

Το παρόν έργο πνευματικής ιδιοκτησίας προστατεύεται κατά τις διατάξεις της ελληνικής νομοθεσίας (Ν. 2121/1993 όπως έχει τροποποιηθεί και ισχύει σήμερα) και τις διεθνείς συμβάσεις περί πνευματικής ιδιοκτησίας. Απαγορεύεται οποιαδήποτε αναπαραγωγή, διανομή, μεταγραφή, φωτοαντιγραφή ή μεταμόρφωση, με ή χωρίς ηλεκτρονικά μέσα, χωρίς την έγγραφη άδεια του εκδότη. Οποιαδήποτε άδεια ή εξαιρετική άδεια που χορηγείται στον εκδότη για να γίνει εκμετάλλευση του συνόλου ή μέρους του έργου.

501N
581N

R. S. WOOLHOUSE

ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΗΣ ΕΠΙΣΤΗΜΗΣ

ΔΕΥΤΕΡΟΣ ΤΟΜΟΣ
ΟΙ ΕΜΠΕΙΡΙΣΤΕΣ

Μετάφραση:
Σοφία Τσούνη

Επιμέλεια έκδοσης:
Αλέξανδρος Χρύσιος

Σειρά: ΘΕΩΡΙΑ - ΙΑΕΕΣ
Υπεύθυνος σειράς: Γιάννης Μανιάτης

Τίτλος πρωτοτύπου: *The Empiricists*
Copyright © R. S. Woolhouse, 1988
First published 1988 by Oxford University Press

© για την ελληνική γλώσσα ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΠΟΛΥΤΡΟΠΟΝ Α.Ε., 2003
Ζαλοκώστα 5, 10671 Αθήνα

Τηλ.-φας: 210.36.34.648, 210.36.16.343, 210.36.34.780
e-mail: polytropon@lyra.gr

Διορθώσεις: Ευγενία Δαξίου
Εξώφυλλο: Γεωργία Αλεβιζάκη
Εκτύπωση: Χ. & Σ. Ζαχαράτουλου - Δ. Στρατός Ο.Ε., τηλ.: 210.48.17.381
Βιβλιοδεσία: Δ. Μπάτσας, τηλ.: 210.57.53.808

ISBN 960-8354-05-6 (set)
ISBN 960-8354-04-8 (β' τόμος)

ΙΜΗΝΑ ΕΜΠΕΙΡΙΣΤΩΝ
ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

ΘΕΩΡΙΑ - ΙΑΕΕΣ
ΠΟΛΥΤΡΟΠΟΝ 2003

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

Εισαγωγή	9
1. Φράνκοις Μπέικον	21
2. Τόμας Χομπς	49
3. Πιερ Γκασεντί	81
4. Η Βασιλική Εταιρεία του Λονδίνου	109
5. Τζον Λοκ	119
6. Τζορτζ Μπέτζλαϊ	167
7. Ντέιβιντ Χιουμ	205
Αναφορές	249

Εισαγωγή

Το βιβλίο αυτό ανήκει σε μια σειρά αφιερωμένη στην ιστορία της φιλοσοφίας, από τους πιο παλιούς μέχρι τους νεότερους χρόνους. Αν και έχει τον τίτλο *Εμπειριστές*, δε σημαίνει αναγκαστικά ότι περιλαμβάνονται όλοι όσοι έχουν χαρακτηριστεί έτσι. Όπως και ο συνοδευτικός τόμος *Ορθολογιστές*, η περιόδος που εξετάζει οριοθετείται από έναν προηγούμενο τόμο για την Αναγέννηση και κάποιους επόμενους τόμους για τη φιλοσοφία από το 1750 και μετά.

Σύμφωνα με τον Μπρένταν Ράσελ, «μια από τις μεγαλύτερες ιστορικές αντιμαχίες στη φιλοσοφία» είναι εκείνη μεταξύ των εμπειριστών –«σημαντικότεροι εκπρόσωποι των οποίων είναι οι Βρετανοί φιλόσοφοι, ο Λοκ, ο Μπέρκλεϊ και ο

Χιουμ» – και των ορθολογιστών – «που εκαρσοσωπώνονται από τους Ηπειρωτικούς φιλόσοφους του 17ου αιώνα, ιδίαιτερα τον Καρτέσιο και τον Λάιμπνιτς»¹. Η αντιμαχία, όπως την περιγράφει ο Ράσελ, αφορά τη σχέση της γνώσης, των ιδεών και της σκέψης γενικότερα, με την εμπειρία από μια πλευρά και το λόγο από την άλλη, δεδομένου ότι η κάθε σχολή δίνει λυγότερη ή περισοότερη σημασία στη μια ή την άλλη απ' αυτές τις δυνατές πηγές γνώσης και ιδεών.

Ο Βολταίρος, θεωρώντας ότι οι Ευρωπαίοι και οι Βρετανοί φιλόσοφοι ιδιοσυγκρασιακά διαφέρουν στους τρόπους τους, απέδιδε στον πορθμό της Μάγλης ιδιαίτερη πνευματική σημασία. Όμως οι φιλόσοφοι στους οποίους αναφέρεται ο Ράσελ, δε θα δέχονταν κάτι τέτοιο. Ο Μπέγκλει και ο Χιουμ ήταν όντως και οι δύο Βρετανοί, αλλά θα διαφωνούσαν με την κατηγοριοποίηση τους – μαζί με τον Λοκ – σε μια σχολή εκ διαμέτρου αντίθετη προς τον Καρτέσιο και τον Λάιμπνιτς από την Ηπειρωτική παράδοση. Παρότι ο Λοκ αναμφισβήτητα επηρέασε κάποιες βασικές παραμέτρους της σκέψης τους, ο Μπέγκλει και ο Χιουμ τηρούν συχνά κριτική στάση απέναντί του, ενώ εξίσου συχνά μπορεί να βρισκονται σε συμφωνία με τον Νικολά Μαλεμπράνς, έναν Γάλλο Καρτεσιανό. Ο Πιερ Γκασεντί ήταν κι αυτός Γάλλος, αλλά η φιλοσοφία του Λοκ παρνουιάζει έντονα ομοιότητες με τη δική του. Ούτε αυτοί οι φιλόσοφοι, λοιπόν, θα χαρακτήριζαν πρσοίτως τους εαυτούς τους ή τους άλλους με αυτούς τους τίτλους. Μπορεί να έκαναν λόγο για Καρτεσιανούς, Παπωνικούς ή Αριστοτελικούς, όχι όμως για ορθολογιστές και εμπειριστές.

Πάντως, η συστηματική χρήση των χαρακτηριστικών «εμπειριστής» και «ορθολογιστής» είναι προϊόν της ιστορίας της φιλοσοφίας του 19ου αιώνα, που αντιμετώπιζε τη φιλοσοφία του 17ου (και 18ου) αιώνα εξιδανικευμένα, ως διαμάχη μεταξυ δύο αντιτιθέμενων σχολών, διαμάχη που δε βρίσκει κάποιο είδος επίλυσης μέχρι τη φιλοσοφία του Καντ.

Κάτω από αυτούς τους εξιδανικευτικούς όρους, ο εμπειριστής θα αναζητήσει τη σύνδεση μεταξύ των περιεχομένων του νου, των γνώσεων και των πεποιθήσεων, και της απόκτησής τους, με την αισθητηριακή βάση εμπειρία και την παρατήρηση. Θα υποστηρίξει ότι η εμπειρία είναι ο θεμέλιος λίθος της αλήθειας και του νοήματος και ότι δεν μπορούμε να γνωρίσουμε ή να μιλήσουμε λογικά για πράγματα που βρισκονται πέραν της εμπειρίας. Αντίθετα, ο ορθολογιστής υποστηρίξει ότι ο καθαρός λόγος μπορεί να είναι πηγή γνώσης και ιδεών. Οτιδήποτε σκεφτούμε που έχει κάποια σημασία, μπορεί να υπερβαίνει τα εμπειρικά δεδομένα και να μην περιορίζεται απ' αυτά. Συνεπώς υπάρχουν επιχειρήματα υπέρ και των δύο αυτών απόψεων. Μόνο εμπειρικά γνωρίζω ότι το αρροσάτευστο σίδερο σκουριάζει στη βροχή, ενώ γνωρίζω μέσω αναγκάου παραγωγικού συλλογισμού ότι η εξωτερική γωνία ενός τριγώνου ισούται με το άθροισμα των αντίθετων εσωτερικών γωνιών του. Η απάντηση του εμπειριστή σ' αυτό θα ήταν ότι οι γεωμετρικές αλήθειες δεν αποτελούν παρά κοινές συνέπειες των αρχικών μας ορισμών και, όπως και να 'χει, δε θα μπορούσαμε ανεξάρτητα από εμπειρία να αποκτήσουμε ιδέες οι οποίες θα μας επέτρεπαν να αργίσουμε να συλλογισόμαστε ή, έστω, να σκεπτόμαστε. Αντίστοιχα, η απάντηση του ορθολογιστή είναι ότι μεμονωμένα τμήματα πεποθήσεων για γεγονότα είναι ασήμαντα σε σύγκριση με τις βεβαιότητες ενός ορθολογικού συστήματος γνώσης, όπως αυτού της γεωμετρίας. Όσον αφορά τώρα τις αρχικές μας ιδέες, ορισμένες απ' αυτές είναι εγγενώς διζωμένες στο νου και δεν προέρχονται από την εμπειρία. Τα όρια της γνώσης και της καταννητότητας δεν τίθενται από την εμπειρία.

Εκτός από θεωρία περί της βάσης και της προέλευσης της γνώσης και γενικότερα των περιεχομένων του νου, ο εμπειρισμός είναι συχνά ένα είδος μεθοδολογίας. Θα μπορούσε κάποι-

ος να ακολουθήσει ή ακόμη να εκφράσει ρητά την προτίμησή του για τις παρατηρησιακές και πειραματικές διαδικασίες στην ανάλυση της γνώσης, δίχως απαραίτητα να υπερασπίζεται μια θεωρία περί του πώς ακριβώς η γνώση και οι ιδέες υπό τους όρους των οποίων εκφράζεται σχετίζονται με την αισθηθησιακή μας τροφοδοσία. Αντί όλων τους «εμπειριστές», ο Λοκ διακρίνεται για τη μακρά και λεπτομερή παρουσίαση μιας τέτοιας ακριβούς θεωρίας. Ο Μπέικον, από την άλλη, είναι σχεδόν ξεκάθαρα ένας μεθοδολόγος. Υποστηρίζει θετικά και περιγράφει συγκεκριμένες εμπειρικές διαδικασίες με τις οποίες η γνώση θα φεραίε να αναζητηθεί. Ωστόσο, δε συλλογίζεται τη σχέση μεταξύ γνώσης και ιδεών από τη μια πλευρά και εμπειρίας από την άλλη, με τον τρόπο που ο Χολμς, ο Γκασεντί και ο Λοκ το κάνουν ο καθένας δλο και περισοότερο.

Παρότι υπάγχουν εμπειριστικά στοιχεία στη σκέψη τους, οι φιλόσοφοι με τους οποίους ασχολείται αυτό το βιβλίο δεν είναι εξιδανικευμένοι τύποι, ούτε παραδείγματα αλλά ούτε και ετίσιμοι εκτρώσοτοι ενός καθορισμένου δόγματος. Πρώτον, ήταν άνθρωποι ζωντανοί, με ευρεία γκάμα πνευματικών ενδιαφερόντων και ασχολιών, και θα χρειαζόταν μια ανασχηματισμένη και διαστρεβλωμένη παρουσίαση προκειμένου να εμφανιστούν με το ενδιαφέρον μόνιμα στρεμμένο στα ερωτήματα περί γνώσης και συσχέτισμού της με την εμπειρία. Δεύτερον, ακόμα και όταν είναι λιγότερο ή περισσότερο απαισολημένοι με τέτοια ερωτήματα, ή ακόμα κι όταν αλώς υπαινίσσονται απαντήσεις σε αυτά, δε θα ήξερε να περιμένουμε πως οτιδήποτε υποστηρίζουν αναγκαία θα ταυριάζει κομμά και ωραία ο' αυτές τις προκατασκευασμένες κατηγορίες. Ο Χολμς θα μπορούσε εύκολα να εμφανίζεται μαζί με τους «ορθολογιστές» και το γεγονός ότι αυτό το βιβλίο συμπεριλαμβάνει συγκεκριμένους φιλοσόφους στους εμπειριστές είναι σε ένα μεγάλο βαθμό ζήτημα σύμβασης. Το βιβλίο αυτό

ασχολείται περισσότερο με το να εξηγει ακριβώς ποιες ήταν οι απόψεις διαφόρων φιλοσόφων, παρά με το να επιχειρεί να δικαιολογήσει και να εξηγήσει την ταξινόμησή τους.

Όποια κι αν ήταν τα άλλα ενδιαφέροντά τους, τα ερωτήματα για τη γνώση οπωσδήποτε ήταν, για τον 17ο και 18ο αιώνα, μια βασική μέριμνα τόσο των «ορθολογιστών» όσο και των «εμπειριστών». Αυτό προκύπτει από τις συγγές συζητήσεις και αναφορές στο ερώτημα του «κρίτηριου της αλήθειας», όπως εΐθεται να το αποκαλούν. Εμφανίζεται στις συζητήσεις τους για ορισμένα σκεπτικιστικά επιχειρήματα, σκοτός των οποίων είναι να δείξουν ότι η γνώση δεν είναι κάτι ανθρωπίνως εφικτό. Εμφανίζεται, επίσης, στις συζητήσεις τους περί της κατάλληλης μεθόδου απόκτησης γνώσης. Το ενδιαφέρον τους για τη γνώση ανέκλυψε ως εξής:

Μέχρι την εποχή της μεταστροφήμησης τον 16ο αιώνα, ο «κανόνας της πίστης», ο έλεγχος της αλήθειας στα θρησκευτικά ζητήματα, υπήρξε θέμα της εκκλησιαστικής παράδοσης, των πατρικών ψηφισμάτων και των Εκκλησιαστικών Συμβουλίων. Αντές ήταν οι πηγές της θρησκευτικής γνώσης και παρείχαν τα κριτήρια της διάκρισης μεταξύ αλήθειας και αίρεσης. Ο Μαρτίνοσ Λούθηγοσ ήρθε σε ρήξη με την Καθολική Εκκλησία υποστηρίζοντας ότι ούτε ο Πάπασ ούτε το Συμβούλιο είναι αλάνθαστο. Το κριτήριο και η πηγή της θρησκευτικής γνώσης, όπως έλεγε, δεν είναι ο Λόγοσ της Εκκλησίας και των ηγετών της, αλλά η Βίβλοσ με τον τρόπο που μπορεί να γίνει κατανοητή από έναν πιστό και ειλικρινή αναγνώστη. Μια τέτοια διαφωνία είναι σαφώς αγετα ριζοσπαστική. Όταν οι άνθρωποι διαφωνούν, η διαφορά τους συνήθωσ είναι δυνατό να διευθετηθεί με το να υποθετήσουν κάποια αποδεκτή δοκιμασία ή κριτήριο, μια διαδικασία ή εξουσία. Εάν όμως η διαφωνία τους αφορά τις ίδιες τις δοκιμασίες ή τα κριτήρια, τα πράγματα προφανώς περιπλέκονται και η διευθέτησή τους δυσκολαεύει.

Πεδίτου τριάντα χρόνια αργότερα, το 1560, οι φλόγες αυτής της θρησκευτικής αντιμαχίας φούντωσαν και επεκτάθηκαν με την εμφάνιση των πρώτων έντυπων εκδόσεων στη Γαλλία του έτους του Σέξτου Εμπειρικού, ενός Έλληνα συγγραφέα του 200 μ.Χ. Οι εκδόσεις αυτές είναι βασική πηγή για τη γνώση μας σχετικά με την ιστορία του ελληνικού σκεπτικισμού, της οποίας κυρίαρχη μορφή είναι ο Πύργωνας από την Ήλιδα και τελειώνει με τον ίδιο τον Σέξτο. Στις *Πυργώνειες Υποτυπώσεις* ο Σέξτος υστερασιάζεται το συμπέρασμα του Πυργώνειου σκεπτικισμού, ότι οι ικανότητες μας είναι τέτοιες που θα οφείλαμε να αναβάλλουμε την κρίση σε όλα τα θέματα της πραγματικότητας και να μένουμε ικανοποιημένοι με τα φαινόμενα. Δεν μπορούμε καν να είμαστε βέβαιοι ότι δε γνωρίζουμε τίποτα, όπως ο Σωκράτης και οι Ακαδημαϊκοί σκεπτικιστές. Ο Σέξτος, αντίστοιχα, επιτίθεται στην άποψη των δογματικών που λέει ότι μπορούμε να γνωρίζουμε την αλήθεια για τα πράγματα όπως επίθεσης είναι το ερώτημα του «κριτηρίου της αλήθειας», ένα γενικό ερώτημα μεσοστά στο οποίο το ερώτημα του Λούθηρου για τον «κανόνα της πίστης» δε συνιστά παρά ειδική περίπτωση. Οι δογματικοί πίστευαν ότι η αλήθεια είναι δυνατών να ανακαλυφθεί. Με ποιον τρόπο, λοιπόν, μπορούμε να τη βρούμε; Ποιο είναι το κριτήριό της; Ποια η βάση στην οποία μπορούμε να διακρίνουμε το αληθινό από το μη-αληθινό;

Τα δύο κριτήρια που συνήθως προτεινόνταν ήταν ο Λόγος (το κριτήριο των αρχαίων ορθολογιστών) και οι αισθήσεις (το κριτήριο των αρχαίων εμπειριστών). Ο Σέξτος παρέρχει επιχειρήματα προκειμένου να δείξει ότι κανένα από αυτά τα δύο κριτήρια δεν είναι ικανοποιητικό και ακολούθως θέτει μια διανοητική πρόκληση που είναι μέγος της εξήγησης γιατί εμφανίστηκαν τόσοι πολλοί ενδιαφερόμενοι σε ζητήματα μεθόδου. Καθώς οι σκεπτικιστές προσαρτήσαν να δείξουν ότι η γνώση

δεν είναι δυνατή, καθήκον οιοδήποτε διαφωνεί είναι να διατυπώσει και να περιγράψει τη μέθοδο μέσω της οποίας η γνώση μπορεί να γίνει εφικτή.

Πέραν των σκεπτικιστικών προβλημάτων για το «κριτήριο της αλήθειας» και τη δυνατότητα της γνώσης, ένα άλλο στοιχείο της παράδοσης που εξηγεί το ενδιαφέρον του 17ου αιώνα για τη γνώση και τη μέθοδο προς απώτερή της ήταν η δυσασφάλεια έναντι της Αριστοτελικής διδασκαλίας πάνω σ' αυτά τα ζητήματα. Η Αριστοτελική επίδραση στον 17ο αιώνα, την περίοδο με την οποία αυτό το βιβλίο κυρίως ασχολείται, είναι δύσκολο να υποτιμηθεί. Οι αιτίες αυτού έχουν τη ρίζα τους στην κατάργηση της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας, όταν οι πνευματικές και οι επιστημονικές παράδοσεις της κλασικής Ελλάδας έφτασαν να εξαφανιστούν από τη Δυτική Χριστιανική Ευρώπη. Την εποχή των Σταυροφοριών, από τον 11ο μέχρι τον 13ο αιώνα, οι Άραβες, που είχαν φροντισεί να διατηρήσουν την κλασική παράδοση ζωντανή, αποτέλεσαν το δίαυλο για την αναβίωση πολλών έργων κλασικών συγγραφέων και ιδίως του Αριστοτέλη. Ο τεράστιος όγκος της γνώσης και των στοχασμών τους ξεπερνούσε κατά πολύ τα επιτεύγματα της Δύσης. Η εντύπωση που δημιουργήθηκε είχε τέτοιο μέγεθος, που προκάλεσε την πεποίθηση της διανοητικής ανωτερότητας των Αρχαίων και την πίστη ότι τα κείμενά τους περιλαμβάνουν όλη τη γνώση. Παρά' ό' αυτά, κατά τον 17ο αιώνα αυτή η Αριστοτελική παράδοση άρχισε να βρίσκεται ολόένα και περιδοστέρο στο στόχαστρο, μολονότι υπήρχαν ακόμα πολλοί συνεχιστές της, «περιστατητικοί», «σχολαστικοί» ή ακόμα και «εκπαιδευτικοί των σχολών». Πάντως, ο Αριστοτέλης δε θα μπορούσε ποτέ να αγνοηθεί και ακόμα και το σκεπτικό όσων τον απέρριπταν ήταν διαιμορφωμένο από τη διδασκαλία του.

Η ίδια η στάση που δήλωνε άκριτο σεβασμό απέναντι σε μίαν αποδεκτή αυθεντία, στάση η οποία είχε υιοθετηθεί προς τον Αριστοτέλη, έγινε στόχος επιθέσεων. Πίστευαν ότι το

ανθρώπινο μυαλό είχε κατά έναν τρόπο υποδουλωθεί στο παρελθόν και ότι υπήρχε πλήρης εμπιστοσύνη στις αρχαίες διδασκαλίες. Η θεωρία είχε μεταδοθεί και είχε υιοθετηθεί αναπόσπαστα, είχε αφομοιωθεί με λανθασμένο τρόπο και είχε μείνει ανεπεξέργαστη από τη ζωντανή ατομική σκέψη. Όπως παραπονιέται ο Μπέικον, «οι άνθρωποι είχαν καθυστερήσει στην πρόοδο των επιστημών, μαγεμένοι κατά κάποιον τρόπο, λόγω του σεβασμού προς την Αρχαιότητα και προς την αυθεντία ανθρώπων καταγεγραμμένων στη φιλοσοφία ως μεγάλων»². Συνεπώς, «η φιλοσοφία και οι επιστήμες του πνεύματος... στέκουν σαν αγάλματα, αντιμετωπίζονται με τιμές και λατρεία, αλλά δεν κινούνται ούτε προχωρούν»³.

Θεωρούσαν ότι το περιεχόμενο της παραδοσιακής διδασκαλίας σφραγίζεται ουσίας και σημασίας και ότι είχε φέρει τη φιλοσοφία σε μια κατάσταση ακινησίας. Οι κατηγορίες της, οι όροι της και όλος ο εννοιολογικός εξοπλισμός της οδηγούσαν περιεσπότερο σε μια κενή αντιμαχία παρά σε μια ετοιμοδομητική συζήτηση. Έτσι, σύμφωνα με τον Μπέικον,

η σοφία που έχουμε κληρονομήσει κατά κύριο λόγο από τους Έλληνες δεν αποτελεί παρά την παιδική ηλικία της γνώσης και έχει τη χαρακτηριστική ιδιότητα των παιδιών: μπορεί να έχει λόγο, δίχως παραγωγή. Διότι είναι γόνιμη σε αντιμαχίες αλλά γνιμη από έργα... Αν οι επιστήμες αυτού του είδους είχαν κάποια ζωή μέσα τους, δε θα συνέβαινε αυτό που συμβαίνει εδώ και αιώνες: ότι δηλαδή μένουν σε μια στατικότητα, χωρίς να εμφανίζονται καμιά αναπτυξιακή τάση αξία για το ανθρώπινο γένος. Τόσο πολύ που κάποιες φορές... ό,τι βεβαιώθηκε πάλιά εξακολουθεί να βεβαιώνεται... και αντί να έχει κλονιστεί με τη συζήτηση, έχει απλά εδραιωθεί και αναπτυχθεί ακόμα περισσότερο⁴.

Μερικά χρόνια αργότερα, ο Τζον Γουέλστον διατύπωνε την ερώτηση σχετικά με το σχολαστικισμό που επικρατούσε ακόμα: «τι άλλο είναι από ένα συγκεχυμένο χάος από περιττές, επιπρόσθετες, άγνοες, κοινότοπες, μάταιες, περιεργές,

αυθάδεις, περιτλόμενες, άθες, αντιθηροκευτικές, ακανθώδεις και αξιομίσητες διαμάχες, φιλονικίες, αμφισβητήσεις, ερωτήματα και ατελείωτες φασαρίες»⁵

Ένα ειδικό τμήμα της Αριστοτελικής διδασκαλίας που υπέστη αυτές τις κατηγορίες περί λεκτικής κοινοτοπίας ήταν η διδασκαλία της επιστήμης (scientia), που παρουσιάζει μια θεωρία της επιστήμης ή της γνώσης, έκθεση που θα συζητηθεί με περισσότερες λεπτομέρειες στο 4ο κεφάλαιο. Η σημερινή μας αντίληψη περί «επιστήμης» ως οργανωμένου σώματος γνώσης έχει την καταγωγή της σε αυτή τη διδασκαλία. Ειδικότερα σε ό,τι αφορά τη γνώση για τη φύση, πολλά στοιχεία της Αριστοτελικής διδασκαλίας έχουν εγκαταλειφθεί. Γι' αυτό το λόγο η «φυσική επιστήμη» δεν κατάγεται μόνο από τη scientia, αλλά και από τη νεότερη αντίληψη μιας «φυσικής φιλοσοφίας», αντίληψη που άνθρωποι σαν τον Μπέικον, τον Χομπς, τον Γκασεντί και τον Λοκ ανέπτυξαν, σε αντίθεση με τους Αριστοτελικούς.

Κατά τους Αριστοτελικούς, scientia είναι η γνώση που, με τον τρόπο που δομείται, κάνει κατανοητούς τους λόγους για τους οποίους συγκεκριμένα γεγονότα είναι κατ' ανάγκη όπως είναι. Αυτό συμβαίνει εξηγητώντας τα με όρους «αιτίων». Κάποιος θα μπορούσε να έχει «επιστημονική κατανόηση» της οξείδωσης του σιδήρου στη βροχή όταν θα είχε δειξει την αναγκαιότητα αυτής της διαδικασίας ως συμπέρασμα συλλογιστικού επιχειρήματος, οι προκειμένες του οποίου δίνουν ορισμό ή έκθεση της «μιορφής», της «φύσης» ή της «ουσίας» του σιδήρου. Ένας τέτοιος ορισμός μπορεί να συλλαμβάνει τι είναι πραγματικά το σίδηρο και όχι μόνο πώς η λέξη «σίδηρο» χρησιμοποιείται. Σ' έναν τέτοιο ορισμό είναι δυνατό να φτάσουμε εφαρμόζοντας τη διανοητική εποπτεία, ύστερα από ολιγόλεπτη παρατήρηση. Η συλλογιστική απόδειξη, της οσίας η τελευταία αποτελεί προκειμένη, περιλαμβάνει μια «αιτιακή»

εξήγηση, καθώς οι «μορφές», κατά μια Αδιοστοτελική διαίρεση, είναι ένας από τους τέσσερις τύπους «αιτίων».

Στην πραγματικότητα, είναι κάπως παρακανδυνευμένο να μιλήσουμε εδώ για *αιτιακή* εξήγηση. Μια «εξήγηση» δείχνει ότι κάτι είναι έτσι εξαιτίας κάποιου άλλου πράγματος, και μιλώντας εδώ για «αίτια», εννοούμε αυτό που ακολουθεί κάθε «διότι». Είναι γι' αυτό το λόγο που οι Αδιοστοτελικοί διέκριναν τέσσερα είδη αιτίων για το πώς κάτι γίνεται αυτό που είναι: υλικά, ουσιαστικά, τελικά και ποιητικά. Ο χαλκός ενός αγάλματος και το ασήμι ενός δοχείου είναι τα υλικά τους αίτια. Το ανθρώπινο σχήμα του αγάλματος και το κυνικό σχήμα του δοχείου είναι τα ουσιαστικά τους αίτια. Κατά μία έννοια, είναι το σχήμα που τα κάνει να είναι αυτό που είναι. Τα τελικά τους αίτια είναι οι σκοποί για τους οποίους δημιουργήθηκαν. Και τα ποιητικά τους αίτια είναι οι άνθρωποι που τα δημιούργησαν – με το συγκεκριμένο υλικό, τη συγκεκριμένη μορφή και για το συγκεκριμένο σκοπό. Όπως το χειροποίητο δοχείο αποτελεί συνάρτηση του υλικού και μιας ορισμένης μορφής, έτσι, αντιστοίχως, και σύμφωνα με την Αδιοστοτελική «υλομορφική» θεωρία, όλα τα φυσικά πράγματα είναι μια συνάρτηση «ύλης» και «μορφής». Όπως το δοχείο είναι δοχείο εξαιτίας της μορφής του, έτσι και κάποιιο πράγμα που προκύπτει φυσικά, αποτελεί το είδος του πράγματος που είναι εξαιτίας της μορφής που έχει. Επιπλέον, είναι γάση στη «μορφή» του (ή στη «φύση» ή στην «ουσία») που ένα πράγμα συγκεκριμένου είδους έχει τις χαρακτηριστικές ιδιότητες του είδους του. Έτσι, ο σκοπός του επιστημονικού συλλογισμού είναι να αποδείξει, στη βάση ενός ορισμού ή μιας συγκεκριμενοποίησης κάποιας δεδομένης μορφής ή φύσης, ότι τα πράγματα αυτής της μορφής έχουν τις ιδιότητες που έχουν και γιατί τις έχουν.

Τον 17ο αιώνα, πολλοί αισθάνονταν ότι, με την πιθανή εξαίρεση της γεωμετρίας, καμιά «επιστήμη», όπως γινόταν

κατανοητή από τους Αδιοστοτελικούς, δεν είχε και δε θα μπορούσε ποτέ να παρραχθεί. Ειδικότερα, η μάλλον άκαμπτη τυτοποιημένη θεωρία της scientia και η περιτλόκλη λογική περί κατασκευής ορισμών που τη συνόδευε δε φαινόταν να ταυριδίξει ή να αριμύζει στη μέλπη των φυσικών φαινομένων. Στην πραγματικότητα, έστρεψε την προσοχή μακριά από τη μέλπη αυτού του είδους και την προσανατόλισε προς λεπτικές τάξινομήσεις και επιχειρήματα στο πεδίο των λέξεων. Όσοι ορισμοί «μορφών» είχαν ποτέ δοθεί, όπως «ο άνθρωπος είναι ζώο λογικό», ήταν σίγουρα αλλά λεπτικά σχήματα, ανεπαρκώς συνδεδεμένα με όσα πραγματικά συνέβαιναν, σχήματα που χρειάζονταν να μελετηθούν με περισσότερο ειμπερική και παρατηρησιακή λεπτομέγεια. Τελικά, υπήρχε η αίσθηση ότι ήταν ανέλπιδο να προσφεύγει κανείς στις «μορφές», όπως αυτές ήταν κατανοητές από τους Αδιοστοτελικούς, εάν ήθελε να εξηγήσει και να καταλάβει τις ιδιότητες των πραγμάτων. Η επεξηγηματική δομή του υλικού κόσμου μπορούσε να κατανοηθεί καλύτερα με όρους «μηχανικούς», όχι με όρους της υλομορφικής θεωρίας, αλλά μιας άλλης αρχαίας θεωρίας, αυτής των Ελλήνων «ατομιστών», του Δεύκιπτου, του Δημόκριτου και του Επικούρου. Σύμφωνα με αυτήν, οι ιδιότητες των φυσικών πραγμάτων προκύπτουν από συγκαρδύσεις και αλληλεπιδράσεις των ατομίδων που, όπως λέει η θεωρία, συγκαρδύουν την ύλη.

Αν και οι λεπτομέγεις της θεωρίας της scientia τελικά απορρίφθηκαν, διατηρήθηκε η γενική ιδέα ότι η γνώση, προκειμένου να είναι όπως πρέπει «επιστημονική», όφειλε να είναι ουστηματική και οργανωμένη, και ότι ο σκοπός της μέλπης της φύσης θα έπρεπε να είναι μια γνώση των αιτίων. Αλλά λόγω του Αδιοστοτελικού απόηχου, υπήρξε μια τάση, που εντοπίζεται περισσότερο στους «εμπεριστές» απ' ό,τι στους «ορθολογιστές», τάση αποφυγής του όρου «επιστήμη» στο

πλαιοίο της γνώσης για τη φύση, ενώ αντίθετα επιδιώκεται περισσότερο να γίνεται λόγος για «φυσική φιλοσοφία». Αυτό βεβαίως σημαίνει ότι η «φιλοσοφία» δεν ήταν αυτό που είναι τώρα, ένας όρος για εξειδικευμένη μελέτη ορισμένης σειράς ιδεών και ερωτημάτων. Όπως η «φυσική φιλοσοφία» ήταν γνώση της φύσης, έτσι και η «φιλοσοφία» ήταν ένας γενικευμένος όρος για το προϊόν κάθε σοβαρής διανοητικής έρευνας και εξέτασης.

Οι φιλόσοφοι της Αρχαίας Ελλάδας δεν ήταν οι μοναδικοί που έθεσαν τις παραμέτρους για τη σκέψη του 17ου αιώνα. Όπως είναι φυσικό, ενώ ο αιώνας προχωρούσε, αυτοί που έκαναν πρώτοι την εμφάνισή τους δημιούργησαν επίσης επιρροές. Ειδικότερα, μεγάλο μέρος της συζήτησης διεξήχθη με τους όρους που έθεσε ο Ρενέ Ντεκάρτ, που συχνά αναφέρεται ως «ο πατέρας της νεότερης φιλοσοφίας». Αν δεν ακολουθούσαμε την παράδοση που τον κατατάσσει στους «ορθολογιστές» αυτής της εποχής, θα ήταν σωστό να κάνουμε πολύ περισσότερο λόγο γι' αυτόν σ' αυτό το βιβλίο απ' όσο κάνουμε στην πραγματικότητα. Αν και η επιρροή του δεν υπήρξε τόσο άμεση ή αποφασιστική όσο του Ντεκάρτ, ο Φρόνσις Μτέικον είναι άλλη μια σημαντική παρούσα που στέκει στις απαρχές της πρώτης φάσης της νεότερης ή της μετα-αναγεννησιακής φιλοσοφίας. Με αυτόν θα ασχοληθούμε τώρα.

1

Φρόνσις Μτέικον (1561-1626)

Ο Φρόνσις Μτέικον γεννήθηκε το 1561 στο Λονδίνο, όπου και πέθανε το 1626. Ο πατέρας του, Σερ Νικόλας, υπήρξε ανώτερος φύλακας της Μεγάλης Σφραγίδας της Ελισάβετ Α'. Η μητέρα του, Αν Κουν, μορφωμένη και ευσεβής καλβινίστρια, ήταν κόρη του Σερ Άντονι Κουν. Ο σύγχρονός του βιογράφος, Γουίλιαμ Ρόουλι, παρατήρησε ότι με τέτοιους γονείς, ο Μτέικον είχε ένα εντυπωσιακό ξεκίνημα: είχε «στιδύτερα θα μπορούσε να του δοθεί από τη φύση ή από ανατροφή»¹. Έτσι, αφού καθ' όλη τη διάρκεια της ζωής του εργάστηκε ως δικηγόρος, έχοντας αναπτύξει δραστηριότητα στην Αυλή και στο Κοινοβούλιο, ο Μτέικον αναγορεύθηκε από τη βασιλίδα του Ευγενούς σ' αυτήν του Ιατότη και κατόπιν σ' αυτήν του

Μια συνηθισμένη υπεράσπιση είναι αυτή για την οποία φημίζεται ο Ρόμπερτ Μπάλ, η ανάπτυξη της ιδέας ότι αφού ο φυσικός κόσμος είναι δημιουργία του Θεού, η μελέτη του οδηγεί μάλλον προς τα πνευματικά πράγματα, παρά μακριά απ' αυτά. «Η γνώση των έργων του Θεού ανάλογει στο θαυμασμό μας γι' αυτά, καθώς μετέχουν και αποκαλύπτουν την ανεξάντλητη τελειότητα του δημιουργού τους, ώστε όσο περισσότερο τα μελετούμε τόσο περισσότερο ιχνηλατούμε τα βήματα και ανακαλύπτουμε εντυπώσεις της τελειότητας του Δημιουργού»¹⁵. Είναι ακόμη ενδιαφέρον να παρατηρήσουμε ότι ο Λοκ, ο Μπάλ και ειδικά ο Γκλάνβιλ, όλοι αναφέρουν τη μαγεία ως παρατηρήσιμο φαινόμενο που ευθέως αποδεικνύει την ύπαρξη ενός πνευματικού βασιλείου.

Παρότι η γενική τους προσοκόλληση στην παρατήρηση του υλικού κόσμου θεωρείτο ότι ενθάρρυνε τον αθεϊσμό, εντούτοις η αναβίωση της Επικούρειας ατομικής σιγήνης του κόσμου από τους νέους φιλοσόφους ήταν αυτή που ξεσήκωσε χριτική. Παρά το γεγονός ότι ο Γκασεντί και ο Μπάλ φρόντισαν να βγουν μια θέση για το Θεό και την ψυχή στις αναβιώσεις αυτής της θεωρίας, οι οπαδοί τους διαγκώως έπρεπε να αγωνίζονται ενάντια στο αδιάφευκτο δεδομένο ότι ο Επικούρος την είχε εισαγάγει ως θεμέλιο του γητού υλιστικού αθεϊσμού του.

Ένα από τα πρώτα μέλη της Βασιλικής Εταιρείας ήταν ο Τζον Λοκ, που εκλέχτηκε το 1668. Παρότι ο ένα βαθμό επιδόθηκε σε πειραματική εργασία, η κύρια συνεισφορά του στο έθος της Εταιρείας ήταν ότι έκανε αυτό που ο Μπέικον απέτυχε να κάνει: Παρέσχε θεωρητική δικαιολόγηση για τη μέθοδο σιλόγιής φυσικών ιστοριών. Γενικότερα, προβαίνει σε μια μακροσκελή υπεράσπιση και διαπίωση της ιδέας ότι η γνώση σε τελική ανάλυση εξαρτάται από τις αισθήσεις. Γι' αυτό το λόγο, ο Λοκ συχνά αποκαλείται ο πατέρας του νεότερου εμπειρισμού.

5

Τζον Λοκ (1632-1704)

Ο Τζον Λοκ, γιος δικηγόρου και αυστηρού Πουρτανού έμπειρου βουλευτή, γεννήθηκε στο Σόμερσετ το 1632 και πέθανε στο Έσεξ το 1704. Τη μόρφωσή του απέκτησε στο σχολείο του Γουέστμίνστερ και της Εκκλησίας του Χριστού στην Οξφόρδη, όπου σπούδασε και αργότερα διδάξε λογική, ηθική φιλοσοφία, ηγετοική και ελληνικά. Επίσης, ενδιαφερόταν για την ιστοική και διετέλεσε ιστοικός σύμβουλος, ιδιότητα υπό την οποία το 1666 παρέσχε τις υπηρεσίες του στο Λόρδο Αόλει, μέλλοντικό Αντίεργο Καγκελάδιο και Δούκα του Σάφρομπουργι. Όμως αυτά τα ακαδημαϊκά και επιστημονικά ενδιαφέροντα δεν τον απορρόφησαν ολοκληρωτικά. Αναμείχθηκε και στην προτεσταντική πολιτική ως γραμματέας του Σάφρομπουργι. Ο Δούκας του Σάφρομπουργι, στις

αρχές της δεκαετίας του 1680, συνέβλεπε στην προοπτική ατομολογία του Ιακώβου, του Καθολικού Λούκα του Λιογκ, από τη διαδοχή στο θρόνο του αδελφού του, του Καρόλου Β. Από το 1675 μέχρι το 1679 ο Λοκ ταξίδεψε και σπούδασε στη Γαλλία. Από το 1683 μέχρι το 1689 βρέθηκε εξόριστος στην Ολλανδία, καθώς οι πολιτικές του απόψεις και οι διασυνδέσεις τον υποχρέωσαν να εγκαταλείψει την Αγγλία. Επέστρεψε μετά την «Ενδοξη Επανάσταση», τότε και ο Προτεστάντης Γουλιέλμος της Οράγγης αντικατέστησε τον Ιακώβο Β. Τότε άρχισε μια περίοδος, κατά την οποία ο Λοκ συνδύασε την προσωπική του μέλητη και συγγραφή με τις δημόσιες υπηρεσίες του ως Επιτρόπου των Εργείων και του Συμβουλίου Εμπροστίου και Φυτειών.

Ο Λοκ έγραψε και δημοσίευσε κείμενα που αφορούσαν μια μεγάλη πουκαλία θεμάτων: όχι μόνο διάφορους φιλοσοφικούς γάδους, αλλά ακόμα την εκπαίδευση, την οικονομία, τη θεολογία και την ιατρική. Είναι διάσημος κυρίως για το *Δοκίμιο για την Ανθρώπινη Νόηση* [*An Essay concerning Human Understanding*] (1690) και τις *Δύο Παράμαρτες περί Κυβερνήσεως* [*Two Treatises of Government*] (1690). Αλλά οι *Επιστολές περί Ανεξιθρησκίας* [*Letters concerning Toleration*] (1689-92), όπως και *Κάποιες Σκέψεις για την Εκπαίδευση* [*Some Thoughts concerning Education*] (1693) και ο *Έλλογος Χαρακτήρας του Χριστιανισμού* [*The Reasonableness of Christianity*] (1695), είναι επίσης σημαντικά έργα.

Αν και δεν το εξέδωσε παρά αργατά αργά, ο Λοκ επεξεργάστηκε το *Δοκίμιο* περίπου από το 1660. Καθώς εξηγεί και ο ίδιος στην «Επιστολή προς τον Αναγνώστη», το ξεκίνησε ύστερα από μια συζήτηση μεταξύ του ίδιου και των φίλων του, κατά την οποία σκέφτηκαν ότι μπορεί να προχωρούσαν πολύ περισσότερο σε σχέση με τα προβλήματα που τους απασχολούσαν, εάν προσηγοιούντως «εξετάζαμε τις δικές μας ικανότητες και καταλαμβάναμε ποια αντικείμενα αδημιούρνη στη νόηση

μας να πραγματοποιείται»¹. Κατάς αυτής της έρευνας υπήρξε το *Δοκίμιο*, που γρητός σκοπός του ήταν «να ερευνήσει την καταγωγή, τη βεβαιότητα και την έκταση της ανθρώπινης γνώσης, καθώς και τα θεμέλια και τις διαβαθμίσεις της πεποίθησης, της γνώμης και της συγκατάθεσης»². Σύμφωνα με κάποιον από τα μέλη της, τον Τζέιμς Τάγκελ, η ομάδα αυτή ενδιαφερόταν για τις «αρχές της ηθικής και της θρησκευτικής αποκάλυψης»³. Κατά πάσα πιθανότητα εξέταζαν πώς ανακαλύπτονται οι αρχές της ηθικής, πώς γνωρίζει κανείς την αλήθεια τους, και στήριχθαι το γόλο της αποκάλυψης ως πηγή και θεμελίου της ηθικής και της θρησκείας. Κάτι τέτοιο, βέβαια, θα μπορούσε να εξηγήσει γιατί παρουνισιάστηκε η ανάγκη να κατανοηθεί καλύτερα ο τρόπος και η έκταση της γνώσης που μπορούμε να αποκτήσουμε.

Το ιδιαίτερο ενδιαφέρον του Λοκ για τη θρησκευτική και την ηθική γνώση, καθώς και το γενικότερο γνωσιακό ενδιαφέρον του, συμπληρεί με την ευθέως διαδεδομένη μέριμνα για ανάλογα θέματα ως συνέπεια της αναβίωσης του αρχαίου ελληνικού σκεπτικισμού κατά τον 16ο αιώνα. Ο Λοκ κάνει λόγο για ένα είδος διανοητικού πεσιμισμού, για «απελάτσια έναντι της οποιασδήποτε γνώσης»⁴, στην οποία ενόλοια πέφτει κανείς μετά από συνεχιζόμενες αποπληγόμενες προοπτικές αναζήτησης της. Οι άνθρωποι συχνά «θέτουν ερωτήματα που πολλαπλασιάζουν τις αντισυμβαλλόμενες τους και καθώς ποτέ δε φτάνουν σε καθαρές λύσεις, καταφεύγουν μόνο να διατηρούν και να αυξάνουν τις αμφιβολίες τους και τελικά να τις επιβεβαιώνουν στα πλαίσια του αδύνατου σκεπτικισμού»^{5α}. Φυσικά, με δεδομένα τα σκεπτικά επιχειρήματα, το μόνο που μπορεί να περιμένει κανείς σε παρόμοιες περιπτώσεις είναι τέτοιες αποτυχίες. Η παραδοσιακή Πυθαγόρεια στάση, στοχεύοντας στην αντικατάσταση της ανήσυχης διανοητικής απελπισίας από μια ήρεμη γαλήνη του νου, είναι υπέρ της αναστολής της κρίσης. Όπως ο

Μείκρον κι ο Χοιμής, σήμφωνα με τους οποίους αυτό που χρειάζεται πραγματικά είναι αλλά η υιοθέτηση της σωστής μεθόδου, έτσι και ο Δοκ δεν ακολουθεί άμεσα την παραδοσιακή γραμμή. Όμως προωθεί την πιο επιφυλακτική πρόταση ότι θα έπρεπε προτίμως να σταθούμε και να εξετάσουμε την ικανότητά μας για γνώση. Οφείλουμε να δούμε εάν υτάχγει «ορίζοντας... ανάμεσα στο τι μπορεί και τι δεν μπορεί να είναι για μας κατανοητό»⁵⁸. Αν κατάληξουμε στο ότι η ανθρώπινη ικανότητα και η ανθρώπινη νόηση είναι τέτοιες ώστε η γνώση να είναι αναγκαστικά περιορισμένη, μπορούμε ευκολότερα και «χωρίς ιδιαίτερο δισταγμό να συναινέσουμε στην ομολογημένη άγνοια» όσοι βρισκονται πέρα από αυτόν τον ορίζοντα και «να χρησιμοποιήσουμε... τις σκέψεις και το λόγο [μας] πιο αποδοτικά και ικανοποιητικά»⁵⁹, όσον αφορά τα όσα βρισκονται εντός της περιοχής στην οποία έχουμε πρόσβαση.

Ανάλογη ανοιχτή αποδοχή των διανοητικών μας περιορισμών δε θα ήταν άσχετη με την Πυθώρωνα *απαράξια* ή τη γαλήνη του νου. Παρότι όμως ο Δοκ πικάγματι συμπεραίνει ότι η αλήθεια βρίσκεται συχνά πέραν της ικανότητάς μας να τη γνωρίζουμε, φυσικά δε δέχεται ότι δεν μπορούμε να γνωρίσουμε τίποτα. Παρότι δεν υιοθετεί τη μεταπική επίθεση του Μείκρον ενάντια στο «απόλυτο σκοτάδι» του απειλημένου σκεπτικισμού και τελικά υπερασπίζεται την υπομονετική αποδοχή των περιορισμών μας, χαρακτηρίζει αυτούς τους περιορισμούς ως μεθικούς. Συμπεραίνει ότι, παρόλο που υτάχγουν όντως πικάγματα που αδυνατούμε και θα ήταν αλαζονικό να ελπίζουμε να τα γνωρίσουμε, την ίδια στιγμή υτάχγουν άλλα που είναι δυνατό να γνωρίσουμε. Επιπλέον, αυτά που μπορούμε να γνωρίσουμε, π.χ. τα καθήκοντά μας και οι υποχρεώσεις μας απέναντι στους άλλους και στο Θεό, είναι τα μόνα αναγκαία να γνωρίζουμε. Σε πολλές άλλες περιπτώσεις οι πεποιθήσεις μας είναι καλά θεμελιωμένες σ' ό,τι αφορά τις ανάγκες της καθημερινής

μας ζωής. «Οι άνθρωποι έχουν λόγο να μένουν ικανοποιημένοι με όσα ο Θεός έχει θεωρήσει κατάλληλα γι' αυτούς, αφού τους έχει δώσει... όλα τα αναγκαία για τη διευκόλυνση της ζωής τους, καθώς και πληροφορίες για την αρετή»⁶⁰. Ο Γκασεντί είχε ισχυριστεί ότι για ένα άτομο που διαθέτει πόδια να το πάνε όπου θέλει, είναι ανόητο αλαζονικό να «λαχταρά να πετάξει σαν πουλί»⁶¹. Χρησιμοποιώντας αυτήν ακριβώς την εικόνα, ο Δοκ εμμένει περισσότερο σ' αυτή τη σκέψη, αντιτασσόμενος σθεναρά στην τρέχουσα άποψη που θέλει την απειρίστη επισημονική έρευνα να αποτελεί από μόνη της πολύτιμο σκοπό χωρίς καμιά ανάγκη δικαιολόγησης. Επιμένει ότι «εδώ, δεν είναι δουλειά μας να γνωρίζουμε τα πάντα, αλλά μόνο όσα αφορούν τη συμπεριφορά μας»⁶².

Μ' αυτό το υτόβάθρο ο Δοκ ξεκινά την έρευνά του για την καταγωγή και την έκταση της γνώσης. Παρατηρώντας ότι όντως έχουμε πολλές ιδέες και πεποιθήσεις, διατυπώνει αυτό που είναι το βασικότερο, ίσως, επιστημολογικό ερώτημα: «Πώς γίνεται και... [ο νους] εφοδιάζεται; Αυτό που προέχεται αυτός ο τεράστιος όγκος [ιδεών]; Αυτό που αποκτώνται όλα τα υνά... της γνώσης;»⁶³. Η απάντησή του είναι σαφέστατη και του δίνει μια σταθερή θέση στους εμπειριστές. «Αγαντώ, με μια λέξη, αυτό την *Εμπειρία*: σ' αυτήν βασίζεται όλη η γνώση μας κι αυτή αυτήν προέχεται σε τελευταία ανάλυση»⁶⁴. Αυτή την απάντηση επεξεργάζεται λεπτομερώς το *Δοκίμιο*, αλλά είναι σημαντικό να δούμε εξ αρχής τι ακριβώς σημαίνει. Τουτό μπορεί να γίνει εάν εξετάσουμε την απάντηση του Δοκ, σε ένα προύμιο σχεδίασμα του *Δοκίμιου*, απέναντι σε κάποια ένσταση που ενδεχομένως εγείρει.

Η ένσταση έγκειται στο ότι πολλά απ' όσα ξέδουμε δε θα μπορούσαν να είχαν μαθευτεί στη βάση της εμπειρίας. Γνωρίζουμε ότι όλοι οι αδιθμοί είναι είτε μονοί είτε ζυνοί και ότι ένα σύνολο είναι ίσο προς το άθροισμα των μερών του.

Σίγουρα όμως δεν τα γνωρίζουμε όλα αυτά σε εμπειρική βάση. Όπως το έθεσε ο Χένρι Δη, ένας από τους κριτικούς του Λοκ, τέτοιες

γενικές προτάσεις... [είναι] σίγουρα αληθείς... κι ωστόσο δεν μπορούμε να αποκτήσουμε γνώση τους *μόνο* από τις αισθήσεις· διότι αυτές δεν μπορούν να επαρκούν για όλες τις ιδιαίτερες περιπτώσεις που περιλαμβάνουν. Οι *αισθήσεις* μας μπορούν να μας πληροφορούν ότι *κάθε μεμονωμένο* σύνολο ισούται με *όλα* τα μέλη του, *αλλά όχι* ότι *όλα* τα σύνολα του κόσμου είναι έτσι, εκτός εάν είμαστε σε θέση να υποθέσουμε ότι τα έχουμε δει ή τα έχουμε νιώσει *όλα*.¹⁰

Γι' αυτό το λόγο, πολλοί τον 17ο αιώνα θα υποστήριζαν ότι μια τέτοια γνώση είναι έμφυτη, όπως π.χ. οι αδιαμφισβήτητες ηθικές αρχές του τύπου «οι υποσχέσεις πρέπει να τηρούνται». Τέτοια γνώση δεν είναι δυνατόν να μαθαίνεται από την εμπειρία, κι έτσι οδηγούμαστε στο συμπέρασμα πως γεννιόμαστε προικισμένοι μ' αυτήν.

Ο Λοκ προφανώς αναγνωρίζει ότι η υπόθεση που θέλει την εμπειρία να μας παρέχει αυτά τα στοιχεία γνώσης στερείται ενδολογικής· η εμπειρία δεν μπορεί να εξηγήσει τη βεβαιότητα της εφαρμοσιμότητάς τους σε *όλα* τα σύνολα, *όλους* τους αδιημείς ή *όλες* τις υποσχέσεις. Η απάντησή του όμως έγκειται στην απόρριψη της διχοτόμησης που προϋποθέτει η ένσταση: ότι μια τέτοια γνώση είτε μαθαίνεται από την εμπειρία είτε είναι έμφυτη. Επαναλαμβάνει ότι *όλη* η γνώση, «σε τελειότητα ανάλυση», προέρχεται από τις αισθήσεις, *αλλά* εξηγεί ότι αυτό δε σημαίνει τελικά την απουσία προέλευσής της απ' αυτές. Αυτό που η εμπειρία παρέχει αρχικά και άμεσα δεν είναι ολοκληρωμένη γνώση, *αλλά* «τα υλικά της γνώσης», οι αποκαλούμενες «ιδέες».

Η γνώση μας ότι *όλα* τα σύνολα ισούνται με το άθροισμα των μερών τους ή ότι *κάθε* αριθμός είναι μονός ή ζυγός προϋπο-

θέτει ή εκφράζεται με όρους των ιδεών του «συνόλου», του «μέρους», του «αριθμού», του «ζυγού» ή του «μονού». Είναι αυτές οι *ιδέες* που προέρχονται από την εμπειρία. Απ' τη στιγμή που τις έχουμε, ο λόγος μας τις εξετάζει και μπορούμε να δούμε ότι τα σύνολα ισούνται με το άθροισμα των μερών τους ή ότι *όλοι* οι αριθμοί είναι μονοί ή ζυγοί. Δεν αποτελεί μέρος του εμπειρισμού του Λοκ το ότι γνωρίζουμε αυτά τα πράγματα από την παρατήρηση και την εμπειρία. Αυτό που μας παρέχει η εμπειρία δεν είναι η ίδια η γνώση, *αλλά* οι ιδέες που διαμορφώνουν την υλική βάση της γνώσης.

Κάτι τέτοιο δε σημαίνει μόνο ότι ο Λοκ πρέπει να αποδείξει πως *όλες* μας οι ιδέες προέρχονται από την εμπειρία, *αλλά* και ότι πρέπει να εξηγήσει τον τρόπο με τον οποίο ο λόγος μας μεταβαίνει από αυτές τις ιδέες σε συγκεκριμένα αντικείμενα γνώσης, τα οποία *όλοι* θεωρούσαν έμφυτα. Αυτή τη δεύτερη απάντηση δεν τη συζητάμε *όλοι*. Όπως κι ο Λοκ, έτσι και ο Σάμουελ Πάγκερ απέδρασε την έμφυτη γνώση. Αντιτάχθηκε (κι ο Λοκ θα συμφωνούσε μαζί του) υποστηρίζοντας ότι αφού οι *αλήθειες* του τύπου «*κάθε* αριθμός είναι ζυγός ή μονός» είναι αρκετά προφανείς και αυταπόδεικτες, θα ήταν άσκοπο για το Θεό να τις έχει εντυπώσει στο νου μας. *Αλλά*, αντίθετα με τον Λοκ, ο Πάγκερ δεν παρότρυνε να εξηγήσει αυτό το αυταπόδεικτο κι έτσι έμεινε ανοχύρωτος μπροστά στην ένσταση του Τζέιμς Λόουντι, ενός υπερασπιστή του έμφυτου χαρακτήρα, που υποστήριξε ότι τέτοιες αλήθειες δε θα ήταν αυταπόδεικτες αν δεν ήταν έμφυτες. Το ότι είναι προφανείς και αυταπόδεικτες οφείλονται ακριβώς στο ότι είναι έμφυτες, ισχυρίζεται ο Λόουντι. Αυτές οι αλήθειες «οφείλουν τη σαφήνεια και την πιστότητά τους στο ότι εντυπώθηκαν κατ' αυτόν τον τρόπο... Το άσκοπο της εντύπωσης τέτοιων προφανών εννοιών δεν μπορεί να εξασχέσει από την παρούσα σαφήνιά τους· ακριβώς διότι εντυπώθηκαν με αυτόν τον τρόπο σύμφωνα στο νου μας είναι και σαφείς».¹¹

Το μεγαλύτερο μέρος του πρώτου βιβλίου του *Δοκίμιου* αποτελείται από επιχειρήματα κατά του έμφυτου χαρακτήρα. Θεωρείται συχνά ότι αυτά ενισχύονται από τα επιχειρήματα του δεύτερου βιβλίου υπέρ της άποψης ότι όλες οι ιδέες, τα υλικά της γνώσης, προέρχονται από την εμπειρία. Αλλά ο πραγματικός στόχος του Λοκ στο πρώτο βιβλίο δεν είναι ο έμφυτος χαρακτήρας των ιδεών, αλλά ο έμφυτος χαρακτήρας της γνώσης. Τα επιχειρήματά του κατά του έμφυτου χαρακτήρα συζητούνται όχι στο δεύτερο, αλλά στο τέταρτο βιβλίο, όπου εξηγεί πώς φτάνουμε να αποκτούμε γνώση με το συλλογισμό περί των ιδεών μας. Είναι αλήθεια ότι κάποιες φορές όντως επιτίθεται στις έμφυτες ιδέες, αλλά τούτο δεν αποτελεί παρόμια έμφυση στρατηγική. Αφού καμιά γνώση δεν μπορεί να είναι έμφυτη, εκτός εάν είναι τέτοια τα υλικά της ή οι ιδέες από τις οποίες αποτελείται, κάθε επιχείρημα ενάντια στις έμφυτες ιδέες είναι στην πραγματικότητα επιχείρημα ενάντια στην έμφυτη γνώση.

Οι έμφυτα γνωστές αλήθειες –τις οποίες κάποιιο άνθρωπος υποστηρίζει– δεν ανήκουν όλες σε μία κατηγορία. Είναι όλες «προφανείς» αλήθειες, αλλά κάποιες αποτελούν μη-αξιολογικές προτάσεις, όπως το ότι τα σύνολα ισοούνται με το άθροισμα των μερών τους, ενώ άλλες αφορούν διάφορες αρχές ηθικής. Τα κινήτρα του Λοκ για να τις απορρίψει, αντιστοίχως, ποικίλουν από περίπτωση σε περίπτωση. Η ανησυχία του για τις «πρακτικές» αρχές της ηθικής έγκειται στο ότι η διδασκαλία του έμφυτου χαρακτήρα τους θα παρεμποδίζε τους ανθρώπους να τις επξεργαστούν για λογαριασμό τους. Υποθέτοντας εσφαλμένα ότι οι ηθικές τους προτιμήσεις είναι έμφυτα δοσμένες, οι άνθρωποι κινδυνεύουν να αποδεχτούν αυτό που είχαν διδαχθεί από μικρά παιδιά. Όσο για τις αφηρημένες «θεωρησιακές» αρχές, οι επιθέσεις του Λοκ έγκουν εν μέρει την καταγωγή τους από τη δυσαρέσκεία του απέναντι στο σχολαστικισμό. «Τα

αξιώματα» ή «οι πρώτες αρχές», όπως το ότι τα σύνολα ισοούνται με το άθροισμα των μερών τους, ήταν ανάμεσα στις προκείμενες του αποδεικτικού συλλογισμού της διδασκαλίας της *scientia* και, σύμφωνα με κάποιες εξετάσεις αυτής της διδασκαλίας κατά τον 17ο αιώνα, θα πρέπει να είναι έμφυτα. Παρεμφύζοντας τα κινήτρα του, τα πραγματικά επιχειρήματα του Λοκ έναντι της διδασκαλίας της έμφυτης γνώσης δεν αποδεικνύουν τόσο ότι είναι εσφαλμένη, παρόμια μόνο περιττή ή στερούμενη ισχυρής υποστήριξης. Από τη μια, κάθε γνώση εξηγείται στη βάση των ικανοτήτων που διαθέτουμε να την εντοπίσουμε από μόνοι μας. Από την άλλη, στην πραγματικότητα δεν υπάρχουν προτάσεις καθολικής ατοδοχής και, κατά συνέπεια, καμιά που να χρειάζεται να εξηγηθεί στη βάση του έμφυτου χαρακτήρα της. Παρ' ό' αυτά, ο Λοκ δε διατυπώνει το δημοφιλές τότε ισχυρό επιχείρημα ότι, ακόμα κι αν υπήρχαν καθολικά αποδεκτές προτιμήσεις και ήσαν έμφυτες, αυτό δε θα τις καθιστούσε αληθείς, οπότε και *καίτι το πρώτο*. Πιστεύοντας ότι οι διανοητικές μας ικανότητες είναι θεοτάτες, σκεφτόταν προφανώς ότι εάν δεν επαρκούσαν για τις ανάγκες μας, ο Θεός δε θα τις είχε ενισχύσει προκείμενες μας έμφυτα με οτιδήποτε άλλο πέραν της αλήθειας.

Ο Λοκ ισχυρίζεται ότι από την εμπειρία προέρχονται όλες οι ιδέες του νοι, όλα τα υλικά της γνώσης, κι ότι χωρίς την εμπειρία ο νους είναι «λευκό, άγραφο χαρτί»¹². Τούτο είχε διατυπωθεί προηγουμένα από τον Γκασεντί, μόνο που ο Λοκ το υπερασπίζεται και το εξηγεί σε μεγαλύτερη έκταση. Η «εμπειρία» αποτελεί στην πραγματικότητα διττή πηγή ιδεών. Κάποιες ιδέες προέρχονται από την «αίσθηση», από την αισθητηριακή αλληλεπίδραση με τον κόσμο. «Οι αισθήσεις μας... μεταφέρουν στο νοι διάφορες διακριτές αντιλήψεις πραγμάτων... κι έτσι αποκτούμε τις ιδέες του κίτρινου, του λευκού [κλπ.]»¹³. Κάποιες άλλες, όπως οι ιδέες της αντίληψης, της βούλησης, της αμφιβολίας, προέρχονται από τη διανοητική παρατήρηση [reflection], από την «αντιλήψη

των λειτουργιών του δικού μας νου... καθώς αυτός χρησιμοποιείται για τις ιδέες που έχουμε ήδη αποκτήσει [από την αίσθηση]»¹⁴. Η πηγή όμως όλων των περιεχομένων της σκέψης μας είναι η εμπειρία, όσο μικρά της κι αν βρισκόμαστε, όσο αφηρημένα κι αν φαινόμαστε.

Όλες αυτές οι υψηλές σκέψεις, που ορθώνονται πάνω από τα σύννεφα και φτάνουν ως τον Ουρανό, έχουν εδώ την έδρα τους: σε όλη αυτή τη μεγάλη έκταση που ο νους περιλαμβάνεται, σε αυτές τις απόμενες θεωρίες που μοιάζουν να τον εξυψώνουν, δεν κάνει ούτε βήμα πέρα απ' αυτές τις ιδέες, που έχουν προοφραθεί από την *Αίσθηση* ή τη *Διανοητική Παράληψη*¹⁵.

Ο Λοκ απολογήθηκε για τη συχνή αναφορά του στις «ιδέες», για την οποία του είχαν ασκήσει κριτική και οι σίγγρονοι του. Οι «ιδέες» διαδραματίζουν ρόλο στη φιλοσοφία από πολύ παλιά, τουλάχιστον από τον Πλάτωνα, σύμφωνα με τον οποίο άλλωστε κατείχαν μια δική τους πραγματικότητα, ξεχωριστή από την οιαδήποτε σχέση που μπορεί να είχαν με το νου. Για τον Λοκ, πάντως, αποτελούν «στιδήςστε μπορεί να είναι αντικείμενο της Νόησης, όταν ένας άνθρωπος σκέφτεται»¹⁶, ενώ η αντίληψή του ότι αυτές είναι κατ' ουσίαν εξαρτημένες από τον προέχεται από τον Ντεκάρι. Σύμφωνα μ' αυτή την αντίληψη, οι ιδέες μπορεί να είναι εσωτερικές αισθήσεις, όπως ο πόνος. Μπορεί να είναι αντιλήψεις εξωτερικών αντικειμένων και των ποιότητων τους. Μπορεί να αποτελούν μέσο της μνήμης και της φαντασίας, να εμφανίζονται στη σκέψη και την κατανόηση της γλώσσας. Ο Λοκ δεν ενδιαφερόταν τόσο για την ακριβή τους φύση, είτε είναι διανοητικές καταστάσεις είτε μεταλλάξεις τους, όπως τα κύματα στη θάλασσα, είτε διανοητικές οντότητες ιδιαίτερης τάξης, όπως τα απομεινάρια του ναυαγίου πάνω στα νερά. Πίστευε ότι η απόκτηση σε τέτοια ερμητήματα είχε ελάχιστες επιπτώσεις στα όσα ήθελε να πει.

Είναι εύλογο να πει κανείς ότι οι ιδέες μας για διάφορα χρώματα, για διάφορα υλικά πράγματα, όπως ο χρυσός ή το πρόβατο, ή για διαδραστικές και θεατηγιοότητες, όπως ο χορός και η πάλι, προέρχονται από την εμπειρία. Τι μπορεί να πει κανείς όμως για τις ιδέες που αφορούν έναν κένταυρο, το Θεό, το άπειρο ή ένα σπίτι που δεν έχει ακόμη χτιστεί; Ποτέ μέχρι τώρα δεν είχαμε εμπειρία των αντικειμένων αυτών των ιδεών. Ως προς αυτό, ο Λοκ κάνει τη διάκριση μεταξύ των *σύνθετων* και των *απλών* ιδεών. Για τις απλές ιδέες είμαστε σαφώς άμεσα υπόχρεοι στην εμπειρία. Παρότι τα μέλη μιας σύνθετης ιδέας προέρχονται κάποιον τρόπο να έχουν προέλθει από την εμπειρία, εντούτοις η ίδια η ιδέα μπορεί να μην προέχεται από εκεί, αλλά να την έχουμε κατασκευάσει εμείς από τα μέλη της. Αυτή η προσγγιγή στην ιδέα της ανάλυσης των σύνθετων σκέψεων σε απλές που τις συγκροτούν είχε γίνει και νωρίτερα από τον Γκασεντί και συνεχίστηκε επίσης από πολλούς μεταγενέστερους φιλοσόφους. Ο Λοκ δεν εννοεί, πάντως, ότι οι ιδέες προοιαιβάνονται κατ' ανάγκη στην *απλότητά* τους: Οι σύνθετες ιδέες στην πραγματικότητα δε συναρμολογούνται πάντα από απλές των οποίων έχουμε την εμπειρία, παρό' μοιροδόν να αποκτηθούν απευθείας από την εμπειρία οι ίδιες. Πράγματι, ο Λοκ δεν πρέπει να εννοεί ότι προοιαιβάνονται πάντα στην απλότητά τους. Σε κάποιες περιπτώσεις υπαινίσσεται ότι αυτό είναι πιθανόν, ενώ σε κάποιες άλλες αναφέρεται σ' αυτές ως «να έχει παρατηρηθεί ότι εμφανίζονται σε διάφορους συνδυασμούς»¹⁷. Στη δεύτερη αυτή περίπτωση φτάνουμε στις απλές ιδέες μέσα από μια διαδικασία «αφαίρεσης». Ο Λοκ αποσκοπεί στην υπεράσπιση της άποψης ότι όλες οι ιδέες μας προέρχονται από την εμπειρία, εξετάζοντας περιπτώσεις όπως «ο χώρος, ο χρόνος και το άπειρο, καθώς και κάποια άλλα»¹⁸. Πέρα από το ότι αποτελούν περιπτώσεις που ενδείκνυνται για έναν τέτοιο έλεγχο, ο Λοκ προφανώς θεωρεί ότι αυτές οι ιδέες παρουσιάζουν ενδιαφέρον και από

μόνες τους. Ένα στοιχείο που εμφανίζεται στη συζήτηση περί αυτών είναι η προθυμία του Λοκ να πει ότι μια «απλή» ιδέα πιθανόν δεν είναι σε όλα τα πλαίσια απολύτως απλή. Προφανώς πιστεύει για τη διάκριση ότι δεν είναι τότε άλλο από μια χυρσίμη επινόηση προκειμένου να αναπτύξει και να εξηγήσει τον ισχυρισμό του ότι όλες οι ιδέες προέρχονται από την εμπειρία.

Έχουμε δει ότι ο Λοκ συμφωνεί πως κάποια πράγματα που γνωρίζουμε, όπως ότι ένας αριθμός είναι μονός ή ζυγός, δεν είναι δυνατό να τα έχουμε μάθει απευθείας από την εμπειρία, και εξηγεί ότι ποτέ δεν υποστήριξε το αντίθετο, διότι η εμπειρία δε μας παρέχει την ίδια τη γνώση, αλλά τα υλικά της σε μορφή ιδεών. Έχουμε δει, επίσης, ότι αρνείται πως μια τέτοια γνώση είναι έμφυτη και ότι το αυταπόδεικτό της προκύπτει από το γεγονός ότι εντυπώθηκε στο νου προ οιασδήποτε εμπειρίας. Τι πιστεύει λοιπόν; Πώς προκύπτει η γνώση;

Γνώση, ισχυρίζεται ο Λοκ, είναι «η αντίληψη της σύνδεσης και της συμφωνίας ή της διαφωνίας και της αμοιβαίας αλληθισης όλων των ιδεών μας»¹⁹. Συγκεκριμένες προτάσεις είναι αληθείς διότι οι αντίστοιχες ιδέες συνδέονται και σχετίζονται μεταξύ τους με τρόπο ώστε να τις καθιστούν αληθείς. Κάθε αριθμός είναι μονός ή ζυγός διότι υπάγχει μια σύνδεση μεταξύ της ιδέας του «αριθμού» και της αντίστοιχης του «ζυγού» ή του «μονού». Μέσω της «αντίληψης» αυτών των σχέσεων μεταξύ ιδεών καταφέρνουμε να αποκτήσουμε γνώση. Όπως λέει ο Λοκ, «σε κάποιες από τις ιδέες μας υπάγχουν συγκεκριμένες σχέσεις, έξεις και συνδέσεις, που περιλαμβάνονται τόσο εμφανώς μέσα στη φύση των ιδιών των ιδεών, ώστε δεν μπορούμε να τις σιλλάβουμε ξέχωρα απ' αυτές με οποιαδήποτε δύναμη»²⁰. Πολλοί από εμάς γνωρίζουν ότι οι τρεις γωνίες ενός τριγώνου ισοδυναμούν στο άθροισμά τους με δύο ορθές και αυτό είναι κάτι που το γνωρίζουμε διότι «αντιλαμβάνομαστε ότι η ισότητα προς δύο ορθές γωνίες αναγκάα αντι-

στοιχεί και είναι αναπόσπαστη από τις τρεις γωνίες του τριγώνου». Κάποιες φορές η αντίληψη μιας σύνδεσης ιδεών είναι άμεση, αντιλαμβάνομαστε δηλαδή τη σύνδεση «αμέσως... δίχως την παρεμβολή καμιάς άλλης»²¹. Αυτό μας παρέχει «εποπτική» γνώση, όπως όταν καταλαβαίνουμε αμέσως ότι δύο συν ένα κάνει τρία. Άλλες φορές μια σύνδεση μπορεί να γίνεται αντιληπτή μόνο έμμεσα, διαμέσου άλλων συνδέσεων και ιδεών. Η γνώση μας για τις γωνίες του τριγώνου είναι του «αποδεικτικού» είδους, αφού εδώ πρέπει «να ανακαλύψει [κανείς] κάποιες άλλες γωνίες με τις οποίες να ισοδυναμούν οι τρεις γωνίες του τριγώνου. Βρίσκοντάς τες ίσες προς δύο ορθές, [κανείς] τελικά μαθαίνει την ισοδυναμία τους με δύο ορθές»²². Στην περίπτωση που είτε η διαοητική ανεπάγκεια είτε η έλθειη πραγματικών συνδέσεων σημαίνει ότι δεν μπορούμε εποπτικά ή αποδεικτικά να αντιληφθούμε μια σύνδεση, τότε «αν και μπορούμε να φανταζόμαστε, να μαντεύουμε ή να πιστεύουμε, εντούτοις πάντα στεροόμεθα γνώσης»²³.

Αυτή η θεωρία για τη γνώση φαίνεται να αποκλείει πολλά από όσα κανονικά θεωρούμε ενδεχομένως ως γνώση. Είναι εύλογο να θεωρήσουμε ότι η γεωμετρική γνώση βασίζεται στην «αντίληψη» των συνδέσεων μεταξύ ποικίλων ιδεών. Τι μπορούμε να πούμε όμως για τη γνώση της οξείδωσης του σιδήρου κατά την έκθεσή του στη βροχή; Τι μπορεί να πει κανείς για τη γνώση της ευλασίας του χυσοού και της δυσπλασίας του μόλυβδου; Προόκειται αναμφισβήτητα για γνώση βασισμένη στην παρατήρηση, την εμπειρία και τον άπυτο πειραματισμό, κι όχι στη διαοητική αντίληψη οποιασδήποτε σύνδεσης μεταξύ ιδεών. Δεν την ακυρώνει όμως ως γνώση ο ορισμός του Λοκ; Πράγματι αυτό συμβαίνει και ο Λοκ αναγνωρίζει ανάλογες περιπτώσεις όπου, καθώς υπάγχει «έλθειη ανακαλύψιμης σύνδεσης μεταξύ των ιδεών μας... το

μόνο που μας μένει είναι η παρατήρηση και το πείραμα.²⁴ Ισχυρίζεται ότι τέτοιες περιπτώσεις σαφώς και δε συνιστούν «γνώση», αλλά αυτό που ονομάζεται «παιδείωση» ή «γνώμη».

Η «αποδοτικότητα» και η «εποπτική» γνώση, που αποκτάται με τη σύλληψη συνδέσεων μεταξύ ιδεών, είναι «βέβαιη και καθολική». Όταν λογικά βλέπουμε τη σύνδεση μεταξύ του τριγώνου και του σχήματος που έχει άθροισμα γωνιών ίσο προς δύο ορθές, καταλαβαίνουμε ότι *όλα* τα τρίγωνα *πρέπει* να έχουν τέτοιες γωνίες. Δεν είναι δυνατόν να «συνάβουμε... [τη σύνδεση] ατρομονωμένη από τις ιδέες»²⁵. Από την άλλη, όταν διανοητικά δε βλέπουμε σύνδεση π.χ. μεταξύ χυρυσού και ερυθρατού υλικού (ενώ έχουμε ενημερωθεί γι' αυτή την ιδιότητα του χυρυσού μόνο εμπειρικά), δεν ξέρουμε ότι ο χυρυσός *πρέπει* να είναι ερυθρατός. Πιθανόν να «πιστεύουμε» ή να είμαστε της «γνώμης» ότι αυτό είναι καθολικά και βέβαια αληθές, αλλά, βασιζόμενοι στην εμπειρία και την παρατήρηση, δεν το «γνωρίζουμε».

Η διάκριση που κάνει ο Λοκ μεταξύ «γνώσης» και «παιδείωσης» ή «γνώμης» έχει προάγματι αναγνωριστεί από πολλούς καποτινούς φιλοσόφους. Παρότι συνήθως αναφέρονται στη διάκριση που έγινε μεταγενέστερα από τον Χιουμ, μεταξύ «σχέσεων ιδεών» και «γεγονότων», οι σύγχρονοι φιλόσοφοι κάνουν συνήθως τη διάκριση ανάμεσα στις περιπτώσεις εκείνες όπου ακολουθούμε, σύμφωνα με τα λόγια του Λοκ, «τη θεωρητήτων δικών μας αφηρημένων ιδεών» και σε εκείνες όπου, καθώς δεν υφίσταται «σύνδεση που να μπορεί να ανακαλυφθεί»²⁶ ανάμεσα στις ιδέες μας, οφείλουμε να καταφύγουμε στην παρατήρηση και το πείραμα. Τείνουν, παρό ταύτα, να μεταχειρίζονται αυτή τη διάκριση ως διάκριση μεταξύ *δύο ειδών γνώσης* και όχι διάκριση μεταξύ γνώσης και κάτι άλλου. Αυτό που ο Λοκ ονομάζει «γνώση» εκείνοι το αποκαλούν «a priori γνώση». Αυτό που εκείνος αποκαλεί «γνώμη» ή «παιδείωση», εκείνοι το ονο-

μάζουν «a posteriori γνώση» ή «εμπειρική γνώση». Η διάκριση του Λοκ μπορεί να συσχετιστεί και με προγενέστερες διακρίσεις. Απαιτεί τη διάκριση του Γκασεντί ανάμεσα στη γνώση των φύσεων και των αναγκών αυτών, από τη μια, και στη γνώση των φαινομένων, από την άλλη, η οποία βασίζεται στην εμπειρία και την παρατήρηση. Απαιτεί τη διάκριση που κάνει ο Χομς μεταξύ φιλοσοφικής γνώσης ή γνώσης βασισμένης στον «αληθινό λογισμό» και αυτού που ονομάζει «εμπειρία». Σε πολλά σημεία σχετίζεται επίσης και με τη σχολαστική διάκριση μεταξύ γνώσης και γνώμης. Αυτή την τελευταία σύγκριση αξίζει να την επεξεργαστούμε.

Όπως για τους Αριστοτελικούς η γνώση ή η *scientia* έχει να κάνει με αναγκαιότητες, με ό,τι πρέπει να είναι κάπως και δεν μπορεί να είναι κάπως αλλιώς, έτσι και για τον Λοκ η «γνώση» είναι κάτι βέβαιο και καθολικό. Αυτό δε σημαίνει ότι ο Λοκ δέχεται όλες τις λεπτομέρειες της σχολαστικής θεωρίας της *scientia* περιεσσότερο από τον Γκασεντί. Δεν πιστεύει ότι η γνώση αποκτάται μέσω αποδεικτικών συλλογισμών που περιλαμβάνουν ως προκειμένες αξιώματα και ορισμούς. Αντίθετα, σε πολλά χωρία του *Δοκίμιου* ασκεί κριτική σε διάφορα σημεία αυτής της άποψης.

Η σχέση μεταξύ των Αριστοτελικών και του Λοκ στο ζήτημα της «γνώμης» είναι λιγότερο ευκρινής. Αντίθετα με τη *scientia*, μέριμνα της οποίας αποτελούσε η σωστή χρήση του ανθρώπινου λόγου, η γνώμη παραδοσιακά αντιμετωπιζόταν ως ανάξια και μάλλον ανεπιδέκτη ουστηματικής προσοχής. Η ίδια η λέξη «ούστημα» ήταν στην περιπτώσή της εκτός τόπου. Ο Λοκ πάντως, όπως και ο Γκασεντί, θεωρεί ότι έχει αξία να έχουμε «γνώμη», καθώς και να την αναζητούμε. Η παρατήρηση και το πείραμα που αποσκοπούν στην ανακάλυψη των ιδιοτήτων των πραγμάτων του υλικού κόσμου συνιστούν αξιόλογες παρακτικές, σε τέτοιο βαθμό ώστε ο Λοκ συχνά τιμά τα αποτελέσματά τους με τη χρήση

του διακεκριμένου όρου «πειραματική γνώση»²⁷. Στην προγραμματική κριτική, πιστεύει ότι μπορεί να υπάξξει ένα σύστημα ή σώμα «γνώμης». Εντέλει, αυτό συμπληρώνει την έννοια της νέας «φυσικής φιλοσοφίας»²⁸. Αντίθετα όμως με το μεταβατικό λόγο περί «πειραματικής γνώσης», ο Λοκ επιμένει ότι «η φυσική φιλοσοφία δεν είναι ικανή να συστήσει επιστήμη». «Η φυσική φιλοσοφία» δε συνιστά «γνώση» που προκύπτει από την αντίληψη συνδέσεων μεταξύ ιδεών, αλλά «γνώμη». Εξάλλου, ο Λοκ συσχετίζει τη λέξη «επιστήμη» με τη *scientia* και την ορθή γνώση. Μέγισ εδώ ο Λοκ συμφωνεί με τον σχολαστικό Τόμας Σέριτζαντ ότι «τα πειράματα δεν μπορούν να αποδείξουν πραγματική επιστημονική μέθοδο»²⁹. Αλλά ακόμα και στην περίπτωση που δεν αναφερόμαστε ορθώς στην πειραματική μέθοδο ως επιστήμη, αξίζει να σχολοήσουμε μαζί της συστηματικά. Την ιδέα της συστηματικής και σοβαρής μελέτης για τη φύση, βασισμένης στην παρατήρηση και το πείραμα, την ιδέα της αποκλειστικότητας «φυσικής φιλοσοφίας», πέρα από τον Λοκ, τη συμπληρώνουν και πολλοί άλλοι, και ιδιαίτερα οι συνάδελφοί του στη Βασιλική Εταιρεία. Συνοδεύονται, άλλωστε, από τη σνηθησιακή διαμαρτυρία ότι υπάχχουν τομείς και μέθοδοι σοβαρής έρευνας που οι σχολαστικές διδασκαλίες απλά αγνοούσαν.

Το ότι για τους Αδιστοτελικούς η «γνώμη» αφορά συμπτώσεις, πράγματα δηλαδή που είναι κάπως αλλά θα μπορούσαν να είναι και κάπως αλλιώς, συνιστά ένα περαιτέρω περιλόκο σημείο στη σύγκρισή τους με τον Λοκ. Εξ πρώτης όψεως αυτό μπορεί να ίσχυε και για τον Λοκ, ο οποίος αγνείται ότι *γνωρίζουμε* πως ο χυσοός είναι εύλαστος, καθώς δε διαθέτουμε καμιά «καθολική βεβαιότητα» περί αυτού. Μόνο εάν καθιστούσαμε την ευλασία του χυσοού τετριμμένη αλήθεια, συμπλεγλαμβάνοντας θητά την ευλασία στην ιδέα μας γι' αυτόν, θα μπορούσαμε να αντιληφθούμε μια σύνδεση μεταξύ της ιδέας του χυσοού κι εκείνης της ευλασίας. Η παρατήρηση και το πεί-

ραμα δε μας λένε ότι ο χυσοός πρέπει να είναι εύλαστος. Δεν έχουμε καμιά γνώση γι' αυτό. Το γεγονός όμως ότι *εμείς* αδυνατούμε να αντιληφθούμε την όποια σύνδεση δε σημαίνει για τον Λοκ αναγκαία ότι είναι αδύνατο να υπάχχει κάποια. Έτσι, ενώ κατά τη σχολαστική παράδοση η «γνώμη» αφορά συμπτώσεις, για τον Λοκ αφορά ό,τι *μοιάζει* με συμπτώσεις, αλλά στην πραγματικότητα η σύμπτωση μπορεί να αποδείξει και καθολική βεβαιότητα. Εξηγεί αυτή τη σημαντική πιθανότητα υπάχξης συνδέσεων που αδυνατούμε να αντιληφθούμε με όρους χαλαροκριτικών των ποικίλων ειδών της σύνθετης ιδέας.

Οι διακρίσεις μεταξύ των ειδών της σύνθετης ιδέας εξετάζονται εκτεταμένα στο *Δοκίμιο*. Έχοντας πρώτα διακρίσει τις ιδέες σε απλές και σύνθετες, ο Λοκ εισάγει τα τρία είδη σύνθετης ιδέας: τους «τρόπους», τις «υποστάσεις» και τις «σχέσεις». Στις τελευταίες δε αναφέρεται ιδιαίτερα και συχνά τις πραγματεύεται από κοινού με τους τρόπους. Οι «σχέσεις» έχουν να κάνουν με τη «σύνγκριση» ή την «αναφορά» ενός πράγματος ως προς ένα άλλο. Προφανές παράδειγμα αποτελεί η ιδιότητα κάποιου πράγματος να είναι λευκότερο, διότι όταν ισχυριζόμαστε ότι ένα πράγμα είναι πιο λευκό από το άλλο, τότε συγκρίνεται προς αυτό. Επίσης, οι σχέσεις αφορούν το νου, καθώς «τον οδηγούν» από ένα πράγμα σε «κάτι πέραν αυτού»³⁰. Όταν ο Κλάος αναφέρεται ως σύζυγος, το μυαλό μας πηγαίνει σε μια γυναίκα της οποίας είναι σύζυγος. Μεγαλύτερη έκταση αφιερώνεται στις «υποστάσεις» και τους «τρόπους», ενώ η μεταξύ τους διάκριση έχει μεγάλη σημασία για τη θεωρία της γνώσης που διατυπώνει ο Λοκ. Οι ιδέες του «πρώτου» και της «ευγνωμοσύνης» είναι τρώποι, ενώ εκείνες του «χυσοού» και του «ανθρώπου» είναι υποστάσεις. Η «συνθετότητα» τους είναι σχετικά προφανής. Η ιδέα του πρώτου κατασκευάζεται από την ιδέα της υπάχξης ενός κλειστού σχήματος και εκείνη της υπάχξης τριών ευθειών πρώτων. Η ιδέα του χυσοού σχηματίζεται από την ιδέα του κίτρινου,

της ευλασίας και του εύηκτου. Γιατί όμως η πρώτη αντιστοιχεί σε «τρόπο» και η δεύτερη σε «υπόσταση»;

«Οι υποστάσεις» είναι ιδέες «πραγμάτων που υφίστανται από μόνα τους»³¹. Από τα παραδείγματα του Λοκ γίνεται σαφές ότι αυτές (ή, πιο αυστηρά, τα πράγματα των οποίων αποτελούν ιδέες) είναι είδη υλικών πραγμάτων ή ύλη, γενικότερα, που παρουσιάζεται φυσικά. Πρόκειται στην πραγματικότητα περί εκείνου ακριβώς του είδους πράγματος για το οποίο ενδιαφέρεται ο φυσικός φιλόσοφος. Όπως οι Αριστοτελικοί και ο Γκασεντί, ο Λοκ κάνει λόγο για «φύσεις» ή «ουσίες» των πραγμάτων, μόνο που προσθέτει τη διάκριση μεταξύ «πραγματικής» και «ονομαστικής» ουσίας. Οι σχολαστικοί θα αποδέχονταν μια παρόμοια διάκριση. Πέραν ενός «πραγματικού» ορισμού που εκθέτει τη «μορφή» ή την «ουσία» ενός πράγματος, τη μορφή που εξηγεί ότι ένα πράγμα κατέχει τις χαρακτηριστικές του ιδιότητες, οι σχολαστικοί λάμβαναν υπόψη τους και έναν «ονομαστικό» ορισμό που συλλαμβάνει μόνο εκείνες τις ιδιότητες από μόνες τους. Αλλά όπως και ο Γκασεντί, ο Λοκ αποδίδει τις «μορφές». Για εκείνον, οι ορισμοί δεν είναι «πραγματικοί», δεν ορίζουν πράγματα· είναι «ονομαστικοί» και ορίζουν λέξεις. Ο ορισμός του χυρνού είναι αλλά ό,τι εμείς εννοούμε μ' αυτή τη λέξη, η σύνθετη ιδέα ή η ονομαστική ουσία που εμείς έχουμε στο νου μας όταν κάνουμε λόγο γι' αυτήν. Αυτή η ιδέα ή η ονομαστική ουσία ποικίλλει από πρόσωπο σε πρόσωπο. Οι χυρνοσόφοι γνωρίζουν καλάτερα τις ιδιότητες του χυρνού από ένα παιδί, οπότε έχουν και διαφορετική ιδέα.

Τι μπορούμε να πούμε, λοιπόν, για την «πραγματική ουσία» του Λοκ; Ακολουθώντας τον Γκασεντί και τον Μαύλ, αποδίδει τις μορφές των σχολαστικών ως εξηγήσεις τού γιατί τα υλικά πράγματα έχουν τις ιδιότητες που έχουν και τις αντικαθίστα λαμβάνοντας ως εξηγητική βάση τον Επικούρειο ατομισμό. Για τον Λοκ, επομένως, η πραγματική ουσία του χυρνού είναι η

σωματιδιακή ή η ατομική του συγκρότηση, που είναι υπερένη και εξηγεί τις ιδιότητές του, οι οποίες είναι οικείες σε μας και συγκροτούν την ιδέα μας γι' αυτόν ή, αλλιώς, την ονομαστική του ουσία.

Η διάκριση του Λοκ ανάμεσα στην πραγματική και την ονομαστική ουσία των υποστάσεων και ο τρόπος με τον οποίο παρουσιάζεται η σωματιδιακή υπόθεση στην αντίληψή του για τον κόσμο, αντίληψη με την οποία συμφωνούν και άλλοι σύγχρονοί του αντι-σχολαστικοί, διατυπώνεται κομμάτι με το παράδειγμα του γολγιού στον Καθεδρικό Ναό του Στρασβούργου. Οι σύγχρονοι του Λοκ θαύμαζαν αυτό το ανθρωπάκι δημιουργία, όπως θαύμαζαν και τη φύση, καθώς μπορεί να παρατηρηθεί μέσα από το μικροσκόπιο. Το συγκεκριμένο αυτό γολδί δεν έδειχνε μόνο τον ώγα. Για παράδειγμα, είχε ενσωματωμένο έναν ουράνιο θόλο που έδειχνε την τροχιά του ήλιου και της σελήνης, έναν αστρολάβο που έδειχνε τις θέσεις των πλανητών, αγάλματα που παρήγαν ήχους καιμάνας και ένα μηχανικό κόκορα. Ο Γκασεντί σχολιάζε την άγνοιά μας σχετικά με τη σωματιδιακή φύση των πραγμάτων, τα «ενδότερα μερά» της φύσης, καθώς και τη γνώση μας που περιορίζεται μόνο στα φαινόμενα. Παρομοίως, ο «χρωρικός που στενίξει», όπως συνηθίζει να τον αποκαλεί ο Λοκ, γνώριζε μόνο την εξωτερική όψη του γολγιού και όχι τον εσωτερικό του μηχανισμό. Η «ονομαστική ουσία» του γολγιού είναι η ιδέα που έχουμε γι' αυτό και, όπως και στην περίπτωση του χυρνού, ποικίλλει από πρόσωπο σε πρόσωπο. Κάποιος παρατηρητής μπορεί να εντυπωσιαστεί από ιδιαίτερα από τη φηγούρα του Θανάτου όταν χτυπά την ώρα με καιμάνες και η ιδέα του να περιλάμβανε αυτό το στοιχείο. Κάποιος άλλος, που δεν πέσασε όταν το γολδί έδειχνε ακριβώς, πιθανόν να μη σκεφτόταν το Θάνατο, αλλά τον αστρολάβο που δείχνει τις θέσεις των πλανητών. Αυτές οι ιδέες, αν και διαφέρουν σε κάποιες λεπτομέρειες, είναι παρόμοιες, ως προς το ότι

και οι δύο προέχονται από τη λειπουγία και τα παρατηρήσιμα χαρακτηριστικά του γολογιού. Παρά ταύτα, για τον Κόνραντ Ντσιατόντιους, τον μαθηματικό της Ακαδημίας του Στρασβούργου που σχεδίασε και προγραμματίισε το γολόι, η ονομαστική ουσία είναι γλιζικά διαφορετική. Αυτός κατάλβα-νε όλες τις λεπτομέρειες της κίνησης του ωρολογιακού μηχανισμού που τον καθιστά ικανό να λειτουργεί ως έχει. Η γενική του ιδέα, η «ονομαστική ουσία» του γολογιού, είναι η ιδέα του τι είναι στην πραγματικότητα η «πραγματική ουσία» του.

Αυτό το έργο τέχνης παρουσιάζει μια αναλογία προς έργα της φύσης όπως ο χρυσός. Και τα δύο έχουν παρατηρήσιμα χαρακτηριστικά και ιδιότητες. Το γολόι διαθέτει κινούμενους δείκτες και αριθμούς, ο χρυσός είναι κίτρινος, εύπλαστος, δια-λυντός σε κάποια οξέα, ενώ σε άλλα όχι. Έτσι, όπως το συγκεκριμένο γολόι, και άλλα γολόγια σαν αυτό, έχει μια συγκεκριμένη εσωτερική μηχανική συγκρότηση από την οποία προκύπτουν αυτά τα χαρακτηριστικά, έτσι έχει και ο χρυσός, κατά την άποψη εκείνων που το αποδέχονταν, τη σωματιδιακή υπό-σταση. Οι διαφορετικές αποδόσεις άλλων γολογιών αντιστοι-χούν σε διαφορετικούς μηχανισμούς. Οι ποιοτικές διαφορές των διαφορετικών υποστάσεων, το κίτρινο του χρυσοού ή το αργυρό χρώμα του μόλυβδου, αντιστοιχούν παρομοίως σε δια-φορές σχήματος, μεγέθους, διάταξης και κλητικής κατάστα-σης των σωματιδίων.

Υπάρχει όμως μια σημαντική διαφορά μεταξύ γολογιού ή, αλλιώς, εκείνου που ο Λοκ ονομάζει «τεχνητή υπόσταση» και υποστάσεων που προκύπτουν φυσικά, όπως ο χρυσός. Ο σχε-διαστής του γολογιού θα γνώριζε τις λεπτομέρειες της πραγμα-τικής ουσίας του, ενώ, σύμφωνα με τον Λοκ, κανένας από εμάς δεν μπορεί να γνωρίζει την πραγματική ουσία του χρυσοού. Οι αισθητηριακές μας ικανότητες είναι ιδιαίτερα περιορισμένες. Πέρα από το να τον συλλαμβάνουμε με σωματιδιακούς όρους,

δεν έχουμε καμιά ιδέα γι' αυτόν. Για τον ωρολογοποιό, η ονο-μαστική ουσία του γολογιού είναι η ιδέα της πραγματικότης του ουσίας. Σ' αυτό διαφέρει από το «χωρικό που στενίλει», για τον οποίο η ονομαστική ουσία είναι απλώς ένας συνδυασμός ποικί-λων παρατηρήσιμων χαρακτηριστικών. Ως προς τις φυσικές υποστάσεις όμως, είμαστε όλοι «χωρικοί που στενίλουν». Η ονομαστική ουσία του χρυσοού, η ιδέα μας γι' αυτόν, δεν είναι ιδέα της πραγματικότης του ουσίας.

Οι ιδιότητες εκείνου του είδους που συγκροτούν την ονομα-στική ουσία που έχουμε για το χρυσό διαιρούνται, κατά τον Λοκ, σε «τριτεύουσες και αυθεντικές» και «δευτερευουσες» (ακόμα και «τριτεύουσες»). Αυτή η διάσημη και πολυσυζητημέ-νη διάκριση μεταξύ πρωτευουσών και δευτερευουσών ποιότη-των ιστορικά κατάγεται από τον Γάλλο, τον Ντεκάρτ και τον Χοιτς. Αφού γενικά συσχετιζόταν με τη σωματιδιακή θεωρία της ύλης, ήταν κοινή ιδέα για την εποχή του Λοκ, αν και οι λεπτομέρειες της και τα επιχειρήματα από τα οποία τη στήγα-γε κανείς δεν ήταν πάντα τα ίδια. Οι πρωτεύουσες ποιότητες δεν ανήκουν μόνο στις παρατηρήσιμες υποστάσεις, όπως ο χρυ-σός, αλλά επίσης στα μικρότερα σωματίδια που τις συγκροτούν. Ένα κομμάτι χρυσοού έχει σχηματίζα, έκταση, σχήμα, «κλητικότητα» (όντας σε κίνηση ή σε στάση) και «αριθμό» (είναι ένα κομμάτι) και, σύμφωνα με τη σωματιδιακή θεωρία, τα σωματίδια του χρυσοού έχουν κι αυτά τις ίδιες ποιότητες. Οι δευτερευουσες (και οι τριτεύουσες) ποιότητες, όπως το χρώμα και η γεύση (και η διαλυτότητα σε συγκεκριμένα οξέα), ανή-κουν σε ένα κομμάτι χρυσοού, όχι όμως και στα σωματίδιά του.

Κατά τη σωματιδιακή θεωρία, αυτές οι δευτερευουσες (και οι τριτεύουσες) ποιότητες προκύπτουν από τη διάταξη, την «υφή» των σωματιδίων, σχηματισμένων και κλητών σωματιδίων που απαρτίζουν το χρυσό, κι έτσι δεν μπορούν να αποδοθούν στα ίδια τα σωματίδια. Φυσικά, όπως συμβαίνει και με το

χρώμα του, οι πρωτεύουσες ποιότητες του συμπλεγούς χαρακηγήρα και της έκτασης του χυμού προκύπτουν κι αυτές από το γεγονός ότι τον συγκροτούν συμπληγή σωματίδια μιας ορισμένης έκτασης. Αυτό που τις διακρίνει από τις δευτερεύουσες (και από τις τριτεύουσες) ποιότητες είναι ότι αποτελούν αναγκαία χαρακτηριστικά των σωματιδίων, ώστε να είναι υπεθινες για όλες τις ποιότητες (πρωτεύουσες, δευτερεύουσες και τριτεύουσες) των υποστάσεων που συγκροτούν.

Καθώς οι παρατηρήσιμες υποστάσεις αποτελούνται από διατάξεις μη-αισθητησιακά παρατηρήσιμων σωματιδίων, μπορούν να επιδρουν ή μια στην άλλη και στα αισθητησιακά μας όργανα με συγκεκριμένο τρόπο. Η αλληλεπίδραση μεταξύ των σωματιδίων του χυμού και εκείνων του θειικού οξέος έχει ως αποτέλεσμα την αλλαγή των αρχικών διατάξεων, αλλαγή που περιγράφουμε ως διάλυση του χυμού στο οξύ. Η αλληλεπίδραση μεταξύ των σωματιδίων ενός αμυγδαίου και των αντιστοιχών των γευσιτικών μας θηλών έχει ως αποτέλεσμα τη γέννηση στο νου μας μιας συγκεκριμένης ιδέας, της ιδέας της γλυκύτητας, ακόμη κι αν, σύμφωνα με τον Λοκ, μια απιακή επίδραση μεταξύ σωματικού και νοητικού είναι μυστηριώδης και δεν την κατανοούμε. Παρομοίως, μέσω της διαισθησιακής των ανακλωμένων φρεσινών ακτίνας, η αλληλεπίδραση ανάμεσα στα σωματίδια του χυμού και σ' εκείνα των ματιών μας μας δημιουργεί την ιδέα του κίτρινου. Οι δευτερεύουσες ποιότητες των αντικειμένων είναι εκείνες οι διατάξεις των σωματιδίων τους που προκάλουν μέσα μας συγκεκριμένες ιδέες, καθώς εμείς είμαστε όντα με αισθήσεις. Οι τριτεύουσες ποιότητες είναι εκείνες οι διατάξεις που αλλάζουν τη σωματιδιακή διάταξη άλλων πραγμάτων ή μπορούν να αλλάξουν απ' αυτήν.

Η φωτιά μάς προκαλεί την ιδέα του πόνου και το χιόνι τις αντίστοιχες της ψυχρότητας και της λευκότητας. Πάντως, ενώ θεωρούμε τον πόνο αλλά ως ιδέα που έχει δημιουργηθεί από

την αλληλεπίδραση μεταξύ της φωτιάς και του σώματός μας, θεωρούμε το χιόνι σα να ήταν από μόνο του ψυχρό και λευκό. Ο Λοκ ισχυρίζεται ότι η σωματιδιακή του θεωρία περί των αντικειμένων και της αντίληψής μας γι' αυτά δε μας παρέχει λόγο για να θεωρούμε μ' αυτόν τον τρόπο την ψυχρότητα και τη λευκότητα του χιονιού. Όντως, αντιλαμβάνομαστε το χιόνι από μόνο του ως ψυχρό και λευκό. Εφόσον όμως αυτή μας η αντίληψη είναι το αποτέλεσμα της *υψηλής* των πρωτενουσών ποιότητων των σωματιδίων, δεν υπάχει ανάγκη να υποθέσουμε ότι το χιόνι είναι στην πραγματικότητα όπως το αντιλαμβάνομαστε. Το χιόνι έχει μια συγκεκριμένη σωματιδιακή διάταξη που το καθιστά ικανό για την πρόκληση της ιδέας της ψυχρότητας και της λευκότητας. Όπως όμως δεν υπάχει τίποτα στη φωτιά που να προσομοιάζει στην ιδέα του πόνου, ομοίως δεν υπάχει κάτι στο χιόνι που να προσομοιάζει στην ιδέα της λευκότητας και της ψυχρότητας. Διαφορετικά έχουν τα πράγματα όσον αφορά τις πρωτογενείς ποιότητες. Προκειμένου να εξηγήσουμε τον τρόπο που αντιλαμβάνομαστε τα αντικείμενα ως σχηματισμένα και συμπληγή, χρειάζεται να υποθέσουμε ότι τα αντικείμενα έχουν εκείνες τις ιδιότητες με τον τρόπο που εμφανίζονται να τις έχουν.

Πέρα από το να ορίζει τις υποστάσεις ως σύνθετες ιδέες «διακριτών μεμονωμένων πραγμάτων που υφίστανται από μόνα τους»³², ο Λοκ υποστηρίζει ότι το βασικό ουσιαστικό κάθε τέτοιας σύνθετης ιδέας είναι «η υποτιθέμενη ή η συγκεκριμένη ιδέα της υπόστασης», κάτι που αποκαλεί και «υπόστρωμα»³³ ή «εν γένει καθυή υπόσταση»³⁴. Οι αναφορές του Λοκ στην «υπόσταση» ή στο «υπόστρωμα» έγιναν διαβόητες και διαμορφώθηκαν διάφορες εκδοχές περί του τι εννοεί με αυτές. Συγγνά εκλαμβάνονται ως υταινιγμοί της απόδοσης εκείνης της άποψης που υποστηρίχθηκε από τον Μπέτσαντ Ράσελ και παλαιότερα από τον Ισαάκ Βαρς. Κατ' αυτή την άποψη, η γραιμιστική διαφορά μεταξύ ουσιαστικών και επιθέτων δε σημαίνει καμιά πραγματική διαφο-

ρά μεταξύ πραγμάτων και ιδιοτήτων: Ένα υλικό πράγμα, μια υπόσταση, δεν είναι τίποτ' άλλο παρά μια «δέσμη» ιδιοτήτων. Αντίθετα, ο Λοκ φέρεται να έχει υποστηρίξει ότι τα πράγματα διαθέτουν επιπλέον ένα «υπόστρωμα» που «υποστηρίζει» τις ιδιότητές τους. Σύμφωνα με μια δεύτερη εκδοχή, το «υπόστρωμα» του Λοκ δε σχετίζεται με τέτοιου είδους αφηρημένα λογικά ερωτήματα γύρω από τη διαφορά μεταξύ «πραγμάτων» και «ιδιοτήτων». Θα πρέπει μάλλον να ταυτίζεται είτε γενικά με την ύλη όπως την κατανοούμε μέσα από τη σωματιδιακή θεωρία είτε, ειδικότερα, με συγκεκριμένες διατάξεις ή «υφές» σωματιδίων που συγκροτούν τις πραγματικές ουσίες.

Υπόγειο ακόμα ένας τομέας που σχετίζεται με τις συνθέτες ιδέες του Λοκ περί υποστάσεων και χρήζει περαιτέρω συζήτησης. Υπάρχουν πολλές και διαφορετικές υλικές υποστάσεις, όπως ο χρυσός και ο μόλυβδος, για τις οποίες διαθέτουμε πληθώρα ιδεών. Ποιο είναι το κοινό τους χαρακτηριστικό που τις καθιστά υλικές υποστάσεις; Μ' άλλα λόγια, ποια είναι η δική μας «ιδέα για το Σώμα» καθεαυτοί; Κατά την άποψη του Λοκ, προκειται για μια ιδέα «εξαπτης στερεάς ουσίας, ικανής να μεταδίδει την κίνηση μέσω οσμής»³⁵. Η πεποίθησή του για το συμπληρωματικό ως ουσιώδους τημήματος του σώματος βρήκε ανταπόκριση και σε άλλους, όπως τον Μπρόιλ και το Νεύτων. Πάντως, κατά την αντίταξη πεποίθηση των Καρτεσιανών, μόνο η έκταση συγκροτεί το σώμα και όχι ο συμπληρωματικός ή η ικανότητα μετάδοσης της κίνησης. Ο Ντεκάρτ υποστηρίζει ότι «η φύση της ύλης ή του σώματος... δε συνίσταται στο ότι είναι σκληρή, βαριά ή έγγρωμη... αλλά μόνο στο ότι είναι μια υπόσταση εξαπτη σε μήκος, πλάτος και βάθος»³⁶.

Τη θέση αυτή ο Λοκ την απορρίπτει, αν και τα επιχειρήματά του ενάντια στην ταύτιση του σώματος με την έκταση από τον Ντεκάρτ δεν αφορούν παρά μόνο κάποια αρχικά προβλήματα. Ενίσταται ισχυριζόμενος ότι η έκταση, από μόνη της, είναι ανε-

παρκής για να συστήσει σώμα. Η ιδιότητα της πλήρωσης χώρου, όπως και η ικανότητα μετάδοσης κίνησης μέσω προσκρούσεων, πρέπει να εξαστάται από κάτι άλλο. Αυτό υποστηρίζει ότι είναι το συμπληρωματικό του ή, αλλιώς, η «μη-διαπερατότητα». Πέραν αυτού, το «σώμα» είναι τόσο ξεκάθαρα διαφορετικό από το «χώρο», ώστε η έκταση δεν μπορεί να περιλαμβάνει όλη του την ουσία. Το σώμα μπορεί να χωριστεί σε μέρη με δυνατότητα απόστασης, πράγμα που δε συμβαίνει στο χώρο. Το σώμα δεν είναι, ή τουλάχιστον δεν είναι αναγκαία, απεριόριστο, ενώ ο χώρος είναι. Εάν το σώμα και ο χώρος ήταν ταυτόσημα, δε θα υπήρχε κενός χώρος και η κίνηση θα ήταν αδύνατη. Ο Ντεκάρτ όμως είχε ήδη δώσει απαντήσεις σε ανάλογες ενστάσεις. Η διαφορά μεταξύ χώρου και σώματος έγκλειται στον «τρόπο που το συλλαμβάνουμε»³⁷. Η κίνηση είναι δυνατή ακόμα και χωρίς τη συνθήκη του κενού χώρου. Εφόσον τα πράγματα κινούνται ταυτόχρονα και το ένα στη θέση του άλλου, η κίνηση είναι δυνατή τόσο σε συνθήκες κενού όσο και γεμάτου χώρου.

Παρότι ο Ντεκάρτ υποστήριξε μια «φιλοσοφία μηχανική» με μια ευρεία έννοια, κατά την οποία ο υλικός κόσμος θα πρέπει να κατανοείται με όρους ύλης και κίνησης, δεν υπήρξε οπαδός της σωματιδιακής ή της ατομικής θεωρίας. Από την ταύτιση του σώματος με την έκταση συνάγεται ότι ο κενός χώρος, το κενό, το Επικουρείο «κενό» ακόμα, όπου κινούνται τα άτομα, είναι αδύνατο. Η Καρτεσιανή ύλη είναι συνεχής, οπότε δεν μπορούν να υπάρξουν διακριτά άτομα. Ο κόσμος εντέλει κατανοείται με όρους «στροβίλων» ή «δινών» και όχι με όρους σύγκρουσης των συμπληρωματικών, αδιαπεραστων ατόμων που κινούνται μέσα σε έναν κατά τα άλλα κενό χώρο, μέσα σε μια ύλη που είναι ταυτόσημη της έκτασης ή του χώρου.

Η συνθητέσση και μη-Καρτεσιανή πεποίθηση, ότι η ύλη αποτελείται από διακριτά, συμπληρωματικά τημήματα, γεννά το εξής ερώτημα: «πώς αυτά τα μέρη συνέχονται μέσα στα ευρύτε-

ρα, εκτρίατά σώματα της καθημερινής μας εμπειρίας;» Ο Λοκ γουτά πώς «τα συμπαγή μέγη του σώματος... [διατηρούνται] ενωμένα ή συνέχονται για να προκύψει η έκταση».³⁸ Έχοντας υπόψη το σκεπτικισμό του πεδί της ικανότητας μας να διεισδύσουμε στις πραγματικές ουσίες των πραγμάτων, δε μας εκπλήσσει το ότι δε βρίσκει ικανοποιητική καμιά απάντηση απ' αυτές που πασχίζουν οι σύγχρονες θεωρίες και συμπτεράίνει ότι, όσον αφορά τις πραγματικές ουσίες, έχουμε πλήρη άγνοια.

Η έκταση του σώματος, που για τον Ντεκάρτ συνιστά όλη του την ουσία, για τον Λοκ δεν είναι το μοναδικό αποτελεσμα αυτού που βλέπει ως ουσιαστική ιδιότητα του συμπαγούς. Το τρίτο μέρος της ιδέας που υποστηρίζει ότι έχουμε για το σώμα, η ικανότητά του να μεταδίδει κίνηση μέσω οσμής, συνάγεται κι αυτό από το συμπαγές. Εποίσο, στην πραγματικότητα δεν κατανοούμε αυτή την ικανότητα περισσότερο από την αντίστοιχη της συνοχής.

Τα δύο σημαντικά είδη της σύνθετης ιδέας που διακρίνει ο Λοκ είναι οι «υποστάσεις» και οι «τρόποι». Οι πρώτες, όπως έχουμε δει ήδη, είναι ιδέες νλικών πραγμάτων, όπως το πρόβριο, ή είδη νλής, όπως ο χυρός. Οι χαρακτηριστικές τους ιδιότητες, πούλλες εκ των οποίων περιλαμβάνονται στη σύνθετη ιδέα μας ή στην ονομαστική ουσία, είναι αυτές που ο φυσικός φιλόσοφος μπορεί να συλλέξει, να παρατηρήσει και να καταγράψει σε μια «φυσική ιστορία». Προκύπτουν από τις πραγματικές τους ουσίες, που με τη σειρά τους συγγροτούνται από τη διάταξη των σωματιδίων. Τι είναι, λοιπόν, οι «τρόποι»;

Κατά τον ορισμό του Λοκ, «δεν εμπειρεύχουν την προϋπόθεση της αυθυπαρξίας τους, αλλά θεωρούνται ως συναρτήσεις ή σχέσεις μεταξύ υποστάσεων».³⁹ Μ' αυτό και πολλά άλλα παραδείγματα του, όπως το παραδδειγμα του «τριγώνου» ή της «σειράς», οι τρόποι μοιάζουν με μεθόδους διευθέτησης, οργάνωσης και διάταξης των υποστάσεων από τις οποίες εξαρτώνται.

Το τρίγωνο, λοιπόν, δεν είναι νλικό πρόγμα, αλλά το σχήμα που έχουν ορισμένα νλικά πρόγματα ή η διάταξη στην οποία μτρούν να τειθούν. Η σειρά δεν είναι ένα νλικό πρόγμα, αλλά μια συγκεκριμένη οργάνωση νλικών πραγμάτων. Ο Λοκ περιγράφει τους τρόπους ως συνδυασμούς «σκόρπιων και ανεξάρτητων ιδεών» που «ο νους τις καταχωρεί μαζί».⁴⁰ Τους περιγράφει ακόμα ως «τάγματα της νόησης», αντίθετα με τις υποστάσεις που είναι «έργα της φύσης».⁴¹ Κατ'έτοιο δε σημαίνει ότι δε βρδσκονται μέσα στον κόσμο. Είναι πιθανό ένα παιδί να διερωτάται τι σχήμα ή διάταξη έχει το τρίγωνο και να το έχει μτροστά του την ίδια στιγμή. Αυτό μάλλον σημαίνει ότι, ενώ διαμορφώνουμε τις ιδέες των υποστάσεων παρατηρώντας ιδιότητες και ποιότητες που συνήθως βρδσκονται συνδεδεμένες μεταξύ τους, η διαμόρφωση των τρόπων εξαρτάται από τις ανθρωπινες συμβάσεις, τις στοχεύσεις και τους θεσμούς. Οι άνθρωποι μεταμορφώνουν τις συλλογές ιδεών τους σε τρόπους, «καθώς τους χρησιμοποιούν συχνά στην καθημερινότητά τους, στις συζητήσεις τους, αφηγοντας τους άλλους, που πολύ σπάνια έχουν την ευκαιρία να κάνουν αναφορά, χαλάφους και ανώνυμους».⁴² Για το φόνο ενός γέγου ανθρώπου δεν έχουμε όνομα, ενώ για το φόνο κάποιου πατέρα έχουμε.

Οι ιδέες μας για τις υποστάσεις, για τις ονομαστικές ουσίες, δεν είναι ιδέες των πραγματικών τους ουσιών. Η ιδέα μας για το χυρό είναι απλά η ιδέα κάποιων παρατηρήσιμων ιδιοτήτων του που υποτίθεται ότι απορρέουν από την πραγματική του ουσία. Οι ονομαστικές ουσίες των τρόπων, όμως, είναι ιδέες των πραγματικών τους ουσιών. Αυτό δε γίνεται ενκρινές με πολλά από τα παραδειγματα του Λοκ. Αφού δεν είναι εύκολο να δούμε κάποια διάκριση μεταξύ των χαρακτηριστικών τους ιδιοτήτων και κάποιας ουσίας από την οποία απορρέουν, μπορεί κάποιος να μπει στον πειρασμό να σκεφτεί ότι, όταν ο Λοκ κάνει λόγο για σύμπτωση της

πραγματικής και της ονομαστικής ουσίας, εννοεί ότι η έννοια της πραγματικής ουσίας δε βρίσκεται στην πραγματικότητα εφραμιολή στους τρόπους. Όταν όμως λέει ότι οι πραγματικές και οι ονομαστικές ουσίες ενός τρόπου, όπως το τρίγωνο, συμπίπτουν, όπως εννοεί αυτό που έγραψε να προσδοκούμε να σημαίνει: δηλαδή, ότι η ιδέα μας για ένα τρίγωνο είναι ίδια με την ιδέα του ωρολογιοποιού για το ρολόι του Στρασβούργου, ιδέα της πραγματικής ουσίας του και όχι ιδέα σαν αυτή του «ατενίζοντος χωρικού», ιδέα δηλαδή κάποιων ιδιοτήτων του.

Φυσικά, οι πραγματικές ουσίες των τρόπων δεν είναι σωματιδιακές. Τα τρίγωνα δεν είναι υλικά πράγματα, αλλά σχήματα που ιμτογοούν τα υλικά πράγματα να διαθέτουν. Αυτό όμως δε σημαίνει ότι δεν υπάγχει ουσία από την οποία απορρέουν οι χαρακτηριστικές τους ιδιότητες. Ο Δοκ ισχυρίζεται ότι

το σχήμα που περιλαμβάνει το χώρο μεταξύ τριών γραμμών αποτελεί τόσο την πραγματική όσο και την ονομαστική ουσία του τριγώνου· καθώς δεν είναι μόνο η αφηρημένη ιδέα στην οποία προσαγγιόται το γενικό όνομα, αλλά η ίδια η *essentia* ή το είναι του ίδιου του πράγματος, το θεμέλιο απ' όπου απορρέουν όλες οι ιδιότητες του και στο οποίο βρέσκονται όλες αδιαχώριστα προσσατημένες. Πολύ διαφορετικά έχει το πράγμα όσον αφορά εκείνο το κομμάτι υλης που φτιάχνει το δαχτυλάδι στο χέρι μου και όπου οι δύο αυτές ουσίες... διαφεύγουν⁴.

Εδώ ο Δοκ κάνει έναν παραλληλισμό μεταξύ τρόπων όπως το τρίγωνο και υποστάσεων όπως ο χρυσός και το ρολόι του Στρασβούργου. Ο χρυσός έχει ποιικές ιδιότητες ως ατομεία-σημα της μη αιωθητής σωματιδιακής του σύστασης. Το ρολόι έχει συγκεκριμένα χαρακτηριστικά ως συνέχεια του εσωτερικού του μηχανισμού. Παρόμοια, το σχήμα των τριών γραμμών που περιλαμβάνει ένα χώρο, δηλαδή η ιδέα που έχουμε για το τρίγωνο, έχει ποιικές ιδιότητες ως συνέχεια του συγκεκριμέ-

νου τρόπου κατασκευής του, ιδιότητες όπως άθροισμα εσωτερικών γωνιών ίσο προς δύο ορθές και άθροισμα εξωτερικών γωνιών ίσο προς τις απέναντί τους.

Η σκέψη του Δοκ δείχνει ότι, όπως μπορούμε να κάνουμε τη διάκριση μεταξύ των χαρακτηριστικών γνωρισμάτων του χρυσού (ή του ρολογιού) και της σωματιδιακής του σύστασης (ή του εσωτερικού του μηχανισμού), έτσι είμαστε σε θέση και να διακρίνουμε μεταξύ των χαρακτηριστικών ιδιοτήτων του τριγώνου και εκείνου που είναι υπεύθυνο γι' αυτές και τις εξηγεί. Μπορούμε να θεωρήσουμε την πραγματική ουσία του τριγώνου, «τρεις γραμμές που περιγράφουν ένα χώρο», ως οδηγίες κατασκευής ενός τέτοιου σχήματος. Πρόκειται, δηλαδή, περί του πώς αυτό το σχήμα συγγκοτεείται. Όταν ένα σχήμα σχεδιάζεται βάσει αυτών των οδηγιών, θα έχει κατά συνέπεια ποιικές ιδιότητες, οι οποίες θα ιμτογοούν να έχουν προγνωσθεί από κάποιον γεωμέτη. Παρομοίως, εξετάζοντας μια άλλη περίπτωση, ιμτογοούμε να λάβουμε την πραγματική ουσία του κύκλου, σχήματος που διατηρεί μια διαρκή σχέση προς ένα συγκεκριμένο σημείο, ως υπόδειξη του πώς ιμτογοούμε να παραγάγουμε ή να κατασκευάσουμε ένα αντίστοιχο σχήμα. Ο Δοκ εδώ εκκάλουθει μια γραμμική σκέψης ανάλογη μ' εκείνη του Χομτζ. Το ότι ο κύκλος έχει τις χαρακτηριστικές του ιδιότητες είναι ατομεία-σημα της συγκεκριμένης του κατασκευής και του ότι είναι το συγκεκριμένο σχήμα.

Με δεδομένο ότι η «γνώση» είναι η αντίληψη συνδέσεων μεταξύ ιδεών και όταν αυτή η αντίληψη λείπει έχουμε μόνο «πεποθήση» ή «γνώμη», ο Δοκ στηρίζει την άποψη ότι η γεωμετρία, αντίθετα με τη φυσική φιλοσοφία, συνιστά «επιστήμη», σώμα «γνώσης». Άποψη του είναι ακόμα ότι οι αφηρημένες μας ιδέες για τους τρόπους, όπως τα τρίγωνα και τα υπόλοιπα γεωμετρικά σχήματα, είναι ιδέες των πραγματικών τους ουσιών, αντίθετα με εκείνες των υποστάσεων όπως ο χρυσός, που είναι

ατών ιδέες παρασηφωσιμον ιδιοτήτων που απορρέουν από τις πραγματικές ουσίες. Αυτές οι δύο απόψεις συνοδεύουν η μια την άλλη. Εάν η ιδέα μας για το χρυσό ήταν ιδέα της πραγματικότητας του ουσίας,

τότε οι ιδιότητες που θα εντοπίσαμε σ' αυτό το σώμα θα εξαφανίστηκαν και θα εξαφανίστηκαν από αυτή τη σύνθετη ιδέα και θα ήταν γνωστή η αναγκαιότητα της σύνθεσης. Καθώς όμως οι ιδιότητες του χρυσού του εξαφανίζονται από τη σύνθετη ιδέα των τριών γραμμών που περιλαμβάνουν κάποιο χρώμα και στο μέτρο που μπορούν να εντοπιστούν, συνδέονται από την ιδέα αυτή⁴⁵.

Το γεγονός ότι η γεωμετρία ως κλάδος αποτελείται από «βέβαιη και καθολική γνώση»⁴⁵, αποκτημένη με εκ των προτέρων εστιαστικότητα ή αποδείξη, συμβαίνει διότι γνωρίζουμε τις πραγματικές ουσίες των γεωμετρικών σχημάτων. Δε γνωρίζουμε όμως τις πραγματικές ουσίες των υποστάσεων στη φυσική φιλοσοφία, κι έτσι δεν μπορούμε να κάνουμε τίποτα παραπάνω από το να παρατηρούμε και να καταγράφουμε τις ιδιότητές τους και να διαμορφώνουμε ιδέες μόνο και γνώμες περί αυτών.

Οι υποστάσεις παρέχουν υλικό για ελάχιστη γενική γνώση. Η ατάκη θεώρηση των αφηρημένων ιδεών τους δεν μπορεί να μας πάει μακριά στην αναζήτηση αλήθειας και βεβαιότητας... Η έλλειψη ιδεών για τις πραγματικές ουσίες μας μεταφέρει από τις δικές μας σκέψεις στα ίδια πράγματα⁴⁶.

Από την εποχή του Χίου, οι φιλόσοφοι με εμπειριστική οπτική υποθέτουν μάλλον πως κάθε «γνώση» που έχει αποκτηθεί με α priori αντίληψη συνδέσων ανάμεσα σε ιδέες είναι μηδαμινή και κενή περιεχομένου και ότι το τίμημα που πληρώνει κανείς για την αναγκαιότητα και τη βεβαιότητα μιας τέτοιας «γνώσης» δεν είναι άλλο από την απώλεια πληροφοριών. Από αυτή την άποψη, ο Λοκ δεν είναι εμπειριστής. Δεν πιστεύει ότι

η γεωμετρική γνώση ή, για τον ίδιο λόγο, η γνώση που θα αποκτήσουμε με τη φυσική φιλοσοφία, στην περίπτωση που γνωρίζαμε τις πραγματικές ουσίες των υποστάσεων, είναι κενή και ασημαντή. Το άθροισμα των εξωτερικών γωνιών που ισούται με τις απέναντι εσωτερικές γωνίες προκύπτει από το ότι έχουμε ένα σχήμα με τρεις γραμμές, δεν είναι όμως κάτι παραπάνω από μέτρος αυτής της ιδέας, όπως το κίτρινο και η ευλακία θα αποτελούσαν κι αυτά μέτρος μόνο της αναλυτικής ιδέας για τη σωματιδιακή σύσταση του χρυσού.

Από την άποψη του ότι δε βλέπουμε «ασημαντή» την α priori γνώση, ο Λοκ δεν ταιριάζει στις σύγχρονες εγγειοδικές περιγραφές ενός «εμπειριστή». Επιπλέον, δεν μπορεί να ταιριάζει λόγω της πεποίθησής του ότι η φυσική φιλοσοφία αποτυγχάνει να συστήσει επιστήμη, με το επιχείρημα ότι έχουμε άγνοια των σχετικών πραγματικών ουσιών και όχι επειδή δεν υπάρχουν αναγκαίες συνδέσεις στη φύση. Καθώς είναι προσαρμοσμένο στα μέτρα της α priori επιστήμης της γεωμετρίας, το ιδεώδες του για την επιστημονική φυσική φιλοσοφία συμπάσσει με αυτό ενός ορθολογιστή, όπως θα εμφανιζόταν σε ένα εγγειοδίκιο. Είναι απρόσβιτο, όχι λόγω της φύσης των πραγμάτων, αλλά λόγω της φύσης των ικανοτήτων μας.

Τα παραπάνω διαμορφώνουν ένα κεντρικό τμήμα της απάντησής του Λοκ στο αλγικό ερώτημα για την έκταση της ανθρώπινης γνώσης και για το αν υπάρχει κάποιος ορίζοντας ανάμεσα στο τι μπορούμε και τι αδυνατούμε να γνωρίσουμε. Η γνώση μας περιορίζεται στις ιδέες μας και μόνο όσο αυτές οι ιδέες αποτελούν ιδέες πραγματικών ουσιών αποκτά έκταση. Τα γεωμετρικά σχήματα δεν είναι όμως οι μόνοι τρόποι ούτε τα μόνα πράγματα των οποίων μπορούμε να γνωρίσουμε τις πραγματικές ουσίες. Οι ιδέες της ηθικής αποτελούν κι αυτές τρόπους και ο Λοκ θεωρεί ότι με κατάλληλη εφαρμογή θα ήταν δυνατό να αναπτύξουμε μια συστηματική επιστήμη της ηθικής, ανάλογη με

αυτήν των μαθηματικών και της γεωμετρίας. Η δυνατότητα μιας αποδεικτικής επιστήμης της ηθικής διέγειρε τη φαντασία του Γουλιέλμου Μολινέ, φίλου του Λοκ, που τον πείσε να την πραγματοποιήσει. Ο Λοκ απάντησε ότι αδυνατούσε να το κάνει *ο ίδιος*. Χρειάζοταν κάποιος του διανοητικού επιπέδου του Νεύτωνα. Επιπλέον, πίστευε ότι αν και ο ανθρῶπινος λόγος είχε «παρασκευαστεί» κατά βήματα στο μεγάλο και αξιοζήλευτα της ηθικής»⁴⁷, εντούτοις η προόδος που σημειώθηκε υπήρξε αργή. Επίσης, παρότι οι ηθικοί κανόνες και οι αρχές ούτε είναι έμφυτες ούτε είναι εύκολο να αποκτηθούν με το λόγο, δεν πρέπει να αγνοεί κανείς τα καθήκοντά του και τις υποχρεώσεις του. Άλλωστε, είναι γοητευμένα στη Βίβλο. «Το Ευαγγέλιο», εξήγησε ο Λοκ στον Μολινέ, «περιέχει ένα τόσο τέλειο σώμα ηθικής, ώστε ο λόγος μπορεί να απαλλάξει από αυτή την έρρευση»⁴⁸. Το να λαμβάνει όμως κανείς την ηθική από τη Βίβλο δε σημαίνει αναγκαία ότι τη λαμβάνει από την εμπειριστική στην αυθεντία, εγκαταλείποντας κάθε σκέψη ηθικής γνώσης. Παρότι ο λόγος μας μπορεί να αδυνατεί να *ανακαλύψει* τις ηθικές αλήθειες, δεν είναι *ανόγη* και να αδυνατεί να *πιστοποιήσει* τα όσα λέει η Βίβλος. Είναι δυνατόν να βρούμε επιχειρήματα που νομιμοποιούν το ηθικό της περιεχόμενο, ακόμα κι αν δεν μπορούμε να καταλήξουμε σ' αυτό από μόνοι μας. Ανεξάρτητα από το πώς μας ήρθε στο νου αρχικά, στο βαθμό που έχουμε γνώση, η προσέγγισή μας στηρίζεται στο λόγο. Ακόμα κι αν η δικαιολόγηση εκ των υστέρων είναι ευκολότερη από την ανακάλυψη, κάποιος ούτε τότε είναι ικανός να δουν την αλήθεια του Ευαγγελίου για λογαριασμό τους. Ακόμα κι αν η Βίβλος δείχνει το δρόμο προς την αληθινή γνώση, οι περισοότεροι άνθρωποι «δεν μπορούν να γνωρίσουν και, κατά συνέπεια, πρέπει να πιστεύουν»⁴⁹.

Όπου η «πεποίθηση» δε βασίζεται στην παρατήρηση και την εμπειρία αλλά στη Θεία Αποκάλυψη, ο Λοκ κάνει λόγο για

«πίστη». Εδώ αναπτύσσεται καθαρά το ενδιαφέρον του, καθώς και των φίλων του από εκείνη την ομάδα συζητήσεων, το οποίο οδήγησε στην αρχική επεξεργασία του *Δοκίμιου*: πρόκειται για τη σχέση και την αλληλεπίδραση μεταξύ γνώσης και λόγου από τη μια και πίστης, πεποίθησης και αποκάλυψης από την άλλη. Το γενικό του μοτίβο είναι η προτεραιότητα του λόγου έναντι της αποκάλυψης. Στο βαθμό που μας παρότρυνε «γνώση» αντί για *απλή* «πεποίθηση» ή «πίστη», φυσικά και υπερέχει. Ο Λοκ όμως εννοεί ότι η αποκάλυψη οφείλει να είναι υπόλογη στο λόγο. Εάν τα Ευαγγέλια παρείχαν μια ηθική αλήθεια ήδη γνωστή από το λόγο, τούτο θα επαλήθευε τα Ευαγγέλια και όχι το λόγο. Ο λόγος είναι πιο βέβαιος από την αποκάλυψη, ενώ η αποκάλυψη δεν μπορεί να τον καταστήσει πιο βέβαιο από όσο είναι ήδη. Πρέπει να είμαστε βέβαιοι ότι η αποκάλυψη τηγάζει από το Θεό. Δεν μπορούμε όμως να έχουμε γι' αυτό την ίδια βεβαιότητα μ' εκείνη που έχουμε για τη βασισμένη στο λόγο γνώση μας επί του συγκεκριμένου. Αυτό σημαίνει ότι δεν υπάρχει τίποτα *αντίθετο* στο λόγο που να μπορούμε να αποδεχτούμε στη βάση κάποιας υποτιθέμενης αποκάλυψης. «Θα ανέτρεπε τις αρχές και τα θεμέλια κάθε γνώσης... εάν... ό,τι γνωρίζουμε με βεβαιότητα έδινε τη θέση του σε κάτι πιθανόν εσφαλμένο»⁵⁰.

Κάποια πράγματα βελισκονται εκτός λόγου και πέθαν του ορίζοντα γνώσης και κατανόησής μας, αντίθετα με τις ηθικές αλήθειες στις οποίες δε συμβαίνει το ίδιο, τουλάχιστον από άποψη αρχής. Αυτά τα πράγματα, αν και δεν «αντιτίθενται» στο λόγο, βελισκονται «πέθαν του λόγου». Έχουμε ήδη δει τέτοια πράγματα στην περιουσία της φυσικής φιλοσοφίας: πράγματα για τα οποία «δεν μπορούμε να έχουμε καμιά γνώση, στηριγμένοι στη φυσική χρήση των δυνάμεών μας»^{51a}. Κάποια αποτελούν αντικείμενο της αποκάλυψης. Για παράδειγμα, «ότι οι νεκροί θα αναστηθούν και θα ζήσουν ξανά»^{51b}. Όμως το ότι η αποκάλυψη μπορεί να μας πει πράγματα «πέθαν του λόγου» δεν την

καθιστά ανώτερή του. Ο λόγος δεν μπορεί να κλίνει την αλήθεια ή το ψεύδος σε οτιδήποτε αποκαλύπτεται σε ανάλογες περιπτώσεις, μπορεί όμως να κλίνει εάν η αποκάλυψη είναι γνήσια. Η Θεία Αποκάλυψη είναι προορισμένη να είναι αληθής, «αλλά το εάν πρόκειται για θεία αποκάλυψη ή όχι είναι κάτι που πρέπει να κριθεί από *λόγο*»⁵².

Πέραν τούτου, η σωτηρία μας δεν εξαρτάται από την «πίστη» μας σε οτιδήποτε «πέγαν του λόγου». Η προοπτική της μας ανοίγεται από μέσω της χρήσης των φυσικών μας ικανοτήτων. Ο Θεός έχει «δώσει σ' όλο το ανθρώπινο γένος με τόσο επάρκεια το φως του λόγου, ώστε οι άνθρωποι... να μην μπορούν (κάθε φορά που μπαίνουν στη διαδικασία της αναζήτησης) να αμφισβητήσουν είτε την ύπαρξη του Θεού είτε την υπακοή που Του οφείλουν»⁵³. Η ιδέα αυτή, ότι τα ουσιώδη για τη σωτηρία δεν είναι ποτέ «πέγαν του λόγου», δε συνάδει ιδιαίτερα με αυτό που έχει ήδη υποστηρίξει ο Δοκ περί της πρακτικής δυσκολίας της ατομικής επεξεργασίας για λογαριασμό του καθενός. Ένα άτομο που δε χαίρει ιδιαίτερης ευστοφίας ή κάποιο άλλο πολυάσχολο οφείλει ενγλωμοσύνη στη Βίβλο που «περιέχει ένα τόσο τέλειο σώμα ηθικής, ώστε να απαλλάσσει το λόγο από την έρευνα», η θέση όμως όσων δεν έχουν πρόσβαση στη Βίβλο δε μοιάζει αισιόδοξη.

Η προετοιμία του Δοκ για τη σχέση λόγου, θρησκείας και ηθικής, καθώς και ο ισχυρισμός του ότι η σωτηρία μπορεί να κατακτηθεί αποκλειστικά στη βάση του λόγου, ήταν διαδεδομένη από την εποχή της Πλάτωνόθωσης μέχρι τον 18ο αιώνα. Στον Εμφύλιο Πόλεμο σημειώθηκε το ξέσπασμα ενός θρησκευτικού φανατισμού και υπήρξαν υπερβολές που γέννησε ο λεγόμενος «εθνοσιασμός». Με την Παλινόρθωση εμφανίστηκε η αντίδραση απέναντι στο υπερφυσικό και το μυστήριο, απέναντι στις ιδιωματικές «αποκαλύψεις» και «εμπνεύσεις». Η μετριοπάθεια και η λογική άρχισαν να περνούν στο προσκήνιο. Ο Τόμας

Σπικρ αναφέρεται στις «πρόσφατες υπερβολές του εθνοσιασμού: Αρτελιώτες προφορές εμπνευσής και άμεσης σχέσης με το Θεό»⁵⁴. Δείχνει φανερά ανακουφισμένος που «έχουμε σε αξιόλογο βαθμό απαλλαγεί από την τρομοκρατία των βίαιων εμπνεύσεων» και που «το γενικό κλίμα αυτού του αιώνα βασιλεύει σε μια θρησκεία έλλογη»⁵⁵.

Για τον Δοκ, η λογική γύθμιση της «πίστης» ή της «πτεροίτητος» που βασιλεύει στην αποκάλυψη διακρίνεται από τις «ανεδαφικές φαντασιώσεις»⁵⁶ και «τις αλάζονικές αξιώσεις του ένθεου και άφρονος νου»⁵⁷ που χαρρακτηρίζουν τον «εθνοσιασμό». Η θεία εμπνευση και η αποκάλυψη δεν αποτελούν από μόνες τους εγγυήσεις και πρέπει πάντα να θέτουμε την ερώτηση: «Πώς γνωρίζω ότι είναι ο Θεός που μου τα αποκαλύπτει όλα αυτά;» Μ' άλλα λόγια, «όσο ισχυρή κι αν είναι η διαβεβαίωση που διαθέτω, είναι ανεδαφική. Όποιο φως κι αν επικαλούμαι, στην πραγματικότητα δεν είναι άλλο από τον εθνοσιασμό»⁵⁸.

Το κίνημα του Πλατωνισμού στο Κέμπριτζ (που περιλαμβάνει τον Χένρι Μουρ, τον Μπέντζαμιν Γουίτσκοτ και τον Ραλφ Κάντγουορθ) και του Latitudinarianism (που περιλαμβάνει πολλά μέλη της Βασιλικής Εταιρείας, όπως τον Σπικρ και τον Γκλάνβιλ) ενίσχυσαν την ιδέα ότι από μόνος του ο λόγος μπορεί να παράσχει τα ουσιώδη της θρησκευτικής πίστης, καθώς και τα μέσα για τη σωτηρία. Αρχικά, η έμφαση στην αποκλειστική «φυσική θρησκεία» δε σήμαινε κατ' ανάγκη την εγκατάλειψη της Χριστιανισμικής όπως αυτή αποκαλύπτεται στη Βίβλο. Στο βαθμό που δεν ήταν ασύμβατη με το λόγο, μπορούσε να γίνει αποδεκτή. Όμως, προς το τέλος του αιώνα, άρχισε να ξεπροβάλλει το ιδεώδες του λόγου ως επαρκούς όχι μόνο για τα ουσιώδη, αλλά συνολικά για τη θρησκεία, και τίποτα «πέγαν του λόγου» δεν μπορούσε να αποτελεί τμήμα της. Αν και στην πραγματικότητα δεν υπερασπίστη-

κε κάτι τέτοιο, ο Λοκ συνεβάζει ιδιαίτερα στην καλλιέργεια αυτού του άλλου ντεϊσμού.

Σκοπός του μεγάλου αριστογυρημάτος του Λοκ, που δεν είναι άλλο από το *Λοκίμιο*, ήταν σαφώς η έδρευση γύρω από την «αυθεντία, τη βεβαιότητα και την έκταση» της ανθρωπίνης γνώσης. Παράδοξοιόθώντας τον όμως στην προσοπάθεια προσέγγισης του σκοπού του, κινδυνεύουμε να ξεχάσουμε κάποιες σημαντικές ιδέες του που τον έκαναν διάσημο. Λόγω της κριτικής που έχει ασκήσει ο Μπέργκλεϊ στις απόψεις του Λοκ για τη γλώσσα και τις αφηρημένες ιδέες, απόψεις που διατυπώνονται υτόρρητα στη συζήτηση περί των ονομαστικών ουσιών, είναι καλύτερο να τις αναλύσουμε στο επόμενο κεφάλαιο. Όσον αφορά το υτόλοιτο του παρόντος κεφαλαίου, θα εξετάσουμε τη θεωρία του για την προσωπική ταυτότητα και το νου και στη συνέχεια την πολιτική φιλοσοφία του.

Τα όσα είπε ο Λοκ για την προσωπική ταυτότητα, και συμπεριεξηγήθησαν στη δεύτερη έκδοση του *Λοκίμιου* κατά την πρόταση του Μολινέ, προκάλεσαν και συνεχίζουν να προκαλούν το ενδιαφέρον των φιλοσόφων. Εξ αρχής διατυπώνει την άποψη, που συμμερίστηκαν ύστεροι φιλόσοφοι, ότι στο ζήτημα της ταυτότητας υφίσταται κάποια σχετικότητα. Εάν θέσουμε το ερώτημα «αυτό είναι το ίδιο μ' εκείνο που ήταν εδώ τον περασμένο χρόνο;», το ζήτημα τίθεται ως προς το τι είδους πράγμα είναι *αυτά*. Εάν αναφερόμαστε σ' έναν υλικό όγκο, μπορούμε να πούμε ότι μένει το ίδιο στο βαθμό που αποτελείται από τα ίδια σωματίδια, ενώ εάν αναφερόμαστε σε ζωντανό σώμα δεν είναι έτσι *κατ' ανάγκη*: «ένα πουλάρι που εξελίσσεται σε άλλο, τότε παχύ, τότε ισχνό, είναι πάντα το ίδιο άλλο: παρότι... είναι δυνατόν να υπάξξει μια φανερή αλλαγή στα μέρη του»⁵⁹. Σ' αυτή τη δεύτερη περίπτωση, η ταυτότητα συνίσταται σε ύλη που διατάσσεται συνεχώς με τρόπο τέτοιο ώστε «να μετέχει της ίδιας ζωής»⁶⁰. Το σημείο αυτό

είναι σημαντικό διότι, όταν ο Λοκ στρέφεται στην προσωπική ταυτότητα, επιμένει στη διάκριση μεταξύ δύο ιδεών που «ο συνήθης τρόπος ομιλίας»⁶¹ τις θέτει μαζί: την ιδέα του «ανθρώπου» και την ιδέα του «προσώπου». Η ταυτότητα του ανθρώπου βασικά δε διαφέρει από εκείνη κάθε άλλου ζώου. Συνίσταται στη «συμμετοχή στην ίδια ζωή που συνεχίζει πάντα με παροδικά τμήματα ύλης, διαδοχικά ζωτικά ενωμένα στο ίδιο οργανωμένο σώμα»⁶². Αλλά η ιδέα του προσώπου δε συμπίπτει με την ιδέα του ζωντανού σώματος κάποιου συγκεκριμένου είδους. Είναι εκείνη ενός «σχεπτόμενου, ευφυούς όντος, που διαθέτει λόγο και στοχασμό και μπορεί να διαφρονε εαυτό του ως εαυτόν, ως το ίδιο σχεπτόμενο ον σε διαφορεικό χρόνο και τόπο»⁶³. Ένα πρόσωπο «είναι τώρα εαυτός για τον εαυτόν του» και πάντα έχει συνεύδοση των παροντικών του σχέσεων, αισθημάτων και πράξεων. Αντίστοιχα, «θα συνεχίσει να είναι ο ίδιος εαυτός όσο η ίδια συνεύδοση θα μπορεί να εκτείνεται σε παρελθοντικές ή μελλοντικές πράξεις»⁶⁴. Η περιγραφή του Λοκ για το πρόσωπο ως «σχεπτόμενο, ευφυές ον» δε σημαίνει ότι η συνοχή της σπομικής συνεύδοσης που συνιστά την προσωπική ταυτότητα είναι συνοχή μιας υτόστασης μη υλικής, ψυχής, νου ή πνεύματος που έχει αυτοσυνειδησία, διότι ο ίδιος διαφωνεί ξεκάθαρα με την αντίστοιχη Καρτεσιανή άποψη.

Ο Ντεκάρτ διέκρινε δύο είδη υτόστασης, την ψυχή (ή νου ή πνεύμα) και την ύλη (ή σώμα). Καθεμία έχει «μια βασική ιδότητα... που συνιστά τη φύση της ή την ουσία της»⁶⁵. Στην περίπτωση του σώματος είναι, όπως έχουμε δει, η έκταση. Στην περίπτωση του νου, η σκέψη. Τα πρόσωπα, για τον Ντεκάρτ, είναι διανοητικές ή μη υλικές σχεπτόμενες υποστάσεις. Είμαι, λέει ο Ντεκάρτ, «μια υτόσταση της οποίας όλη η ουσία ή η φύση έγκειται στο ότι σχεπρετα... Αυτό το “εγώ”, δηλαδή η ψυχή χάρη στην οποία είμαι ό,τι είμαι, είναι εντελώς ξεχωριστή

από το σώμα... κι ακόμα κι αν το σώμα δεν ήταν, η ψυχή δε θα έπασε να είναι ό,τι είναι»⁶⁶.

Η διαφωνία μεταξύ Λοκ και Ντεκάρτ που είδαμε να αναπτύσσεται σ' ό,τι αφορά τα περί της ουσίας και των βασικών ιδιοτήτων του σώματος, συνεχίζεται και σ' ό,τι αφορά το νου. Αυτό τη μια, πέρα από τη «σκέψη», άλλη μια ουσιαστική ιδιότητα της ιδέας που έχουμε για το νου είναι η «δύναμη της προώθησης κίνησης στο σώμα με τη βούληση ή τη σκέψη»⁶⁷. Επιπλέον, όπως το εννοεί ο Ντεκάρτ, η άποψη ότι η σκέψη είναι ουσιαστική για το νου δεν είναι άλλη από την άποψη ότι ο νους «σκέφτεται πάντοτε και έχει διαρκώς στην προώξη αντιληψη των ιδεών, όσο υπάγχει»⁶⁸. Είναι η άποψη ότι ουσιαστική για το νου είναι η σκέψη στην προώξη και όχι η άλλη ικανότητα ή δεξιότητα της σκέψης. Για τον Λοκ, πάντως, το να επιδίδεται στην προώξη σε σκέψη δεν είναι κάτι ουσιαστικό για το νου ή την ψυχή. Κατ' αυτόν, η σκέψη για το νου είναι ό,τι η κίνηση, κι όχι η έκταση, για το σώμα. Όπως ακριβώς ένα υλικό σώμα μπορεί ή δεν μπορεί να κινείται στην προώξη, ομοίως ο νους μπορεί ή δεν μπορεί να σκέφτεται στην προώξη. Με τον όρο «σκέψη» ο Ντεκάρτ δεν εννοούσε κατά το στοχασμό ή κάποια δραστηριότητα αυστηρά διανοητική, αλλά την αντιλαμβανόταν σαν να περιλάμβανε και άλλους τύπους συνείδησης, όπως τη φαντασία και το αίσθημα. Η διάσταση ανάμεσα στον Λοκ και τον Ντεκάρτ όμως δεν ξεκινά απ' αυτό. Σύμφωνα με τον πρώτο, όσο ευγέως κι αν αντιλαμβάνεται κάποιος τη «σκέψη», δεν είναι ούτε αυταποδεδεικτο ούτε δεδομένο της εμπειρίας ότι όντως σκεφτόμαστε πάντοτε. Όπως ισχυρίζεται κι ο Λοκ, «κάθε νυσταλέο νεύμα κλονίζει τη διδασκαλία τους [ενν. των Καρτεσιανών]»⁶⁹.

Πέρα από τη διαφωνία του με τον Ντεκάρτ περί της ακριβούς οντολογίας της ιδέας μας για το νου, ο Λοκ διαφωνούσε επίσης και με τον ισχυρισμό πως γνωρίζουμε την πραγματική φύση του νου. Ειδικότερα, δε γνωρίζουμε αν τα πνεύματα είναι μη υλικές υπο-

στάσεις, η φύση των οποίων υπερβαίνει ενδεχομένως εκείνες τις ιδιότητες που εμείς θεωρούμε ουσιαστικές. Η δύναμη κίνησης ενός σώματος ή η ικανότητα σκέψης συνιστούν όντως την ιδέα μας για το πνεύμα. Όμως ούτε καταλαμβάνουμε ούτε γνωρίζουμε αυτή τη δύναμη, «σε τι συνίσταται η σκέψη»⁷⁰, όπως είχε ήδη πει ο Γκασεντί ενάντια στον Ντεκάρτ. Δε γνωρίζουμε, για παράδειγμα, εάν είναι δυνατό η σκέψη να έχει βάση αιμυγώς υλική, αντί να είναι η ανεξήγητη ιδιότητα μιας μη-υλικής υπόστασης.

Από την άποψη του Ντεκάρτ για το πνεύμα συνάγεται ότι η προσωπική ταυτότητα συνίσταται στη συνέχεια μιας μη-υλικής υπόστασης του πνεύματος ή της ψυχής. Σύμφωνα με τον Λοκ, πάντως, το ερώτημα είναι «τι είναι αυτό που κάνει ένα πρόσωπο ίδιο, και όχι αν πρόκειται για την ίδια ταυτόσημη υπόσταση που πάντα σκέφτεται μέσα στο ίδιο πρόσωπο, ερώτημα που σ' αυτή την περίπτωση δε διαδραματίζει κανέναν απολύτως ρόλο»^{71α}. Η ταυτότητα ενός ατόμου μπορεί να διατηρείται παρά τις μεταβολές της ύλης. Δεν εξαρτάται από την ταυτότητα μιας συνεχούς υλικής υπόστασης αλλά από «την ενότητα μιας διαρκούς ζωής»^{71β}. Παρόμοια, η ταυτότητα ενός προσώπου δεν εξαρτάται από τη συνοχή μιας μη-υλικής υπόστασης, του πνεύματος ή της ψυχής. «Καθώς αυτό που κάνει έναν άνθρωπο να είναι εαυτός για τον εαυτόν του είναι το ότι πρόκειται για την ίδια συνείδηση, η προσωπική ταυτότητα εξαρτάται μόνο απ' αυτό, ανεξάρτητα από το εάν προσαχτάται σε μία και μόνη υπόσταση ή μπορεί να συνεχίζεται σε μια διαδοχική διαφόρων υποστάσεων»⁷².

Οι Καρτεσιανοί παραδέχονται κάτι ανάλογο στην περίπτωση της βλάβης, ξωδούς ζωής. Χωρίς να θέλουν να πουν ότι η ψυχή του είναι μη-υλική, δέχονται ότι το άλογο έχει μια συγκεκριμένη ταυτότητα παρά τις μεταβολές της ύλης. Έτσι, αφού ισχυρίζονται ότι γνωρίζουν απολύτως τα πάντα για τη φύση της διανοητικής υπόστασης, επιβάλλεται να αποδείξουν ότι είναι αδι-

νατο η ίδια συνείδηση να μεταβαίνει από μια υπόσταση σε μια άλλη. Στην πραγματικότητα, πάντως, απλώς δε γνωρίζουμε εάν αυτό είναι αδύνατο. Ίσως να είναι, ίσως και όχι. Η άγνοιά μας δείχνει πως ό,τι εννοούμε όταν κάνουμε λόγο για την προσωπική ταυτότητα είναι η συνέχεια της συνείδησης, όχι της υπόστασης. Επειδή, όσα κι αν ξέρουμε περί της φύσης της σχέψης, θα μπορούσε να είναι δυνατόν, ακόμα και αναγκασί, οι υποστάσεις, των οποίων η διαδοχή δίνει συνέχεια σε μια προσωπική συνείδηση, να είναι απολύτως υλικές.

Ακόμα και αν υποθέσουμε ότι η συνείδηση δε χρειάζεται ή δεν μπορεί να βασίζεται στην υλική υπόσταση, είναι πιθανό όχι μόνο να συνδέεται η ίδια προσωπική συνείδηση με διαφορετικές Καρτεσιανές υποστάσεις, αλλά ακόμη και να συνδέεται η ίδια μη-υλική υπόσταση, σε διαφορετικά χρονικά σημεία, με διαφορετικές συνειδήσεις. Αυτό φαίνεται με την ανάλογη μετάξυ της ταυτότητας ενός ζωντανού σώματος και της προσωπικής ταυτότητας. Όχι μόνο είναι δυνατό για ένα ζωντανό σώμα να αποτελείται από διαφορετικά μέρη υλης, αλλά επίσης διαφορετικά σώματα (το δικό μου και του αγνοιού που τρώω, επί παραδείγματι) μπορούν να αποτελούνται από την ίδια ύλη.

Για τον Δοκ, λοιπόν, η προσωπική ταυτότητα συνίσταται στην ταυτότητα της συνείδησης και όχι στην ταυτότητα κάποιας υπόστασης, ουσία της οποίας είναι η συνειδητότητά μας. Συμφωνεί με την «πιθανότερη άποψη... [ότι] αυτή η συνείδηση προσοδεύεται σε μία και μοναδική μη-υλική υπόσταση»⁷³ και είναι αποτέλεσμα της, αλλά εκφράζοντας το γενικό του σχετικισμού περί της έκτασης της γνώσης μας, ισχυρίζεται ότι δε γνωρίζουμε στην πραγματικότητα την αλήθεια πάνω σ' αυτό το θέμα.

Ο Δοκ ξεσηκώσε αρκετές αντιμαχίες με την πρόταση του ότι «αφού δε γνωρίζουμε από τι αποτελείται η σχέση»⁷⁴, απ' όσο μπορούμε να ξέρουμε, ίσως γ' αυτήν να μη χρειάζεται τίποτα παραπάνω παρά ύλη, και ότι ο Θεός ενδεχομένως «να διέθεσε

δύναμη αντίληψης και σχέψης σε κάποια κατάλληλως ρυθμισμένα συστήματα υλης»⁷⁵. Διότι είναι βέβαιο πως αυτό θα φάνε να αντιβαίνει στην ιδέα της αθανασίας, καθώς ήταν και νός τόπος ότι μόνο κάτι μη-υλικό θα μπορούσε να είναι και αθάνατο. Η άποψη του Δοκ είναι, πάντως, ότι «[όλοι] οι μεγάλοι σκοποί της θεικής και της θεοφειίας δε χρειάζονται φυσικές αποδείξεις της μη-υλικότητας της ψυχής για να είναι αρκετά καλά διασφαλισμένοι»⁷⁶. Εάν ο Θεός μπορεί σ' αυτό τον κόσμο να κάνει την ύλη να σκέφτεται και να μας παρέχει υλικές «ψυχές», μπορεί να κάνει το ίδιο και σ' έναν επόμενο κόσμο. Εάν είμαστε καθαρά υλικοί ή όχι, δεν μπορούμε να το ξέρουμε. Αλλά το να είμαστε υλικοί δεν είναι ασύμβατο με την αθανασία και έχουμε την εγγύηση της αποκάλυψης ότι πράγματι είμαστε αθάνατοι. Η προκλητική πρόταση του Δοκ για την πιθανότητα ύπαρξης σχετιόμενης υλης μπορεί να εμμοιάζε ότι καταλήγει ακόμη και σε αθεϊσμό. Ο Δοκ όμως έστεισε να παρατηρήσει στον επικριτή του Έντουαρντ Στάνλινγκφιλτ ότι η πρόταση που μας θέλει ενδεχομένως καθαρά υλικούς δεν περιλαμβάνει την άγνηση όλων των πνευματικών μη-υλικών όντων. Εάν είμαστε σχετιόμενη ύλη, χρειάζεται ένας πνευματικός Θεός να μας έχει δημιουργήσει κατ' αυτόν τον τρόπο.

Ακόμα και πέρα από αυτές τις ευγύτερες συνέπειες της σχέψης του για τα πρόσωπα, η ιδέα του Δοκ ότι η ταυτότητά τους συνίσταται στη συνέχεια της αυτοσυνειδησίας δέχθηκε επιθέσεις. Ο Τόμας Σέφτλεαντ, ο Τζόζεφ Μπράνλεν και ο Τόμας Ριντ επέστρεψαν στον ισχυρισμό ότι η βάση της προσωπικής ταυτότητας είναι μια διαρκής διανοητική υπόσταση και ότι η συνέχεια της ατομικής συνείδησης που υστεραστίζεται ο Δοκ δεν έχει νόημα δίχως αυτήν. Ο Ριντ ανέπτυξε μια ακόμα πιο ενδιαφέρουσα ένσταση, που προηγούμενα είχε διατυπώσει ο Μπέρνλεϊ, πείθοντας την περίπτωση ενός στρατηγού, ο οποίος έχει συνείδηση των όσων έκανε ως αξιωματικός, όχι όμως πλέον των όσων

έκανε ως παιδί, συνείδηση που είχε όμως όταν ήταν αξιωματικός. Ο παραλόγισμός στον Λοκ σνιότατα, σύμφωνα με αυτό το επιχείρημα, στο ότι ο στρατηγός είναι το ίδιο πρόσωπο με τον αξιωματικό και ο αξιωματικός το ίδιο με το παιδί, αλλά ο στρατηγός και το παιδί δεν είναι το ίδιο πρόσωπο. Μέγος της απάντησης που θα έδινε σ' αυτά ο Λοκ περιλαμβάνεται ήδη στο *Δοκίμιο*. Φαίνεται ότι, παρά τον τρόπο με τον οποίο εισάγει αρχικά το ζήτημα της προσωπικής ταυτότητας, το ειδικό του ενδιαφέρον δεν έγκειται τόσο στο τι κάνει ένα πρόσωπο το ίδιο μέσα στο χρόνο, αλλά στην αίσθηση που έχει κανείς για τον εαυτό του, τις παραδοσιακές του πράξεις και τις ενέργειες, καθώς και τη σχέση αυτών με τα ερωτήματα της ηθικής επιβίβεισης ή του ηθικού ψόγου. Σε μια διάσημη φράση λέει ότι «*Πρόσωπο... είναι ένας όρος δικανικός, κατάλληλος για τις πράξεις και την αξία τους, κι έτσι αχμόζει μόνο σε νοήμονα άτομα, που επιδέχονται νόμο και είναι ικανά τόσο για την ευτυχία όσο και για τη δυστυχία*»⁷⁶. Σε κάποιο σημείο μιλά για την έκταση μέσα στο χρόνο της «προσωπικότητας» κι όχι του «προσώπου» και ενδεχομένως να απαντούσε ότι ακόμα κι αν ο στρατηγός γνώριζε ό,τι είχε κάνει σαν παιδί, αυτό θα μπορούσε και να μη σημαίνει τίποτα γι' αυτόν, να μην αποτελεί μέγος της ενήλικης ανδραγηγίας που είχε για τον εαυτό του, κι έτσι να μην αποτελεί ζήτημα ενοχής ή ψόγου. Ο Λοκ επισημαίνει ότι δεν τιμωρούμε ένα πρόσωπο για ό,τι έκανε ενώ υπήρξε παράφρων για κάποιο διάστημα και αναφερόμαστε σ' αυτό ως «να μην ήταν ο εαυτός του» ή «να ήταν εκτός εαυτού»⁷⁷. Υποστηρίζει ότι, παρά τον ισχυρισμό της έλλειψης συνείδησης για κάποιες πράξεις, το δικαστήριο μπορεί να επιβάλλει ποινή σε κάποιον άνθρωπο για όσα έπραξε σε κατάσταση μέγος, κι αυτό συμβαίνει μόνο διότι δεν μπορεί να διακρίνει με βεβαιότητα «το αληθινό από το κίβδηλο»⁷⁸ στους ισχυρισμούς της υπεράσπισης. Μπορούμε να είμαστε σίγουροι ότι την ημέρα της Κρίσεως «κανείς δε θα υπο-

χρεωθεί να απαντήσει για όσα δε γνωρίζει τίποτα»⁷⁸. Αυτό που είναι σημαντικό για ένα πρόσωπο είναι εκείνο που «το ατασολάει και μπορεί να του καταλογιστεί», αυτό που «κατέχει και αποδίδει στον... εαυτό»⁷⁹, αυτό για το οποίο «η συνείδησή του τον κατηγορεί ή τον συγχωρεί»⁷⁹.

Η ένσταση του Ριντ, που μέσα στα χρόνια επανειλήφθηκε, σιγά σιγά συνοδεύεται από την αντίθεσή της. Δεν είναι δυνατό για κάποιο πρόσωπο να «θυμάται» κάτι που δεν έπραξε ποτέ; Πράγματι, δεν ενόταται κι ο ίδιος ο Λοκ, όταν γωτά γιατί «αποκλείεται μια διανοητική υπόσταση να φαντάζεται ότι έπραξε κάτι που ουδέποτε έπραξε η ίδια και ίσως έπραξε κάποιος άλλος»⁸⁰. Η έκταση ως προς την οποία αυτό αντιφάσκει με τις πραγματικές απόψεις του Λοκ εξαστάται, όπως και στην περίπτωση του γενναίου αξιωματικού, από το αν όλα αυτά αφορούν εκείνο που καθιστά κάποιο πρόσωπο σε μια ορισμένη χρονική στιγμή το ίδιο με αυτό που είναι σε κάποια άλλη, ή από το εάν το αφορούν ζητήματα επιβίβεισης ή ψόγου. Αυτό που είναι σαφές είναι ότι στο παραπάνω ερώτημα η ένσταση δεν απευθύνεται σ' αυτόν τον ίδιο. Η πιθανότητα που αναζητεί προορίζεται ως απάντηση στους Καρτεσιανούς. Είναι η δική τους άποψη, και όχι η δική του, που κάνει την προσωπική ταυτότητα να σνιόταται στην ταυτότητα της ίδιας σχετιόμενης υπόστασης.

Η πολιτική φιλοσοφία του Λοκ περιέχεται κυρίως στις *Πραγματείες περί Κυβερνήσεως* (1690) που εκδόθηκαν ανώνυμα. Λέει στον πρόλογο ότι ελπίζει «να κάνει στέγεο το θρόνο του μεγάλου Παλινορθωτή, του βασιλιά Γουλιέλμου, να δικαιώσει τον τίτλο του με τη συναίνεση των ανθρωπώνων». Ο Γουλιέλμος είχε ενθρονιστεί δύο χρόνια νωρίτερα, το 1688, μετά την Ένδοξη Επανάσταση ενάντια στον Καθολικό Ιακώβο Β. Παρότι όμως θα μπορούσε να θεωρηθεί ότι μέγος του υλικού των *Πραγματειών* δικαιολογεί την Επανάσταση εκ των υστέρων, στην πραγματικότητα δε γράφτηκαν γι' αυτόν το λόγο.

Καθώς είχαν ξεκινήσει περσίπου δέκα χρόνια νωρίτερα, ήταν ουσιαστικά ολοκληρωμένες από τις αρχές της δεκαετίας του 1680. Συνετέθησαν στα χρόνια της κρίσης του Αποκλεισμού, κατά την οποία ο προυστάτης του Λοκ, ο Σάφροιμπουργκ, και άλλοι προσηλάθησαν να αποκλείσουν τον Ιάκωβο, τότε Δούκα του Γιουκ, από τη διαδοχή στο θρόνο και υπερασπίστηκαν τη διακυβέρνηση μέσω συναίνεσης, καθώς και το δικαίωμα της θρησκευτικής διαφονίας. Οι *Πραγματείες* υποστήριξαν τέτοια επιχειρήματα και το γεγονός ότι ο Λοκ είχε όντως ή είχε εγείρει τις υποψίες της κυβέρησης πως είχε τέτοιες στασιαστικές απόψεις τον υποχρέωσε να γύνει το 1683 για την Ολλανδία.

Η *Πρώτη Πραγματεία*, λόγω του ότι έχει κριθεί μικρότερης φιλοσοφικής σημασίας από τη *Δεύτερη*, μελετάται και λιγότερο. Διαγράφεται κυρίως από μια κριτική των θεσμών της απόλυτης μοναρχίας και του θείκου δικαίου των Βασιλέων, υπέροτων οποίων είχε επιχειρηματολογία ο Ρόμπερτ Φίλμερ στη μετά θάνατον έκδοση του έργου του *Patriarcha* (1680). Κατά τον Φίλμερ, ο Θεός παρόδωσε στον Αδάμ, ως πρώτο Βασιλέα, απόλυτη και ολική πολιτική εξουσία, η οποία κληροδοτήθηκε στους απογόνους του. Ένας ελέω Θεού μονάρχης έχει απόλυτη εξουσία επί των υπηκόων του και δεν είναι υπόλογος σ' αυτούς, αλλά στο Θεό. Ο Λοκ κρίνει αυτή τη θεωρία ως μάλλον μη λειτουργική. Για παρόδωγμα, δεν μπορεί να χρησιμοποιηθεί για να νομιμοποιήσει οποιαδήποτε πραγματική πολιτική αρχή, αφού είναι αδύνατο να αποδειχθεί για οποιοδήποτε μονάρχη ότι είναι γνήσιος κληρονόμος της πρωταρχικής εξουσίας του Αδάμ. Η *Δεύτερη Πραγματεία* αναζητεί κάποιο άλλο, πιο λειτουργικό θεμέλιο για την πολιτική εξουσία. Αν και δεν ανενείται ότι οι υπήκοοι έχουν καθήκον όντως στο Θεό να υπακούουν τον κυβερνήτη τους, επιμένει ότι οι κυβερνήτες δεν είναι απόλυτοι και ότι και οι ίδιοι έχουν καθήκοντα έναντι των υπηκόων τους. Αυτό σημαίνει ότι, εάν οι προυσταγές

κάποιου κυβερνήτη δεν αξίζουν υπακοή, η αντίσταση προς αυτές μπορεί να δικαιολογηθεί.

Ο Λοκ χιίζει τη θεωρία του πάνω στην ιδέα των ανθρώπων που ζουν σε μια φυσική κατάσταση, σε οικογένειες και χαλαρές ομάδες, δίχως καμία πολιτική εξουσία πάνω τους. Η φυσική κατάσταση για την οποία μιλά δεν είναι ίδια με του Χομπς, διότι δε συντίθεται από άτομα που ακολουθούν τα φυσικά τους ένστικτα και ζουν καθένας με το φόβο του άλλου. Είτε το κάνει είτε όχι, κάθε πρόσωπο έχει καθήκον ανέναντι στο Θεό να «μη βλάπτει τους άλλους στη ζωή... την ελευθερία... ή τα αγαθά»⁸¹ και έτσι έχει παρόλληλο δικαίωμα να υπερασπίζεται τον εαυτό του έναντι παρόμοιας επίθεσης.

Εάν όμως οι άνθρωποι έχουν δικαίωμα στα υπάροχτά τους, τι είναι αυτό που τα καθιστά *δικά τους*; Γιατί πρέπει η κανόββα στην οποία κάποιος διαμένει να λογίζεται δική του; Γιατί το έδαφος που κάποια οικογένεια πυγάνει να καλλιεργεί πρέπει να ανήκει σε αυτή την οικογένεια; Κατά την άποψη του Φίλμερ, ακριβώς όπως δόθηκε από το Θεό στον Αδάμ απόλυτη πολιτική εξουσία, έτσι του δόθηκε και όλη η γη. Συνεπώς, οι υπήκοοι δεν έχουν ούτε πολιτική εξουσία ούτε κανένα δικαίωμα στην ιδιοκτησία και τα υπάροχτά τους. Η απόκτηση του Λοκ σ' αυτό, η εργασιακή του θεωρία για την ιδιοκτησία, είναι διάσημη. Κατά τον Λοκ, ο Θεός έφτιαξε όλους τους ανθρώπους ελεύθερους και ίσους και δεν έθεσε κανέναν υπερόνω τους. Παρόμοια, έδωσε σε όλους τους ανθρώπους τη γη και τους καρπούς της, προκειμένου να συμπληρώνεται στη ζωή. Αυτό σημαίνει, βεβαίως, ότι οι κληρονόμοι του Αδάμ δεν μπορούν να είναι οι μόνοι που δικαιούνται ιδιοτικής περιουσίας, αλλά, λέγοντας αυτό, δεν εξηγείται το πως ένα τέτοιο δικαίωμα ιδιοκτησία ανέχθηκε για πρώτη φορά. Από μόνη της, αυτή η άγνοηση της άποψης του Φίλμερ θα μπορούσε να παρραγγεί μια θεωρία κοινοτικής περιουσίας. Ο Λοκ εξηγεί, συνεπώς, γιατί ένας άνθρωπος θα

έπρεπε να έχει το δικαίωμα σ' αυτή τη γη και σ' αυτές τις συγκομιδές και ένας άλλος σε κάποιες άλλες. Η γη που καλλιεργεί κάποιος είναι κατ' ανάγκη δική του: Τούτο αποτελεί απόλυτα ειδική περίπτωση του ότι κάθε άνθρωπος αδιαμφισβήτητα έχει δικαίωμα στη δική του ζωή και στο δικό του μόχθο, κι έτσι έχει δικαίωμα στα προϊόντα αυτού του μόχθου. «Οτιδήποτε, λοιπόν, ο άνθρωπος μετακινεί από την κατάσταση στην οποία το τοποθέτησε και το άφησε η φύση, οτιδήποτε ανέμειξε με την εργασία του και του προσήρτησε κάτι δικό του, τούτο το μετατρέπεται σε ιδιοκτησία του»⁸².

Παρότι οι άνθρωποι στη φυσική τους κατάσταση έχουν δικαιώματα και καθήκοντα όσον αφορά τη ζωή, την ελευθερία, τα υπάρχοντα των ιδίων και των άλλων, δε σημαίνει ότι όλα αυτά χάνουν σεβασμού και αποδοχής. Πιθανόν να γίνονται ασαφή λόγω της συνθετότητας κάποιων ιδιαίτερων περιπτώσεων. Ίσως, πάλι, κάποιος να σκεφτείται δύναμης για να υπερασπίσει τα δικαιώματά του ή να υπεβλάθει στη δική του υπεράσπιση. Έχοντας κατά νου αυτές τις πιθανότητες, οι άνθρωποι συμφωνούν να ενωθούν και να «εισεέλθουν στην κοινωνία σαν ένας λαός, ένα πολιτικό σώμα, κάτω από μια ανώτερη κυβέρνηση»^{83α}. Εγκυριαλείτουν τη φυσική κατάσταση «χρίζοντας κάποιον κριτή επί γης, με εξουσία να αποφασίζει για όλες τις αντιδικίες και να επανορθώνει όλα τα πλήγματα που πιθανόν να συμβούν σε οποιοδήποτε μέλος της κοινωνίας»^{83β}. Αυτό δε σημαίνει ότι αφήνουν τους εαυτούς τους στα χέρια μιας απόλυτης εξουσίας. Αντίθετα με τον Χομπς, ο Λοκ πιστεύει ότι οι άνθρωποι κάτω από μια απόλυτη εξουσία δε ξουν πραγματικά σε μια πολιτική κοινωνία. Στην πραγματικότητα, βρίσκονται ακόμη σε μια φυσική κατάσταση, διότι έχουν ανάγκη υπεράσπισης των δικαίων τους ενάντια σ' αυτή την εξουσία. Ο κριτής της πολιτικής κοινωνίας, κατά τον Λοκ, δεν είναι απόλυτος, αλλά υπόλογος στη «βουλήση και την από-

φαση της πλειοψηφίας»⁸⁴ σ' οτιδήποτε αφορά τη διαχείριση ατομικών δικαιωμάτων και καθήκόντων. Οι απόψεις και οι επιθυμίες της πλειοψηφίας διαμορφώνουν ένα δικαστήριο στο οποίο μπορεί να προσφύγει κανείς έναντι των αποφάσεων του κυβερνήτη. Για τον Λοκ, «η συναίνεση οποιουδήποτε αδιήμου ελεύθερων ανθρώπων ικανών να συστήσουν πλειοψηφία»⁸⁵ οδηγεί στη διαρκή ύπαρξη, καθώς ετίσιος και στην πραγματική θεμελίωση, κάθε πολιτικής κοινωνίας.

Ο Λοκ αντιμετωπίζει την ένσταση ότι δεν υπάρχουν ιστορικά τεκμήρια για τη θεωρία του περί δημιουργίας της πολιτικής εξουσίας. Βέβαια, καμιά τωρινή εξουσία δε θα μπορούσε να δικαιολογηθεί επικαλούμενη μια παρόμοια γητή συναίνεση. Οι άνθρωποι απόλυτως γεννηθήκαν μέσα σε πολιτικές κοινωνίες και περιήλθαν υπό τους νόμους τους και την εξουσία τους δίχως περιθώρια επιλογής. Η απόκτηση του Λοκ είναι συνάφηση της διάκρισης μεταξύ σιωπηλής και γητής συναίνεσης. Παραιμένοντας κανείς στην κοινωνία, δίνει τη σιωπηρή του συναίνεση γι' αυτήν. Ο ισχυρισμός του ότι «καθένας είναι πάντοτε ελεύθερος να φύγει και να ενσωματωθεί σε οποιαδήποτε άλλη κοινωνία ή να συμφωνήσει με άλλους και να ιδρύσουν μια καινούργια... σε οποιοδήποτε μέτρος του κόσμου βγουν ελεύθερο και εκτός οιασδήποτε κατοχής»⁸⁶ έχει συχνά γελοιοποιηθεί και είναι ακόμα λιγότερο εύλογος τώρα απ' όσων τον διατύπωσε. Ολόκληρη όμως η θεωρία του μπορεί να γίνει κατανοητή με τούτο τέτοιοι που να αποφεύγονται παρόμοιες ενστάσεις. Δεδομένης της βασικής του αντι-ατολνταρχικής σκέψης ότι είτε με είτε χωρίς πολιτική κοινωνία οι άνθρωποι έχουν δικαίωμα στη ζωή, την ελευθερία και τα υπάρχοντά τους, η θεωρία του μπορεί να αντιμετωπισθεί σα σχηματική μεταφορά που, εξηγώντας τη δομή της νόμιμης πολιτικής εξουσίας, αποκαλύπτει ότι αυτή η εξουσία βασίζεται στη συναίνεση των κυβερνώμενων.

Η έννοια της σωτηρίας συνάντησης γίνεται ακόμα πιο εύλογη όταν δει κανείς ότι η δυνατότητα της νόμιμης αντίστασης ή επανάστασης απορρέει από την ιδέα ότι η ύστατη βάση της εξουσίας δεν είναι άλλη από «τη βούληση και την απόφαση της πλειοψηφίας». Διότι αυτό σημαίνει ότι «η κοινότητα διαπραγμάδνει πάντα μια ανώτερη εξουσία σωτηρίας της από... τους νομοθέτες της, όποτε συμβαίνει να είναι τόσο ανοήτοι ή μοχθηροί ώστε να καταστρώνουν και να υλοποιούν σχέδια ενάντια στην ελευθερία και την ιδιοκτησία [της]»⁸⁷.

Ο Λοκ αγωνιά για την υπερόπτιση της πολιτικής του φιλοσοφίας έναντι της κατηγορίας ότι *ενθαρρύνει* την επανάσταση. Ακόμα και η διδασκαλία που θέλει την πολιτική εξουσία δοσμένη από το Θεό δεν μπορεί πιθανόν να εμπόδισει στην πραγματικότητα την επανάσταση σε συγκεκριμένες συνθήκες κάποιου σκληρού τυράννου. Ειδικότερα, οποιαδήποτε θεωρία κι αν έχει κάποιος για την πολιτική εξουσία, κανείς δεν παροτρύνει σε μια επανάσταση «για κάθε ασήμαντη κακή διευθέτηση των δημοσίων ζητημάτων»⁸⁸. Αλλά το ερώτημα *πότε* η επανάσταση ή η εξέγερση έχει ανάγκη δικαιολόγησης χρειάζεται μίαν *απάντηση*. Δίχως να μας προκαλεί έκπληξη, η απάντηση του Λοκ είναι ότι «Ο Λαός θα το κρίνει»⁸⁹.

Το 1692, ο Ιρλανδός φίλος του Λοκ, ο Γουίλιαμ Μολινέ, συνέστησε το *Δοκίμιο για την Αρθρώπιτη Νόηση* στον προϊστάμενο του Κολεγίου της Αγίας Τριάδας, στο Δουβλίνο. Εκείνος «ικανοποιήθηκε και ευχαριστηθηκε τόσο πολύ»⁹⁰ που, όπως έγραψε και ο Μολινέ στον Λοκ, «ζήτησε από τους τελειόφοιτους του Κολεγίου να το διαβάσουν προσεκτικά και η εξέταση της προοδού τους έκοιτε βασιότερη σ' αυτό». Έτσι, το αριστούργημα του Λοκ μπήκε στη διδακτέα ύλη που αντιμετώπιζε, όταν εισήχθη στο Κολέγιο της Αγίας Τριάδας, ο Τζορτζ Μπέργλντ, ο οποίος δεν είναι άλλος από το στοχαστή που αποτελεί το θέμα του επόμενου κεφαλαίου.

6

Τζορτζ Μπέργλντ (1685-1753)

Ο Τζορτζ Μπέργλντ γεννήθηκε στην Ιρλανδία, κοντά στο Κλινεν, το 1685. Σπούδασε ξένες γλώσσες, μαθηματικά και φιλοσοφία στο Κολέγιο της Αγίας Τριάδας του Δουβλίνου, απ' όπου αποφοίτησε το 1707. Χειροτονήθηκε στην Αγγλικανική Εκκλησία το 1710. Στα πρώτα του ταξίδια στο Λονδίνο συνάντησε πολλούς διανοούμενους και ανθρώπους των γραμμάτων, όπως τον Τζόζεφ Άντισον, τον Αλεξάντερ Πόουπ και τον Τζόναθαν Σουίφτ. Τη δεκαετία του 1720, όντας απογοητευμένος από αυτό που θεωρούσε ηθική και πνευματική παρακμή της ευρωπαϊκής κοινότητας, σχεδίασε την ίδρυση ενός κολεγίου στις Βερμούδες για τους γιους των Άγγλων ατοίκων και των ιθαγενών απ' τις Βερμούδες, καθώς και από την αμερικανική