

JOHN COTTINGHAM

# ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΗΣ ΕΠΙΣΤΗΜΗΣ

ΠΡΩΤΟΣ ΤΟΜΟΣ  
ΟΙ ΟΡΘΟΛΟΓΙΣΤΕΣ

Μετάφραση:  
Σοφία Τσούρτη

Επιμέλεια έκδοσης:  
Αλέξανδρος Χρύσης

ΘΕΩΡΙΑ - ΙΔΕΕΣ  
ΠΟΛΥΤΡΟΠΟΝ 2003

## Υπόσταση

Όπως ακριβώς δεν υπάρχει ηλιακό φως δίχως ήλιο, ομοίως δεν μπορεί να υπάρξει τίποτα δίχως τη συνεργασία του Θεού. Χωρίς αυτή τη συνεργασία, όλα τα δημιουργημένα πράγματα θα κατέληγαν στο τίποτα. Ένα δημιουργημένο πράγμα όμως μπορεί να ονομαστεί *υπόσταση*: διότι με αυτόν τον όρο... εννοούμε μόνο ότι πρόκειται για εκείνο το είδος του πράγματος το οποίο μπορεί να υπάρξει ανεξαρτήτως οιασδήποτε άλλου δημιουργημένου πράγματος (Ντεκάρτ, Επιστολή στους «Υπερασπιστές», Αύγουστος 1641).

Ο Σπινόζα δίδαξε (1) ότι υπάρχει μόνο μία υπόσταση στον κόσμο, (2) ότι αυτή η υπόσταση είναι ο Θεός και (3) ότι όλα τα επιμέρους όντα -ο ήλιος, η σελήνη, τα φυτά, τα ζώα, οι άνθρωποι, οι ιδέες τους, οι φαντασιώσεις τους, οι επιθυμίες του; αποτελούν τροποποιήσεις του Θεού... Αυτή είναι η πιο τερατώδης και η πιο παρανοϊκή υπόθεση που θα μπορούσε ποτέ κανείς να διανοηθεί... (Πιερ Μπέιλ, *Dictionnaire historique et critique*, 1697).

Το αποτέλεσμα κάθε άποψης για το σύμπαν, όπως μπορεί να το δει κανείς από μια ορισμένη σκοπιά.

είναι μια υπόσταση που εκφράζει το σύμπαν κάτω από αυτή την προοπτική... Κάθε υπόσταση είναι σαν ένας ξεχωριστός κόσμος, ανεξάρτητος από κάθε άλλο πράγμα εκτός από το Θεό (Λάιμπνιτς, *Discours de métaphysique*, 1686).<sup>1</sup>

### Το κλασικό πλαίσιο

Η έννοια της υπόστασης βρίσκεται στην καρδιά της ορθολογιστικής μεταφυσικής. Ο όρος έχει μια χροιά αμυδρά αρχαϊκή: οι σχετικές με την υπόσταση συζητήσεις στα νεότερα φιλοσοφικά έργα είναι εξαιρετικά σπάνιες, ενώ η έννοια αυτή δε διαδραματίζει πλέον κανένα ρόλο στην επιστήμη - πέραν της άτυπης σημασίας της, συμφωνά με την οποία σημαίνει «ένα είδος υλικού», όπως όταν ο χημικός λέει «η υπόσταση άλλαξε χρώμα με τη θερμότητα». Τα ερωτήματα περί υπόστασης στο 17ο αιώνα αποτελούσαν όμως ερωτήματα περί των έσχατων συστατικών του σύμπαντος ή της έσχατης φύσης της πραγματικότητας και παρότι ο όρος «υπόσταση» έχει χάσει την αίγλη του, αυτά τα ερωτήματα είναι βέβαιο ότι δεν την έχουν χάσει.

Ο σύγχρονος αναγνώστης όμως τείνει σε κάθε περίπτωση να είναι σκεπτικός σ' ό,τι αφορά την αξία των αντιμαχιών περί της υπόστασης κατά το 17ο αιώνα. Η ίδια ποικιλομορφία των προτεινόμενων θεωριών ενδεχομένως να μας προκαλεί κάποιες επιφυλάξεις. Ο Ντεκάρτ, όπως γνωρίζουμε, ως «δυσίτη», υποστήριζε ότι υπάρχουν δυο υποστάσεις ή, τουλάχιστον, δύο θεμελιώδη είδη υπόστασης. Ο Σπινόζα, ως «μονιστής», υποστήριζε ότι υπάρχει και είναι δυνατό να υπάρχει μία μόνο υπόσταση, ενώ ο Λάιμπνιτς, ως «πλουραλιστής», ότι πρέπει να υπάρχει ένας άπειρος αριθμός υποστάσεων.

Εάν ήταν δυνατή η ένθερμη υποστήριξη τόσο ριζικά ασύμβατων απαντήσεων, αυτό μας οδηγεί στην υποψία κάποιου σφάλματος σε σχέση με τους όρους της έρευνας. Όντως, ο Νχέιβιντ Χιουμ κατέληξε σ' αυτό το συμπέρασμα τον επόμενο αιώνα, όταν δήλωνε στην *Πραγματεία περί της Ανθρώπινης φύσης* (*Treatise of Human Nature*, 1739) ότι η έννοια της υλικής υπόστασης ήταν μια «ακατάληπτη χίμαιρα», ενώ ολόκληρο το ερώτημα περί της υπόστασης της ψυχής ήταν «απολύτως ακατάληπτο».<sup>2</sup>

Προκειμένου να κατανοηθούν και να εκτιμηθούν σωστά όμως οι θεωρίες του Ντεκάρτ, του Σπινόζα και του Λάιμπνιτς, πρέπει να εξεταστούν μέσα στο συγκείμενο τους. Η ενασχόληση με την υπόσταση το 17ο αιώνα δεν ξεπήδησε από το τίποτα. Αντιθέτως, αποτελούσε συνέχεια μακράς φιλοσοφικής παράδοσης που είχε τις ρίζες της στον Αριστοτέλη. Για τον Αριστοτέλη, όπως και για τον Πλάτωνα, η φιλοσοφική νόηση θεωρείτο ότι εξαρτάται από την πιθανότητα αναγνώρισης κάποιου πράγματος ως μόνιμου και σταθερού, σε αντίθεση μ' έναν κόσμο συνεχών αλλαγών και μεταβολών.<sup>3</sup> Ένας Αριστοτελικός ορισμός της «υπόστασης» ήταν «αυτό που αντέχει τις αλλαγές». Παρότι κάτι μπορεί σήμερα να είναι α και αύριο να είναι όχι α, υπάρχει δίχως άλλο κάτι πίσω απ' αυτό, ένα υποκείμενο που παραμένει το ίδιο.<sup>4</sup> Οι μόνιμες υποκείμενες ιδιότητες ενός πράγματος θεωρούνταν οι *ουσιαστικές* του ιδιότητες (καθώς αντιτάσσονταν στις *συγκυριακές* ιδιότητες του). Η έννοια της υπόστασης συνδεόταν κατ' αυτόν τον τρόπο με την ιδέα της ανθεκτικής ουσίας του πράγματος ή της «ουσιαστικής φύσης».

Ο Αριστοτέλης προσέγγισε την ιδέα της υπόστασης και από μια λογική σκοπιά. Στις *Κατηγορίες* υποστήριξε ότι υπόσταση συνιστά καθετί που αποτελεί το υποκείμενο κατηγορουμένων, ενώ δεν μπορεί να γίνει κατηγορούμενο κάποιου

άλλου. Κατ' αυτόν τον τρόπο, η ράβδωση δε συνιστά ουσία, αφού μπορεί να αποτελέσει κατηγορούμενο άλλου υποκειμένου (όπως όταν λέμε «μία τίγρης είναι ραβδωτή»). Μια μεμονωμένη τίγρης όμως, που αποτελεί το υποκείμενο στο οποίο ανάγεται η ράβδωση καθώς και άλλες ιδιότητες, θα ήταν σύμφωνα με τον Αριστοτέλη υπόσταση.<sup>5</sup> Ο Αριστοτέλης, αφού επεξεργάστηκε ακόμα περισσότερο αυτή την ιδέα, οδηγήθηκε στη διάκριση ανάμεσα σ' αυτό που υπάρχει μέσα σ' ένα υποκείμενο (όπως υπάρχουν οι ραβδώσεις μέσα στην τίγρη ή ανήκουν σ' αυτήν) και σ' αυτό που υπάρχει από μόνο του. Υπόσταση θεωρείται, λοιπόν, αυτό που υπάρχει από μόνο του ή έχει ανεξάρτητη ύπαρξη.<sup>6</sup>

Αυτό το εννοιακό πλέγμα -η υπόσταση ως υποκείμενο ανθεκτικό σε αλλαγές, ως ουσία ή φύση, ως υποκείμενο στο οποίο αποδίδεται ένα κατηγορούμενο και ως αυτό που έχει μια ανεξάρτητη ύπαρξη<sup>7</sup> - είχε διαποτίσει σε μεγάλο βαθμό τα κυρίαρχα μοντέλα σκέψης του 16ου και 17ου αιώνα, παρότι οι διάφοροι στοχαστές δεν απέδιδαν την ίδια σημασία στα διαφορετικά στοιχεία αυτού του πλέγματος. Έτσι, δεν αποτελεί έκπληξη, για παράδειγμα, το γεγονός ότι συναντάμε την έννοια αυτού που είναι «υποκείμενο κατηγορουμένου» να διαδραματίζει κομβικό ρόλο στη θεωρία της υπόστασης του Λάιμπνιτς. Στο *Λόγο για τη Μεταφυσική*, ο Λάιμπνιτς ξεκινά τις έρευνες του με την παρατήρηση ότι «όταν αρκετά κατηγορούμενα αποδίδονται σε ένα και το αυτό υποκείμενο, και αυτό το υποκείμενο δεν αποδίδεται ως κατηγορούμενο σε κανένα άλλο, τότε το υποκείμενο αυτό καλείται ατομική υπόσταση» (GP IV. 432· P 18). Είναι αλήθεια ότι ο Λάιμπνιτς θεωρούσε τον εαυτό του συμφιλιωτή της παραδοσιακής και της νεότερης φιλοσοφίας\* ακόμα κι αυτοί όμως που θεωρούσαν τους εαυτούς τους ριζικά αντίθετους προς την άποψη του Αριστοτελικού σχολαστικού κόσμου, συχνά διατηρούσαν

μεγάλο μέρος του διανοητικού του οπλοστασίου. Αυτό είναι προφανέστατο από τον ορισμό της υπόστασης που παρέχει ο Ντεκάρτ στις *Αρχές της Φιλοσοφίας* του - ορισμό που αντανάκλα ακριβώς την ιδέα της υπόστασης ως αυτού που έχει ανεξάρτητη ύπαρξη: «Με τον όρο υπόσταση μπορούμε να καταλάβουμε μόνο το πράγμα εκείνο που υπάρχει με τρόπο τέτοιο, ώστε να μην εξαρτάται από κανένα άλλο πράγμα όσον αφορά την ύπαρξη του» (*Αρχές* I, 51). Ή, όπως ο Ντεκάρτ το διατυπώνει κάπου αλλού, «η έννοια της υπόστασης είναι αυτό ακριβώς: ότι μπορεί να υπάρχει από μόνη της, δίχως τη βοήθεια άλλης υπόστασης» (AT VII. 226· CSM Π. 159). Αυτή η έννοια της ανεξαρτησίας διαδραματίζει αποφασιστικό ρόλο στη θεωρία του Σπινόζα για την υπόσταση, καθώς και στην κατασκευή της μονιστικής θεωρίας του για την πραγματικότητα. Έτσι, η υπόσταση για τον Σπινόζα δεν μπορεί να εξαρτάται αιτιακά από κάτι άλλο, αλλά πρέπει να είναι *causa sui* - αυταίτιο (βλ. *Ηθική* I, πρότ. 6 και 7). Αυτός ο σύντομος κατάλογος των Αριστοτελικών και σχολαστικών απηχήσεων σίγουρα θα μπορούσε να επεκταθεί πολύ περισσότερο. Και παρότι στο τέλος του κεφαλαίου αυτού θα έχει ανιχνευθεί ο τρόπος με τον οποίο οι απόψεις του Ντεκάρτ, του Σπινόζα και του Λάιμπνιτς αποκλίνουν στο ερώτημα του τι λογαριάζεται ως υπόσταση, ιδιαίτερη έμφαση πρέπει να δοθεί και στην έκταση της ανάπτυξης αυτών των αποκλινοσών απόψεων από συστήματα σκέψης που παρουσιάζουν εντυπωσιακές ομοιότητες από την άποψη του εννοιολογικού οπλοστασίου.

*Ο Ντεκάρτ περί της ουσίας: Θεός, νους και ύλη*

Ο Ντεκάρτ διαμόρφωσε μια σύλληψη του εαυτού του ως *res cogitans*, σκεπτόμενο ον, καθώς αποφαινόταν ότι υπάρχει καθ'

όσον χρόνο σκέπτεται (βλ. Κεφάλαιο 2). Απ' όλες τις ιδιότητες που είχε αποδώσει στον εαυτό του ως τότε, η σκέψη είναι η μόνη η οποία είναι αδιανόητο να διαχωριστεί από το φορέα της, ενώ κανένα σκεπτικιστικό σενάριο, ακόμα και το πιο «υπερβολικό» που μπορεί να επινοηθεί, δεν μπορεί να κατορθώσει κάτι τέτοιο. Μπορώ ίσως να έχω κι άλλες ιδιότητες, ισχυρίζεται ο Ντεκάρτ στο Δεύτερο Στοχασμό, αλλά, αν περιοριστώ σε ό,τι είναι αδύνατο να τεθεί λογικά υπό αμφισβήτηση, μένω μόνο με την έννοια του «όντος που σκέφτεται». «Η σκέψη», εξηγεί ο Ντεκάρτ, συμπεριλαμβάνει όλο το φάσμα της συνειδητής δραστηριότητας: «Τι είμαι όμως; Ένα ον που σκέπτεται. Τι είναι αυτό; Ένα πράγμα που αμφιβάλλει, νοεί, είναι πρόθυμο, απρόθυμο, και επίσης φαντάζεται και διαθέτει αισθητηριακές αντιλήψεις» (AT VII. 28· CSM Π. 19).

Σε μια απόπειρα να αποδράσει από το βασίλειο όπου έχει εγκλωβισθεί, το βασίλειο της υποκειμενικής συνείδησης, ο Ντεκάρτ προχωρεί, στον Τρίτο Στοχασμό, κάνοντας μια επισκόπηση των ιδεών που εντοπίζει εντός της συνείδησης του\* η «πρώτη και σπουδαιότερη» ιδέα την οποία διαπιστώνει είναι η ιδέα του Θεοῦ. Με τον όρο «Θεός», μας λέει, εννοεί «μια υπόσταση που είναι άπειρη, αιώνια, αμετάβλητη, ανεξάρτητη, υπέρτατα νοήμων, υπέρτατα ισχυρή, υπόσταση που δημιουργήσε εμένα, όπως και καθετί άλλο που υπάρχει (εάν υπάρχει οτιδήποτε άλλο)» (AT VII. 45· CSM II. 31).

Το επιχείρημα του Ντεκάρτ για την ύπαρξη του Θεού που ακολουθεί, και το οποίο έχει αναλυθεί διεξοδικά από σχολιαστές, είναι συνάρτηση μιας αρχής που, καθώς ισχυρίζεται, «είναι προφανής στο φυσικό φως»: «πρέπει να υπάρχουν στο αίτιο τουλάχιστον τόσα όσα και στο αποτέλεσμα» ή (όπως το διατυπώνει αργότερα) «δεν υπάρχει κάτι στο αποτέλεσμα που να μην ήταν προηγουμένως παρόν και στο αίτιο, είτε με κάποια παρόμοια είτε με κάποια υψηλότερη μορφή» (AT VII.

135' CSM Π. 97). Έτσι, ολόκληρη η πραγματικότητα που είναι παρούσα σε μια πέτρα πρέπει, συμφωνά με τον Ντεκάρτ, να είναι παρούσα κατά κάποιον τρόπο και στο αίτιο της πέτρας, όποιο και να είναι αυτό (AT VII. 41· CSM II. 28). Η πρόθεση %ου Ντεκάρτ σε σχέση με αυτή την αρχή (που θα μπορούσαμε να την ονομάσουμε «αρχή της αιτιακής επάρκειας») είναι να μην περιορίσει την εφαρμογή της μόνο στα καθημερινά πράγματα (όπως, για παράδειγμα, στις πέτρες), αλλά να την επεκτείνει και στις ιδέες του νου, και ιδιαίτερα σ' αυτό που μπορούμε να αποκαλέσουμε «το αναπαραστατικό τους περιεχόμενο» (ή αυτό που ο Ντεκάρτ καλεί «αντικειμενική πραγματικότητα» τους<sup>8</sup>). Εάν εξετάσω τι περιέχεται ή αναπαρίσταται στην ιδέα μου για το Θεό, βρίσκω ότι αυτό που αναπαρίσταται είναι μια υπόσταση άπειρη, αιώνια, κλπ. και, συμφωνά με την αρχή της αιτιακής επάρκειας, αυτές οι ποικίλες τελειότητες που περιέχονται στην ιδέα πρέπει να είναι παρούσες σε οτιδήποτε προκάλεσε την ιδέα. Τώρα, εγώ δεν μπορώ να αποτελώ αίτιο αυτής της ιδέας, αφού σίγουρα δεν είμαι άπειρος (απ' όση γνώση έχω για κάποιες ατέλειες, όπως για την άγνοια μου επί πολλών ζητημάτων). «Δε θα μπορούσα», ισχυρίζεται ο Ντεκάρτ, «να έχω την ιδέα μιας άπειρης υπόστασης, ενώ είμαι πεπερασμένος, εκτός αν αυτή η ιδέα προερχόταν από κάποια υπόσταση όντως άπειρη» (AT VII. 45" CSM II. 31). Συνεπώς, αυτή η άπειρη υπόσταση υπάρχει κατ' ανάγκη.

Είναι βέβαιο ότι υπάρχουν πολλά σ' αυτόν το συλλογισμό που θα μπορούσαν να τεθούν υπό συζήτηση, ακόμα και στην εξαιρετικά συνοπτική περίληψη που μόλις δόθηκε. Ο Νικολά Μαλεμπράνς, γράφοντας περίπου τριάντα χρόνια μετά το θάνατο του Ντεκάρτ, επιδεικνύει μια ενδιαφέρουσα, αμφίσημη στάση έναντι των αποδείξεων που βασίζονται στην ύπαρξη του Θεού. Από τη μια πλευρά, παρατηρεί ότι «από τις αποδείξεις της ύπαρξης του Θεού, η υψηλότερη, η ωραιότερη, η πρω-

τογενής και σταθερότερη... είναι εκείνη που επικαλείται την ιδέα που έχουμε για το άπειρο».<sup>9</sup> Ο Μαλεμπράνς όμως επιμένει ότι, όταν έχουμε γνώση του Θεού, είμαστε άμεσα ενωμένοι με τον ίδιο το Θεό, βλέπουμε το Θεό απευθείας και άμεσα, όχι μέσω οιασδήποτε αναπαραστατικής ιδέας του είδους που έθεσε ο Ντεκάρτ. Ο Ντεκάρτ ισχυριζόταν ότι, αν και εγώ ο ίδιος είμαι ένα ατελές δημιουργημένο ον, το δίχως άλλο βρισκω εντός του νου μου μια αναπαράσταση του απείρου· ο Μαλεμπράνς απαντούσε πως η αναπαράσταση του απείρου από ένα δημιουργημένο ον είναι κάτι το ασύλληπτο.<sup>10</sup>

Αυτό το θέμα στάθηκε σημαντική αφορμή φιλονικίας ανάμεσα στον Μαλεμπράνς και τον Αντουάν Αρνό στις δεκαετίες του 1680 και 1690. Παλαιότερα ο Αρνό είχε ασκήσει κριτική σε συγκεκριμένα σημεία της απόδειξης του Ντεκάρτ (στην Τέταρτη Ομάδα Αντιρρήσεων του, το 1641), αλλά σαράντα χρόνια μετά, στο έργο του «Αληθινές και εσφαλμένες ιδέες» (*Des vraies et fausses idées*, 1683) εξαπέλυσε μια δριμυία επίθεση στον Μαλεμπράνς, στην πορεία της οποίας υποστήριξε την Καρτεσιανή έννοια για μια ιδέα απολύτως αναπαραστατική του αντικειμένου της." «Δεν αληθεύει», έγραφε αργότερα στον Μαλεμπράνς, «ότι μια τροπικότητα της ψυχής μας, που είναι πεπερασμένη, αδυνατεί να αναπαραστήσει ένα άπειρο πράγμα· αντιθέτως, όσο πεπερασμένες κι αν είναι οι αντιλήψεις μας, υπάρχουν κάποιες που πρέπει να νοηθούν ως άπειρες με την έννοια ότι αναπαριστούν το άπειρο» (Επιστολή της 22ας Μαΐου 1694).

Η παρατεταμένη και σύνθετη διαμάχη ανάμεσα στον Αρνό και τον Μαλεμπράνς σχετικά με το κύρος της ιδέας του Θεού δεν μπορεί να εκτιμηθεί εδώ. Γενικά, όμως, δύο ζητήματα της αξίζουν να υπογραμμιστούν. Πρώτον, η συζήτηση δείχνει κάτι που θα λησμονούσαμε εύκολα από την οπτική γωνία του 20ού αιώνα: ότι κατά το 17ο αιώνα, τα επιχειρήματα του Ντεκάρτ

για την ύπαρξη του Θεού κίνησαν το ίδιο -αν όχι περισσότερο- ενδιαφέρον με τα μαθηματικά, τη φυσική ή την ψυχολογία του. Σημασία έχει, επιπλέον, να θυμόμαστε ότι ο αγώνας του Ητεκάρτ για την επιβολή της ύπαρξης του Θεού δεν ήταν ένα πρόβλημα αυτόνομο, όπως θα λέγαμε, πρόβλημα που θα μπορούσε να καταταγεί -όπως θα γινόταν σήμερα- σε έναν ιδιαίτερο τομέα υπό τον τίτλο «φιλοσοφία της θρησκείας». Αντίθετα, δίχως πειστική απόδειξη για την ύπαρξη ενός δημιουργού που είναι καθ' όλα τέλειος, ως επίσης και πηγή της αλήθειας, ολόκληρη η Καρτεσιανή στρατηγική για την απόδραση από τον υποκειμενικό κόσμο της αμφιβολίας, καθώς και για την εγκαθίδρυση ενός βάσιμου συστήματος αντικειμενικής γνώσης, καταρρίπτεται.

Το δεύτερο σημαντικό ζήτημα της διαμάχης μεταξύ του Μαλεμπράνς και του Αρνό είναι η αμφιβολία που εκφράζει έναντι της υποτιθέμενα άμεσης φύσης της Καρτεσιανής μεταφυσικής. Ο ίδιος ο Ντεκάρτ ισχυριζόταν ότι τα επιχειρήματα του είναι τόσο απλά, τόσο απαλλαγμένα από σκοτεινά σημεία και προκαταλήψεις, που ακόμα και το οποιοδήποτε προσεκτικό άτομο με υγιή, κοινή λογική θα μπορούσε να τα παρακολουθήσει (AT X. 502· CSM Π. 403). Η ανταλλαγή επιχειρημάτων όμως ανάμεσα στον Μαλεμπράνς και τον Αρνό καταδεικνύει με αποφασιστικό τρόπο το βαθμό στον οποίο ακόμη και ένα τόσο βασικό στοιχείο του λεξιλογίου του Ντεκάρτ, όπως ο όρος «ιδέα», είναι εξαιρετικά προβληματικό. Ακόμα και στη δεκαετία του 1640, ο Ντεκάρτ είχε αντιμετωπίσει προβλήματα προκειμένου να εξηγήσει με ακρίβεια τι εννοούσε με αυτόν τον όρο. Ο Τόμας Χομπς, στην Τρίτη Ομάδα Αντιρρήσεων του, θεωρούσε ότι ο όρος αναφέρεται σε κάποιο είδος απλής εικόνας - ισχυρισμό που ο Ντεκάρτ απέρριψε ρητά (AT VII. 179\* CSM II 126). Αν όμως δεν είναι εικόνα, τότε τι είναι ακριβώς μια ιδέα; Είναι απλώς τρόπος σκέψης, μια «τροπικότητα

αντίληψης», όπως ερμήνευε τον όρο ο Αρνό, ή μήπως θεωρείτο από τον Ντεκάρτ ως κάποιο είδος ενδιάμεσης πνευματικής οντότητας, όπως άλλωστε υπέθετε και ο Μαλεμπράνς; Τι ακριβώς εννοεί κανείς λέγοντας ότι μια ιδέα «αναπαριστά» ένα αντικείμενο; Και είναι άραγε απαραίτητο να ερμηνεύσουμε την αναπαραστατική σχέση με όρους κάποιου είδους ομοιότητας;<sup>12</sup> Τα σημεία της αντιπαράθεσης που προκύπτουν ανάμεσα στον Μαλεμπράνς και τον Αρνό δίνουν πολύ ζωντανά την αίσθηση της δυσκολίας του Καρτεσιανού προγράμματος, που έχει ως στόχο να περιγράψει, με απρόσβλητη σαφήνεια και με τρόπο απαλλαγμένο από κάθε ίχνος προκατασκευασμένης άποψης, τις διανοητικές πράξεις και τις διαδικασίες που ακολουθεί ο στοχαστής καθώς αναζητεί τη γνώση.

Αν τώρα στραφούμε σε πιο συγκεκριμένα προβλήματα σχετικά με την Καρτεσιανή απόδειξη περί της ύπαρξης του Θεού μέσα από την ιδέα του Θεού, θα δούμε ότι η αρχή της αιτιακής επάρκειας είναι εκείνη η οποία εμφανίζει τη μεγαλύτερη δυσκολία. Μέρος του συλλογισμού του Ντεκάρτ για την υπεράσπιση του αξιώματος, σύμφωνα με το οποίο «δεν υπάρχει τίποτα στο αποτέλεσμα που να μην ήταν προηγούμενα παρόν στο αίτιο», φαίνεται μάλλον σαν ακατέργαστη «κληρονομημένη» άποψη περί αιτιότητας - η άποψη, δηλαδή, ότι ο μόνος τρόπος με τον οποίο μπορεί ένα αποτέλεσμα να έχει κάποιες ιδιότητες, τελικά, είναι να του έχουν μεταβιβαστεί από το αίτιο του με τη μορφή κληρονομιάς. Αυτό γειτνιάζει με την άποψη που διατύπωσε, περίπου εβδομήντα χρόνια αργότερα, ο Επίσκοπος Τζορτζ Μπέρκλεϊ ως «το παλαιόθεν γνωστό αξίωμα», σύμφωνα με το οποίο «τίποτα δεν μπορεί να δώσει σε κάτι άλλο ό,τι το ίδιο στερείται».<sup>13</sup> Μια τέτοια θέση μοιάζει να ακυρώνει την πιθανότητα των «προκυπτουσών» ιδιοτήτων (για παράδειγμα, των ιδιοτήτων που προκύπτουν όταν δύο στοιχεία συμμειγνύονται, ακόμα και αν οι ιδιότητες

αυτές δεν ήταν παρούσες σε κανένα από τα συστατικά τους). Πάντως, ο Ντεκάρτ δεν επιμένει ότι τα χαρακτηριστικά που είναι παρόντα σ' ένα αποτέλεσμα οφείλουν πάντοτε να είναι παρόντα με την ίδια, ακριβώς ταυτόσημη μορφή στο αίτιο.<sup>14</sup> Σε κάποιο άλλο σημείο δέχεται μια μάλλον γενικότερη διατύπωση για τη σχέση που πρέπει να υπάρχει ανάμεσα στο αίτιο και το αποτέλεσμα: «Το αποτέλεσμα είναι όπως το αίτιο» (AT V. 156" CB 17). Στη γενική του διατύπωση, αυτό το σύνθημα μοιάζει να αποδίδει τη δέσμευση του Ντεκάρτ στην έννοια της ορθολογικά καταληπτής σύνδεσης ανάμεσα στο αίτιο και το αποτέλεσμα. Εάν ένα αποτέλεσμα έχει κάποιο χαρακτηριστικό Φ, τότε το χαρακτηριστικό δεν μπορεί (όπως παρατηρεί σε άλλο σημείο) να έχει προέλθει από το τίποτα· πρέπει να είναι παρόν, με κάποια μορφή, στο αίτιο (AT VII. 135\* CSM II. 97). Απ' αυτό συνεπάγεται ότι οι αιτιακές σχέσεις δεν είναι αναγώγιμες σε κάποια κανονικότητα ή σε μια επαναλαμβανόμενη σύζευξη γεγονότων, όπως επρόκειτο αργότερα να παρατηρήσει ο Χιουμ. Πρέπει μάλλον να υπάρχει κάποια απαραίτητη σύνδεση, ένας σύνδεσμος υπό όρους κοινών ή μοιρασμένων χαρακτηριστικών, ανάμεσα στο αίτιο και το αποτέλεσμα.<sup>15</sup> Θα επιστρέψουμε σ' αυτή τη θέση στη συνέχεια αυτού του κεφαλαίου, καθώς επίσης και στο επόμενο κεφάλαιο, όταν θα συζητήσουμε την άποψη του Ντεκάρτ και άλλων ορθολογιστών περί της φύσης των προφανών αιτιακών διαδράσεων ανάμεσα στο νου και το σώμα.<sup>16</sup>

Πάντως, ο Ντεκάρτ σ' αυτό το στάδιο της «πορείας του προς την ανακάλυψη» δεν είναι ακόμα έτοιμος να διαβεβαιώσει το οτιδήποτε για το φυσικό σύμπαν. Έχει απλώς γνώση, πρώτον, του εαυτού του ως σκεπτόμενης υπόστασης και, δεύτερον, του Θεού, της ανώτερης ισχυρής υπόστασης που τον δημιούργησε και του ενέπνευσε την ιδέα του, «ως εάν ήταν η σφραγίδα του τεχνίτη τυπωμένη στο έργο του» (AT VII. 51· CSM II.

35). Ο Ντεκάρτ όμως έχει παρατηρήσει σ' όλη αυτή τη διαδικασία ότι, εκτός από τον εαυτό του και το Θεό, επιπλέον, εντοπίζει εντός του την ιδέα της «έκτατης σωματιδιακής υπόστασης» ή της ύλης, που κατέχει χώρο και που είναι δυνατό να χαρακτηριστεί με όρους μήκους, πλάτους και βάθους (AT VII. 43· CSM II. 30).<sup>17</sup> Η ύπαρξη μιας ιδέας, τώρα, δεν εγγυάται πως υπάρχει όντως κάτι το οποίο να ανταποκρίνεται στην ιδέα, ενώ οι υπερβολικές αμφιβολίες του Πρώτου Στοχασμού κατέστησαν δυνατή την πιθανότητα να είναι ολόκληρος ο εξωτερικός κόσμος μια «χίμαιρα». Η κατάσταση αλλάζει ριζικά μολταυτά, από τη στιγμή που ο Ντεκάρτ εγκαθιδρύει (ή θεωρεί πως εγκαθιδρύει) την ύπαρξη του τέλει Θεού, που αποτελεί την πηγή της αλήθειας και που δε θα άφηνε το στοχαστή να εξαπατάται κατ' εξακολούθηση. Βάσει αυτού του θεμελίου βεβαιότητας, ο Ντεκάρτ έχει δυνατότητα να προχωρήσει στην επίκληση ενός γεγονότος που γνώριζε εξ αρχής, δηλαδή της ισχυρής του ροπής στην πεποίθηση ότι οι ιδέες του για τα σωματιδιακά αντικείμενα προέρχονται άμεσα από τα εξωτερικά αντικείμενα. Μ' αυτό το δεδομένο, δεν καταλαβαίνει «πώς ο Θεός θα μπορούσε να είναι οτιδήποτε άλλο εκτός από απατεώνας στην περίπτωση που οι ιδέες δε μεταδίδονταν από τα σωματιδιακά πράγματα, αλλά από κάποια άλλη πηγή» (AT VII. 80· CSM II. 55). Τούτο σημαίνει ότι ο εξωτερικός κόσμος όντως υπάρχει, συμπεραίνει ο Ντεκάρτ στον Έκτο Στοχασμό. Παρότι δε πολλές από τις αισθητηριακές του εντυπώσεις γι' αυτόν τον κόσμο είναι ενδεχομένως συγκεχυμένες και παραπλανητικές, τουλάχιστον έχει κάποια προοπτική ανάπτυξης μιας αξιόπιστης φυσικής θεωρίας, υπό την προϋπόθεση ότι περιορίζεται στις σαφείς και διακριτές του ιδέες για τη σωματιδιακή υπόσταση, δηλαδή για «όλα εκείνα που, θεωρούμενα υπό γενικούς όρους, περιλαμβάνονται στο αντικείμενο των καθαρών μαθηματικών» (αυτόθι).

Απ' αυτή την ιδιαίτερα σύντομη περίληψη, θα έπρεπε να έχει αποσαφηνιστεί ότι ο Ντεκάρτ, τελειώνοντας τους μεταφυσικούς στοχασμούς του, εγκαθίδρυσε την ύπαρξη τριών υποστάσεων: πρώτον του εαυτού του, ως *res cogitans* ή σκεπτόμενης υπόστασης, δεύτερον του Θεού, της άπειρης υπόστασης που τον δημιούργησε, και τρίτον της ύλης ή έκτατης υπόστασης.<sup>18</sup> Στους *Στοχασμούς*, που σχεδιάστηκαν έτσι ώστε να αποφύγουν την τεχνική γλώσσα στο μέτρο του δυνατού, ο Ντεκάρτ δεν επιμένει ιδιαίτερα στην ανάλυση της εξήγησης της έννοιας της υπόστασης· πράγματι, προτιμά, όπου είναι δυνατό, να αποφεύγει τη χρήση του λατινικού όρου *substantiel*, κάνοντας λόγο, αντ' αυτού, για *res cogitans* και *res extensa* (που κατά λέξη σημαίνει «σκεπτόμενο πράγμα» και «εκτατό πράγμα». Βλ. AT VII. 78· CSM II. 54).<sup>19</sup> Το 1644, όμως, στο έργο του *Αρχές της Φιλοσοφίας*, που σχεδιάστηκε ως ακαδημαϊκό εγχειρίδιο, ο Ντεκάρτ υπεισέρχεται σε πολύ περισσότερες λεπτομέρειες. Ξεκινώντας από τη σχολαστική ιδέα, σύμφωνα με την οποία ο όρος υπόσταση εκφράζει την έννοια κάποιου όντος που «δεν εξαρτάται από τίποτ' άλλο παρά μόνο από την ύπαρξη του», ο Ντεκάρτ παρατηρεί ότι μόνο στο Θεό αρμόζει ο όρος υπόσταση, υπό την αυστηρότερη έννοια αυτού που «δεν εξαρτάται απ' οποιοδήποτε άλλο ον». (Το σύνολο της μεταφυσικής του Σπινόζα, όπως θα δούμε, μπορεί να θεωρηθεί κατά μία έννοια στοχασμός πάνω σ' αυτή τη σκέψη και μόνο.) Ένα δημιουργημένο ον όμως μπορεί, καθώς βεβαιώνει ο Ντεκάρτ, να θεωρηθεί υπόσταση με μια δευτέρου βαθμού έννοια, στο βαθμό δηλαδή που, αντίθετα με ποιότητες ή κατηγορήματα που μπορούν μόνο να υπάρχουν «μέσα» σε κάτι άλλο, μπορούμε να πούμε ότι αυτό υπάρχει «από μόνο του», μη έχοντας ανάγκη από τίποτ' άλλο, εκτός φυσικά από τη συνεχή θεία δράση που το διαφυλάσσει ή το διατηρεί στην ύπαρξη: *Αρχές* I, 51-2).<sup>20</sup>



Σχετικά με τη δημιουργημένη υπόσταση, ο Ντεκάρτ διαβιβαιώνει ότι μπορούμε να έχουμε δυο σαφείς και διακριτές έννοιες ή ιδέες, μία για τη σκεπτόμενη υπόσταση και μία για την έκτατη υπόσταση. Η έκταση και η σκέψη αποτελούν αντίστοιχα τα «κύρια κατηγορήματα» της ύλης και του νου:

Κάθε υπόσταση έχει μία κύρια ιδιότητα που συνιστά τη φύση ή την ουσία της και στην οποία αναφέρονται όλες οι άλλες της ιδιότητες. Έτσι, η έκταση σε μήκος, πλάτος και βάθος συνιστά τη φύση της σωματιδιακής υπόστασης, ενώ η σκέψη συνιστά τη φύση της σκεπτόμενης υπόστασης. Οτιδήποτε άλλο μπορεί να αποδοθεί ως κατηγορημα στο σώμα προϋποθέτει την έκταση και δεν αποτελεί παρά τρόπο του έκτατου πράγματος. Παρομοίως, οτιδήποτε βρίσκουμε μέσα στο νου μας είναι απλώς ένας απ' τους πολλούς τρόπους της σκέψης (*Αρχές* I, 53).

Εδώ βρίσκεται εν συντομία η περίφημη «δυϊστική» θεωρία του Ντεκάρτ για την υπόσταση, συμφωνά με την οποία όλες οι ποικιλίες χαρακτηριστικών που αποδίδουμε στα πράγματα είναι αναγώγιμες σε «τρόπους» ή τροποποιήσεις είτε του σκεπτόμενου υλικού είτε του έκτατου. Με στενότερη εξέταση, όμως, αυτό το φαινομενικά πολύ τακτοποιημένο σχήμα αρχίζει να χάνει μέρος της συμμετρίας του.

### *Η ασυμμετρία τον δυϊσμού τον Ντεκάρτ*

Τα πρώτα σημάδια ασυμμετρίας ανάμεσα στις έννοιες *res cogitans* και *res extenso*, εμφανίζονται με τη λεπτομερή εξέταση της θεωρίας του Ντεκάρτ για το φυσικό κόσμο. Διότι, στην περίπτωση αυτού που ο Ντεκάρτ αποκαλεί «σωματιδιακή υπόσταση», αποδεικνύεται πως ό,τι περιλαμβάνεται σ' αυτόν τον όρο δεν είναι ο σύμφωνα με την κοινή αντίληψη (Αριστοτελικός) κόσμος μιας πλειάδας μεμονωμένων υποστάσεων -άλογα και δέντρα και πέτρες- αλλά μάλλον ένα μόνο, αόρι-

α τροποποιήσιμο, αόριστα εκτατό υλικό, που χαρακτηρίζεται απλά από το γεγονός της «έκτασης του»:

Όταν εξετάζω τη φύση της ύλης, βρίσκω ότι αποτελείται μόνο από ν έκταση της σε μήκος, πλάτος και βάθος, έτσι ώστε οτιδήποτε διαθέτει τρεις διαστάσεις αποτελεί τμήμα αυτής της ύλης και δεν μπορεί να πάρξει απολύτως κενός χώρος, δηλαδή ο χώρος ο οποίος δεν περιέχει 'λη, διότι δεν μπορούμε να συλλάβουμε το χώρο δίχως να συλλαμβάσουμε μέσα του αυτές τις τρεις διαστάσεις και κατά συνέπεια την ύλη AT V. 52· K 221).

Η ύλη ή «το σώμα εν γένει», όπως το αποκαλεί ο Ντεκάρτ ε κάποιο άλλο σημείο (*Αρχές* II, 4), είναι η συμπαντική ωματιδιακή υπόσταση που κατέχει ολόκληρο το χώρο, στο αθμό που μπορούμε να τον συλλάβουμε. Το γεγονός ότι διαιρούμε τον κόσμο σε μεμονωμένα αντικείμενα δεν υποδεικνύει, σύμφωνα με τον Ντεκάρτ, την ύπαρξη πλειάδας ανεξάρτητων υποστάσεων. Παρότι κατά κανόνα μπορεί να διαιρούμε τον κόσμο σε διακριτά αντικείμενα, αυτό που πραγματικά μβαίνει είναι η κίνηση σε διαφορετικές ταχύτητες και διαφορετικές κατευθύνσεις μορίων του συμπαντικού «σώματος»<sup>1</sup> της σωματιδιακής υπόστασης:

Θεωρώ ότι τα ελάχιστα τεμάχια των γήινων σωμάτων συντίθενται 'λα από ένα μόνο είδος ύλης και πιστεύω ότι καθένα απ' αυτά θα μπορούσε να διαιρείται διαρκώς με άπειρους τρόπους, καθώς επίσης ότι εν υπάρχει διαφορά μεταξύ τους μεγαλύτερη απ' αυτήν ανάμεσα σε έτρες διαφορετικών σχημάτων, οι οποίες έχουν κοπει όμως από τον διο βράχο (*Μετεωρολογία*: AT VI. 239· ALQ I. 726). -

Η γλώσσα του Ντεκάρτ, όταν αναφέρεται στο φυσικό όσμο, δεν παρουσιάζει απόλυτη συνοχή, ενώ κάποιες φορές λισθαίνει στη συμβατική αναφορά των συνηθισμένων αντιειμένων ως «υποστάσεων».<sup>21</sup> Γίνεται σαφές όμως από το

σύνολο του έργου του ότι, όσον αφορά το φυσικό σύμπαν, έχει μια μονιστική θεωρία για την υπόσταση, θεωρώντας ότι όλα τα γήινα και τα ουράνια φαινόμενα προκύπτουν μόνο από τοπικές παραλλαγές του συμπαντικού plenum, που ονομάζει *res extenso*, ή «έκτατό υλικό».

Στην περίπτωση του «σκεπτόμενου υλικού» (*res cogitons*), τα πράγματα φαίνονται να διαφέρουν αρκετά, διότι, καθώς αποκτώ γνώση του εαυτού μου ως σκεπτόμενου πράγματος, δεν αποκτώ μόνο γνώση κάποιας τοπικής τροποποίησης ενός συμπαντικού «σκεπτόμενου υλικού»<sup>1</sup> αντίθετα, σύμφωνα με τον Ντεκάρτ, έχω γνώση του εαυτού μου ως μοναδικής ιδιαίτερης υπόστασης, ως σκεπτόμενου πράγματος αληθινά μεμονωμένου. Κάποιοι κριτικοί του Ντεκάρτ έθεσαν το ερώτημα εάν νομιμοποιείται να βγάξει αυτό το συμπέρασμα: «Πώς γνωρίζεις ότι είσαι εσύ που σκέφτεσαι και όχι η ψυχή του κόσμου που σκέπτεται εντός σου;» έγραφε ένας πολέμιος (ΑΤ ΙΙΙ. 403-βλ. Κ 114). Πιο πρόσφατα, οι κριτικοί πρότειναν ότι το περίφημο επιχείρημα του Cogito θα μπορούσε πιο σωστά να εκφραστεί ως *cogitatur ergo est* («υπάρχει [κάτι], αφού υπάρχει σκέψη»).<sup>22</sup> Ομολογουμένως, όταν ο Ντεκάρτ περιγράφει τη διαδικασία απόκτησης γνώσης της ύπαρξης του, στο Δεύτερο Στοχασμό, δεν ισχυρίζεται ότι κάνει χρήση του όρου «εγώ» σα να ήταν κάτι παραπάνω από ένα συμβατικό τίτλο: «Δε γνωρίζω ακόμα τι είναι αυτό το "εγώ" που σκέπτεται\* ίσως άλλα πράγματα, άγνωστα σε μένα, να είναι στην πραγματικότητα ταυτόσημα με το "εγώ" το οποίο γνωρίζω» (ΑΤ VΙΙ 27\* CSM Π. 18). Το δίχως άλλο, όταν πια φτάνει στον Έκτο Στοχασμό, θεωρεί ότι έχει εγκαθιδρύσει την ύπαρξη μιας μεμονωμένης σκεπτόμενης υπόστασης, διακριτής από κάθε άλλη υπόσταση. Αυτό το σημείο επαναλαμβάνεται στις *Αρχές*:

Σύμφωνα με το απλό γεγονός ότι καθένας μας νοεί εαυτόν ως σκεπτόμενον και πιστεύει ότι είναι σε θέση να εξαιρέσει κάθε άλλη υπό-

στάση από τον εαυτό του, είτε σκεπτόμενη είτε έκτατη, είναι βέβαιο πως, εξετάζοντας το έτσι, πραγματικά είναι διακριτός από κάθε άλλη σκεπτόμενη υπόσταση και από κάθε άλλη σωματιδιακή υπόσταση (*Αρχές* Ι, 60).

Ο Ντεκάρτ, τουλάχιστον, έχει τις αφετηρίες ενός επιχειρήματος, προκειμένου να μπορεί να πιστεύει ότι πρέπει να είναι διακριτός από οτιδήποτε σωματιδιακό, αφού ισχυρίζεται ότι μπορεί σαφώς και διακριτά να διαχωρίσει την ιδέα του εαυτού του από την ιδέα οποιουδήποτε έκτατου πράγματος (παρότι υπάρχουν προβλήματα ακόμα και εδώ, όπως θα δούμε στο Κεφάλαιο 4). Μοναδική στήριξη όμως στο επιχείρημα του περί διακριτότητας από κάθε άλλη *σκεπτόμενη* υπόσταση είναι η υποτιθέμενη πνευματική δράση, στα πλαίσια της οποίας έχω επίγνωση του εαυτού μου ως διακριτού, σκεπτόμενου ατόμου. Η εποπτεία του Ντεκάρτ για τη μοναδικότητα κάθε ατομικού κέντρου συνειδησης -ο ισχυρισμός του σύμφωνα με τον οποίο καθένας μας έχει άμεσα επίγνωση του εαυτού του ως μεμονωμένου «σκεπτόμενου όντος»- είναι μια εποπτεία την οποία πολλοί άνθρωποι ενδεχομένως αισθάνονται ενδόμυχα ότι έχουν την τάση να αποδεχτούν, αλλά δεν είναι στην πραγματικότητα σαφές το πώς ακριβώς η ενδοσκοπήση μπορεί να υποστηρίξει τον ισχυρισμό του. Το γεγονός παραμένει ότι ο Ντεκάρτ δεν παρέχει σαφές κριτήριο απομόνωσης των πνευματικών υποστάσεων, και αυτό είναι ένα κενό, του οποίου κανένα σχετικό κείμενο του δεν παρουσιάζει κάποια απόπειρα πλήρωσης του.<sup>23</sup>

Η ριζική ασυμμετρία που υπάρχει, κατά την άποψη του Ντεκάρτ, ανάμεσα στην πνευματική και τη φυσική υπόσταση αποδίδεται καλά με κάποιες παρατηρήσεις για την αθανασία στη Σύνοψη που προτάχθηκε στην πρώτη έκδοση των *Στοχασμών*:

Το ανθρώπινο σώμα, στο βαθμό που διαφέρει από άλλα σώματα [δεν είναι υπόσταση, αλλά] είναι απλά κατασκευασμένο από μια συγκε-

κριμένη διαμόρφωση άκρων και άλλων αντίστοιχων συμβεβηκότων, ενώ ο ανθρώπινος νους δεν είναι δομημένος από συμβεβηκότα μ' αυτόν τον τρόπο, αλλά αποτελεί καθαρή υπόσταση. Διότι, ακόμα κι αν όλα τα συμβεβηκότα του νου αλλάξουν, ώστε να αποκτήσει διαφορετικά αντικείμενα νόησης και διαφορετικές επιθυμίες και αισθήσεις, δε γίνεται γι' αυτό το λόγο διαφορετικός νους, ενώ ένα ανθρώπινο σώμα χάνει την ταυτότητα του απλώς ως αποτέλεσμα της αλλαγής στο σχήμα κάποιων μελών του. Συνεπάγεται δε απ' αυτό ότι, την ίδια στιγμή που το σώμα μπορεί πολύ εύκολα να εξαφανιστεί, ο νους είναι αθάνατος από την ίδια του τη φύση (AT VII 14 CSMII. 10).

Ένα μεμονωμένο σώμα αποτελεί απλώς τροποποίηση αυτοῦ του συμπαντικού έκτατου υλικού από το οποίο συντίθεται όλο το φυσικό σύμπαν στερείται διακριτής φύσης δικής του. Κάθε ανθρώπινος νους όμως είναι μια διακριτή υπόσταση - μια αθάνατη ψυχή.

Παρότι αυτή η τελευταία θέση θα μπορούσε να έχαιρε της έγκρισης μέρους του κοινού του Ντεκάρτ, λόγω της αβίαστης εναρμόνισης της με τη χριστιανική διδασκαλία, θα ήταν σφάλμα αν υποθέταμε ότι πρόκειται για μια θέση ήπια και καθολικά αποδεκτή στο πνευματικό κλίμα του 17ου αιώνα. Αντίθετα, αυτοί που εκπαιδεύτηκαν με την ορθόδοξη Αριστοτελική παράδοση γνώριζαν καλά ότι το να αναφέρεται κανείς σε σώμα που διαθέτει νου ή ψυχή είναι σα να λέει απλά ότι η ύλη από την οποία συντίθεται είναι οργανωμένη με τέτοιο τρόπο, ώστε να το καθιστά ικανό να επιτελεί τις ποικίλες λειτουργίες του· έτσι, όταν ο συγκεκριμένος οργανισμός αποσυντίθεται (όπως στο θάνατο), η υπόθεση της επιβίωσης, με κάποιον τρόπο, της «ψυχής» ως ξεχωριστής οντότητας δε φαίνεται λογική.<sup>24</sup> Ομολογουμένως, ο Αριστοτέλης, σ' ένα παράξενο χωρίο που έχει γίνει αντικείμενο πολλών και έντονων συζητήσεων, εισήγαγε την έννοια μιας «ενεργητικής διάνοιας», η οποία, καθώς ορίζεται με όρους «καθαρής ενεργητικότητας», υποτίθεται ότι είναι φύσει άφθαρτη· όμως δεν μπορούμε να

θεωρήσουμε ότι αυτή η περιέργη έννοια παρέχει αδιαμφισβήτητη υποστήριξη σε οτιδήποτε προσεγγίζει την προσωπική ή ατομική αθανασία.<sup>25</sup> Όπως και να 'χει, η βεβαίωση του Ντεκάρτ ότι κάθε ξεχωριστός νους αποτελεί γνήσια ανεξάρτητη υπόσταση, η οποία είναι «από τη φύση της αθάνατη», δεν αποτελεί κάτι για το οποίο παράγει κάποιο πραγματικό επιχείρημα σε οποιοδήποτε σημείο. Κι αυτό δεν αποτελεί παρά μία μόνο εκδήλωση του μείζονος κενού στην Καρτεσιανή φιλοσοφία: το ορθολογικό πρόγραμμα για μια τέλεια και διαυγή εξήγηση των αρχών που κρύβονται πίσω απ' όλα τα φαινόμενα - πρόγραμμα για το οποίο ο Ντεκάρτ μπορούσε να ισχυρίζεται ότι το είχε επεξεργαστεί λεπτομερώς στη θεωρία του περί του υλικού κόσμου - συχνότατα καταρρέει, όταν φτάνουμε στην επικράτεια του πνεύματος. Παρά το συνήθη ισχυρισμό του Ντεκάρτ, κατά τον οποίο διαθέτουμε μια σαφή και διακριτή ιδέα για τη σκεπτόμενη υπόσταση ή το νου, δεν παρέχεται, όπως έχουμε δει, καμιά πειστική θεωρία περί της εξατομίκευσης του νου· και όταν φτάνουμε στη θεωρία του για τις λειτουργίες του νου, υπάρχουν (όπως θα δούμε και στο επόμενο κεφάλαιο) μεγάλες περιοχές της ανθρωπίνης μας εμπειρίας που παραμένουν, στο Καρτεσιανό σύστημα, απολύτως μυστηριώδεις.

### *Ο Σπινόζα και η ανεξάρτητη υπόσταση*

Συνοψίζοντας τις απόψεις του στις *Αρχές*, ο Ντεκάρτ κάνει λόγο για τρεις έννοιες της υπόστασης: εκτός από τις γνωστές της «σκεπτόμενης υπόστασης» (*substantiel cogitans*) και της «σωματιδιακής υπόστασης» (*substantiel corporealis*), έχουμε ακόμα μία, αυτή της «σαφούς και διακριτής ιδέας της αδημιούργητης και ανεξάρτητης σκεπτόμενης υπόστασης, δηλαδή του Θεού» (*Αρχές* I, 54). Έχει δεχτεί όμως προηγούμενα ότι ο

ο Λάιμπνιτς δεν ήταν ο πρώτος μαθηματικός που χρησιμοποίησε το δυαδικό σύστημα, εντούτοις φαίνεται να το είχε ανακαλύψει ανεξάρτητα (βλ. W 240).

53. Παρότι ο Λάιμπνιτς μόνο εξ ακοής γνώριζε περί αυτής της συζήτησης του Ντεκάρτ. Βλ. L 84.

54. Η ημερομηνία αυτού του έργου δεν είναι ακριβής. Ο Λέμκερ το αποθετεί περί το 1679. Ο Πάρκινσον υποστηρίζει ότι είναι μάλλον πιο άριμο και το τοποθετεί γύρω στο 1683 (L 119· P 241).

55. Βλ. *Νέες Μελέτες*, IV ii. 1: «Όλοι οι επαρκείς ορισμοί περιέχουν πρωτογενείς αλήθειες του λόγου και κατά συνέπεια εποπτική γνώση» (RB 367).

56. *Πρωτογενείς Αλήθειες (Primary Truths)*: L 267" P 87. Στο έργο *Μετά τα Φυσικά*, καθώς και στο *Αναλυτικά Ύστερα*, ο Αριστοτέλης κάνει λόγο για προτάσεις, όπου το κατηγορημα περιέχεται στον ορισμό του υποκειμένου· δεν υπάρχει όμως γενικός ισχυρισμός στον Αριστοτέλη, σύμφωνα με τον οποίο το κατηγορημα είναι «μέσα» στο υποκείμενο οποιασδήποτε αληθούς πρότασης (πράγματι, όπου το «τυχαίο» στην πραγματικότητα αποτελεί κατηγορημα ενός υποκειμένου, δεν ισχύει η συμπερίληψη).

57. Κατά μία σημαντική έννοια, αυτή η θεωρία είναι ατελής: για τον Λάιμπνιτς, η ύπαρξη ενός ατόμου δεν περιέχεται στην ιδέα του υποκειμένου, οπότε ακόμα και μια επ' άπειρον ανάλυση θα ήταν αδύνατο να αποκαλύψει ότι το σύμπαν οφείλει να περιέχει οποιοδήποτε δεδομένο άτομο. Ο λόγος της ύπαρξης των πραγμάτων πρέπει να αναζητηθεί στο Θεό, ο οποίος, ανάμεσα σε όλα τα πιθανά πράγματα, καθιστά δυνατή την ύπαρξη αυτής ακριβώς της ομάδας πραγμάτων που θα παραγάγει το καλύτερο δυνατό σύμπαν (*Θεοδικία* I, 8). Βλ. Κεφάλαιο 5.

58. Βλ. S. Brown, «Η ρήξη του Λάιμπνιτς με τον Καρτεσιανό ορθολογισμό» (Holland 195 κ.ε.), όπου υποστηρίζεται πως υπάρχει μια σταδιακή απομάκρυνση στη φιλοσοφία του Λάιμπνιτς από το «ορθολογιστικό» ιδεώδες του a priori απαγωγισμού. Φαίνεται, πάντως, ότι σ' ολόκληρη την καριέρα του ο Λάιμπνιτς υποστήριξε την a priori απόδειξη ως ιδεώδες μοντέλο γνώσης, ενώ την ίδια στιγμή υποστήριξε πάντοτε την άποψη ότι τα ανθρώπινα όντα πρέπει να πραγματεύονται υποθέσεις που στηρίζονται a posteriori. Βλ. «Περί Συμπαντικής Σύνθεσης και Ανάλυσης» (c. 1683): «όλα τα πράγματα νοούνται από το Θεό a priori, ως αιώνιες αλήθειες... Εμείς, από την άλλη, γνωρίζουμε με επάρκεια πολύ λίγα πράγματα, ενώ γνωρίζουμε

ελάχιστα a priori» (GP VII. 296" P 15). Βλ. επίσης το *Νέο Σύστημα* (1695), πργρφ. 16: «Συνήθως αρκεί για μια υπόθεση να αποδεικνύεται a posteriori, καθώς αυτό ικανοποιεί τα φαινόμενα· όσους περισσότερους άλλους λόγους a priori έχουμε, όμως, τόσο το καλύτερο» (GP IV. 496· P 128). Κάνοντας λόγο για τη φύση της ψυχής, ο Λάιμπνιτς παρέχει εμπειρική στήριξη στις απόψεις του, ενώ την ίδια στιγμή αναπτύσσει καθαρά a priori επιχειρήματα (αλληλογραφία με τον Αρνό, GP II. 123-4, L 345-6). Για τον όρο «μεθοδολογικός ορθολογισμός», βλ. Brown (2) 46.

59. Βλ. Πλάτωνος *Πολιτεία* 518, *Μένωνας* 18.

60. Locke I. ii. 5.

61. Βλ. Κεφάλαιο 4.

62. Για το παρεμποδιστικό αποτέλεσμα του σώματος και των αισθήσεων σε σχέση με τη σωματική φύση μας, βλ. *Συζήτηση με τον Μπούρμαν*: AT V. 150· CB 8. Για τις προκατασκευασμένες απόψεις βλ. *Αρχές* 1,1.

63. Βλ. Πλάτωνος *Πολιτεία* 518· *Μένωνας* 18.

64. Βλ. για περισσότερες πληροφορίες Jolley 172 κ.ε., όπου η διάκριση ανάμεσα στη «δυνάμει γνώση» και στη «διαθέσιμη γνώση» φαίνεται καθαρά.

65. Βλ. *Ηθικά Νικομάχεια* VII, 3 (1146b).

66. Locke I. ii. 5.

67. Για την υπόρρητη γνώση στον Ντεκάρτ, βλ. *Συζήτηση με τον Μπούρμαν*: AT V. 147· CB 4. Μια θεωρία για τις διαθέσεις εμφανίζεται στον Ντεκάρτ, *Σχόλια σ' ένα συγκεκριμένο κείμενο*: AT VIII B. 359" CSM I. 304· αυτό το κείμενο όμως ασχολείται ιδιαίτερα με τον τρόπο που ο νους είναι προγραμματισμένος να απαντά σε εξωτερικά ερεθίσματα (στην αντίληψη των αισθητηριακών ποιότητων, όπως η ερυθρότητα). Βλ. επίπλεον Cottingham (2) 147 κ.ε.

68. Βλ. Πλάτωνος *Πολιτεία* 530· βλ. και Cottingham (I) 17-19.

69. Πρβλ. Δεύτερο Στοχασμό (AT VII 32· CSM II 21), Πέμπτο Στοχασμό (AT VII. 71· CSM II. 49) και *Αναζήτηση της αλήθειας* (AT X. 495· CSM II 400).

#### Κεφάλαιο 3

1. Αναφορές από Ντεκάρτ: AT III. 429· K 116· από τον Μπέιλ: Bayle 297 και 330 (κάτω από «Σπινόζα»)· και Λάιμπνιτς: GP IV. 439· P 26.

2. Hume (I) I. iv. 3 και I. iv. 4.

3. Βλ. Πλάτωνος *Πολιτεία* 479- Αριστοτε'λη *Αναλυτικά ύστερα* 74b5. Κατά τον Πλάτωνα, η αναζήτηση της μονιμότητας οδηγούσε στη θεώρηση ενός ακατάληπτου κόσμου, που βρισκόταν *πέραν* του παρατηρήσιμου κόσμου των αλλαγών βλ. όμως και Cottingham (I) 22 κ.ε. για διαφορετικές ερμηνείες των όσων υπαινίσσεται ακριβώς η Πλατωνική σκέψη.

4. *Κατηγορίες* 4α10: «Μία υπόσταση, αριθμητικά μία και η αυτή, έχει τη δυνατότητα να δέχεται αντίθετες. Για παράδειγμα, ένας μεμονωμένος άνθρωπος -ένας και ο αυτός- γίνεται ωχρός τη μια στιγμή και σκούρος την άλλη».

5. *Κατηγορίες* 4α10: Η πρωτογενής έννοια της υπόστασης σημαίνει «αυτό που δεν εκφράζεται από ένα υποκείμενο ούτε μέσα σ' ένα υποκείμενο, π.χ. ο μεμονωμένος άνθρωπος ή το μεμονωμένο άλγογο».

6. «Εάν δεν υπήρχαν οι πρωτογενείς υποστάσεις, θα ήταν αδύνατο να υπάρξουν οποιαδήποτε άλλα πράγματα»: *Κατηγορίες* 2α34. Κατηγορήματα μπορούν να υπάρχουν μόνο στο βαθμό που «υπάρχουν σε κάποιο υποκείμενο» ή, κατά τη σύγχρονη σχολαστική ορολογία, «εισρέουν σε κάποιο υποκείμενο» (λατινικά *inhaerere*).

7. Σ' αυτόν τον κατάλογο θα έπρεπε να προστεθεί η έννοια της υπόστασης ως «*substrate*» (υπόστρωμα). Έτσι ο Λοκ στο *Δοξίμιο για την Ανθρώπινη Νόηση* (1689) παρατηρεί: «Δε διαθέτουμε καμιά... σαφή ιδέα και, συνεπώς, δεν μπορούμε να ξέρουμε τη σημασία της λέξεως *Υπόσταση*, παρά μόνο μπορούμε να κάνουμε μια αβέβαιη υπόθεση σε σχέση με την άγνωστη σε μας... *Ιδέα*, εξετάζοντας την ως *υπόστρωμα* ή *στήριγμα* των *Ιδεών* εκείνων που γνωρίζουμε» (I. iv. 18). Αυτές οι παρατηρήσεις κινητοποίησαν αυτό που συχνά αποκαλείται «εμπειριστική κριτική της υπόστασης», πράγμα που αφορά την ανυπαρξία λογικής στην έννοια του μη παρατηρημένου και, καταρχήν, στην έννοια του μη παρατηρήσιμου, του στερουμένου ιδιοτήτων «στηρίγματος», που κρύβεται πίσω από ό,τι παρατηρούμε. Ο λατινικός όρος *substratum* ανταποκρίνεται στον ελληνικό το *υποκείμενον*, όρο που χρησιμοποιεί ο Αριστοτέλης σ' αυτή την περίπτωση (κυριολεκτικά, «αυτό που κείται πίσω»). Είναι όμως κάτι παραπάνω από σαφές ότι ο Αριστοτέλης εννοούσε με αυτό «κάτι για το οποίο δεν ξέρουμε τίποτα» και που στερείται κάθε ιδιότητας. Φυσικά, στον Ντεκάρτ, τον Σπινόζα και τον Λάιμπνιτς δεν υπάρχει πραγματικός διαχωρισμός ανάμεσα στην υπόσταση και στα προσδιοριστικά της κατηγορήματα (η διάκριση μεταξύ των δύο είναι απλώς εννοιακή, ισχυρίζεται ο Ντεκάρτ στις *Αρχές* I, 62)· έτσι η κριτική των «εμπειριστών» ότι υποτάσσονται [οι πιο πάνω διανοητές] στην

έννοια ενός μυστηριώδους, χωρίς χαρακτηριστικά και ιδιότητες, υποστηρίγματος των κατηγορημάτων ενός πράγματος, είναι μακράν του στόχου της. Βλ. Ντεκάρτ, *Αρχές* I, 63: «Η σκέψη και η έκταση μπορούν να θεωρηθούν συστατικά της φύσης της νοήμονος υπόστασης και της σωματιδιακής υπόστασης· πρέπει λοιπόν να εξεταστούν έτσι ακριβώς, δηλαδή ως νοήμων υπόσταση καθαυτή και ως εκτατή υπόσταση καθαυτή, δηλαδή ως νους και σώμα». Βλ. *επιπέον Συζήτηση με τον Μπούρμαν*: AT V. 155· CB 15, καθώς και το σχόλιο στο CB 79. Βλ. επίσης Σπινόζα, *Μεταφυσικές σκέψεις*: G I. 258" C 323. Σχετικά με την απάντηση του Λάιμπνιτς στην κριτική του Λοκ για την έννοια της υπόστασης, βλ. *Νέα Δοξίμια* (RB 218): «Αν διακρίνεις δύο πράγματα σε μια υπόσταση -τα κατηγορήματα ή κατηγορούμενα και το κοινό τους υποκείμενο- το ότι δεν μπορείς να συλλάβεις τίποτα ιδιαίτερο σχετικά με αυτό το υποκείμενο είναι μάλλον εύλογο και δεν αποτελεί θαύμα. Είναι αναπόφευκτο, διότι έχεις ήδη παραγκωνίσει όλα τα κατηγορήματα, μέσω των οποίων θα ήταν δυνατή η σύλληψη των λεπτομερειών. Το να απαιτείς κάτι περισσότερο από αυτό το "γενικά καθαρό υποκείμενο", πέρα από ό,τι είναι αναγκαίο για τη σύλληψη του "ιδίου πράγματος" (π.χ. είναι το ίδιο πράγμα που καταλαβαίνει και επιθυμεί και συλλογίζεται και φαντάζεται), αντιστοιχεί στο να απαιτείς το αδύνατο».

8. Ο σχολαστικός όρος που χρησιμοποίησε ο Ντεκάρτ, *realitas objectiva* («αντικειμενική πραγματικότητα»), είχε μια συνδήλωση εντελώς αντίθετη από τη σύγχρονη μας έννοια της αντικειμενικότητας. Η «αντικειμενική πραγματικότητα» στον Ντεκάρτ δε συνιστά χαρακτηριστικό του εξωτερικού κόσμου, αλλά αναφέρεται στα χαρακτηριστικά που απεικονίζονται ή αναπαριστώνται με μια ιδέα του νου. Στη γαλλική μετάφραση του λατινικού κειμένου του Ντεκάρτ (που εκδόθηκε το 1647), το «να υπάρχουν αντικειμενικά στο πνεύμα» ερμηνεύεται «να υπάρχουν *αναπαραστατικά* στο πνεύμα».

9. *Αναζήτηση* III, ii, 6. Δε γίνεται σαφές από το συγκεκριμένο, εάν ο Μαλεμπράνς έχει εδώ κατά νου μια αιτιακή ή μια οντολογική προσέγγιση για την απόδειξη της ύπαρξης του Θεού από την ιδέα του Θεού. Προσπαθεί να υπερασπίσει τη δεύτερη προσέγγιση στην *Αναζήτηση* IV, ii, αλλά ο λόγος του περιλαμβάνει αρκετές εφαρμογές σε αιτιακές θεωρήσεις (βλ. Malebranche 320).

10. Ό.π., κεφ. 7: Malebranche 237.

11. *Αιχμή*, *Αληθινές και εσφαλμένες ιδέες*, κεφ. XXVI· για περισσότερες πληροφορίες περί της αντιμαχίας βλ. Church 61 κ.ε. και Radnor 101 κ.ε.

12. Μια χρήσιμη επισκόπηση αυτών των ζητημάτων κάνει ο Μπράκεν στο άρθρο του για τον Αρνό, στο βιβλίο του Έντουαρντς. Το ερώτημα αν, συμφωνά με την Καρτεσιανή θεωρία των ιδεών, μπορεί η αναπαράσταση να είναι δυνατή δίχως κάποια ομοιότητα, έγινε το σημείο στο οποίο εστίασε τις κριτικές του έναντι του Καρτεσιανισμού ο σκεπτικός Φουσέ (1644-96), τις δυο τελευταίες δεκαετίες του 17ου αιώνα. Για μια λεπτομερή έκθεση του έργου του Φουσέ, καθώς και για την ανταλλαγή των επιχειρημάτων του με τον Μαλεμπράνς, σχετικά με την αναπαραστατική φύση των ιδεών, βλ. Watson, κεφ. 5.

13. Μπέρκλεϊ, *Τρεις διάλογοι 'Υλα και Φιλόνου*, 1713: Berkeley 198.

14. Οτιδήποτε υπάρχει στο αποτέλεσμα πρέπει να παρουσιάζεται και στο αίτιο «τυπικά ή κατ' εξοχήν» δηλαδή, μπορεί να παρουσιάζεται είτε στην κυριολεξία είτε σε κάποια ανώτερη μορφή (AT VII 41· CSM II. 28). Στον Τρίτο Στοχασμό, ο Ντεκάρτ επικαλείται την έννοια ταξινόμησης των αντικειμένων, συμφωνά με το «βαθμό πραγματικότητας» που κατέχουν. Οι τρόποι ή οι τροποποιήσεις μιας υπόστασης είναι, για παράδειγμα, χαμηλότερης τάξης πραγματικότητα από τις υποστάσεις. Εξετάστε, για παράδειγμα, τις ιδέες μου για τα φυσικά όντα, ενώ αυτά επεκτείνονται, σχηματοποιούνται και κινούνται: Θα μπορούσα να είμαι εγώ το αίτιο αυτών των ιδεών; Φυσικά εγώ, ως (*qua*) ον κατ' εξοχήν σκεπτόμενο, δεν κατέχω έκταση, σχήμα ή κίνηση" είναι αδύνατο λοιπόν να περιέχω αυτά τα χαρακτηριστικά, τουλάχιστον *τυπικά*. Ο Ντεκάρτ ισχυρίζεται όμως ότι, «αφού η έκταση, το σχήμα και η κίνηση είναι απλώς τρόποι, ενώ εγώ είμαι υπόσταση, υπάρχει η πιθανότητα να τους περιέχω και μάλιστα κατ' εξοχήν» (AT VII. 45· CSM II 31). Η θεωρία των βαθμών πραγματικότητας, που επικαλείται εδώ, δεν είναι σε καμιά περίπτωση εύκολα αφομοιώσιμη από το σύγχρονο αναγνώστη· έχει περιγραφεί επιτυχημένα ότι αποτελεί «μέρος της μεσαιωνικής πνευματικής τάξης, που περισσότερο από οποιαδήποτε άλλη υπέκυψε στο κίνημα των ιδεών του 17ου αιώνα, κίνημα στο οποίο η συνεισφορά του Ντεκάρτ υπήρξε δυναμική» (Williams 135). Πρβλ. τις ενστάσεις του Τόμας Χομπς έναντι του Ντεκάρτ γι' αυτό το ζήτημα: AT VII. 185· CSM II. 30.

15. Έχει υποστηριχτεί πρόσφατα από τον L.E. Loeb ότι «ο Ντεκάρτ δεν επιβάλλει τον περιορισμό κάποιας ομοιότητας ως προς την ουσία ανάμεσα στο αίτιο και το αποτέλεσμα» (Loeb 140). Όταν όμως ο Ντεκάρτ εισάγει το αιτιακό του αξίωμα στον Τρίτο Στοχασμό, κάνει χρήση μεταφορών που προτείνουν καθαρά ότι οι αιτιώδεις πράξεις πρέπει να αποτελούν θέμα «απόδοσης» χαρακτηριστικών από το αίτιο στο αποτέλε-

σμα: «από πού θα μπορούσε το αποτέλεσμα να πάρει την πραγματικότητα του, αν όχι από το αίτιο, και πώς θα μπορούσε το αίτιο να τη μεταβιβάσει στο αποτέλεσμα, εάν δεν την κατείχε;» (AT VII 40· CSM II 28). Ομολογούμενος, ο αναγνώστης των *Στοχασμών* δεν πρέπει να κατηγορηθεί στην περίπτωση που υποθέσει πως όλα αυτά καταλήγουν στο ότι το αίτιο πρέπει να ανήκει σε μια ίση ή ανώτερη τάξη πραγματικότητας από το αποτέλεσμα (βλ. παραπάνω, σημείωση 4). Όταν όμως έχουμε να κάνουμε με την Καρτεσιανή φυσική, είναι σαφές ότι ο Ντεκάρτ αναζητεί κάτι ισχυρότερο. Ας υποθέσουμε, για παράδειγμα, ότι κάποιος υποστηρίζει πως μια μικρή λίμνη μπορεί από μόνη της να προκαλέσει κίνηση σε κάποιο μέρος της, αφού η λίμνη είναι ένα «πράγμα» και, συνεπώς, ανώτερης τάξης πραγματικότητα από την κίνηση, η οποία αποτελεί απλώς «τρόπο». Είναι προφανές ότι ο Ντεκάρτ θα απέρριπτε μια τέτοια πρόταση, καθώς θα συνιστούσε περίπτωση ποσοτικής κλιμάκωσης της κίνησης, που προέρχεται «από το πουθενά» (βλ. *Αρχές* II, 36). Κατά την άποψη του Ντεκάρτ, λοιπόν, φαίνεται ότι είναι αναγκαίο να μπορούμε να καταλάβουμε από πού παίρνουν τα χαρακτηριστικά τους τα αποτελέσματα, πράγμα που προϋποθέτει τυπικά ότι τα ίδια τα αίτια κατέχουν τα σχετικά χαρακτηριστικά. Έτσι, όταν ο Ντεκάρτ διατυπώνει την αρχή του για τη διατήρηση της κίνησης, προφανώς κάνει χρήση της ίδιας μεταφοράς που είχε χρησιμοποιήσει και στους *Στοχασμούς*, με τα αίτια που «μεταδίδουν» ή «αποδίδουν» χαρακτηριστικά στα αποτελέσματα. (βλ. *Αρχές* II, 40· πρβλ. με Λάμπνιτς σχετικά με τη διατήρηση της κίνησης: βλ. Κεφάλαιο 4, σημ. 51.)

Πάντως, θα έπρεπε να σημειωθεί ότι η ιδέα της διατήρησης, όπως χρησιμοποιείται στη σύγχρονη φυσική, δεν προϋποθέτει άμεση ποιοτική ομοιότητα ανάμεσα στο αίτιο και το αποτέλεσμα. (Πρβλ. με εκρήξεις που προκλήθηκαν από ατομική τήξη: η φύση «ισολογίζεται βιβλία της», με την έννοια ότι το σύνολο της παραγόμενης ενέργειας είναι αντιστοιχίσμο, τα αποτελέσματα της έκρηξης όμως ενδεχομένως ενέχουν ποιοτικά χαρακτηριστικά που δε βρίσκονται αναγκαία στο αίτιο.) Στην πραγματικότητα, και ο ίδιος ο Ντεκάρτ δεν είναι πάντοτε σαφής και ακριβής ως προς το είδος της «ποιοτικής ομοιότητας» που προϋποθέτει η αρχή του· κάποιες φορές, όπως στην περίπτωση της θείας δημιουργίας, η «ομοιότητα» φαίνεται μάλλον γενική και αόριστη (βλ. *Συζήτηση με τον Μπούρμαν*: AT V. 156\* CB 17. Βλ. επίσης και L. Frankel, «Δικαιολογώντας την Αρχή Αιτιότητας του Ντεκάρτ», *Journal of the History of Philosophy*, July 1986). Σε κάθε περίπτωση, η αρχή της αιτια-

κής επάρκειας και οι ποικίλες διατυπώσεις (τόσο του 17ου αιώνα όσο και οι σύγχρονες) των αρχών διατήρησης στη φυσική, όλες από κοινού υπαινίσσονται μια απόρριψη της Χιουμιανής θεωρίας, συμφωνά με την οποία «οτιδήποτε μπορεί να προκαλέσει το οτιδήποτε». Θεωρείται μη αποδεκτό ότι τα αίτια και τα αποτελέσματα πρέπει να προσδιοριστούν ειδικά με ετερογενείς όρους κατά τρόπο απόλυτο και μη αναγώγιμο. Εάν υφίσταται ετερογένεια, εκλαμβάνεται ως ένδειξη της ανάγκης για περισσότερο αναγωγικό έργο. Πρβλ. Churchland, κεφ. 7.

16. Βλ. Κεφάλαιο 4 του παρόντος.

17. Βλ. Πέμπτο Στοχασμό: ΑΤ VII. 63 και 71; CSM II. 44 και 49. Περίπου σαράντα χρόνια μετά, ο σκεπτικός Φουσέ (1644-96) έθεσε ένα καίριο ερώτημα για την πορεία της Καρτεσιανής σκέψης προς την υποστήριξη της ύπαρξης του εξωτερικού κόσμου μέσω της ιδέας της σωματιδιακής έκτασης: «πώς μπορούμε να υποθέσουμε ότι οι ιδέες, που στερούνται σχήματος και έκτασης, αναπαριστούν συγκεκριμένα ορισμένα εκτατά σχήματα;» (*Απολογία των Ακαδημαϊκών*, 1687). Για μια λεπτομερή συζήτηση περί της κριτικής του Φουσέ στον Καρτεσιανισμό, βλ. Watson, κεφ. 3.

18. Βλ. *Αρχές* I, 54: «Μπορούμε εύκολα να έχουμε δύο σαφείς και διακριτές έννοιες ή ιδέες, μία πρώτη για τη δημιουργημένη σκεπτόμενη υπόσταση και μία δεύτερη για τη σωματιδιακή υπόσταση... Μπορούμε να έχουμε, επίσης, μια σαφή και διακριτή ιδέα της μη δημιουργημένης και ανεξάρτητης σκεπτόμενης υπόστασης, δηλαδή του Θεού» (ΑΤ VIII. 25-6· CSM I. 211).

19. Εξαίρεση αποτελεί ο Τρίτος Στοχασμός, όπου εμφανίζεται κατ' εξοχήν ο όρος «υπόσταση» (όπως και πολλοί άλλοι σχολαστικοί όροι). Και είναι σ' αυτόν το στοχασμό, που ο αναγνώστης ενδεχομένως να δυσκολευτεί να δεχτεί ότι ο Ντεκάρτ κατόρθωσε να παραμερίσει κάθε προκατασκευασμένη άποψη και να εκκινήσει ξανά «από τα θεμέλια», καθοδηγούμενος μονάχα από το «φυσικό φως».

20. Αυτή η συνεχής θεία δράση, που είναι αναγκαία για να διατηρεί τα πράγματα στην ύπαρξη, καταδεικνύεται, σύμφωνα με τον Ντεκάρτ, από τη φύση του χρόνου: «Οι ξεχωριστές διαιρέσεις του χρόνου δεν εξαρτώνται η μια από την άλλη· εξού και το γεγονός, κατά το οποίο [ένα] σοζμα υποτίθεται ότι έχει υπάρξει μέχρι τώρα "από μόνο του"... γεγονός που δεν αρκεί για να το καταστήσει υπάρχον και στο μέλλον, εκτός εάν ενέχει μια τέτοια δύναμη, που μας ξαναδημιουργεί αενάως» (ΑΤ VII. 110· CSM II. 79). Για συζήτηση αυτού του επιχειρήματος, βλ. Sorell 60-1.

21. Υπάρχει συχνά κάποια ανακρίβεια στη γλώσσα του Ντεκάρτ, για την οποία μπορεί να ευθύνεται εν μέρει και η λατινική, που στερείται τόσο οριστικού όσο και αόριστου άρθρου. Έτσι, η *substantiel* μπορεί να σημαίνει «εν γένει υπόσταση» (στην περίπτωση της ύλης, σωματιδιακό υλικό ή «σώμα εν γένει»), αλλά θα μπορούσε και να σημαίνει «μία υπόσταση». Έτσι, *στις Αρχές* I, 63, ο Ντεκάρτ κάνει λόγο για την έκταση ως συστατικό της ουσίας της σωματιδιακής υπόστασης· στο άρθρο που ακολουθεί, όμως, φαίνεται πως ολισθαίνει σε ένα συμβατικό λόγο, κατά τον οποίο οι υποστάσεις είναι ιδιαίτερες: «η έκταση μπορεί να θεωρείται ως *modus substantiae* [τρόπος υπόστασης], στο βαθμό που *ένα και το αυτό σώμα* μπορεί να εκταθεί με πολλούς και διαφορετικούς τρόπους» (ΑΤ VIII. 31· CSM I. 215).

22. Βλ. Kenny (I) 58-60, που ακολουθεί τον Μπέρτραντ Ράσελ: «Η λέξη "εγώ" ταιριάζει γραμματικά, αλλά δεν περιγράφει κανένα στοιχείο» (Russell (2) 440).

23. Βλ. παρακάτω το σχολιαστικό κείμενο στη *Συζήτηση με τον Μπούρμαν*: CB 84-5.

24. Βλ. Αριστοτέλη, *Περί Ψυχής* Π: Αφού η ψυχή είναι η «μορφή» του σώματος, τότε δεν έχει ξεχωριστή ύπαρξη, περισσότερο τουλάχιστον από τη μορφή οποιασδήποτε οργανωμένης δομής, που μπορεί να υπάρξει ξεχωριστά από την αντίστοιχη υλική δομή.

25. Βλ. Αριστοτέλη, *Περί Ψυχής* III, 5. Ο μεγάλος φιλόσοφος και σχολιαστής του Αριστοτέλη, ο Αβερόης (1126-78), υποστήριξε ότι οι ανθρώπινες ψυχές μετά το θάνατο του σώματος έχαναν κάθε ατομικότητα και απλώς ενώνονταν με το καθολικό πνεύμα. Το «ενεργητικό πνεύμα» του Αριστοτέλη, σύμφωνα με αυτή την ερμηνεία, ταυτίζεται με το αιώνιο και καθολικό πνεύμα: δεν υπάρχει καμιά ατομική συνείδηση μετά το θάνατο. Βλ. την επίθεση του Λάιμπνιτς σ' αυτή τη θεωρία στο έργο «Σκέψεις για τη Θεωρία ενός και μόνου Καθολικού Πνεύματος» (1702): GP VI. 529· L 554.

26. «Per substantiam intelligo id quod in se est per se concipitur: hoc est id cuius conceptus non indiget conceptu alterius rei a quo formari debeat» (*Ηθική* I, ορσ. 3). Το σχόλιο λέει κατά λέξη ότι «[συνιστά υπόσταση] εκείνο του οποίου η έννοια δε χρειάζεται την ιδέα άλλου πράγματος για να διαμορφωθεί».

27. «Quod intellectus de substantia percipit, tanquam ejusdem essentiam constituens». Βλ. Ντεκάρτ: η «κύρια ιδιότητα» μιας υπόστασης «συνιστά τη φύση της και την ουσία της» («naturam essentiamque constituit») (*Αρχές* I, 53).

ουσιώδεις μορφές, βλ. R.A. Watson, «Μετουσίωση μεταξύ των Χριστιανών», στο Lennon 127 κ.ε.

59. Η ελληνική λέξη *εντελέχεια* είναι ένας από τους όρους που χρησιμοποιεί ο Αριστοτέλης στη θεωρία του περί ψυχής στο ομώνυμο έργο, *Περί Ψυχής* Π. Βλ. «Απάντηση του Λάιμπνιτς στον Μ. Μπέιλ» (1702): «οι απλές υποστάσεις ή ενεργητικές αρχές, τις οποίες εγώ ακολουθώ, στον Αριστοτέλη καλούνται αρχέγονες εντελέχειες» (GP IV. 556· L 576). Στην πραγματικότητα, ο ίδιος ο Αριστοτέλης διακρίνει ανάμεσα στην «πρώτη πραγματικότητα» (ή διάθεση) και στη «δεύτερη πραγματικότητα» (ή δραστηριότητα): η ψυχή ορίζεται ως η «πρώτη δραστηριότητα ενός ζώντος σώματος». Το ελληνικό συγγενές επίθετο *εντελής* σημαίνει «πλήρης» ή «τέλειος», και είναι αυτή τη συνδηλώση που ο Αάιμπνιτς ακολουθεί ιδιαιτέρως.

60. Γενικά, θεωρείται πως η πρώτη χρήση του όρου από τον Λάιμπνιτς για την αναφορά στην υπόσταση βρίσκεται σε μια επιστολή στον Μαρκήσιο de l' Hospital του 1695 (M xxxvi). Ο Λέμκερ, πάντως, αποδεικνύει ότι ο όρος είχε χρησιμοποιηθεί από τον Μπροϋνο (L 508).

61. «Έχουν αυτό που είναι τέλειο». Βλ. παραπάνω, σημ. 59.

62. «Καταρχήν εγώ συμφώνησα ευθέως με αυτούς του σπουδαίου φιλοσόφου του καιρού μου... όπως ο Γαλιλαίος, ο Μπέικον, ο Γκασεντί, ο Ντεκάρτ, ο Χομπς και ο Ντίγκμπι, ότι εξηγώντας τα φαινόμενα δεν πρέπει να καταφεύγουμε αναγκαστικά στο Θεό ή σε οποιοδήποτε άλλο ασώματο πράγμα, μορφή ή ποιότητα» («Ομολογία για τη Φύση ενώπιον των Αθεϊστών» (1669): GP IV. 106· L 110).

63. *Recherche* VI, ii, 3: Malebranche 450.

64. Βλ. F. Suarcz, *Disputationes Metaphysicae* (1597), XII, ii, 4. Γενικά για τη στάση του Λάιμπνιτς απέναντι στις κρυφές ποιότητες, πρβλ. τις «Μεταφυσικές Συνέπειες της Αρχής του Λόγου» (γρ. 1712). «Η θεμελιώδης αρχή... ότι δεν υπάρχει τίποτα άνευ λόγου... διατίθεται για όλες τις ανεξήγητες κρυφές ποιότητες και για άλλα παρόμοια αποσπάσματα» (CO II· P 172).

65. *Πρώτη Έρευνα* (1748): Hume (2), τόμ. VII, πρότ. 2.

66. Βλ. παρακάτω Cottingham (I) 143 κ.ε.: για μια πρόσφατη συλλογή αναγνωσμάτων περί ορθολογικότητας της σύγχρονης επιστήμης, βλ. Hollis και Lukes.

67. Ο Λάιμπνιτς συζητά τη Δημοκρίτεια θεωρία σε ένα κείμενο του 1669, αλλά υποστηρίζει ότι αδυνατεί να εξηγήσει βασικά φαινόμενα όπως η *συναφή*. Αν δύο σώματα θεωρείται ότι έχουν προσκολληθεί μεταξύ τους

με ένα μηχανισμό, όπως τα μικροσκοπικά άγκιστρα, αυτό προϋποθέτει ότι τα άγκιστρα είναι σκληρά και ανθεκτικά. «Αλλά από πού προέρχεται αυτή η δύναμη συγκόλλησης; Πρέπει να υποθέσουμε την ύπαρξη αγκιστρών πάνω σε άγκιστρα επ' άπειρον;» (GP IV. 108· L112)

68. Μια εκδοχή του επιχειρήματος της τυχαιότητας διατυπώνεται και στον τρίτο από τους «Πέντε Τρόπους» απόδειξης της ύπαρξης του Θεού, του Ακινάτη.

## Κεφάλαιο 4

1. Αναφορές από Ντεκάρτ: AT VIII. 52· CSM I. 232· Μαλεμπράνς: *Recherche* 1,1 (Malebranche 2)· Λάιμπνιτς: GP IV. 483· P 121.

2. Βλ., για παράδειγμα, Churchland, κεφ. 8· Hofstadter και Dennett, κεφ. 23· Shoemaker 287 κ.ε. Βλ. επίσης Cottingham (2) 119 κ.ε. Για μια πρόσφατη υπεράσπιση του δυϊσμού, βλ. Swinburne, κεφ. 8.

3. Πρβλ. τις επικρίσεις του Αρνό: «στο βαθμό που μπορώ να το καταλάβω, συμπεραίνουμε ότι μπορώ να αποκτήσω κάποια γνώση του εαυτού μου δίχως γνώση του σώματος. Δεν είναι όμως ακόμα... βέβαιο ότι δε σφάλω όταν αποκλείω το σώμα από την ουσία μου» (Τέταρτη Ομάδα Αντιρρήσεων: AT VII. 201· CSM II. 141).

4. Βλ. Λάιμπνιτς, *Νέο Σύστημα*, GP IV. 482· L 456.

5. Βλ. T. Nagel, «Διχοτόμηση του Εγκεφάλου και Ενότητα της Συνείδησης» στο Nagel (I) 164.

6. Για περισσότερη συζήτηση περί του επιχειρήματος της διαιρετότητας, βλ. Cottingham (2) 116 κ.ε.

7. Για την άποψη του Ντεκάρτ περί του ρόλου των εγκεφαλικών γεγονότων στην αίσθηση και τη φαντασία, βλ. επιπλέον J. Cottingham, «Καρτεσιανή τριαδικότητα», *Νους*, 1985.

8. Για τις απόψεις του Ντεκάρτ περί αθανασίας και μεταθανάτιας ζωής, βλ. Σύνοψη *των Στοχασμών*: AT VII. 113· CSM II. 10. Για το αδιαιρέτο σε σχέση με τη χριστιανική διδασκαλία, βλ. Έβδομη Ομάδα Απαντήσεων: AT VII. 520· CSM II. 354. Πάντως, μια κεντρική γραμμή της χριστιανικής ορθοδοξίας επιβεβαιώνει την ιδέα της *σωματικής* ανάστασης, καθιστώντας έτσι τη διδασκαλία μιας μεταθανάτιας ζωής ανεξάρτητη από τη θέση της μη υλικότητας του νου. Περί αυτού, βλ. Swinburne, κεφ. 15.

9. Για τις σύγχρονες εκδοχές του ισχυρισμού ότι ασώματες υπάρξεις είναι λογικώς τουλάχιστον πιθανές ή, έστω, δυνατές να συλληφθούν,