

Θεωρίες του υποκειμένου από τον Descartes στον Kant

Δημήτρης Αθανασάκης*

Περίληψη

Από τους καρτεσιανούς Στοχασμούς μέχρι την καντιανή Κριτική του Καθαρού Λόγου, η θεμελιώδης ή φιλοσοφική γνώση είναι αδιαχώριστη από μια θεωρία του νοούντος υποκειμένου, του εγώ ή της συνείδησης. Στη διάρκεια του 17ου και του 18ου αιώνα, η δυνατότητα θεμελίωσης της φιλοσοφικής γνώσης και της ορθολογικής επιστήμης στο *Ego cogito* θα αμφισβητηθεί από τον Hume και τον Spinoza. Με τη θεωρία του για την προέλευση των ιδεών, ο Hume καταστρέφει την ιδέα του εαυτού ή της προσωπικής ταυτότητας, ταυτόχρονα όμως καθιστά προβληματική τη γνώση της φύσης. Από διαφορετική οπτική γωνία, ο Spinoza δείχνει ότι ο νους, ως «μέρος της φύσης», κατανοεί τον φυσικό κόσμο όχι ως ανεξάρτητο υποκείμενο, αλλά ως φυσική δύναμη ικανή να παραγάγει εκείνα τα αποτελέσματα γνώσης (ιδέες) που εξαρτώνται από την αιτιακά καθορισμένη, ατομική ουσία της.

1. Η καρτεσιανή ανακάλυψη

Όταν ο Descartes, στην αρχή του δευτέρου Στοχασμού, υποθέτει ότι το «σώμα, το σχήμα, η έκταση, η κίνηση και ο τόπος» (*corpus, figura, extensio, motus, locusque*), δηλαδή το σύνολο των κατηγορημάτων της υλι-

* Ο Δημήτρης Αθανασάκης είναι διδάκτωρ φιλοσοφίας.

κής φύσης, είναι «χίμαιρες» (*chimerae*)¹, για να οδηγηθεί στη συνέχεια στην ανακάλυψη του καθαρού σκέπτεσθαι (*Cogito*) ως θεμελιώδους αρχής κάθε φιλοσοφικής αναζήτησης², επιτελεί μια θεωρητική χειρονομία της οποίας τα αποτελέσματα προσδιόρισαν το σύνολο σχεδόν της νεότερης φιλοσοφίας, και είναι ακόμη ορατά στο έργο του Kant και του Fichte. Η ουσία της καρτεσιανής χειρονομίας έγκειται στο γεγονός ότι, για πρώτη φορά στην ιστορία της φιλοσοφίας, η (σωματική) φύση χάνει το οντολογικό και γνωσιολογικό πρωτείο που κατείχε από τους Προσωκρατικούς μέχρι την Αναγέννηση, και τη θέση της καταλαμβάνει το υποκείμενο της σκέψης (*Ego sum, ego existo*), το οποίο, από τη σκοπιά του αυστηρού κανόνα της «τάξης» (*ordre*) που είχε ήδη τεθεί στον Λόγο περί της μεθόδου³, προηγείται στο εξής τόσο στο πεδίο του είναι όσο και στο πεδίο της γνώσης. Ανατρέποντας τη σχολαστική (αριστοτελική) θέση, σύμφωνα με την οποία γνωρίζουμε την ψυχή όχι άμεσα, αλλά μόνο έμμεσα, γιατί η ψυχή μοιάζει με το μάτι που βλέπει τα πάντα αλλά δεν μπορεί να δει τον εαυτό του παρά μόνο μέσω της αντανάκλασής του στον καθρέφτη⁴, ο Descartes καταδεικνύει, επιστρατεύοντας το εύγλωττο παράδειγμα του κεριού, ότι η γνώση της ψυχής είναι αμεσότερη, ευκολότερη και εναργέστερη από τη γνώση του σώματος: «Αφού μου είναι τώρα γνωστό ότι τα ίδια τα σώματα δεν γίνονται ιδίως αντιληπτά από τις αισθήσεις ή από την ικανότητα του φαντάζεσθαι, αλλά από τον νου, δηλαδή όχι από το γεγονός ότι αγγίζονται ή βλέπονται, αλλά μονάχα από το γεγονός ότι νοούνται, γνωρίζω εμφανώς ότι δεν μπορώ να αντιληφθώ τίποτα ευκολότερα (*facilius*) και εναργέστερα (*evidentius*) από το πνεύμα μου.»⁵

Τίθενται έτσι οι βάσεις μιας νέας επιστήμης της υποκειμενικότητας, η οποία επιχειρεί να συλλάβει, πριν από την ουσία των σωμάτων και ανεξάρτητα από αυτήν, τη φύση και την ουσία του *Εγώ σκέπτομαι*. Εύκολα γίνεται αντιληπτό ότι η επιστημολογική προτεραιότητα του υποκειμένου, το οποίο προσδιορίζεται αδιακρίτως στο κείμενο των *Στοχασμών* ως *σκεπτόμενο πράγμα, πνεύμα, έλλογη ψυχή, νους ή Λόγος*⁶, οδηγεί καταρχήν σε μια ριζική αναδιαμόρφωση του πεδίου των επιστημών, οι οποίες καλούνται να αναζητήσουν εκ νέου τα θεμέλιά τους σε ένα είδος ορθολογικής (μη εμπειρικής) ψυχολογίας ή πνευματολογίας. Το σημαντικό όμως εδώ είναι ότι, θέτοντας στην αφετηρία του εγχειρήματός του το σκεπτόμενο υποκείμενο, χωρίς αναφορά σε καμιά εξωτερική (υλική) ή υπερβατική αρχή, ο Descartes διαχωρίζει πλήρως την «πρώτη φιλοσοφία» (*prima philosophia*), δηλαδή το περιεχόμενο των έξι *Στοχασμών*, από τη θεολογία και από τη φυσική, εφόσον το *Cogito*, ιδωμένο στην αμεσότητα της ύπαρξής του, προβάλλει ως αναγκαία αληθές *ανεξάρτητα* από την ύπαρ-

ξη του Θεού ή των υλικών πραγμάτων (συμπεριλαμβανομένου του σώματος). Η φιλοσοφία τοποθετείται στο εξής σε ένα εντελώς νέο έδαφος⁷, γεγονός που θα αρκούσε από μόνο του για να εξηγήσει τις μακρές σειρές των αντιρρήσεων που προκάλεσαν οι *Στοχασμοί* σχεδόν αμέσως μετά την πρώτη δημοσίευσή τους (1641). Απέναντι στις αντιρρήσεις αυτές, ο Descartes δεν κουράζεται να επαναλαμβάνει ότι, σε αντιδιαστολή με την πεποίθηση της ύπαρξης του Θεού ή του εξωτερικού κόσμου, η πεποίθηση της ύπαρξής μου ως σκεπτόμενου υποκειμένου καθίσταται αυτόματα *αντικειμενική* αλήθεια κάθε φορά που, εγκαταλείποντας προσωρινά την ενασχόληση με τα σωματικά πράγματα ή με έναν Θεό ικανό να με ξεγελά, στρέφω την προσοχή μου αποκλειστικά στο πνεύμα μου: «Ωστε, μετά από υπερεπαρκές ζύγισμα των πάντων, πρέπει εντέλει να καταλήξω ότι η απόφαση *Εγώ είμαι, εγώ υπάρχω*, αληθεύει αναγκαία (*necessario esse verum*) όποτε την προφέρω ή τη συλλαμβάνω στο πνεύμα μου»⁸.

Ο αυτόνομος και αυτοτελής χαρακτήρας του *Ego cogito* ως πρώτης, ανεξάρτητης και αναντίρρητης αλήθειας, καθίσταται ιδιαίτερα προφανής στις *Αρχές της φιλοσοφίας* (I, 7), όπου ο Descartes συμπυκνώνει με αξιοσημείωτη οικονομία το περιεχόμενο και τη στόχευση τού – εξαιρετικά σύνθετου στην επιχειρηματολογία του – δεύτερου *Στοχασμού*. Σε αντίθεση με τον Θεό ή τον υλικό κόσμο, η ύπαρξη των οποίων μπορεί με ευκολία να αμφισβητηθεί, η *αρχή του σκέπτεσθαι* αντιστέκεται με επιτυχία στην ακραία δοκιμασία του σκεπτικισμού και της αμφιβολίας, και μάλιστα αναδεικνύεται και επιβάλλεται μέσα από τη δοκιμασία αυτή: «Υποθέτουμε εύκολα (*facile supponimus*) ότι δεν υπάρχει Θεός, ούτε ουρανός, ούτε γη, και ότι δεν έχουμε σώμα· δεν μπορούμε όμως με την ίδια ευκολία να υποθέσουμε ότι δεν είμαστε τίποτε, όσο αμφιβάλλουμε για την αλήθεια εκείνων των πραγμάτων: γιατί μας είναι τόσο δύσκολο να συλλάβουμε ότι αυτός που σκέφτεται δεν υπάρχει αληθινά την ίδια στιγμή που σκέφτεται, ώστε, σε πείσμα των πιο αλλόκοτων υποθέσεων, τίποτε δεν θα μπορούσε να μας εμποδίσει να πιστέψουμε ότι το συμπέρασμα: *Σκέφτομαι, άρα είμαι* (*ego cogito, ergo sum*), είναι αληθινό, και συνεπώς το πρώτο (*prima*) και πλέον βέβαιο (*certissima*) που εμφανίζεται σε κείνον που κατευθύνει τις σκέψεις του με τάξη»⁹.

2. Υποκείμενο και φυσικοί νόμοι

Οι Στοχασμοί έδειξαν ότι η γνώση της φύσης θα παρέμενε αμφίβολη και προβληματική, αν η ψυχή δεν ανακάλυπτε το ασφαλές θεμέλιο κάθε δυνατής γνώσης μέσα στην άμεση (ενορατική) γνώση που αποκτά η ίδια για τον εαυτό της, ως καθαρό νοείν. Από τον Descartes και μετά, και στο πλαίσιο αυτού που ονομάζουμε νεότερο ορθολογισμό, η επιστήμη του Εγώ ως αυτοτελής θεωρία της συνείδησης και της εσωτερικότητας προηγείται της επιστήμης της φύσης και την υποτάσσει στον κανόνα της. Δεν πρόκειται βεβαίως εδώ για το εμπειρικό Εγώ, αλλά για το λογικό υποκείμενο του νοείν, το οποίο, στρεφόμενο προς το εσωτερικό του, ανακαλύπτει αίφνης τον εαυτό του ως αληθινό και αληθινά υπαρκτό (*res vera, et vere existens*). Η πρόσδεση του φυσικού κόσμου στο *Cogito*, αποτέλεσμα της ανάδειξης του νοούντος υποκειμένου σε ακρογωνιαίο λίθο του καρτεσιανού μεταφυσικού συστήματος, θα επιβεβαιωθεί στο έργο του Kant. Η πρώτη Κριτική (1781) μπορεί να διαβαστεί ως μια δαιδαλώδης προσπάθεια για να αποδειχθεί η στοιχειώδης θέση ότι «όλα τα φαινόμενα έχουν μια αναγκαία αναφορά προς τον νου» (*die Erscheinungen eine notwendige Beziehung auf den Verstand haben*)¹⁰. Στο καντιανό σύστημα τον αναγκαίο δεσμό του νου με τα φαινόμενα διασφαλίζουν οι κατηγορίες (ενότητα, πολλαπλότητα, αιτιότητα, εξάρτηση, αναγκαιότητα, τυχαιότητα κλπ.)¹¹, οι οποίες συνιστούν τις *a priori* αρχές κάθε δυνατής γνώσης. Η γνώση του φυσικού κόσμου οφείλει την εγκυρότητα, την καθολικότητα και την αλήθεια της αποκλειστικά στη σχέση των φαινομένων με την έδρα των κατηγοριών που είναι η συνείδηση: «Χωρίς την αναφορά σε μια τουλάχιστον δυνατή συνείδηση, δεν θα μπορούσε ποτέ ένα φαινόμενο να γίνει για μας αντικείμενο γνώσης και συνεπώς θα ήταν για μας τίποτε, και καθώς δεν έχει [το φαινόμενο] αυτό καθ' εαυτό καμιά αντικειμενική πραγματικότητα παρά υπάρχει μόνο μέσα στη γνώση, γι' αυτό θα ήταν απολύτως τίποτε» (*Ohne das Verhältnis zu einem, wenigstens möglichen Bewußtsein, würde Erscheinung vor uns niemals ein Gegenstand der Erkenntnis werden können, und also vor uns nichts sein, und, weil sie an sich selbst keine objektive Realität hat, und nur im Erkenntnis existiert, überall nichts sein*)¹². Σε αντίθεση με ένα θεμελιώδες αξίωμα της προκριτικής φιλοσοφίας, η αντικειμενικότητα της γνώσης δεν εκφράζει στον Kant την ομοιότητα της ιδέας με το πράγμα που αναπαριστά, αλλά τον αναγκαίο δεσμό των φαινομένων με τις καθαρές έννοιες του νου (*reine Verstandesbegriffe*), οι οποίες αναφέρονται *a priori* στα αντικείμενα της εποπτείας εν γένει. Έχοντας αφομοιώσει πλήρως το δίδαγμα των καρτεσιανών Στο-

χασμών, ο Kant αντιλαμβάνεται ότι η θεωρία του αντικειμένου δεν είναι δυνατό να συγκροτηθεί παρά μόνο στη βάση μιας θεωρίας του υποκειμένου. Θα παρακολουθήσουμε στη συνέχεια λεπτομερώς το καντιανό εγχείρημα, επιχειρώντας να αναδείξουμε τα σημεία στα οποία τροποποιεί και διευρύνει τη θεμελιώδη ενόραση των *Στοχασμών*.

Στην *Κριτική του Καθαρού Λόγου* ο Kant επικαλείται το *Εγώ σκέπτομαι* στο πλαίσιο της «Υπερβατολογικής παραγωγής των καθαρών εννοιών της νόησης» (*Transzendente Deduktion der reinen Verstandesbegriffe*), με σκοπό να εξηγήσει τη γένεση και τη συνθετική ενότητα των παραστάσεων: «Το: *Εγώ σκέπτομαι* (Ich denke), αυτό πρέπει να έχει τη δυνατότητα να συνοδεύει όλες μου τις παραστάσεις· γιατί διαφορετικά θα μπορούσε να σχηματιστεί μέσα μου η παράσταση από κάτι, που δεν θα ήταν δυνατό να νοηθεί, πράγμα που ακριβώς σημαίνει ή ότι η παράσταση είναι αδύνατη ή τουλάχιστον για μένα τίποτε... Άρα το κάθε πολλαπλό της εποπτείας έχει αναγκαία αναφορά προς το: *Εγώ σκέπτομαι* (*eine notwendige Beziehung auf das: Ich denke*), στο ίδιο υποκείμενο (*in demselben Subjekt*), στο οποίο απαντά το πολλαπλό αυτό»¹³. Στην πραγματικότητα ο Kant δεν κάνει άλλο εδώ παρά να ενσωματώνει στο κείμενο της *Κριτικής*, σε αναπτυγμένη και σχολιασμένη μορφή, την καρτεσιανή παρατήρηση ότι «είναι αδύνατο να μπορέσουμε να σκεφτούμε ποτέ ένα πράγμα χωρίς συγχρόνως να έχουμε την ιδέα της Ψυχής μας, ως πράγματος ικανού να σκεφθεί όλα όσα σκεφτόμαστε»¹⁴. Ο Kant, όμως, πηγαίνει ένα βήμα πιο πέρα από τον Descartes όταν, οδηγώντας στα άκρα την εξάρτηση της φύσης από το *Ich denke*, αναγνωρίζει τον νου ως τη *μοναδική πηγή κάθε φυσικής νομοτέλειας* και, σε τελευταία ανάλυση, της ίδιας της φύσης: «Το τι είναι ο νους το εξηγήσαμε παραπάνω με διάφορους τρόπους [...] Τώρα μπορούμε να τον χαρακτηρίσουμε ως την ικανότητα για τους κανόνες (*das Vermögen der Regeln*). Το γνώρισμα αυτό είναι πιο γόνιμο και προσεγγίζει περισσότερο την ουσία του. Η αισθητικότητα μας δίνει μορφές (της εποπτείας) αλλά ο νους κανόνες. Αυτός ασχολείται πάντα με το να εξερευνά τα φαινόμενα με σκοπό ν' ανακαλύψει κάποιον κανόνα σ' αυτά. Οι κανόνες, εφόσον είναι αντικειμενικοί, (άρα εφόσον βρίσκονται σε αναγκαία συνάρτηση με τη γνώση του αντικειμένου) ονομάζονται νόμοι (*Gesetze*). Μολονότι μαθαίνουμε πολλούς νόμους μέσω της εμπειρίας, ωστόσο αυτοί δεν είναι τίποτε άλλο παρά μόνο μερικοί [ιδιαίτεροι] καθορισμοί ακόμα ανώτερων νόμων, από τους οποίους οι ανώτατοι (στους οποίους υπάγονται όλοι οι άλλοι) εκπορεύονται a priori από τον ίδιο τον νου και δεν αντλούνται από την εμπειρία, αλλά αντίθετα προσδίνουν στα φαινόμενα αναγκαστικά τη νομοτέλειά τους και μ' αυτόν

ακριβώς τον τρόπο καθιστούν δυνατή την εμπειρία. Άρα ο νους δεν είναι απλώς μια ικανότητα για τον σχηματισμό κανόνων με σύγκριση των φαινομένων· ο ίδιος είναι η νομοθεσία για τη φύση (*er ist selbst die Gesetzgebung vor die Natur*), δηλ. χωρίς νου δεν θα υπήρχε πουθενά φύση (*ohne Verstand würde es überhaupt nicht Natur*)»¹⁵.

Όχι μόνο οι φυσικοί νόμοι, αλλά και η ίδια η ύπαρξη της φύσης εξαρτάται από τον νου. Ανατρέπεται έτσι η συλλογιστική πορεία που οδηγεί από το πράγμα στην ιδέα του πράγματος. Αυτό που, από τη σκοπιά του κοινού νου, έμοιαζε πρωτεύον (το αντικείμενο), καθίσταται τώρα δευτερεύον. Η συνείδηση δεν «αντανακλά» το είναι· αντίθετα το είναι νοείται ως προέκταση της συνείδησης. Η έκταση, οι λειτουργίες, η ίδια η νομοτελειακή μορφή του φυσικού κόσμου συνοψίζονται στις *κατηγορίες*, οι οποίες «εξαντλούν ολικά το περιεχόμενο του νου και καταμετρούν έτσι τη δύναμή του σε όλη της την έκταση»¹⁶. Ο νους είναι η *ενότητα* και η *μορφή* της φύσης, χωρίς τις οποίες αυτή θα παρέμενε ουσιωδώς ακατανόητη (δεν θα συνιστούσε για μας αντικείμενο γνώσης). Παρά τον παράδοξο χαρακτήρα του ισχυρισμού ότι η φύση και οι νόμοι της εξαρτώνται από τη σκέψη, ο Kant δεν αφήνει την παραμικρή αμφιβολία για την ορθότητά του: «Όσο λοιπόν υπερβολικός (*übertrieben*), όσο παράλογος (*widersinnisch*) και αν ηχεί ο λόγος ότι ο νους ο ίδιος είναι η πηγή των νόμων της φύσης (*der Verstand ist selbst der Quell der Gesetze der Natur*) και συνεπώς και της μορφολογικής ενότητας (*der formalen Einheit*) της φύσης, ωστόσο ένας τέτοιος ισχυρισμός είναι απόλυτα ορθός και σύμμετρος προς το αντικείμενο, δηλ. την εμπειρία. Βέβαια μπορεί καθαυτό εμπειρικοί νόμοι να μην αντλούν την αρχή τους καθόλου από τον καθάρου νου... Αλλά όλοι οι εμπειρικοί νόμοι είναι μόνο ιδιαίτεροι καθορισμοί των καθαρών νόμων του νου (*alle empirische Gesetze sind nur besondere Bestimmungen der reinen Gesetze des Verstandes*), σ' αυτούς υπάγονται και προς αυτούς ρυθμίζονται εκείνοι [οι εμπειρικοί νόμοι] για να καταστούν δυνατοί και να προσλάβουν τα φαινόμενα τη νομοτελειακή (*gesetzliche*) μορφή τους»¹⁷.

Από τη σκοπιά του Kant, η φύση υστερεί: έπεται του νου και αδυνατεί να συγκροτηθεί ως αυτόνομη σφαίρα. Η υπερβατολογική υποκειμενικότητα, και μαζί της οι θεμελιώδεις φυσικοί νόμοι που απορρέουν απευθείας από τη νόηση χωρίς τη μεσολάβηση της εμπειρίας (χωρίς επαγωγικό συλλογισμό), δίνονται πριν από τη φύση και ανεξάρτητα από αυτήν¹⁸. Μόνο χάρη στους *a priori* κανόνες του νου η πολλαπλότητα των φαινομένων συντίθεται και συνιστά *φύση*, δηλαδή σύνολο οργανωμένο σύμφωνα με νόμους. Αυτό ακριβώς εννοεί ο Kant όταν επισημαίνει ότι «η φύ-

ση... με όλα όσα μπορεί να περιέχει, είναι δυνατή *μόνο* στην ενότητα της κατάληψης (*ist nur in der Einheit der Apperzeption möglich*)»¹⁹.

Αν όμως η φύση, την οποία ο Kant ορίζει ως «συνθετική ενότητα του πολλαπλού των φαινομένων σύμφωνα με κανόνες»²⁰, είναι εσωτερικά ανεπαρκής, εφόσον οφείλει να αναζητήσει στην αυτενέργεια του νου την αρχή της νομοτέλειας όλων των λειτουργιών της, τότε γίνεται φανερό ότι το πραγματικό σημείο εκκίνησης της επιστήμης της φύσης είναι κατ' ανάγκη μια θεωρία του νοούντος υποκειμένου. Το συμπέρασμα αυτό θα αποτελέσει τη φιλοσοφική και επιστημολογική βάση του γερμανικού ιδεαλισμού. Στη δεύτερη έκθεση της *Θεωρίας της επιστήμης* (1796-1799), ο Fichte μας καλεί πράγματι να παρακολουθήσουμε τον τρόπο με τον οποίο το θεμελιακό Εγώ, χάρη στην αυτόνομη δράση του, γίνεται προοδευτικά κόσμος: «Η θεωρία της επιστήμης θέτει καταρχήν ένα εγώ, αλλά δεν αναλαμβάνει να το αναλύσει για να μην αποδειχθεί κενή φιλοσοφία. Αντίθετα, αφήνει αυτό το εγώ να δράσει σύμφωνα με τους νόμους του και να κατασκευάσει έτσι έναν κόσμο· δεν πρόκειται για ανάλυση αλλά για μια διαρκώς εξελισσόμενη σύνθεση»²¹. Αναγνωρίζοντας την απόλυτη προτεραιότητα του υποκειμένου που δρα σύμφωνα με ενδιάθετους νόμους και αναστοχάζεται τη δράση του, ο Fichte, πιστός στην καρτεσιανή τάξη του φιλοσοφείν, προχωρεί από το εγώ στη φύση, από το υποκείμενο στο αντικείμενο, και όχι το αντίστροφο. Για να γνωρίσουμε τη φύση, πρέπει *πρώτα* να θέσουμε τη συνείδηση (*Bewusstsein*): «Για όλους τους άλλους προσδιορισμούς, που εμφανίζονται στη συνείδηση, μπορούμε να βρούμε ένα θεμέλιο, όχι όμως γι' αυτήν την ίδια. Η άμεση συνείδηση είναι το πρώτο θεμέλιο που οφείλει να θεμελιώσει όλα τα υπόλοιπα· αν η γνώση μας πρέπει να έχει ένα θεμέλιο, οφείλει να ανέλθει μέχρι αυτό το πρώτο θεμέλιο»²². Στον Fichte η θεωρία της επιστήμης είναι ταυτόσημη, στο βαθύτερο δυνατό επίπεδο, με μια θεωρία του *θεμελίου* της γνώσης. Είμαστε τώρα σε θέση να απαριθμήσουμε τις έννοιες που δηλώνουν με ακρίβεια το θεμέλιο αυτό: *εγώ, συνείδηση, υποκείμενο*.

3. Το Εγώ ως «προκατάληψη της φαντασίας» (D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, I, 4, 6)

Ο εμπειρισμός του Hume συνιστά στο σύνολό του μια απόπειρα ριζικής αμφισβήτησης της δυνατότητας να θεμελιωθεί η επιστήμη της φύσης

στην ιδέα του εγώ. Στην *Πραγματεία για την ανθρώπινη φύση*, ο Hume ξεκινά από τη θεμελιώδη αρχή ότι όλες οι αντιλήψεις (*perceptions*) του ανθρώπινου νου είναι είτε εντυπώσεις (*impressions*) είτε ιδέες (*ideas*), και ότι «όλες οι ιδέες είναι αντίγραφα των εντυπώσεων» (*all ideas are copy'd from impressions*)²³. Η αρχή αυτή διατυπώνεται στο πλαίσιο μιας θεωρίας για την προέλευση των ιδεών: δεν υπάρχουν έμφυτες ιδέες, αλλά κάθε πραγματική ιδέα (*real idea*) παράγεται κατ' ανάγκην από μια προγενέστερη εντύπωση. Στο κεφάλαιο του πρώτου Βιβλίου της *Πραγματείας* όπου εξετάζεται η έννοια της *προσωπικής ταυτότητας* (I, 4, 6), ο Hume, αφού υπενθυμίσει τον αντίπαλο ισχυρισμό, ότι έχουμε κάθε στιγμή βαθιά συνείδηση του εαυτού μας, ότι νιώθουμε πέρα από κάθε αμφιβολία την ύπαρξη και τη συνέχειά του, την τέλεια ταυτότητα και την απλότητά του, διερωτάται από ποια εντύπωση θα μπορούσε να παράγεται η ιδέα του εαυτού. Ανακαλύπτει τότε ότι δεν υπάρχει, ούτε είναι δυνατό να υπάρξει διακριτή εντύπωση που να αντιστοιχεί στην ιδέα αυτή, με τις ποιότητες και τα χαρακτηριστικά που της αποδίδουν οι ορθολογιστές φιλόσοφοι. Συνεπώς, καταλήγει ο Hume, η ιδέα του εαυτού είναι ανύπαρκτη: «Θα πρέπει να υπάρχει μια ορισμένη εντύπωση που να προκαλεί κάθε πραγματική ιδέα. Όμως ο εαυτός, ή το πρόσωπο, δεν είναι μία συγκεκριμένη εντύπωση, καθώς πρόκειται για κάτι στο οποίο υποτίθεται ότι αναφέρονται πολλές και διάφορες εντυπώσεις και ιδέες μας. Εάν υπάρχει κάποια εντύπωση που προκαλεί την ιδέα του εαυτού, αυτή η εντύπωση πρέπει να συνεχίζει ίδια και अपαράλλακτη (*invariably the same*) καθ' όλη τη διάρκεια της ζωής μας, εφόσον ο εαυτός υποτίθεται ότι υπάρχει με αυτόν τον τρόπο. Ωστόσο δεν υπάρχει καμία εντύπωση σταθερή και αμετάβλητη (*there is no impression constant and invariable*). Πόνος και ευχαρίστηση, θλίψη και χαρά, πάθη και αισθήματα διαδέχονται το ένα το άλλο, χωρίς να υπάρχουν ποτέ όλα μαζί την ίδια στιγμή. Δεν μπορεί, λοιπόν, η ιδέα του εαυτού να παράγεται από κάποια από αυτές τις εντυπώσεις ή από οποιαδήποτε άλλη, συνεπώς δεν υπάρχει καμία τέτοια ιδέα»²⁴.

Ο Hume στερεί από την ιδέα του εαυτού την υποτιθέμενη ταυτότητα και απλότητά της, τη διάρκεια και τη σταθερότητά της. Αυτό δεν πρέπει να μας εκπλήσσει: πρόκειται για την αναγκαία συνέπεια μιας θεωρίας στην προοπτική της οποίας το πρωτογενές και ταυτόχρονα μοναδικό υλικό της γνώσης είναι μια ατέρμονη διαδοχή φευγαλέων εντυπώσεων που μεταβάλλονται διαρκώς. Από τη σκοπιά της θεωρίας αυτής, το εγώ «δεν είναι παρά μια δέσμη ή μια συλλογή διαφορετικών αντιλήψεων οι οποίες διαδέχονται η μια την άλλη με ασύλληπτη ταχύτητα και βρίσκονται σε διαρκή ροή και κίνηση» (*a bundle or collection of different perceptions*,

which succeed each other with an inconceivable rapidity, and are in perpetual flux and movement)²⁵. Στρεφόμενος εναντίον μιας μακράς φιλοσοφικής παράδοσης που διαπερνά τόσο τον ορθολογισμό του Descartes όσο και τον εμπειρισμό του Locke, ο Hume μας καλεί να σκεφθούμε τη διαρκή ροή και εναλλαγή των αντιλήψεων χωρίς να την αναφέρουμε στην καθησυχαστική ταυτότητα του *Cogito*, δηλαδή σε μια συνείδηση που παραμένει στο βάθος η ίδια παρά τις συνεχείς μεταβολές που συντελούνται στην επιφάνειά της εξαιτίας των επιδράσεων του εξωτερικού κόσμου. «Ο νους είναι ένα είδος θεάτρου όπου διάφορες αντιλήψεις κάνουν την εμφάνισή τους διαδοχικά. Περνούν, ξαναπερνούν, γλιστρούν αθόρυβα έξω από τη σκηνή και πλέκονται σε ανεξάντλητη ποικιλία θέσεων και καταστάσεων. Δεν υπάρχει κυριολεκτικά καμία απλότητα στον νου σε μια δεδομένη στιγμή, ούτε ταυτότητα σε κάποια άλλη, όσο και εάν εμείς τείνουμε να φανταζόμαστε πως υπάρχει μια τέτοια απλότητα και ταυτότητα»²⁶. Ωστόσο, προσθέτει αμέσως ο Hume για να προλάβει μια πιθανή παρερμηνεία της μεταφοράς του θεάτρου που μόλις παραθέσαμε, «η σύγκριση με το θέατρο δεν θα πρέπει να μας οδηγήσει σε εσφαλμένα συμπεράσματα. Ο νους συνίσταται αποκλειστικά και μόνο στις διαδοχικές αντιλήψεις (*They are the successive perceptions only, that constitute the mind*), χωρίς να έχουμε την παραμικρή έννοια του χώρου όπου αυτές οι σκηνές εκτυλίσσονται ή των υλικών από τα οποία είναι κατασκευασμένος»²⁷. Ο νους, λοιπόν, δεν είναι ο τόπος συγκερασμού και σύνθεσης του πολλαπλού της εποπτείας. Προλαβαίνοντας ένα ουσιώδες επιχείρημα της καντιανής γνωσιοθεωρίας, ο Hume δείχνει ότι ο νους είναι ο μη-τόπος όπου εκδηλώνεται η ανεξάλειπτη διαφορά των αντιλήψεων· είναι η πλήρης απουσία ταυτότητας και ενοποιητικής αρχής: «Είναι προφανές ότι η ταυτότητα την οποία αποδίδουμε στον ανθρώπινο νου, όσο τέλεια και εάν φανταζόμαστε ότι είναι, δεν είναι ικανή να ενοποιήσει τις διαφορετικές αντιλήψεις σε μία και να τις κάνει να απολέσουν τα ουσιώδη χαρακτηριστικά τους της διάκρισης και της διαφοράς» (*It's evident, that the identity, which we attribute to the human mind, however perfect we may imagine it to be, is not able to run the several different perceptions into one, and make them lose their characters of distinction and difference, which are essential to them*)²⁸. Ο νους συνίσταται αποκλειστικά σε εναλλασσόμενες αντιλήψεις (εντυπώσεις και ιδέες), τις οποίες αδυνατεί να αναστοχαστεί· αδυνατεί, δηλαδή, να τις κατανοήσει σε δεύτερο βαθμό, εφαρμόζοντας σε αυτές έναν οποιονδήποτε μορφολογικό (συνθετικό ή ενοποιητικό) κανόνα, ανάλογο με τις καντιανές κατηγορίες. Η ίδια η ιδέα της αναγκαίας σύνδεσης των αντιλήψεων είναι πλασματική, εφόσον δεν υπάρχει

εξωτερική εντύπωση από την οποία θα μπορούσε να παραχθεί: «Η ιδέα της αναγκαιότητας προκύπτει από κάποια εντύπωση. Δεν υπάρχει όμως καμία κατ' αίσθησιν εντύπωση που να μπορεί να προκαλέσει αυτή την ιδέα» (*The idea of necessity arises from some impression. There is no impression convey'd by our senses, which can give rise to that idea*)²⁹.

Αυτό που καθιστά δυσνόητη τη θεωρία του Hume είναι το γεγονός ότι, σε αυτήν, ο νους γίνεται αντιληπτός ως *καθαρό περιεχόμενο χωρίς μορφή*. Αν η ουσία τού νου συνίσταται σε ένα είδος υπόστασης ή a priori παράστασης η οποία, όπως το καντιανό *Ich denke*, συνοδεύει όλες ανεξαιρέτα τις παραστάσεις και ταυτόχρονα τις καθιστά δυνατές μέσω της αναφοράς τους σε ένα υποκείμενο ή μια συνείδηση, τότε ο νους, με την έννοια που του αποδίδει ο Hume, *στερείται ουσίας*. Από την άποψη αυτή, ο εμπειριστής Locke βρίσκεται πιο κοντά στον Descartes και στον Kant παρά στον Hume, όταν, στο *Δοκίμιο για την ανθρώπινη νόηση* (II, 27, § 9), ορίζει το πρόσωπο ως «ένα σκεπτόμενο νοήμον ον, που διαθέτει λόγο και αναστοχασμό, και μπορεί να θεωρεί τον εαυτό του ως εαυτό του, το ίδιο σκεπτόμενο πράγμα, σε διαφορετικούς χρόνους και τόπους: αυτό το καταφέρνει μόνο μέσω της συνείδησης που είναι αδιαχώριστη από τη σκέψη και ουσιώδης γι' αυτήν: διότι είναι αδύνατον κάποιος να αντιλαμβάνεται, χωρίς να αντιλαμβάνεται ότι αντιλαμβάνεται... Καθώς λοιπόν η συνείδηση πάντα συνοδεύει τη σκέψη (*consciousness always accompanies thinking*), και εξαιτίας της ο καθένας μπορεί να ονομάζεται «εγώ», και συνεπώς να διακρίνεται από όλα τα άλλα σκεπτόμενα πράγματα: σε τούτο μόνο συνίσταται η προσωπική ταυτότητα (*personal identity*), δηλαδή η ιδιότητα ενός λογικού όντος να παραμένει το ίδιο: και όσο μπορεί αυτή η συνείδηση να εκτείνεται πίσω σε οποιαδήποτε παρελθούσα πράξη ή σκέψη, άλλο τόσο εκτείνεται η ταυτότητα αυτού του προσώπου»³⁰.

Αυτόν ακριβώς τον αναδιπλασιασμό του νου σε συνείδηση (*consciousness*) και σκέψη (*thinking*) αρνείται ο Hume. Ή, αν πρέπει οπωσδήποτε να αποδεχτούμε, ακολουθώντας στο σημείο αυτό τη μαρτυρία της εμπειρίας, τη δυνατότητα ενός τέτοιου αναδιπλασιασμού, θα πρέπει να αναγνωρίσουμε ότι αυτός αποτελεί προϊόν όχι της *αυτενέργειας* της νόησης, όπως θα υποστηρίξει ο Kant, αλλά μιας ορισμένης λειτουργίας της *φαντασίας*. «Για ποιον λόγο, λοιπόν, διερωτάται ο Hume, εκδηλώνουμε μια τόσο έντονη τάση να αποδίδουμε ταυτότητα σε αυτές τις διαδοχικές αντιλήψεις και να υποθέτουμε ότι ο εαυτός μας έχει μια αμετάβλητη και αδιάκοπη ύπαρξη σε όλη τη διάρκεια της ζωής μας; [...] Για να δικαιολογήσουμε στον εαυτό μας αυτόν τον παραλογισμό (*absurdity*) συχνά φανταζόμαστε μια νέα αδιανόητη αρχή (*we often feign some new and uni-*

ntelligible principle), η οποία συνδέει τα αντικείμενα και παρακάμπτει τη διακοπή ή τη μεταβολή τους. Φανταζόμαστε δηλαδή τη συνεχή ύπαρξη των κατ' αίσθησιν αντιλήψεών μας για να παρακάμψουμε τη διακοπή και καταφεύγουμε στην έννοια της *ψυχής*, του *εαυτού* και της *υπόστασης* για να συγκαλύψουμε τη μεταβολή»³¹. Ψυχή, εαυτός, υπόσταση, με μια λέξη η ταυτότητα που εκφράζει το *εγώ* δεν είναι παρά «προκατάληψη (*biass*) της φαντασίας»³², μέσω της οποίας εισάγουμε αυθαίρετα ενότητες, συνέχεια και σταθερότητα εκεί όπου υπάρχει μόνο πολλαπλότητα, ασυνέχεια και μεταβολή. Επιπλέον – και εδώ κορυφώνεται η φιλοσοφική ειρωνεία του Hume –, η *προσωπική ταυτότητα*, ως πλάσμα της φαντασίας, μπορεί να αποδίδεται εξίσου, και με βάση τον ίδιο ψυχολογικό μηχανισμό, στους ανθρώπους, στα φυτά και στα ζώα: «Η ταυτότητα (*identity*) την οποία αποδίδουμε στον νου του ανθρώπου είναι πλασματική ταυτότητα (*is only a fictitious one*), παρόμοια ως προς το είδος με αυτήν που αποδίδουμε στα φυτά και στα ζωικά σώματα (*vegetables and animal bodies*). Δεν μπορεί, λοιπόν, να έχει διαφορετική προέλευση, αλλά θα πρέπει να προέρχεται από μια παρόμοια λειτουργία της φαντασίας (*from a like operation of the imagination*) πάνω σε παρόμοια αντικείμενα»³³.

Είναι προφανείς οι άμεσες φιλοσοφικές και θεολογικές συνέπειες αυτής της θέσης. Από φιλοσοφική σκοπιά, η αυτοσυνείδηση παύει να αποτελεί το όριο μεταξύ ανθρώπου και ζώου. Από θεολογική σκοπιά, παύει να ισχύει η διάκριση ανάμεσα στο άφθαρτο μέρος της ψυχής (του οποίου η συνήθης φιλοσοφική ονομασία είναι: *Cogito, υπόσταση, εαυτός* κλπ.), και στο φθαρτό μέρος της, το οποίο αντιστοιχεί στη διαρκή διαδοχή και εναλλαγή των αντιλήψεων. Τη διάκριση αυτή είχε επιχειρήσει να θεμελιώσει, πριν από τον Hume και μετά τον Locke, ο Berkeley στην *Πραγματεία πάνω στις αρχές της ανθρώπινης γνώσης* (§ 89): «Τα πνεύματα είναι ενεργητικές, αδιαίρετες (άφθαρτες) ουσίες· οι ιδέες είναι αδρανής, φευγαλέα (φθαρτά πάθη) ή εξαρτώμενα όντα, τα οποία δεν υφίστανται μόνα τους, αλλά υπο-στηρίζονται ή υπάρχουν μέσα στη νόηση ή στις πνευματικές ουσίες»³⁴. Μια ανάλογη διάκριση βρίσκουμε στους καρτεσιανούς *Στοχασμούς* (*Cogito* – αισθητηριακές αντιλήψεις), στο *Δοκίμιο* του Locke (*consciousness – thinking*) και, τέλος, στην καντιανή *Κριτική* (*Ich denke* – παραστάσεις). Έρχεται έτσι στο φως η κοινή θεολογική ρίζα του ορθολογισμού (δογματικού ή κριτικού) και του εμπειρισμού. Απέναντι στα μεγάλα μεταφυσικά συστήματα της κλασικής εποχής, ο Hume δεν διστάζει να βεβαιώσει ότι «δεν υπάρχει καμία μεμονωμένη δύναμη της ψυχής που να παραμένει ίδια ούτε για μια στιγμή» (*nor is there any single power of the soul, which remains unalterably the same, perhaps for one moment*)³⁵. Χά-

ρη στη θεωρητική τόλμη του Hume, η νεότερη φιλοσοφία αποσπάται από μια ορισμένη θεολογία του *προσώπου* ή της *προσωπικής ταυτότητας*, και ορίζει ως μοναδικό αντικείμενό της την αισθητικότητα με το φθαρτό, φευγαλέο και διαρκώς μεταβαλλόμενο περιεχόμενό της.

Ταυτίζοντας πλήρως τον νου με τη διαδοχή των αντιλήψεων³⁶, ο Hume θέτει τις βάσεις μιας φιλοσοφίας *χωρίς υποκείμενο*. Είναι, ωστόσο, άμεσα ορατές οι αξεπέραστες δυσκολίες στις οποίες προσκρούει μια τέτοια φιλοσοφία. Πράγματι, αν εγκαταλείψουμε την έννοια του υποκειμένου, πώς είναι δυνατό να περάσουμε από την απλή διαδοχή των αντιλήψεων στη γνώση της φύσης; Το ερώτημα αυτό, με το οποίο αγγίζουμε την κρισιμότερη ίσως επιστημολογική συνέπεια του εμπειρισμού του Hume, μπορεί ακόμη να διατυπωθεί διαφορετικά: Αν η γνώση της φύσης δεν μπορεί να θεμελιωθεί στο *Ego cogito* (ή στο *Ich denke* ή στην *άμεση συνείδηση*), είναι άραγε δυνατό να θεμελιωθεί στο μόνο που φαίνεται να απομένει, δηλαδή στη διαδοχή των αντιλήψεων; Η απάντηση – και ο Hume το γνωρίζει πολύ καλά –, είναι προφανώς όχι. Η διαδοχή των αντιλήψεων, από την οποία απουσιάζει οποιαδήποτε έννοια αναγκαιότητας και νόμου, δεν είναι γνώση, ούτε μπορεί να υποκαταστήσει τη γνώση. Ο εμπειρισμός του Hume καταλήγει σε αδιέξοδο. Για να αποφύγει το αδιέξοδο αυτό ο Locke είχε αναγκαστεί να αναγνωρίσει στο *Δοκίμιο* (II, 30), με κίνδυνο να υποσκάψει τις ίδιες τις αρχές της φιλοσοφίας του, μια ορισμένη *αυτενέργεια* της νόησης ως προς το σχηματισμό των σύνθετων ιδεών: «Αν και ο νους είναι εντελώς παθητικός σε σχέση με τις απλές ιδέες, ωστόσο, νομίζω ότι δεν συμβαίνει το ίδιο με τις σύνθετες ιδέες: διότι, καθώς αυτές είναι συνδυασμοί απλών ιδεών ενωμένων κάτω από ένα γενικό όνομα, είναι ξεκάθαρο ότι ο ανθρώπινος νους κάνει χρήση μιας ορισμένης ελευθερίας στον σχηματισμό αυτών των σύνθετων ιδεών»³⁷. Δεν ισχύει το ίδιο για τον Hume. Εδώ ο νους παραμένει παθητικός ως προς το σύνολο των αντιλήψεων που τον απαρτίζουν. Χωρίς αμφιβολία, η επανάληψη μεμονωμένων αντιλήψεων που διαδέχονται η μία την άλλη με μια ορισμένη σειρά και παρουσιάζουν συνάφεια στον χώρο και στον χρόνο, προκαλεί την εμφάνιση μιας νέας, εσωτερικής εντύπωσης (*internal impression*) η οποία, με τη μορφή «έξης» (*custom*), επενεργεί πάνω στον νου και τον εξαναγκάζει να μεταβεί από την ιδέα ενός αντικειμένου στην ιδέα αυτού που συνήθως το ακολουθεί, ονομάζοντας το πρώτο *αιτία* και το δεύτερο *αποτέλεσμα* (*Πραγματεία*, I, 3, 14). Η επανάληψη, όμως, δεν φανερώνει τις πραγματικές ποιότητες των αντικειμένων, ούτε μας επιτρέπει να δηλώσουμε με βεβαιότητα την ύπαρξη μιας αναγκαίας σύνδεσης μεταξύ τους: «Η επανάληψη αυτή καθαυτήν ούτε αποκαλύπτει ούτε πα-

ράγει κάτι όσον αφορά τα αντικείμενα, αλλά απλώς επιδρά στον νου εξαιτίας της καθ' ἑξιν μετάβασης που παράγει»³⁸. Αυτό σημαίνει ότι η οφειλόμενη στην ἑξιν τάση μετάβασης (*propensity*) από ένα αντικείμενο στην ιδέα αυτού που συνήθως έπεται, μας αποκαλύπτει τη φύση του ανθρώπινου νου, όχι τη φύση των αντικειμένων. Σημαίνει επίσης ότι οι ιδέες της αιτίας και του αποτελέσματος, της δύναμης, της ισχύος, της ενέργειας και της αποτελεσματικότητας (*efficacy*), είναι ποιότητες των αντιλήψεων, όχι των φυσικών αντικειμένων. Επειδή εξαρτώνται αποκλειστικά από την καθ' ἑξιν μετάβαση που παράγει η επανάληψη, οι ποιότητες αυτές «γίνονται εσωτερικά αισθητές από την ψυχή, όχι όμως εξωτερικά αντιληπτές στα σώματα» (*are internally felt by the soul, and not perceiv'd externally in bodies*)³⁹. Τι θα συνέβαινε, όμως, αν κάναμε για μια στιγμή αφαίρεση της παρελθούσας εμπειρίας μας, αν δηλαδή παύσαμε ξαφνικά να αντικρίζουμε τη φύση μέσα από το πρίσμα των *καθορισμένων μεταβάσεων* του νου; Θα αντιλαμβανόμασταν τότε – όχι χωρίς έκπληξη – ότι στη φύση αυτή καθαυτήν «οτιδήποτε μπορεί να παράγει οτιδήποτε... όλα τα αντικείμενα είναι δυνατόν να γίνουν αιτίες ή αποτελέσματα το ένα του άλλου» (*Any thing may produce any thing... 'tis possible for all objects to become causes or effects to each other*)⁴⁰. Η γνώση της φύσης είναι, συνεπώς, αδύνατη. «Τώρα, η φύση και τα αποτελέσματα της εμπειρίας έχουν ήδη εξεταστεί και αναλυθεί επαρκώς: Αυτή δεν μπορεί ποτέ να μας προσφέρει βαθιά γνώση της εσωτερικής δομής ή της αρχής λειτουργίας των αντικειμένων, απλώς δημιουργεί στον νου την ἑξιν να περνάει από το ένα αντικείμενο στο άλλο»⁴¹. Σπρώχνοντας τον εμπειρισμό ως το παράδοξο, ο Hume, αντί να επιλύει προβλήματα, πολλαπλασιάζει τα αδιέξοδα. Από την άποψη αυτή, ο εμπειρισμός του είναι ένας αυθεντικός σκεπτικισμός.

Στο σημείο όπου βρισκόμαστε, μοιάζουμε αναγκασμένοι, για να διασώσουμε τη γνώση της φύσης, να επιστρέψουμε σε μία από τις προηγούμενες θεωρίες του υποκειμένου. Παραμένει, ωστόσο, ανοιχτή μπροστά μας μια ακόμη δυνατότητα: η φιλοσοφία του Spinoza. Αυτήν πρόκειται να εξετάσουμε στη συνέχεια.

4. «Pars naturae»: νους και φύση στη φιλοσοφία του Spinoza

Σε αντίθεση με μια λανθάνουσα, αλλά ουσιώδη παραδοχή του νεότερου ορθολογισμού, ο νους στον Spinoza δεν στέκεται απέναντι στη φύ-

ση, ως κάτι ξένο και εξωτερικό προς αυτήν, αλλά είναι ο ίδιος «μέρος της φύσης» (*pars naturae*)⁴². Ισχύει για τον νου ό,τι ακριβώς ισχύει για όλους τους άλλους «τρόπους» της απολύτως άπειρης υπόστασης: «Βρίσκεται σ' ένα άλλο πράγμα, μέσω του οποίου επίσης νοείται» (*in alio est, per quod etiam concipitur*)⁴³. Δεν μπορεί, λοιπόν, ο νους να υπάρξει και να γίνει κατανοητός «αφ' εαυτού» (*per se*), πριν και ανεξάρτητα από το όλον (τη Φύση) που τον περιέχει. Στην προσπάθειά του να απομονώσει το *Cogito*, ο Descartes χρειάστηκε να εξαλείψει αυτή τη σχέση μέρους και όλου, από την οποία ωστόσο το «σκεπτόμενο πράγμα» (*res cogitans*) είναι οντολογικά και γνωσιολογικά αδύνατο να αποσπαστεί. Γι' αυτόν τον λόγο, σύμφωνα με τον Spinoza, το καρτεσιανό εγχείρημα είναι εκ των προτέρων καταδικασμένο σε αποτυχία. Στρεφόμενος εναντίον του Descartes και των καρτεσιανών, ο Spinoza υπενθυμίζει στο δεύτερο μέρος της *Ηθικής* ότι «ο ανθρώπινος νους είναι μέρος της άπειρης νόησης» (*mentem humanam partem esse infiniti intellectus*)⁴⁴. Αυτό σημαίνει ότι ο νους δεν είναι, ούτε μπορεί να είναι *υποκείμενο*, με την έννοια μιας αυτόνομης και αυτοτελούς υπόστασης ή παράστασης η οποία θα καθιστούσε δυνατή τη γνώση *εν γένει*, υπαγορεύοντας ταυτόχρονα στη φύση τους θεμελιώδεις νόμους της. Στην προοπτική του Spinoza, ο νους γνωρίζει όχι ως αυθύπαρκτο εγώ, ουσιωδώς ανεξάρτητο από το σύνολο που επισκοπεί, συνθέτει και ενοποιεί σύμφωνα με κανόνες που ανάγονται απευθείας στη σκεπτόμενη αρχή, αλλά ως αναπόσπαστο μέρος ενός ήδη ενοποιημένου συνόλου, στους νόμους του οποίου ο ανθρώπινος νους έχει πρόσβαση επειδή διέπεται ο ίδιος από αυτούς. Στην πρώτη περίπτωση, ο νους γνωρίζει μια φύση παθητική που αντλεί, όπως είδαμε, τη νομοτέλειά της από τη συνείδηση και θεμελιώνεται μορφολογικά σ' αυτήν. Στη δεύτερη περίπτωση, ο νους γνωρίζει μια φύση απείρως ενεργητική, από την οποία «οφείλουν να επακολουθούν με μια απειρία τρόπων μια απειρία πραγμάτων» (*infinita infinitis modis sequi debent*)⁴⁵, μεταξύ των οποίων η ίδια η γνώση της φύσης, η οποία σχηματίζεται και ανασχηματίζεται στο εσωτερικό της χωρίς αναφορά σε καμία εξωτερική (ενοποιητική ή συνθετική) αρχή.

Αυτή η εκ των ένδον γνώση της φύσης συνδυάζεται στη σπινοζική *Ηθική* με μια δυναμική θεωρία της γνώσης: επειδή ακριβώς ο νους εξαρτάται από την υπόσταση (*substantia*) και περιέχεται αναγκαία σ' αυτήν, εκφράζει με τα γνωστικά του ενεργήματα, «όσο μπορεί και εξαρτάται από τον ίδιο» (*quantum potest, et in se est*)⁴⁶, δηλαδή από την ιδιαίτερη σκοπιά του και σύμφωνα με την πεπερασμένη ουσία του, την απεριόριστη δύναμη της υπόστασης. Η γνώση είναι αποτέλεσμα μιας ορισμένης

«δύναμης για κατανόηση» (*potentia intelligendi*), η οποία, αν και ταυτίζεται πλήρως με την ουσία του νου, δεν πηγάζει από τον νου αλλά, όπως κάθε άλλη φυσική δύναμη, από την άπειρη υπόσταση (ή φύση). Η γνώση της φύσης πρέπει, λοιπόν, να γίνει αντιληπτή όχι ως επακόλουθο της αυτενέργειας του εγώ (του υποκειμένου ή της συνείδησης), αλλά ως φυσικό αποτέλεσμα οφειλόμενο στη δράση μιας φυσικής δύναμης. Στον Spinoza, η θεωρία της γνώσης θεμελιώνεται σε μια φυσική του σκέπτεσθαι. Από την άποψη αυτή, το πρόβλημα στη θεωρία της γνώσης δεν είναι να ανακαλύψουμε τον τρόπο με τον οποίο ο νους επιβάλλει στην αισθητικότητα τους a priori κανόνες του· είναι να δείξουμε τον τρόπο με τον οποίο ο νους δρα και παράγει γνώση όχι ως ανεξάρτητο υποκείμενο αλλά ως εξαρτημένη ή καθορισμένη από τη φύση δύναμη, στο εσωτερικό ενός πλέγματος δυνάμεων που διασταυρώνονται και αλληλεπιδρούν διαρκώς, καθιστώντας αδιανόητο τον καρτεσιανό σολιψισμό.

Από τον νου-υποκείμενο στον νου-δύναμη, από το *Cogito* στην *potentia intellectus*, η διαδρομή δεν είναι, ούτε μπορεί να είναι συνεχής. Συγκρούονται στην πραγματικότητα εδώ δύο ριζικά διαφορετικές θεωρήσεις του φιλοσοφείν. Η πρώτη θέτει στην αφετηρία της γνώσης τη βεβαιότητα του *Ego cogito*, και προσπαθεί στη συνέχεια να αποφύγει την απομόνωση του υποκειμένου που στρέφεται στο εσωτερικό του και αναστοχάζεται τον εαυτό του, είτε μέσω της φιλαλήθειας ενός αγαθού Θεού που εγγυάται την αντικειμενικότητα της γνώσης μας για τον εξωτερικό κόσμο (Descartes), είτε μέσω της υπερβατολογικής παραγωγής των νοητικών κατηγοριών που καθιστούν δυνατές τις συνθετικές a priori κρίσεις (Kant)⁴⁷, είτε μέσω της αυτόνομης, εξωστρεφούς δράσης του εγώ που σταδιακά γίνεται κόσμος (Fichte). Η δεύτερη θεώρηση αναγνωρίζει, αντίθετα, ως μοναδική αφετηρία του φιλοσοφείν την ίδια τη δρώσα φύση: αυτήν επιχειρεί να συλλάβει ο Spinoza στην πιο γενική και αναγκαία μορφή της, ως «αίτιο εαυτού» (*causa sui*), στον εναρκτήριο ορισμό της *Ηθικής*⁴⁸. Επειδή τίποτε δεν υπάρχει έξω από τη φύση, δεν υπάρχει επίσης εξωτερική θέση επισκόπησης την οποία θα καταλάμβανε το εγώ. Η φύση δεν είναι αντικείμενο για μια συνείδηση. Επιπλέον, η συνείδηση δεν έχει τη δυνατότητα να αποσπάται κατά βούληση, με το τέχνασμα της ενδοσκόπησης ή του αναστοχασμού, από τον φυσικό κόσμο. Αν ο νους γνωρίζει τη φύση, αυτό συμβαίνει γιατί είναι ο ίδιος πλήρως ενταγμένος σε ένα καθορισμένο σύστημα φυσικών δυνάμεων που διέπεται από νόμους. Στο εσωτερικό τού συστήματος αυτού, ο νους παράγει αποτελέσματα γνώσης (ιδέες), επειδή η υποστασιακή δύναμη την οποία εκφράζει παίρνει σ' αυτόν τη μορφή μιας πρωτογενούς «ορμής για κατανόηση» (*conatus intelli-*

gendi). Δεν είναι, λοιπόν, ο νους που επιβάλλει τους νόμους του στη φύση. Αντίθετα, η φύση, στο μέτρο που υπάρχει αναγκαία ως *αίτιο εαυτού*, χωρίς τη μεσολάβηση καμιάς εξωτερικής (δημιουργικής) αρχής, προσδιορίζει η ίδια σύμφωνα με τους νόμους της τα πάντα στο εσωτερικό της⁴⁹, συμπεριλαμβανομένου του νου, ο οποίος παράγει κατά συνέπεια με τρόπο αναγκαίο εκείνα τα αποτελέσματα γνώσης που εξαρτώνται από την αυστηρά καθορισμένη, ατομική ουσία του.

5. Συμπέρασμα

Ο νεότερος ορθολογισμός, από τον Descartes μέχρι τον Kant, είναι αδιαχώριστος από μια θεωρία του υποκειμένου που υποβαστάζει το σύστημα της γνώσης και εγγυάται, μέσω της αναφοράς τού συστήματος αυτού σε μια συνείδηση, τη συνοχή του. Το καρτεσιανό *Cogito* δεν είναι απλή συνιστώσα της γνώσης: θέτει τέρμα στην αμφιβολία και καθιστά δυνατή την αποφασιστικής σημασίας διάκριση ανάμεσα στην αλήθεια και στην πλάνη. Επιπλέον, το *Cogito* δεν είναι μόνο η πρώτη αλήθεια σε μια μακρά αλυσίδα αληθειών: χάρη στην υποδειγματική σαφήνεια και ευκρίνειά του, είναι επίσης, και κυρίως, η *μορφή* ή ο *κανόνας* της αλήθειας, ο οποίος χρησιμεύει στην ανακάλυψη όλων των άλλων.

Ως αποτέλεσμα της κριτικής της κλασικής (καρτεσιανής) μεταφυσικής, το καντιανό *Ich denke* δεν διαθέτει την οντολογική πυκνότητα του *Cogito*: δεν είναι «ψυχή» (*animus*) ούτε «πράγμα» (*res*), αλλά καθαρή, α priori παράσταση (*Vorstellung*). Στην καντιανή φιλοσοφία, ο νους, ως ανεξάρτητη από την εμπειρία αρχή, εκφράζει την έσχατη συνθήκη δυνατότητας της γνώσης και, ταυτόχρονα, της ίδιας της φύσης, την οποία ενοποιεί μέσω των *κατηγοριών*, δηλαδή των *a priori* νόμων του: «Η ενότητα των αντικειμένων ορίζεται μόνο από τον νου, και μάλιστα σύμφωνα με συνθήκες που ενυπάρχουν μέσα στην ίδια του τη φύση· ο νους είναι λοιπόν η πηγή απ' όπου προκύπτει η γενική τάξη της φύσης... μιας και ο νους καθιστά δυνατή την εμπειρία, συντελεί συνάμα ώστε ο αισθητός κόσμος ή να μην είναι διόλου αντικείμενο της εμπειρίας ή να είναι φύση»⁵⁰. Είδαμε ότι ο Descartes εξαρτούσε τη γνώση από το *Cogito*, στο σύστημα του όμως η φύση και οι φυσικοί νόμοι εμπίπτουν στην αποκλειστική δικαιοδοσία ενός παντοδύναμου Θεού⁵¹. Στον Kant, αντίθετα, όχι μόνο η γνώση, αλλά και η φύση, δηλαδή «η ύπαρξη των πραγμάτων, κατά το μέ-

τρο που αυτή η ύπαρξη καθορίζεται από γενικούς νόμους»⁵², υπάγονται στην αποκλειστική δικαιοδοσία του νου.

Στη διάρκεια του 17ου και του 18ου αιώνα, η θεμελίωση της φιλοσοφικής γνώσης και της ορθολογικής επιστήμης σε μια θεωρία του υποκειμένου (στην καρτεσιανή ή στην καντιανή της μορφή), δεν θα αμφισβητηθεί παρά μόνο από τον Hume και τον Spinoza⁵³. Βυθίζοντας τον νου στη σφαίρα της αισθητικότητας, και ταυτίζοντάς τον πλήρως με τη διαδοχή των αντιλήψεων από την οποία απουσιάζει αναγκαιότητα και συνοχή, ο Hume καταστρέφει την έννοια του εγώ ή της προσωπικής ταυτότητας. Ταυτόχρονα όμως καθιστά αδύνατη τη γνώση της φύσης, εφόσον η «καθ' έξιν μετάβαση» (*customary transition*) του νου από την ιδέα ενός αντικειμένου στην ιδέα ενός άλλου εξαρτάται αποκλειστικά από το τυχαίο περιεχόμενο της παρελθούσας εμπειρίας μας, και δεν μας αποκαλύπτει τίποτε για τη φύση και τους αναγκαίους δεσμούς των αντικειμένων.

Μόνο στον Spinoza ο νους γνωρίζει τη φύση όχι εξωτερικά, ως ανεξάρτητο υποκείμενο, αλλά εσωτερικά, ως αναπόσπαστο μέρος της (ως φυσική δύναμη προορισμένη να παράγει αποτελέσματα στο πεδίο της γνώσης). Η γνώση της φύσης είναι εδώ δυνατή, και μάλιστα αναγκαία, επειδή ακριβώς ο νους δεν είναι, ούτε μπορεί να είναι «υποκείμενο». Η δυσκολία – και η πρωτοτυπία – της σπινοζικής θεώρησης οφείλεται στο γεγονός ότι αρνείται να αναγάγει τη σχέση νους-φύση στη σχέση υποκείμενο-αντικείμενο. Από την άποψη αυτή, η φιλοσοφία του Spinoza τοποθετείται στα εξωτερικά όρια του καρτεσιανού «ορθολογισμού», και υποδεικνύει ένα πιθανό σημείο υπέρβασής του.

Οι προηγούμενες αναλύσεις αρκούν για να καταστήσουν σαφές ότι, στο πλαίσιο της νεότερης φιλοσοφίας, οι *θεωρίες του υποκειμένου* δεν εξαντλούν ούτε καθορίζουν συνολικά το περιεχόμενο της θεμελιώδους ή φιλοσοφικής γνώσης. Η φιλοσοφική ειρωνεία του Hume, στα όρια φιλοσοφίας και μη-φιλοσοφίας, μας υπενθυμίζει τη σαθρότητα και τα αδιέξοδα των θεωριών αυτών. Από διαφορετική οπτική γωνία και με διαφορετική στόχευση, η σπινοζική *Ηθική* αποδεικνύει ότι η φιλοσοφική γνώση, από την ίδια τη φύση της και την αιτιώδη συγκρότησή της, δεν δεσμεύεται ούτε εξαρτάται από μια θεωρία του εγώ ή της υποκειμενικής συνείδησης.

1. Ντεκάρτ Ρ., *Στοχασμοί περί της πρώτης φιλοσοφίας*, μετάφραση-σημειώσεις-σχόλια Ευάγγελος Βανταράκης, εκδ. Εκκρεμές, Αθήνα, 2003, σελ. 71.
2. «Εδώ κάνω μια ανακάλυψη: η σκέψη είναι, αυτή μόνο αδυνατεί να αποσπαστεί από μένα. Εγώ είμαι, εγώ υπάρχω, τούτο είναι βέβαιο. Για πόσο χρόνο όμως; Για όσο χρόνο σκέπτομαι» (*Hic invenio, cogitatio est, haec sola a me divelli nequit, ego sum, ego existo, certum est. Quandiu autem: Nempe quandiu cogito*), Ντεκάρτ Ρ., *όπ. παρ.*, σελ. 74-75.
3. «Το τρίτο [παράγγεγμα], να κατευθύνω τις σκέψεις μου με τάξη (*conduire par ordre mes pensies*), αρχίζοντας από τα πιο απλά κι ευκολογνώριστα, για ν' ανέβω σιγά-σιγά, σαν από βαθμίδες, ως στη γνώση των συνθετότερων, και υποθέτοντας πως υπάρχει κάποια τάξη ακόμα κι ανάμεσα σε κείνα που δεν προπορεύονται φυσικά το ένα από το άλλο», Ντεκάρτ Ρ., *Λόγος περί της μεθόδου για την καλή καθοδήγηση του λογικού μας και την αναζήτηση της αλήθειας στις επιστήμες*, εισαγωγή-μετάφραση-σημειώσεις Χρ. Χρησιτίδη, εκδ. Παπαζήση, Αθήνα, 1976, σελ. 19.
4. Τη θέση αυτή επαναλαμβάνει στις αρχές του 17ου αιώνα ο Scipion du Pleix, στο *Corps de Philosophie contenant la Logique, la Physique, la Metaphysique et l'Ithique*, που εκδόθηκε στο Παρίσι το 1607 και επανεκδόθηκε στη Γενεύη το 1636. Βλ. σχετικά Canguilhem G., *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1989, σελ. 372.
5. Ντεκάρτ Ρ., *Στοχασμοί...*, σελ. 84-85.
6. «Ακριβολογώντας λοιπόν, είμαι μονάχα σκεπτόμενο πράγμα, τουτέστιν πνεύμα, έλλογη ψυχή, νους ή Λόγος... Είμαι όμως αληθινό πράγμα, και αληθινά υπαρκτό. Αλλά τι είδους πράγμα; Το είπα, σκεπτόμενο» (*Sum igitur praecise tantum res cogitans, id est, mens, sive animus, sive intellectus, sive ratio... Sum autem res vera, et vere existens; sed qualis res: Dixi, cogitans*), Ντεκάρτ Ρ., *όπ. παρ.*, σελ. 75.
7. Πρβλ. Hegel G. W. F., *Leçons sur l'histoire de la philosophie. Tome 6: La philosophie moderne*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1985, σελ. 1384.
8. Ντεκάρτ Ρ., *όπ. παρ.*, σελ. 72.
9. Descartes R., *Les Principes de la Philosophie: Première Partie – Lettre Préface*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1999, σελ. 47.
10. Kant I., *Κριτική του Καθαρού Λόγου*, εισαγωγή-μετάφραση-σχόλια Α. Γιανναρά, εκδ. Παπαζήση, Αθήνα, 1979, τ. II, σελ. 121.
11. Kant I., *όπ. παρ.*, σελ. 49.
12. Kant I., *όπ. παρ.*, σελ. 121-122.
13. Kant I., *όπ. παρ.*, σελ. 80.

14. «Il est impossible que nous puissions jamais penser à aucune chose, que nous n'ayons en même temps l'idée de notre âme, comme d'une chose capable de penser à tout ce que nous pensons», Επιστολή CCXLV στον Mersenne (Ιούλιος 1641), στο Adam Ch., Tannery P. (eds), *Oeuvres de Descartes*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1996, τ. III, σελ. 394.

xv. Kant I., *όπ. παρ.*, σελ. 135-137.

16. Kant I., *όπ. παρ.*, σελ. 48.

17. Kant I., *όπ. παρ.*, σελ. 139-141. Πρβλ. Kant I., *Προλεγόμενα σε κάθε μελλοντική Μεταφυσική που θα μπορεί να εμφανίζεται ως επιστήμη*, εισαγωγή-μετάφραση-σχόλια Γ. Τζαβάρα, εκδ. Δωδώνη, Αθήνα-Γιάννινα, 1982, σελ. 115-116: «Η ανώτατη νομοθεσία της φύσης πρέπει να βρίσκεται μέσα μας, δηλαδή μέσα στον νου μας, και δεν πρέπει να ζητούμε τους γενικούς φυσικούς νόμους στη φύση μέσω της εμπειρίας... η φύση παράγεται από τους νόμους που αφορούν τη δυνατότητα της εμπειρίας εν γένει και συνταυτίζεται εντελώς με τη γενική νομιμότητα της εμπειρίας... Μπορεί να φανεί από πρώτη άποψη παράδοξο, δεν είναι όμως και λιγότερο βέβαιο, αν πω για τους νόμους του νου ότι: ο νους δεν αντλεί τους (απριωρικούς) νόμους του από τη φύση, παρά τους επιβάλλει σ' αυτήν».

18. Η προτεραιότητα για την οποία γίνεται λόγος εδώ είναι λογική και όχι χρονική.

19. Kant I., *Κριτική...*, *όπ. παρ.*, σελ. 138. Η υπογράμμιση είναι δική μας.

20. Kant I., *όπ. παρ.*

21. Fichte J. G., *Doctrine de la science nova methodo*, Librairie Générale Française, Paris, 2000, σελ. 89. Βλ. επίσης στο ίδιο, σελ. 92: «Τα πάντα πηγάζουν από το εγώ. Το εγώ δεν είναι συστατικό της παράστασης, αλλά κάθε παράσταση πηγάζει από το εγώ. Κάθε δυνατή συνείδηση προϋποθέτει την άμεση συνείδηση και δεν μπορεί να νοηθεί έξω από αυτήν».

22. Fichte J. G., *όπ. παρ.*, σελ. 92-93.

23. Χιουμ Ντ., *Πραγματεία για την Ανθρώπινη Φύση. Βιβλίο Ι: Για τη Νόηση*, εισαγωγή-μετάφραση Μαρία Πουρνάρη, εκδ. Πατάκη, Αθήνα, 2005, σελ. 315. Βλ. επίσης στο ίδιο, σελ. 83: «Όλες οι αντιλήψεις του ανθρώπινου νου αναλύονται σε δύο διακριτά είδη, τα οποία θα ονομάσω ΕΝΤΥΠΩΣΕΙΣ και ΙΔΕΕΣ. Η μεταξύ τους διαφορά συνίσταται στον βαθμό δύναμης και ζωντανίας με τον οποίο έρχονται στον νου και περνούν στη σκέψη ή στη συνειδησή μας. Τις αντιλήψεις που εισέρχονται με τη μεγαλύτερη δύναμη και βία μπορούμε να τις ονομάσουμε εντυπώσεις. Υπό αυτό το όνομα συμπεριλαμβάνω όλα τα αισθήματα, τα πάθη και τις συγκινήσεις μας, όπως αυτά κάνουν την πρώτη τους εμφάνιση στην ψυχή. Με τη λέξη ιδέες εννοώ τα αμυδρά είδωλα των εντυπώσεων στη σκέψη και στον συλλογισμό».

24. Χιουμ Ντ., *όπ. παρ.*, σελ. 440.
25. Χιουμ Ντ., *όπ. παρ.*, σελ. 441.
26. Χιουμ Ντ., *όπ. παρ.*, σελ. 441-442.
27. Χιουμ Ντ., *όπ. παρ.*, σελ. 442.
28. Χιουμ Ντ., *όπ. παρ.*, σελ. 450.
29. Χιουμ Ντ., *όπ. παρ.*, σελ. 318.
30. Locke J., *An Essay Concerning Human Understanding*, Prometheus Books, New York, 1995, σελ. 246-247.
31. Χιουμ Ντ., *όπ. παρ.*, σελ. 442-444.
32. Χιουμ Ντ., *όπ. παρ.*, σελ. 443.
33. Χιουμ Ντ., *όπ. παρ.*, σελ. 449-450.
34. Berkeley G., *Πραγματεία πάνω στις αρχές της ανθρώπινης γνώσης*, εισαγωγή-μετάφραση Δήμητρα Ν. Σφενδόνη, εκδ. Κωνσταντινίδη, Θεσσαλονίκη, χ.χ., σελ. 143.
35. Χιουμ Ντ., *όπ. παρ.*, σελ. 441.
36. «...να παρατηρήσουμε τη διαδοχή των αντιλήψεων που συνιστά τον νοητή τη σκεπτόμενη αρχή» (*observe that succession of perceptions, which constitutes his mind or thinking principle*), Χιουμ Ντ., *όπ. παρ.*, σελ. 452.
37. «Though the mind be wholly passive in respect of its simple ideas, yet, I think, we may say, it is not so in respect of its complex ideas: for, those being combinations of simple ideas put together, and united under one general name, it is plain that the mind of man uses some kind of liberty in forming those complex ideas», Locke J., *όπ. παρ.*, σελ. 297.
38. «The repetition neither discovers nor causes any thing in the objects, but has an influence only on the mind, by that customary transition it produces», Χιουμ Ντ., *όπ. παρ.*, σελ. 319.
39. Χιουμ Ντ., *όπ. παρ.*
40. Χιουμ Ντ., *όπ. παρ.*, σελ. 328.
41. «Now the nature and effects of experience have been already sufficiently examin'd and explain'd. It never gives us any insight into the internal structure or operating principle of objects, but only accustoms the mind to pass from one to another», Χιουμ Ντ., *όπ. παρ.*, σελ. 322-323.
42. «Όσον αφορά τον ανθρώπινο νοη, θεωρώ ότι αυτός είναι επίσης μέρος της φύσης» (*quod autem ad Mentem humanam attinet, eam etiam partem Naturae esse censeo*), Επιστολή XXXII στον Oldenburg (20 Νοεμβρίου 1665), στο Gebhardt C. (ed.), *Spinoza Opera*, Carl Winter, Heidelberg, 1972, τ. IV, σελ. 173.
43. Spinoza, *Ηθική*, I, Ορισμός 5, στο Gebhardt C. (ed.), *όπ. παρ.*, τ. II, σελ. 45.
44. Spinoza, *Ηθική*, II, Θεώρημα 11, Πόρισμα, στο Gebhardt C. (ed.), *όπ. παρ.*, σελ. 94.

45. Spinoza, *Ηθική*, I, Θεώρημα 16, στο Gebhardt C. (ed.), *όπ. παρ.*, σελ. 60.
46. Βλ. Spinoza, *Ηθική*, III, Θεώρημα 6 & Απόδειξη, στο Gebhardt C. (ed.), *όπ. παρ.*, σελ. 146.
47. Βλ. Grondin J., *Kant et le problème de la philosophie: l'a priori*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 2003.
48. Gebhardt C. (ed.), *όπ. παρ.*, σελ. 45.
49. «Naturae leges, et regulae, secundum quas omnia fiunt...», Spinoza, *Ηθική*, III, Πρόλογος, στο Gebhardt C. (ed.), *όπ. παρ.*, σελ. 138.
50. Kant I., *Προλεγόμενα...*, *όπ. παρ.*, σελ. 119.
51. «Είναι φανερό ότι ο Θεός, με την παντοδυναμία του, δημιούργησε την ύλη, την κίνηση και τη στάση, και διατηρεί τώρα στο σύμπαν, με την κανονική συνδρομή του, τόση κίνηση και στάση όση εισήγαγε τη στιγμή της δημιουργίας... Από τα παραπάνω προκύπτει ότι... διατηρεί όλα [τα μέρη της ύλης] με τον ίδιο τρόπο και με τους *ίδιους νόμους* που επέβαλε κατά τη δημιουργία τους», Descartes R., *Principes de la Philosophie*, II, 36, στο Adam Ch., Tannery P. (eds), *όπ. παρ.*, τ. IX, σελ. 83-84.
52. Kant I., *όπ. παρ.*, σελ. 78-79.
53. Δεν ακολουθούμε εδώ τη χρονολογική τάξη, γιατί η έκθεσή μας είναι συστηματική και όχι χρονολογική. Στην παρούσα εργασία, προσεγγίζουμε τα φιλοσοφικά κείμενα από τη σκοπιά της εσωτερικής λογικής των φιλοσοφικών εννοιών, η οποία δεν υπακούει κατ' ανάγκην στα κριτήρια μιας γραμμικής ιστορίας της φιλοσοφίας.

Βιβλιογραφία

- Adam Ch., Tannery P. (eds), *Oeuvres de Descartes*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1996, 11 vols.
- Aristote, *De l'âme*, Les Belles Lettres, Paris, 1995.
- Balibar E., *Jonh Locke: Identité et différence. L'invention de la conscience*, Seuil, Paris, 1998.
- Barber K. F., Gracia J. J. E. (eds), *Individuation and Identity in Early Modern Philosophy: Descartes to Kant*, State University of New York Press, Albany, 1994.
- Benoist J., *Kant et les limites de la synthèse: le sujet sensible*, Presses Universitaires de France, Paris, 1996.
- Berkeley G., *Πραγματεία πάνω στις αρχές της ανθρώπινης γνώσης*, εκδ. Κων-

- σταντινίδη, Θεσσαλονίκη, χ.χ.
- Beyssade J.-M., *La philosophie première de Descartes*, Flammarion, Paris, 1979.
- *Études sur Descartes: l'histoire d'un esprit*, Seuil, Paris, 2001.
- Brahmi F., *Le travail du scepticisme: Montaigne, Bayle, Hume*, Presses Universitaires de France, Paris, 2001.
- *Introduction au Traité de la nature humaine de David Hume*, Presses Universitaires de France, Paris, 2003.
- Brook R. J., *Berkeley's Philosophy of Science*, M. Nijhoff, The Hague, 1973.
- Canguilhem G., *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1989.
- Curley E., *Behind the Geometrical Method: A Reading of Spinoza's Ethics*, Princeton University Press, Princeton, 1988.
- *A Spinoza Reader: The Ethics and Other Works*, Princeton University Press, Princeton, 1994.
- Digremont R., *Berkeley: l'idée de nature*, Presses Universitaires de France, Paris, 1995.
- Fichant M., Marion J.-L. (eds), *Descartes en Kant*, Presses Universitaires de France, Paris, 2006.
- Fichte J. G., *Doctrine de la science nova methodo*, Librairie Générale Française, Paris, 2000.
- Gebhardt C. (ed.), *Spinoza Opera*, Carl Winter, Heidelberg, 1972, 4 vols.
- Grondin J., *Kant et le problème de la philosophie: l'a priori*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 2003.
- Gueroult M., *Descartes selon l'ordre des raisons, I: L'âme et Dieu*, Montaigne, Paris, 1968.
- *Spinoza II: L'âme (Ithique, II)*, Aubier-Montaigne, Paris, 1974.
- Hegel G. W. F., *Leçons sur l'histoire de la philosophie. Tome 6: La philosophie moderne*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1985.
- Hume D., *A Treatise of Human Nature*, 2nd ed., Oxford University Press, New York, 1978.
- Jenkins J. J., *Understanding Locke: An Introduction to Philosophy through John Locke's Essay*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1983.
- Johnston G. A., *The Development of Berkeley's Philosophy*, Garland Publishing, London, 1988.
- Kambouchner D., *Les Méditations métaphysiques de Descartes: Introduction générale*
- *Première Méditation*, Presses Universitaires de France, Paris, 2005.
- Kant I., *Προλεγόμενα σε κάθε μελλοντική Μεταφυσική που θα μπορεί να εμφα-*

- νίζεται ως επιστήμη, εισαγωγή-μετάφραση-σχόλια Γ. Τζαβάρα, εκδ. Δωδώνη, Αθήνα – Γιάννινα, 1982.
- *Κριτική του Καθαρού Λόγου*, εκδ. Παπαζήση, Αθήνα, 1979.
 - *Kritik der reinen Vernunft*, Suhrkamp, Frankfurt, 1990, 2 vols.
- Lloyd G., *Part of Nature: Self-Knowledge in Spinoza's Ethics*, Cornell University Press, Ithaca and London, 1994.
- Locke J., *An Essay Concerning Human Understanding*, Prometheus Books, New York, 1995.
- Loeb L. E., *From Descartes to Hume: Continental Metaphysics and the Development of Modern Philosophy*, Cornell University Press, Ithaca and London, 1981.
- Macherey P., *Avec Spinoza. Études sur la doctrine et l'histoire du spinozisme*, Presses Universitaires de France, Paris, 1992.
- *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La seconde partie: la réalité mentale*, Presses Universitaires de France, Paris, 1997.
- Malherbe M., *La philosophie empiriste de David Hume*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 2001.
- Marion J.-L., *Questions cartésiennes II: Sur l'ego et sur Dieu*, Presses Universitaires de France, Paris, 1996.
- Moreau P.-F., *Spinoza: L'expérience et l'éternité*, Presses Universitaires de France, Paris, 1994.
- *Spinoza et le spinozisme*, Presses Universitaires de France, Paris, 2003.
 - *Problèmes du spinozisme*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 2006.
- Moreau P.-F., Ramond Ch. (eds), *Lectures de Spinoza*, Ellipses, Paris, 2006.
- Neuhouser F., *Fichte's Theory of Subjectivity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990.
- Noonan H. W., *Routledge Philosophy Guidebook to Hume on Knowledge*, Routledge, London, 1999.
- Ντεκάρτ Ρ., *Λόγος περί της Μεθόδου*, εκδ. Παπαζήση, Αθήνα, 1976.
- *Στοχασμοί περί της πρώτης φιλοσοφίας*, εκδ. Εκκρεμές, Αθήνα, 2003.
- Parmentier M., *Introduction à l'Essai sur l'entendement humain de Locke*, Presses Universitaires de France, Paris, 1999.
- Philonenko A., *L'oeuvre de Fichte*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 2000.
- Pitson A. E., *Hume's Philosophy of the Self*, Routledge, London, 2002.
- Πουρνάρη Μ., «Τα ιστορικά θεμέλια της γνωσιακής επιστήμης: Η περίπτωση του David Hume», *Δευκαλίων*, τεύχος 16/1, Ιούνιος 1998, σελ. 5-20.
- «Φυσιοκρατία και κανονιστικότητα στην επιστημολογία του David

- Hume», *Αξιολογικά*, τεύχος 15, Μάιος 2006, σελ. 117-130.
- Rogers G. A. J. (ed.), *Locke's Philosophy: Content and Context*, Oxford University Press, New York, 1996.
- Salaün F., *Hume: l'identité personnelle*, Presses Universitaires de France, Paris, 2003.
- Σπινόζα, *Πραγματεία για τη διόρθωση του νου*, εκδ. Πόλις, Αθήνα, 2000.
- Tipton I. C., *Berkeley: The Philosophy of Immaterialism*, Thoemmes Press, Bristol, 1994.
- Woolhouse R. S., *Locke's Philosophy of Science and Knowledge: A Consideration of Some Aspects of 'An Essay Concerning Human Understanding'*, Blackwell, Oxford, 1971.
- Wright W. E. (ed.), *The Science of Knowing: J. G. Fichte's 1804 Lectures on the Wissenschaftslehre*, State University of New York Press, Albany, 2005.
- Χιουμ Ντ., *Πραγματεία για την Ανθρώπινη Φύση. Βιβλίο Ι: Για τη Νόηση*, εκδ. Πατάκη, Αθήνα, 2005.

