

**Άρης Κουτούγκος**

**ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΟΙ  
ΤΟΠΟΙ**

**...ΠΡΟΣΒΑΣΙΜΟΙ ΑΠΟ  
ΕΜΠΕΙΡΙΑ, ΛΟΓΙΚΗ, ΚΑΙ...ΚΑΛΗ  
ΘΕΛΗΣΗ**

**(υπό έκδοση)**

**ΠΑΠΑΖΗΣΗ 2008**

## Α

## ΑΝΑΖΗΤΩΝΤΑΣ ΤΗ ΓΝΩΣΗ

Μία «σύνοψη» ιδεών και φιλοσοφικού λόγου για τη Γνώση  
από τον Πλάτωνα ως τον Νόζικ

*Η απορία είναι πάντα το κίνητρο 'δράσης' του ανθρώπινου νου πριν φτάσει – ώστε να φτάσει - στην κατάκτηση κάποιας γνώσης. Η φιλοσοφική απορία νοιώθει αιχμάλωτος των απλών αποριών και προσπαθώντας να αποδράσει 'θορυβεί', εμποδίζει τον εφησυχασμό, και ορισμένες 'απλές' απορίες συνεχίζουν έτσι 'θορυβημένες' να ζουν, να γίνονται **στόχοι γνώσης**, τροφή της **μελλοντικής επιστήμης** – δηλαδή, σχεδόν ποτέ η φιλοσοφική σκέψη δεν κρατά «δικό της» αυτό που γεννά η **ρήξη** της με τη συνήθεια.*

## I. ΕΙΣΑΓΩΓΙΚΑ

### *Πόσο κοντά μας βρίσκεται η φιλοσοφική σκέψη;*

[Μία έμμεση απάντηση θα δοθεί στον διάλογο που ακολουθεί· ο κ. Σπύρος συναντά στο καφί της γειτονιάς το φίλο του Μάνθο να πίνει καφέ με έναν άγνωστο...]

#### **(Προκαταρκτικά)**

**Σ.** Καλημέρα Μάνθο...

**Μ.** Καλημέρα Σπύρο, ...να σου συστήσω από δώ τον κύριο Αριστοτέλη...

**Σ.** Καλημέρα, τι κάνετε...

**Μ.** Κάτσε Σπύρο, ένα καφεδάκι;

**Σ.** Ευχαριστώ... Δροσιά σήμερα...

**Μ.** Ξέρεις Σπύρο, ο κ. Αριστοτέλης είναι καθηγητής φιλοσοφίας...

**Σ.** Α!...;;; Δηλαδή, φιλόλογος;

**Α.** Εμμ..., όχι ακριβώς... διδάσκω φιλοσοφία... δεν μπορώ να πω ότι είμαι καλός φιλόλογος...

**Σ.** Μα είναι κάτι τόσο διαφορετικό η φιλο...σοφία; Ξέρω βέβαια οι αρχαίοι ήταν φιλόσοφοι, ο Πλάτωνας, ο Αριστοτέλης (είδατε, και συνονόματος...), αλλά...

**Α.** Ναι... όχι, δηλαδή, δε θα έλεγα ότι εγώ είμαι φιλόσοφος (διακριτικό γέλιο)...

**Μ.** Έλα τώρα, είσαι, είσαι... πολλές φορές σε παρακολουθώ που κοιτάς το χάος, κι όποτε σε ρωτάνε κάτι ποτέ δε βιάζεσαι ν' απαντήσεις...

**Α.** Γιατί εσύ βλέπεις τίποτα εκτός από χάος γύρο μας (γέλιο)... τέλος πάντων, είπαμε, εγώ διδάσκω φιλοσοφία όπως ένας φυσικός διδάσκει φυσική... να, όλ' αυτά που έχουν πει οι φιλόσοφοι που ανέφερες κ. Σπύρο, οι δικοί μας οι αρχαίοι, και πάρα πολλοί άλλοι, ...«αυτά» τέλος πάντων μπορεί να πει κανείς είναι η «ύλη» της φιλοσοφίας...

**Σ.** Είναι δηλαδή κάτι σαν ιστορία;

**Α.** ...

**Μ.** Λοιπόν, Σπύρο, για να καταλάβουμε – γιατί κι εγώ δεν έχω καταλάβει ακριβώς τι είναι η φιλοσοφία – να μας πει ο Αριστοτέλης κάτι «φιλοσοφικό», αλλά όχι πολύ δύσκολο, κάτι να καταλάβουμε...

**Α.** Βλέπω να χάνουμε τη δροσιά του πρωινού...

**Μ.** Αριστοτέλη!

**(Το κύριο μέρος)**

**A.** Εντάξει, εντάξει... ακούστε λοιπόν αυτό: ο Πλάτωνας είπε ότι η Γνώση είναι κάτι σαν ανάμνηση, ότι κι αν μαθαίνουμε με κάποιο τρόπο ήδη το γνωρίζουμε, βρίσκεται αποτυπωμένο μέσα στη ψυχή μας...

**M.** ...

**Σ.** ...

**A.** Τουλάχιστον Μάνθο δεν μπορείς αυτή τη φορά να με κατηγορήσεις ότι απέφυγα, ή ότι άργησα ν' απαντήσω!

(δευτερόλεπτα σιωπής)

**M.** Καλά βρε Αριστοτέλη – με όλο το θάρρος δηλαδή – εσύ το πιστεύεις αυτό; Ακούγεται ωραίο, δε λέω, κάτι σαν ποίημα, αλλά εσύ δεν είπες ότι η φιλοσοφία δεν είναι φιλολογία...

**Σ.** Εμένα πάλι μου φαίνεται να λέει ότι η Γνώση είναι κάτι το κληρονομικό!

**M.** Ο Σπύρος έχει δίκιο, και τώρα που το σκέφτομαι, αν ήταν έτσι γιατί να ξοδεύουμε τόσα χρόνια στα θρανία και να πληρώνουμε τόσα λεφτά, αυτή η ψυχή μας, δικιά μας δεν είναι, κληρονομιά μας δεν είναι όλες αυτές οι γνώσεις;

**A.** Εγώ πάντως βλέπω κάποιο ταλέντο φιλοσοφικό και στους δυο σας...

**M.** (γελώντας) Έλα τώρα, μην αλλάζεις θέμα...

**A.** Δεν αλλάζω καθόλου θέμα. Και οι δυο σας, αντί να γελάσετε, να νυστάξετε, ή να κοιταχτείτε σαν να είχα μιλήσει κινέζικα, «αρπάξατε» αμέσως κάτι που μοιάζει να φέρνει την πλατωνική θεωρία σε αντίθεση με τη ζωή – «αν ήδη «ξέρουμε», γιατί σκοτωνόμαστε να μάθουμε», σκεφτήκατε – κι αυτό λέγεται *έλεγχος*: το να προσπαθήσει να 'ελέγξει' κανείς μια σκέψη, μια θεωρία από τις ίδιες της τις συνέπειες στη ζωή χρειάζεται «κάτι», κάτι που δεν είναι «πρόχειρο» σε όλους. Στους μαθητές μου τουλάχιστον αυτή την ανησυχία, την ανησυχία του ελέγχου θα μου άρεσε να βλέπω...

**M.** Στο τέλος Αριστοτέλη θα μας βάλεις να γραφτούμε στη Φιλοσοφική Σχολή...

Σπύρο τι λές, είσαι; (πολύ γέλιο)

**Σ.** Στην ηλικία μας Μάνθο... άστο καλλίτερα... να, έχουμε εδώ τον κύριο Αριστοτέλη, όλο και κάτι θα μας πει, όλο και κάτι θα μάθουμε... Εγώ πάντως δεν καταλαβαίνω, πάνω σ' αυτό που λέγαμε, γιατί ένας σοφός όπως ο Πλάτωνας πιστεύει ότι ενώ η ψυχή μας «ξέρει», εμείς πάσχουμε από τόσο βαριά αμνησία που ο κόπος να «θυμηθούμε» είναι σχεδόν όσος και για να μάθουμε απ' την αρχή!

**A.** Λοιπόν Μάνθο ο φίλος σου ο Σπύρος που στην αρχή δεν ξεχώριζε τη φιλοσοφία απ' τη φιλολογία έριξε «βόμβα». Όμως τώρα θέλει λίγο υπομονή...

**M.** Εγώ τον ξέρω το Σπύρο, μπορεί να μην ήταν ποτέ πολύ του βιβλίου αλλά είναι «ψείρας». Εδώ που τα λέμε και μένα μου μυρίζει λίγο «μπαρούτι» αυτό το «απ' την αρχή», σαν να ήταν δηλαδή η ψυχή «άδεια»; Τι σόι ψυχή θα ήταν τότε;

**A.** Και σύ Μάνθο δεν πας πίσω, μα βέβαια, πως θα ταιριάζατε με το Σπύρο! Μήπως πρέπει να πηγαίνω – δε βλέπω να χρειάζομαι και τόσο! (προσποιητή ενόχληση ...μετά μειδιάματος).

**M.** Δεν πας πουθενά... Εδώ τώρα θα υποφέρεις.

**A.** Λοιπόν ακούστε. Το θέμα που θίξατε για την *αρχή* της κάθε γνώσης δεν είναι απλό ούτε για τον Πλάτωνα, ούτε για τους μεταγενέστερους φιλοσόφους. Θέλει όμως υπομονή και προσοχή ώστε να συνεχίσουμε τη κουβέντα μας στην ίδια απλή γλώσσα μ' αυτήν που ξεκινήσαμε και που καταλαβαίνουμε όλοι. Γ' αυτό επιτρέψτε μου μια ελαφρά απόκλιση ...στη φυσική.

**M.** (πονηρό μειδίαμα) Πολύ όρεξη φαίνεταινάχεις αν και αδειούχος...

**A.** Ευχαριστώ, αλλά είναι η δική σας όρεξη που με εμπνέει... Λοιπόν, φανταστείτε ότι αντί φιλοσοφίας δίδασκα φυσική. Τι θα με ρωτούσατε αν είχατε διάθεση για συζήτηση όπως τώρα;

**M.** ...

**Σ.** ...

**A.** Προσπαθήστε λίγο... Υπάρχουν τόσα φαινόμενα που «εξηγούν» οι θεωρίες της φυσικής, τόσοι «νόμοι» για τη «συμπεριφορά» των υλικών σωμάτων...

**M.** Μα δεν είσαι φυσικός!

**A.** Ε, τότε ίσως δεν μπορέσω ν' απαντήσω (ελαφρά δυσφορία)...έλα τώρα Μάνθο...

**Σ.** Να πώ εγώ κάτι πάντα αναρωτιόμουν πως η γη κάνει όλες αυτές τις περιστροφές και μεις δεν παίρνουμε είδηση, δηλαδή δε νοιώθουμε τίποτα. Ξέρω βέβαια ότι έτσι είναι αλλά, πως να το πω, επειδή το γράφουν τα βιβλία, το λένε οι επιστήμονες, το πιστεύει όλος ο άλλος κόσμος, όχι επειδή κάτι – όπως θάλεγε κι ο Πλάτωνας - μου το «θύμισε», κάτι που να με κάνει να νοιώθω ότι είναι δική μου, είναι «της ψυχής μου» αυτή η γνώση. Μήπως όμως υπάρχει κάτι τέτοιο κι εγώ δεν το βλέπω, δεν το καταλαβαίνω;

**A.** Σίγουρα κάτι έγινε σήμερα Σπύρο που σου «θύμισε» ότι είσαι φιλόσοφος

(μειδίαμα με θαυμαστικά)...

**Μ.** Περιττό να πω ότι έχω κι εγώ την ίδια απορία...

**Α.** Έρχεσαι δεύτερος Μάνθο (προσποιητή ειρωνεία)... Αλλά, ναι Σπύρο, νομίζω ότι υπάρχει, και με διευκολύνεις πολύ με την ερώτησή σου. Είναι βέβαια «κάτι» πολύ πιο σύνθετο από ένα απλό πράγμα που μπορεί να έχεις δει, ή να έχεις ακούσει.

**Σ.** Και να μην το έχουμε ποτέ προσέξει;

**Α.** Δεν είναι απ' αυτά που προσέχει, ή δεν προσέχει κανείς. Είναι σχεδόν όλη μας η εμπειρία και εξοικείωση με διάφορες μορφές κίνησης: την κίνηση που κάνει το βλέμμα μας στον ορίζοντα χωρίς να 'ανακαλύπτει' γωνίες, την κυκλική ως προς τη γή κίνηση διαφόρων πλανητών, και φυσικά την εναλλαγή ημέρας και νύχτας – εδώ βέβαια φαίνεται να γυρίζει ο ήλιος, αλλά *θα μπορούσε να γυρίζει και η γη*. Προσέξτε αυτό το «θα μπορούσε». Και οι αρχαίοι είχαν όλες αυτές τις εμπειρίες αλλά πίστευαν εντελώς τα αντίθετα, όπως *θα μπορούσαν* να πιστεύουν ότι κι εμείς. Η διαφορά βρίσκεται στο ότι η επιστήμη εμπλούτισε με δεδομένα την νεότερη αντίληψή ενισχύοντας την εκδοχή της περιστροφικής κίνησης της γης, εκδοχή που ήταν όμως πάντα *υπαρκτή*, υπαρκτή «στην ψυχή» όλων Σπύρο - το σύνολο της εμπειρίας μας για την κίνηση απλά δέχτηκε αυτή την εκδοχή γιατί *υπήρχε ήδη μια θέση* γι' αυτήν στη «ψυχή μας». Αν συμφωνήσουμε με τον Πλάτωνα, και αν *εσύ είσαι βέβαιος* για τη κίνηση της γης που «έμαθες» στο σχολείο, τότε, είναι και *δική σου* γνώση Σπύρο κι ας μην αισθάνθηκες ποτέ ότι «θυμήθηκες».

(αρκετή σιωπή)

**Μ.** Τελικά εσύ Αριστοτέλη συμφωνείς με τον Πλάτωνα;

**Α.** Συμφωνώ με σένα πιο πολύ Μάνθο που κατάλαβες αμέσως ότι δεν μπορεί να υπάρχει «άδεια ψυχή». Καμιά Γνώση δεν μπορεί να «κρατηθεί» στο τίποτα, ή να γεννηθεί από το τίποτα. Βλέπετε, η 'βόμβα' του Σπύρου για την Αρχή της Γνώσης μας έσπρωξε στα «άδυτα» της φιλοσοφίας... από δω και πέρα δυσκολεύουν τα πράγματα, κι όπως σας είπα εγώ δεν *είμαι* Φιλόσοφος, διδάσκω μόνο λίγα από αυτά που σκέφτηκαν οι φιλόσοφοι...

**Σ.** Μάνθο, να κανονίσουμε την επόμενη συνάντηση (συγκρατημένο γέλιο ...με λίγο ιδρώτα - η δροσιά του πρωινού έχει πια τελειώσει).

**Μ.** Εγώ έχω ακόμη μια *απορία*. Αριστοτέλη... μα που πήγε;

## Τι είναι, λοιπόν, Φιλοσοφία;<sup>1</sup>

### Γενικά

Ίσως η μόνη χρησιμότητα του να προτάσει κανείς αυτό το ερώτημα στην αρχή ενός εγχειριδίου είναι να περιορίσει τις παρενέργειες τυχόν προϋδεάσεων του αναγνώστη και να διευκολύνει έτσι την μελέτη των ειδικών κεφαλαίων που θα ακολουθήσουν. Η σύντομη προσέγγισή μας λοιπόν στο ερώτημα θα είναι για το πρακτικό αυτό πρόβλημα και μόνο έμμεση (μία άμεση απάντηση θα ήταν ιδιαίτερα φιλόδοξη γιατί θίγει το δυσκολότερο ίσως ερώτημα της φιλοσοφίας).

Οι περισσότερες και πιο συνηθισμένες παρενέργειες προέρχονται από τη διάχυτη αντίληψη ότι η φιλοσοφία είναι για ... τα πάντα. Όπως θα δούμε όμως στο κεφάλαιο περί επιστήμης ότι μπορεί να είναι για τα πάντα δεν είναι για τίποτα! Η προσήλωση στην αναζήτηση πάγιων διακρίσεων όπως, του αληθούς από το ψευδές, του καλού από το κακό, του ωφέλιμου από το επιβλαβές, του πραγματικού από την εικασία, και άλλων περισσότερο εξειδικευμένων, όπως, του κατάλληλου από το ακατάλληλο, κλπ., είναι αναπόσπαστο χαρακτηριστικό της πειθαρχημένης φιλοσοφικής σκέψης. Για το λόγο αυτό η κατανόηση συγκεκριμένων φιλοσοφικών ερωτημάτων για τη γνώση, την αρετή, την ελευθερία, την επιστήμη, την κοινωνική και ψυχολογική ταυτότητα του ανθρώπου, αλλά και πιο εξειδικευμένων όπως, για τον ορθολογισμό, την ηθική ευαισθησία, τη δυνατότητα επικοινωνίας, και άλλων, παρεμποδίζεται από την αντίληψη ότι η φιλοσοφική σκέψη εξ' ορισμού

---

<sup>1</sup> Μία άλλη αναζήτηση απάντησης στο ίδιο αυτό ερώτημα είναι δημοσιευμένη στα εξής: 1) 'Περί Φιλοσοφικής Μεθόδου', εκδόσεις *Ελληνικά Γράμματα*, Αθήνα 2006, εισαγωγή, σελ. χχ, και περιοδικό *Cogito*, τεύχος ..., σελ. χχ. Η διαφορά προσέγγισης του ερωτήματος μεταξύ των δύο κειμένων είναι ότι στο παρόν επιχειρείται η ανάδειξη του αναγκαίου επιμερισμού της φιλοσοφικής έρευνας.

υπερβαίνει το συγκεκριμένο, και αφού είναι για ‘τα πάντα’, οι όποιες διακρίσεις φθίνουν σε δευτερεύοντα και τριτεύοντα ρόλο έως και την πλήρη πολλές φορές κατάργησή τους!

Οι συνέπειες αυτής της κατάργησης είναι πολλές. Αλήθεια, π.χ., καταλήγει να είναι κάθε τι που απλά νομίζουμε ότι είναι αλήθεια. Όποτε λοιπόν την ‘υπερασπιζόμαστε’, κάτι που ακριβώς για το λόγο αυτό συνήθως δεν παραλείπουμε, στην ουσία υπερασπιζόμαστε τη δική μας αντίληψη για την πραγματικότητα. Έτσι, η φιλοσοφική σκέψη που υπερβαίνει - κατά την αντίληψη αυτή - κάθε δυνατή διάκριση, υποτάσσεται σ’ έναν ακραίο υποκειμενισμό προς όλες τις κατευθύνσεις: ‘καλό’ είναι αυτό που ο καθένας επιθυμεί να κάνει (π.χ., ακόμη και οι πράξεις βασανιστών ανθρώπων και ζώων), ‘δίκαιο’ είναι αυτό του ισχυρού (επειδή δίκαιο απλά είναι κάτι μόνο όταν τελικά επιβάλλεται), και (αλλοίμονο!) αξιόλογη τέχνη, και μάλιστα ‘κατοχυρωμένη’ από αυτή τη φιλοσοφική αντίληψη, δεν είναι μόνο αυτή που έτυχε σε δεδομένη στιγμή να επικρατεί αλλά και κάθε άλλη που δεν έτυχε να επικρατεί, κάθε τι άλλο γενικώς!

Αλλά οι παρατηρήσεις αυτές δεν στοχεύουν στη διακήρυξη μιας επιστημονικής αντικειμενικότητας της φιλοσοφίας. Απλά επιδιώκουν να ευαισθητοποιήσουν τον αναγνώστη ως προς κάποιες αναγκαίες διακρίσεις που προϋποθέτει η εξειδικευμένη ενασχόληση με κάποιο από τα αντικείμενα της.

### ***Περί Γνώσης***

Στο πρώτο κεφάλαιο, για παράδειγμα, εξετάζεται η Γνώση και τα συναφή με την έννοια αυτή ερωτήματα. Η έναρξη της φιλοσοφικής αναζήτησης εδώ, όπως βέβαια και αλλού, φυσικά και θα επιδιώξει τη ‘ρήξη’ με τυχόν αγκυλώσεις που δεσμεύουν τη σκέψη μας. Χρειάζεται



όμως μεγάλη προσοχή για να κατανοήσουμε ότι τέτοιες αγκυλώσεις δεν συμπεριλαμβάνουν μόνο κάποιες πάγιες βεβαιότητες, αλλά και κάποιες πάγιες αμφιβολίες. Δεν διαπραγματευόμαστε εύκολα, παραδείγματος χάριν, την πεποίθησή μας ότι οι νόμοι της φύσης αποτελούν αδιάσειστη γνώση εφάμιλλη αυτής των λογικών αξιωμάτων. Δύσκολα όμως διαπραγματευόμαστε και τις ‘ακράδαντες’ αμφιβολίες που μας διοχετεύει ο έμφυτος σκεπτικισμός μας, αλλά και η φυσική, απ’ ότι φαίνεται, ροπή μας προς την Ηρακλείτεια ρευστότητα: ‘δεν γνωρίζουμε τίποτα εφόσον τίποτα δεν διαρκεί πάντα’, ‘η γλώσσα που μιλάμε έχει μόνο συμβατική αξία αφού θα μπορούσαμε να μιλάμε μια οποιαδήποτε άλλη’, ‘οι ηθικές αξίες είναι κάτι που είτε τις γνωρίζουμε απόλυτα, ή, δεν υπάρχουν’. Το χρέος του φιλοσόφου επομένως, πρέπει να τονίσουμε, δεν είναι να αποφεύγει τις διακρίσεις, αλλά μάλλον τη διολίσθηση προς τη γενικότητα. Το χρέος προς τη ‘ρήξη’ είναι πάνω απ’ όλα το χρέος του προς την εξόρυξη των αγκυλώσεων, κάτι που απαιτεί περισσότερο χρήση μικροσκοπίου και λιγότερο τη μεγαλόψυχη περίθαλψη των πάντων σε αχανείς φιλοσοφικούς μανδύες.

Τη Γνώση επομένως που θέλουμε να εξετάσουμε θα πρέπει στην αφετηρία της αναζήτησής μας να προσεγγίσουμε θετικά, δηλαδή, επισημαίνοντας τα προφανή εκείνα δεδομένα που στοιχειοθετούν τη δυνατότητά μας να μιλήσουμε γι’ αυτήν με άλλους, επιδιώκοντας πάνω απ’ όλα να είμαστε κατανοητοί! Η ‘βαριά’ Πλατωνική Γνωσιοθεωρία δεν εμπόδισε το Σωκράτη να ξεκινήσει το διάλογο περί Γνώσης, ακριβώς για το λόγο αυτό, από μία *ελάχιστη βάση* – μία κοινή αφετηρία μαζί με διάθεση για αμοιβαία κατανόηση οφείλουν να σφραγίζουν πάντα την έναρξη ενός υγιούς διαλόγου που προτάσει την έρευνα και όχι τον ... αυτοθαυμασμό. Είναι λοιπόν προφανές ότι η φιλοσοφική αναζήτηση περισσότερο από την οποιαδήποτε (κατά περίπτωση) εμπλοκή τεχνικής

και μεθοδολογίας προϋποθέτει βασικές αρετές, την αρετή της πειθαρχίας της σκέψης, της καλής θέλησης, και κυρίως του σεβασμού της αντίπαλης άποψης, δηλαδή, όλα αυτά που κραυγαλέα απουσιάζουν από τη καθημερινή μας ζωή. Έστω λοιπόν η Γνώση προς διερεύνηση. Προσοχή όμως, όχι απαραίτητα κάτι «άλλο» από ‘αυτήν’, σε καμία δε περίπτωση κάτι «ασύμβατο» με την *οικεία* εκδοχή της έννοιας που ήδη διέπει τις απλές γνώσεις μας, π.χ., της ηλικίας ενός φίλου μας, μιας συνταγής φαγητού, του Πυθαγόρειου θεωρήματος, της πρωτεύουσας του Μαρόκου, των εκστρατειών του Μ. Αλεξάνδρου, του χάρτη του μετρό της πόλης μας, και πολλών άλλων. Απλές γνώσεις όπως αυτές πρέπει να συνεχίσουν καθ’ όλη τη διάρκεια της φιλοσοφικής αναζήτησης να αποτελούν *πάγιες αναφορές* στο ‘είδος’ (εδώ στην έννοια ‘Γνώση’) που έχει τεθεί ως ζητούμενο.

### ***Για την Επιστήμη***

Ας προχωρήσουμε λίγο στην Επιστήμη. Τι μπορεί η Φιλοσοφία να προσφέρει στην Επιστήμη; Γύρο από το ερώτημα αυτό βρίσκονται ριζωμένες αρκετές προκαταλήψεις. Πρώτον, ότι η Φιλοσοφία υπάρχει για να προσφέρει κάπου. Δεύτερον, αν είναι κάτι που χρειάζεται να προσφέρει ένας κλάδος, αυτό είναι γνώση. Η Φιλοσοφία δεν προσφέρει γνώση. Η Επιστήμη προσφέρει τη μόνη έγκυρη γνώση, και αν κάτι μπορεί να προσφέρει (ή, να συμβάλει) σ’ αυτήν, μόνο μέσα στην ίδια την Επιστήμη μπορεί να βρίσκεται. Άρα, η Φιλοσοφία - που ούτως ή άλλως δεν προσφέρει γνώση - ακόμη κι αν είχε να προσφέρει, ή θα ήταν άχρηστη, ή δεν θα ήταν ...φιλοσοφική! Άξιον απορίας λοιπόν το γιατί καν ρωτάμε για τη συμβολή της Φιλοσοφίας στην Επιστήμη. Το συμπέρασμα όμως δεν πρέπει να είναι αυτό. Η σκέψη μας συχνά αιχμαλωτίζεται σε αδιέξοδα και παράδοξα όταν δρα με ζήλο ..στο κενό,

δηλαδή, σε επίπεδα υπερβολικής γενίκευσης. Οριακά ίσως, μπορούμε να μιλάμε γενικά για τις επιστημονικές θεωρίες, ακόμη και για τα προβλήματα της Φιλοσοφίας, ή, τους ηθικούς κώδικες και τα θεωρήματα της Λογικής. Χρειάζεται όμως μεγάλη προσοχή όταν ξεφεύγουμε νοερά σε φανταστικούς διαλόγους γενικά μεταξύ Επιστήμης, Φιλοσοφίας, Ηθικής, και Λογικής σαν να γινόταν κυριολεκτικά μία δίκη μεταξύ κυριών που διεκδικούν τη γνήσια μητρότητα της ...μικρής Γνώσης. Ας επιστρέψουμε λοιπόν σε συγκεκριμένα θέματα.

Η πρακτική της επιστημονικής έρευνας είναι συνυφασμένη με το *πείραμα*, δηλαδή, με τον εξειδικευμένο *έλεγχο* των επιστημονικών θεωριών που κυρίως αποτελούν με την ευρύτερη έννοια το μοχλό δράσης της επιστημονικής κοινότητας. Η φιλοσοφική παρέμβαση στο θέμα του ελέγχου των θεωριών υπήρξε κρίσιμη και ταυτόχρονα ιδρυτική (από τις αρχές σχεδόν του 20<sup>ου</sup> αιώνα) του κλάδου της Φιλοσοφίας της Επιστήμης. Διά μέσου αυτού του κλάδου αναδείχθηκαν νέοι συσχετισμοί ερωτημάτων που δρομολόγησαν την εξέλιξη άλλων συγγενών με την γενική γνωσιολογία κλάδων όπως, τη φιλοσοφία της γλώσσας, των μαθηματικών, και της λογικής, αλλά και την επανεξέταση των δυνατοτήτων εξειδικευμένης προσέγγισης ακόμη και αυτής της μεταφυσικής. Τη σύνθεση των πολλαπλών αυτών ερωτημάτων ας επιχειρήσουμε να αντιληφθούμε στη βάση της ακόλουθης συνοπτικής αναφοράς στην επιστημονική θεωρία.

Η επιστημονική θεωρία σε μία τελική της μορφή συνοψίζει μία ιδιαίτερη *νοητική κατασκευή*. Η ιδιαιτερότητά της έχει να κάνει με τις προσδοκίες μας γι' αυτήν. Θεωρούμε ότι πρωτίστως οφείλει: *να ταξινομεί τα φαινόμενα μιας καθορισμένης περιοχής του πραγματικού κόσμου (εννοείται του αντικειμενικά υπαρκτού και όχι ενός κόσμου της φαντασίας μας) έτσι ώστε να προάγεται η γνώση μας και να βελτιώνεται η κατανόησή μας για την περιοχή αυτή.*

Όπως θα δούμε, η μάλλον αθώα, αν και ‘πυκνή’, αυτή αναφορά στην επιστημονική θεωρία (αθώα με την έννοια ότι δεν είναι προφανείς οι τυχόν αντιρρήσεις που θα προκαλούσε) θίγει ήδη τουλάχιστον τρία κρίσιμα ερωτήματα.

Πρώτον, η επιστημονική θεωρία ως νοητική κατασκευή οφείλει να αποτυπώνεται σε μία γλώσσα (κατά προτίμηση με τη μέγιστη συμβατότητα προς τη φυσική μας γλώσσα). Τι προϋποθέτει αυτή η αποτύπωση; Προϋποθέτει αυτό ακριβώς που επιβάλλουν οι προσδοκίες μας, δηλαδή, να περιγράφει στη γλώσσα αυτή την υπό διερεύνηση συγκεκριμένη περιοχή του κόσμου με τη μέγιστη δυνατή ακρίβεια και σαφήνεια. Εκδηλώνοντας, π.χ., το θαυμασμό μας για την ωραιότητα του ουράνιου τόξου δεν συμβάλλουμε στη συγκρότηση μιας επιστημονικής περιγραφής του φαινομένου, αν και η ‘παρατήρησή’ μας είναι απολύτως αληθής. Αν όμως εμπλουτίσουμε τις παρατηρήσεις μας και τις αναφορές μας στο φαινόμενο με όρους που επιτρέπουν καταρχήν τη διάκριση και τη διάταξη των διαφόρων χρωμάτων, και στη συνέχεια με όρους που αναφέρονται στο σχήμα, τη θέση, και άλλα ίσως στοιχεία του, τότε, δημιουργούνται οι πρώτες στοιχειώδεις προϋποθέσεις ελέγχου των παρατηρήσεών μας – διά μέσου της εμπλουτισμένης αναφοράς-περιγραφής, οι παρατηρήσεις μας αρχίζουν να ‘δεσμεύονται’, να οδηγούνται σε κρίσεις ως προς την ομοιότητα, ή, ανομοιότητα του υπό παρατήρηση φαινομένου: «[αν και (ίσως) το ίδιο ωραίο!] είναι το φαινόμενο που παρατηρώ τώρα το ίδιο ακριβώς με το προηγούμενο;». Συμπέρασμα: η συγκρότηση της ταυτότητας των φαινομένων αποτελεί προϋπόθεση για την κατασκευή της θεωρίας που στοχεύει στην ακριβή περιγραφή τους διατυπώνοντας αρχικά κρίσεις για ομοιότητες και ανομοιότητες για τις οποίες φυσικά και ελέγχεται. Και η μέριμνα αυτή

αφορά κατά κύριο λόγο τη δυνατότητα της γλώσσας να ‘τεμαχίζει’ με κατάλληλο τρόπο το *συνεχές* της πραγματικότητας, δηλαδή κάτι που κυρίως αφορά τη φιλοσοφία της γλώσσας.

Δεύτερον, η μέριμνα αυτή όμως δεν περιορίζεται από πλευράς φιλοσοφίας της γλώσσας μόνο στον εμπλουτισμό της ορολογίας και κατ’ επέκταση στον κατάλληλο (εννοιολογικό) τεμαχισμό της πραγματικότητας. Παράλληλα (με αυτή τη μέριμνα) εξετάζεται το βαθύτερο πρόβλημα της *κρίσιμης επαφής* της γλώσσας με την πραγματικότητα.

Το κύρος της επιστημονικής θεωρίας ανάγεται εξ’ ολοκλήρου στη δυνατότητά της να ελέγχεται. Το αίτημα του ελέγχου παραμένει αίτημα της φιλοσοφίας της επιστήμης. Η διασφάλισή του ελέγχου όμως εξαρτάται από τη φύση της *επαφής* της διατυπωμένης θεωρίας με την περιοχή της πραγματικότητας που θα την ελέγξει. Οι αστρονομικές θεωρίες, π.χ., ελέγχονται από *την παρατήρηση των θέσεων των πλανητών που έχουν προβλέψει*. Αν οι προβλέψεις είναι ασαφείς, ή ανύπαρκτες, ο έλεγχος είναι αδύνατος και οι θεωρίες χωρίς καμία επιστημονική αξία. Οι αστρολογικές προβλέψεις της ροής των γεγονότων έχουν το ιδίωμα της ασάφειας και γι’ αυτό η αστρολογία δεν είναι αποδεκτή ως επιστήμη. Ποια είναι λοιπόν η φύση της ‘επαφής’ που διασφαλίζει τον έλεγχο και άρα την επιστημονικότητα της θεωρίας μιας περιοχής της πραγματικότητας; Η απάντηση είναι απλή και εκ πρώτης όψεως ίσως δυσάρεστη! Δεν υπάρχει ουδέτερος και ακριβής μηχανισμός προσδιορισμού της ‘επαφής’ μιας γλωσσικής περιγραφής (είτε απλής, είτε επιστημονικής) με την πραγματικότητα που προτίθεται να περιγράψει.

Το σοβαρό αυτό πρόβλημα γνωστό ως το πρόβλημα της *αναφοράς*, είναι κεντρικό στη φιλοσοφία της γλώσσας και αποτελεί πρόβλημα

κυρίως όταν η αναφορά μιας περιγραφικής πρότασης πρόκειται να κριθεί ψευδής – το πρόβλημα λοιπόν είναι κυρίως πρόβλημα της *ψευδούς αναφοράς*. Η ‘επαφή’ της περιγραφής στην περίπτωση αυτή με την πραγματικότητα – εφόσον δεχτούμε ότι επαφή υπάρχει(!) - είναι επαφή δύο ανόμοιων ‘περιεχομένων’, γι’ αυτό εξάλλου η αναφορά της περιγραφής σε κάτι ανόμοιο με αυτό που έχει πρόθεση να περιγράψει θεωρείται ψευδής. Επίσης, ο μηχανισμός επαφής θα όφειλε να στηρίζεται σε μία λογική συσχετισμού ανόμοιων. Η λογική αυτή δεν υπάρχει και άρα ούτε κάποιος *argioi* μηχανισμός. Αν επομένως η επιστημονική θεωρία υπόσχεται τη δυνατότητα ελέγχου της, υπόσχεται στην ουσία να μας υποδεικνύει στην πράξη που θα μπορούσε να σφάλει, δηλαδή, πως και που θα ερχόταν σε επαφή με κάτι αντίθετο από αυτό που ισχυρίζεται!<sup>2</sup> Το ζήτημα αυτό θα εξετάσουμε διεξοδικότερα στο ειδικό κεφάλαιο για την ιδιαιτερότητα των αιτημάτων της επιστημονικής γνώσης.

Ας καταλήξουμε με τη διερεύνηση της δια-φιλοσοφικής αυτής συμβολής της φιλοσοφίας της επιστήμης εξετάζοντας το τρίτο (και τελευταίο προς το παρόν) θέμα.

Πρόκειται για προεκτάσεις ερωτημάτων όσον αφορά το λειτουργικό ρόλο της επιστημονικής θεωρίας σε περιοχές γενικότερων αποριών μεταφυσικού χαρακτήρα. Τι ακριβώς ‘υπόσταση’ έχουν οι επιστημονικές θεωρίες ως νοητικές κατασκευές; Με ποιο τρόπο αποτελούν – αν αποτελούν – στοιχεία μιας αντικειμενικής πραγματικότητας; Πως ακριβώς ωφελείται από αυτές η γνώση του ανθρώπου για την πραγματικότητα; Μπορούμε να χαρακτηρίζουμε τις περιγραφές αυτές ως αληθείς, ή απλά ως ‘χρήσιμες’; Είναι η πρόοδος της επιστήμης πρόοδος

---

2 Στην ‘πρακτική’ αυτή ιδιότητα των επιστημονικών θεωριών έδωσε ιδιαίτερη έμφαση ο γνωστός φιλόσοφος της επιστήμης Karl Popper...

προς την αλήθεια, ή κάτι άλλο;

Με ερωτήματα όπως αυτά δεν μπορούμε εδώ να ασχοληθούμε περισσότερο – ούτως ή άλλως δεν ελπίζουμε άμεσα(!) στην προσέγγιση κάποιων οριστικών απαντήσεων. Στο σύνολό τους όμως είναι ενδεικτικά μιας εντυπωσιακής ‘προσγείωσης’ των μεταφυσικών αποριών που επέβαλε η φιλοσοφία της επιστήμης. Αυτό που μπορούμε άμεσα να παρατηρήσουμε με τη βοήθεια αυτού του δείγματος είναι ότι τη θέση κλασικών μεταφυσικών αποριών, όπως περί του ‘όντος’ γενικά, παίρνουν οι ‘πρακτικότερες’ απορίες για το αντικείμενο των επιστημονικών θεωριών και την εκδοχή της πραγματικότητας που οι θεωρίες αυτές μας εμφανίζουν. Επίσης, αμιγή μεταφυσικά ερωτήματα για την αποτύπωση του όντος στη συνείδηση του υποκειμένου αντανακλώνται πλέον σε πιο εξειδικευμένα ερωτήματα που αφορούν, είτε τα όρια της περιγραφικής ακρίβειας της επιστημονικής θεωρίας, ή, αλλιώς, τα όρια προσέγγισης της πραγματικότητας διά μέσου του (εννοιολογικού) τεμαχισμού της (από τις επιστημονικές νοητικές κατασκευές), είτε ακόμη, τον συνολικό μετασχηματισμό της ως ‘χρήσιμης εκδοχής’ (ή συνόλου χρήσιμων εκδοχών) που αποτυπώνεται στη συλλογική μας συνείδηση και προσδιορίζεται από συγκεκριμένες αξιακές συντεταγμένες.

Και προφανώς αφετηρία του επαναπροσδιορισμού πολλών μεταφυσικών γνωσιακών αναζητήσεων αποτελεί η έρευνα επάρκειας της αισθητηριακής εμπειρίας, ή, του *ορθού λόγου* ως *θεμελίων* της γνώσης με την οποία θα ασχοληθούμε διεξοδικότερα στο πλαίσιο της αναλυτικής φιλοσοφίας, στο πλαίσιο όπου η διαμεσολάβηση (ή, το φίλτρο) της γλώσσας συμπαρίσταται στην αφετηρία.

### ***Για την Ηθική***

Αναφερθήκαμε λίγο πριν στις αξιακές συντεταγμένες διά μέσου των

οποίων αντιλαμβανόμαστε, ίσως, το σύνολο της πραγματικότητας που μας περιβάλλει ως σύνολο ‘χρήσιμων’ για μας εκδοχών αυτής της πραγματικότητας. Αυτός ο κόσμος των αξιών περιέχει τον κόσμο της ηθικής, ενδέχεται να είναι ο κόσμος της ηθικής, ένας κόσμος από τον οποίο πηγάζουν αυτόνομες και πρωτογενείς απορίες πάνω στις οποίες χτίζεται η ηθική φιλοσοφία.

Η θεμελιώδης μεταφυσική απορία στη σφαίρα της ηθικής, όπως εξάλλου και στη γνωσιολογία, στρέφεται προς την «πηγή», εδώ, την πηγή του αγαθού. Μία πολύ τολμηρή και όμως ανθεκτικότερη στο χρόνο στάση απέναντι στη θεμελιώδη αυτή απορία, είναι και πάλι Σωκρατική: η αρετή είναι γνώση, και η γνώση αρετή! Η πρόκληση προς τον σύγχρονο ορθολογισμό μας (τον ορθολογισμό που θεωρεί τη γνώση απλά ως αποθηκεύσιμη) είναι σαφής, αλλά και η ταχύτητα ‘καθόδου’ από το μεταφυσικό στοχασμό προς τη φιλοσοφική ανάλυση είναι θεαματική: αν η αρετή είναι γνώση, και άρα αποκτάται όπως η γνώση, θα πρέπει να αναζητηθούν οι κατάλληλοι δάσκαλοι – θα ήταν αφελές να πιστεύουμε ότι την αρετή μπορεί να διδάξει ο οποιοσδήποτε, πόσο μάλλον αυτός που την στερείται, όπως εξίσου αφελές και ανόητο είναι να πιστεύουμε ότι μπορεί κανείς που έχει άγνοια να διδάξει γνώση! Και αν επιμένει κανείς θα εντοπίσει μία ακόμη κρισιμότερη ‘κάθοδο’, προσφορά της Σωκρατικής μεθοδολογίας και ρητορικής, προς την ανάλυση της αρετής και του αγαθού. Για να μπορεί κάτι να έχει σαφή αναφορά – έτσι ώστε να είναι δυνατόν να χρησιμοποιείται αποτελεσματικά, να διερευνάται με ακρίβεια, ή να διδάσκεται ορθά – πρέπει να έχει τον *ορισμό* του. Αν η αρετή, ή το αγαθό έχουν σαφείς ορισμούς, τότε μπορούν να κατανοηθούν στη βάση των εννοιών που συμβάλλουν στον ορισμό τους αυτό. Είναι όμως μία τέτοια αναγωγή δυνατή για την αρετή, ή το αγαθό; Το ακόλουθο δίλλημα είναι διαφωτιστικό της αντίστασης που εμφανίζει



κάθε απόπειρα αναγωγής τους. Έστω ότι ο Θεός είναι η πηγή κάθε αγαθού και κάθε αρετής με την αυστηρή έννοια ότι ο Θεός *ορίζει* το αγαθό και την αρετή. Αμέσως όμως διαπιστώνουμε ότι έτσι το φυσικό νόημα του αγαθού και της αρετής καταστρέφεται: ενάρτεος είναι κάποιος που *κρίνεται* από τις αγαθές πράξεις του και γενικά την ενάρτετη συμπεριφορά του, όχι αυτός που ‘αυθαίρετα’ χαρακτηρίζει (ορίζει) τις πράξεις του αγαθές – η θεϊκή δύναμη του ‘ορίζειν’ αντιβαίνει στην αντίληψή μας για τη φυσική αγαθότητα του Θεού. Το δίλλημα εδώ είναι ότι αν *πάλι* επιμείνουμε να θεωρούμε τον Θεό ενάρτεο και πανάγαθο με τον ίδιο φυσικό τρόπο που θα θεωρούσαμε ανθρώπους ενάρτεους και αγαθούς, μοιάζει σαν να μειώνουμε την ‘παντοδυναμία’ του στην οποία τα πάντα, του αγαθού και της αρετής συμπεριλαμβανομένων, οφείλουν να υπόκεινται. Εδώ όμως μας ενδιαφέρει μόνο το πρώτο σκέλος του διλήματος όπου τονίζεται το αδύνατο της οποιασδήποτε αναγωγής του νοήματος της αρετής και του αγαθού, ακόμη και στην περίπτωση που η αναγωγή αυτή παραπέμπει απ’ ευθείας στη θεϊκή παντοδυναμία.<sup>3</sup>

Το ενδεχόμενο αυτής της νοηματικής αυτονομίας είναι ιδιαίτερα κρίσιμο στη σύγχρονη αναλυτική προσέγγιση ειδικών θεμάτων της ηθικής φιλοσοφίας. Συγκεκριμένα, πρόκειται για τη φυσική συνέχεια της σωκρατικής θέσης που ήδη αναφέραμε, της θέσης που με αφετηρία την ‘ένωση’ γνώσης και αρετής συμπεραίνει προφανώς το αδύνατο της *εκούσιας επιλογής του κακού*. Η φιλοσοφική διερεύνηση αυτής της

---

<sup>3</sup> Η επιχειρηματολογία είναι προφανώς ανοιχτή σε ενστάσεις όσον αφορά τον ανθρωπομορφικό χαρακτήρα που διέπει την αναφορά στον Θεό ως απόλυτη πηγή της αρετής και του αγαθού. Όμως μόνο διά μέσου αυτού του ανθρωπομορφισμού είναι δυνατόν να επιχειρήσουμε την ‘κάθοδο’ από τη μεταφυσική σφαίρα στην πραγματικότητα των ‘οικείων’ νοημάτων της γλώσσας και επομένως και της αναλυτικής μεθοδολογίας. Προφανώς ο Σωκράτης για την δυνατότητα αυτής της καθόδου είχε προνοήσει.

δυνατότητας διεξάγεται με αμείωτο ενδιαφέρον από τότε εξ' αιτίας και της άμεσης αντιπαράθεσης του Αριστοτέλη που θεώρησε την επιλογή αυτή, την γνωστή ως 'ακρασία', καταρχήν δυνατή. Το έντονο φιλοσοφικό ενδιαφέρον για το ιδιαίτερα περίπλοκο όπως αποδεικνύεται στη συνέχεια ερώτημα, έχει προκαλέσει (με αφετηρία φυσικά την ένωση αρετής και γνώσης) κυρίως η εμπλοκή του με τον προγενέστερο σωκρατικό γρίφο περί πλάνης γενικώς, και μάλιστα της εξ' *ορισμού ακούσιας πλάνης*:<sup>4</sup> αν όντως ο ορισμός της ακούσιας πλάνης ως προς το ευρύτερο πλαίσιο μιας 'κεκτημένης' γνώσης αποτελεί γρίφο, ο ίδιος γρίφος αναμένεται να περιβάλλει, πόσο μάλλον, την *εκούσια ηθικά λανθασμένη επιλογή*, επιλογή που ούτως ή άλλως είναι κατά τη σωκρατική προσέγγιση μία γνωσιακή επιλογή.

Στο σύνθετο αυτό φιλοσοφικό πρόβλημα θα επανέλθουμε στην ενότητα Γ περί Ηθικής, στο πρώτο μέρος που αφορά θεωρίες ηθικών κινήτρων, τα λεγόμενα ζητήματα Μετα-Ηθικής. Ας προσέξουμε όμως πριν προχωρήσουμε σε σχόλια για την ποιότητα της φιλοσοφικής ανάλυσης στην περιοχή της βασικής ηθικής (της ηθικής που αφορά θεωρίες όχι για το τι συνιστά ηθικό κίνητρο το τι συνιστά αγαθό, ή 'υπέρτατο' κριτήριο ηθικής πράξης) ότι το θέμα της εκούσιας επιλογής του 'κακού' που θίξαμε δεν είναι απλά μια φιλοσοφική κατασκευή. Ως πρόβλημα αντανακλάται και στον κοινό νου όπου δεν διακρίνουμε εμφανώς υπερέχουσες τάσεις. Είναι γεγονός ότι η πρώτη αντίδραση του κοινού νου φαίνεται να στηρίζει τη δυνατότητα της ακρασίας. Αλλά και τότε χωρίς ιδιαίτερη πίεση η υπαναχώρηση αποτελεί συχνό φαινόμενο. Πολλοί για παράδειγμα που αρχικά έχουν δηλώσει απερίφραστα ότι μία κλοπή, ένας φόνος, μία απάτη, είναι πράξεις κατεξοχήν συνειδητές ως προς την ανηθικότητά τους, χωρίς ιδιαίτερη δυσκολία υπαναχωρούν αν

---

4 (βλ. 'Περί Φιλ. Μεθ. ...')

τους ζητηθεί να αναφερθούν με ακρίβεια, τόσο στα κίνητρα αυτών των πράξεων, όσο και στην ιδιαιτερότητα της στιγμής που οριστικά επιλέγονται. Η υπαναχώρηση (στον κοινό νου του παρατηρητή) συνίσταται στην ‘εκ των υστέρων’ αναγνώριση (ανακάλυψη) κάποιας κυρίαρχης, κατά περίπτωση, σκοπιμότητας, ως προς την οποία ο πράττων αυτο-δικαιώνεται. Ας αναλογισθούμε απλά την πληθώρα των ερμηνειών που θα μπορούσαμε να αποδώσουμε στη δήλωση κάποιου «...δεν μπορούσα να κάνω αλλιώς...» και θα διαπιστώσουμε εύκολα το πόσο ευαίσθητη είναι η αποδοχή μιας *αυθεντικής* στιγμής ακρασίας, κυρίως λόγω της αυστηρότητας με την οποία προσδιορίζουμε αυτή τη ‘στιγμή’: αυθεντική ακρασία δεν υφίσταται αν επιτρέψουμε το ενδεχόμενο, έστω και στιγμιαία, της αλλαγής γνώμης (εκ μέρους του πράττοντος) για το ‘επιτρεπτό’ της επικείμενης πράξης. Τέλος, θα πρέπει να ομολογήσουμε ότι ως προς το πρόβλημα της ακρασίας δεν υπάρχουν εμφανείς ‘αγκυλώσεις’ τις οποίες θα είχε χρέος να ‘εξορύξει’ η φιλοσοφική ανάλυση.

Αντίθετα, στη σφαίρα της βασικής ηθικής υπάρχουν αρκετές. Οι κυριότερες συγκαταλέγονται σε δύο συνήθεις στάσεις που αν και επαρκώς διακριτές, αλληλοστηρίζονται: α) στον άκριτο σχετικισμό, και β) στον αναγωγικό αμοραλισμό. Η πρώτη αρνείται την αντικειμενικότητα των ηθικών αξιών και κριτηρίων του πράττειν, και η δεύτερη την αυτονομία του περιεχομένου των ηθικών εννοιών και φαινομένων της ηθικής συμπεριφοράς. Είναι προφανές ότι η έλλειψη αντικειμενικής υπόστασης που αρνείται ο σχετικισμός ενθαρρύνει την αναζήτηση ενός άλλου σταθερότερου υπόβαθρου στο οποίο τα ηθικά φαινόμενα ανάγονται, όπως εξάλλου, μία *argiori* παραδοχή της εξήγησης των ηθικών φαινομένων με όρους άλλων περιοχών (βιολογίας, χημείας, ψυχολογίας, κλπ.) επιτρέπει τη σχετικοποίηση των ηθικών πεποιθήσεων

και την υποβάθμισή τους σε διακοσμητικά, δηλαδή αναλώσιμα, στοιχεία του λόγου. Ο συνδυασμός όμως των στάσεων αυτών δύσκολα θα μπορούσε να ερμηνεύσει την καθολική κατάκριση ενάντια στον βασανισμό ανθρώπων και ζώων, στη συστηματική εξαπάτηση του κόσμου από πυρήνες εξουσίας, ή ακόμη και στη μόνιμη και παγερή αδιαφορία στις ανάγκες των άλλων.

Με αφορμή το τελευταίο αυτό θέμα θα ολοκληρώσουμε την εισαγωγή τονίζοντας ότι η βασική μέθοδος της φιλοσοφικής ανάλυσης οφείλει να αποφεύγει την αναγωγή φαινομένων σε κατηγορία άλλη από αυτήν που πρωτογενώς περιγράφονται αν διαπιστωθεί ότι το (αναγωγικό) εγχείρημα καταλήγει σε αναπόφευκτες παραβιάσεις της αντίστοιχης πρωτογενούς γλώσσας. Στη σφαίρα της βασικής ηθικής, π.χ. (όπου κυρίως θα αναφερθούμε στο δεύτερο μέρος της ενότητας Γ), η φιλοσοφική ανάλυση αντιμετωπίζει συχνά τέτοιες παραβιάσεις που καλλιεργούνται από την μονιμότερη όλων των συγχύσεων, τη σύγχυση μεταξύ δικαιολόγησης και εξήγησης. Προφανώς η ηθική φιλοσοφία όχι μόνο δεν αρνείται την εξήγηση της ανθρώπινης συμπεριφοράς αλλά της είναι αναγκαία, όπως εξάλλου και κάθε άλλη επιστημονική γνώση, ώστε να διαφοροποιείται, με όσο το δυνατόν ακριβέστερο και γονιμότερο τρόπο, ως προς το κατεξοχήν ‘δικό’ της αντικείμενο, εδώ, τη δικαιολόγηση. Η εξήγηση μιας πράξης είναι πρωτίστως αντικείμενο της ψυχολογίας και της κοινωνιολογίας. Και η οδός προς τη σύγχυση ενθαρρύνεται από τη διαμεσολάβηση της έννοιας ‘κατανόηση’: λέμε, «δείξε κατανόηση», ή, «είναι άνθρωπος με κατανόηση», και προφανώς επικαλούμαστε ένα ιδιαίτερο ψυχικό, ή/και, ηθικό χάρισμα που εμπεριέχει και ‘υπομονή’, και που ορισμένοι άνθρωποι δείχνουν (ή θα μπορούσαν να δείξουν) με τη στάση τους ενώπιον – και εδώ χρειάζεται προσοχή – μιας λίγο, ή, πολύ, κατακριτέας (ή/και, γενικότερα

προβληματικής) συμπεριφοράς! Όμως, η σχετική αμφισημία που περιβάλλει το ρήμα ‘κατανοώ’ πολλές φορές επιτρέπει τη συνωνυμία του με το ‘καταλαβαίνω’ και έτσι το ‘χάρισμα’ της εξήγησης που ‘μας βοηθάει να καταλάβουμε’ εφορμά, με όλα τα δικαιώματα που του παρέχει η αμφισημία, να αντικαταστήσει – να παραβιάσει στην ουσία – το ‘χάρισμα’ της κατανόησης.

Συμπέρασμα: το να «δείξουμε κατανόηση» σε μία συμπεριφορά δε σημαίνει ότι την δικαιολογούμε, ότι την καταξιώνουμε ηθικά, είτε κατέχουμε, είτε όχι, την πλήρη εξήγησή της. Η Μετα-Ηθική βέβαια έχει ως κύριο στόχο της την εξήγηση των ηθικών κινήτρων, και ακριβώς για το λόγο αυτό ο αναπόφευκτα αναγωγικός ρόλος της εξήγησης χρειάζεται ιδιαίτερη προσοχή και εξαιρετικά λεπτό χειρισμό προκειμένου να αποφευχθούν τα αναγωγικά φαινόμενα με τις παρενέργειές τους ως προς την αντικειμενική υπόσταση των ηθικών εννοιών και φαινομένων.

Τολμηρά, μάλλον, υιοθετήσαμε ως αντικείμενο της ηθικής φιλοσοφίας τους κανόνες που επιτρέπουν, ή, απαγορεύουν τη δικαίωση (ή, ηθική καταξίωση) των πράξεων. Αν τώρα στο σημείο αυτό αναρωτηθεί κανείς (και πάλι) πιο είναι τελικά το αντικείμενο της φιλοσοφίας γενικά, η απάντηση, φτωχή μάλλον συγκριτικά προς το περιεχόμενο της ερώτησης, είναι: το αντικείμενο της φιλοσοφίας - γενικά - εκτείνεται αναπόφευκτα μόνο ως εκεί που η *κατανόηση των φιλοσοφικών κειμένων* επιτρέπει...

## II. ΓΝΩΣΙΟΛΟΓΙΑ ΚΑΙ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΑΝΑΛΥΣΗ

### *Εισαγωγικό σχόλιο*

Η τεχνική της φιλοσοφικής ‘ρήξης’ είναι να εξωθεί τις απλές απορίες στα όριά τους· εδώ η ρήξη έρχεται αβίαστα – αρκεί κανείς ν’ ‘απορήσει’ για το σύνολο των δυνατών αποριών του ανθρώπινου νου: ποια είναι τα όρια της ανθρώπινης απορίας, για ποια πράγματα έχει νόημα να απορούμε και να ελπίζουμε ότι θα βρούμε απάντηση, να ελπίζουμε ότι τελικά θα κατακτήσουμε κάποια γνώση;

*-Ποιος πιστεύεις είναι ο προορισμός του ανθρώπου;*

*-Αν κρίνω από τον εαυτό μου, να σπουδάσω τα παιδιά μου στο πανεπιστήμιο...*

*-Κατάλαβα, δεν έχεις όρεξη για συζήτηση, εκτός αν εννοείς ότι θα περιμένεις να σπουδάσουν τα παιδιά σου για ...να τα ρωτήσεις!*

*-Όχι, γιατί πρώτον δεν θα αφήσω να σπουδάσουν **φιλοσοφία** και δεύτερον, ήδη **απάντησα** αυτό που **μπορώ να ξέρω**: απλά πιστεύω ότι ο προορισμός «του ανθρώπου» είναι ...προορισμοί **απλών ανθρώπων** όπως, π.χ., εγώ.*

*-Υποψιάζομαι ότι εκτός από εγωιστής και αδιάφορος είσαι και σκεπτικιστής...*

Τελικά, η φιλοσοφική «έξοδος» από τα όρια των απλών αποριών γύρο από τη γνώση είχε το τίμημά της: η απορία για τα όρια και τη δυνατότητα της γνώσης δεν θα μπορούσε να απαντηθεί μ’ ένα οριστικό τρόπο – κάθε απάντηση όπως «αυτά είναι τα όρια» απλά θα μετέθετε την απορία: και τι συμβαίνει εκτός ορίων;

Το τίμημα για τη «σύλληψη» αυτής της υπερ-απορίας ήταν η απόλυτη άρνηση κάθε γνώσης, ένα είδος ‘ποινής’ που η φιλοσοφική γνωσιολογία «διά στόματος» του σκεπτικού φιλοσόφου επέβαλε στον εαυτό της: ο σκεπτικός «συμπεραίνει» ότι αν δεν μπορούμε να

γνωρίζουμε τα όρια για το που αρχίζουν και που τελειώνουν οι απορίες μας και για το ποιες είναι οι δυνατότητες απάντησής τους, δεν μπορούμε να γνωρίζουμε απολύτως τίποτα!

Η άμυνα της φιλοσοφίας απέναντι στο σκεπτικό «τερατούργημα» της όφειλε να είναι, και ήταν, η επιστροφή στον κόσμο των απλών (ή έστω, των απλούστερων) αποριών. Η καθημερινή ζωή είναι γεμάτη από ‘γνώσεις’ που έχουν κατακτηθεί απαντώντας σε απλές απορίες. Η αναγκαστική ‘επιστροφή’ λοιπόν του φιλοσόφου «εντός ορίων» θα συνδεθεί με μία – φαινομενικά τουλάχιστον - πολύ σεμνότερη απορία: τι κοινό έχουν όλες αυτές οι γνώσεις; Η σωκρατική προσέγγιση στο ερώτημα ήταν η αφετηρία της επίσημης φιλοσοφικής γνωσιολογίας. Ο επίπονος δρόμος της διάσωσης της γνώσης από τον σκεπτικό, αναζητώντας, καταρχήν το νόημά της, αρχίζει από κει.

**α. Ιστορική τοποθέτηση**

(τι κοινό μπορεί να έχουν μεταξύ τους διάφορες γνώσεις;)

-Ξέρεις να **παίζεις** καλά **πιάνο**;

-Αυτό τώρα είναι σχετικό... Αλλά ας πούμε, ...σχεδόν όσο καλά εσύ **διδάσκεις φιλοσοφία**.

-Η επιθυμία μου να σ' ακούσω να παίζεις μάλλον έσβησε...

-Φαίνεται ότι αντίθετα με μένα, είσαι υπερβολικά μετριόφρων.

-Αντίθετα με σένα, είμαι υπερβολικά βέβαιος ότι **γνωρίζω** τι **μπορώ** και τι δεν **μπορώ** να **κάνω καλά**...

Η Γνωσιολογία ως κλάδος της φιλοσοφίας επισημοποιείται στον πλατωνικό διάλογο *Θεαίτητος*. Η εκτίμηση αυτή οφείλεται κατ' αρχήν στην άποψη ότι τα ουσιαστικά ερωτήματα για τη *δυνατότητα* της γνώσης, γενικά και ειδικά, δεν μπορούν να απαντηθούν αν δεν βεβαιωθούμε πρώτα για το τι *εννοούμε* με τους όρους 'γνώση' και 'γνωρίζω'. Στον διάλογο *Θεαίτητος*, κατά την πάγια σωκρατική τακτική, τίθεται αυτό ακριβώς το γενικό ερώτημα, με άλλα λόγια τίθεται το πρόβλημα του *ορισμού* της γνώσης. Εκτιμούμε λοιπόν ότι η θέση αυτού του προβλήματος συνιστά και ιδρυτική πράξη της φιλοσοφικής γνωσιολογίας όπου τα ερωτήματα για τη γνώση αποδεσμεύονται από τις ιδιαιτερότητες των διαφόρων επί μέρους γνώσεων και συγχωνεύονται σε ένα μόνο, το κατ' εξοχήν φιλοσοφικό ερώτημα, το ερώτημα που αφορά *κάθε* γνώση: πώς μπορούμε να *ορίσουμε* την *έννοια* 'γνώση';

Το κατά πόσον ένας ενιαίος ορισμός θα μπορούσε να συμπεριλάβει τόσο διαφορετικά είδη γνώσεων όπως η γνώση του πιανίστα, του οδηγού ποδηλάτου, του μαθηματικού, ή του ιστορικού, παραμένει ένα δύσκολο και ανοιχτό ζήτημα.



## **β. Η αναγκαιότητα ενός αντικειμενικού ορισμού**

-Όταν τόλμησα να κοιτάζω την αλήθεια στα μάτια κατάλαβα ότι Γνώση, Αξιοπρέπεια και Ελευθερία είναι ένα.

-Εγώ πάλι αν ήμουν ελεύθερος να διαλέξω θα προτιμούσα την Άγνοια μήπως και σώσω την Αυτοεκτίμησή μου...

-Τελικά είσαι περισσότερο κυνικός παρά φιλόσοφος... Δεν πιστεύεις ότι η Γνώση είναι... είναι η 'αρχοντιά' του ανθρώπινου νου;

-Σημασία έχει **τι είναι**, και όχι τι πιστεύω, ή τι σου αρέσει... πάντως συμφωνώ ότι είμαι περισσότερο κυνικός απ' ότι εσύ φιλόσοφος...

Ποιά είναι η διαδικασία που οφείλει να ακολουθήσει κανείς ώστε να ελπίζει στην επιτυχία ενός ενιαίου ορισμού της τόσο σύνθετης έννοιας όπως η γνώση;

Πρίν ακολουθήσουμε μία συγκεκριμένη προσέγγιση ας διευκρινήσουμε ότι το ερώτημα του ορισμού της γνώσης οφείλει να έχει, ή τουλάχιστον, νόμιμα διεκδικεί, μία *ορθολογική και αντικειμενική* απάντηση. Διαφορετικά, ο ορισμός δεν θα μπορούσε να βοηθήσει στο να απαντηθούν άλλα σχετικά ερωτήματα όπως, π.χ., το ερώτημα για τη *δυνατότητα* της γνώσης.

Αντικειμενικότητα και ορθολογισμός είναι λοιπόν τα δύο στοιχεία που όφειλαν να καθοδηγήσουν τη φιλοσοφική έρευνα του ορισμού της γνώσης. Μόνο τότε ο φιλοσοφικός στοχασμός θα ξεχώριζε από άλλου είδους πνευματικές αναζητήσεις όπως, π.χ., από τις (καθ' όλα θαυμαστές) έμπνεύσεις καλλιτεχνών και ποιητών.

Η ιστορία της γνωσιολογίας είναι εμποτισμένη από μία τέτοια αντικειμενική μέθοδο ανάλυσης: είναι η μέθοδος που εγκαινιάζεται με τη σωκρατική διαλεκτική αναζήτηση του ορισμού της Γνώσης. Ο ορισμός τον οποίο κληρονομήσαμε από το σωκρατικό διάλογο *Θεαίτητος* είναι

ακόμη και σήμερα αντικείμενο επεξεργασίας και βελτίωσης από τους φιλοσόφους. Σύμφωνα με τον ορισμό αυτό:

**Γνώση**  $\equiv$  *Αληθής Δικαιολογημένη Πεποίθηση* ( Αληθής Δόξα μετά Λόγου).

**γ. Περί της διαδικασίας που καταλήγει στον ορισμό.**

Ας αρχίσουμε με την παρατήρηση ότι στο δεξιό μέλος της προηγούμενης ισοδυναμίας εμφανίζονται τρεις διαφορετικές έννοιες, αλήθεια, δικαιολόγηση (λόγος), και πεποίθηση (δόξα). Αν η ισοδυναμία ισχύει, τότε ένα μόνο πράγμα μας δηλώνει: ο όρος ‘γνώση’ είναι **συνώνυμος** με τους τρεις όρους, δηλαδή, ισοδύναμος με το νόημα της σύνθεσης των τριών όρων.

Σε τι μπορεί να χρησιμεύσει αυτή η ισοδυναμία νοήματος; Μπορεί να χρησιμεύσει ως οδηγός στην προσπάθεια επίλυσης άλλων φιλοσοφικών προβλημάτων όπως, το γενικό πρόβλημα της *δυνατότητας* της γνώσης στο οποίο θα επανέλθουμε αργότερα, καθώς και άλλα εξειδικευμένα προβλήματα που αφορούν: τους νόμους της *φύσης*, τους κανόνες του *δικαίου*, το *αγαθό* και το *ωραίο*, τις λειτουργίες του *νου* και της *ψυχής*, τις *αξίες* των κοινωνιών και του πολιτισμού, κλπ. Προσοχή όμως: **δεν μπορεί να χρησιμεύσει ως οδηγός απόκτησης γνώσης.**

Η διάκριση αυτή πρέπει να γίνει οπωσδήποτε κατανοητή: ακόμη και αν απαντήσουμε θετικά στο φιλοσοφικό ερώτημα για τη δυνατότητα της γνώσης, αν δηλαδή δεχτούμε ότι *είναι δυνατόν* να αποκτήσουμε κάποιες γνώσεις, αυτό δε σημαίνει ότι οπωσδήποτε θα τις αποκτήσουμε, ούτε ότι «ξέρουμε» *πώς* θα τις αποκτήσουμε.

Ας πάρουμε με τη σειρά τα τρία *νοηματικά συστατικά* της γνώσης που μας προτείνει ο ορισμός: *πεποίθηση, αλήθεια, δικαιολόγηση.*

**δ. Η σύνδεση με το υποκείμενο - Γνώση και Πεποίθηση.**

Θα μπορούσε να πει ποτέ κανείς (και να το εννοεί):

«Γνωρίζω ότι έτσι έχουν τα πράγματα αλλά δεν το πιστεύω»;

(η απάντηση είναι «όχι», το γιατί θα δούμε παρακάτω)

Η έννοια ‘πεποίθηση’ προτείνεται γιατί μπορούμε να την κατανοήσουμε ως ‘ποσοτικά’ συγγενή με αυτήν της γνώσης - οι πράξεις μας καθοδηγούνται τόσο από τις γνώσεις μας όσο και από τις πεποιθήσεις μας. Κρίνουμε όμως ότι η γνώση μας καθοδηγεί αποτελεσματικότερα, της αναγνωρίζουμε λοιπόν τουλάχιστον ένα ποσοτικό προβάδισμα ως προς το *βαθμό βεβαιότητας και εμπιστοσύνης* (προς αυτό που θεωρούμε ότι γνωρίζουμε). Αναγνωρίζουμε λοιπόν αρχικά τη γνώση ως *βελτιωμένη πεποίθηση*, δηλαδή, της αποδίδουμε μορφή πεποίθησης. Οι απλές αυτές παρατηρήσεις δεν έχουν φυσικά το βάρος που θα είχε μία *απόδειξη* αυτής της συγγένειας. Επαρκούν όμως για να σχηματίσουμε μία αντίληψη και να την καταθέσουμε ως *υπόθεση*, την υπόθεση ότι η πεποίθηση είναι αναγκαίο συστατικό, ή, *αναγκαία συνθήκη* της γνώσης.

Το δεύτερο υποχρεωτικό βήμα μετά τη *σύλληψη* της υπόθεσης είναι ο *έλεγχος* της υπόθεσης. Στο σημείο αυτό κρίνεται αν η διαδικασία συλλογής των ‘συστατικών του νοήματος’ του όρου ‘γνώση’ είναι, ή όχι αντικειμενική. Κρίνεται από το αν πράγματι μπορούμε να ελέγξουμε την υπόθεση που συλλάβαμε, δηλαδή, αν στην πράξη κυριολεκτικά μπορούμε να διεξάγουμε *πείραμα* για την ιδέα που (για κάποιους λόγους) σχηματίσαμε όσον αφορά τη συγγένεια του ‘γνωρίζω’ και του ‘πιστεύω’. Η διεξαγωγή πειραματικού ελέγχου προϋποθέτει όμως την πρόσβαση σε κάποια στοιχεία της πραγματικότητας που αφορούν τις έννοιες που

θέλουμε να εξετάσουμε. Η μόνη πραγματικότητα που μπορεί να αφορά τη φιλοσοφική αυτή έρευνα είναι η πραγματικότητα της γλώσσας, είναι η πραγματικότητα των *επιτρεπτών χρήσεων* αυτής της γλώσσας. Είναι δυνατόν όμως αυτή η ‘πραγματικότητα’ να είναι *αντικειμενική*;

Είμαστε υποχρεωμένοι να συνεχίσουμε πιστεύοντας ότι είναι. Διαφορετικά, τα προϊόντα της φιλοσοφικής σκέψης δε θα ξεχώριζαν από αυτά των εικαστικών τεχνών· ως γνωστόν οι τυχόν ‘δεσμεύσεις’ στις οποίες υπόκειται ακόμη και η πλέον θαυμαστή καλλιτεχνική δημιουργία ποτέ δεν υπαγορεύονται από την ανάγκη *πιστής αντιγραφής* κάποιας πραγματικότητας. Οφείλουμε λοιπόν να δεχτούμε ότι, αντίθετα, οι φιλοσοφικές υποθέσεις δεσμεύονται από την *ανάγκη πιστότητας σε μία πραγματικότητα*, την πραγματικότητα που αντανάκλαται στη λειτουργία της γλώσσας. Αυτό ακριβώς μας επιτρέπει να τις ελέγχουμε.

Πώς ελέγχεται το αν η πεποίθηση αποτελεί αναγκαία συνθήκη της γνώσης, δηλαδή, το αν η κατάσταση γνώσης *προϋποθέτει* μία κατάσταση πεποίθησης;

Ως *ικανοί χρήστες* της γλώσσας μπορούμε να βεβαιώσουμε αν υπάρχουν καταστάσεις που να μας *επιτρέπουν να πούμε*, χωρίς να παραβιάζουμε τη γλώσσα μας: ‘γνωρίζω (μεν) ότι χ, αλλά δεν πιστεύω ότι χ’. Τέτοια ‘βεβαίωση’ δεν έχει μέχρι στιγμής προκύψει, άρα δεχόμαστε ότι η έννοια ‘πεποίθηση’ (δόξα) αποτελεί αναγκαίο συστατικό της γνώσης, είναι αναγκαία η παρουσία της όταν γνωρίζουμε.

Προσοχή χρειάζονται ορισμένοι ισχυρισμοί με ιδιαιτερότητες του τύπου «Γνωρίζω τη θεωρία του Δαρβίνου αλλά δεν την πιστεύω»...

Τα δύο αυτά βήματα, της *σύλληψης* της υπόθεσης και του *ελέγχου* της υπόθεσης μπορούμε τώρα να επαναλάβουμε και για τις άλλες επί μέρους σχέσεις της γνώσης: α) με την *αλήθεια*, β) με τη *δικαιολόγηση*. Οι έννοιες αυτές, αντίθετα προς την πεποίθηση, επιδιώκουν τη σύνδεση του

υποκειμένου με την αντικειμενική πραγματικότητα.

#### **δ. Ο έλεγχος της αλήθειας ως αναγκαία συνθήκη**

Θα μπορούσε να πει κανείς (και να το εννοεί):

«Γνωρίζω ότι έτσι έχουν τα πράγματα αν και αυτό δεν αληθεύει»

(η απάντηση είναι και πάλι «όχι» όπως θα εξηγήσουμε παρακάτω)

Για το ότι η αλήθεια είναι και αυτή αναγκαία συνθήκη της γνώσης μπορεί κανείς να βεβαιωθεί από τις προηγούμενες παρατηρήσεις ότι η γνώση είναι *βελτιωμένο είδος* πεποίθησης: η βελτίωση συνίσταται στο εξής: η πεποίθηση μπορεί να είναι ψευδής, η γνώση όχι - η αλήθεια μοιάζει να είναι αυτό που έχει η γνώση και δεν έχει η πεποίθηση. Αυτές οι παρατηρήσεις μας οδηγούν σε δύο ελέγξιμες υποθέσεις: α) η αλήθεια είναι *αναγκαία συνθήκη* της γνώσης (δηλαδή, αν *πραγματικά* γνωρίζω ότι η Ρώμη είναι πρωτεύουσα της Ιταλίας, τότε, οπωσδήποτε αυτό αληθεύει), και β) η γνώση *είναι* (ορίζεται ως) αληθής πεποίθηση.

Ο έλεγχος της πρώτης θα αποβεί θετικός γιατί όσο και αν αναζητήσουμε δεν πρόκειται να ανακαλύψουμε (ούτε καν να φανταστούμε) μία κατάσταση πραγμάτων που θα επέτρεπε σε κάποιον να **πει**: ‘ο α όντως γνωρίζει ότι χ, αν και η πρόταση χ είναι ψευδής’ (π.χ., ‘ο Νίκος γνωρίζει ότι έχει ετεροθαλή αδελφό αν και ...δεν έχει’. Ιδιαίτερη προσοχή χρειάζεται εδώ το πώς κατανοούμε τους όρους ‘αληθής’ και ‘ψευδής’. Η ερμηνεία του όρου ‘αλήθεια’ είναι από τα πιο ενδιαφέροντα και δυσκολότερα κεφάλαια της φιλοσοφίας. Αλλά εδώ χρειάζεται μόνο μία απλή πτυχή της έννοιας την οποία και μας επιβάλλει άμεσα η χρήση της γλώσσας. Την πτυχή αυτή μπορούμε απλά να αναγνωρίσουμε αν το τελευταίο παράδειγμα διατυπωθεί στο πρώτο πρόσωπο: αν ο *ίδιος* ο

Νίκος έλεγε ‘γνωρίζω ότι έχω ετεροθαλή αδελφό’, η δήλωσή του δε θα συνιστούσε παραβίαση της γλώσσας ακόμη και αν ο Νίκος δεν είχε ετεροθαλή αδελφό. Όμως αυτό δεν αποδεικνύει ότι η γνώση μπορεί μερικές φορές να συνυπάρξει με το ψεύδος. Σημαίνει μόνο ότι πολλές φορές οι γνωσιακοί μας ισχυρισμοί είναι λανθασμένοι, οι προτάσεις τις οποίες ισχυριζόμαστε ότι γνωρίζουμε είναι ψευδείς χωρίς (βέβαια) να γνωρίζουμε ότι είναι ψευδείς. Αρα, το τι συμβαίνει στις ίδιες τις προτάσεις (αλήθεια, ψεύδος) είναι ανεξάρτητο από το τι ισχυριζόμαστε ότι γνωρίζουμε γι’ αυτές. Αυτήν ακριβώς την ανεξαρτησία της (αντικειμενικής) αλήθειας των προτάσεων από το τι απλά πιστεύουμε γι’ αυτές είναι η πτυχή του νοήματος της αλήθειας που μας ενδιαφέρει, είναι αυτό και μόνο που την καθιστά μέρος του νοήματος (αναγκαία συνθήκη) της γνώσης.

**ε. Ο έλεγχος της αληθούς πεποίθησης ως ισοδύναμη με γνώση.**

Θα μπορούσε να πει κανείς σοβαρά σε φυσιολογικές συνθήκες:

«Γνώριζα **πριν** από την κλήρωση ότι θα κέρδιζε ο αριθμός που περίμενα να κερδίσει ... και που δυστυχώς δεν κέρδισε»;

(η απάντηση φυσικά είναι «όχι», ακριβώς θα δούμε γιατί)

Ο έλεγχος εδώ θα αποβεί αρνητικός. Αυτό οφείλεται στην ιδιότητα της αλήθειας που εντοπίσαμε πριν· μπορεί να πιστεύουμε για κάτι ότι αληθεύει, μπορεί να πιστεύουμε, π.χ., ότι η Γή είναι επίπεδη, όταν όμως πεισθούμε ότι η Γή είναι σφαιρική δεν λέμε ότι άλλαξε η Γή αλλά ότι η προηγούμενη πεποίθησή μας ήταν λάθος. Το συμπέρασμα αυτής της απλής παρατήρησης είναι ότι η *πραγματικά αληθής* περιγραφή του σχήματος της Γής δεν ταυτίζεται με τις τυχόν μεταβαλλόμενες

πεποιθήσεις μας για το ποιά είναι η αληθής περιγραφή του σχήματος της Γής. Η *πραγματική* αλήθεια πρέπει λοιπόν να *συνδεθεί* τελικά με αυτό που *πιστεύουμε* ότι συμβαίνει ώστε να έχουμε γνώση. Η απλή παράθεση πεποίθησης και αλήθειας χωρίς άλλη μεταξύ τους σύνδεση *δεν είναι* γνώση. Και αυτό βεβαιώνεται από πολλά παραδείγματα: αυτό του «λαχνού» είναι μόνο ένα - σε *όλες τις περιπτώσεις* οι αληθείς πεποιθήσεις που ‘υστερούν σε γνώση’ είναι επειδή θεωρούνται απλά «τυχερές», μόνο *συμπτωματικά* αληθείς, όπως: αν αύριο *πράγματι* βρέξει, η πρόβλεψη κάποιου ‘αύριο θα βρέξει’ θα κριθεί *συμπτωματικά* αληθής αν, π.χ., μάθουμε ότι αυτό το είπε μόνο και μόνο επειδή ...ξέχασε να τηλεφωνήσει στη θεία του(!).

Τι θα μπορούσε να βελτιώσει επομένως την (συμπτωματικά) αληθή πεποίθηση ώστε να γίνει γνώση; Το ερώτημα αυτό μας φέρνει στο τελευταίο βήμα της συγκρότησης του κλασσικού ορισμού. Μας φέρνει στην ανάγκη να εμπλουτίσουμε την αληθή πεποίθηση με επαρκή *δικαιολόγηση* (‘λόγο’) ώστε να ξεφύγουμε από τη συμπτωματικότητα της αλήθειας της. Η διερεύνηση της φύσης και της αποτελεσματικότητας αυτής της τρίτης έννοιας διαποτίζει την μετά τον Πλάτωνα φιλοσοφική έρευνα για τη γνώση ως σήμερα!

### III. ΟΙ ΠΗΓΕΣ ΤΗΣ ΕΓΚΥΡΗΣ ΓΝΩΣΗΣ

Θα ήταν φυσικό κανείς στα λογικά του να αναρωτιέται το πρωί που ξυπνά:

*«Είναι αυτή η ηλιόλουστη μέρα αληθινή; Μήπως ο ήλιος είναι τεχνητός, μήπως με εξαπατά κάποιος ‘τρελός’ επιστήμονας;»*

(‘Σίγουρα’\_ κανείς δεν μας εξαπατά· δυστυχώς όμως η όντως αφύσικη αυτή ανασφάλεια παραμένει ...απλώς αφύσικη, δεν μπορεί να χαρακτηριστεί επιπλέον και ως λογικό σφάλμα. Το γιατί, θα εξηγηθεί)

#### ***α. Το πρόβλημα της σύνδεσης διαφορετικών ποιοτήτων.***

Ο έλεγχος του ορισμού ότι η γνώση ισοδυναμεί με *αληθή δικαιολογημένη πεποίθηση* θα τεθεί και πάλι ως μείζον ζήτημα στο δεύτερο μισό του εικοστού αιώνα. **Ό**μως και πριν κάθε συζήτηση με αντικείμενο τη γνώση αφορούσε τελικά πτυχές της έννοιας ‘δικαιολόγηση’. Ο σκεπτικισμός, π.χ., που συνοψίζεται στην άρνηση δυνατότητας της γνώσης μεταφράζεται σε άρνηση δυνατότητας ‘επαρκούς’ δικαιολόγησης. Η βελτίωση της πεποίθησης προς τη γνώση εξαρτάται από το πόσο η δικαιολόγηση είναι σε θέση να ελαχιστοποιήσει, αν όχι και να εξαλείψει, τη *συμπτωματικότητα* **μ***ιάς* πεποίθησης, της πεποίθησης που απλά «τυχαίνει» να είναι αληθής.

Η δικαιολόγηση καλείται να ενώσει δύο *διαφορετικές ποιότητες*, την καθαρά *υποκειμενική* πεποίθηση και την καθαρά *αντικειμενική* αλήθεια. Το πρόβλημα της δυνατότητας της γνώσης που θα εξετάσουμε συνολικά στην επόμενη ενότητα εξαρτάται εξ’ ολοκλήρου από τη δυνατότητα της δικαιολόγησης να παίζει έναν ισχυρό συνδετικό ρόλο, ένα ρόλο ‘χημικής’, θα λέγαμε μεταφορικά, παρέμβασης μεταξύ πεποίθησης και



αλήθειας.

**β. Η θεμελιώδης δυσκολία σύνδεσης αντικειμενικής)  
αλήθειας και (υποκειμενικής) πεποίθησης.**

-Το ξέρεις ότι υπάρχουν πολλές αλήθειες που δεν ξέρεις;

-Όχι...(!)

-‘Όχι’ δεν ξέρεις, ή ‘όχι’ δεν υπάρχουν;

-Δεν ξέρω... Πάντως αυτό που μ’ ενοχλεί περισσότερο είναι ότι πολλές απ’ αυτές που «ξέρω» μπορεί και να μην είναι!

-!...;...;

Η δυσκολία εδώ οφείλεται στο ότι η δικαιολόγηση και η αλήθεια αποτελούν τελείως ξεχωριστές και ανεξάρτητες μεταξύ τους αναγκαίες συνθήκες της γνώσης. Αυτό σημαίνει απλά ότι, όπως είδαμε, είναι δυνατόν μία αληθής πεποίθηση να μην είναι δικαιολογημένη (η πρόβλεψη της βροχής λόγω της ...θείας), αλλά το κυριότερο, μία δικαιολογημένη πεποίθηση να μην είναι αληθής – το τρόλεϊ που δικαιολογημένα περίμενα να έρθει όπως κάθε μέρα μεταξύ 8 και 8.15, δεν πέρασε λόγω σύγκρουσης. Αλλά όπως φαίνεται δεν είναι καθόλου εύκολο να διασφαλίσουμε τη σύνδεση αλήθειας και πεποίθησης επειδή η δικαιολόγηση δεν είναι και **δεν πρέπει** να είναι αυστηρή όσο μία μαθηματική απόδειξη. Το ότι δικαιολόγηση δεν σημαίνει απόδειξη βεβαιώνεται και από το νόημα των λέξεων στη καθημερινή τους χρήση· εμπιστευόμαστε τις πεποιθήσεις μας χωρίς ποτέ να ζητάμε υπερβολικές αποδείξεις για τη αλήθεια τους, αν ζητούσαμε ίσως δεν θα καταφέρναμε να επιβιώσουμε - κανείς, π.χ., στα λογικά του δεν αναρωτιέται μία ηλιόλουστη μέρα μήπως ο ήλιος είναι τεχνητός, μήπως βιώνει κάποια τεχνολογική συνομωσία. Στην πραγματικότητα τη ζωή μας πλαισιώνουν

πολύ λιγότερο ασφαλείς πεποιθήσεις από τη πεποίθηση μας στην πραγματικότητα του ήλιου, γι' αυτό και ταξιδεύουμε, ακούμε ειδήσεις, και αγοράζουμε τρόφιμα χωρίς εργαστηριακή ανάλυση!

Θεωρούμε λοιπόν κατ' αρχήν δεδομένη και φυσιολογική την εξής δυνατότητα: μιά πεποίθηση, αν και (επαρκώς) δικαιολογημένη, μπορεί να είναι ψευδής. Τι περιθώρια έχουμε για να αναζητήσουμε παρολαυτά τη γνώση ως αληθή δικαιολογημένη πεποίθηση; Οι φιλόσοφοι αναζήτησαν επίμονα τη λύση στη *εμβάθυνση* της δικαιολόγησης (του λόγου) για πολλούς αιώνες. Η αρχή βέβαια έγινε από τον ίδιο το Σωκράτη.

### *γ. Η σωκρατική ερμηνεία του 'λόγου'*

- Τι λόγους έχεις να πιστεύεις ότι ο συναίτερός σου σε κλέβει;
- Πολλές φορές του έχω ζητήσει αποδείξεις και δε θυμάται που τις έχει βάλει.
- Και είναι αυτός λόγος να τον κατηγορείς; Μπορεί... να είναι αφηρημένος...
- Δεν είναι αφηρημένος, κλέφτης είναι. Ποτέ δεν ξεχνάει όταν του χρωστάω!
- Συνεχίζω να αμφιβάλω για τους πραγματικούς λόγους που τον κατηγορείς...

Στο τρίτο μέρος του διαλόγου *Θεαίτητος* ο Σωκράτης επιχειρεί την ερμηνεία του 'λόγου', επιχειρεί δηλαδή την ερμηνεία της *συνδετικής* έννοιας (αυτήν που έχουμε ονομάσει 'δικαιολόγηση') ώστε να διερευνηθεί η δυνατότητα σύνδεσης της πεποίθησης με την αλήθεια. Η επικρατέστερη ερμηνεία (επιχειρεί συνολικά τρεις) στηρίζεται στο παράδειγμα της αποσυναρμολόγησης ενός αντικειμένου, π.χ., μιάς άμαξας, στα μέρη από τα οποία αποτελείται και στην ικανότητα του γνώστη-κατασκευαστή να την συναρμολογήσει εκ νέου. Η γνώση λοιπόν αντανakλά εδώ την δυνατότητα *ανάλυσης* αυτού που γνωρίζουμε στα στοιχειώδη μέρη του, σ' αυτά που δεν μπορούν να αναλυθούν άλλο.

Η λεπτομερής αυτή ανάλυση είναι μία ακριβής περιγραφή της προέλευσης αυτού που θέλουμε να γνωρίσουμε, είναι, σύμφωνα με την κατάληξη της σωκρατικής ερμηνείας, ο λόγος τον οποίο, αν ‘έχουμε’, τότε γνωρίζουμε. Η γλώσσα σχεδόν μας επιβάλλει να υιοθετήσουμε την ερμηνεία αυτή του ‘λόγου’ (της δικαιολόγησης). Εξάλλου, η αντιστοιχία των όρων στη γλώσσα είναι απόλυτη: μία πεποίθηση που έχω σχηματίζει *τυχαία* είναι μία πεποίθηση που έχω σχηματίζει *χωρίς λόγο*. Το να έχω ‘λόγο’, ή, δικαιολόγηση, σημαίνει να μπορώ να ‘εξηγήσω (να πω) τους λόγους’ για τους οποίους έχω σχηματίσει τη πεποίθησή μου, και εξ’ ίσου σημαίνει, να έχω ‘*στοιχεία* που τη στηρίζουν’. Φυσικά όσο περισσότερα στοιχεία έχω, τόσο καλλίτερα - την πληρέστερη ανάλυση την έχουμε όταν τα στοιχεία που συναθροίζονται *δεν επιδέχονται άλλη ανάλυση, άλλη ‘κατάτμηση’*, δηλαδή, ακριβώς όπως συμβαίνει και με τα άτομα.

#### ***δ. Η κριτική της ερμηνείας.***

*-Μπορείς να μου πεις τι σου αρέσει σ’ αυτόν τον πίνακα;*

*-Πως να το πω... να, μου αρέσει σαν **σύνολο**.*

*-Μα ένα σύνολο έχει **μέρη**, δεν έχεις τίποτα να πεις για τα χρώματα, τη συμμετρία, το περιεχόμενο;*

*-Λυπάμαι, δεν μπορώ να ξεχωρίσω κάτι...*

*-Κι εγώ λυπάμαι γιατί νόμιζα πως **ήξερες** γιατί σου αρέσει.*

*-Κάτι σε βασανίζει, δε νομίζω όμως να έχει σχέση με την τέχνη!*

Τα δύο επόμενα ερωτήματα είναι κρίσιμα για τη σπουδαιότητα της ερμηνείας του ‘λόγου’ ως *ανάλυσης* της πεποίθησης στα *στοιχεία* της.

Τι είδους *ποιότητες* είναι αυτά τα στοιχεία, τα ‘άτομα’, στα οποία οφείλει να αναλύεται μία πεποίθηση ώστε να δικαιολογηθεί; Τι είδους *πρόσβαση* χρειάζεται να έχουμε στα στοιχεία αυτά ώστε η (αληθής)

πεποίθησή μας να προάγεται σε γνώση; Η ειρωνική κατάληξη του διαλόγου (πράγμα σύνηθες στους σωκρατικούς διαλόγους) οφείλεται στη δυσκολία να απαντηθούν τα δύο αυτά αλληλένδετα ερωτήματα. Εφόσον ο ‘τριμερής’ ορισμός της γνώσης που εξετάζουμε αφορά όλες ανεξαιρέτως τις γνώσεις, αφορά και τη γνώση των ίδιων των στοιχείων στα οποία αναλύεται μία πεποίθηση. Τα στοιχεία όμως εξ’ ορισμού δεν έχουν ‘λόγο’ εφόσον δεν μπορούν να αναλυθούν σε άλλα στοιχεία· είναι άτομα. Και επομένως δεν μπορούν να γίνουν γνωστά αφού δεν πληρούν τη μία από τις τρεις συνθήκες της γνώσης που περιέχονται στον ορισμό - πώς είναι δυνατόν η προαγωγή της πεποίθησής μας σε γνώση να οικοδομείται πάνω σε ‘άτομα’, σε άτμητα στοιχεία για τα οποία δεν μπορούμε (σύμφωνα με τον ορισμό) να γνωρίζουμε;

[Η απορία εδώ συνηγορεί τελικά υπέρ της πλατωνικής θεώρησης για τις προϋπάρχουσες γνώσεις στην «ψυχή»]

Και η απορία συνεχίζεται: τι είδους πρόσβαση στα στοιχεία που συνθέτουν την πεποίθηση μπορεί να είναι μία πρόσβαση που δεν αντιστοιχεί σε γνώση; Το δίλημμα για το δεδομένο ορισμό είναι σαφές: ή απορρίπτουμε την ερμηνεία αυτή του ‘λόγου’ (της δικαιολόγησης) ως ανάλυσης της πεποίθησης στα στοιχεία της, ή διερευνούμε τη δυνατότητα μίας παράλληλης, θεμελιώδους γνώσης, που αφορά μόνο τα ‘άτμητα’ αυτά στοιχεία.

Το ενδιαφέρον των φιλοσόφων στους αιώνες που ακολούθησαν όντως στράφηκε στη διερεύνηση της πηγής και της δυνατότητας μιας τέτοιας θεμελιώδους γνώσης. Οι ‘απαντήσεις’ που κυριάρχησαν στην ιστορία της φιλοσοφίας ανήκουν κυρίως στις φιλοσοφικές θεωρήσεις του *Εμπειρισμού* και του *Ορθολογισμού*, καθώς επίσης και σ’ ένα είδος σύνθεσης των δύο από τον *Καντ*. Όλοι πάντως είχαν την πρόθεση να αντιμετωπίσουν την απειλή του *σκεπτικισμού* ανεξάρτητα από τις

επιμέρους τοποθετήσεις τους υπέρ μιας υλικής πραγματικότητας (υλισμός), ή, υπέρ μιας πραγματικότητας των ιδεών (ιδεαλισμός).

## IV. ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΕΣ ΘΕΩΡΗΣΕΙΣ

### α. Εμπειρισμός.

*-Τι να θαυμάσω περισσότερο, την 'ίδια' τη φύση, ή τον «νου» μου που την δείχνει τόσο όμορφη;*

*-Γιατί θα πρέπει να θαυμάσεις κάτι περισσότερο από το άλλο;*

*-Γιατί ένα από τα δύο αξίζει περισσότερο. Θα έλεγα, η φύση, αν ήμουν βέβαιος ότι **υπάρχει** όπως ακριβώς **φαίνεται**. Θα έλεγα, ο νους μου, αν ήμουν βέβαιος πως είναι η **αιτία** αυτού που βλέπω. Όμως δεν είμαι...*

*-Εγώ είμαι βέβαιος ότι περισσότερο απ' όλα αξίζει να θαυμάζει κανείς τις απορίες σου!*

Η *αφετηρία* της γνώσης του εξωτερικού κόσμου κατά τον Εμπειρισμό πραγματοποιείται με την καταχώρηση, ή αποτύπωση στο νού, των 'στοιχειωδών δεδομένων' του πραγματικού κόσμου διά μέσου των αισθήσεων. Η καταχώρηση αυτή όταν πραγματοποιείται είναι στιγμή δημιουργίας *στοιχειωδών* πεποιθήσεων, ή *ιδεών*, περί αυτών των δεδομένων'. Ανεξάρτητα από την αντίληψη για το τι αποτελεί *στοιχειώδες δεδομένο*, η αντίστοιχη στοιχειώδης πεποίθηση που το καταχωρεί, ή το αποτυπώνει, είναι η ζητούμενη *θεμελιώδης και πρωταρχική* γνώση. Η στοιχειώδης πεποίθηση θεωρείται ότι *εμποτίζεται* με γνώση από τη δυνατότητα αυτής της *άμεσης* επαφής με την πραγματικότητα κατά τη στιγμή της αισθητηριακής αποτύπωσης.

Παράλληλα με την αισθητηριακή αποτύπωση των αντικειμένων του εξωτερικού - προς τον νού - κόσμου, ο **Τζόν Λόκ** (1632-1704) εμπλουτίζει τη συλλογή θεμελιωδών γνώσεων με τη λειτουργία μιάς *εσωτερικής αίσθησης*, ενός *αναστοχασμού*. Αυτή η εσωτερική αίσθηση αποτυπώνει ως 'αντικείμενα' και τις καταστάσεις της εσωτερικής

λειτουργίας του νού, το τι συμβαίνει όταν π.χ. σκεφτόμαστε, πιστεύουμε, επιθυμούμε, αμφιβάλλουμε, κλπ.

Η απάντηση αυτή του Εμπειρισμού στο γενικό ερώτημα περί της γνώσης των θεμελίων δεν αποτελεί βέβαια γνήσια λύση του σωκρατικού γρίφου. Εδώ, οι στοιχειώδεις πεποιθήσεις που συγκροτούν τη δικαιολόγηση 'χρίζονται' γνώσεις αφού *ταυτίζονται* με την πραγματικότητα την οποία *αποτυπώνουν*. Η 'δικαιολόγηση' δεν είναι πια μόνο αυτό που 'συνδέει επαρκώς' με την αλήθεια, *είναι* η ίδια η αλήθεια και έτσι εμφανίζεται ως πλεονάζουσα έννοια στον ορισμό - η δικαιολογημένη πεποίθηση είναι τόσο αλήθεια όσο και *η ίδια η πραγματικότητα* που αποτυπώνεται άμεσα στα 'άτμητα' στοιχεία που «συγκροτούν» αυτή την πεποίθηση. Η 'σύνδεση' που αποζητούσαμε έχει επέλθει τόσο βίαια μέσω της *αισθητηριακής αποτύπωσης* που καταστρέφει το βασικό στόχο του εννοιολογικού ορισμού.

Προφανώς ο Εμπειρισμός δεν επιδιώκει να διατηρήσει το ενδιαφέρον μας για ένα πλήρη και καθαρό εννοιολογικό ορισμό. Ο στόχος του είναι η περιγραφή - ερμηνεία μιάς μονοδιάστατης γνώσης καθώς αναπτύσσεται από την απλούστερη δυνατή μορφή της ως την πιο σύνθετη, από τα στοιχειώδη αισθήματα στις σύνθετες ιδέες. Εφόσον όμως ο «τόπος» αυτών των ιδεών παραμένει ο ανθρώπινος νούς, σε αντίθεση με τον πλατωνικό «τόπο» - τον 'αντικειμενικό κόσμο των ιδεών', ο εμπειρισμός του Λόκ συνεχίζει να «οφείλει» απάντηση στη διαχρονική φιλοσοφική απορία, την απορία όσον αφορά την «οργανική σύνδεση» 'αντικειμενικού' και 'υποκειμενικού'.

'Συνεπέστερος' εμπειριστής από τον Λόκ υπήρξε ο **Τζώρτζ Μπέρκλεϋ** (1685 - 1753). Η 'συνέπεια' του Μπέρκλεϋ βρίσκεται στην προσπάθειά του να απαλλαγεί από την παραχώρηση του Λοκ στην 'πίεση' της ιδέας ενός εξωτερικού πραγματικού κόσμου, του κόσμου που

όπως φαίνεται μάταια προσπαθούμε να γνωρίσουμε, στην κυριολεξία να αγγίξουμε, από την ‘αντίπερα όχθη’ των υποκειμενικών ιδεών. Αρνήθηκε παραχωρήσεις τύπου Λοκ σε αφηρημένες έννοιες ‘ύπαρξης’ όπως αυτή του ‘εξωτερικού υλικού κόσμου’ και προχώρησε, ρητά πλέον, στην *ταύτιση* των ιδεών του ανθρώπινου νου με την πραγματικότητα. Η θέση που συνοψίζεται στο «είναι σημαίνει αντιλαμβάνομαι» (*esse est percipi*).

Η επιχειρηματολογία του στηρίχθηκε εξ’ ολοκλήρου στην κατάδειξη ότι η πραγματικότητα είναι μία, συγκεκριμένη όπως και οι ιδέες μας, με χρώματα, γεύσεις, ήχους, οσμές. Οι αφηρημένες έννοιες είναι απλά κατασκευές της γλώσσας, όπως η έννοια «ύλη» που το νόημά της εξαντλείται στις εκάστοτε αναφορές μας σε κάτι που βλέπουμε, ακούμε, αγγίζουμε, κλπ. Ο στόχος του φιλοσοφικού *ρεαλισμού*, η εξερεύνηση ενός υπαρκτού κόσμου ανεξάρτητου από τον ανθρώπινο νου, είναι για τον Μπέρκλεϋ ένας ψευδής στόχος, μία παγίδα της *αφηρημένης διάστασης* της γλώσσας.

Ο **Ντέιβιντ Χιούμ** (1711-1776) ήταν ο αυστηρότερος όλων των εμπειριστών. Θεώρησε ότι η αποτύπωση αισθητηριακών ‘πρώτων’ εντυπώσεων είναι αυτάρκης όσον αφορά τη συλλογή θεμελιωδών (στοιχειωδών) γνώσεων. Δεν χρειάζεται άρα υποστήριξη από μία πρόσθετη λειτουργία όπως αυτή της εσωτερικής αίσθησης, ή του αναστοχασμού, αυτήν που επιστράτευσε ο Λόκ για τις ‘εσωτερικές γνώσεις’ των λειτουργιών του νου. Ο Χιούμ έμεινε πιστός από την αρχή ως το τέλος στην όποια γνωσιακή δυνατότητα του παρείχε η συλλογή των δεδομένων του εξωτερικού κόσμου χάρι στη λειτουργία των πέντε αισθήσεων. Η προσήλωσή του στον αμιγή αυτό εμπειρισμό είχε όμως τις παρενέργειές της οι οποίες σε συνδυασμό με την ...ιδιοφυΐα του τροφοδότησαν τη φιλοσοφία με περισσότερα από ένα σοβαρά προβλήματα.



Το βασικότερο προέκυψε από τη διαλυτική κριτική που άσκησε στη σχέση αιτίας και αποτελέσματος: η γνώση, ή, η ‘ανακάλυψη’ μιάς τέτοιας σχέσης δεν είναι ανακάλυψη μιάς βαθύτερης αναγκαίας σχέσης των πραγμάτων αλλά μόνο αυτό που μας επιτρέπει η εμπειρία να *παρατηρήσουμε*, δηλαδή, τη σταθερότητα μιάς χρονικής ακολουθίας δύο γεγονότων. Αυτό και μόνο μπορούμε να *βεβαιώσουμε* όταν λέμε ότι το πρώτο είναι η ‘αίτια’ και το δεύτερο το ‘αποτέλεσμα’. Από τη στενή αυτή εμπειριστική ερμηνεία της αιτιακής σχέσης προκύπτει ότι κάθε *πρόβλεψη* που βασίζεται στη σταθερότητα μιάς χρονικής ακολουθίας γεγονότων που παρατηρούμε δεν μπορεί να έχει *λογική* κάλυψη αλλά μόνο *ψυχολογική εξήγηση*, όπως ακριβώς και η απόκτηση μιάς *συνήθειας*. Μέχρι σήμερα συνεχίζονται οι προσπάθειες ανεύρεσης κανόνων που θα μπορούσαν να θωρακίσουν ορθολογικά την τόσο κρίσιμη για την επιστήμη *δυνατότητα πρόβλεψης* και μαζί την σχεδόν ακλόνητη πίστη μας (παρά τη διαλυτική κριτική του Χιούμ) στη δυνατότητα της *επαγωγικής γενίκευσης* [‘επαγωγική γενίκευση’ σημαίνει να συμπεραίνουμε από ένα πεπερασμένο αριθμό παρατηρήσεων ενός φαινομένου ότι αυτό αποτελεί νόμο, ότι *κάθε* μελλοντική παρατήρηση του ίδιου φαινομένου θα είναι «όμοια» με τις προηγούμενες].

### **β. Ορθολογισμός.**

- Τι θα μπορούσε να κλονίσει την πεποίθησή σου ότι είσαι έξυπνος;
- Αν μπορούσες να **αποδείξεις** ότι δεν είμαι...
- Ξέρω, το λες γιατί πιστεύεις ότι **τίποτα** δεν μπορεί ν’ αποδειχθεί.
- Όχι ακριβώς... Μπορώ να σου αποδείξω ότι **υπάρχεις**, αν **υπάρχεις**.
- Μα αν δεν υπήρχα με ποιόν θα συζητούσες τώρα, με ...το Θεό;
- Ίσως... αν **υπάρχει**...

Η αμφιβολία και η αβεβαιότητα χαρακτηρίζουν όλες εκείνες τις πεποιθήσεις που διαμορφώθηκαν χωρίς να στηριχθούν, να τεκμηριωθούν, από τον *ορθό λόγο*: η όποια σύνδεση, ή αντιστοίχιση των πεποιθήσεων αυτών με την πραγματικότητα παραμένει έτσι ελλειπής. Για τον Ρενέ Ντεκάρτ (ή, Καρτέσιο) (1596-1650) η αφετηρία ενός συμπαγούς οικοδομήματος της γνώσης οφείλει να στηριχθεί στις πεποιθήσεις εκείνες που ο ορθός λόγος τις έχει θωρακίσει τόσο ισχυρά ώστε τίποτα απολύτως να μην μπορεί να τις κλονίσει. Για να μπορέσουμε να εντοπίσουμε τέτοιου είδους πεποιθήσεις ο Ντεκάρτ προτείνει να εφαρμόσουμε τη μέθοδο της συστηματικής αμφιβολίας: προτείνει να διανύσουμε το πλήρες φάσμα των πεποιθήσεών μας και να επιλέξουμε στο τέλος της διαδικασίας αυτές για τις οποίες στάθηκε αδύνατο να αμφιβάσουμε.

Τι μας πείθει ότι το αποτέλεσμα θα έχει αντικειμενική αξία, και ότι οι πεποιθήσεις που θα έχουμε επιλέξει θα είναι πράγματι οι πιο ακλόνητες και οι πιο θωρακισμένες; Το ερώτημα έμμεσα δείχνει κάποια όρια του ορθολογισμού. Αν η δυνατότητα μας να διακρίνουμε μεταξύ αμφιβολίας και βεβαιότητας οφείλεται στη συμμετοχή, ή όχι του ορθού λόγου, τότε η αντικειμενική κατοχύρωση, ή, *επαλήθευση* του αποτελέσματος αυτής της συμμετοχής, χρειάζεται συμπληρωματικό κριτήριο. Ο Ντεκάρτ επικαλείται την *καθαρότητα* και τη *σαφήνεια*, χαρακτηριστικά που συνοδεύουν πάντα τις αληθινές μας ιδέες, πρωτίστως τις *έμφυτες* ιδέες που μας έχει τροφοδοτήσει η τελειότητα ενός ανεξάρτητα υπαρκτού όντος, του «Θεού».

Τι μας πείθει όμως ότι ο τέλειος αυτός «Θεός» υπάρχει; Κατά τον Καρτέσιο, η *αποδεικτική δύναμη* του ορθού μας λόγου: συνοπτικά, ο εξής συλλογισμός: εμείς, όντα ατελή, δεν θα μπορούσαμε να είμαστε η *αιτία* μιας τέλειας ιδέας όπως αυτής του «τέλειου Θεού», κατ' ανάγκη λοιπόν, η *αιτία* αυτή *υπάρχει ανεξάρτητα* από τον ανθρώπινο νου – μόνο η

«πραγματικότητα» του «τέλειου Θεού» θα μπορούσε να είναι η *αιτία* της ιδέας του «τέλειου» που έχει ο άνθρωπος.

Με *καθαρότητα* και *σαφήνεια* λοιπόν, μπορούμε να ξεχωρίσουμε αν μία *πεποίθηση* μπορεί, ή δεν μπορεί να αντισταθεί στην *ισχυρότερη δυνατή* πίεση που θα μπορούσε να της ασκηθεί. Φαντασθείτε, μας προτρέπει ο Ντεκάρτ, την πλέον *κακόβουλη* προσπάθεια ενός *πανίσχυρου* δαίμονα να μας *παραπλανήσει* συστηματικά, να μας κάνει να αντικαταστήσουμε τις *αληθινές* πεποιθήσεις μας με *ψευδείς*. Ποιά απ' αυτές θα μπορούσε να αντέξει σε τέτοια πίεση;

Καμμία *πεποίθηση* που αφορά το πώς είναι ο *αισθητός* εξωτερικός κόσμος δε θα μπορούσε (*αβοήθητη*) να αντισταθεί. Το επιχείρημα του Ντεκάρτ συνοψίζεται στην υπόδειξη ότι ο *πανίσχυρος* δαίμων έχει τη δύναμη να μας *εμφανίζει* την *αισθητή* πραγματικότητα *αλλοιωμένη* τόσο όσο *εμφανίζεται* και στα *όνειρά* μας. Ακόμη λοιπόν και για την *πιό βέβαιη* περί των *αισθητών* *πεποίθηση* είμαστε αρχικά *υποχρεωμένοι* να *αμφιβάλλουμε* εφόσον δεν έχουμε *σαφές κριτήριο διάκρισης* του ονείρου από την *πραγματικότητα*.

Αλλά η *παραπλάνησή* μας από τον δαίμονα έχει τα *όριά* της, *όρια* που με *καθαρότητα* και *σαφήνεια* ο *ορθός* λόγος μας *αποκαλύπτει*. Ο δαίμων μπορεί να *παραπλανήσει* τη σκέψη μας μόνο αν μία τέτοια σκέψη *λειτουργεί*, *έστω* και *εσφαλμένα*. Αν όμως η σκέψη *λειτουργεί* πρέπει να *υπάρχει* και ο *φορέας* της. Ο *καθένας* μας μπορεί λοιπόν να *συμπεράνει* *για τον εαυτό του* με *απόλυτη* βεβαιότητα: [*σκέπτομαι*], *άρα υπάρχει*.

Ο *τρόπος* με τον οποίο ο Ντεκάρτ *επιχειρεί* να *αξιοποιήσει* την *απόλυτη* (αλλά *περιορισμένη*) αυτή *βεβαιότητα* (*προϊόν* του *ορθού* λόγου και της *έμφυτης* *διάκρισης* του τι είναι *σαφές* και *ευκρινές*) και *πάνω σ'* αυτήν να *οικοδομήσει* την *γνώση* του *πραγματικού* κόσμου *μελετάται* και *ερμηνεύεται* μέχρι σήμερα. Το *βέβαιο* είναι ότι *'εντόπισε'* το *πρόβλημα*

της σύνδεσης των πεποιθήσεων μας με την πραγματικότητα στο πρόβλημα της σύνδεσης των πεποιθήσεων που στηρίζονται απόλυτα στον ορθό λόγο με τις πεποιθήσεις που επεκτείνονται στην *εμπειρική* πραγματικότητα.

Η μεγάλη σχολή του Ορθολογισμού, όπως και αυτή του Εμπειρισμού, περιέχει τις «ακραίες» εκδοχές της. Όπως από τον ‘ήπιο’ Λοκ ο Εμπειρισμός οδηγείται στους πολύ αυστηρότερους Μπέρκλεϋ και Χιουμ, το ίδιο και ο Ντεκάρτ μπορεί να θεωρηθεί ως ‘ηπιότερος’ ορθολογιστής από τους **Σπινόζα** (1633-1677) και **Λάϊμπνιτς** (Leibniz, 1646-1716). Ο Σπινόζα παρακάμπτει το πρόβλημα της σύνδεσης του ‘Εγώ’ με τον εξωτερικό κόσμο που αντιμετώπισε ο Ντεκάρτ επιλέγοντας ως αρχή μία *ενιαία ουσία* ‘εντός’ της οποίας όλες οι προβληματικές διακρίσεις υποβαθμίζονται σε διακρίσεις *ιδιοτήτων* (κατηγορημάτων) της ίδιας αυτής ουσίας. Επιλέγει δηλαδή έναν *μονισμό* (σύγκρινε με Μπέρκλεϋ)<sup>5</sup> που είναι όμως «ορθολογικός» εφόσον κάθε τι ‘εντός’ αυτής της ‘ουσίας’ – δηλαδή τελικά, *εντός του θεού* - *είναι η απόδειξή του*, κάθε τι *έχει αιτία το λόγο του* (causa sive ratio). Ο Λάϊμπνιτς παρακάμπτει και αυτός το πρόβλημα της σύνδεσης βάζοντας όμως ως απόλυτη αφετηρία της πορείας προς τη βέβαιη γνώση, όχι κάποια σπινοζική ‘ουσία’, αλλά μία *έννοια*, την *αλήθεια*, αλήθεια που αποκαλύπτεται μόνο από την εφαρμογή κανόνων *λογικής* και παραμένει καθαρή χωρίς καθόλου υποκειμενικές προσμίξεις τύπου ‘σαφών’ και ‘ευκρινών’ ιδεών. Ο ‘κόσμος’ του Λάϊμπνιτς καταλήγει έτσι σε μία ‘αλύγιστη’ λογική ταυτολογία όπου μοναδικός οδηγός γνώσης είναι όπως και στον Σπινόζα

---

<sup>5</sup> Κατ’ αντιστοιχία, μπορούμε να πούμε ότι η ανάγκη παράκαμψης αυτού του ίδιου προβλήματος σύνδεσης που αντιμετώπισε ο Λοκ οδήγησε τον Μπέρκλεϋ σ’ έναν απλοποιητικό εμπειρικό μονισμό όπου τα πάντα *είναι*, όχι λόγος, αλλά *παραστάσεις* ενός νου, φυσικά του θεού.

η γεωμετρικού τύπου απόδειξη.

Ας παρατηρήσουμε ότι οι κινήσεις του Ορθολογισμού και του Εμπειρισμού προς τις «ακραίες» εκδοχές τους – προς τον ‘λογικά αλύγιστο’ κόσμο του Λάϊμπνιτς και τον ‘χαώδη’ των αισθητηριακών δεδομένων του Χιουμ – είναι συμμετρικά ...αποθαρρυντικές για τη συγκρότηση της . Τι δυνατότητες ‘μέσης λύσης’ υπάρχουν;

### ***γ. Η κριτική Σχολή: Η διδασκαλία του Καντ***

Η κριτική διδασκαλία του Καντ (1724-1804) επιδίωξε να γεφυρώσει τον Ορθολογισμό με τον Εμπειρισμό. Όπως είδαμε, οι «λύσεις» των μεγάλων αυτών σχολών όσον αφορά το πρόβλημα της σύνδεσης του νου με τον αντικειμενικό κόσμο, το βασικό δηλαδή ‘αίτημα γνώσης’, υπήρξαν μονομερείς: ο εμπειρισμός εστιάζει στο «θεμελιώδες» της ‘εισροής γνώσης’ μέσω των αισθήσεων, και ο ορθολογισμός αντίστοιχα μέσω των λειτουργιών του ορθού λόγου. Ο Καντ διερεύνησε με επιτυχία το ανέκαθεν προφανές αλλά δύσκολο να περιγραφεί επαρκώς, τη ***συνεργασία*** των αισθήσεων με τον ορθό λόγο.

Η ευρύτερη αντιληπτική ικανότητα του νου σαφώς στηρίζεται και στις δύο αυτές λειτουργίες όπως εξάλλου διαπιστώσαμε και από την διερεύνηση του ορισμού της γνώσης: το πρόβλημα υπήρξε εξ’ αρχής ότι δεν αρκούσε μία *παθητική* δικαιολόγηση, μία απλή συσσώρευση στοιχείων για να μετατρέψει μία *πεποίθηση* σε γνώση, δεν αρκούσε ούτε καν για να υπερβεί η *πεποίθηση* την *συμπτωματικότητά* της ακόμη και όταν ήταν αληθής. Ούτε όμως και ο ορθός λόγος για χάρη του νου μόνος του μπορούσε εύκολα (όπως είδαμε τουλάχιστον με τον ‘ήπιο ορθολογισμό’ του Ντεκάρτ) να υπερβεί την ‘εσωστρέφειά’ του, να

συνδέσει τις «δικές του» βεβαιότητες με τις αλήθειες του εμπειρικού κόσμου, την αυθεντική πηγή της γνώσης. Ο Καντ τόλμησε να επαναπροσδιορίσει πολλές από τις εν χρήσει έννοιες ώστε να ερμηνεύσει επαρκώς την προφανή αυτή συνεργασία.

Ο εννοιολογικός επαναπροσδιορισμός του Καντ ξεκινά με τη *συγκρότηση της εμπειρίας*. Η εμπειρία προσφέρει το ‘υλικό’ που ο λόγος θα επεξεργαστεί και θα αξιοποιήσει. Το υλικό αυτό δεν προσφέρεται όμως ακατέργαστο, ως χαώδες σύνολο αισθητηριακών εντυπώσεων, αλλά ως *εποπτεία*, ως μία ενιαία παράσταση. Άρα η εμπειρική αντιληπτική διάσταση του νου *δεν είναι πλέον παθητική*, επεξεργάζεται το υλικό που παραλαμβάνει. Στη συγκεκριμένη περίπτωση η επεξεργασία που οδηγεί στην εποπτεία σημαίνει *τοποθέτηση* του πρωτογενούς υλικού σε *χώρο* και *χρόνο*. Ο χώρος και ο χρόνος είναι μορφές της εποπτείας, είναι ανεξάρτητοι από την εμπειρία τρόποι λειτουργίας της αντιληπτικής μας ικανότητας καθώς και απαραίτητες *προϋποθέσεις* της. Δεν μπορούμε επομένως να αντιληφθούμε το χώρο και το χρόνο εφόσον αποτελούν προϋποθέσεις αυτής της αντίληψης – ο χώρος και ο χρόνος είναι *αρχές*, *δεν προκύπτουν* συγκρίνοντας ούτε ‘διαστήματα’, ούτε ‘διάρκειες’.

Συμπεραίνουμε λοιπόν ότι κάθε τι που αντιλαμβανόμαστε κατασταλάζει στο νου, ‘παραλαμβάνεται’ από την καθαρή νόηση, αφού διαμορφωθεί από το ιδιότυπο «φίλτρο» των δύο προϋποθέσεων της αντίληψης. Επομένως γνωρίζουμε τα πράγματα ως *φαινόμενα* και όχι όπως πραγματικά(;) είναι. Αυτός ο περιορισμός είναι προφανώς και το τίμημα για την εξασφάλιση της συνεργασίας εμπειρίας και ορθού λόγου.

Η συνεργασία έχει εξασφαλιστεί ακριβώς επειδή *οι εποπτείες*, ως προϊόντα αντίληψης ήδη επεξεργασμένα, προϊόντα με ‘νοητική σφραγίδα’, είναι πλέον προσιτές στη διαχείριση των νοητικών λειτουργιών του ορθού λόγου, έχουν γίνει συναφείς με τις *κατηγορίες*

του ορθού λόγου - μπορούμε να φανταστούμε τις τέσσερις γενικότερες από αυτές, *ποσότητα, ποιότητα, σχέση και τρόπο* να λειτουργούν ως «θυρίδες» στις οποίες εντάσσονται οι εποπτείες ανάλογα με την αναγνώριση αντίστοιχων χαρακτηριστικών. Η «συμπληρωματικότητα» αυτή εποπτειών και κατηγοριών σφραγίζει την Καντιανή σύνθεση Ορθολογισμού και Εμπειρισμού. Θα μπορούσαμε, μεταφορικά και πάλι, να τονίσουμε την αναγκαιότητά της χαρακτηρίζοντας την εμπειρία «τυφλή» (συγκεχυμένη και ασύντακτη) χωρίς τον ορθό λόγο, και τον ορθό λόγο «κενό» χωρίς την εμπειρία. Ακριβώς δηλαδή ότι ισχύει για τη συμπληρωματική σχέση μεταξύ εποπτείας και κατηγοριών.

## V. Ο ΣΚΕΠΤΙΚΙΣΜΟΣ ΚΑΙ Η ΣΥΓΧΡΟΝΗ ΑΝΤΙΜΕΤΩΠΙΣΗ ΤΟΥ

*α. Τι τελικά σημαίνει το ερώτημα για τη δυνατότητα της γνώσης.*

*-Αν και πείσθηκα ότι εγώ υπάρχω, ανησυχώ για το αν εσύ μ' έπεισες, ή απλά μια φωνή μέσα μου...*

*-Έχει σημασία;*

*-Φυσικά! Πιο πολύ σημασία έχει αν εσύ υπάρχεις - για μένα ποτέ στ' αλήθεια δεν αμφέβαλα. Αν όμως το «εσύ» είναι μόνο μια «δική μου» φωνή τι σημαίνει τελικά το «εγώ»;*

*-Διακρίνω έντονο πρόβλημα ταυτότητας;...*

Το παράδειγμα του ονείρου στον Ντεκάρτ υποδεικνύει τη δυνατότητα μιάς συνολικής απόκλισης του νού από την πραγματικότητα. Ο Ντεκάρτ φυσικά θεωρεί ότι θεραπεύει την αγωνία μας στο καταφύγιο της βεβαιότητας του **cogito** (*cogito ergo sum* - σκέπτομαι άρα υπάρχω). Αυτό όμως δεν πτοεί τον σκεπτικισμό. Ο σκεπτικός αρκείται στο κεντρικό μήνυμα του παραδείγματος του ονείρου, ότι δεν έχουμε κριτήριο για το αν βρισκόμαστε, ή όχι, σε κατάσταση ονείρου. Η βεβαιότητα του cogito δεν μας παρέχει τέτοιο κριτήριο, το 'συμπέρασμα' [...υπάρχω] δεν μας προσδιορίζει ούτε το πού (σε όνειρο, ή πραγματικότητα), ούτε ως τι ('πνεύματα', ή 'σώματα') υπάρχουμε. Και ο σκεπτικός θριαμβολογεί για ένα ακόμη λόγο. Ο Ντεκάρτ φαίνεται να του εξασφαλίζει την ύπαρξη μιάς απροσδιόριστης συνείδησης (ούτε άυλης, ούτε υλικής), ενός 'εαυτού' απλά ικανού να κατανοεί τη λέξη 'υπάρχω', δηλαδή, κάτι ελάχιστο αλλά και τόσο απαραίτητο στον σκεπτικό ώστε να έχουν αποδέκτη τα επιχειρήματά του. Ο σκεπτικός λοιπόν μπορεί(;) να θριαμβολογεί, γιατί την ύπαρξη αυτής της σκιώδους συνείδησης μπορεί



να θέσει σε απόλυτο περιορισμό *αμφισβητώντας* όλες τις προσβάσεις της στον «εξωτερικό κόσμο». [Οι στοιχειώδεις αυτές συνειδήσεις όμως αμφισβητούνται από τον αυστηρό εμπειρισμό του Χιούμ ως προς το αν μπορούν να είναι «αποδέκτες» του οτιδήποτε· ο ρόλος του «αποδέκτη» προϋποθέτει το «συνεχές» μιας τέτοιας συνείδησης, *μία ταυτότητα*, που «δεν προκύπτει» από ένα *απλό άθροισμα* «στιγμών συνείδησης», το μόνο, δηλαδή, που ο Χιούμ κρίνει ότι εξασφαλίζει η επιχειρηματολογία του Ντεκάρτ]

Τελικά, το παράδειγμα του ονείρου δεν είναι παρά ένας ακόμη τρόπος να καταλάβουμε το σοβαρότατο πρόβλημα της σύνδεσης των πεποιθήσεών μας με την πραγματικότητα, να δούμε το *φράγμα* που μέχρι στιγμής υψώνεται, στον εμπλουτισμό αυτών των πεποιθήσεων με τη βεβαιότητα της γνώσης.

### ***β. Η μεθοδολογική οριοθέτηση του προβλήματος – η διέξοδος προς τη ‘χρήσιμη γνώση’.***

*-Οι γαλοπούλες είναι ευτυχείς, πιστεύουν ότι θα ζουν και θα τρέφονται αιώνια μέχρι και την ώρα που ...στολίζουν το χριστουγεννιάτικο τραπέζι (B.Russell).*

*-Είδες που και η άγνοια είναι **χρήσιμη** – συχνά συμβάλει στην ευτυχία!*

*-Μα κι εμείς πλήρη άγνοια έχουμε για το μέλλον μας. Είμαστε ευτυχείς;*

*-Σωστά απορείς! Γιατί δεν είναι ακριβώς άγνοια αυτό που στερεί από μας την ευτυχία, αλλά η **ανησυχία** για γνώσεις που **δεν μπορούμε** ν’ αποκτήσουμε.*

*-Εννοείς κάτι σαν το ...πότε θα στολίσουμε το χριστουγεννιάτικο τραπέζι;*

*-Εννοώ κάτι που δύσκολα θα καταλάβεις αν σκέφτεσαι ...σαν γαλοπούλα.*

Η δύναμη του σκεπτικού να αμφισβητεί *συνολικά* τις γνωσιακές μας προσβάσεις στον εξωτερικό κόσμο, δύναμη που έχει συνήγορο το παράδειγμα του ονείρου, δεν συνεπάγεται άμεσα το αδύνατο αυτών των

προσβάσεων. Αρχικά συνεπάγεται μόνο το αδύνατο να γνωρίζουμε *πότε* και *άν* αυτές οι προσβάσεις *πραγματοποιούνται* - ο σκεπτικός δεν ισχυρίζεται ότι ζούμε σε διαρκή άγνοια όπως, π.χ., αυτή που συνδέεται με την κατάσταση του ονείρου, ισχυρίζεται μόνο ότι αγνοούμε συστηματικά το *αν*, ή *όχι* βρισκόμαστε σε τέτοια κατάσταση. Όμως πόσο κατανοητή (και τελικά χρήσιμη) είναι αυτή η διάκριση;

Το φράγμα προς την ολοκλήρωση ενός (ενδιαφέροντος) (εννοιολογικού) ορισμού της γνώσης μπαίνει ακριβώς εξ' αιτίας της αμηχανίας μας προς το ερώτημα για το *αν* γνωρίζουμε, *αν* έχουμε δηλαδή *επίγνωση* του *πότε* και *άν* είμαστε σε θέση να ...γνωρίζουμε. Η 'αμηχανία' εδώ βέβαια είναι περισσότερο *φιλοσοφική* γιατί αφορά τη διάκριση δύο επιπέδων εφαρμογής του 'γνωρίζω' (γνωρίζω *αν* γνωρίζω), διάκριση τεχνική, απόρροια της 'τριβής' των εννοιών μέσα στον ίδιο το φιλοσοφικό λόγο. Η αμηχανία λοιπόν του φιλοσόφου οφείλεται σε δύο λόγους. Πρώτον στο ότι, όπως και ο απλός άνθρωπος, δεν ξέρει να απαντήσει, και δεύτερον, δεν ξέρει *αν πρέπει*, *αν* χρειάζεται να απαντήσει. Οσον αφορά το δεύτερο 'λόγο αμηχανίας' ας υπενθυμίσουμε τα περί φιλοσοφικών ορισμών και υποθέσεων στην αρχή του κεφαλαίου: κάθε τέτοιο είδος 'φιλοσοφικού προϊόντος' οφείλει να σέβεται τις *δεδομένες χρήσεις* των εννοιών που εμπεριέχει. Αν οι αποκλίσεις από τις βασικές γλωσσικές προδιαγραφές γίνουν ορατές το 'προϊόν' οφείλει να ...αποσυρθεί.

### ***γ. Η χρήσιμη γνώση και η 'νόμιμη' χρήση της γλώσσας.***

*-Πως τον βλέπεις τον καιρό σήμερα;*

*-Πως να τον δω... ο καιρός περνάει και μεις γερνάμε!*

-«Καλό»... αλλά... μήπως βρέξει κιόλας;

-Ποιός;

-Δεν ξέρω...

-Μα δεν ρώτησες μήπως βρέξει;

-Ναι, γιατί προς στιγμήν ...φοβήθηκα ότι κατάλαβες! Αλήθεια, για πες μου, λέμε

*κάτι* τώρα, ή βγάζουμε μόνο ήχους;

Από τη σκοπιά της «νόμιμης χρήσης της γλώσσας» και σε πλήρη αντιπαράθεση με τον σκεπτικό μπορούμε, σύμφωνα με μερίδα φιλοσόφων του 20<sup>ου</sup> αιώνα (Λ. Βιτγκενστάϊν, κ.α), να θεωρήσουμε την εφαρμογή του ‘γνωρίζω’ στον εαυτό του (γνωρίζω ότι γνωρίζω) *υπέρβαση της νόμιμης χρήσης*, «ξένο σώμα», με άλλα λόγια, προς τη φυσιολογική έννοια ‘Γνώση’ που διερευνούμε εντός των ορίων μιας συγκεκριμένης γλώσσας. Αν εξοστρακίσουμε έτσι την «κατάχρηση» αυτή του ‘γνωρίζω’, τότε δεν οφείλουμε να απαντήσουμε στο γλωσσικά μη-νόμιμο πλέον ερώτημα για το αν ‘γνωρίζουμε αν γνωρίζουμε’.

Κατ’ επέκταση, δεν οφείλουμε ν’ απαντήσουμε ούτε στις άμεσες αμφιβολίες του τύπου «είναι αυτό το χέρι δικό μου;»· δεν οφείλουμε ν’ απαντήσουμε γιατί η μόνη βάση αμφιβολίας που γεννά αυτό το ερώτημα είναι ότι (ποτέ) δεν ‘γνωρίζω’ αν η κατάσταση στην οποία βρίσκομαι όταν *ισχυρίζομαι ότι γνωρίζω* κάτι τόσο απλό και άμεσο είναι μία απ’ αυτές τις «ακραίες». Αυτή ακριβώς όμως είναι η βάση αμφιβολίας που μόλις απορρίψαμε ως κατάχρηση της γλώσσας, την κατάχρηση που εμπεριέχουν όλες οι αμφιβολίες σχετικά με το «αν γνωρίζω κατά πόσο γνωρίζω».

Κάθε ‘αμηχανία’ λοιπόν διαλύεται όταν αυτοπεριοριστούμε στην γλωσσικά νόμιμη χρήση του ‘γνωρίζω’, και μαζί διαλύεται η απειλή του σκεπτικισμού ενάντια στο πλήρες φάσμα των δυνατών γνώσεών μας. Η κίνηση αυτή είναι μία στρατηγική υποχώρηση σ’ ένα ασφαλές έδαφος

όπου μπορούμε να διαφυλάξουμε τις περισσότερες γνώσεις μας, δηλαδή, να θεωρήσουμε ότι *είναι δυνατόν* να γνωρίζουμε ότι μας *είναι χρήσιμο* να γνωρίζουμε. Και είναι σαφές ότι δεν υπάρχει δυνατότητα *χρήσιμης* γνώσης κατά τη διάρκεια εμπλοκής μας σε ακραίες καταστάσεις όπως είναι αυτή του ονείρου, αυτή όπου μας εξαπατά ο «τρελλός επιστήμονας», ή, αυτή της χρήσης παραισθησιογόνων ουσιών.

Ο μόνος αντίλογος στο «καταφύγιο» της ‘χρήσιμης γνώσης’ είναι ένας ακραίος σκεπτικισμός που δεν «θορυβείται» από τις απαγορεύσεις της γλώσσας – αν η αμφιβολία μου για το αν «είναι δικό μου αυτό το χέρι» καταργεί το σύνηθες νόημα της λέξης ‘χέρι’, ας το καταργήσει, και ας καταργηθεί όλο το οικοδόμημα της γλώσσας, και μαζί ο σκεπτικισμός, ο αντι-σκεπτικισμός, και οτιδήποτε άλλο. Ας θεωρήσουμε τον καταστροφικό αυτό σκεπτικισμό, που είναι και *αυτο-καταστροφικός*, ως ένα είδος ‘παρενέργειας’, προϊόν υπερ-λειτουργίας του φιλοσοφικού ‘εργαστηρίου’ χωρίς κάποια πρακτική αξία για τη θεώρηση της επιστήμης και της επιστημονικής γνώσης που θα εξετάσουμε στη συνέχεια.

**δ. Ο ορισμός της «χρήσιμης» Γνώσης – η προδιαγραφόμενη σχέση με την επιστήμη.**

-Τι πιστεύεις για την αστρονομία, είναι *χρήσιμη* γνώση;

-Η *επιστημονική* γνώση είναι πάντα *χρήσιμη*.

-Εγώ σε ρώτησα για την αστρονομία...

-Μα, αμφιβάλεις ότι η αστρονομία είναι *επιστήμη*;

-Και αν, ας πούμε, αμφιβάλω ακόμη και για την ίδια την *επιστήμη*;

-Ευτυχώς που δεν μας ακούει κανείς...

-Μα, εγώ μια απλή ερώτηση για την αστρονομία έκανα!

-Έτσι «απλά» ρωτάνε και οι σκεπτικιστές... Μήπως...;

Το ‘δίδαγμα’ από την προηγούμενη επιλογή της μερικής δυνατότητας της γνώσης συνοψίζεται ως εξής. Οι δεδομένες χρήσεις του ‘γνωρίζω’ έχουν ούτως ή άλλως το νόημα που έχουν ως ουσιαστικές χρήσεις, ως χρήσεις που αφορούν τη *χρήσιμη* γνώση. Η γνώση για το αν, ή όχι βρισκόμαστε σε κατάσταση ονείρου είναι άχρηστη γνώση: αν βρισκόμαστε, δεν χρησιμεύει σε τίποτα, δε σημαίνει τίποτα να το γνωρίζουμε, και αν δεν βρισκόμαστε, θα μπορούσαμε να ορίσουμε ως γνώση ότι, ανεμπόδιστα πλέον από τη συστηματική παραπλάνηση του «ακραίου», θα ήταν πράγματι γνώση.

Το τελικό ερώτημα στο οποίο οδηγούμαστε ακολουθώντας αυτή την κατεύθυνση είναι αν μπορούμε να ενσωματώσουμε σε *ορισμό* την έννοια της ‘χρήσιμης’ αυτής γνώσης. Η πρόταση που φιλοδοξεί να ικανοποιήσει αυτό το στόχο έγινε από τον **Ρόμπερτ Νόζικ** το 1981:

*Γνώση είναι η αληθής πεποίθηση που επιπλέον έχει την «ευαισθησία», πότε να «μένει», και πότε να «φεύγει» από το νου μας, ανάλογα με τις ‘αλλαγές’ στον πραγματικό κόσμο που την καθιστούν, πότε αληθή, πότε ψευδή - υπό την προϋπόθεση οι αλλαγές αυτές να μην είναι «ακραίες».*

[Η «ευαισθησία» αυτή περιγράφεται από τον ίδιο τον Νόζικ ως ικανότητα της πεποίθησης να *ιχνηλατεί* την αλήθεια της]

Η πρόθεση του ορισμού να περιχαρακώσει τη γνώση ως *χρήσιμη* γνώση και να την προστατεύσει από το μηδενισμό του σκεπτικισμού είναι σαφής. Προφανής είναι και ο αντίλογος ο οποίος εμφανίζεται να κατανοεί περισσότερο την ευαισθησία του σκεπτικού: πώς είναι δυνατόν να γνωρίζω οτιδήποτε αν ‘εκκρεμεί’ η εμπλοκή μου σε «ακραίες» καταστάσεις;

Η αντιπαράθεση αυτή εξελίσσεται σε σημείο που για να την παρακολουθήσει κανείς λεπτομερώς θα χρειαζόταν ακόμη και τεχνικούς

όρους από τη γλώσσα της λογικής. Η μέθοδος όμως ανεύρεσης, διατύπωσης και ελέγχου, τόσο των επί μέρους υποθέσεων όσο και των αντιπάλων επιχειρημάτων παραμένει ίδια με αυτήν που έχουμε ήδη περιγράψει.

Το οδοιπορικό της φιλοσοφικής γνωσιολογίας μπορεί να μην έφτασε στο σημείο της απόλυτης εξουδετέρωσης του ανεπιθύμητου σκεπτικού . Παρέδωσε όμως αυτή τη μέθοδο καθώς και μία αξιοπρεπή *φιλοσοφική* επιλογή, αυτήν της χρήσιμης γνώσης. Και τα δύο εναρμονίζονται πλήρως με τους στόχους της επιστημονικής έρευνας που *οφείλει* να παρακάμπτει το σκεπτικισμό, το επαγωγικό πρόβλημα που έθεσε ο Χιουμ, και φυσικά να παράγει χρήσιμη γνώση...

# B

## ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΚΑΙ ΕΠΙΣΤΗΜΗ (ή ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΗΣ ΕΠΙΣΤΗΜΗΣ)

*Στην εποχή μας η συσσώρευση γνώσεων ακολουθεί ένα τόσο ιλιγγιώδη ρυθμό που δικαιολογημένα δημιουργούνται αμφιβολίες για την ποιότητα αυτού που στην πραγματικότητα συσσωρεύεται, καθώς και για τη σχέση του με τον αποδέκτη του, τον άνθρωπο. Πόσο και τι στ' αλήθεια «προλαβαίνει να μάθει» η κάθε γενιά; Καθώς η δυσαναλογία ανάμεσα στη «χωρητικότητα» του ανθρώπινου εγκεφάλου και στην αντίστοιχη των τεχνικών μέσων αυξάνει, η «γνώση του ανθρώπου» έχει νόημα μόνο ως κριτική παρουσία και όχι ως μία άλλη αποθήκη χαμηλότερης δυνατότητας.*

*Ο κύριος όγκος της συσσωρευόμενης γνώσης παράγεται αναμφισβήτητα από την επιστήμη. Η διαδικασία κριτικού ελέγχου αυτής της παραγωγής και της εγκυρότητάς της είναι χρήσιμο επομένως να έχει ως αφετηρία συνολικές θεωρήσεις για το τι είναι, ή, τι πρέπει να είναι η επιστήμη, δηλαδή, να έχει αφετηρία τη φιλοσοφία της επιστήμης.*

## I. ΕΙΣΑΓΩΓΙΚΑ–Γνώση ως Επιστημονική Γνώση

Στο «Αναζητώντας τη Γνώση» εξετάσαμε το «οδοιπορικό» του *ορισμού* της γνώσης, δηλαδή, την προσπάθεια να εντοπισθούν τα τυχόν κοινά χαρακτηριστικά όλων των γνώσεων και έτσι να ορίσουμε το *νόημα* της γνώσης. Η προσέγγιση αυτή επέτρεψε την επέκταση σε άλλα γενικά ερωτήματα που κυρίως αφορούσαν τα *θεμέλια* της γνώσης (βλ. εμπειρισμός, ορθολογισμός), και τη *δυνατότητα* της γνώσης (σκεπτικισμός). Τη γενική αυτή φιλοσοφική θεώρηση θα εμπλουτίσουμε στο παρόν κεφάλαιο εξετάζοντας τις δυνατές εφαρμογές της στο πλέον αυθεντικό *αντικείμενο* της γνώσης, τη γνώση του «εξωτερικού» κόσμου, με άλλα λόγια, τη γνώση που αποφέρει η *επιστημονική* έρευνα.

Το φιλοσοφικό ενδιαφέρον για την ποιότητα της επιστημονικής γνώσης εστιάζεται σε δύο σημεία.

Το πρώτο αφορά το ρόλο της *επιστημονικής* γνώσης ως *πρότυπο* γνώσης: μπορούμε να γνωρίζουμε το κάθε τι με επιστημονικό τρόπο; μπορούμε να πάρουμε ‘επιστημονικές’ απαντήσεις ακόμη και για φιλοσοφικές αναζητήσεις, όπως, περί του ορισμού, των θεμελίων, ή, και των δυνατοτήτων της γνώσης; Αν τελικά τα συμπεράσματα της επιστημονικής έρευνας μας *πείθουν περισσότερο* απ’ οτιδήποτε άλλο για την *αντικειμενική* τους αλήθεια, τον *ορθολογισμό* στον οποίο στηρίχθηκαν, και την «εναρμόνισή» τους με τη δεδομένη *εμπειρική πραγματικότητα*, τότε γιατί να μην «αναγνωρίσουμε» τα προϊόντα της επιστημονικής έρευνας ως *πρότυπα* ακόμη και για την κατανόηση αυτής της ίδιας της έννοιας ‘γνώση’; Πιο συγκεκριμένα, τι περισσότερο θα μπορούσαμε να ζητήσουμε ως *δικαιολόγηση* της πίστης μας σε μια απλή υπόθεση (ή, και σε μια πιο σύνθετη θεωρία) από την *επιτυχή διεξαγωγή*



*επιστημονικών πειραμάτων;*

Είναι γεγονός πως η νεότερη φιλοσοφία με κύριο εκπρόσωπό της τον Kant στράφηκε με θαυμασμό στο οικοδόμημα της Νευτώνειας Μηχανικής. Αλλά και οι μεταγενέστεροι συνέχισαν να θαυμάζουν τη ραγδαία εξελισσόμενη επιστήμη. Ουδέποτε όμως η αναζήτηση της φιλοσοφικής σκέψης «ησύχασε» με κάτι το «υπαρκτό», δεν ησύχασε ούτε όταν η καθόλα θαυμαστή γνώση που παρείχε η επιστήμη ‘προσφέρθηκε’ ως πρότυπο στις φιλοσοφικές-γνωσιολογικές αναζητήσεις. Ο λόγος που η φιλοσοφία είναι επιφυλακτική να ταυτίσει την έννοια ‘γνώση’ με τα προϊόντα της επιστημονικής έρευνας μας φέρνει στο δεύτερο από τα δύο σημεία που προκαλούν το ενδιαφέρον του φιλοσόφου για την επιστήμη (αλλά και το δικό μας ενδιαφέρον για ότι πάνω σ’ αυτό έχουν να πουν οι φιλόσοφοι).

Το δεύτερο αυτό σημείο αφορά την *ανθρώπινη διάσταση* της επιστήμης, τη διάσταση της επιστήμης ως *πρακτικής* του ανθρώπου. Στη σφαίρα αυτής της πρακτικής ούτε ο ορθολογισμός, ούτε η αντικειμενική κρίση, ούτε ακόμη και η προσήλωση των ερευνητών σε μεθοδολογικούς κανόνες μπορούν να θεωρούνται δεδομένα. Αυτό σημαίνει ότι η πρακτική αυτή δεν μπορεί να είναι απόλυτα ομοιογενής εξ’ αιτίας σφαλμάτων και αποκλίσεων που συνοδεύουν υποχρεωτικά κάθε ανθρώπινη δραστηριότητα. Έτσι επανέρχεται ο *ελεγκτικός* (κριτικός) ρόλος του φιλοσόφου απέναντι στην ποιότητα γνώσης που παράγει η επιστήμη. Επομένως, ακόμη και αν η γνώση ‘οφείλει’ να έχει πρότυπο την επιστημονική γνώση, ο *φιλόσοφος της επιστήμης* εμπλέκεται υποχρεωτικά με ερωτήματα όπως: Πότε η διαδικασία της επιστημονικής έρευνας είναι *αυθεντική*; Τι είναι πρώτ’ απ’ όλα «αυθεντική επιστήμη»; Πότε ακριβώς η αναφορά, π.χ., στην κίνηση των πλανητών είναι

αστρονομία και όχι αστρολογία; Πώς η χημεία ξεχώρισε από την αλχημεία; *Είναι* η ψυχανάλυση επιστήμη; Είναι η μετεωρολογία *αποτελεσματικότερη* από τις προβλέψεις «μάγων»; Και πάνω απ' όλα: σε τι διαφέρει ο *έλεγχος* στον οποίο (οφείλει να) υπόκειται μία επιστημονική θεωρία από αξιολογήσεις άλλου είδους (μη επιστημονικών) θεωρήσεων;

Αλλά αυτά και πολλά άλλα παρεμφερή ερωτήματα εμπεριέχονται στο γενικότερο ερώτημα για το πώς μπορούμε να περιγράψουμε τα *κριτήρια διάκρισης* της επιστήμης από τις αποκλίσεις και τις απομιμήσεις. Η *φιλοσοφία της επιστήμης* αυτονομείται ως κλάδος της φιλοσοφίας στο πρώτο τέταρτο του 20<sup>ου</sup> αιώνα με κύριο στόχο να απαντήσει στο βασικό αυτό ερώτημα.

## II. Η ΕΠΙΔΡΑΣΗ ΤΟΥ ΕΜΠΕΙΡΙΣΜΟΥ: Επιστημονική είναι η Θεωρία που επιτρέπει τον εμπειρικό της έλεγχο.

*-Το Σύμπαν πρέπει να είναι άπειρο. Θα ήταν τρομακτικό κάπου να τελειώνουν όλα.*

*-Εγώ προτιμώ να είναι πεπερασμένο, θα μου φαινόταν τρομακτικό ποτέ να μη τελειώνει τίποτα.*

*-Είσαι πνεύμα αντιλογίας!*

*-Μα δεν διαφωνούμε, απλά διαφέρουμε στο τι μας τρομάζει. Εξ' άλλου το Σύμπαν δεν είναι ούτε άπειρο, ούτε πεπερασμένο.*

*-Αυτό λογικά είναι αδύνατον!*

*-Θα ήταν αδύνατον μόνο αν ξέραμε ακριβώς τι λέμε με τις λέξεις 'άπειρο' και 'πεπερασμένο'...*

*-Μα, δε λέμε απλά κάτι για όσα 'δεν τελειώνουν', ή, 'τελειώνουν';*

*-Σκέψου πρώτα 'απλά' ένα πείραμα για το αν 'τελειώνει' ή, όχι το Σύμπαν.*

*Μέχρι τότε(!) διάλεξε καλλίτερα αυτό που ...σε τρομάζει λιγότερο.*

Έλεγχος και πείραμα είναι ταυτόσημες έννοιες στο χώρο της επιστημονικής έρευνας. Η διάκριση επομένως της επιστημονικής θεωρίας από άλλου είδους θεωρήσεις καταρχήν εξαρτάται από τη δυνατότητά της να ελεγχθεί με πειράματα. Το κριτήριο αυτό ισχύει εξ' ίσου για πολυσύνθετες θεωρίες όπως η Νευτώνεια μηχανική, αλλά και για πολύ απλούστερες υποθέσεις, ή 'εμπειρικούς νόμους' όπως «όλα τα μέταλλα όταν θερμανθούν διαστέλλονται». Ας εξετάσουμε χάριν ευκολίας την απλή υπόθεση περί μετάλλων.

Η υπόθεση αυτή προσφέρεται για πειραματικό έλεγχο εφόσον είναι σαφής η διαδικασία διεξαγωγής των σχετικών πειραμάτων: επιλέγουμε ένα συγκεκριμένο 'μεταλλικό' αντικείμενο το φέρνουμε σε επαφή με μία πηγή θερμότητας και μετράμε μετά από κάποιο χρονικό διάστημα την τυχόν μεταβολή των διαστάσεών του· αν έχουν αυξηθεί, το πείραμα

θεωρείται «επιτυχές», ή αλλιώς, ότι *στηρίζει* την αρχική υπόθεση. Η διεξαγωγή πειράματος στην περίπτωση αυτή *είναι δυνατή* επειδή ακριβώς είναι απολύτως *σαφές* τουλάχιστον το τι συνιστά πηγή θερμότητας, τι μέτρηση θερμοκρασίας, και τι μέτρηση των διαστάσεων του μεταλλικού αντικειμένου πριν και μετά τη θέρμανση.

Η σαφήνεια της πειραματικής διαδικασίας βασικά προκύπτει από τη δυνατότητα που μας παρέχουν τα «στοιχεία» της, στοιχεία που αποτελούν τα *βήματα* αυτής της διαδικασίας, να τα *παρατηρήσουμε*, να τα καταγράψουμε, με τις *αισθήσεις* μας. Αυτή ακριβώς η δυνατότητα της *αισθητηριακής* παρατήρησης μας επιτρέπει να ‘μεταφράσουμε’ τη γενική διατύπωση της υπόθεσης ‘όλα τα μέταλλα όταν θερμανθούν διαστέλλονται’ σε μία *σύνθετη πρόταση* που *περιγράφει* βήμα-προς-βήμα τη *διεξαγωγή* κάθε *συγκεκριμένου πειράματος*. Το κέρδος μας από αυτή τη μετάφραση είναι ότι η νέα ‘σύνθετη πρόταση’ περιέχει μόνο απλούς «όρους παρατήρησης», δηλαδή, απλές προτάσεις όπως:

- α) «το θερμόμετρο δείχνει 30°»,
- β) «η διάρκεια της θέρμανσης ήταν 8’»,
- γ) «το μήκος (του μεταλλικού αντικειμένου) αυξήθηκε κατά 1 cm.»

Επομένως η δυνατότητα να ελέγξουμε την αλήθεια της υπόθεσης, αν δηλαδή πράγματι τα μέταλλα έχουν αυτή την ιδιότητα, τελικά, εξαρτάται από το αν είμαστε σε θέση απλά να *παρατηρήσουμε* σειρές όπως η προηγούμενη σειρά γεγονότων α, β, γ. Ο έλεγχος θα αποβεί θετικός (και το πείραμα επιτυχές) αν η παρατήρηση της συγκεκριμένης σειράς «γεγονότων» καταλήξει (όπως με τα α, β, γ) στην παρατήρηση γ, δηλαδή, στο *αναμενόμενο* γεγονός - εδώ, στην *αναμενόμενη* αύξηση των διαστάσεων του αντικειμένου, *σύμφωνα*, δηλαδή, με αυτό που δηλώνει η υπό έλεγχο υπόθεση. Στην αντίθετη περίπτωση που το αναμενόμενο «γεγονός» (εδώ της αύξησης των διαστάσεων) *δεν* παρατηρηθεί, ο

έλεγχος θα αποβεί αρνητικός, το πείραμα θα χαρακτηριστεί ανεπιτυχές.

Βασικά την περιγραφή αυτή αλλά κατ' επέκταση και την αξιολόγηση του πειράματος διέπει η βασική φιλοσοφία του εμπειρισμού: μία πεποίθησή μας για το τι συμβαίνει στον εξωτερικό κόσμο *θα μπορούσε να αποτελέσει γνώση μόνο αν επιδέχεται επαρκή ανάλυση στα «στοιχεία» της*, όπου εδώ 'στοιχεία' είναι οι *εμπειρικά παρατηρήσιμες* συνιστώσες της (δηλαδή, σειρές τύπου [α, β, γ].

Ως εδώ το αίτημα του εμπειρισμού για το τι συνιστά επιστημονική γνώση συμβαδίζει απόλυτα με τα *δύο τρίτα* του κλασικού ορισμού της γνώσης που εξετάσαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο: (επιστημονική) γνώση αποτελεί μία πεποίθηση (υπόθεση), που συνοδεύεται από (θετικές) *παρατηρήσεις των «στοιχείων στα οποία αναλύεται»* – που είναι δηλαδή δικαιολογημένη.<sup>6</sup> Το άλλο «τρίτο» που αφορά γενικά την 'παρουσία' της *αντικειμενικής αλήθειας* αυτής της υπόθεσης τροφοδοτεί με σημαντικές διαφοροποιήσεις την ευρύτερη εμπειριστική προσέγγιση.

### ***α . Ο εμπειρικός έλεγχος ως δυνατότητα επαλήθευσης***

*-Περίεργο, δεν μπορώ ποτέ να θυμηθώ πως καταλήγει έστω και μία από τις τόσες και τόσες διαφωνίες μας!*

*-Φυσικό είναι αφού ποτέ δεν καταλήγει...*

*- Μα δεν έτυχε να έχω ποτέ δίκιο, ή ακόμη... και σύ;*

*- Αντίθετα, δίκιο είχαμε πάντα και οι δύο, άποψη δεν είχαμε... θέλω να πω, άποψη που να επαληθεύεται.*

Η προηγούμενη περιγραφή πειράματος με παράδειγμα τη διαστολή

---

<sup>6</sup> Ας παρατηρήσουμε την ομοιότητα με τη σωκρατική περιγραφή του 'λόγου' ως μία εκ των προϋποθέσεων της γνώσης (βλ. Α).

των μετάλλων διευκρινίζει κυρίως την *προϋπόθεση* για τη διεξαγωγή ενός πειράματος, όχι απαραίτητα το ‘αποτέλεσμα’, δηλαδή, την τελική αξιολόγηση της υπόθεσης. Η προϋπόθεση αυτή είναι η δυνατότητα ‘ανάλυσης’ της υπόθεσης, ή, της αντιστοιχίας με τις εμπειρικές της συνιστώσες, δηλαδή (τελικά), με σειρές *παρατηρήσιμων γεγονότων*. Πέραν αυτής της βασικής προϋπόθεσης, που αποτελεί και τη βάση του εμπειριστικού κριτηρίου *επιστημονικότητας*, ακολουθεί η *αξιολόγηση* του πειραματικού αποτελέσματος, το *συμπέρασμα* όσον αφορά το *αληθές*, ή το *ψευδές* της υπόθεσης. Φαινομενικά, η αξιολόγηση, αν και είναι η πιο σημαντική στιγμή της διεξαγωγής του πειράματος, είναι η απλούστερη: συνοψίζεται στην άμεση παρατήρηση του αποτελέσματος, π.χ., στο αν διαστάλει, ή όχι η μεταλλική ράβδος. Η παρατήρηση ενός «θετικού» αποτελέσματος θεωρείται ότι *επαληθεύει*, *επιβεβαιώνει*, ή απλά *ενισχύει* την πεποίθησή μας για την αλήθεια της υπόθεσης. Και φυσικά όλες οι υποθέσεις (οτι δηλαδή μοιάζει με περιγραφή της πραγματικότητας) δεν προσφέρονται σε έλεγχο αυτού του είδους: συχνά διατυπώνουμε υποθέσεις χωρίς να μπορούμε να στηρίξουμε την αλήθεια τους με (θετικές) παρατηρήσεις. Καμμία τέτοια παρατήρηση-γεγονός δεν συνηγορεί, π.χ., υπέρ του ‘απείρου’, ή του ‘πεπερασμένου’ σύμπαντος – για το λόγο αυτό οι αυστηροί εμπειριστές θα έλεγαν εδώ ακόμη και οτι δεν έχει καν «νόημα» να θεωρούμε το σύμπαν είτε άπειρο, είτε πεπερασμένο.

Η ‘επαλήθευση’ βέβαια εφόσον είδαμε ότι ισοδυναμεί με την παρατήρηση των «βημάτων» του πειράματος που έχουν θετική έκβαση δεν μπορεί εύκολα να ολοκληρωθεί: ένα πείραμα (μία τέτοια σειρά βημάτων) δεν είναι παρά μία μόνο «στιγμή επαφής» της θεωρίας που ελέγχουμε με την πραγματικότητα - τη «στιγμή» αυτή, π.χ., ελέγχουμε τη συμπεριφορά ενός συγκεκριμένου ‘σκληρού’ αντικειμένου σε

συγκεκριμένη θερμοκρασία, χρόνο θέρμανσης, κλπ. Η σύνθετη πρόταση άρα των παρατηρήσιμων γεγονότων στην οποία θέλουμε να καταλήξουμε, να ‘μεταφράσουμε’ την υπόθεσης μας ώστε να την ελέγξουμε, είναι ...πολύ σύνθετη – είναι πολύ σύνθετη γιατί είναι συνήθως άπειρη σε έκταση - είναι άπειρες οι ‘στιγμές επαφής’ μιας υπόθεσης με την πραγματικότητα, και επομένως, άπειρα τα πειράματα που πρέπει να διεξάγουμε για να την ελέγξουμε. Η επαλήθευση δεν μπορεί λοιπόν για το λόγο αυτό να ολοκληρωθεί με λογική αυστηρότητα – ο έλεγχος με στόχο την επαλήθευση υποχρεωτικά σταματά στον έλεγχο ενός σχετικά μικρού μέρους της ‘σύνθετης πρότασης’ μας.<sup>7</sup> η επαλήθευση, τελικά, μπορεί να είναι μόνο ενδεικτική.

Το ότι η επαλήθευση παραμένει μόνο ενδεικτική [ακόμη και για τις υποθέσεις που μας παρέχουν τη δυνατότητα να τις μεταφράσουμε σε σύνολα απλών παρατηρήσεων] δεν εμπόδισε τους σύγχρονους εμπειριστές ή, λογικούς θετικιστές, να προτείνουν τη δυνατότητα των υποθέσεων (ή, και θεωριών) να επαληθεύονται (έστω ενδεικτικά) ως κριτήριο της επιστημονικής τους καθαρότητας:

***επιστημονικές είναι οι θεωρίες που παρέχουν τη δυνατότητα επαλήθευσής τους.***

Ο κύκλος των λογικών θετικιστών (ή, κύκλος της Βιέννης)<sup>8</sup> δεν πτοήθηκε με άλλα λόγια από την αυστηρή κριτική του Ντέιβιτ Χιουμ ενάντια στην όποια ‘λογική’ της επαγωγικής γενίκευσης (βλ. κεφ. ΙΙΙ, ε.),

---

7 Πρόκειται για την πρόταση, ως επαναλάβουμε, των απλών γεγονότων που ‘μεταφράζει’, σύμφωνα με το σύγχρονο εμπειρισμό, τις συνοπτικά διατυπωμένες περιγραφές της πραγματικότητας (τις επιστημονικές υποθέσεις μας) στη γλώσσα της παρατηρήσεων.

8 Η παρέμβαση αυτού του κύκλου υπήρξε ιδρυτική του κλάδου της φιλοσοφίας της επιστήμης και η επίδρασή του κορυφώνεται πριν από τον δεύτερο παγκόσμιο πόλεμο.

δηλαδή, στο να εξάγουμε συμπεράσματα για την αλήθεια μιας υπόθεσης από ένα μέρος μόνο του συνόλου των παρατηρήσεων που την αφορούν. Ο Ρούντολφ Κάρναπ, ηγετική μορφή του κύκλου της Βιέννης, προσπάθησε παρόλ' αυτά να 'εφεύρει' τη λογική που θα νομιμοποιούσε τέτοιες ενδεικτικές επαληθεύσεις χωρίς όμως να μπορέσει να ολοκληρώσει με επιτυχία την προσπάθειά του.<sup>9</sup> Το πρώτο αυτό κριτήριο επιστημονικότητας (για το τι συνιστά 'καθαρή' επιστήμη) παρέμεινε λοιπόν για όλους αυτούς τους λόγους στο στόχαστρο κριτικής που δεν άργησε να διατυπωθεί ρητά εφράζοντας κυρίως 'εσωτερικές τριβές' εντός του ίδιου κύκλου της Βιέννης. Κύριος εκπρόσωπος αυτής της κριτικής είναι ο Καρλ Πόππερ.

---

9 Ο Κάρναπ προσπάθησε να αξιοποιήσει με λογική, και φιλοσοφική-σημασιολογική ανάλυση τα μαθηματικά αξιώματα του λογισμού των πιθανοτήτων. Στην ίδια κατεύθυνση μεγαλύτερη επιτυχία και αποδοχή γνώρισε το θεώρημα Bayes με καλές εφαρμογές στη στατιστική ανάλυση. Δεν αναγνωρίστηκε όμως ποτέ ως 'λογική της πρόβλεψης' παρά μόνο ως 'περιγραφή' μιας υπό όρους ορθολογικής συμπεριφοράς του ανθρώπου όταν 'διαχειρίζεται' παλαιά και νέα εμπειρικά δεδομένα.



### β. Ο εμπειρικός έλεγχος ως δυνατότητα διάψευσης

-Όπου κι 'αν κοιτάζω επαληθεύεται η τάξη που επικρατεί στη φύση.

- !; ; !;

-Μα αμφιβάλεις ότι κάθε τι γύρω μας έχει τη θέση του και την αιτία του;

-Δεν αμφιβάλω, απλά **δεν καταλαβαίνω** τι ακριβώς είναι αυτό που λες ότι επαληθεύεται.

-Στ' αλήθεια δεν καταλαβαίνεις, ή, πιστεύεις ότι μπορείς να διαψεύσεις αυτό που είπα;

-Αντιθέτως! Πιστεύω ότι αυτό που είπες όχι μόνο δεν διαψεύδεται, αλλά ούτε θα μπορούσε καν **να φανταστεί** κανείς πώς διαψεύδεται! Εσύ θα μπορούσες; **Τι θα σ' έκανε, π.χ., να πάψεις να πιστεύεις** ότι «επικρατεί τάξη στη φύση»;

- ; !; ; !;

-Αυτό λοιπόν που στ' αλήθεια μάλλον και οι δύο δεν καταλαβαίνουμε είναι αυτό που δεν μπορούμε ούτε και να φανταστούμε – τις αλλαγές στη φύση που θα μας «έπειθαν» ότι υπάρχει κάποια 'αταξία'!

-Ίσως έχεις δίκιο! Τελικά μάλλον χρειάζεται και κάποια αταξία...;!

Ο Καρλ Πόππερ αξιοποίησε στη φιλοσοφική θεωρία του για την Επιστήμη μία θεμελιώδη ασυμμετρία μεταξύ επαλήθευσης και διάψευσης. Οι διαστάσεις αυτής της ασυμμετρίας αναγνωρίζονται ακόμη και στον ίδιο τον κλασικό ορισμό της αλήθειας ως *αντιστοιχίας με την πραγματικότητα*.<sup>10</sup>

10 Ιστορικά, οι ρίζες της ασύμμετρης σχέσης αλήθειας και ψεύδους ανιχνεύονται στην αρχαία φιλοσοφία και κυρίως στον ίδιο πλατωνικό διάλογο (Θεαίτητος) που εξετάσαμε στο κεφάλαιο III περί Γνώσης. Στο διάλογο αυτό η συμμετρία αλήθειας-ψεύδους προτείνεται ως «λύση» στην αναζήτηση των συστατικών της γνώσης: είμαστε πιο εξοικειωμένοι με την *πλάνη* παρά με την *αλήθεια*, παρατηρεί ο Σωκράτης, και ίσως αυτό, 'λόγω συμμετρίας' των δύο, μας διευκολύνει· αν χρησιμοποιήσουμε στον ορισμό της γνώσης την *πλάνη* αντί της 'απρόσιτης' αλήθειας. Η εκτεταμένη όμως διερεύνηση της *πλάνης* που ακολουθεί (187-200) καταλήγει σε αδιέξοδο το οποίο ουσιαστικά αναιρεί την αρχική υπόθεση

Δεν είναι δυνατόν εδώ να εισχωρίσουμε στην πολυπλοκότητα του σοβαρού και διαχρονικού αυτού φιλοσοφικού προβλήματος. Ενδεικτικά μόνο, ας παρατηρήσουμε ότι είναι ευκολότερο και πιο φυσιολογικό να αναγνωρίσουμε ως ζεύγος δύο πράγματα που μοιάζουν, π.χ., ένα ζεύγος κόκκινα τριαντάφυλλα, παρά δύο πράγματα που δεν μοιάζουν· τί λόγο θα είχαμε να θεωρήσουμε, π.χ., ως ζεύγος τα αντικείμενα [τραπέζι, Σελήνη]; Γενικά, τι λόγους θα είχαμε να «αναγνωρίζουμε» ζεύγη και να αποδεχόμαστε συσχετισμούς αταίριαστων πραγμάτων;

Κατά προσέγγιση η ίδια παρατήρηση ισχύει ως προς τη διαφορά διάψευσης και επαλήθευσης. Όταν μια υπόθεση επαληθεύεται απλά αναγνωρίζουμε ένα είδος ‘ομοιότητας’, ένα ‘ταίριασμα’ με κάτι στην πραγματικότητα. Όταν όμως διαψεύδεται, δηλαδή, όταν *δεν ταιριάζει* με κάτι πραγματικό, θα πρέπει κάπως - όχι φυσικά λόγω ομοιότητας (!) - να «αναγνωρίζουμε» το ανόμοιο ...«ταίρι» της. Αν, π.χ., συνέβαινε ένα μέταλλο να μη διασταλεί μετά τη θέρμανση, το νόημα της υπόθεσης ‘τα μέταλλα ... διαστέλλονται’ *δεν θα ταιρίαζε* με τη «συμπεριφορά» του ‘σκληρού αντικειμένου’ που χρησιμοποιήθηκε στο πείραμα. Το να αποδεχτούμε λοιπόν το υποθετικό αυτό πείραμα ως *διάψευση* της υπόθεσης ισοδυναμεί με το να αποδεχτούμε έναν «παράξενο» συσχετισμό, τον συσχετισμό δύο ανόμοιων ‘πραγμάτων’: την συμπεριφορά ενός μετάλλου όπως την *περιγράφει* η υπόθεση ‘τα μέταλλα ... διαστέλλονται’, και μία άλλη, *διαφορετική* συμπεριφορά που *καταγράφει* το πείραμα. Τι λόγους αλήθεια θα είχαμε να δεχτούμε ως ζεύγος τα ανόμοια αυτά πράγματα, τις αταίριαστες αυτές «συμπεριφορές»; Τι λόγους θα είχαμε να αποδεχτούμε και μάλιστα με βεβαιότητα τέτοιους παράξενους (αρχικά τουλάχιστον) συσχετισμούς;

---

περί συμμετρίας.

Ο Πόππερ ισχυρίζεται στα διάφορα συγγράμματά του<sup>11</sup> ότι η αυθεντική επιστημονική θεωρία (ή, υπόθεση) ξεχωρίζει από τις άλλες επειδή μπορεί και μας καθοδηγεί επαρκώς στο να «*συλλάβουμε νοερά*» τη *διάψευσή* της, δηλαδή, αυτό που μεταφορικά χαρακτηρίσαμε ως το «ανόμοιο ταίρι της».

Μέχρι στιγμής δεν υπάρχει ολοκληρωμένη και ακριβής περιγραφή της (κατά τον Πόππερ) ξεχωριστής αυτής ικανότητας των επιστημονικών θεωριών<sup>12</sup>. Αλλά και αν υπήρχε, δεν θα μπορούσαμε εδώ να υπεισέλθουμε στις λεπτομέρειές της. Ας καταλάβουμε μόνο ότι η «καθογητική» αυτή ικανότητα των επιστημονικών θεωριών μας αποκαλύπτει στην πράξη τα αποφασιστικά πειράματα που απαιτούνται για τον έλεγχο τους. Και είναι

11 'Η Λογική της Επιστημονικής Ανακάλυψης', 'Παραδοχές και Διαψεύσεις', 'Αντικειμενική Γνώση', κ.α.

12 Ένας μαύρος κύκνος, π.χ., προφανώς διαψεύδει τη υπόθεση 'όλοι οι κύκνοι είναι άσπροι'. Αυτή η διάψευση δεν φαίνεται να εξαρτάται από κάποιον παράξενο συσχετισμό. Ακριβώς εδώ όμως βρίσκεται η σημασία της 'εμπειρικά υγιούς', της επιστημονικής δηλαδή, πρότασης. Τα χρώματα μαύρο και άσπρο *μόνα τους* είναι πράγματι ένας 'παράξενος', ένας αδικαιολόγητος συσχετισμός. Όμως εδώ τα δύο χρώματα εμφανίζονται ως ιδιότητες πτηνών: το λευκό ως ιδιότητα του *κύκνου* όπως περιγράφει η υπόθεση, και το μαύρο ως ιδιότητα του πτηνού που παρατηρήσαμε. Ο συσχετισμός (και επομένως, η συγκεκριμένη διάψευση) πραγματοποιείται γιατί το μαύρο πτηνό που παρατηρήσαμε μοιάζει τόσο πολύ (πλην του χρώματος) με την εικόνα που έχουμε για τους κύκνους, τόσο που 'δεν μας επιτρέπεται' να πούμε ότι το πτηνό *αυτό* δεν είναι κύκνος (και άρα ότι η παρατήρησή μας δεν αποτελεί διάψευση της λευκότητας των κύκνων). Δεν μας το επιτρέπει η *σαφήνεια* της εικόνας που ως τώρα έχουμε για τα πτηνά που ονομάζουμε κύκνους – αυτή η σαφήνεια είναι που μας επιβάλλει τον συγκεκριμένο συσχετισμό [άσπρων κύκνων, μαύρου πτηνού] και που για το λόγο αυτό δεν τον θεωρούμε πια παράξενο. Αυτό που δεν είναι καθόλου εύκολο να μετρήσουμε είναι η *ποσότητα* της σαφήνειας γενικά που επιτρέπει τις διαψεύσεις. Σύμφωνα με τον Πόππερ, επιστημονικές είναι οι προτάσεις που *είναι* 'τόσο(;) σαφείς'. Το πόσο δεν ξέρουμε.

σαφές, τουλάχιστον από πλευράς τυπικής λογικής, ότι τα πιο αποφασιστικά πειράματα είναι αυτά που καταλήγουν σε διάψευση.<sup>13</sup> Τελικά, η ικανότητα μιας υπόθεσης να μας καθοδηγεί σε πειράματα που θα μπορούσαν να τη διαψεύσουν αποτελεί την πιο αιχμηρή διεϊσδυση στην εμπειρική μας πραγματικότητα. Και η «οδός» αυτή, σύμφωνα πάντα με τη φιλοσοφία του Καρλ Πόππερ, είναι η ταχύτερη προς την *Επιστημονική Πρόοδο* με την προϋπόθεση ότι οι επιστήμονες ερευνητές έχουν το *θάρρος* και την *εντιμότητα* να την ακολουθήσουν. Υπάρχει όμως και ο αντίλογος.

**γ. Τι πρέπει να είναι Επιστήμη, ή, τι είναι;**

-Πιστεύεις ότι η θεωρία της σχετικότητας διόρθωσε λάθη της κλασικής φυσικής, ή απλά «είδε» τον κόσμο αλλιώς;

-Για να είμαι ειλικρινής, το μόνο που ίσως έχω καταλάβει από τον περίφημο Αϊνστάϊν είναι πολύ στοιχειώδες: η κίνηση ενός σώματος **δεν νοείται** ανεξάρτητα από τις κινήσεις των άλλων σωμάτων.

-Είναι δηλαδή λάθος ο γνωστός τύπος της φυσικής που μετράει την ταχύτητα με διάστημα και χρόνο χωρίς να αναφέρει ταχύτητες άλλων σωμάτων;

-Είσαι σίγουρος ότι δεν τις περιέχει; Τι διαφορά βλέπεις στο να ρωτήσεις πότε ένα σώμα θα φτάσει ένα άλλο που απέχει, π.χ., 1 χλμ. και κινείται με μικρότερη ταχύτητα, από το να ρωτήσεις πότε θα το φτάσει αν **δεν** κινείται;

-Εννοείς, αν **καθόλου** δεν κινείται, ή, αν δεν κινείται **για μας** όπως το BAR του τραίνου καθώς πάμε για καφέ;

-Εννοώ αυτό που είπα και πριν: το 'πολύ', το 'λίγο' και το 'καθόλου' μιας κίνησης **δεν υπάρχει** παρά μόνο **σε σχέση με άλλες** κινήσεις.

-Μα είναι σα να μου λές ότι ένα σώμα **εντελώς μόνο** του στο σύμπαν ολόκληρο δεν θα μπορούσε να κινηθεί επειδή ...είναι μόνο του!

---

13 Χρειάζεται ένα μόνο αρνητικό πείραμα για την πλήρη διάψευση μιας υπόθεσης, άπειρα όμως θετικά για την θεωρητικά πλήρη επαλήθευσή της. [Βλ. κεφ. Λογικής, περί 'σύζευξης' και 'διάζευξης']

- Φυσικά! Γιατί, εσύ πιστεύεις ότι το Σύμπαν κινείται;
- Άσχετο! Το **μοναχικό σώμα** στο Σύμπαν περ μου γιατί να μην κινείται.
- Και γιατί να κινηθεί, θα είχε λόγο να φτάσει **κάπου**;
- Το χιούμορ σου είναι ...συγκλονιστικό! Ας πούμε και κανένα ανέκδοτο να τελειώσουμε αυτή τη συζήτηση...
- Με παρεξηγείς. Εγώ προσπαθώ να απαντήσω ακριβώς στην ερώτησή σου για το αν η **Σχετικότητα** 'βλέπει αλλιώς' τον κόσμο. Πρόσεξε με: στο 'κλασικό' μυαλό σου το **μοναχικό σώμα** περιβάλλεται από **κενό**. Αν όμως '**κενό**' **δεν υπάρχει**, το 'μοναχικό σώμα' σου είναι όσο και ...το Σύμπαν. Γιατί θα έπρεπε λοιπόν να κινείται, που να πάει;-Το 'κενό' σίγουρα είναι κάτι που 'βλέπει αλλιώς' ο Αϊνστάϊν. Απ'όσο ξέρω άλλη 'οπτική' από αυτήν του Νεύτωνα είχαν και ο Αριστοτέλης και ο Καρτέσιος.
- Τι να πω! Πάντως αισθάνομαι δέος με τη σκέψη ότι το μοναχικό σώμα μου καλύπτει το Σύμπαν... Τελικά ποιός θα μας πει τι πραγματικά συμβαίνει;
- Όπως συνήθως... οι ειδικοί της **επιστημονικής κοινότητας**. Άκου τώρα και το ανέκδοτο. Κάποτε ήταν ένας που δεν καταλάβαινε ούτε στο ελάχιστο κάτι από τη **Σχετικότητα**...
- Μη συνεχίζεις σε παρακαλώ...

Αν τελικά οι επιστημονικές θεωρίες απλά χρησιμεύουν στο να αντιλαμβανόμαστε και να κατανοούμε με **κάποιο τρόπο** (με μία 'οπτική') τον κόσμο γύρο μας, οφείλουμε να ρωτήσουμε: πώς μπορούμε να ξεχωρίσουμε ένα **σωστό** από ένα **λάθος** τρόπο; Ή, έστω: με τι κριτήρια θα **αλλάζαμε** έναν 'τρόπο' κατανόησης του κόσμου μας; Η μέθοδος της διάψευσης που σύμφωνα με τον Πόππερ μόνο οι πραγματικά επιστημονικές θεωρίες το επιτρέπουν, δεν μπορεί εύκολα να γενικευθεί ως διάψευση κάποιας οπτικής: μία οπτική, ένας **τρόπος** αντίληψης, όσο ζωτικής σημασίας και αν είναι, δεν έχει τον απαιτούμενο **αιχμηρό** χαρακτήρα ώστε να ελεγχθεί με πειράματα – το 'κενό', π.χ., δεν είναι μετρήσιμο, δεν είναι ούτε επαληθεύσιμο ούτε διαψεύσιμο.<sup>14</sup>

14 Το περίφημο πείραμα των Μάϊκελσον και Μόρλεϋ να μετρήσουν την

Και όμως, στο τέλος της δεκαετίας του 50 ο Τόμας Κούν στο βιβλίο του *‘Η Δομή των Επιστημονικών Επαναστάσεων’*<sup>15</sup> υποστήριξε ότι η πραγματική επιστήμη χαρακτηρίζεται από τον ιδιαίτερο τρόπο με τον οποίο *εξελίσσεται ιστορικά*. Κυρίως δε, ότι η εξέλιξη αυτή εμφανίζεται ως *διαδοχή περιόδων* στην κάθε μία από τις οποίες *κυριαρχεί μία συγκεκριμένη οπτική, ένα επιστημονικό παράδειγμα*. Η θεώρηση αυτή του Κουν για τη φύση της επιστήμης διαφέρει ριζικά από αυτές των εμπειριστών του κύκλου της Βιέννης. Δεν αντικαθιστά απλά το κριτήριο της επαλήθευσης, ή της διάψευσης με κάποιο άλλο, αλλά υποβαθμίζει τελείως την *κανονιστική* σημασία των κριτηρίων γενικότερα και της ανάλογης στάσης μας απέναντι στην επιστήμη: τα κριτήρια που χαρακτηρίζουν τη φύση της επιστήμης δεν μπορεί να προκύπτουν μόνο από την κρίση μας για το ποιά *πρέπει* να είναι, οφείλουν κυρίως να προκύπτουν από τη γνώση της ιστορίας της επιστήμης, από το τι *πραγματικά είναι* η επιστήμη.

Η *‘διάγνωση’* λοιπόν του Τ. Κουν για τη φύση της επιστήμης, του ιδιαίτερου δηλαδή χαρακτήρα της που την κάνει να ξεχωρίζει από άλλες θεωρήσεις του ανθρώπου, είναι βασικά *περιγραφική* και προκύπτει από την ιστορική παρατήρηση. Ο Κουν κατέληξε στο συμπέρασμα ότι την ιστορία της επιστήμης χαρακτηρίζει μία εναλλαγή επιστημονικών προτύπων, των *«παραδειγμάτων»* (paradigms). Τα παραδείγματα αυτά, όπως θα δούμε και παρακάτω, δεν είναι πραγματικά συγκρίσιμα, γι’ αυτό

---

ταχύτητα του φωτός εντός ενός νευτώνειου κενού, συγκεκριμένα, του *‘αιθέρα’*, δεν μπόρεσε να οδηγήσει σε σαφή συμπεράσματα. Πολλοί θεωρούν ότι η σχετική αποτυχία του πειράματος ήταν η αιτία για την εγκατάληψη της υπόθεσης του χώρου ως *‘αιθέριου κενού’* και τη διάδοση της Σχετικότητας.

15 Τα στοιχεία της ελληνικής έκδοσης του βιβλίου είναι: Thomas Kuhn S.: *‘Η δομή των επιστημονικών επαναστάσεων’*. Εισαγωγή-επιμέλεια, Β Κάλφα. Μετ. Γ. Γεωργακόπουλου – Κάλφα, Θεσσαλονίκη, Συγχρονα Θέματα, 1981. Σελ 257.

και τα ονομάζει «ασύμμετρα». Η κυρίαρχη θεωρία-πρότυπο (στηριζόμενη από μία ευρύτερη συμβατή οπτική) κάποτε *εξάντλει* μέσα από μία διαδικασία συνεχούς εφαρμογής της τον όγκο της πληροφορίας που είναι σε θέση αβίαστα να μας παρέχει για το φυσικό μας κόσμο. Το σημείο της ‘εξάντλησης’ των δυνατών εφαρμογών της δεν είναι προβλέψιμο, απλά αρχίζει να διαγράφεται στον ορίζοντα όταν κάποιο ‘νέο φαινόμενο’ επίμονα αντιστέκεται στις ερμηνείες που, όπως είπαμε, ‘αβίαστα’ μπορεί να παράγει. Η ταχύτητα του φωτός, π.χ., αν το φως εκινείτο στο (κενό;) δοχείο του χώρου θα ήταν διαφορετική προς την κατεύθυνση της Γης παρά αντίθετα (όπως ακριβώς και με τη δική μας ταχύτητα όταν περπατάμε προς, ή αντίθετα με το τραίνο στο οποίο ταξιδεύουμε). Όλες όμως οι μετρήσεις αντιστάθηκαν επίμονα στο να καταδείξουν μια τέτοια διαφορά. Η ‘εξάντληση’ της κυρίαρχης νευτώνειας φυσικής άρχισε τότε να προδιαγράφεται στον ορίζοντα. Η αντικατάστασή της όμως δεν ήταν θέμα κάποιας απλής τυπικής διάψευσης που θα επιθυμούσε ο Πόππερ. Στην πραγματικότητα, υποστηρίζει ο Κουν, η αντίσταση του φαινομένου να υποκύψει σε ερμηνείες ρουτίνας που παρέχει η κυρίαρχη θεωρία δημιουργεί *κρίση*, η παράταση της κρίσης οδηγεί στην σύλληψη νέων ιδεών, δηλαδή, στην *επανάσταση*, και μόνο η τυχόν επικράτηση της επανάστασης σφραγίζει τελικά την *αντικατάσταση* της παλαιάς με μία νέα κυρίαρχη θεωρία-οπτική. Στην πραγματικότητα η αντικατάσταση ολοκληρώνεται από την αποθάρρυνση των ερευνητών να συνεχίσουν να ερευνούν προς την κατεύθυνση του παλαιού σχήματος.

Το σχήμα αυτό του Κουν αντιμετωπίστηκε με ποικίλες αντιδράσεις. Αντιμετώπισθηκε με ενθουσιασμό από πολλούς που άρχισαν να ‘αναγνωρίζουν’ με σχετική ευκολία την διαδοχή των φάσεων *κρίση-επανάσταση-αντικατάσταση* και εκτός φυσικής. Αντιμετώπισθηκε όμως με

μεγάλη επιφύλαξη και δυσφορία απ' όσους έβλεπαν μέσω αυτής της ιστορικο-κοινωνικής προσέγγισης να υπονομεύεται η *ορθολογικότητα* και η *αντικειμενικότητα* της επιστήμης. Η 'υπονόμευση' αυτή οφειλόταν κυρίως στην απουσία κριτηρίων *σύγκρισης* των κατά περίοδο κυρίαρχων θεωριών (των 'παραδειγμάτων'). Η σύγκριση της ακρίβειας με την οποία η εκάστοτε κυρίαρχη θεωρία-οπτική περιέγραφε τον κόσμο δεν ήταν απλό ζήτημα εφόσον, σύμφωνα με τον Κουν, όροι όπως 'ύλη' 'κίνηση', 'μάζα', 'ενέργεια', 'χρόνος', κλπ., άλλαζαν νόημα μαζί με την αλλαγή της κυρίαρχης οπτικής.

Αξίζει να αναφέρουμε δύο ακόμη από τους πρωταγωνιστές της έντονης αντιπαράθεσης μεταξύ των φιλοσόφων της επιστήμης εκείνης της περιόδου, τον Ίμρε Λάκατος (Imre Lakatos), και τον Πολ Φεγεράμπεντ (Paul Feyerabend). Ο πρώτος στη μονογραφία του 'Η μεθοδολογία των επιστημονικών προγραμμάτων έρευνας' υποστήριξε στην ουσία μία «μέση οδό» μεταξύ Πόππερ και Κουν. Ένα *επιστημονικό πρόγραμμα έρευνας* για τον Λάκατος έχει διάρκεια, κρίνεται σε έκταση χρόνου και όχι με τη στιγμιαία αστηρότητα του Πόππερ, είναι το αντίστοιχο της 'οπτικής' (ή του 'παραδείγματος') του Κουν. Σε αντίθεση όμως με την 'κοινωνική φύση' της οπτικής (ή, παραδείγματος) του Κουν, το επ. πρ. έρευνας έχει μιά αυστηρή ορθολογική συνοχή που μας επιτρέπει να προσεγγίσουμε επαρκώς την ποππερική διάψευση.

Αμφιλεγόμενες αντιδράσεις προκάλεσε και το βιβλίο του Φεγεράμπεντ 'Ενάντια στη Μέθοδο' κυρίως λόγω τίτλου και ύφους. Το έργο του όμως ανεξάρτητα από τις επιφανειακές ερμηνείες που προκάλεσε ως προς το μεθοδολογικό αναρχισμό που διακήρυξε, έθιξε σε μεγαλύτερο βάθος από αυτό του Κουν το σοβαρό πρόβλημα της *σύγκρισης* των επιστημονικών θεωριών. Το πρόβλημα αυτό οφείλεται στις πραγματικές, αλλά και ταυτόχρονα απαρατήρητες μετατοπίσεις του



νοήματος των όρων με τους οποίους διατυπώνονται ακόμη και εντός της ίδιας κυρίαρχης θεωρίας σε διαφορετικές φάσεις και σε διαφορετικά επίπεδα εφαρμογών της. Λόγω αυτής της ασυμβατότητας (ή, ασυμμετρίας - incommensurability) του νοήματος των επιστημονικών όρων *γενικώς* - και όχι μόνο όσων εμφανίζονται σε διαφορετικές οπτικές (ή, επιστημονικά μοντέλα) τύπου Κουν - ο Φεγεράμπεντ ουσιαστικά προτείνει την αντικατάσταση αποστεομένων μεθόδων με τον *άμεσο διάλογο* εντός της *ευρύτερης* επιστημονικής κοινότητας. Ο διάλογος για τον φιλόσοφο αυτό ανασυγκροτεί το νόημα των επιστημονικών όρων προς μία κατεύθυνση ομογενοποίησής του. Έτσι επιλύεται βασικά το πρόβλημα της ασυμβατότητας του νοήματος και δημιουργούνται οι προϋποθέσεις *πραγματικής* σύγκρισης των θεωριών. Μόνο μετά από πραγματικές συγκρίσεις θα μπορούσαμε εξάλλου να κατανοήσουμε διαψεύσεις τύπου Πόππερ αλλά και την έννοια της επιστημονικής προόδου. Χαρακτηριστικό του βιβλίου του είναι οι εκτεταμένες αναφορές στους διαλόγους του Γαλιλαίου μέ τους οποίους ο μεγάλος αυτός επιστήμονας και φιλόσοφος κατάφερε να ανατρέψει το κατηγορητήριο της Ιεράς Εξέτασης.

### III. ΕΙΔΙΚΑ ΘΕΜΑΤΑ

#### 1. Paul Feyerabend<sup>16</sup>

##### Μεθοδολογικός Πλουραλισμός

Η θέση του Feyerabend για τη δυνατότητα σύγκρισης ασύμμετρων θεωριών εξετάζεται σε αντιπαράθεση με το γενικό εννοιολογικό πλαίσιο της παραδοσιακής επιστημολογίας που αφορά τις έννοιες "ορθολογισμός", "αντικειμενικότητα" και "πρόοδος", καθώς και ορισμένες πλευρές της κριτικής στάσης που προκύπτει από το πλαίσιο αυτό ως προς τη θέση της ασυμμετρίας. Προτείνεται επίσης ένα εννοιολογικό πλαίσιο, που αν το υιοθετήσει κανείς θα μπορέσει να κατανοήσει τη θέση του Feyerabend ως το είδος της κριτικής επιστημονικής μεθόδου που ξεπερνά το βεληνεκές της διαψευσιμότητας του Popper, ενεργοποιώντας τη δυνατότητα κριτικής στον συνολικό διάλογο της επιστημονικής κοινότητας

Στο κείμενο αυτό, θα ήθελα να συσχετίσω εκείνα από τα ζητήματα που θίγονται στο έργο του Feyerabend για τα οποία πιστεύω ότι συναποτελούν μία επίκαιρη, γόνιμη και φιλοσοφικά ενδιαφέρουσα προβληματική. Το κυρίαρχο στοιχείο σ' αυτή την προβληματική είναι βέβαια η σχέση του μεθοδολογικού πλουραλισμού, όπως προβάλλεται από τον Feyerabend στο «Ενάντια στη Μέθοδο» με τις κλασικές μετα-επιστημονικές απόψεις για το ρεαλισμό', την 'αντικειμενικότητα', την 'ορθολογικότητα' και την 'πρόοδο' της επιστήμης.

Πιο συγκεκριμένα, η σχέση αυτή εξετάζει τις επιπτώσεις ή το συμβιβασμό του μεθοδολογικού πλουραλισμού με το εξής περίπου σχήμα σύνδεσης των παραπάνω εννοιών: ή ορθολογικότητα στηνεπιστήμη

---

16 \* (βλ. «Δευκαλίων»...)

προϋποθέτει τη χρήση αντικειμενικών κριτηρίων για τον έλεγχο και τη σύγκριση των θεωριών, με στόχο την επιλογή των 'ορθότερων' απ' αυτές ώστε να εξασφαλίζεται μία πρόοδος, δηλαδή μία προσέγγιση της πραγματικότητας (το στοιχείο του ρεαλισμού).

Ο μεθοδολογικός πλουραλισμός του Feyerabend θεωρείται ότι θίγει αυτό το σχήμα, τουλάχιστον ως προς την κεντρική έννοια του — την αντικειμενικότητα των κριτηρίων επιλογής των θεωριών. Τα ζητήματα τώρα πού φυσιολογικά προκύπτουν απ' αυτό φαίνεται να ανήκουν σε δύο κατηγορίες. Η πρώτη κατηγορία αφορά την προέλευση του μεθοδολογικού πλουραλισμού, δηλαδή τα προβλήματα εκείνα που προκύπτουν από την επιστημολογική έρευνα και που νομιμοποιούν τον μεθοδολογικό πλουραλισμό ως επιστημολογική θέση με συγκεκριμένη αναφορά σ' αυτά τα προβλήματα. Η δεύτερη κατηγορία αφορά τις επιπτώσεις της θέσεως του μεθοδολογικού πλουραλισμού στο παραπάνω καθιερωμένο σχήμα, οι οποίες εμφανίζονται με δύο όψεις: η πρώτη αντιπροσωπεύει μια συνολική κριτική αυτής της θέσης, και η δεύτερη αποτελεί τη βάση για την εννοιολογική επανεξέταση του παραπάνω κλασικού σχήματος στο σύνολο του.

Θα εξετάσουμε την προβληματική πού εμφανίζεται μέσα από το έργο του Feyerabend με αφορμή τα περισσότερα τεχνικά ζητήματα, τα ζητήματα της πρώτης κατηγορίας.

Η σύγκριση των θεωριών προϋποθέτει την κοινή αναφορά τους σ' ένα συγκεκριμένο σύνολο φαινομένων ή αντικειμένων. Η κοινή αυτή αναφορά, όμως, οφείλει να αντιστοιχεί γλωσσικά σ'ένα κοινό σύνολο παρατηρησιακών όρων πάνω στους οποίους στηρίζεται η διατύπωση των εμπειρικών προτάσεων — εμπειρικών ισχυρισμών — της κάθε θεωρίας (προτάσεων που έχουν άμεση σχέση με την εμπειρία, όπως μετρήσεις οργάνων), διαμέσου των οποίων μπορεί να πραγματοποιηθεί η

μεταξύ τους σύγκριση. Φυσικά, οι ισχυρισμοί αυτοί είναι συγκρίσιμοι μόνο αν οι όροι τους οποίους περιέχουν από κοινού έχουν το ίδιο νόημα και την ίδια αναφορά, με κριτήρια ανεξάρτητα από τη γλωσσική ομοιότητα τους. Ο προσδιορισμός τέτοιων ουδέτερων κριτηρίων όμως είναι αδύνατος — τουλάχιστον στη γλώσσα που διατυπώνονται οι επιστημονικές θεωρίες — γιατί κάθε θεωρητικό σχήμα προσδιορίζει το δικό του πλαίσιο νοηματοδότησης των παρατηρησιακών όρων που χρησιμοποιεί.

Κατά τις ερμηνείες των απόψεων κυρίως του Kuhn και του Feyerabend, το στοιχείο αυτό εξάρτησης της εμπειρίας από τη θεωρία εμποδίζει την αντικειμενικότητα σύγκρισης και αξιολόγησης των επιστημονικών θεωριών που έχουν 'παρόμοιο' πεδίο εφαρμογής. Και χρησιμοποιώ την έκφραση 'ερμηνείες των 'απόψεων' αντί 'απόψεις', γιατί οι διενέξεις ως προς την αντικειμενικότητα και 'επιστημονικότητα' της επιστήμης προκαλούνται περισσότερο από τις επιπτώσεις του προβλήματος στη ρεαλιστική σχέση θεωρίας - πραγματικότητας, σχέση την οποία δεν φαίνεται να αρνείται ούτε ο Kuhn ούτε ο Feyerabend. Αντίθετα μάλιστα, όπως ισχυρίζεται ο Feyerabend<sup>17</sup>, η συγκρισιμότητα και η δυνατότητα κριτικής έχουν τη ρεαλιστική βάση τους κυρίως στις ασύμμετρες (incommensurable) θεωρίες επειδή ακριβώς είναι ιδιότητες που δεν χρειάζονται κάποιο αφηρημένα προσδιορισμένο 'κοινό νόημα' των προτάσεων των θεωριών. Η θέση όμως αυτή του Feyerabend έχει ελάχιστα κατανοηθεί, αφού οι κριτικές είτε επιμένουν στην τεχνική ανάλυση του σημασιολογικού προβλήματος της κοινής (ή μερικά κοινής) αναφοράς και του κοινού νοήματος των παρατηρησιακών ορών, είτε επιστρατεύονται να "σώσουν" την αντικειμενικότητα της επιστήμης από την πολεμική του Feyerabend ενάντια στους σταθερούς

---

17 [1962] σ. 39

κανόνες επιλογής των θεωριών, είτε ακόμη να εξασφαλίσουν την 'ύπαρξη' του υπαρκτού κόσμου μέσα από μία στάση που εκφράζεται στην πεποίθηση μιας άμεσης, περίπου μηχανικής, αντιστοίχισης θεωριών και πραγματικότητας.

Ένα τέτοιο παράδειγμα ρεαλιστικής τοποθέτησης αποτελεί η ερμηνεία της ασυμμετρίας από τον M. Devitt<sup>18</sup>. Το παράδειγμα μπορεί να θεωρηθεί χαρακτηριστικό για το είδος της παρανόησης με την οποία αντιμετωπίζεται η υπόθεση της ασυμμετρίας καθώς και η συμπληρωματική θέση του Feyerabend για τη δυνατότητα ανταγωνιστικής σχέσης των ασύμμετρων θεωριών.

Συγκεκριμένα ο Devitt επιχειρεί μια ανάλυση της θέσης για την εξάρτηση των παρατηρησιακών προτάσεων από τη θεωρία σε δύο επιμέρους θέσεις: μία σημασιολογική και μία γνωσιολογική (epistemic). Κατά τον Devitt η σημασιολογική θέση αφορά την εξάρτηση του νοήματος της παρατηρησιακής πρότασης από τη θεωρία, θέση την οποία θεωρεί λανθασμένη, ενώ η γνωσιολογική αφορά την κρίση μας για την αλήθεια της παρατηρησιακής πρότασης, κρίση την οποία δέχεται ότι είναι πράγματι εξαρτημένη ως ένα βαθμό από τις θεωρίες που χρησιμοποιούμε<sup>19</sup>. Στην τοποθέτηση αυτή προϋποτίθεται κάποιο νόημα των όρων που συνιστούν τις παρατηρησιακές προτάσεις, το οποίο δεν καθορίζεται από τη θεωρία και διαφέρει από τον (θεωρητικά) εξαρτημένο προσδιορισμό της αληθοτιμής των προτάσεων. Εν συνεχεία, ως απαραίτητη σημασιολογική βάση για τη σύγκριση θεωριών θεωρείται η αναφορά (και όχι το νόημα) των όρων μιας παρατηρησιακής πρότασης<sup>20</sup>. Η αληθοτιμή λοιπόν της πρότασης είναι αποτέλεσμα της εκλογής μιας

---

18 [1979]

19 Ως άνω, σ.32

20 Ως άνω, σ.33

θεωρίας από την οποία προσδιορίζεται η αναφορά των όρων αυτής της πρότασης<sup>21</sup>. Η 'γνωσιολογική' όμως αυτή εξάρτηση της αληθοτιμής (η οποία προκύπτει από τον προσδιορισμό της αναφοράς των όρων της πρότασης) δεν οδηγεί σε ασυμμετρία. Αντίθετα μάλιστα, ανοίγει τον δρόμο για τη σημασιολογική σύγκριση δύο θεωριών, αφού μέσα από κάποια τρίτη θεωρία μπορούν καταρχήν να προσδιοριστούν οι αναγκαίες για τη σύγκριση κοινές αναφορές.<sup>22</sup>

Στην πραγματικότητα ο Devitt επιχειρεί να καταρρίψει τη θέση της μη συγκρισιμότητας ή ασυμμετρίας μ' ένα τέχνασμα μετάφρασης του προβλήματος της σύγκρισης σ' ένα ρεαλιστικό πλαίσιο. Η βασική υπόθεση εξάρτησης του νοήματος που οδηγεί στο πρόβλημα της ασυμμετρίας μετονομάζεται σε εξάρτηση του πλήθους των όντων (στα οποία αναφέρεται ένας όρος) από τη σχετική με το γνωστικό αντικείμενο επιστημονική θεωρία. Έτσι, το πραγματικό πρόβλημα της σύγκρισης δίνει τη θέση του σ' ένα υποτιθέμενο πρόβλημα απροσδιοριστίας (ή "προσδιορισμού") της αναφοράς. Ο προσδιορισμός αυτός όμως δεν αποτελεί πρόβλημα, αρκεί να διαθέτουμε τα κριτήρια για να επιλέξουμε τις θεωρίες που θα τον πραγματοποιήσουν. Η επιλογή αυτών των θεωριών προσφέρει τελικά τον κριτή στη σημασιολογική σύγκριση άλλων θεωριών, καθορίζοντας τις αληθοτιμές των επίμαχων παρατηρησιακών προτάσεων αφού πρώτα τους εξασφαλιστούν συγκρίσιμες αναφορές. Η αρχική λοιπόν διάκριση του Devitt ανάμεσα στην εξάρτηση του νοήματος και στην εξάρτηση της αληθοτιμής φαίνεται

---

21 Ως άνω, σς. 36-37

22 Τη σημασία αυτή της γνωσιολογικής εξάρτησης – «εξάρτησης» που διαλύει στην ουσία το πρόβλημα της εξάρτησης, και άρα της σύγκρισης – αναγνωρίζει έμμεσα και ο Devitt όπως φαίνεται από τα παρακάτω σχόλιο: «Ironically enough it is the whole-hearted adoption of the just-mentioned epistemic doctrine about observation statements that helps undermine I.T.» (ως άνω, σ.33).

μάλλον τεχνητή, εφόσον η αληθοτιμή της παρατηρησιακής πρότασης, στο πλαίσιο αυτό της ρεαλιστικής προσέγγισης, έχει ξεφύγει απ' την εξάρτηση της οπτικής του δικού της θεωρητικού σχήματος και πρόκειται στην ουσία για ένα άλλο είδος εξάρτησης από αυτό (της 'αυτοεξάρτησης') του εμπειρικού νοήματος. Άρα η λύση του προβλήματος της σημασιολογικής σύγκρισης ως μετατόπιση της εξάρτησης του νοήματος σε επίπεδο εξάρτησης της αληθοτιμής (από κάποια επιλογή ορθότερων θεωριών) αποτελεί στην ουσία εγκατάλειψη του προβλήματος της σημασιολογικής σύγκρισης, όπως αυτό διατυπώνεται από τον Feyerabend. Η επιλογή και επιβολή της οπτικής μιας θεωρίας για να καθοριστεί ένα κοινό εμπειρικό περιεχόμενο άλλων θεωριών δεν έχει σχέση με το πρόβλημα ως προς τη δυνατότητα ανεύρεσης κοινών αναφορών (ή γενικότερα συγκρίσιμων στοιχείων) μέσα από αυτές που καθορίζονται άμεσα από τις ίδιες τις θεωρίες που πρόκειται να συγκριθούν. Όπως παρατηρεί και ο ίδιος ο Devitt στο τέλος του άρθρου του, το γνωσιολογικό πρόβλημα της επιλογής μιας θεωρίας (απ' την οποία εξαρτάται ο καθορισμός των αληθοτιμών των παρατηρησιακών προτάσεων) υπάρχει κι αν ακόμη δεν αντιμετωπίζουμε πρόβλημα αλλαγής νοήματος<sup>23</sup>.

Τι απέγινε όμως με το πρόβλημα της σύγκρισης που δημιουργεί η αλλαγή του νοήματος, ή της αναφοράς; Για την κλασική ρεαλιστική οπτική, το πρόβλημα δεν υπήρξε ποτέ. Αμέσως μετά από την επιλογή της αναφοράς (αντί του νοήματος) ως βάσης σημασιολογικής σύγκρισης, η ρεαλιστική μετατόπιση του προβλήματος ήταν εύκολη. Αν οι θεωρίες δεν είναι παρά σωστές ή λάθος περιγραφές της πραγματικότητας, η

---

23 «... (i) this epistemic worry is one we have everywhere, (ii) it has nothing to do with IT and meaning change: we have it even where meanings don't change» (η υπογράμμιση δική μου) (ως άνω σ.49).

σημασιολογική τους σύγκριση ολοκληρώνεται στο επίπεδο σύγκρισης των αληθοτιμών των προτάσεων τους. Η σύγκριση των αληθοτιμών προϋποθέτει φυσικά κάποια κοινή αναφορά, αλλά αυτό δεν αποτελεί πρόβλημα για τη ρεαλιστική οπτική, αφού οι θεωρίες, ως σωστές ή λάθος περιγραφές του αντικειμενικού κόσμου, έχουν ένα δυνάμει κοινό πλαίσιο αναφοράς. το οποίο μπορεί να προσδιοριστεί, αν υπάρξει ανάγκη, με διάφορες μεθόδους. Αν τώρα επιπλέον και σύμφωνα πάντα με το ρεαλιστικό σενάριο, θεωρήσουμε δυνατό τον προσδιορισμό της αναφοράς των προτάσεων μιας θεωρίας με τρόπο ανεξάρτητο από την ίδια τη θεωρία, είναι σαν να απορρίπτουμε, πριν καν τη συζητήσουμε, τη θέση της ασυμμετρίας.

Η αναγνώριση του προβλήματος της ασυμμετρίας προϋποθέτει μίαν άλλη αντίληψη για τη θεωρία, που ισοδυναμεί με μία διαφορετική εκτίμηση της θεωρητικής εξάρτησης, είτε του νοήματος, είτε της αναφοράς, καθώς και της σχέσης τους με τον προσδιορισμό των αληθοτιμών. Η αντίληψη αυτή εξετάζει τη θεωρία ως μία 'οπτική', όπου το νόημα, ή η αναφορά που προσδιορίζονται αποτελούν βασικό στοιχείο της ταυτότητας της και φυσικά άμεσα συνδεδεμένο με τον προσδιορισμό των αληθοτιμών των προτάσεων της. Αυτήν ακριβώς τη σύνδεση απέφυγε απ' την αρχή της ρεαλιστικής του προσέγγισης ο Devitt, ξεχωρίζοντας τη σημασιολογική από τη γνωσιολογική εξάρτηση. Η αντίληψη όμως της θεωρίας ως 'οπτικής' δεν επιτρέπει την αποσύνδεση τού προβλήματος της εξάρτησης του νοήματος από τη σημασιολογική σύγκριση, ακόμη κι όταν αντί του νοήματος χρησιμοποιούμε την αναφορά.<sup>24</sup> Πράγματι, ή κατανόηση μιας θεωρίας ως 'οπτικής' ισοδυναμεί με τη σύλληψη μιας συγκεκριμένης τάξης πραγμάτων και φαινομένων (σ'

---

24 Δηλαδή, σύμφωνα με τη Φρεγγιανή θεωρία της διάκρισης νοήματος και αναφοράς, ακόμη και όταν έχουμε κατά νου την 'οπτική' μέσω της αληθοτιμής της



ένα μεγάλο ή μικρό κομμάτι) του εξωτερικού κόσμου. Η σύλληψη αυτή αποτελεί ταυτόχρονα το νόημα και την αναφορά ως προς τα οποία ισχύει η οπτική (ή αληθεύει η θεωρία), αν το κομμάτι του κόσμου που διέπεται από την τάξη αυτή των φαινομένων αναγνωριστεί ως πραγματικό. Σ' αυτό το εννοιολογικό πλαίσιο, το νόημα της οποιασδήποτε συγκεκριμένης παρατηρησιακής ή άλλης πρότασης ταυτίζεται με το μέρος του εξωτερικού κόσμου στο οποίο θα ίσχυε ή πρόταση.<sup>25</sup> Το πρόβλημα τώρα της σημασιολογικής συγκρισιμότητας προκύπτει άμεσα από το γεγονός αυτής της ταύτισης. Θα ήταν ταυτολογία αν στο πλαίσιο αυτό χρειαζόταν να πούμε ότι η σύλληψη του νοήματος αλλά και των συνθηκών αλήθειας μιας παρατηρησιακής πρότασης εξαρτάται από τη θεωρία ή την αντίστοιχη οπτική της. Αυτό που δεν εξαρτάται από τη θεωρία είναι η συνολικότερη αποδοχή της, ή έστω ο τελικός καθορισμός των αληθοτιμών των προτάσεων της, μέσα όμως από μια άλλη διαδικασία, μια διαδικασία 'αναγνώρισης' ή 'αναζήτησης' της πραγματικότητας (ή του 'υπαρκτού') της αναφοράς αυτής της οπτικής. Το αντίστοιχο αυτής της διαδικασίας, στη ρεαλιστική προσέγγιση του Devitt, συμπεριλαμβάνει την επιλογή των θεωριών από τις οποίες έμμεσα προσδιορίζεται ή αναφορά, και χαρακτηρίζεται ως θέμα γνωσιολογικό. Γνωσιολογικό επίσης χαρακτήρα μπορεί να θεωρηθεί ότι έχει και η παραπάνω διαδικασία 'αναγνώρισης' της πραγματικότητας της οπτικής, χωρίς όμως να συνδέεται με (ή να προσφέρει λύση προς) το σημασιολογικό πρόβλημα της σύγκρισης όπως αρχικά διατυπώνεται.

Τι συμπεριλαμβάνει όμως αυτή ή διαδικασία αναγνώρισης; Καταρχήν είναι το πεδίο στο οποίο μπορεί να νοηματοδοτηθεί ο κατά τον Feyerabend ανταγωνισμός των ασύμμετρων, ή μη συγκρίσιμων με την

---

25 Εδώ δεχόμαστε αξιωματικά ότι η σύλληψη μιας τάξης πραγμάτων δεν διαφέρει σε τίποτα από τη σύλληψη της παρουσίας της ως μέρος του πραγματικού κόσμου.

κλασική σημασιολογική έννοια της σύγκρισης, θεωριών. Το αποτέλεσμα αυτού του ανταγωνισμού μπορεί φυσικά να θεωρηθεί ως αποτέλεσμα σύγκρισης με κάποια ευρύτερη έννοια από την κλασική σημασιολογική. Ή διαφορά λοιπόν με τη ρεαλιστική προσέγγιση βρίσκεται ακριβώς στη φύση της καθοριστικής σύγκρισης. Για την 'οπτική' αντίληψη των θεωριών, ή κλασική σημασιολογική σύγκριση δεν είναι εφικτή. Κάποια άλλη, με ευρύτερη έννοια, 'σύγκριση' — ή (γνωσιολογικός) ανταγωνισμός — διενεργείται κατά την αναζήτηση ή αναγνώριση της 'πραγματικής' αναφοράς των συγκρουόμενων θεωριών, μιά ποιοτικά διαφορετική και πολυπλοκότερη διαδικασία από αυτήν πού υπονοεί ή ρεαλιστική υπόθεση επιλογής πλαισίων αναφοράς. Ή 'οπτική' διαδικασία σύγκρισης ή ανταγωνισμού των θεωριών στηρίζεται στη σύγκρουση εναλλακτικών φυσικών ερμηνειών ή τρόπων συσχέτισης εννοιών και παραστάσεων, πού αποτελούν προσεγγιστικά αυτό πού καθορίσαμε ως 'οπτικές' των θεωριών.

Τα σημαντικότερα στοιχεία για το βάσιμο του ισχυρισμού του Feyerabend όσον αφορά τη δυνατότητα σύγκρισης των ασύμμετρων θεωριών, περιέχονται στα κεφάλαια 6, 7 του *Ενάντια στη Μέθοδο*, όπου εξετάζει το σκεπτικό του Γαλιλαίου με το οποίο προσεγγίζει τα αντίπαλα επιχειρήματα για την κίνηση της γης. Στο απόσπασμα από το *Dialogus*, στο οποίο παραπέμπει ό Feyerabend<sup>26</sup>, φαίνεται ότι ή τακτική της επιχειρηματολογίας του Γαλιλαίου ξεκινάει με την προσπάθεια ενός νοητικού διαχωρισμού της κοινής αισθητηριακής ανάληψης από την ενσωματωμένη πρόσθετη σ' αυτήν φυσική ερμηνεία της. Το περιεχόμενο των ενσωματωμένων αυτών φυσικών ερμηνειών είναι και το αντικείμενο της διαφωνίας, εφόσον, όπως παρατηρεί στο παρακάτω απόσπασμα ό Γαλιλαίος, δεν είναι δυνατόν να διαφωνούμε στο επίπεδο της απλής

---

26 «Ενάντια στη Μέθοδο», Εκδόσεις Σύγχρονα Θέματα, 1983, σελ.107.

αισθητηριακής αντίληψης.

«Θα προτιμούσα, ό συγγραφέας αυτός να μην μπαίνει σε τόσο κόπο προσπαθώντας να μας κάνει να καταλάβουμε μέσω των αισθήσεων μας ότι η κίνηση των σωμάτων που πέφτουν είναι μια απλή ευθύγραμμη κίνηση και τίποτ' άλλο, ούτε να θυμώνει και να παραπονείται επειδή αμφισβητείται κάτι τόσο προφανές, καθαρό και έκδηλο. Δείχνει έτσι να πιστεύει πως όσοι υποστηρίζουν ότι η κίνηση δεν είναι ευθύγραμμη αλλά μάλλον κυκλική, βλέπουν πράγματι την πέτρα να διαγράφει ένα τόξο, εφόσον επικαλείται τις αισθήσεις και όχι τη λογική τους για να ξεκαθαριστεί το ζήτημα. Δεν είναι όμως αυτό το θέμα, Simplicio· διότι όπως κι εγώ. . . δεν έχω δει ποτέ ούτε και περιμένω να δω την πέτρα να πέφτει διαφορετικά κι όχι κατακόρυφα, έτσι πιστεύω ότι θα φαίνεται και στα μάτια οποιουδήποτε άλλου. Καλύτερα λοιπόν να παραμερίσουμε την εμφάνιση, για την οποία όλοι συμφωνούμε και να χρησιμοποιήσουμε τη δύναμη της λογικής, είτε για να επιβεβαιώσουμε την αλήθεια της είτε για να αποκαλύψουμε την πλάνη.»

Εδώ, ανεξάρτητα από το αν πιστεύουμε ή όχι στην οντολογία μιας προσδιορίσιμης κοινής αισθητηριακής αντίληψης, είναι προφανές ότι η απλή έννοια της αναφοράς (στα αντικείμενα των αισθήσεων) δεν θεωρείται ότι μπορεί να λειτουργήσει ως κριτής των φυσικών ερμηνειών. Η 'αλήθεια' ή η 'πλάνη', εφόσον δεν αμφισβητείται το γεγονός-αντικείμενο της αισθητηριακής αντίληψης, αφορούν τις συνοδεύουσες φυσικές ερμηνείες, φυσικές σημασίες ή 'οπτικές', και αποτελούν προϊόντα διαλόγου, υποχρεωτικά στη σφαίρα της 'λογικής'. 'Οτιδήποτε, λοιπόν, έχει γνωσιακό ενδιαφέρον, βρίσκεται σε μια σφαίρα άλλη από αυτήν της απλής αισθητηριακής αντίληψης. Οι φυσικές ερμηνείες (ή οπτικές) που κυριαρχούν σ' αυτή την άλλη σφαίρα νοηματοδοτούν οτιδήποτε είναι αυτό το οποίο θα μπορούσαμε θεωρητικά να ξεχωρίσουμε ως περιεχόμενο της αισθητηριακής αντίληψης. Η παρέμβαση του Feyerabend τονίζει αυτόν τον συσχετισμό προβάλλοντας ιδιαίτερα τη γλωσσική διάσταση του παρατηρησιακού γεγονότος ή φαινομένου:

"Η περιγραφή μιας συνηθισμένης κατάστασης είναι, για τον αφηγητή, ένα γεγονός όπου πρόταση και φαινόμενο είναι αλληλένδετα. Αυτή η ενότητα είναι το αποτέλεσμα μιας διαδικασίας μάθησης που αρχίζει από τα παιδικά μας χρόνια. Από πολύ νωρίς μαθαίνουμε να αντιδρούμε στις καταστάσεις με τις κατάλληλες αποκρίσεις, γλωσσικές ή άλλες. Οι τρόποι διδασκαλίας συγκεκριμενοποιούν την "εμφάνιση" ή το "φαινόμενο" και ταυτόχρονα παγιώνουν μια σταθερή σύνδεση με τις λέξεις, έτσι ώστε τελικά τα φαινόμενα να μιλάνε για τον εαυτό τους χωρίς εξωτερική βοήθεια ή γνώση. Τα φαινόμενα λοιπόν είναι αυτό που οι συνδεδεμένες μ' αυτά προτάσεις ισχυρίζονται ότι είναι. Η γλώσσα που "μιλάνε" επηρεάζεται φυσικά από τις πεποιθήσεις προηγούμενων γενιών, οι οποίες έχουν διατηρηθεί τόσο πολύ καιρό ώστε δεν εμφανίζονται πια ως ξεχωριστές αρχές αλλά εισέρχονται στους όρους της καθημερινής ομιλίας και, μετά την επιβεβλημένη εκπαίδευση, φαίνεται ότι πηγάζουν από τα ίδια τα πράγματα."<sup>27</sup>

Η ταύτιση αυτή φαινομένου και γλωσσικής έκφρασης τον οδηγεί άμεσα στο πρόβλημα της σύγκρισης:

"Στο σημείο αυτό ας υποθέσουμε ότι θέλουμε να συγκρίνουμε στη φαντασία μας και τελείως αφηρημένα τα αποτελέσματα της διδασκαλίας διαφορετικών γλωσσών που έχουν ενσωματώσει διαφορετικές ιδεολογίες. "Ας υποθέσουμε ακόμη ότι θέλουμε ν' αλλάξουμε συνειδητά μερικές από τις ιδεολογίες αυτές και να τις προσαρμόσουμε σε πιο "σύγχρονες" απόψεις. Είναι πολύ δύσκολο να πούμε με ποιόν τρόπο ή πράξη αυτή θ' αλλάξει την κατάσταση μας. . ."<sup>28</sup>

Ως λύση του προβλήματος προτείνει, σύμφωνα με το παράδειγμα του Γαλιλαίου, την αποκάλυψη και κριτική εξέταση της εγκυρότητας των φυσικών ερμηνειών που διέπουν τις 'παρατηρήσεις' στις οποίες στηρίζονται οι θεωρίες. Για την εξέταση αυτή όμως δεν μπορούμε προφανώς να σταθούμε σε ουδέτερο έδαφος αλλά μόνο σε άλλες φυσικές ερμηνείες:

---

27 Ως άνω, σ. 109

28 Ως άνω.

"Αν μια φυσική ερμηνεία δημιουργεί προβλήματα σε μια ελκυστική άποψη και αν ή απαλοιφή της μετακινεί την άποψη έξω από το πεδίο της παρατήρησης, τότε η μόνη αποδεκτή διαδικασία είναι η χρησιμοποίηση και άλλων ερμηνειών για να δούμε τί συμβαίνει. . . Το πρώτο βήμα του Galileo στην ενιαία του εξέταση της θεωρίας του Copernicus και μιας οικείας αλλά κρυμμένης φυσικής ερμηνείας είναι η αντικατάσταση της τελευταίας από μία διαφορετική ερμηνεία. Μ' άλλα λόγια ο Galileo εισάγει μια νέα παρατηρησιακή γλώσσα."<sup>29</sup> Ο Feyerabend περιγράφει στο κεφάλαιο 7 την τεχνική της εισαγωγής αυτής της νέας παρατηρησιακής γλώσσας από τον Γαλιλαίο. Αξίζει να προσέξει κανείς τις λεπτομέρειες αυτής της περιγραφής<sup>30</sup> για να εκτιμήσει τη σημασία δύο εννοιών που εισάγονται σ' αυτό το κεφάλαιο: τη μέθοδο της ανάμνησης για την επιβολή της νέας παρατηρησιακής γλώσσας και το χαρακτηρισμό της αντίστοιχης προς αυτήν φυσικής ερμηνείας ως εμπειρίας που επινοήθηκε. Για την κατανόηση του περιεχομένου μιας οπτικής και του ρόλου της στη θέση της ασυμμετρίας θα πρέπει να ελέγξει κανείς τη δυνατότητα της νοηματικής λειτουργικότητας αυτών των εννοιών. Δεν θα επιχειρήσω να αναλύσω το κείμενο του Γαλιλαίου· ως προς αυτό ο Feyerabend ...είναι επαρκής! Θα χρησιμοποιήσω όμως ένα απλό πρότυπο συγκρότησης των εμπειρικών στοιχείων που αποτελούν το αντικείμενο μελέτης των επιστημονικών θεωριών ώστε να διαφαίνεται από την αντιστοίχιση του προτύπου με τις παραπάνω έννοιες η λογική τους συνέπεια και γενικά η βιωσιμότητα τους. [Εξάλλου το πρόβλημα της ασυμμετρίας έχει κυρίως εξεταστεί από την πλευρά αυτής ακριβώς της λογικής της συνέπειας.]

Το πρότυπο μπορεί να διατυπωθεί εξ ολοκλήρου σε μια ορολογία συνόλων η οποία επιτρέπει τη σαφή αντιστοίχιση του με τις κεντρικές

---

29 Ως άνω, σ. 117

30 Ως άνω, σσ. 119-131

έννοιες του προβλήματος της ασυμμετρίας. Αυτό είναι εφικτό εφόσον θεωρήσουμε, π.χ., ένα φαινόμενο ως σύνολο χαρακτηριστικών στοιχείων, ανεξάρτητα από το αν τα στοιχεία αυτού είναι άλλα φυσικά αντικείμενα και άλλα σχέσεις (σχέσεις μετρικές, σχέσεις διατάξεων κλπ.). [Η θεώρηση μιας σχέσης ως συνόλου των δυνατών συμβάντων πού την ικανοποιούν δεν είναι αναγκαία, αν και βοηθάει στην εξοικείωση της ιδέας του φαινομένου ως συνόλου εμπειρικών στοιχείων.]

Η έννοια της οπτικής και η σχέση της με το πρόβλημα της ασυμμετρίας προκύπτουν από δύο βασικές απροσδιοριστίες πού εμφανίζονται μέσα συνολοθεωρητική συγκρότηση του προτύπου των εμπειρικών στοιχείων. Η πρώτη αφορά το σύνολο των φαινομένων ενός πεδίου που αποτελεί αντικείμενο εφαρμογής μιας θεωρίας. Η απροσδιοριστία οφείλεται στα ότι είμαστε υποχρεωμένοι να θεωρήσουμε το σύνολο αυτό ανοιχτό και από το σύνολο που είναι γνωστό, σε κάποια συγκεκριμένη χρονική περίοδο, μεταβαλλόμενο. Η μεταβλητότητα αυτή προκύπτει από τη λογική διαπίστωση ότι σε κάθε πεπερασμένο σύνολο (και ιδίως σύνολο σύνθετων "όντων" όπως είναι τα φυσικά φαινόμενα) υπάρχουν δυνάμει περισσότερες από μια διακριτές χαρακτηριστικές ιδιότητες που ισχύουν, όχι όμως αποκλειστικά, για τα στοιχεία του συνόλου. Υπάρχουν άρα περισσότερα από ένα ευρύτερα σύνολα που περιέχουν και τα επιπλέον στοιχεία εκτός από αυτά του αρχικού συνόλου, τα όποια ικανοποιούνται από τις διάφορες χαρακτηριστικές ιδιότητες. Κάθε τέτοιο ευρύτερο σύνολο με την αντίστοιχη χαρακτηριστική του ιδιότητα αποτελεί συστατικό στοιχείο μιας οπτικής.

Η δεύτερη απροσδιοριστία αφορά το σύνολο των χαρακτηριστικών στοιχείων (σύμφωνα με την παραπάνω ευρεία έννοια του εμπειρικού στοιχείου) ενός φαινομένου. Οι ίδιοι λόγοι που επιβάλλουν την "ανοιχτότητα" του συνόλου των φαινομένων του πεδίου επιβάλλουν και

την "ανοιχτότητα" του συνόλου των χαρακτηριστικών ενός φαινομένου· από ένα συγκεκριμένο σύνολο εμφανίσεων που έχουν ταξινομηθεί ως φαινόμενο A δεν μπορεί να καθοριστεί το σύνολο όλων των δυνατών εμφανίσεων που θα μπορούσαν να ταξινομηθούν ως A με έναν μόνο τρόπο. Αλλά ακόμη και σε μία συγκεκριμένη φάση της εξέλιξης των αντιλήψεων της επιστημονικής κοινότητας όπου θα μπορούσε να θεωρήσει κανείς προσωρινά ως σταθερά τα δύο παραπάνω είδη ανοιχτών συνόλων (ή ότι απλώς δε μας απασχολεί ή μεταβλητότητα τους), εμφανίζεται ένα άλλο είδος "εσωτερικής" απροσδιοριστίας που προετοιμάζει για τις δύο προηγούμενες.

Έστω  $\Phi_0 = \{\varphi_1, \varphi_2, \dots, \varphi_l\}$  το προσωρινά σταθερό σύνολο φαινομένων ενός πεδίου και  $\varphi_1 = [V_{11}, V_{12}, \dots, V_{1k}]$ ,  $\varphi_2 = [V_{21}, V_{22}, \dots, V_{2l}]$ ,  $\dots$ ,  $\varphi_l = [V_{l1}, V_{l2}, \dots, V_{ll}]$  τα στοιχεία του  $\Phi_0$  εκφρασμένα ως σύνολα του επίσης προσωρινά σταθερού αριθμού των χαρακτηριστικών τους. "Ας θεωρήσουμε τώρα τα κοινά χαρακτηριστικά αυτών των συνόλων, δηλαδή την τομή των  $\varphi_1 \dots \varphi_l$ ,  $T\varphi$ . "Αν η  $T\varphi$  υπάρχει (δεν είναι κενό σύνολο) και περιέχει έναν σημαντικό αριθμό στοιχείων, τότε το δυναμοσύνολό της  $P(T\varphi)$  (το σύνολο όλων των υποσυνόλων της που συμπεριλαμβάνει και την ίδια την  $T\varphi$ ) αποτελεί μία πλούσια πηγή εναλλακτικών υποθέσεων ως προς το ποιος είναι ο αντιπροσωπευτικότερος πυρήνας χαρακτηριστικών του πεδίου φαινομένων  $\Phi_0$ . Τα κοινά αυτά χαρακτηριστικά, ή πυρήνες του  $\Phi_0$ , επεκτείνονται αναπόφευκτα σε δυνατές επιλογές ή οπτικές του συνολικού πεδίου, αλλά και των χαρακτηριστικών του κάθε φαινομένου αυτού του πεδίου, εφόσον περιέχονται σε όλα τα (μέχρι τη στιγμή εκείνη γνωστά) στοιχεία-φαινόμενά του. Με άλλα λόγια τα μέλη του  $P(T\varphi)$  συνιστούν εναλλακτικούς "οδηγούς" στη σύλληψη του συνόλου των φαινομένων του πεδίου και των χαρακτηριστικών τους και "πιέζουν" την

υπόθεση προσωρινής σταθερότητας ξεκινώντας μια αλληλεπίδραση των δύο βασικών ειδών απροσδιοριστίας' η σύλληψη ενός άλλου πεδίου φαινομένων (ή συνόλου  $\Phi^1\Phi_0$ ) επιδρά φυσιολογικά στην αντίληψη των χαρακτηριστικών των μελών του και επομένως στην τομή τους η οποία παράγει ένα νέο σύνολο "οδηγών" σύλληψης πεδίου, κ.ο.κ. (Στην πλήρη κίνηση αυτής της αλληλεπίδρασης τα προηγούμενα σύνολα  $\Phi_0$  και  $\varphi_x, \dots$ , φι αποτελούν απλώς στοιχεία των δυναμοσυνόλων οριακών συλλήψεων αντίστοιχα για το  $\Phi$  και τα σύνολα των χαρακτηριστικών των μελών του.)

Το πλαίσιο αυτής της αλληλεπίδρασης αποτελεί, για να ξαναγυρίσουμε στον ισχυρισμό του Feyerabend, το πλαίσιο διαλόγου και αντιπαράθεσης των "οπτικών", δηλαδή το πλαίσιο σύγκρισης των ασύμμετρων θεωριών. Είναι το πλαίσιο που απεικονίζει μία συνθετότερη πραγματικότητα της επιστημονικής και γενικότερα της γλωσσικής δραστηριότητας όπου οι κλασικές χρήσεις των εννοιών της αναφοράς και του αντικειμενικού κριτηρίου χάνουν το πεδίο εφαρμογής τους. Γι' αυτό και η έννοια της σύγκρισης έχει νόημα περισσότερο ως παραγωγική διαδικασία— κατά την οποία νέες οπτικές προκύπτουν από τη ζύμωση των προηγούμενων μέσα στο πλαίσιο αλληλεπίδρασης των εμπειρικών στοιχείων — παρά ως μηχανισμός επιλογής. Μια τέτοια παραγωγική διαδικασία σύγκρισης συνεπάγεται άμεσα την ανάγκη ενός μεθοδολογικού πλουραλισμού στην επιστήμη ώστε να υπάρχει δυνατότητα προσαρμογής με τις εμφανίσεις νέων οπτικών. Πέρα απ' αυτό όμως, ό μεθοδολογικός πλουραλισμός προκύπτει και από τα είδη της απροσδιοριστίας που εξετάσαμε παραπάνω. Για τον ίδιο λόγο που δεν μπορούμε να καθορίσουμε το σύνολο όλων των δυνατών εμφανίσεων που θα μπορούσαν να ταξινομηθούν ως φαινόμενο A, δεν μπορούμε να καθορίσουμε και το σύνολο των κανόνων που οριοθετούν μία κανονιστική δραστηριότητα όπως η επιστήμη ή το παιχνίδι. Η φύση, π.χ.,



των κανόνων που διέπουν τα παιχνίδια δεν είναι γνωστή. Γνωστά είναι μόνο πεπερασμένα σύνολα κανόνων που δεν μπορούν να επιβάλλουν μηχανικά μια απόφαση για την οριστική ταξινόμηση μιας νέας δραστηριότητας που μοιάζει με παιχνίδι. [Π.χ., ποιοι είναι οι κανόνες ενός ποδοσφαιρικού αγώνα που συμβιβάζονται με τη δυνατότητα να υπάρξει κάποιο τελικό αποτέλεσμα; Τραγικές ιστορίες διαιτητών καταμαρτυρούν την απροσδιοριστία αυτού του συνόλου.]

Η ορθολογικότητα τελικά που αρμόζει σ' ένα τέτοιο πλαίσιο παραγωγής και όχι απλής επιλογής μοιάζει με τη διαχρονική (μη στιγμιαία) ορθολογικότητα του Lakatos<sup>31</sup> (14)\* — μία ορθολογικότητα που συνειδητοποιεί τους κανόνες της στην πορεία της ζύμωσης της με την πραγματικότητα και που μπορεί να συμβιβαστεί μόνο με μία πληρέστερη έννοια του ρεαλισμού όπως προκύπτει από την παραπάνω έννοια συγκρότησης και αλληλεπίδρασης των εμπειρικών στοιχείων.

## Αναφορές

Devitt Michael, "Against Incommensurability", *Australasian Journal of Philosophy*, τόμος 57, 1979, σσ. 29 - 50.

Feyerabend P., "Explanation, Reduction and Empiricism", *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, Τόμος III, 28-97, 1962. » *Ενάντια στη Μέθοδο*, Εκδόσεις Σύγχρονα Θέματα, Θεσσαλονίκη 1983.

Κουτούγκος Α., «Η σύγκρουση Επιστήμης και Επιστημολογίας», Εκδόσεις Σύγχρονα Θέματα, Θεσσαλονίκη 1983.

Moberg Dale, "Are there rival incommensurable theories'." , *Philosophy of Science*, 1979, Τόμος 46, σσ. 244 – 262.

---

31 Βλ. Α. Κουτούγκος [1983], σσ. 111-119

## 2. Karl Popper: Αιχμές

(από το δίτομο έργο «Η Ανοιχτή Κοινωνία και οι Εχθροί της»)<sup>32</sup>

### α) Να κρίνουμε πρώτα ως άτομα και μετά ως οπαδοί – τόμος Α΄.

Το έργο του **Popper** έλειψε για πάρα πολύ καιρό από την Ελλάδα. Η εμφάνιση του βιβλίου του «Η ανοιχτή κοινωνία και οι εχθροί της» από τον εκδοτικό οίκο Δωδώνη το 1980, δηλαδή 35 χρόνια μετά τη πρώτη έκδοσή του και αφού επί δεκαετίες κυκλοφόρησαν στην Ελλάδα μεταγενέστερα και λιγότερο σημαντικά έργα, ένα πράγμα μπορεί να σημαίνει: Η εκδοτική πρωτοβουλία σαν από διαίσθηση «έπιασε» ότι οι περιπέτειες της πολιτικής μας ελευθερίας, η έλλειψη επιστημονικής σοβαρότητας του προγραμματισμού μας και μια παρακμή των πολιτικών και ιδεολογικών μας οραμάτων, έχουν ευαισθητοποιήσει το αναγνωστικό κοινό σε βαθμό που να μπορεί, πρώτον, να ανεχθεί κάτι που δε φιλοδοξεί να χαρακτηριστεί φιλοσοφικό υπερσύστημα και δεύτερον να συγκινηθεί ίσως από το απλό και βαρύ καθήκον με το οποίο μας επιφορτίζει το μήνυμα αυτού του βιβλίου: να κρίνουμε και να ελέγχουμε πρώτα ως άτομα και μετά ως οπαδοί.

Είναι αλήθεια πως οι θέσεις του Popper διατυπώνονται με τρόπο που προκαλούν ιδεολογική δυσφορία σε διάφορες κατευθύνσεις. Οπωσδήποτε όμως το ενδιαφέρον του βιβλίου δε βρίσκεται στον τρόπο με τον οποίο η φιλοσοφία του θα μπορούσε να συνδεθεί με μια συγκεκριμένη πολιτική ένταξη. Είναι εύκολο να διαφωνήσει κανείς μαζί του ως προς το χαρακτηρισμό «αντιδημοκρατικό» που απευθύνει αδιάκριτα σε ιδεολογικές και κοινωνικά συστήματα. Δε θα ‘πρεπε όμως αυτό να εμποδίσει την κατανόηση μιας φιλοσοφικής ανακάλυψης με

---

32 Τα σχόλια που ακολουθούν για το φιλοσοφικό-κοινωνικό αυτό έργο του Popper εμπεριέχουν κατά πολύ τις αξιολογήσεις της βιβλιοκρισίας που έχει δημοσιευθεί στο περιοδικό ‘Διαβάζω’...

άμεσες συνέπειες στα κριτήρια του δημοκράτη πολίτη για την αξιολόγηση της ρευστής καθημερινής κοινωνικοπολιτικής του πραγματικότητας.

Η φιλοσοφική αυτή ανακάλυψη είναι πολυδιάστατη. Ο πυρήνας βρίσκεται στο επιστημολογικό έργο του Popper, όπου δεσπόζει η περίφημη αρχή της διαψευσιμότητας: επιστημονική θεωρία είναι αυτή που επιτρέπει τη διάψυσή της. Μια άμεση κοινωνικοπολιτική προέκταση αυτής της αρχής αγγίζει τη διάσταση της ιδεολογίας και αποτελεί θεμέλιο του βιβλίου: μια ιδεολογία ή ένα πολιτικό πιστεύω έχει νόημα μόνο αν επιτρέπει στους οπαδούς του να προσδιορίζουν γεγονότα που θα τους έκανε να το εγκαταλείψουν.

Για να είναι δυνατόν να διαψευσθεί μια θεωρία ή να αντικατασταθεί ένα πολιτικό πιστεύω, χρειάζεται μια αντικειμενική βάση, ένα εξωτερικό σημείο αναφοράς για την υπό κριτική δοκιμασία θεωρία ή ιδεολογία. Η βάση αυτή, για τον Popper, είναι το άτομο, που πρέπει να είναι σε θέση να κρίνει ανεξάρτητα από την παράλληλη ιδιότητά του ως οπαδού.

Αντίθετος προς την ουσιαστική ανάγκη ενός τέτοιου διαχωρισμού είναι ο ιστορικισμός. Τον «εχθρό» αυτό της «ανοιχτής κοινωνίας» εξετάζει ο Popper στο πρώτο κεφάλαιο του βιβλίου του. Ως ιστορικισμό θεωρεί την άποψη πως «μια αληθινά επιστημονική ή φιλοσοφική στάση απέναντι στην πολιτική και μια βαθύτερη κατανόηση της κοινωνικής ζωής γενικά, πρέπει να βασίζεται πάνω σε μια θεώρηση και ερμηνεία της ανθρώπινης ιστορίας...» καθώς και ότι με βάση τη θεώρηση αυτή ο φιλόσοφος «...θα προσπαθήσει να κατανοήσει τους νόμους της ιστορικής ανάπτυξης...» και «...αν το καταφέρει θα είναι ασφαλώς σε θέση να προλέγει τις μελλοντικές αναπτύξεις» (σ. 44).

Στη «Σκηνή» αυτή (όπως τη χαρακτηρίζει ο Popper) της Ιστορίας, ο ρόλος του ατόμου είναι πάντα υποδεέστερος, ο ρόλος του ατόμου είναι

πάντα υποδεέστερος, σχεδόν ανύπαρκτος, συγκριτικά με αυτόν του Μεγάλου Ηγέτη του Μεγάλου Έθνους, της Μεγάλης Τάξης ή της Μεγάλης Ιδέας. Υπάρχει κίνδυνος να παγιδευτεί κανείς από την κοινότοπη πια αντίθεση της ελευθερίας του ατόμου και του νομοτελειακού χαρακτήρα της ιστορικής εξέλιξης, μια αντίθεση που φαίνεται να κυριαρχεί σε πολυάριθμα σημεία του βιβλίου, και να θεωρήσει τη θέση του Popper ως απλό αναμάρτημα των απόψεων του ατομικισμού. Το άτομο του Popper είναι η βάση της αντικειμενικότητας της γνώσης γιατί, όπως ανέφερα πριν, είναι η μοναδική πηγή κριτικής των θεωρητικών κατασκευασμάτων του ανθρώπου. Το ρόλο αυτό του ατόμου χαρακτηρίζει η εμπειριστική προέλευση των ιδεών του Popper. Η αντικειμενικότητα της γνώσης προϋποθέτει κάποια αβίαστη κρίση που της εξασφαλίζει το άτομο (και όχι ο οπαδός) ως κριτής των θεωριών-ερμηνειών της ιστορίας. Τον ανάλογο ρόλο του εμπειρικού ουδέτερου δεδομένου στον έλεγχο των επιστημονικών θεωριών έχει απορρίψει ο Popper ως ουτοπιστικό. Η αντικειμενικότητα κρίσης του ατόμου όμως δε στηρίζεται σε κάποια μεταφυσική εμπειριστική ουτοπία αλλά στη δυνατότητα του (κατά τον Popper) να εφαρμόζει στην κοινωνικοπολιτική διάσταση την αρχή της διαψευσιμότητας.

Μια ακόμη γενικότερη διατύπωση της προέκτασης της αρχής, ώστε να εφαρμόζεται σε κάθε επικοινωνήσιμη ιδέα ή σύστημα ιδεών ή και πρακτική μέσα στο κοινωνικό πλαίσιο, είναι η εξής: Δε συνηγορώ γενικά για απόψεις που δε με αφήνουν να καταλάβω κάτω από ποιες συνθήκες θα τις απέρριπτα. Η δυνατότητα απόρριψης εδώ αντιπροσωπεύει τη δυνατότητα κριτικής στάσης, την οποία οφείλει να αποζητά το γνωστικό άτομο μέσα από τις εκάστοτε αναπόφευκτες ιδεολογικές του εντάξεις στις οποίες οδηγείται από την κοινωνική του ιδιότητα. Αλλά ενώ η ένταξη είναι πράξη ελευθερίας, η απώλεια ελέγχου των λόγων που

οδηγούν στην ένταξη στερεί την ελευθερία.

Ελάχιστοι θα διαφωνούσαν με αυτό. Τον Popper όμως χαρακτηρίζει το επόμενο λογικό βήμα που αφορά τι σημαίνει διατήρηση του ελέγχου. Διατήρηση του ελέγχου για τον Popper σημαίνει επίγνωση των συνθηκών απόρριψης, ένα αρνητικά ισχυρό κριτήριο συγκριτικά με την επίγνωση της εξηγητικής π.χ. ικανότητας, ή άλλων θετικών ικανοτήτων ενός συστήματος ιδεών, όπως θα δεχόμασταν οι περισσότεροι.

Ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα στο θέμα αυτό είναι η ανάλυσή του για τον ψυχολογικό ή πνευματικό νατουραλισμό. Η αληθινή φύση του ανθρώπου είναι η πνευματική και η κοινωνική. Από τους φυσικούς στόχους λοιπόν του ανθρώπου που αντιστοιχούν στην πνευματική και κοινωνική του διάσταση αντλούνται και οι φυσικοί κανόνες της ζωής.

Ο οπαδός όμως μιας τέτοιας θέσης δεν μπορεί να ελέγξει στην πράξη το τόσο ευρύ και χαλαρό σημασιολογικά νόημά της. Του είναι αδύνατο να συλλάβει κάποιο αντιπαράδειγμα. Για τον Popper η θέση αυτή μπορεί «...να συνδυαστεί με οποιαδήποτε ηθική απόφαση – τόσο με μια ανθρωπιστική στάση όσο και με τη λατρεία της δύναμης...». «...Ο πνευματικός νατουραλισμός έτσι έχει χρησιμοποιηθεί πολύ και ιδιαίτερα από τον Πλάτωνα για να δικαιολογήσει τα φυσικά προτερήματα του «ευγενούς» ή «εκλεκτού» ή «σοφού» ή «φυσικού ηγέτη». Από την άλλη μεριά σε.. ανθρωπιστικές μορφές ηθικής... για να αξιώσει την αναγνώριση των «φυσικών δικαιωμάτων» κάθε ανθρώπινου ατόμου» (σ.136).

Πίσω από κάθε τέτοια σημασιολογική χαλαρότητα συνήθως κρύβεται μια μεταφυσική ταυτολογία. Η ταυτολογία που επισημαίνει ο Popper στη συγκεκριμένη περίπτωση είναι η εξής: «Δεν υπάρχει τίποτα απ' όσα συνέβησαν ποτέ στον άνθρωπο για τον οποίο να μη μπορεί να προβληθεί ο ισχυρισμός ότι είναι «φυσικό»: αν αυτό δεν ήταν κάτι που

πηγάζει από τη φύση του πώς θα ήταν δυνατόν να του έχει συμβεί;» (σ.137).

Με το ισχυρότατο αρνητικό κριτήριο (επιδίωξη άρνησης) που επιστρατεύει ο Popper για το ξεπέρασμα παρόμοιων ταυτολογικών σχημάτων, επιδιώκει την πραγμάτωση της ελευθερίας του γνωστικού ατόμου. Η προσήλωση προς την (απέραντη πολλές φορές) εξηγητική ικανότητα μιας θεωρίας διευκολύνει την αποδοχή της και βοηθά τον οπαδό της να νιώθει ασφαλής. Η ελευθερία όμως προϋποθέτει τη δυνατότητα επέμβασης και η επέμβαση τη δυνατότητα κριτικής. Η δυνατότητα κριτικής δε συμβιβάζεται με την παρουσία ενός πανεξηγητικού σχήματος. Ο Popper αντιπαραθέτει το γνωστικό ατομικισμό του στον κοινωνικό και ιστορικό σχετικισμό. Στον κοινωνικοπολιτικό τομέα όμως, όπως ως ένα βαθμό και στην επιστημολογία, η φιλοσοφική αξία της διαψευσιμότητας μειώνεται από την έλλειψη κάποιας διάκρισης εκ μέρους του Popper· τη διάκριση ανάμεσα σε ιδέες και τα αποτελέσματα της χρήσης τους από μετέπειτα συγκεκριμένους αποδέκτες. Όπως με το παράδειγμα του νατουραλισμού, έτσι και με άλλες περιπτώσεις «-ισμών», η αντιφατικότητα των συνεπειών μιας θέσης είναι απόρροια του διαλόγου οπαδών και της διαμάχης αντιπάλων, όπου πράγματι επιδιώκεται κατά κανόνα η άνευ όρων υποστήριξη και δικαίωση γενικών ή ειδικών απόψεων. Μέσα απ' αυτή τη διαδικασία επέρχεται αλλοίωση και συχνά χαλάρωση και ταυτολογικός εκφυλισμός των αρχικών θέσεων (έως ότου πραγματοποιηθεί μια νέα σύνθεση). Το βιβλίο του Popper προσφέρει μια έξοχη εικόνα αυτού του ιστορικού διαλόγου των ιδεών. Αποφεύγοντας όμως αυτή τη διάκριση επιτρέπει την ταύτιση της ουσίας των θεωριών, όπως αυτή του μαρξισμού, φροϋδισμού, με τις ταυτολογικές αλλοιώσεις που πραγματοποιούνται στη διαδικασία του ιστορικού διαλόγου από την

έμφυτη αναζήτηση της ασφάλειας με τη μορφή της πανεξηγητικής μανίας των οπαδών.

Αρκετά στοιχεία της επιστημολογίας του Popper περιέχονται σ' ένα αξιόλογο εισαγωγικό σημείωμα της μεταφράστριας. Από ένα εισαγωγικό σημείωμα βέβαια δε θα πρέπει να περιμένει κανείς να συλλάβει την ιδιομορφία του φιλοσοφικού έργου του Popper. Όπως πολύ σωστά παρατηρείται στο μεταφραστικό σημείωμα, η κατανόηση μιας φιλοσοφίας δεν μπορεί να στηριχθεί εξ ολοκλήρου στην εσωτερική λογική του κειμένου, αλλά χρειάζεται μελέτη «... σε συνάρτηση με το γύρω της κόσμο με τον οποίο συναναπτύχθηκε και συνδιαλέχτηκε» (σ.10). Έτσι, ακόμη και επιτυχείς χαρακτηρισμοί όπως «εξελικτικός» και «αναπτυσσόμενος» χαρακτήρας της γνώσης ή το «απρόβλεπτο» των ευρημάτων της (σ.17), δεν επαρκούν για να ξεχωρίσουν την οντολογική και γνωσιολογική διάσταση της αρχής της διαψευσιμότητας από τις κοινωνικοπολιτικές της συνέπειες.

Ο ρόλος πάντως του σημειώματος εκπληρώνει το στόχο του προσφέροντας, αν όχι έναν αυστηρό διαχωρισμό της φιλοσοφίας του Popper, μια αρκετά ολοκληρωμένη εικόνα των ερεθισμάτων που προσφέρει το διεπιστημονικό πνεύμα του. Σήμερα πάντως ο κλασικός ρασιοναλισμός του Popper δοκιμάζεται από την κριτική νεότερων μεθοδολογιών και αντιλήψεων για τη φύση και τα όρια της επιστημονικής δραστηριότητας.

### **β) Ιστορικισμός και τα περιθώρια της κριτικής – τόμος Β΄.**

Πριν προχωρήσω στο δεύτερο τόμο αισθάνομαι την ανάγκη να υπενθυμίσω επιγραμματικά ορισμένα σημεία από την κριτική του πρώτου:

1. Ο Popper δεν θεωρεί το έργο ως φιλοσοφικό σύστημα.

2. Η υπόσταση του «ατόμου» πρέπει να διαφυλάσσεται από αυτήν του «οπαδού», που συχνά συνηγορεί για απόψεις χωρίς να καταλαβαίνει κάτω από ποιες συνθήκες θα τις απέρριπτε. Στις περιπτώσεις αυτές, η ένταξη, ενώ στην ουσία είναι πράξη ελευθερίας, καταλήγει σταδιακά στο αντίθετό της.

3. Ο Popper εντοπίζει τον κίνδυνο της σημασιολογικής χαλαρότητας των φιλοσοφικών δογμάτων, η οποία λειτουργεί ως έδαφος όπου καλλιεργούνται και αναπτύσσονται ταυτολογίες, συνήθως με μορφή συνθημάτων κοινής χρήσης για κάθε ιδεολογία.

Ο δεύτερος τόμος είναι μια άσκηση για τον αναγνώστη, μια άσκηση εφαρμογής των κριτηρίων του Popper στον ίδιο τον Popper, ώστε να ξεχωρίσει κανείς αυτό που αποτελεί πράγματι ταυτολογία, κίνδυνο και καταπίεση που προέρχεται από τις διάφορες τάσεις ιστορικής ερμηνείας, από αυτό που θα μπορούσε να σωθεί επιστημονικά. Η γνώμη μου είναι ότι μια τέτοια άσκηση θα αποτελούσε για όλους μας μια ανεκτίμητη θεραπεία δημοκρατίας και λογικής.

Στο κεφάλαιο 11 (το πρώτο του β' τόμου), «Οι αριστοτελικές ρίζες του εγγελιανισμού» ο Popper τονίζει τη σημασία της σχέσης της αριστοτελικής τελεολογίας με τη φιλοσοφία του Hegel. Θεωρεί ότι, όπως για τον Αριστοτέλη αλλαγή ή εξέλιξη σημαίνει το φανέρωμα των κρυμμένων δυνατοτήτων (της ουσίας) ενός πράγματος (που περιέχονται σ' αυτό από την αρχή), το ίδιο και στον Hegel, η εξέλιξη οδηγεί στην αποκάλυψη της «απόλυτης ιδέας», η οποία δεν αποτελεί μόνο την ουσία των πραγμάτων ή των όντων αλλά κυρίως μια ουσία παγκόσμιου χαρακτήρα όπως αυτή του έθνους ή του κράτους.

Για τον Popper αυτό σημαίνει πλήρη υποταγή του ατόμου στην παγκόσμια αυτή ουσία και στους νόμους της εξέλιξής της, τους οποίους μπορούμε να γνωρίσουμε (αν θέλουμε να υποταγούμε σ' αυτούς



συνειδητά-επιτρέψτε μου να μεταφέρω έτσι τη δεκτικότητα που περιέχει εδώ η χρήση του «γνωρίζω» από τον Popper) από τη μελέτη της ιστορίας. Εδώ βέβαια ο αναγνώστης περιμένει από τον Popper, τουλάχιστον στο αμέσως επόμενο κεφάλαιο για τον Hegel «Ο Hegel και ο νέος φυλετισμός», μια υπεύθυνη αξιολόγηση της διαφοράς της εξελικτικής διαδικασίας στον Hegel από την ταυτολογική, θα έλεγα, μορφή τελεολογικής εξέλιξης στον Αριστοτέλη.<sup>33</sup> Ο Popper όμως παρακάμπτει σιωπηρά το θέμα της σύγκρισης των μορφών εξέλιξης και περνά απευθείας στην κριτική της ειδοποιού διαφοράς της εγγεληνής μορφής εξέλιξης – τη διαλεκτική – και συγκεκριμένα την κριτική που αφορά τη χρήση της διαλεκτικής στην επιστήμη. Στην κίνηση αυτή του Popper περιέχονται όλα όσα έχουμε πει μέχρι τώρα, καθώς και όλα όσα θα μπορούσαμε να πούμε για το υπόλοιπο βιβλίο.

Παντού δεσπόζει για τον Popper το θέμα του ατομικού χαρακτήρα της ηθικής. Η σαφής ποιοτική διαφορά της διαλεκτικής δυναμικής εξέλιξης από την απλή αριστοτελική τελεολογία – διαφορά που χαρακτηρίζεται από τη δυνατότητα του διαλεκτικού μοντέλου να προσδιορίζει τις μεταβλητές του μέσα από την ίδια του τη λειτουργία, ξεπερνώντας έτσι την αριστοτελική στατικότητα των απόλυτα προκαθορισμένων δυνατοτήτων εξέλιξης – δεν εξετάζεται από τον Popper που βλέπει το εξελικτικό αυτό σχήμα απλά και μόνο ως αιτία καταπίεσης του ατόμου. Παραμένει έτσι στο πλαίσιο μιας ατομικής ηθικής που του εξασφαλίζει πάνω απ' όλα την κριτική δυνατότητα, τη βάση της φιλοσοφίας του. Η ηθική διάσταση αυτής της δυνατότητας επισφραγίζει εξ ολοκλήρου και την κριτική του στον Μαρξ. Η απλότητα του κλασικού λογικού μοντέλου των δυο τιμών (αλήθεια-ψεύδος)

---

33 Βλ. Α. Κουτούγκου, «The Relevance of Aristotle's Theory of Change to Modern Issues». FILOSOFIA, 198x, pp. xx...

προσφέρει το «επιστημολογικό» στοιχείο αυτής της ηθικότητας, από το οποίο προέρχεται και το περίφημο κριτήριο της διαψευσιμότητας (βλ. παραπάνω [2]). Η εφαρμογή πάντως αυτού του κριτηρίου στο επιστημονικό έργο του Μαρξ είναι κατά τη γνώμη μου ελλιπής. Χωρίς να μπορώ να επεκταθώ, αναφέρω μόνο ότι η πτώση του ποσοστού του κέρδους αποτελεί σχεδόν ορισμό της σχέσης κεφαλαίου-εργασίας και δεν μπορεί να σταματήσει από τη μείωση των επενδύσεων, όπως αναφέρει ο Popper (κεφ.20, «Ο καπιταλισμός και η μοίρα του»), αλλά μόνο από την κατάργηση της ιδιοκτησίας και την ανατροπή της σχέσης κεφαλαίου-εργασίας. Το κριτήριο της διαψευσιμότητας όμως δεν εφαρμόζεται σε ορισμούς ή αξιώματα. Γενικά δεν εφαρμόζεται όταν υπάρχει εξάρτηση του προβλεπόμενου από το φορέα της πρόβλεψης. Αυτή τη σχέση όμως τη συναντάμε τόσο συχνά – αποτελεί το κύριο πρόβλημα όσον αφορά την αντικειμενική σύγκριση των επιστημονικών θεωριών – που δίκαια αναρωτιέται κανείς ποιο άραγε να είναι το πεδίο εφαρμογής της.

Γυρίζω λοιπόν στις ρίζες της διαψευσιμότητας που αφορούν τη σχέση ηθικότητας και κριτικής δυνατότητας, δηλαδή το κύριο θέμα και των δυο τόμων.

Ο θαυμασμός του Popper για το βαθύ ανθρωπισμό του Μαρξ, μετατρέπεται σε πολεμική ενάντια στον ηθικό θετικισμό του, ένα θετικισμό τον οποίο ο Μαρξ άφησε να διαποτίσει τη φιλοσοφία του παράλληλα με τον ανθρωπισμό του. Τον ηθικό αυτό θετικισμό θεωρεί ο Popper ως τον μεγαλύτερο κίνδυνο του ανθρωπισμού, γιατί μπορεί να αποτελέσει, κατά τη γνώμη του, τη βάση κάθε απολογητικής στάσης όσον αφορά την παράταξη στο πλευρό της οποιασδήποτε δύναμης (βλ. σ.305, τ.ΙΙ, σχόλιο για τη σύγκριση του ηθικού συντηρητισμού, του ηθικού μοντερνισμού και του ηθικού φουτουρισμού).

Ως ηθικό θετικισμό ορίζει ο Popper μια αρκετά γνώριμη σε όλους

μας τάση αναγωγής των αποφάσεων ή επιλογών μας που φυσιολογικά θα μπορούσαν να χαρακτηριστούν συναισθηματικές ή/και ηθικές, σε αποφάσεις ή επιλογές ορθολογικού ή επιστημονικού χαρακτήρα. Πάνω σ' αυτό ο Popper αναπτύσσει ως παράδειγμα, με αξιοθαύμαστη αντικειμενικότητα και ακρίβεια, την επιχειρηματολογία με την οποία ένας μαρξιστής θα ήθελε να εξηγήσει γιατί η ένταξή του στο επαναστατικό κίνημα δεν οφείλεται σε μια συναισθηματική παρόρμηση να βοηθήσει τους καταπιεσμένους αλλά στην ορθολογική και επιστημονική απόφαση να μην προβάλλει μάταιη αντίσταση στους νόμους ανάπτυξης της κοινωνίας (σσ. 301-303). Η αναγωγή αυτή αγγίζει, κατά τη γνώμη μου, το συγκλονιστικότερο πρόβλημα της ηθικής φιλοσοφίας, από την πιο θεωρητική της διάσταση ως τα πιο καθημερινά ανθρώπινα βιώματα. Οι δυο αυτές σελίδες του Popper πρέπει να διαβαστούν προσεχτικά, και ιδιαίτερα από τους μαρξιστές, που είναι οι κύριοι φορείς μιας τέτοιας ηθικής στάσης. Η μεγάλη ευαισθησία του Popper όμως στο αποφασιστικό αυτό πρόβλημα της ανθρώπινης ελευθερίας αδικείται από τη σχετική μονομέρεια με την οποία το εξετάζει. Είναι γεγονός ότι η αναγωγή των συναισθημάτων σε ορθολογικές εκτιμήσεις δεσμεύει ως ένα βαθμό τον άνθρωπο στα προκαθορισμένα από τους κάθε είδους νόμους. Πώς αλλιώς όμως θα μπορούσε κανείς να αντισταθεί στο άλλο είδος δέσμευσης στην οποία οδηγείται αν, χωρίς τη γνώση του αναγκαίου, αντιμετωπίζει άοπλος τον αντικειμενικό εξωτερικό κόσμο; Είναι περίεργο πώς ο Popper, ένθερμος οπαδός του φιλοσοφικού ρεαλισμού, δεν ασχολείται με αυτή τη σκοπιά του ηθικού θετικισμού. (Πάντως ακόμη και η απόφαση ένταξης με τη δύναμη του μέλλοντος περιέχει σαφώς τον πυρήνα μιας ωφελμιστικής ηθικής που δεν συμβιβάζεται για πολλούς άλλους λόγους με τις επιλογές στο πλαίσιο μιας επαναστατικής ιδεολογίας).

Πώς είναι δυνατόν, να ελευθερώνομαι από την παρόρμηση ενός συναισθήματος γνωρίζοντας τις αιτίες του, παράλληλα να ζω ελεύθερα απολαμβάνοντας το συναίσθημά μου, και, έτσι, να είμαι υπεύθυνος για τις πράξεις μου (ακριβώς επειδή θα είμαι ταυτόχρονα ελεύθερος από την εμπλοκή μου σε «αναπόφευκτες» διαδικασίες , αλλά και ικανός για λογικό έλεγχο εφόσον θα μπορώ να «συμμετέχω» στις υπαρκτές «νομοτέλειες»); Εξαρτάται άραγε το μυστικό της «ανοιχτής κοινωνίας» από τον παράδοξο αυτό συνδυασμό; Νομίζω ότι η συνταγή του Popper, όπως ολοκληρώνεται στο δεύτερο τόμο, είναι περισσότερο θάρρος στην έκφραση των συναισθημάτων μας και μεγαλύτερη εμπιστοσύνη στην κριτική μας ικανότητα. Αν αυτά συνδυάζονται, τότε ίσως υπάρχει η βάση για μια δημοκρατική θεραπεία ακόμη και σήμερα.

### 3. THOMAS KUHN

#### Προβολή μιας δυναμικής ερμηνείας της επιστημονικής δραστηριότητας

Το βιβλίο του Kuhn «Η δομή των επιστημονικών επαναστάσεων» υλοποίησε μια νέα διάταξη προβληματικής στο χώρο της επιστημολογίας που είχε ήδη αρχίσει να διαμορφώνεται μέσα από την παρακμή των νεοθετικιστικών αντιλήψεων. Η μετάφραση και εμφάνισή του στον ελληνικό χώρο, με την προσεγμένη έκδοση από τα «Σύγχρονα Θέματα» και την αξιόλογη εισαγωγή του Β. Κάλφα, καλύπτει μια «πρώτη ανάγκη», που καιρό τώρα είχαν όλοι όσοι ενδιαφέρονται για την ανάπτυξη της επιστημολογίας στην Ελλάδα.

Η «Δομή» έγινε το βιβλίο-αναφορά της τελευταίας εικοσαετίας στη φιλοσοφία της Επιστήμης και κατάφερε να δημιουργήσει σχεδόν σε κάθε γωνιά του φάσματος των φιλοσοφικών και πολιτικών τοποθετήσεων, σε ίση περίπου αναλογία, ένθερμους οπαδούς και σκληρούς αντιπάλους. Δημιούργησε σκληρούς αντιπάλους μέσα στην αναλυτική κυρίως παράδοση, γιατί αποδυνάμωσε την εικόνα της επιστήμης από τη λογική της καθαρότητα. Μεταφυσικά και ιδεολογικά στοιχεία που συνθέτουν συνήθως μια ευρύτερη κοσμοαντίληψη θεωρήθηκαν από τον Kuhn προσδιοριστικά του φάσματος των προβλημάτων που επιχειρούν να λύσουν οι επιστημονικές θεωρίες. Δημιούργησε όμως και οπαδούς· κυρίως ανάμεσα σε όσους ερμήνευσαν τη σύνθετη αυτή «γενετική» εξήγηση των επιστημικών θεωριών ως συνέπεια προς την αντικειμενικότητα της ιστορικής εμφάνισής τους και παράλληλα ως διέξοδο από τα προβλήματα ερμηνείας της πολυδιάστατης πραγματικότητας της επιστήμης που είχαν συσσωρευθεί από την επιμονή σ' ένα κλειστό πρότυπο επιστημονικής ηθικής.

Δημιούργησε οπαδούς ανάμεσα στους μαρξιστές εξαιτίας του

διαλεκτικού σχήματος διαδοχής των πλαισίων επιστημονικής πρακτικής (paradigms) – ομαλή περίοδος, κρίση, επανάσταση, νέα ομαλή περίοδος, κ.ο.κ. – αλλά και αντιπάλους εξαιτίας των ψυχολογικών στοιχείων που αφήνονται να κυριαρχήσουν στη νέα ομαλή περίοδο. Η «υποκειμενική» πάντως αυτή πλευρά του σχήματος συγκέντρωσε τα πυρά της μεγάλης πλειοψηφίας των κριτικών.

Ο αντικειμενικός κόσμος, τον οποίο υποτίθεται ότι περιγράφουν οι επιστημονικές θεωρίες, χάνεται στην ασυνέχεια της διαδοχής των περιόδων της επιστημονικής πρακτικής. Αν τα στοιχεία που κυριαρχούν στις διαδικασίες μετάβασης από τη μια στην άλλη περίοδο είναι εξωλογικά και απροσδιόριστα, τότε δεν μπορούν να υπάρχουν αντικειμενικά κριτήρια για τη σύγκριση των διαδοχικών περιόδων. Κάθε περίοδος διεκδικεί μια δική της αυτοδύναμη «οπτική» και ορίζει τον δικό της «αντικειμενικό κόσμο», αυτόν που περιγράφουν «σωστά» οι δικές της θεωρίες.

Η αξία του βιβλίου βέβαια δεν βρίσκεται τόσο στην προβολή αυτού του καθολικού σχετικισμού, όσο στην ιδιαίτερη σημασία που αυτός αποκτά από τη λεπτομερή ιστορική ανάλυση του Kuhn μέσα στον αυστηρά αντικειμενικό χώρο της επιστήμης. Η σημασία αυτή ισοδυναμεί με μια διπλή πρόκληση: πρόκληση σ' ένα γνωσιοψυχολογικό όσο και σ' ένα ιστορικο-μεθοδολογικό επίπεδο.

Στο πρώτο επίπεδο η επιστημονική γνώση αποτελεί για τον Kuhn το απόσταγμα μιας διαδικασίας κατά την οποία «εξαντλούνται», θα μπορούσαμε να πούμε, οι εξηγητικές δυνατότητες μιας θεωρίας (ή ενός πλέγματος συναφών θεωριών). Η διαδικασία αυτή πραγματοποιείται πάντα στο πλαίσιο εξάρτησης της θεωρίας από ένα ευρύτερο σύνολο μεταθεωρητικών παραδοχών (θρησκευτικών, πολιτικών και εν γένει μεταφυσικών) και μέσα σ' ένα ειδικό καθεστώς σχέσεων των

επιστημόνων που απαρτίζουν την επιστημονική κοινότητα. Η κοινότητα αυτή δίνεται από την κοινή εικόνα του φυσικού κόσμου που αντιστοιχεί στις περιγραφές της κοινά αποδεκτής θεωρίας. Η συγκεκριμένη μορφή επιστημονικής πρακτικής έχει μέσα στο πλαίσιο αυτό το χαρακτήρα επίλυσης γρίφων ή, αλλιώς, προβλημάτων των οποίων η λύση πρέπει να βρίσκεται οπωσδήποτε μέσα στις δυνατότητες της κοινά αποδεκτής θεωρίας, πρέπει οπωσδήποτε να «χωράει» μέσα στην κοινά αποδεκτή εικόνα. Οι εξηγητικές δυνατότητες της θεωρίας εξαντλούνται παράλληλα με τα περιθώρια αυτής της εικόνας να φιλοξενεί νέα στοιχεία (φαινόμενα) χωρίς να αλλάζει το αρχικό «θέμα» της.

Η διαδικασία αυτή αποτελεί για τον Kuhn την ομαλή περίοδο επιστημονικής πρακτικής ή τη «φυσιολογική επιστήμη», σύμφωνα με την απόδοση του όρου «normal science», από το μεταφραστή. Ο γνωσιολογικός χαρακτήρας αυτής της διαδικασίας εξαρτάται από το αν η προσήλωση σε μια και μόνο θεωρία δεν είναι θέμα επιλογής αλλά ανάγκης, που την επιβάλλει αυτό που πραγματικά βλέπει ο επιστήμονας στο φυσικό κόσμο μέσα από την οπτική που του καθορίζει η ομαλή περίοδος. Την εξήγηση της θεωρητικά υπερφορτισμένης αυτής εμπειρίας ο Kuhn τη στηρίζει αποκλειστικά σε αναφορές αναλογίας με την ψυχολογία Gestalt. Απουσιάζει οπωσδήποτε κάθε απόπειρα αιτιοκρατικής σύνδεσης των διαδοχικών περιόδων ομαλότητας, ενώ η έννοια «επιστημονική κοινότητα» δεν ξεπερνά σε βάρος αυτό του απλού συνδρόμου της όλης διαδικασίας.

Παρά την ανεπάρκεια όμως της θεμελίωσης, η γνωσιολογική πρόκληση είναι διάχυτη η επιχείρηση της αναγωγής προβλημάτων σε γρίφους που λύνονται από τη γνωστή θεωρία, και της αναγνώρισης των φαινομένων από εκείνα τα χαρακτηριστικά που τους επιτρέπουν να εντάσσονται στη γνωστή εικόνα του φυσικού κόσμου, σημαίνει ότι

κανείς πάντα θέλει να βλέπει αυτό που μπορεί να αντιμετωπίσει και, ως ένα βαθμό, ακόμη και μέσα στον αυστηρό χώρο της επιστημονικής πρακτικής μπορεί να βλέπει αυτό που θέλει.

Η πρόκληση στο ιστορικο-μεθοδολογικό επίπεδο ισοδυναμεί με την άρνηση της κλασικής δεοντολογικής προβληματικής στην επιστημονική μεθοδολογία. Η διάκριση του πώς γίνεται η επιστήμη από το πώς πρέπει να γίνεται οδηγεί σε μια αντιφατική σχέση ιστορίας και μεθοδολογίας. Τα κριτήρια της επιστημονικής μεθοδολογίας επιλέγουν το καθαρά επιστημονικό μέρος από την ιστορία της επιστήμης. Τα ιστορικά δεδομένα όμως απαιτούν την πληρέστερη δυνατή περιγραφή τους από τη μεθοδολογία. Η τάση περιγραφικής κάλυψης είναι σαφώς αντίθετη από την τάση δεοντολογικής επιλογής. Στη «Δομή των επιστημονικών επαναστάσεων» το πρόβλημα αυτό ατονεί, σχεδόν εξαφανίζεται. Η μορφή επιστημονικής πρακτικής κατά την ομαλή περίοδο θα μπορούσε, όπως περιγράφεται από τον Kuhn, να οδηγεί στο εξής σύνθετο κριτήριο: α) σωστή επιστημονική πρακτική είναι αυτή που εξαντλεί τις εξηγητικές δυνατότητες μιας θεωρίας πριν την αντικαταστήσει (μεθοδολογικά)· β) αυτό είναι δυνατό μόνο μέσα από μια ρουτίνα επίλυσης γρίφου στους κόλπους μιας οργανωμένης επιστημονικής κοινότητας (περιγραφικό).

Ο Kuhn σε μεταγενέστερο κείμενό του, απαντώντας στον P.K. Feyerabend, υποστηρίζει την ενότητα μεθοδολογικών συνταγών και περιγραφών που αναπόφευκτα περιέχονται στη «Δομή». Το μήνυμα-πρόκληση στο δεύτερο αυτό επίπεδο θα μπορούσε εύκολα να απλοποιηθεί με τη διατύπωση: σωστό είναι αυτό που είναι. Σε συνδυασμό με το γνωσιολογικό «θέλω και πολλές φορές μπορώ να βλέπω αυτό που θέλω», φθάνει κανείς λογικά στο συμπέρασμα: σωστό είναι αυτό που θέλω (αν αυτό που θέλω το βλέπω, αυτό που βλέπω είναι σωστό, τότε αυτό που θέλω είναι σωστό).



Το βιβλίο του Kuhn πρέπει να διαβαστεί με επίγνωση αυτής της στατικής λογικής παγίδας. Οχι γιατί η ζωή και η επιστήμη δεν μας μεταφέρουν πολλές φορές αυτό το μήνυμα, αλλά γιατί η αξία του σχήματος Kuhn βρίσκεται πέρα από τον επιφανειακό υποκειμενισμό αυτού του μηνύματος, στην προβολή μιας δυναμικής ερμηνείας της επιστημονικής δραστηριότητας όπου οι ανθρώπινες σχέσεις έχουν κάτι περισσότερο από έναν «ενοχλητικό» ρόλο στις διαδικασίες ενός μέχρι τώρα υποστασιοποιημένου επιστημονικού ορθολογισμού.

## Γ

## ΑΞΙΕΣ ΚΑΙ ΠΡΑΞΕΙΣ

[Στοιχεία Ηθικής και Μετα-Ηθικής Φιλοσοφίας]

Οι ‘απλές’ πεποιθήσεις μας είναι περιγραφικές. Μέσω αυτών εκφράζεται η αντίληψή που έχουμε για το πώς είναι ο κόσμος που μας περιβάλλει· ταυτόχρονα όμως επιδιώκουμε την αναβάθμισή τους, δηλαδή, την αναβάθμιση αυτής της αντίληψης σε γνώση. Αν πράγματι επιδιώκουμε την αναβάθμιση της αντίληψής μας για το πως είναι ο κόσμος, οφείλουμε και να κατανοήσουμε ότι μια τέτοια επιδίωξη δεν μπορεί απλά να αποβλέπει στην περιορισμένη ‘πολυτέλεια’ μιας ακριβέστερης ‘φωτογραφίας’, αλλά σε κάτι πιο αναγκαίο και πιο ενδιαφέρον. Η αναζήτηση της γνώσης – γιατί εκεί στοχεύει η ‘αναβάθμιση’ – αποβλέπει στη μέγιστη δυνατότητα παρέμβασης, στην (αποτελεσματική) πράξη που θα στρέψει, κατά το δυνατόν, τη ροή των αξιών από τις ‘πηγές’ του κόσμου προς εμάς, και συγκεκριμένα, προς τις ‘εισόδους αναμονής’ αυτών των αξιών που αποκαλούμε ‘επιθυμίες’. Προφανώς οι πράξεις μας είναι πράξεις με κατεύθυνση προς τον ενιαίο κόσμο που οι απλές πεποιθήσεις μας περιγράφουν, οι βαρύνουσες κρίσεις μας συνδιαλεγόμενες με την ‘περιβάλουσα αύρα’ των επιθυμιών επιδιώκουν ν’ αλλάξουν, και οι πράξεις παρεμβαίνουν (καθ’ υπαγόρευση;) προς επίτευξη αυτών των επιδιώξεων. Την κατανόηση αυτής της αμφίδρομης σχέσης νου-κόσμου έχει ως αντικείμενο η σύγχρονη μεταηθική φιλοσοφία. Ο διάλογος που ακολουθεί σε δύο μέρη διερευνά τη σχέση της με τη βασική ηθική, καθώς

και τη δυνατότητα αποτύπωσής της στη φυσική μας γλώσσα.

## 1.

*Ο ΝΟΜΟΣ ΤΟΥ «ΚΑΝΟΥΜΕ ΑΥΤΟ ΠΟΥ ΘΕΛΟΥΜΕ ΠΕΡΙΣΣΟΤΕΡΟ»*

- Θα ήθελα τη συμβουλή σου. Τι είναι πιο σωστό, να πω την αλήθεια, ή, να τον προστατέψω από...
- Αν θέλεις τη συμβουλή μου μην κουράζεσαι να βρεις ποιο είναι το **σωστό**. Στο τέλος θα κάνεις, όπως όλοι, αυτό που **θέλεις** περισσότερο!
- Ναι, αλλά αν περισσότερο θέλω πάντα αυτό που είναι σωστό;
- Πως είναι δυνατόν να θέλεις **κάτι** χωρίς να ξέρεις πως ακριβώς είναι;
- Μα δεν θέλω κάτι για ό,τι αυτό μπορεί να είναι αλλά μόνο γι' αυτό που το κάνει να είναι σωστό!
- Θέλεις να πεις ότι πριν ακόμη μάθεις **πως** είναι κάτι, ξέρεις **πως** θα μπορούσε – αυτό το ίδιο κάτι που δεν ξέρεις - να γίνει σωστό;!
- Έλα τώρα, δεν μιλάμε για πράγματα που δεν έχουμε απολύτως καμιά ιδέα γι' αυτά. Πιστεύω ότι ακόμη κι εσύ τι στιγμή αυτή έχεις στο μυαλό σου κάποιες **πράξεις** που μπορούν **ν' αλλάξουν** κάτι γύρο μας, πράξεις που θα μας ωφελήσουν ή θα μας βλάψουν. Που λοιπόν βλέπεις το περίεργο να θέλω περισσότερο απ' όλα κάτι που ακόμη ψάχνω αλλά δεν έχω βρει; Ας είναι μόνο κάποιες αλλαγές, αυτές, ας πούμε, που συγκρίνοντας με άλλες ξέρω ότι θα **ωφελήσουν περισσότερο**;
- Όχι, αυτό δεν είναι περίεργο. Περίεργο εξακολουθώ να θεωρώ αυτό που είπες στην αρχή, ότι ισχυρότερο κίνητρο των πράξεών σου είναι πάντα το 'σωστό' - αμφιβάλλω, ξέρεις, αν μπορεί κανείς να

θέλει κάτι γενικά και αφηρημένα, το σωστό, ας πούμε, και πιστεύω κατά βάθος αμφιβάλλεις και συ, γι' αυτό και μόλις τώρα πιάστηκες από κάτι λιγότερο αφηρημένο, όπως τη **μέγιστη ωφέλεια**, από ένα **παράδειγμα**, δηλαδή, του 'σωστού' – αν και παραδείγματα με όλη τη σημασία της λέξης είναι τα ακόμη 'χαμηλότερα', τα **εντελώς απλά**, μια δωρεά, ας πούμε, στο τάδε ορφανοτροφείο.

- Και τι πρόβλημα έχεις με τα παραδείγματα;

- Κανένα απολύτως. Ίσα - ίσα, όπως μόλις είπα, **μόνο παραδείγματα** του 'σωστού', και κατά προτίμηση τα 'εντελώς απλά', μπορούμε να **θέλουμε**, ακριβώς όπως μόνο **παραδείγματα εφαρμογής** μιας θεωρίας μπορούμε να **παρατηρούμε**, ποτέ την ίδια τη θεωρία!

- Τώρα με μπέρδεψες. Θέλεις μήπως να πεις ότι αν, και όποτε, π.χ., θέλω **περισσότερο απ' όλα** ν' αλλάξουν τα πράγματα προς τη μέγιστη ωφέλεια, κάνοντας μία δωρεά όπως λες, υπάρχει περίπτωση **εγώ**, την ίδια εκείνη στιγμή, να μη θέλω κατά βάθος το σωστό;!!;

- Όχι. Το ...σωστό να λέγεται... Ευαίσθητος άνθρωπος είσαι, και τίμιος. Ποτέ δεν μου πέρασε απ' το μυαλό ότι μπορεί **εσύ** να μη θέλεις 'κατά βάθος' το σωστό!

- Ευχαριστώ, αλλά πάλι σε χάνω...

- Έχεις δίκιο. Ίσως πρέπει να παραιτηθώ γιατί αισθάνομαι ότι μάλλον αυτό που θέλω να πω δε λέγεται. Αν όμως αντέχεις λίγο, άκου κάτι που ίσως βοηθήσει.

- Η αλήθεια είναι ότι εδώ που φτάσαμε η περιέργειά μου 'παραμερίζει' τη λιγοστή αντοχή μου...

- Σου ξαναλέω λοιπόν, δεν αμφιβάλλω για την **ευαισθησία** σου όταν δηλώνεις ότι θέλεις πάντα περισσότερο απ' όλα το σωστό. Αμφιβάλλω όμως αν εννοείς ότι θέλεις **κάτι**, ή, μήπως απλά

δηλώνεις ότι **θέλεις να ...θέλεις** κάτι, ό,τι κι αν είναι αυτό που εσύ κάποια στιγμή θα κρίνεις ότι είναι σωστό. Θέλω να πω ότι ακόμη και συ, όπως όλοι, όταν **θέλεις, θέλεις κάτι**, και το ‘σωστό’ γενικά δεν μπορώ να το δω σαν ‘κάτι’, δεν είναι κάτι σαν **ένα από τα παραδείγματά του**, αλλά ούτε και **όλα** αυτά μαζί, αφού δεν ξέρουμε ποια και πόσα είναι, ούτε και αν κάποιο που νομίζουμε ότι είναι, τελικά είναι. Σκέψου ότι και οι πράξεις ‘μέγιστης ωφέλειας’ που τόσο δείχνεις να εμπιστεύεσαι μπορεί να σε εκπλήξουν – φαντάσου, π.χ., ένα ληστή που σκοτώνει για να ληστέψει κάποιον καθώς ο τελευταίος ετοιμαζόταν να ρίξει βόμβα σ’ ένα στάδιο! Πες μου λοιπόν, θα επέλεγες γενικά μια συγκεκριμένη πράξη μέγιστης ωφέλειας μόνο και μόνο επειδή **τέτοιες** πράξεις είναι κατά τη γνώμη σου **πάντα** σωστές, ή επειδή απλά **αυτή** τη συγκεκριμένη θέλησες περισσότερο;

- Σε παρακολούθησα με προσοχή και συμφωνώ ότι μάλλον αυτό που θέλεις να πεις ...δεν λέγεται! Δεν πιστεύω όμως ότι φταις μόνο εσύ, γιατί κι εγώ αισθάνομαι ότι υπάρχει κάτι που θα ήθελα να πω, αλλά δυσκολεύομαι. Αισθάνομαι ότι υπάρχει κάτι που με **οδηγεί** σ’ αυτό που λέω ότι θέλω περισσότερο, αλλά θα πρέπει μάλλον να συμφωνήσω μαζί σου ότι αυτό το κάτι δεν μπορεί να είναι σαν ένα απλό **κάτι που θέλω**.

- Δεν βλέπω να δυσκολεύεσαι, από μένα το έθεσες το θέμα πολύ καλύτερα! Πράγματι, αυτό που μας σπρώχνει να κρίνουμε, που βαραίνει στην κρίση μας, δε μοιάζει σαν αυτά που μπορούμε απλά να θέλουμε. Ομολογώ ότι γι’ αυτό που πριν δεν πίστευα, τώρα αμφιβάλλω: λες να είναι τελικά δυνατόν να **επιλέξουμε** αυτό που **κρίναμε** σωστότερο, ακόμη κι όταν **δεν είναι** αυτό που **θέλουμε** περισσότερο;

- Φυσικά!
- Πως είσαι τόσο σίγουρος;
- ...
- Κατάλαβα. Περιέργεια μαζί και αντοχή αποτελούν παρελθόν...

#### ΕΝΔΙΑΜΕΣΑ ΣΧΟΛΙΑ

*Η κεντρική είσοδος της πρόσβασης σ' όλα αυτά που καθορίζουν την αμφίδρομη σχέση νου – κόσμου βρίσκεται στην κατανόηση ενός συγκεκριμένου μηχανισμού. Ο μηχανισμός αυτός αφορά την εξέλιξη των απλών περιγραφικών πεποιθήσεών μας – των πεποιθήσεων που απλά καταγράφουν τι συμβαίνει στον κόσμο - σε πεποιθήσεις που αξιολογούν εκδοχές του κόσμου, που κρίνουν τι είναι σωστό, τι ωφελεί, και τι βλάπτει. Είναι οι πεποιθήσεις-κρίσεις που ανοίγουν τις 'εισόδους αναμονής' των αξιών που πιστεύουμε (σε πρώτο επίπεδο) ότι ο υπαρκτός κόσμος, δυνάμει, μας παρέχει. Και φυσικά δεν περιοριζόμαστε στην αναμονή· μέσω αυτών των αξιολογικών πεποιθήσεων στοχεύουμε, επιλέγουμε κάποιες από αυτές τις αξίες που θεωρούμε ότι βελτιώνουν τη θέση μας (περισσότερο από άλλες) στον πραγματικό κόσμο. Τους στόχους των αξιολογικών μας κρίσεων, εν συνεχεία, φαίνεται ότι επιτυγχάνουμε, ή, ότι δεν επιτυγχάνουμε, ανάλογα με την 'καταλληλότητα' των πράξεων, ή/και, των μέσων, που τελικά επιλέγουμε.*

*Φυσικά το φιλοσοφικό ενδιαφέρον αυτής της αναζήτησης αξιών-στόχων στρέφεται προς το κριτήριο που θα χαρακτηρίσει την κατάληξη της αναζήτησης σε επιτυχία, ή αποτυχία, σε εκπλήρωση, ή μη εκπλήρωση των αξιολογικών στόχων που έχουν 'προταχθεί'<sup>34</sup>. Αλλά η φιλοσοφική προσέγγιση εξελίσσεται με ερωτήματα που πάντα έχουν μία ιδιαιτερότητα*

<sup>34</sup> Το τι πραγματικά έχει προταχθεί αποτελεί και αυτό πολλές φορές ζητούμενο!

(αν και συχνά όχι εκ 'πρώτης όψεως' διακριτή) όπως: Υπάρχει πράγματι το ενδεχόμενο της αποτυχίας; Αν υπάρχει, με πόσους τρόπους θα μπορούσαμε να το εξηγήσουμε; Είναι οι τρόποι αυτοί συμπληρωματικοί, ή υπάρχει κάποιος που ξεχωρίζει, κάποιος στον οποίο οι άλλοι ανάγονται; Για να γίνει κατανοητή η σημασία αυτών των ερωτημάτων, κυρίως το ερώτημα για τη δυνατότητα της αποτυχίας, θα χρειαστεί να στραφούμε στις ιδιαιτερότητες του δεσμού των αξιών και της 'συνοδείας' των αξιολογικών μας κρίσεων με τις διαδικασίες υλοποίησης (ή, 'ρευστοποίησης') τους. Πρόκειται για τις διαδικασίες που επιβάλλουν, εκτός άλλων, την τριβή με ένα πλήθος στηρικτικών αλλά και ανταγωνιστικών κινήτρων και επιθυμιών.

Προκαταβολικά ας επισημάνουμε τα εξής: Η αξιολογική κρίση ανοίγει στο νου μία είσοδο αναμονής συγκεκριμένων αξιών (κατά προτίμηση των αξιών των οποίων η παροχή, από τον κόσμο και προς εμάς, έχει κριθεί εφικτή). Αποτυχία επομένως σημαίνει εδώ ότι η ροή των συγκεκριμένων αξιών προς αυτή την είσοδο δεν ενεργοποιήθηκε 'αποτελεσματικά', σημαίνει ότι η στόχευση (εννοούμενη ως πρόθεση υλοποίησης των αξιών της συγκεκριμένης εισόδου) συνοδεύθηκε από ακατάλληλη επιλογή μέσων (από ανάρμοστη πράξη), ή ακόμη, από 'απάθεια', 'ασθενή θέληση', ή και πλήρη απουσία θέλησης για την υλοποίηση αυτών των αξιών. Αν τελικά η 'αποτυχία' πρόκειται να εξηγηθεί με αυτούς τους όρους, το ενδιαφέρον της εξήγησης της αποτυχίας πράγματι επικεντρώνεται στο είδος του 'δεσμού' της αξιολογικής κρίσης που στοχεύει και της τελικής επιλογής (μέσων) που εκτελεί.

Η σύγχρονη μεταηθική φιλοσοφία ανιχνεύει τη φύση αυτού του δεσμού και ανάλογα προκύπτουν λιγότερο, ή περισσότερο ικανοποιητικές εξηγήσεις της 'αποτυχίας', ή αλλιώς, της ρωγμής αυτού του δεσμού.

Η κυρίαρχη αντιπαράθεση μεταξύ των διαφορετικών εξηγήσεων που

παρέχονται για την επάρκεια (ισχύ, αντοχή) του δεσμού των αξιολογικών κρίσεων με τις πράξεις που θα μπορούσαν να τις υλοποιήσουν, είναι η αντιπαράθεση μεταξύ, αποδοχής, και απόρριψης παράγοντα με ρόλο απαραίτητου διαμεσολαβητή: είναι διακριτός και αναγκαίος κάποιος παράγοντας που φέρει την 'ευθύνη του δεσμού' της κρίσης με την επιλογή των μέσων που μπορούν να υλοποιήσουν τους στόχους της, ή, όχι;

Ο διαμεσολαβητής, εφόσον υπάρχει – σύμφωνα με την άποψη που τον θεωρεί απαραίτητο,<sup>35</sup> είναι ένα διακριτό κίνητρο και δρα υπό μορφή ψυχικής ροπής που τείνει να αξιοποιήσει μία ήδη υπαρκτή έλλογη στάση υπέρ ενός δεδομένου στόχου. Ως κίνητρο όμως αντιλαμβανόμαστε γενικά κάτι που έχει ποσοτικές διαβαθμίσεις, κάτι που είναι περισσότερο, ή, λιγότερο 'ισχυρό', έχει μεγαλύτερη, ή, μικρότερη ένταση. Αν λοιπόν κάτι που έχουμε αξιολογήσει με μία βαρύτητα  $\chi$  οδεύει προς υλοποίηση - εν μέσω πάντα άλλων ανταγωνιστικών αξιολογήσεων - υποστηριζόμενη από κίνητρο δεδομένης έντασης  $\psi$ , τόσο η επιτυχία, όσο και η αποτυχία της τελικής υλοποίησης της παύουν να έχουν μόνο προφανείς εξηγήσεις. Στις προφανείς εξηγήσεις της επιτυχίας απλά ως 'κατάλληλης' επιλογής μέσων και της αποτυχίας ως 'ακατάλληλης', πρέπει να προστεθεί η παράμετρος τη έντασης ως προς την 'επάρκεια', ή 'ανεπάρκεια' της συγκριτικά με τα δεδομένα του ανταγωνισμού των κινήτρων με τα οποία περιβάλλεται η περίσταση. Και το νέο ερώτημα που δικαιολογημένα έλκει και απαιτεί τη μέγιστη προσοχή είναι: πόσο ελεύθερα διαμορφώνεται η σχέση μεταξύ της βαρύτητας που έχουμε αποδώσει σε μία κρίση μας (σε μία ηθική μας προτίμηση), και της έντασης του κινήτρου υπό μορφή ψυχικής ροπής από την οποία η προτίμηση αυτή συνοδεύεται; Είναι δυνατόν, π.χ., την δεύτερη κατά σειρά προτίμησή μας (ως προς τη βαρύτητα που της έχουμε αποδώσει) να 'επιθυμούμε' περισσότερο, να βιώνουμε την ψυχική ροπή

---

35 Την ευρύτερη, δηλαδή, Χιουμιανή θεώρηση.



προς την υλοποίησή της με μεγαλύτερη ένταση από την αντίστοιχη που βιώνουμε για την πρώτη; Ή ακόμη, υπάρχει επαρκής ‘εννοιολογικός χώρος’, δηλαδή, συμβατές μεταξύ τους έννοιες, ώστε να μπορεί κανείς να συλλάβει πως η ‘βαρύτητα’ μιας προτίμησης και η αντίστοιχη ‘ένταση’ της επιθυμίας, η ψυχική ροπή προς την υλοποίηση της, να μην αναλογούν η μία στην άλλη; Θα αναζητήσουμε μία απάντηση στη συνέχεια του διαλόγου...

## 2.

### ΑΝ ΚΑΙ ΠΩΣ Η ΕΝΤΑΣΗ ΤΟΥ ‘ΘΕΛΩ’ ΣΥΝΑΝΤΑ ΤΗ ‘ΒΑΡΥΤΗΤΑ’ ΤΗΣ ΚΡΙΣΗΣ

- Είναι αλήθεια πως η ερώτησή σου, αυτή που την προηγούμενη φορά απέφυγα, αν θυμάσαι, λόγω ...εξάντλησης, με έχει απασχολήσει αρκετά.
- Ναι θυμάμαι, ήθελες ‘να τελειώνουμε’. Κι’ όμως, πολλοί θα συμφωνούσαν με τη βιαστική σου απάντηση ακόμη και μετά από πολύωρη περισυλλογή. Τελικά, πως το βλέπεις, πιστεύεις ότι υπάρχει κάτι που θα μπορούσε να **σ’ εμποδίσει να θέλεις** περισσότερο αυτό που κάποια στιγμή ανεπιφύλακτα **κρίνεις** σωστότερο;
- Για να είμαι ειλικρινής, αν και πολύ το σκέφτηκα από τότε, άκρη δεν μπορώ να βγάλω. Προσπάθησα στην αρχή να καταλάβω **πόσο** τα συμπεράσματά μου για το **τι είναι σωστό** επηρεάζονταν από το πώς εγώ **θέλω** να είναι ο κόσμος γύρο μου. Φοβήθηκα, βλέπεις, μήπως κρίνω κάτι σωστό μόνο και μόνο επειδή έτσι θέλω, και τότε, ναι, τίποτα δε θα μ’ εμπόδιζε να θέλω πιο πολύ το σωστότερο αφού ...σωστότερο θα ήταν **πάντα** το κάθε τι που εγώ ήθελα

περισσότερο!

- Η ευαισθησία σου ‘παρενοχλεί’ τη σκέψη σου. Εσύ ειδικά, θάπρεπε να ‘φοβάσαι’ το αντίθετο.

- Μη βιάζεσαι, αυτό ακριβώς πήγαινα να πω. Στην πορεία λοιπόν έβλεπα, όχι μόνο πράγματα που **ήθελα** να ζητούν επίμονα ... ‘ακρόαση’ από τους συλλογισμούς μου για το σωστό, αλλά και πράγματα που **έκρινα σωστά** να με βάζουν σε σκέψεις, ακόμη πιο επίμονα, για πολλά απ’ αυτά που ήθελα, για το πώς και πόσο τα ήθελα. Κι έτσι άκρη ακόμη δεν έχω βρει.

- Μ’ εντυπωσιάζει το πόσο γρήγορα κατέληξες στο να βλέπεις τα πράγματα σφαιρικά. Μπορεί άκρη να μη βρήκες γιατί, όπως τα παρουσίασες, άκρη δε μοιάζει να υπάρχει. Αλλά μη νομίζεις, κι εγώ στο ίδιο περίπου σημείο με σένα βρίσκομαι. Δεν πιστεύω, δηλαδή, ότι ισορροπημένοι άνθρωποι φτάνουν να θέλουν πράγματα έτσι, ξεκάρφωτα, **χωρίς να τους νοιάζει ο κόσμος γύρω τους**, χωρίς, δηλαδή, να τους νοιάζει πως και αν μπορούν να τ’ αποκτήσουν, ή, και αν είναι σωστό ακόμη και να προσπαθήσουν. Το ίδιο βέβαια πιστεύω και για τα ‘σωστά’, λίγοι στον κόσμο κρίνουν εντελώς τυφλά, χωρίς να τους νοιάζει αν πιο πολύ τη λύπη μπορεί κάποιες εμμονές τους να προκαλούν στους άλλους και στους εαυτούς τους, παρά τη χαρά.

- Εγώ πάλι δεν είμαι τόσο αισιόδοξος. Αν έτσι περιγράφεις τους ‘ισορροπημένους’, μάλλον με το ‘φανάρι’ θα πρέπει να τους ψάχνουμε. Πρόσεξε, μπορεί να συμφωνούμε, και λογικό είναι, ότι αυτά που θέλουμε, κι αυτά που κρίνουμε σωστά, ‘συνδιαλέγονται’ στο νου και στη ψυχή μας. Με τρομάζει όμως που αναγκαζόμαστε να τοποθετήσουμε κάθε ισορροπημένη, όπως λες, σχέση τους, μεταξύ δύο άκρων, τόσο όμοιων, και μαζί τόσο διαφορετικών!

- ...Μήπως αυτό που λες ...δε γίνεται;
- Κάθε άλλο. Εξάλλου, απ' όσο θυμάμαι στην αρχή της κουβέντας μας, αυτό είναι περισσότερο δική σου ιδέα. Πρόσεξέ με. Αν, όπως είπες, ισορροπημένοι είναι αυτοί που λίγο ως πολύ **νοιιάζονται**, για το τι θα θελήσουν απ' το πώς κρίνουν, και το πως θα κρίνουν απ' το τι θέλουν, τότε, **ιδανική** μοιάζει να είναι η **ισορροπία** όσων τελικά θέλουν **ακριβώς** ό,τι κρίνουν σωστό, ή, κρίνουν σωστό **ακριβώς** αυτό που θέλουν. Εσένα δε σε τρομάζει που αυτή η όψη ισορροπίας, αν και φαντάζει ιδανική δεν μας βοηθάει να ξεχωρίσουμε τα δύο άκρα; Δε βλέπεις που αδιάκριτα αγκαλιάζει ... 'άγιους' και αλαζόνες;
- Και βέβαια θα 'τρόμαζα' αν δεν μπορούσα να ξεχωρίσω τον 'άγιο', όπως λες, από τον αλαζόνα, αλλά πιστεύω ότι μπορώ. Συμφωνώ ότι ίσως δεν ξεχωρίζουν από το **πόσο** ταιριάζουν μέσα στου καθενός τη συνείδηση αυτά που θέλουν μ' αυτά που οι ίδιοι κρίνουν αφού και στους δύο οι πλευρές αυτές ταυτίζονται... Αλλά η **στάση τους στη ζωή**, αυτά που εσύ κι εγώ με τα μάτια μας **βλέπουμε να κάνουν**; Αυτά, αλλοίμονο(!), διαφέρουν όσο η μέρα με τη νύχτα, ο 'άγιος' δείχνει με κάθε τρόπο πόσο νοιάζεται για τους συνανθρώπους του, ενώ ο αλαζόνας πόσο νοιάζεται μόνο για τον εαυτό του!
- Είναι πράγματι εντυπωσιακή η στροφή στη σκέψη σου! Κάποτε, αν θυμάμαι καλά, είπες «**άδικα ψάχνεις** το σωστό, αφού **στο τέλος** όλοι κάνουν αυτό που θέλουν περισσότερο».
- Ναι..., ίσως... τότε...
- Τέλος πάντων, σημασία έχει τι λες τώρα. Αν θεωρείς ότι είναι τόσο εύκολο να ξεχωρίζουμε τους 'άγιους' απ' τους αλαζόνες, στην ουσία 'καταγγέλλεις' αυτό που πριν είδαμε να τους ταυτίζει, αυτό που με τρόμαξε δηλαδή, την ηθική ισοπέδωση, με άλλα λόγια, που κρύβεται στο «όλοι κάνουν (τελικά) αυτό που θέλουν περισσότερο».

Κάτι άλλο πρέπει να είδες λοιπόν ότι μετράει στην ποιότητα της ηθικής μας, απ' το **απλό ταίριασμα** (όπως συμβαίνει τόσο με τους 'άγιους' όσο και τους αλαζόνες) αυτών που θέλουμε περισσότερο με αυτά που κρίνουμε σωστότερα.

- Εκτός απ' το ότι «είδα κάτι άλλο», ξεχνάς ότι είπα ακριβώς και το **τι είναι**; Δεν είπα ότι από τις πράξεις μας φαίνεται καθαρά αν μας νοιάζει ο εαυτός μας μόνο, ή, και οι άλλοι; Παραδέχομαι βέβαια, όπως σωστά παρατήρησες, ότι έχω αρχίσει να βλέπω αλλιώς τα πράγματα, ακόμη και για το **τι εννοούσα** ακριβώς όταν στην αρχή έλεγα «όλοι κάνουν αυτό που θέλουν περισσότερο»...

- Με πρόλαβες! Γι' αυτό που είπες μόλις τώρα - και μόνο γι' αυτό - μπορεί να φάνηκε ότι ξέχασα τι είπες. Θυμόμουν πολύ καλά, και μάλιστα χαίρομαι για την έμφαση που έδωσες στη **διαφορά εγωισμού, αλτρουισμού**, αλλά έμεινα στο ότι είδες απλά «κάτι άλλο». Δεν ήθελα να μπερδευτούμε από τώρα με το πώς εγωιστές και αλτρουιστές διαφέρουν στον τρόπο που 'θέλουν', ότι κι αν θέλουν. Αλλά αφού φτάσαμε ως εδώ...

- Για να είμαι ειλικρινής, με προβληματίζει αυτή η **υποτιθέμενη** διαφορά. Πιστεύεις ότι μπορεί να έχει νόημα να λέμε, κάποιος θέλει κάτι, πολύ, ή λίγο, και κάποιος άλλος, **το ίδιο** αυτό 'κάτι', **το ίδιο** πολύ, ή λίγο, να το θέλει **αλλιώς**;

- Όχι. Δε νομίζω ότι κερδίζουμε τίποτα αν τελικά καταλήξουμε να μην καταλαβαίνουμε τι λέμε. Πιστεύω ότι το **τι** θέλουμε και **πόσο** το θέλουμε φτάνουν για να ξεχωρίζουμε των ανθρώπων τις 'θελήσεις'. Η πλούσια γλώσσα μας, αν θέλαμε να δούμε άλλες διαφορές, μας έχει έτοιμες λύσεις: **το 'γιατί'** θέλουμε κάτι (όσο το θέλουμε), π.χ., σχεδόν ποτέ δε συμπίπτει με αυτό των άλλων, ακόμη και το ίδιο ποσό χρημάτων έχει για τον καθένα μας άλλο προορισμό.

Γιατί λοιπόν να στριμώξουμε στο ‘θέλω’ υπηρεσίες άλλων λέξεων;

- Σ’ αυτό έχεις δίκιο. Αλλά δεν είμαι σίγουρος αν, και ποιες, ‘υπηρεσίες άλλων λέξεων’ θα μας βοηθούσαν να **πούμε** κάτι γι’ αυτή τη διαφορά που, δεν μπορώ να πω, φαίνεται καθαρά: απ’ τη μια είναι οι πράξεις όσων νοιάζονται για τους άλλους το ίδιο, ή και περισσότερο από τον εαυτό τους, κι απ’ την άλλη οι πράξεις των εγωιστών. Ομολογώ ότι πριν από τη ... ‘στροφή στη σκέψη μου’, που μόλις σχολιάσαμε, είχα πειστεί ότι η διαφορά αυτή δεν υπάρχει, ή, τουλάχιστον δεν υπάρχει τόσο ώστε να διατηρεί αμείωτο το ενδιαφέρον μας για τις ηθικές διακρίσεις. Είχα βρεθεί κάποτε, ξέρεις, σε κάποιο κύκλο όπου ορισμένοι υποστήριζαν με πάθος ότι στο μόνο που εξυπηρετεί η ηθική είναι στο να συγκαλύπτει, ή και να εξωραΐζει, την **υποκρισία**, αφού, όπως είχα μάθει κι εγώ να λέω, «στο τέλος όλοι κάνουμε αυτό που θέλουμε περισσότερο».

- Εγώ θάλεγα να επιμείνουμε, για όσο ακόμη αντέχουμε, στη διαφορά εγωιστών, αλτρουιστών, στο τι μπορούμε, και τι δεν μπορούμε να πούμε γι’ αυτήν, μια και συμφωνούμε ότι υπάρχει - τα περί ‘υποκρισίας’ δεν με συγκινούν γιατί απλά αναιρούν αυτό που επιχειρούν να στηρίξουν, **ομολογούν**, κατά τη γνώμη μου, την παρουσία ενός ‘κακού’ - της υποκρισίας - για να συμπεράνουν ότι η **προϋπόθεση** να το αντιληφθούμε ως κακό, δεν υφίσταται!

- Συγνώμη, ...προϋπόθεση...;

- Πες το όπως θέλεις, αρκεί να συμφωνούμε ότι με **κάποιο τρόπο** ξεχωρίζουμε κάτι καλό, από κάτι κακό, εγώ, ας πούμε, θα το έλεγα προϋπόθεση κάποιας ηθικής αντίληψης, ή, διαίσθησης.

- Ωραία λοιπόν, ας συνεχίσουμε για τη διαφορά. Σε τι μπορούμε να πούμε ότι οι φίλοι εγωιστές και αλτρουιστές διαφέρουν χωρίς να παραφορτώσουμε το απλό μας ‘θέλω’; Αν δεχτούμε ότι όλ’ αυτά που

**συγκεκριμένα** θέλουν τα θέλουν **με τον ίδιο τρόπο**, πως θα πούμε ότι το καλό **‘του άλλου’** που θέλουν οι αλτρουιστές δεν είναι την ίδια στιγμή κάτι εξίσου καλό και **γι’ αυτούς τους ίδιους**, αφού **αυτό**, ότι κι αν είναι, είναι που θέλουν περισσότερο;

- Ποιο ‘αυτό’; Αν εννοείς ό,τι είναι καλό **για τον άλλο**, δεν μπορεί παρά μόνο από **σύμπτωση** να είναι το ίδιο ακριβώς καλό και γι’ αυτούς. Αν πραγματικά εγώ θελήσω κάποια στιγμή περισσότερο απ’ όλα το «δικό σου» καλό, αυτό που θα έχω θελήσει δεν είναι ‘κάτι,’ για ό,τι **αυτό είναι**, αλλά για ό,τι **το κάνει καλό για σένα**, κι αυτό, είπαμε, μόνο από σύμπτωση μπορεί να το κάνει καλό και για μένα.

- Όμως, νομίζω, εκτός αν κάνω λάθος, ότι συμφωνήσαμε σε κάτι.

Είπαμε ότι πράγματα σαν κι αυτά που λες ότι θέλουν οι αλτρουιστές δεν είναι σαν αυτά που λέμε **απλά** ότι τα θέλουμε. Δεν έχω αντίρρηση ότι μπορείς να θέλεις κάτι **επειδή** είναι καλό για μένα, δεν βλέπω όμως πως θα μπορούσες να το θέλεις ως απλό ‘κάτι’ με τον **ίδιο τρόπο** που θα το ήθελες ως ‘καλό μου’.

- Μάλλον έχεις δίκιο, μερικά πράγματα, όπως αυτές οι διαφορές του ‘θέλω’, δεν είναι εύκολο να ειπωθούν. Αλλά πιστεύω ότι κερδίζουμε από αυτή τη δυσκολία, ο αγώνας να πούμε κάτι που δε λέγεται μας δείχνει το δρόμο για άλλα που λέγονται. Θα μπορούσαμε λοιπόν να **πούμε** ότι τελικά οι αλτρουιστές δεν διαφέρουν από τους εγωιστές γιατί κι αυτοί, όπως όλοι που θέλουν κάτι με τον **απλό τρόπο** του ‘θέλω’, θέλουν την **ευχαρίστηση** που απολαμβάνουν έχοντας κάνει το καλό.

- Εσύ το λες αυτό;

- Όχι, το «δικηγόρο του διαβόλου» κάνω. Αλλά, για να είμαι ειλικρινής, δεν βλέπω πως, αν αφήσουμε αυτή την ‘ευχαρίστηση’ να περάσει στο νου μας ανενόχλητα σαν μια από τις πολλές απλές

ευχαριστήσεις της ζωής, θα μπορέσουμε να σώσουμε το ηθικό προβάδισμα των αλτρουιστών, κάτι που και οι δύο, μέχρι στιγμής τουλάχιστον, συμφωνούμε ότι υπάρχει.

- Μόνο ως ένα βαθμό καταλαβαίνω την ανησυχία σου. Συμφωνώ ότι δεν κολακεύει ιδιαίτερα τους αλτρουιστές η σκέψη ότι **το μόνο που τους ενδιαφέρει** – τελικά - είναι η ευχαρίστησή τους, ακριβώς δηλαδή όπως και τους εγωιστές. Όμως, ακόμη κι έτσι να είναι, καθόλου δε μοιάζει 'το ίδιο' το να με ευχαριστεί το καλό του άλλου με το να είμαι αδιάφορος γι' αυτό, ή, να με ευχαριστεί μόνο το δικό μου, ή ακόμη, και το κακό του άλλου! Πιστεύω, δηλαδή, ότι έχει νόημα οι άνθρωποι να κρίνονται και από το **τι** τους ευχαριστεί στη ζωή, όχι μόνο από το **αν** κάτι τους ευχαριστεί.

- Θα ήθελα πολύ να συμφωνήσω μαζί σου. Αυτό που είπες μου άρεσε, με συγκίνησε θα μπορούσα να πω, το πόσο απλά μερικές φορές μπορούμε να αμυνθούμε στις πιέσεις επιτηδευμένων σκέψεων... Ως «δικηγόρος...» όμως, με κρύα καρδιά ομολογώ, θα σου ζητήσω να προσέξεις κάποιες αντιρρήσεις.

- Μα μη νομίζεις, κι εμένα δε με καθησυχάζει το να σκέφτομαι αλτρουιστές και 'άγιους' σαν 'μηχανές αναζήτησης', έστω και 'ευγενών' ευχαριστήσεων. Απλά δεν ανησυχώ ότι ακόμη κι έτσι θα κινδύνευε τελείως να χαθεί η διαφορά μεταξύ τους.

- Ναι... Άκου λοιπόν γιατί θάπρεπε, λίγο, ν' ανησυχείς. Θυμάσαι την ιστορία του κλέφτη στο στάδιο που έσωσε τόσο κόσμο γιατί καθάρισε το βομβιστή με το ... 'φουσκωτό πορτοφόλι'; Δικό σου παράδειγμα ήταν!

- Ναι θυμάμαι, αλλά...

- Κι όμως, το θεωρούμε αδιανόητο – ή μήπως όχι – στον άνθρωπο αυτό να στήγανε και κάποιον ανδριάντα, ή, να τον καλούσανε να

βγάλει λόγο στα σχολεία!

- Τον βομβιστή;

- ... αν κουράστηκες, σταματάμε...

- Όχι, όχι... συγνώμη, συνέχισε... με ξέρεις τώρα, ίσως και από αμηχανία...

- Λοιπόν..., θέλω να πω, ότι οι πράξεις μας κρίνονται και επαινούνται, αν τις έχουμε **επιλέξει** γι' αυτό ακριβώς που τις κάνει να είναι ηθικές, και πιστεύω να συμφωνείς, ότι εδώ ο κλέφτης δεν είχε επιλέξει να σώσει τον κόσμο!

- Εντάξει... Προφανώς συμφωνούμε ότι κλοπή και φόνος δεν θεωρούνται μέσα σωτηρίας του κόσμου, αλλά, ούτως ή άλλως, εδώ ο κλέφτης σαφώς έχει επιλέξει το 'φουσκωτό' πορτοφόλι του βομβιστή, και αν καταλαβαίνω καλά, θέλεις να πεις ότι να, ένας εγωιστής πορτοφολάς, κρίνοντας εκ του αποτελέσματος, θα μπορούσε να ...παρεξηγηθεί για αλτρουιστής!

- Όχι! Θέλω να πω μάλλον το αντίθετο, ότι δε θα μπορούσε ποτέ να 'παρεξηγηθεί' για αλτρουιστής, έστω και αν το καλό που τελικά έκανε σε άλλους, **από σύμπτωση** βέβαια, είναι ανυπολόγιστο.

- Τα περί 'σύμπτωσης', νομίζω, τα έχουμε πει. Εξάλλου, γι' αυτό, αν δε κάνω λάθος, για να μη μπερδευόμαστε, δηλαδή, με συμπτώσεις του στυλ, 'ήθελε το καλό του άλλου', δεν το 'ήθελε' ακριβώς, κλπ., καταφύγαμε στο απλό 'κάτι', σ' αυτή την απλή ευχαρίστηση, για να εκφράσουμε κάτι που ... με τον **απλό** τρόπο θέλουν οι αλτρουιστές.

- Πολύ ωραία. Αν λοιπόν δεχτούμε ότι οι αλτρουιστές πάνω απ' όλα **θέλουν**, όπως οι κλέφτες τα πορτοφόλια, την **ευχαρίστηση** που 'εισπράττουν' έχοντας κάνει καλό, πως είναι δυνατόν την ίδια ώρα να εννοούμε ότι **το καλό** που έχει γίνει ήταν τελικά **αυτό** που πάντα ήθελαν και τελικά επέλεξαν;



- Προσπαθώ να καταλάβω την ανησυχία σου, αλλά φοβάμαι ότι δυσκολεύεις τα πράγματα χωρίς λόγο. Που είναι το ‘κακό’ να νοιώθει κανείς ευχαρίστηση για το καλό που έχει κάνει; Ρωτάς, με άλλα λόγια, τι νόημα έχει να ‘επαινούμε’ κάποιον που δείχνει να θέλει και να επιλέγει το καλό του άλλου, αν την ίδια στιγμή το ‘είναι’ του διακατέχεται από την **προσδοκία της ευχαρίστησης** γι’ αυτό που κάνει. Εγώ πάλι θ’ ανησυχούσα για το αντίθετο, πως γίνεται να **μην** διακατέχεται – θα ήταν καλλίτερα, δηλαδή, να διακατέχεται από αδιαφορία, ψυχρότητα, ή, και φθόνο για το καλό που έχει κάνει σε κάποιον;! Αισθάνομαι ότι κάπως **ανάποδα** σκεφτόμαστε αυτή την ευχαρίστηση με το να λέμε ότι είναι ο **μόνος λόγος** που οι αλτρουιστές κάνουν καλό στους άλλους, σα να λέγαμε, ας πούμε, ότι ένα πλοίο πάει από τον Πειραιά στη Κρήτη, αντί για να μεταφέρει επιβάτες, μόνο για να κάψει πετρέλαιο!
- Και πάλι θα πρέπει να υποκλιθώ στην αγνότητα και την ευστοχία της σκέψης σου. Όμως θα συγκρατηθώ, και με υπομονή, που ζητώ και από σένα, ας παραμείνουμε για λίγο ακόμη στη ‘ρήξη’ που παρασυρθήκαμε, στη ρήξη με τη ...φυσιολογική θέαση των πραγμάτων που εσύ φιλότιμα προσπαθείς να επαναφέρεις.
- Εγώ, να σου πω, τον κυνισμό που με διακατείχε σε θέματα ηθικής προσπαθώ να αποβάλλω, και ομολογώ εσύ μ’ έβαλες σ’ αυτή τη διαδικασία. Αυτό δεν είναι ρήξη;
- Φυσικά και είναι. Κάθε τέτοια ‘αγκύλωση’ χρειάζεται τη ρήξη της, όπως και τη δική μας ρήξη τώρα για ...‘θεραπευτικούς’ λόγους προτείνω να τη συντηρήσουμε για λίγο. Νοιώθω ότι πλησιάζουμε ν’ αγγίξουμε τι είναι αυτό που τελικά έχει νόημα να επαινούμε. Αλήθεια, τι νομίζεις ότι απομένει να επαινούμε αν αποκλείσουμε το **απλό θέλω** μας για το οτιδήποτε;

- Την καλή μας καρδιά, θα έλεγα βιαστικά...
- Κοντά είσαι, αλλά εδώ που φτάσαμε ας επιμείνουμε λίγο περισσότερο...
- Νομίζω έχουμε ήδη καταλήξει ότι το απλό θέλω δεν απευθύνεται στις **κρίσεις** μας. Θέλω να πω, το πώς και γιατί κάθε φορά κρίνουμε όπως κρίνουμε για το τι είναι (ή, δεν είναι) καλό και σωστό μπορεί να έχει την 'ιστορία' του, αλλά, ποτέ στα σοβαρά δε θα λέγαμε - για οποιαδήποτε από αυτές τις κρίσεις - 'έτσι κρίναμε γιατί έτσι **θέλαμε**'!
- Ωραία. Αν λοιπόν το απλό θέλω δεν καθορίζει, δεν αγγίζει καθόλου, το πως κρίνουμε συνειδητά τι είναι καλό και τι κακό...
- Περίμενε όμως, αγγίζει τις πράξεις μας, τις 'γέφυρες', δηλαδή, της συνείδησής μας, όπως λες, με τα πράγματα, αγγίζει - και πολύ μάλιστα - ό,τι είναι αυτό που πρέπει να γίνει σύμφωνα με την κάθε συνειδητή μας κρίση. Αν λοιπόν αυτή τη γέφυρα δεν τη θέλουμε; Μπορεί, για παράδειγμα, να θεωρώ καθήκον μου να ομολογήσω μια απάτη στην οποία κάποτε παρασύρθηκα, να θεωρώ ότι πρέπει να ομολογήσω ώστε να απαλλαγεί, ας πούμε, κάποιος που κατηγορείται άδικα, αλλά να **μη θέλω** να υποστώ **τις συνέπειες**...
- Συνέχισε, ολοκλήρωσε τη σκέψη σου...
- Κατάλαβα... όταν εσύ κοιτάς στο κενό με ελαφρύ μειδίαμα..., ...ωραία λοιπόν, θα ολοκληρώσω. Πριν από αρκετή ώρα, αν θυμάμαι καλά, είχα ρωτήσει, κι έτσι νομίζω φτάσαμε ως εδώ, τι πιστεύεις ότι θα μπορούσε να **εμποδίσει** κάποιον να θέλει περισσότερο αυτό που κρίνει ως καθήκον του. Ε λοιπόν, ήμουν έτοιμος να απαντήσω ακριβώς σ' αυτό: μπορεί τα 'θέλω' μας να μην ανακατεύονται με τις κρίσεις μας, αλλά ανακατεύονται με τις πράξεις μας, κι έτσι μπορεί να **θέλω περισσότερο** να **μη υποστώ τις συνέπειες**, ας πούμε, της

**πράξης** που το καθήκον μου υπαγορεύει, δηλαδή, το να ομολογήσω. Αλλά... μμμ... **περισσότερο από τι** όμως..., τελικά, ...ναι, μάλλον κατάλαβα γιατί συνεχίζεις να με κοιτάς έτσι...

- Για πες μου...

- Τι να πω! Κάναμε τόσο δρόμο και στη πρώτη 'στροφούλα' μέσα πάλι στη γνωστή παγίδα του 'κάνουμε αυτό που θέλουμε περισσότερο'...

- Δεν πειράζει. Αν το δρόμο τον κάναμε μια φορά, θα τον ξανακάνουμε. Οι νέες ιδέες χρειάζονται χρόνο. Και οι ...νέοι ποδηλάτες αυτό παθαίνουν, πέφτουν και σηκώνονται πολλές φορές μέχρι να μάθουν...

- Σωστά. Και ως 'νέος ποδηλάτης' εγώ τώρα, ας ...περιμένω το επόμενο πέσιμο...

- ...Ξέρεις τελικά τι νομίζω ότι φταίει;

- Τι;

- Το πόσο εύκολο είναι τις πιο πολλές φορές να μπερδεύουμε το να θέλει, ή, να μη θέλει κανείς να **κάνει** το καθήκον του, με το να θέλει, ή, να μη θέλει, ή, πόσο θέλει, να **είναι** το καθήκον του αυτό που τέλος πάντων νομίζει και κρίνει ότι είναι. Δεν είδες με πόση ευκολία έπεσες στην παγίδα, κι ας είχες ξεκαθαρίσει στο μυαλό σου ότι τα θέλω δεν 'αγγίζουν', δεν αφορούν τις ίδιες τις κρίσεις.

- Ναι, γιατί μόλις σκέφτηκα, έστω και υποθετικά, ότι **θέλω να μην** υποστώ τις συνέπειες της ομολογίας, στο μυαλό μου αμέσως αυτή η άρνηση έγινε '**συγκριτική**' – 'θέλω περισσότερο', σκέφτηκα, το 'όχι', παρά το 'ναι' αυτού του καθήκοντος.

- Να λοιπόν - **ακριβώς** - τι φταίει. Μετά από τόσο κόπο να απαλλαγούμε από το 'θέλω' των κρίσεων, δε στάθηκες ούτε στιγμή να σκεφτείς πως θα **εξηγήσεις** την άρνηση αυτού που θεώρησες

καθήκον σου, χωρίς ν' αρπαχτείς από το 'τι θέλεις περισσότερο'.

- Εντάξει. Αλλά εδώ που τα λέμε, πως αλλιώς θα μπορούσα να συγκρίνω;

- Λογικό να ρωτάς. Το 'θέλω' είναι ένα πολύ **βολικό** μέτρο σύγκρισης – θέλω πολύ, λίγο, περισσότερο, κλπ. – τόσο βολικό, που κάνουμε τα στραβά μάτια στις **υπερβάσεις** του 'θέλω', για την ευκολία μας βέβαια...

- Μα δεν είπα ότι θέλησα ποτέ κάτι **υπερβολικό** στη ζωή μου...

- ...Και πάλι σου λέω, αν θέλεις σταματάμε για κανένα τσιγάρο...

- Αυτό μη μου το θυμίζεις, συνέχισε...

- Συνέχισε εσύ...

- ...

- Λοιπόν, μια τελευταία σκέψη γιατί κι εγώ κουράστηκα... Τι θα πεις αν σε ρωτήσουν: τι θέλεις περισσότερο, 1 εκατ. ευρώ, ή να **πιστεύεις** ότι είναι κακό να βασανίζουμε ανθρώπους και ζώα;

- ...Θα έλεγα... καλά είναι τα ευρώ, αλλά... και το τι πιστεύει κανείς δεν είναι κάτι που το αλλάζει σα πουκάμισο, άρα... μάλλον όμως... όχι, όχι, δεν πρέπει να κατάλαβα καλά την ερώτηση...

- Ευτυχώς... δηλαδή... συγχαρητήρια! Έδειξες με την απάντησή σου ότι ακόμη κι εσύ που μόλις τώρα υπερασπιζόσουν το 'θέλω' ως κριτήριο-ομπρέλα', έβαλες φρένο όταν πιάστηκες να σκεφτείς το πόσο **θέλεις** να πιστεύεις κάτι που **αξίζει** να πιστεύεις.

- Βλέπω που θέλεις να καταλήξεις... Πως όμως θα εξηγήσουμε μια άρνηση, ή, μια πράξη καθήκοντος, αν οι αξίες που το υπαγορεύουν δεν μετριούνται, αν, δηλαδή, δεν μπορούμε να πούμε ότι τις **θέλουμε**, περισσότερο, ή, λιγότερο από κάτι άλλο;

- Γιατί; Πιστεύεις ότι αν σου 'επιτρέψω' να σκεφτείς και να συγκρίνεις, όπως λες, θα μπορέσεις να εξηγήσεις τίποτα; Πιστεύεις

ότι, έστω και στο υποθετικό αυτό παράδειγμά σου, η άρνηση να ομολογήσεις **εξηγείται** μόνο επειδή **θέλεις** ν' αποφύγεις τις συνέπειες της ομολογίας **περισσότερο**, ας πούμε, από την **ανακούφιση** που θα προκαλούσες σε κάποιον αν ομολογούσες;

- Ξέρω. Θα ήθελες να πω 'όχι'. Είναι βλέπεις κι αυτό το 'θέλω περισσότερο' που δε λέει να μας αφήσει ήσυχους. Κι όμως, δεν μπορώ να δω γιατί, έστω και μ' αυτή τη σύγκριση, δεν εξηγείται κάτι, κι ας έχει προβλήματα...

- Μα αυτό ακριβώς είναι το πρόβλημα, τα 'προβλήματα'! Και για να μην κάνουμε κύκλους, το πιο σημαντικό από αυτά, θα ήταν αν εσύ, τώρα, αυτή τη στιγμή που μιλάμε, μπορούσες να **φανταστείς** τον εαυτό σου, χωρίς **τίποτα να έχει αλλάξει** για όσα θέλεις και δε θέλεις γύρο από την 'ομολογία' σου, να αποφασίζεις τελικά, να ... ομολογήσεις. Για να δούμε, μπορείς;

- ...

- Για προσπάθησε... Το δύσκολο θα ήταν να σου ζητούσα να φανταστείς να **θέλεις** διαφορετικά, να θέλεις, ας πούμε, την ανακούφιση που θα προκαλούσες, περισσότερο απ' το να γλιτώσεις τις συνέπειες. Δε σου ζητάω όμως αυτό. Μείνε σ' αυτό που θέλεις, όπως το θέλεις, και προσπάθησε να το φανταστείς να χωράει στο νου σου μαζί με την **αντίθετη** απόφαση, την απόφαση να ομολογήσεις. Περιμένω...

- ... Η αλήθεια είναι ότι στην αρχή πήγα να κάνω αυτό που, όπως λες κι εσύ, μάλλον δεν γίνεται – πήγα να φανταστώ πως θα ήταν να **θέλω αλλιώς**...

- Μα ακόμη κι αν μπορούσες, σε τι θα μας βοηθούσε – εμείς θέλουμε να δούμε αν η κάθε απόφαση εξηγείται, ή δεν εξηγείται, τελικά, μόνο απ' το τι θέλουμε. Αν εσύ λοιπόν...

- Μην ανησυχείς, κατάλαβα. Αν το πόσο θέλω ό,τι θέλω, χωρούσε στο μυαλό μου και με τη μια και με την άλλη απόφαση, τότε, καμιά απ' τις αποφάσεις αυτές, το απλό 'θέλω' μου δε θα μπορούσε να εξηγήσει... Ε λοιπόν, ναι! Μόλις τούτη στιγμή, τώρα δα καθώς σου μιλούσα, φαντάστηκα τον εαυτό μου να 'ομολογεί', με δυσφορία βέβαια, ίσως μαζί και φόβο, και... αφού επιμένεις, ναι, χωρίς να αισθάνομαι - είμαι σίγουρος γι' αυτό - να **θέλω** την 'ησυχία' μου **λιγότερο** απ' την ανακούφιση του άλλου...
- Πολύ ωραία. Βλέπεις λοιπόν ότι σε τέτοιου είδους αποφάσεις δεν 'μετράει' μόνο το πόσο **θέλουμε** κάτι;
- Κι όμως φίλε μου συνεχίζω να μην καταλαβαίνω πως γίνεται και **μπόρεσα να φανταστώ** αυτό που μόλις σου είπα ότι φαντάστηκα! Τι μπορεί να 'μέτρησε' στο νου μου περισσότερο απ' τα 'θέλω' μου και του φόβου μου;
- Μακρύς μοιάζει ακόμη να' ναι ο δρόμος...
- Γιατί το λες αυτό;
- Γιατί μετά από ένα δυο βήματα εμπρός κάνουμε άλλα τόσα πίσω... Εσύ δεν είπες πριν λίγο ότι δεν μπορούσες να φανταστείς πως μπορεί κάτι που θέλεις να **μην** το θέλεις;
- Ναι, λοιπόν;
- Αμέσως όμως, **πάλι** αναρωτήθηκες με βαθιά απορία για το τι μπορεί να 'μέτρησε' στο **νου σου** περισσότερο απ' τα 'θέλω' σου, ή κάνω λάθος;
- Ναι, αναρωτήθηκα... αν όμως έχεις την απάντηση... ξέρεις, λίγο η κούραση, λίγο η πείνα...
- Καλά, καλά... Την απάντηση την έχω, αλλά την έχεις κι εσύ. Στο νου σου, τελικά, δεν μέτρησε κάτι **περισσότερο απ' τα 'θέλω' σου**, γιατί ούτως ή άλλως τα 'θέλω' δεν μετριούνται από το νου – αν

μπορούσε ο νους να τα μετρήσει, θα μπορούσες κι εσύ να φανταστείς – με το νου σου - αυτό που δεν μπόρεσες, να φανταστείς, δηλαδή, για κάτι που θέλεις ότι ...δεν το θέλεις. Στο νου σου σίγουρα κάτι ‘μέτρησε’, κάτι ‘βάρυνε’, γι’ αυτό και μπόρεσες να δεις πως θάταν αλλιώς ν’ αποφασίσεις. Δεν μπορούμε όμως γι’ αυτό να λέμε, ό,τι κι αν ήταν, ότι μέτρησε **περισσότερο** από κάτι άλλο - τη δική σου, ή του άλλου την ανακούφιση, για παράδειγμα – όταν το **πόσο** την ανακούφιση αυτή τη θέλουμε, ο νους, δικό του μέτρο δεν έχει για να τη μετρήσει...

- Και με τι εγώ είχα ‘μετρήσει’ στην αρχή πως θέλω τη **δική μου** ανακούφιση **περισσότερο** από αυτήν του **άλλου**;

- Όχι πάντως με το νου σου. Ίσως με αυτό που όλοι είμαστε φτιαγμένοι να μετράμε τα ‘θέλω’ μας και κάθε άλλο που μοιάζει με ό,τι λέμε ‘πάθος’. Αλλά και τότε, όπως μόλις είπαμε, η άρνησή σου να ομολογήσεις δεν βγήκε μόνο από αυτό το μέτρημα, αλλά και από την **απουσία** κάποιου **αντίθετου βάρους** που μόνο ο νους ξέρει να ρίχνει στα πάθη και να τους αφαιρεί τον πρώτο λόγο. Είδες και μόνος σου πως ένα τέτοιο βάρος, που μεσ’ στο νου σου βρήκες όταν το χρειάστηκες, σ’ έκανε να ‘δεις’ την πρώτη σου απόφαση ν’ αντιστρέφεται χωρίς τα ‘θέλω’ σου ν’ αλλάζουν...

- Το λες σαν τέτοιες αποφάσεις εύκολα ν’ αντιστρέφονται. Όμως εγώ για νάμαι ειλικρινής μόλις που μπόρεσα να υποψιαστώ κάποια αξία να βαραίνει στο νου μου τόσο που τα βάσανα της ‘ομολογίας’ μου θα μ’ έκανε ν’ αντέχω και να περιμένω στωικά...

- Δεν είπα ότι είναι εύκολο. Σίγουρα, μπορεί ακόμη και την ‘υποψία’, που λες, να μην την είχες καταφέρει. Αλλά και αντίθετα, μπορεί ποτέ ούτε που να σου πέρναγε απ’ το νου ν’ αποφύγεις τα βάσανα της ‘ομολογίας’ σου. Σημασία έχει ότι εύκολα, ή δύσκολα ο

νους μπορεί – όσο νοιάζεται και μπορεί να κρίνει - να βάλει τα εμπόδιά του σε κάτι, που με το **απλό** μόνο ‘θέλω’ μας, τυχαίνει να θέλουμε περισσότερο...

- Ίσως να κλείσουμε εδώ τη συζήτηση, νύχτωσε για τα καλά όπως βλέπεις. Σωστά ακούγονται αυτά που είπες, αλλά κάτι με ανησύχησε, ειδικά τώρα στο τέλος. Μοιάζει απ’ τη μια ο νους με τις αξίες του, κι απ’ την άλλη τα ‘θέλω’ και τα πάθη όπου και να βρίσκονται, να δίνουν εκείνες τις παλιές καλές, και πολλές φορές, σκληρές μάχες. Αυτές οι μάχες όμως δίνονταν σώμα με σώμα, κι εδώ όπως τα λέμε μοιάζει οι αντίπαλοι να μη μπορούν ούτε ν’ αγγίξουν ο ένας τον άλλον· από τα χαρακώματα του νου οι αξίες και τα ‘πιστεύω’, και χωρίς κοινό μέτρο ούτε και γνώση, από κάπου αλλού εφορμούν τα πάθη και τα ‘θέλω’. Πως, και που, τελικά, διεξάγεται αυτή η μάχη;

- Εγώ κατάλαβα ότι ήθελες να κλείσουμε τη συζήτηση, αλλά μετά απ’ όσα μόλις είπες μάλλον εννοούσες να την ανοίξουμε για καλά! Σκέψου μόνο ότι αν πραγματικά μας νοιάζει, και πρέπει να μας νοιάζει, το ‘πως’ και το ‘που’ διεξάγονται αυτές οι μάχες, πόσο ακόμη πιο πολύ θάπρεπε να μας νοιάζει το ‘γιατί’...

- Έχεις απόλυτο δίκιο. Είχα σκοπό να το αναφέρω, αλλά ξέρεις...

- Λένε ότι ο Σωκράτης μπορούσε να συζητάει μέρες ολόκληρες...

- Καληνύχτα!

#### ΜΕΡΙΚΟ ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑ

Είναι γεγονός ότι η βαρύτητα της κρίσης και η ένταση των επιθυμιών (ή, ‘παθών’) χρειάζονται ένα κοινό έδαφος, έναν κοινό τόπο προσβάσιμο στη συνείδηση που θα εποπτεύσει την αντιπαράθεσή τους. Η



‘υλική εμπλοκή’, σε μία δεδομένη στιγμή, των κρίσεων με τη πραγματικότητα ξεκινά με την ‘εσωτερική’ αντιπαράθεση των επιθυμιών σε σχέση με τις επιλέξιμες, τη δεδομένη εκείνη στιγμή, πράξεις. Η έκβαση αυτής της αντιπαράθεσης αναδεικνύει την πράξη την **εντονότερα επιθυμητή**, αυτήν που προάγεται να αντιμετωπίσει στη συνέχεια την ‘βαρύνουσα’ κρίση, εάν και εφόσον δεν συμπλέει ήδη με την κρίση αυτή.

Η βαρύνουσα κρίση φυσικά, όπως εξάλλου διερευνήθηκε στον διάλογο που προηγήθηκε, δεν προκύπτει από ανάλογη με τις επιθυμίες διαδικασία σύγκρισης, η σύγκρισή των κρίσεων δεν προϋποθέτει κάποιο ‘υλικό’ μέγεθος, όπως αυτό της έντασης. Καταρχήν δύο κρίσεις μπορούν να συγκριθούν μεταξύ τους μόνο αν σε δεδομένη στιγμή οι κατάλληλες προς αυτές επιλέξιμες πράξεις δεν είναι ταυτόχρονα υλοποιήσιμες. Υπό αυτή την προϋπόθεση μπορούμε να φανταστούμε πώς δύο, ή περισσότερες κρίσεις που, σε δεδομένη πάντα στιγμή, εμφανίζονται ανταγωνιστικές (λόγω του ασύμβατου των αντίστοιχων πράξεων), συγκρίνονται και κατατάσσονται όπως γίνεται σε αγώνες κυπέλου.

Το προηγούμενο παράδειγμα στον διάλογο περί της ομολογίας μιας απάτης που (υποθετικά) διέπραξε ο ένας από τους πρωταγωνιστές επαρκεί για να δούμε πώς η κρίση υπέρ του καθήκοντος της ομολογίας βαρύνει, ή, δεν βαρύνει, τόσο ώστε να παρακάμψει την υπερέχουσα ένταση της επιθυμίας του πρωταγωνιστή να αποφύγει τις συνέπειες ώστε να προβεί στην ομολογία. Επειδή όμως χρειάζονται περισσότερες από μία ανταγωνιστικές κρίσεις για να κατανοήσουμε την αντιπαράθεση ως προσομοίωση αγώνων κυπέλλου ας εξετάσουμε το ακόλουθο παράδειγμα του ‘ευαίσθητου νεαρού κυρίου Μόραλη’ του οποίου οι επιλέξιμες πράξεις του ως εγγονού ηλικιωμένης κυρίας, και ταυτόχρονα θείου ενός δεκάχρονου αγοριού, πράξεις που αφορούν ανελαστικά δεδομένη χρονική περίοδο θερινών διακοπών, είναι οι εξής:

- α) να συνοδεύσει τον δεκάχρονο ανιψιό του στην Disney Land,
- β) να συμπαρασταθεί στην ηλικιωμένη γιαγιά του που έχει προβλήματα υγείας
- γ) να επιτηρήσει γειτονικό κέντρο φροντίδας ηλικιωμένων
- δ) να συμμετάσχει ως βοηθός σε αποστολή με τους 'γιατρούς του κόσμου'
- ε) να πάει μόνος του διακοπές
- ζ) να εργαστεί για να αυξήσει το εισόδημά του

Οι 6 αυτές επιλογές μπορούν τώρα να καταταγούν με πρότυπο τη διαδικασία αγώνων κυπέλλου και με κριτήριο τη 'βαρύτητα' που η κάθε μια από αυτές εμφανίζει συγκριτικά με την εκάστοτε αντίπαλό της υπό την εποπτεία και κρίση του νεαρού κυρίου Μόραλη. Ιδιαίτερη προσοχή χρειάζεται εδώ ώστε να αποφύγουμε την παρανόηση ότι η 'βαρύτητα' ως αυτή εξαρτάται από την ένταση της αντίστοιχης επιθυμίας· το 'πόσο θέλουμε' να πράξουμε έτσι ώστε να υλοποιήσουμε μία κρίση με κεκτημένη βαρύτητα είναι, όπως με έμφαση διατυπώθηκε και στο διάλογο, προϊόν άλλης διεργασίας.

(...η διττή ερμηνεία των επιλογών α-ζ...)

(...Έστω ότι η διαδικασία κατάταξης...)