

**ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ**  
ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ-ΠΑΙΔΑΓΩΓΙΚΗΣ-ΨΥΧΟΛΟΓΙΑΣ  
**ΤΟΜΕΑΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ**  
ΠΑΙΔΑΓΩΓΙΚΟ ΤΜΗΜΑ ΔΗΜΟΤΙΚΗΣ ΕΚΠΑΙΔΕΥΣΗΣ

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΡΗΤΗΣ  
ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΩΝ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ  
ΤΟΜΕΑΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

ΔΙΑΤΜΗΜΑΤΙΚΟ  
ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ

**ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ-ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ**

**ΠΕΤΡΟΣ ΛΑΖΟΣ**

**Το σωτηριολογικό περιεχόμενο της φιλοσοφίας του  
Benedictus Baruch de Spinoza**

ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΗ ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ

**ΙΩΑΝΝΙΝΑ 2003**



**Το σωτηριολογικό περιεχόμενο της φιλοσοφίας του  
Benedictus Baruch de Spinoza**



**ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ**  
ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ-ΠΑΙΔΑΓΩΓΙΚΗΣ-ΨΥΧΟΛΟΓΙΑΣ  
**ΤΟΜΕΑΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ**  
ΠΑΙΔΑΓΩΓΙΚΟ ΤΜΗΜΑ ΔΗΜΟΤΙΚΗΣ ΕΚΠΑΙΔΕΥΣΗΣ

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΡΗΤΗΣ  
ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΩΝ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ  
ΤΟΜΕΑΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

ΔΙΑΤΜΗΜΑΤΙΚΟ  
ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ

**ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ-ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ**

**ΠΕΤΡΟΣ ΛΑΖΟΣ**

**Το σωτηριολογικό περιεχόμενο της φιλοσοφίας του  
Benedictus Baruch de Spinoza**

ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΗ ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ

**ΙΩΑΝΝΙΝΑ 2003**

*“Κατηραμένος να είναι ούτος διαρκούσης της ημέρας, κατηραμένος να είναι ούτος διαρκούσης της νυκτός· κατηραμένος κατά την κατάκλισίν του και κατηραμένος κατά την έγερσίν του· κατηραμένος κατά την έξοδό του και κατηραμένος κατά την είσοδό του· είθε να μην τον συγχωρήση ποτέ ο Θεός... Διατάσσομεν ίνα μηδείς παρέξῃ χάριν εις αυτόν, ίνα μηδείς συγκατοική μετ’ αυτού υπό την αυτήν στέγην ή εις απόστασιν τεσσάρων πήχεων· ίνα μηδείς αναγνώση έργον συνταχθέν ή γραφέν παρ’ αυτού”.*

Απόσπασμα από τον αφορισμό του Benedictus Baruch de Spinoza (1632-1677).



## ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

1.	Πρόλογος	10.
2.	Παρατηρήσεις επί της μορφής του κειμένου	11.
3.	Εισαγωγή	13.
4.	<b>Πρώτο μέρος. Οντολογία.</b>	
	Κεφάλαιο Πρώτο: Ο αφητηριακός για τη σωτηρία χαρακτήρας των σπινοζικών οντολογικών θέσεων.	21.
	Κεφάλαιο Δεύτερο: Οι οντολογικές θέσεις του Spinoza	24.
5.	<b>Δεύτερο μέρος. Το οντολογικό status του ανθρώπου.</b>	
	Κεφάλαιο Πρώτο: Θεός ή φύση και άνθρωπος.	40.
	Κεφάλαιο Δεύτερο: Conatus ad suum esse perseverandi.	52.
6.	<b>Τρίτο μέρος. Το ζήτημα της σωτηρίας.</b>	
	Κεφάλαιο Πρώτο: Η σπινοζική γνωσιοθεωρία και το τρίτο είδος γνώσης ως μέσο επίτευξης της σωτηρίας.	60.
	Κεφάλαιο Δεύτερο: Amor Dei Intellectualis sub specie aeternitatis.	76.
	Κεφάλαιο Τρίτο: Ο ορθολογικός χαρακτήρας του σωτηριολογικού περιεχομένου της σπινοζικής φιλοσοφίας.	87.
7.	Πηγές-Λεξικά	107.
8.	Βιβλιογραφία	110.
9.	Ευρετήριο ονομάτων	122.
10.	Übersicht	126.
11.	Επίμετρον	128.
12.	Βιογραφικό σημείωμα	130.



Συμβουλευτική επιτροπή:

1. Επίκουρος καθηγητής Ι. Πρελορέντζος (επιβλέπων).
2. Καθηγητής Π. Νούτσος.
3. Αν. Καθηγητής Δ. Κοτρόγιαννος.

“Η έγκριση Μεταπτυχιακής Διπλωματικής Εργασίας υπό της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων δεν υποδηλοί αποδοχή των γνώμων του συγγραφέως”.  
(Ν. 5343/32, άρθρο 202/2).

## ΠΡΟΛΟΓΟΣ

*Επιθυμώ να εκφράσω τις θερμές ευχαριστίες μου προς τα μέλη της συμβουλευτικής επιτροπής του Τομέα Φιλοσοφίας του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων, με τη βοήθεια της οποίας η διεκπεραίωση της παρούσας συγγραφής κατέστη δυνατή: Αρχικώς, προς τον επίκουρο καθηγητή Φιλοσοφίας κ. Ιωάννη Πρελορέντζο -επιβλέποντα καθ' όλη τη διάρκεια της συγγραφής- και στη συνέχεια προς τον καθηγητή Πολιτικής και Κοινωνικής Φιλοσοφίας κ. Παναγιώτη Νούτσο. Επίσης, να ευχαριστήσω τον αν. καθηγητή του Τμήματος Πολιτικής Επιστήμης της Σχολής Κοινωνικών Επιστημών του Πανεπιστημίου της Κρήτης κ. Δημήτρη Κοτρόγιαννο, του οποίου οι παρατηρήσεις συνετέλεσαν στην τελική μορφή της μετά χείρας διπλωματικής εργασίας.*

*Η σχετική έρευνα για το έργο του Benedictus Baruch de Spinoza πραγματοποιήθηκε χάρη στις υποτροφίες, οι οποίες και μου έχουν απονεμηθεί.*

*Κατά το ακαδημαϊκό έτος 1999, ως φοιτητής της Θεολογικής Σχολής του Αριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης, μέσω του Ευρωπαϊκού Προγράμματος Ανταλλαγής Φοιτητών “Erasmus-Socrates”, φοίτησα στο Πρόγραμμα Μεταπτυχιακών Σπουδών “Master of Philosophy in Contextual Theology” της Θεολογικής Σχολής του Πανεπιστημίου του Oslo, αποσπώντας τη σχετική υποτροφία από το Ίδρυμα Κρατικών Υποτροφιών. Ευχαριστώ τον καθηγητή Συστηματικής Θεολογίας κ. Hjetil Hafstad, καθώς και τον καθηγητή Βιβλικής Καινοδιαθηκικής Θεολογίας κ. Halvor Moxnes, χάρη στους οποίους προσέγγισα επαρκέστερα το χώρο της Δυτικής Θεολογίας και Πνευματικότητας.*

*Κατά τα ακαδημαϊκά έτη 2000-2001 και 2001-2002, μου χορηγήθηκε υποτροφία από το εγκεκριμένο Ευρωπαϊκό “Επιχειρησιακό Πρόγραμμα Εκπαίδευσης και Αρχικής Επαγγελματικής Κατάρτισης”, για την παρακολούθηση μεταπτυχιακών σπουδών στον Τομέα Φιλοσοφίας του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων. Ευχαριστώ τον επιστημονικό υπεύθυνο και πρόεδρο της Ειδικής Διατμηματικής Επιτροπής του Προγράμματος Μεταπτυχιακών Σπουδών “Ελληνική Φιλοσοφία-Φιλοσοφία των Επιστημών” καθηγητή κ. Παναγιώτη Νούτσο. Τον ευχαριστώ, επίσης, για τις πολύτιμες συμβουλές του, πριν και κατά τη διάρκεια της φοίτησής μου στον Τομέα Φιλοσοφίας του Τμήματος Φ.Π.Ψ. της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων.*

Πέτρος Λάζος  
Ιωάννινα, Σεπτέμβριος του 2003.

## **Παρατηρήσεις επί της μορφής του κειμένου.**

Η *Ηθική* του Benedictus Baruch de Spinoza, έργο με το οποίο θ' ασχοληθούμε κυρίως, είναι γραμμένη με γεωμετρική-αξιωματική μέθοδο<sup>1</sup>. Ως εκ τούτου, λόγω, δηλαδή, της συγκεκριμένης μορφής του κειμένου, το οποίο κατεξοχήν θα μας απασχολήσει, είναι απαραίτητες κάποιες διευκρινίσεις, οι οποίες θα καταστήσουν την ανάγνωση του κειμένου ευκολότερη.

1<sup>ov</sup>. Ο τρόπος παραπομπής στο έργο αυτό του Benedictus Baruch de Spinoza, θα αναφέρεται κάθε φορά στους ορισμούς, εξηγήσεις, αξιώματα, θεωρήματα, αποδείξεις, πορίσματα και σχόλια, τα οποία εκθέτει ο συγγραφέας της και όχι απ' ευθείας στις σελίδες της *Ηθικής*, που γίνονται εκάστοτε αντικείμενο ενδιαφέροντος και ερμηνείας, εκτός από τις περιπτώσεις στις οποίες αναφερόμαστε σε προλόγους και επίμετρα. Οι παραπομπές στα έργα του Benedictus Baruch de Spinoza πραγματοποιούνται με τις εξής συντομογραφίες:

Στην *Ηθική*:

θεώρ.: θεώρημα.

απ.: απόδειξη.

σχ.: σχόλιο.

πόρ.: πόρισμα.

ορ.: ορισμός.

αξ.: αξίωμα.

εξ.: εξήγηση.

λ.: λήμμα.

πρ.: πρόλογος.

επίμ.: επίμετρο.

κεφ.: κεφάλαιο. [ορισμοί των συναισθημάτων στην *Ηθική* IV].

Στα υπόλοιπα έργα<sup>2</sup>:

κεφ.: κεφάλαιο.

τ.: τόμος.

προσθ.: προσθήκη.

§: παράγραφος.

παρ.: παράρτημα.

Επιστ.: επιστολή.

πρότ.: πρόταση.

---

<sup>1</sup> Ήδη από τον τίτλο της, *Ethica Ordine Geometrico Demonstrata*. Για τον (σημαντικό) ρόλο που παίζουν τα μαθηματικά στη σκέψη του Benedictus Baruch de Spinoza, βλ. γενικώς *Ηθική* I, επίμ., σ. 79, όπου "το ανθρώπινο γένος θα αγνοούσε για πάντα την αλήθεια, αν τα μαθηματικά που ασχολούνται όχι με σκοπούς, αλλά μόνο με την ουσία και τις ιδιότητες των σχημάτων, δεν έδειχναν στους ανθρώπους έναν άλλο κανόνα για την αλήθεια' και εκτός από τα μαθηματικά, μπορούμε να επισημάνουμε και άλλες ακόμα αιτίες -που είναι περιττό να τις απαριθμήσουμε εδώ- με τις οποίες μπόρεσαν οι άνθρωποι να αντιληφθούν αυτές τις κοινές προκαταλήψεις και οδηγήθηκαν έτσι στην αληθινή γνώση των πραγμάτων". Πρβλ. *Πολιτική Πραγματεία* I, § IV.

<sup>2</sup> Στα υπόλοιπα έργα του Spinoza, οι παραπομπές ακολουθούν την έκδοση του Carl Gebhardt, *Spinoza Opera*, Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Carl Winter, Heidelberg 1925, εκτός από την επιστολογραφία του Spinoza, οι παραπομπές στην οποία συμμορφώνονται με την έκδοση του σπινोजικού corpus *Œuvres Complètes, Texte nouvellement traduit ou revu, présenté et annoté par Roland Caillols, Madeleine Francès et Robert Misrahi*, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, Paris 1962. Θα ήταν παράλειψη να μην αναφερθεί η χρησιμότητα της εξαιρετικής στα ελληνικά μετάφρασης της *Πραγματείας για τη διάρθρωση της νόησης* από τον Β. Jacquemart και την Β. Γρηγοροπούλου, Πόλις, Αθήνα 2000, καθώς και της *Πολιτικής Πραγματείας* από τον Α. Ι. Στυλιανού, με εισαγωγή του Γ. Βώκου, Πατάκης, Αθήνα 2000, 1996i.

Στις βιβλιογραφικές παραπομπές, το κείμενο μέσα στις αγκύλες [ ... ] έχει προστεθεί από τον γράφοντα με σκοπό την καλλίτερη ροή του μεταφερόμενου με παραθέματα ερευνητικού λόγου. Στα παραθέματα του πρωτότυπου κειμένου, οι προσθήκες (οι οποίες βρίσκονται επίσης μέσα σε αγκύλες), εξυπηρετούν μόνον την καλλίτερη ροή και σύνδεσή του με το συγκεκριμένο, ώστε τα όσα έχουν προστεθεί να μην αφαιρούν -ούτε και να προσθέτουν- κάτι από και στο **νόημα** του σπινοζικού λόγου.

2<sup>ο</sup>. Ο τρόπος με τον οποίο ο Benedictus Baruch de Spinoza συνέγραψε το έργο του, δημιουργεί προβλήματα αναφορικά με τη χρονική σειρά της παράθεσης των απόψεών του στο έργο του (επαναλήψεις, προτροπές στον αναγνώστη για επανανάγνωση προγενέστερων ορισμών, αποδείξεων, αξιωμάτων κ.λπ.). Για τον λόγο αυτόν, οι παραπομπές (κυρίως στην *Ηθική*) αναφέρονται αρχικώς στην *πρώτη φορά* κατά την οποία μία ιδέα κάνει την εμφάνισή της στο πρωτότυπο κείμενο, γίνεται, δηλαδή, προσπάθεια να αποδοθεί πιστά η σειρά παράθεσης των ιδεών, την οποία ακολουθεί ο ίδιος ο Benedictus Baruch de Spinoza.

Σκοπός της μετά χείρας μελέτης δεν είναι να επικροτηθεί ή να απορριφθεί η εγκυρότητα του γεωμετρικού οικοδομήματος<sup>3</sup>, το οποίο επιχειρήθηκε στα μέσα του 17<sup>ου</sup> αιώνα, αλλά να εξεταστούν τα συναγόμενα συμπεράσματα, αναφορικά με την υφή της ανθρώπινης ιδιοσυστασίας, τα οποία συνάγονται από το οικοδόμημα αυτό. Η επιχειρηματολογία, συνεπώς, δεν θα βασιστεί σε απλές διαπιστώσεις της αλληλουχίας των σπινοζικών ορισμών, εξηγήσεων, αξιωμάτων κ.λπ., αλλά η εδραίωση -αντιθέτως- των επιχειρημάτων, επιβάλλει να συμβαδίσουμε με το γεωμετρικό σχήμα του Benedictus Baruch de Spinoza, εξετάζοντας, ωστόσο, κριτικώς όχι τόσο τη δυναμική της μεθόδου του<sup>4</sup>, όσο το γνωστικό της περιεχόμενο, δεσμευόμενοι να μην αποτελέσει η σπινοζική μεθοδολογία τροχοπέδη της έρευνας, αλλά αντίθετα, αρωγό και επίκουρο της επιχειρηματολογικής μας δομής.

3<sup>ο</sup>. Η παράθεση της βιβλιογραφίας (τέλος) γίνεται με τον ακόλουθο τρόπο: Αρχικώς παρατίθενται οι πηγές, (πρωτότυπα κείμενα και μεταφράσεις), εν συνεχεία τα λεξικά, ενώ, ακολουθεί η δευτερεύουσα βιβλιογραφία, όπου, συγγράμματα και άρθρα διακρίνονται μεταξύ τους. Τα άρθρα, τα οποία αποτελούν περιλήψεις βιβλίων ή άλλων άρθρων δεν συμπεριλαμβάνονται στη βιβλιογραφία, αλλά εμφανίζονται μόνον στις υποσημειώσεις. Για τον εντοπισμό τους, ο αναγνώστης μπορεί να συμβουλευτεί το γενικό ευρετήριο ονομάτων, το οποίο βρίσκεται στο τέλος της μετά χείρας μελέτης.

---

<sup>3</sup> Είναι αλήθεια, ότι η *Ηθική* είναι “ένα μικρό θαύμα το οποίο οι σύγχρονοί του [Spinoza] αδυνατούσαν να κατανοήσουν”, H. Höffding, *A History of Modern Philosophy*, μτφ.: B. E. Meyer, Dover Publications, New York 1951, (σ. 294).

<sup>4</sup> Αν ο σκοπός μας είναι να εξεταστεί μόνον η εσωτερική λογική του γεωμετρικού σχήματος της *Ηθικής*, τότε ο κίνδυνος να εγκλωβιστούμε στην ανάλυση της μεθοδολογίας του Benedictus Baruch de Spinoza είναι μεγάλος. Ο É. B. de Condillac, φερ’ ειπείν, θα επικρίνει τον σπινοζισμό ως απλώς μεθοδολογία στο *Traité des Systèmes*, X., (*Œuvres*, I, 169 κ.ε.). Για τον Benedictus Baruch de Spinoza, όμως, το ζήτημα της μεθόδου είχε ήδη λυθεί, όταν συστηματοποιούσε την φιλοσοφία του με τη συγγραφή της *Ηθικής*. Στην *Πραγματεία για τη διόρθωση της νόησης* -η συγγραφή της οποίας προηγείται- αναφέρει, ότι η “σωστή μέθοδος θα είναι εκείνη η οποία καταδεικνύει με ποιον τρόπο θα πρέπει να καθοδηγείται το πνεύμα σύμφωνα με το γνώμονα μίας αληθούς ιδέας” (§ XXXVIII) και ότι “η μέθοδος είναι η ίδια η αναστοχαστική γνώση, αυτό το θεμέλιο που πρέπει να κατευθύνει τις σκέψεις μας [και] δεν μπορεί να είναι τίποτε άλλο παρά η γνώση του τι συνιστά τη μορφή της αλήθειας, καθώς και η γνώση του νου, των ιδιοτήτων του και της εγγενούς ισχύος του”, (§ CV). Ο Benedictus Baruch de Spinoza, ωστόσο, “αν και διατυπώνει τις προτάσεις του ‘more geometrico’, κατορθώνει να ξεφύγει από τον φορμαλισμό και την ακινησία της μαθηματικής μεθόδου, χάρη στην έννοια της δύναμης” (την οποία θα εξετάσω αναλυτικώς εν συνεχεία), βλ. Β. Γρηγοροπούλου, “Η ανάγνωση του Deleuze για τον Spinoza”, *Δεκαλίων*, τεύχ. 16/1, Ιούνιος 1988, σ. 117.

## Εισαγωγή

Το στοιχείο εκείνο, το οποίο καθιστά ενδιαφέρουσα τη συγγραφή μίας μελέτης με θέμα το σωτηριολογικό περιεχόμενο της φιλοσοφίας του Benedictus Baruch de Spinoza, είναι το γεγονός, ότι -μέχρι τώρα- το συγκεκριμένο θέμα δεν έχει αναλυθεί εξαντλητικά<sup>5</sup>. Το μεγαλύτερο μέρος της πρόσφατης έρευνας για τον Benedictus Baruch de Spinoza έχει αφιερωθεί σε θέματα όπως η πολιτική, η οντολογία<sup>6</sup>, η μεταφυσική, η γνωσιοθεωρία, η ηθική, η θρησκεία -τα τελευταία δέκα χρόνια, δε, ιδιαίτερα και σε ένα ειδικότερο φιλοσοφικό ζήτημα, εκείνο του χρόνου, το οποίο εντάσσεται πρωτίστως στη μεταφυσική- το σωτηριολογικό, όμως, περιεχόμενο της σπινοζικής φιλοσοφίας δεν έχει προκαλέσει την αντίστοιχη ερευνητική ενασχόληση.

Σκοπός της μετά χείρας μελέτης είναι να δείξει, ότι η κορύφωση της σπινοζικής σκέψης είναι η επίτευξη της ανθρώπινης σωτηρίας (ή ευδαιμονίας, όπως θα αποδειχθεί παρακάτω) και όχι μόνον η σύναψη της πολιτικής κοινωνίας<sup>7</sup>. Η επίτευξη της σωτηρίας αυτής δεν είναι κάτι το αυτονόητο, αλλά προκύπτει από την οντολογική σχέση του ανθρώπου με τον υπόλοιπο κόσμο, τις ανθρωπολογικές συνέπειες, οι οποίες προκύπτουν από τη σχέση αυτήν και, τέλος, μία εσωτερική διεργασία, η οποία λαμβάνει χώρα στους μηχανισμούς της ανθρώπινης νόησης.

Σκοπός της εργασίας είναι να παρουσιάσει το *γιατί* και το *πώς* οι οντολογικές προκείμενες, τις οποίες θέτει η σπινοζική σκέψη στο πρώτο μέρος της *Ηθικής*, αναδεικνύουν τη δυνατότητα του ανθρώπου για την επίτευξη του τρίτου είδους γνώσεως· να παρουσιάσει το *γιατί* και να αποδείξει το *πώς* το είδος της γνώσης

---

<sup>5</sup> Παραθέτουμε την άμεσα σχετιζόμενη με το θέμα βιβλιογραφία: i. Οι μελέτες των H. F. Hallet, *Creation, emanation and salvation*, Martinus Nijhoff, Haye 1962, B. Rousset, *La perspective finale de l' "Éthique", et le problème de la cohérence du spinozisme. L' autonomie comme salut*, Vrin, Paris 1968, J. Lacroix, *Spinoza et le problème du salut*, P.U.F., Paris 1970, A. Matheron, *Spinoza et le salut des ignorants*, Aubier-Montaigne, Paris 1971, G. Campana, *Liberazione e Salvezza dell' uomo in Spinoza*, Città Nuova, Roma 1978, B. Rousset, *L' immanence et le salut. Regards spinozistes*, Kimé, Paris 2000. ii. Τα άρθρα των Y. Yovel, "Salvation through the third kind of knowledge" και J. M. Beyssade, "Éthique IV Appendice Chapitre 7 ou peut-on se sauver tout seul?", *Revue de Métaphysique et de Morale*, 99<sup>e</sup> année, αρ. 4, Paris 1994, σσ. 493-503. Η παρούσα μελέτη αποσκοπεί στο να συνοψίσει όσες έχουν προηγηθεί, αλλά και να τονίσει σαφέστερα τη σχέση της σπινοζικής γνωσιοθεωρίας με το σωτηριολογικό/ευδαιμονιστικό περιεχόμενο της σπινοζικής φιλοσοφίας.

<sup>6</sup> Ως οντολογία ας οριστεί, εν τάχει, η επιστήμη, η οποία ασχολείται με το "όν" και το "είναι" χωρίς να εμπλέκει τις υπερβατικές κατηγορίες "Θεός", "κόσμος", "ψυχή" (εν αντιθέσει με τη μεταφυσική).

<sup>7</sup> Ιδιαίτερη προσοχή στον πολιτικό προσανατολισμό της φιλοσοφίας του Benedictus Baruch de Spinoza δίδεται, φερ' ειπείν, από τον É. Balibar, στο έργο *O Spinoza και η πολιτική*, μτφ.: Α. Στυλιανού, Εστία, Αθήνα 1996.

αυτής οδηγεί -ίσως, μάλιστα και να ταυτίζεται- με την ανθρώπινη δυνατότητα πραγμάτωσης της πολυπόθητης *salus*<sup>8</sup>.

Η δομή της μετά χείρας μελέτης ακολουθεί την εσωτερική δομή και λογική της *Ηθικής* του Benedictus Baruch de Spinoza. Ως αφητηριακό σημείο εκλαμβάνεται η σπινοζική *οντολογία*, από την οποία απορρέει και με την οποία είναι συστηματικά συνδεδεμένη η σπινοζική *ανθρωπολογία*. Το τρίτο μέρος εκθέτει τη *γνωσιοθεωρία* του Benedictus Baruch de Spinoza, συμπυκνώνοντας νοηματικώς το IV και V μέρος της *Ηθικής*, ενώ, επιπρόσθετα επιχειρήματα για την “ταύτιση” της σωτηρίας με το τρίτο είδος γνώσης αντλούνται από το υπόλοιπο σπινοζικό *corpus*. Λαμβάνοντας υπ’ όψιν τη δυναμική του σπινοζικού κειμένου, όπου οτιδήποτε έχει αποδειχθεί, εκλαμβάνεται -κατά την πορεία της συγγραφής- ως γνώση *θεμελιωμένη*, από την οποία προοδευτικά απορρέει η φιλοσοφική του σκέψη, επιδιώξαμε να συμβιβάσουμε -όσο το δυνατόν περισσότερο- τη δομή του παρόντος κειμένου με την εσωτερική λογική ακολουθία της σπινοζικής *Ηθικής*. Σύμφωνα με αυτήν, *οντολογία*, *ανθρωπολογία* και *γνωσιοθεωρία* συνδέονται μεταξύ τους στενά, την ίδια στιγμή που η γνώση τους, η αντίληψη, δηλαδή, της μεθοδολογικής τους δομής, αλλά και στόχευσης, καθώς και η γνώση της *συνάφειάς* τους από την ανθρώπινη νόηση αποτελεί το δρόμο<sup>9</sup> πραγμάτωσης της κορυφαίας αναζήτησης της σπινοζικής γνωσιοθεωρίας: την πραγμάτωση του τρίτου είδους γνώσης.

Στο σημείο αυτό, κάποιες πληροφορίες -σχετικώς με τις πηγές του στοχασμού του Benedictus Baruch de Spinoza- κρίνονται απαραίτητες, καθώς εξυπηρετούν τη σφαιρικότερη κατανόηση του ζητήματος το οποίο και ενδιαφέρει εδώ. Πιο συγκεκριμένα, θα εξεταστεί η σχέση του Benedictus Baruch de Spinoza με τους προκατόχους του, με άξονα τη διαφοροποίηση της σκέψης του ολλανδού αναφορικώς με το ορθολογικά προσδιορισμένο (από τον ίδιο) *περιεχόμενο* της έννοιας της σωτηρίας ή ευδαιμονίας. Δεν επιθυμούμε να αναδείξουμε τις πηγές του σπινοζικού

---

<sup>8</sup> Τον ίδιο δρόμο της σύνδεσης μεταξύ οντολογίας και ζητήματος της σωτηρίας -διά μέσου του τρίτου είδους γνώσης- έχει ακολουθήσει και ο J. Lacroix: “Αυτή η φιλοσοφία είναι την ίδια στιγμή μία φιλοσοφία της αντίληψης του θεού και μία φιλοσοφία της σωτηρίας, μία φιλοσοφία της σωτηρίας του ανθρώπου μέσω της αντίληψης του θεού. Το πρώτο βιβλίο της *Ηθικής* τιτλοφορείται “Περί Θεού”, το τελευταίο “Περί της δύναμης της νόησης” και όλο το έργο δείχνει πως η νόηση, με την ιδιαίτερη δυναμική της, μπορεί να επανενωθεί με τον θεό”, J. Lacroix, *Spinoza et le problème du salut*, P.U.F., Paris 1970, (σ. 9). Πρβλ. τον εντοπισμό των *απαρχών* και τη σύνδεση του τρίτου είδους γνώσης με τα πρώτα δεκαέξι θεωρήματα της *Ηθικής* I, από τον A. Matheron, “La théorie des genres de connaissance dans l’ *Éthique*”, επιμ.: Y. Prelorentzos και V. Régnier, *D.A.T.A. (Documents, Archives de Travail et Arguments)*, Séance du Séminaire 1990-1991, C.E.R.P.H.I., École Normale Supérieure de Fontenay/Saint-Cloud, σσ. 15-24.

στοχασμού στο σύνολό τους, καθώς, η επιδιώξη αυτή, αφ' ενός ξεπερνά και δεν σχετίζεται άμεσα με το επιστημονικό desideratum της μετά χείρας μελέτης, αφ' ετέρου, δε, η αναγκαιότητα μίας τόσο ευρείας αναφοράς κρίνεται από τον γράφοντα άσκοπη -αναφορικά με την εξυπηρέτηση των επιδιώξεων της μετά χείρας μελέτης. Σκοπός, απλώς, της εισαγωγής είναι να καταστεί κατανοητό, ότι, παρά το γεγονός ότι η σκέψη του Benedictus Baruch de Spinoza επηρεάστηκε φιλοσοφικώς και θεολογικώς από τους προκάτοχούς του, ο ίδιος νοηματοδότησε εντελώς διαφορετικά τις επιδράσεις τις οποίες και δέχτηκε.

Είναι γνωστό, ότι κατά τη διάρκεια της διαμονής του στο Rijnsburg των Ηνωμένων Επαρχιών (ονομασία του Βορείου τμήματος της Ολλανδίας μέχρι και το 1795), ο Benedictus Baruch de Spinoza ήρθε σε επαφή με έναν κύκλο διανοούμενων, οι οποίοι -σε αρκετά ζητήματα- είχαν παρόμοιες ιδέες με αυτόν, επηρεάστηκε, αλλά και τους επηρέασε. Για το ζήτημα το οποίο μας αφορά, είναι αρκετό να γνωρίζουμε τις επαφές του νέου ακόμα Baruch με τον εμπορικό αντιπρόσωπο και συγγραφέα Pieter ή Peter Balling, ο οποίος και μετέφρασε στα ολλανδικά το 1664 το έργο του Spinoza, *Αρχές της φιλοσοφίας του Descartes*<sup>10</sup>. Τις νεωτερικές -για την εποχή- ιδέες του Balling συναντά κανείς στο έργο του *Το φως επάνω στο κηροπήγιο [Het Licht op de Kandelaar (1662)]*<sup>11</sup>, την ύπαρξη του οποίου ο ολλανδός στοχαστής δεν αγνοούσε.

Ο Benedictus Baruch de Spinoza, νεαρός ακόμη, γνώρισε -επιπροσθέτως- το εβραϊκό θρησκευτικό περιβάλλον μέσω της *Συναγωγής*. Οι θεολογικές του γνώσεις δεν περιορίζονταν σε θέματα λατρείας, τα οποία και αφορούσαν την εβραϊκή Συναγωγή, αλλά επεκτείνοντο και σε όλα τα ευρύτερα θεολογικά ζητήματα, όπως η δογματική, η ηθική, η μελέτη της βιβλικής γραμματείας (κυρίως του *Ταλμούδ*)<sup>12</sup> και

---

<sup>9</sup> “Πρέπει να διαβάσουμε την *Ηθική* ως έκθεση μίας *διαδρομής*, οπωσδήποτε *διανοητικής* [...]” (ο υπογραμμισμός από εμένα), J. Lacroix, *Spinoza et le problème du salut*, P.U.F., Paris 1970, (σ. 18).

<sup>10</sup> Σχετικώς με τη σχέση Benedictus Baruch de Spinoza – R. Descartes, βλ. συνοπτ. G. Deleuze, *Ο Spinoza και το πρόβλημα της έκφρασης*, μτφ.: Φ. Σιατίτσας, επιστ. επιμ.: Α. Στυλιανού, Κριτική, Αθήνα 20021, σσ. 191-208.

<sup>11</sup> Σχολιάζοντας το συγκεκριμένο έργο του P. Balling, ο Π. Δόικος αναφέρει, ότι με αυτό “υποστήριξε πως μόνο με τον ορθό λόγο, δηλαδή με το εσωτερικό φως επιτυγχάνεται η ένωσή μας με τον Θεό”, Π. Δόικος, *Spinoza, Φαντασία, γνώση και προφητεία*, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 2000, σ. 15.

<sup>12</sup> Το *Ταλμούδ*, συλλογή ραββινικών -αρχικώς- προφορικών παραδόσεων, έγινε αντικείμενο έριδος μεταξύ των ορθοδόξων Ιουδαίων. Οι δύο μερίδες που αναπτύχθηκαν μετά τον 8<sup>ο</sup> αιώνα, ήταν αυτή των *Ραββανιτών*, υπέρμαχων του κύρους των παραδόσεων και εκείνη των *Καραϊτών* ή *Καραίων* (από το Kara = αναγινώσκω), οπαδών μίας *νοησιαρχικής ερμηνευτικής προσέγγισης* της Γραφής. Ο Benedictus Baruch de Spinoza, όμως, επηρεάστηκε από τις απόψεις μίας τρίτης -ρίζοσπαστικότερης- μερίδος, η οποία πήρε μέρος στη διαμάχη αυτή, τους *Καββαλιστές*. Οι Καββαλιστές υποστήριζαν, ότι το αληθινό περιεχόμενο της Γραφής εντοπίζεται με μία βαθύτερη ανάγνωση και ότι δεν καθίσταται κατανοητό πλήρως με τον νοῦ. Το αληθινό περιεχόμενο της Γραφής αποκαλύφθηκε από τον Θεό μόνον στον Μωυσή, τα δε ιερά κείμενα, καταγράφουν το περιεχόμενο αυτό. Οι σχετικές αντιρρήσεις του Benedictus Baruch de Spinoza εντοπίζονται στην *Θεολογικο-Πολιτική Πραγματεία*, (πρόλ. και κεφ. V).

των ιουδαϊκών κωδίκων αυτής. Την εποχή του Spinoza, δύο είναι τα κύρια θέματα που απασχολούν τους εβραίους θεολόγους, αλλά και φιλόσοφους:

α. Ποία η φύση του Θεού και με ποίον τρόπο μπορεί να εναρμονιστεί η ελληνική φιλοσοφία με τον εβραϊκό μονοθεϊσμό, και

β. Ποία η σχέση του Θεού με τον κόσμο. Είναι ο Θεός υπερβατική αιτία του κόσμου (*transiens*), ενυπάρχουσα ουσία του (*emmanens*), ή *πηγή* εκ της οποίας *απορρέει* ο κόσμος;

Ο Spinoza θα γνωρίσει στη συνέχεια το έργο του Abraham Ibn Ezra (1088-1167), γνωστού και ως Αβενοζρόη, μελετητή και ερμηνευτή της Βίβλου, γραμματικού νεοπλατωνικού φιλόσοφου, αστρονόμου, μαθηματικού, αλλά και ποιητή. Έχει γνώση -ταυτόχρονα- του έργου ενός σημαντικότερου σχολιαστή της Βίβλου, του Mozes Ben Maimon ή Μαϊμωνίδη<sup>13</sup> (1135-1204), ραββίνου και σχολιαστή -επιπλέον- της αριστοτελικής αλλά και νεοπλατωνικής φιλοσοφίας. Τέλος, επηρεάζεται από τον

---

Μπορούμε να συνοψίσουμε τις καββαλιστικές επιρροές που δέχθηκε ο Benedictus Baruch de Spinoza, οι οποίες συνδέονται έμμεσα με το ζήτημα της σωτηρίας -στον βαθμό που η γνώση του θεού σχετίζεται με το τρίτο είδος γνώσης- σε i. τη θεωρία της εν' εαυτώ ύπαρξης του θεού, και ii. τη θεωρία των *θείων κατηγορημάτων*, διά μέσου των οποίων γίνεται αντιληπτό το θείο, κατηγορήματα τα οποία θεωρούνται αναφορικά με το θείο και αναφορικά με τον κόσμο. Ας σημειωθεί, όμως, ότι οι καββαλιστικές απόψεις είναι -εν γένει- *απόψεις διϊστικές* (διάκριση θεού και κόσμου, διάκριση μεταξύ κόσμου του φωτός και κόσμου του σκότους), ενώ, κοινός τόπος στην σπινοζική σκέψη είναι η άρση τέτοιου είδους διϊσμών. Σχετικώς με τις επιρροές γενικώς του Benedictus Baruch de Spinoza από την Kabbalah, βλ. E. Benamozegh, "Spinoza et la Kabbale", στο *L' Univers Israélite*, Paris 1864 και M. Chamla, *Spinoza e il concetto della tradizione ebraica*, στη σειρά "Filosofia et scienza nel cinquecento e nel seicento", Franco Angeli, Milano 1996. Γενικότερος, "οι αναγεννησιακές ή μυστικιστικές -καββαλιστικές πηγές έμπνευσης του Spinoza, ενίσχυσαν τον μονιστικό του προσανατολισμό, όμως, η φιλοσοφική αποκρυστάλλωση αυτού του προσανατολισμού του συντελέστηκε στα πλαίσια που χάραξαν ορισμένες βασικές θέσεις της φυσικομαθηματικής επιστήμης", (Π. Κονδύλης, *Η Κριτική της Μεταφυσικής στη Νεότερη Σκέψη*, Γνώση, Αθήνα 1983, σ. 262, σχ. 641).

<sup>13</sup> Ο Μαϊμωνίδης επεδίωξε να επικυρώσει επιστημονικώς τις θρησκευτικές αλήθειες και υποστήριξε ότι ο Θεός γίνεται αντιληπτός -όχι όμως απολύτως, όπως στον Benedictus Baruch de Spinoza- μόνον διά μέσου των αρνητικών κατηγορημάτων (*via negativa*). Ο Μαϊμωνίδειος Θεός, ωστόσο, είναι οντολογικά διακριτός από τον κόσμο. Μία από τις επιρροές του Μαϊμωνίδη στον Benedictus Baruch de Spinoza εντοπίζεται στη θεωρία της σωτηρίας του ανθρώπου μέσω της βελτιστοποίησης της νόησης (αύξηση της οξύνειας), η οποία επιτυγχάνεται μέσω της φιλοσοφίας. "Εκάστω άρα ημών απόκειται να σώση ως οίον τε πλείστον της εαυτού φύσεως προάγων τον νουν διά της φιλοσοφίας", Κ. Λογοθέτης, *Η Φιλοσοφία των Πατέρων και του Μέσου Αιώνας*, τόμ. Β', Εστία, Αθήνα 1934, σ. 596 και σχ. Βεβαίως, η παραλληλία αυτή δεν πρέπει να μας οδηγήσει στο συμπέρασμα μίας απολύτου σχέσης μεταξύ των δύο. Η δυνατότητα επίτευξης της σωτηρίας στην σπινοζική σκέψη, εδραιώνεται σε διαφορετικές βάσεις και ακολουθεί διαφορετική διαδικασία από ό,τι στον Μαϊμωνίδη και τον Ιουδαϊσμό γενικότερα, εφ' όσον δεν αναφερόμαστε σε έναν *υπερβατικό* Θεό, αλλά σε θεό εμμενή στον κόσμο. Αναλυτικότερος για τις επιρροές του Μαϊμωνίδη στον Benedictus Baruch de Spinoza, βλ. το άρθρο του K. Pearson, "Maimonides and Spinoza", *Mind*, τόμ. 8, τεύχ. 31, 1883, (σσ. 338-353) και τα άρθρα του S. Zac, "Spinoza et ses rapports avec Maimonide et Mose Mendelssohn", στα Πρακτικά του Συνεδρίου «Spinoza, Science et Religion. De la méthode géométrique à l' interprétation de l' Écriture Sainte», Vrin, Paris 1982, (σσ. 3-10) και "Spinoza et la théorie des attributs de Dieu de Maimonide" στο *Philosophie, Théologie, Politique*, Paris 1977, (σσ. 177-190). Τέλος, βλ. το άρθρο της H. M. Ravven "Some thoughts on what Spinoza learned from Maimonides about the prophetic imagination. Part I. Maimonides on prophecy and the imagination", *Journal of History of Philosophy*, τεύχ. 39 (2), 2001, (σσ. 193-214).



καββαλιστή Ibn Gebirol (1021- ; ). Για παράδειγμα, “η σπινοζική «natura naturans», αντιστοιχεί στον Αδάμ Κάδμο -τον πρωτόπλαστο του σύμπαντος σύμφωνα με την Kabbalah- από τον οποίο προέρχεται ο κόσμος της απορροής [...], κόσμος στον οποίο μετέχει η ανθρώπινη ψυχή”<sup>14</sup>. Ενώ, όμως, στην Kabbalah, ο Θεός είναι η υπερβατική πηγή απορροής του κόσμου, στον Benedictus Baruch de Spinoza, ο θεός είναι η ενυπόχουσα αιτία ή ουσία του σύμπαντος. Όπισθεν, βεβαίως, από τις διαφορές αυτές, λανθάνει υποτονθορίζουσα η εβραϊκή οντολογική διάκριση μεταξύ Θεού και κόσμου, καθώς και η άποψη (ή θέση), του δημιουργισμού (δημιουργία του κόσμου από τον Θεό)<sup>15</sup>. Αναφορικά με τις εβραϊκές απόψεις για τη φύση του Θεού, ο Benedictus Baruch de Spinoza θα διαχωρίσει τη θέση του με σαφήνεια, έχοντας ως αφετηρία της σκέψης του τον ορθολογισμό<sup>16</sup>, δεχόμενος, άλλως ειπείν, ως αλήθεια

---

<sup>14</sup> W. R. Sorley, “Jewish Mediaeval Philosophy and Spinoza”, *Mind*, τόμ. 5, τεύχ. 19, 1880, σ. 366, άρθρο στο οποίο ο αναγνώστης μπορεί να πληροφορηθεί για κάποια κοινά στοιχεία μεταξύ του Benedictus Baruch de Spinoza και του Ibn Gebirol. Ας σημειωθεί, ωστόσο, ότι ο Benedictus Baruch de Spinoza ουσιαστικώς υιοθετεί τη διάκριση natura naturans - natura naturata από την σχολαστική φιλοσοφία, όπου στα έργα του -αντιθέτου στις ιδέες του Αβερρόη- Ραμούνδου Λούλου (1235 – 1315, δια λιθοβολισμού), *Sermones contra errores Averrois* (1310), *De modi naturali intelligendi* (1310), *De divina unitate et pluralitate* (1311), αναλύονται -διά πρώτη φορά- οι έννοιες αυτές. Για λεπτ. βλ. Κ. Λογοθέτης, *Η Φιλοσοφία των Πατέρων και του Μέσου Αιώνας*, τόμ Β΄, Εστία, Αθήνα 1934, σ. 780. Οι όροι natura naturans - natura naturata εμφανίζονται αρχικώς στις λατινικές μεταφράσεις του Αβερρόη ( XIII<sup>ος</sup> αιώνας). Έπειτα στον Θωμά Ακινάτη (*Summa Theologica Ia, Iiae*, 85), στον μυστικιστή Μ. Eckhardt και (τέλος) στον G. Bruno. Βλ. Spinoza, *Œuvres Complètes, Texte nouvellement traduit ou revu, présenté et annoté par Roland Caillois, Madeleine Francès et Robert Misrahi*, ό.π., σ. 1374. Έχει επίσης προταθεί η άποψη, ότι οι απαρχές της διάκρισης εντοπίζονται στον J. S. Eriugena. Παραθέτουμε αυτολεξεί την υποσημείωση του Π. Νούτσου από το πόνημά του *Ο νομιναλισμός. Οι κοινωνικοπολιτικές προϋποθέσεις της υστερομεσαιωνικής φιλοσοφίας*, Κέδρος, Αθήνα 1980, σ. 98: “Η απαρχή αυτής της διάκρισης μάλλον βρίσκεται στον Eriugena, *De divisione naturae*, I, I, c. I (P.L., τ. 122, σσ. 441 κ.ε.) Βλ. H. Siebeck, *Über die Entstehung der Termini natura naturans und natura naturata*”, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, τόμ. 3, 1890, σ. 370 κ.ε. και H.A. Lucks, “Natura naturans - natura naturata”, *New Scholasticism*, τεύχ. 9, 1939, σσ. 1 κ.ε.

<sup>15</sup> Ο Benedictus Baruch de Spinoza δεν αναφέρεται σε δημιουργία του κόσμου από τον Θεό, αλλά, αντιθέτως, κάνει λόγο για παραγωγή του κόσμου από τον Θεό. Στην *Ηθική I*, θεώρ. XXIV, χρησιμοποιεί το ρήμα *producere* και όχι το *creare*: “*Resum a Deo productarum essentia non involvit existentiam*”. Πρβλ *Ηθική I*, θεώρ. VIII, σχ. II, (για την αδυναμία δημιουργίας μίας υπόστασης). Στο σχόλιο του θεώρ. XV της *Ηθικής I*, τα *producere* και *creare* χρησιμοποιούνται ως συνώνυμα [vel], η πληθώρα, όμως, της χρήσης του *producere* αποτελεί ένα ισχυρό επιχείρημα υπέρ της υπόθεσής που καταθέτω εδώ. Για λεπτομέρειες, βλ. S. Zac, “On the Idea of Creation in Spinoza’s Philosophy”, στα Πρακτικά του Συνεδρίου «God and Nature, Spinoza’s Metaphysics», επιμ.: Y. Yovel, E. J. Brill, Leiden - New York - København - Köln 1991, σσ. 231-241. Σύμφωνα με τον J. Lacroix, η απόρριψη της θεωρίας της δημιουργίας από τον Benedictus Baruch de Spinoza συνίσταται -εμμέσως- στην αντιτελεολογική θεωρία του τελευταίου, αλλά και στην άποψή του περί εμμένειας του θεού στον κόσμο. Για λεπτομέρειες, βλ. J. Lacroix, *Spinoza et le problème du salut*, P.U.F., Paris 1970, σ. 44.

<sup>16</sup> Για τον Benedictus Baruch de Spinoza, ο ορθός λόγος σχετίζεται με το δεύτερο είδος γνώσης, που συνδέεται με τις “κοινές έννοιες των πραγμάτων”, βλ. *Ηθική II*, θεώρ. XL, σχ. II. Η εμπειρία, επιβεβαιώνει τα όσα ο λόγος εννοεί, έχει, άλλως ειπείν, ρόλο επικουρικό (όχι, ωστόσο και ασθενέστερο). Βλ., φερ’ ειπείν, *Ηθική I*, επίμ. σ. 79: “[...] και ενάντια στην καθημερινή πείρα [experientia], η οποία έδειχνε με αναρίθμητα παραδείγματα ότι τα ωφέλιμα και τα βλαβερά γεγονότα πλήττουν αδιακρίτως και τους ευσεβείς και τους ασεβείς, δεν θέλησαν, ωστόσο, να παραιτηθούν από αυτήν την πεπαλαιωμένη προκατάληψη”. Επίπροσθέτως -και κυρίως- βλ. *Ηθική III*, θεώρ. II, σχ. Πρβλ. *Πραγματεία για τη διόρθωση της νόησης*, § LXXVIII: “Για παράδειγμα, όποιος δεν έχει φθάσει

μόνον ό,τι φαίνεται ευδιάκριτα ως αλήθεια, “απορρίπτοντας [έτσι] όλες τις ανθρώπινες ή άλλες ποιότητες, οι οποίες υπάρχουν κατά ένα συγκεκριμένο τρόπο και αποδίδονταν σε Αυτόν”<sup>17</sup>. Σε οποιοδήποτε σημείο θεωρώ ότι για το ζήτημα το οποίο αφορά η παρούσα συγγραφή, η σκέψη του Benedictus Baruch de Spinoza συγκλίνει -έστω και με διαφορετικό τρόπο- στην αντίστοιχη Ιουδαϊκή, θα επιδιώξω να επισημάνω το είδος της σχέσεως αυτής και να εξάγω τα όποια συμπεράσματα είναι απαραίτητα. Είμαστε, ωστόσο, σαφώς υποχρεωμένοι να υιοθετήσουμε την γενική παραδοχή, ότι η πρόσληψη από τον Benedictus Baruch de Spinoza των Ιουδαϊκών απόψεων είναι -αν όχι ουσιώδης σε περιεχόμενο- τουλάχιστον ογκώδης σε έκταση<sup>18</sup>.

Η σκέψη, όμως, του ολλανδού φιλοσόφου ήταν ανέκαθεν ορθολογική (ή τουλάχιστον τείνουσα στον ορθολογισμό, εάν δεχτούμε, ότι η έννοια της ορθολογικότητας παραμένει αντικειμενικά απροσδιόριστη), αδέσμευτη, όμως, εξ’ ολοκλήρου από τις προκαταλήψεις και τις δογματικές διατυπώσεις, τις οποίες τα θρησκευτικά βιώματα υπαγορεύουν<sup>19</sup>. Κατά αυτόν τον τρόπο, προχώρησε σε επαφές

---

ποτέ στο σημείο να σκεφτεί για τον απατηλό χαρακτήρα των αισθήσεων, είτε βάσει της εμπειρίας του είτε με οποιοδήποτε άλλον τρόπο, δεν θα αναρωτηθεί ποτέ μήπως ο Ήλιος είναι μεγαλύτερος ή μικρότερος απ’ ό,τι φαίνεται”.

<sup>17</sup> W. R. Sorley, “Jewish Mediaeval Philosophy and Spinoza”, *Mind*, τόμ. 5, τεύχ. 19, Oxford University Press, Oxford 1880, σ. 366. Ενδεικτικό, δε, απόσπασμα για τον σπινοζικό αντιανθρωπομορφισμό αναφορικά με τον θεό είναι το επίμετρο της *Ηθικής* I.

<sup>18</sup> Για μία ολοκληρωμένη άποψη σχετικά με τις σχέσεις Benedictus Baruch de Spinoza και Ιουδαϊκής Γραμματείας, βλ. S. Zac, *Spinoza et l’interprétation de l’Écriture*, P.U.F., Paris 1965, καθώς και τα άρθρα του H. Méchoulan, “Quelques remarques sur le chapitre III du Traité Théologico-politique de Spinoza”, *R.I.F.*, 119-120, αρ. 1-2, 1977, σσ. 198-216 και “Spinoza et le Judaïsme”, στα Πρακτικά του Συνεδρίου «Spinoza, Science et Religion. De la méthode géométrique à l’interprétation de l’Écriture Sainte», Vrin, Paris 1982, (σσ. 151-153). Τέλος, βλ. G. Brykman, *La judéité de Spinoza*, Vrin, Paris 1972. Γενικότερως, μπορεί κανείς να πληροφορηθεί τις σχέσεις του Benedictus Baruch de Spinoza με την Ιουδαϊκή Γραμματεία αναγιγνώσκοντας το έργο του A. J. S. Van Rooijen, *Inventaire des livres formant la bibliothèque de Bénédicte Spinoza*, Tengelers-Monnerat, Haye 1888. Βλ. επίσης τη μετάφραση της *Ηθικής* από τον B. Pautrat, *L’Éthique/Ethica, texte original et traduction nouvelle*, Éditions Du Seuil, Paris 1988-1999, (σσ. 627-694), καθώς και το έργο του P. Vulliaud, *Spinoza d’après les livres de sa bibliothèque*, Chacornac, Paris 1934. Οι σχέσεις του Benedictus Baruch de Spinoza με την Λατινική Γραμματεία μας είναι γνωστές αρχικώς από το παραπάνω έργο του P. Vulliaud. Ειδικό -επί του θέματος- είναι το άρθρο του O. Proietti, “Lettres à Lucilius, une source du *De Intellectus Emendatione* de Spinoza”, *Travaux et documents du Groupe de recherches spinozistes*, αρ. 1, Presses de l’Université de Paris-Sorbonne, Paris 1989, (σσ. 39-60), όπου και σχετική βιβλιογραφία. Τέλος, για μία περισσότερο άμεση επαφή με τον τρόπο πρόσληψης των Ιουδαϊκών φιλοσοφικοθεολογικών όρων από τον Benedictus Baruch de Spinoza, βλ. το βιβλίο του Ph. Cassuto, *Spinoza hébraïsant. L’hebreu dans le ‘Tractatus theologico-politicus’ et le ‘Compendium grammaticae linguae hebraeae’*, *Collection de la Revue des Etudes Juives*, Peeters, Publishing, Paris-Louvain 2000 {ή την βιβλιοκριτική του από τον E. Yakira στο *Bulletin de Bibliographie Spinoziste XXIII*, [περιλαμβάνεται στο *Archives de Philosophie*, τόμ. 6 1992 (3), σσ. 29-33]}.

<sup>19</sup> Σημειώνω εδώ, ότι όταν αναφέρομαι σε “θρησκευτικά βιώματα” και “δογματικές απόψεις”, πέραν του ότι λαμβάνω σαφώς υπ’ όψιν μου τη σημασιολογική διαφορά μεταξύ των εννοιών *δογματικός -δογματιστής*, προϋποθέτω την άποψη, ότι τα εκκλησιαστικά δόγματα δημιουργούνται από το χριστιανικό βίωμα (απορρέουν από αυτό) και όχι το αντίθετο (ρυθμίζουν, εν ολίγοις, ως μορφικές γλωσσικές κατασκευές, τον χριστιανικό βίο, προηγούνται -περισσότερο απλώς- χρονικώς), θέση, η

με κύκλους φιλελευθέρων χριστιανών<sup>20</sup>, επαφές οι οποίες οδήγησαν στη μετονομασία του από τον εβραϊκό κύκλο από *Benedictus* σε *Maledictus*<sup>21</sup> και τελικά στοίχισαν την αποπομπή του από τη Συναγωγή. Αποσυνάγωγος, αποπειράθηκε να υποστηρίξει ρητώς την άποψή του περί της αποπομπής του<sup>22</sup>. Από τις χριστιανικές απόψεις για τη φύση του θεού θα υιοθετήσει τον ορισμό ενός θεού, ο οποίος *συνίσταται σε* (ή και *απαρτίζεται από*) *απειράριθμα κατηγορήματα*<sup>23</sup>, θα προσδιορίσει, όμως, εντελώς διαφορετικά το περιεχόμενο των κατηγορημάτων αυτών. Δεν μπορούμε να προσδιορίσουμε για τον Spinoza τον θεό με ονόματα που έχουν θετικό (π.χ. αγαθός), αποφατικό (π.χ. αγέννητος), ή υπερθετικό περιεχόμενο (π.χ. πανάγαθος), διότι, οι χαρακτηρισμοί αυτοί, δεν κάνουν τίποτε άλλο από το να προσδίδουν στον θεό ιδιότητες ανθρωπόμορφες<sup>24</sup>. Τα κατηγορήματα του θεού -για τον Spinoza- είναι απειράριθμα, όμως μόνο δύο, η *σκέψη* και η *έκταση* μπορούν να γίνουν αντιληπτά από την ανθρώπινη νόηση<sup>25</sup>.

---

οποία, επί της ουσίας, συνθέτει και την *επίσημη στάση* της Επιστήμης της Δογματικής και Συμβολικής Θεολογίας (Ορθόδοξου και Δυτικής) εναντίον των επιθέσεων των *αντιδογματικών*.

<sup>20</sup> Στο Amsterdam, την εποχή του Benedictus Baruch de Spinoza, οι δύο περισσότερο ισχυρές (και φανατισμένες) μερίδες Χριστιανών ήταν οι *Γκομαριστές* (ή Γομαριστές) και οι *Αρμινιανοί*. Υπήρχε, επιπροσθέτως, μία ακόμα μερίδα Χριστιανών, οι *Χριστιανοί χωρίς Εκκλησία*, (βλ. L. Kolakowski, *Chrétiens sans Église. La conscience religieuse et le lien confessionnel au XVIIe siècle*, μτφ. στα γαλλικά, Gallimard, Paris 1969). Ο Benedictus Baruch de Spinoza, ωστόσο, όσον αφορά το ζήτημα της *σωτηρίας*, “θα παρακάμψει τις δύο αντιμαχόμενες μερίδες, δείχνοντας, ότι η σωτηρία των ανθρώπων εξαρτάται από τις πράξεις τους, χωρίς, όμως, αυτό να συνεπάγεται, ότι οι τελευταίες θα αποτελέσουν αντικείμενο επιβράβευσης εκ μέρους οποιουδήποτε”, *Πολιτική Πραγματεία*, Πατάκης, Αθήνα 1996, [στην εισαγωγή από τον Γεράσιμο Βώκο, (σ. 25)]. Η σπινοζική άποψη εντοπίζεται στην *Ηθική* V, θεώρ. LXII: “Η ευδαιμονία δεν είναι η ανταμοιβή της αρετής, αλλά η ίδια η αρετή”. Υπήρχαν, όμως και δύο μερίδες φιλελεύθερων Χριστιανών, με τις οποίες συναναστρέφεται ο Benedictus Baruch de Spinoza. Οι *Κολλεγιοί*, (υποστηρικτές της συνένωσης των προτεσταντικών αιρέσεων εναντίον του καλβινισμού), καθώς και οι *αντιμιλιταριστές Μεννονίτες*, (από τον ιερέα-ιδρυτή τους Menno Simons, 1496-1561), οι οποίοι αρνούνταν οποιαδήποτε εκκλησιαστική εξουσία και υποτάσσονταν πλήρως (όπως οι Λουθηρανοί), *μόνον στις επιταγές της Βίβλου*.

<sup>21</sup> Σημειώνουμε πάραυτα την (ελαφρώς ρομαντική) άποψη του G. Deleuze από το *Spinoza. Πρακτική Φιλοσοφία*, μτφ.: Κ. Καψαμπέλη, επιμ.: Γ. Βώκος, Π. Πούλος, Νήσος, Αθήνα 1996, σ. 13: “Τι αυτό δεν πρέπει να φανταζόμαστε τον Spinoza να κόβει τους δεσμούς του με έναν κλειστό, υποτίθεται, εβραϊκό κύκλο, για να εισέλθει σε δήθεν φιλελεύθερους κύκλους -τον φιλελεύθερο χριστιανισμό, τον καρτεσιανισμό, την αστική τάξη που διάκειται ευνοϊκά απέναντι στα αδέρφια De Witt... Διότι, όπου και αν πηγαίνει, το μόνο που ζητάει, το μόνο που αξιώνει, με μεγαλύτερες ή μικρότερες πιθανότητες επιτυχίας, είναι να τον ανέχονται, τον ίδιο και τους ασυνήθιστους σκοπούς του, και από αυτήν την ανοχή κρίνει τον βαθμό δημοκρατίας, τον βαθμό αλήθειας που μία κοινωνία μπορεί να αντέξει, ή αντίθετα τον κίνδυνο που απειλεί όλους του ανθρώπους”.

<sup>22</sup> Τα επιχειρήματα αυτά θα μπορούσε κανείς να βρει στο έργο του *Απολογία που δικαιολογεί την έξοδο από τη Συναγωγή*, έργο, όμως, το οποίο -δυστυχώς- δεν έχει διασωθεί. Τουλάχιστον, “γνωρίζουμε, σύμφωνα με τα λόγια του βιβλιοθηκάρη Jan Rieuwertz, ότι η νεανική απολογία στη συναγωγή ‘αντιμετώπισε’ με πολύ άσχημο τρόπο τους αρχαίους δασκάλους [maîtres] του φιλοσόφου.”, Spinoza, *Œuvres Complètes*, ό.π., σ. 1479, (η μτφ. από εμένα).

<sup>23</sup> *Ηθική* I, ορ. VI.

<sup>24</sup> *Ηθική* I, επίμ., σ. 79. Ο αντιδογματικός [με τη θεολογική σημασία του όρου, (πρβλ. υποσ. 19 της μετά χειράς μελέτης)], χαρακτήρας των συναφών απόψεων είναι, εδώ, υπέρ του δέοντος, *εμφανής*.

<sup>25</sup> *Ηθική* II, θεώρ. II και θεώρ. III. Αναφερόμαστε εκτενώς στις επιδράσεις τις οποίες δέχτηκε ο Benedictus Baruch de Spinoza αναφορικά με τη γνώση του θεού, καθώς η γνώση του θεού από τον

Ο Benedictus Baruch de Spinoza έχει δεχτεί επίσης σημαντική επίδραση από τη σχολαστική φιλοσοφία. Ισχύει το ότι ο ολλανδός υιοθετεί το σχολαστικό εννοιολογικό οπλοστάσιο, όμως, είναι εξαιρετικά σημαντικό, το ότι το οπλοστάσιο αυτό αποκτά στη φιλοσοφική του γλώσσα εντελώς διαφορετικό περιεχόμενο από εκείνο το οποίο είχε στη σχολαστική φιλοσοφία<sup>26</sup>. Ο Benedictus Baruch de Spinoza δεν εισάγει νέες φιλοσοφικές έννοιες, αλλά επανοηματοδοτεί τις ήδη υπάρχουσες. Σε πολλά, μάλιστα, σημεία, όπως θα καταστεί εμφανές κατωτέρω -ιδιαίτερα δε αναφορικά με την έννοια της σωτηρίας ή ευδαιμονίας- αφαιρεί εντελώς το υπερβατικό συνδηλούμενο των όρων, τους οποίους μετέρχεται, ώστε να διατυπώσει τις δικές του φιλοσοφικές θέσεις.

Έχοντας ως παρακαταθήκη τις προκαταρκτικές αυτές γενικές πληροφορίες περί των πηγών της σπινοζικής φιλοσοφίας, μπορούμε να προχωρήσουμε με ασφάλεια στην ανάπτυξη της προβληματικής, την οποία θέτει η σκέψη του φιλοσόφου του 17<sup>ου</sup> αιώνα, αναφορικά με το οντολογικό status του ανθρώπου και το σωτηριολογικό περιεχόμενο το οποίο εμπεριέχει ο βίος του. Διότι, αν και δεν είναι δυνατόν να υποστηριχθεί ότι η σπινοζική σκέψη εκφράστηκε άνευ προϋποθέσεων, θα πρέπει, ωστόσο, να αναγνωριστεί ο ορθολογικός της χαρακτήρας, σε αντίθεση με πολλούς διανοητές της εποχής, κατά την οποία συνέγραψε το έργο του. Έχοντας υπ' όψιν τους “θεωρητικούς” (χωρίς να υποβαθμίζουμε και τους βιοτικούς<sup>27</sup>) παράγοντες

---

άνθρωπο αποτελεί έναν από τους όρους πραγμάτωσης του τρίτου είδους γνώσης, της διορατικής ή διαισθητικής επιστήμης. Ειδικότερα, βλ. *Ηθική* II, θεώρ. XL, σχ. II.

<sup>26</sup> Βλ. A. Dalledonne, *Il Rischio della Libertà. S. Tommaso - Spinoza*, Marzorati Editore, Milano 1990, όπου, αναφορικά με τις σχέσεις μεταξύ των δύο, ο συγγραφέας αναδεικνύει το πέρασμα από τη μεταφυσική θεώρηση του Θ. Ακινάτη, [για τον διακριτό από τον κόσμο θεό (σσ. 33-43)], στην άποψη του Benedictus Baruch de Spinoza για τον εμμενή θεό (σσ. 105-129). Για παράδειγμα, βλ. σ. 111: “Είναι τώρα οφθαλμοφανές, ότι στον εμμενή πανθεισμό του Spinoza, συναντάται υπό την κυριότερη ηθικο-θεωρητική άποψη [...] η πιο αντιτιθέμενη στον θωμισμό και τη συνέπειά του σε πνευματικό επίπεδο, εν ολίγοις στον Χριστιανισμό, ιδεολογία”, (η μτφ. από εμένα). Βλ. στο ίδιο, το σχόλιο 13 από τον C. Fabro, *Introduzione all' ateismo moderno*, Studium, Roma 1969, σ. 158: “Επομένως, η ταύτιση Θεός = Ένα = Υπόσταση [στον Θ. Ακινάτη], μειώνεται αισθητά: Εφ' όσον η θωμιστική θέση της διάκρισης της ουσίας από το είναι προτίθεται να διασφαλίσει την πολλαπλότητα [των υποστάσεων] και την ατομική συνοχή των όντων που την απαρτίζουν, ή καλύτερα την δημιουργούν, σε σχέση με το Είναι της ουσίας (δηλαδή του δημιουργού της ουσίας). Μία αντιπαράθεση, επομένως, του Spinoza με τον Άγιο Θωμά [Ακινάτη] είναι πολύ διαφωτιστική για την εμβάθυνση στο μεταφυσικό πρόβλημα και συνεπώς θεμελιώδους σημασίας για τον πανθεισμό ή πανενθεισμό ως τη μεταφυσική έκφραση του αθεϊσμού”, (η μτφ. πάλι από εμένα). Για την επανοηματοδότηση των φιλοσοφικών όρων από τον Benedictus Baruch de Spinoza, βλ. αρχικώς Β. Γρηγοροπούλου, “Η ανάγνωση του Deleuze για τον Spinoza”, *Δευκαλίων*, τεύχ. 16/1, Ιούνιος 1988, σσ. 125-126.

<sup>27</sup> Για πλήρη βιογραφικά στοιχεία του Benedictus Baruch de Spinoza, βλ. A. Wolf, *The Oldest Biography of Spinoza*, George Allen & Unwin, London 1927, ανατ.: Thoemmes Press, Bristol 1992, Βλ. επίσης τη βιογραφία του Benedictus Baruch de Spinoza από τον R. Caillois, (στο Spinoza, *Œuvres Complètes*, ό.π.), καθώς και τη βιογραφία του από J. Colerus, αλλά και αυτήν ενός μαθητή του, του ιατρού Lucas de la Haye. (ό.π.). Τέλος, τη βιογραφία του από τον De Vries, *Spinoza in*

με τους οποίους έπρεπε να αναμετρηθεί, μπορούμε να εντάξουμε την προβληματική -η οποία εδώ μας ενδιαφέρει- στο γενικότερο ρεύμα του ορθολογισμού<sup>28</sup>, αναφορικά με το γεγονός πάντοτε, ότι η σπινοζική προσέγγιση της σωτηρίας ή ευδαιμονίας, κατ' αρχήν διακρίνεται ριζοσπαστικώς από αυτές των προκατόχων του. Την ιδιαίτερη αντίθεση, η οποία υπάρχει ανάμεσα στη σπινοζική και την αντίστοιχη ιουδαϊκή, καθώς και χριστιανική προσέγγιση της έννοιας της σωτηρίας, θα εξετάσουμε στο τρίτο μέρος της παρούσας συγγραφής, με κύριο άξονα της σκέψης μας τον ορθολογικό χαρακτήρα των σπινοζικών θέσεων.

---

*Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Rowolt Taschenbuch, Hamburg 1970. Κλείνοντας, υπάρχει και η βιογραφία του από τον S. Nadler, *Spinoza. A life*, Cambridge University Press, Cambridge 1999.

<sup>28</sup> Για το ρεύμα του ορθολογισμού στον 17<sup>ο</sup> αιώνα, βλ. ενδ. S. Auroux, *Les Notions Philosophiques, Encyclopédie Philosophique Universelle*, Presses Universitaires de France, Paris 1990, λήμματα “rationalisme”, “critique de rationalisme”, “rationalité”, σσ. 2159-2165. Ιδιαίτερος, δε, βλ. σ. 2160. Για τον Benedictus Baruch de Spinoza ως εκπρόσωπο του ορθολογισμού, βλ. F. Alquié, *Le rationalisme de Spinoza*, P.U.F., Paris 1981.

**Μέρος Πρώτο**  
**Οντολογία**

## Κεφάλαιο Πρώτο

### *Ο αφετηριακός για τη σωτηρία χαρακτήρας των σπινοζικών οντολογικών θέσεων.*

Εφ' όσον η σπινοζική σκέψη είναι αυστηρά (στην *Ηθική τουλάχιστον*), διαρθρωμένη -από τον ίδιο- σε ένα φιλοσοφικό *σύστημα* με βάση την Ευκλείδεια Γεωμετρία, συνεπάγεται, ότι:

Πρώτον, είναι σχεδόν αδύνατη η κατανόηση μίας εκάστοτε σπινοζικής θέσης, όσο αυτή εξετάζεται αποκομμένη από το υπόλοιπο κείμενο και ότι το εγχείρημα σύλληψης ενός από τους λόγους οι οποίοι οδήγησαν τον Benedictus Baruch de Spinoza στη συγγραφή της *Ηθικής*<sup>29</sup>, χωρίς να γνωρίζουμε τα οντολογικά θεμέλια τα οποία θέτει η σπινοζική σκέψη στο πρώτο “βιβλίο”<sup>30</sup> της, είναι *τολμηρό*. Χρειάζεται κανείς να έχει τη (μεγαλύτερη δυνατή) εποπτεία του όλου, ώστε, απομονώνοντας μία “θεωρία” (καλύτερα: έναν ορισμό, θεώρημα, απόδειξη, σχόλιο, πόρισμα, κ.λπ.), να μπορέσει να την κατανοήσει στην αυτονομία της χωρίς πιθανότητες παρερμηνείας. Η θεματική, η οποία αναφέρεται στην αναζήτηση της ευδαιμονίας, συναντάται επίσης

---

<sup>29</sup> Βλ. υποσ. 8 της μετά χείρας μελέτης.

<sup>30</sup> Χρησιμοποιείται καταχρηστικά ο όρος “βιβλίο” αντί του όρου “μέρος” για το λατινικό “pars”, για να αναδειχθεί -εγγρόνως με τη συνοχή- και η αυτονομία των μερών της *Ηθικής*. Δεν πρέπει, ωστόσο, η αυτονομία αυτή να εκτιμηθεί έξωθεν της εσωτερικής λογικής συνοχής των μερών της *Ηθικής*. Για λεπτομέρειες επί του ζητήματος της αυτονόμησης των μερών της *Ηθικής* και της επανοματοδότησής τους ως “βιβλία”, βλ. P. Macherey, *Avec Spinoza*, P.U.F., Paris 1992, (σ. 71).

τόσο στην *Πραγματεία για τη διόρθωση της νόησης*<sup>31</sup>, όσο και στην *Μικρή Πραγματεία*<sup>32</sup>.

Δεύτερον, ότι η ανάγκη συμπόρευσης με τη σπινοζική γεωμετρική διάρθρωση δεν είναι απλώς μονόδρομος, αλλά (είναι) και *δικλείδα ασφαλείας* για την κατανόηση της σκέψης του Benedictus Baruch de Spinoza. Αν ο ίδιος πραγματευόταν μία *σωτηρία άνευ προϋποθέσεων*, η συγγραφή τεσσάρων μερών -των οποίων η εσωτερική λογική οδηγεί στο πέμπτο μέρος της *Ηθικής*, το οποίο τιτλοφορείται *Περί της δυνάμεως της νόησης* και στο οποίο η λέξη *σωτηρία* εμφανίζεται δύο φορές (μία εκ των οποίων αναφέρεται στη σωτηρία της πολιτικής κοινωνίας), η *μακαριότητα* εννέα και η *ευδαιμονία* μία- θα ήταν, ίσως, περιττή<sup>33</sup>. Με το πρώτο μέρος της *Ηθικής*, ο Benedictus Baruch de Spinoza θέτει τις βάσεις του σωτηριολογικού μηνύματος, το οποίο περιέχει το τελευταίο μέρος της. Οι βάσεις αυτές συμπληρώνονται με τα *ανθρωπολογικά δεδομένα* (το οντολογικό status του ανθρώπου), τα οποία συνθέτει η σπινοζική σκέψη (*Ηθική* II, III και IV) και τα οποία θα εξεταστούν συνοπτικά στο δεύτερο μέρος της μετά χείρας μελέτης. Οι ίδιες αυτές οντολογικές βάσεις αναλύονται στις ύστατες συνέπειές τους στο τελευταίο μέρος της *Ηθικής* -με τίτλο *Περί της δυνάμεως της νόησης*- “το οποίο από το θεώρ. XXI αφιερώνεται καθ’ ολοκληρίαν στην αιώνια σωτηρία”<sup>34</sup>. Επάγεται (τρίτον), ότι δεν είναι δυνατόν να αρκεστούμε απλώς σε μία *γοητεία* την οποία είναι ικανή να ασκήσει ένα άρτιο

<sup>31</sup> Ήδη από τον υπότιτλό της, “για τον καλλίτερο δρόμο με τον οποίο κατευθύνεται στην αληθινή γνώση των πραγμάτων “και ταυτοχρόνως για το μέσον της τελειοποίησ[ής] της”, ώστε, τελικά, “να γνωρίζουμε επακριβώς τη φύση μας, την οποία επιθυμούμε να τελειοποιήσουμε... [...]”, *Πραγματεία για τη διόρθωση της νόησης* § 25 μέχρι πρόταση II. Πρβλ. J. Lacroix, *Spinoza et le problème du salut*, P.U.F., Paris 1970, (σ. 13): “Η αναζήτηση του Υπέρτατου Αγαθού απαιτεί μία αλλαγή του βίου”. Για τους λόγους που προτιμάται ο όρος “διόρθωση” αντί του όρου “βελτιστοποίηση” για τον Λατινικό όρο *emendatio*, βλ. G. Deleuze, *Spinoza. Πρακτική Φιλοσοφία*, μτφ.: Κ. Καψαμπέλη, επιμ.: Γ. Βώκος, Π. Πούλος, Νήσος, Αθήνα 1996, (σ. 194). Ο όρος “νόηση” προτιμήθηκε *ετυμολογικά* από τον όρο “νους” για το *intellectus*, [με την έννοια ότι παρέχει τους φανερούς, τους *ετύμους* λόγους]. Βλ. Ι. Δρ. Σταματάκου, *Λεξικόν Αρχαίας Ελληνικής Γλώσσας*, Αθήναιον, Αθήνα 1949, (σ. 657), όπου ως *νόησις* αναφέρεται “η διά του νου αντίληψις, σκέψις”, συνώνυμα: *νοημοσύνη, διανόησις*, ενώ ο *νους* ορίζεται “ως ο αντιλαμβανόμενος και κρίνων νους”, (ό.π., σ. 658). Καθίσταται, επομένως, προφανές -από την ανωτέρω διάκριση- ότι η *νόηση* είναι η *λειτουργία* του νου, ενώ ο *νους* είναι ο *χώρος*, το πλαίσιο εντός του οποίου η λειτουργία αυτή *εκτελείται*. Σύμφωνα με την σπινοζική σκέψη μπορούμε να *διορθώσουμε* τις διαδικασίες λειτουργίας του νου, δηλαδή τη νόηση, προσαρμόζοντάς την *στις αιτίες που διέπουν τα πάντα more geometrico*.

<sup>32</sup> Ήδη από τον τίτλο της, “*Μικρή Πραγματεία περί θεού, ανθρώπου και την ευδαιμονία του*”, έργο που κυκλοφόρησε μετά τον θάνατό του από κύκλο μαθητών του και -κατά πάσα πιθανότητα- υπό την επίβλεψη του προσωπικού φίλου του Benedictus Baruch de Spinoza, ιατρού Louis Meyer.

<sup>33</sup> Όπως θα αποδείξω και στη συνέχεια της μετά χείρας μελέτης, ο Benedictus Baruch de Spinoza δεν χρησιμοποιεί τις έννοιες *σωτηρία* και *μακαριότητα* με διαφορετικό νόημα. Η έννοια της *ευδαιμονίας* επίσης -σύμφωνα και με το υπόλοιπο σπινοζικό corpus- δεν χρησιμοποιείται με διαφορετικό νόημα από το των προαναφερθείσων εννοιών.

<sup>34</sup> Βλ. J. Lacroix, *Spinoza et le problème du salut*, P.U.F., Paris 1970, σ. 89.



θεωρητικό σύστημα τόσο στον δημιουργό του, όσο και τον αναγνώστη του<sup>35</sup>, αλλά, θεωρώντας το γεωμετρικό σύστημα του Benedictus Baruch de Spinoza ως την τυπολογία της “αντικειμενικής αλήθειας, η οποία παράγεται ως συμπέρασμα από μόνη της, δίχως την ανάμειξη του ανθρώπου και της ελεύθερης βούλησής του”<sup>36</sup>, να αναγνωρίσουμε τη μεθοδολογική του αξία του τουλάχιστον ως γεωμετρικά προοδευτικό, παραγωγικό και συστηματικά αποδεικτικό τρόπο έκθεσης της φιλοσοφικής του σκέψης<sup>37</sup>.

Είναι γεγονός, τέλος, ότι ο ίδιος ο Benedictus Baruch de Spinoza δεν αναφέρει στο έργο του *πουθενά* τον όρο “οντολογία”<sup>38</sup>, αλλά αυτό δεν σημαίνει ότι δεν κάνει οντολογία, ή ότι “οντολογεί εν αγνοία του”<sup>39</sup>. Στο επόμενο κεφάλαιο θα εξεταστούν οι οντολογικές απόψεις του, όπως εκφράζονται στους πρώτους ορισμούς της *Ηθικής*, αλλά και στο θεώρημα XI, διότι σε αυτό περικλείεται η μονιστική<sup>40</sup> θεωρία του,

<sup>35</sup> Τη θεωρία αυτή εισήγαγε ο “Πατέρας του Σκωτικού Διαφωτισμού” Francis Hutcheson, με το έργο του *An Inquiry into the Original of Our Sense of Beauty and Virtue; In Two Treatises*, London 17251. [Βλ. ειδ. το κεφ. *Of the Beauty of Theorems*, (σσ. 28-35)].

<sup>36</sup> Spinoza, *Œuvres Complètes*, ό.π., σ. 1419. Πρβλ. την άποψη του ιδίου του Benedictus Baruch de Spinoza στην *Πραγματεία για τη διόρθωση της νόησης* § 42: “Επιπλέον, από αυτήν την τελευταία επισήμανσή μας, ότι δηλαδή η ιδέα οφείλει να συμφωνεί απόλυτα με τη μορφική της ουσία, γίνεται φανερό πάλι, ότι το πνεύμα μας για να αναπαράγει πλήρως το είδωλο [exemplar, με την έννοια του κοσμοειδώλου (Weltbild)], της Φύσης, οφείλει να παράγει όλες τις ιδέες του *ξεκινώντας από εκείνη η οποία αναφέρεται στην απαρχή και την πηγή ολόκληρης της Φύσης, ούτως ώστε αυτή ακριβώς η ιδέα να γίνει η πηγή των υπολοίπων ιδεών*”, (η πλαγιοθέτηση από εμένα). Η δε μορφική ουσία των ιδεών, “είναι ένας τρόπος του σκέπτεσθαι [modus est cogitandi], δηλαδή, είναι *τρόπος* που εκφράζει κατά έναν ορισμένο τρόπο τη φύση του θεού, ως σκεπτόμενο πράγμα”, (*Ηθική* II, θεώρ. V, απόδ.). Ο αντιβολονταριστικός χαρακτήρας της σπινοζικής σκέψης φαίνεται -υπορρήτως- και σε αυτό το σημείο.

<sup>37</sup> Την αποδεικτική αυτή μέθοδο έχει υιοθετήσει ο Benedictus Baruch de Spinoza από το αρχικό στάδιο συγγραφής του έργου του. Βλ. *Αρχές Φιλοσοφίας του Descartes*, πρόλ.: “Και τα αιτήματα και αξιώματα, εν ολίγοις οι κοινές έννοιες του πνεύματος, είναι τα θεωρήματα με τα οποία τόσο καθαρά όσο και με προφάνεια συγκατατίθενται όσοι απλώς έχουν καταλάβει ορθώς τις λέξεις”. Για τη μέθοδο του Benedictus Baruch de Spinoza, βλ. H. G. Hubbeling, “The development of Spinoza’s axiomatic method. The reconstructed geometric proof of the second letter of Spinoza’s correspondance and its relation to earlier and later versions”, *Revue Internationale de Philosophie*, τόμ. 31, τεύχ. 119-120, 1-2, Paris, 1977, [σσ. 53-68, (όπου και σχετική βιβλιογραφία)].

<sup>38</sup> Η εισήγηση του εν προκειμένω όρου στην φιλοσοφία προτάθηκε από τον Γερμανό φιλόσοφο R. Goclenius το 1613 -αλλά συστηματοποιήθηκε ως αφηρημένη παραγωγική και γραμματική ανάλυση των αντικειμένων του (του όντος, του πιθανού και του πραγματικού, της ποσότητας και της ποιότητας, της ουσίας και της υπόστασης, της αιτίας και του αποτελέσματος κ.λπ.), πολύ αργότερα- από τον (επίσης Γερμανό) C. Von Wolff (1678-1754).

<sup>39</sup> Βλ. Y. Prelorenzios, *Temps, Durée et éternité dans les Principes de la Philosophie de Descartes de Spinoza*, διδ. διατρ., Paris, Presses de l’ Université de Paris, Sorbonne, Paris 1996, (σ. 14, σχ. 5).

<sup>40</sup> Γενικότερας, “πρέπει να αναγνωρίσουμε τη σπουδαιότητα των μονιστικών αντιλήψεων και του Spinoza ιδιαίτερα ως τον κατεξοχήν μονιστή του 17<sup>ου</sup> αιώνα ως εξής: [...] τα μονιστικά ρεύματα προλείαναν κοσμοθεωρητικά τον δρόμο του μαθηματικού φυσικοεπιστημονικού προτύπου σε πολλά σημεία (ανατίμηση της Φύσης, διατύπωση της Ιδέας του ενιαίου Όλου, κτλ., κτλ.) [...]”, Π. Κονδύλης, *Ο Ευρωπαϊκός Διαφωτισμός*, τόμ. Α’, Θεμέλιο, Αθήνα 1998, (σ. 143). Σε αυτά ως προσθέσουμε και τη μηχανιστική αντίληψη της σύγχρονης βιολογίας για τη δομή του ανθρωπίνου σώματος. Βλ. *Ηθική* I, επίμ. σ. 81.: “Όταν βλέπουν την κατασκευή του ανθρωπίνου σώματος, κυριεύονται από μία ηλίθια κατάπληξη και επειδή αγνοούν τις αιτίες, συμπεραίνουν, ότι το σώμα δεν έχει συγκροτηθεί μηχανικά, αλλά από κάποια θεία και υπερφυσική τέχνη”. Παρ’ όλο, όμως, που ο Benedictus Baruch de Spinoza -στην *Ηθική*- υποστηρίζει με σαφήνεια την ενότητα και μοναδικότητα του θεού, έχει, ωστόσο,

θεωρώντας -όπως και ο R. Misrahi<sup>41</sup>- ότι “οι ορισμοί απαιτούν έναν μακροσκελή σχολιασμό αναφορικά με την σαφήνειά τους” είναι όμως η *Ηθική* η οποία [και] αποτελεί τον σχολιασμό αυτό[ν]”. Πρέπει να καταστεί απολύτως κατανοητό για ποιό λόγο οι πρώτοι ορισμοί αποκτούν τεράστια σημασία για το σύνολο της *Ηθικής* - συνεπώς και για το σωτηριολογικό περιεχόμενό της. Κατά την πορεία, λοιπόν, της συγγραφής, εάν κάποιο θεώρημα, απόδειξη, σχόλιο, κ.λπ. εξαρτάται από τους πρώτους ορισμούς και θεωρήματα του πρώτου μέρους, θα επισημαίνω το είδος της σχέσης, ώστε να αναδεικνύεται ο λειτουργικός τους χαρακτήρας εντός της εσωτερικής δομής του συγκεκριμένου σπινοζικού συγγράματος και να αποδεικνύεται η ουσιώδης σημασία των εν λόγω ορισμών και θεωρημάτων.

---

αμφισβητήσει τους όρους ένας – ενότητα - μοναδικότητα στους *Μεταφυσικούς Στοχασμούς* I, κεφ. VI, καθώς και στην *Επιστ.* L στον J. Jelles, (σ. 1230), όπου “ο θεός δεν μπορεί παρά μόνον ακαταλλήτως να αποκαλεσθεί ένας ή μοναδικός αναφορικά με την ουσία του, όμως μπορεί να αποκληθεί με ακρίβεια [ένας ή μοναδικός] αναφορικά με την ύπαρξή του”, (η μτφ. από εμένα). Μία πρώτη απάντηση στην παραπάνω αντίθεση δίνει -ίσως- μία υποτιθέμενη *εξέλιξη* στη σκέψη του φιλοσόφου, ωστόσο, μία σαφής και ολοκληρωμένη απάντηση, (έχοντας ως εκκίνηση ακριβώς αυτήν την “εξέλιξη”), απαιτεί εκτενέστερη μελέτη.

## Κεφάλαιο Δεύτερο

### Οι οντολογικές θέσεις του Spinoza

“Με αίτιο εαυτού, εννοώ [intelligo] εκείνο που η ουσία του περικλείει την ύπαρξη, δηλαδή εκείνο του οποίου η φύση δεν μπορεί να συλλαμβάνεται παρά μόνον ως υπάρχουσα”.

Ηθική Ι, ορ. Ι.

Την “causa sui”, το “αίτιο εαυτού”<sup>42</sup>, ορίζει πρώτα ο Benedictus Baruch de Spinoza, πριν προχωρήσει τη συγγραφή του έργου του, πριν ορίσει, άλλως ειπείν, την υπόσταση, τα κατηγορήματα, τον θεό, κ.λπ., δηλώνοντας, με αυτόν τον τρόπο, εξ’ αρχής, τη σαφή του πρόθεση να αναδείξει τον ουσιαστικό ρόλο που παίζει η *αναγκαιότητα* στο όλο φιλοσοφικό σύστημα της *Ηθικής*. Ως *αυταίτιο*, λοιπόν, ορίζεται εκείνο [cuius]<sup>43</sup> (και μόνον εκείνο), του οποίου η ουσία εμπεριέχει την ύπαρξη. Το ρήμα το οποίο χρησιμοποιεί ο Benedictus Baruch de Spinoza -ώστε να συνδέσει την ουσία με την ύπαρξη- είναι το *involvere* (εμπερικλείω, εμπεριέχω, εντυλίγω [εντυλλίσσω]), το οποίο ενέχει την ιδέα αναγκαιότητας, η οποία θεμελιώνει τη σχέση ουσίας-ύπαρξης σε βάση *αιτιακή*. Το ρήμα, δε, με το οποίο εισάγει τους περισσότερους από τους ορισμούς του είναι το εννοώ (intelligo)<sup>44</sup>, ρήμα το οποίο

---

<sup>41</sup> Spinoza, *Œuvres Complètes*, ό.π., σ. 1419.

<sup>42</sup> Ως “αίτιο εαυτού” στην μεσαιωνική σκέψη νοείται -από τους θεολόγους- εκείνο το οποίο δεν είχε *εξωτερική αιτία*. Ο ορισμός, εν ολίγοις, είχε μία *αρνητική χροιά*. Ο Benedictus Baruch de Spinoza θα προσδιορίσει το *αυταίτιο καταφατικά*, ως εκείνο, άλλως ειπείν, *το οποίο έχει εσωτερική αιτία*, σηματοδοτώντας -έτσι- την *αναγκαιότητα* της ύπαρξής του. Πρβλ. *Μικρή Πραγματεία* Ι, κεφ. VII, § III, όπου εξηγούνται και οι λόγοι για τους οποίους δεν μπορούμε να ορίσουμε τον θεό παρά μόνον *καταφατικά*. Για τα παραπάνω -αλλά και για τον καταφατικό ορισμό του θεού από τον Benedictus Baruch de Spinoza- βλ. W. Rödl, “Struktur und Funktion des ontologischen Arguments in Spinozas Metaphysik”, *Revue Internationale de Philosophie*, τόμ. 31, τεύχ. 119-120, Bruxelles 1977, (σσ. 85-100), και D. Garrett, “Spinoza’s ‘Ontological’ Argument”, *The Philosophical Review*, τόμ. 88, τεύχ. 2, Sage School of Philosophy of Cornell University, 1979, (σσ. 198-223).

<sup>43</sup> Δεν πρέπει να προβληματίζεται το ότι ο Benedictus Baruch de Spinoza χρησιμοποιεί την αντωνυμία *cuius-a-um* αντί ενός ουσιαστικού, π.χ. *ον-όντος*. Είναι πάντοτε εξαιρετικά προσεκτικός στη χρήση των όρων τους οποίους παραθέτει, ώστε να μην περιέλθει ο ίδιος σε αντίφαση. Εξ’ άλλου, στα Λατινικά, δεν υπάρχει οριστικό και αόριστο άρθρο. Οπότε, το “εκείνο” (*cuius*) μπορεί να εκληφθεί ως *ουσιαστικοποιημένη αντωνυμία* και όχι απαραίτητα ως επιθετικός προσδιορισμός (εννοούμενου) ουσιαστικού.

<sup>44</sup> Εδώ πρέπει να διευκρινιστεί, ότι η διάκριση στη χρήση των ρημάτων *intelligere*, *percipere*, *concipere*, την οποία πραγματοποιεί ο Benedictus Baruch de Spinoza έχει καθαρά *εννοιολογική χροιά*, αλλά και *ουσιώδη χαρακτήρα*. Με το ρήμα “*intelligere*”, ο Benedictus Baruch de Spinoza αναφέρεται στην αληθινή γνώση, ενώ το περιεχόμενο των “*percipere*” [“αντιλαμβάνομαι/προσλαμβάνω”, με τη

προσδίδει στα λεγόμενα του από την αρχή, ένα πνεύμα όχι δογματισμού, αλλά αναμφισβήτητης γνώσης, προσδιορίζοντας -με τον δικό του μοναδικό τρόπο- το περιεχόμενο των όρων τους οποίους και χρησιμοποιεί. Και αυτό ακριβώς το νόημα του περιεχομένου του ρήματος “intelligere”, καθίσταται το επιχείρημα, το οποίο στηρίζει τη *σχέση αλληλεπίδρασης* συγγραφέα-αναγνώστη, ώστε ο τελευταίος να πεισθεί για το επιχείρημα του Benedictus Baruch de Spinoza, στο βαθμό βέβαια - πάντα- που ο ίδιος ο Benedictus Baruch de Spinoza είναι απολύτως βέβαιος για την εγκυρότητα των απόψεών του. Η δε προοδευτική μέθοδος ανακάλυψης, την οποία χρησιμοποιεί, *επιβάλλει* στον αναγνώστη να συνοδοιπορήσει μαζί του, αναφορικά πάντοτε με την εγκυρότητα των όσων προτείνει. Ο αναγνώστης ανακαλύπτει -μαζί με τον Benedictus Baruch de Spinoza- αφ’ ενός την αλληλουχία των ορισμών, αποδείξεων, σχολίων κ.λπ., αφ’ ετέρου, όμως, ταυτίζεται με τη δυναμική προοδευτική απόκτηση της γνώσης. Έτσι, ο χαρακτήρας, τον οποίο αποκτά η *Ηθική* ως “ζωντανό κείμενο”, αποτελεί -συνοδοιπορούμενος με την ορθολογική εγκυρότητα του γεωμετρικού σχήματος, (την οποία ο Spinoza επιτυγχάνει)-, τα διαπιστευτήρια για τη δυνατότητα πραγμάτωσης της *σωτηρίας* ή *ευδαιμονίας*. Κατά τον τρόπο αυτόν, η σχέση, η οποία και διαμορφώνεται -ανάμεσα στον συγγραφέα της *Ηθικής* και τον αναγνώστη της- είναι μία σχέση *δυναμική*. Εάν ο συγγραφέας έχει πετύχει την ευδαιμονία -μέσω της αληθινής γνώσης για τον κόσμο στο σύνολό του- και δείγματα αυτής μεταφέρει με το κείμενό του, τότε ο δρόμος προς τη σωτηρία είναι, μεν, δύσκολος, δεν παύει, όμως, να είναι εφικτός. Ο ίδιος ο Benedictus Baruch de Spinoza, δε, στο τελευταίο σχόλιο της *Ηθικής*, αναφέρεται σε αυτή τη δυσκολία: “Ο σοφός αντίθετα [από τον αμαθή], δεν γνωρίζει καμία ψυχική διαταραχή, αλλά από κάποιο είδος αιώνιας αναγκαιότητας, έχοντας συνείδηση του εαυτού του, του θεού και των πραγμάτων, δεν παύει ποτέ να υπάρχει και να κατέχει την αληθινή ικανοποίηση της ψυχής. Αν η οδός που έδειξα και που οδηγεί εκεί, φαίνεται εξαιρετικά δύσβατη, δεν είναι ωστόσο δυσεύρετη”<sup>45</sup>.

Η αιτιότητα, η οποία συνδέει την ουσία με την ύπαρξη της αυταιτίας, συλλαμβάνεται -για άλλη μία φορά- μέσω μίας *αναγκαίας σχέσης*: Η φύση του

---

σημασία της “παθητικής γνώσης”, (φερ’ ειπείν, βλέπω ένα δέντρο, πράγμα που με οδηγεί στο να το *αντιλαμβάνομαι*) και “conspicere” (“κατανοώ”, τρόπον τινά “συλλαμβάνω”, με τη σημασία της “ενεργητικής γνώσης”, (φερ’ ειπείν, δημιουργώ μία νοητική κατασκευή) υπάρχει περίπτωση να είναι αναληθές. Επομένως, θα πρέπει και εμείς, συμπορευόμενοι με τον Benedictus Baruch de Spinoza, να λαμβάνουμε περισσότερο σοβαρά (ως προς το εύστοχον της αντίληψης), τις περιπτώσεις κατά τις οποίες χρησιμοποιείται το “intelligere”, (εννοώ).

<sup>45</sup> *Ηθική* V, θεώρ. XLII, σχ.

“εκείνου” δεν μπορεί να συλληφθεί παρά μόνον ως υπάρχουσα, γεγονός το οποίο συνεπάγεται, ότι, εφ’ όσον νοούμε το “εκείνο” μόνον ως υπάρχον, το αίτιο εαυτού υπάρχει<sup>46</sup>. Το “εκείνο”, λοιπόν, υπάρχει *αναγκαία*<sup>47</sup>, και αυτή ακριβώς η **απόφανση**, η οποία αποτελεί και την ακρογωνιαία λίθο του οντολογικού του επιχειρήματος, δεν επιδέχεται ανάλυσης, καθώς, αφ’ ενός ανήκει στους ορισμούς, οι οποίοι ονομάζονται *πραγματικοί*<sup>48</sup>, αφ’ ετέρου, δε, διότι ο όρος *αναγκαία* είναι κομβικής σημασίας για τη σπινοζική φιλοσοφία. Εάν αφαιρέσουμε την έννοια της αναγκαιότητας από τον Spinoza (και ίσως εν τέλει από ένα μεγάλο τμήμα του φιλοσοφικού στοχασμού) και προσπαθήσουμε, κατόπιν, να ερμηνεύσουμε τη σκέψη του, είναι σαν να περιμένουμε να βγάλει καρπούς ένα δέντρο το οποίο δεν είναι καρποφόρο.

*“Με τον όρο θεός, εννοώ [intelligo] ένα απόλυτα άπειρο ον, δηλαδή μία υπόσταση η οποία αποτελείται από απειράριθμα κατηγορήματα, που το καθένα τους εκφράζει [exprimit] μία<sup>49</sup> αιώνια και άπειρη ουσία”.*

*Ηθική I, ορ. VI.*

---

<sup>46</sup> Αυτό, βεβαίως, δεν σημαίνει ότι η νόησή μας *αποδίδει* την ύπαρξη στην υπόσταση. Πάντα η υπόσταση υπάρχει καθ’ εαυτήν, ανεξάρτητα από τη νόησή μας. Πρβλ. J. Lacroix, *Spinoza et le problème du salut*, P.U.F., Paris 1970, σ. 61: “Αλλά το αληθινό οντολογικό επιχείρημα δεν αναφέρει ποτέ ότι η νόησή μας είναι το ‘μέτρο’ του όντος, αλλά επιβεβαιώνει ακριβώς το αντίθετο”. Ο Descartes το ξεκαθάρισε στον *Στοχασμό V*: Η νόησή μου ‘δεν αποδίδει στα πράγματα καμία αναγκαιότητα’, ‘η αναγκαιότητα του ίδιου του πράγματος στη γνώση της ύπαρξης του θεού προσδιορίζει τη νόησή μου, ώστε να τον αντιλαμβάνομαι κατά τέτοιο τρόπο [ως υπάρχοντα]’. Ακριβώς τέτοια και ακόμα περισσότερο είναι και η άποψη του Spinoza κ.λπ.”. Βλ. επίσης, σ. 62: “Αλλά η σπινοζική νόηση δεν είναι μία καντιανή φόρμα. Αυτό που γνωρίζει αληθώς υπάρχει *εν εαυτώ* και όχι μόνο για εμάς”, (η υπογράμμιση από εμένα).

<sup>47</sup> Αρκετά κατωτέρω, στο θεώρ. XI, ο Benedictus Baruch de Spinoza, εφ’ όσον έχει ταυτίσει τις έννοιες “υπόσταση” και “θεός”, θα επανέλθει στην αναγκαιότητα ύπαρξης του Ενός.

<sup>48</sup> *Συμβατικοί* ορισμοί για τον Benedictus Baruch de Spinoza είναι οι ορισμοί II και VII. Οι υπόλοιποι (I, III, IV, V, VI), ονομάζονται *πραγματικοί*, καθώς το ρήμα που χρησιμοποιεί ο Benedictus Baruch de Spinoza είναι το intelligo = εννοώ (αντί του dicuntur = ονομάζουν), ρήμα που σημαίνει -για τον ίδιο- ασφαλή και αληθινή γνώση. Με το intelligo ο Benedictus Baruch de Spinoza προσδιορίζει σαφέστερα το περιεχόμενο που προσδίδει ο ίδιος στους όρους που χρησιμοποιεί. Δεν θα παραλείψει, βεβαίως, να εξηγήσει το περιεχόμενο του όρου “πραγματικός”: “Ο πραγματικός ορισμός κάθε πράγματος δεν περικλείει και δεν εκφράζει τίποτε άλλο από τη φύση του πράγματος που ορίζουμε”, *Ηθική I*, θεώρ. VIII, σχ. 2. Πρβλ. *Επιστ. XXXIV*, σ. 1185. Σύμφωνα με αυτά, πρέπει να γίνει απολύτως κατανοητό, ότι -για τον συγγραφέα της *Ηθικής* τουλάχιστον- οι ορισμοί I, III, IV, V, VI, δεν επιδέχονται αμφισβητήσεως. Περισσότερα για τον *σπινοζικό ορισμό του ορισμού* στην *Πραγματεία για τη διόρθωση της νόησης*, § XCVI. Για τον διανοητικό και ουσιαστικό -και όχι απλώς λεκτικό- χαρακτήρα ενός ορισμού -σύμφωνα με τον Benedictus Baruch de Spinoza- βλ. *Πραγματεία για τη διόρθωση της νόησης*, § XCVI.

<sup>49</sup> Δεν πρέπει να ερμηνεύεται η φράση “που το καθένα τους εκφράζει μία αιώνια και άπειρη ουσία” ως “που το καθένα τους εκφράζει από μία αιώνια και άπειρη ουσία”. Τα απειράριθμα κατηγορήματα εκφράζουν πάντοτε *μία* (και όχι περισσότερες) και την *ίδια* ουσία.

Ο ορισμός VI του πρώτου μέρους της *Ηθικής* έχει τεράστια σημασία για την κατανόηση του συνόλου των σπινοζικών οντολογικών απόψεων. Αρχικώς, επειδή ο ορισμός αυτός εμπεριέχει -συνοψίζοντας- πολλούς από τους προηγούμενους ορισμούς. Αφ' ετέρου, διότι, αν ο ορισμός αυτός συσχετιστεί (όπως και συσχετίζεται από τον ίδιο στην απόδειξη του θεωρήματος XIV), με το θεώρημα V, “δεν μπορούν να υπάρξουν στη φύση δύο ή περισσότερες υποστάσεις της ίδιας φύσεως ή του ίδιου κατηγορήματος”, και το θεώρημα XI (“ο θεός, δηλαδή η υπόσταση που αποτελείται από απειράριθμα κατηγορήματα, που το καθένα τους εκφράζει μία αιώνια και άπειρη ουσία, υπάρχει αναγκαία), μόνον σε ένα συμπέρασμα μπορούν να οδηγήσουν, το οποίο και ο Benedictus Baruch de Spinoza σαφέστατα διατυπώνει: “Πέραν του θεού δεν μπορεί να υπάρξει και να νοηθεί καμία άλλη υπόσταση”<sup>50</sup>. Τα πάντα είναι *εν θεώ* και ο θεός *είναι τα πάντα*. Ο ορισμός VI, δηλαδή, οδηγεί -λογικά- στη σύλληψη του θεωρήματος XIV, αλλά και του XV<sup>51</sup>, το οποίο εκφράζει τη μονιστική αντίληψη του Spinoza για τον θεό ως τα πάντα<sup>52</sup>. Ως τι όμως νοούνται “τα πάντα”; Ο Benedictus Baruch de Spinoza δίνει σαφή απάντηση συνοψίζοντας τα προηγούμενα: “Εδώ, πριν συνεχίσουμε, πρέπει να θυμηθούμε εκείνα που αποδείξαμε παραπάνω, ότι, δηλαδή, οτιδήποτε μπορεί να αντιληφθεί μία άπειρη νόηση πως αποτελεί την ουσία της υπόστασης, ανήκει σε μία μοναδική υπόσταση και κατά συνέπεια, ότι σκεπτόμενη υπόσταση και εκτατή υπόσταση είναι μία και η αυτή υπόσταση, που νοείται πότε με το ένα κατηγορήμα και πότε με το άλλο. Όμοια επίσης, ο τρόπος<sup>53</sup> της έκτασης και η ιδέα αυτού του τρόπου είναι ένα και το αυτό πράγμα, το οποίο όμως εκφράζεται με

<sup>50</sup> *Ηθική* I, θεώρ. XIV.

<sup>51</sup> “Οτιδήποτε υπάρχει, υπάρχει μέσα στον θεό και τίποτα δεν μπορεί ούτε να υπάρξει ούτε να νοηθεί δίχως τον θεό”, *Ηθική* I, θεώρ. XV.

<sup>52</sup> Ο K. Pearson, στο άρθρο του “Maimonides and Spinoza”, *Mind*, τόμ. 8, τεύχ. 31, 1883, (σ. 340), αναφέρει -χωρίς να αποδεικνύει με επάρκεια- ότι, στα θεωρ. XIV -αλλά και XV- της *Ηθικής* I, “ο Spinoza μεταφράζει τον Μαϊμωνίδη”. Όπως θα αποδειχθεί και κατωτέρω, εκτιμώ, ότι -αντιθέτως- ο Benedictus Baruch de Spinoza παρέχει την ασφαλή επιχειρηματολογία για τον μονισμό, ενώ το “σημείο ομοιότητάς του” με τον Μαϊμωνίδη αποτελεί -απλώς- έναν κοινό και των δύο *τόπο*. Στο ίδιο άρθρο, ωστόσο (σσ. 342-344), πολύ ορθώς ο K. Pearson επισημαίνει κάποιες *απαρχές* της σπινοζικής *amor dei intellectualis* στο έργο του Μαϊμωνίδη.

<sup>53</sup> “Τρόπος” για τον Benedictus Baruch de Spinoza είναι η δεύτερη από τις δύο *εκφάνσεις* του όντος: Εκτός του να είναι *εν’* εαυτώ, να είναι *σε κάτι άλλο*. Ο ίδιος υποστηρίζει -για τον *τρόπο* (modus)- ότι είναι “οι τροποποιήσεις (affectiones) της υπόστασης, ή, αλλιώς, αυτό που είναι σε κάτι άλλο, μέσω του οποίου και νοείται”, *Ηθική* I, ορ. V. Κατά τον τρόπο αυτόν, “‘σώματα’ και ‘πνεύματα’ στο σύστημα του Spinoza δεν είναι τίποτε άλλο παρά ‘τρόποι’ [...] μέσω των οποίων εκδηλώνεται η θεία ουσία (modi nihil sunt, nisi Dei attributionum affectiones), ή, ακριβέστερα, παροντοποιήσεις κατηγορημάτων της έκτασης και της νόησης [περισσότερο ορθώς της *σκέψης*, εφ’ όσον εμείς μεταφράζουμε ως *νόηση* τον λατινικό όρο *intellectus*], αντίστοιχα [...]”, K. Θ. Πέτσιος, “Μεθόδιος Ανθρακίτης: Ένα άγνωστο φιλοσοφικό ‘τετράδιο’: Η Φυσική”, στα πρακτικά του 1<sup>ου</sup> Πανελληνίου Επιστημονικού Συνεδρίου «Η Λογισύνη του Ανατολικού Ζαγορίου», Ιωάννινα, Δήμος Ανατολικού Ζαγορίου και Τομέας Φιλοσοφίας Πανεπιστημίου Ιωαννίνων, 2002, (σ. 104).

δύο τρόπους· είναι εκείνο που φαίνεται ότι παρατήρησαν μερικοί, [...], εκείνοι που ισχυρίζονται ότι ο θεός, η νόηση του θεού και τα πράγματα που νοεί είναι ένα και το αυτό πράγμα<sup>54</sup>. Όμως, για να δώσουμε σαφέστερο προσδιορισμό του τι εννοεί ο Benedictus Baruch de Spinoza ως “τα πάντα” θα χρειαστεί να εξηγήσουμε αναλυτικότερα το σπινοζικό εννοιολογικό ζεύγος *natura naturans* - *natura naturata*. Στην *Ηθική*, τα “πάντα”, αυτή η *ολότητα*, διακρίνεται σε αυτό το ζεύγος εννοιών, το οποίο πρέπει να ερμηνευτεί *δυϊστικά μόνον ως σχήμα εξηγητικό*, σχήμα το οποίο δεν πρέπει -σε καμία περίπτωση- να εκλαμβάνεται ως ζεύγος αντιθέτων, αλλά, αντιθέτως, ως σχήμα συνιστούν την ενότητα του θεού ή φύσης<sup>55</sup>. Γι’ αυτόν ακριβώς τον λόγο και δεν μπορεί να ερμηνευτεί η μία έννοια διακριτά από την άλλη. Έτσι, στο I μέρος της *Ηθικής*, διαβάζει κανείς: “Καθορίστηκε νομίζω από τα προηγούμενα, ότι πρέπει να νοούμε ως φύουσα φύση [*natura naturans*] εκείνο που είναι καθ’ εαυτό και νοείται αφ’ εαυτού, με άλλα λόγια, αυτά τα κατηγορήματα της υπόστασης που εκφράζουν μία αιώνια και άπειρη ουσία, ή ακόμα (πόρ. I του θεωρ. XIV και πόρ. II του θεωρ. XVII), τον θεό, εφ’ όσον τον θεωρούμε ως ελεύθερη ουσία<sup>56</sup>. Η πεφυμένη φύση [*natura naturata*], ορίζεται ως “καθετί που παράγεται από την αναγκαιότητα της φύσης του θεού, με άλλα λόγια από τη φύση καθενός των κατηγορημάτων του ή ακόμα, όλων των τρόπων των κατηγορημάτων του θεού, εφ’ όσον τα θεωρούμε ως πράγματα εν θεώ, που δεν μπορούν χωρίς τον θεό ούτε να υπάρξουν, ούτε να νοηθούν<sup>57</sup>. Στην *Μικρή Πραγματεία*, οι όροι “*natura naturans* - *natura naturata*”, προσδιορίζονται διαφορετικά, χωρίς αντιφατικές, ωστόσο, συνέπειες για το σύνολο της ερμηνείας της σκέψης του Benedictus Baruch de Spinoza. Εκεί, ως *natura naturans* “αντιλαμβανόμαστε ένα ον, το οποίο συλλαμβάνουμε ξεκάθαρα και διακριτά καθ’ εαυτό (όπως τα *κατηγορήματα* για τα οποία έχουμε ήδη μιλήσει)· ένα τέτοιο ον είναι ο θεός· είναι ακριβώς όπως οι θωμιστές αντελήφθησαν το θεό· ωστόσο, η δική τους *natura naturans* ήταν ένα ον (όπως το αποκαλούσαν) εξωτερικό ως προς όλες τις υποστάσεις<sup>58</sup>. Τη *natura naturata* τη διακρίνουμε σε “καθολική και

<sup>54</sup> *Ηθική* II, θεωρ. VII, σχ.

<sup>55</sup> “*Deum seu naturam*”, “*Deus seu natura*”, *Ηθική* IV, πρόλ., “*Dei seu naturae*”, *Ηθική* IV, θεωρ. IV, απ., και “*Dei sive naturae*”, *Ηθική* IV, θεωρ. IV, απ., [όπου τα “*seu*” και “*sive*” λειτουργούν ως διαζευκτικό ήτα ή ως επεξηγήσεις (άλλως ειπείν, εν ολίγοις)].

<sup>56</sup> *Ηθική* I, θεωρ. XXIX, σχ.

<sup>57</sup> *Ηθική* I, θεωρ. XXIX, σχ.

<sup>58</sup> *Μικρή Πραγματεία* I, κεφ. VIII. Ο J. Lacroix, *Spinoza et le problème du salut*, P.U.F., Paris 1970, σ. 62, ορίζει τη σχέση *natura naturans* - *natura naturata*, καθώς και τη σχέση των δύο με τα κατηγορήματα και τους τρόπους ως εξής: “Τα κατηγορήματα ανήκουν στην *natura naturans*. Οι τρόποι, αντιθέτως, είναι παράγωγα, είναι αποτελέσματά [της]. Η διευκρίνιση αυτή εξυπηρετεί στο να μην ταυτίζουμε τα *κατηγορήματα* με τους *τρόπους*. Μακριά από το να αρνηθεί την διάκριση *natura naturans* - *natura*

συγκεκριμένη [ενική]. Η καθολική, συγκροτείται από όλους τους τρόπους, οι οποίοι εξαρτώνται άμεσα από τον θεό. Η συγκεκριμένη, συγκροτείται από όλα τα ενικά πράγματα τα οποία έχουν ως αιτία τους καθολικούς τρόπους, πράγμα που σημαίνει, ότι, για να γίνει ορθά κατανοητή η *natura naturata*, χρειάζεται κάποιες υποστάσεις<sup>59</sup>. Τη σχέση έκφρασης μεταξύ *natura naturans* και *natura naturata* προσδιορίζει λακωνικά ο J. Lacroix: “Ουσιαστικά, η *natura naturans* είναι εκφραστική από μόνη της, ενώ η *natura naturata* είναι η έκφραση της *natura naturans*”<sup>60</sup>.

Ένα ζήτημα, το οποίο και εγείρεται από τα ανωτέρω και έχει απασχολήσει την ερμηνεία της σπινοζικής σκέψης<sup>61</sup>, είναι εάν -και κατά πόσο- ο ορισμός του Benedictus Baruch de Spinoza για το όλον ως “*natura naturans - natura naturata*” προηγείται και οδηγεί στη διατύπωση του ορισμού “πέραν του θεού δεν μπορεί να υπάρξει και να νοηθεί καμία υπόσταση”<sup>62</sup> ή συμβαίνει το αντίθετο. Ο προβληματισμός αυτός επεκτείνεται στο κατά πόσο ο Benedictus Baruch de Spinoza είχε αρχικώς αποσαφηνισμένη μία άποψη για την ενότητα του όντος και, εν συνεχεία, προχώρησε στην εννοιολογική ανάλυση του όντος αυτού στις εκφάνσεις του (*natura naturans - natura naturata*), ή, εάν, ξεκινώντας από αυτές τις εκφάνσεις της οντολογικής του ιδιοσυστασίας -και με το να τις θεωρήσουμε πρωταρχικές- αποφαίνεται, ότι συγκροτούν *την αυτή του ενότητα*. Το περιεχόμενο της παραπάνω προβληματικής αποκτά υφή *γνωσιοθεωρητική* αναφορικά με τη σχέση της με το ζήτημα της σωτηρίας: Είναι σαφές -στην σπινοζική σκέψη- ότι το τρίτο είδος γνώσης -εκείνο της *διορατικής επιστήμης*- συνδέεται με την άμεση εποπτεία των πραγμάτων αναφορικά με την αιτία τους<sup>63</sup> (τον θεό). Στον βαθμό που η ανθρώπινη σωτηρία ή ευδαιμονία σχετίζεται με το τρίτο είδος γνώσης και -εφ’ όσον δείξουμε ότι ο ίδιος ο Benedictus Baruch de Spinoza έχει αποκρυσταλλωμένη, ευθύς εξ’ αρχής, την ενότητα του όντος, την οποία συγκροτεί μία απειρία κατηγορημάτων, εκ των οποίων δύο

---

*naturata*, η θεϊκή καθολική αναγκαιότητα [αντιθέτως] τη θεμελιώνει, εφ’ όσον η αιτία (θεός) και το αποτέλεσμα (οι τρόποι) διαφέρουν *toto coelo*. Ο θεός είναι η φύση, αλλά [είναι] η *natura naturans*, η φύση στον βαθμό που είναι αιτία, στον βαθμό που είναι δυναμική, στον βαθμό που είναι καθολικά παράγουσα. Η *natura naturata* φυσικοποιεί [nature] την *natura naturans*, αλλά επίσης διακρίνεται από αυτήν, όπως διακρίνεται η αιτία από το αποτέλεσμα.

<sup>59</sup> *Μικρή Πραγματεία* I, κεφ. VIII.

<sup>60</sup> J. Lacroix, *Spinoza et le problème du salut*, P.U.F., Paris 1970, (σ. 18). Για περισσότερες λεπτομέρειες επί του ζητήματος της έκφρασης, βλ. G. Deleuze, *Ο Spinoza και το πρόβλημα της έκφρασης*, μτφ.: Φ. Σιατίτσας, επιστ. επιμ.: Α. Στυλιανού, Κριτική, Αθήνα 20021.

<sup>61</sup> Βλ. υποσ. 71-72 της μετά χειράς μελέτης.

<sup>62</sup> *Ηθική* I, θεώρ. XIV.

<sup>63</sup> Τουλάχιστον όπως προκύπτει από τον ορισμό του είδους της γνώσης αυτού στην *Ηθική* II, θεώρ. XL, σχ. II.



γίνονται αντιληπτά στον άνθρωπο (η σκέψη και η έκταση)<sup>64</sup>- η εμπλοκή του σπινοζικού ορισμού του όλου ως *natura naturans* και *natura naturata* περνά σε δεύτερη μοίρα. Σε δεύτερη μοίρα περνάει, κατά τον τρόπο αυτόν και η ανάλυση του όρου *natura naturans*, (ο οποίος στην *Ηθική*, δεν ερμηνεύεται αναλυτικά, αν και ορίζεται), η οποία είναι η ενεργός ουσία ή αιτία των πραγμάτων, *η δύναμη εκείνη που τα κάνει να υπάρχουν*<sup>65</sup>, αναφορικά με τη σχέση του με το τρίτο είδος γνώσης. Αποδεικνύοντας, ότι -για τον Benedictus Baruch de Spinoza- η συνολική γνώση του όντος εδράζεται πρωταρχικά στην αντίληψη του θεού διά των κατηγορημάτων του και όχι στην αντίληψη των εκφάνσεών του *natura naturans* και *natura naturata* (ακόμα και ως έννοιες), επιλύουμε το πρόβλημα -της *Ηθικής* τουλάχιστον- του μη εκπεφρασμένου συσχετισμού της αντίληψης των εκφάνσεων αυτών του όντος με το τρίτο είδος γνώσης. Απλοϊκώς: Καθώς ο Benedictus Baruch de Spinoza δεν συσχετίζει πουθενά το τρίτο είδος γνώσης με την αντίληψη του θεού ως *natura naturans* - *natura naturata*, μπορούμε να συμπεράνουμε, ότι παρά τον ουσιώδη εξηγητικό τους χαρακτήρα, οι δύο αυτοί όροι, (ή, καλύτερα: η αντίληψη του θεού υπό το πρίσμα των δύο αυτών όρων), περνά σε δεύτερη μοίρα.

Κατά αυτόν τον τρόπο, αν και -στην *Μικρή Πραγματεία*<sup>66</sup>- ο ορισμός της φύσης (ως *natura naturans* και *natura naturata*) προηγείται του ορισμού του θεού ως τα πάντα<sup>67</sup>, στην *Ηθική*<sup>68</sup> -αλλά και στην πρώτη *Επιστολή* στον Oldenburg<sup>69</sup>- συμβαίνει το αντίθετο. Αν υιοθετήσουμε την πρωτοκαθεδρία του ορισμού της φύσης, τότε, στην επιχειρηματολογία του Benedictus Baruch de Spinoza για τη μοναδικότητα της ουσίας του θεού, εμπλέκεται ο ορισμός του για τη φύση ως θεό. Αν, όμως, ο Benedictus Baruch de Spinoza είχε ορίσει απολύτως το αντικείμενο της ερεύνης του, θα είχε εκφράσει εγγρόνως και την ουσία του, εφ' όσον “ο πραγματικός ορισμός κάθε

---

<sup>64</sup> Υποστηρίχθηκε από τον Dr. Joël στην επιστημονική ανακοίνωση “Don Chasdai Creskas’ religionsphilosophische Lehren in ihrem geschichtlichen Einflusse dargestellt”, ότι ο σπινοζικός θεός, ως ον εκτατό, καθώς και η σπινοζική θεωρία της διανοητικής αγάπης για τον θεό, έχουν τις απαρχές τους στο έργο του Don Chasdai Creskas (1340-1410). Βλ. τη συλλογή των έργων του Dr. Joël, *Beiträge zur Geschichte der Philosophie*, 2 τόμ., Breslau 1876. Η άποψη αυτή αντικρούεται ευκρινέστατα από τον W. R. Sorley, στο “Jewish Mediaeval Philosophy and Spinoza”, *Mind*, Oxford University Press, τόμ. 5, τεύχ. 19, 1880, σσ. 362-384. Για τη σχέση Don Chasdai Creskas και Benedictus Baruch de Spinoza -αναφορικά με το οντολογικό επιχείρημα- βλ. M. A. Wolfson, *op. cit.* I, σ. 195.

<sup>65</sup> Στην σπινοζική νοηματοδότηση του όρου “δύναμη” [potentia] θα αναφερθώ στο δεύτερο κεφάλαιο του δευτέρου μέρους της μετά χείρας μελέτης, (σσ. 58 κ.ε).

<sup>66</sup> *Μικρή Πραγματεία* I, κεφ. VIII, IX. Το μέρος I της *Μικρής Πραγματείας* πραγματεύεται σχεδόν αποκλειστικά τη φύση του θεού και την ερμηνεία του ζητήματος της αναγκαίας του ύπαρξης.

<sup>67</sup> *Μικρή Πραγματεία* II, επίμ., θεώρ. IV. Πρβλ. *Ηθική* I, θεώρ. XIV, XV.

<sup>68</sup> *Ηθική* I, θεώρ. V, VI, VIII.

<sup>69</sup> *Επιστ. II*, (Αύγουστος- Σεπτέμβριος 1661), σ. 1060.

πράγματος περικλείει την ουσία του”<sup>70</sup>, χωρίς να υπάρχει λόγος να προσδιορίσει περισσότερο τη φύση του θεού. Ο W. R. Sorley<sup>71</sup> -σε αντίθεση με τον H. C. W. Sigwart<sup>72</sup>- (δύο από τους κορυφαίους μελετητές της σπινοζικής σκέψης στην Αμερική), επισημαίνει ότι ο όρος *φύση* εμφανίζεται στη *Μικρή Πραγματεία* όχι τόσο ως “παραγόμενος από τους όρους *θεός* ή *υπόσταση*, όσο ως μία *εξηγητική για την πραγματικότητα έκφραση*”. Είναι η άποψη του R. Misrahi<sup>73</sup>, όμως, εκείνη η οποία μας οδηγεί με ασφάλεια στο να αναγνωρίσουμε, ότι ο ορισμός της ουσίας του θεού από τον Benedictus Baruch de Spinoza προηγείται του ορισμού της φύσης από τον ίδιο στη σκέψη του. Ταυτίζοντας, δε, τον άπειρο θεό, το “ens absolute infinitum”<sup>74</sup> με τη φύση<sup>75</sup>, προσδιορίζει ουσιαστικά *και τη φύση* ως άπειρη (είτε ως *natura naturans*, είτε ως *natura naturata*). Στο συγκεκριμένο σημείο, μπορεί κανείς να παρατηρήσει και την εφαρμογή της σπινοζικής διάκρισης μεταξύ κατηγορημάτων [*attributa*] και ιδιοτήτων [*propria*]. Τα *absolute* και *infinita*, δεν είναι παρά *ιδιότητες* του “ens”. Το δε “ens”, όμως, γίνεται κατανοητό διά μέσου των κατηγορημάτων του [σκέψη-έκταση] και όχι διά μέσου των ιδιοτήτων του [απόλυτα άπειρο, αιώνιο κ.λπ.], οι οποίες σε καμία περίπτωση δεν εκφράζουν την ουσία του, αλλά απλώς *την εξηγούν*.

Τόσο για τον Benedictus Baruch de Spinoza (και εάν η σκέψη του καταστεί αντιληπτή), όσο και για τον αναγνώστη, η φύση καθίσταται κατανοητή ως “συναισθηματικά αχρωμάτιστη”<sup>76</sup>, ως “πάντοτε η ίδια και παντού ενιαία, [με την] δε εκδήλωση και ενεργητική δύναμή της, δηλαδή [τους] νόμους και κανόνες της, σύμφωνα με τους οποίους γεννιέται και αλλάζει μορφή το καθετί, [να] είναι πάντοτε και παντού οι ίδιοι. Συνεπώς, δεν μπορεί να υπάρχει παρά μόνον ένας τρόπος κατανόησης των πραγμάτων της φύσης, οποιαδήποτε και αν είναι αυτά τα πράγματα· και ο τρόπος αυτός είναι η κατανόηση της φύσης [σύμφωνα] με τους δικούς της

<sup>70</sup> *Ηθική* I, θεώρ. VIII, σχ. II.

<sup>71</sup> W. R. Sorley, “Jewish Mediaeval Philosophy and Spinoza”, *Mind*, τόμ. 5, τεύχ. 19, Oxford University Press, Oxford 1880, σ. 372, (με επιχειρήματα υπέρ της πρωταρχικότητας των εννοιών του θεού, της *υπόστασης* και της *ουσίας* έναντι των εννοιών *natura naturans* - *natura naturata*).

<sup>72</sup> H. C. W. Sigwart, *Spinoza's neuendeckter Tractat*, C. F. Osiander, Tübingen 1866, (σ. 17).

<sup>73</sup> R. Misrahi, *Spinoza, Éthique, Introduction, traduction, notes et commentaires*, P.U.F., Paris 1990, σ. 327, ο οποίος επιχειρηματολογεί -με σαφήνεια- υπέρ της ονομασίας “γενετικοί” των ορισμών του θεού, της *υπόστασης* και της *ουσίας*, ορισμών, εν ολίγοις, από τους οποίους *προκύπτουν οι υπόλοιποι*.

<sup>74</sup> *Ηθική* I, θεώρ. XIV, απ. Επιπροσθέτως, ως *γενετικούς* ορισμούς, πρέπει να εννοήσουμε όσους περιέχουν τις αιτίες του φαινομένου, το οποίο περιγράφουν. Δεν αποτελούν, εν ολίγοις, ευχολόγια, δεν αποτελούν *ηθικο-κανονιστικές* φράσεις.

<sup>75</sup> Μάλιστα -σύμφωνα πάντοτε με τον J. Lacroix, *Spinoza et le problème du salut*, P.U.F., Paris 1970, (σ. 58)- η γνώση της ταύτισης αυτής “αποτελεί μία πρώτη διόραση”.

<sup>76</sup> “Εκείνος που έχει σωστά κατανοήσει, ότι όλα παράγονται από την αναγκαιότητα της θείας φύσης και γίνονται σύμφωνα με τους αιώνιους νόμους και κανόνες της φύσης, αυτός δεν θα βρει τίποτα που

καθολικούς νόμους”<sup>77</sup>. Δεν πρέπει, όμως, να θεωρήσουμε ότι -για τον Benedictus Baruch de Spinoza- ο τρόπος αυτός κατανόησης της φύσης οδηγεί σε νοησιарχία ή ιδεαλισμό, ότι, άλλως ειπείν, η φύση υπάρχει επειδή εμείς την κατανοούμε, ότι οι καθολικοί νόμοι της, η αναγκαιότητα κ.λπ. είναι δημιούργημα της δικής μας νόησης, κ.λπ. Σε κάθε περίπτωση, *ιδέα και πράγμα ταυτίζονται*<sup>78</sup>, καθιστώντας, με αυτόν τον τρόπο, τη διαδικασία της νοητικής πρόσληψης και κατανόησης της φύσης ταυτόσημη με την οντολογική υπόσταση της *natura naturata*, εφ’ όσον υφίσταται *μία ουσιαστική ταύτιση του είναι με το συνειδέναι*. Η ταύτιση, τέλος, του θεού με τη φύση και ο ηθικός αχρωματισμός, τον οποίο επιδέχεται η τελευταία -με βάση την σπινοζική οντολογία-, απαλλάσσει τον άνθρωπο από την υιοθέτηση οποιασδήποτε *Weltanschauung*, η οποία σχετίζεται με *ηθικούς προσδιορισμούς του όντος*. Ως συνέπεια των ανωτέρω, ισχύει, τελικώς, το ότι ο σπινοζισμός είναι απομακρυσμένος από οποιαδήποτε θεολογία της ηθικής προσταγής, αλλά και οποιαδήποτε ηθική δεοντολογική φιλοσοφία υπό την έννοια της *morale*<sup>79</sup>, αποτελώντας -με την περιγραφική υφή των διατυπώσεών του- εχέγγυο εγγρόνως για την απελευθέρωση της σκέψης από οποιοδήποτε πλέγμα υπερβατολογικών (θεολογικών και φιλοσοφικών), *αξιολογικών κριτηρίων νομιμοποίησής της*. Εδώ, βεβαίως, καλό θα ήταν να αναλυθεί, ότι η θεολογική παράδοση της Ανατολικής Ορθόδοξου Εκκλησίας δεν πρέπει να εκτιμηθεί ως “υπερβατολογική”, αλλά κάτι τέτοιο υπερβαίνει κατά πολύ τα όρια της μετά χειράς μελέτης.

*“Ως αιωνιότητα, εννοώ [intelligo] την ίδια την ύπαρξη, καθ’ όσον [quatenus] νοείται ότι παράγεται αναγκαία από αυτόν τούτον τον ορισμό του [ή ενός] αιωνίου πράγματος”.*

*Ηθική I, ορ. VIII.*

Το ερώτημα, το οποίο και απασχολεί στο σημείο αυτό, έχει να κάνει με τη σχέση *αιωνιότητας και διαρκείας*, καθώς και με τη σχέση της *σωτηρίας* με τις δύο

---

να είναι άξιο μίσους, χλευασμού ή περιφρόνησης, ούτε για κανένα θα νιώσει οίκτο”, *Ηθική IV*, θεώρ L, σχ.

<sup>77</sup> *Ηθική III*, πρόλ.

<sup>78</sup> “Ordo et connexio idearum idem est, ac ordo et connexio rerum”, *Ηθική II* θεώρ. VII. Πρβλ. το σχόλιο του ίδιου θεωρήματος: “Π.χ., ένας κύκλος που υπάρχει στη φύση και η ιδέα του υπαρκτού κύκλου, που βρίσκεται και αυτή μέσα στον θεό, είναι ένα και το αυτό πράγμα που εξηγείται με διαφορετικά κατηγορήματα”.

<sup>79</sup> Για τη διάκριση μεταξύ *ηθικής και ηθολογίας*, βλ. G. Deleuze, *Spinoza, Πρακτική Φιλοσοφία*, μτφ.: Κ. Καψαμπέλη επιμ.: Γ. Βώκος - Π. Πούλος, Νήσος, Αθήνα 1993, σσ. 31-48.

αυτές έννοιες<sup>80</sup>. Στην *Ηθική*, η αιωνιότητα ορίζεται από τον Beenedictus Baruch de Spinoza αναφορικός με τον ορισμό του αιωνίου πράγματος (της υπόστασης ή του θεού ή της φύσης). Η υπόσταση υπάρχει αναγκαία. Κατά αυτόν τον τρόπο, η αιωνιότητα σχετίζεται με το ον εκείνο του οποίου η ουσία περικλείει την ύπαρξη<sup>81</sup>. Η διάρκεια, θα οριστεί στο II μέρος της *Ηθικής*, αναφορικός με τα πεπερασμένα πράγματα [res]: “Διάρκεια είναι η απεριόριστη εξακολούθηση της ύπαρξης”<sup>82</sup>. Στην *Ηθική*, η διάκριση αιωνιότητας-διαρκείας “παράγεται” από τη διάκριση που έχει ήδη εισάγει ο Benedictus Baruch de Spinoza μεταξύ της αναγκαία *αφ’ εαυτής ύπαρξης* και του αντιθέτου της, αλλά, είναι γεγονός, ότι η διάρκεια σχετίζεται περισσότερο με τα *πράγματα που υπάρχουν*<sup>83</sup> και αυτό ακριβώς έχει προσδιορίσει ο Benedictus Baruch de Spinoza, όταν ορίζει την εν προκειμένω έννοια στις *Μεταφυσικές Σκέψεις*: “Η διάρκεια είναι ο τρόπος σύμφωνα με τον οποίο αντιλαμβανόμαστε την ύπαρξη των δημιουργημένων πραγμάτων<sup>84</sup>, στον βαθμό που διατηρούνται στην παρούσα ύπαρξή τους”<sup>85</sup>. Άλλως (και ουσιαστικώς) ειπείν, η διάρκεια είναι ο τρόπος μέσω του οποίου αντιλαμβανόμαστε τα πράγματα *ως επί του παρόντος υπάρχοντα*. Σε τι διακρίνεται,

<sup>80</sup> Για τη σημασία που αποκτά η διάκριση διάρκειας - αιωνιότητος –αναφορικός με την επίτευξη της ευδαιμονίας-, βλ. J. Lacroix, *Spinoza et le problème du salut*, P.U.F., Paris 1970, (σφ. 93 κ.ε).

<sup>81</sup> Βλ. επίσης *Ηθική* I, θεώρ. XXI, σχ., όπου “η διάρκεια του θεού ως κατηγορημα της σκέψης θα πρέπει να νοείται αναγκαία ως *αιώνια*”, καθώς “οτιδήποτε παράγεται από την αναγκαιότητα της φύσης ενός κατηγορηματος δεν μπορεί να έχει καθορισμένη διάρκεια”.

<sup>82</sup> *Ηθική* II, ορ. V. Βλ. και την εξήγηση: “Λέω απεριόριστη, διότι δεν μπορεί να προσδιοριστεί από τη φύση του υπάρχοντος πράγματος, αλλά ούτε και από την ποιητική του αιτία [causa efficiente], που θέτει βέβαια αναγκαία την ύπαρξη του πράγματος, αλλά δεν την αφαιρεί”.

<sup>83</sup> Βλ. *Ηθική* II, θεώρ. VIII, πόρ.: “Και άπαξ τα ενικά πράγματα λέγονται ότι υπάρχουν όχι μόνον στον βαθμό που περιλαμβάνονται στα κατηγορήματα του θεού, αλλά στον βαθμό που ονομάζονται διαρκή, οι ιδέες τους επίσης εμπεριέχουν μία ύπαρξη, διά της οποίας [per quam], λέγεται ότι διαρκούν”. Πρβλ. *Μεταφυσικές Σκέψεις* I, κεφ. III, σ. 253. Εδώ χρειάζεται προσοχή, καθώς ο Benedictus Baruch de Spinoza, στην *Ηθική* I, ορ. VIII, αναφέρεται στη διάκριση μεταξύ ελεύθερου και αναγκαιού ή μάλλον [vel potius] *αναγκαστικού*. Για τη διάκριση μεταξύ πιθανού και ενδεχομενικού, βλ. *Μεταφυσικές Σκέψεις* I, κεφ. III, § VIII. Εν τάχει, ας σημειώσουμε, ότι “πιθανό” ονομάζεται εκείνο του οποίου γνωρίζουμε την επαρκή αιτία -αλλά αγνοούμε εάν αυτή είναι προσδιορισμένη- ενώ, “ενδεχομενικό” ονομάζεται εκείνο του οποίου λαμβάνουμε υπ’ όψιν μόνον την ουσία και όχι την αιτία του’ το αντιλαμβανόμαστε σαν κάτι ενδιάμεσο στον θεό και μία χίμαιρα, επειδή δεν βρίσκουμε -από πλευράς ουσίας- καμία αναγκαιότητα στο να υπάρχει, όπως [βρίσκουμε] στη θεϊκή ουσία και καμία αντίφαση ή αδυναμία [στο να υπάρχει], όπως [βρίσκουμε] στη χίμαιρα. Για το ότι δεν είναι δυνατόν να προσδιορίσουμε -σύμφωνα με την *Ηθική*- το όν -ή τα όντα- με τα οποία σχετίζεται ο ορισμός της διάρκειας και της αιωνιότητας και τους λόγους, οι οποίοι απαιτούν την συνεξέταση των *Μεταφυσικών Σκέψεων* και της *Επιστ. XII*, βλ. Y. Prelorentzos, *La durée chez Spinoza, Second Partie, ‘La théorie de la durée dans la pensée spinoziste’*”, διδ. διατ., Atelier National de Reproduction des Thèses, Université de Lille III, Lille 1993, σ. 238.

<sup>84</sup> Σχετικώς με τη δυσκολία την οποία δημιουργεί ο όρος “δημιουργημένα πράγματα”, βλ. Y. Prelorentzos, *Temps, Durée et Éternité dans les Principes de la Philosophie de Descartes de Spinoza*, διδ. διατρ., Presses de l’ Université de Paris, Sorbonne, Paris 1996, σσ. 22-23. Εκεί ο μελετητής προτείνει μία διπλή προσέγγιση του όρου “δημιουργημένα πράγματα”:

“i. Ο Spinoza εννοεί τα πάντα πλην του θεού,

ii. Ο Spinoza, χρησιμοποιεί την έκφραση ακολουθώντας τον Descartes, ως μία γενική φόρμουλα που εμπεριέχει τόσο τις υποστάσεις, όσο και τους τρόπους τους”.

επομένως, η αιωνιότητα από τη διάρκεια; Ακριβώς στο ότι η αιωνιότητα πηγάζει από τον ορισμό του αναγκαίου πράγματος, άρα, “είναι εκείνο υπό το οποίο αντιλαμβανόμαστε την άπειρη ύπαρξη του θεού”<sup>86</sup>, ενώ η διάρκεια αναφέρεται στα παραχθέντα από τον θεό πράγματα, επομένως είναι ο τρόπος με τον οποίο αντιλαμβανόμαστε τα όσα παράγονται από τον θεό, δεδομένου βέβαια, ότι “μέσα στην πραγματικότητα, δεν υπάρχει παρά αναγκαιότητα· οτιδήποτε δεν είναι αναγκαίο είναι αδύνατο”<sup>87</sup>. Το κλειδί, επομένως, για την καθολική απάντηση της σχέσης αιωνιότητας - διαρκείας βρίσκεται στο ότι η διάρκεια νοείται ως ο τρόπος, με τον οποίο αντιλαμβανόμαστε την ύπαρξη των πραγμάτων στον βαθμό που διατηρούνται στην παρούσα ύπαρξή τους<sup>88</sup>: “Για τον Spinoza, η αιωνιότητα είναι η πραγματικότητα της διάρκειας, και είναι επομένως το συγκεκριμένο υλικό του Πραγματικού”<sup>89</sup>, πράγμα που σημαίνει ότι η αιωνιότητα δεν εκφράζεται παρά μόνο μέσα στη διάρκεια. Με βάση αυτό το πλαίσιο, θα πρέπει να εξετάσουμε και τον βαθμό συναφείας μεταξύ διαρκείας και σωτηρίας. Η σωτηρία, η οποία -όπως θα δειχθεί στο ανάλογο κεφάλαιο- ανήκει στα ενεργήματα [actiones] του ανθρώπου, σχετίζεται με τη διάρκεια ως τύπο της ύπαρξης, η οποία χαρακτηρίζει τα πράγματα (τα όντα), στον βαθμό που διατηρούνται στην παρούσα ύπαρξή τους. Η συνάφεια της σωτηρίας με τη διάρκεια αποτελεί τη λυδία λίθο του επιχειρήματος, το οποίο θα αναπτυχθεί στο τελευταίο κεφάλαιο του τρίτου μέρους της μετά χείρας μελέτης και το οποίο αναφέρεται στο γεγονός, ότι ο άνθρωπος αντιλαμβάνεται επί του παρόντος, (καθ’ όσον διατηρείται στην παρούσα ύπαρξή του), τη μετοχή του στη σωτηρία<sup>90</sup>. Εφ’ όσον, όμως, η πραγματικότητα πρέπει να νοηθεί υπό το πρίσμα, ότι η ύπαρξή της εξαρτάται από τον

---

<sup>85</sup> *Μεταφυσικές Σκέψεις* I, κεφ. IV, § III.

<sup>86</sup> *Μεταφυσικές Σκέψεις* I, κεφ. IV, § III.

<sup>87</sup> Y. Prelentzos, *Temps, Durée et Éternité dans les Principes de la Philosophie de Descartes de Spinoza*, διδ. διατρ., Presses de l’ Université de Paris, Sorbonne, Paris 1996, σ. 18.

<sup>88</sup> Κατά τον ίδιο τρόπο που η απειρία του θεού αποκτά την αληθινή της έκφραση διά μέσου της ύπαρξης, “η ίδια η αιωνιότητα δεν αποκτά την αληθινή της έκφραση παρά μόνο διά μέσου της ύπαρξης”, M. Gueroult, *Spinoza, I, Dieu (Éthique I)*, Aubier-Montaigne, Paris 1968, σ. 192.

<sup>89</sup> H. F. Hallet, *Aeternitas, A spinozistic study*, Clarendon Press, Oxford 1930, (σ. 323).

<sup>90</sup> Ο J. Lacroix μάλιστα, στο *Spinoza et le problème du salut*, P.U.F., Paris 1970, (σ. 81 κ.ε.), θεωρεί τη συνείδηση της ατομικής μας σωτηρίας υπό το πρίσμα της διάρκειας ως το πρώτο “επίπεδο” σωτηρίας, το οποίο μας οδηγεί στην κατανόηση της σωτηρίας μας υπό το πρίσμα της αιωνιότητας, σε ένα δεύτερο, εν ολίγοις, “επίπεδο” σωτηρίας. Ο ίδιος αντιφάσκει, ωστόσο, επειδή, αφ’ ενός ο Benedictus Baruch de Spinoza δεν αναφέρεται πουθενά σε σωτηρία, ευδαιμονία, μακαριότητα υπό το πρίσμα της διάρκειας και αφ’ ετέρου επειδή το τρίτο είδος γνώσης -το οποίο είναι το μονοπάτι για τη σωτηρία- παρέχει τη δυνατότητα στον άνθρωπο να εννοεί τα πράγματα sub specie aeternitatis και όχι υπό το πρίσμα της διάρκειας (κάτι που παραδέχεται, ωστόσο, ο J. Lacroix).

θεό<sup>91</sup> (όχι ως απώτερη, εν ολίγοις ως *διακριτή από αυτήν αιτία*)<sup>92</sup>, ο οποίος είναι αιώνιος, η σωτηρία γίνεται αντιληπτή σε σχέση, μεν, με τη διάρκεια, πάντοτε, όμως, *υπό το πρίσμα της αιωνιότητας*, εφ' όσον η σχέση μεταξύ θεού και πεπερασμένων όντων είναι *οντολογικά αιτιακή*<sup>93</sup>. Ας σημειωθεί, τέλος, ότι καθαρά εννοιολογικό status στην σπινοζική σκέψη, έχει η έννοια “χρόνος”. Για τον Benedictus Baruch de Spinoza, αν και είναι “αδύνατον να σχηματίσουμε την ιδέα της αιωνιότητας με αφετηρία μόνον την ιδέα της διάρκειας”<sup>94</sup>, ο χρόνος ορίζεται ως “ένας απλός τρόπος σκέψης ή ένα κατ’ επίνοιαν ον· είναι ένας τρόπος της σκέψης, ο οποίος εξυπηρετεί στο να εξηγήσουμε τη διάρκεια”<sup>95</sup>.

*“Ο θεός, δηλαδή η υπόσταση που αποτελείται από απειράριθμα κατηγορήματα, εκ των οποίων καθένα εκφράζει [exprimit], μία αιώνια και άπειρη ουσία, υπάρχει αναγκαία”.*

*Ηθική I, θεώρ. XI.*

Με ποίον τρόπο, λοιπόν, ο Benedictus Baruch de Spinoza επιχειρηματολογεί υπέρ της ύπαρξης του θεού ως ύπαρξης *αναγκαίας*; Αρχικώς, το επιχείρημα του Benedictus Baruch de Spinoza -υπέρ της αναγκαίας ύπαρξης του θεού- δεν θα πρέπει να εκληφθεί ως *αυταπόδεικτο*, επειδή δημιουργεί τους *ψυχολογικούς όρους* για την αποδοχή του<sup>96</sup>, ή ακόμα, επειδή συνδέεται άμεσα με τον ορισμό I του I μέρους της *Ηθικής* για την αιτία εαυτού (“με αίτιο εαυτού εννοώ” κ.λπ.). Τι το καινούργιο,

<sup>91</sup> *Ηθική I, θεώρ. XVIII*: “Ο θεός είναι η εμμενής [immanens] και όχι η μεταβατική [transiens] αιτία των πάντων” και *Ηθική I, θεώρ. XXV*: “Ο θεός δεν είναι μόνον το ποιητικό αίτιο της ύπαρξης, αλλά επίσης και [το ποιητικό αίτιο] της ουσίας των πραγμάτων”.

<sup>92</sup> *Ηθική I, θεώρ. XXVIII, σχ.*

<sup>93</sup> Για το πέρασμα από την εννόηση (γενικός) υπό το πρίσμα της διάρκειας στην εννόηση υπό το πρίσμα της αιωνιότητας βλ. J. Lacroix, *Spinoza et le problème du salut*, P.U.F., Paris 1970, σ. 91.

<sup>94</sup> Y. Prelentzos, *La durée chez Spinoza, Seconde Partie, ‘La théorie de la durée dans la pensée spinoziste’*, διδ. διατ., Atelier National de Reproduction des Thèses, Université de Lille III, Lille 1993, σ. 242. Εξ’ άλλου, ο Benedictus Baruch de Spinoza *αναφέρει την αιωνιότητα ως συνώνυμη με την αναγκαιότητα* [necessitas sive aeternitas], *Ηθική I, θεώρ. X, σχ.*, δείχνοντας –με αυτόν τον τρόπο– ακόμη περισσότερο, ότι ο όρος “αιωνιότητα” πρέπει να γίνει κατανοητός σε συνάφεια με τον όρο “υπόσταση”.

<sup>95</sup> *Μεταφυσικές Σκέψεις I, κεφ. IV, § IV*. Πρβλ. *Επιστ. XII* στον Louis Meyer, σ. 1098: “Ο χρόνος χρησιμεύει στο να προσδιορίζουμε τη διάρκεια και το μέτρο [χρησιμεύει για να προσδιορίζουμε] την ποσότητα, ώστε να μπορούμε να τα φανταζόμαστε με την ίδια ευκολία [...]. Και από αυτά προκύπτει ξεκάθαρα, ότι το μέτρο, ο χρόνος και ο αριθμός δεν είναι παρά τρόποι του σκέπτεσθαι, ή καλύτερα του φαντάζεσθαι”, (η μτφ. από εμένα).

<sup>96</sup> Η άποψη ότι οι οντολογικές αποδείξεις του Benedictus Baruch de Spinoza δημιουργούν μία “ψυχολογική “ανάγκη” στον αναγνώστη, ώστε να γίνουν αποδεκτές, υποστηρίχθηκε αρκετά παλαιά, από τον H. H. Joachim, στο *A Study of the Ethics of Spinoza*, Oxford 1901, επαν.: Russel and Russel, New York 1964, (σσ. 51-52), αντικρούεται, όμως, με αρκετά πειστικά επιχειρήματα από τον D. Garrett, στο “Spinoza’s ‘Ontological’ Argument”, *The Philosophical Review*, τόμ. 88, τεύχ. 2, Sage School of Philosophy of Cornell University, 1979, (σσ. 200-201).

επομένως, προσφέρει αυτό το θεώρημα; Αρχικώς, συνδέει τον θεό με την υπόσταση [deus, sive substantia]. Εκείνο που υποψιαζόμασταν στον ορισμό VI του θεού, τώρα διατυπώνεται με τη μορφή ενός θεωρήματος. Στη συνέχεια, η σημασία του θεωρήματος XI έγκειται στο ότι μας φέρνει αντιμέτωπους με τις αποδείξεις *υπέρ της αναγκαιότητας της ύπαρξης του θεού*<sup>97</sup>. Την αναγκαιότητα αυτής της ύπαρξης θα επιδιώξει ο Benedictus Baruch de Spinoza να υποστηρίξει με τρεις αποδείξεις (με τις δύο πρώτες να είναι *a priori* και *πρωταρχικές*, τη δε τελευταία *a posteriori* και *επικουρική*)<sup>98</sup>, έχοντας ως σκοπό να εδραιώσει βαθύτερα τα θεμέλια της *Ηθικής* του.

Την απάντηση στην αναγκαιότητα της ύπαρξης του θεού δίνει -εκτός από την “αναγκαιότητα της ύπαρξης της υπόστασης ως *causa sui*”- κυρίως το γεγονός, ότι στην υπόσταση *αρμόζει*, το *υπάρχειν*, *ταιριάζει* το *υπάρχειν*, κάτι το οποίο -ο Benedictus Baruch de Spinoza- έχει από πριν διευκρινίσει: “Στη φύση της υπόστασης είναι *ίδιον* το *υπάρχειν*”<sup>99</sup>. Κατά αυτόν τον τρόπο, έχουμε τη μεταφορά του προβλήματος από το πλαίσιο της αναγκαιότητας *στο πλαίσιο της ύπαρξης και του υποστατικού χαρακτήρα της ύπαρξης αυτής*. Στον βαθμό, δε, που η ουσία της υπόστασης μπορεί να νοηθεί μόνο ως *υπάρχουσα*<sup>100</sup>, ο Benedictus Baruch de Spinoza μας προσφέρει ένα *διανοητικά*<sup>101</sup> *καταφατικό* επιχείρημα υπέρ της αναγκαίας ύπαρξης του θεού.

Ένας επιπλέον προβληματισμός που σχετίζεται με την ανάλυση της φιλοσοφικής σκέψης του Spinoza -αλλά και με τα ανωτέρω- είναι το πρόβλημα της ασυμβατότητας μίας υπόστασης-απειράριθμων κατηγορημάτων. Πώς είναι δυνατόν

---

<sup>97</sup> Και εδώ έχουμε να κάνουμε με μία αναγκαιότητα της ύπαρξης του θεού “όχι με την έννοια μίας αιτιολογικής ύπαρξης, με τον τρόπο με τον οποίο λέμε ότι υπάρχει ένα συγκεκριμένο αντικείμενο, όπως ένα σχέδιο τριγώνου χαραγμένο στην επιφάνεια ενός πίνακα ή το ανθρώπινο σώμα’ αλλά, είναι η αναγκαιότητα αυτής της ύπαρξης ή το γεγονός ότι η ύπαρξη για την οποία γίνεται λόγος, της οποίας η *πραγματικότητα είναι ήδη καθιερωμένη*, αναπτύσσεται σε έναν ορίζοντα πλήρους και ολοκληρωτικής αναγκαιότητας που τίποτα δεν μπορεί να την αλλοιώσει. Αυτό επιβεβαιώνεται από την παρακάτω χρήση του περιεχομένου της πρότασης στην απόδειξη του θεωρήματος XXIX: ‘Ο θεός δεν μπορεί να θεωρηθεί ένα ενδεχομενικό πράγμα, γιατί (θεώρ. XI) υπάρχει αναγκαία και όχι τυχαία’. Πρέπει να δείξει, λοιπόν, ότι η ύπαρξη του θεού είναι αναγκαία και όχι ενδεχομενική”, P. Macherey, *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La première partie. La nature des choses*, P.U.F., Paris 1998, (σ. 100).

<sup>98</sup> Εξαιρετική ανάλυση του θεωρήματος XI της *Ηθικής* I μπορεί κανείς να συναντήσει στο έργο του M. Gueroult *Spinoza, I, Dieu (Éthique I)*, Paris, Aubier-Montaigne, 1968, σσ. 177-204, ιδιαίτερα, δε, της προβληματικής που εισάγει το σπινοζικό κείμενο αναφορικά με την αναντιστοιχία του θεωρήματος XI με το θεώρημα V: “Δεν μπορούν να υπάρξουν στη φύση δύο ή περισσότερες υποστάσεις της ίδιας φύσης ή του ίδιου κατηγορήματος”, (επομένως υπάρχει ένα κατηγορημα για κάθε υπόσταση). Εν τέλει, ο M. Gueroult προκρίνει την εγκυρότητα των αποδείξεων του θεωρήματος XI, με επιχειρήματα τον *υποστατικό χαρακτήρα* της ουσίας του θεού, την *αιωνιότητά* του και την *απειρία* του.

<sup>99</sup> *Ηθική* I, θεώρ. VII.

<sup>100</sup> Σύμφωνα με το αξίωμα VII: “Για το πράγμα που μπορεί να νοηθεί ως μη υπάρχον, η ουσία δεν περικλείει την ύπαρξη”, αλλά και τα θεωρήματα VII, XIV, XV της *Ηθικής* I.

<sup>101</sup> Βλ. υποσ. 42 της μετά χειράς μελέτης.

να αντιλαμβανόμαστε τον θεό ως *μία* υπόσταση, η οποία, όμως, συγκροτείται από *απειράριθμα* κατηγορήματα;

Για να μπορέσουμε να απαντήσουμε στο ερώτημα αυτό, πρέπει, αρχικώς, να διευκρινίσουμε, ότι -για τον συγγραφέα της *Ηθικής*- “η σειρά συμπερασμών και η επικοινωνία αυτών μεταξύ τους δεν είναι *αναγκαστικά* και η σειρά ανακάλυψης”<sup>102</sup>. Το πιο χαρακτηριστικό παράδειγμα είναι εκείνο που αναγκαίως προκύπτει ως *απορία* από τη σχέση του ορισμού Π με το θεώρημα Χ του 1<sup>ου</sup> μέρους. Με τον ορισμό Π του 1ου μέρους της *Ηθικής*, ο Benedictus Baruch de Spinoza προετοιμάζει το έδαφος για την απόδειξη της αδυναμίας επικοινωνίας των κατηγορημάτων μεταξύ τους και, εγγρόνως, της *οντολογικής τους αυτονομίας και ενότητας* -όπως θα εξηγήσει στο θεώρημα Χ<sup>103</sup>. Είναι προφανές, όμως, ότι, ήδη, κατά τη διατύπωση του θεωρήματος Π, έχει υπ’ όψιν του την ενότητα αυτή των κατηγορημάτων, εφ’ όσον “ένα πράγμα θεωρείται πεπερασμένο επειδή μπορεί να περιορισθεί από ένα άλλο [μόνον] της ίδιας φύσεως”<sup>104</sup>. Η ιδέα αυτή θα επαναληφθεί στο αξίωμα V: “Τα πράγματα που δεν έχουν τίποτε κοινό μεταξύ τους δεν μπορούν να γίνουν κατανοητά μεταξύ τους, κ.λπ.”.

Για να απαντήσουμε, πρέπει να λάβουμε επιπροσθέτως υπ’ όψιν, ότι η “δύναμη του θεού, δεν είναι άλλο από την ενεργό ουσία του”<sup>105</sup>. Δεν πρέπει, επομένως, να ερμηνεύεται δυϊστικά η σχέση δύναμη θεού - ενεργός ουσία του. Αντιπαραβάλλοντας χωρίο από την *Μικρή Πραγματεία*, διαπιστώνουμε την ύπαρξη μίας και μόνον ουσίας στον θεό ή φύση, εφ’ όσον “εάν υπήρχαν διαφορετικές υποστάσεις, οι οποίες δεν θα αναφέρονταν σε ένα μοναδικό ένα [quae non ad unicum quoddam ens referruntur], τότε το είδος της ενότητας που βλέπουμε στην ανθρώπινη ψυχή και σώμα θα ήταν αδύνατο, εφ’ όσον η σκέψη και η έκταση -ως διαφορετικές υποστάσεις- δεν θα είχαν επικοινωνία μεταξύ τους [communio inter se]”<sup>106</sup>. Εδώ, εν

---

<sup>102</sup> Spinoza, *Éthique, Introduction, traduction, notes et commentaires de Robert Misrahi*, Presses Universitaires de France, Paris 1990, σ. 327, άποψη η οποία ισχύει -ίσως- μόνον για την περίπτωση του θεού, εφ’ όσον ο Benedictus Baruch de Spinoza -ο οποίος εγγράφει σύμφωνα με τη γεωμετρική προοδευτική μέθοδο του Ευκλείδη- *ανακαλύπτει τις νέες διατυπώσεις βάσει όσων έχουν ήδη αποδειχθεί κατά τη ροή του κειμένου*. Βλ. J. Lacroix, *Spinoza et le problème du salut*, P.U.F., Paris 1970, σ. 32: “Αντίθετα με τον Descartes, η απόδειξη δεν είναι μία πρόοδος της έκθεσης, αλλά μία ανακάλυψη. Η αλήθεια δεν χρήζει εξωτερικών σημείων”, (η υπογράμμιση από εμένα).

<sup>103</sup> Κάθε κατηγορήμα της ίδιας υπόστασης θα πρέπει να νοηθεί δι’ εαυτού.

<sup>104</sup> *Ηθική* I, ορ. II, ο οποίος προηγείται του θεωρ. II.

<sup>105</sup> *Ηθική* I, θεωρ. XXXIV. Πρβλ. *Ηθική* II, θεωρ. III, σχ.

<sup>106</sup> H. Barker, “Notes on the Second Part of Spinoza’s Ethics (II)”, *Mind*, New Series, τόμ. 47, τεύχ. 187, Oxford University Press, Oxford 1938, (σσ. 281-302). Είναι πραγματικά αποσαφηνιστικό το άρθρο του H. Barker σχετικώς με το εάν ο Benedictus Baruch de Spinoza υιοθετεί μία φιλοσοφία της ταυτότητας [Identitätsphilosophie] αναφορικά με την ουσία του θεού ή όχι. Έχοντας ως αφετηρία τον



ολίγοις, έχουμε την προσαρμογή του σχήματος της ενότητας ψυχής και σώματος στο σχήμα της ενότητας της ουσίας του θεού ή φύσης. Ο A. Donagan, επιπροσθέτως, υποστηρίζει την ύπαρξη μίας και μόνο ουσίας στον θεό, διά μέσου, όμως, άλλης οδού: “[Στο ερώτημα γιατί ο Benedictus Baruch de Spinoza ενοχλείται να δηλώσει ότι δύο ξεχωριστά κατηγορήματα πρέπει να *συνιστούν* ή να *συγκροτούν* δύο ξεχωριστές *ουσίες*], η απάντηση είναι αρκετά απλή. Επειδή ένα κατηγορήμα, εξ’ ορισμού<sup>107</sup>, εκλαμβάνεται να συγκροτεί την ουσία μίας *υπόστασης*. Η άποψη αυτή [για ξεχωριστές ουσίες], υποκρύπτει την καρτεσιανή απόδειξη στους *Στοχασμούς VI*, ότι το πνεύμα και το σώμα είναι πραγματικά διακριτές *ουσίες*”<sup>108</sup>. Την καρτεσιανή, όμως, αυτή άποψη απορρίπτει ο Benedictus Baruch de Spinoza, όχι μόνον αναφορικός με το ανθρώπινο ον<sup>109</sup>, αλλά και όταν ορίζει τον θεό<sup>110</sup>. Με αυτόν τον τρόπο, ο Benedictus Baruch de Spinoza -ήδη με τον ορισμό VI της *Ηθικής*- έχει καταστήσει σαφέστατη μία διάκριση, η οποία είναι απαραίτητη για την κατανόηση της μονιστικής του θεωρίας. Η διάκριση αυτή είναι η διάκριση *ουσίας* και *υπόστασης*.

Αλλά ο Benedictus Baruch de Spinoza εισάγει μία διάκριση ακόμα, την οποία μπορούμε να ονομάσουμε *υπαρκτική - αριθμητική διάκριση*<sup>111</sup> και βάσει της οποίας μπορεί να απαντηθεί σαφέστερα το πρόβλημα της ασυμβατότητας μεταξύ μίας υπόστασης - απειράριθμων κατηγορημάτων. Η διάκριση αυτή “μας υποχρεώνει”

---

VII<sup>ο</sup> ορισμό του II<sup>ο</sup> μέρους της *Ηθικής* II, ο συγγραφέας υποστηρίζει την πρώτη άποψη, για να καταλήξει (σ. 385), πως “η ενότητα της ουσίας ή της Φύσης έγκειται ακριβώς στο ότι ένας νόμος του κόσμου [Weltgesetz] η τάξη του [ο νόμος της *δύναμης* σημ. του συντ.], υπερισχύει διά μέσου όλων των απείρων κατηγορημάτων”.

<sup>107</sup> Δεν γνωρίζω εάν εσκεμμένα ο A. Donagan χρησιμοποιεί τη φράση “by definition”, ώστε να παραπέμψει απ’ ευθείας στον ίδιο τον ορισμό του Benedictus Baruch de Spinoza (“με τον όρο κατηγορήμα εννοώ εκείνο που αντιλαμβάνεται η νόηση στην υπόσταση ότι αποτελεί την ουσία της υπόστασης”), *Ηθική* I, ορ. IV. Είναι πολύ πιθανό, ωστόσο, να πρόκειται, εδώ, απλώς για ένα “παίγνιο” με τους όρους.

<sup>108</sup> A. Donagan, “A Note on Spinoza, Ethics I, X”, *Mind*, New Series, τόμ. 75, τεύχος 3, Oxford University Press, Oxford 1966, σ. 380.

<sup>109</sup> *Ηθική* II, ορ. I: “Με τη λέξη σώμα εννοώ τον τρόπο, ο οποίος εκφράζει την ουσία του θεού, θεωρούμενη ως κάτι εκτατό με βέβαιο και προσδιορισμένο τρόπο”.

<sup>110</sup> *Ηθική* I, ορ. VI.

<sup>111</sup> Ως “υπαρκτική-αριθμητική διάκριση” εννοούμε την θέση του Benedictus Baruch de Spinoza, ότι ο ορισμός ενός πράγματος εκφράζει την *ουσία* ενός πράγματος και *όχι έναν καθορισμένο αριθμό πραγμάτων*. Βλ. *Ηθική* I, θεώρ. VIII, σχ. II (πρότ. II για τον ορισμό ενός πράγματος): “Πρέπει να παρατηρήσουμε, ότι κανένας ορισμός δεν περικλείει και δεν εκφράζει ποτέ κανέναν καθορισμένο αριθμό ατόμων, αφού δεν εκφράζει τίποτε άλλο από τη φύση του πράγματος που ορίζεται. Παραδείγματος χάριν, ο ορισμός του τριγώνου δεν εκφράζει τίποτα περισσότερο παρά τη φύση ενός τριγώνου, και όχι έναν καθορισμένο αριθμό τριγώνων”. Πρβλ. J. Lacroix, *Spinoza et le problème du salut*, P.U.F., Paris 1970 σ. 24: “Ο αριθμός δεν εκφράζει εντελώς τη φύση των κατηγορημάτων, στον βαθμό που αποτελούν μία απειρία, άλλως ειπείν, στον βαθμό που παράγονται από την υπόσταση”. Περισσότερα για την “αριθμητική - υπαρκτική διάκριση” (η οποία εκεί ονομάζεται “αριθμητική - πραγματική”) μπορεί να βρει κανείς στον πνευματικό κόπο του G. Deleuze, *Ο Spinoza και το πρόβλημα της έκφρασης*, μτφ.: Φ. Σιατίτσας, επιστ. επιμ.: Α. Στυλιανού, Κριτική, Αθήνα 20021, σσ. 29-43.

-εν τινί μέτρω και τρόπον τινά- να αναγνωρίσουμε *εγκυρότητα* και *αλήθεια* στον πραγματικό ορισμό της υπόστασης αναφορικώς με το ότι κάθε κατηγορημα διατηρεί την αριθμητική μοναδικότητά του, όταν συγκροτεί υπαρκτικά την άπειρη υπόσταση, αλλά και αναφορικώς με το ότι δεν είναι δυνατόν να υπάρχουν περισσότερες της μίας υποστάσεις, καθώς, με βάση την *υπαρκτική* διάσταση της διάκρισης, συγκροτεί μία και μοναδική υπόσταση. Ένα κατηγορημα δεν παύει ποτέ να αποτελεί *μία και μοναδική ουσιαστική ποιότητα του φυσικού σύμπαντος*. Εγγρόνως, ο ορισμός της υπόστασης ως αποτελούμενης από απειράριθμα κατηγορήματα δεν εμπεριέχει μία αριθμητική πολλαπλότητα υποστάσεων εντός της υποστάσεως, αλλά μία αριθμητική πολλαπλότητα κατηγορημάτων και μόνον. Η υπόσταση ορίζεται *υπαρκτικά* ως μία, μοναδική και αδιαίρετη, ενώ, *αριθμητικά*, ορίζεται ως αποτελούμενη από απειράριθμα κατηγορήματα, κάτι που συμπεραίνει, φυσικά και ο ίδιος ο Benedictus Baruch de Spinoza<sup>112</sup>.

Στο πρώτο μέρος κατεβλήθη προσπάθεια να σκιαγραφηθούν οι οντολογικές απόψεις του Benedictus Baruch de Spinoza, υπό το πρίσμα της επαρκούς -από τον άνθρωπο- αντίληψης του θεού. Εάν επεκταθήκαμε -σε κάποια σημεία- δεν θεωρούμε ότι επεκταθήκαμε άσκοπα, καθώς ο Benedictus Baruch de Spinoza -στο τελευταίο μέρος της *Ηθικής*- στοχάζομενος σχετικά με το τρίτο είδος γνώσης και οριοθετώντας το ως *μεθοδολογικό εργαλείο επίτευξης της ευδαιμονίας*, προϋποθέτει, ότι η γνώση του θεού οδηγεί στη γνώση των ενικών πραγμάτων<sup>113</sup>. Με τη χρήση, όμως, των ορισμών, αξιωμάτων, θεωρημάτων, αποδείξεων, σχολίων και πορισμάτων -στο I μέρος της *Ηθικής*- ο Benedictus Baruch de Spinoza μας παραδίδει αυτήν ακριβώς τη *μέθοδο κατανόησης* της υπόστασης. Την ίδια στιγμή, η απόδειξη του θεωρήματος XXV του V μέρους της *Ηθικής* επιλύει (αντιθέτως) το πρόβλημα της γνώσης του θεού, με αφετηρία τη γνώση των ενικών πραγμάτων<sup>114</sup>. Η γνώση των ενικών πραγμάτων θα μας απασχολήσει στο τρίτο μέρος της μετά χείρας μελέτης. Τι, όμως, συμβαίνει τελικά; Προηγείται η γνώση του θεού ή αυτή των ενικών πραγμάτων στο τρίτο είδος γνώσης; Αν, επιπροσθέτως, λάβουμε υπ' όψιν μας και τον ορισμό του τρίτου είδους

---

<sup>112</sup> “Αλλά από τον ορισμό της υπόστασης δεν μπορεί να επακολουθήσει η ύπαρξη πολλών υποστάσεων” συμπεραίνεται λοιπόν ότι υπάρχει μία μόνο υπόσταση της αυτής φύσης και αυτό θέλαμε να αποδείξουμε”, *Ηθική* I, θεώρ. VIII, σχ.

<sup>113</sup> “Το τρίτο είδος της γνώσης προχωρά από την αυτοτελή ιδέα ορισμένων κατηγορημάτων του θεού στην αυτοτελή γνώση της ουσίας των πραγμάτων”, *Ηθική* V, θεώρ. XXV, απ. Πρβλ. *Ηθική* II, θεώρ. XL, σχ. II: “Και αυτό το είδος της γνώσης ξεκινάει από την αυτοτελή ιδέα της μορφικής ουσίας ορισμένων κατηγορημάτων του θεού και προχωρεί στην αυτοτελή γνώση της ουσίας των πραγμάτων”.

<sup>114</sup> “Και όσο περισσότερο γνωρίζουμε τα πράγματα με αυτόν τον τρόπο, τόσο περισσότερο γνωρίζουμε τον θεό”, *Ηθική* V, θεώρ. XXV, απ.

γνώσης (ως τέταρτο είδος αντίληψης της *Πραγματείας για τη διόρθωση της νόησης*), πρέπει να συμπεράνουμε, ότι την πρωτοκαθεδρία -στο τρίτο είδος γνώσης- την έχει η “γνώση της ουσίας του [ενικού πράγματος] ή της άμεσης αιτίας του”<sup>115</sup>, ενώ -σύμφωνα με τον ορισμό της *Ηθικής*- [την πρωτοκαθεδρία αυτήν] την έχει η γνώση του θεού. Έχοντας, όμως, υπ’ όψιν μας, ότι ο θεός -για τον Benedictus Baruch de Spinoza- είναι όχι μόνον η ουσία<sup>116</sup>, αλλά και η *εμμενής αιτία*<sup>117</sup> όλων των πραγμάτων, θα πρέπει να συμπεράνουμε, ότι το τρίτο είδος γνώσης -ως μεθοδολογικό εργαλείο αντίληψης της ιδέας της σωτηρίας- εμπεριέχει -υπό μία σχέση συνάφειας και αλληλεξάρτησης- τόσο τη γνώση του θεού, όσο και τη γνώση των ενικών πραγμάτων. Δεδομένου, όμως, ότι -στο σπινοζικό κείμενο της *Ηθικής*- η αναφορά στο τρίτο είδος γνώσης -με αφετηρία τη γνώση των ενικών πραγμάτων- είναι *μοναδική*, θα πρέπει να περιοριστούμε μόνον σε αυτήν τη σχέση συνάφειας και όχι να αντιστρέψουμε απαραίτητα ολόκληρη τη δομή των επιχειρημάτων του Benedictus Baruch de Spinoza, τα οποία σχετίζονται με την επίτευξη του τρίτου είδους γνώσης, το οποίο, όπως επώθηκε, έχει ως αφετηρία τη γνώση του θεού.

---

<sup>115</sup> *Πραγματεία για τη διόρθωση της νόησης*, § XIX.

<sup>116</sup> “Οτιδήποτε υπάρχει, υπάρχει μέσα στον θεό και τίποτα δεν μπορεί να υπάρξει ούτε να νοηθεί δίχως τον θεό”, *Ηθική* I, θεώρ. XV. Πρβλ. *Ηθική* I, θεώρ. XIV.

<sup>117</sup> “Ο θεός είναι εμμενής [immanens] και όχι μεταβατική [transiens] αιτία όλων των πραγμάτων”, *Ηθική* I, θεώρ. XVI.

**Μέρος Δεύτερο**  
**Το οντολογικό status του ανθρώπου**

## Κεφάλαιο Πρώτο Θεός ή φύση και άνθρωπος

Στο πρώτο μέρος αναλύσαμε διεξοδικώς τον τρόπο, με τον οποίο ο Benedictus Baruch de Spinoza αποδεικνύει λογικώς την οντολογική ενότητα του θεού και την ταυτότητά του με τη φύση. Όπως προαναφέρθηκε, δεν μπορούμε να προσεγγίσουμε αναλυτικώς την έννοια της σωτηρίας στην σπινοζική σκέψη, εάν την εξετάσουμε αποκομμένη από τη συνολική σπινοζική “θεωρία”. Εν προκειμένω, δεν μπορούμε να προσεγγίσουμε τη σπινοζική γνωσιοθεωρία ως το *μονοπάτι* που οδηγεί στην επίτευξη της ανθρώπινης σωτηρίας, εάν δεν γνωρίζουμε αληθώς την ίδια την ανθρώπινη φύση. Ο ίδιος ο Benedictus Baruch de Spinoza θεωρεί τη γνώση αυτή αναγκαία: “Για να διαλέξουμε ανάμεσα σ’ αυτούς τους τρόπους αντίληψης τον καλλίτερο, είναι απαραίτητο να απαριθμήσουμε συνοπτικά τα απαιτούμενα μέσα για την κατάκτηση του τελικού σκοπού μας [...]. I. Να γνωρίζουμε επακριβώς τη φύση μας, την οποία επιθυμούμε να τελειοποιήσουμε και ταυτόχρονα, να γνωρίζουμε τόσα για τη φύση των πραγμάτων, όσα είναι αναγκαίο”<sup>118</sup>.

*“Ένα πράγμα ονομάζεται [dicetur] πεπερασμένο στο είδος του όταν μπορεί να περιορισθεί από ένα άλλο πράγμα της ίδιας φύσεως· για παράδειγμα, ένα σώμα λέγεται πεπερασμένο, επειδή μπορούμε πάντα να σκεφτούμε ένα μεγαλύτερο σώμα. Έτσι, με τον ίδιο τρόπο, μία σκέψη περιορίζεται από μία άλλη σκέψη, αλλά ένα σώμα δεν μπορεί να περιοριστεί από μία σκέψη, ούτε μία σκέψη από ένα σώμα”.*

*Ηθική I, ορ. II.*

Στο κεφάλαιο αυτό θα εξετάσουμε τις συνέπειες των σπινοζικών θέσεων αναφορικά με την καταστατική θέση του ανθρώπου<sup>119</sup>, ώστε να την οριοθετήσουμε στα πλαίσια του κόσμου, όπως μας τον περιγράφει ο Benedictus Baruch de Spinoza. Το ερώτημα, το οποίο θα μας απασχολήσει αρχικώς, είναι το εάν ο άνθρωπος είναι οντολογικά διακριτός από τον θεό ή φύση. Η βασικότερη διάκριση μεταξύ θεού και

---

<sup>118</sup> *Πραγματεία για τη διόρθωση της νόησης*, § XXV. Ιδιαίτερος για την αναγκαιότητα της γνώσης αυτής πρβλ. *Ηθική II*, θεώρ. XLIX, σχ.

<sup>119</sup> Για την ανθρωπολογία στον Benedictus Baruch de Spinoza και το ερώτημα γιατί ο ίδιος δεν προσδιορίζει σαφέστερα την ανθρώπινη φύση, βλ. A. Matheron, “L’ anthropologie spinoziste?”, *Actes*

ανθρώπου γίνεται κατανοητή στον αναγνώστη ευθύς εξ’ αρχής από τον Spinoza: “Ένα πράγμα ονομάζεται πεπερασμένο στο είδος του όταν μπορεί να περιορισθεί<sup>120</sup> από ένα άλλο πράγμα της ίδιας φύσεως”<sup>121</sup>. Δηλαδή, έχουμε μία τεράστια αντίθεση μεταξύ του ορισμού I και του ορισμού II του πρώτου μέρους της *Ηθικής*, η οποία οδηγεί στη διάκριση μεταξύ του θεού, (ως *causa sui*, ως μη πεπερασμένου, ως “εκείνου” του οποίου η ουσία περικλείει την ύπαρξη) και ανθρώπου, (ως ανήκοντα στα πεπερασμένα πράγματα<sup>122</sup>, στα οποία αναφέρεται ο ορισμός II, εξαρτώμενου από το μη πεπερασμένο -αλλά και από τα άλλα πεπερασμένα- ως το πράγμα εκείνο, του οποίου η ουσία δεν περικλείει την ύπαρξη).

Συνδυάζοντας το γεγονός, ότι το γνωστικό υποκείμενο -σύμφωνα με τη σπινοζική φιλοσοφία- έχει τη δυνατότητα να κατανοήσει πλήρως τον θεό ή φύση με το αξίωμα V του πρώτου μέρους της *Ηθικής*, όπου “τα πραγματα που δεν έχουν τίποτα κοινό μεταξύ τους, δεν μπορούν να κατανοηθούν μεταξύ τους· άλλως ειπείν, η έννοια του ενός δεν περικλείει την έννοια του άλλου”, μπορούμε να εξάγουμε ως συμπέρασμα, ότι θεός και άνθρωπος, παρ’ όλη τη διάκριση άπειρος θεός - πεπερασμένος άνθρωπος, συνδέονται *οντολογικώς* σε κάποιον βαθμό. Το είδος της σχέσης μεταξύ των δύο θα εξετάσουμε εν συνεχεία.

---

*du Colloque Spinoza*, στο *Anthropologie et politique au XVIIe siècle (Études sur Spinoza)*, Vrin, Paris 1986, (σσ. 175-185).

<sup>120</sup> Ο όρος “terminari”, [περιορίζω] και τα παράγωγά του εμφανίζονται εννέα συνολικώς φορές στην *Ηθική*, εκ των οποίων οι πέντε βρίσκονται στο I μέρος. Το νόημά του δεν πρέπει να συγχέεται με το νόημα του όρου “determinari” [προσδιορίζω]. Οτιδήποτε *πεπερασμένο* θεωρείται *καί* περιορισμένο *καί* προσδιορισμένο από τον Benedictus Baruch de Spinoza.

<sup>121</sup> *Ηθική* I, ορ. II.

<sup>122</sup> Βλ. *Ηθική* I, θεώρ. XVII, σχ.: “Το αιτιατό διαφέρει πράγματι από την αιτία του ακριβώς γιατί προέρχεται από αυτή”. Βλ. επίσης *Ηθική* II, αζ. I: “Η ουσία του ανθρώπου δεν συνεπάγεται και την αναγκαία ύπαρξή του, δηλαδή, μπορεί ανάλογα με τη διάταξη της φύσης να υπάρχει ο τάδε άνθρωπος, όπως μπορεί και να μην υπάρχει”. Πρβλ. *Ηθική* II, θεώρ. X: “Το είναι της υπόστασης δεν ανήκει στην ουσία του ανθρώπου, δηλαδή εκείνο που συνιστά το είδος του ανθρώπου δεν είναι η υπόσταση”. Πρβλ. ιδιαιτέρως το σχόλιο του θεωρήματος αυτού. Η διάκριση, ωστόσο, θεού - ανθρώπου είναι διάκριση αναφορικώς με την αιτία τους και όχι μορφική διάκριση, λαμβάνοντας -πάντοτε- υπ’ όψιν την έκφανση *natura naturata* του θεού. Για λεπτομέρειες, βλ. *Επιστ. IV* στον Oldenburg, *Œuvres Complètes*, ό.π., σ. 1068: “Ως προς αυτό που υποστηρίζετε, ότι, εν ολίγοις, ο θεός δεν έχει τίποτε το κοινό μορφικά με τα δημιουργημένα πράγματα, εγώ υποστήριξα το αντίθετο στον ορισμό μου. Θα σας παρακαλούσα να λάβετε υπ’ όψιν σας, αγαπητέ φίλε, ότι οι άνθρωποι δεν είναι *δημιουργημένοι* [homines non creati], αλλά *παρηγμένοι* [sed tantum generari]”, (η μτφ. από εμένα). Βλ. επίσης, *Επιστ. LXIV* στον Schuller, *Œuvres Complètes*, ό.π. σσ. 1262-63: “Είναι δυνατόν ένα πράγμα να παραχθεί από ένα άλλο και να διαφέρει από αυτό τόσο κατά την ουσία όσο και κατά την ύπαρξη; Είναι γεγονός, ότι τα πράγματα που διαφέρουν τόσο πολύ το ένα από το άλλο *φαίνονται* να μην έχουν τίποτε το κοινό. Αλλά, αφού όλα τα ενικά πράγματα, εκτός από εκείνα που έχουν παραχθεί από όμοιά τους διαφέρουν ως προς τις αιτίες τους, τόσο κατά την ουσία όσο και κατά την ύπαρξη, δεν βλέπω, εδώ, τίποτε το αμφίβολο”, (και παραπέμπει στον ορισμό του *τρόπου* στην *Ηθική* I, θεώρ. XXV, πόρ.).

“Με τον όρο κατηγορημα εννοώ [intelligo] εκείνο που αντιλαμβάνεται [percipit] η νόηση από την υπόσταση πως αποτελεί την ουσία της υπόστασης αυτής”.

Ηθική I, ορ. IV.

Ο ορισμός αυτός έρχεται να προσδιορίσει ακόμα περισσότερο τη φύση της υπόστασης. Είναι, όμως, ο ορισμός που πραγματοποιεί το πέρασμα από το *quid* στο *quod*, από το γενικό στο ειδικό, από το γεγονός της ύπαρξης μίας υπόστασης στον τρόπο με τον οποίο αντιλαμβανόμαστε την ύπαρξη της υπόστασης αυτής. Για τον λόγο αυτόν συμπεριλάβαμε τον ορισμό IV στους ορισμούς που είναι απαραίτητοι για την κατανόηση της *οντολογικής ιδιοσυστασίας του ανθρώπου* και όχι στους ορισμούς που αναφέρονται στο *οντολογικό status του θεού*. Στον ορισμό αυτόν τον βασικό ρόλο παίζει η ανθρώπινη νόηση, εν ολίγοις “εκείνο που αντιλαμβάνεται η νόηση αυτή από την υπόσταση” και όχι η υπόσταση αυτή καθ’ εαυτή<sup>123</sup>. Με τον τρόπο αυτόν, η προβληματική -η οποία σχετίζεται με την εγκυρότητα του περιεχομένου των προηγούμενων ορισμών- αναφορικά με την υπόσταση, απαντάται με μία πρώτη προσέγγιση, λαμβάνοντας υπ’ όψιν, ότι ο Benedictus Baruch de Spinoza δεν θέτει *οντολογικές προ-υποθέσεις*, αλλά ότι *στοχάζεται κατηγορηματικώς* ως προς το θεϊκό ον. Εν ολίγοις, δεν μας αφορά κυρίως εάν υπάρχει αυτό το ον (για τον Benedictus Baruch de Spinoza, εξ’ άλλου -όπως προεκτέθηκε- *υφίσταται μία αναγκαιότητα της ύπαρξης αυτής*)<sup>124</sup>, αλλά κατά πόσον υπάρχει μία λογική σχέση μεταξύ της αναγκαιότητας της ύπαρξης του όντος αυτού και της νόησης, διά μέσου της οποίας ο άνθρωπος μπορεί να το κατανοήσει, σχέση που *αποδεικνύει* [και επ’ ουδενί *θέτει*] την ύπαρξη του θεού. Και αυτό ακριβώς δηλώνει ο ορισμός IV. Δεν πρέπει, όμως και να θεωρήσουμε -με βάση τη σχέση αυτή-, ότι κατηγορήματα και υπόσταση *αποτελούν διαφορετικά πράγματα*. Εξ’ άλλου, ο ορισμός III -ο οποίος αναλύθηκε- αποτελεί τη *δικλείδα ασφαλείας*, αναφορικά με το ότι τα κατηγορήματα δεν είναι κάτι *ουσιαστικά διαφορετικό* από την υπόσταση, αλλά ότι τα κατηγορήματα *είναι* η υπόσταση, εφ’ όσον η “υπόσταση δεν έχει ανάγκη από την έννοια ενός άλλου πράγματος απ’ όπου

<sup>123</sup> “Σύμφωνα με τον Spinoza, η ουσία ενός πράγματος είναι η εμμενής δομή του, όπως γίνεται αντιληπτή από τη νόηση”, J. Lacroix, *Spinoza et le problème du salut*, P.U.F., Paris 1970, (σ. 34). Πρβλ. υποσ. 252 της μετά χείρας μελέτης ως προς τους ορισμούς της ουσίας από τον ίδιο τον Benedictus Baruch de Spinoza.

<sup>124</sup> Ηθική I, θεώρ. XI.

πρέπει να σχηματιστεί”<sup>125</sup>. Για να γίνει, όμως, κατανοητή, έχει ανάγκη από τα κατηγορήματα, ως εκείνα τα οποία αντιλαμβάνεται η νόηση να (ότι) αποτελούν την ουσία της υπόστασης.

Θα πρέπει, επιπροσθέτως, να γίνει σαφέστερα κατανοητή μία διάκριση, η οποία είναι απαραίτητη για την ευρύτερη κατανόηση της σπινοζικής οντολογίας και όσων αυτή συνεπάγεται και αυτή είναι η *διάκριση μεταξύ κατηγορημάτων και ιδιοτήτων του θεού*. Πρέπει να καταστεί απολύτως σαφές, ότι ο άνθρωπος δεν αντιλαμβάνεται τον θεό διά μέσου των ιδιοτήτων του (δηλαδή ο άνθρωπος δεν αντιλαμβάνεται κατ’ αρχήν έναν θεό αναγκαία υπαρκτό<sup>126</sup>, αδιαίρετο<sup>127</sup> και άπειρο<sup>128</sup>), αλλά πρωτίστως έναν θεό *εκτατό* και *σκεπτόμενο*<sup>129</sup>, αν και γνωρίζει, ότι ο θεός έχει *απειράριθμα κατηγορήματα*. Οι ιδιότητες του θεού ή φύσης είναι βεβαίως αντιληπτές από τον άνθρωπο και αυτό προκύπτει με μία αντιπαραβολή των ανωτέρω με την *§XCV της Πραγματείας για τη διόρθωση της νόησης*<sup>130</sup>, όπου μπορούμε να συμπεράνουμε, ότι ο άνθρωπος πληροφορούμενος, φερ’ ειπείν, τον τρόπο κατασκευής του κύκλου (ίσες αποστάσεις σημείων από σταθερό σημείο, το κέντρο), μπορεί να *μην γνωρίζει* την ουσία του κύκλου, οπωσδήποτε, όμως, *γνωρίζει μία εκ των ιδιοτήτων* του<sup>131</sup>. Από την άλλη πλευρά, όμως, “οι ιδιότητες των πραγμάτων δεν γίνονται κατανοητές, όσο οι ουσίες τους παραμένουν άγνωστες”<sup>132</sup> και, επομένως, θα πρέπει να προσδιορίσουμε το περιεχόμενο του τρίτου είδους γνώσης, το οποίο θα μας απασχολήσει, ως εξής: Γνώση της ουσίας του θεού διά των κατηγορημάτων του, η οποία συνεπάγεται *γνώση των ενικών πραγμάτων διά της ουσίας τους και της σχέσης της ουσίας αυτής με την υπόσταση του θεού*. Πάντοτε, η γνώση των ιδιοτήτων -είτε πρόκειται για γνώση του θεού, είτε για γνώση των ενικών πραγμάτων- περνάει σε

---

<sup>125</sup> *Ηθική* I, ορ. III.

<sup>126</sup> *Ηθική* I, θεώρ. XI.

<sup>127</sup> *Ηθική* I, θεώρ. XIII.

<sup>128</sup> *Ηθική* I, θεώρ. XIX.

<sup>129</sup> *Ηθική* II, θεώρ. I: “Η σκέψη είναι κατηγορημα του θεού, δηλαδή ο θεός είναι πράγμα σκεπτόμενο”. και *Ηθική* II, θεώρ. II: “Η έκταση είναι κατηγορημα του θεού, δηλαδή ο θεός είναι πράγμα εκτατό”.

<sup>130</sup> “Ο ορισμός, για να χαρακτηριστεί τέλειος, θα πρέπει να φανερώνει την εσώτατη ουσία του πράγματος· εξ’ άλλου, θα πρέπει να προσέξουμε να μην υποκαταστήσουμε αυτήν την ουσία με ορισμένα ίδια (ιδιότητες, *οικεία*) [...]. Αν, λοιπόν, ο κύκλος ορισθεί ως σχήμα, μέσα στο οποίο οι γραμμές που χαράζονται από το κέντρο ως την περιφέρεια έχουν ίσο μήκος, δεν υπάρχει κανένας που να μην καταλαβαίνει, ότι ένας τέτοιος ορισμός δεν δίνει την παραμικρή εξήγηση για την ουσία του κύκλου, παρά μόνο για μία ορισμένη ιδιότητά του”, *Πραγματεία για τη διόρθωση της νόησης*, § XCV.

<sup>131</sup> Για τις αντιρρήσεις του Tschirnhaus, (ο οποίος δεν δέχεται ως αυταπόδεικτη την γεωμετρική μέθοδο, αλλά σημειώνει τον ρυθμιστικό ρόλο του γεωμέτρη, ο οποίος θεωρεί το τρίγωνο) και τις σχετικές απαντήσεις του Benedictus Baruch de Spinoza, βλ. *Επιστ. LXXXII* και *Επιστ. LXXXIII*. Πρβλ. G. Deleuze, *Ο Spinoza και το πρόβλημα της έκφρασης*, μτφ.: Φ. Σιατίτσας, επιστ. επιμ.: Α. Στυλιανού, Κριτική, Αθήνα 20021, (σσ. 21-25).

<sup>132</sup> *Πραγματεία για τη διόρθωση της νόησης*, § XCV.



δεύτερη μοίρα. Η γνώση αυτή για τον θεό είναι η γνώση για ένα ον, το οποίο χαρακτηρίζεται από *απόλυτη γνώση*: “Πράγματι ο θεός [...] μπορεί να σχηματίσει την ιδέα της ουσίας του και όλων εκείνων που παράγονται από αυτήν”<sup>133</sup>. Δεν πρέπει, όμως, να θεωρήσουμε, ότι ο θεός *έχει* σκέψη. Αν λάβουμε υπ’ όψιν όσα ειπώθηκαν στο πρώτο μέρος της μετά χείρας μελέτης -αναφορικώς με το ότι τα κατηγορήματα του θεού *είναι* η υπόσταση του θεού<sup>134</sup>- αναγκαστικώς πρέπει να δεχτούμε, ότι ο θεός *είναι* η σκέψη (όπως *είναι* και η έκταση). Ως *σκεπτόμενη ουσία*, επομένως, μπορεί να σχηματίσει την ιδέα της ίδιας της ουσίας του, αλλά και όλων όσων παράγονται από αυτήν.

Για να συμπεράνουμε, ότι τα κατηγορήματα εξηγούν στον άνθρωπο την υπόσταση, ως ανήκοντα σε αυτήν και όχι ως διακριτά από αυτήν, μπορούμε να αντλήσουμε ένα επιχείρημα από τη χρήση του ρήματος *explicare*, το οποίο συναντάται αργότερα, [στην εξήγηση του ορισμού VIII<sup>135</sup>, (ορισμός της αιωνιότητας)], την οποία (χρήση) μπορούμε να παραλληλίσουμε με τη χρήση του ρήματος *percipit* (προσλαμβάνω) του ορισμού IV. Τα κατηγορήματα ουσιαστικώς *είναι* η υπόσταση, *εμπεριέχονται σε αυτήν* (ή *εντυλίσσονται* από αυτήν), ενώ, για την αντιληπτική ικανότητα, τα κατηγορήματα *εξηγούν* [explicit] την υπόσταση, *την αναπτύσσουν στη νόηση*, την *εκτυλίζουν* (και την *εκφράζουν*<sup>136</sup>) σε αυτήν [υπό την έννοια ότι η νόηση αντιλαμβάνεται, ή, καλύτερα, *προσλαμβάνει* την υπόσταση (intellectus de substantia *percipit*)]. Περισσότερο συγκεκριμένως, η αντιληπτική διαδικασία είναι η εξής: Τα κατηγορήματα του θεού γίνονται αντιληπτά αρχικώς ως *διακριτά μεταξύ τους* από τον άνθρωπο, στη συνέχεια, δε, η διάκριση αυτή επανασυγκροτείται από τον ανθρώπινο νου σε μία και μόνον *ουσία της υπόστασης*. Μεσολαβεί, όμως, μία ξεχωριστή νοητική διεργασία στη διαδικασία απόδοσης των κατηγορημάτων στην υπόσταση διά μέσου της σκέψης; Αν συνέβαινε κάτι τέτοιο,

---

<sup>133</sup> *Ηθική*, II, θεώρ. III, απ.

<sup>134</sup> Βλ. σσ. 40-42 της μετά χείρας μελέτης.

<sup>135</sup> “Πραγματικά, μία τέτοια ύπαρξη προσλαμβάνεται [conscipitur] ως μία αιώνια αλήθεια, όπως και η ουσία του πράγματος και γι’ αυτόν τον λόγο δεν μπορεί να εξηγηθεί [explicari] με τη διάρκεια ή τον χρόνο, ακόμα και αν η διάρκεια προσληφθεί [conscipitur] ως μη έχουσα αρχή και τέλος”.

<sup>136</sup> Βλ. Spinoza, *Œuvres Complètes*, ό.π., σ. 1420. Πρβλ. G. Deleuze, *Spinoza. Πρακτική Φιλοσοφία*, μτφ.: Κ. Καψαμπέλη επιμ.: Γ. Βώκος, Π. Πούλος, Νήσος, Αθήνα 1993, (σ. 103), όπου ως *explicare* νοείται και η *διαδικασία νοητικής εκπλοκής* των κατηγορημάτων του θεού στον ανθρώπινο νου. Πρβλ. του ίδιου, *Ο Spinoza και το πρόβλημα της έκφρασης*, μτφ.: Φ. Σιατίτσας, επιστ. επιμ.: Α. Στυλιανού, Κριτική, Αθήνα 2002, σ. 18: “Όμως, στον Spinoza, η φύση περιλαμβάνει τα πάντα, περιέχει τα πάντα, την ίδια στιγμή που εξηγείται από κάθε πράγμα και ενέχεται σε κάθε πράγμα. Τα κατηγορήματα περικλείουν και εξηγούν την υπόσταση, αλλά αυτή περιλαμβάνει όλα τα κατηγορήματα. Οι τρόποι περικλείουν και εξηγούν το κατηγορήμα από το οποίο εξαρτώνται, αλλά το κατηγορήμα περιέχει όλες

αφ' ενός δεν θα υπήρχε η άμεση μετάβαση του νου από την κατανόηση των κατηγορημάτων στην αντίληψη και κατανόηση της υπόστασης και αφ' ετέρου, ο Benedictus Baruch de Spinoza θα έπρεπε να εξηγήσει τη λειτουργία της πρόσθετης αυτής διαδικασίας της νόησης, η οποία αντιλαμβάνεται τα κατηγορήματα ως *ανήκοντα στην υπόσταση και την υπόσταση ως εξηγήσιμη διά μέσου των κατηγορημάτων της*. Για τον ίδιο, βεβαίως, τον Benedictus Baruch de Spinoza, η διαμεσολάβηση μίας τέτοιας λειτουργίας θα κλώνιζε τη λυδία λίθο του οικοδομήματός του, τη *συνειδητοποίηση από τον ανθρώπινο νου αυτής της καθολικής αναγκαιότητας της ύπαρξης και της αναγκαίως παρκτής ουσίας του θεού*. Καθώς, εάν δεχτούμε, ότι υπάρχει μία τέτοια διαδικασία -η οποία λειτουργεί ως ρυθμιστική αρχή της κατανόησης της σχέσης κατηγορημάτων/υπόστασης- τότε αρνούμεθα, ότι ο θεός *είναι σκέψη* (όπως το ότι *είναι και έκταση*) και ότι οι τρόποι αυτής της υπόστασης -ως σκέψης- βρίσκονται μέσα σε κάτι άλλο (σε εμάς), διά μέσου του οποίου και νοείται η υπόσταση αυτή<sup>137</sup>. Αρνούμενοι, δε, ότι ο θεός *είναι σκέψη* (καθώς δεχόμαστε μία ανώτερη από αυτόν αρχή, η οποία ρυθμίζει -ως νοητική διαδικασία- τον τρόπο που θα γίνει αυτός κατανοητός από τον ανθρώπινο νου), τον υποβιβάζουμε *οντολογικώς*, τον υποβιβάζουμε ως προς το *ποιόν* του. Εάν η κατανόηση του θεού ρυθμίζεται από μία άλλη διαδικασία, η διαδικασία αυτή ουσιαστικά *προσδιορίζει* τον θεό και κάτι τέτοιο αναιρεί τη θέση του Benedictus Baruch de Spinoza, ότι ο θεός γίνεται αντιληπτός *ως σκέψη*, επειδή δεχόμαστε κάτι νοητικά ανώτερο από τον θεό, δεχόμαστε, άλλως ειπείν, *μία ξεχωριστή ρυθμιστική διαδικασία σύνδεσης στη νόηση της υπόστασης με τα κατηγορήματα*. Ο G. Deleuze υποστηρίζει ορθώς, ότι μία τέτοια διαδικασία *δεν* λαμβάνει χώρα: “Δεν υπάρχει, επομένως, καμία ανάβαση από τα κατηγορήματα στην ουσία, από τις ‘κατηγορηματικές ουσίες’ στην απόλυτα άπειρη ουσία. Αυτή δεν περιέχει καμία άλλη πραγματικότητα από αυτές, εφ’ όσον είναι αφομοιωμένη με αυτές”<sup>138</sup>. Άλλως ειπείν, “η πολλαπλότητα των κατηγορημάτων, διά μέσου των οποίων γίνεται αντιληπτό αυτό το ον, απορροφάται στη μοναδική ουσία, η οποία και επαναφέρει τα κατηγορήματα στην τάξη που έχει η νόηση”<sup>139</sup> του γνωστικού υποκειμένου. Υπάρχει, πάρ’ αυτά, αυτό καθ’ εαυτό σπινοζικό επιχείρημα, το οποίο -

---

τις αντίστοιχες ουσίες τρόπων”. Βλ. και σ. 20: “Είναι η έκφραση που θεμελιώνει τη σχέση [της υπόστασης] με τη νόηση”.

<sup>137</sup> *Ηθική* I, ορ. V.

<sup>138</sup> G. Deleuze, “Spinoza et la méthode générale de M. Gueroult”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, τόμ. 4, Paris 1969, (σ. 432).

<sup>139</sup> C. Troisfontaines, “Dieu dans le premier livre de l’ *Éthique*”, *Revue Philosophique de Louvain*, τόμ. 72, 1974, (σ. 468).

με ασφάλεια- μας οδηγεί στο συμπέρασμα, ότι ο ανθρώπινος νους, εφ' όσον έχει την ικανότητα να συλλαμβάνει, αρχικώς, τον θεό διά μέσου των κατηγορημάτων που συγκροτούν την ουσία του και εφ' όσον αποκτά ξεκάθαρα την ιδέα αυτή του θεού, είναι σε θέση να αντιλαμβάνεται άμεσα, ότι η σκέψη και η έκταση είναι δύο κατηγορήματα της μίας και μοναδικής υπόστασης και, ότι -επομένως- δεν χρειάζεται μία επιπλέον διανοητική διεργασία επαλήθευσης<sup>140</sup>. Το επιχείρημα αυτό -που αποτελεί μία επανασυγκρότηση από τον Benedictus Baruch de Spinoza των θέσεων που είχε ήδη διατυπώσει στην *Ηθική*- βρίσκεται στην *Επιστολή LXVI* στον E. W. de Tschirnhaus, ο οποίος είχε και τις σχετικές αντιρρήσεις: “Για να απαντήσω στην παρατήρησή σας”, γράφει ο Benedictus Baruch de Spinoza, “θα πω το εξής: εφ' όσον κάθε πράγμα εκφράζεται με απειράριθμους τρόπους μέσα στην άπειρη σκέψη του θεού, επάγεται, ότι αυτή η απειρία των ιδεών -από την οποία εκφράζεται- δεν θα μπορούσε να συγκροτεί για ένα ενικό ον μία και την ίδια ιδέα: Αντιθέτως, συγκροτεί μία απειρία [ιδεών] ως αποτέλεσμα, κάθε μία από αυτές τις αριθμητικώς άπειρες ιδέες δεν έχει καμία σχέση με τις άλλες, όπως το εξήγησα μέσα στο ίδιο σχόλιο του θεωρήματος VII του II μέρους της *Ηθικής* και όπως αυτό προκύπτει από το θεώρημα X του I μέρους. Εάν αποδίδετε την πρέπουσα προσοχή σε όλο αυτό, καμία δυσκολία δεν θα παρουσιαζόταν στα μάτια σας, κ.λπ.”<sup>141</sup>. Εν ολίγοις, η σκέψη και η έκταση -ως κατηγορήματα του θεού- συγκροτούν -για τον άνθρωπο- διαφορετική ιδέα για τον θεό, για τον πρόσθετο, μάλιστα, λόγο της αδυναμίας επικοινωνίας μεταξύ των. Αυτό, όμως, δεν σημαίνει, ότι συγκροτούν το κάθε ένα και την ιδέα ενός ξεχωριστού θεού, άλλως ειπείν δύο διαφορετικών και διακριτών υποστάσεων (μία η σκέψη και μία η έκταση). Η υπόσταση είναι μία, γίνεται, δε, κατανοητή, άλλοτε υπό το κατηγορήμα της σκέψης, άλλοτε υπό το κατηγορήμα της έκτασης. Το αντιφατικό στοιχείο, όμως, το οποίο εισάγει η *Επιστ. LXVI*, είναι το γεγονός, ότι *παράλληλίζει απειράριθμα κατηγορήματα και απειράριθμες ιδέες μας για τον θεό, χωρίς να αναφέρεται σε ιδέες μας για τον θεό ως ον εκτατό και σκεπτόμενο, αν και η απειραριθμία των κατηγορημάτων, εν τινί μέτρω, επιτρέπει να συμπεριλάβουμε άρρητα μεταξύ αυτών και τα κατηγορήματα της σκέψης και της έκτασης*. Έτσι, η θεωρία για την ανθρώπινη

<sup>140</sup> Η διαδικασία, δε, αυτή της συσχέτισης των κατηγορημάτων με την υπόσταση (από την ανθρώπινη νόηση), αποτελεί και ένα διαπιστευτήριο ύπαρξης του θεού - υπόστασης. Βλ. *Επιστ. IX* στον De Vries, *Œuvres Complètes*, ό.π., σ. 1089: “Όσο περισσότερα αριθμητικά είναι τα κατηγορήματα, τα οποία αποδίδω σε ένα ον, τόσο περισσότερο υποχρεώνομαι να του αποδώσω την ύπαρξη και ακόμα περισσότερο να το αντιλαμβάνομαι ως αληθές”. Για το ότι αποτελεί, απλώς, “διαπιστευτήριο” και όχι τον λόγο ύπαρξης της υπόστασης, βλ. υποσ. 46 της μετά χείρας μελέτης.

<sup>141</sup> *Επιστ. LXVI*, *Œuvres Complètes*, ό.π., σσ. 1264-1265, (η μτφ. από εμένα).

δυνατότητα κατανόησης του θεού ελέγχεται ακόμα λογικώς. Αν ο θεός, ο οποίος (και σύμφωνα με την *Επιστολή LXVI*), αποτελείται από μία απειρία κατηγορημάτων γίνεται κατανοητός μόνο διά μέσου δύο εξ' αυτών (της σκέψης και της έκτασης), τότε η άποψη ότι ο θεός γίνεται μεν αντιληπτός -αλλά όχι απολύτως- *ισχυροποιείται*. Στην περίπτωση που συμβαίνει κάτι τέτοιο, κλονίζεται ολόκληρο το σπινοζικό σύστημα, εάν και εφ' όσον αυτό αποβλέπει -όπως προαναφέρθη- στην ευδαιμονία του ανθρώπου, καθώς υποδαυλίζεται η πληρότητα της γνώσης του θεού, η οποία (γνώση) σχετίζεται αμέσως με το τρίτο είδος γνώσης, άλλως ειπείν “το μονοπάτι προς την ευδαιμονία”<sup>142</sup>. Τι συμβαίνει, επομένως, με τα απειράριθμα κατηγορήματα του θεού, τα οποία υπάρχουν, χωρίς, όμως, να γίνονται κατανοητά/αντιληπτά/προσληπτά από τον άνθρωπο<sup>143</sup>; Θα θεωρήσουμε, ότι, εφ' όσον δεν γίνονται αντιληπτά από τον ανθρώπινο νου, ο τελευταίος δεν αντιλαμβάνεται *εντελώς* τον θεό<sup>144</sup>; Ή -και αντιστρέφοντας το ερώτημα- θα θεωρήσουμε, ότι τα κατηγορήματα της σκέψης και της έκτασης *δεν αντιστοιχούν ποσοτικά* στην ουσία της υπόστασης και *δεν την εκφράζουν στην πληρότητά της*;

Ο ρόλος των απειράριθμων κατηγορημάτων, ο οποίος είναι εξαιρετικά σημαντικός στο οντολογικό επιχείρημα του Benedictus Baruch de Spinoza<sup>145</sup>, πρέπει να αναλυθεί σε στενή σχέση με ολόκληρη την σπινοζική οντολογία. Η απάντηση που προκύπτει -εάν εντάξουμε το ερώτημα αυτό στο σπινοζικό οντολογικό σύστημα- προκύπτει, ουσιαστικώς, από μία σειρά αναγκαίων συμπερασμάτων, την οποία αυτό επιβάλλει.

---

<sup>142</sup> *Ηθική* V, θεώρ. XXXVI, σχ.

<sup>143</sup> “Τα άγνωστα κατηγορήματα [...] τα οποία, παρ' όλο που παραμένουν υπολανθάνοντα ‘μας λένε ότι υπάρχουν, χωρίς όμως να μας λένε το τί είναι’”, M. Gueroult, *Spinoza I, Dieu (Éthique I)*, Aubier-Montaigne, Paris 1968, (σ. 53). Πρβλ. *Μικρή Πραγματεία* I, κεφ. I, § VII, υποσ. III.

<sup>144</sup> Ο J. Lacroix, (*Spinoza et le problème du salut*, P.U.F., Paris 1970, σ. 73), υποστηρίζει, ότι “μπορούμε να γνωρίσουμε επαρκώς τον θεό χωρίς να τον γνωρίσουμε πλήρως”, αφού “η γνώση ενός κατηγορήματος επαρκεί για τη γνώση της υπόστασης, η οποία είναι πλήρως παρούσα σε κάθε ένα από αυτά [τα άγνωστα κατηγορήματα]”. Εκεί, ως επιχείρημα, αναφέρεται η *Επιστ. LVI* στον Hugo Boxel, *Œuvres Complètes*, ό.π., σ. 1247, (η μτφ. από εμένα): “Με ρωτήσατε εάν έχω μία *ιδέα* για τον θεό τόσο καθαρή όσο και του τριγώνου. Απαντώ πως έχω. Αλλά, ρωτώντας, αντιθέτως, εάν έχω μία *εικόνα* του θεού επίσης καθαρή, όπως του τριγώνου, θα απαντούσα πως δεν έχω. Μπορούμε, πράγματι, να αντιληφθούμε τον θεό με τη νόηση, αλλά όχι και να τον φανταστούμε. Σημειώσατε επίσης, ότι δεν είπα πως γνωρίζω τον θεό πλήρως, αλλά ότι γνωρίζω κάποια από τα κατηγορήματά του, όχι όλα, ούτε την πλειονότητά τους. Και είναι βέβαιο, ότι αυτή η άγνοια της πλειονότητας των κατηγορημάτων, δεν με εμποδίζει καθόλου από το να γνωρίζω μερικά. Όταν μελετώ τα *Στοιχεία* του Ευκλείδη, καταλαβαίνω, κατ' αρχήν, ότι το άθροισμα των τριών γωνιών ισούται με τις δύο πλευρές και θα αντιλαμβανόμουν καθαρά αυτήν την ιδιότητα του τριγώνου, αγνοώντας εν τούτοις όλες τις άλλες”. Στο πρόβλημα της απειραριθμίας των κατηγορημάτων είναι αφιερωμένο το άρθρο του G. Boss, “L' infinité des attributs chez Spinoza”, *Revue Philosophique*, 121, τόμ. 186, Beauchesne, Paris 1996, σσ. 487-502, όπου και σχετική -αμερικανική, ως επί το πλείστον- βιβλιογραφία.

<sup>145</sup> *Ηθική* I, θεώρ. XI, απ., σχ. I και σχ. II.

Κατά αυτόν τον τρόπο, αναλογιζόμενοι ότι τα “κατηγορήματα είναι εκείνο που αντιλαμβάνεται η νόηση στην υπόσταση να αποτελεί την ουσία της υπόστασης αυτής”<sup>146</sup> και ότι “τα ενικά πράγματα δεν είναι τίποτε άλλο παρά τροποποιήσεις [affectiones] των κατηγορημάτων του θεού, άλλως ειπείν, τρόποι με τους οποίους τα κατηγορήματα του θεού εκφράζονται με τρόπο ορισμένο και προσδιορισμένο”<sup>147</sup>, εντοπίζουμε, αρχικώς, ένα είδος σχέσης μεταξύ των κατηγορημάτων και των ενικών πραγμάτων. Σημαίνει, όμως, αυτό, ότι θα πρέπει να γνωρίσουμε όλες τις τροποποιήσεις των απειράριθμων κατηγορημάτων, όλα, εν ολίγοις, τα ενικά πράγματα, ώστε να γνωρίσουμε επαρκώς τον θεό; Όχι ακριβώς. Λαμβάνοντας υπ’ όψιν ότι τα κατηγορήματα της σκέψης και της έκτασης -τα οποία εκφράζουν την ουσία της υπόστασης- την εκφράζουν ως άπειρη και απόλυτη, μπορούμε να αρκεστούμε στη γνώση του θεού, την οποία προσφέρουν αυτά, καθώς, μέσω αυτών, την γνωρίζουμε ακριβώς ως άπειρη, άρα και ικανή να συνίσταται από απειράριθμα κατηγορήματα. Είναι η έννοια, όμως, της τροποποίησης - έκφρασης της ουσίας, η οποία και γεφυρώνει την ασυμβατότητα μεταξύ πλήρους γνώσης του θεού -διά των κατηγορημάτων της σκέψης και της έκτασης- και έγχρονης ύπαρξης απειράριθμων κατηγορημάτων στον θεό ή φύση. Έγχρονως, η προσδιορισμένη απειρία τροποποιήσεων των κατηγορημάτων είναι η προσδιορισμένη πραγματικότητα και επομένως το μορφικό είναι<sup>148</sup> των απειράριθμων κατηγορημάτων εντοπίζεται στις απειράριθμες τροποποιήσεις τους, εντός, όμως, της αντιλαμβανόμενης μόνον ως εκτατής και ως νοητής πραγματικότητας<sup>149</sup>, προβαίνουμε -με διαφορετική διατύπωση- σε μία όχι ποσοτική, αλλά ποιοτική - υπαρκτική γνώση του θεού. Η ουσία, επομένως, της υπόστασης καθίσταται, κατά αυτόν τον τρόπο, κατανοητή διά μέσου των κατηγορημάτων, ως πραγματικά έχει και όχι επαυξημένη ή ελλατούμενη χαρακτηριστικών, τα οποία της αποδίδονται από την ανθρώπινη νόηση. Ο θεός -ως

---

<sup>146</sup> Ηθική Ι, σφ. IV.

<sup>147</sup> Ηθική Ι, θεώρ. XXV, πόρ.

<sup>148</sup> Ως “μορφικό είναι”, ορίζουμε -ακολουθώντας τον G. Deleuze, *Ο Spinoza και το πρόβλημα της έκφρασης*, μτφ.: Φ. Σιατίτσας, επιστ. επιμ.: Α. Στυλιανού, Κριτική, Αθήνα 2002ι, σ. 141- “τη μορφική ουσία του θεού, όπως αυτή υπάρχει μέσα σε κάθε κατηγορημα”. Σύμφωνα με τον G. Deleuze, (ό.π., σ. 143), η απόλυτη γνώση του θεού είναι δυνατή, λόγω του ότι το “κατηγορημα ‘σκέψη’ διαθέτει προνόμια. Από μόνο του το κατηγορημα ‘σκέψη’ προσδιορίζει μία δύναμη ίση με αυτήν που προσδιορίζουν όλα τα κατηγορήματα. Φαίνεται, εδώ, πως δεν υπάρχει καμία αντίφαση, αλλά μάλλον ένα έσχατο γεγονός”.

<sup>149</sup> Η θέση αυτή θεμελιώνεται στην υπαρκτική - αριθμητική διάκριση, την οποία έχει εισάγει ο Benedictus Baruch de Spinoza, (βλ. υποσ. 111 της μετά χείρας μελέτης). Σύμφωνα, δε και με τον L. Brunschvicg, *Spinoza et ses contemporains*, P.U.F., Paris 1951, (σ. 294), μπορούμε να αντλήσουμε το επιχείρημα για την πλήρη κατανόηση της υπόστασης από τη διάκριση αυτή.

υπόσταση- καθίσταται πλήρως αντιληπτός/κατανοητός<sup>150</sup>, ενώ “η ουσία και η φύση του δεν αλλάζουν αλλάζοντας υποκείμενο”<sup>151</sup>.

“Ως τρόπο [*modum*] εννοώ [*intelligo*] τις τροποποιήσεις [*affectiones*]<sup>152</sup> μίας υπόστασης, δηλαδή [*digne*] εκείνο που βρίσκεται σε κάτι άλλο, μέσω του οποίου και νοείται”, *Ηθική* I, ορ. V.

Η ευρωπαϊκή φιλοσοφική σκέψη -την εποχή του Benedictus Baruch de Spinoza- έχοντας ως υπόβαθρο την καρτεσιανή διάκριση μεταξύ υποκειμένων - αντικειμένων (νοούντων-νοούμενων) και τον ορισμό της ανθρώπινης φύσης “άνθρωπος έστι ζών λόγον έχον”<sup>153</sup>, λειτούργησε ευεργετικά ως προς το ότι εξήρε την ανθρώπινη ικανότητα του νοείν, τονίζοντας ιδιαιτέρως τον ρόλο του στις διαδικασίες εννόησης του γνωστικού αντικειμένου. Ταυτοχρόνως, όμως, η διάκριση γνωστικού υποκειμένου - αντικειμένου της γνώσης απέτρεψε συνολικές θεωρήσεις του κόσμου, εφ’ όσον ο άνθρωπος νους θεωρούνταν ως κάτι διακριτό από το σύνολο του κόσμου<sup>154</sup>. Στην σπινοζική σκέψη -και όχι μόνον- η διπολική διάκριση γνωστικού υποκειμένου - αντικειμένου της γνώσης αίρεται. Μόνον υπό την προϋπόθεση αυτήν, μπορεί να γίνει κατανοητή η σκέψη του φιλοσόφου του 17<sup>ου</sup> αιώνα, υπό την προϋπόθεση, άλλως ειπείν, ότι σπινοζικός άνθρωπος και κόσμος ανήκουν σε ένα ενιαίο (και όχι ευρύτερο του κόσμου), όλον, επομένως, κάθε φορά που ο άνθρωπος θεωρεί τη φύση, την θεωρεί σε ένα πλαίσιο αναστοχασμού [*reflexio*]<sup>155</sup> και αυτοσυνείδησης<sup>156</sup>. Ο ίδιος ο Benedictus Baruch de Spinoza

<sup>150</sup> Αντιληπτός με την έννοια του “percipere”. Πρβλ. υποσ. 44 της μετά χείρας μελέτης.

<sup>151</sup> Δ. Κοτρώγιαννος, “Ιστορία και πολιτικός λόγος στον Hobbes και τον Spinoza”, *Αξιολογικά*, τεύχ. 2, Εξάντας, Αθήνα 1991, σ. 158.

<sup>152</sup> Για τον όρο “affectio” έχει προταθεί και η μετάφραση “πάθη”. Βλ. τη μετάφραση της *Ηθικής* από την Μ. Ζωγράφου, Αθήνα, Πέλλα, χ.χ. Θα προτιμήσουμε τον όρο “τροποποιήσεις”, ώστε να αποφευχθούν τυχόν παρανοήσεις, περιορίζοντας το νόημα του όρου “πάθη” ως μεταφραστικό του όρου “passiones”. Μεταφράζουμε, δε, τον όρο “actiones”, ως “ενεργήματα” και, τέλος, τον πρωταρχικότερο των δύο τελευταίων όρο “affectus” ως “αίσθημα” (πληθ. “affectiones”). Βλ. επίσης υποσ. 190 της μετά χείρας μελέτης.

<sup>153</sup> Ο ορισμός ανήκει στον Αριστοτέλη, (*Ηθικά Νικομάχεια*, πρόλ).

<sup>154</sup> Για τη διάκριση νοούντων - νοούμενων καθώς και τη σύνδεση μεταξύ επιστητού και επιστήμης που επήλθε με τον Benedictus Baruch de Spinoza, βλ. L. Brunschvicg, *Spinoza et ses contemporains*, P.U.F., Paris 1951, σσ. 271-309, (ιδιαιτέρως σ. 304).

<sup>155</sup> Για τους λόγους που υιοθετείται μεταφραστικά ο όρος *αναστοχασμός* και όχι οι όροι *επιλογισμός*, *αυτοαναφορικός λογισμός* και *διαστοχασμός* για το λατινικό “reflexio”, βλ. G. Deleuze, *Spinoza. Πρακτική Φιλοσοφία*, μτφ.: Κ. Καψαμπέλη, επιμ.: Γ. Βώκος, Π. Πούλος, Νήσος, Αθήνα 1996, σ. 202, [στο σημείωμα (της μεταφράστριας) για την απόδοση των όρων].

<sup>156</sup> *Πραγματεία για τη διόρθωση της νόησης*, § XIII: “Όσο για το ποια άραγε μπορεί να είναι εκείνη η φύση, θα καταδείξουμε στον οικείο χώρο, ότι είναι αναμφίβολα η γνώση της ένωσης που συνέχει το πνεύμα με όλη τη φύση [*quam mens cum tota natura habet*]”.

αναφέρει: “Ο άνθρωπος δεν είναι κράτος εν κράτει”<sup>157</sup>. Από αυτά μπορούμε να εξάγουμε ως συμπέρασμα, ότι, αφ’ ενός ο Benedictus Baruch de Spinoza βρίσκεται μέσα στο ευεργετικό -για τη σημασία της ανθρώπινης δυνατότητας του νοείν και αντι-λαμβάνεσθαι- κλίμα της εποχής, αφ’ ετέρου, όμως, διατρανώνει και το ουσιαστικό γεγονός ενός καθολικού συν-περιλαμβάνεσθαι. Αν και η διάκριση του ανθρώπου από τα υπόλοιπα έμψυχα βασίζεται -και για τη σπινοζική σκέψη- στη λογική ικανότητα του ανθρώπου, σε καμία περίπτωση η ικανότητα αυτή δεν τοποθετεί τον άνθρωπο σε υψηλότερη των άλλων τρόπων βαθμίδα όπως, φερ’ ειπείν, στην Παλαιά Διαθήκη<sup>158</sup>, αλλά απλώς αποτελεί μία μη οντολογικού χαρακτήρα διάκριση έλλογων-άλογων όντων. Η διάκριση του ανθρώπου από τα ζώα δεν συνίσταται, δε, τόσο πολύ στο ότι ο άνθρωπος σκέπτεται, (ενώ τα ζώα όχι), αλλά στο ότι ο άνθρωπος έχει συνείδηση του ότι σκέπτεται. Για την εποχή που διατυπώθηκε, η σπινοζική άποψη μπορεί να μην διεκδικεί διαπιστευτήρια πρωτοτυπίας<sup>159</sup>, αναμφίλεκτα, όμως, διατρανώνει την ανθρώπινη δυνατότητα για αληθινή γνώση, σε μία εποχή όπου από μία μεγάλη μερίδα ανθρώπων αληθινή γνώση θεωρούνταν κατεξοχήν η θεολογική γνώση. Αφαιρώντας οποιοδήποτε θεολογικό συνδηλούμενο, ο Benedictus Baruch de Spinoza θα οριοθετήσει τη διακριτή θέση του ανθρώπου στο σύμπαν σε σχέση με την υπόλοιπη ύλη: “Το ιδιάζον γνώρισμα του ανθρώπου είναι, στο επίπεδο της γνώσης, η συνείδηση και στο επίπεδο του θυμικού (υπό την πλατωνική νοηματοδότηση της έννοιας), η επιθυμία: Σε ρητή αντίθεση με τον Descartes [...], ο Spinoza θεωρεί όλα

<sup>157</sup> *Ηθική* III, πρόλ., (σ. 137 στη μετάφραση του Ν. Κουντουριώτη, Φέξης, Αθήνα 1913).

<sup>158</sup> *Γένεσις* 2, 20: “Και εκάλεσεν Αδάμ ονόματα πάσιν τοις κτήνεσιν και πάσι τοις πετεινοίς του ουρανού και πάσι τοις θηρίοις του αγρού [...]”. Η ονοματοθεσία δηλώνει ταυτόχρονα και την κυριαρχία του ανθρώπου στα ζώα, βλ. G. Von Rad, *Das erste Buch Mose, Genesis*, Göttingen, (ATD) 1972, σσ. 57-59. Πρβλ. Π. Νούτσος, *Ο νομιναλισμός. Οι κοινωνικοπολιτικές προϋποθέσεις της υστερομεσαιωνικής φιλοσοφίας*, Κέδρος, Αθήνα 1980, σ. 100: “Η πανάρχαια πίστη στην παντοδυναμία των ονομάτων, που ξεκινάει με την ονοματοθεσία των όντων από τον πρωτόπλαστο και συνεχιζόταν ιδιαίτερα ζωνρή στη μαγεία του μεσαίωνα, αρχίζει να κλονίζεται με τον νομιναλισμό”. Ας σημειωθεί, ότι ο Benedictus Baruch de Spinoza δεν δέχεται το βιβλίο της *Γενέσεως* ως ιστορικό βιβλίο, ως ιστορία καταγωγής του ανθρώπου, αλλά απλώς ως ένα “άλλο είδος διήγησης”. Βλ. αναλυτικότερος *Θεολογικο-πολιτική Πραγματεία*, κεφ. VII-VIII. Ωστόσο, παρά τα όσα έχουν λεχθεί ανωτέρω, η βιβλική διήγηση έχει -όπως έχει ήδη επισημανθεί από την έρευνα- “αποδώσει” απλώς προβάδισμα και κυρίαρχο δικαίωμα στον άνθρωπο πάνω στη φύση, το οποίο αποτελεί χάρισμα, όπως ακριβώς το κατ’ εικόνα και το κατ’ ομοίωσιν. (Βλ. Ν. Α. Ματσούκας, *Επιστήμη, Φιλοσοφία και Θεολογία στην Εξαήμερο του Μ. Βασιλείου*, Πουρναράς, Θεσσαλονίκη 1990, σσ. 212-213): “Ο άνθρωπος γίνεται από το χόμα, αλλά έχει τη θεία πνοή και γίνεται πολίτης της παραδείσια κοινωνίας: ξαφνικά πήρε το προβάδισμα μέσα στη φύση και τη ζωή, έχοντας όχι μόνο ανώτερα όργανα βιολογικής υφής, αλλά και χαρίσματα όπως το κατ’ εικόνα και κατ’ ομοίωσιν, το κυρίαρχο πάνω στη φύση και το δικαίωμα πολιτογράφησης στην παραδείσια κοινωνία. Εδώ, λοιπόν, βρίσκεται το ποιοτικά ανώτερο της ανθρώπινης ζωής σε σχέση με την υπόλοιπη κτίση”.

<sup>159</sup> Δεχόμενοι ότι το σωκρατικό “ορίζεσθαι καθόλου” συμπίπτει με τον σπινοζικό “πραγματικό ορισμό”, αναφορικά με την επίτευξη ασφαλούς γνώσης. Για τον Σωκράτη, βλ. Αριστοτέλους, *Μετά τα*

τα υπαρκτά όντα έμψυχα [animata] σε διαφορετικό όμως βαθμό<sup>160</sup>. Επομένως, η διαφορά του ανθρώπου από το ζώο δεν συνίσταται -κατ' αυτόν- στη σκέψη, αλλά στη συνείδηση [coscientia]<sup>161</sup>, η οποία είναι σκέψη στη δευτέρα: Σκέψη σχετικά με μία άλλη σκέψη, γνώση γνώσεως, επίγνωση. Ο άνθρωπος γνωρίζει ότι έχει ψυχή, ενώ τα υπόλοιπα υπαρκτά όντα όχι. Καθώς, δε, το κοινό στοιχείο όλων των υπαρκτών όντων είναι η τάση τους να εμμένουν στο είναι τους [conatus], η διαφορά του ανθρώπου από το ζώο είναι η επιθυμία [cupiditas], δηλαδή η ενσυνείδητη όρεξη<sup>162</sup>. Η σπινοζική σκέψη, με τον τρόπο αυτόν, με το να θεωρεί, εν ολίγοις, ότι ο άνθρωπος χαρακτηρίζεται αφ' ενός από τη φυσική του τάση να διατηρείται στο είναι του και αφ' ετέρου από τη συνείδηση της όρεξής του αυτής<sup>163</sup>, αποτρέπει από οποιονδήποτε υποβιβασμό του σώματος έναντι του πνεύματος, είτε θεολογικής<sup>164</sup>, {νοούμενος δηλαδή ως “τάση για καταπίεση και εκπνευμάτωση του σώματος -το οποίο ανακηρύχθηκε επί τούτου ένοχο και υπαίτιο για κάθε αμαρτωλή πράξη, [...]} ιδεολογία που έγινε ισχυρό όπλο εξουσίας στα χέρια της χριστιανικής θρησκείας και

---

*Φυσικά* 1078b: “Δύο γαρ έστιν α τις αν αποδώ Σωκράτει δικαίως, τους τ' επακτικούς λόγους και το ορίζεσθαι καθόλου ταύτα γαρ έστιν άμφω περί αρχήν επιστήμης”.

<sup>160</sup> *Ηθική* II, θεώρ. XIII, σχ. “Omnia, quamvis diversis gradibus, animata tamen sunt”, άποψη η οποία δεν θα πρέπει να οδηγεί σε μία ανιμιστική ερμηνεία του Benedictus Baruch de Spinoza. Για λεπτομέρειες, βλ. J. Lacroix, *Spinoza et le problème du salut*, P.U.F., Paris 1970, σ. 70 κ.ε.

<sup>161</sup> *Ηθική* I, θεώρ. XXXI, σχ. “Ο λόγος που μιλώ εδώ για μία εν ενεργεία νόηση δεν σημαίνει πως θεωρώ ως υπάρχουσα μία οποιαδήποτε νόηση εν δυνάμει: επιθυμώντας, όμως, να αποφύγω κάθε σύγχυση, θέλησα να μιλήσω για το πράγμα που το αντιλαμβανόμαστε καθαρά, δηλαδή για την ίδια την πράξη της γνώσης, κάτι που το αντιλαμβανόμαστε ευκρινέστερα. Γιατί, δεν μπορούμε να νοήσουμε τίποτα άλλο που να μην οδηγεί σε μεγαλύτερη γνώση της νοητικότητας”, (οι πλαγιοθετήσεις από εμένα).

<sup>162</sup> Γ. Πρελορέντζος, *Ζητήματα μεταφυσικής και σχέση μεταξύ φιλοσοφίας και θρησκείας στη νεότερη φιλοσοφία*, Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων, Ιωάννινα 2001, (σ. 86).

<sup>163</sup> Ο Benedictus Baruch de Spinoza ορίζει την επιθυμία ως “όρεξη με συνείδηση του εαυτού της”, αλλά διευκρινίζει, ότι πρόκειται απλώς για έναν ονομαστικό ορισμό της επιθυμίας και ότι η συνείδηση δεν προσθέτει κάτι στην όρεξη. Κατά τον τρόπο αυτόν, ως “όρεξη” χαρακτηρίζεται απλώς η τάση μέσω της οποίας κάθε πράγμα προσπαθεί να διατηρηθεί στο είναι του, κάθε σώμα στην έκταση και κάθε ψυχή ή ιδέα στη σκέψη. Για τη συνείδηση ως συναίσθηση της τροποποίησης του conatus βλ. G. Deleuze, *Spinoza. Πρακτική Φιλοσοφία*, μτφ.: Κ. Καψαμπέλη, επιμ.: Γ. Βάκος, Π. Πούλος, Νήσος, Αθήνα 1996, σσ. 37 κ.ε.

<sup>164</sup> Ο Μ. Βασίλειος, π.χ., ορίζει τον νου ως “ενδεδεμένον προσφόρω και πρεπούση σαρκί”, το δε σώμα ως το μόνο αναγκαίο κτήμα της ψυχής, και συνεργό της για τη ζωή, στο *Περί του μη προσηλώσθαι τοις βιωτικοίς* 5, PG 31, 549A και 549D. Βλ. επίσης *Εις Ησαΐαν* 16, PG 30, 140A και *Εις 32 Ψαλμ.* 6, PG 29, 337D. Στην Ορθόδοξη Πατερική Παράδοση θεωρείται, ότι -μετά την πτώση- επήλθε οντολογική αλλαγή στην ψυχοσωματική κατάσταση του ανθρώπου, η οποία είχε ως αποτέλεσμα την υπεροχή της ψυχής έναντι του σώματος. Η Πατερική Παράδοση μετρίασε την υπεροχή αυτή με το σχήμα σύνδεσης ψυχής σώματος υπό τους όρους “συνάφεια” του σώματος με την ψυχή, “ενοίκησης” της ψυχής στο σώμα, “σύνδεσις” σώματος και ψυχής. Βλ. Μ. Βασιλείου, *Εις το Πρόσεχε σεαυτώ* 7, PG 31, 216A, *Εις 32 Ψαλμ.* 6, PG 29, 337D, *Περί Αγίου Πνεύματος* 26, 63, PG 32, 184B. Πρβλ. Γρηγορίου Νύσσης, *Περί κατασκευής ανθρώπου* 15, PG 44, 177B κ.ε. Για την ιστορία της δυτικής (αργότερα) χριστιανισμής, μία ματιά στα “εξιλεωτικά” σωματικά επιτίμια και αυτοτιμωρίες που επιβάλλονταν στους μοναχούς -έπειτα από το μυστήριο της εξομολόγησης- είναι αρκετή ώστε να πείσει για την υποβαθμισμένη θέση του σώματος έναντι του πνεύματος. Βλ. π.χ. Μ. Foucault, *Επιτήρηση και τιμωρία. Η γέννηση της φυλακής*, μτφ.: Κ. Χατζηδήμου, Ι. Ράλλη, Ράππας, Αθήνα 1989, σσ. 47-96.



γερή δικαιολογία για μία μεγάλη σειρά εγκλημάτων εις βάρος των σωματικών ορμών και ταλαιπώρησε επί αιώνες τον ευρωπαϊκό πολιτισμό...”<sup>165</sup>}, είτε φιλοσοφικής απόχρωσης, με τα όσα αδιέξοδα δημιουργεί ο δυϊσμός, φερ’ ειπείν αναφορικός με την άποψη, η οποία θέλει τα πάθη να υποτάσσονται στη λογική<sup>166</sup> κ.λπ. Τα προβλήματα στα οποία οδήγησε ο υποβιβασμός του σώματος έναντι του πνεύματος επιλύονται εφάπαξ από την σπινοζική σκέψη, ενώ -όπως θα επιδιώξω να αποδείξω κατωτέρω- η ανθρώπινη σωτηρία θα πρέπει να θεωρηθεί καρπός όχι απλώς της επιθυμίας, αλλά μίας επιθυμίας ενσυνείδητης<sup>167</sup>.

---

<sup>165</sup> I. Τζαβάρας, *Έρωτας-Πόλεμος*, Δωδώνη, Αθήνα 1993, (σ. 77). Εκτιμώ, ότι ο I. Τζαβάρας λαμβάνει υπ’ όψιν του την Δυτική χριστιανοσύνη, όταν αναφέρεται σε “εγκλήματα κατά του σώματος”. Ωστόσο, ως σημειωθεί εδώ, ότι η Ορθόδοξη Παράδοση δεν υποβιβάζει (ως αναφέρθηκε ανωτέρω), το σώμα έναντι της ψυχής, αλλά τα αντιμετωπίζει, εν τινί μέτρω, επί ίσοις όροις. Επιφυλάσσομαι και θα ενσκήψω στον εν λόγω προβληματισμό σε μία εκτενέστερη (και μεταγενέστερη) μελέτη.

<sup>166</sup> Βλ. R. Descartes, *Les passions de l’ âme*, art 50, σ. 529: “Και ακόμη και αυτοί που έχουν τις πιο αδύναμες ψυχές, θα μπορούσαν να αποκτήσουν μία πάρα πολύ απόλυτη εξουσία πάνω σε όλα τα πάθη [...]”.

<sup>167</sup> “Όποιος νοεί καθαρά και συγκεκριμένα τον εαυτό του και τα συναισθήματά του, χαίρεται (θεώρ. LV, μέρος III) και τούτο ακολουθείται από την ιδέα του θεού και συνεπώς (κεφ. VI ορισμών των συναισθημάτων), αγαπάει τον θεό και γι’ αυτόν τον λόγο τον αγαπάει περισσότερο, όσο περισσότερο γνωρίζει τον εαυτό του και τα συναισθήματά του”, *Ηθική* V, θεώρ. XV, απ., (υπό το πρίσμα ότι ο Benedictus Baruch de Spinoza συνδέει *σωτηρία* ή *ευδαιμονία* με τη διανοητική αγάπη για τον θεό). Πρβλ. *Ηθική* IV, κεφ. IV, όπου η γνώση της ατομικής ουσίας από τον άνθρωπο χαρακτηρίζεται ως “σκοπός, ο οποίος κατευθύνεται από τον λόγο, δηλ. την ανώτερη επιθυμία”, με άξονα το ότι ο

## Κεφάλαιο Δεύτερο

### *Conatus ad suum esse perseverandi*

Η έννοια *δύναμη* [potentia] διατρέχει ολόκληρο το σπινοζικό έργο και είναι μία από τις θεμελιωδέστερες έννοιες για την κατανόησή του<sup>168</sup>. Σύμφωνα με τον Benedictus Baruch de Spinoza, η δύναμη μπορεί να είναι:

I. Δύναμη του θεού ή φύσης (που ανάγεται στην ουσία του)<sup>169</sup>, και είναι “διπλή”:

- i. απόλυτη της ύπαρξής του και δύναμη παραγωγής όλων των πραγμάτων,
- ii. απόλυτη δύναμη αυτοεννόησής του και δύναμη εννόησης όλων όσων παράγονται από τον θεό ή φύση.

II. Δύναμη του τρόπου του ανθρώπου που “εξηγείται μέσω της ενεργής ουσίας του, είναι δε μέρος της άπειρης δύναμης του θεού ή της φύσης”<sup>170</sup>, η οποία πιο συγκεκριμένα είναι:

- i. δύναμη του ανθρώπου (ή πιο συγκεκριμένα *τάση*), να διατηρείται στην ύπαρξή του (conatus).
- ii. δύναμη του ανθρώπου (*τάση*) να νοεί και να πράττει (η οποία υπάγεται στην i).

Στο συγκεκριμένο σημείο θα μας απασχολήσει η *τάση του ανθρώπου να διατηρείται στη ύπαρξή του* (conatus), αναφορικάς με το ότι, ουσιαστικώς, το conatus είναι εκείνο

---

Benedictus Baruch de Spinoza συνδέει το τρίτο είδος γνώσης (ως γνώσης της ατομικής ουσίας) με την *ευδαιμονία* ή *σωτηρία*.

<sup>168</sup> Έχει μάλιστα προταθεί (από τον A. Matheron) ανάγνωση του Benedictus Baruch de Spinoza με κύριο άξονα κατανόησής του την έννοια της *δύναμης*. Βλ. το άρθρο “Physique et ontologie chez Spinoza: L’ énigmatique réponse à Tschirnhaus”, *Cahiers Spinoza*, τόμ. 6, Replique, Paris 1991, σσ. 83-109.

<sup>169</sup> Για τη διαφορά μεταξύ “ταύτισης” δύο όρων και “αναγωγής” του ενός (του λογικά δευτερεύοντος), στον άλλο (τον λογικά πρωταρχικότερο), βλ. Y. Prelorentzos, *La durée chez Spinoza, Seconde Partie, ‘La théorie de la durée dans la pensée spinoziste’*, διδ. διατ., Atelier National de Reproduction des Thèses, Université de Lille III, 1993, σσ. 358-363, όπου εξηγείται η χρήση από τον Benedictus Baruch de Spinoza των εκφράσεων “unum et idem”, “idem”, “nihil est praeter quam”, “ipse”. Η διαφοροποίηση του Benedictus Baruch de Spinoza -σε σχέση με τις χριστιανικές απόψεις για διάκριση ουσίας και ενέργειας στον Θεό- είναι εδώ εμφανής: Ο Ολλανδός ανάγει την ενέργεια του θεού (δύναμη) στην ουσία του, προβάλλοντας -κατά αυτόν τον τρόπο- τη δυνατότητα γνώσης της ουσίας του θεού. Η άποψη του Benedictus Baruch de Spinoza βρίσκεται στην *Ηθική* I, θεώρ. XXIV: “Η δύναμη του θεού είναι αυτή η ίδια η ουσία του”. Για τις χριστιανικές απόψεις εν γένει [διάκριση ουσίας-ενέργειας στον Θεό και δυνατότητα γνώσης μόνον των ενεργειών του (και όχι της ουσίας του)], βλ., Ν. Ματσούκας, *Δογματική και Συμβολική Θεολογία*, τόμ. Β’, Πουρναράς, Θεσσαλονίκη 1999, σσ. 109-128. Πρβλ. (κυρίως) Γ. Μαρτζέλος, *Ουσία και ενέργεια του Θεού κατά τον Μ. Βασίλειο*, Πουρναράς, Θεσσαλονίκη 1984.

<sup>170</sup> *Ηθική* IV, θεώρ. IV, απόδ.

το οποίο προσδιορίζει -όχι εξωτερικώς και κανονιστικώς- αλλά ως φυσική δομή τη λειτουργία του ανθρώπινου νοείν και πράττειν, σύμφωνα με τον Benedictus Baruch de Spinoza. Η τάση αυτή διατήρησης στο είναι δεν πρέπει να ερμηνεύεται απλώς ως τάση αυτοσυντήρησης. Η έννοια του ενστίκτου της αυτοσυντήρησης, η οποία διατρέχει τη νεωτερική φιλοσοφία<sup>171</sup>, και η οποία αναλύεται από τον Thomas Hobbes το 1651 στο έργο *Leviathan*<sup>172</sup>, είχε, δε, οδηγηθεί στις ακραίες συνέπειές της από τον B. de Mandeville<sup>173</sup>, έχει νοηματοδοτηθεί με διαφορετικό περιεχόμενο από τον Benedictus Baruch de Spinoza<sup>174</sup>. Στον Benedictus Baruch de Spinoza, το conatus -προσδιοριζόμενο ως “η τάση κάθε πράγματος να εμμένει στο είναι του”<sup>175</sup>, “τάση η οποία δεν είναι τίποτε πέρα από την ενεργητική ουσία του πράγματος”<sup>176</sup> και “δεν εμπεριέχει ορισμένο, αλλά απροσδιόριστο χρόνο”<sup>177</sup>- δεν πρέπει να ερμηνεύεται “ως τάση περάσματος στην ύπαρξη: Επειδή η ουσία του τρόπου [εν προκειμένω: του ανθρώπου], δεν είναι δυνατότητα, ακριβώς επειδή είναι πραγματικότητα φυσικής τάξεως [physique] που δεν της λείπει τίποτα, δεν τείνει να περάσει στην ύπαρξη. Τείνει όμως να διατηρηθεί στην ύπαρξη [...]”<sup>178</sup>. Το conatus, ως δύναμη, είναι

---

<sup>171</sup> “Η αυτοσυντήρηση που είχε ανακηρυχθεί θεμέλιο της ύπαρξης από τους Machiavelli, Montaigne, Hobbes, Spinoza και τους νεοστωικούς, βρίσκεται στο επίκεντρο της ηθικής φιλοσοφίας και της ηθικολογίας του 17<sup>ου</sup> αιώνα”, Π. Κονδύλης, *Ο Ευρωπαϊκός Διαφωτισμός*, τόμ. Β’, Θεμέλιο, Αθήνα 1998, (σ. 77), ο οποίος αντλεί το σχόλιό του από τον A. Krailsheimer, *Studies in Self-Interest, From Descartes to Bruyère*, Oxford 1962.

<sup>172</sup> T. Hobbes, *Leviathan or The Matter, Form and Power of a Common-Wealth Ecclesiasticall and Civill*, London 1651, part I, chapt. XIII, XIV. Στα ελληνικά, μτφ.: Γρ. Πασχαλίδης, Αιμ. Μεταξόπουλος, εισαγ.: Αιμ. Μεταξόπουλος, Γνώση, Αθήνα 1989, σσ. 193-211.

<sup>173</sup> Ως θεωρία του πρωταρχικού εγωϊσμού εναντίον της θεωρίας της φύσει ανθρώπινης κοινωνικότητας, στο ποίημά του *The fable of the Bees* (1708) και στο βιβλίο του *Private Vices, Public Benefits*, London 1732.

<sup>174</sup> Βλ. υποσ. 178.

<sup>175</sup> *Ηθική* III, θεώρ. VI., πρβλ. *Πολιτική Πραγματεία*, κεφ. II, § VI: “Άλλωστε, αφού κάθε πράγμα τείνει, όσο εξαρτάται από το ίδιο, να διατηρήσει το είναι του...”, *Πολιτική Πραγματεία* κεφ. II, § VII: “Κανείς δεν μπορεί να αρνηθεί ότι ο άνθρωπος, όπως και τα άλλα όντα, προσπαθεί, όσο εξαρτάται από τον ίδιο, να διατηρήσει το είναι του”, και *Πολιτική Πραγματεία* κεφ. II, § VII: “Ωστόσο, καθέννας τείνει πάντοτε, όσο εξαρτάται από τον ίδιο, να διατηρήσει το είναι του”.

<sup>176</sup> *Ηθική* III, θεώρ. VII.

<sup>177</sup> *Ηθική* III, θεώρ. VIII.

<sup>178</sup> G. Deleuze, *Spinoza. Πρακτική Φιλοσοφία*, μτφ.: Κ. Καψαμπέλη, επιμ.: Γ. Βώκος - Π. Πούλος, Νήσος, Αθήνα 1993, σ. 93. “Η διαφορά του Spinoza από τον Hobbes -αναφορικά με το conatus- έγκειται στο ότι, ενώ στον Hobbes το conatus είναι *ένσικτο αυτοσυντήρησης*, είναι ένα *τμήμα* του ανθρώπου, το οποίο μάλιστα ενεργοποιείται πλήρως στη *φυσική κατάσταση* (πριν από την κατασκευή του *Leviathan*) και λειτουργεί ως *κριτήριο* των ανθρώπινων πράξεων, ως *ρυθμιστική αρχή* τους, για τον Spinoza το conatus, ως *ανθρώπινη τάση εμμονής στην ύπαρξη*, είναι, κατά κάποιον τρόπο ο *ίδιος ο άνθρωπος*, ή, καλύτερα, η *δύναμή* του. Το conatus είναι το σύνολο των ανθρώπινων δυνάμεων (και όχι δυνατοτήτων), που μεταφράζονται σε πράξεις, οι οποίες, για την εκδήλωσή τους, δεν απαιτούν την έγκριση μίας αρχής (εξωτερικής ή εσωτερικής)”. Για τη διαφορά Benedictus Baruch de Spinoza - Th. Hobbes (σύμφωνα πάντοτε με τον πρώτο), βλ. *Επιστ. L* στον Jarig Jelles, *Œuvres Complètes*, ό.π., σσ. 1230-1231, (η μτφ. από εμένα): “Με ρωτάτε ποια διαφορά υπάρχει ανάμεσα σε εμένα και τον Hobbes αναφορικά με την πολιτική` αυτή η διαφορά έγκειται στο ότι επιμένω συνεχώς στο φυσικό δίκαιο και στο ότι δεν αποδίδω μέσα σε μία οποιαδήποτε πόλη το ανώτερο δίκαιο στα υποκείμενα, παρά μόνον

πάντοτε εν ενεργεία και είναι η ενυπάρχουσα τάση στον άνθρωπο όχι απλώς να διατηρείται στην ύπαρξή του και να ενεργεί καθοδηγούμενος από τον λόγο<sup>179</sup>, αλλά και να κατακτήσει εκείνο που τον οδηγεί στις εντελείς ιδέες<sup>180</sup> και τα ενεργητικά αισθήματα<sup>181</sup>. Εφ' όσον ο άνθρωπος προσπαθεί να κατακτήσει τα ενεργητικά αισθήματα [ενεργήματα, (actiones)], τα οποία συμβάλλουν στη χαρά του<sup>182</sup>, η τάση να εμμένει στο είναι του απωθεί τα μη ενεργητικά συναισθήματα, [άλλως ειπείν τα πάθη (passiones)], όπως ο φόβος, ώστε το οντολογικό του status να είναι κατά το δυνατόν πληρέστερο. Πλήρες μπορεί να είναι και από μη ενεργητικά συναισθήματα, στην περίπτωση που το conatus λειτουργεί με άξονα την καταστροφή του αντικειμένου, το οποίο κατέστη αιτία, φερ' ειπείν, του φόβου. Η πληρότητα, ωστόσο, του conatus, από μη ενεργητικά συναισθήματα δεν αυξάνει τη δύναμη ενεργείας του ανθρώπου, δεν συμβάλλει, άλλως ειπείν, στη χαρά<sup>183</sup> του. Αντιθέτως, η πληρότητα του

---

στον βαθμό, όπου -λόγω της δύναμής τους- αποδίδεται σε αυτά είναι η συνέχεια του κράτους της φύσης". Για την (ίδια) έννοια του όρου "φυσικό δίκαιο" στον Νεοελληνικό Διαφωτισμό και ιδιαίτερος στο έργο του Αθ. Ψαλίδα, βλ. Π. Νούτσος, *Νεοελληνική Φιλοσοφία. Οι ιδεολογικές διαστάσεις των ευρωπαϊκών της προσεγγίσεων*, Κέδρος, Αθήνα 1981, σ. 93, (υποσ. αρ. 66).

<sup>179</sup> Είναι γεγονός, ότι ο Benedictus Baruch de Spinoza δεν ορίζει σε κανένα σημείο του έργου του την έννοια του λόγου. Σύμφωνα με τον G. Deleuze, *Ο Spinoza και το πρόβλημα της έκφρασης*, μτφ.: Φ. Σιατίτσας, επιστ. επιμ.: Α. Στυλιανού, Κριτική, Αθήνα 20021, σ. 336, (ένας) ορισμός του λόγου είναι ο εξής: "Ο λόγος, στην αρχή [principio] της γένεσής του ή υπό την πρώτη του όψη, είναι η προσπάθεια οργάνωσης συναντήσεων με τέτοιον τρόπο ώστε να επηρεαζόμαστε στον μέγιστο βαθμό από χαρούμενα πάθη [αισθήματα]".

<sup>180</sup> *Ηθική* IV, θεώρ. XXIV.

<sup>181</sup> "Η ψυχή, όσο μπορεί, προσπαθεί να φανταστεί εκείνο που αυξάνει ή υποβοηθεί τη δύναμη ενέργειας του σώματος", (*Ηθική* III, θεώρ. XII).

<sup>182</sup> Βλ. G. Deleuze, *Ο Spinoza και το πρόβλημα της έκφρασης*, μτφ.: Φ. Σιατίτσας, επιστ. επιμ.: Α. Στυλιανού, Κριτική, Αθήνα 20021, σσ. 384-385: "Αυτό που μπορούμε να επιδιώξουμε είναι να έχουμε αναλογικά περισσότερα χαρούμενα πάθη απ' ότι λύπες, περισσότερες ενεργητικές χαρές του δευτέρου είδους απ' ό,τι πάθη και τον μεγαλύτερο δυνατό αριθμό χαρών του τρίτου είδους. Όλα είναι ζήτημα αναλογίας μέσα στα συναισθήματα που πληρούν την ικανότητά μας να επηρεαζόμαστε: το ζήτημα είναι να ενεργούμε με τρόπο ώστε οι ατελείς ιδέες και τα πάθη να καταλαμβάνουν μόνο το πιο μικρό μέρος του εαυτού μας". Τα παραπάνω είναι σύμφωνα με την *Ηθική* V, θεώρ. XX, σχ., αλλά και με *Ηθική* V, θεώρ. XXXII, απόδ.

<sup>183</sup> Ως "χαρά" ορίζεται από τον Benedictus Baruch de Spinoza η μετάβαση από μία μικρότερη σε μία μεγαλύτερη τελειότητα. Ως "λύπη", ορίζεται η αντίστροφη μετάβαση, (βλ. *Ηθική* III, κεφ. 2 και εξ.). Παρ' όλα αυτά, για τον Ολλανδό, ενώ δεν υπάρχουν "ενεργητικές λύπες" (*Ηθική* III, θεώρ. LIX και απόδ.), υπάρχουν, ωστόσο, "παθητικές χαρές", όπως ο "γαργαλισμός" [titillatio], (βλ. *Ηθική* IV, θεώρ. XLIII, σχ.). Η "ενεργητική χαρά", ωστόσο, είναι ένα άλλο συναίσθημα από την "παθητική χαρά", (βλ. *Ηθική* III, θεώρ. LVIII). Οι επιθυμίες που συνδέονται, όμως, με τις παθητικές χαρές δεν είναι ορθολογικές, (βλ. *Ηθική* IV, θεώρ. LXIII, πόρ.). Σημειωτέον ότι, ο G. Deleuze (ό.π. σ. 350), ακολουθώντας κατά πόδας τον Benedictus Baruch de Spinoza, προτείνει και μία εξελικτική πορεία αντικατάστασης των παθητικών χαρών από τις ενεργητικές χαρές: "1. Παθητική χαρά, η οποία αυξάνει τη δύναμή μας του ενεργείν, απ' όπου απορρέουν επιθυμίες ή πάθη βασισμένα σε μία ατελή [ανεπτελή] ιδέα 2. σχηματισμός μίας κοινής έννοιας (εντελούς ιδέας) χάρη σε αυτά τα χαρούμενα πάθη 3. ενεργητική χαρά, που έπεται αυτής της κοινής έννοιας και εξηγείται από τη δύναμή μας του ενεργείν 4. αυτή η ενεργητική χαρά δεν προστίθεται στην παθητική χαρά, αλλά αντικαθιστά τις επιθυμίες - πάθη που γεννιούνται από την παθητική χαρά με επιθυμίες που ανήκουν στον λόγο και είναι αληθινές ενέργειες. Έτσι, το σχέδιο του Spinoza πραγματοποιείται όχι καταργώντας κάθε πάθος, αλλά με τη βοήθεια των χαρούμενων παθών: να ενεργήσουμε έτσι, ώστε τα πάθη να καταλαμβάνουν μόνον το πιο μικρό μέρος του εαυτού μας και η ικανότητά μας να επηρεαζόμαστε να πληρούται από

conatus από ενεργητικά αισθήματα αυξάνει συνεχώς την ανθρώπινη δύναμη ενέργειας, αναπτύσσει τον άνθρωπο ως conatus και συμβάλλει στη χαρά του<sup>184</sup>. Κατά αυτόν τον τρόπο, ο σπινοζικός άνθρωπος μονίμως πασχίζει να οργανώσει τις συναντήσεις των τρόπων<sup>185</sup> του ώστε, εαν “θυμάται ένα πράγμα που κάποτε του προκάλεσε ηδονή, επιθυμεί να το αποκτήσει ξανά, υπό τις ίδιες συνθήκες”<sup>186</sup>. Υπό την προϋπόθεση, ότι η μετοχή στη σωτηρία αυξάνει τη δύναμη ενέργειας του ανθρώπου και τον καθιστά πλήρη ενεργητικών αισθημάτων, συμβάλλει, εν ολίγοις, στη χαρά του, η επιθυμία του ανθρώπου να μετέχει συνεχώς στη σωτηρία θα πρέπει να θεωρηθεί, εν τινί μέτρω, δεδομένη. Αυτό συνάγεται ακόμα ευκολότερα, εάν αναλογιστούμε ότι πρώτον, “η επιθυμία που γεννιέται από τη χαρά είναι, υπό ίσους όρους, ισχυρότερη από την επιθυμία που γεννιέται από τη λύπη”<sup>187</sup>, και δεύτερον, ότι “η σωτηρία μας απαιτεί την πλήρη ενεργητικότητα”<sup>188</sup> του ανθρώπου, εν ολίγοις την πληρότητά του από ενεργήματα. Η σωτηρία, επομένως, στον βαθμό τον οποίο αποτελεί τροποποίηση<sup>189</sup> [affectio]<sup>190</sup> του είναι μας, για την οποία η ψυχή έχει

---

ένα maximum ενεργητικών διαθέσεων [αισθημάτων]”. Υπό την προϋπόθεση, πάντοτε, ότι η επίτευξη της σωτηρίας (ή ευδαιμονίας) υποβοηθεί ή αυξάνει τη δύναμη ενέργειας του ανθρώπου, θα πρέπει να χαρακτηριστεί (η σωτηρία ή ευδαιμονία), ως αυξάνουσα την ενεργητική χαρά, δεδομένου ότι “ανάμεσα σε όλα τα συναισθήματα, τα οποία αναφέρονται στην ψυχή, εφ’ όσον αυτή ενεργεί, δεν υπάρχει κανένα που να μην αναφέρεται στη χαρά ή στην επιθυμία”, (Ηθική III, θεώρ. LIX). Πρβλ. του ιδίου, *Spinoza. Πρακτική Φιλοσοφία*, μτφ.: Κ. Καψαμπέλη, επιμ.: Γ. Βώκος - Π. Πούλος, Νήσος, Αθήνα 1996, σ. 66.

<sup>184</sup> “Όσο λοιπόν η ψυχή φαντάζεται εκείνο το οποίο αυξάνει ή υποβοηθεί τη δύναμη ενέργειας του σώματος, τόσο το σώμα τροποποιείται [affectum est] από τρόπους της ύπαρξης, οι οποίοι αυξάνουν ή υποβοηθούν τη δύναμη ενέργειάς του και συνεπώς τόσο αυξάνεται ή υποβοηθείται και η δύναμη του σκέπτεσθαι της ψυχής, άρα και η ψυχή όσο μπορεί να φανταστεί τα εν προκειμένω αντικείμενα”, (Ηθική III, θεώρ. XII, απ.). Ερμηνεύοντας την παραπάνω απόδειξη με άξονα την έννοια της σωτηρίας (ή ευδαιμονίας) κατά *Benedictus Baruch de Spinoza*, θα διαπιστώσουμε, ότι αυτή πρέπει να νοείται ως τροποποίηση της ψυχής, η οποία συμβάλλει στη χαρά του ανθρώπου, στην άυξηση, εν ολίγοις, της δύναμης ενέργειάς του. Πρβλ. J. Lacroix, *Spinoza et le problème du salut*, P.U.F., Paris 1970, σ. 15: “Η σωτηρία είναι μία αναζήτηση της χαράς ή επίσης της ευδαιμονίας. [...] Σύμφωνα με τον Spinoza, αυτή η χαρά είναι πάντα καλή, εφ’ όσον εδράζεται στην ανάπτυξη του όντος, στην αναβάθμισή του. Η θλίψη είναι πάντα κακή, εφ’ όσον εδράζεται σε μία μείωση του όντος, σε μία υποβάθμισή του”. Πρβλ. *Ηθική III*, θεώρ. LVII.

<sup>185</sup> Ως συναντήσεις των τρόπων πρέπει να νοηθούν οι διαδικασίες αλληλεπίδρασης μεταξύ των πεπερασμένων όντων. Μάλιστα, οι διαδικασίες αυτές αποτελούν και αποδεικτικά παραδείγματα ταύτισης της ουσίας με την ύπαρξη. Πρβλ. J. Lacroix, *Spinoza et le problème du salut*, P.U.F., Paris 1970, σ. 74: “Από την άλλη, χρησιμοποιώντας τον ανταγωνισμό του άπειρου πλέγματος των εξωτερικών αιτιών [nexus infinitus causarum], η ενική ουσία πραγματώνει τη δύναμή της να υπάρξει”.

<sup>186</sup> *Ηθική III*, θεώρ. XXXVI.

<sup>187</sup> *Ηθική IV*, θεώρ. XVIII.

<sup>188</sup> J. Lacroix, *Spinoza et le problème du salut*, P.U.F., Paris 1970, (σ. 88).

<sup>189</sup> Βλ. J. Lacroix, *Spinoza et le problème du salut*, P.U.F., Paris 1970 σ. 12: “Το πρόβλημα της σωτηρίας αποβαίνει λοιπόν ταυτόσημο με αυτό της τροποποίησής [μας]”.

<sup>190</sup> Ο Benedictus Baruch de Spinoza χρησιμοποιεί τον όρο “affectus” όταν δίνει τον ορισμό των τριών πρωταρχικών αισθημάτων του ανθρώπου ως ενιαίου ψυχοσωματικού όντος: *Επιθυμία*, ως ενσυνείδητη όρεξη, (*Ηθική III*, θεώρ. IX, σχ.), *Χαρά και Λύπη*, (*Ηθική III*, θεώρ. XI, σχ). Πρβλ. *Ηθική IV*, κεφ. IV. Στην *Ηθική III*, θεώρ. XLVI, σχ., όμως, ο όρος “affectus” χρησιμοποιείται ως συνώνυμος με τον όρο “passiones” [affectus seu passiones non sunt]. Μεταφράζουμε τον όρο “affectus”, ως αίσθημα, όπως

επίγνωση<sup>191</sup>, θα πρέπει να οριστεί ως η *μεγαλύτερη δυνατή πληρότητα του conatus από ενεργητικά αισθήματα*. Όμως, “η ιδέα μίας οποιασδήποτε τροποποίησης του ανθρωπίνου σώματος δεν περικλείει την αυτοτελή γνώση του ιδίου του ανθρωπίνου σώματος”<sup>192</sup> και, συνεπώς, η σύνδεση της σωτηρίας με το τρίτο είδος γνώσης, του οποίου παράδειγμα αποτελεί η γνώση της ατομικής μας ουσίας, παραμένει, ακόμη, *χαλαρή*<sup>193</sup>. Πρέπει, ωστόσο, να γίνει απολύτως κατανοητό, ότι το conatus, ως *φυσική λειτουργία*, υπαγορεύει στην -τείνουσα προς τον λόγο<sup>194</sup>- ψυχή του ανθρώπου να

---

προειπώθηκε, διότι ο όρος “πάθος”, εκτός του ότι είναι ειδικότερος και εμπεριέχει μία έννοια παθητικότητας, “είναι [και] περισσότερο υποκειμενικός”, σύμφωνα με τις μεταφράσεις και τα σχόλια των C. Appuhn και R. Misrahi. Ο ίδιος ο Benedictus Baruch de Spinoza, στην *Ηθική* III, θεώρ. III, διακρίνει τα “affectus” σε “actiones” (ενεργήματα), τα οποία προέρχονται από αυτοτελείς ιδέες και “passiones” (πάθη), τα οποία εξαρτώνται από μη αυτοτελείς (ατελείς) ιδέες. Περισσότερα για αυτήν τη διάκριση στο G. Deleuze, *Spinoza. Πρακτική Φιλοσοφία*, μτφ.: Κ. Καψαμπέλη, επιμ.: Γ. Βώκος - Π. Πούλος, Νήσος, Αθήνα 1993, (σσ. 137-141).

<sup>191</sup> “Η ανθρώπινη ψυχή αντιλαμβάνεται όχι μόνον τις τροποποιήσεις του σώματος, αλλά και τις ιδέες των τροποποιήσεων αυτών”, (*Ηθική* II, θεώρ. XXII).

<sup>192</sup> *Ηθική* II, θεώρ. XXVII. Δεν γνωρίζουμε, εν ολίγοις, ακριβώς τι μπορεί ένα σώμα. Ο A. Matheron, (*Individu et communauté chez Spinoza*, Minuit, Paris 1969, σ. 582), υποστηρίζει, ότι είναι δυνατόν αν όχι να αντιληφθούμε πλήρως το σώμα μας, τουλάχιστον να το αντιλαμβανόμαστε συνεχώς περισσότερο: “Ορίστε, λοιπόν, εκείνο το οποίο μας παραπέμπει στη διάρκεια του σώματος. Ο Spinoza (στην απόδειξη του θεωρήματος XXXIX), εγκαθιστά μία απόλυτη επικοινωνία μεταξύ της σχετικής σημασίας του αιωνίου μέρους της ψυχής μας, [άλλως ειπείν] της δύναμης, την οποία έχουμε να αποδίδουμε τα αισθήματα του σώματός μας στην ιδέα του θεού και της δύναμης, την οποία έχουμε να συντονίζουμε λογικά αυτά τα αισθήματα. Τίποτα το εκπληκτικό [δεν προκύπτει] από αυτό, εφ’ όσον παραμένει αλήθεια, το ότι δεν καταλήγουμε στη γνώση του σώματός μας παρά μόνον από τις ιδέες των γεγονότων, οι οποίες φτάνουν σε αυτό. Δεν καταλήγουμε, λοιπόν, στην αληθινή γνώση της ουσίας του [σώματος], παρά μόνον στον βαθμό που η ύπαρξή του, εδώ και τώρα, πρόκειται να ταυτιστεί με αυτήν την ουσία. Στον βαθμό που το περιβάλλον το τροποποιεί και το φθείρει -σε σημείο να το καταστήσει αγνώριστο- στον βαθμό που είναι πολύ περισσότερο παθητικό από ό,τι ενεργητικό, στον βαθμό που οι πράξεις του εξηγούνται πολύ περισσότερο από τις εξωτερικές αιτίες -παρά από το conatus του- η αλήθεια του [σώματος] οφείλει να μας διαφεύγει. Όταν μερικές από τις εικόνες του δεν συνδέονται με μία λογική ακολουθία, της οποίας η δομή είναι ανάλογη με τη δομή ενός οποιουδήποτε ανθρωπίνου σώματος [και] όταν οι λογικά διαρθρωμένες συμπεριφορές -οι οποίες εκδηλώνονται- ανταποκρίνονται στις αληθινές ανάγκες του ανθρωπίνου σώματος, γινόμαστε ικανοί να σχηματίσουμε μίαν αφηρημένη έννοια [του σώματος], αυτής της ίδιας φύσης. Εν συνεχεία, αποδίδουμε αυτήν την έννοια στην ιδέα του θεού, τη στιγμή που οι αλληλουχίες των εικόνων μας ενσωματώνονται σε ένα μοναδικό σύστημα, το οποίο παραμένει μονίμως στη διάθεσή μας. Από εκεί και πέρα, όσο αυτό το σύστημα εικόνων και πράξεων εμπλουτίζεται και γίνεται περισσότερο συγκεκριμένο, τόσο η δομή του τείνει να αναπαράγει τη δομή του ατομικού μας σώματος και τόσο προαγόμαστε αναφορικά με τη γνώση της ουσίας μας. [...]. Τότε και μόνον τότε απολαμβάνουμε καθαρά την αιώνια ζωή”. (Η μτφ. του ανωτέρω αποσπάσματος από εμένα). Για τη σχέση των εικόνων μεταξύ τους, με την ψυχή και με τον θεό, βλ. *Ηθική* V, θεωρ. XI-XIV, με χαρακτηριστικό το θεώρ. XI: (“Όσο περισσότερο μία εικόνα συνδέεται με άλλες, τόσο περισσότερο μας επιβάλλεται”).

<sup>193</sup> Ο ίδιος, δε, ο Benedictus Baruch de Spinoza αναφέρεται στην κατανόηση των πραγμάτων με το τρίτο είδος γνώσης *sub specie aeternitatis* με αφετηρία τη γνώση της ατομικής μας ουσίας, (βλ. *Ηθική* V, θεώρ. XXXI, απόδ.), η σύνδεση, όμως, μεταξύ σωτηρίας και κατανόησης της ατομικής μας ουσίας είναι χαλαρή, στον βαθμό που -μέχρι το σημείο αυτό- δεν έχει ακόμη αναφερθεί στη σχέση σωτηρίας και τρίτου είδους γνώσης, κάτι που θα γίνει στα τελευταία θεωρήματα της *Ηθικής*. Η σύνδεση, επομένως, είναι χαλαρή, καθώς είναι ακόμη -απλώς- έμμεση.

<sup>194</sup> Εδώ ο Benedictus Baruch de Spinoza αφιερώνει ολόκληρο θεώρημα: “Οτιδήποτε επιχειρούμε με τον λόγο, δεν είναι τίποτε άλλο παρά το νοεόν· και η ψυχή, εφ’ όσον χρησιμοποιεί τον λόγο, κρίνει ότι δεν της είναι χρήσιμο τίποτε άλλο παρά εκείνο που οδηγεί στη νόηση”, (*Ηθική* IV, θεώρ. XXVI). Η σχέση *conatus* και *τείνουσας προς τον λόγο* [ratiocinatur] *ψυχής* φαίνεται στην απόδειξη του εν προκειμένω θεωρήματος: “Η τάση κάθε πράγματος να διατηρήσει το είναι του δεν είναι τίποτε άλλο

προσπαθεί, αλλά (και κυρίως) να είναι σε θέση να κατανοήσει μόνον ό,τι την φέρνει σε γνώση του θεού ή φύσης. Επομένως, η πραγμάτωση της ευδαιμονίας (ή σωτηρίας) όχι μόνο συνδέεται με το *conatus*, αλλά, επί της ουσίας, είναι μία προσπάθεια του *conatus* για τη *μεγαλύτερη δυνατή πληρότητά του από ενεργητικά αισθήματα*. Εάν, επιπροσθέτως, αναλογιστούμε, ότι -για τον Benedictus Baruch de Spinoza- το αίσθημα προϋποθέτει τη γνώση του, μπορούμε να εντάξουμε την προσπάθεια του ανθρώπου να πετύχει τη σωτηρία του διά μέσου της διανοητικής αγάπης του θεού σε ένα πλαίσιο *αυτοσυνείδησης*: “Όποιος νοεί καθαρά και συγκεκριμένα τον εαυτό του και τα συναισθήματά του, χαίρεται (θεώρ. LV, μέρος III) και τούτο ακολουθείται από την ιδέα του θεού, και συνεπώς (κεφ. VI, ορισμών των αισθημάτων) αγαπάει τον θεό και γι’ αυτόν τον λόγο, τον αγαπάει περισσότερο όσο περισσότερο γνωρίζει τον εαυτό του και τα αισθήματά του”<sup>195</sup>. Ο σπινοζικός άνθρωπος **φύσει επιθυμεί** τη σωτηρία του, τη γνώση του θεού<sup>196</sup> και την ενότητα με αυτόν, καθώς τα αισθήματα του ανθρώπου δεν αποτελούν μετα-φυσικές λειτουργίες (ή λειτουργίες, οι οποίες αντιτίθενται στην ανθρώπινη φύση), αλλά *φυσικούς τρόπους του σκέπτεσθαι*. Η έννοια της *επιθυμίας*, όμως, είναι πρωτεύουσας σημασίας στην σπινοζική σκέψη και είναι εκείνη η οποία θέτει σε κίνηση τον μηχανισμό εκδήλωσης των αισθημάτων. Όταν ο

---

παρά η ουσία του ίδιου του πράγματος, το οποίο, εφ’ όσον υπάρχει κατά τέτοιο τρόπο, συλλαμβάνεται [*concipitur*] ως έχον μία δύναμη να διατηρείται στην ύπαρξη και να πράττει όσα απορρέουν αναγκαία από τη δεδομένη φύση του. Αλλά η ουσία του λόγου δεν είναι τίποτε άλλο παρά η ψυχή μας, εφ’ όσον νοεί με σαφήνεια και συγκεκριμένα. Επομένως, κάθε προσπάθεια, που η αφετηρία της είναι ο λόγος, τείνει πάντοτε προς τη νόηση. Επίσης και καθώς η τάση αυτή όπου η ψυχή, ως τείνουσα προς τον λόγο, τείνει να συντηρήσει το είναι της δεν είναι παρά η νόηση, συνεπάγεται, ότι η προσπάθεια αυτή για νόηση, είναι το πρώτο και μοναδικό θεμέλιο της αρετής, οπότε δεν προσπαθούμε [*conabimur*] να νοήσουμε τα πράγματα αποβλέποντας προς έναν οποιονδήποτε τελικό σκοπό· αλλά αντιθέτως, η τείνουσα προς τον λόγο ψυχή δεν μπορεί να κατανοήσει τίποτα που να είναι καλό για αυτήν, εκτός από ό,τι συμβάλλει στη γνώση”. Για τη σχέση που διαδραματίζει ο λόγος στη διάκριση μεταξύ των ενεργητικών και των παθητικών χαρών, βλ. *Ηθική V*, θεώρ. III, απόδ. Σύμφωνα με τον G. Deleuze, (*O Spinoza και το πρόβλημα της έκφρασης*, μτφ.: Φ. Σιατίτσας, επιστ. επιμ.: Α. Στυλιανού, Κριτική, Αθήνα 20021, σ. 337, υποσ.), “το ενεργητικό και το παθητικό συναισθημα διακρίνονται όπως η εντελής και η ατελής [*ανεντελής*] ιδέα. Ωστόσο, ανάμεσα σε μία ατελή [*ανεντελή*] και σε μία εντελή ιδέα διάθεσης [*τροποποίησης*], η μόνη διάκριση είναι η διάκριση λόγου”. Τα παραπάνω αποτελούν και θεμέλια λίθο της επιχειρηματολογίας μας υπέρ της σχέσης της επίτευξης της σωτηρίας με τη λειτουργία του λόγου στον άνθρωπο -σύμφωνα με τον Benedictus Baruch de Spinoza- η οποία θα αναπτυχθεί στο ανάλογο κεφάλαιο, το κεφάλαιο το οποίο σχετίζεται με το  *τρίτο είδος γνώσης*.

<sup>195</sup> *Ηθική V*, θεώρ. XV, απ. Πρβλ. *Ηθική III*, θεώρ. LIII: “Όταν η ψυχή αυτοθεωρείται καθώς και θεωρεί τη δύναμη ενέργειάς της είναι χαρούμενη· και μάλιστα τόσο περισσότερο [*χαρούμενη είναι*] όσο πιο συγκεκριμένα φαντάζεται τον εαυτό της και τη δύναμη ενέργειάς της”. Περισσότερα για τη σχέση *amor dei intellectualis* και *conatus* στο άρθρο του N. Rottenstreich, “*Conatus and Amor Dei: The total and partial norm*”, *Revue Internationale de Philosophie*, τόμ. 31, τεύχ. 119-120, Paris 1977, σσ. 117-134. Κυρίως, ωστόσο, βλ. Spinoza, *Ηθική III*, ορ. II των αισθημάτων: “Η χαρά είναι η μετάβαση του ανθρώπου από μία μικρότερη σε μία μεγαλύτερη τελειότητα”.

<sup>196</sup> Η γνώση του θεού, ως υπέρτατη αρετή, επέρχεται ως φυσιολογικό επακόλουθο του θεώρ. XXVI στην *Ηθική IV*. Βλ. επίσης *Ηθική IV*, θεώρ. XXVIII, όπου “το υπέρτατο αγαθό της ψυχής είναι η γνώση του θεού και η υπέρτατη αρετή της ψυχής είναι να γνωρίσει τον θεό”.

Benedictus Baruch de Spinoza εκθέτει τους ορισμούς των επιμέρους αισθημάτων, αφ' ενός ορίζει και την “επιθυμία” ως αίσθημα<sup>197</sup>, όμως, το αίσθημα αυτό είναι πρωταρχικό<sup>198</sup> και εάν εξετάσουμε συνολικώς το τρίτο μέρος της *Ηθικής* -με άξονα την έννοια της επιθυμίας- συμπεραίνουμε, ότι τα πάντα είναι για τον άνθρωπο αντικείμενο επιθυμίας: *Επιθυμία* για αυτό το αντικείμενο ή ισχυρότερη *επιθυμία* για κάποιο άλλο. *Επιθυμία* να αποκτήσουμε το συγκεκριμένο ενεργητικό αίσθημα και *επιθυμία* να απωθήσουμε κάποιο που δεν συμβάλλει στην πληρότητα του conatus από χαρά. Είναι πραγματικά εμφανής ο σπινοζικός νεωτερισμός μίας *δυναμικής ηθικής*, σε αντιδιαστολή με μία δεοντολογική θεολογική ηθική της *κανονιστικότητας* και την αντίστοιχη θεωρία του καθήκοντος, την οποία μία (δεοντολογική) θεολογική ηθική επιβάλλει, ειδικότερας εάν την αναλογιστεί κανείς στις ακραίες της συνέπειες (άρση του χριστιανικού ιδεώδους της ταπείνωσης, της παθητικότητας, της εγκαρτέρησης κ.λπ.). Για άλλη μία φορά, ο σπινοζικός άνθρωπος *δεν φαίνεται να λειτουργεί ενάντια στη φύση*, ούτε σαν να βρίσκεται στη φυσική κατάσταση. Ο σπινοζικός άνθρωπος είναι φυσικός άνθρωπος, ενεργεί, δε, με *φυσικό τρόπο*, τον *μοναδικό*, άλλως ειπείν, *αναγκαίο* τρόπο που του είναι δυνατόν να ενεργεί. Μεταφέροντας το σχήμα αυτό στο ερώτημα κατά πόσο ο άνθρωπος *δικαιούται* να επιθυμεί τη σωτηρία του, η απάντηση είναι -για άλλη μία φορά- εξαιρετικά απλή: Εφ' όσον ο άνθρωπος ενεργεί και σκέπτεται ως *δύναμη*, είναι απόλυτα φυσιολογικό να προσπαθεί συνεχώς “είτε να δικαιώσει τις πράξεις [του] με σκέψεις, είτε να επιβάλει τις σκέψεις [του] με πράξεις”<sup>199</sup>. Η σύνδεση μεταξύ λόγου και πράξης -με άξονα την έννοια του conatus- την οποία επιχειρεί ο Benedictus Baruch de Spinoza, επιλύει την προβληματική της σχέσης μεταξύ τους, εφ' όσον ακυρώνει τη διαμεσολάβηση μίας τρίτης αρχής, η οποία θα *διερμηνεύει* τη σχέση αυτή. Η σπινοζική θεωρία της *ανθρώπινης τάσης για διατήρηση στο είναι* (μας) αμφισβητεί με ακρίβεια οτιδήποτε έχει να κάνει με εξωτερικές (π.χ. δεοντολογική ηθική), αλλά και εσωτερικές ρυθμιστικές αρχές (π.χ. χομπσικό ένστικτο της αυτοσυντήρησης ή δυτικοχριστιανικό της ταπείνωσης, εννοιολογική διάκριση μεταξύ φυσικής-πολιτικής κατάστασης<sup>200</sup>), του ανθρωπίνου

<sup>197</sup> *Ηθική* III, κεφ. I, όπου ξεκινούν οι ορισμοί των επιμέρους αισθημάτων: “Η επιθυμία είναι η ίδια η ουσία του ανθρώπου καθ' όσον τη νοούμε ως κατευθυνόμενη προς κάποια ενέργεια από μία διάθεση που είναι δεδομένη σε αυτόν”. Βλ. επίσης *Ηθική* IV, θεώρ. XVIII, απόδ.: “Η επιθυμία είναι η ίδια η ουσία του ανθρώπου (ορισμός I των αισθημάτων, *Ηθική* III), δηλαδή, (θεώρ. VII, *Ηθική* II), μία τάση με την οποία ο άνθρωπος προσπαθεί να εμμένει στο είναι του”.

<sup>198</sup> *Ηθική* III, θεώρ. IX, σχ.

<sup>199</sup> Spinoza, *Πολιτική Πραγματεία*, Πατάκης, Αθήνα 1996, στην εισαγωγή (από τον Γ. Βώκο), σ. 86.

<sup>200</sup> Για την ταύτιση της πολιτικής με τη φυσική κατάσταση βλ. την εισαγωγή της *Πολιτικής Πραγματείας* από τον Γ. Βώκο, Πατάκης, Αθήνα 1996, σσ. 79-88. Βλ. επίσης Δ. Κοτρόγιαννος,



πράττειν. Με τον τρόπο αυτόν προσφέρει ένα επιπλέον επιχείρημα για την επίτευξη της ανθρώπινης σωτηρίας: Την θεμελιώνει σε *φυσικές αρχές δικαίου*. Η έννοια, βεβαίως, του *δικαίου*, είναι ιδιάζουσα στην σπινοζική σκέψη. Για τον Benedictus Baruch de Spinoza, “ό,τι κάνει ένας άνθρωπος χάρη στους νόμους της φύσης του, το κάνει δυνάμει του υπέρτατου δικαίου της φύσης’ και έχει [ο άνθρωπος] μέσα στη φύση τόσο δίκαιο, όσο έχει και δύναμη”<sup>201</sup>. Σύμφωνα με τη θεωρία της *αναγωγής του δικαίου στη δύναμη*, αναγωγή η οποία σε καμία περίπτωση δεν πρέπει να ερμηνεύεται υπό το πρίσμα της θεωρίας υπέρ του “δικαίου του ισχυροτέρου”<sup>202</sup>, αλλά ως μία *διαρκής σχέση αιτιών και αποτελεσμάτων*, η οποία έγκειται στις συναντήσεις των τρόπων -συναντήσεις οι οποίες δεν εμπεριέχουν κανέναν τελικό σκοπό- η έννοια “δίκαιο” αναφέρεται πάντοτε στο *πραγματικό*, στο *υπαρκτό* και δεν έχει κανονιστικό χαρακτήρα (είτε ως θεϊκό δίκαιο, είτε ως ρυθμιστικό πολιτικό-κοινωνικό θετικό δίκαιο), αλλά νοείται ως *υπέρτατο φυσικό* -και μόνον- *δικαίωμα* (*summo naturali jure*<sup>203</sup>). Ερμηνευόμενες κατά τον τρόπο αυτόν, οι σπινοζικές θέσεις μετατοπίζουν το πλαίσιο της επιχειρηματολογίας μας υπέρ της επίτευξης της σωτηρίας από το θετό, το τεθειμένο (π.χ. πολιτικό), στο *αναγκαίως υπαρκτό* (φυσικό) *δίκαιο*.

---

“Ιστορία και πολιτικός λόγος στον Hobbes και τον Spinoza”, *Αξιολογικά*, τεύχ. 2, Εξάντας, Αθήνα 1991, σσ. 126-191.

<sup>201</sup> *Πολιτική Πραγματεία*, κεφ. II, § 4.

<sup>202</sup> Για τη διάκριση αυτή βλ. σαφέστερα το άρθρο του Β. Κύρκου, “Η θεωρία του φυσικού δικαίου στην αρχαία σοφιστική και στον Spinoza”, *Φιλοσοφία και Πολιτική*, Ελληνική Φιλοσοφική Εταιρία, Καρδαμίτσα, Αθήνα 1982, σσ. 305-315.

<sup>203</sup> *Θεολογικο-πολιτική Πραγματεία*, κεφ. XVI. Για λεπτομέρειες πάνω στην σπινοζική θεωρία της *αναγωγής του δικαίου στη δύναμη*, βλ. Α. Γαβριηλίδης, *Η Δημοκρατία κατά τον Φιλελευθερισμό*, διδ. διατρ., Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 2000, σσ. 29-124, (ειδικότερα σσ. 40-43).

**Μέρος Τρίτο**  
*Το ζήτημα της σωτηρίας*

## Κεφάλαιο Πρώτο

### *Η σπινοζική γνωσιοθεωρία και το τρίτο είδος γνώσης ως μέσο επίτευξης της σωτηρίας*

Αναφέρθηκε πολλαχώς -τόσο στην εισαγωγή, όσο και στο πρώτο μέρος της μετά χείρας μελέτης- ο συσχετισμός της σπινοζικής γνωσιοθεωρίας -και ιδιαιτέρως του τρίτου είδους γνώσης- με την πραγμάτωση της σωτηρίας ή ευδαιμονίας. Στο τρίτο -και τελευταίο- μέρος θα επιδιώξουμε αφ' ενός να αναλύσουμε την σπινοζική γνωσιοθεωρία και αφ' ετέρου να επιχειρηματολογήσουμε με σαφήνεια υπέρ του προαναφερθέντος συσχετισμού.

Σύμφωνα με την σπινοζική γνωσιολογία-επιστημολογία της *Πραγματείας για τη διόρθωση της νόησης* έχουμε τέσσερα είδη αντίληψης:

- i. Την *εξ' ακοής* ή από κάποιο κατά το δοκούν προσδιορισμένο σημείο *αντίληψη*. Για παράδειγμα, γνωρίζουμε πότε ακριβώς γεννηθήκαμε, γιατί το έχουμε ακούσει ή γνωρίζουμε ότι θα βρέξει, επειδή βλέπουμε να αστράπτει<sup>204</sup>.
- ii. Την *εκ πείρας αντίληψη*, η οποία φαίνεται αναμφισβήτητη λόγω έλλειψης των αντιθέτων εμπειριών. Για παράδειγμα, γνωρίζουμε ότι το νερό σβήνει τη φωτιά, γιατί κάθε φορά που ρίχνουμε νερό σε φωτιά έχουμε, *το ίδιο αποτέλεσμα*, δηλαδή την κατάσβεσή της.
- iii. Την *αντίληψη διά του συλλογισμού*, τη βέβαιη, δηλαδή, γνώση, η οποία προκύπτει ως συμπέρασμα. Συμπεραίνουμε την ύπαρξη του B από την ύπαρξη του A ή συμπεραίνουμε το B ως αποτέλεσμα του A<sup>205</sup>. Το περιεχόμενο της αντίληψης αυτής είναι αληθές, αναφορικά με το ότι παρέχει γνώση των ιδιοτήτων ενός πράγματος, δεν προσφέρει όμως τίποτε αναφορικά με τη γνώση της ουσίας του πράγματος αυτού<sup>206</sup>.

<sup>204</sup> Το παράδειγμα της αστραπής εξηγεί την σπινοζική ρήση *κατά το δοκούν* [ad placitum]. Υπάρχουν, εν ολίγοις, περιπτώσεις κατά τις οποίες, ενώ αστράπτει, (εν τέλει) δεν βρέχει.

<sup>205</sup> Μία θέση που θα διατυπωθεί στη μεταγενέστερη χρονικά *Ηθική* υπό τη μορφή αξιώματος: *Ηθική* I, αξ. IV: “Η γνώση του αποτελέσματος εξαρτάται από τη γνώση της αιτίας και την περιλαμβάνει”.

<sup>206</sup> *Πραγματεία για τη διόρθωση της νόησης* § XIX, (υποσ. VI του Benedictus Baruch de Spinoza).

- iv. Τη *διορατική ή διαισθητική επιστήμη*. Η αντίληψη βάσει της οποίας ένα πράγμα γίνεται αντιληπτό μόνον μέσω της ουσίας του ή μέσω της γνώσης της άμεσης αιτίας του<sup>207</sup>.

Σύμφωνα με τον Benedictus Baruch de Spinoza, τα δύο πρώτα είδη αντίληψης είναι *ατελή* (inadequata)<sup>208</sup>, το τρίτο *εντελές* -όχι όμως αναφορικά με τη γνώση της ουσίας ενός πράγματος- ενώ το τελευταίο *εντελές* (adequatum)<sup>209</sup>.

Πρέπει να σημειώσουμε, ότι, ενώ στην *Πραγματεία για τη διόρθωση της νόησης* τα είδη της αντίληψης είναι τέσσερα, στην *Ηθική*, τα είδη αυτά είναι τρία, ονομάζονται, δε, *είδη γνώσης* και τα παραθέτω αυτολεξεί: “Από όλα όσα είπαμε παραπάνω, φαίνεται καθαρά πως αντιλαμβανόμαστε πολλά και σχηματίζουμε γενικές έννοιες που προέρχονται:

- i. Από τα ιδιαίτερα αντικείμενα που μας παρασταίνουν οι αισθήσεις ανεπαρκώς, συγκεχυμένα και χωρίς τάξη για τη νόηση (βλ. πόρ. του θεωρ. XXIX)· γι’ αυτόν τον λόγο, συνηθίζω να ονομάζω αυτού του είδους τις αντιλήψεις *γνώση που προέρχεται από ασαφή εμπειρία*· [και] από τα σημεία· όταν π.χ. ακούμε ή διαβάζουμε ορισμένες λέξεις, θυμόμαστε τα πράγματα και σχηματίζουμε ιδέες γι’ αυτά μέσω των οποίων φανταζόμαστε τα πράγματα (βλ. σχ. του θεωρ. XVIII). Έτσι στο εξής, θα ονομάζω και τον ένα και τον άλλο τρόπο του θεωρείν: *γνώση του πρώτου είδους, γνώμη ή φαντασία*<sup>210</sup>.

<sup>207</sup> *Πραγματεία για τη διόρθωση της νόησης* § XIX. Υπάρχουν μελετητές, όπως, φερ’ ειπείν, η M. D. Wilson [στο “Spinoza’s theory of knowledge”, (στο συλλογικό *The Cambridge Companion to Spinoza*, D. Garet, Cambridge University Press, Cambridge 1996, σσ. 89-141)], οι οποίοι *δεν διακρίνουν* μεταξύ τρίτου και τετάρτου είδους αντίληψης στην *Πραγματεία για τη διόρθωση της νόησης*. Αυτό, κατά τη γνώμη μου, είναι ολίσθημα και οφείλεται σε σύγχυση, (π.χ. της M. D. Wilson), αλλά και στο γεγονός ότι δεν ανέλυσαν εξαντλητικά -και αντιπαραβάλλοντάς τα- τα είδη της γνώσης της *Ηθικής* με τα είδη της γνώσης της *Πραγματείας για τη διόρθωση της νόησης* και (τα είδη της γνώσης) της *Μικρής Πραγματείας*.

<sup>208</sup> *Πραγματεία για τη διόρθωση της νόησης* § XIX, πρότ. III.

<sup>209</sup> *Πραγματεία για τη διόρθωση της νόησης* § XIV. Στην *Επιστ. LX* στον Tschirnhaus, (Spinoza, *Œuvres Complètes*, ό.π.), ο Benedictus Baruch de Spinoza εξηγεί τη διαφορά μεταξύ *αληθινής* ιδέας [idea vera] -η οποία εμπεριέχει μία σχέση [respectus] με το ιδεατό της- και *εντελούς* ιδέας [idea adequata] -η οποία είναι απόλυτα αληθινή αυτή καθ’ εαυτή. Μόνον η εντελής ιδέα *επιτρέπει* σε κάποιον να ορίσει την ουσία ενός ενικού πράγματος.

<sup>210</sup> Για τον J. Lacroix, (*Spinoza et le problème du salut*, P.U.F., Paris 1970, σ. 48), “η φαντασία, με λίγα λόγια, είναι η αισθητική γνώση. Το να φανταζόμαστε κανείς, είναι το να αντιλαμβάνεται τα εξωτερικά σώματα σύμφωνα με τις εικόνες των συναισθημάτων του δικού του ιδιαίτερου σώματος. Η φαντασία είναι φαντασία στον βαθμό που δεν συσχετίζει τα πράγματα με τον θεό, αλλά [τα συσχετίζει] με τον εαυτό της”. Το παράδειγμα της λειτουργίας της φαντασίας παραδίδεται από τον Benedictus Baruch de Spinoza στην *Ηθική* II, θεωρ. XXXV: “Παρ’ όλο που ξέρουμε, ότι ο Ήλιος είναι σε απόσταση

- ii. Στη συνέχεια, από το γεγονός ότι έχουμε κοινές έννοιες και αυτοτελείς ιδέες για τις ιδιότητες των πραγμάτων (βλ. πόρ. του θεώρ. XL), θα ονομάσω αυτόν τον τρόπο [γνώσης] *λόγο και γνώση του δεύτερου είδους*<sup>211</sup>.
- iii. Εκτός από αυτά τα είδη της γνώσης, υπάρχει και ένα τρίτο, όπως θα δείξω αργότερα, που θα το ονομάσω *Διορατική Επιστήμη*. Και το είδος αυτό της γνώσης ξεκινάει από την αυτοτελή ιδέα της μορφικής ουσίας ορισμένων κατηγορημάτων του θεού και προχωρεί στην αυτοτελή γνώση της ουσίας των πραγμάτων<sup>212</sup>.

Ο A. Matheron απέδειξε, ότι το πρώτο και δεύτερο είδος αντίληψης της *Πραγματείας για τη διόρθωση της νόησης* ουσιαστικά *ταυτίζονται*<sup>213</sup>, εξισώνοντας, με αυτόν τον τρόπο, τη διορατική επιστήμη που αναφέρεται στο έργο αυτό με το τρίτο είδος γνώσης της *Ηθικής*. Αν και πουθενά -στην *Ηθική*- το τρίτο είδος γνώσης δεν νοηματοδοτείται ως αντίληψη ενός πράγματος “μέσω της ουσίας του ή μέσω της προσεχούς αιτίας του”, μπορεί αυτό να συναχθεί, εάν αναλογιστούμε, ότι η γνώση της αιτίας ενός πράγματος είναι ουσιαστικά η γνώση του θεού, εφ’ όσον αυτός

---

μεγαλύτερη από το εξακοσιαπλάσιο της διαμέτρου της γης, δεν θα σταματήσουμε, ωστόσο, να φανταζόμαστε, ότι είναι κοντά μας· γιατί δεν φανταζόμαστε τον Ήλιο τόσο κοντά μόνον επειδή αγνοούμε την πραγματική του απόσταση, αλλά επειδή μία διάθεση [affectio] του σώματός μας περικλείει την ουσία του Ηλίου, εφ’ όσον το ίδιο το σώμα μας τροποποιείται [afficitur] από τον Ήλιο”, (η πλαγιοθέτηση από εμένα).

<sup>211</sup> Περισσότερα για το δεύτερο είδος γνώσης στον A. Matheron, “La théorie des genres de connaissance dans l’ *Éthique*”, επιμ.: Y. Prelorentzos et V. Régner, *D.A.T.A. (Documents, Archives de Travail et Arguments)*, Séance du Séminaire 1990-1991, C.E.R.P.H.I., École Normale Supérieure de Fontenay/Saint-Cloud, Saint-Cloud, σσ. 3-5. Οι κοινές έννοιες, “υπάρχουν μέσα σε όλες τις ψυχές εφ’ όσον είναι έμφυτες: Εφορμούν από το κατηγορημα για να αποδοθούν στον τρόπο, κάτι που η κάθε νόηση μπορεί να κάνει. Ο Spinoza, επίσης, διακηρύσσει, ότι είναι τα «θεμέλια της επιχειρηματολογίας μας», (J. Lacroix, *Spinoza et le problème du salut*, P.U.F., Paris 1970, σσ. 47-48). Στον G. Deleuze, (*Ο Spinoza και το πρόβλημα της έκφρασης*, μτφ.: Φ. Σιατίτσας, επιστ. επιμ.: Α. Στυλιανού, Κριτική, Αθήνα 20021, σ. 338), η “κοινή έννοια” ορίζεται ως “πάντοτε η ιδέα μίας ομοιότητας σύνθεσης μέσα στους υπαρκτούς τρόπους”. Για τον Benedictus Baruch de Spinoza, οι κοινές έννοιες είναι “περισσότερο ή λιγότερο χρήσιμες, περισσότερο ή λιγότερο εύκολες στο να ανακαλυφθούν ή να σχηματιστούν”, *Ηθική* II, θεώρ. XL, σχ. I και “περισσότερο ή λιγότερο καθολικές”, (*Θεολογικο-πολιτική Πραγματεία*). Οι λιγότερο καθολικές είναι “εκείνες, οι οποίες αναπαριστούν αυτό που είναι κοινό σε ένα ανθρώπινο σώμα και σε ορισμένα εξωτερικά σώματα”, οι δε περισσότερο καθολικές έννοιες, “εκείνες οι οποίες αναπαριστούν αυτό που είναι κοινό σε όλα τα πράγματα”, (όπως η έκταση η κίνηση ή η ηρεμία). Τα ανωτέρω φρεωρυχώνται από την *Ηθική* II, θεωρήματα XXXVII-LX.

<sup>212</sup> *Ηθική* II, θεώρ. XL, σχ. II.

<sup>213</sup> A. Matheron, “Les modes de connaissance du ‘Traité de la Réforme de l’ Entendement’ et les genres de connaissance de l’ *Ethique* ”, Πρακτικά Συνεδρίου «Spinoza, Science et Religion. De la méthode géométrique à l’ interprétation de l’ Écriture Sainte», Vrin, Paris 1982, σσ. 97-108. Πρβλ. του ιδίου, “La théorie des genres de connaissance dans l’ *Éthique*”, επιμ.: Y. Prelorentzos et V. Régner, *D.A.T.A. (Documents, Archives de Travail et Arguments)*, Séance du Séminaire 1990-1991, C.E.R.P.H.I., École Normale Supérieure de Fontenay/Saint-Cloud, Saint-Cloud, σ. 2. Πρβλ. επίσης J. Lacroix, *Spinoza et le problème du salut*, P.U.F., Paris 1970, σ. 46.

θεωρείται η αιτία κάθε πράγματος. Εφ' εξής, λοιπόν, όταν αναφερόμαστε στο τρίτο είδος γνώσης, θα έχουμε υπ' όψιν μας την ταύτιση αυτήν.

Ωστόσο, είδη γνώσης αναφέρονται και στην *Μικρή Πραγματεία*<sup>214</sup>:

- i. Γνώμη, η οποία προκύπτει από την εμπειρία και ενδέχεται να είναι λανθασμένη.
- ii. Πίστη, η οποία σχετίζεται με πράγματα που δεν έχουμε δει, αλλά τα θεωρούμε γνωστά λόγω της πεποίθησής μας ότι πρέπει να υφίστανται ως έχουν και όχι διαφορετικά, και
- iii. Καθαρή γνώση, η οποία δεν σχετίζεται με μία πεποίθηση που γεννάται από επιχειρηματολογία, αλλά με την αίσθηση και την απόλαυση του ίδιου του αντικειμένου της. Η καθαρή γνώση υπερσχύει κατά πολύ των άλλων.

Αν και ο Benedictus Baruch de Spinoza -στην *Μικρή Πραγματεία*- αναφέρεται συχνώς και σε ένα τέταρτο είδος γνώσης -χωρίς να το ορίζει εκεί πουθενά- αυτό δεν πρέπει να μας προβληματίζει<sup>215</sup>.

Το τρίτο είδος γνώσης του Benedictus Baruch de Spinoza πραγματώνεται με άξονα το δίπολο γνώση θεού - γνώση ενικών πραγμάτων μέσω της γνώσης αυτής. Αναλύσαμε, στο πρώτο μέρος της μετά χείρας μελέτης, το κατά πόσο είναι δυνατό να γίνει αντιληπτός ο θεός, ακολουθώντας, κατά αυτόν τον τρόπο, κατά πόδας τη βούληση του Benedictus Baruch de Spinoza να νοηματοδοτεί το τρίτο είδος γνώσης ως ορμώμενο, αρχικώς, από τη γνώση του θεού. Στο κεφάλαιο αυτό θα μας απασχολήσουν τρία ερωτήματα:

- i. Το ερώτημα που αφορά στη *δυνατότητα* της επίτευξης επαρκούς, αυτοτελούς και αληθινής γνώσης των ενικών πραγμάτων.
- ii. Το ερώτημα που αφορά στους όρους πραγμάτωσης της ανωτέρω γνώσης.

---

<sup>214</sup> *Μικρή Πραγματεία* II, κεφ. I και II.

<sup>215</sup> “Παρ’ όλο που η διαφορά είναι μόνο διαφορά στην ορολογία και δεν εμπεριέχει καμία σύγχυση της σπινοζικής σκέψης, μπορεί να προκαλέσει κάποια σύγχυση στον αναγνώστη”, (G. H. R. Parkinson, *Spinoza’s theory of knowledge*, Clarendon Press, Oxford 1964, 1954i, σ. 139). Και ο G. H. R. Parkinson παράλληλίζει τα είδη της γνώσης στην *Ηθική* με τα είδη αντίληψης της *Πραγματείας για τη διόρθωση της νόησης*. Αναφορικά, όμως, με την “καθαρή γνώση” της *Μικρής Πραγματείας*, δεν παραθέτει επιχειρήματα ως προς το εάν και κατά πόσον μπορεί αυτή να παραλληλιστεί με τη διορατική γνώση της *Ηθικής* και με το τέταρτο είδος αντίληψης της *Πραγματείας για τη διόρθωση της νόησης*.

iii. Το ερώτημα που αφορά στο είδος της γνώσης, στο οποίο εντάσσεται η *αντίληψη της ιδέας* της σωτηρίας, ως *διαδικασία*, η οποία οδηγεί σε αυτήν. Είναι η αντίληψή μας για τη σωτηρία, ανεπαρκής *κατά το δοκούν* αντίληψη, είναι *γνώση διά συμπερασμού*, ή είναι επαρκής, αυτοτελής και (κυρίως) *αληθινή διορατική γνώση*;

i. Είναι πραγματικά σημαντικό το ερώτημα, εάν τελικά το τρίτο είδος γνώσης είναι εφικτό. Ο A. Matheron είναι αρνητικός αναφορικά με το εάν ο Benedictus Baruch de Spinoza μάς παρέχει εκπεφρασμένα ένα παράδειγμα εφαρμογής του τρίτου είδους γνώσης: “Η *Ηθική* δεν μας οδηγεί στην αυτοτελή γνώση ενός ορισμένου πράγματος. Η γνώση του τρίτου είδους εκπληρώνεται αρχικά σε σχέση με αυτό το αντικείμενο που είναι ο άνθρωπος, αλλά δεν εκπληρώνεται προς το αντικείμενο, που είναι, για παράδειγμα, ο Spinoza ως άτομο”<sup>216</sup>.

Εξετάζοντας τα πράγματα από την αρχή, δεν μπορούμε να μην παραδεχτούμε ότι ο ίδιος ο Benedictus Baruch de Spinoza -ορίζοντας το τρίτο είδος γνώσης, αυτό της διορατικής επιστήμης- τουλάχιστον *προσανατολίζεται προς* τη δυνατότητα αληθινής κατανόησης της ουσίας των ενικών πραγμάτων: Το είδος της γνώσης αυτό, “ξεκινάει από την αυτοτελή ιδέα της μορφικής ουσίας ορισμένων κατηγορημάτων του θεού και προχωρά στην αυτοτελή γνώση της ουσίας των πραγμάτων”<sup>217</sup>. Για ποίον λόγο θα αφιέρωνε το πρώτο μέρος της *Ηθικής* στη δυνατότητα γνώσης του θεού από τον άνθρωπο, εάν δεν είχε άλλον σκοπό πέραν του να καταλήξει -στην *Ηθική* V<sup>218</sup>- ότι -μέσω αυτής της γνώσης- μπορούμε να γνωρίζουμε τα ενικά πράγματα *αληθώς*; Θα πρέπει, επομένως, να προσανατολίσουμε και εμείς τη σκέψη μας με βάση τη μεθοδολογική πορεία, την οποία μας προτείνει ο Benedictus Baruch de Spinoza στην *Ηθική* του.

Αναφέρθηκε στη μετά χείρας μελέτη, ότι -σύμφωνα με τον Benedictus Baruch de Spinoza- ο θεός είναι γνώστης του κόσμου λόγω της ικανότητάς του να παράγει τις ιδέες των πάντων.

---

<sup>216</sup> Βλ. A. Matheron, “Les modes de connaissance du ‘Traité de la Réforme de l’ Entendement’ et les genres de connaissance de ‘l’ Ethique’”, σ. 99, στο «Spinoza, Science et Religion, De la méthode géométrique à l’ interprétation de l’ Écriture Sainte», Vrin, Paris 1982, σσ. 97-108. Πρβλ. του ίδιου, “La théorie des genres de connaissance dans l’ *Éthique*”, επιμ.: Y. Prelorentzos et V. Régner, *D.A.T.A. (Documents, Archives de Travail et Arguments)*, Séance du Séminaire 1990-1991, C.E.R.P.H.I., École Normale Supérieure de Fontenay-Saint-Cloud, Saint-Cloud, σ. 9.

<sup>217</sup> *Ηθική* II, θεώρ. XL, σχ. II.

<sup>218</sup> Στην *Ηθική* V, θεώρ. XX, σχ. αναφέρεται η γνώση του θεού ως “θεμέλιο” του τρίτου είδους γνώσης.

Πώς, όμως, σχηματίζει ο άνθρωπος τις ιδέες των ενικών πραγμάτων; Με ποίον τρόπο γίνεται αντιληπτή η ουσία κάποιου συγκεκριμένου πράγματος από το γνωστικό υποκείμενο; Πριν απαντήσουμε στο ερώτημα αυτό, θα πρέπει να επισημανθεί μία άλλη παράμετρος της φιλοσοφίας του Benedictus Baruch de Spinoza και αυτή είναι η *αναγωγή της τελειότητας στην πραγματικότητα*<sup>219</sup>. Εν ολίγοις, ο κόσμος στον οποίο ζούμε είναι αφ' ενός ο μοναδικός κόσμος που υπάρχει, αφ' ετέρου, δε, είναι *ένας τέλειος κόσμος*. Η φιλοσοφική σκέψη του Benedictus Baruch de Spinoza, με τον τρόπο αυτόν, αποκτά όχι κανονιστικό, αλλά καθαρά *περιγραφικό* περιεχόμενο<sup>220</sup>. Αναφορικά, δε, με τη γνώση της ουσίας ενός ενικού πράγματος, αυτή θα πρέπει να προσδιοριστεί ως γνώση του ενικού πράγματος ως *είναι* και όχι ως *θα έπρεπε να είναι*.

Αναφορικά, πάλι, με το ζήτημα της επίτευξης της ανθρώπινης σωτηρίας -διά μέσου του τρίτου είδους γνώση- αυτή αναγορεύεται από θεωρητικό ζήτημα σε πρακτικό, καθώς η αναγωγή αυτή εδράζεται στην απουσία μίας θεωρίας κανονιστικότητας, η οποία θα *οριοθετούσε ηθικά* τη δομή του πράττειν.

Ο ίδιος ο Benedictus Baruch de Spinoza, εξ' άλλου, θεμελιώνει την καθαρά πρακτική υφή του στοχασμού του, όταν αναφέρει, ότι τα όσα λέει σχετίζονται με την πραγμάτωση -στον καθημερινό βίο- του *ωφέλιμου*<sup>221</sup>.

ii. Υποθέτοντας ότι η πλησιέστερη ουσία, η οποία μπορεί να γίνει αντικείμενο γνώσης από τον άνθρωπο είναι η ατομική του ουσία και δεδομένου ότι τη γνώση αυτήν ο Benedictus Baruch de Spinoza την θεωρεί *αναγκαία*<sup>222</sup>, καθώς, επιπροσθέτως και την συνδέει αμέσως με την επίτευξη της μακαριότητάς του<sup>223</sup>, θα προσπαθήσουμε να προσεγγίσουμε την *οντολογική ιδιοσυστασία του ανθρώπου*, προσανατολιζόμενοι στο ότι αντιλαμβανόμενοι αυτήν την

<sup>219</sup> *Ηθική* II, ορ. VI: “Με τις λέξεις πραγματικότητα και τελειότητα εννοώ το ίδιο πράγμα”.

<sup>220</sup> Για τη διαφορά μεταξύ της κανονιστικότητας και του περιγραφικού χαρακτήρα της *Ηθικής*, βλ. G. Deleuze, *Spinoza, Πρακτική Φιλοσοφία*, ό.π., σσ. 31-48.

<sup>221</sup> *Ηθική* IV, κεφ XXXI.: “Όσο πράγματι μεγαλύτερη είναι η χαρά μας, τόσο μεγαλύτερη είναι και η τελειότητα, στην οποία μεταβαίνουμε και συνεπώς τόσο συμμετέχουμε στη θεϊκή φύση και ποτέ δεν μπορεί να είναι κακή η χαρά που ρυθμίζεται από την αληθινή κατανόηση της ωφέλειάς μας”.

<sup>222</sup> “Για να διαλέξουμε ανάμεσα σ’ αυτούς τους τρόπους αντίληψης τον καλλίτερο, είναι απαραίτητο να απαριθμήσουμε συνοπτικά τα απαιτούμενα μέσα για την κατάκτηση του τελικού σκοπού μας [...]. I. Να γνωρίζουμε επακριβώς τη φύση μας, την οποία επιθυμούμε να τελειοποιήσουμε και ταυτόχρονα, να γνωρίζουμε τόσα για τη φύση των πραγμάτων, όσα είναι αναγκαία”, *Πραγματεία για τη διόρθωση της νόησης*, § XXV. Πρβλ. *Ηθική* II, θεώρ. XLIX, σχ.

<sup>223</sup> *Ηθική* II, πρόλ.: “Θα εξηγήσω μόνον εκείνα τα οποία μπορούν να μας οδηγήσουν σαν από το χέρι στη γνώση της ψυχής και στην υπέρτατη μακαριότητά [beatitudo] της”.



ιδιοσυστασία ουσιαστικώς *κατανοούμε* την ατομική μας ουσία<sup>224</sup>. Για τον Benedictus Baruch de Spinoza, το *οντολογικό status του ανθρώπου*, ο άνθρωπος, θα πρέπει να προσδιοριστεί ως *ενιαία ψυχοσωματική οντότητα*. Η σχέση του σώματος με την ψυχή -σύμφωνα με τις απόψεις του Benedictus Baruch de Spinoza στην *Ηθική*- ορίζεται ως<sup>225</sup>:

α. *Μη αλληλοπαθής σχέση*: “Οι τρόποι οποιουδήποτε κατηγορήματος έχουν ως αιτία τον θεό μόνο εφ’ όσον αυτός θεωρείται υπό το κατηγορήμα του οποίου είναι τρόποι και όχι εφ’ όσον θεωρείται υπό άλλο κατηγορήμα”<sup>226</sup>. Επομένως, δεν είναι δυνατόν να προκαλούν οι τρόποι της σκέψης τους τρόπους της έκτασης και αντιστρόφως. Το ίδιο συμβαίνει και με το σώμα -ως τρόπο της έκτασης- και την ψυχή -ως τρόπο της σκέψης.

β. *Σχέση παραλληλίας*: “Η τάξη και η αλληλουχία των ιδεών είναι ίδια με την τάξη και αλληλουχία των πραγμάτων”<sup>227</sup>. Το ίδιο συμβαίνει και με την ψυχή ως ιδέα και το σώμα ως εκτατό αντικείμενο. Η ενότητα του σώματος με την ψυχή αναφέρεται εκπεφρασμένα από τον Benedictus Baruch de Spinoza: “Σκεπτόμενη υπόσταση και εκτατή υπόσταση<sup>228</sup> είναι μία και η αυτή υπόσταση, η οποία γίνεται κατανοητή πότε με το ένα κατηγορήμα και πότε με το άλλο”<sup>229</sup>, “δηλαδή, η ψυχή και το σώμα είναι ένα και το αυτό *άτομο*, που νοείται πότε με το κατηγορήμα της σκέψης και πότε με το κατηγορήμα της έκτασης”<sup>230</sup>.

---

<sup>224</sup> Σύμφωνα με τον G. Deleuze, [*Ο Spinoza και το πρόβλημα της έκφρασης*, μτφ.: Φ. Σιατίτσας, επιστ. επιμ.: Α. Στυλιανού, Κριτική, Αθήνα 2002ι, σσ. 375-396, (ιδιαιτέρως σ. 377)]: “Ό,τι κατανοούμε υπό το τρίτο είδος γνώσης, συμπεριλαμβανομένης της ουσίας των άλλων πραγμάτων, καθώς και αυτής του θεού, το κατανοούμε από το γεγονός πως συλλαμβάνουμε την ουσία μας (την ουσία του σώματός μας), από την άποψη της αιωνιότητος”. Πρβλ. *Ηθική* V, θεώρ. XXIX.

<sup>225</sup> Αναλυτικότερος, (για τα α-δ) στο E. Curley, “Le corps et l’ esprit”, *Archives de Philosophie*, τόμ. 51, Beauchesne, Paris 1988, σ. 7. Για τη σχέση ψυχής-σώματος στον Spinoza γενικά, βλ. την κλασσική, πλέον, μελέτη του M. Gueroult, *Spinoza, II, L’ Âme (Éthique II)*, Aubier-Montaigne, Paris 1974.

<sup>226</sup> *Ηθική* II, θεώρ. VI.

<sup>227</sup> *Ηθική* II, θεώρ. VII. Ο G. W. Leibniz έχει χρησιμοποιήσει πρώτος τον όρο “παραλληλία”, στις αναφορές του στην σπινοζική θεωρία ως προς τη σχέση ενότητας σώματος και ψυχής.

<sup>228</sup> Επομένως και οι τρόποι τους.

<sup>229</sup> *Ηθική* II, θεώρ. VII, σχ.

<sup>230</sup> *Ηθική* II, θεώρ. XXI, πόρ. Ο Benedictus Baruch de Spinoza εξαρτά το πόρισμα αυτό από το σχόλιο του θεωρήματος VII της *Ηθικής* II.

γ. *Η ψυχή ως ιδέα του σώματος*: “Το αντικείμενο της ιδέας που αποτελεί την ανθρώπινη ψυχή είναι το σώμα, δηλαδή ένας ορισμένος τρόπος της έκτασης που υπάρχει ενεργώς και που δεν είναι τίποτα περισσότερο πέρα από αυτό”<sup>231</sup>.

δ. *Η ψυχή ως μέρος της άπειρης νόησης του θεού*: “Έπεται λοιπόν, πως η ανθρώπινη ψυχή είναι μέρος της άπειρης νόησης του θεού”<sup>232</sup> και ότι “για οτιδήποτε συμβαίνει στο αντικείμενο της ιδέας που αποτελεί την ανθρώπινη ψυχή, η γνώση του είναι δεδομένη στον θεό, στο μέτρο που αυτός αποτελεί τη φύση της ανθρώπινης ψυχής”<sup>233</sup>.

Με τον τρόπο αυτόν, το ανθρώπινο ον *δεν είναι* το άθροισμα δύο διακριτών και ετερόκλητων υποστάσεων, του σώματος και της ψυχής, αλλά μία αδιάσπαστη οντότητα, που προηγείται λογικά από την (εννοιολογική - λεκτική) διάκριση μεταξύ σώματος και ψυχής. Ο Benedictus Baruch de Spinoza χρησιμοποιεί το θεώρημα VII της *Ηθικής* II, “η τάξη και η αλληλουχία των ιδεών είναι η ίδια με την τάξη και την αλληλουχία των πραγμάτων”, το οποίο, όμως, εξαρτάται λογικώς από τον ορισμό II, *Ηθική* I -τον οποίο και έχουμε αναλύσει στο πρώτο κεφάλαιο του δευτέρου μέρους<sup>234</sup>- για να εξηγήσει τη σχέση μεταξύ σώματος και ψυχής. Η γνώση του σώματος επιτυγχάνεται διά μέσου της ψυχής. Η δική μας, όμως, ατομική ιδέα για το σώμα μας είναι διαφορετική από την ιδέα κάποιου άλλου για το δικό του σώμα -καθώς και για το δικό μας σώμα- επειδή οι “όροι «σώμα» και «ψυχή» έχουν νόημα ως σώμα και ως ψυχή κάποιου συγκεκριμένου όντος. Κάθε εμπειρία και κάθε σωματική αντίδραση προϋποθέτουν κατ’ ανάγκην έναν ιδιοκτήτη”<sup>235</sup>. Λαμβάνοντας υπ’ όψιν, επιπροσθέτως, ότι η ψυχή είναι η ιδέα που έχει ο θεός για το σώμα μας και, μάλιστα, η ιδέα που έχει ο θεός ως κατηγορημα της σκέψης<sup>236</sup>, θα πρέπει να συμπεράνουμε, ότι, για να γνωρίζουμε την ουσία μας, πρέπει να αντιλαμβανόμαστε το σώμα μας *διά μέσου της ιδέας που έχουμε για τον θεό ως κατηγορημα της σκέψης*,

<sup>231</sup> *Ηθική* II, θεώρ. XIII. Πρβλ. *Ηθική* II, θεώρ. XI: “Εκείνο που συνιστά πρώτιστα το ενεργόν είναι της ανθρώπινης ψυχής δεν είναι τίποτε άλλο από την ιδέα ενός ιδιαίτερου πράγματος που υπάρχει ενεργώς”.

<sup>232</sup> *Ηθική* II, θεώρ. XI, πόρ.

<sup>233</sup> *Ηθική* II, θεώρ. XII, απ.

<sup>234</sup> Βλ. σσ. 45-47 της μετά χείρας μελέτης.

<sup>235</sup> Θ. Πελεγρίνης, *Οι 5 εποχές της Φιλοσοφίας*, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 1997, (σ. 266).

<sup>236</sup> *Ηθική* II, θεώρ. XI, πόρ.: “Συνεπάγεται, λοιπόν, ότι η ανθρώπινη ψυχή είναι μέρος της άπειρης νόησης του θεού κατά συνέπεια, όταν λέμε ότι η ανθρώπινη ψυχή αντιλαμβάνεται το ένα ή το άλλο πράγμα, δεν λέμε τίποτε άλλο από το ότι ο θεός, όχι ως άπειρος αλλά ως εξηγήσιμος από τη φύση της ανθρώπινης ψυχής, έχει τη μία ή την άλλη ιδέα”.

για έναν θεό που -εν προκειμένω- γίνεται αντιληπτός διά αυτού του κατηγορήματος εκ της ανθρωπίνης νοήσεως<sup>237</sup>. Η γνώση αυτή του σώματός μας συνδέεται με τις διαδικασίες αντίληψης -αναφορικός με τη σαφήνεια και την αλήθεια του περιεχομένου της αντίληψης αυτής από το γνωστικό υποκείμενο- στον βαθμό, πάντοτε, που “όλες οι ιδέες, εφ’ όσον αναφέρονται στον θεό, είναι αληθινές”<sup>238</sup>. Στην αντίθετη περίπτωση, η γνώση χαρακτηρίζεται από τον Benedictus Baruch de Spinoza “ακρωτηριασμένη και συγκεχυμένη”<sup>239</sup>. Κατά αυτόν τον τρόπο, όσο η γνώση μας για τον θεό είναι συγκεχυμένη, τόσο και η γνώση μας για την ατομική μας ιδιοσυστασία παραμένει *ασαφής*. Συνδυάζοντας τα παραπάνω με το θεώρ. XII της *Ηθικής* II: “Αν το αντικείμενο της ιδέας που αποτελεί την ανθρώπινη ψυχή είναι ένα σώμα, δεν θα μπορέσει τίποτα να συμβεί σε αυτό το σώμα χωρίς να το αντιληφθεί η ψυχή”, μπορούμε να συμπεράνουμε, ότι το ενικό πράγμα, που τελικά αποτελεί το καλλίτερο παράδειγμα εφαρμογής του τρίτου είδους γνώσης, δεν είναι τίποτε άλλο από τον ίδιο μας τον εαυτό<sup>240</sup>, υπό την προϋπόθεση -πάντοτε- ότι γνωρίζουμε με *σαφήνεια* τη σχέση της ψυχής μας με το σώμα μας. Διατηρώντας -πάντοτε- κάποιες επιφυλάξεις για το πως είναι κάτι τέτοιο δυνατό στην πράξη, μπορούμε να συμπεράνουμε, ότι από τον Benedictus Baruch de Spinoza -θεωρητικώς τουλάχιστον- το τρίτο είδος γνώσης προβάλλεται ως *εφικτό*, ως *επιτεύξιμο*.

Με άξονα όλα τα ανωτέρω, μπορούμε να προσδιορίσουμε καλύτερα κάποιους όρους πραγμάτωσης του τρίτου είδους γνώσης. Αυτοί είναι:

---

<sup>237</sup> Σύμφωνα με τις διαδικασίες αντίληψης του θεού, όπως αυτές αναπτύχθηκαν στο πρώτο μέρος της μετά χείρας μελέτης.

<sup>238</sup> *Ηθική* II, θεώρ. XXXII.

<sup>239</sup> *Ηθική* II, θεώρ. XXIX, πόρ.

<sup>240</sup> Ο G. Deleuze, παρουσιάζοντας την φιλοσοφία του Benedictus Baruch de Spinoza, αποφαίνεται, ότι ο ίδιος ο Benedictus Baruch de Spinoza μας διαβεβαιώνει (εμμέσως) για το ότι τελικά δυνάμεθα να γνωρίσουμε επαρκώς τα ενικά πράγματα: “Του τρίτου είδους [γνώσης] έργο είναι να μας οδηγήσει στη γνώση των ουσιών...” και “το σχήμα του τρίτου είδους είναι ένα τρίγωνο που συνενώνει τις εντελείς ιδέες του εαυτού μας, του θεού και των άλλων πραγμάτων”, G. Deleuze, *Spinoza. Πρακτική Φιλοσοφία*. μτφρ: Κ. Καψαμπέλη, επιμ.: Γ. Βώκος - Π. Πούλος, Νήσος, Αθήνα 1996, σ. 89. Πρβλ. G. Deleuze, *Ο Spinoza και το πρόβλημα της έκφρασης*, μτφ.: Φ. Σιατίτσας, επιστ. επιμ.: Α. Στυλιανού, Κριτική, Αθήνα 2002, σσ. 376-377: “Συνεπώς, η υπέρτατη γνώση συμπεριλαμβάνει τρία δεδομένα. Πρώτον μία εντελή ιδέα του εαυτού μας ή της δικής μας ουσίας (ιδέα που εκφράζει την ουσία του σώματός μας από την άποψη της αιωνιότητας): ο καθένας σχηματίζει την ιδέα της δικής του ουσίας και αυτήν την ιδέα εννοεί ο Spinoza, όταν λέει, ότι ‘το τρίτο είδος γνώσης δείχνει πώς μία επιμέρους ουσία εξαρτάται από τον θεό’, *Ηθική* V, θεώρ. XXXVI, σχ. Δεύτερον, μία εντελή ιδέα του μεγαλύτερου αριθμού πιθανών πραγμάτων πάντοτε μέσα στην ουσία τους ή από την άποψη της αιωνιότητας. Και, τρίτον, μία εντελή ιδέα του θεού, καθόσον ο θεός περικλείει όλες τις ουσίες και τις περικλείει όλες μέσα στην παραγωγή της καθεμίας (και άρα μέσα στην παραγωγή της δικής μας ιδιαίτερως)”.

- α. Η επαρκής μας γνώση για τον θεό<sup>241</sup>,
- β. Η επαρκής ατομική γνώση της σχέσης της ψυχής μας με το σώμα μας,
- γ. Η γνώση τού ότι η ψυχή μας αποτελεί “μέρος της άπειρης νόησης του θεού”<sup>242</sup>.

Οι όροι πραγμάτωσης αυτοί δεν πρέπει να ερμηνευθούν ως διαδικαστικά στάδια του τρίτου είδους γνώσης -υπό το σχήμα γνωρίζω πρώτα τον θεό και, εν συνεχεία, αφικνούμαι στην αντίληψη της ατομικής μου ουσίας- αλλά ως τρεις απαραίτητες *προκείμενες*, οι οποίες συμβάλλουν στην επίτευξή του. Εάν εκληφθούν ως διαδικαστικά στάδια, τότε ο χαρακτηρισμός αυτού του είδους της γνώσης ως *διορατικής-διαισθητικής επιστήμης* -από τον Benedictus Baruch de Spinoza- είναι *άστοχος*, επειδή κάθε διαδικασία -εξ’ ορισμού- *εμπεριέχει τη μεταβλητή του χρόνου*.

Η προβληματική η οποία τίθεται εδώ φωτίζεται καλύτερα από την απάντηση στο ερώτημα για τη σχέση μεταξύ δευτέρου και τρίτου είδους γνώσης<sup>243</sup>. Πέραν της διάκρισης, την οποία έχει ήδη εισαγάγει ο Benedictus Baruch de Spinoza<sup>244</sup>, η λέξη *διορατική* -η οποία χαρακτηρίζει το τρίτο είδος γνώσης- προβληματίζει. Εάν, τελικώς, μεταβαίνουμε από τη γνώση του θεού *διορατικά* στη γνώση των ενικών πραγμάτων (ή αντιθέτως), το “διορατικά” δεν παύει να λανθάνει μία διαδικασία *συλλογισμού*. Και είναι αρκετά εύκολο να εκληφθεί αυτή η διαδικασία συλλογισμού

---

<sup>241</sup> Ο Benedictus Baruch de Spinoza συνδέει τη γνώση του θεού με τις κοινές έννοιες, στον βαθμό που “εκείνο που είναι κοινό σε όλα τα πράγματα και βρίσκεται εξ’ ίσου καί στο μέρος καί στο όλον, μόνον αυτοτελώς μπορεί να νοηθεί”, *Ηθική* II, θεωρ. XXXVII-XXXIX. Πρβλ. την ανάλυση του G. Deleuze, *Ο Spinoza και το πρόβλημα της έκφρασης*, μτφ.: Φ. Σιατίτσας, επιστ. επιμ.: Α. Στυλιανού, Κριτική, Αθήνα 2002, σσ. 342 κ.ε.

<sup>242</sup> *Ηθική* II, θεωρ. XI, πόρ.

<sup>243</sup> Αρχικώς, ας σημειωθεί, ότι σύμφωνα με τον ίδιο τον Benedictus Baruch de Spinoza, (*Ηθική* V, θεωρ. XVIII): “η τάση ή επιθυμία να γνωρίζουμε τα πράγματα σύμφωνα με το τρίτο είδος γνώσης δεν μπορεί να γεννηθεί από το πρώτο, αλλά μόνο από το δεύτερο είδος γνώσης”. Η βασικότερη, δε, διάκριση μεταξύ δευτέρου και τρίτου είδους γνώσης έγκειται στο ότι με το δεύτερο είδος γνώσης μας παρέχεται η δυνατότητα να γνωρίζουμε με τον λόγο ό,τι είναι κοινό σε περισσότερα του ενός πράγματα, ενώ με το τρίτο μπορούμε να γνωρίσουμε -σύμφωνα πάντοτε με τον Benedictus Baruch de Spinoza- την *ουσία* ενός ενικού πράγματος. Για τη διάκριση μεταξύ δευτέρου και τρίτου είδους γνώσης αναφορικώς με τη χρήση των *κοινών εννοιών* βλ. A. Matheron, “La théorie des genres de connaissance dans l’ *Éthique*”, επιμ.: Y. Prelorentzos et V. Régner, *D.A.T.A. (Documents, Archives de Travail et Arguments)*, Séance du Séminaire 1990-1991, C.E.R.P.H.I., École Normale Supérieure de Fontenay-Saint-Cloud, Saint-Cloud, σ. 11, όπου δίδεται και ένας ορισμός της λειτουργίας του τρίτου είδους γνώσης: “Υπό την αυστηρή έννοια, η διορατική επιστήμη είναι επαγωγική γνώση, η οποία, αρχικώς, κατασκευάζει την έννοια του αντικειμένου της και, εν συνεχεία, το κατασκευάζει με αφητηρία την έννοια, η οποία είναι η καταγωγή κάθε [οριζόμενης] έννοιας: με διαφορετικά λόγια [την κατασκευάζει] με αφητηρία την καταγωγή κάθε πράγματος: με αφητηρία την έννοια του θεού”. Εκεί, ο A. Matheron καταλήγει, ότι η διορατική επιστήμη είναι διορατική, επειδή διακρίνεται από το δεύτερο είδος γνώσης “αναφορικώς με το σημείο εκκίνησής της, αλλά και το σημείο της άφιξής της”. Είναι ευνόητο, ότι, εδώ, ο A. Matheron εννοεί τη γνώση του θεού και τη γνώση της ατομικής (ενικής) ουσίας αντιστοίχως και μία διαδικασία μετάβασης από τη μία στην άλλη.

ως διαδικασία διά συμπερασμού από το ένα αντικείμενο στο άλλο και έτσι να αναφερόμαστε στο δεύτερο είδος της γνώσης αντί για το τρίτο. Ο ίδιος ο Benedictus Baruch de Spinoza δείχνει να δέχεται εμμέσως<sup>245</sup> τον συμπερασματικό χαρακτήρα που έχει το τρίτο είδος γνώσης: “Βλέπουμε από αυτά, ότι η άπειρη ουσία του θεού και η αιωνιότητά του είναι γνωστές σε όλους. Εφ’ όσον, εξ’ άλλου, τα πάντα βρίσκονται μέσα στον θεό και νοούνται διά μέσου του θεού, έπεται [sequitur] ότι μπορούμε να συμπεράνουμε [deducere posse] πολλά περισσότερα και να τα γνωρίσουμε αυτοτελώς και να σχηματίσουμε έτσι ένα τρίτο είδος γνώσης [...] που για την υπεροχή και τη χρησιμότητά του θα μιλήσουμε στο πέμπτο μέρος”<sup>246</sup>. Το ίδιο ισχύει και με τον ορισμό του τρίτου είδους γνώσης: “Το είδος της γνώσης [...] προχωρά [procedit] στην αυτοτελή γνώση των πραγμάτων”<sup>247</sup>. Αν τελικά συμπεραίνουμε, τότε τι υποχρεώνει το τρίτο είδος γνώσης να είναι διορατικό και να μην εμπεριέχει διαδικασίες συλλογισμού; Η απάντηση -αν και δεν αποτελεί την τελευταία λέξη<sup>248</sup>- είναι το ότι η διορατική επιστήμη δεν κάνει χρήση των γενικών κανόνων του συμπερασμού. Το παράδειγμα των ανάλογων αριθμών<sup>249</sup> -που αποτελεί παράδειγμα του τρίτου είδους γνώσης- είναι χαρακτηριστικό<sup>250</sup>. Χωρίς την εφαρμογή του (γενικού, εν ολίγοις του πάντα ισχύοντα), μαθηματικού κανόνα της αναλογίας, συμπεραίνουμε αμέσως τον τέταρτο αριθμό. Έτσι, αφαιρείται από τη διαδικασία αυτή

---

<sup>244</sup> Βλ. υποσ. 243.

<sup>245</sup> Βλ. G. H. R. Parkinson, *Spinoza's theory of knowledge*, Clarendon Press, Oxford 1964, 1954<sub>1</sub>, σσ. 183-184. Πρβλ. A. Matheron, “La théorie des genres de connaissance dans l' *Éthique*”, επιμ.: Y. Prelorentzos et V. Régner, *D.A.T.A. (Documents, Archives de Travail et Arguments)*, Séance du Séminaire 1990-1991, C.E.R.P.H.I., École Normale Supérieure de Fontenay-Saint-Cloud, Saint-Cloud, σ. 11.

<sup>246</sup> *Ηθική* II, θεώρ. XLVII, σχ.

<sup>247</sup> *Ηθική* II, θεώρ. XL, σχ. II.

<sup>248</sup> Ο G. Deleuze, *Ο Spinoza και το πρόβλημα της έκφρασης*, μτφ.: Φ. Σιατίτσας, επιστ. επιμ.: Α. Στυλιανού, Κριτική, Αθήνα 2002<sub>1</sub>, (σ. 360), θεωρεί το παράδειγμα των ανάλογων αριθμών ενδεικτικό του δευτέρου και όχι του τρίτου είδους γνώσης, λόγω της στενής σύνδεσης των κοινών εννοιών (εν προκειμένω του κοινού κανόνα της αναλογίας), με το δεύτερο είδος γνώσης.

<sup>249</sup> Το παράδειγμα -το οποίο αντλείται από την Ευκλείδεια Γεωμετρία (απ. θεώρ. XIX του VII<sup>ου</sup> βιβλίου του Ευκλείδη)- έχει ως εξής: “Έχουμε, παραδείγματος χάριν, τρεις αριθμούς και πρόκειται να βρούμε έναν τέταρτο που να είναι προς τον τρίτο ό,τι ο δεύτερος προς τον πρώτο. Οι έμποροι δεν θα διστάσουν να πολλαπλασιάσουν τον δεύτερο με τον τρίτο και να διαιρέσουν το γινόμενο με τον πρώτο. [...] Αλλά, με τους απλούστερους [simplicissimis] αριθμούς δεν χρειάζεται κανένα μέσο. Δοθέντων, παραδείγματος χάριν, των αριθμών 1, 2, 3, δεν υπάρχει άνθρωπος που να μην βλέπει ότι ο τέταρτος ανάλογος αριθμός είναι ο 6, και αυτό [το βλέπει] περισσότερο ξεκάθαρα, λόγω της σχέσης που με την διαίσθηση βλέπουμε πως έχει ο πρώτος με τον δεύτερο, συμπεραίνουμε τον τέταρτο”, *Ηθική* II, θεώρ. XL, σχ. II., (όπου απαντά και ολόκληρη η θεωρία του τρίτου είδους γνώσης).

<sup>250</sup> Αντιθέτως με τον G. Deleuze, [*Ο Spinoza και το πρόβλημα της έκφρασης*, μτφ.: Φ. Σιατίτσας, επιστ. επιμ.: Α. Στυλιανού, Κριτική, Αθήνα 2002<sub>1</sub>, σ. 360, (ο οποίος θεωρεί το παράδειγμα των ανάλογων αριθμών ως παράδειγμα του δευτέρου και όχι του τρίτου είδους γνώσης)], ο L. Brunschvicg, [*Spinoza et ses contemporaines*, P.U.F., Paris 1951, (σσ. 296-297)], αποδίδοντας ιδιαίτερη σημασία στη φράση του Benedictus Baruch de Spinoza “συμπεραίνουμε διορατικά”, θεωρεί το παράδειγμα της αναλογίας ως ενδεικτικό της μετάβασης από το δεύτερο στο τρίτο είδος γνώσης.

το χρονικό πλαίσιο, μέσα στο οποίο θα εκτελείτο η συμπερασματική διαδικασία, καθώς δεν ανακαλούμε στη νόησή μας τον κανόνα αυτόν δαπανώντας χρόνο.

Επομένως, μπορούμε να δεχτούμε έναν απ' ευθείας “διορατικό συμπέρασμό”, άνευ μεσολάβησης διαδικασιών, εν αντιθέσει με τη γνώση *διά* του συμπερασμού, η οποία περιλαμβάνει τη σχέση αιτίας-αποτελέσματος, που παίζει τον ρόλο του *γενικού κανόνα*, ο οποίος συνδέει το Α με το Β. Η γνώση, φερ' ειπείν, των κατηγορημάτων του θεού δεν μπορεί να χαρακτηριστεί ως η *αιτία*, λόγω της οποίας μπορούμε να γνωρίσουμε αυτοτελώς τα ενικά πράγματα.

Ο θεός μπορεί να είναι η αιτία των πραγμάτων, αλλά η γνώση του δεν είναι η αιτία γνώσης αυτών και αντιθέτως. Η γνώση του θεού με τη γνώση των ενικών πραγμάτων είναι ταυτόχρονη<sup>251</sup> και δεν εμπεριέχει σχέση αιτίας-αποτελέσματος. Όλα αυτά, βεβαίως, στον βαθμό που ο Benedictus Baruch de Spinoza συνδέει το πρόβλημα της απόκτησης γνώσης από τον άνθρωπο με τη γνώση της ατομικής του ουσίας<sup>252</sup>, με τη βεβαιότητα της γνώσης αυτής<sup>253</sup>, με τη γνώση της σχέσης ανθρώπου-

---

<sup>251</sup> Ο P. Macherey, με ακραιφνή σαφήνεια, στο *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La cinquième partie. Les voies de la libération*, P.U.F., Paris 1994, σ. 135, παρατηρεί ότι “το να κατανοούμε τον θεό και να κατανοούμε τα πράγματα είναι το ίδιο πράγμα. [...] Διότι, δεν υπάρχουν πολλοί τρόποι να κατανοούμε, αλλά μόνον ένας, ο οποίος είναι ο ίδιος ταυτόχρονα και για τα ενικά πράγματα και για τον θεό”, (η μτφ. από εμένα).

<sup>252</sup> Βλ. J. Lacroix, *Spinoza et le problème du salut*, P.U.F., Paris 1970, σσ. 50-51: “Εάν ο Spinoza αποκηρύσσει τη *γενική* ιδέα του ανθρώπου, οπωσδήποτε παραδέχεται μία καθολική *ουσία* του ανθρώπου, η οποία -γεωμετρικά- συμπεραίνεται από το θεώρ. X μέχρι το θεώρ. XIII του Που βιβλίου [μέρους]: Ο άνθρωπος αποτελείται από πνεύμα και από σώμα και το σώμα υπάρχει με τον τρόπο με τον οποίο το αντιλαμβανόμαστε. Αντιθέτως από τη γενική ιδέα του ανθρώπου, η οποία -λόγω του ότι είναι γενική, ασαφής και συγκεχυμένη- επιδέχεται μία πολλαπλότητα ορισμών, η ουσία δεν επιδέχεται παρά μόνο μία. Ωστόσο, ο Spinoza την εκφράζει με δύο διακριτές φόρμες, οι οποίες επιτρέπουν καλύτερα την αναγωγή της ουσίας σε αυτό ή εκείνο το συγκεκριμένο πρόβλημα [...]. Αλλά αυτό που μας ενδιαφέρει -ιδιαιτέρως για το πρόβλημα της σωτηρίας- είναι το ότι η καθολική ουσία του ανθρώπου δεν εμποδίζει το να υπάρχει μία ενική ουσία του κάθε ανθρώπου, η οποία είναι μία ιδέα του θεού [...]. *Το να γνωρίζεις τον θεό είναι να γνωρίζεις τις διαφορές*. Το να γνωρίζεις τις γενικεύσεις είναι να μην γνωρίζεις τίποτα”, (η μτφ. και οι πλαγιασθεισές από εμένα). Πρβλ. στο ίδιο, σσ. 66 [σε συνδυασμό με την σπινοζική ταύτιση ουσίας και ύπαρξης, *Ηθική* I, αζ. VII και (κυρίως) *Ηθική* I, θεώρ. XX]: “Για τον Spinoza, ουσία και ύπαρξη ταυτίζονται: Η ουσία [του πράγματος] είναι το ίδιο το πράγμα”. Εάν αναλογιστούμε, ότι “πέραν από τον θεό δεν μπορεί να υπάρξει και να νοηθεί καμία υπόσταση”, *Ηθική* I, θεώρ. XIV και λάβουμε υπ' όψιν μας την *εμμένεια του θεού στον κόσμο και στα πράγματα*, μπορούμε να επαναπροσδιορίσουμε τη γνώση της ουσίας ενός ενικού πράγματος, ως γνώση (απλώς) της ύπαρξής του, αλλά και γνώση της δύναμής του να ενεργεί, εφ' όσον -σύμφωνα με την *Ηθική* IV, θεώρ. XXVI, απόδ.-: “η τάση κάθε πράγματος να διατηρήσει το είναι του δεν είναι τίποτε άλλο παρά η ουσία του ίδιου του πράγματος”. Βλ. επίσης, *Ηθική* II, ορ.: “[Η ουσία] είναι εκείνο που χωρίς αυτό το πράγμα δεν μπορεί ούτε να υπάρχει ούτε να νοηθεί και το οποίο αντιστρόφως δεν μπορεί να υπάρξει και να νοηθεί χωρίς το πράγμα”. Για τις συνέπειες του σπινοζικού ορισμού της ουσίας στον *παραδοσιακό ορισμό* της βλ. G. Deleuze, *Spinoza. Πρακτική Φιλοσοφία*, μτφ.: Κ. Καψαμπέλη, επιμ.: Γ. Βάκος - Π. Πούλος, Νήσος, Αθήνα 1996, σσ. 135-137.

<sup>253</sup> Υπό το πρίσμα ότι “ο τρόπος με τον οποίο αισθανόμαστε τη μορφική ουσία είναι η ίδια η βεβαιότητα”, (*Πραγματεία για τη διάρθρωση της νόησης*, § XXXV), ο δε τρόπος είναι η *συνείδηση του ότι είμαστε ενιαία ψυχοσωματική οντότητα* κ.λπ. Πρβλ. A. Matheron, “La théorie des genres de connaissance dans l'Éthique”, επιμ.: Y. Prelorentzos et V. Régner, *D.A.T.A. (Documents, Archives de Travail et Arguments)*, Séance du Séminaire 1990-1991, C.E.R.P.H.I., École Normale Supérieure de

θεού<sup>254</sup> και, τέλος, με τη γνώση του γεγονότος ότι ο θεός ως *natura naturans* και έκφραση αυτής (*natura naturata*) είναι εμμέσως αντικείμενο του τρίτου είδους γνώσης<sup>255</sup>. Ο αντίκτυπος, δε, του τρίτου είδους γνώσης σε αυτήν ακριβώς τη σχέση ενότητας σώματος και ψυχής, μπορεί να εντοπιστεί αφ' ενός στο ότι ένα παράδειγμα διορατικής γνώσης είναι η ίδια η σύλληψη/εννόηση της ατομικής μας ενότητας από τη νόηση<sup>256</sup> και, αφ' ετέρου, στο γεγονός ότι -κατά την ενεργοποίηση της διορατικής γνώσης/επιστήμης- η ίδια η λειτουργία του νου βρίσκεται σε υψηλότερο από το σύνηθες επίπεδο, καθώς το γνωστικό υποκείμενο, το οποίο αντιλαμβάνεται τα ενικά πράγματα έχει πλήρη *συνείδηση* αυτής της ανέλιξης της αντιληπτικής του ικανότητας<sup>257</sup>. Κατά αυτόν τον τρόπο και στον βαθμό που και η σωτηρία συνδέεται με το τρίτο είδος γνώσης, το οντολογικό status της, η ποιοτική της ιδιοσυστασία, θα

---

Fontenay-Saint-Cloud, Saint-Cloud, σ. 8: “Επιμένω, ότι όλο αυτό είναι εξαιρετικά απλό [θεωρία αλληλοπάθειας των σωμάτων], εφ’ όσον σχετίζεται με πράγματα γνωστά από όλους λόγω των κοινών εννοιών, αλλά ο Spinoza, τώρα, εισάγει τις κοινές έννοιες στη θεωρία του τρίτου είδους, προσαρτημένες στην αλληλουχία των ιδεών και σε ένα κατηγορημα του θεού [το κατηγορημα της σκέψης]. Σε αυτό το επίπεδο, επομένως, η ανθρώπινη ψυχή εμφανίζεται ως η ιδέα ενός σώματος αυτού του τύπου. Και αυτό είναι αρκετό στο να συμπεραίνονται με ευκολία τα πράγματα, εφ’ όσον ο Spinoza έχει συμπεράνει όλα τα υπόλοιπα από το δεύτερο μέρος της *Ηθικής*”. Για τη σημασία των κοινών εννοιών στο τρίτο είδος γνώσης βλ. επίσης G. Deleuze, *Ο Spinoza και το πρόβλημα της έκφρασης*, μτφ.: Φ. Σιατίτσα, επιστ. επιμ.: Α. Στυλιανού, Κριτική, Αθήνα 20021, σσ. 360 κ.ε. Για τους λόγους τους οποίους η ανακάλυψη των κοινών εννοιών -όπως νοηματοδοτούνται από τον Benedictus Baruch de Spinoza στην *Ηθική*- οδήγησαν στη διακοπή της συγγραφής της *Πραγματείας για τη διόρθωση της νόησης*, βλ. του ίδιου, *Spinoza. Πρακτική Φιλοσοφία*, μτφ.: Κ. Καψαμπέλη, επιμ.: Γ. Βώκος - Π. Πούλος, Νήσος, Αθήνα 1996, σσ. 163-178.

<sup>254</sup> “Όσο περισσότερο αντιλαμβανόμαστε τα ενικά πράγματα, τόσο περισσότερο αντιλαμβανόμαστε τον θεό”, (*Ηθική V*, θεώρ. XXIV).

<sup>255</sup> Βλ. J. Lacroix, *Spinoza et le problème du salut*, P.U.F., Paris 1970, σ. 54: “Η γνώση του τρίτου είδους είναι ένα είδος ταύτισης με την άπειρη σκέψη, η οποία γνωρίζει τον εαυτό της και αγαπιέται. Είναι, επομένως, φυσικό, ότι η μελέτη της προόδου της γνώσης θα οδηγούσε στην διαλεύκανση της σπινοζικής αντίληψης περί του θεού”. Πρβλ. υποσ. αρ. 75 της μετά χείρας μελέτης.

<sup>256</sup> G. H. R. Parkinson, *Spinoza's theory of knowledge*, Clarendon Press, Oxford 1964, 19541, σ. 190. Πρβλ. J. Lacroix, *Spinoza et le problème du salut*, P.U.F., Paris 1970, σ. 59: “[...] Πρέπει να αναπτυχθούν όλες οι προεκτάσεις του θεού - υπόστασης, πράγμα που απαιτεί όχι ακριβώς το να κατανοούμε καλύτερα τον ίδιο τον θεό -ο οποίος είναι πάντοτε αντικείμενο της γνώσης του τρίτου είδους- αλλά την ψυχή μας [...]”. Βλ. επίσης (στο ίδιο), σ. 91: “Η ψυχή, ούσα πεπερασμένος τρόπος και παραμένοντας πεπερασμένη, μπορεί να γνωρίσει εντελώς και διορατικά την ατομική της ουσία και να την κατανοήσει εσωτερικά μέσα στη σχέση της με τον θεό”. Ο μαρξιστικά προσανατολισμένος L. Althusser, (*Το μέλλον διαρκεί πολύ. Τα γεγονότα*, μτφ.: Α. Ελεφάντης, Ρ. Κυλινηρέα, Πολίτης, Αθήνα 1992, σσ. 255-256), εντοπίζει “το πιο λαμπρό και συνάμα το πιο παραγνωρισμένο παράδειγμα γνώσης ‘τρίτου γένους’, της πιο υψηλής, εκείνης που επιτρέπει την εννόηση ενός αντικειμένου, μοναδικού και συνάμα οικουμενικού (οφείλω να ομολογήσω ότι ήταν μία αρκετά εγγελιανή ανάγνωση του Spinoza, αλλά δεν νομίζω λανθασμένη και δεν είναι τυχαίο που ο Hegel θεωρεί τον Spinoza ως τον ‘πιο μεγάλο’), [...] “στην ιστορική υποκειμενικότητα ενός λαού, του ιουδαϊκού λαού”. Ας θυμίσουμε, ότι ο Benedictus Baruch de Spinoza εκλαμβάνει το σύνολο που απαρτίζεται από περισσότερους του ενός τρόπους ως *οντολογικά διακριτό από αυτούς ενικό ον*. [Περισσότερο εμβριθεία κριτική στην σπινοζική σκέψη από τον G. W. F. Hegel, στο *Wissenschaft der Logik*, βιβλ. 1<sup>ο</sup>, τόμ. 2<sup>ο</sup>, σσ. 329-331 (η παραπομπή στην πρωτότυπη έκδοση)].

<sup>257</sup> Επί της ουσίας, “η περισσότερο ανυψωμένη γνώση, αυτή που ο Spinoza ονομάζει [γνώση] του τρίτου είδους, συνδέει τα ενικά όντα με το σύνολο [του όντος]”, J. Lacroix, *Spinoza et le problème du salut*, P.U.F., Paris 1970, σ. 12.

πρέπει να νοηθεί και ως προοδευτική<sup>258</sup> εκδίπλωση των διανοητικών μας ικανοτήτων στο έπακρο.

iii. Οφείλουμε, τώρα, να εξετάσουμε το ερώτημα κατά πόσο είναι αληθής γνώση η γνώση της σωτηρίας από τον άνθρωπο, απάντηση η οποία θα θέσει τη δικλείδα ασφαλείας για την επιτυχία του σπινοζικού εγχειρήματος. Ποίο είναι, κατ' αρχήν, το κριτήριο βάσει του οποίου η γνώση των πραγμάτων διακρίνεται σε *αληθή* και *ψευδή*; Το κριτήριο της αλήθειας -για τον Benedictus Baruch de Spinoza- είναι η ίδια η αλήθεια. Εάν κατορθώσουμε –και τω όντι κατορθώνουμε- να αποκτήσουμε μία ιδέα, η οποία χαρακτηρίζεται *απόλυτη, αυτοτελής και τέλεια*, τότε έχουμε μέσα μας μία *αληθινή ιδέα*<sup>259</sup>. “Το ολίσθημα [falsitas] συνίσταται σε μία στέρηση της γνώσης, την οποία περικλείουν οι ατελείς ιδέες, εν ολίγοις οι ακρωτηριασμένες και συγκεχυμένες ιδέες”<sup>260</sup>. Η αληθής ιδέα αυτή γίνεται το κριτήριο εγκυρότητας της αλήθειας που η ίδια εμπεριέχει, καθώς *verum index sui et falsi*<sup>261</sup>. Αν και αυτή η αυτοαναφορικότητα της αλήθειας -ως επιχείρημα εγκυρότητάς της- δείχνει στα μάτια ενός σκεπτικιστή αδύναμη να απαντήσει σε ένα τόσο μεγάλο γνωσιοθεωρητικό ερώτημα, για τον ίδιο

---

<sup>258</sup> Πρβλ. J. Lacroix, *Spinoza et le problème du salut*, P.U.F., Paris 1970, σ. 29: “Δεν μπορούμε να διαχωρίσουμε το πρόβλημα της γνώσης από εκείνο της τροποποίησής μας, άλλως ειπείν της σωτηρίας μας, δίχως να καταστρέψουμε ριζοσπαστικά το πνεύμα του σπινοζισμού. Η πρόοδος του γνωρίζειν οφείλει να μας οδηγήσει στην ευδαιμονία, στην ευτυχισμένη ζωή, εφ’ όσον η ευτυχία έγκειται στην απόλαυση μίας συγκεκριμένης δομής του όντος. Για να μας παρέχει τη μακαριότητα, η νόηση δεν πρέπει να φτάσει σε μία οποιαδήποτε αλήθεια, αλλά σε αυτήν την υπέρτατη αλήθεια, η οποία είναι επίσης το υπέρτατο καλό για εμάς. Το πρόβλημα της σωτηρίας, το οποίο είναι ακριβώς αυτό του όντος, δεν θα μπορούσε να διαχωριστεί από εκείνο της γνώσης. Επίσης, η μελέτη των επιπέδων της γνώσης ορθώνεται τόσο από την οντολογία, όσο και από τη λογική. Η πρόοδος της γνώσης είναι η πρόοδος μέσα στο είναι και η πρόοδος τού είναι σε εμάς”, (η μτφ. από εμένα). Πρβλ. στο ίδιο, σ. 38: “Η πρόοδος της γνώσης ταυτίζεται με την πρόοδο της δύναμης της ψυχής μας”.

<sup>259</sup> *Ηθική* II, θεώρ. XXXIV: “Κάθε ιδέα που είναι μέσα μας απόλυτη, δηλαδή αυτοτελής και τέλεια, είναι αληθινή”.

<sup>260</sup> *Ηθική* II, θεώρ. XXXV. Για τη διαφορά μεταξύ αλήθειας και ολισθήματος παραθέτουμε: “Μέσα σε αυτήν την οπτική του ολοκληρωτικού θετικισμού, της απόλυτης κατάφασης, δεν υπάρχει απόλυτη αντίθεση ανάμεσα στην αλήθεια και το ολίσθημα, αλλά μόνον διαφορά επιπέδου. Η αλήθεια είναι η εντελής ιδέα, άλλως ειπείν η πλήρης ιδέα, το ολίσθημα η ανεντελής ιδέα, η ακρωτηριασμένη ιδέα [...]. Είναι αναγκαίο να υπάρχουν περιορισμένες ιδέες, εφ’ όσον κάθε τρόπος τροποποιείται από τους άλλους και γι’ αυτόν τον λόγο είναι παθητικές”, (J. Lacroix, *Spinoza et le problème du salut*, P.U.F., Paris 1970, σ. 36).

<sup>261</sup> Βλ. *Ηθική* II, θεώρ. XLIII, σχ.: “[...] απέδειξα αρκετά, ότι αυτό προέρχεται από το ότι έχει μία ιδέα που συμφωνεί με το αντικείμενό της, δηλαδή, ότι η αλήθεια είναι κριτήριο για τον εαυτό της”. Πρβλ. *Επιστ.* LXVI: “Για το ότι οι τρεις γωνίες ενός τριγώνου ισούνται με δύο ορθές, κανείς δεν μπορεί να πει ότι αυτό δεν είναι βέβαιο, έστω και εάν η [δυνατότητα της] νόησή[ς] μας είναι λίγη, επειδή, ‘verum index sui et falsi [est]’”. Αν και το παραπάνω θεώρημα διερευνά τη σχέση μεταξύ αλήθειας και ολισθήματος (falsum = ολίσθημα), ο Benedictus Baruch de Spinoza ήταν ο πρώτος ο οποίος μετέφερε τον γνωσιολογικό προβληματισμό από τη διάκριση σε αλήθεια και ολίσθημα στη διάκριση μεταξύ αλήθειας και πλάνης (απουσία αλήθειας). Βλ. ενδεικτικώς J. Lacroix, *Spinoza et le problème du salut*, P.U.F., Paris 1970, σ. 11: “Ο Spinoza -πριν από τον Kant- έδειξε, ότι ο μεγαλύτερος κίνδυνος για το πνεύμα δεν είναι το ολίσθημα, αλλά η πλάνη”.



τον Benedictus Baruch de Spinoza αποτελεί αφηρητικό σημείο της γνωσιολογίας του. Καθώς, για να φτάσει κάποιος στο σημείο να αποκτήσει αυτοτελείς και επαρκείς ιδέες, σημαίνει, ότι έχει υπεισέλθει σε μία υποχρεωτικά ορθολογική διαδικασία<sup>262</sup>, η οποία και έχει ήδη υποβάλει τις ιδέες αυτές σε διαρκή έλεγχο, πριν τις καταστήσει αυτοτελείς, εντελείς και, εν τέλει, αληθείς, αληθινές. Και κατά αυτόν τον τρόπο, “όποιος έχει μία αληθινή ιδέα ξέρει ταυτόχρονα ότι έχει μία αληθινή ιδέα και δεν μπορεί να αμφιβάλλει για την αλήθεια της γνώσης του”<sup>263</sup>. Σύμφωνα με τον Benedictus Baruch de Spinoza, δεν υπάρχουν ψευδείς ιδέες, αλλά φανταστικές [imaginationes] ιδέες, λόγω πλάνης της νόησης. Φυλλομετρώντας προς τα πίσω την *Ηθική*<sup>264</sup>, αναγιγνώσκουμε: “Για παράδειγμα, ένα σώμα λέγεται πεπερασμένο, γιατί νοούμε πάντοτε ένα άλλο, μεγαλύτερο. Όμοια, μία σκέψη περιορίζεται από μία άλλη σκέψη”. Εάν μία σκέψη περιορίζεται από μία άλλη σκέψη, είναι απόλυτα βέβαιο ότι μία αληθινή ιδέα -εφ’ όσον ο άνθρωπος τείνει προς τη νόηση<sup>265</sup>, επιθυμώντας την αληθινή γνώση και την εξάλειψη της πλάνης- θα περιορίσει την ανεντελή ιδέα και δεν θα επιτρέψει να περιοριστεί από αυτήν. Αυτό συμβαίνει, επειδή η παρουσία μίας αληθινής ιδέας στη νόηση είναι ενεργητική<sup>266</sup> και δυναμική<sup>267</sup> παρουσία, ενώ, η πλάνη, ουσιαστικά χαρακτηρίζεται από την απουσία δύναμης ή ενέργειας. Στον

---

<sup>262</sup> Ο ίδιος ο Benedictus Baruch de Spinoza αναλύει τη σχέση του “πνεύματος” με την αλήθεια και την πλάνη στην *Πραγματεία για τη διόρθωση της νόησης*, § LXI. Πρβλ. G. Deleuze, *O Spinoza και το πρόβλημα της έκφρασης*, μτφ.: Φ. Σιατίτσας, επιστ. επιμ.: Α. Στυλιανού, Κριτική, Αθήνα 20021, σ. 344, όπου και σχετικό διάγραμμα προόδου αντικατάστασης των ιδεών στην ανθρώπινη νόηση [από τις ατελείς ιδέες στις κοινές έννοιες και από εκεί στις εντελείς ιδέες και επομένως στην “εντελή γνώση της ίδιας της ουσίας του θεού”, (ό.π., σ. 345)].

<sup>263</sup> *Ηθική* II, θεώρ. XLIII.

<sup>264</sup> *Ηθική* I, ορ. II. Για την αλήθεια και την πλάνη, βλ. *Ηθική* II, θεώρ. XXXII-XXXVI.

<sup>265</sup> *Ηθική* IV, θεώρ. XXVI: “Οτιδήποτε επιχειρούμε με τον λόγο, δεν είναι τίποτε άλλο παρά το νοεΐν και η ψυχή, εφ’ όσον χρησιμοποιεί τον λόγο, κρίνει πως δεν της είναι χρήσιμο τίποτε άλλο, παρά εκείνο που οδηγεί στη νόηση”.

<sup>266</sup> “Μία τέτοια διαδρομή [της νόησης], μία τέτοια πρόοδος, δεν θα μπορούσαν να είναι πιθανές παρά μόνο λόγω της άμεσης παρουσίας της αλήθειας μέσα στο πνεύμα. Εάν ολισθαίναμε εντελώς, δεν θα διεννοείτο καμία διόρθωση [στη νόηση]. Αυτό το χαρακτηριστικό είναι ουσιαστικό: Ο σπινοζισμός τίθεται σε μία ατμόσφαιρα ολοκληρωτικής κατάφασης. Η άρνηση και το ολίσθημα δεν έχουν καμία θετικότητα, δεν είναι ποτέ τίποτα περισσότερο παρά ένα κατώτερο όν, εάν κάτι τέτοιο μπορεί να ειπωθεί”, (J. Lacroix, *Spinoza et le problème du salut*, P.U.F., Paris 1970, σ. 29). Ο Benedictus Baruch de Spinoza, ωστόσο, αποδίδει θετικότητα και στις ψευδείς ιδέες, καθώς (και επειδή) είναι ικανές να παράγουν κάποιο αποτέλεσμα. Βλ. χαρακτηριστικώς *Ηθική* IV, θεώρ. I. (Ιδιαίτερα βλ. το σχόλιο το οποίο αναφέρεται στο παράδειγμα μίας ψευδούς ειδήσεως, [η οποία μπορεί να παραμερίσει τον φόβο μας για ένα επερχόμενο γεγονός, (παρ’ όλο που είναι ψευδής)].

<sup>267</sup> “Στην πραγματικότητα, σύμφωνα με τον Spinoza, η ιδέα αντλεί όλην της τη δύναμη από το ότι είναι ένας τρόπος της ψυχής -μόνη της, δε, η ψυχή τρόπος του θεού. Είναι η θετικότητα της ψυχής, η δύναμή της να βεβαιώνει η οποία και δημιουργεί τη δύναμη της ιδέας και η οποία [δύναμη], εάν δεν είναι μία σιωπηλή εικόνα, αυτό συμβαίνει ακριβώς επειδή η ανθρώπινη ψυχή είναι βουλητική, την ίδια στιγμή που είναι νόηση, επιθυμία και τάση εμμένειας στην πρόοδο της γνώσης”, (J. Lacroix, *Spinoza et le problème du salut*, P.U.F., Paris 1970, σ. 37). Για την ανθρώπινη τάση εμμένειας στην πρόοδο της γνώσης, πρβλ. υποσ. 358 της μετά χείρας μελέτης.

βαθμό, δε, που “στο τρίτο είδος γνώσης, όλες οι ιδέες έχουν ως μορφική αιτία τη δύναμή μας του εννοείν [...] όλες οι διαθέσεις [όλα τα αισθήματα], που έπονται αυτών των ιδεών είναι εκ φύσεως ενεργητικές διαθέσεις [ενεργητικά αισθήματα], ενεργητικές χαρές”<sup>268</sup>.

Για όσο, δε, διάστημα, αυτή η ιδέα θα είναι αληθινή, δεν πρόκειται να σταματήσει και να αυτοαναφέρεται ως αληθινή. Πρέπει να βρεθεί μία άλλη ιδέα, η οποία θα την παραμερίσει, καθιστώντας το περιεχόμενο της πρώτης από αληθές αληθοφανές (ή φανταστικό). Αλλά και σε αυτήν την περίπτωση, η νέα ιδέα που θα επικρατήσει θα αποτελεί το κριτήριο της αλήθειας της. Μπορούμε, όμως, να ισχυριστούμε την επ’ άπειρον ανανέωση μίας ιδέας από μίαν άλλη, ώστε να επιφυλασσόμαστε, τελικά, για το “αληθινά αληθές” περιεχόμενο κάποιας από αυτές;

Η σπινοζική γνωσιοθεωρία, εν συνόλω, δίνει απάντηση σαφή: Όχι. Αν και είναι δυνατόν οι ιδέες να εναλλάσσονται συνεχώς εντός του ανθρωπίνου νου -με την ισχυρότερη να αντικαθιστά την πιο ανίσχυρη- ο Benedictus Baruch de Spinoza μάς έχει προσφέρει αληθείς ιδέες: *Αληθινή ιδέα του θεού ή φύσης* -η οποία υπερέχει της αναστοχαστικής γνώσης των υπολοίπων ιδεών<sup>269</sup>-, *ταύτιση του θεού με την αλήθεια*<sup>270</sup>, *αληθινή ιδέα της θέσης μας στον κόσμο*<sup>271</sup>, *αληθινή ιδέα της σωτηρίας και της μετοχής μας σε αυτήν*<sup>272</sup>.

Αναφορικός με την τελευταία, δε, αληθινή ιδέα, ας υπενθυμίσουμε, ότι μία αληθινή ιδέα χαρακτηρίζεται από *θετικότητα* εν αντιθέσει με το ολίσθημα, το οποίο είναι απλώς στέρηση γνώσης<sup>273</sup> και *δεν υφίσταται οντολογικώς*. Στην περίπτωση που

<sup>268</sup> G. Deleuze, *Ο Spinoza και το πρόβλημα της έκφρασης*, μτφ.: Φ. Σιατίτσας, επιστ. επιμ.: Α. Στυλιανού, Κριτική, Αθήνα 20021, σ. 377.

<sup>269</sup> *Πραγματεία για τη διόρθωση της νόησης*, § XXXVIII. Για την αλήθεια των υπολοίπων ιδεών, θεωρώ, ότι αρκεί το θεώρ. XXXII στην *Ηθική* II: “Όλες οι ιδέες που αναφέρονται στον θεό είναι αληθινές”. Πρβλ. J. Lacroix, *Spinoza et le problème du salut*, P.U.F., Paris 1970, σ. 34: “Για τη νόηση, το να αντιλαμβάνεται μία ιδέα, είναι το να αντιλαμβάνεται τον εαυτό της. Η αληθινή ιδέα που της έχει δοθεί είναι η παρουσία, ή, καλύτερα, η εμμένεια του θεού στην ψυχή, είναι η ψυχή από μόνη της, στον βαθμό που αποτελεί τρόπο ενός θείου κατηγορήματος”.

<sup>270</sup> *Μικρή Πραγματεία* κεφ. XV: “Ο θεός είναι η αλήθεια ή η αλήθεια είναι αυτός ο ίδιος ο θεός”.

<sup>271</sup> *Ηθική* IV, κεφ. XXXII: “Θα υποστούμε, ωστόσο, με ψυχραιμία τα γεγονότα εκείνα, τα οποία είναι ενάντια σε εκείνο που απαιτεί η ωφέλειά μας, αν έχουμε συνείδηση ότι κάναμε το καθήκον μας, αν γνωρίζουμε, ότι η δύναμή μας δεν φτάνει στο σημείο να μπορούμε να τα αποφύγουμε και όταν έχουμε στο νου μας την ιδέα ότι είμαστε ένα μέρος της φύσης που ακολουθούμε την τάξη της. Αν αυτό το γνωρίζουμε με σαφή και συγκεκριμένο τρόπο, εκείνο το μέρος του εαυτού μας που ορίζεται από τη νόηση, δηλαδή το καλύτερο μέρος του εαυτού μας, θα βρει πλήρη ικανοποίηση και θα προσπαθήσει να εμμένει σε αυτήν την ικανοποίηση”.

<sup>272</sup> *Ηθική* V, θεώρ. XLII, σχ: “Ο αμαθής εκτός από το ότι παρασύρεται [...], ο σοφός αντίθετα κ.λπ.”.

<sup>273</sup> Ο Benedictus Baruch de Spinoza, στην *Ηθική* II, θεώρ. XLIII, παρομοιάζει την αλήθεια με το φως και το ολίσθημα με το σκότος: “Βεβαίως, όπως το φως εμφανίζεται μόνο του και μας κάνει να γνωρίσουμε το σκότος, έτσι και η αλήθεια είναι κριτήριο του εαυτού της και του ολισθητήματος”. Με την εμφάνιση, άλλως ειπείν, της αλήθειας, *αναγνωρίζουμε* (και *απομακρύνουμε*) το ολίσθημα.

αποκτήσουμε την ιδέα της σωτηρίας -σύμφωνα, πάντοτε, με την *τάση για διατήρηση στο είναι μας*- διακατεχόμαστε από μία θετική ιδέα, η οποία υποβοηθεί την πληρότητα του conatus από ενεργητικά αισθήματα [actiones].

## Κεφάλαιο Δεύτερο

### *Amor Dei Intellectualis sub specie aeternitatis*

“Από το τρίτο είδος γνώσης γεννιέται κατ’ αναγκαιότητα η διανοητική αγάπη του θεού. Γιατί, από αυτό το είδος της γνώσης (θεώρ. XXXII), γεννιέται η χαρά που ακολουθείται από την ιδέα του θεού ως αιτίας, δηλαδή (με βάση τον ορ. VI των αισθημάτων), η αγάπη του θεού, όχι στο μέτρο που τον φανταζόμαστε ως παρόντα, αλλά στο μέτρο που νοούμε, ότι ο θεός είναι αιώνιος· και αυτό ακριβώς ονομάζω διανοητική αγάπη του θεού”.

*Ηθική V, θεώρ. XXXII, πόρ.*

“Η διανοητική αγάπη του θεού που γεννιέται από το τρίτο είδος της γνώσης είναι αιώνια”.

*Ηθική V, θεώρ. XXXIII.*

“Η διανοητική αγάπη της ψυχής για τον θεό είναι η ίδια η αγάπη με την οποία ο θεός αγαπάει τον ίδιο του τον εαυτό, όχι στον βαθμό που είναι άπειρος, αλλά στον βαθμό που μπορεί να εξηγηθεί με την ουσία της ανθρώπινης ψυχής, θεωρούμενη υπό το πρίσμα της αιωνιότητας· δηλαδή, η διανοητική αγάπη της ψυχής για τον θεό είναι τμήμα της άπειρης αγάπης, με την οποία ο θεός αγαπάει τον εαυτό του”.

*Ηθική V, θεώρ. XXXVI.*

Η σύνθεση των παραπάνω θεωρημάτων με το πόρισμα του θεωρήματος XXXII σχηματίζει μία από τις πιο ουσιώδεις απόψεις του Benedictus Baruch de Spinoza. Πάντοτε, ωστόσο, σημαντικό ρόλο παίζει η οπτική γωνία από την οποία θα προσεγγίσει κανείς την όλη προβληματική. Εάν, άλλως ειπείν, ο μελετητής της *Ηθικής* αντιλαμβάνεται τη διανοητική του αγάπη για τον θεό, τότε βρίσκεται εντός του σπινοζικού σχεδίου. Στην περίπτωση που συμβαίνει το αντίθετο, ο συγγραφέας της *Ηθικής* προτάσσει το αίτημα της *αναγκαιότητας* της διανοητικής αυτής αγάπης: “Δεν υπάρχει τίποτε στη φύση που να είναι αντίθετο σε αυτήν τη διανοητική αγάπη, δηλαδή που να μπορεί να την αναιρέσει”<sup>274</sup>. Δεδομένου ότι -για τον ίδιο τον

---

<sup>274</sup> *Ηθική V, θεώρ. XXXVII.*

Benedictus Baruch de Spinoza- δεν τίθεται ζήτημα αδυναμίας πραγμάτωσης της διανοητικής αυτής αγάπης, η σύγχρονη επίτευξη της μετοχής στην αιωνιότητα -ή της γνώσης της ιδέας της αιωνιότητας<sup>275</sup>- δεν είναι ζήτημα που να προκαλεί αμφιβολία.

Ολόκληρο το πρόβλημα επιλύεται, εάν αναλογιστούμε τον ρόλο της αναγκαιότητας, όπως αυτός εκφράζεται στα λόγια του Benedictus Baruch de Spinoza “η γνώση του αποτελέσματος εξαρτάται από τη γνώση του αιτίου και την εμπειρέχει”<sup>276</sup>, θέση στην οποία βασίζεται η διατύπωση του επιμέτρου του πρώτου μέρους της *Ηθικής*: “Όλοι οι άνθρωποι γεννιούνται δίχως να έχουν καμία γνώση για τις αιτίες των πραγμάτων και όλοι επιθυμούν να αναζητήσουν ό,τι τους είναι ωφέλιμο και έχουν τη συνείδηση γι’ αυτό το πράγμα”<sup>277</sup>. Η γνώση της ευδαιμονίας -εάν μπορεί να χαρακτηριστεί ως το ωφέλιμο αποτέλεσμα μίας διαδικασίας<sup>278</sup>- είναι, αφ’ ενός μεν *συνειδητή γνώση*<sup>279</sup>, αφ’ ετέρου, δε, *αναγκαία*, στον βαθμό τον οποίο ο άνθρωπος -εφ’ όσον ενεργεί με άξονα την επιθυμία του να αναζητήσει το ωφέλιμο αποτέλεσμα- δεν μπορεί να μην λάβει υπ’ όψιν του τη γνώση της αιτίας, η οποία και το εμπειρέχει. Εν προκειμένω, η αιτία της αναζήτησης του *ευδαιμονείν* είναι ακριβώς η επιθυμία του ανθρώπου να αναζητήσει ό,τι του είναι ωφέλιμο. Εδώ, η γνώση του αποτελέσματος όχι μόνο εξαρτάται εμφανώς από τη γνώση της αιτίας του, αλλά είναι εύδηλο, ότι –επιπροσθέτως- την περιλαμβάνει.

Μία από τις ουσιώδεις απόψεις του Benedictus Baruch de Spinoza, επομένως, μπορεί να συμπυκνωθεί στη φράση: *Amor Dei intellectualis sub specie aeternitatis*. Επί της ουσίας, η διανοητική αγάπη του θεού είναι το οντολογικό status της σωτηρίας ή ευδαιμονίας, σύμφωνα με τα ίδια τα λόγια του Benedictus Baruch de Spinoza: “Έτσι, νοούμε σαφώς σε τι συνίσταται η σωτηρία μας ή, με άλλους όρους, η μακαριότητά μας ή η ελευθερία μας: στη σταθερή και αιώνια αγάπη προς τον θεό, δηλαδή στην αγάπη του θεού για τους ανθρώπους”<sup>280</sup>. Στην *Μικρή Πραγματεία*,

<sup>275</sup> Για τη σωτηρία ως γνώση της ατομικής αιωνιότητας βλ. J. Lacroix, *Spinoza et le problème du salut*, P.U.F., Paris 1970, σσ. 90 κ.ε.

<sup>276</sup> *Ηθική* I, αξ. IV.

<sup>277</sup> *Ηθική* I, επίμ., σελ. 78. (Η υπογράμμιση από εμένα).

<sup>278</sup> Βλ. *Ηθική* II, πρόλ.: “Θα εξηγήσω μόνον εκείνα που μπορούν να μας οδηγήσουν σαν από το χέρι στη γνώση της ανθρώπινης ψυχής και της υπέρτατης μακαριότητάς της”.

<sup>279</sup> Εδώ υπενθυμίζουμε την σπινοζική ρήση για την έγκυρη γνώση: “Για να πω ότι γνωρίζω, δεν χρειάζεται να γνωρίζω ότι γνωρίζω κ.ο.κ. [...]. Ο τρόπος με τον οποίο αισθανόμαστε τη μορφική ουσία, είναι η ίδια η βεβαιότητά”, (*Πραγματεία για τη διόρθωση της νόησης*, § XXXIV, και § XXXV). Πρβλ. *Ηθική* I, επίμ., σελ. 81. (Το παράδειγμα με την πέτρα και το “άσυλο της αγνοίας”).

<sup>280</sup> *Ηθική* V, θεώρ. XXXVI, σχ. Εδώ, ο Benedictus Baruch de Spinoza, αφ’ ενός *ταντίζει* τη σωτηρία με τη μακαριότητα και την ελευθερία -διευκολύνοντάς μας στο έργο μας- αφ’ ετέρου, όμως -και κυρίως- *τονίζει το σωτηριολογικό μήνυμα* της *Ηθικής*. “Η φιλοσοφία του Spinoza είναι μία διδασκαλία σωτηρίας, άλλως ειπείν μία σωτηριολογία”, R. Misrahi, *Spinoza, Éthique, Introduction, traduction*,

αφιερώνεται ολόκληρο κεφάλαιο<sup>281</sup> στην αγάπη αυτή του θεού για τους ανθρώπους. Λίγο παρακάτω -στο έργο αυτό- αναγιγνώσκουμε: “Ωστε, λοιπόν, βλέπουμε ότι, για να εννοήσουμε την αλήθεια αυτών που διαβεβαιώνουμε σχετικά με το καλό μας και τη γαλήνη μας, δεν υπάρχει άλλη αναγκαία αρχή, από το να αναζητήσουμε εκείνο που είναι επωφελές σε εμάς τους ίδιους, όπως είναι φυσικό σε όλα τα όντα [να αναζητούν το επωφελές]. Και νιώθοντας ότι καταβάλλουμε προσπάθεια για τις απολαύσεις των αισθήσεων και τις ηδονές και τα πράγματα αυτού του κόσμου δεν ανακαλύπτουμε τη σωτηρία μας, αλλά την καταστροφή μας, προτιμούμε, επομένως, να κάνουμε ανώτερη τη νόησή μας· αλλά αυτή η ανωτερότητα δεν μπορεί να ευδοκιμήσει, χωρίς να φτάνουμε, κατ’ αρχήν, στη γνώση και την αγάπη του θεού. Είναι, επομένως, απολύτως αναγκαίο, να αναζητούμε τον θεό· και, σύμφωνα με τις προηγούμενες παρατηρήσεις μας, πριν αναγνωριστεί [ο θεός] ως το μεγαλύτερο αγαθό για όλους μας, είμαστε υποχρεωμένοι να σταματήσουμε και να επανατοποθετηθούμε. Καθώς, έχουμε δει, ότι -πλην του θεού- δεν υπάρχει τίποτε, το οποίο θα μπορούσε να μας δώσει κάποια σωτηρία· και σε αυτό ακριβώς έγκειται η αληθινή μας ελευθερία, στο να βρισκόμαστε και να παραμένουμε μέσα στα ευχάριστα δεσμά της αγάπης του θεού”<sup>282</sup>. Στο σημείο αυτό διακρίνεται -ακόμα πιο ευδιάκριτα- αφ’ ενός ο αναγκαίος χαρακτήρας της αναζήτησης του επωφελούς -εν προκειμένω της αναζήτησης της *σωτηρίας μας*- και, αφ’ ετέρου, η άμεση σύνδεση μεταξύ διανοητικής αγάπης, μεταξύ του “να κάνουμε ανώτερη τη νόησή μας” και *σωτηρίας* (ή *ευδαιμονίας*). Το αντικείμενο της διανοητικής μας αγάπης αυτής έχει

---

*notes et commentaires*, P.U.F., Paris 1990, σ. 467. Στην *Ηθική* τουλάχιστον, οι έννοιες “σωτηρία”, “ευδαιμονία” και “μακαριότητα” δεν χρησιμοποιούνται από τον Benedictus Baruch de Spinoza με διαφορετικό νόημα και περιεχόμενο. Βλ. *Ηθική* V, θεώρ. XXXVI, σχ.: “Νοούμε σαφώς σε τι συνίσταται η σωτηρία μας, ή με άλλους όρους [seu] η ευδαιμονία μας, ή [seu], η μακαριότητά μας. Εν ολίγοις [nempre] συνίσταται στη σταθερή και αιώνια αγάπη για τον θεό ή στην αγάπη του θεού για τους ανθρώπους. Αυτή η αγάπη, ή [seu] αυτή η μακαριότητα [...]”. Ωστόσο, προβληματίζει ο όρος “ικανοποίηση - ευχαρίστηση εαυτού” [acquiescentia in se ipso], τον οποίο χρησιμοποιεί ο Benedictus Baruch de Spinoza στην *Ηθική* III, θεώρ. LI, σχ., [και τον οποίο ολισθηρώς η Μ. Ζωγράφου μεταφράζει αρχικώς ως “επανάπαυση”, (*Ηθική* III, θεώρ. LI, σχ.), εν συνεχεία ως “εσωτερική γαλήνη”, (στα *Ηθική* III, κεφ. XXV και *Ηθική* III, κεφ. XXVI, εξ., *Ηθική* III, κεφ. XXVIII, εξ. και *Ηθική* IV, θεώρ. LI)]. Η αστοχία της μετάφρασης είναι φανερή στο σχόλιο του θεωρήματος LVIII στην *Ηθική* IV: “Εκείνο που ονομάζεται ματαιοδοξία είναι η εσωτερική γαλήνη της ψυχής που την τρέφει μόνον η γνώμη του πλήθους”, όπου το “εσωτερική γαλήνη” θα πρέπει να αντικατασταθεί με το “ευχαρίστηση εαυτού”. Για την G. Totaro, “η ύψιστη ευχαρίστηση εαυτού [summa acquiescentia], η οποία παράγεται από το τρίτο είδος γνώσης, εδράζεται, επομένως, στο σχέδιο της αιωνιότητας της ψυχής, υπό το φόντο του τελευταίου μέρους της *Ηθικής*”. Βλ. G. Totaro, “Acquiescentia’ dans la cinquième partie de l’*Éthique* de Spinoza”, *Revue Philosophique*, 119e année, τόμ. 184, Beauchesne, Paris 1994, σσ. 65-79, (η μτφ. από εμένα), όπου η συγγραφέας -διακρίνοντας ορθώς μεταξύ “acquiescentia in se ipso” και “acquiescentia”- επιχειρηματολογεί με σαφήνεια και υπέρ του *ταυτόσημου των όρων* “beatitudo” και “acquiescentia in se ipso”.

<sup>281</sup> *Μικρή Πραγματεία* II, κεφ. XXIV.

διαφορετικό ποιόν από εμάς και η διάκριση εδράζεται στη διάκρισή μας από τον θεό με βάση την αιτία της ύπαρξής μας, η οποία και αναπτύχθηκε στο δεύτερο κεφάλαιο του πρώτου μέρους της μετά χείρας μελέτης<sup>283</sup>.

Στον βαθμό, ωστόσο, που η ψυχή μας αποτελεί μέρος του θεού, μπορεί να εντοπιστεί μία τεράστια συνάφεια ανάμεσα στο *αγαπώ διανοητικά τον θεό* και το *αγαπώ διανοητικά τον εαυτό μου*. Όμως, το “αγαπώ διανοητικά τον εαυτό μου” δεν σημαίνει και ότι τον αγαπώ *ως θεό*<sup>284</sup>, καθώς ο εαυτός μου είναι ον *πεπερασμένο* και όχι *άπειρο*. Άλλως ειπείν, “αγαπώ διανοητικά τον εαυτό μου” σημαίνει, ότι “τον αγαπώ διανοητικά στον βαθμό [quatenus] που είναι θεός”, λαμβάνοντας -φυσικά- υπ’ όψιν το τι ορίζει ο Benedictus Baruch de Spinoza ως “θεό”. Η διανοητική αγάπη μας αυτή, η οποία είναι απομακρυσμένη από κάθε είδους πάθος και πηγάζει από τον ορθό λόγο και από τη δυνατότητα του νου να απομακρύνει την αγάπη για τα φθειρόμενα, τα φθαρτά πράγματα, είναι, πρωταρχικώς, αγάπη “για ένα πράγμα αιώνιο”<sup>285</sup>.

Επομένως, η σωτηρία του ανθρώπου επιτυγχάνεται με μία διαδικασία: Αφ’ ενός με την επίτευξη του τρίτου είδους γνώσης και αφ’ ετέρου με τη διανοητική αγάπη για τον θεό. Οι δύο, όμως, αυτές εκφάνσεις της διαδικασίας δεν αποτελούν δύο διαφορετικές μεθοδολογίες, ούτε δύο όψεις της μίας μεθοδολογίας, αλλά *μία μετάβαση*, εν τινί μέτρω, (όπως αναλύθηκε), *της νόησης από το τρίτο είδος γνώσης στη διανοητική αγάπη για τον θεό*<sup>286</sup>.

---

<sup>282</sup> *Μικρή Πραγματεία* II, κεφ. XXVI, §V.

<sup>283</sup> Αναφερόμαστε στην οντολογική διάκριση, την οποία εισάγει η αντίθεση μεταξύ του ορισμού I και του ορισμού II του Ιου μέρους της *Ηθικής*.

<sup>284</sup> Για την *αγάπη για τον θεό* ως αγάπη “του δευτέρου είδους γνώσης” και “αγάπη για ένα ον, το οποίο δεν δοκιμάζει καμία αγάπη, καμία χαρά”, αφού “η ιδέα του αναφέρεται στις κοινές έννοιες” και την *διανοητική αγάπη για το θεό* ως ενεργητική αγάπη, η οποία βασίζεται στις εντελείς ιδέες και στο γεγονός ότι “η ουσία μας είναι ένα μέρος του θεού [και] η ιδέα της ουσίας μας είναι ένα μέρος της ιδέας του θεού, αλλά στο μέτρο που η ιδέα του θεού εξηγείται από τη δική μας”, βλ. G. Deleuze, *Ο Spinoza και το πρόβλημα της έκφρασης*, μτφ.: Φ. Σιατίτσας, επιστ. επιμ.: Α. Στυλιανού, Κριτική, Αθήνα 20021, σσ. 382-383. Πρβλ. A. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Minuit, Paris 1969, σσ. 592-594.

<sup>285</sup> *Πραγματεία για τη διόρθωση της νόησης*, § X.

<sup>286</sup> “Είναι αυτή η γνώση του τρίτου είδους που -σύμφωνα με αξιόλογους σχολιαστές- προκαλεί την *amor dei intellectualis*, τη διανοητική αγάπη στο Θεό”, Γ. Διζικιρίκης, *Αλτουσέρ και Spinoza*, Φιλιππότης, Αθήνα 1994, σ. 40. Ας σημειωθεί, ότι ο ίδιος ο Benedictus Baruch de Spinoza αναφέρει τη γνώση του τρίτου είδους ως οδηγητική -ανάμεσα σε άλλα- στην *amor dei intellectualis* και τη σωτηρία. Βλ. *Μικρή Πραγματεία* II, κεφ. XVIII, § VII: “Πολύ περισσότερο, αυτή η γνώση μάς οδηγεί, επίσης, στο να αποδίδουμε τα πάντα στον θεό και να τον αγαπούμε, για τον μοναδικό λόγο ότι είναι υπερβολικά θαυμάσιος και τέλειος και τον κάνει τέλειο η προσφορά ημών. Σε αυτό, επομένως, έγκειται η σωστή υπηρεσία του θεού, όσο επίσημη και η αιώνια σωτηρία και μακαριότητά μας”. Πρβλ. *Πολιτική Πραγματεία*, κεφ. III, § X: “Την αληθή γνώση του θεού και την αγάπη, από την οποία η γνώση αυτή αναγκαία συνοδεύεται”. Στην *Ηθική*, βλ. μέρος V, θεώρ. XXXII, πόρ.: “Από το τρίτο είδος γνώσης γεννιέται κατ’ αναγκαιότητα η διανοητική αγάπη του θεού. Γιατί, από αυτό το είδος της γνώσης (θεώρ. XXXII), γεννιέται η χαρά που ακολουθείται από την ιδέα του θεού ως αιτίας, άλλως ειπείν, (με βάση τον ορ. VI των αισθημάτων), η αγάπη του θεού, όχι στο μέτρο που τον φανταζόμαστε

Επομένως και η διανοητική αγάπη για τον θεό είναι διαδικασία *αυστηρώς ορθολογική* (όπως είναι και το τρίτο είδος γνώσης), είναι διαδικασία, η οποία συνδέεται τόσο με το γεγονός ότι “η ανθρώπινη ψυχή έχει αυτοτελή γνώση της αιώνιας και άπειρης ουσίας του θεού”<sup>287</sup>, όσο και με το ότι “ο θεός έχει την ιδέα της ουσίας μας”<sup>288</sup>. Η αγάπη, όμως, αυτή δεν είναι μονόπλευρη, στον βαθμό που ο θεός κατέχει τμήμα της ανθρώπινης ψυχής ή *εξηγείται από αυτήν*<sup>289</sup>: “Η διανοητική αγάπη της ψυχής προς τον θεό είναι μέρος της άπειρης αγάπης, με την οποία ο θεός αγαπάει τον εαυτό του”<sup>290</sup>. Κυρίως, όμως, η διανοητική αγάπη για τον θεό, ενώ είναι μονοπωλιακής φύσεως -αναφορικώς με τη σχέση ανθρώπου/θεού, νοείται, άλλως ειπείν, “ως αγάπη για τον εν θεώ εαυτό μου, η οποία εδράζεται στο *conatus*, αγάπη μου για τον θεό, αγάπη του θεού μέσω εμού για τον εαυτό του και αγάπη του θεού για τον εαυτό του”<sup>291</sup> - αναφορικώς με τη σχέση των ανθρώπων μεταξύ τους στην καθημερινή -υπό το πρίσμα της αιωνιότητας, μεν, αλλά διαρκούσης *επί του παρόντος* ζωής- και λαμβάνοντας πάντοτε υπ’ όψιν την ισοδυναμία θεωρητικής και πρακτικής ενέργειας, προβληματίζει: Η παρουσία του ουσιαστικού *homo-inis* σε πληθυντικό αριθμό (ως *homines*), στην απόδειξη του θεωρήματος XXXVI του IV μέρους της *Ηθικής*<sup>292</sup>, σημαίνει<sup>293</sup> έναν διαφορετικό τρόπο εκδήλωσης της αγάπης αυτής; Οι δύο φορές που εμφανίζεται το ουσιαστικό *homines* αρκούν για να αναφερθούμε σε διανοητική αγάπη για τον πλησίον μας, ως την άλλη όψη της διανοητικής μας αγάπης για τον θεό; Κατά πάσα πιθανότητα -και λαμβάνοντας πάντοτε υπ’ όψιν το ότι ο *Benedictus Baruch de*

---

ως παρόντα, αλλά στο μέτρο που νοούμε, ότι ο θεός είναι αιώνιος· και αυτό ακριβώς ονομάζω διανοητική αγάπη του θεού”.

<sup>287</sup> *Ηθική* II, θεώρ. XLVII.

<sup>288</sup> *Ηθική* I, θεώρ. XV: “Καθετί που υπάρχει, υπάρχει μέσα στον θεό και τίποτα δεν μπορεί να υπάρξει και να νοηθεί χωρίς τον θεό” και *Ηθική* II, θεώρ. III: “Στον θεό υπάρχει αναγκαία τόσο η ιδέα της ουσίας του, όσο και η ιδέα όλων εκείνων που παράγονται [sequuntur] αναγκαίως από την ουσία του”.

<sup>289</sup> *Ηθική* II, θεώρ. XI, πόρ.: “Επεται, λοιπόν, ότι η ανθρώπινη ψυχή είναι μέρος της άπειρης νόησης του θεού· συνεπώς, όταν λέμε ότι η ανθρώπινη ψυχή αντιλαμβάνεται το ένα ή το άλλο πράγμα, δεν λέμε τίποτε άλλο παρά το ότι ο θεός, όχι ως άπειρος, αλλά ως εξηγήσιμος από τη φύση της ανθρώπινης ψυχής, ή αποτελών την ουσία αυτής, έχει τη μία ή την άλλη ιδέα”.

<sup>290</sup> *Ηθική* V, θεώρ. XXXVI.

<sup>291</sup> A. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Minuit, Paris 1969, (σ. 594).

<sup>292</sup> “Έτσι, το υπέρτατο αγαθό εκείνων που ακολουθούν την αρετή, είναι να γνωρίσουν τον θεό· άλλως ειπείν, ένα αγαθό που είναι κοινό σε όλους τους ανθρώπους και που μπορούν να το έχουν με όμοιον τρόπο όλοι οι άνθρωποι, εφ’ όσον είναι της ίδιας φύσης”.

<sup>293</sup> Ένα περισσότερο εμφανές σημείο του αμφίδρομου χαρακτήρα της αγάπης αυτής εντοπίζεται στην *Πολιτική Πραγματεία*, κεφ. III, § X: “Κατά συνέπεια, η αληθής γνώση και αγάπη του θεού δεν μπορούν να υποτάσσονται στην εξουσία κανενός, όπως ούτε και η φιλανθρωπία προς τον πλησίον [...]. Επιπλέον, αν αναλογιστούμε, ότι η ανώτερη μορφή φιλανθρωπίας είναι αυτή που αποβλέπει στη διατήρηση της ειρήνης και την επίτευξη της *ομόνοιας*, δεν θα αμφιβάλλουμε για το ότι κάποιος εκπληρώνει πραγματικά το καθήκον του, όταν βοηθά τους συνανθρώπους του όσο το επιτρέπει το δίκαιο του πολιτικού σώματος, δηλαδή η ομόνοια και η ηρεμία”.



Spinoza είναι εξαιρετικά προσεκτικός στη χρήση των όρων<sup>294</sup>- αναγνωρίζουμε -στη χρήση του πληθυντικού- την παροχή ενός σημείου -από τον Benedictus Baruch de Spinoza- υπέρ της αλληλεπίδρασης της αγάπης αυτής μεταξύ των ανθρώπων. Μία ακόμα ισχυρότερη ένδειξη μας παρέχει το θεώρ. XX του V μέρους της *Ηθικής*: “Αυτή η αγάπη για τον θεό δεν μπορεί να μολυνθεί ούτε από τον φθόνο ούτε από τη ζηλοτυπία· αλλά τόσο περισσότερο συντηρείται, όσο φανταζόμαστε περισσότερους ανθρώπους να συνδέονται με τον θεό με τον ίδιο δεσμό της αγάπης”<sup>295</sup>. Το ότι ο Benedictus Baruch de Spinoza, ωστόσο, χρησιμοποιεί τον όρο “φανταζόμαστε” [imaginamur] δεν είναι τυχαίο. Ακόμα, όμως και αν το αντικείμενο της γνώσης μας -εν προκειμένω η οντολογική ιδιοσυστασία του πλησίον- έχει γίνει αντιληπτό *διά μέσου της φαντασίας*, *διά μέσου*, άλλως ειπείν, *μίας μη επαρκούς γνώσης*, δεν παύει η γνώση αυτή να ανατροφοδοτεί την αγάπη μας για τον θεό. Δεν πρέπει, ωστόσο, να συμπεράνουμε, ότι υπάρχει αυτή η αλληλεπίδραση μεταξύ της σχέσης *διανοητική αγάπη για τον θεό - διανοητική αγάπη για τον πλησίον (ως τρόπο εν θεώ)*. Και αυτό συμβαίνει, επειδή -μέχρι το θεώρημα XX του V μέρους της *Ηθικής*- ο Benedictus Baruch de Spinoza δεν αναφέρεται σε *διανοητική αγάπη για τον θεό*, από τον θεό, εν θεώ κ.λπ., αλλά απλώς σε *αγάπη για τον θεό* [amor erga Deum]<sup>296</sup>, από τον θεό, εν θεώ κ.λπ. Ο όρος “διανοητική” κάνει την εμφάνισή του στο πόρ. του θεωρ. XXXII του V μέρους της *Ηθικής* και ύστερα από την “παρέμβαση” σειράς θεωρημάτων, τα οποία αναφέρονται -κυρίως- στο  *τρίτο είδος γνώσης*. και ένα βασικό συμπέρασμα: Η σωτηρία δεν σχετίζεται με την amor erga deum, αλλά -στον βαθμό που αποτελεί καρπό της amor dei intellectualis- αποτελεί καρπό αυτής και μόνον αυτής και δεν

<sup>294</sup> Η σπινοζική θέση για το νόημα των λέξεων -γενικών- εντοπίζεται στην *Πραγματεία για τη διόρθωση της νόησης*, § LXXXVIII. Για την *Ηθική*, πρβλ. J. Lacroix, *Spinoza et le problème du salut*, P.U.F., Paris 1970, σ. 24: “Η *Ηθική*, επιθυμώντας να είναι αυστηρώς φιλοσοφική, είναι ένα έργο βραχύ, συμπαγές, πυκνό. Για να αναγνωσθεί ορθώς, πρέπει να ληφθούν υπ’ όψιν τα τρία χαρακτηριστικά που της επιβάλλει ο συγγραφέας της. Επομένως, είναι ολοκληρωτικά προσανατολισμένη σύμφωνα με την περισσότερο ακριβή έκφραση μίας ώριμα αναστοχαστικής σκέψης”. Ειδικό για το θέμα αυτό είναι το έργο του G. Th. Richter, *Spinoza Philosophische Terminologie*, Verlag J. Barth, Leipzig 1913.

<sup>295</sup> Η παραπάνω θέση, σχετίζεται αμέσως με την σπινοζική θεωρία της *μίμησης των αισθημάτων*. “Αν φαντασθούμε, ότι ένα πράγμα όμοιο με μας, το οποίο δεν μας προκαλεί κανένα αίσθημα, κυριεύεται από ένα οποιοδήποτε αίσθημα, θα μας προκαλέσει παρόμοιο αίσθημα”, *Ηθική* III, θεώρ. XXVII. Βλ. επίσης θεωρήματα XXIX, XXX, XXXI.

<sup>296</sup> Παρά όλα αυτά, ο Benedictus Baruch de Spinoza, (στην *Ηθική* V, θεώρ. XXXIII, σχ.), αναφερόμενος στην *amor dei intellectualis*, την ονομάζει amor erga deum. Σχετικώς, βλ. A. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Minuit, Paris 1969, σ. 583, όπου η amor erga deum “είναι η μετάφραση μέσα στη διάρκεια της amor dei intellectualis”. Πρβλ. S. Zac, *L’ idée de la vie dans la philosophie de Spinoza*, P.U.F., Paris 1963, σ. 214, όπου και σαφής επιχειρηματολογία για τη διάκριση μεταξύ της amor erga deum και της amor dei intellectualis.

πρέπει να εκλαμβάνεται ως παθητικό αίσθημα (*passio*)<sup>297</sup>, το οποίο μας προκαλείται από τους άλλους πεπερασμένους τρόπους, υπό το σχήμα “υφίσταμαι ένα πάθος (ή πάσχω) - αγαπώ”<sup>298</sup>. Ο Benedictus Baruch de Spinoza, από το θεώρημα XXI (κατευθείαν δηλαδή μετά την περιγραφή της *amor erga deum*), μέχρι και το θεώρημα XXIII του V μέρους της *Ηθικής*, επανέρχεται στη θεωρία του για τα αισθήματα και αναφέρεται συχνά στη σχέση σώματος και ψυχής, χωρίς να εμπλέκει καθόλου τον όρο “διανοητική” στην αγάπη του θεού από εμάς. Επομένως, μπορούμε και να επιβεβαιώσουμε, ότι η σωτηρία -ως καρπός της *amor dei intellectualis*- είναι άμεσα εξαρτώμενη από το τρίτο είδος γνώσης. Μπορούμε να αγαπάμε τον θεό όσο φανταζόμαστε ότι και άλλοι τον αγαπούν, τον αγαπούμε όμως *διανοητικά*, μόνον όσο γνωρίζουμε την ατομική μας ουσία σαφώς με το τρίτο είδος γνώσης<sup>299</sup>. Για άλλη μία φορά, η ενότητα της σχέσης *amor dei intellectualis* και τρίτου είδους γνώσης καθίσταται προφανής. Όσο μάλιστα περισσότερο *γνωρίζουμε*<sup>300</sup> ότι αγαπούμε *διανοητικά* τον θεό, τόσο περισσότερο και *μετέχουμε της σωτηρίας ή ευδαιμονίας*<sup>301</sup>.

<sup>297</sup> Βλ. τη διάκριση των αισθημάτων σε *actiones* και *passiones* (και την αντίστοιχη πληρότητα του *conatus*), στο δεύτερο κεφάλαιο του δεύτερου μέρους της μετά χείρας μελέτης.

<sup>298</sup> Όπως οι A. Matheron και S. Zac, (ό.π.), έτσι και ο G. Deleuze, στο *O Spinoza και το πρόβλημα της έκφρασης*, (ό.π., σσ. 382-383), διακρίνει -στο έργο του Benedictus Baruch de Spinoza- την *αγάπη για τον θεό από τη διανοητική αγάπη για τον θεό*. Ιδιαίτερο ενδιαφέρον έχει η επιχειρηματολογία του για τη διανοητική *αγάπη ως ενεργητική αγάπη για τον θεό*. Χαρακτηριστικώς, “οι ενεργητικές χαρές που δοκιμάζουμε μέσα στο τρίτο είδος γνώσης είναι χαρές που δοκιμάζει ο ίδιος ο θεός, επειδή οι ιδέες από τις οποίες προέρχονται είναι εντός μας όπως είναι αιώνια και άμεσα εντός του θεού. Συνεπώς, δεν θα δούμε καμία αντίφαση ανάμεσα στα δύο είδη αγάπης που περιγράφονται διαδοχικά στο βιβλίο [μέρος] V της *Ηθικής*: *αγάπη για έναν θεό, ο οποίος δεν μπορεί να μας αγαπήσει, γιατί δεν δοκιμάζει καμία χαρά: αγάπη για έναν θεό, ο οποίος είναι χαρούμενος, αγαπάει τον εαυτό του και μας αγαπά με την ίδια αγάπη που και εμείς τον αγαπούμε*. Αρκεί, όπως φαίνεται από τα συμφοραζόμενα, να συσχετίσουμε τα πρώτα κείμενα με το δεύτερο είδος γνώσης, τα άλλα με το τρίτο”. Βλ. (στο ίδιο) και υπος: “Σχετικά με την αγάπη προς τον θεό του δεύτερου είδους, βλ. *Ηθική V*, θεωρ. XIV-XX. Σχετικά με την αγάπη του θεού του τρίτου είδους, βλ. *Ηθική V*, θεωρ. XXXII - XXXVII [...]. Η *μακαριότητα* δεν δηλώνει μόνο την κατοχή μιας ενεργητικής χαράς όπως αυτή είναι εντός του θεού, αλλά εκείνη μίας ενεργητικής αγάπης, όπως αυτή είναι εντός του, *Ηθική V*, θεωρ. XXXVI, σχ.”.

<sup>299</sup> Βλ. *Ηθική V*, θεωρ. XXVII, απόδ.: “Οποιοι, λοιπόν, γνωρίζει τα πράγματα με αυτό το είδος της γνώσης, περνάει στην υψηλότερη ανθρώπινη τελειότητα και κατέχεται από την ανώτερη χαρά [*summa laetitia*], μαζί με την ιδέα του εαυτού του [*idea sui*], ως αιτία της [ανώτερης χαράς]”. Ολισθηρώς η M. Ζωγράφου αποδίδει το *idea sui* στο *laetitia*, καθώς, στην περίπτωση αυτή, η αντωνυμία θα έπρεπε να έμπαινε σε γένος θηλυκό (*idea suae*).

<sup>300</sup> “Η απελευθέρωση, η ελευθερία και η σωτηρία, μαζί με τις εμμενείς ποιότητές τους, που είναι η αιώνια αναγκαιότητα και η ευδαιμονία, δεν είναι τα επακόλουθα μίας ‘συμμετοχικής αντίληψης του όντος, [τα επακόλουθα] μίας αντίληψης η οποία *εγκαθιδρύει* μία συμμετοχή του πεπερασμένου όντος στο άπειρο ον’. Είναι οι εσωτερικές ιδιότητες του όντος που γίνεται αντιληπτό ως να ενεργεί μέσα στο πεπερασμένο μέρος του όντος [...]”, [B. Rousset, “L’ être fini dans l’ infini selon l’ *Éthique* de Spinoza”, *Revue Philosophique*, τόμ. 111, 2, Beauchesne, Paris 1986, (σ. 228)]. Πρβλ. Π. Κονδύλης, *Η Κριτική της Μεταφυσικής στη Νεότερη Σκέψη*, Γνώση, Αθήνα 1983, σ. 266: “Από τη στιγμή που θα συλληφθεί αυτή η εσώτερη αναγκαιότητα, δηλ. η ουσία των πραγμάτων, ο νους παύει να τα θεωρεί μέσα σε τόπο και χρόνο και τα εντάσσει στην άπειρη και άχρονη ουσία, κατανοώντας τα *sub specie aeternitatis*”.

<sup>301</sup> “Η διανοητική αγάπη για τον θεό δεν είναι κάτι το οποίο *μας έρχεται*: *Είμαστε* η διανοητική αγάπη του θεού, όπως *είμαστε* εκείνη η ιδέα, διά μέσου της οποίας ο θεός μας αντιλαμβάνεται διαφορετικά, η

Δεδομένου ότι το τρίτο είδος γνώσης καθίσταται εφικτό και ο κάθε ένας αναλαμβάνει ατομικά την πραγμάτωση της σωτηρίας του διά μέσου της γνώσης του για το ατομικό του σώμα, θα υποθέσουμε, ότι η *amor dei intellectualis* δεν *κοινωνείται* μεταξύ των ανθρώπων; Εκτιμώ, ότι την καλλίτερη απάντηση σε αυτό το ερώτημα την παρέχει το σπινοζικό κείμενο *εν συνόλω*. Και, αρκετά συνοπτικώς, μπορούμε να προβάλλουμε αυτό το “εν συνόλω” στην κοινωνία με τον πλησίον της διανοητικής μας αγάπης για τον θεό, με βάση το σχήμα:

A. Ανθρωπος = Τρόπος του θεού,

B. Θεός = Ενυπάρχουσα στους τρόπους υπόσταση,

Επομένως,

Γ. Διανοητική αγάπη για τον θεό = Διανοητική αγάπη για τους ανθρώπους, για τον πλησίον μας, στον βαθμό τον οποίο μέρος της ουσίας ενός εκάστου (η ψυχή) αποτελεί μέρος της άπειρης νόησης του θεού.

Η εγκυρότητα του σχήματος αυτού εδράζεται στη σημασία της έννοιας της αιωνιότητας. Γνωρίζουμε τι είναι και τι δεν είναι αιώνιο. Η υπόσταση είναι αιώνια. Όλες οι ουσίες είναι αιώνιες αλήθειες<sup>302</sup>. Η ουσία των πεπερασμένων πραγμάτων -η οποία εμπεριέχει την ύπαρξή τους- είναι αιώνια στον βαθμό [quatenus] που γίνεται αντιληπτή “ως αναγκαία παραγόμενη από αυτόν τον ίδιο τον ορισμό του [ή ενός] αιωνίου πράγματος”<sup>303</sup>. Όσο, δε, οι πεπερασμένοι τρόποι παράγονται από τον θεό, ο οποίος είναι η εμμενής αιτία τους, η ουσία του θεού δεν πάύει να εμπεριέχει την ύπαρξή τους. Λόγω της αιωνιότητας του εντατού μέρους μας (της ψυχής μας), η διανοητική αυτή αγάπη μπορεί να κοινωνηθεί, εφ’ όσον σαφώς μεν “υπάρχει στον θεό μία ιδέα, η οποία εκφράζει την ατομική ουσία του σώματός μας, υπό την άποψη

---

ύπαρξή μας θα ήταν αδύνατη. Être, c’ est être heureux. [...]. Μας επαρκεί, για να σωθούμε, να γνωρίζουμε ότι θα σωθούμε.”, A. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Minuit, Paris 1969, σ. 590. Τα ανωτέρω επαληθεύονται, εάν συνδυάσουμε τα όσα αναφέρθηκαν για τη σωτηρία (ως τροποποίηση του σώματός μας) με το σπινοζικό αξίωμα VI στην *Ηθική I*: “*Idea vera debet cum suo ideato convenire*”, (“η αληθινή ιδέα οφείλει να συμφωνεί με ό,τι αναπαριστά”). Η τροποποίηση του σώματός μας είναι μεν σωτήρια, η δε αληθινή γνώση της τροποποίησης αυτής είναι η *συνειδητή μετοχή στη σωτηρία μας*. Στη διάκριση αυτή αναφέρεται και ο J. Lacroix, [*Spinoza et le problème du salut*, P.U.F., Paris 1970, (σ. 81)], όπου αναφέρονται δύο “επίπεδα” σωτηρίας: Αυτό της τροποποίησης -υπό το πρίσμα της διάρκειας- και αυτό της επίγνωσης της τροποποίησης αυτής -υπό το πρίσμα της αιωνιότητας. Σύμφωνα, δε, με τον J. Lacroix, “η πρώτη αποτελεί τη συνθήκη προετοιμασίας της δεύτερης”, (ό.π.).

<sup>302</sup> *Ηθική I*, ορ. VIII, εξ.

της αιωνιότητας<sup>304</sup>, η ιδέα, όμως, αυτή αναφέρεται σε κάθε άνθρωπο, σχετίζεται, εν ολίγοις, με μία *κοινή έννοια*. Για άλλη, όμως, μία φορά θα πρέπει να επισημανθεί, ότι η αγάπη αυτή *δεν είναι* μία παθητική αγάπη, εφ' όσον -πέραν των όσων αναφέρθηκαν ανωτέρω- είναι, επιπροσθέτως, μία αγάπη για έναν θεό, ο οποίος *δεν δοκιμάζει κανένα πάθος*. Είναι, άλλως ειπείν, μία αγάπη *ενεργητική*, ένα *ενεργητικό αίσθημα*.

Το παραπάνω σχήμα -προς το παρόν- δεν παύει να αποτελεί παρά μία υπόθεση. Θεωρούμενο, όμως, υπό το πρίσμα της θεωρίας του Benedictus Baruch de Spinoza για συνεχή προσπάθεια του ανθρώπου να οργανώσει τις συναντήσεις των τρόπων του κατά τέτοιον τρόπο, ώστε να αυξάνει τη *δύναμη ενέργειάς του*<sup>305</sup> -ως *conatus*- καθώς και το ότι σχηματίζει τις ιδέες των εξωτερικών σωμάτων με άξονα την ιδέα για το δικό του σώμα<sup>306</sup>, αποκτά μία *δυναμική*, η οποία εκφράζεται *μόνον* σε πλαίσιο κοινωνικό. Σε κάθε περίπτωση, η επίτευξη της ανθρώπινης ευδαιμονίας (ή σωτηρίας) δεν απαλλάσσεται από την εν ενεργεία αντιπαράθεση, σύμπραξη και αλληλεπίδραση μεταξύ των ανθρώπων σε κοινωνικό πλαίσιο, το κοινωνικό αυτό πλαίσιο, όμως, δεν παύει να αποτελεί και το *μοναδικά δυνατάς υπαρκτό συλλογικό πλαίσιο*, εντός του οποίου πραγματώνεται, (ωστόσο *ατομικώς*), η σωτηρία αυτή. Η συγκρότηση, όμως, του κοινωνικο-πολιτικού πεδίου, ως συλλογή και σύσταση της πολλαπλότητας των τρόπων -το οποίο αντιμετωπίζεται από τον Benedictus Baruch de Spinoza ως οντολογικά αυτόνομο από τους τρόπους, οι οποίοι το *απαρτίζουν*- δεν αποτελεί, ίσως, τον σκοπό της σπινοζικής σκέψης, παρά ένα *μέσον* επίτευξης των ανθρωπολογικών επιδιώξεων, εν ολίγοις της ευδαιμονίας ή σωτηρίας, της ειρήνης, της ομόνοιας, της ελευθερίας κ.λπ.. Η διαφορά στον βαθμό επίτευξης του ανθρώπινου σκοπού έγκειται στη δυνατότητα του ανθρώπου να *γνωρίζει*, *ότι* -αποτελώντας αναγκαίως άτομο μέρος της πολιτικής κοινωνίας- *μπορεί* να σωθεί. Γι' αυτόν τον λόγο η διάκριση, την οποία ο ίδιος ο Benedictus Baruch de Spinoza εισάγει μεταξύ του σοφού και του αμαθούς ανθρώπου ισχύει: “Ο αμαθής, εκτός από το ότι κατά πολλούς τρόπους ταραάζεται από τις εξωτερικές αιτίες και ποτέ δεν κατέχει την αληθινή ικανοποίηση της ψυχής, ζει σχεδόν σε ασυνειδησία και για τον εαυτό του και για τον θεό και για τα πράγματα, και από τη στιγμή που παύει να πάσχει, παύει ταυτόχρονα και να υπάρχει. Ο σοφός, αντιθέτως, στο μέτρο που τον θεωρούμε σοφό, δεν γνωρίζει καμία ψυχική διαταραχή,

---

<sup>303</sup> *Ηθική* I, ορ. VIII.

<sup>304</sup> Βλ. A. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Minuit, Paris 1969, σ. 576, επί του θεωρ. XXII της *Ηθικής* V.

<sup>305</sup> Βλ. αναλυτικά υποσ. 181-184 της μετά χείρας μελέτης.

αλλά, λόγω κάποιου είδους αιώνιας αναγκαιότητας, έχοντας συνείδηση του εαυτού του, του θεού και των πραγμάτων, δεν παύει ποτέ να υπάρχει και να κατέχει την αληθινή ικανοποίηση της ψυχής. Αν η οδός που έδειξα και που οδηγεί εκεί, φαίνεται ως εξαιρετικά δύσβατη, δεν είναι ωστόσο δυσεύρετη. Και βεβαίως, δεν μπορεί παρά να είναι δύσκολο πράγμα αυτό που τόσο σπάνια το συναντάμε. Πώς θα ήταν δυνατόν, αν η σωτηρία ήταν τόσο εύκολη και αν μπορούσαμε να την πετύχουμε χωρίς πολύ κόπο, να παραμελείται από όλους; Αλλά, κάθε πράγμα που είναι περίλαμπρο είναι τόσο δύσκολο όσο και σπάνιο<sup>307</sup>. Υπό το πρίσμα της διάκρισης αυτής, ο Benedictus Baruch de Spinoza συγκροτεί μία *ανθρωπολογία του γνωρίζειν*<sup>308</sup>, συνθέτει, άλλως ειπείν, την *κοινή πρακτική της καθημερινής ζωής του σοφού ανθρώπου με την οπτική της ιδιαίτερης ιδιοσυστασίας του, ως ον, εν ολίγοις, το οποίο γνωρίζει με βάση το τρίτο είδος γνώσης*. Και εδώ γεννάται το ερώτημα: Τι συμβαίνει, τελικώς, με εκείνους, οι οποίοι αποκαλούνται από τον Benedictus Baruch de Spinoza “αμαθείς”<sup>309</sup>; Εκείνοι μπορούν να σωθούν διά της πίστεως στον Θεό, αλλά και την άσκηση της λατρείας του, όπως ο ίδιος αναφέρει<sup>310</sup>, αλλά αυτό -σε καμία περίπτωση- δεν αίρει τη διάκριση γνώσης-αμάθειας, την οποία έχει ο ίδιος εισάγει. Η δε γνώση από την αμάθεια, “διακρίνονται [μεταξύ τους] μόνον αναφορικά με την υπαρκτική τροποποίηση αυτού του είναι [μας] εκλαμβανόμενη είτε ως παθητικότητα [αμάθεια] είτε ως ενεργητικότητα και χαρά [γνώση]”<sup>311</sup>. Εξ’ άλλου, η *Ηθική* ακριβώς αυτόν τον σκοπό εξυπηρετεί. Να μας “ανοίξει τα μάτια”, ώστε να βγούμε από την αμάθεια και να εισέλθουμε, να εισβάλλουμε, τρόπον τινά, στη γνώση. Η γνώση είναι εκείνη, η οποία συντελεί στην επίτευξη της ευδαιμονίας ή της σωτηρίας, όχι τόσο ως μέσον, αλλά ως *τιμήμα του ίδιου τού σκοπού*. Στο ζήτημα, όμως, της σπινοζικής άποψης για σωτηρία διά της πίστης στον Θεό καθώς και τον Χριστό -διά της πίστης στη θεϊκή του φύση- θα επανέλθω, διεξοδικότερως, κατωτέρω.

---

<sup>306</sup> Ανάλυση της παραπάνω θέσης -η οποία βασίζεται στην σπινοζική θεωρία της αλληλεπίδρασης των πεπερασμένων τρόπων- στον A. Matheron, (*Individu et communauté chez Spinoza*, ό.π., σσ. 584-585).

<sup>307</sup> *Ηθική* V, θεώρ. XLII, σχ.

<sup>308</sup> Αφιερωμένο στο θέμα αυτό είναι το άρθρο του Otto Pfersmann, “Spinoza et l’ anthropologie du savoir”, στα Πρακτικά του Συνεδρίου «Spinoza, Science et Religion. De la méthode géométrique à l’ interprétation de l’ Écriture Sainte», Vrin, Paris 1982, σσ. 55-63, υπό το πρίσμα της εκδήλωσης της ενότητας θεωρίας και πράξης σε κοινωνικό επίπεδο. Ας προσθέσουμε, εδώ και τη σημείωση του J. Lacroix, από το *Spinoza et le problème du salut*, ό.π., σ. 125: “Ο σπινοζισμός δεν είναι μία φιλοσοφία της συνείδησης, αλλά [μία φιλοσοφία] της ανταμοιβής της συνείδησης”.

<sup>309</sup> Βλ. J. Lacroix, *Spinoza et le problème du salut*, ό.π., σσ. 95 κ.ε. Ο J. Lacroix αναφέρει, ότι ο αμαθής “αυτοαγνοείται”, εννοώντας, ότι δεν έχει γνώση της ατομικής του [ενικής] ουσίας.

<sup>310</sup> *Πολιτική Πραγματεία*, κεφ. III, § X.

<sup>311</sup> R. Misrahi, *Spinoza, Éthique. Introduction, traduction, notes et commentaires*, P.U.F., Paris 1990, σ. 473.

Η διανοητική αυτή αγάπη για τον θεό, την οποία διαθέτουν οι “σοφοί” άνθρωποι, δεν παύει να εκδηλώνεται, σε πρακτικό επίπεδο, ως *απόπειρα συνάντησης των τρόπων με άξονα την αύξηση της ανθρώπινης δύναμης ενέργειας*, στο επίπεδο της σκέψης, όμως, εκδηλώνεται ως *συνείδηση* του ότι είμαστε όντα τα οποία, με βάση τη θεωρία *μίμησης των αισθημάτων*, αποτελούμε *δυνάμει αντικείμενα αγάπης από τον πλησίον*. Και στο σημείο αυτό έγκειται η δυνατότητα *του κοινωνείν της σωτηρίας* σε συλλογικό επίπεδο: “Όσο περισσότερο έχουμε συνείδηση της αγάπης για τον θεό, τόσο περισσότερο έχουμε συνείδηση του ότι μας αγαπούν· υπό το πρίσμα του θεού, αυτό δεν αλλάζει κάτι, ωστόσο, όλη μας η ευτυχία βασίζεται σε αυτό: εδώ, επίσης, σωτηρία και βεβαιότητα<sup>312</sup> ταυτίζονται”<sup>313</sup>. Σύμφωνα με αυτόν τον τρόπο, οφείλουμε να αναγνωρίσουμε, ότι αυτή η γνωσιολογική πορεία -η οποία ξεκινά από τον θεό ή φύση και τους νόμους της προς τα ενικά πράγματα και αντιστρόφως- *ως μεθοδολογία επίτευξης της σωτηρίας ή ευδαιμονίας, αν και έχει χαρακτήρα ατομικό, πραγματώνεται, άλλως ειπείν, εν’ εαυτώ, δεν καθιστά τον άνθρωπο ον αυτιστικό*<sup>314</sup>.

Στον βαθμό που ο άνθρωπος -ως ον πεπερασμένο- διάγει τον βίο του στον παρόντα *πεπερασμένο* κόσμο, η αλληλεπίδραση, η οποία υφίσταται μεταξύ αυτού και του κόσμου, αποτελεί τον *αποχρόντα λόγο* για την *επανομηματοδότηση των μέσων τα οποία χρησιμοποιούνται*. Η *διάρκεια*, για παράδειγμα, ως το πλαίσιο εντός του οποίου εκδηλώνεται αυτή η γνωσιολογική πορεία, επανομηματοδοτείται από *πλαίσιο μίας φθίνουσας προς τον θάνατο πορείας, σε παιδευτικό*<sup>315</sup> (για την ευδαιμονία και τη

<sup>312</sup> Ως “βεβαιότητα” ορίζεται από τον Benedictus Baruch de Spinoza η κατάσταση κατά την οποία ο άνθρωπος έχει μία αληθή ιδέα, η οποία δεν μπορεί να αντικατασταθεί στη νόησή του από μία άλλη ιδέα. (Βλ. αναλυτικώς σσ. 67-74 της μετά χείρας μελέτης).

<sup>313</sup> A. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Minuit, Paris 1969, (σ. 594).

<sup>314</sup> “Εφ’ όσον μπορούμε όλοι να συμμετάσχουμε εξ’ ίσου σε αυτήν τη σωτηρία, όπως συμβαίνει στην περίπτωση που [αυτή] προκαλεί σε αυτούς την ίδια επιθυμία που προκαλεί και σε μένα και κάνει επίσης τη βούλησή τους να ταυτίζεται με την δική μου και [στην περίπτωση] που όλοι σχηματίζουμε μία και την ίδια φύση, στην οποία η ομόνοια κυβερνά καθημερινά”, *Μικρή Πραγματεία* I, κεφ. XXVI, § IV.

<sup>315</sup> Σε αντίθεση με ορισμένες χριστιανικές απόψεις, που οριοθετούν τον βιοτικό του ανθρώπου χρόνο (“διάρκεια” κατά τον Benedictus Baruch de Spinoza) ως προ-παιδευτικό (υπό το πρίσμα του θανάτου), χρόνο. Βλ., φερ’ ειπείν, Μ. Βασιλείου, *Εις Εξαήμερον* 9, 2, PG29, 189B. Πρβλ. *Εις Ησαΐαν* 66, PG 30, 232C: “Συναπαρτίζεται γαρ τω φθαρτώ τούτω κόσμω και η του χρόνου φύσις του παραρρέοντος. Οικείως γαρ έχει και συγγενώς τοις βλεπομένοις, συναπερχόμενος μεν τοις φθειρομένοις, συνυφιστάμενος δε τοις γινομένοις, συμπροσδοκώμενος δε και συνεπιζόμενος τοις έτι μέλλουσιν”. Για την επίδραση -επί του συγκεκριμένου θέματος- του Μ. Βασιλείου στον Ιερό Αυγουστίνο, (ο οποίος θεωρείται ένας από τους κατ’ εξοχήν διαμορφωτές της Δυτικής Θεολογικής σκέψης, βλ. Ν. Ματσούκας, *Δογματική και Συμβολική Θεολογία Β’*, Πουρναράς, Θεσσαλονίκη 1999, σ. 158, (υποσ.): “Παρόμοιες [για τον χρόνο] απόψεις έχει και ο Αυγουστίνος στο 11° βιβλίο των *Εξομολογήσεων*. Δεν αποκλείεται να είχε διαβάσει σε μετάφραση την *Εξαήμερο* του Μ. Βασιλείου”. Πρβλ. Μ. Α. Vannier, “Le rôle de l’ Hèxaéméron dans l’ interprétation augustinienne de la création”, *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, τόμ. 71, 4, 1987. Έτσι, ο Benedictus Baruch de Spinoza αντιτίθεται ριζικώς στη χριστιανική παράδοση (ανατολική και δυτική) αναφορικά με τη νοηματοδότηση της

σωτηρία) πλαίσιο. Το ίδιο συμβαίνει και με τη σχέση του ανθρώπου με τον συνάνθρωπό του, η οποία αποκτά αναγκαστικό χαρακτήρα, ως η μοναδικώς δυνατή σχέση και η οποία χαρακτηρίζεται ως σχέση αλληλεπίδρασης, με άξονα την σπινοζική θεωρία της *μίμησης των αισθημάτων*<sup>316</sup>.

Ο χαρακτήρας, επομένως, της πορείας προς τη σωτηρία είναι, μεν, ατομικός, το πλαίσιο, όμως πραγμάτωσής της παραμένει συν-ολικό, υπό την έννοια ότι αυτό συγκροτείται από πολλούς τρόπους, οι οποίοι συν-απαρτίζουν τον κόσμο, πράγμα που σημαίνει, ότι “η γνώση αυτή είναι προσιτή σε όλους και στον καθένα”<sup>317</sup> και υπό το πρίσμα αυτό η σωτηρία δύναται να κοινωνηθεί. Αν και ο Benedictus Baruch de Spinoza δεν αναφέρεται στην αδυναμία μετάδοσης του γνωσιολογικού του μηνύματος μεταξύ των ανθρώπων, η δυνατότητα μετατόπισης της ανεντελούς ιδέας, (εν ολίγοις της πλάνης) από τη σκέψη και η αντικατάστασή της από την εντελή ιδέα της ατομικής του ουσίας -την οποία και προσφέρει το τρίτο είδος γνώσης- θα εξαρτάται από τη νοητική ικανότητα ενός εκάστου εξ’ ημών.

---

έννοιας του χρόνου. Για λεπτομέρειες επί της έννοιας του χρόνου στην σπινοζική σκέψη, βλ. Υ. Prelorentzos, *Temps, Durée et Éternité dans les Principes de la Philosophie de Descartes de Spinoza*, διδ. διατρ., Presses de l’ Université de Paris, Sorbonne, Paris 1996, σσ. 31-40, καθώς και του ιδίου, *La durée chez Spinoza, Seconde Partie, ‘La théorie de la durée dans la pensée spinoziste’*”, διδ. διατρ., Atelier National de Reproduction des Thèses, Université de Lille III, Lille 1993. Ωστόσο, κατά την σύγκριση, την οποία επιχειρούμε μεταξύ Χριστιανισμού και Benedictus Baruch de Spinoza, καλό θα ήταν να μην υποπίπτουμε σε επικίνδυνες γενικεύσεις.

<sup>316</sup> Βλ. υποσ. 295 της μετά χειράς μελέτης.

<sup>317</sup> J. M. Beyssade, “Éthique IV Appendice Chapitre 7 ou peut-on se sauver tout seul?”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 99<sup>e</sup> année, αρ. 4, Paris, 1994, σσ. 493-503, προκρίνοντας μία άποψη με την οποία συμφωνεί και η μετά χειράς μελέτη, την άποψη ότι, ενώ η διαδικασία επίτευξης της σωτηρίας ή ευδαιμονίας είναι, εν τίνι μέτρω, ατομική, το πλαίσιο παραμένει συνολικό, σε βαθμό μάλιστα που να επηρεάζει την ίδια τη διαδικασία. Για τον λόγο του ότι “το πλαίσιο παραμένει

## Κεφάλαιο Τρίτο

### Ο ορθολογικός χαρακτήρας του σωτηριολογικού περιεχομένου της σπινοζικής φιλοσοφίας

Αίσωμεν τω κυρίω, ενδόξως  
γαρ δεδόξασται·  
ίππον και αναβάτην έρριψεν  
εις θάλασσαν.  
βοηθός και σκεπαστής  
εγένετό μοι εις σωτηρίαν·  
ούτος μου Θεός,  
και δοξάσω αυτόν,  
Θεός του πατρός μου,  
και υψώσω αυτόν.

□ και ουκ έστιν εν άλλω  
ουδενί □ι η σωτηρία \ \,  
ουδέ γαρ όνομά εστιν  
έτερον υπό τον ουρανόν  
το δεδομένον  
°εν ανθρώποις  
εν ω δει σωθήναι Γ ημάς<sup>319</sup>.

Έτσι<sup>318</sup>, μαθαίνουμε πόσο απομακρύνονται από την αληθινή εκτίμηση της αρετής, εκείνοι, που εξ' αιτίας της αρετής τους και των καλών πράξεών τους, περιμένουν την υπέρτατη ανταμοιβή από τον θεό, όπως και για την πιο σκληρή υπηρεσία σε αυτόν, ως εάν η ίδια η αρετή και η υπηρεσία προς τον θεό να μην ήταν η ευδαιμονία και η υπέρτατη ελευθερία.

Έξοδος 15: 1-2<sup>320</sup>

Πράξεις 4, 12<sup>321</sup>

Ηθική II, θεώρ. XLIX,  
σχ., (σελ. 92).

Στην εισαγωγή της μετά χείρας μελέτης αναφέρθηκαν οι επιρροές που δέχθηκε η σπινοζική σκέψη, παραλλήλως, όμως, με την προσπάθεια να τονιστεί το διαφορετικό νόημα, το οποίο προσέδωσε ο Benedictus Baruch de Spinoza στο περιεχόμενο των όρων, τους οποίους άντλησε από διάφορες πηγές, με άξονα προσανατολισμού του τον ορθολογισμό. Αναφορικά, όμως, με την έννοια της σωτηρίας -και τον ρόλο της στην

---

συνολικό, σε βαθμό μάλιστα που να επηρεάζει την ίδια την διαδικασία”, χρησιμοποιώ και το “εν τινί μέτρω” ανωτέρω.

<sup>318</sup> Με βάση, άλλως ειπείν, τη θεωρία την οποία ανέπτυξε στα προηγούμενα θεωρήματα ο Benedictus Baruch de Spinoza και η οποία μας οδηγεί να ενεργούμε με άξονα τους ορισμούς του θεού και τη συμμετοχή μας στη θεία φύση, “που έχει επίσης το πλεονέκτημα να μας διδάσκει σε τι συνίσταται η μεγαλύτερη ευδαιμονία ή μακαριότητα, ότι, εν ολίγοις, συνίσταται μόνον στη γνώση του θεού και αυτή μας υπαγορεύει να κάνουμε πράξεις που τις υπαγορεύουν η αγάπη και η ευσέβεια”, Ηθική II, θεώρ. XLIX, σχ. Πρόκειται για μία ακόμα περίπτωση, όπου οι έννοιες “ευδαιμονία” και “μακαριότητα” ταυτίζονται.

<sup>319</sup> □ h; Irlat Cyp. Και: □ I D p\* | ° D lat; Irlat | Γ υμ- B 1704 pc | -syp. (Κριτικός μηχανισμός Κ.Δ.).

<sup>320</sup> *Septuaginta, Verkleinerte Ausgabe in einem Band*, Επιστημονική Επιμέλεια: Prof. D. Dr. Alfred Rahlfs, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1979, 19351.

<sup>321</sup> *Novum Testamentum Graece, post Eberhard et Erwin Nestle*, 27. revidierte Auflage, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 18981, 1993.



σπινοζική σκέψη- θα πρέπει όχι απλώς να αναφέρουμε, αλλά (κυρίως) να τονίσουμε τη σαφέστατη διάκριση του Benedictus Baruch de Spinoza από τους Ιουδαίους και Χριστιανούς προκατόχους του, επιχειρηματολογώντας –έχοντας ως βάση την ορθολογικότητα της σκέψης του- υπέρ δύο πτυχών του σωτηριολογικού περιεχομένου της σπινοζικής φιλοσοφίας. Κάτι τέτοιο, βεβαίως, δεν θα έπρεπε να θέσει εν αμφιβόλω και ειδικότεως χωρίς επιχειρήματα τον ορθολογισμό των προαναφερθέντων Παραδόσεων. Κατά αυτόν τον τρόπο, για τον Benedictus Baruch de Spinoza, έχουμε:

- i. Τη μη αναγκαιότητα εξωτερικής μεσολάβησης στην πραγμάτωση της σωτηρίας.
- ii. Τον συγχρονικό της χαρακτήρα και τη δυνατότητά της να είναι διαρκής.

Οι δύο αυτές πτυχές είναι εκείνες που -σύμφωνα με τα κατωτέρω- συνθέτουν τη νεωτερικότητα στην προσέγγιση, την οποία έχει επιχειρήσει ο Benedictus Baruch de Spinoza του ζητήματος της σωτηρίας<sup>322</sup>, σε αντίθεση με τους -θεολόγους κυρίως- προκατόχους του.

i. Η σύγκριση των ανωτέρω χωρίων, αποσπασματική μεν, ενδεικτική δε, εξυπηρετεί στο να θέσουμε μία διαχωριστική γραμμή μεταξύ Ιουδαϊσμού, Χριστιανισμού και Benedictus Baruch de Spinoza, ώστε να αποφορτίσουμε θεολογικώς την έννοια της σωτηρίας στην σπινοζική -και μόνον- σκέψη και να μην την ερμηνεύσουμε -εν συνεχεία- εμπλουτίζοντάς την με Ιουδαϊκά ή τείνοντα προς τον Χριστιανισμό στοιχεία, αλλά [να την ερμηνεύσουμε] με καθαρώς σπινοζικά κριτήρια. Η πρώτη διαφορά την οποία διαπιστώνει κανείς -συγκρίνοντας τα ανωτέρω εδάφια- είναι εμφανής: Ενώ στην Παλαιά και την Καινή διαθήκη, υπάρχει έξωθεν μεσολαβητής της σωτηρίας (ο Θεός του Ισραήλ στην Παλαιά και ο Ιησούς στην

---

<sup>322</sup> Το ότι ο Benedictus Baruch de Spinoza αναζητά την ανθρώπινη ευδαιμονία, ξεκαθαρίζεται αρκετά νωρίς -στον πρόλογο του δευτέρου μέρους της *Ηθικής*:- “Θα εξηγήσω μόνον εκείνα που μπορούν να μας οδηγήσουν σαν από το χέρι στη γνώση της ανθρώπινης ψυχής και της υπέρτατης μακαριότητάς της”. Ο Benedictus Baruch de Spinoza, εδώ, “πραγματοποιεί, μέσα στην *Ηθική*, ένα φιλοσοφικό διάβημα τόσο αρχαίο όσο και θεμελιώδες”, R. Misrahi, *Spinoza, Ethique, Introduction, traduction, notes et commentaires*, P.U.F., Paris 1990, σ. 364. Ο ίδιος το είχε επισημάνει και στην *Μικρή Πραγματεία* II, κεφ. XXVI, § VI. Συγκρίνοντας τα δύο αποσπάσματα εξάγει κανείς το συμπέρασμα, ότι ο Spinoza είχε και συνειδητοποιήσει τον τελικό σκοπό του φιλοσοφικού του στοχασμού, ο οποίος δεν είναι άλλος παρά η γνώση που είναι ταυτόχρονα και εμπειρία της υπέρτατης μακαριότητας της ψυχής. Ας σημειωθεί, εδώ, ότι μεταφράζω (γενικώς) τον λατινικό όρο “beatitudo” ως “μακαριότητα”, ενώ αποδίδω στα ελληνικά τον όρο “felicitas” με τον όρο “ευδαιμονία”.

Καινή<sup>323</sup>), στην σπινοζική σκέψη, ο μεσολαβητής της σωτηρίας και της μέθεξης στην αιωνιότητα είναι η *εγγενής ανθρώπινη νόηση και ο τρόπος με τον οποίο αντιλαμβάνεται τα ενικά πράγματα με βάση το τρίτο είδος της γνώσης*. Άλλως ειπείν: ο *ίδιος ο άνθρωπος*. Ο Χριστός, παρέχοντας στον άνθρωπο τη δυνατότητα να γνωρίσει τον σωτηριολογικό του προορισμό<sup>324</sup>, αφ' ενός του προσφέρει μία πρόγευση της *επερχόμενης σωτηρίας*, η οποία θα χορηγηθεί με την Δευτέρα Παρουσία, αφ' ετέρου, όμως, η σωτηρία αυτή σχετίζεται με την *έννοια της αμαρτίας*, είναι, εν ολίγοις, σωτηρία - έξοδος από μία συγκεκριμένη οντολογική κατάσταση του ανθρώπου, η οποία επήλθε ως τιμωρία μετά το προπατορικό αμάρτημα, έστω και εάν δεν είναι η ενοχή αυτό το οποίο κληρονομείται, αλλά ο θάνατος (ως τιμωρία). Στον Benedictus Baruch de Spinoza η έννοια της *αμαρτίας* δεν αναφέρεται πουθενά κατά τέτοιο τρόπο, εν συναφεία, άλλως ειπείν, με τις οντολογικές της συνέπειες για τον άνθρωπο. Ο ίδιος, μάλιστα, ανασκευάζει τα επιχειρήματα όλων εκείνων που μιλούν “για ατέλειες στη Φύση, όπως αταξία, κακό, αμαρτία”<sup>325</sup>, καθώς η ευδαιμονία μας εξαρτάται από

---

<sup>323</sup> Σχετικά με το πρόσωπο του Χριστού ως χορηγού της σωτηρίας πρβλ. *Κατά Λουκά* 1: 77 “του δούναι γνώσιν σωτηρίας τω λαώ αυτού εν αφέσει αμαρτιών αυτού”. Επίσης, *Απ. Παύλου Προς Ρωμαίους* 1:16, *Προς Κορινθίους Β΄* 6:2, *Προς Φιλιππησίους* 1:19, *Προς Θεσσαλονικείς Α΄* 5:8-9, *Προς Τιμόθεον Β΄* 2:10. Ειδικότερος, *Προς Τίτον* 2:11-12: “Επεφάνη γαρ η χάρις του Θεού σωτήριος πάσιν ανθρώποις, παιδεύουσα ημάς, ίνα αρνησάμενοι την ασέβειαν και τας κοσμικάς επιθυμίας σωφρόνως και δικαίως και ευσεβώς ζήσωμεν εν τω νυν αιώνι” και -κυρίως- *Προς Εβραίους* 9:28: “Ούτως και ο Χριστός άπαξ προσενεχθείς εις το πολλών ανενεγκείν αμαρτίας εκ δευτέρου χωρίς αμαρτίας οφθήσεται τοις αυτόν απεκδεχομένοις εις σωτηρίαν”. Γενικότερος, το σωτηριολογικό μήνυμα, (πολύ λογικώς) εντοπίζεται σε ολόκληρη την Αγία Γραφή (80 φορές στην Παλαιά και 41 στην Καινή Διαθήκη). Εδώ, η προσπάθεια μας να αποφορτιστεί θεολογικώς η έννοια της σωτηρίας στο έργο του Benedictus Baruch de Spinoza θα πρέπει να εκληφθεί σε πλαίσια ερευνητικά, και όχι ως απορριπτική του χριστιανικού σωτηριολογικού μηνύματος.

<sup>324</sup> Βλ. υποσημείωση 323, αρχή.

<sup>325</sup> *Ηθική* I, θεώρ. XVI και απ. Πρβλ. *Ηθική* I, επίμ., σελ. 78. Βλ. επίσης *Πολιτική Πραγματεία*, κεφ. II, § VI: “Ούτε αίρουν τούτην τη δυσκολία οι θεολόγοι με το να αποδίδουν την αιτία αυτής της αδυναμίας [αντίθεσης των ανθρώπων στα αισθήματά τους] σε κάποια διαστροφή της ανθρώπινης φύσης ή σε κάποιο αμάρτημα που θα προερχόταν από τη φύση των προπατόρων μας. Γιατί, αν ήταν στην εξουσία του πρώτου ανθρώπου είτε να αντισταθεί είτε να υποκύψει, αν διέθετε προικισμένη και τέλεια φύση, τότε, πώς παρ’ όλη τη γνώση και τη σωφροσύνη του υπέκυψε; Λένε, ότι τον εξαπάτησε ο διάβολος. Και ποιος, αλήθεια, εξαπάτησε τον διάβολο; Ποιος, λέγω, κατέστησε άμυαλο σε τέτοιο βαθμό το κορυφαίο από τα ευφύτερα δημιουργήματα, ώστε να θελήσει να ξεπεράσει τον Θεό; Ή, μήπως, αν είχε τα λογικά του, δεν θα έτεινε, όσο θα εξαρτιόταν από το ίδιο, να αυτοσυντηρηθεί στο είναι του; [...]. Πρέπει, λοιπόν, να δεχτούμε, ότι ο πρώτος άνθρωπος δεν είχε την εξουσία να χρησιμοποιεί ορθώς τον λόγο, αλλά υπόκειτο, όπως και εμείς, στα συναισθήματα”. Πρβλ. G. Deleuze, *Ο Spinoza και το πρόβλημα της έκφρασης*, (ό.π., σ. 321): “Ο πρώτος άνθρωπος, ο Αδάμ, είναι η παιδική ηλικία της ανθρωπότητας [θυμίζουμε ότι για τον Spinoza ‘κανένας δεν γεννιέται ελεύθερος, κανένας δεν γεννιέται λογικός’, *Ηθική* IV, θεώρ. LXVIII]. Να γιατί ο Spinoza αντιτίθεται σθεναρά στη χριστιανική και στη συνέχεια ορθολογιστική παράδοση, η οποία μας παρουσιάζει πριν από το αμάρτημα έναν Αδάμ λογικό, ελεύθερο και τέλειο. Πρέπει αντίθετα να φαντασθούμε τον Αδάμ σαν ένα παιδί: λυπημένο, αδύναμο, δούλο, αδαή, παραδομένο στην τύχη των συναντήσεων”. Πρβλ. του ίδιου, *Spinoza. Πρακτική Φιλοσοφία*, ό.π., σ. 38: “Επειδή όμως ο Αδάμ αγνοεί τις αιτίες, νομίζει ότι ο Θεός του απαγορεύει ηθικά κάτι, ενώ ο Θεός απλώς του αποκαλύπτει τις φυσικές συνέπειες που θα έχει η λήψη του καρπού”. (οι υπογραμμίσεις από εμένα). Περισσότερα για την άποψη του Benedictus Baruch de Spinoza περί προπατορικού αμαρτήματος στην *Θεολογικο-πολιτική Πραγματεία*, κεφ. IV, σσ. 63-64.

το ποιόν του αντικειμένου με το οποίο μας συνδέει *αγάπη*. Επειδή, “πράγματι, ένα αντικείμενο που δεν εμπνέει αγάπη δεν προκαλεί ούτε αντιδικίες, ούτε λύπη αν τύχει και χαθεί, ούτε φθόνο αν το έχει άλλος, ούτε φόβο ή μίσος, με λίγα λόγια, καμία συγκίνηση. Αυτά όλα ακριβώς τα προκαλεί μόνον η αγάπη των φθαρτών πραγμάτων”<sup>326</sup>.

Για τον Benedictus Baruch de Spinoza, ο Χριστός ορίζεται -ως προς το οντολογικό ποιόν του- ως η *φωνή της σωτηρίας*<sup>327</sup>, αλλά αυτό δεν σημαίνει ότι *παρέχει* και τη σωτηρία. Η περίπτωση του Χριστού δείχνει -σύμφωνα με τον Benedictus Baruch de Spinoza- ότι είναι δυνατόν σε έναν άνθρωπο, *στον βαθμό που είναι τρόπος του θεού*, να γνωρίσει τον θεό και να σωθεί, αποτελεί, άλλως ειπείν, ο Χριστός, έναν οδοδείκτη στην καθημερινή ζωή των ανθρώπων και όχι *αρωγό της σωτηρίας* υπό το πρίσμα της θεϊκής του φύσης. Ο ίδιος ο Benedictus Baruch de Spinoza *αρνείται τη θεϊκή φύση του Χριστού*<sup>328</sup> και δεν παραδέχεται, ότι ήταν αποκεκαλυμμένος Θεός -κατά την παραδεδομένη έννοια<sup>329</sup>. Δεν αποδέχεται, άλλως ειπείν ότι ήταν ενσαρκωμένος Θεός, αλλά, απλώς, θεωρεί, ότι ήταν η ύψιστη εκδήλωση του Θεού (ως τρόπος του)<sup>330</sup>. Αναγνωρίζει, όμως, μία ανωτερότητα στο πρόσωπο του Χριστού; Ο A. Matheron υποστηρίζει, ότι η “αιώνια γνώση του θεού”, την οποία μεταφορικά μπορούμε να ονομάσουμε ο ‘αιώνιος υιός του θεού’,

<sup>326</sup> *Πραγματεία για τη διόρθωση της νόησης*, § IX.

<sup>327</sup> S. Zac, *Spinoza et l'interprétation de l'Écriture*, P.U.F., Paris 1965, σ. 198: “Ο Χριστός, στον βαθμό που είναι μεσολαβητής και φωνή της σωτηρίας, φαίνεται, συνεπώς, να διαδραματίζει τον ρόλο ενός συμβόλου, ενός <αναλόγου> της άπειρης έκτασης, αιώσιος υιός του θεού, αχώριστο από τη σκέψη κατηγορημα του θεού. Η φιλοσοφική σωτηρία, σύμφωνα με τον Spinoza, έγκειται στη διανοητική αγάπη για τον θεό, ένωση της αιωνιότητάς μας ουσίας, εν ολίγοις του ενεργητικού μέρους του είναι μας με τον θεό, συνοδευόμενη [η σωτηρία] από τη συνείδηση εαυτού”.

<sup>328</sup> Σειρά *Επιστολών* μεταξύ Benedictus Baruch de Spinoza και H. Oldenburg, *LXXIV, LXXV, LXXVII, LXXVIII, Œuvres Complètes* ό.π., σ. 1296: “Όπως εσείς, ερμηνεύω κατά γράμμα την αφήγηση του πάθους του Χριστού, του θανάτου του και του ευαγγελισμού του, αλλά ερμηνεύω το πάθος της αναστάσεως υπό μία αλληγορική έννοια. Αναγνωρίζω, ότι αυτή η ανάσταση έχει καταστεί αντικείμενο αφήγησης από τους Ευαγγελιστές με λεπτομέρειες των περιστάσεων, βάσει των οποίων δεν μπορούμε να αρνηθούμε ότι οι Ευαγγελιστές οι ίδιοι πίστεψαν, ότι το σώμα του Χριστού αναστήθηκε και αναλήφθηκε στον ουρανό για να καθίσει δεξιά του Θεού [...]. Αλλά ο Παύλος, στον οποίο ο Χριστός εμφανίστηκε με τον ίδιο τρόπο, δοξάστηκε για το ότι γνώρισε τον Χριστό κατά πνεύμα και όχι κατά σάρκα”, (η μτφ. από εμένα), και τέλος, *Επιστ. LXXIX*. Για τον Benedictus Baruch de Spinoza, “η ανάσταση του Χριστού, εκλαμβάνομενη από την υλική σκοπιά, ήταν αδιανόητη [...], όπως ήταν άλλωστε [αδιανόητη] η περιοριστική σωτηριολογία, η οποία περιοριζόταν στη χριστιανική της έννοια από τους Σοκινιανούς: οι οπτικές είναι διακριτές. Υπάρχει μία φυσική διάκριση ανάμεσα στη θρησκευτική σκέψη, η οποία θέλει να παραχωρήσει πολύ χώρο στην επιχειρηματολογία και στη φιλοσοφία, η οποία είναι καθ’ όλα επιχειρηματολογία”. H. Méchoulan, “Spinoza à la charnière de deux mondes: Orthodoxie et hétérodoxie”, *Revue de Synthèse*, τεύχ. 94, Paris 1989-1991, σ. 138. Για την πολωνική αίρεση των Σοκινιανών, (οι οποίοι ήταν εναντίον της τριαδικότητας του Θεού) και τη σχέση της με την σπινοζική σκέψη βλ. W. J. Kühler, *Het Socinianisme in Nederland*, A. W. Sijthoff's Uitgevers-Maatschappij, Leiden 1912.

<sup>329</sup> *Θεολογικο-πολιτική Πραγματεία*, κεφ. V.

<sup>330</sup> *Επιστ. LXXV*, σελ. 1288: “Deus sese maxime in Christo manifestavit”.

εκδηλώνεται σε όλα τα πράγματα, αλλά ιδιαιτέρως μέσα στο ανθρώπινο πνεύμα και προπάντων στον Ιησού Χριστό<sup>331</sup>. Αυτή είναι η τελευταία λέξη του Spinoza: κάθε ένας από εμάς είναι περισσότερο ή λιγότερο ‘Λόγος σαρκωμένος’, αλλά ο Χριστός είναι περισσότερο από κάθε άλλον”<sup>332</sup>. Συμφωνούμε απολύτως με την ανωτέρω ερευνητική τοποθέτηση του A. Matheron, επιφυλασσόμεθα, όμως, αναφορικά με το κατά πόσον ο Benedictus Baruch de Spinoza θεωρεί μοναδική αυτήν την “ύψιστη γνώση” που είχε ο Χριστός για τον Θεό, επειδή, εφ’ όσον ο Ολλανδός έχει αρνηθεί τη θεϊκή φύση του Χριστού -υπό την έννοια η οποία και αναφέρθηκε- αφ’ ενός τον “υποβίβασε οντολογικά”, αφ’ ετέρου, όμως, υπέδειξε εγγρόνως τη δυνατότητα του ανθρώπου να γνωρίσει τον Θεό, όπως ακριβώς τον γνώρισε και ο Χριστός<sup>333</sup>. Το ανωτέρω αποτελεί μία αντίφαση στο έργο του Benedictus Baruch de Spinoza.

Τα ανωτέρω, βεβαίως, δεν σημαίνουν, ότι ο Benedictus Baruch de Spinoza ολοκληρωτικώς αποκηρύσσει τη θρησκεία και την ανάγκη του ανθρώπου να θρησκευεται και να λατρεύει τον Θεό. Εξετάζοντας εδάφιο από την *Πολιτική Πραγματεία*, διαπιστώνουμε, ότι, όσοι επιθυμούν να αναζητήσουν τη σωτηρία τους διά μέσου της θρησκευτικής οδού, **μπορούν να το πράξουν**: “Κάθε ένας, λοιπόν, οπουδήποτε και αν βρίσκεται, μπορεί να λατρεύει με αυθεντική θρησκεία τον Θεό και να προνοεί για τη σωτηρία του, όπως έχει καθήκον να κάνει ένας ιδιώτης”<sup>334</sup>. Η θρησκευτική οδός για την επίτευξη της σωτηρίας προτείνεται και στην *Θεολογικο-πολιτική Πραγματεία* και συγκεκριμένως στο VIIο κεφάλαιο: “Τέλος, ο Θεός συγχωρεί τις αμαρτίες εκείνων που μετανοούν· ουδείς αναμάρτητος άλλωστε. Ωστε, χωρίς την αποδοχή αυτού του σημείου, κανείς δεν θα ήλπιζε στη σωτηρία και δεν θα

<sup>331</sup> *Επιστ.* LXXIII.

<sup>332</sup> A. Matheron, *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*, Aubier Montaigne, Paris 1971, (σσ. 257-258).

<sup>333</sup> Περισσότερα για το οντολογικό status του Χριστού -κατά τον Benedictus Baruch de Spinoza- στον R. Misrahi, “Spinoza and Christian Thought. A Challenge”, στο *Speculum Spinozanum 1677-1977*, cit. σσ. 388-389, (σσ. 379-384). Επίσης, A. Matheron, *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*, Aubier Montaigne, Paris 1971, σσ. 85-148, και σσ. 250-261. Σύμφωνα με τον Benedictus Baruch de Spinoza, ο Χριστός δεν είχε μία φανταστική ιδέα για τον Θεό, όπως οι προφήτες, αλλά τον γνώρισε *de mente a mente*. Σε Αυτόν, ο Θεός δεν εκδηλώθηκε *αποκαλυπτικώς*, όπως στους προφήτες -οι οποίοι μίλησαν για Αυτόν με *όρους της φαντασίας και της έμπνευσης*- αλλά εσωτερικώς, άλλως ειπείν διανοητικώς, καθιστώντας τον απολύτως συνειδητοποιημένο περί της εμμένειας του Θεού σε Αυτόν. Σχετικώς με τα ανωτέρω, βλ. J. Lacroix, *Spinoza et le problème du salut*, ό.π., σσ. 103, 107 και 108. Για τον Χριστό *ως ιδέα του Θεού*, βλ. *Ηθική* IV, θεώρ. LXVIII, σχ. Για τον G. Deleuze, ο Χριστός -σύμφωνα με τον Benedictus Baruch de Spinoza (*Θεολογικο-πολιτική Πραγματεία* κεφ. IV)- γνώριζε τον Θεό όχι διά μέσου των κοινών εννοιών, αλλά με μία άμεση γνώση του τρίτου είδους. Βλ. G. Deleuze, *Ο Spinoza και το πρόβλημα της έκφρασης*, ό.π., σ. 373: “Ο αληθινός Χριστός δεν περνά από τις κοινές έννοιες [όπως εμείς]. Προσαρμόζει και συμμορφώνει τη διδασκαλία που μας προσφέρει στις κοινές έννοιες. Αλλά η δική του γνώση είναι αμέσως [γνώση] του τρίτου είδους· η ύπαρξη του Θεού είναι σε Αυτόν, επομένως, γνωστή από μόνη της, καθώς και όλες οι ουσίες και η τάξη των ουσιών”.

<sup>334</sup> *Πολιτική Πραγματεία*, κεφ. III, § X.

υπήρχε λόγος να πιστεύει πως ο Θεός είναι ελεήμων· αλλά, όποιος πιστεύει ακράδαντα, ότι ο Θεός συγχωρεί τις αμαρτίες των ανθρώπων χάρη στην ευσπλαχνία και το έλεος με τα οποία κυβερνά τα πάντα και, λόγω αυτού, φλέγεται από μεγαλύτερη αγάπη για τον Θεό, αυτός πραγματικά γνωρίζει τον Χριστό εν Πνεύματι και ο Χριστός βρίσκεται εντός του”<sup>335</sup>. Τα εδάφια, όμως, αυτά, αφορούν εκείνους, οι οποίοι επιλέγουν τη θρησκευτική<sup>336</sup> οδό για τη σωτηρία τους, της οποίας τον “μεταφυσικό χαρακτήρα”, απορρίπτει, ωστόσο, ο Benedictus Baruch de Spinoza<sup>337</sup>.

---

<sup>335</sup> *Θεολογικο-πολιτική Πραγματεία*, κεφ. XIV, σ. 164. Η μετάφραση παρατίθεται αυτολεξεί από το πόνημα της J. Lagrée, *Η φυσική θρησκεία*, μτφ.: Α. Παπαθανασοπούλου, επιμ: Γ. Βόκος, Πατάκης, Αθήνα 1996, σ. 152. Ο Benedictus Baruch de Spinoza, στο κεφ. XIV, αναφέρεται όχι μόνον στο πρόσωπο του Χριστού, αλλά και στο κύρος των Γραφών. Για την ορθολογιστική προσέγγιση της Αγ. Γραφής από τον Benedictus Baruch de Spinoza βλ. S. Zac, *Spinoza et l'interprétation de l'Écriture*, P.U.F., Paris 1965, σσ. 138 κ.ε και πρβλ. υποσ. 11 της μετά χείρας μελέτης. Ο Benedictus Baruch de Spinoza αναφέρεται, επιπροσθέτως, στην ευσπλαχνία του Θεού, στο έλεός του, στη δικαιοσύνη του, στη λατρεία του από τον άνθρωπο κ.λπ. Με αφορμή το κεφάλαιο αυτό, ο J. Lacroix, θα διακρίνει μεταξύ δύο νοηματοδοτήσεων της σωτηρίας στο σπινοζικό corpus:

- i. στη σωτηρία διά της φιλοσοφίας (υπό την έννοια την οποία εξετάζουμε και εδώ) και,
- ii. στη σωτηρία διά της πίστεως στον Θεό, η οποία χαρακτηρίζεται από τον J. Lacroix ως “σωτηρία για όλους τους ανθρώπους”, “σωτηρία που επιβάλλεται εξωτερικά”, “σωτηρία η οποία εκφράζεται στην Γραφή με όρους της φαντασίας”, “σωτηρία της οποίας φωνή είναι ο Χριστός, όχι ως ιστορικό πρόσωπο (αποκεκαλυμμένος Θεός), αλλά ως άνθρωπος, ο οποίος είχε συνειδητοποιήσει πλήρως ότι είναι εν θεώ”, κ.λπ. Να σημειωθεί εδώ ότι η πλαγιοθέτηση των ανωτέρω έλαβε χώρα από εμένα).

Για περισσότερες λεπτομέρειες, δε, βλ. J. Lacroix, *Spinoza et le problème du salut*, ό.π., σσ. 96-110.

<sup>336</sup> Ο ανθρωπομορφισμός με τον οποίο αντιμετωπίζεται ο Θεός -σύμφωνα με τον Benedictus Baruch de Spinoza- στο απόσπασμα της *Θεολογικο-πολιτικής Πραγματείας* -ιδιαιτέρως αναφορικός με την ευσπλαχνία, τη δικαιοσύνη και το έλεός του- *οπωσδήποτε προβληματίζει*. Μία υποθετική απάντηση ίσως είναι το γεγονός, ότι ο Benedictus Baruch de Spinoza, ο οποίος δεν δημοσίευσε την *Ηθική* για “λόγους φρόνησης και ασφάλειας”, (βλ. G. Deleuze, *Spinoza. Πρακτική Φιλοσοφία*, ό.π., σ. 28), αντιμετωπίζει τους αναγνώστες της *Θεολογικο-πολιτικής Πραγματείας* τηρώντας μία *μετριοπαθή στάση* αναφορικός με τα θρησκευτικά ζητήματα. Πρβλ. την άρνηση της καθηγητικής έδρας από τον Benedictus Baruch de Spinoza στη Χαϊδελβέργη -όπως εκφράζεται στην *Επιστ. XLVIII* στον Louis Fabritius- με επιχείρημά του το ότι “αγνοεί σε ποια όρια θα έπρεπε να περιχαρακωθεί η ελευθερία του να φιλοσοφεί, ώστε να μην φανεί, ότι δημιουργεί προβλήματα στην κατεστημένη θρησκεία”, επιστολή η οποία συντάχθηκε μεν το 1666 (περίοδος συγγραφής της *Θεολογικο-πολιτικής Πραγματείας*), αλλά δημοσιεύτηκε πολύ αργότερα, τρία χρόνια μετά τον θάνατό του, το 1680. Βλ. επίσης Γ. Πρελορέντζος, *Ζητήματα μεταφυσικής και σχέση μεταξύ φιλοσοφίας και θρησκείας στη νεότερη φιλοσοφία*, Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων, Ιωάννινα 2001, σ. 136 (σχόλιο στην *Ηθική* I, επίμ.), όπου “σύμφωνα με τον Spinoza, το μόνον που μπορούμε να κάνουμε με τη θρησκευτική προκατάληψη είναι να την αποδομήσουμε, να πεισθούμε για την αναγκαιότητά της και, κυρίως, να διαγνώσουμε τα αποτελέσματά της”.

<sup>337</sup> Βλ. Δ. Κοτρόγιαννος, “Ιστορία και πολιτικός λόγος στον Hobbes και τον Spinoza”, *Αξιολογικά*, τεύχ. 2, Εξάντας, Αθήνα 1991, σελ. 163, όπου “θεωρώντας τον άνθρωπο όχι ως προκτισμένο ον με αιώνια και αναλλοίωτα χαρακτηριστικά και δυνατότητες, αλλά ως επιμέρους φυσική διάσταση [...] ο Spinoza απορρίπτει το υπερφυσικό της Βίβλου, ως ανύπαρκτο. Η απόρριψη δεν εκφράζει καθολική άρνηση του θεϊκού λόγου, απλώς σημαίνει, ότι ο θεϊκός λόγος, ως φυσικός λόγος (lumen naturale), δεν έχει σχέση με τα συγκεκριμένα ιστορικά γεγονότα που ουσιαστικά είναι πράξη και πολιτική του ανθρώπου”. Γενικότερας για την άρνηση της χριστιανικής οντολογίας βλ. και *Μεταφυσικές Σκέψεις* II, κεφ. X.

Είναι η φαντασία<sup>338</sup> (και όχι η νόηση) εκείνη, η οποία αποδίδει στη θρησκεία τη δύναμη να παρέχει τη σωτηρία. Κανένας άνθρωπος δεν γεννιέται θρησκευόμενος: “Η φυσική κατάσταση εκ φύσεως και μέσα στον χρόνο είναι προγενέστερη της θρησκείας· η φύση δεν δίδαξε ποτέ σε κανέναν την υποχρέωση υπακοής στον Θεό, ούτε η άσκηση του λόγου θα μπορούσε να οδηγήσει κάποιον σε αυτήν [...]”<sup>339</sup>. Απομακρυσμένες από οποιοδήποτε κανονιστικό πλαίσιο, οι σπινοζικές θεωρίες της διάκρισης της φαντασίας από τον λόγο, καθώς και της τάσης διατήρησης στο είναι (conatus), αποτελούν τα ισχυρότερα επιχειρήματα υπέρ της μη αναγκαιότητας εξωτερικής μεσολάβησης στην επίτευξη της -κατά Benedictus Baruch de Spinoza- σωτηρίας ή ευδαιμονίας. Εφ’ όσον οι άνθρωποι δεν είναι τίποτε άλλο παρά αναγκαίοι τρόποι του θεού<sup>340</sup>, χαρακτηρίζονται, δε, από την αέναη τάση για διατήρηση στο είναι τους [conatus ad suum esse perseverandi], δεν ενεργούν με άξονα την (αξιακή) διάκριση καλού και κακού<sup>341</sup> -αναγκαία και θεμελιώδη θεωρητική προϋπόθεση της

<sup>338</sup> Για τις απόψεις του Benedictus Baruch de Spinoza περί της σχέσεως φαντασίας και θρησκείας, βλ. *Επιστ.* XXI, LXXV, *Θεολογικο-πολιτική Πραγματεία* κεφ. I, XIV, XV. Πρβλ. J. Lacroix, *Spinoza et le problème du salut*, ό.π., σ. 98: “Η νόηση εξηγεί τη θρησκευτική συμπεριφορά, δείχνοντας με ποιον τρόπο φανταζόμαστε τον Θεό” και σ. 102: “Αυτό που ο Μωσής και οι προφήτες μάς μαθαίνουν είναι αυτό που βρίσκεται στον κάθε έναν από εμάς και δεν μπορούμε να το ανακαλύψουμε. Εμπνεύστηκαν από αυτό που αισθάνθηκαν περισσότερο από τους άλλους, από την παρουσία του Θεού σε αυτούς και [εμπνεύστηκαν] από αυτό που αυτή συνεπάγεται. Εκφράζοντάς το με όρους της φαντασίας, αφύπνισαν τους υπόλοιπους”. Για τη διάκριση στο σπινοζικό corpus μεταξύ θρησκείας και αιώσης γνώσης [της φαντασίας] και θρησκείας του δευτέρου είδους γνώσης [στηριγμένης στις κοινές έννοιες], βλ. G. Deleuze, *Ο Spinoza και το πρόβλημα της έκφρασης*, ό.π., σσ. 359-360.

<sup>339</sup> *Θεολογικο-πολιτική Πραγματεία*, κεφ. XVI, σ. 198. Ιδιαίτερο ενδιαφέρον έχει η κριτική του Benedictus Baruch de Spinoza -με υποσημείωση στο κείμενό του- στον Απ. Παύλο, της οποίας η ερμηνεία έχει προβληματίσει ιδιαίτερος τόσο τους μεταφραστές όσο και τους μελετητές της σπινοζικής σκέψης, αναφορικάς με την ταύτιση στην οποία προχωρά ο Benedictus Baruch de Spinoza μεταξύ υπακοής στον Θεό και αγάπης σε αυτόν, η οποία παραπέμπει στο καλβινικό δόγμα του προκαθορισμού, βλ. *Œuvres Complètes*, ό.π., σ. 1476. Για τους σχολιαστές της ανωτέρω έκδοσης, ωστόσο, το παραπάνω αποτελεί ψευδοπρόβλημα. Για τη σχέση γενικά της “τάσης όλης της φυσικής πραγματικότητας να διατηρείται στο είναι της” με τη θρησκεία, βλ. *Θεολογικο-πολιτική Πραγματεία*, κεφ. XVI, σσ. 189 κ.ε.

<sup>340</sup> *Ηθική* II, θεώρ. VI: “Οι τρόποι [modi] οποιοδήποτε κατηγορήματος έχουν ως αιτία τον θεό μόνον... κ.λπ.”.

<sup>341</sup> “Το καλό και το κακό δεν δείχνουν τίποτα το θετικό στα πράγματα, εφ’ όσον θεωρούνται καθ’ εαυτά και δεν είναι τίποτε άλλο από τρόποι της σκέψης ή έννοιες που τις σχηματίζουμε όταν συγκρίνουμε τα πράγματα μεταξύ τους”, (*Ηθική* IV, πρόλ.), για να καταλήξει ότι “η γνώση του καλού και του κακού δεν είναι τίποτε άλλο παρά το συναίσθημα της χαράς ή της λύπης καθ’ όσον έχουμε συνείδηση γι’ αυτό [cognitio boni et mali nihil aliud est, quam laetitiae vel tristitiae affectus, quatenus eius sumus conscii]”, (*Ηθική* IV, θεώρ. VIII). Παρ’ όλα αυτά, ο Benedictus Baruch de Spinoza -όταν στο IV μέρος της *Ηθικής* αναλύει τη σχέση του λόγου {τόπος των κοινών εννοιών, ο οποίος, “αν επιτάσσει [κάτι], το επιτάσσει για όλους τους ανθρώπους”, βλ. *Ηθική* IV, θεώρ. LXXII, σχ.}, με τα αισθήματα, μας παραδίδει έναν ορισμό του καλού και του κακού: “Με τη λέξη καλό, λοιπόν, εννοώ εκείνο που γνωρίζουμε με βεβαιότητα πως είναι ένα μέσο για να μας πλησιάσει ολόένα και περισσότερο προς το πρότυπο της ανθρώπινης φύσης, όπου αποβλέπουμε. Με τη λέξη κακό αντίθετα, εκείνο που γνωρίζουμε με βεβαιότητα ότι μας παρεμποδίζει να πλησιάσουμε αυτό το πρότυπο”, (*Ηθική* IV, πρόλ., σ. 164), ορισμός ο οποίος, ωστόσο, δεν εισάγει μία εννοιολογία περί της ύπαρξης ενός καθολικά “καλού” (ή κακού). Για το πέρασμα από τον *οικουμενικό* αξιακό σχετικισμό (για τον οποίο άκριτα κατηγορήθηκε ο Benedictus Baruch de Spinoza ως πρόδρομος του Νιτσεϊκού “Wille zur

εννοίας της αμαρτίας και του Χριστιανισμού γενικότεως- αλλά δεν είναι και υποχρεωμένοι να προσαρμόζουν την επιθυμία τους για την ευδαιμονία με βάση εξωτερικές κανονιστικές αρχές, οι οποίες και έχουν θεμελιωθεί επί αυτής της διακρίσεως. Δεν πρέπει, ωστόσο, να λησμονήσουμε και τα όσα μας λέει ο ίδιος ο Spinoza: “Η τελειότητα των πραγμάτων πρέπει να εκτιμάται μόνο από τη φύση τους και τη δύναμή τους και δεν είναι περισσότερο ή λιγότερο τέλεια επειδή αρέσουν ή δυσαρεστούν την ανθρώπινη φύση ή γιατί ταιριάζουν στην ανθρώπινη φύση ή της είναι απεχθή”<sup>342</sup>. Πάντα, θα “επιθυμούμε ένα πράγμα όχι γιατί το θεωρούμε καλό καθ’ εαυτό, αλλά το αντίστροφο: Θεωρούμε κάτι ως καλό, ακριβώς επειδή το επιθυμούμε”<sup>343</sup>. Σχολιάζοντας τα ανωτέρω ο σπουδαίος ιστορικός της φιλοσοφίας Π. Κονδύλης, εδραιώνει την άρνηση της αντικειμενικής ισχύος των εννοιών του καλού και του κακού σε βάση “μεταφυσική”, στο γεγονός, άλλως ειπείν, ότι, εφ’ όσον η

---

Macht”), σε μία ήπιας μορφής αζιακή κανονιστικότητα, βλ. Γ. Πρελορέντζος, “Σχετικισμός και κανονιστικότητα στην ηθική και πολιτική φιλοσοφία του Spinoza”, *Αξιολ.*, ειδ. τεύχ. 2, Αθήνα, Εξάντας, Νοέμβριος 2002, σσ. 67-110. Για την άρνηση της οντολογικής υπόστασης ενός Κακού από τον Benedictus Baruch de Spinoza, αλλά και μία κανονιστικότητα με βάση την σπινοζική θεωρία της σύνθεσης - αποσύνθεσης των σωμάτων, λόγω των εξωτερικών αιτιών -σύμφωνα με την αλληλογραφία του τελευταίου με τον Blyenbergh-, βλ. G. Deleuze, *Spinoza. Πρακτική Φιλοσοφία*, ό.π., σσ. 49-67, (ιδιαίτερος σ. 50): “Αν το κακό δεν είναι τίποτα κατά Spinoza, τούτο δεν συμβαίνει επειδή το καλό είναι και οδηγεί στο είναι, αλλά αντίθετα επειδή το καλό δεν είναι, όπως ακριβώς δεν είναι και το κακό, και επειδή το Είναι βρίσκεται πέραν του καλού και του κακού”, και σσ. 56-57: “ Η μητροκτονία του Νέρωνα, επί παραδείγματι, στον βαθμό που περιέχει κάτι θετικό δεν ήταν έγκλημα· ο Ορέστης εκτέλεσε μία πράξη που εξωτερικά είναι η ίδια και συγχρόνως είχε την πρόθεση να σκοτώσει τη μητέρα του χωρίς να του πρέπει η ίδια κατηγορία με του Νέρωνα. Ποιο είναι επομένως το έγκλημα του Νέρωνα; Συνίσταται απλώς και μόνο στο γεγονός ότι ο Νέρων δείχτηκε στην πράξη του αγνώμων, ανελέητος και απειθής [...]. Ο Θεός δεν είναι αιτία της συμπεριφοράς του Νέρωνα μολονότι είναι αιτία της πράξης του και της πρόθεσής του, *Επιστ. XXIII*, (*Œuvres Complètes*, ό.π. σ. 1162). Η επεξήγηση ενός τόσο δύσκολου κειμένου θα μας δοθεί από την *Ηθική*. Τι είναι θετικό ή καλό στην πράξη του χτυπήματος; -ρωτά ο Spinoza, *Ηθική IV*, θεώρ. LIX, σχ. Είναι το ότι η πράξη αυτή (σηκώνω το χέρι, σφίγγω τη γροθιά, ενεργώ με ταχύτητα και στιβαρότητα), εκφράζει μία ικανότητα του σώματός μου, εκφράζει το τι δύναται το σώμα μου, υπό μία ορισμένη σχέση. Τι είναι κακό σ’ αυτήν την πράξη; Το κακό εμφανίζεται όταν η πράξη συσχετίζεται με την εικόνα ενός πράγματος, η σχέση του οποίου αποσυντίθεται λόγω αυτής ακριβώς της πράξης (σκοτώνω κάποιον χτυπώντας τον). Η ίδια πράξη θα ήταν καλή, αν είχε συσχετισθεί με την εικόνα ενός πράγματος, η σχέση του οποίου θα είχε συντεθεί με τη δική μας αποσύνθεση (παραδείγματος χάριν, χτυπάω το σίδερο). Αυτό σημαίνει, ότι μία πράξη είναι κακή κάθε φορά που αποσυνθέτει άμεσα μία σχέση, ενώ είναι καλή όταν συνθέτει άμεσα τη σχέση της με άλλες σχέσεις. [...]. Ο Ορέστης φονεύει την Κλυταιμνήστρα, αλλά η Κλυταιμνήστρα έχει φονεύσει τον Αγαμέμνονα, τον σύζυγό της, τον πατέρα του Ορέστη· έτσι, η πράξη του Ορέστη συσχετίζεται επακριβώς και άμεσα με την εικόνα του Αγαμέμνονα, με τη χαρακτηριστική σχέση του Αγαμέμνονα ως αιώνια αλήθεια, με την οποία και συντίθεται. Ενώ, όταν ο Νέρων φονεύει την Αγριππίνα, η πράξη του συσχετίζεται απλώς και μόνο με την εικόνα της μητέρας, την οποία αποσυνθέτει άμεσα”. Βλ., τέλος, *Επιστ. XXIII*, *Œuvres Complètes*, (ό.π., σ. 1164): “Αν κάποιος βλέπει, ότι μπορεί να ζήσει καλύτερα κρεμασμένος στην κρεμάλα παρά καθισμένος στο τραπέζι του, θα ενεργούσε ανόητα εάν δεν φρόντιζε να κρεμαστεί· κατά τον ίδιο τρόπο, όποιος θα έβλεπε καθαρώς ότι μπορεί να χαρεί μία καλλίτερη ζωή ή ουσία διαπράττοντας εγκλήματα παρά μένοντας προσηλωμένος στην αρετή θα ήταν επίσης ανόητος εάν δεν διέπρατε εγκλήματα. Διότι, στα μάτια μίας τόσο διεστραμμένης ανθρώπινης φύσης, τα εγκλήματα θα ήταν αρετή”.

<sup>342</sup> *Ηθική I*, επίμ., σ. 83.

<sup>343</sup> *Ηθική III*, θεώρ. XXXIX, σχ.

πραγματικότητα ταυτίζεται<sup>344</sup> με την τελειότητα<sup>345</sup>, το κακό εξοβελίζεται από τον κόσμο<sup>346</sup>. Το ερώτημα εάν ο Benedictus Baruch de Spinoza θεμελιώνει “μεταφυσικά”-άνευ, επομένως, αποχρώντος λόγου- την οντολογία του, χωρίς να λαμβάνεται υπ’ όψιν ο καθολικός ρόλος της αναγκαιότητας στην σπινοζική φιλοσοφία είναι α-νόητο, επειδή “είναι ίδιον του λόγου να θεωρεί τα πράγματα όχι ως ενδεχομενικά, αλλά ως αναγκαία”<sup>347</sup>. Είναι επιτρεπτό, φερ’ ειπείν, να εξετάζουμε κατά πόσο ο G. W. Leibniz έχει δίκιο, όταν υποστηρίζει, ότι ο πραγματικός κόσμος είναι τέλειος, επειδή ο Θεός “επιλέγει το άριστο”, καθώς, κατά αυτήν την περίπτωση, αναφερόμαστε στο προβληματικό ζήτημα της ελεύθερης ή μη βούλησης του Θεού (και υπό την προϋπόθεση, βεβαίως, ότι ο Θεός δημιουργεί τον κόσμο). Είναι επιτρεπτό, επίσης, να αμφιβάλουμε για την άποψή του περί προδιατεταγμένης αρμονίας του κόσμου. Για τον Benedictus Baruch de Spinoza, όμως, δεν ισχύει το ίδιο. Όσο ο Ολλανδός (*Ηθική* I, ορ. I), ταυτίζει τον θεό με την αναγκαιότητα, ειδικότερα δε με τη φύση και την αναγκαιότητα των νόμων της, η προσπάθεια να αναυρεθούν μεταφυσικές αρχές στους νόμους της φύσης, οι οποίες θα προσδιορίζουν αντικειμενικά το καλό και το κακό σε αυτήν, είναι κενή περιεχομένου<sup>348</sup>. Ερμηνεύοντας τους φυσικούς νόμους με άξονα έναν σχετικισμό είμαστε σε θέση να απαντήσουμε σε ερωτήματα του τύπου: “Είναι κακό να σκοτώνει το ισχυρότερο ζώο ένα πιο ανίσχυρο ώστε να τραφεί;”, ή (και) “είναι καλό ένας αριθμός ζώων να συγκροτείται σε κοπάδι, ώστε να προφυλαχθεί από κάποιο ισχυρότερο ζώο;”, όχι όμως και σε ερωτήματα τα οποία αφορούν τα γεγονότα αυτά καθ’ εαυτά, όπως, φερ’ ειπείν: “Τι θα συμβεί εάν ενώσουμε δύο άτομα Η και ένα άτομο Ο;”. Η αναγωγή, εξ’ άλλου, της τελειότητας στην πραγματικότητα -η οποία υποστηρίζεται από τον Benedictus Baruch de Spinoza- δεν αποτελεί μία

<sup>344</sup> Ορθότερος “ανάγεται”, πρβλ. υποσ. 169 και 203 της μετά χείρας μελέτης.

<sup>345</sup> *Ηθική* II, ορ. VI.

<sup>346</sup> Π. Κονδύλης, *Ο Ευρωπαϊκός Διαφωτισμός*, τόμ. Β’, Θεμέλιο, Αθήνα 1998, (σ. 22).

<sup>347</sup> *Ηθική* II, θεώρ. XLIV: “Είναι μέσα στη φύση του λόγου [ratio] να θεωρεί τα πράγματα όχι ως ενδεχόμενα [contingentes], αλλά ως αναγκαία”.

<sup>348</sup> “Όντως, κανένα πράγμα, θεωρούμενο ως προς τη φύση του δεν θα χαρακτηρίζεται τέλειο ή ατελές, ειδικά αφού αναγνωρίσουμε, ότι τίποτε δεν γίνεται παρά σύμφωνα με μια αιώνια τάξη και βάσει καθορισμένων νόμων της Φύσης”, *Πραγματεία για τη διόρθωση της νόησης*, § XII. Πρβλ. *Ηθική* I, επίμ., σ. 38: “Γιατί η τελειότητα των πραγμάτων πρέπει να εκτιμάται μόνον από τη φύση τους και τη δύναμή τους και δεν είναι λιγότερο ή περισσότερο τέλεια επειδή αρέσουν ή δυσαρεστούν τις αισθήσεις των ανθρώπων ή γιατί ταιριάζουν στην ανθρώπινη φύση ή της είναι απεχθή”. Ως “νόμοι της Φύσης”, ορίζονται από τον Benedictus Baruch de Spinoza οι “ίδιοι οι νόμοι ή κανόνες της Φύσης, σύμφωνα με τους οποίους γίνονται τα πάντα, δηλαδή, η ίδια η δύναμη της Φύσης”, *Πολιτική Πραγματεία* II, § IV, (η πλαγιοθέτηση από εμένα).



μεταφυσική θεώρηση του κόσμου, στον βαθμό που -για τον Benedictus Baruch de Spinoza- ο κόσμος αυτός είναι ο μοναδικά δυνατός τέλειος κόσμος<sup>349</sup>.

Σύμφωνα τα ανωτέρω, εκτιμούμε, ότι ο οντολογικός εξοβελισμός του καλού και το κακού από τον κόσμο συνδέεται όχι τόσο με το γεγονός ότι ο σπινοζικός άνθρωπος δεν έχει τις γνωσιακές δυνατότητες να θεωρήσει ένα “αντικειμενικά καλό” στον κόσμο, αλλά με το ότι ουσιαστικώς δεν υφίσταται ένα “αντικειμενικά καλό” (*universalium*) και “καλό” θεωρείται το εκάστοτε επιθυμητό, εντός, πάντοτε, των πλαισίων της πολιτικής κοινότητας<sup>350</sup>. Η οντολογική αφαίρεση, επομένως, του περιεχομένου των εννοιών του καλού και του κακού, καθώς και των *universalia* γενικότερος, δεν θεμελιώνεται τόσο στο ότι ο κόσμος είναι αναγκαίως τέλειος, αλλά -κυρίως- στη δομική -για την σπινοζική φιλοσοφία- θεωρία του *conatus* (και της συνεπαγόμενης καθημερινής πρακτικής των έμβιων όντων), καθώς και τη λειτουργία του λόγου<sup>351</sup>. Με την αναγωγή του καλού στο εκάστοτε επιθυμητό, ο Benedictus Baruch de Spinoza διακόπτει επί της ουσίας την επικοινωνία οιασδήποτε μεταφυσικής αντίληψης για τη σχέση του υπερβατικού στοιχείου με τη δομή λειτουργίας του ανθρώπινου νοείν και πράττειν. Βεβαίως, ο Benedictus Baruch de Spinoza απέχει εντελώς από οποιαδήποτε ζητήματα φιλοσοφικής αξιολογίας· εξ’ άλλου, κάτι τέτοιο δεν τον ενδιαφέρει καθόλου. Ο ρόλος, δε, της αναγκαιότητας των γεγονότων, τα οποία λαμβάνουν χώρα σε αυτόν τον κόσμο -ως τον μοναδικώς υπαρκτό κόσμο- εμπλέκεται τόσο ουσιαστικώς στη διαδικασία επίτευξης της σωτηρίας ή ευδαιμονίας, ώστε το πρόβλημα αναφορικά με το κατά πόσο οι ανθρώπινες πράξεις είναι ηθικά

<sup>349</sup> Εξ’ άλλου, ο όρος “τέλειος” δεν πρέπει να νοηθεί τόσο ως αντίθετος στον όρο “ατελής”, όσο σε συνάφεια με τον όρο “Realität”. Για τον Benedictus Baruch de Spinoza δεν υπάρχει διαφορετικός κόσμος από τον αναγκαστικά μοναδικό, ο οποίος υφίσταται, καμία σημασία δεν έχει, δε, εάν εννοήσουμε τον ανύπαρκτο αυτόν κόσμο ως “ατελή”, (*Ηθική I*, επίμ., σ. 80). Για το ίδιο θέμα πρβλ. *Ηθική I*, θεώρ. XVI, (και απ.). Επομένως, ο κόσμος αυτός είναι τέλειος, επειδή είναι ο μοναδικός κόσμος. Δεν μπορούμε να τον ονομάσουμε “ατελή”, επειδή δεν υπάρχει κάποιος άλλος κόσμος για να προχωρήσουμε σε πιθανή σύγκριση.

<sup>350</sup> Επιθυμητές μπορεί να είναι, φερ’ ειπείν, στην πολιτική κοινωνία, οι αξίες της ειρήνης, της ομόνοιας, της αλληλοβοήθειας, της ισότητας και της ελευθερίας. Και οι αξίες αυτές καθορίζονται από τον λόγο και -για τον ίδιο τον Benedictus Baruch de Spinoza- αποτελούν το κοινό καλό. Βλ. *Πολιτική Πραγματεία*, κεφ. IX, § XIV: “Όταν ένας μικρός αριθμός αποφασίζει για όλα με γνώμονα μόνον τα πάθη του, τότε χάνεται η ελευθερία και το κοινό καλό”. Για τον Benedictus Baruch de Spinoza, ο λόγος και οι νόμοι της φύσης (π.χ. το *conatus*), είναι δυνατόν να συμφωνούν, στον βαθμό που “ο άνθρωπος ενεργεί απολύτως σύμφωνα με τους νόμους της φύσης του όταν ζει σύμφωνα με τις επιταγές του λόγου και μόνον στο μέτρο αυτό συμφωνεί πάντοτε κατ’ ανάγκη με τη φύση ενός άλλου ανθρώπου”, (*Ηθική IV*, θεώρ. XXXV, πόρ.).

<sup>351</sup> Πρβλ. ανωτέρω υποσημείωση (υποσ. 350) της μετά χείρας μελέτης, ως προς τη συμφωνία μεταξύ λόγου και *conatus*. Και ο J. Lacroix, (*Spinoza et le problème du salut*, ό.π., σσ. 76 κ.ε.), συνδέει αρχικώς την σπινοζική άρνηση της ύπαρξης των *universalia* με τη δομική σπινοζική θεωρία του *conatus*, χρησιμοποιώντας -ως δευτερεύον επιχείρημα- την αναγωγή της τελειότητας στην πραγματικότητα.

δικαιολογημένες -ή όχι- υπό την οπτική μίας θεολογικής *ηθικολογίας* (και όχι ηθικής), της ηθικής προσταγής, αναδεικνύεται σε *ψευδοπρόβλημα*. Ο ίδιος ο άνθρωπος είναι εκείνος, ο οποίος θα διασφαλίσει -με την επίγνωση της συμπεριφοράς του- τον δρόμο προς την ευδαιμονία (ή σωτηρία), συμπεριφορά, η οποία *τίθεται* (φυσικά) *ως αναγκαία*<sup>352</sup>. Η άποψη αυτή είναι επίσης ξεκάθαρη στην αλληλογραφία μεταξύ Benedictus Baruch de Spinoza και H. Oldenburg: “Επιμένετε και λέτε, ότι, εάν οι άνθρωποι πράττουν το κακό λόγω μίας αναγκαιότητας της φύσης, είναι δικαιολογημένοι· αλλά, δεν εξηγείτε που θέλετε να καταλήξετε με αυτό. Θέλετε να πείτε, ότι ο θεός δεν μπορεί να εκνευριστεί εναντίον τους, ή ότι δεν αξίζουν την ευδαιμονία, άλλως ειπείν τη γνώση και την αγάπη του θεού; Εάν αναφέρεστε στο πρώτο, δεν μου ταιριάζει καθόλου, ότι ο θεός εκνευρίζεται, εφ’ όσον τα πάντα γίνονται ‘σύμφωνα με τις επιταγές του’<sup>353</sup>. αλλά αρνούμαι, ότι αυτός είναι ο λόγος για τον οποίο όλοι οφείλουν να πετυχαίνουν την ευδαιμονία: οι άνθρωποι, πράγματι, μπορούν να συγχωρούνται και ωστόσο να μην απολαμβάνουν την ευδαιμονία, αλλά να υποφέρουν χίλια κακά. Ένα άλογο πράγματι δικαιολογείται να είναι άλογο και όχι άνθρωπος· ωστόσο, πρέπει να είναι άλογο και όχι άνθρωπος. Εκείνος ο οποίος ασθενεί από λύσσα -λόγω του δαγκώματος ενός σκύλου- είναι επίσης δικαιολογημένος, έχουμε όμως το δικαίωμα να τον στραγγαλίσουμε. Εκείνος, τέλος, ο οποίος δεν μπορεί να κυβερνήσει τις επιθυμίες του, ούτε να τις συγκρατήσει, εξ’ αιτίας του φόβου των νόμων, είναι σίγουρα δικαιολογημένος, λόγω της αδυναμίας του, αλλά δεν μπορεί, ωστόσο, να απολαύσει την ηρεμία της ψυχής, τη γνώση και την αγάπη του θεού, και αναγκαστικά χάνεται”<sup>354</sup>.

Αναλύοντας διεξοδικότερως την έννοια της σωτηρίας ή ευδαιμονίας στην σπινοζική σκέψη, ως προς την πρώτη πτυχή της, ως μη χρήζουσα, εν ολίγοις, εξωτερικού μέσου για την πραγμάτωσή της, είναι δυνατόν να εντοπιστεί μία δεύτερη διαφορά, εξ’ ίσου σημαντική, αναφορικός με τη διάκριση -κυρίως- του χριστιανισμού με τον σπινοζισμό. Για να σωθεί κάποιος -σύμφωνα με την χριστιανική διδασκαλία, οφείλει να είναι -τρόπον τινά φυσικά- “υποτελής” στον

<sup>352</sup> Βλ. σσ. 41-42 και σ. 67 της μετά χείρας μελέτης.

<sup>353</sup> Τα εισαγωγικά τίθενται για την αποφυγή εμπλοκής της Ιουδαϊκής διδασκαλίας για τον Θεό. Το “σύμφωνα με τις επιταγές του”, επομένως, ας εκληφθεί ως “όπως αυτός αναγκαιώς ενεργεί”. Είναι σημαντικό για την ανάγνωση να μη λησμονούμε ότι ο Benedictus Baruch de Spinoza νοηματοδοτεί την έννοια του θεού εντελώς διαφορετικά από ό,τι η Ιουδαϊκή Θεολογία. Βλ. ενδεικτικώς την προηγούμενη σελίδα της μετά χείρας μελέτης.

<sup>354</sup> *Επιστ. LXXVIII*, σ. 1295. (Η υπογράμμιση στο “πρέπει” από εμένα).

Χριστό<sup>355</sup>, υπό την έννοια ότι τον “χρειάζεται” εν’ όψει της σωτηρίας του, έστω και εάν ο πιστός προσχωρεί ελεύθερα σε αυτήν την υποτέλεια. Στον Benedictus Baruch de Spinoza δεν υφίσταται υποταγή του υποκειμένου σε κάποια εξωτερική από αυτό αλήθεια, αλλά αυτή η ίδια η διαδικασία της επίτευξης της σωτηρίας νοηματοδοτείται, επιπροσθέτως, από την έννοια της *ελευθερίας του υποκειμένου*, μίας ελευθερίας, ωστόσο, αλλοτρίας υφής.

Είναι μία διαδικασία, η οποία έχει ως αφετηρία την *ελευθερία του ίδιου του γνωστικού υποκειμένου να διαφύγει την άγνοιά του* και να αποκτήσει γνώση της γνώσης, επίγνωση της οντολογικής του ιδιοσυστασίας με βάση το τρίτο είδος της γνώσης, καθώς διαρκώς καθοδηγείται από τη δυνατότητα απόλαυσης της μέθεξής του στην ευδαιμονία ή σωτηρία. Ως *βούληση* -για τον Benedictus Baruch de Spinoza- νοείται “η ιδιότητα να διαβεβαιώνουμε και να αρνούμαστε και όχι η επιθυμία<sup>356</sup>. η ιδιότητα με την οποία η ψυχή διαβεβαιώνει ή αρνείται πως κάτι είναι αληθινό ή ψεύτικο, αλλά όχι η επιθυμία με την οποία η ψυχή ορέγεται ή απεχθάνεται τα πράγματα”<sup>357</sup>. Εν ολίγοις, θα πρέπει να δεχτούμε ότι είναι η *επιθυμία*<sup>358</sup> αυτή η οποία ωθεί τον άνθρωπο στην αναζήτηση της σωτηρίας του. Εν προκειμένω, ο δρόμος προς το αντικείμενο της επιθυμίας -που είναι η σωτηρία ή ευδαιμονία- νοηματοδοτείται ως δρόμος με *απαρχές* στην ατομική ανθρώπινη (έστω και εναρμονισμένη με την

---

<sup>355</sup> Επειδή, “βασική προϋπόθεση για την κατανόηση της διδασκαλίας του Ιησού για τη σωτηρία και τη λύτρωση, είναι ότι η λύτρωση χωρίς λυτρωτή είναι αδιανόητη. Η ιδέα της αυτοαπολυτρώσεως δεν μπορεί να έχει στο Χριστιανισμό καμία θέση. [...] Ο Χριστός ζητά από τον άνθρωπο να αλλάξει ζωή και αυτό γίνεται με την πίστη” διεκδικεί την πίστη στο πρόσωπό Του, που σημαίνει πίστη στον Θεό, σαν την αναγκαία προϋπόθεση της σωτηρίας. Ο Χριστός σαν [καλύτερα “ως”, εφ’ όσον το ‘σαν’ παρομοιάζει, το ‘ως’ κυριολεκτεί] σωτήρας, απαλλάσσει τον άνθρωπο όχι μόνον από τις νομικές δεσμεύσεις, αλλά και από την αμαρτία. Και η αμαρτία δεν είναι απλώς ένα νομικό γεγονός, δηλ. απλή παράβαση του θείου θελήματος, αλλά κυρίως ένα οντολογικό γεγονός που εδράζεται σε ολόκληρη την ψυχοσωματική φύση του ανθρώπου”, Γ. Μαρτζέλος, *Ιστορία της Ορθόδοξης Θεολογίας και Πνευματικότητας*, Α.Π.Θ., Θεσσαλονίκη 1997-98, σ. 9. Την, δε, “υποταγή” του πιστού στην Π. Διαθήκη -σύμφωνα με την Ιουδαϊκή διδασκαλία- επικρίνει ο Benedictus Baruch de Spinoza στην *Θεολογικο-πολιτική Πραγματεία*, πρόλ., σσ. 10 κ.ε.: “Αφού αρχικώς καταδείξω τις θεμελιώδεις αρχές της πίστεως, θα καταλήξω στη συνέχεια στο ότι το αντικείμενο της αποκεκαλυμμένης γνώσης δεν εδράζεται παρά στην υπακοή [nihil esse praeter obedientiam] και γι’ αυτόν τον λόγο είναι εντελώς διαφορετικό τόσο από το αντικείμενο της φυσικής γνώσης [naturali cognitione], όσο και από τις θεμελιώδεις αρχές και τα μέσα [επίτευξής] της”. Ωστόσο, σε άλλο σημείο της *Θεολογικο-πολιτικής Πραγματείας*, [στο κεφ. XVI, σ. 184, (υποσ. του Spinoza)], η εν προκειμένω υποταγή *ταυτίζεται με την αγάπη για τον Θεό*, υπό τον όρο, όμως, ότι σχετίζεται με τη γνώση των υπέρτατων φυσικών [και μόνον] νόμων. Πρβλ. υποσ. 339 της μετά χείρας μελέτης.

<sup>356</sup> Για την σπινοζική διάκριση μεταξύ “βουλήσεως [voluntas] και “επιθυμίας” [cupiditas], βλ. *Μικρή Πραγματεία* II, κεφ. XVII. Για την αναγωγή της βουλήσεως στην επιθυμία, βλ. *Ηθική* III, θεώρ. IX, σχ.

<sup>357</sup> *Ηθική* II, θεώρ. XLVIII, σχ.

<sup>358</sup> Για τη σχέση επιθυμίας του τρίτου είδους γνώσης και ευδαιμονίας βλ. *Ηθική* V, θεώρ. XXVI: “Όσο ικανότερη είναι η ψυχή για να γνωρίζει τα πράγματα με το τρίτο είδος γνώσης, τόσο περισσότερο επιθυμεί να γνωρίζει τα πράγματα με αυτό το είδος της γνώσης”, (η υπογράμμιση από εμένα) και θεώρημα XXVII, (με την απόδειξη και το σχόλιο).

αναγκαιότητα) ελευθερία<sup>359</sup>. Στον Χριστιανισμό, έπειτα από το ιστορικό γεγονός της ενσάρκωσης, η οντολογική ανακαίνιση του ανθρώπου θεωρείται δεδομένη (την άφεση των αμαρτιών αναλαμβάνει η κατά τόπον αρμόδια Εκκλησία με το μυστήριο της βαπτίσεως αρχικώς και της εξομολόγησης εν συνεχεία), εδραιώνοντας εφάπαξ, κατά αυτόν τον τρόπο, μία σωτηριολογική πορεία, η οποία θεμελιώνεται στη δομή του καθημερινού ηθικού πράττειν υπό την προϋπόθεση του τελικού κριτή (δίπολο παραδείσου-κόλασης, το οποίο αποκτά την ουσιώδη σημασία του μόνο υπό την οπτική του θανάτου<sup>360</sup>).

Σύμφωνα με τον Benedictus Baruch de Spinoza, όμως, “βλέπουμε επομένως, ότι ο άνθρωπος, στο μέτρο που είναι μέρος όλης της φύσης -από την οποία εξαρτάται

---

<sup>359</sup> Εδώ, ίσως, χρειάζεται μία σαφέστερη διευκρίνιση του περιεχομένου του όρου “ελευθερία” στην σπinoζική φιλοσοφία. Ο Benedictus Baruch de Spinoza απορρίπτει την “ελευθερία της βούλησης” [libre arbitre], βασική καρτεσιανή θέση και δέχεται (απλώς) την “ελευθερία”. Η σπinoζική ελευθερία δεν νοείται σε αντίθεση με την αναγκαιότητα, αλλά εναρμονισμένη με αυτήν. Ακριβέστερα, είναι μία ελευθερία που πηγάζει από την αναγκαιότητα: “Η βούληση δεν μπορεί να ονομαστεί ελεύθερη, αλλά αναγκαία αιτία”, *Ηθική* I, θεώρ. XXXII. Τα επιχειρήματα του Benedictus Baruch de Spinoza εντοπίζονται στην *Ηθική* II, θεώρ. XLVIII και XLIX. Βλ. επίσης *Ηθική* III, θεώρ. II, σχ., όπου -λόγω της συνύφανσης ψυχής και σώματος και της οντολογικής ένταξης του ανθρώπου στη φύση- προκύπτει, ότι “πράγματι, η ελευθερία αποτελεί αρετή ή τελειότητα· συνεπώς, οτιδήποτε δηλώνει την αδυναμία του ανθρώπου δεν μπορεί να συσχετίζεται με την ελευθερία του. Αν ο άνθρωπος, λοιπόν, μπορεί να ονομαστεί ελεύθερος, δεν είναι επειδή μπορεί να μην υπάρχει ή επειδή μπορεί να μην κάνει χρήση του λόγου, αλλά μόνον στον βαθμό που έχει την εξουσία να υπάρχει και να ενεργεί σύμφωνα με τους νόμους της ανθρώπινης φύσης”. Βλ.. επίσης *Πολιτική Πραγματεία*, κεφ. II, § VII. Πρβλ. *Επιστ. LVIII*, όπου ο Benedictus Baruch de Spinoza χρησιμοποιεί το παράδειγμα της πέτρας, ώστε να διακρίνει μεταξύ αναγκαιάς ελευθερίας και ανθρώπινης ψευδοελευθερίας. “Εάν”, ισχυρίζεται, “μία πέτρα, που άρχισε να κινείται από ένα εξωτερικό αίτιο, αποκτούσε ξαφνικά συνείδηση, θα πίστευε ότι κινείται επειδή το επιθυμούσε και όχι επειδή κάποιο εξωτερικό αίτιο την ώθησε στην κίνηση”. Ο Benedictus Baruch de Spinoza απορρίπτει την καρτεσιανή άποψη ήδη από τις *Αρχές της Φιλοσοφίας του Descartes*, κεφ. I, § XLI. Όσον αφορά δε τη βούληση, ο Benedictus Baruch de Spinoza υποστηρίζει, ότι “είναι απλώς ένα δημιούργημα της φαντασίας ή ‘ens rationis’, για το οποίο είναι ανόητο να αναρωτιόμαστε εάν είναι ελεύθερο ή όχι”, (*Μικρή Πραγματεία* II, § XVI). Πρβλ. *Μικρή Πραγματεία* II, § VI. Στην *Ηθική* II, θεώρ. XLVIII, αρνείται οποιαδήποτε ελευθερία της βούλησης: “Δεν υπάρχει στην ψυχή καμία απόλυτη ελεύθερη βούληση, αλλά η ψυχή προσδιορίζεται να θέλει αυτό ή εκείνο από μία αιτία, η οποία προσδιορίζεται από μίαν άλλην, και αυτή από μίαν άλλην, κ.ο.κ., επ’ άπειρον”.

<sup>360</sup> Ενώ ο θάνατος αποτελεί -για τον Χριστιανισμό- κομβικό σημείο αναφοράς της καθημερινής πράξης, στον στοχασμό του Benedictus Baruch de Spinoza “περνά” σε δεύτερη μοίρα: “Ο ελεύθερος άνθρωπος, σκέφτεται περισσότερο οτιδήποτε άλλο, εκτός από τον θάνατο· η σοφία του είναι όχι μελέτη θανάτου, αλλά μελέτη ζωής”, *Ηθική* IV, θεώρ. LXVII. Πρβλ. την άποψη του Ολλανδού για τους λόγους, οι οποίοι οδηγούν έναν άνθρωπο στην αυτοκτονία, η οποία δεν κρίνεται ως φυσική πράξη στην *Ηθική* IV, θεώρ. XVIII, σχ. (σ. 222): “Τέλος, εκείνοι που αυτοκτονούν, έχουν αδύναμη ψυχή και έχουν νικηθεί από τα εξωτερικά αίτια, τα οποία είναι αντίθετα στη φύση τους”. Την οριστική αντικατάσταση του “memento mori”, κύριας έκφρασης της μεσαιωνικής θρησκευτικής ιδεολογίας από το “memento vivere”, επισημαίνει ο Π. Νούτσος στο *Niccolò Machiavelli. Πολιτικός σχεδιασμός και φιλοσοφία της Ιστορίας*, Δαίδαλος-Ζαχαρόπουλος, Αθήνα 1983, σ. 49, όπου αναφέρεται και μία “συμπάθεια του Spinoza, σε αρκετά σημεία, της σκέψης του Machiavelli”. Πρβλ. του ίδιου, *Ο νομιναλισμός. Οι κοινωνικοπολιτικές προϋποθέσεις της υστερομεσαιωνικής φιλοσοφίας*, Κέδρος, Αθήνα 1980, σ. 69, όπου εντοπίζονται και οι απαρχές της προαναφερθείσας αντικατάστασης: “Οι έμποροι και οι βιοτέχνες ενδιαφέρθηκαν για την επίγεια λύτρωσή τους, αντικατέστησαν την ‘ars moriendi’ με την ‘ars vivere’ και επεδίωξαν τη ριζική αναπροσαρμογή της κοινωνικοπολιτικής ζωής”. Για τον νομιναλισμό στον Benedictus Baruch de Spinoza, βλ. γενικώς L. Althusser, *Το μέλλον διαρκεί πολύ. Τα γεγονότα*, μτφ.: Α. Ελεφάντης, Ρ. Κυλιντηρέα, Πολίτης, Αθήνα 1992, σσ. 257-258.

και από την οποία κυβερνάται- δεν μπορεί να κάνει τίποτα από μόνος του για τη σωτηρία του και την κατάσταση της ευτυχίας του”<sup>361</sup>, είναι όμως αυτή η γνώση του ότι οι φυσικοί νόμοι διέπουν και την ανθρώπινη φύση, η οποία και “μας οδηγεί στην αληθινή αγάπη για τον προηγούμενο [τον θεό] και επομένως μας υπαγορεύει να μην τον μισήσουμε ποτέ και να μην οργιζόμαστε εναντίον του, αλλά αντιθέτως [μας υπαγορεύει] ότι [αυτός] μας παρέχει ανακούφιση και βοήθεια”<sup>362</sup>. Άλλος κριτής, εκτός από εμάς τους ίδιους, δεν υπάρχει, σύμφωνα με την σπινοζική σκέψη. Πρέπει, επομένως, να αναγνωρίσουμε, ότι η αυτοτελής και ασφαλής γνώση της ατομικής μας ουσίας -διά μέσου της γνώσης μας για τον θεό- είναι εσωτερική διαδικασία, η οποία οδηγεί στον αληθινό και επαρκή στοχασμό της φύσης μας και της θέσης μας στο σύμπαν, χωρίς να αποτελεί ένα εξωτερικό μέσο για κάποιο περισσότερο ανεξάρτητο τέλος, παρά ένα ουσιαστικό κομμάτι του ίδιου του τέλους. Είναι η ίδια η γνώση ή η απόλυτη κατανόηση της ατομικής μας ουσίας, η οποία και δίνει τη μόνιμη ευχαρίστηση στη βαθύτερη ανάγκη της φύσης μας. Υπό την προϋπόθεση αυτή, ο *δαίμων*<sup>363</sup> άνθρωπος καθίσταται άνθρωπος *ευ-δαίμων*, στον βαθμό τον οποίο πραγματώνει τον “μοναδικό του σκοπό, [εν ολίγοις] την απόλαυση της ένωσής του με τον θεό”<sup>364</sup>. Και η απόλαυση αυτή δεν αποτελεί μία μετά θάνατον διαδικασία, αλλά μία διαδικασία, η οποία λαμβάνει χώρα *εμπειρικώς*<sup>365</sup>, άλλως ειπείν, *εντός των πλαισίων της διαρκείας*.

Η δεύτερη πτυχή του σωτηριολογικού περιεχομένου της σπινοζικής φιλοσοφίας είναι -όπως αναφέρθηκε στην αρχή του παρόντος κεφαλαίου- ο *συγχρονικός* -αλλά και η δυνατότητά του να είναι *διαρκής*- χαρακτήρας της σωτηρίας ή ευδαιμονίας.

---

<sup>361</sup> *Μικρή Πραγματεία* II, κεφ. XVIII, § I. Ενώ, στην *Ηθική*, αρκετές φορές αναφέρεται ότι η *amor dei intellectualis* οδηγεί στην ευδαιμονία, στην *Μικρή Πραγματεία* -αν και κάτι τέτοιο μπορεί να συναχθεί από το συγκεκριμένο- η ανωτέρω θέση αναφέρεται μία και μόνον μία φορά.

<sup>362</sup> *Μικρή Πραγματεία* II, κεφ. XVIII, § III.

<sup>363</sup> Δαίμων = *δαίμων*, δηλαδή “γνώστης”. Βλ. Πλάτων, *Κρατύλος* 398b 5-7.

<sup>364</sup> *Μικρή Πραγματεία* II, κεφ. XXVI, § VIII.

<sup>365</sup> “Γι’ αυτό και η αιωνιότητα μίας ενικής ουσίας δεν είναι αντικείμενο μνήμης, ούτε προαίσθησης ή αποκάλυψης, αλλά είναι αυστηρά το αντικείμενο μίας ενεργού εμπειρίας, *Ηθική* V, θεωρ. XXIII, σχ. Αντιστοιχεί στην ενεργό ύπαρξη ενός μέρους της ψυχής, του εντατού και συστατικού της ενικής ουσίας μέρους της και της χαρακτηριστικής της σχέσης, ενώ η διάρκεια ασκεί την παθοποιό της ενέργεια στην ψυχή μέσα στα εκτατά της μέρη που της ανήκουν προσωρινά υπό την ίδια αυτή χαρακτηριστική σχέση {πρβ[λ]. τη διάκριση ανάμεσα στα δύο είδη μερών, στην *Ηθική* V, θεωρ. XXXVIII-XL}”, G. Deleuze, *Spinoza. Πρακτική Φιλοσοφία*, ό.π., σσ. 72-73.

ii. Είναι χαρακτηριστικό το ότι οι έννοιες *σωτηρία*, *ευδαιμονία*, καθώς και *ελευθερία*<sup>366</sup> εμφανίζονται ολοένα και συχνότερα, καθώς ο Spinoza προχωρά τη συγγραφή της *Ηθικής*. Σε καμία περίπτωση, όμως, δεν πρέπει να θεωρήσουμε, ότι οι σωτηριολογικές διαστάσεις που περιλαμβάνει η σκέψη του προκύπτουν μόνον από τη διαδικασία της συγγραφής, αλλά ότι συμβαίνει και το αντίθετο: Ο Benedictus Baruch de Spinoza είχε αποκρυσταλλωμένο ευθύς εξ' αρχής στη σκέψη του τον σκοπό του φιλοσοφικού του διαβήματος. Αρκετά νωρίς -στον πρόλογο του Που μέρους της *Ηθικής*- μας πληροφορεί, ότι “θα εξηγήσει τα πράγματα εκείνα που αναγκαία απέρρευσαν από την ουσία του θεού” και ότι “θα εξηγήσει μόνον εκείνα που μπορούν να μας οδηγήσουν σαν από το χέρι στη γνώση της ανθρώπινης ψυχής και της υπέρτατης μακαριότητάς της”<sup>367</sup>. Η εννόηση-αντίληψη των πραγμάτων -με βάση τη διορατική/διαισθητική επιστήμη- θεμελιώνει τη δυνατότητα του ανθρώπου να σωθεί. Την θεμελιώνει, όμως, σε *βάση συγχρονική*; Μετέχει, εν ολίγοις, ο άνθρωπος *επί του παρόντος* -αλλά και *διαρκώς*- στη σωτηρία του; Για να απαντηθούν τα ερωτήματα αυτά, πρέπει να υπενθυμίσουμε την έννοια της συνείδησης [*coscientia*], ως θεμελιώδη λειτουργία της ανθρώπινης νόησης και ως σημείο διαφοροποίησης του ανθρώπου από τα υπόλοιπα έμψυχα όντα. Το πέρας της διαδικασίας της νόησης -η *amor dei intellectualis*, στην οποία οδήγησε η διορατική/διαισθητική επιστήμη- δεν είναι τίποτε άλλο παρά η επίτευξη της *ενσυνείδητης* -υπό το πρίσμα της αιωνιότητας- *χρήσης του νοείν* και μία *ταυτόχρονη μετοχή στη σωτηρία*<sup>368</sup>. Αν και η σκέψη του Benedictus Baruch de Spinoza σημαδεύει συνεχώς το ίδιο σημείο, την ανθρώπινη ευδαιμονία ή σωτηρία, η διαδικασία με την οποία επιτυγχάνεται αυτή δεν υποβαθμίζεται, αλλά

<sup>366</sup> Για το ότι ο Benedictus Baruch de Spinoza δεν χρησιμοποιεί τις έννοιες “σωτηρία” και “ευδαιμονία” με διαφορετικό περιεχόμενο, πρβλ. υποσ. 280 της μετά χείρας μελέτης.

<sup>367</sup> Πρβλ. επίσης τον πρόλογο του V μέρους της *Ηθικής*, όπου ο Ολλανδός υπενθυμίζει τον σκοπό της συγγραφής του.

<sup>368</sup> Βλ. υποσ. 163 της μετά χείρας μελέτης, όπου η συνείδηση νοείται ως η ενσυναίσθηση των τροποποιήσεων είτε του σώματος είτε της ψυχής. Επίσης, βλ. υποσ. 279 και υποσ. 327. Πρβλ. A. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Minuit, 1969, σσ. 601-602: “Στον βαθμό που την *amor dei intellectualis* τίποτα, ούτε ακόμα και ο ίδιος ο θάνατος δεν μπορεί να την αναιρέσει, (*Ηθική* V, θεώρ. XXXVII), αρμόζει στη φύση της ψυχής μας, στον βαθμό που αυτή η ίδια είναι η αιώνια αληθινή ιδέα της ουσίας του σώματός μας και τίποτα δεν μπορεί να καταστήσει το αληθές ολισθηρό, (*Ηθική* V, θεώρ. XXXVII, απόδ.), [...]. Η ψυχή μας, στον βαθμό που είναι αιώνια ιδέα, έχει συνεπώς αιώνια συνείδηση όλων όσων τα ενεργητικά συναισθήματα του σώματός της της επιτρέπουν να γνωρίζει από την ουσία της, εφ’ όσον έχει αιώνια αληθινές ιδέες αυτών των τροποποιήσεων· και, κατά συνέπεια, απολαμβάνει [η ψυχή], μαζί με την αιωνιότητα της μακαριότητάς της, τη συνείδηση, η οποία συνοδεύει τη γνώση αυτή”, (η μτφ. από εμένα). Πρβλ. *Ηθική* V θεώρ. XLII, απόδ., όπου και ο σαφής συσχετισμός από τον Benedictus Baruch de Spinoza μεταξύ μακαριότητας - διανοητικής αγάπης για τον θεό και απόλαυσης της μακαριότητας - γνώσης (σύμφωνα με το θεώρ. XXXII), της εξουσίας της ψυχής πάνω στα αισθήματα, τα οποία έτσι περιορίζονται. Πρβλ. επίσης J. Lacroix, *Spinoza et le problème du salut*, ό.π., σ. 90: “Je prends conscience de mon éternité”, (η πλαγιασμένη του “conscience” από εμένα).

-αντιθέτως- κρίνεται απολύτως *χρήσιμη*. Είναι, επί της ουσίας, η ίδια η διαδικασία, η οποία και προσφέρει την *ταυτόχρονη μετοχή στη σωτηρία*. Για κάθε, λοιπόν, νοήμονα άνθρωπο, ο πειρασμός να γίνει το πέρασμα από τη συνείδηση της αιωνιότητας του θεού στη συνείδηση της ατομικής του ουσίας<sup>369</sup> και αντιστρόφως είναι ισχυρός<sup>370</sup>. Ο Benedictus Baruch de Spinoza -απλώς- έχει υποδείξει την *αντίστοιχη ορθολογική διαδικασία*, με άξονα το ότι αποδεικνύει -με γεωμετρική ακρίβεια και πρόοδο- τα όσα υποστηρίζει<sup>371</sup>. Ωστόσο, σαφέστερη απάντηση -αναφορικά με τη δυνατότητα του ανθρώπου να μετέχει *διαρκώς* στη σωτηρία του- θα μας προσφέρει η απάντηση στο ερώτημα κατά πόσο η *amor dei intellectualis* -η οποία εφορμά από το τρίτο είδος γνώσης και “οδηγεί” στην ανθρώπινη μακαριότητα ή σωτηρία- είναι ένα *αίσθημα* [affectus]. Εάν είναι αίσθημα -στον βαθμό που ο άνθρωπος τροποποιείται *συνεχώς* από τις εξωτερικές αιτίες- εύκολα μπορεί να μεταβληθεί και να μην διατηρήσει τον αρχικό της χαρακτήρα, είτε ως “πέραςμα από μία μικρότερη σε μία μεγαλύτερη τελειότητα”<sup>372</sup> είτε το αντίθετο, (στην περίπτωση που σε αυτό συμβάλλουν οι εξωτερικές αιτίες). Αρχικώς, πρέπει να διευκρινιστεί, ότι η *amor erga deum* είναι ένα αίσθημα, το οποίο, παρ’ όλο “που δεν μπορεί να μετατραπεί σε μίσος”<sup>373</sup>, “πρέπει να κατέχει το μεγαλύτερο τμήμα της ψυχής”<sup>374</sup>. Όμως, η αγάπη αυτού του είδους “συντηρείται όσο περισσότερο φανταζόμαστε περισσότερους ανθρώπους να συνδέονται με τον θεό με τον ίδιο δεσμό αγάπης”<sup>375</sup>. Σύμφωνα με τα ανωτέρω, θα πρέπει να της αναγνωρίσουμε μία *συνεχή ανανέωση* στο εσωτερικό της και, επομένως, ένα είδος *μετατροπής στο οντολογικό της status*. Φανταζόμαστε κάποιον να αγαπά τον θεό με το ίδιο είδος αγάπης; Η αγάπη μας ανανεώνεται και προφανώς αυξάνεται. Στην περίπτωση που συμβαίνει το αντίθετο, δεν ανανεώνεται και

<sup>369</sup> Ακόμα ένα παράδειγμα σύνδεσης μεταξύ γνώσης της ατομικής ουσίας με τη γνώση της αναγκαιότητας ύπαρξης ενός αιώνιου θεού εντοπίζεται στην *Ηθική V*, κεφ. IV.

<sup>370</sup> Για άλλη μία φορά, πρέπει να αναδειχθεί ο ιδιαίτερος χαρακτήρας, τον οποίο διαδραματίζει η έννοια της αιωνιότητας στο συγκεκριμένο επιχείρημα. Βλ. *Ηθική V*, θεώρ. XXIX: “Κάθε τι που η ψυχή μας γνωρίζει ότι έχει ένα είδος αιωνιότητας το γνωρίζει όχι διότι αντιλαμβάνεται την παρούσα έμπρακτη ύπαρξη του σώματος, αλλά διότι αντιλαμβάνεται την ουσία του σώματος υπό το πρίσμα της αιωνιότητος”.

<sup>371</sup> Η κριτική που δέχθηκε ο Benedictus Baruch de Spinoza από τον G. W. Leibniz έγκειται ακριβώς σε αυτήν τη μαθηματικοποίηση της αναζήτησης της μακαριότητας υπό το πρίσμα της αιωνιότητος. Βλ. G. Deleuze, *Ο Spinoza και το πρόβλημα της έκφρασης*, μτφ.: Φ. Σιατίτσα, επιστ. επιμ.: Α. Στυλιανού, Αθήνα, Κριτική, 20021, σ. 392. Για λεπτομέρειες πρβλ. L. Brunschvicg, *Spinoza et ses contemporains*, P.U.F., Paris 1951, σσ. 237-270.

<sup>372</sup> Με άξονα την ταύτιση της σωτηρίας με τη συμμετοχή μας στη χαρά και τον ορισμό της χαράς ως αισθήματος, χαρά “η οποία είναι η μετάβαση από μία μικρότερη σε μία μεγαλύτερη τελειότητα”, (*Ηθική III*, κεφ. 2 και εξ.).

<sup>373</sup> *Ηθική V*, θεώρ. XXVIII, πόρ.

<sup>374</sup> *Ηθική V*, θεώρ. XVI.

<sup>375</sup> *Ηθική V*, θεώρ. XX.

(προφανώς) μειώνεται. Με την *amor dei intellectualis*, όμως, δεν συμβαίνει το ίδιο: “Η δική της μονιμότητα δεν έγκειται σε μία συνεχή ανανέωση: Είναι η ίδια *αιώνια*<sup>376</sup> με την αυστηρή έννοια του όρου<sup>377</sup>, εφ’ όσον η γνώση από την οποία παράγεται είναι αιώνια”<sup>378</sup>. Για άλλη μία φορά, θα πρέπει να εξεταστεί ο *διαρκής χαρακτήρας* της *amor dei intellectualis* και της *μετοχής μας* στη σωτηρία, με άξονα τη σχέση της μετοχής της διάρκειας αυτής στην *αιωνιότητα*, στον βαθμό που το τμήμα της ανθρώπινης ψυχής -το οποίο είναι εν θεώ- είναι *εγγρόνως αιώνιο*.

Η ένωσή μας αυτή με τον θεό<sup>379</sup> -που είναι εγγρόνως και η αρμονική μας ένταξη στη φύση και την αναγκαιότητα των νόμων της- νοηματοδοτείται ως *υπαρξιακή απόλαση*<sup>380</sup>, πηγάζει, όμως, από τον *ορθολογικώς προσανατολισμένο βίο*<sup>381</sup>, καθώς, μόνον εφ’ όσον ζούμε σύμφωνα με τις υπαγορεύσεις του λόγου “είναι ωφέλιμο -και προπάντων στη ζωή- να τελειοποιούμε τη νόησή μας ή τον λόγο μας όσο μπορούμε· και σε τούτο μόνον συνίσταται η υπέρτατη ευδαιμονία ή μακαριότητα<sup>382</sup> του ανθρώπου· γιατί η μακαριότητα του ανθρώπου δεν είναι τίποτε άλλο παρά η ευχαρίστηση που γεννιέται από τη διορατική<sup>383</sup> γνώση του θεού·

<sup>376</sup> Της οποίας όμως η αιωνιότητα νοείται εντός των πλαισίων της διάρκειας.

<sup>377</sup> *Ηθική* V, θεώρ. XXXIII. Βλ. ιδιαιτέρως το σχόλιο, όπου γίνεται και η σύνδεση μεταξύ του θεού ως αιώνιας αιτίας και της ψυχής που κατέχει την αιώνια διανοητική αγάπη για τον θεό -ως κατέχουσα τις “τελειότητες” του θεού.

<sup>378</sup> A. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Minuit, Paris 1969, σ. 588. Ολόκληρη η ανωτέρω επιχειρηματολογία υπέρ του συγχρονικού χαρακτήρα της σωτηρίας αντλείται από τον A. Matheron. Ιδιαίτερο ενδιαφέρον έχει η άποψή του για τη διάκριση μεταξύ της “κινούμενης” χαράς -η οποία προκύπτει από την *amor erga deum*- και της “α[μετα]κίνητης” χαράς -την οποία προσφέρει η *amor dei intellectualis*: “Γι’ αυτόν ακριβώς τον λόγο ο Spinoza χρησιμοποιεί για το αντικείμενό του μία άλλη λέξη: Τη λέξη ‘ευδαιμονία’, η οποία δηλώνει την ίδια την κατοχή της τελειότητας και όχι πλέον την αύξησή της”, (ό.π.).

<sup>379</sup> *Μικρή Πραγματεία* II, κεφ. IV, § X. Πρβλ. στο ίδιο, κεφ. XXI, προσθ. I: “Απόλαση ή άμεση ένωση με εκείνο που αναγνωρίζουμε ως καλλίτερο και το απολαμβάνουμε”.

<sup>380</sup> “*Summo bono*”, *Ηθική* IV, θεώρ. XXXVI, σχ.

<sup>381</sup> “*Vita rationali frui*”, *Ηθική* IV, κεφ. V. Πρβλ. J. Lacroix, *Spinoza et le problème du salut*, ό.π., σσ. 39-40: “Η ζωή σύμφωνα με τον λόγο συνίσταται στην αναγνώριση των αληθινών σχέσεων μεταξύ του ανθρώπου, του κόσμου και του θεού, [συνίσταται] στο να καταστούν [οι σχέσεις] αποτελεσματικώς η αιτία των σκέψεών μας, στον βαθμό που η ψυχή μας αποτελεί έκφραση της ζωής του θεού σε εμάς. Ο άνθρωπος είναι πρωταρχικά αλλοτριωμένος, ζώντας μέσα στο ολίσθημα και την πλάνη. Η *Μικρή Πραγματεία* δεν αμφιταλαντεύεται στο να ταυτίσει τη φαντασιόπληκτη ζωή με την αμαρτία και την ορθολογική ζωή με τη χάρη. Το μονοπάτι για τη σωτηρία μας ανοίγει και διαμορφώνεται προοδευτικώς από την αντίληψη της συνειδήσης αυτής της πρωταρχικής της αλλοτρίωσης”. Επιπρόσθετα επιχειρήματα για την υπέρβαση της αλλοτρίωσης -η οποία πραγματοποιείται αρχικώς με τη *συνειδητοποίηση* της αλλοτρίωσης αυτής- στο A. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Minuit, Paris 1969, σ. 591.

<sup>382</sup> Στο σημείο αυτό, για άλλη μία φορά, ο Benedictus Baruch de Spinoza *ταυτίζει* τις έννοιες “ευδαιμονία” [felicitas] και “μακαριότητα” [beatitudo], χρησιμοποιώντας τις ως έννοιες *συνώνυμες, ταυτόσημες*. Για τον λόγο αυτόν και χρησιμοποιεί (ως διαζευκτικό μεταξύ των), τον όρο “*seu*”.

<sup>383</sup> Είναι το μοναδικό σημείο -της *Ηθικής* τουλάχιστον- στο οποίο ο Benedictus Baruch de Spinoza ονομάζει το τρίτο είδος γνώσης *διορατική γνώση* [μόνον] *του θεού*. Σε όλα τα υπόλοιπα, η [απλή] γνώση του θεού διακρίνεται από τη [διορατική] γνώση των ενικών πραγμάτων, (το τρίτο είδος γνώσης).



τελειοποίηση της νόησης δεν είναι τίποτε άλλο παρά η γνώση του θεού και των κατηγορημάτων του, καθώς και των πράξεών του που παράγονται από την αναγκαιότητα της φύσης του<sup>384</sup>. Όλα τα ανωτέρω πραγματοποιούνται στην παρούσα ζωή (και όχι σε κάποια άλλη)<sup>385</sup>. Επομένως, είναι απολύτως λογικό “η σωτηρία, η ευδαιμονία και η ελευθερία μας”<sup>386</sup> να επιτυγχάνεται *όχι* σε κάποια μελλοντική, αλλά *σε αυτήν τη ζωή*, αλλά και να υπάρχει η δυνατότητα -όσο ο άνθρωπος *αντιλαμβάνεται ότι αντιλαμβάνεται τον κόσμο με βάση το τρίτο είδος γνώσης-* να *μετέχει στη σωτηρία αυτή*, να μετέχει στη σωτηρία *του*. Κατά αυτόν τον τρόπο, η μέθεξη στη σωτηρία καθίσταται διαρκής, όσο ο άνθρωπος *επιθυμεί* να είναι διαρκής και όσο ο άνθρωπος *έχει συνείδηση* του ότι -παρά τις αντιξοότητες- μπορεί να “αισθάνεται και να γνωρίζει από την πείρα ότι είναι αιώνιος”<sup>387</sup>. Με τον τρόπο αυτόν, ο Benedictus Baruch de Spinoza θα εναποθέσει την επίτευξη της σωτηρίας στην ανθρώπινη νόηση και μόνον<sup>388</sup>, παρέχοντας τις αποδείξεις εκείνες, οι οποίες επιβάλλουν *άκριτη εμπιστοσύνη στις (ορθολογικές) ικανότητες της νόησης αυτής*.

Η θεωρία αυτή της μέθεξης στην αιωνιότητα και (η θεωρία) της σωτηρίας -υπό το πρίσμα αυτής- δεν σχετίζεται με κάποια “ανάμνηση της ύπαρξής μας πριν την παρούσα ζωή”, πριν, άλλως ειπείν, από τη διάρκεια της παρούσας σωματικής μας ύπαρξης<sup>389</sup>, ούτε και με την αθανασία της ψυχής, μετά το τέλος της σωματικής

---

<sup>384</sup> *Ηθική* IV, κεφ. IV.

<sup>385</sup> Στη σύγκριση στην οποία προβαίνουμε μεταξύ Χριστιανισμού και Benedictus Baruch de Spinoza δεν θα πρέπει να υποπέσουμε και σε επικίνδυνες γενικεύσεις. Σχετικώς με τον *συγχρονικό χαρακτήρα* της χριστιανικής σωτηρίας, ο Συμεών ο Νέος Θεολόγος, αναφέρεται στην παροντική και όχι στη μελλοντική επίτευξή της. Σύμφωνα με την άποψή του, η αγάπη για τον Θεό, στην αυθεντική της μορφή, είναι “μετουσία και μέθεξις της θεότητας”, (βλ. Συμεών Θεολόγος, *Ηθικά* 4, 556, στο Jacques Dartouzes, *Sources Chrétiennes*, τεύχ. 129, σ. 48), πάντοτε, όμως, μίας θεότητας όχι εμμενούς κατ’ ουσίαν, αλλά κατ’ ενέργεια στον κόσμο, (όπως διδάσκει και η Πατερική Παράδοση), αλλά και μίας θεότητας όχι όπως την όρισε ο Benedictus Baruch de Spinoza.

<sup>386</sup> *Μικρή Πραγματεία* II, § XXIV.

<sup>387</sup> *Ηθική* V, θεώρ. XXIII, σχ.

<sup>388</sup> Πρβλ. J. Lacroix, *Spinoza et le problème du salut*, ό.π., σ. 10: “Η καθαρά φιλοσοφική σωτηρία προσφέρει το χαρακτήρα της με μοναδικό τρόπο στην ιστορία της ανθρώπινης σκέψης, στην επιθυμία να επιτευχθεί ο στόχος που προτείνουν οι θρησκείες, εκτός μέσω του παραδοσιακού θρησκευτικού τρόπου, χάρη σε αμιγώς ορθολογικά μέσα. Είναι αυστηρά διανοητική και δεν μπορεί να εξασφαλιστεί παρά μόνο διά μέσου της νόησης: Συνίσταται στην αληθινή γνώση, η οποία παράγει τη διανοητική αγάπη για τον θεό”.

<sup>389</sup> Βλ. *Ηθική* V, θεώρ. XXI: “Η ψυχή δεν μπορεί να φανταστεί ούτε να θυμηθεί τα περασμένα, παρά μόνον όσο διαρκεί το σώμα”. Πρβλ. *Ηθική* V, θεώρ. XXIII, σχ.: “Μας είναι αδύνατο, ωστόσο, να θυμηθούμε τον τρόπο που υπήρξαμε πριν από το σώμα, αφού στο σώμα δεν υπάρχει κανένα υπόλειμμα αυτής της ύπαρξης και η αιωνιότητά δεν μπορεί να ορισθεί από τον χρόνο, ούτε και να έχει σχέση με τον χρόνο. *Αισθανόμαστε παρ’ όλα αυτά και γνωρίζουμε από την πείρα πως είμαστε αιώνιοι*. Γιατί, η ψυχή δεν αισθάνεται λιγότερο αυτά τα πράγματα με μία πράξη της νόησης, από τα πράγματα εκείνα που τα έχει στη μνήμη της. *Τα μάτια της ψυχής με τα οποία βλέπει και παρατηρεί τα πράγματα είναι η καθωπή απόδειξη*”, (οι πλαγιοθετήσεις από εμένα). Για το ίδιο θέμα, βλ. επίσης *Πραγματεία για τη διόρθωση της νόησης*, § XXXV.

ύπαρξης αυτής<sup>390</sup>. Και αυτή ακριβώς, η -καθ' όλα κατανοητή- φράση του Benedictus Baruch de Spinoza “παρ’ όλα αυτά αισθανόμαστε και γνωρίζουμε από την πείρα πως είμαστε αιώνιοι”, πρέπει να είναι desideratum προσωπικού αναστοχασμού [Reflexion] και αυτοκατανόησης [Selbstverständigung] κάθε αναγνώστη της *Ηθικής*, στον βαθμό, εν ολίγοις, που αποτελεί έναν συνδυετικό κρίκο μεταξύ *διαρκείας* και *αιωνιότητας*. Ακριβώς επειδή ο Benedictus Baruch de Spinoza, από την αρχή της *Ηθικής* του -η οποία αποτελεί κείμενο με εσωτερική συνοχική δυναμική- έχει προετοιμάσει τον αναγνώστη του για το μήνυμα, το οποίο πρόκειται να μεταβιβάσει: “Με αιωνιότητα εννοώ την ίδια την ύπαρξη, καθόσον νοείται, ότι παράγεται αναγκαία από αυτόν ακριβώς τον ορισμό τού [ή ενός] αιωνίου πράγματος”<sup>391</sup>. Όσο, δε, είναι “μέσα στη φύση του λόγου [ratio] να αντιλαμβάνεται, ότι τα πράγματα έχουν

<sup>390</sup> Βλ. *Ηθική* V, θεώρ. XXXIV: “Η ψυχή υπόκειται στα αισθήματα που αναφέρονται σε πάθη μόνον όσο διαρκεί το σώμα”. Ο Benedictus Baruch de Spinoza αποφεύγει συστηματικώς να αναφερθεί σε *αθανασία* της ψυχής, αλλά υποστηρίζει την *αιωνιότητα* της ψυχής, ως εντατό μέρος, ως δύναμη του εννοείν, ως ιδέα, η οποία εκφράζει την ουσία του σώματος *sub specie aeternitatis*. Αυτό δεν σημαίνει, ότι η ψυχή διαρκεί πέραν της σωματικής ύπαρξης. Με την πραγμάτωση, όμως, του τρίτου είδους γνώσης, απολαμβάνουμε εμπειρικά την αιωνιότητα της ψυχής. Βλ. ενδεικτικώς *Ηθική* V, θεώρ. XXIII, σχ.: “Αυτή η εμπειρία ανήκει αναγκαία στο τρίτο είδος γνώσης, γιατί το δεύτερο είδος γνώσης δεν κατέχει την εντελή ιδέα της ουσίας του σώματός μας και δεν μας κάνει ακόμα γνωστό, ότι η ψυχή μας είναι αιώνια”. Αν, όντως, τα πράγματα έχουν ως ανωτέρω, παραμένει υπό αίρεση το ερώτημα τι τελικά εξυπηρετεί η ανθρώπινη προσπάθεια για αύξηση των ενεργητικών αισθημάτων, πληρότητα από χαρά και μετοχή στη σωτηρία, εφ’ όσον, με τον θάνατο, το σώμα μας καταστρέφεται εντελώς (*Ηθική* IV, θεώρ. XXXIX απόδ. και σχ.) και όταν χάνεται το σώμα χάνεται και η ικανότητά μας να επηρεαζόμαστε. Η απάντηση, ωστόσο, την οποία προσφέρει ο Benedictus Baruch de Spinoza είναι, για ακόμα μία φορά, εξαιρετικά απλή: “Ο θάνατος είναι λιγότερο βλαβερός, όσο περισσότερη καθαρή και συγκεκριμένη γνώση υπάρχει στην ψυχή”, *Ηθική* V, θεώρ. XXXVIII, σχ. Βλ. (στο ίδιο θεώρημα), την απόδειξη: “Όσο περισσότερα πράγματα κατανοεί η ψυχή μέσω του δεύτερου και του τρίτου είδους γνώσης, τόσο μεγαλύτερο είναι το μέρος της που παραμένει άθικτο”. Έτσι, η προσπάθειά μας για αύξηση των ενεργητικών αισθημάτων και για επίτευξη της σωτηρίας είναι *τω όντι* ουσιαστική, καθώς, με τον ερχομό του θανάτου, ο γνωρίζων με το δεύτερο και [ειδικώς] με το τρίτο είδος γνώσης και αυξάνων το εντατό μέρος του εαυτού του, χαρακτηρίζεται από την ελάχιστη δυνατή απώλεια των παθών, τα οποία σχετίζονται με το εκτατό μέρος του εαυτού του, *χάνει, άλλως ειπείν, όσο το δυνατόν λιγότερα*. Για λεπτομέρειες σχετικά με το ζήτημα του θανάτου στην σπινοζική σκέψη, βλ. G. Deleuze, *Ο Spinoza και το πρόβλημα της έκφρασης*, ό.π., σσ. 390-396, όπου και σαφής επιχειρηματολογία για την τελειοποίηση της ψυχής μας μετά την απεμπλοκή της από τη σωματική ύπαρξη, αφού η ψυχή αποτελεί το εντατό (εν θεώ), “μέρος” της ύπαρξής μας. Εσωκλείω το “μέρος” εντός εισαγωγικών, καθώς δεν πρέπει να νοείται ως συνθετικό τμήμα, αλλά ως εκείνο το οποίο εκφράζει και εξηγεί την ιδέα του θεού, (ό.π., σ. 383). Έχουν διατυπωθεί, βεβαίως και αντίθετες απόψεις, όπως, για παράδειγμα, αυτή του Αμερικανού J. Bennet, στο *A Study of Spinoza’s Ethics*, Hackett Publishing Co., Indianapolis 1984, σ. 375, ο οποίος -δεχόμενος “μυστικιστικές επιδράσεις του G. Bruno στον Benedictus Baruch de Spinoza” αποφαινεται, ότι “τελικά, οι θεωρίες του Spinoza στην *Ηθική* V, αναφορικά με την αθανασία, τη διάραση και τη διανοητική αγάπη του θεού, είναι εντελώς ανέλπιδες [...]. Όσοι από εμάς αγαπούν και θαυμάζουν το φιλοσοφικό έργο του Spinoza, πρέπει να αποστρέφουν σιωπηλά τα μάτια τους από το δεύτερο μισό του V μέρους”. Ο Benedictus Baruch de Spinoza, όμως, δεν υποστηρίζει *πουθενά* την αθανασία της ψυχής υπό τους όρους τους οποίους η αθανασία αυτή μπορεί αφ’ ενός να εννοηθεί στις μέρες μας και αφ’ ετέρου την εννοεί ο J. Bennet.

<sup>391</sup> *Ηθική* I, ορ. VIII.

ένα είδος αιωνιότητας<sup>392</sup>, κάθε έλλογος άνθρωπος δύναται να απολαύσει την (πεπερασμένη μεν) αλλά *sub specie aeternitatis*- **σωτηρία** του.

Σε κάθε περίπτωση:

“Summum mentis bonum est Dei cognitio, et summa mentis virtus Deum cognoscere”<sup>393</sup>.

---

<sup>392</sup> Ηθική II, θεώρ. XLIV, πόρ. II.

<sup>393</sup> Ηθική IV, θεώρ. XXIII.

## ΕΠΙΛΟΓΗ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑΣ

### Α. Πηγές

#### Α. (i). Εκδόσεις κειμένων και μεταφράσεις

##### *Spinoza*

1. Spinoza, *Opera*, Carl Gebhardt, Carl Winter Universitätsbuchhandlung, Heidelberg 1925i.
2. Spinoza, *Œuvres Complètes, Texte nouvellement traduit ou revu, présenté et annoté par Roland Caillols, Madeleine Francès et Robert Misrahi*, Gallimard, συλλογή “Bibliothèque de la Pléiade”, Étampes 1962i.
3. Spinoza, *L'Éthique/Ethica, texte original et traduction nouvelle par B. Pautrat*, Éditions Du Seuil, Paris 1988 - Janvier 1999.
4. Spinoza, *Éthique, Introduction, traduction, notes et commentaires par R. Misrahi*, P.U.F., Paris 1990.
5. Spinoza, *Ηθική*, μτφ.: Ν. Κουντουριώτου, Φέξης, Αθήνα 1913.
6. Spinoza, *Ηθική*, μτφ.: Μ. Ζωγράφου, Πέλλα, Αθήνα χ.χ.
7. Spinoza, *Πολιτική Πραγματεία*, μτφ.: Α. Ι. Στυλιανού, εισαγ.: Γ. Βόκος, επίμ.: Έ. Balibar, Πατάκης, Αθήνα 2000, (1996i).
8. Spinoza, *Πραγματεία για τη διόρθωση της νόησης*, μτφ.: Β. Jacquemart, Β. Γρηγοροπούλου, επιμ., σχ., επίμ.: Β. Γρηγοροπούλου, Πόλις, Αθήνα 2000.

##### *Άλλες Πηγές*

9. Ακινάτης, Θ., *Summa Theologica*, μτφ.: Ι. Καρμίρης, Αθήνα, 1935.
10. Αυγουστίνος, *Εξομολογήσεις*, 2 τόμ., μτφ., σχ., ευρετ.: Φρ. Αμπατζοπούλου, Πατάκης, Αθήνα 1999i.
11. Βασίλειος, Μ., *Εις την Εξαήμερον*.
12. Βασίλειος, Μ., *Περί του μη προσηλώσθαι τοις βιωτικοίς*.
13. Βασίλειος, Μ., *Εις Ησαΐαν*.
14. Βασίλειος, Μ., *Εις 32 Ψαλμ.*
15. Βασίλειος, Μ., *Εις το Πρόσεχε σεαυτώ*.
16. Βασίλειος, Μ., *Προς Αμφιλόχιον, Περί του Αγίου Πνεύματος*.
17. Νύσσης, Γ., *Περί κατασκευής ανθρώπου*.  
(περιλαμβάνονται στην *Patrologia Graeca*, J. P. Migne, Paris 1857 κ.ε.).
18. Συμεών Νέος Θεολόγος, *Ηθικά* 4, 556, τεύχ. 129, *Sources Chrétiennes*, Paris, Jacques Darrouzès.
19. Aristoteles, *Opera I-IV*. Ex recensione I. Bekkeri, Academia Regia Borussica, 1831-1870, Walter Gruyter (fotomechanischer Nachdruck), Berlin 1960-1987.
20. Bruno, G., *Opere latina conscripta*, F. Fiorentino, Firenze-Napoli 1889.
21. Bruno, G., *Œuvres Complètes*, trad.: Yver Hersant, Chaudelier, Les belles Lettres, Paris 1993.
22. Condillac, de É. B., *Traité des Systèmes*, X., *Œuvres*, I, 169.
23. Descartes, R., *Œuvres*, publiées par C. Adam et P. Tannery, 11 vols., réédition Vrin - C.N.R.S., Paris 1964-1974.

24. Descartes, R., *Τα πάθη της ψυχής*, εισαγ. - μτφ.: Γ. Πρελορέντζος, επιστ. επιμ.: Δ. Κοτρόγιαννος, γλωσσ. επιμ.: Ν. Καλταμπάνος, επίμ.: J. L. Marion, Κριτική, Αθήνα 1996.
25. Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Bd. I, στο *Sämtliche Werke*, ed. Lasson, Bd. XIII, Meiner, Leipzig 1927.
26. Hobbes, T., *Leviathan or The Matter, Form and Power of a Common-Wealth Ecclesiasticall and Civill*, London 1651. Στα ελληνικά, μτφ.: Γρ. Πασχαλίδης, Αιμ. Μεταξόπουλος, εισαγ.: Αιμ. Μεταξόπουλος, Γνώση, Αθήνα 1989.
27. Hutcheson, F., *An Inquiry into the Original of Our Sense of Beauty and Virtue; In Two Treatises*, London 1725<sub>1</sub>.
28. Leibniz, G. W., *Discours de métaphysique - Μεταφυσική Πραγματεία*, δίγλωσση έκδοση (γαλλικά - ελληνικά), εισ. - μτφ. - σχόλ.: Π. Καϊμάκης, Βανιάς, Θεσσαλονίκη 1992.
29. Leibniz, G. W., *La monadologie - Η μοναδολογία*, δίγλωσση έκδοση (γαλλικά - ελληνικά), εισαγ.: Γ. Βώκος, μτφ.: Σ. Λαζαρίδης, Υπερίων, Θεσσαλονίκη 1997.
30. Mandeville, de B., *The fable of the Bees*, London 1708.
31. Mandeville, de B., *Private Vices, Public Benefits*, London 1732.
32. *Novum Testamentum Graece*, post Eberhard et Erwin Nestle, 27. revidierte Auflage, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1993, (1898<sub>1</sub>).
33. Platonis, *Opera I-V*. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit J. Burnet, oxonii e typographeo clarendoniano, Variorum 1900-1907.
34. *Septuaginta, Verkleinerte Ausgabe in einem Band*, επιστ. επιμ.: Prof. D. Dr. Alfred Rahlfs, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1979, 1935<sub>1</sub>.

#### A. (ii). Λεξικά

35. Audi, R., *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1995.
36. Auroux, S., *Les Notions Philosophiques, Encyclopédie Philosophique Universelle*, Presses Universitaires de France, Paris 1990.
37. Ritter, J., *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Schwabe & Co., Basel 1972.
38. Κουμανούδης, Στ., *Λεξικόν Λατινοελληνικόν, μετά συνωνύμων και αντιθέτων της Λατινικής*, Γρηγόρης, Αθήνα 2002.
39. Σταματάκος, Ι., *Λεξικόν Αρχαίας Ελληνικής Γλώσσας*, Αθήναιον, Αθήνα 1949.

#### A. (iii). Βιβλιογραφικά Εργαλεία

40. Garaux, A., *Spinoza: Bibliographie, 1971-1977*, Centre de philosophie politique, Université de Reims, Reims 1981.
41. Leone, A., "Bibliografia spinoziana 1972-1979", *Verifiche*, XI, 1982.
42. Oko, A. S., *The Spinoza Bibliography*, G. K. Hall & Co., Boston 1964.
43. Preposiet, J., *Bibliographie spinoziste, Répertoire alphabétique-Registre systématique - Textes et documents: Biographies de Lucas et de Colerus, article "Spinoza" du Dictionnaire de Bayle, inventaire de la bibliothèque de Spinoza, e.t.c.*, Belles Lettres, Paris 1973.
44. Linde, van der A., *Benedictus Spinoza. Bibliografie*, M. Nijhoff s Gravenhage, 1871<sub>1</sub>, επανέκδ.: De Graaf, Nieuwkoop 1961.

45. Werf, van der Th. - Siebrand, H. - Westerveen C., *A Spinoza bibliography 1971-1983*, E. J. Brill, Leyden 1984.
46. Wetlesen, J., *A Spinoza bibliography. Particularly on the period 1940-1967*, Universitetsforlaget, Oslo 1968, επανέκδ.: 1971, (συμπεριλαμβάνεται ως επιπρόσθετος τόμος στη βιβλιογραφία του A. S. Oko).
47. *Bulletin de bibliographie spinoziste*, από το 1979 (ετήσιο δελτάριο, το οποίο δημοσιεύεται στο IV τεύχος της φιλοσοφικής επιθεώρησης *Archives de philosophie*).

#### **A. (iv). Περιοδικά για τον Spinoza**

48. *Bulletin de l' Association des Amis de Spinoza*, Paris 1978.
49. *Bolletino dell' Associazione Italiana degli Amici di Spinoza* [ιταλ.έκδ.].
50. *Cahiers Spinoza*, Réplique, VI τόμ., Paris (από το 1977).
51. *Chronicon Spinozanum*, curis Societas Spinozanae, V τόμ., Haega Comititis 1921-1927.
52. *Guest Lectures and Seminar Papers on Spinozism*, Erasmus Universiteit, Rotterdam (από το 1986).
53. *Kairos, Spinoza*, Presses Universitaires du Mirail, τεύχ. XI, Toulouse 1998.
54. *Mededelingen vanwege het Spinozahuis*, E. J. Brill, Leyden (από το 1934).
55. *North American Spinoza Society Newsletter* (από το 1992).
56. *Studia Spinozana*, Könighausen und Neumann, VIII τόμ., Würzburg (από το 1985).
57. *Travaux et documents du Groupe du Recherches Spinozistes*, Presses de l' Université de Paris Sorbonne, V τόμ., Paris (από το 1989).

### **B. Δευτερεύουσα Βιβλιογραφία**

#### **B. (i). Μελέτες**

57. Althusser, L., *Το μέλλον διαρκεί πολύ, Τα γεγονότα*, μτφ.: Α. Ελεφάντης, Ρ. Κυλιντηρέα, Πολίτης, Αθήνα 1992.
58. Althusser, L., *Philosophiques*, μτφ.: Α. Ελεφάντης, Πολίτης, Αθήνα 1994, κεφ.: "Spinoza", σσ. 103-127
59. Alquie, F., *Le rationalisme de Spinoza*, P.U.F., Paris 1981.  
Alquie, F., *Servitude et liberté selon Spinoza*, C.D.U., "Les Cours de Sorbonne", Paris χ.χ.
60. Balibar, É., *O Spinoza και η πολιτική*, μτφ.: Α. Στυλιανού, Εστία, Αθήνα 1996.
61. Bennet, J., *A Study of Spinoza's Ethics*, Hackett Publishing Co., Indianapolis 1984.
62. Besnier, M., *Ιστορία της φιλοσοφίας*, μτφ.: Κ. Παπαγιώργης, Καστανιώτης, Αθήνα 1999.
63. Bossy, J., *Giordano Bruno: Υπόθεση Πρεσβεία*, πρόλογος στα ελληνικά: Θ. Πελεγρίνης, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 1994.
64. Brunschvicg, L. *Spinoza et ses contemporains*, P.U.F., Paris 1951.
65. Brykman, G., *La judéité de Spinoza*, Vrin, Paris 1972.
66. Campana, G., *Liberazione e Salvezza dell' uomo in Spinoza*, Città Nuova, Roma 1978.

67. Chatelet, F., (επιμ.), *Η φιλοσοφία. Από τον Γαλιλαίο στον J. J. Rousseau*, (τόμ. Β'), μτφ.: Κ. Παπαγιώργης, Γνώση, Αθήνα 1990.
68. Chatelet, F., *Histoire de la philosophie II: La philosophie du monde nouveau. XVIe et XVIIe siècles*, Hachette, Paris 1999.
69. Cicuttini, L., *Giordano Bruno, Vita et Pensiero*, Milano 1950.
70. Cottingham, J., *Φιλοσοφία της επιστήμης. Οι ορθολογιστές*. (τόμ. Α'), μτφ.: Σ. Τσούρτη, επιμ. έκδ.: Α. Χρύσης, Στάχυ, Αθήνα 2000.
71. Cristofolini, P., *La scienza intuitiva di Spinoza*, Morano 1987.
72. Curley, E., *Behind the Geometrical Method, A reading of Spinoza' s Ethics*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey 1988.
73. Dalledonne, A., *Il Rischio della Libertà. S. Tommaso - Spinoza*, Marzorati Editore, Milano 1990.
74. Deleuze, G., *Spinoza. Πρακτική Φιλοσοφία*, μτφ.: Κ. Καψαμπέλη επιμ.: Γ. Βώκος, Π. Πούλος, Νήσος, Αθήνα 1993.
75. Deleuze, G., *Spinoza et le problème de l' expression*, Minuit, Paris 1968, (στα ελληνικά, *Ο Spinoza και το πρόβλημα της έκφρασης*, μτφ.: Φ. Σιατίτσας, επιστ. επιμ.: Α. Στυλιανού, Κριτική, Αθήνα 2002<sub>1</sub>).
76. Derregibus, A., *Bruno e Spinoza. La realtà dell' infinito e il problema de e la sua unità. La dottrina di Spinoza sull' infinito*, (vol. II), Giappichelli, Turin 1981.
77. Dilthey, W., *Pattern of Meaning in History: Thoughts of History and Society*, Harper, New York 1962
78. Dilthey W., *Ermeneutica e Religione*, Rusconi, Milano 1992<sub>1</sub>.
79. Diodato, R., *Sub specie aeternitatis, Luoghi dell' ontologia spinoziana*, CU.S.L, Milano 1990.
80. Dominguez, A. (επιμ.), *La Etica de Spinoza. Fundamentos y significado*, Ediciones de la Universidad de Castilla, La Mancha, Real Ciudad 1992.
81. Fabro, C., *Introduzione all' ateismo moderno*, Studium, Roma 1969<sub>2</sub>.
82. Foucault, M., *Επιτήρηση και τιμωρία. Η γέννηση της φυλακής*, μτφ.: Κ. Χατζηδμήμου, Ι. Ράλλη, Ράππας, Αθήνα 1989.
83. Freudenthal, J., *Spinoza. Sein Leben und seine Lehre. Ier Band: Das Leben Spinozas*, F. Fromman, Stuttgart 1904.
84. Garey, D., *The Cambridge Companion to Spinoza*, Cambridge University Press, Cambridge 1996.
85. Grossmann, R., *The existence of the World. An introduction to ontology*, Routledge, London & New York 1992.
86. Gueroult, M., *Spinoza, I, Dieu (Éthique I)*, Aubier-Montaigne, Paris 1968.
87. Gueroult, M., *Spinoza, II, L' Âme (Éthique II)*, Aubier-Montaigne, Paris 1974.
88. Hallet, H. F., *Aeternitas. A spinozistic study*, Clarendon Press, Oxford 1930.
89. Hallet, H. F., *Creation, emanation and salvation*, Martinus Nijhoff, Haye 1962.
90. Harris, E. R., *Salvation from Despair. A Reappraisal of Spinoza' s Philosophy*, Martinus Nijhoff, Haye 1962.
91. Hecker, K., *Spinozas allgemeine Ontologie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstad 1978.
92. Höffding, H., *Spinoza' s Ethica. Analyse und Charakteristik*, Carl Winters Universitätsbuchhandlung - 's Gravenhage - M. Nijhoff, Oxford University Press, London 1924.
93. Höffding, H., *A History of Modern Philosophy*, μτφ.: B. E. Meyer, Dover Publications, New York 1955<sub>1</sub>.

94. Joachim, H. H., *A Study of the Ethics of Spinoza*, Oxford 1901, επαν., Russel and Russel, New York 1964.
95. Joachim, H. H., *Spinoza's Tractatus de Intellectus Emendatione: A commentary*, Oxford University Press, Oxford 1940.
96. Joël, D., *Beiträge zur Geschichte der Philosophie*, 2 vols., Breslau 1876.
97. Kolakowski, L., *Chrétien sans Église. La conscience religieuse et le lien confessionnel au XVIIe siècle*, trad. française, Gallimard, Paris 1969.
98. Κον, J. *Πρωτοπόροι φιλόσοφοι. Ιστορική εισαγωγή στη φιλοσοφία. Σωκράτης, Πλάτων, Descartes, Spinoza, Kant, Fichte*, μτφ.: Γ. Καραγιάννης, Κουλτούρα, Αθήνα 1970.
99. Κογρέ, Α., *Από τον κλειστό κόσμο στο άπειρο σύμπαν*, μτφ.: Π. Λάμψας, επιμ.: Η. Νικολούδης, Ευρύαλος, Αθήνα 1989.
100. Krailsheimer, A., *Studies in Self-Interest, From Descartes to Bruyère*, Oxford University Press, Oxford 1962.
101. Kühler, W. J., *Het Socinianisme in Nederland*, A. W. Sijthoff's Uitgevers - Maatschappij, Leyden 1912.
102. Lacroix, J., *Spinoza et le problème du salut*, P.U.F., Paris 1970.
103. Lagrée, J., *Η φυσική θρησκεία*, μτφ.: Α. Παπαθανασοπούλου, επίμ: Γ. Βώκος, Πατάκης, Αθήνα 1996.
104. Macherey, P., *Avec Spinoza*, P.U.F., Paris 1992.
105. Macherey, P., *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La première partie. La nature des choses*, P.U.F., Paris 1998.
106. Macherey, P., *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La troisième partie. La vie affective*, P.U.F., Paris 1995.
107. Macherey, P., *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La quatrième partie. La condition humaine*, P.U.F., Paris 1997.
108. Macherey, P., *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La cinquième partie. Les voies de la libération*, P.U.F., Paris 1994.
109. Macherey, P., *Hegel ou Spinoza*, Maspéro, Paris 1978.
110. Matheron, A., *Individu et communauté chez Spinoza*, Minuit, Paris 1969.
111. Matheron, A., *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*, Aubier Montaigne, Paris 1971.
112. Mechoulam, H., *Amsterdam au temps de Spinoza. Argent et liberté*, P.U.F., Paris 1990.
113. Messeri, M., *L'epistemologia de Spinoza. Saggio sui corpi e le menti, Il saggiatore*, (συλλογή "La cultura"), Milano 1990.
114. Misrahi, R., *Le corps et l'esprit dans la philosophie de Spinoza*, Delagrangé, Paris 1992.
115. Misrahi, R., *Un itinéraire du bonheur par la joie*, G. Grancher, Paris 1992.
116. Moreau, P. F., *Spinoza, L'expérience et l'éternité*, (συλλογή "Épiméthée"), P.U.F., Paris 1994.
117. Moreau, P. F., *Spinoza et le spinozisme*, P.U.F., (συλλογή "Que sais-je?"), Paris 1971.
118. Negri, A., *L'anomalie sauvage (puissance et pouvoir chez Spinoza)*, P.U.F., Paris 1982.
119. S. Nadler, *Spinoza. A life*, Cambridge University Press, Cambridge 1999.
120. Parkinson, G. H. R., *Spinoza's theory of knowledge*, Clarendon Press, Oxford 1964, (1954<sub>1</sub>).



121. Prelorentzos, Y., *Temps, Durée et éternité dans les Principes de la Philosophie de Descartes de Spinoza*, διδ. διατρ., Presses de l' Université de Paris, Sorbonne, Paris 1996.
122. Prelorentzos, Y., *La durée chez Spinoza. Seconde Partie, 'La théorie de la durée dans la pensée spinoziste'*”, διδ. διατρ., Atelier National de Reproduction des Thèses, Université de Lille III, Paris 1993.
123. Preposiet, J., *Spinoza et la liberté des hommes*, Gallimard, NRF, (Les Essais), Paris 1967.
124. Rad, von Gerhard, *Das erste Buch Mose, Genesis*, (ATD) Göttingen 1972.
125. Richter, Th. G., *Spinoza Philosophische Terminologie*, Verlag J. Barth, Leipzig 1913.
126. Rooijen Van S. A. J., *Inventaire des livres formant la bibliothèque de Bénédict Spinoza*, Tengeler-Monnerat, Haye 1888.
127. Roth, L., *Spinoza, Descartes and Maimonides*, Clarendon Press, Oxford 1924, (επανεκδ.: Russel & Russel, New York 1963).
128. Rousset, B., *La perspective finale de l' "Éthique" et le problème de la cohérence du spinozisme. L' autonomie comme salut*, Vrin, Paris 1968.
129. Rousset, B., *L' immanence et le salut. Regards spinozistes*, Kimé, Paris 2000.
130. Sigwart, H. C. W., *Spinoza' s neuendeckter Tractat*, C. F. Osiander, Tübingen 1866i.
131. Strauss, L., *Spinoza' s critic of religion*, Schocken Books, New York 1965.
132. Strauss, L., *Φυσικό δίκαιο και ιστορία*, μτφ.: Σ. Ροζάνης - Γ. Λυκιαρδόπουλος, Γνώση, Αθήνα 1988.
133. Tracy, D., *Plurality and Ambiguity. Hermeneutics, Religion, Hope*. University of Chicago Press, Chicago 1994, (1987i).
134. Vries, de T., *Spinoza in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Rowolt Taschenbuch, Hamburg 1970.
135. Vulliaud, P., *Spinoza d' après les livres de sa bibliothèque*, Chacornac, Paris 1934.
136. Wenzel, A., *Die Weltanschauung Spinozas. Ier Band: Spinozas Lehre von Gott, von der menschlichen Erkenntnis und von den Wesen der Dinge*, Leipzig 1907, (επαν: Aalen 1973).
137. Wetlesen, J., *Spinoza' s Philosophy of Man*. «Proceedings of the Scandinavian Spinoza Symposium 1977», Universitetsforlaget, Oslo - Bergen - Trømso 1978.
138. Wiedmann, F., *Baruch De Spinoza, Eine Hinführung*, Königshausen and Neumann, Würzburg 1982.
139. Wolf, A., *The Oldest Biography of Spinoza*, George Allen & Unwin, London 1927i, (ανατ.: Thoemmes Press, Bristol 1992).
140. Wolfson, H. A., *The Philosophy of Spinoza. Unfolding the latent Processes of his reasoning*, Cambridge University Press, Cambridge 1983, (1934i).
141. Yates, F., *The Art of Memory*, University of Chicago Press, Chicago 1964.
142. Yovel, Y., *God and Nature, Spinoza Metaphysics*, «The 1<sup>st</sup> Jerusalem Conference (Ethica I)», E.J. Brill, Leiden - New York - København - Köln 1991.
143. Yovel, Y., *Spinoza et autres hérétiques*, Editions du Seuil, Paris 1991.
144. Zac, S., *L' Idée de vie dans la philosophie de Spinoza*, P.U.F., Paris 1963.
145. Zac, S., *Spinoza et l' interprétation de l' Écriture*, P.U.F., Paris 1965.
146. Zac, S., *Philosophie, théologie, politique dans l' œuvre de Spinoza*, Vrin, Paris 1979.

147. Γαβριηλίδης, Α., *Η Δημοκρατία κατά του Φιλελευθερισμού*, διδ. διατρ., Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 2000.
148. Γρηγοροπούλου, Β., *Γνώση, Πάθη και Πολιτική στη φιλοσοφία του Σπinoza*, εισ.: Κ. Ψυχοπαίδης, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 1999.
149. Διζικιρίκης, Δ., *Αλτουσέρ και Σπinoza*, Φιλιππότης, Αθήνα 1994.
150. Δόϊκος, Π., *Σπinoza. Φαντασία, γνώση και προφητεία*, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 2000.
151. Κονδύλης, Π., *Η Κριτική της Μεταφυσικής στη Νεότερη Σκέψη*, Γνώση, Αθήνα 1983.
152. Κονδύλης, Π., *Ο Ευρωπαϊκός Διαφωτισμός*, 2 τόμ., Θεμέλιο, Αθήνα 1998.
153. Λογοθέτης, Κ., *Η Φιλοσοφία των Πατέρων και του Μέσου Αιώνας*, 2 τόμ., Εστία, Αθήνα 1934.
154. Μαρτζέλος, Γ., *Ιστορία της Ορθόδοξης Θεολογίας και Πνευματικότητας*, Α.Π.Θ., Θεσσαλονίκη 1997-98.
155. Μαρτζέλος, Γ., *Ουσία και ενέργειαι του Θεού κατά τον Μ. Βασίλειο*, Πουρναράς, Θεσσαλονίκη 1984.
156. Ματσούκας, Ν., *Δογματική και Συμβολική Θεολογία Β'*, Πουρναράς, Θεσσαλονίκη 1999.
157. Νούτσος, Π., *Ουτοπία και ιστορία*, Κέδρος, Αθήνα 1979.
158. Νούτσος, Π., *Ο νομιναλισμός. Οι κοινωνικοπολιτικές προϋποθέσεις της υστερομεσαιωνικής φιλοσοφίας*, Κέδρος, Αθήνα 1980.
159. Νούτσος, Π., *Νεοελληνική φιλοσοφία. Οι ιδεολογικές διαστάσεις των ευρωπαϊκών της προσεγγίσεων*, Κέδρος, Αθήνα 1981.
160. Νούτσος, Π., *Niccolò Machiavelli. Πολιτικός σχεδιασμός και φιλοσοφία της Ιστορίας*, Δαίδαλος - Ζαχαρόπουλος, Αθήνα 1983.
161. Νούτσος, Π., *Οδηγός Ερευνητικής Μεθοδολογίας*, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 1998.
162. Παπανούτσος, Ε. Π., *Ηθική*, 2 τόμ., Δωδώνη, Αθήνα, 1995.
163. Παπανούτσος, Ε. Π., *Γνωσιολογία*, Νόηση, Αθήνα, 2002, (1953i).
164. Πελεγρίνης, Θ., *Οι 5 εποχές της Φιλοσοφίας*, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 1997.
165. Πρελορέντζος, Γ., *Ζητήματα μεταφυσικής και σχέση μεταξύ φιλοσοφίας και θρησκείας στη νεότερη φιλοσοφία*, Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων, Ιωάννινα 2001.
166. Τσάμης, Δ., *Εισαγωγή στη σκέψη των Πατέρων της Ορθόδοξης Εκκλησίας*, Πουρναράς, Θεσσαλονίκη 1992.
167. Φίκας, Ι., *Giordano Bruno. Η θέση του στην Ιστορία της Φιλοσοφίας και των Ιδεών*, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 2000.
168. Χριστοδούλου, Ι., *Ο Σπinoza και η βούληση*, Ζήτρος, Θεσσαλονίκη 1998.
169. Ψυχοπαίδης, Κ., *Κανόνες και αντινομίες στην πολιτική*, Πόλις, Αθήνα 1999.

## B. (ii). Άρθρα

170. Barker, H., “Notes on the Second Part of Spinoza’s Ethics (I)”, *Mind*, New Series, τόμ. 47, τεύχ. 186, Oxford University Press, Oxford 1938, σσ. 159-179.
171. Barker, H., “Notes on the Second Part of Spinoza’s Ethics (II)”, *Mind*, New Series, τόμ. 47, τεύχ. 187, Oxford University Press, Oxford 1938, σσ. 281-302.
172. Benamozegh, E., “Spinoza et la Kabbale” στο *L’ Univers Israélite*, Paris 1864.
173. Beyssade, J. M., “Éthique IV Appendice Chapitre 7 ou peut-on se sauver tout seul?”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 99<sup>e</sup> année, αρ. 4, Paris 1994, σσ. 493-503.
174. Boss, G., “L’ infinité des attributs chez Spinoza”, *Revue Philosophique*, 121, τόμ. 186, Beauchesne, Paris 1996, σσ. 487-502.
175. Bernhardt, J., “Infini, substance et attributs sur le spinozisme”, στο *Cahiers Spinoza*, τόμ. 2, Paris 1987, σσ. 53-92.
176. Chamla, H., *Spinoza e il concetto della tradizione ebraica*, στη σειρά “Filosofia et scienza nel cinquecento e nel seicento”, Franco Angeli, Milano 1996.
177. Courtois, G., “La Loi chez Spinoza et Saint Thomas d’ Aquin”, *Archives de philosophie du droit*, τεύχ. 25, Paris 1980, σσ. 159-189.
178. Curley, E., “Le corps et l’ esprit”, *Archives de Philosophie*, τόμ. 51, Beauchesne, Paris 1988, σσ. 5-14.
179. Deleuze, G., “Spinoza et la méthode générale de M. Gueroult”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, τόμ. 4, Paris 1969, σσ. 426-437.
180. Donagan, A., “A Note on Spinoza, Ethics I, X”, *Mind*, New Series, τόμ. 75, τεύχ. 3, Oxford University Press, Oxford 1966, σσ. 380-382.
181. Garrett, D., “Spinoza’s ‘Ontological’ Argument”, *The Philosophical Review*, τόμ. 88, τεύχ. 2, Sage School of Philosophy of Cornell University, 1979, σσ. 198-223.
182. Greimas, A. J., “The Love-Life of Hippopotamus. A Seminar with A. J. Greimas”, *On Signs*, Marshall Blonsky, Blackwell, Oxford 1985, σ. 361.
183. Hubbeling, H. G., “The development of Spinoza’s axiomatic method. The reconstructed geometric proof of the second letter of Spinoza’s correspondance and its relation to earlier and later versions”, *Revue Internationale de Philosophie*, τόμ. 31, τεύχ. 119-120, 1-2, Paris 1977, σσ. 53-68.
184. Matheron, A., “L’ anthropologie spinoziste?”, *Actes du Colloque Spinoza*, [περιλαμβάνεται στο *Anthropologie et politique au XVIIe siècle (Études sur Spinoza)*], Vrin, Paris, 1986, σσ. 175-185].
185. Matheron, A., “La théorie des genres de connaissance dans l’ *Éthique*”, επιμ.: Y. Prelorentzos et Vincent Régnier, *D.A.T.A. (Documents, Archives de Travail et Arguments)*, Séance du Séminaire 1990-1991, C.E.R.P.H.I., École Normale Supérieure de Fontenay/Saint-Cloud, σσ. 1-75.
186. Matheron, A., “Les modes de connaissance du ‘Traité de la Réforme de l’ Entendement’ et les genres de connaissance de ‘l’ *Éthique*’”, Πρακτικά Συνεδρίου «Spinoza, Science et Religion. De la méthode géométrique a l’ interprétation de l’ *Écriture Sainte*», Vrin, Paris 1982, σσ. 97-108.
187. Matheron, A., “La vie éternelle et le corps selon Spinoza”, *Archives de Philosophie*, 119, τόμ. 59, Paris 1994, σσ. 27-40.

188. Matheron, A., “Physique et ontology chez Spinoza: L’ énigmatique réponse à Tschirnhaus”, *Cahiers Spinoza*, τόμ. 6, Replique, Paris 1991, σσ. 83-109.
189. Matheron A., “L’ amour intellectuel de Dieu, partie éternelle de l’ ‘amor erga Deum’”, *Les Études Philosophiques*, Presses Universitaires de France, Paris Avril-Juin 1997, σσ. 231-248.
190. Méchoulan, H., “Quelques remarques sur le chapitre III du Traité Théologico-politique de Spinoza”, *Revue Internationale de Philosophie*, τόμ. 31, τεύχ. 119-120, 1-2, Paris 1977, σσ. 198-216.
191. Méchoulan, H., “Spinoza et le Judaïsme”, Πρακτικά Συνεδρίου «Spinoza, Science et Religion, De la méthode géométrique à l’ interprétation de l’ Écriture Sainte», Vrin, Paris 1982, σσ. 151-152
192. Méchoulan, H., “Spinoza à la charnière de deux mondes: Orthodoxie et Hétérodoxie”, *Revue de Synthèse*, τεύχ. 94, Paris 1989-1991, σσ. 138-152.
193. Mignini, F., “Sub Specie Aeternitatis. Notes sur ‘Éthique’ V, propositions 22-23, 29-31”, *Revue Philosophique*, τόμ. 184, Beauchesne, Paris 1994, σσ. 41-53.
194. Misrahi, R., “Spinoza and Christian Thought. A Challenge”, *Speculum Spinozanum 1677-1977*, σσ. 379-384.
195. Misrahi, R., “L’ athéisme et la liberté chez Spinoza”, *Revue Internationale de Philosophie*, τόμ. 31, τεύχ. 119-120, 1-2, Paris 1977, σσ. 217-230.
196. Moreau, P. F., “Métaphysique de la Gloire. Le scolie de la proposition 36 et le ‘tournant’ du livre V”, *Revue Philosophique*, 119<sup>e</sup> année, τόμ. 184, Beauchesne, Paris 1994, σσ. 55-63.
197. Pearson, K., “Maimonides and Spinoza”, *Mind*, τόμ. 8, τεύχ. 31, 1883, σσ. 338-353.
198. Pfersmann, O., “Spinoza et l’ anthropologie du savoir”, Πρακτικά Συνεδρίου «Spinoza, Science et Religion. De la méthode géométrique à l’ interprétation de l’ Écriture Sainte», Vrin, Paris 1982, σσ. 55-63.
199. Prelorentzos, Y., “Le temps chez Descartes et chez Spinoza”, *Les Études Philosophiques*, Presses Universitaires de France, Paris Avril-Juin 1997, σσ. 157-170.
200. Proietti, O., “Lettres à Lucilius, une source du *De Intellectus Emendatione* de Spinoza”, *Travaux et documents du Groupe de recherches spinozistes*, αρ. 1, Presses de l’ Université de Paris-Sorbonne, Paris 1989, σσ. 39-60.
201. Ratner J., “Spinoza on God (I)”, *The Philosophical Review*, τόμ. 39, τεύχ. 1, January 1930, σσ. 56-72.
202. Ratner J., “Spinoza on God (II)”, *The Philosophical Review*, τόμ. 39, τεύχ. 2, March 1930, σσ. 153 – 177.
203. Ravven H. M. “Some thoughts on what Spinoza learned from Maimonides about the prophetic imagination. Part I. Maimonides on prophecy and the imagination”, *Journal of History of Philosophy*, τεύχ. 39 (2), 2001, σσ. 193-214.
204. Röd, W., “Struktur und Funktion des ontologischen Arguments in Spinozas Metaphysik”, *Revue Internationale de Philosophie*, τόμ. 31, τεύχ. 119-120, 1-2, Paris 1977, σσ. 85-100.
205. Rottenstreich, N., “Conatus and Amor Dei: The total and partial norm”, *Revue Internationale de Philosophie*, τόμ. 31, τεύχ. 119-120, 1-2, Paris 1977, σσ. 117-134.
206. Rousset, B., “L’ être fini dans l’ infini selon l’ *Éthique* de Spinoza”, *Revue Philosophique*, τόμ. 111, (2), Beauchesne, Paris 1986, σσ. 223-247.

207. Savater, F., “Imaginacion religiosa y teologia politica en Spinoza”, *Er*, 1, 2, Sevilla 1985, σσ. 35-46.
208. Sorley, W. R., “Jewish Mediaeval Philosophy and Spinoza”, *Mind*, τόμ. 5, τεύχ. 19, 1880, σσ. 362-384.
209. Totaro, G., “‘Acquiescentia’ dans la cinquième partie de l’ *Éthique* de Spinoza”, *Revue Philosophique*, 119<sup>e</sup> année, τόμ. 184, Beauchesne, Paris 1994, σσ. 65-79.
210. Troisfontaines, C., “Dieu dans le premier livre de l’ *Éthique*”, *Revue Philosophique de Louvain*, τόμ. 72, 1974, σσ. 467-481.
211. Vannier, M. A., “Le rôle de l’ *Héxaéméron* dans l’ interprétation augustinienne de la création”, *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, τόμ. 71, τεύχ. 4, 1987.
212. Wilkens, G. C., “Spinoza does really want a beer: Bennet and Rice on technology and representation”, *Dialogue. Journal of Phi Sigma Tau*, τεύχ. 42 (1), σσ. 20-24.
213. Yovel, Y., “The Third Kind of Knowledge as Alternative Salvation”, στο *Spinoza, Issues and Direction*, E. J. Brill, E. Curley and P. F. Moreau (ed.), Leiden - New York - København - Köln 1991.
214. Zac, S., “Spinoza et ses rapports avec Maïmonide et Mose Mendelssohn”, Πρακτικά Συνεδρίου «Spinoza, Science et Religion, De la méthode géométrique à l’ interprétation de l’ *Écriture Sainte*», Vrin, Paris 1982, σσ. 3-10.
215. Zac, S., “On the Idea of Creation in Spinoza’s Philosophy”, Πρακτικά Συνεδρίου «God and Nature, Spinoza’s Metaphysics», επιμ.: Y. Yovel, E. J. Brill, Leiden - New York - København - Köln 1991, σσ. 231-241.
216. Βάρβογλης, Χ., “Τα δέκα μυστήρια του Σύμπαντος”, *Το Βήμα. Βήμαscience*, 5 Ιανουαρίου 2003, σ. 7.
217. Βώκος, Γ., “Η οπτική των ψευδαισθήσεων”, *Το Βήμα, Νέες Εποχές*, 11 Νοεμβρίου 2001, σ. Α58.
218. Γρηγοροπούλου, Β., “Η ανάγνωση του Deleuze για τον Spinoza”, *Δευκαλίων*, Ιούνιος 1998, σσ. 115-126.
219. Κοτρόγιαννος, Δ., “Ιστορία και πολιτικός λόγος στον Hobbes και τον Spinoza”, *Αξιολογικά*, τεύχ. 2, Εξάντας, Αθήνα 1991, σσ. 126-151.
220. Κύρκος, Β., “Η θεωρία του φυσικού δικαίου στην αρχαία σοφιστική και στον Spinoza”, *Φιλοσοφία και Πολιτική*, Ελληνική Φιλοσοφική Εταιρία, Καρδαμίτσας, Αθήνα 1982, σσ. 305-315.
221. Πέτσιος, Κ. Θ., “Μεθόδιος Ανθρακίτης: Ένα άγνωστο φιλοσοφικό ‘τετράδιο’: Η Φυσική”, πρακτικά 1<sup>ου</sup> Πανελληνίου Επιστημονικού Συνεδρίου «Η Λογισύνη του Ανατολικού Ζαγορίου», Δήμος Ανατολικού Ζαγορίου και Τομέας Φιλοσοφίας Πανεπιστημίου Ιωαννίνων, Ιωάννινα 2002, σσ. 69-120.
222. Πρελορέντζος, Γ., “Σχετικισμός και κανονιστικότητα στην ηθική και πολιτική φιλοσοφία του Spinoza”, *Αξιολογικά*, ειδ. τεύχ. 2, Εξάντας, Αθήνα Νοέμβριος 2002, σσ. 67-110.
223. Ρακιτζής, Τ. Ε., “Το οντολογικό πρόβλημα στη φιλοσοφία του Spinoza”, *Ελληνική Φιλοσοφική Επιθεώρηση*, τεύχ. 19, Αθήνα 1990, σσ. 13-20.

## *Ευρετήριο ονομάτων*

Althusser	72, 99.
Alquié	21.
Appuhn	55.
Auroux	21.
Balibar	13.
Balling	15.
Barker	36.
Benamozegh	16.
Bennet	20.
Beysade	13, 87.
Blyenberg	103.
Boss	47.
Bowie	133.
Boxel	47.
Bruno	17, 104.
Brunschvicg	48, 49, 70, 101.
Brykman	18.
Caillois	11, 17, 20, 93.
Campana	13.
Cassuto	18.
Chamla	16.
Colerus	20.
Condillac	12.
Creskas	29.
Croce	132.
Curley	65.
Dalledonne	19.
Darrouzès	113.
Deleuze	12, 15, 19, 21, 29, 31, 37, 43-45, 48, 49, 51, 53-56, 62, 65, 68, 70, 71, 73, 74, 79, 81, 89, 91-93, 99, 101, 104.
Descartes	15, 22, 25, 33, 36, 50, 51, 98.
Dilthey	132.
Donagan	36, 37.
Eckhardt	17.
Eriugena	17.
Ezra Ibn	16.
Fabritius	101.
Fabro	19.
Foucault	51.

Francès	17, 93.
Garret	24, 34.
Gebirol Ibn	17.
Gebhardt	11.
Greimas	123.
Goclenius	23.
Gueroult	33, 35, 45, 47, 65.
Hafstad	10.
Hallet	33.
Hegel	72.
Hobbes	48, 52, 53.
Höfdding	12.
Hubbeling	23.
Hutcheson	22.
Jacquemart	11.
Jelles	23, 53.
Joachim	34.
Joël	29.
Kant	73.
Kolakowski	18.
Krailsheimer	53.
Kühler	90.
Lacroix	13, 14, 15, 17, 18, 21, 22, 25, 28, 29, 30, 32-34, 36, 37, 42, 47, 50, 55, 61, 72, 70-74, 77, 80, 82, 85, 91, 92, 96, 101-103.
Lagrée	92.
Leibniz	66, 94, 101.
Lucas	20.
Lucks	17.
Macherey	21, 35, 70.
Machiavelli	52.
Maimon Ben	16, 27.
Mandeville	53.
Marx	132.
Matheron	13, 14, 40, 52, 55, 62, 64, 69, 71, 79-82, 84, 86, 90, 91, 100, 102.
Méchoulan	18, 90.
Meyer	21.
Misrahi	11, 17, 23, 30, 36, 55, 78, 85, 88, 91, 93.
Montaigne	56.
Moxnes	10.
Nadler	20.
Nestle	88.

Oldenburg	30, 41, 90, 96.
Parkinson	63, 69, 71.
Pautrat	18.
Pearson	16, 27.
Pfersmann	85.
Prelorentzos	10, 23, 32-34, 52, 86.
Rad Von	50.
Rahlfs	87.
Ravven	17.
Régnier	14, 69, 71, 76, 77, 78.
Richter	80.
Rieuwertz	19.
Röd	24.
Rooijen Van	18.
Rottenstreich	57.
Rousset	13, 82.
Schuller	41.
Siebeck	17.
Simons	19.
Sigwart	30.
Sorley	17, 18, 29, 30.
Totaro	78.
Troisfontaines	45.
Tschirnhaus	43, 46, 52, 61.
Vannier	86.
Vries de	20, 46.
Vulliaud	18.
Wilson	68.
Wolff	23.
Wolf	20.
Wolfson	29.
Yakira	18.
Yovel	17.
Zac	16-18, 81, 90, 92.
Αββερόης	17.
Ακινάτης	17, 19, 20.
Ανθρακίτης	30.
Αριστοτέλης	49, 50.
Αυγουστίνος Ιερός	86.



Βασίλειος Μέγας	51, 86.
Γαβριηλίδης	59.
Γρηγόριος (Νύσσης)	56
Γρηγοροπούλου	11, 12, 20.
Διάβολος	89.
Διζικιρικής	79.
Δόϊκος	15.
Ευκλείδης	36, 47, 70.
Ζωγράφου	49, 78, 82.
Κονδύλης	16, 23, 53, 82, 94.
Κοτρόγιαννος	9, 10, 48, 58, 92.
Κύρκος	58.
Λογοθέτης	16, 17.
Λουκάς Ευαγγελ.	89.
Λούλος Ραμούνδος	17.
Μαϊμωνίδης	16, 27.
Μαρτζέλος	97.
Ματσούκας	52, 86.
Μπενάτσης	132.
Νούτσος	9, 10, 17, 50, 53, 98.
Παύλος Απόστολος	90, 93.
Πελεγρίνης	67.
Πέτσιος	27.
Πλάτων	99.
Πρελορέντζος	9, 10, 51, 92, 93.
Σταματάκος	21.
Συμεών Ν. Θεολόγος	103.
Τζαβάρας	51.
Χριστός	86 κ.ε.
Ψαλίδας	60.

## Übersicht

Petros E. Lazos

### *Der Rettungsinhalt der Philosophie von Spinoza.*

Masterarbeit, die in dem Fachbereich der Philosophie der Fakultät für Philosophie, Pädagogik und Psychologie der Universität von Ioannina vorgelegt wurde [Gesamtzahl der Wörter in dem Hauptteil der Arbeit, (inclusive der Fußnoten) 1-110: 48486].

Mit Ansatzpunkt den Rationalismus und die Innovation –zu der damaligen Zeit, als Spinoza seine Meinung geäußert hat-, versuchten wir einen Aspekt seiner Philosophie anzunähern, mit dem Ziel den unterschiedlichen Inhalt zu betonen und aufzuheben, den der niederländische Philosoph für den Begriff der Rettung gegeben hat.

Die Erreichung der menschlichen Rettung –deren Inhalt sich mit diesem der Glückseligkeit oder der Glücklichkeit identifiziert, so gemäß der Analyse der Begriffe von ihm selbst, obwohl er dem Inhalt des menschlichen Lebens eine Bedeutung gibt, ist keine leichte Angelegenheit. Die Prinzipien des Rettungsweges bestimmen sich in der Möglichkeit der Wahrnehmung des Menschen von Gott, und zwar als Entscheidung des Gedanken und des Umfrages, und immer in einem fraglichen Rahmen, der Spinoza als die Krönung des ontologischen Arguments des Beweises über die Existenz von Gott stellt. Die Verständigung der Nötigkeit der Existenz von Gott seitens des Menschen verwirklicht sich mehr innerhalb eines existierenden wesentlichen Rahmens, wenn die Identifizierung der Existenz –nach der Auffassung von Spinoza- des Gottes und der Natur, das Problem bezüglich der Annahme der Existenz eines abstrakten und übermäßigen Gottes, auf die Annahme der Existenz eines wesentlichen und bestehenden in der Welt Gottes verlagert.

Im selben Rahmen bewegt sich auch die Anthropologie von Spinoza, die er darauf richtet, dass eine Anthropologie des Wissens nicht nur des Gottes, sondern auch des Menschen selbst dargestellt wird, mit Ziel nicht nur die ontologische Änderung des Menschen, sondern auch das Bewusstsein seiner ontologischen Stellung in der Welt und seiner glücklichen Ziele zu erreichen. An dieser Stelle baten die Grundprinzipien der Philosophie von Spinoza, die die Einheit der Seele mit Körper einprägen, und die Tendenz für die Aufrechterhaltung des Seins [conatus], die Argumente, damit der ontologische Status des Rettungsbegriffes in dem Menschen festgestellt wird, und seine rettungsgemäße Ziele als natürliche und zwingende Folge der Tatsache seiner Existenz gerechtfertigt wird.

Auf dieselbe Art und Weise war die Prüfung der Theorie nach dem Wissen von Spinoza als Methodenlehre unserer richtigen Wahrnehmung aller oben erwähnten Aufführungen, aber auch als eine Art der Erreichung der Rettung, die natürliche Konsequenz dieser Studie, und zwar insbesondere insofern, dass Spinoza selbst so etwas in der Gesamtheit seines Werkes bemerkt hat. Wir versuchen zu analysieren, in wie weit in der Tat, die dritte Art des Wissens zur Kenntnis einfachen Sachen führt, zum *amor dei intellectualis* und zu der Rettung, aber auch inwieweit dieses Wissen von uns für unsere Rettung ausreichend und überwiegend ein wahres Wissen ist.

Nach dieser Darstellung und auf dem Weg des philosophischen Gedanken von Spinoza versuchten wir die Bezeichnung der dritten Art des Wissens als die Methodenlehre über die Erreichung der Glückseligkeit/Rettung zu rechtfertigen, mit der Argumentation schließlich für und pro zwei Aspekte des Rettungsinhaltes und des Sinnen von Spinoza. Zuerst für die Nichterforderlichkeit der Außenvermittlung bei der Erreichung dieser Rettung, da wo wir in der Einführung dieser Arbeit, die Trennlinie zwischen der Theologie (christliche – hebräische) und des philosophischen Gedanken von Spinoza gezeichnet haben. Weiterhin und zugunsten des modernen Charakters der Teilnahme an dieser Rettung, an der ganze Gedanke von Spinoza aufgebaut wurde (Ontologie-Anthropologie-Wissenstheorie) mit dem Zweck unsere Argumente in ihrer Gesamtheit bestätigen zu lassen. Die Problematik, die immer noch zwecks der weiteren Forschung offen bleibt, bezieht sich darauf, inwieweit der persönlichen Charakter der Erreichung der Glückseligkeit und der Rettung, die Bezeichnung des Menschen von Spinoza als ein Wesen, das zwingend gesellschaftlich ist, übersteigt, oder nicht. An diesem Punkt wurde eine Verbindung der menschlichen Ontologie mit der sozialpolitischen Tatsache versucht, und zwar mit dem Kriterium der Tatsache, dass für den Gedanken von Spinoza die politische Gesellschaft der einzigen Rahmen darstellt, in dem sich die individuelle rettungsgemäße Ziel des Menschen verwirklicht wird.

*Ioannina, 2003*  
*Petros E. Lazos*

## Επίμετρον

Σε διαφορετικό -αλλά χρονικώς παράλληλο με την εκπόνηση της μετά χείρας μελέτης- πλαίσιο, ας μου επιτραπεί να σκιαγραφήσω μερικές από τις σκέψεις, οι οποίες συνόδεψαν τη συγγραφή αυτή.

Κατ' αρχήν, η ανάληψη από τον γράφοντα του ζητήματος, το οποίο αφορά το σωτηριολογικό περιεχόμενο της σπινοζικής φιλοσοφίας σχετίστηκε με το κατά πόσον ο χαρακτήρας της σωτηρίας αυτής είναι ατομικός, ή διά μέσου τρίτων επιτεύξιμος. Καθ' όλη τη διάρκεια της συγγραφής, επεδίωξα να μην ταυτιστεί η ατομικότητα της επίτευξης του ευδαιμονείν -σύμφωνα με τον Benedictus Baruch de Spinoza- με ένα ατομικιστικό πρίσμα του ίδιου συμφέροντος, υπό την έννοια της αντιπαλότητας σε πλαίσιο κοινωνίας. Η παραπάνω άποψη μπορεί να εντοπιστεί μόνο ως η κριτική στη φιλελεύθερη (και νεοφιλελεύθερη) κοσμοαντίληψη.

Στην πορεία της συγγραφής, όμως, η σπινοζική Weltanschauung λειτούργησε ως κριτήριο αναστοχασμού<sup>394</sup> του γράφοντος, σε εννοιολογικό, αλλά και πραξολογικό επίπεδο. Ο σπινοζικός λόγος έγινε λόγος δυναμικός, *αιτία* της καθημερινής πράξης. Όμως, η ταύτιση αυτή με την σπινοζική σκεψη συνέβαλε στην ανάδειξη της λύσης ενός ακόμα γνωσιοεπιστημονικού προβληματισμού: “Εξω από το κείμενο”, δεν υπάρχει όχι μόνο “σωτηρία κατά την ερμηνεία του”<sup>395</sup>, αλλά και σωτηρία υπό την έννοια την οποία και προσεγγίζει ο Benedictus Baruch de Spinoza, σωτηρία, άλλως ειπείν, διά του τρίτου είδους γνώσεως.

Φθάνοντας στο τελικό στάδιο της συγγραφής, εκείνο το οποίο, κατ' αρχήν, κατέστη αντιληπτό, είναι ότι οι ρόλοι αντιστράφηκαν. Διότι, ακόμα και αν κάτι τέτοιο δεν ήταν επιθυμητό, η κριτική στάση απέναντι στο κείμενο ήρθε ως *φυσική συνέχεια* της ερμηνείας του. Σε καμία, όμως, περίπτωση, δεν υπήρξε η διάθεση απόρριψης της σπινοζικής σκέψης, υπό το πρίσμα της ανάδυσης της υπό του συγγραφέως. Στην περίπτωση του Benedictus Baruch de Spinoza δεν μπορεί να ισχύσει η φράση ότι “κάθε φιλοσοφία οφείλει να καταργεί την προηγούμενη”. Πώς μπορεί κανείς να καταργήσει ένα φιλοσοφικό σύστημα, όταν αυτό βασίζεται στην πιο κοινή παραδοχή, στην παραδοχή, εν ολίγοις, του αναγκαίου της σχέσης αιτίας-αποτελέσματος; Σε κάθε περίπτωση, η σκέψη του “άθεου Εβραίου από το Voorburg”, ο οποίος αρνήθηκε καθηγητική έδρα στο Πανεπιστήμιο της Χαϊδελβέργης, θα προβληματίζει με τον σύγχρονο και ορθολογικό της χαρακτήρα. Ο ίδιος θα μας κοιτάει συνεχώς με εκείνο το ερευνητικό -όπως απεικονίζεται στα περισσότερα πορτραίτα του που έχουν διασωθεί- βλέμμα, θυμίζοντάς μας πάντοτε, ότι *τα μάτια της ψυχής είναι η ίδια η απόδειξη για όλα*<sup>396</sup>. Και αυτό ακριβώς προσπάθησε να επιτύχει αυτός ο αλήτης (με

<sup>394</sup> Για την έννοια του αναστοχασμού/αναστοχαστικότητας πολλά έχουν ειπωθεί. Θα περιοριστώ στο νόημα μίας έννοιας αναστοχασμού, η οποία συνάδει περισσότερο στο νόημα μίας συστασιογόνας ερευνητικά έννοιας (όπως, φερ' ειπείν, στον K. Marx), παρά στα πλαίσια -και το “πλαίσια” ας εκληφθεί κυριολεκτικώς- ενός *rethinking* (όπως στον B. Croce), ή μίας *επανεμπειρίας*, όπως, φερ' ειπείν, στον W. Dilthey, (βλ. W. Dilthey, *Pattern of Meaning in History: Thoughts of History and Society*, Harper, New York 1962).

<sup>395</sup> Ακολουθώντας, κατά πόδας, εδώ, μία γκρεϊμισιανή “τακτική”. Βλ. ενδεικτικώς “The Love-Life of Hippopotamus. A Seminar with A. J. Greimas”, *On Signs*, Marshall Blonsky, Blackwell, Oxford 1985, σ. 361. Να ευχαριστήσω θερμώς (καθώς δανείζομαι επιχειρηματολογία από συναφή επιστημονικό χώρο), τον καθηγ. Φιλολογίας του Πανεπ. Ιωαννίνων κ. Α. Μπενάτση, για τη διάνοιξη των επιστημονικών μου ενδιαφερόντων και στον χώρο της κριτικής Φιλολογίας, η οποία επετεύχθη έπειτα από την παρακολούθηση της πολύ ενδιαφέρουσας διάλεξής του για τον Δ. Νόλλα, “Δημήτρης Νόλλας: Μια ερμηνευτική προσέγγιση”, στο συλλογικό *Η Λογισύνη του Αν. Ζαγορίου*, (1<sup>ο</sup> Πανελλήνιο Επιστημονικό Συνέδριο), Δήμος Αν. Ζαγορίου-Τομέας Φιλοσοφίας Παν. Ιωαννίνων, Ιωάννινα 2001 (έκδ. πρακτ. 2002), διάλεξη-εφαπτήριο για τον προαναφερθέντα επιστημονικό επαναπροσανατολισμό.

<sup>396</sup> *Ηθική* V, θεώρ. XXII, σχ. Πρβλ. *Θεολογικο-πολιτική Πραγματεία*, κεφ. XIII.

την αρχαιοελληνική έννοια του όρου, άλλως ειπείν ο *πλανήτης*, όποιος “πλανιέται”) φιλόσοφος, θέλησε, εν ολίγοις, να μας ανοίξει τα μάτια, ώστε να αντικρύσουμε διαφορετικά τον κόσμο γύρω μας και να λάβουμε την κατάλληλη θέση μέσα σε αυτόν. Καθώς, αν και κατηγορήθηκε ως ανηθικιστής (και αν ερμηνεύσουμε την έννοια “ηθική” ως *ηθολογία*, ως *ηθικολογία* ήταν όντως “ανηθικιστής”, υπό την έννοια του ότι δεν πρότεινε τρόπους ηθικής συμπεριφοράς), τελικώς, ο Benedictus Baruch de Spinoza αποθεώνει τον άνθρωπο και τη θέση του ανθρώπου μέσα στον κόσμο.

Ξεκινώντας τη μετά χείρας μελέτη, αναφέρθηκα στην κομβική σημασία, την οποία έχει η χρήση του ρήματος *involvere* [*involvere-vi-utum-ere*] = *εμπεριέχω*, *εντυλίσσω* (κάτι), *εντυλίσσομαι* (σε κάτι), στο φιλοσοφικό σύστημα του Spinoza, ως ενέχουσα την ιδέα μίας αναγκαστικής σχέσης μεταξύ της ουσίας και της ύπαρξης, ως ενέχουσα μία έννοια ανάδειξης της αναγκαιότητας *εμμένειας της ουσίας στην ύπαρξη*. Είμαι πεπεισμένος, ότι αυτός ακριβώς ο ρόλος της αναγκαιότητας -τον οποίο εισάγει ο ορισμός I της *Ηθικής*- είναι ακριβώς το σημείο “τριβής” μεταξύ του Benedictus Baruch de Spinoza και των αντιπάλων του. Ακόμα και αν ονομαστεί ορισμός A, ή ορισμός 1, δεν παύει να αποτελεί μία αρχική παραδοχή, πάνω στην οποία θεμελιώνεται η σκέψη του. Άλφα, 1 ή ð, ωστόσο, δεν παύουν παρά να δηλώνουν *αρχή*. Και οτιδήποτε *αρχικό*, δικαιολογείται να διεκδικεί, τουλάχιστον, *αληθείς συνδηλώσεις*.

Σχετικώς, ας μου επιτραπεί να κλείσω με ένα τετράστιχο του David Bowie:

“Soul love, the priest that tastes the word  
and told of love, and how my God on high  
is all love, though reaching up my loneliness  
*evolves*, by the blindness that surround him”.

“Soul love”<sup>397</sup>.

## Βιογραφικό Σημείωμα

---

<sup>397</sup> David Bowie, *On Stage*, E.M.I., 1991, C.D. I, αρ. IV, [όπου και “darkness” αντί (όπως στην πρωτότυπη εκτέλεση), “blindness”].

## **Σύντομο Βιογραφικό:**