).

κατανοήσει και να εξηγήσει αιτιακά την επιθυμία θανάτου και προσεγγίζει το φαινόμενο της αυτοκτονίας ως παράδειγμα που θα αντέτασσε κανείς αμφισβητώντας τη θέση του για την απόλυτη θετικότητα του *conatus*. Αντιτίθεται στην αυτοκτονία με τον ίδιο τρόπο που αντιτίθεται σε κάθε μη έλλογη και μη ελεύθερη συμπεριφορά, σε κάθε δράση που συνιστά αποτέλεσμα της κυριαρχίας εξωτερικών και ξένων ως προς το άτομο δυνάμεων, ακριβώς διότι αυτές οι εξωτερικές δυνάμεις που επενεργούν πάνω του και το καθορίζουν το κρατούν σε κατάσταση παθητικότητας. Αυτός που εκφράζει την επιθυμία να πεθάνει είναι σαν τον πολεμιστή που παραδίδει τα όπλα του ηττημένος, δίχως τη δύναμη να αντισταθεί απέναντι σε δυνάμεις που τον συνθλίβουν.

Στο βαθμό, λοιπόν, που η θετικότητα του *conatus*, όπως προαναφέραμε, εκδηλώνεται στη δράση του ελεύθερου ανθρώπου [*homo liber*], που ενεργεί σύμφωνα με τις επιταγές του Λόγου και μέσα από τις δικές του δυνάμεις, ας δούμε πώς αυτός ζει και δρα: ο ελεύθερος άνθρωπος δεν σκέπτεται τίποτα λιγότερο από τον θάνατο και δεν οδηγείται από τον φόβο του θανάτου στις επιλογές του (H4Π63·H4Π67).¹⁴ Η σκέψη του επικεντρώνεται στη ζωή και ο συναισθηματικός του βίος κυριαρχείται από τη χαρά του να ζει και να κατανοεί αληθώς όλο και περισσότερο. Για να κατανοήσουμε αυτή τη θέση πρέπει να αναφερθούμε, σύντομα, στον τρόπο με τον οποίο ο Spinoza αντιλαμβάνεται την ενεργητικότητα και τη συνδέει με την ελευθερία σε έναν κόσμο που ο ίδιος τον συλλαμβάνει υπό το πρίσμα της αναγκαιότητας. Ένας άνθρωπος είναι ενεργητικός όταν είναι ο ίδιος η αυτοτελής αιτία όσων συμβαίνουν μέσα του ή έξω του, όταν δηλαδή τα συναισθήματα που γεννώνται στην ψυχή του και οι ιδέες που συλλαμβάνει η νόησή του έχουν αιτία τη ίδια τη φύση του και μόνον και εξηγούνται από την ίδια του τη φύση και μόνον (H3Op2). Έτσι η ελευθερία συνιστά συνώνυμο της ενεργητικότητας και δεν αντιφάσκει με την κατανόηση της αναγκαιότητας.¹⁵ ο Spinoza απορρίπτει την παραδοσιακή σύνδεση ελευθερίας και βούλησης είτε η ελευθερία νοείται ως επιλογή ή ακόμη και δημιουργία είτε ως συμμόρφωση με ένα υπόδειγμα (Deleuze, 1981: 113).

Μπορεί ποτέ όμως ο άνθρωπος να είναι πλήρως και μόνον ενεργητικός, άρα και ελεύθερος, όταν ως πεπερασμένο πράγμα υφίσταται πάντα την επενέργεια εξωτερικών δυνάμεων που επηρεάζουν το σώμα, τις σκέψεις τα συναισθήματά του; Ο ελεύθερος άνθρωπος συνιστά μια πραγματοποιήσιμη δυνατότητα ή αποτελεί άφταστο ιδεατό πρότυπο; Χαρακτηρίζεται ελεύθερος υπό τον όρο ότι δεν διαθέτει διόλου πάθη και ατελή γνώση ή διότι, παρόλο που μπορεί να βιώνει κάποια πάθη, η δράση του δεν καθορίζεται από αυτά; Εάν εξετάσουμε το ζήτημα με βάση την ύπαρξη παθητικών συναισθημάτων και ατελούς γνώσης, οδηγούμαστε να συλλάβουμε τον ελεύθερο άνθρωπο ως ανέφικτο ιδεώδες (Garber, 2004:186). Εάν το κριτήριο αφορά όχι το τι είδους συναισθήματα αισθάνεται αλλά το τι είδους συναισθήματα και ιδέες καθοδηγούν τη δράση του, μπορούμε να θεωρήσουμε δύσκολο μεν αλλά όχι ανέφικτο ένας άνθρωπος να έχει φθάσει σε τέτοιο σημείο ώστε, παρά τα πάθη που αναγκαία βιώνει, να υποτάσσει με συνέπεια και δίχως εξαιρέσεις τη δράση του στις επιταγές του Λόγου και μόνον, υποστηρίζει στην «αιρετική» του ανάγνωση ο Nadler (2015:116).¹⁶ Η ανάγνωση του Nadler επικεντρώνεται στην ειδοποιό διαφορά που διαχωρίζει τον ελεύθερο άνθρωπο από κάποιον άλλον που εν γένει δρα λαμβάνοντας υπόψη του τις επιταγές του Λόγου: η δράση του ελεύθερου ανθρώπου ακολουθεί *ανεξαιρέτως* τις έλλογες επιθυμίες που γεννώνται από την αληθή γνώση. Έχοντας υπερβεί το κρίσιμο στάδιο του ανώριμου λόγου, η

¹⁴ Για τη σχέση αυτοκτονίας και φόβου του θανάτου βλ. Jaquet, 2005: 275 κ.ε.· Matson, 1977: 411-415. Η Jaquet (2005), σχολιάζει και τη διαφορά ανάμεσα στον σπινοζικό σοφό και τους ομολογούς του στην αρχαία ελληνική παράδοση, τον Σωκράτη, τον Κάτωνα, το στωικό σοφό ή την επικούρεια εκδοχή του: η απάθεια του σπινοζικού σοφού δεν μπορεί ποτέ να είναι πλήρης, η ψυχή συγκινείται δύσκολα και μετά βίας [*vix*], αλλά συγκινείται. Στο βαθμό που ο θάνατος δεν παύει να είναι ένα κακό, δεν ανήκει στα *αδιάφορα*.

¹⁵ Στην Επιστολή του στον Hugo Boxel, του 1674, ο Spinoza διευκρινίζει ότι όταν υποστηρίζουμε ότι αναγκαιότητα και ελευθερία συνιστούν αντίθετες έννοιες, αυτό αντιβαίνει στον Λόγο και αποτελεί παραδοξότητα (Επ. 56, G. IV: 259). Στη σπινοζική μεταφυσική μόνον ο Θεός ή Φύση είναι αιτία εαυτού και ενεργεί ως αιτία εαυτού: συνιστά ο ίδιος αιτία τόσο της ύπαρξης όσο και της ενέργειάς του.

¹⁶ Επιχειρηματολογώντας κριτικά ενάντια στην ανάγνωση του Nadler, η S. Soyarslan (2019) θεωρεί ανέφικτο το πρότυπο του ελεύθερου ανθρώπου και, στηριζόμενη στη διατύπωση του H5Π42Σχ, αντιπροτείνει το πρότυπο του σοφού, ο οποίος μέσα από την αυτοκατανόηση έχει φθάσει τον ύψιστο βαθμό γνώσης, την εννοιακή γνώση, έχει συνείδηση του εαυτού του, του Θεού και των πραγμάτων, διαθέτει πάντα μια αληθή πνευματική γαλήνη [*vera animi acquiescentia*] και βιώνει την ευδαιμονία [*beautitudo*] που τη συνοδεύει.

συναισθηματική ζωή του ελεύθερου ανθρώπου ορίζεται από τη δύναμη της αληθούς γνώσης και τα ενεργητικά συναίσθημα που γεννώνται διαθέτουν μεγαλύτερη ισχύ από κάθε άλλο πάθος, με αποτέλεσμα, παρότι κι εκείνος βιώνει πάθη και παθητικές επιθυμίες, αυτές δεν καθοδηγούν την πράξη του.

Σε αυτό το ισχυρά περιοριστικό πλαίσιο, ο Nadler (2016: 270-1) διερωτάται επιπλέον εάν η αυτοκτονία θα μπορούσε να γίνει ηθικά αποδεκτή, υπό έναν όρο που θέτει ο ίδιος ο Spinoza: θα μπορούσε να χαρακτηριστεί ως ηθικά αποδεκτή επιλογή στο βαθμό που πληροί, τουλάχιστον, τα κριτήρια του Λόγου. Έτσι, διερευνά τη δυνατότητα να μπορούμε να επιθυμήσουμε το θάνατό μας επιλέγοντάς τον έλλογα ως το μικρότερο από δύο αναπόδραστα κακά, όπως συνέβη στην περίπτωση του Σενέκα, μια ενέργεια την οποία ο Spinoza περιλαμβάνει στις επιλογές του έλλογου ανθρώπου (H4Π65). Ο Nadler στηρίζει το επιχειρήμα του σε δύο κυρίως προκειμένες: α) στην ισχυρή και εμπλουτισμένη νοηματοδότηση του *conatus* στη σπινοζική φιλοσοφία: το *conatus* δεν ορίζεται απλά ως τάση για διατήρηση στη ζωή αλλά ως τάση για επίτευξη του μεγαλύτερου δυνατού βαθμού τελειότητας και β) την ικανότητα του έλλογου, ελεύθερου ανθρώπου να διαβλέπει με καθαρότητα εάν το μέλλον τού επιφυλάσσει κάτι θετικό σχετικά με το επίπεδο τελειότητάς του ή εάν, αντίθετα, ακολουθεί μια αναπόδραστη και αξιοσημείωτη μείωση της δύναμής του, που ισοδυναμεί με λύπη και μείωση της τελειότητάς του.¹⁷ Κρίσιμη συμβολή στο συλλογισμό του συνιστά και η παράμετρος του χρόνου, ειδικότερα η σχέση ύπαρξης, τελειότητας και διάρκειας. Η ύπαρξη στη διάρκεια αποτελεί αναγκαία προϋπόθεση για να επιχειρήσουμε να επιτύχουμε έναν μεγαλύτερο βαθμό τελειότητας, παρόλα αυτά η παράταση της ύπαρξης στην διάρκεια δεν αποτελεί και ικανό όρο για την επίτευξη αυτού του μεγαλύτερου βαθμού τελειότητας. Ο φιλόσοφος είναι σαφής, «κανένα ενικό πράγμα δεν μπορεί να χαρακτηριστεί τελειότερο επειδή παρέμεινε περισσότερο χρόνο στην ύπαρξη» (H4Πρόλογος:348). Αφού η παράταση της ζωής στο χρόνο δεν συνιστά αναγκαία επιλογή, μια συντομότερη ζωή, η οποία θα διαθέτει έναν υψηλό βαθμό τελειότητας, σε σχέση με μια πιο παρατεταμένη, που όμως αναμένεται επίπονη και αδύναμη, μπορεί να είναι επιλογή που καθοδηγείται από το Λόγο, υποστηρίζει ο Nadler (2016).

Η αποδοχή της αναγκαιότητας και η αναγνώριση της άπειρης αιτιακής αλυσίδας που καθορίζει την ανθρώπινη ύπαρξη συνιστούν βασικό περιεχόμενο της γνώσης του ανθρώπου που έχει αναπτύξει το Λόγο. Η κριτική ένσταση απέναντι στο επιχειρήμα του Nadler που υποστηρίζει ότι σε σπινοζικό πλαίσιο μπορεί να γίνει αποδεκτή η αυτοκτονία ως έλλογη επιλογή ενός μικρότερου κακού, αφορά κυρίως στο κριτήριο σύγκρισης των δύο κακών αλλά και στη βεβαιότητα με την οποία υποθέτει ότι μπορεί ακόμη και ένας έλλογος άνθρωπος διαθέτει για τη μελλοντική έμβαση των γεγονότων. Η ισχυρή νοηματοδότηση του *conatus*, την οποία κι εμείς υιοθετούμε, απαιτεί έναν εξίσου ισχυρό βαθμό βεβαιότητας σχετικά με τη νομοτέλεια αλλά και το μέγεθος του μελλοντικού κακού, ώστε να οδηγηθεί με εγκυρότητα ο συλλογισμός στην κατακλείδα του. Η ανθρώπινη συνθήκη μπορεί να κατανοήσει κάποια πράγματα αληθώς μέσα από τον δεύτερο και τον τρίτο βαθμό γνώσης, όμως δεν είναι σε θέση να διαθέτει τον ισχυρό βαθμό βεβαιότητας που απαιτεί γνώση της αιτιακής αλυσίδας πολύπλοκων μελλοντικών συμβάντων. Το αληθώς καλό για τον έλλογο άνθρωπο που αντιμετωπίζει το δίλλημα του Σενέκα είναι ό,τι τον οδηγεί σε μεγαλύτερο βαθμό τελειότητας και κακό ό,τι τον παρεμποδίζει να τον επιτύχει. Τι σημαίνει όμως αυτό σε μια τέτοια δυσχερή περίπτωση; Τι είναι αυτό που πρέπει να κατανοήσει περισσότερο από όλα; Την αρχή της αναγκαιότητας; Την αιτιακή αλυσίδα που ορίζει την ενεργό ύπαρξη στη διάρκεια και την ύπαρξη στη νόηση του Θεού; Εάν, υπό την καθοδήγηση του Λόγου επιθυμεί ένα μικρότερο παρόν κακό από ένα μεγαλύτερο μελλοντικό (H4Π66), τότε γιατί να μην κάνει το ίδιο με το

¹⁷ Ένα επιπλέον χαρακτηριστικό του έλλογου ανθρώπου που αξιοποιεί ο Nadler (2016) στη συλλογιστική του είναι ότι αυτός δρα έντιμα, δεν παραπλανά και δεν ψεύδεται, ούτε καν στην περίπτωση που κινδυνεύει η ζωή του (H4Π72 και Σχ). Στο πλαίσιο της σπινοζικής σύλληψης, το *conatus* υπό έλλογη καθοδήγηση επιτάσσει οι επιλογές μας να έχουν γενική εγκυρότητα για όλους τους ανθρώπους, να ισχύουν πάντα και υπό οποιεσδήποτε συνθήκες [*omnino*]. Αφού κάθε έλλογος άνθρωπος δεν μπορεί να αποζητά παρά ό,τι επιτάσσει ο Λόγος και δεδομένου ότι η ανεντιμότητα και η παραπλάνηση υποσκάπτουν τα κοινωνικά θεμέλια άθησης του Λόγου, η παραπλάνηση και το ψεύδος δεν συμπεριλαμβάνονται στις επιλογές του, ούτε ακόμη και όταν γνωρίζει ότι η διατύπωση της αλήθειας θέτει σε κίνδυνο τη ζωή του. Στην ανάγνωση του Nadler η προσθήκη αυτής της παραμέτρου είναι απαραίτητη, διότι εξετάζει το ζήτημα της αυτοκτονίας του Σενέκα.

ψέμα; Γιατί είναι αποδεκτή η αυτοκτονία και όχι η παραπλάνηση, ως αναγκαίο παρόν κακό, παρότι μεταξύ τους υπάρχει μεγάλη διαφορά ως προς την οριστικότητα του αποτελέσματος που επιφέρουν; Κι αν επιχειρήσουμε μια σπινοζική ανάγνωση άλλων ιδιόμορφων περιπτώσεων αυτοκτονίας, σε ιστορικές περιόδους πιο πρόσφατες, όπως αυτές των ναζιστικών στρατοπέδων, στα οποία αναφέρθηκε ο Δ. Δρόσος στο πλαίσιο αυτού του Συμποσίου, πώς θα τοποθετηθούμε απέναντι στις αυτοκτονίες που συνέβησαν υπό αυτές τις συνθήκες;

Η ανάλυση που προηγήθηκε είχε ως στόχο να αναδείξει ότι η θέση του Spinoza απέναντι στην αυτοκτονία απορρέει από θεμελιακές οντολογικές και γνωσιολογικές παραδοχές της φιλοσοφίας του. Η σύλληψη του ανθρώπου, η θέση του στον κόσμο, η σχέση του με ό,τι τον περιβάλλει και η αντίδρασή του στα ερεθίσματα που δέχεται αναλύονται με βάση το κεντρικό δίπολο ενεργητικότητα-παθητικότητα και η αυτοκτονία όχι μόνον δεν συνιστά ενέργημα με τη σπινοζική ορολογία, αλλά αποτελεί ακραία εκδήλωση παθητικότητας, κυριαρχίας των εξωτερικών δυνάμεων πάνω στο άτομο που αυτοκτονεί. Η προσέγγιση του φιλοσόφου στοχεύει στην αληθή κατανόηση των όρων του φαινομένου, αναδεικνύοντας τα κρυφά αίτια που το καθορίζουν, στοχεύει να εξηγήσει πώς συμβαίνουν τα πράγματα σύμφωνα με τον αιτιακό προσδιορισμό τους και ταυτόχρονα για να μας κάνει να αντιληφθούμε τα αίτια της πλάνης στην οποία υποπίπτουμε, όταν δεν αντιλαμβανόμαστε τα πράγματα κατ' αυτόν τον τρόπο. Ο άνθρωπος που κυριαρχείται από τη φαντασία, βιώνει κυρίως τα πάθη του και οδηγείται στη δράση του από αυτά, δεν κατανοεί ούτε το γεγονός ότι η δύναμη ενέργειάς του, την οποία τείνει να αυξήσει, στρέφεται σε αντικείμενα που δεν απορρέουν από την ουσία του και δεν αποτελούν πραγματικές επιλογές του ούτε και την αξία μιας ζωής σύμφωνης με το Λόγο. Γι' αυτό και η σπινοζική ηθική χρειάζεται να υπενθυμίζει στον άνθρωπο ότι πρέπει να τείνει να εμμένει στο είναι του, όσον εξαρτάται από αυτόν και μάλιστα όχι μόνον για να επιβιώσει αλλά για να αυξήσει τη δύναμη ενέργειάς του και να παράγει τα μέγιστα δυνατά αποτελέσματα που εκφράζουν την ιδιαίτερη ύπαρξή του (LeBuffe, 2004). Αυτή η συνειδητοποίηση έχει κατακτηθεί από τον φιλοσοφικά «διαφωτισμένο» άνθρωπο, που έχει κατανοήσει αληθώς και οδηγείται σταδιακά στην κατάσταση ελευθερίας, όπως εκτίθεται στο τέταρτο μέρος της *Ηθικής*. Ακόμη και στην περίπτωση αυτή όμως, η ηθική πρόταση του φιλοσόφου δεν περιλαμβάνει ένα σύστημα ρητών κανόνων συμπεριφοράς, ούτε αφορισμούς και καταδίκες. Θέτοντας ως στόχο της φιλοσοφίας του το εγχείρημα της απελευθέρωσης του ανθρώπου από τους εξωτερικούς καταναγκασμούς και την αύξηση της ενεργητικότητάς του, στοχεύει να οδηγήσει τον άνθρωπο στη διεύρυνση των ορίων ελευθερίας του ενώ ταυτόχρονα τον υποχρεώνει να αντιληφθεί τους αναγκαίους περιορισμούς της ύπαρξής και της διάρκειάς του.

Η φιλοσοφική ανάλυση της επιθυμίας θανάτου και κάποιων ιδιόμορφων περιπτώσεων αυτοκτονίας αποτελεί αφορμή να σκεφτούμε, υπό σπινοζική οπτική πιο σύγχρονες περιπτώσεις, όπως αυτές των ναζιστικών στρατοπέδων, όπου εξαιρετικά δυσμενείς συνθήκες και εξωτερικές ενάντιες δυνάμεις συνθλίβουν κάτω από το βάρος τους τον άνθρωπο. Η κατανόηση της αυτοκτονίας σε αυτό το πλαίσιο θεωρώ ότι θα ήταν συνεπής με την προσέγγιση του Spinoza, εάν δεν προσανατολιζόταν στην καταδίκη της ή στην αποδοχή της ως μικρότερο από τα δύο κακά, ούτε καν στο φωτισμό της λειτουργίας των ψυχολογικών μηχανισμών που θα οδηγούσαν στην αυτοχειρία. Στην κατεύθυνση που ορίζει η σκέψη του Spinoza, η αυτοκτονία δεν εξηγείται ως ατομική επιλογή, αλλά ως αποτέλεσμα της διάδρασης με το περιβάλλον και αντιπαράθεσης με δυνάμεις εξωτερικές ως προς το άτομο που οδηγείται στην αυτοχειρία, ακόμη κι αν αυτές δεν είναι υλικές αλλά άλλες ιδέες. Η κατανόηση των αναγκαίων περιορισμών της ανθρώπινης ύπαρξης δεν έχει στόχο τόσο το να επηρεάσει την απόχρωση της ηθικής κρίσης απέναντι στην πράξη όσο το να στρέψει το ενδιαφέρον στο ευρύτερο πλαίσιο στο οποίο αυτή λαμβάνει χώρα, αυτό της πολιτικής και κοινωνικής οργάνωσης.

Βιβλιογραφία

- Bacon, F. (1924). *New Atlantis*. New York: Oxford University Press.
- Bove, L. (1996). *La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*. Paris: Vrin.
- Gabhart, M. (1999). Spinoza on Self-Preservation and Self-Destruction. *Journal of the History of Philosophy*, 37 (4), 613-628.
- Garber, D. (2004). Dr. Fischelson's Dilemma: Spinoza on Freedom and Sociability. Στο Y. Yovel, G. Segal

- (επιμ.), *Spinoza on Reason and the "Free Man"*. New York: Little Room Press, 183–208.
- Garber, D. (2005). "A Free Man Thinks of Nothing Less Than of Death": Spinoza on the Eternity of the Mind. Στο C. Mercer, E. O'Neill, (επιμ.), *Early Modern Philosophy: Mind, Matter, and Metaphysics*. Oxford/New York: Oxford University Press, 103–118.
- Green, P. D. (1972). Suicide, Martyrdom, and Thomas More. *Studies in the Renaissance*, 19, 135-155.
- Gueroult, M. (1968). *Spinoza I: Dieu (Éthique, I)*. Paris: G. Olms.
- Hume, D. (1987). *Essays Moral, Political, Literary*. E. F. Miller (επιμ.). Indianapolis: Liberty Fund.
- Jaquet, C. (2005). *Les Expressions de la puissance d'agir chez Spinoza*. Paris: Publications de la Sorbonne.
- Kisner, M. (2010). Reconsidering Spinoza's Free Man: The Model of Human Nature. *Oxford Studies in Early Modern Philosophy*, 5, 91–114.
- LeBuffe, M. (2004). Why Spinoza Tells People to Try to Preserve Their Being. *Archiv fur Geschichte der Philosophie*, 86, 119–145.
- Lin, M. (2004). Spinoza's Metaphysics of Desire: The Demonstration of III P6. *Archiv fur Geschichte der Philosophie*, 86, 21–55.
- Mason, R. (1986). Spinoza on modality. *The Philosophical Quarterly*, 36 (144), 313-342.
- Matheron, A. (1988, επανέκδοση [1969]). *Individu et communauté chez Spinoza*. Paris: Minuit
- Matson, W. (1977). Death and destruction in Spinoza's ethics. *Inquiry*, 20, 403-417.
- Merrill, K. R. (1999). Hume on Suicide. *History of Philosophy Quarterly* 16 (4), 395-412.
- More, T. (1995). *Utopia*. G. M. Logan, R. M. Adams & C. H. Miller (επιμ.). New York: Cambridge University Press.
- Μπουκουβάλα, Α. (2006). *Οι έννοιες του καλού και του κακού στη φιλοσοφία του Spinoza* (Διδακτορική διατριβή, Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων). Εθνικό Αρχείο Διδακτορικών Διατριβών, ΕΚΤ.
<https://thesis.ekt.gr/thesisBookReader/id/26897?lang=el#page/1/mode/2up>
- Μπουκουβάλα, Α. (2008) Η αδυναμία του Λόγου και η λειτουργία του υποδείγματος της ανθρώπινης φύσης στη φιλοσοφία του Σπινόζα. *Υπόμνημα στη φιλοσοφία*, 7, 157-196.
- Nadler, S. (2015). On Spinoza's 'Free Man'. *Journal of the American Philosophical Association*, 1(1), 103-120.
- Nadler, S. (2016). Spinoza on lying and suicide. *British Journal for the History of Philosophy*, 24 (2), 257-278.
- Prelorentzos, I. (1992). *La durée chez Spinoza*. Lille: Atelier National de Reproduction des Thèses.
- Soyarslan, S. (2019). Two Ethical Ideals in Spinoza's "Ethics": The Free Man and The Wise Man. *Journal of the American Philosophical Association*, 5 (3), 357-370.
- Spinoza Opera* (1925). C. Gebhardt (ed.), 4 vol. Heidelberg: Carl Winters.
- Σπινόζα, Μ. (2009). *Ηθική*. Αθήνα: Εκκρεμές.
- Temkine, P. (1994). Le modèle de l'homme libre. *Revue de Métaphysique et de Morale*, 4, 437–48.
- Winkler, S. (2016). The Problem of Generation and Destruction in Spinoza's System. *Journal of Early Modern Studies*, 5 (1), 89 – 113.
- Youpa, A. (2003). Spinozistic self-preservation. *The Southern Journal of Philosophy*, 41 (3), 307–49.
- Youpa, A. (2010). Spinoza's Model of Human Nature. *Journal of the History of Philosophy*, 48, 61–76.
- Yovel, Y. and Segal, G. (eds) (2004). *Ethica 4: Spinoza on Reason and the 'Free Man'*. New York: Little Room Press.