

ΘΟΔΩΡΗΣ ΔΗΜΗΤΡΑΚΟΣ

Ελευθερία και Αιτιοκρατία:  
Επιστήμη, Κανονιστικότητα και Μαρξιστική Παράδοση

THODORIS DIMITRAKOS

*Freedom and Determinism:*

*Science, Normativity and the Marxist Tradition*

ABSTRACT: From a general philosophical perspective, Marxism is a conjunction between a descriptive-scientific theory about the reproduction and evolution of human society and a normative-political conception of how people should (seek to) live their lives in this society. In this sense, Marxism is a conjunction between two fundamentally distinct levels: the descriptive and the normative. But, the possibility of this kind of conjunction is neither philosophically self-evident nor easily achievable. On the contrary, it is the source of a number of philosophical problems. Within the Marxist tradition, the fundamental problem has taken the form of the relation between determinism and freedom. In this paper I examine the relation between the descriptive and the normative level taking for granted that Marxism is a conjunction between the normative and the descriptive level. My aim is to provide a philosophical account of this conjunction which makes Marxism metaphysically coherent. In order to achieve this, I place the problem of freedom within the framework of the history of philosophy. I treat the problem of free will as a problem of the status of normativity. I describe how this problem historically arose and I briefly discuss the major modern attempt to resolve it (empiricism, rationalism, German idealism). Finally, I sketch an account which aims to resolve the problem based on the three Marxian theses on Feuerbach. My account aspires to combine in a fruitful way particular philosophical theses of modern philosophy and to make Marxism philosophically coherent.

Το πνεύμα αρνείται την εξωτερικότητα  
της φύσης, αφομοιώνει τη φύση  
και με αυτό τον τρόπο την ιδεοποιεί

G.W.F. Hegel

## 1. Εισαγωγή.

Τα τελευταία 150 περίπου χρόνια η μαρξιστική παράδοση έχει επιμεριστεί σε ένα πλήθος ερμηνειών, τάσεων, σχολών και πολιτικών αποχρώσεων που διεκδικούν την ορθή εκπροσώπηση της. Τούτη η ποικιλομορφία δυσχεραίνει οποιαδήποτε προσπάθεια συνολικής φιλοσοφικής αποτίμησης της. Ωστόσο, παρά την ποικιλομορφία, μπορούμε από μία γενική φιλοσοφική σκοπιά να πούμε, πως ό,τι μπορεί να ανασυγκροτηθεί ως ανήκον στη μαρξιστική παράδοση είναι τμήμα είτε μιας επιστημονικής-περιγραφικής θεωρίας για το πώς αναπαράγεται και εξελίσσεται η ανθρώπινη κοινωνία είτε τμήμα μιας πολιτικής-κανονιστικής θεώρησης και πρακτικής για το πώς θα πρέπει οι άνθρωποι (να επιδιώξουν) να ζήσουν την ζωή τους μέσα σε αυτήν την κοινωνία. Εν ολίγοις, και με τη συνοπτικότητα που έχουν οι εισαγωγικές διατυπώσεις, οι μαρξιστικές ιδέες διαχέονται ταυτόχρονα σε ένα περιγραφικό όσο και σε ένα κανονιστικό επίπεδο.<sup>1</sup>

Στο πέρασμα των χρόνων οι διάφορες ερμηνείες, τάσεις, σχολές και πολιτικές αποχρώσεις οδήγησαν σε διαφορετικές αναδιαρθρώσεις της μαρξιστικής παράδοσης. Αυτές δεν αντιμετώπισαν πάντοτε με συγκλίνοντα τρόπο τα δύο επίπεδα και τη σύζευξή τους. Για κάποιες αναδιαρθρώσεις, η μαρξιστική οπτική αφορούσε κατά κύριο λόγο το περιγραφικό-επιστημονικό επίπεδο ενώ για κάποιες άλλες ήταν κατά βάση τμήμα των χειραφετητικών εγχειρημάτων και ως εκ τούτου αφορούσε κυρίως το κανονιστικό-πολιτικό επίπεδο. Με άλλα λόγια, για κάποιες εκ των διαφορετικών αναδιαρθρώσεων, η μαρξιστική προσέγγιση δεν αφορά αναγκαστικά σε αμφότερα τα επίπεδα που περιγράψαμε.<sup>2</sup> Επί παραδείγματι, για κάποιους ο μαρξισμός μπορεί απλά να είναι μια ερευνητική παράδοση που αφορά σε ένα τμήμα (ή και την ολότητα) των κοινωνικών επιστημών. Για κάποιους άλλους, μπορεί να είναι κατά βάση ένα χειραφετητικό πολιτικό κίνημα και οι αξιώσεις επιστημονικότητας να μην έχουν σημαίνουσες συνεπαγωγές.

Σε αντίθεση με τα παραπάνω παραδείγματα, οι ιδρυτές της μαρξιστικής παράδοσης, κατανούσαν το εγχείρημά τους ως τη σύζευξη μιας περιγραφικής και μιας κανονιστικής θεώρησης για την κοινωνική πραγματικότητα. Για την ακρίβεια, το χειραφετητικό πρόταγμα δεν μπορούσε να υλοποιηθεί παρά μόνο με την ανάπτυξη μιας επιστημονικής (και όχι ιδεολογικής) πρόσληψης της κοινω-

<sup>1</sup> Η διάκριση των δύο επιπέδων θα γίνει εναργέστερη στην επόμενη ενότητα.

<sup>2</sup> Κατ' επέκταση το φιλοσοφικό πρόβλημα όπως θα επιχειρήσουμε να το περιγράψουμε δεν αναδύεται για αυτές τις αναδιαρθρώσεις, τουλάχιστον όχι με την ίδια οξύτητα.

νικής πραγματικότητας. Α  
Ένγκελς για να χαρακτηρίσει  
τον όρο «επιστημονικός σο  
σοφικούς όρους θα λέγαμε  
αναφέρεται στο περιγρα  
«σοσιαλισμός»<sup>3</sup> αναφέρεται  
Αν όμως έτσι έχουν τα πρά  
την φιλοσοφική σκοπιά: π  
κατανόησέ μου μεταφυσικά  
σύζευξη να είναι συνεκτική

Το παραπάνω ερώτημα  
ελευθερίας και αιτιοκρατίας  
ανθρώπινων κοινωνιών διέ  
(παραγωγικές σχέσεις που  
γωγικών δυνάμεων, ιδεολο  
τρόπο παραγωγής κλπ), οι  
σεις και την αυτοκατανόη  
αφήνεται λογικός χώρος γ  
ως σκοπό της πολιτικής το  
κοινωνίας; Με άλλα λόγια,  
επιστήμης και της πολιτικ  
στην αναίρεση του επιστη

<sup>3</sup> Ο όρος «σοσιαλισμός» α  
Ωστόσο, η τοποθέτηση του σο  
ανθρώπινων κοινωνιών, αναγκ

<sup>4</sup> Η έννοια της μεταφυσική  
χαρακτήρα της φιλοσοφικής μελέτης.  
νική της φιλοσοφικής μελέτης.  
νευθικισμού του κύκλου της Βι  
συννοητώσεις. Σύμφωνα με τ  
ριστών, οποιαδήποτε γλωσσική  
ζείται στην επικράτεια του α-νόη  
ή θετικισμό) οι προτάσεις της  
ράδειγμα έλλειψης νοήματος (α  
επαληθευτικό κριτήριο του νοήμα  
ρισμού αντιμετώπισε σοβαρά αδι  
τικές στο δεύτερο μισό του 20ού  
δένουν τον όρο «μεταφυσική» απ  
Εκτός από τον προ-θετικιστικό τ  
διαθέτει και μια μετά-καντιανή δι  
(modes of intelligibility) McDe  
τμήμα του επιστητού. Αυτό επί

νικής πραγματικότητας. Αυτή η ιδέα αντανακλάται και στον όρο που επέλεξε ο Ένγκελς για να χαρακτηρίσει το εγχείρημα που από κοινού ανέλαβε με τον Μαρξ, τον όρο «επιστημονικός σοσιαλισμός» (Engels 1970). Με παραδοσιακούς φιλοσοφικούς όρους θα λέγαμε πως ο επιθετικός προσδιορισμός «επιστημονικός» αναφέρεται στο περιγραφικό ή εξηγητικό επίπεδο του *Είναι* ενώ το ουσιαστικό «σοσιαλισμός»<sup>3</sup> αναφέρεται στο κανονιστικό ή αξιολογικό επίπεδο του *Δέοντος*. Αν όμως έτσι έχουν τα πράγματα, ένα άμεσο και επείγον ερώτημα εγείρεται από την φιλοσοφική σκοπιά: ποια είναι η σχέση των δύο επιπέδων, πώς θα πρέπει να κατανοήσουμε μεταφυσικά<sup>4</sup> την σχέση *Δέοντος* και *Είναι* ώστε η παραπάνω σύζευξη να είναι συνεκτική και επομένως φιλοσοφικά θεμελιωμένη;

Το παραπάνω ερώτημα, συχνά τίθεται ως το πρόβλημα της σχέσης μεταξύ ελευθερίας και αιτιοκρατίας. Αν η κατανόηση της μέχρι τώρα εξέλιξης των ανθρώπινων κοινωνιών διέρχεται μέσα από την κατανόηση αιτιωδών σχέσεων (παραγωγικές σχέσεις που συναρτώνται με το επίπεδο ανάπτυξης των παραγωγικών δυνάμεων, ιδεολογικές πεποιθήσεις που αντανακλούν τον κυρίαρχο τρόπο παραγωγής κλπ), οι οποίες είναι εν πολλοίς ανεξάρτητες από τις βουλήσεις και την αυτοκατανόηση των ιστορικά δρώντων υποκειμένων, τότε πώς αφήνεται λογικός χώρος για ελεύθερα βουλούμενα υποκείμενα που τοποθετούν ως σκοπό της πολιτικής τους πρακτικής την συγκρότηση της κομμουνιστικής κοινωνίας; Με άλλα λόγια, πώς θα πρέπει να κατανοήσουμε την σύζευξη της επιστήμης και της πολιτικής στον μαρξισμό, ώστε να μην οδηγηθούμε ούτε στην αναίρεση του επιστημονικού του καθεστώτος, υπό το κράτος της ανα-

<sup>3</sup> Ο όρος «σοσιαλισμός» από μόνος του μπορεί να μην έχει κανονιστική διάσταση. Ωστόσο, η τοποθέτηση του σοσιαλισμού, σε ένα ανώτερο στάδιο στην ιστορική εξέλιξη των ανθρώπινων κοινωνιών, αναγκαστικά έχει.

<sup>4</sup> Η έννοια της μεταφυσικής εδώ υπολαμβάνει τον προ-θετικιστικό της χαρακτήρα. Τον χαρακτήρα της φιλοσοφικής μελέτης της φύσης του όντος, η οποία εν πολλοίς είναι συνώνυμη της φιλοσοφικής μελέτης. Μόνο μετά την επικράτηση του θετικισμού και κυρίως του νεοθετικισμού του κύκλου της Βιέννης, ο όρος «μεταφυσική» απέκτησε τις υποτιμητικές του συνοποδηλώσεις. Σύμφωνα με το επαληθευτικό κριτήριο του νοήματος των λογικών εμπειριστών, οποιαδήποτε γλωσσική πρόταση δεν είναι δυνατόν να ελεγχθεί εμπειρικά εξοβελίζεται στην επικράτεια του α-νόητου, δεν έχει νόημα. Ως εκ τούτου, για τον λογικό εμπειρισμό (ή θετικισμό) οι προτάσεις της παραδοσιακής μεταφυσικής είναι ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα έλλειψης νοήματος (α-νοησίας). Βλ. Kraft (1953, ιδίως τις σελ. 30-41). Τόσο το επαληθευτικό κριτήριο του νοήματος όσο και το συνολικό πρόγραμμα του λογικού εμπειρισμού αντιμετώπισε σοβαρά αδιέξοδα και κατέρρευσε υπό το βάρος της φιλοσοφικής κριτικής στο δεύτερο μισό του 20ού αιώνα. Ωστόσο, οι αρνητικές συνοποδηλώσεις που συνοδεύουν τον όρο «μεταφυσική» απηχούν την περίοδο της κυριαρχίας αυτού του προγράμματος. Εκτός από τον προ-θετικιστικό της χαρακτήρα, η έννοια της μεταφυσικής επί του παρόντος διαθέτει και μια μετά-καντιανή διάσταση: αφορά κατά βάση τους τρόπους καταληπτότητας («modes of intelligibility» McDowell 1996) που επιστρατεύουμε για να κατανοήσουμε ένα τμήμα του επιστητού. Αυτό επίσης θα διαφανεί καλύτερα στην επόμενη ενότητα.

γκαιότητας της παραδοχής της ελεύθερης βούλησης, ούτε σε ένα επιστημονιστικό φαταλισμό που ουσιαστικά αναιρεί την έννοια της πολιτικής;

Οι μαρξιστές συχνά επιστρατεύουν έναν όρο για να αντιμετωπίσουν το πρόβλημα, ισχυρίζονται πως η σχέση των δύο επιπέδων είναι *διαλεκτική*. Ωστόσο, καθώς η «διαλεκτική» προσέγγιση του ζητήματος συνιστά αρετή τόσο για τις θεωρήσεις που καταλήγουν στον αντιεπιστημονικό βολονταρισμό όσο και για τις προσεγγίσεις που καταλήγουν σε έναν επιστημονιστικό φαταλισμό, η απλή χρήση του όρου «διαλεκτική» μοιάζει να ονοματίζει το πρόβλημα παρά να το επιλύει.

Σκοπός της παρούσας εργασίας είναι να διερευνήσει το ερώτημα της σχέσης του περιγραφικού και του κανονιστικού επιπέδου –την σχέση επιστήμης και πολιτικής με μία έννοια– αφενός υπό το πρίσμα μιας συγκεκριμένης αντίληψης για τον μαρξισμό και αφετέρου με τρόπο που να καθιστά τον μαρξισμό μεταφυσικά συνεκτικό. Η συγκεκριμένη αντίληψη –σε σύμπνοια με την φιλοδοξία των Μαρξ και Ένγκελς– εκλαμβάνει ως δεδομένη την πεποίθηση ότι κάθε μαρξιστική θεώρηση, ακριβώς για να είναι μαρξιστική, αφορά τόσο το περιγραφικό όσο και το κανονιστικό επίπεδο.<sup>5</sup> Με άλλα λόγια, το παρόν κείμενο θεωρεί πως κάθε μαρξιστική θεώρηση του κόσμου εμπεριέχει –ρητά ή άρητα– ταυτόχρονα μια συγκεκριμένου επιστημονικού τύπου κατανόηση της ανθρώπινης ιστορίας και μια συγκεκριμένου κανονιστικού τύπου αντίληψη περί ανθρώπινης χειραφέτησης.<sup>6</sup> Από την εν λόγω πεποίθηση απορρέει η αναγκαιότητα σκιαγράφησης ενός φιλοσοφικού πλαισίου που καθιστά τα δύο επίπεδα, τουλάχιστον καταρχήν, συζεύξιμα και επομένως τον μαρξισμό –υπό την έννοια που θα διαυγαστεί επαρκέστερα παρακάτω– φιλοσοφικά συνεκτικό. Επιπρόσθετα, από την εν λόγω πεποίθηση απορρέουν κάποιες φιλοσοφικές δεσμεύσεις, οι οποίες μπορεί να είναι διαφωτιστικές για την επίλυση του προβλήματος της κανονιστικότητας.

Προκειμένου να σκιαγραφήσουμε ένα τέτοιο φιλοσοφικό πλαίσιο, θα τοποθετήσουμε το πρόβλημα της ελευθερίας εντός του πλαισίου της ιστορίας της φιλοσοφίας, όπως κυρίως αυτή κατανοείται στο πλαίσιο της αγγλοσαξονικής

<sup>5</sup> Το ότι η μαρξιστική θεώρηση αφορά τόσο το περιγραφικό όσο και στο κανονιστικό επίπεδο δεν σημαίνει σε καμία περίπτωση πως ο μαρξισμός συνιστά ή πρέπει να συνιστά μια συνολική κοσμοθεώρηση, μια θεωρία του παντός. Σημαίνει πως για να χαρακτηριστεί μια σκοπιά μαρξιστική θα πρέπει να συναρθρώνει τα δύο εν λόγω επίπεδα.

<sup>6</sup> Επίσης αυτό δε σημαίνει πως δεν μπορούν να υπάρχουν διαφωνίες μεταξύ των μαρξιστών για επιμέρους ζητήματα που ανακύπτουν τόσο στο εμπειρικό-επιστημονικό όσο και στο κανονιστικό επίπεδο. Σημαίνει, όπως αναφέραμε και παραπάνω, πως καμιά μαρξιστική σκοπιά δεν μπορεί να συγκροτηθεί αν δεν περιλαμβάνει ταυτόχρονα μια επιστημονική κατανόηση της ανθρώπινης ιστορίας και ένα αξιολογικό-χειραφετητικό πρόταγμα για την ανθρωπότητα. Η θέση αυτή στην παρούσα εργασία εκλαμβάνεται ως δεδομένη. Η επιχειρηματολόγηση υπέρ αυτής αποτελεί καθήκον μιας αρκετά διαφορετικής φιλοσοφικής εργασίας, η οποία συν τους άλλους θα πρέπει να σχολιάζει ενδελεχέστερα την μαρξιστική γραμματεία.

(αναλυτικής) φιλοσοφικής παιδείας. Το πρόβλημα με τους όρους φιλοσοφία και θα επιχειρήσουμε να το προβληματίσουμε επίσης με τη γλώσσα της γλώσσας που θα ακολουθήσουμε.

Στην επόμενη ενότητα θα δούμε πως έχει λάβει η συζήτηση για το ζήτημα της ελεύθερης βούλησης της κανονιστικότητας ή της επιστημονικότητας. Στην τρίτη ενότητα θα αναφερθούμε κατά την ανάπτυξη της νεότερης φιλοσοφίας της αριστοτελικής τελειότητας και της κατατάξεων στις οποίες ώθησε τον άνθρωπο. Στην τέταρτη ενότητα θα αναφερθούμε στις απόψεις που δόθηκαν για το πρόβλημα στα μεγάλα φιλοσοφικά ρεύματα της νεώτερης φιλοσοφίας, γερμανικός ιδεαλισμός) και καμιά περίπτωση δάφνης πλάνης σκοπούς της πρότασης ενός κανονιστικότητας, η οποία είναι σκεπτική, μη εκλεκτιστική, ελπίζουμε, να απαντήσει. Στην πέμπτη ενότητα θα αναφερθούμε ως δεδομένο ότι ορισμένοι φιλοσοφικοί επιπέδου, το πρόβλημα της ελευθερίας και η σκεπτική για την μαρξιστική παύση, η σκεπτική πρόθεση των θεμελιωτών του μαρξισμού (Λένιν) να κατανοήσουν την έννοια του προβληματικά εκείνα στοιχεία τα οποία μπορούν να οδηγήσουν σε ένα πρόβλημα. Θα μείνουμε στο έργο των τριών φιλοσοφικών επιπέδων ταυτόχρονα και οι θεωρητικές διαφορές και οι δυνατότητες φιλοσοφικής θεώρησης του προβλήματος, το οποίο θα αναφερθούμε στην επόμενη ενότητα. Η απάντηση φιλοσοφική για τον καθιστά φιλοσοφικά σκεπτική.

Τέλος, μία ακροτελεύτια σημείωση. Το κείμενο αποτελεί μέλημα της παρούσας εργασίας και όχι ερμηνευτικό του έργου των κ

επιχειρηματικής) φιλοσοφικής παράδοσης. Με άλλα λόγια, θα θέσουμε το φιλοσοφικό πρόβλημα με τους όρους που είναι οικείοι στη σύγχρονη αναλυτική φιλοσοφία και θα επιχειρήσουμε να παράσχουμε ένα προσχέδιο επίλυσης του προβλήματος επίσης μετερχόμενοι ανάλογους όρους. Η γραμμική επιχειρηματολόγηση που θα ακολουθήσουμε θα είναι η ακόλουθη.

Στην επόμενη ενότητα θα αναφερθούμε στην σύγχρονη φιλοσοφική μορφή που έχει λάβει η συζήτηση περί ελευθερίας. Πιο συγκεκριμένα, θα εξετάσουμε το ζήτημα της ελεύθερης βούλησης ως πρόβλημα περί του φιλοσοφικού καθεστώτος της κανονιστικότητας ή των κανονιστικών γεγονότων (normative facts). Στην τρίτη ενότητα θα αναφερθούμε στο πώς ανέκυψε ιστορικά το πρόβλημα κατά την ανάπτυξη της νεοτερικότητας και κυρίως ως αποτέλεσμα της κατάρρευσης της χριστοτελικής τελεολογίας υπό την επίδραση των εννοιολογικών ανακατατάξεων στις οποίες ώθησε η επιστημονική επανάσταση του 16ου και 17ου αιώνα. Στην τέταρτη ενότητα θα σκιαγραφήσουμε αδρομερώς τις βασικές απαντήσεις που δόθηκαν για το εν λόγω πρόβλημα, απαντήσεις που αντιστοιχούν στα μεγάλα φιλοσοφικά ρεύματα της νεοτερικότητας (ρασιοναλισμός, εμπειρισμός, γερμανικός ιδεαλισμός). Η παρουσίαση των απαντήσεων δεν διεκδικεί σε καμία περίπτωση δάφνες πληρότητας. Εξυπηρετεί μόνο τους συστηματικούς σκοπούς της πρότασης ενός προσχεδίου επίλυσης του προβλήματος της κανονιστικότητας, η οποία είναι συμβατή με τον μαρξισμό και η οποία υιοθετεί –με τη ελκεπτικιστική, ελπίζουμε, τρόπο– διάφορες πτυχές από τις παρουσιαζόμενες απαντήσεις. Στην πέμπτη ενότητα, θα επιχειρήσουμε να δείξουμε πως αν εκλάβουμε ως δεδομένο ότι οποιαδήποτε τύπου μαρξιστική σκοπιά περιλαμβάνει αντικραστικά τη σύζευξη ενός επιστημονικού-περιγραφικού και ενός κανονιστικού επιπέδου, το πρόβλημα της κανονιστικότητας καθίσταται ιδιαίτερα επιτακτικό για την μαρξιστική παράδοση. Επίσης, θα αναφερθούμε στην εκπνευσμένη πρόθεση των θεμελιωτών της μαρξιστικής παράδοσης (Μαρξ, Ένγκελς, Λένιν) να κατανοήσουν την έννοια της ελευθερίας με εγελιανούς όρους, αλλά και στα προβληματικά εκείνα σημεία των διατυπώσεών τους (ιδίως του Ένγκελς), τα οποία μπορούν να οδηγήσουν την μαρξιστική σκοπιά σε φιλοσοφικά αδιέξοδα. Θα μείνουμε στο έργο των τριών καθώς με αυτό και μόνο μπορούν να αναδειχθούν ταυτόχρονα και οι θεωρητικές δυνατότητες επίλυσης του προβλήματος, αλλά και οι δυνατότητες φιλοσοφικής παρέκκλισης που μοιραία οδηγούν το μαρξισμό σε θεωρητικό αδιέξοδο. Στην έκτη ενότητα, θα προτείνουμε ένα προσχέδιο επίλυσης του προβλήματος, το οποίο βασίζεται σε τρεις θέσεις του Μαρξ για τον Φόιερμπαχ. Η απάντηση φιλοδοξεί να είναι εμπνευσμένη από τον μαρξισμό και να τον καθιστά φιλοσοφικά συνεκτικό όπως προαναφέραμε.

Τέλος, μία ακροτελεύτια εισαγωγική παρατήρηση κρίνεται αναγκαία. Το μέλημα της παρούσας εργασίας είναι συστηματικό και σε καμία περίπτωση ερμηνευτικό του έργου των κλασικών ή νεότερων διανοητών της μαρξιστικής

παράδοσης. Με αυτήν την έννοια, αξιολογεί τα απολύτως απαραίτητα κειμενικά τεκμήρια από το έργο των Μαρξ και Ένγκελς προκειμένου να αναδείξει ό,τι εκλαμβάνει ως σκληρό πυρήνα της μαρξιστικής παράδοσης. Με αυτήν την έννοια επίσης, η συστηματική φιλοσοφική απάντηση στο πρόβλημα της κανονιστικότητας που επιχειρεί να αρθρώσει δεν φιλοδοξεί να είναι συνεκτική με κάθε επιμέρους θέση που εμφανίζεται είτε στο έργο των Μαρξ και Ένγκελς είτε στο έργο μεταγενέστερων μαρξιστών.

## 2. Η σύγχρονη διατύπωση του προβλήματος.

Πριν ακόμα από την εποχή του Αριστοτέλη, οι φιλόσοφοι συναρτούσαν στενά την κατανόηση ενός φαινομένου με την εξήγησή του. Ο ίδιος ο Αριστοτέλης καθιστά αυτήν την συνάρτηση ρητή λέγοντας στα *Αναλυτικά Ύστερα*: «Σκεφτόμαστε πως έχουμε γνώση (έπιστασθαι) ενός πράγματος όταν γνωρίζουμε την αιτία του» (Aristotle 1989, 94a 20). Η αιτία για τον Αριστοτέλη, όπως θα δούμε και παρακάτω, δεν έχει το ίδιο νόημα που έχει για τους μοντέρνους φιλοσόφους, ωστόσο το βασικό εδώ είναι η εξίσωση της γνώσης και άρα της κατανόησης ενός φαινομένου με την επισήμανση της αιτίας του, δηλαδή με την εξήγησή του. Με αυτήν την έννοια, η (λογική) δομή της εξήγησης των φαινομένων αποτελεί διαχρονικό αντικείμενο φιλοσοφικής πραγμάτευσης.

Στην σύγχρονη εκδοχή της αυτή η πραγμάτευση περιλαμβάνει την διαμάχη για τα λεγόμενα κανονιστικά γεγονότα ή τις κανονιστικές εξηγήσεις. Τα εν λόγω γεγονότα περιλαμβάνουν με ποικίλους τρόπους αυτό που ονομάζουμε ορθολογικότητα και η κατανόησή τους εμπλέκει έναν τρόπο εξήγησης που δεν χρησιμοποιείται για την κατανόηση των υπολοίπων φαινομένων. Με άλλα λόγια, στο πιο γενικό και αφηρημένο επίπεδο μπορούμε να διακρίνουμε μεταξύ δύο θεμελιωδώς διαφορετικών επιπέδων εξήγησης/κατανόησης της πραγματικότητας ή μεταξύ δύο διαφορετικών τρόπων απάντησης στην ερώτηση «γιατί;». Από την μία πλευρά έχουμε το περιγραφικό επίπεδο εξήγησης και από την άλλη το κανονιστικό.<sup>7</sup>

Το περιγραφικό επίπεδο είναι εκείνο που με παραδοσιακούς όρους αποκα-

<sup>7</sup> Κάνουμε λόγο για το πιο γενικό και αφηρημένο επίπεδο, διότι δεν είναι αυτονόητο πως στο περιγραφικό επίπεδο η δομή της εξήγησης είναι ομοιογενής. Για παράδειγμα δεν είναι αυτονόητο πως όλες οι επιστήμες επιστρατεύουν την ίδια ακριβώς δομή εξήγησης. Αυτό αποτέλεσε διαχρονικά για την φιλοσοφία της επιστήμης το πρόβλημα της επιστημονικής εξήγησης (scientific explanation). Επ' αυτού βλ. Salmon (1992, 2002). Ωστόσο, παρά την διαφορά προτύπων εξήγησης που μπορούμε να ανασύρουμε μεταξύ, π.χ., της φυσικής και της γνωσιακής επιστήμης, είναι σαφές πως τα πρότυπα αυτά ανήκουν στο περιγραφικό επίπεδο. Έτσι, σε ένα υψηλότερο επίπεδο αφαίρεσης η διάκριση είναι μεταξύ του περιγραφικού και του κανονιστικού τρόπου εξήγησης.

λείται το πεδίο του *Είναι* έπεσε επειδή τα σώματα αντιστρόφως ανάλογη της επειδή υποβλήθηκε σε αγγχ πεδο παραδοσιακά αποκα από εξηγήσεις του τύπου «είναι καλό (πρέπει) να δείχ μπροστά από έναν άσπρο τ ένας άσπρος τοίχος».

Στο περιγραφικό επίπεδο κανονιστικό η σύνδεση είναι θές/ψευδές όταν πρόκειται ηθική ή ωραίο/άσχημο όταν που διέπει τα κανονιστικά γε την έννοια η κανονιστικότημα, να ισχυριστούμε πως κάπ πλάνη και δεν αναγνωρίζει πράττει αυτό που είναι καλό, αποτυγχάνει να συμμορφωθ σε μια ηθική νόρμα. Από την αποτυχίας. Θα ήταν παράλο που δεν βρίσκεται στην συγ προβλέψει. Το λάθος εδώ μπ κής σύνδεσης, όχι στην αιτι

Ένας άλλος τρόπος να μ για γεγονότα που εξηγούνται γνωσιολογικές, αισθητικές, στο πλαίσιο μιας κανονιστική επίπεδο περιλαμβάνει την σ στημονική σκοπιά, όπου ένα κότητα, από την άλλη, εμπλέ ενός έλλογου υποκειμένου πο έλλογων υποκειμένων. Για το ταυτοποιείται με αυτό που ο Σ χώρο των λόγων» (logical spu και της δυνατότητας δικαιο

<sup>8</sup> Δεδομένου βεβαίως ότι ισχ υποβάλλονται σε αγγογόνες συνθή

<sup>9</sup> Στο συγκεκριμένο απόσπαι

λέγεται το πεδίο του *Είναι* και περιλαμβάνει εξηγήσεις του τύπου «το ποτήρι έπεσε επειδή τα σώματα έλκονται με δύναμη ανάλογη της μάζας τους και αντιστρόφως ανάλογη της απόστασής τους» ή «Η Χ. πάσχει από κατάθλιψη επειδή υποβλήθηκε σε αγχογόνες συνθήκες».<sup>8</sup> Αντίστοιχα, το κανονιστικό επίπεδο παραδοσιακά αποκαλείται ως το πεδίο του *Δέοντος* και χαρακτηρίζεται από εξηγήσεις του τύπου «βοήθησα τον άνθρωπο που ήταν πεσμένος κάτω διότι είναι καλό (πρέπει) να δείχνουμε αλληλεγγύη» ή «ο Χ πιστεύει πως βρίσκεται μπροστά από έναν άσπρο τοίχο διότι είναι αληθές πως μπροστά του βρίσκεται ένας άσπρος τοίχος».

Στο περιγραφικό επίπεδο η σύνδεση των φαινομένων είναι αιτιακή, ενώ στο κανονιστικό η σύνδεση είναι έλλογη και περιλαμβάνει διχοτομήσεις όπως αληθές/ψευδές όταν πρόκειται για την γνώση, καλό/κακό όταν πρόκειται για την ηθική ή ωραίο/άσχημο όταν πρόκειται για την αισθητική. Η γενική διχοτομηση που διέπει τα κανονιστικά γεγονότα είναι αυτή του σωστού/λάθους και υπό αυτήν την έννοια η κανονιστικότητα επιδέχεται αποτυχία. Μπορούμε, για παράδειγμα, να ισχυριστούμε πως κάποιος κάνει λάθος όταν παρασύρεται από μια οπτική πλάνη και δεν αναγνωρίζει την ισότητα του μήκους δύο γραμμών ή όταν δεν πράττει αυτό που είναι καλό σε μια δεδομένη συγκυρία. Στην πρώτη περίπτωση αποτυγχάνει να συμμορφωθεί σε μια επιστημική και στην δεύτερη περίπτωση σε μια ηθική νόρμα. Από την άλλη πλευρά, οι αιτιακές συνδέσεις δεν επιδέχονται αποτυχία. Θα ήταν παράλογο να ισχυριστούμε πως ένας πλανήτης κάνει λάθος που δεν βρίσκεται στην συγκεκριμένη θέση τη συγκεκριμένη ώρα που έχουμε προβλέψει. Το λάθος εδώ μπορεί να αποδοθεί μόνο στην αναγνώριση της αιτιακής σύνδεσης, όχι στην αιτιακή σύνδεση καθεαυτή.

Ένας άλλος τρόπος να μιλήσουμε για την διάκριση είναι να κάνουμε λόγο για γεγονότα που εξηγούνται σε ένα περιγραφικό επίπεδο και για αξίες (ηθικές, γνωσιολογικές, αισθητικές, νομικές κ.ά.), οι οποίες γίνονται κατανοητές μόνο στο πλαίσιο μιας κανονιστικής εξήγησης. Υπό αυτήν την έννοια, το περιγραφικό επίπεδο περιλαμβάνει την σκοπιά του τρίτου προσώπου, την εμπειρική ή επιστημονική σκοπιά, όπου ένα υποκείμενο μελετά ένα αντικείμενο. Η κανονιστικότητα, από την άλλη, εμπλέκει την σκοπιά του πρώτου προσώπου, την σκοπιά ενός έλλογου υποκειμένου που εξηγεί τις πεποιθήσεις και τις πράξεις έτερων έλλογων υποκειμένων. Για τον λόγο αυτό το κανονιστικό επίπεδο πολλές φορές ταυτοποιείται με αυτό που ο Σέλλαρς (Wilfrid Sellars) έχει αποκαλέσει «λογικό χώρο των λόγων» (logical space of reasons) (Sellars 2005), της δικαιολόγησης και της δυνατότητας δικαιολόγησης αυτού που κάποιος πιστεύει ή πράττει.<sup>9</sup>

<sup>8</sup> Δεδομένου βεβαίως ότι ισχύει κάτι σαν την ακόλουθη γενίκευση: «οι άνθρωποι όταν υποβάλλονται σε αγχογόνες συνθήκες παθαίνουν κατάθλιψη».

<sup>9</sup> Στο συγκεκριμένο απόσπασμα, στην §36, ο Σέλλαρς κάνει λόγο για επεισόδια γνώ-

Και για το λόγο αυτό επίσης, πολλές φορές στην νεότερη φιλοσοφία το πρόβλημα της σχέσης μεταξύ των δύο παρουσιαζομένων επιπέδων εξήγησης, αναφέρεται ως το πρόβλημα μεταξύ Φύσης και Λόγου, όπου η φύση συνιστά το κατεξοχήν πεδίο των αιτιωδών συνδέσεων και επομένως των περιγραφικών εξηγήσεων.<sup>10</sup>

Η σχέση αυτή, ωστόσο, απέχει πολύ από το να είναι δεδομένη ή φιλοσοφικά αυτονόητη. Έτσι, αναφορικά με αυτήν, μπορούμε να διακρίνουμε δύο αντιμαχόμενα φιλοσοφικά στρατόπεδα. Από την μία πλευρά βρίσκεται η φυσιοκρατία ή ο νατουραλισμός. Για την φυσιοκρατία ή τουλάχιστον για την ριζοσπαστική εκδοχή της,<sup>11</sup> τα κανονιστικά γεγονότα δεν θα πρέπει να εκλαμβάνονται ως γνήσια γεγονότα· η κατανόησή τους για να είναι πλήρης θα πρέπει να διέρχεται από την αναγωγή όλων των κανονιστικών εξηγήσεων σε μια περιγραφικού τύπου εμπειρική κατανόηση. Για παράδειγμα, στην περίπτωση που εξηγούμε πως ο Χ πράττει το Υ διότι αυτό είναι καλό να πράξει υπό τις δεδομένες συνθήκες ή στην περίπτωση που εξηγούμε πως ο Χ πιστεύει το Υ διότι αυτό είναι αληθές στις δεδομένες συνθήκες, δεν θα πρέπει να θεωρούμε την εξήγηση πλήρη. Για να είναι πλήρης η εξήγηση θα πρέπει να παρουσιάσουμε μια σύζευξη αιτιακών συνδέσεων που εξηγούν γιατί ο Χ είναι προδιατεθειμένος να πράξει ή να πιστέψει Υ κάτω από τις ανάλογες συνθήκες. Ο μοναδικός γνήσιος τύπος εξήγησης, σύμφωνα με την ακραιφνή φυσιοκρατία, είναι αυτός που χρησιμοποιεί περιγραφικές-αιτιακές συνδέσεις και το πρότυπο αυτών των εξηγήσεων είναι οι εξηγήσεις των εμπειρικών επιστημών. Εν ολίγοις, για την ριζοσπαστική φυσιοκρατία, οι λόγοι δεν είναι κάτι «πραγματικό», καθώς η «πραγματικότητα μπορεί να προσκτηθεί μόνο επιστημονικά ή από την σκοπιά του τρίτου προσώπου» (Korsgaard 1996, 96). Για τον λόγο αυτό, η ριζοσπαστική φυσιοκρατία, συχνά αποκαλείται «εξαλειπτική» (eliminative) καθώς θεωρεί το

σης και επομένως αναφέρεται στην δυνατότητα κάποιου να δικαιολογεί αυτό που λέει ή πιστεύει. Ωστόσο, η λογική δομή είναι ακριβώς η ίδια και στις περιπτώσεις επεισοδίων πράξης.

<sup>10</sup> Από την ως εδώ παρουσίαση της διάκρισης μεταξύ λόγων και αιτιών ίσως προκύπτει το ανεπιθύμητο συμπέρασμα πως μιλάμε αναγκαστικά για δύο διαχωρισμένες επικρατίες. Ωστόσο, αυτό ακριβώς το συμπέρασμα θα προσπαθήσουμε να αναιρέσουμε παρακάτω. Όπως υποστηρίζει και ο McDowell (1996, 71, υποσ. 2) «οι λόγοι μπορούν να είναι αιτίες». Στο σημείο αυτό όμως, η διάκριση παρουσιάζεται εισαγωγικά και αναγκαστικά με φιλοσοφικά μη εκλεπτυσμένο τρόπο.

<sup>11</sup> Αρκετοί όροι στην βιβλιογραφία έχουν προσπαθήσει να αποδώσουν αυτήν την μορφή φυσιοκρατίας. «Αντί-νορματιβισμός» (anti-normativism, Turner 2010), «ακραιφνή φυσιοκρατία» (bald naturalism, McDowell 1996) και νέο-χιουμιανή φυσιοκρατία (McDowell 1998) είναι μερικοί από αυτούς. Επιπλέον, αυτή η μορφή φυσιοκρατίας προσιδιάζει στην φιλοσοφική αντίληψη που ο Μαρξ στις *Θέσεις για τον Φόιερμπαχ* αποκαλεί «παλαιό υλισμό» και ο Έργκελ στο *Αντί-Ντύρινγκ* ονομάζει «χυδαίο υλισμό».

κανονιστικό λεξιλόγιο προγράμ-  
 όλων των κανονιστικών εξηγή-

Από την άλλη πλευρά, κανονιστικά γεγονότα δεν είναι στρατοπέδου θεωρούν πως η αυστηρή ορθολογικότητα χρειάζεται να μην ουσιαστικά κατανοητά. Μπορούν να προσκτηθούν επιστημονικού λεξιλογίου. Επειδή ο Χ πιστεύει ότι Υ επειδή οι δεδομένες συνθήκες το Υ είναι τις επιστημικές εκείνες διαδοχικά περαιτέρω εξήγηση δεν χρειάζεται κανονιστικά γεγονότα, τα γεγονότα είναι sui generis και δεν

Σε αυτό το σημείο, ίσως παραπάνω (υποσημ. 2) για την «κλή», όπως χρησιμοποιείται στην ακραιφνή φυσιοκρατία και αφορά άμεσα) μια παραδοσιακά όντα κατοικούν στον κόσμο. Για καταληπτότητας (kinds of in- με.<sup>14</sup> Η ακραιφνή φυσιοκρατία εκφεύγει των προτύπων εξήγησης. Από την άλλη μεριά, ο νορματιβισμός με τα είδη κατανόησης των κανονιστικών εξηγήσεων που επιστητού.

<sup>12</sup> Θα πρέπει να σημειωθεί πως και 2010) γίνεται προσπάθεια υπερασπίσεως της φυσιοκρατίας. Δηλαδή, μιας εκδοχής που προσπαθεί να δικαιολογήσει. Προς το παρόν, ωστόσο, χρησιμοποιείται ως πρόσχημο.

<sup>13</sup> Εδώ η έννοια της αλήθειας είναι η έννοια της αλήθειας. Θα μπορούσε να κατανοηθεί τόσο ως αλήθεια όσο και ως αντικειμενικότητα.

<sup>14</sup> Υπό την έννοια ότι η μεταφυσική, ως διαμάχη για την φύση της καταληπτότητας, το περιεχόμενο της «καταληπτότητας» που περιλαμβάνει «μικροπερνεκία στροφή» που επιφέρει μετά-καντιανή φιλοσοφική αντίληψη.

κανονιστικό λεξιλόγιο προγραμματικά εξαλείψιμο δια της σταδιακής αναγωγής των κανονιστικών εξηγήσεων σε φυσικό-επιστημονικές.<sup>12</sup>

Από την άλλη πλευρά, ο νορματιβισμός (normativism) θεωρεί πως τα κανονιστικά γεγονότα δεν είναι απλά επιφανόμενα. Οι φιλόσοφοι αυτού του στρατοπέδου θεωρούν πως τα συμβάντα που εμπλέκουν ουσιωδώς την ανθρώπινη ορθολογικότητα χρειάζονται το κανονιστικό λεξιλόγιο προκειμένου να γίνουν ουσιωδώς κατανοητά. Με άλλα λόγια, υπάρχει ένα εύρος φαινομένων, τα οποία δεν μπορούν να προσκτηθούν γνωσιακά με την χρήση του περιγραφικού-επιστημονικού λεξιλογίου. Επομένως, στην περίπτωση που, λ.χ., εξηγήσουμε πως ο X πιστεύει ότι Y επειδή αυτό είναι αληθές, η εξήγηση είναι πλήρης αν στις δεδομένες συνθήκες το Y είναι όντως αληθές, δηλαδή αν ο X έχει ακολουθήσει τις επιστημικές εκείνες διαδικασίες που τον οδηγούν στην αλήθεια.<sup>13</sup> Καμία περαιτέρω εξήγηση δεν χρειάζεται για αυτού του τύπου τα φαινόμενα. Τα κανονιστικά γεγονότα, τα γεγονότα που εμπλέκουν την ανθρώπινη ορθολογικότητα είναι *sui generis* και δεν μπορούν να προσκτηθούν εμπειρικά.

Σε αυτό το σημείο, ίσως θα πρέπει να είναι ήδη σαφές αυτό που είπαμε παραπάνω (υποσημ. 2) για την μετά-καντιανή διάσταση του όρου «μεταφυσική», όπως χρησιμοποιείται στο παρόν κείμενο. Η μεταφυσική διαμάχη μεταξύ ακραιφνούς φυσιοκρατίας και νορματιβισμού δεν αφορά (ή τουλάχιστον δεν αφορά άμεσα) μια παραδοσιακή (ή προ-κριτική) διαμάχη περί του τι είδους όντα κατοικούν στον κόσμο. Πρόκειται για μια διαμάχη, η οποία αφορά τα είδη καταληπτότητας (*kinds of intelligibility*) που είναι νόμιμο να επιστρατεύσουμε.<sup>14</sup> Η ακραιφνής φυσιοκρατία απορρίπτει κάθε τρόπο καταληπτότητας που εκφεύγει των προτύπων εξήγησης που επιστρατεύει η εμπειρική επιστήμη. Από την άλλη μεριά, ο νορματιβισμός προκρίνει έναν πλουραλισμό σε σχέση με τα είδη κατανόησης των καταστάσεων πραγμάτων στον κόσμο. Θεωρεί ότι οι κανονιστικές εξηγήσεις παρέχουν γνήσια κατανόηση κάποιων πτυχών του επιστητού.

<sup>12</sup> Θα πρέπει να σημειωθεί πως τα τελευταία χρόνια (βλ. Macarthur & DeCaro 2004 και 2010) γίνεται προσπάθεια υπεράσπισης μιας «φιλελεύθερης» (liberal) εκδοχής φυσιοκρατίας. Δηλαδή, μιας εκδοχής που δεν εξαλείφει προγραμματικά το κανονιστικό λεξιλόγιο. Προς το παρόν, ωστόσο, χρησιμοποιούμε τον όρο «φυσιοκρατία» με το εξαλειπτικό του πρόσημο.

<sup>13</sup> Εδώ η έννοια της αλήθειας θα πρέπει να κατανοηθεί με τον πλέον ουδέτερο τρόπο. Θα μπορούσε να κατανοηθεί τόσο ρεαλιστικά όσο και αντιρεαλιστικά.

<sup>14</sup> Υπό την έννοια ότι η μεταφυσική διαμάχη δεν εκλαμβάνεται, τουλάχιστον πρωταρχικά, ως διαμάχη για την φύση του όντος, αλλά ως διαμάχη για τους νόμιμους τρόπους καταληπτότητας, το περιεχόμενο της έννοιας «μεταφυσική» είναι πιο συμβατό με την «κοπερνίκεια στροφή» που επιχείρησε ο Καντ (1976, Β XXII) και καθόρισε ολόκληρη την μετά-καντιανή φιλοσοφική αντίληψη παρά με την προ-κριτική σύλληψη της μεταφυσικής.

Έπεται πως η επιλογή στρατοπέδου χαρακτηρίζεται από διαφορετικό φιλοσοφικό κόστος και διαφορετικά φιλοσοφικά οφέλη. Η φυσιοκρατία διαμορφώνει ένα πλαίσιο όπου καθίσταται συνεκτική η απόπειρα των κοινωνικών και ανθρωπιστικών επιστημών να διερευνήσουν κάθε πτυχή της ανθρώπινης δραστηριότητας με την θετικότητα που απορρέει από τα πρότυπα έρευνας και εξήγησης των εμπειρικών επιστημών. Από την άλλη πλευρά, αν τα κανονιστικά φαινόμενα δεν είναι γνήσια και αν η πραγματικότητα μπορεί να προσκτηθεί μόνο από τα αιτιακά σχήματα των εμπειρικών εξηγήσεων τότε έννοιες όπως ελευθερία, ελεύθερη βούληση και ευθύνη καθίστανται και αυτές απλά επιφανόμενα. Νομίζουμε ότι βουλόμενα ελεύθερα, αλλά πάντα υπάρχουν στο παρασκήνιο αιτιώδεις δυνάμεις που διαμορφώνουν τις επιλογές μας. Αντίθετα, ο νορματιβισμός διασώζει φιλοσοφικά τις έννοιες της ελευθερίας και της ευθύνης. Αν τα κανονιστικά φαινόμενα είναι *suī generis* τότε έχει νόημα να κάνουμε λόγο για έλλογα υποκείμενα που διαθέτουν ελευθερία βούλησης. Ωστόσο, η φιλοσοφική εικόνα που σκιαγραφεί ο νορματιβισμός καθιστά τις κοινωνικές επιστήμες εξ ορισμού αναρμόδιες να οικειοποιηθούν γνωσιακά –τουλάχιστον κάποιες– πτυχές της ανθρώπινης δραστηριότητας.

### 3. Η ιστορική ανάδυση του προβλήματος και οι απόπειρες επίλυσής του.

Σε αντίθεση με άλλες φιλοσοφικές διαμάχες που μπορούν να εντοπιστούν από την απαρχή του συστηματικού φιλοσοφείν, η διαμάχη για την σχέση Φύσης και Λόγου, όπως παρουσιάστηκε παραπάνω, προκύπτει με την ανάδυση της νεοτερικότητας και υπό τις τεράστιες εννοιολογικές ανακατατάξεις που επέφερε η επιστημονική επανάσταση του 17ου αιώνα. Οι αρχαίοι και μεσαιωνικοί φιλόσοφοι και στοχαστές, παρά τις επιμέρους διαφορές τους, συμεριζονταν ένα μεταφυσικό πλαίσιο, το οποίο τους καθιστούσε εν πολλοίς αθώους στο πρόβλημα (McDowell 1996, 109). Το πλαίσιο αυτό συχνά αναφέρεται ως το «αριστοτελικό κοσμοείδωλο».

#### 3.1. Η αριστοτελική μεταφυσική.

Η συνολική παρουσίαση της αριστοτελικής μεταφυσικής είναι κάτι που ασφαλώς δεν μπορεί να χωρέσει στο παρόν κείμενο. Ωστόσο, αυτό που μπορεί να δώσει μια κωδικοποιημένη εικόνα για το γεγονός πως η κυρίαρχη αρχαία και μεσαιωνική μεταφυσική αντίληψη –παρά τις διαφοροποιήσεις ανά τους αιώνες– ήταν τέτοια που δεν αντιμετώπιζε ρητά το πρόβλημα της σχέσης Φύσης και Λόγου, είναι η αριστοτελική θεωρία των αιτίων. Όπως αναφέραμε, για τον Αριστοτέλη, η κατανόηση ενός φαινομένου συνεπάγεται την εξήγησή του και

η εξήγησή του διέρχεται μέσω φαινομένων που αντιλαμβάνεται τα αποτελέσματα της αιτίας.

Το αριστοτελικό κοσμοείδωλο περιλαμβάνει την κατανόηση ενός φαινομένου μέσω τεσσάρων ειδών αιτίων: φυσικής, αιτιακής, τελικής. Όπως φανερώνουν και οι παραπάνω έννοιες πράγματος ενώ το μορφολογικό της απλότητας την διάκριση είναι αυτονόητο (Aristotle, §1.3.2), η ύλη ενός πράγματος αποτελείται από τα μέρη του. Η λειτουργία του πράγματος και η αιτία του είναι η πηγή της μεταβολής απέναντι, δηλαδή ο σκοπός.

Για τον Αριστοτέλη λοιπόν η λειτουργία και των τεσσάρων αιτιών αποτελεί ένα κομμάτι που μόλις παρατηρηθεί δεν έχουν την ίδια βαρύτητα. Το πρόβλημα που προκύπτει είναι η προσδιορίζοντας την λειτουργία του πράγματος η έννοια σχετίζεται με την αιτία του μαχαιριού είναι να κόβει το κρέας. Η διάταξη των μερών του, η μορφή του, καθιστά το μαχαίρι αυτό που μπορεί να κόψει το κρέας. Στο φυσικό πλαίσιο, η εξήγηση όλων των φαινομένων έως τις πράξεις των ανθρώπων βασίζεται στην φύση των πραγμάτων και το πλαίσιο συνήθως χαρακτηρίζεται

<sup>15</sup> «τὰ δ' αἰτία λέγεται τετραπλήτη ἵνα εἴη ἡ ἀνάγκη γὰρ τὸ διὰ τί εἶναι ἑτέραν δὲ τὴν ὕλην καὶ τὸ ὑποκείμενον ἀντικειμένην αἰτίαν ταύτην, τὸ αἰτιώδες δὲ τὸ πάσης τοῦτ' ἐστίν», τεθεώρηται (Aristotle 1969, A iii 983a 26 – 30).

<sup>16</sup> Κάνει αυτό το πράγμα να είναι.

<sup>17</sup> Τονίζουμε ξανά πως το πρόβλημα που αντιμετωπίζει ο Αριστοτέλης, αλλά την κυρίαρχη αρχαία και μεσαιωνική μεταφυσική αντίληψη. Το αριστοτελικό έργο κωδικοποιεί την φυσική και τις διαφορές του με τον Αριστοτέλη. Πλάτωνα όσο και για τον Αριστοτέλη, η φύση –έναν κόσμο αμετάκλητο

η εξήγησή του διέρχεται μέσα από την επισήμανση των αιτιών του. Ο τρόπος όμως που αντιλαμβάνεται τα αίτια είναι εντελώς διαφορετικός από την νεότερη έννοια της αιτίας.

Το αριστοτελικό κοσμοείδωλο χαρακτηρίζεται από έναν αιτιακό πλουραλισμό: η κατανόηση ενός φαινομένου χαρακτηρίζεται από τον εντοπισμό όχι ενός, αλλά τεσσάρων ειδών αιτιών:<sup>15</sup> το υλικό, το μορφικό ή ειδικό, το ποιητικό και το τελικό. Όπως φανερώνουν και τα ονόματά τους, το υλικό αίτιο αφορά στην ύλη ενός πράγματος ενώ το μορφικό στην μορφή του. Ένας τρόπος να κατανοήσουμε καλύτερα την διάκριση είναι αυτός που υποδεικνύει η Κόρσγκαρντ (Korsgaard 2009, §1.3.2), η ύλη ενός πράγματος είναι τα μέρη του, ενώ η μορφή του είναι η διάταξη αυτών των μερών. Η διάταξη είναι αυτή που προσδιορίζει και την λειτουργία του πράγματος και κατ' επέκταση το είδος του.<sup>16</sup> Το ποιητικό αίτιο είναι η πηγή της μεταβολής και το τελικό αίτιο είναι αυτό που «στέκεται απέναντι», δηλαδή ο σκοπός του.

Για τον Αριστοτέλη λοιπόν, η εξήγηση ενός φαινομένου περιλαμβάνει τον εντοπισμό και των τεσσάρων ειδών αιτιών. Όπως, όμως, προκύπτει και από το απόσπασμα που μόλις παραθέσαμε (υποσημ. 14), τα τέσσερα αυτά είδη αιτιών δεν έχουν την ίδια βαρύτητα. Το μορφικό αίτιο συνιστά την ουσία του πράγματος, προσδιορίζοντας την λειτουργία του, αυτό που είναι, δηλαδή την φύση του. Υπό αυτήν την έννοια σχετίζεται άμεσα με τον σκοπό του πράγματος. Αν ο σκοπός του μαχαιριού είναι να κόβει τότε αυτό που του δίνει αυτήν την δυνατότητα είναι η διάταξη των μερών του, η μορφή του. Τούτο είναι, σε τελική ανάλυση, αυτό που καθιστά το μαχαίρι αυτό που είναι, δηλαδή μαχαίρι. Έτσι, σε αυτό το μεταφυσικό πλαίσιο, η εξήγηση όλων των φαινομένων από τις κινήσεις των πλανητών έως τις πράξεις των ανθρώπων περιλαμβάνουν αναπόσπαστα την αναφορά στην φύση των πραγμάτων και τον σκοπό τους και για αυτό, το προαναφερόμενο πλαίσιο συνήθως χαρακτηρίζεται ως αριστοτελική τελεολογία.<sup>17</sup>

<sup>15</sup> «τὰ δ' αἴτια λέγεται τετραχῶς, ὧν μίαν μὲν αἰτίαν φαμέν εἶναι τὴν οὐσίαν καὶ τὸ τί ἦν εἶναι (ἀνάγεται γὰρ τὸ διὰ τί εἰς τὸν λόγον ἔσχατον, αἰτίων δὲ καὶ ἀρχῆ τὸ διὰ τί πρῶτον), ἑτέραν δὲ τὴν ὕλην καὶ τὸ ὑποκείμενον, τρίτην δὲ ἔθεν ἢ ἀρχὴ τῆς κινήσεως, τετάρτην δὲ τὴν ἐντικειμένην αἰτίαν ταύτην, τὸ οὐ ἔνεκα καὶ τὰγαθόν (τέλος γὰρ γενέσεως καὶ κινήσεως πάσης τοῦτ' ἐστίν), τεθεώρηται μὲν οὖν ἰκανῶς περὶ αὐτῶν ἡμῖν ἐν ταῖς περὶ φύσεως» (Aristotle 1969, A iii 983a 26 – 30).

<sup>16</sup> Κάνει αυτό το πράγμα να είναι αυτό που είναι.

<sup>17</sup> Τονίζουμε ξανά πως το τελεολογικό πλαίσιο δεν χαρακτηρίζει μόνο την σκέψη του Αριστοτέλη, αλλά την κυρίαρχη μεταφυσική αντίληψη της αρχαιότητας και του μεσαίωνα. Το αριστοτελικό έργο κωδικοποιεί επιτυχέστερα αυτήν την μεταφυσική, αλλά δεν την ενσωματώνει κατ' αποκλειστικότητα. Ο Πλάτων, για παράδειγμα, παρά τις σημαντικές διαφορές του με τον Αριστοτέλη δεν διαφέρει ουσιαστικά σε αυτό το επίπεδο. Τόσο για τον Πλάτωνα όσο και για τον Αριστοτέλη, «η εναλλακτική οπτική σε ένα τελεολογικό σημείο θέασης –ένας κόσμος αμετάκλητα υποκείμενος στο χάος– δεν μπορεί να είναι αντικείμενο

Μια μικρή παρέκβαση κρίνεται αναγκαία εδώ. Ο Αριστοτέλης στο όγδοο κεφάλαιο του δεύτερου βιβλίου των *Φυσικών* (Aristotle 1992, 39-41) διερωτάται γιατί θα πρέπει να συγκαταλέγουμε τα τελικά αίτια στην εξήγηση των φυσικών φαινομένων. Πιο συγκεκριμένα, διερωτάται γιατί θα πρέπει να θεωρήσουμε ότι η φύση λειτουργεί προς κάποιο σκοπό (ένεκά του) και όχι απλά μέσω της τύχης ή σύμπτωσης (ἀπὸ συμπτώματος) και των μηχανικών αιτιών (ἀπὸ ταυτομάτου). Το παράδειγμα μη τελεολογικής εξήγησης που δίνει στο συγκεκριμένο χωρίο αφορά τη βροχή και την ανάπτυξη του καλαμποκιού. Θεωρεί πως η βροχή δεν πέφτει προκειμένου να μεγαλώσει το καλαμπόκι, αλλά διότι υπάρχει η κίνηση του θερμού και του ψυχρού αέρα. Δίνοντας αυτό το παράδειγμα διερωτάται γιατί δεν μπορούμε να θεωρήσουμε όλες τις μεταβολές στη φύση ως αποτέλεσμα συμπτώσεων και μηχανικών αιτιών, δίχως δηλαδή να συμπεριλαμβανούμε τελικές αιτίες στις εξηγήσεις. Με αυτήν την έννοια, δεν έχει άγνοια της θεωρητικής δυνατότητας να εκλάβουμε την φύση ως μια επικράτεια ποιητικών αιτιών και συμπτώσεων. Η απάντηση που δίνει είναι πως η απόρριψη των τελεολογικών εξηγήσεων στην φύση δεν συνάδει με την κανονικότητα που παρατηρείται στην τελευταία. Επομένως, η κανονικότητα που παρατηρείται στις φυσικές διαδικασίες (π.χ. βροχή το χειμώνα) και δεν έχει παρά ελάχιστες εξαιρέσεις (π.χ. βροχή το καλοκαίρι) μας αναγκάζει να απορρίψουμε τις εξηγήσεις στη βάση της σύμπτωσης και να υιοθετήσουμε τις εξηγήσεις επί τη βάση κάποιου σκοπού.<sup>18</sup>

Η θεωρητική δυνατότητα που εξετάζει και απορρίπτει ο Αριστοτέλης, η δυνατότητα να εκλάβουμε την φύση ως ένα πεδίο μηχανικών αιτιών και συμπτώσεων, δεν είναι επίσης άγνωστη στην αρχαία και μεσαιωνική φιλοσοφική σκέψη. Μάλιστα για κάποιους φιλοσόφους, όπως, π.χ., ο Θεόφραστος (Johnson 2017), οι μηχανικές εξηγήσεις διαδραμάτιζαν σημαντικότερο ρόλο από τις τελεολογικές. Αντίστοιχα, στον Μεσαίωνα, με κύριο το παράδειγμα των νομιναλιστών κατά τον ύστερο Μεσαίωνα, η αποδοχή της αριστοτελικής κοσμολογίας και κυρίως της αριστοτελικής μεταφυσικής δεν είναι καθολική. Ωστόσο, παρά τις επιμέρους διαφοροποιήσεις και αποκλίσεις μπορούμε να ισχυριστούμε πως πριν την Επιστημονική Επανάσταση του 17ου αιώνα η επικρατούσα αντίληψη

στοχασμού» (Rocca 2017, 12). Η ριζική διαφοροποίηση σε αυτό το επίπεδο έρχεται μόνο με την έκρηξη της επιστημονικής επανάστασης και την ανάδυση της νεοτερικότητας. Για μια συνοπτική, αλλά αρκετά οξυδερκή παρουσίαση της μοντέρνας μεταφυσικής διαφοροποίησης βλ. Korsgaard (1996, 1-5).

<sup>18</sup> Στο τέλος του εν λόγω κεφαλαίου (όγδοο κεφάλαιο του δεύτερου βιβλίου των *Φυσικών*) παρέχει κι άλλα επιχειρήματα για την υποστήριξη της τελεολογίας. Τα επιχειρήματα αυτά συσχετίζουν ευθέως την κατανόηση της φύσης με την κατανόηση της πράξης και της τέχνης. Ωστόσο, το ζήτημα εδώ δεν είναι η πλήρης έκθεση της αριστοτελικής επιχειρηματολογίας υπέρ της τελεολογίας, αλλά να καταδειχθεί πως δεν του διαφεύγει ως θεωρητική δυνατότητα η απόρριψη της τελεολογίας.

για την λειτουργία της φύσης ή φιλοσοφία –ό,τι δηλαδή θα μπορούσε φυσικής επιστήμης– ενσωματώνει τις και ταυτόχρονα η χρήση κίνηση σε διάφορα μεταφυσικά επίπεδα ειδους αιτίες.

Στο πλαίσιο της τελεολογικής θεωρητικής έντασης μεταξύ του πεδίου της φύσης. Η δομή όλων των εξηγήσεων (παρατηρητικό αίτιο) και ένα κανονιστικό αίτιο (τελική φύση –ολόκληρη και όχι μερική) σκοπούς στα επιμέρους πεδία της φύσης και κίτη που προβάλλουν οι άνθρωποι και οι πράξεις του ίδιου του κόσμου και οι συμπτώσεις (εξιολογικούς ουδέτερα) γεγονότων και η κίνηση και δέντρο από την φύση του κόσμου, έτσι και η φυσική κίνηση και η φυσική τελείωση.<sup>20</sup> Επομένως, η φύση και τα γεγονότων που εμπλέκουν την φύση και τα γεγονότων να τοποθετηθούν στο ε

### 3.2. Η απομάγευση της Φύσης

Η κατάρρευση της τελεολογίας και η ανάδυση της νεοτερικότητας υπό το βάρος των ριζικών εννοιολογικών αλλαγών του 16ου και 17ου αιώνα και είχαν ως αποτέλεσμα να οδηγήσει στην ανάδυση του προφίλ της νεοτερικότητας. Η γέννηση αυτή που σχετίζεται με τον Νεύτωνα, δεν π

<sup>19</sup> Αναφέρουμε ότι η φύση έχει «αριστοτελική τελεολογία» δεν θα πρέπει να θεωρείται προδιαγεγραμμένη μοίρα, η οποία επηρεάζεται και παρεμβάλλονται στις φυσικές διαδικασίες και καταστήσει τις φυσικές διαδικασίες των αντικειμένων που μελετά. Με αριστοτελικές διαδικασίες. Επίσης, βίαια την φυσική κίνηση.

<sup>20</sup> «Στην ελληνική σκέψη, το να κινείται το να μεγαλώνει κανείς. Πρέπει να κινείται, επειδή είμαστε άνθρωποι κ

την λειτουργία της φύσης ήταν τελεολογική. Τούτο σημαίνει πως η φυσική φιλοσοφία –ό,τι δηλαδή θα μπορούσαμε να αποκαλέσουμε πρόγονο της σημερινής φυσικής επιστήμης– ενσωμάτωνε συστηματικά τελικά αίτια στις εξηγήσεις της και ταυτόχρονα η χρήση τελικών αιτιών έβρισκε μεταφυσική θεμελίωση σε διάφορα μεταφυσικά συστήματα, τα οποία άφηναν λογικό χώρο για τέτοιου είδους αιτίες.

Στο πλαίσιο της τελεολογικής σύλληψης του κόσμου, δεν υφίσταται η φιλοσοφική ένταση μεταξύ του περιγραφικού και του κανονιστικού επιπέδου εξήγησης. Η δομή όλων των εξηγήσεων περιλαμβάνει ένα περιγραφικό (υλικό, ποιητικό αίτιο) και ένα κανονιστικό (μορφικό, τελικό αίτιο) τμήμα. Η αριστοτελική φύση –ολόκληρη και όχι μόνο το έμψυχο τμήμα της– διαθέτει επιμέρους σκοπούς στα επιμέρους πεδία της.<sup>19</sup> Με αυτήν την έννοια, οι αξίες δεν είναι κάτι που προβάλλουν οι άνθρωποι στον κόσμο, αλλά αποτελούν ουσιώδες κομμάτι του ίδιου του κόσμου και συνεπώς οι αξίες δεν είναι κάτι διακριτό από τα (αξιολογικώς ουδέτερα) γεγονότα. Για τον Αριστοτέλη, όπως ένας σπόρος γίνεται δέντρο από την φύση του, δίχως την επενέργεια κάποιου εξωγενούς παράγοντα, έτσι και η φυσική κίνηση (μεταβολή) του ανθρώπου τον οδηγεί στην ηθική τελείωση.<sup>20</sup> Επομένως, στο πλαίσιο της τελεολογίας, η εξήγηση των γεγονότων που εμπλέκουν την ανθρώπινη ορθολογικότητα μπορούν απροβλημάτιστα να τοποθετηθούν στο ευρύτερο πλαίσιο των φυσικών εξηγήσεων.

### 3.2. Η απομάγευση της Φύσης και η ανάδυση του προβλήματος.

Η κατάρρευση της τελεολογίας ως προνομιακού τρόπου πρόσληψης του κόσμου, υπό το βάρος των ριζικών εννοιολογικών ανακατατάξεων που προκλήθηκαν τον 16ο και 17ο αιώνα και είχαν ως επίκεντρο την γέννηση της φυσικής επιστήμης, οδήγησε στην ανάδυση του προβλήματος της κανονιστικότητας με μοντέρνους όρους. Η γέννηση αυτή που σχηματικά ξεκινάει με τον Γαλιλαίο και ολοκληρώνεται με τον Νεύτωνα, δεν περιλαμβάνει απλώς την συσσώρευση ενός σώ-

<sup>19</sup> Αναφέρουμε ότι η φύση έχει «επιμέρους σκοπούς» σε «επιμέρους πεδία της» διότι η αριστοτελική τελεολογία δεν θα πρέπει να παρερμηνευθεί ως μια μορφή αναφοράς σε μια προδιαγεγραμμένη μοίρα, η οποία είναι αναπόφευκτη ανεξάρτητα από τις συνθήκες που παρεμβάλλονται στις φυσικές διαδικασίες. Η αριστοτελική τελεολογία προκειμένου να καταστήσει τις φυσικές διαδικασίες κατανοητές, εμπλέκει ουσιωδώς την έννοια της φύσης των αντικειμένων που μελετά. Με αυτήν την έννοια, διαφορετικές φύσεις οδηγούν σε διαφορετικές διαδικασίες. Επίσης, βίαιες ή εξαναγκασμένες κινήσεις μπορούν να διακόψουν την φυσική κίνηση.

<sup>20</sup> «Στην ελληνική σκέψη, το να γίνει κανείς άριστος (excellent) είναι τόσο φυσικό όσο το να μεγαλώνει κανείς. Πρέπει να μάθουμε την αρετή· αλλά είναι όπως μαθαίνουμε την γλώσσα, επειδή είμαστε άνθρωποι και αυτοί είναι η φύση μας» (Korsgaard 1996, 3).

ματος πληροφοριών για την φύση, αγνώστου μέχρι την εποχή εκείνη. Περιλαμβάνει κυρίως την βαθειά επανακατανόηση του τρόπου λειτουργίας της φύσης, κατανόηση που πολλές φορές συμπυκνώνεται στον χαρακτηρισμό «μηχανιστικό κοσμοείδωλο».

Κομβικό φιλοσοφικό ρόλο στην διαμόρφωση του νέου μηχανιστικού κοσμοείδωλου διαδραμάτισε η μεθοδολογική διάκριση μεταξύ πρωτογενών και δευτερογενών ποιότητων (ή ιδιοτήτων), η οποία διατυπώνεται ρητά πρώτα από τον Γαλιλαίο και τον Καρτέσιο, αλλά είναι αποδεκτή, με διάφορες παραλλαγές, απ' όλους σχεδόν τους επιφανείς φιλοσόφους και επιστήμονες της περιόδου.<sup>21</sup> Οι πρωτογενείς ποιότητες αφορούν ιδιότητες όπως το σχήμα, το μέγεθος και την κίνηση. Βασικό τους χαρακτηριστικό αποτελεί το ότι είναι ποσοτικοποιήσιμες και επομένως μαθηματικά διαχειρίσιμες, ενώ θεωρούνται αντικειμενικές. Θεωρούνται ότι ανήκουν στα αντικείμενα ανεξάρτητα από την εμπλοκή του γνωρίζοντος υποκειμένου με αυτά. Από την άλλη πλευρά, οι δευτερογενείς ποιότητες, όπως το χρώμα, ο ήχος ή η οσμή, έχουν την ανάγκη της συμμετοχής των αισθητήριων οργάνων του ανθρώπου και ως εκ τούτου δεν εκλαμβάνονται ως αντικειμενικές. Για το λόγο αυτό, η νέα γαλιλαϊκή επιστήμη θέτει ως στόχο της την γνωσιακή πρόσκτηση των πρωτογενών ιδιοτήτων, καθιστώντας την μαθηματικοποίηση και τον πειραματισμό ως τους δύο σημαντικότερους πυλώνες της.

Η διάκριση, εκ πρώτης όψεως, μπορεί να μην φαντάζει άμεσα σχετιζόμενη με το μεταφυσικό ζήτημα που πραγματευόμαστε, οι συνέπειές της ωστόσο είναι συνταρακτικές. Όπως αναφέρει και ο Μπαρτ (E.A. Burt), ένας εκ των πρωτοπόρων της μελέτης της φιλοσοφικής σημασίας της επιστημονικής επανάστασης:

αυτή η μορφή του αξιώματος (doctrine) των πρωτογενών και δευτερογενών ποιότητων στον Γαλιλαίο αξίζει μιας στιγμής παύση, διότι οι επιδράσεις της στην νεότερη σκέψη είναι ανυπολόγιστης σημασίας. Είναι ένα θεμελιακό βήμα προς τον εξορισμό του ανθρώπου από τον μεγάλο κόσμο της φύσης και της αντιμετώπισής του ως ενός αποτελέσματος αυτού που συμβαίνει στην τελευταία, το οποίο είναι ένα σταθερό χαρακτηριστικό της φιλοσοφίας της νεότερης επιστήμης, μια διαδικασία που απλοποιεί θεαματικά το πεδίο της επιστήμης, αλλά έχει ως επακόλουθο τα μεγάλα μεταφυσικά και κυρίως γνωσιολογικά προβλήματα της νεότερης φιλοσοφίας. Μέχρι την εποχή του Γαλιλαίου θεωρούνταν δεδομένο πως ο άνθρωπος και η φύση είναι αναπόσπαστα κομμάτια ενός ευρύτερου όλου, στο οποίο η θέση του ανθρώπου είναι περισσότερο θεμελιώδης (...). Τώρα, στην πορεία της μετάφρασης της διάκρισης μεταξύ πρωτογενών και δευτερογενών ποιότητων σε όρους που

<sup>21</sup> Εξάιρεση σε αυτήν την φιλοσοφική ομοφωνία, αποτελεί η διάσημη απόρριψη της διάκρισης από τον Μπέρκλεϋ (Berkeley). Επ' αυτού βλ. Stroud, 1980. Γενικότερα για την διάκριση πρωτογενών και δευτερογενών ποιότητων και τις διάφορες παραλλαγές βλ. Smith 1990 και Pasnau 2006.

προσδιάζουν στην νέα μαθηματική στην ανάγνωση του ανθρώπου και του πραγματικού (Burt 1996).

Η διάκριση, εν ολίγοις, καταστράφηκε, υποκειμένου και αντικείμενου αρχείο και μεσαιωνικό κοσμολογικό.

Η νέα επιστήμη απορρίπτει κυρίως στο στόχαστρο της κατανόηση της φύσης. Ο Καρτέσιος την επίθεσε λέγοντας: «...εκτείνω συνήθως από το τέλος (σκοπό) ματτα» (Descartes 2003, §55). Η είδος αιτίου, το ποιητικό, δηλαδή αναφορά στα άλλα είδη αιτιών, σχολαστικισμό που δεν ταυριάζει επανακατατάξεις που συχνά αφορούν (McDowell 1996, Turner 2010) φυσικής επιστήμης, αλλά δηλώνει εντάσεις της νεοτερικότητας. Η μελέτη της φύσης, μεταμορφώνεται σε έναν μετρήσιμο και άμεσο η θέση του ανθρώπου μέσα σε αυτό μπορούμε να εξηγήσουμε τις αλλαγές τρόπο που εξηγούμε τα φυσικά από την μελέτη της φύσης αναφέρεται εξήγησής, το κανονιστικό και η θέση και όλα τα φιλοσοφικά εργαλεία καθώς και για την δυνατότητα

#### 4. Οι Νεοτερικότητες

Μπορεί τον 17ο αιώνα η απόρριψη της φυσικής, η αντιμετώπιση, όμως, η κτηρίστηκε από την ίδια ομοιομορφία νεοτερικότητας επιχειρήσαν να βλήματα. Αμέσως παρακάτω

<sup>22</sup> Ο όρος φαίνεται πως χρησιμοποίησε Schiller (Jenkins 2012, 150), αλλά και την Σχολή της Φρανκφούρτης.

προσιδιάζουν στην νέα μαθηματική ερμηνεία της φύσης, έχουμε το πρώτο στάδιο στην ανάγνωση του ανθρώπου περίπου έξω από την επικράτεια του πρωτεύοντος και του πραγματικού (Burt 2003, 89).

Η διάκριση εν ολίγοις, καταστρατηγεί την ενότητα μεταξύ ανθρώπου και φύσης, υποκειμένου και αντικειμένου, την οποία μπορούμε να εντοπίσουμε στο αρχαίο και μεσαιωνικό κοσμοείδωλο.

Η νέα επιστήμη απορρίπτει τον αριστοτελικό αιτιακό πλουραλισμό βάζοντας κυρίως στο στόχαστρο την χρήση των τελικών αιτιών για την γνώση και κατανόηση της φύσης. Ο Καρτέσιος είναι από τους πρώτους που κηρύττει αυτήν την επίθεση λέγοντας: «...εκτιμώ ότι εκείνο το γένος των αιτιών που συνάγεται συνήθως από το τέλος (σκοπό) δεν έχει καμία χρησιμότητα στα φυσικά πράγματα» (Descartes 2003, §55). Η μοντέρνα αιτιοκρατία αναγνωρίζει μονάχα ένα είδος αιτίου, το ποιητικό, δηλαδή την πηγή που προξενεί την μεταβολή. Η επικρασία στα άλλα είδη αιτιών και κυρίως στο τελικό, απηχεί έναν δογματικό σχολαστικισμό που δεν ταιριάζει με την νέα επιστήμη. Οι εννοιολογικές αυτές ανακατατάξεις που συχνά αποκαλούνται ως «απομάγευση της φύσης»<sup>22</sup> (McDowell 1996, Turner 2010) έδωσαν τεράστια ώθηση στην ανάπτυξη της φυσικής επιστήμης, αλλά δημιούργησαν και τις κομβικότερες φιλοσοφικές εντάσεις της νεοτερικότητας. Ο εξοβελισμός των τελικών αιτιών από την μελέτη της φύσης, μεταμορφώνει την ποιοτική και ανθρωπομορφική αριστοτελική φύση σε έναν μετρήσιμο και άψυχο μηχανισμό. Τότε όμως ποια μπορεί να είναι η θέση του ανθρώπου μέσα σε αυτόν τον μηχανισμό και κατ' επέκταση πώς μπορούμε να εξηγήσουμε τις ανθρώπινες πράξεις και πεποιθήσεις με τον ίδιο τρόπο που εξηγούμε τα φυσικά γεγονότα; Ο εξοβελισμός των τελικών αιτιών από την μελέτη της φύσης ανοίγει τον δρόμο για την σχάση των δύο επιπέδων εξήγησης, το κανονιστικό και το περιγραφικό. Η σχάση αυτή όμως συνεπάγεται και όλα τα φιλοσοφικά ερωτήματα για την φύση και το status των αξιών, καθώς και για την δυνατότητα της εγκυρότητας των κανονιστικών εξηγήσεων.

#### 4. Οι Νεοτερικές Απαντήσεις στο Πρόβλημα.

Μπορεί τον 17ο αιώνα η απόρριψη της σχολαστικής μεταφυσικής να ήταν ομόθυμη, η αντιμετώπιση, όμως, των νέων φιλοσοφικών προβλημάτων δεν χαρακτηρίστηκε από την ίδια ομοιογένεια. Οι διάφορες φιλοσοφικές σχολές της νεοτερικότητας επιχείρησαν να αρθρώσουν την δική τους απάντηση στα προβλήματα. Αμέσως παρακάτω θα επιχειρήσουμε να συνοψίσουμε σε πολύ αδρές

<sup>22</sup> Ο όρος φαίνεται πως χρησιμοποιήθηκε πρώτη φορά από τον Σίλερ (Friedrich Schiller) (Jenkins 2012, 150), αλλά έγινε ευρέως γνωστός από τον Βέμπερ (Max Weber) και την Σχολή της Φρανκφούρτης.

γραμμές τις βασικές απαντήσεις<sup>23</sup> που προτάθηκαν για το πώς θα πρέπει να κατανοούμε την σχέση Φύσης και Λόγου, δηλαδή την σχέση του περιγραφικού και του κανονιστικού επιπέδου εξήγησης.

#### 4.1. Η ρασιοναλιστική απάντηση.

Ο ρασιοναλισμός (ορθολογισμός) συνεπάγεται μια συγκεκριμένου τύπου απόπειρα επίλυσης του προβλήματος. Οι αξίες είναι κάτι πραγματικό, αν και όχι αισθητό, και μπορούμε να τις γνωρίσουμε ανακαλύπτοντάς τες. Ωστόσο, ακριβώς επειδή δεν πρόκειται για αισθητές οντότητες η γνώση τους συλλαμβάνεται δια του ορθού λόγου και όχι δια της εμπειρίας. Είναι βασικό φιλοσοφικό αξίωμα του ρασιοναλισμού πως εκτός από τις αισθητές εμπειρίες, υπάρχουν και γνώσεις που απορρέουν από ενεργήματα του καθάρου νου. Τα κανονιστικά γεγονότα εδράζονται σε μια μορφή γνώσης που έχουμε για ένα τμήμα του κόσμου που δεν είναι αισθητό. Έτσι, συνήθως οι ρασιοναλιστές χωρίζουν τον κόσμο σε δύο τμήματα ένα υλικό ή αισθητό και ένα πνευματικό ή σκεπτόμενο. Η διασημότερη διατύπωση αυτού του διϊσμού προσφέρθηκε από τον Καρτέσιο όταν διαχώρισε μεταξύ εκτατών (*res extensa*) και σκεπτόμενων πραγμάτων (*res cogitans*).<sup>24</sup>

Οι αξίες, είτε αυτές είναι γνωσιολογικές είτε ηθικές είτε άλλου τύπου (π.χ. αισθητικές), δεν είναι απλά ανθρώπινα κατασκευάσματα αλλά ενυπάρχουν στην φύση των πραγμάτων και συλλαμβάνονται δια του λόγου. Υπό αυτήν την έννοια, οι ρασιοναλιστές φιλόσοφοι είναι ρεαλιστές ως προς τις αξίες και ως προς το πρόβλημα της κανονιστικότητας εν γένει.<sup>25</sup> Χαρακτηριστική περίπτωση ρασιοναλιστή φιλοσόφου αναφορικά με την μεταθιτική μπορεί να θεωρηθεί ο Σάμιουελ Κλαρκ (Samuel Clarke), ο οποίος εκλαμβάνει τις ηθικές αλήθειες ως ανακαλύψιμες δια του λόγου και εκφράζουσες αιώνιες και αναγκαίες σχέσεις

<sup>23</sup> Στην ανασυγκρότηση που επιχειρούμε οι βασικές απαντήσεις αντιστοιχίζονται σε ορισμένα θεμελιώδη ρεύματα της νεότερης φιλοσοφίας: στον ρασιοναλισμό, τον εμπειρισμό, τον καντιανισμό και τον εγελιανισμό. Βεβαίως, αυτό δεν σημαίνει πως δεν υπάρχουν διαφοροποιήσεις εντός των φιλοσοφικών στρατοπέδων. Η εικόνα που θα παραθέσουμε δεν διεκδικεί σχολιαστικές δάφνες, επιχειρεί να σκιαγραφήσει μία ευσύνοπτη χαρτογράφηση των λογικά δυνατών απαντήσεων στο ερώτημα.

<sup>24</sup> Βλ. τον δεύτερο στοχασμό στο Descartes (2003). Ωστόσο, δεν θα πρέπει να θεωρήσουμε πως κάθε μορφή ρασιοναλισμού θεμελιώνεται σε έναν διϊσμό των υποστάσεων (οντολογικός διϊσμός).

<sup>25</sup> Εδώ θα πρέπει να τονιστεί πως οι φιλόσοφοι δεν είναι αναγκασμένοι να λαμβάνουν ομοιογενή θέση ως προς όλα τα είδη αξιών. Κάποιος που λαμβάνει ρεαλιστική θέση στην γνωσιολογία δεν είναι υποχρεωμένος να λάβει ρεαλιστική θέση στην μεταθιτική ή την αισθητική. Ανεξάρτητα, όμως, από τις επιλογές του κάθε φιλοσόφου ο ρεαλισμός περί των αξιών είναι μια θέση που έχει υποστηριχθεί σε όλους τους επιμέρους τομείς της φιλοσοφίας.

μεταξύ των πραγμάτων του κόσμου και των ηθικών αληθειών προϋποθέτουμε την ύπαρξη της, η οποία τις περισσότερο (Βερβιδάκης 2009, 11) και η οποία τις οντότητες που είναι οι ηθικές

Για να γίνει καλύτερα αντιληπτό, μπορούμε να εκλάβουμε ως πρότυπο μαθηματικός ρεαλισμός υποθέτει και δεν πηγάζουν από την εμπειρία υποθέτει πως οι αξίες είναι οντότητες από αυτόν. Οι γνωσιολογικές γνώσεις και ποια μέθοδο πρέπει να χρησιμοποιήσουμε. Οι ηθικές αξίες μας δίνουν και. Τις αξίες αυτές δεν τις ερμηνεύουμε ένα τρόπο δοσμένες, αντικειμενικά καλύπτουμε την απόδειξη για ένα

Κατά συνέπεια, ο ρασιοναλισμός θέτει την γνησιότητα των κανονιστικών επιπτώσεων των αξιών, οι οποίες ορθού λόγου να τις συλλαμβάνουμε

#### 4.2. Η εμπειρική απάντηση.

Με την αυγή της νεωτερικότητας ο εμπειρισμός. Το βασικότερο φιλοσοφικό

<sup>26</sup> Λέει χαρακτηριστικά ο Κλαρκ και το κακό στην φύση των πραγμάτων δεν θα ήταν καλύτερος από τον άλλο.

<sup>27</sup> Για μια ενδελεγή συσχέτιση των θεωρητικών ορίων αυτής της συσχέτισης βλ. (Clarke 1705).

<sup>28</sup> Ο Καρτέσιος είναι ένας από τους βασίστες σε μια μέθοδο και την μέθοδο (Descartes 1976). Βεβαίως, στο σημείο προφανές κατά ποιο τρόπο η μέθοδος να σκεπτόμαστε την διαδικασία της διανοητικής νόμους, μπορούμε να μιλήσουμε και μεθόδου. Πιο συγκεκριμένα, αν υποτάσσεται σε μια σειρά μεθοδολογικών τις επιστημικές αξίες που είναι συσχέτιση με τον Καρτέσιανό μέθοδος δεν είναι παρά τον Καρτέσιο, είναι προσηκτό να μιλήσουμε

μεταξύ των πραγμάτων του κόσμου.<sup>26</sup> Έπεται πως η δια του λόγου ανακάλυψη των ηθικών αληθειών προϋποθέτει την ύπαρξη μιας ιδιαίτερης γνωστικής ικανότητας, η οποία τις περισσότερες φορές αποκαλείται ορθολογική εποπτεία (Βιρβιδάκης 2009, 11) και η οποία μας δίνει πρόσβαση σε αυτές τις υπεραισθητικές οντότητες που είναι οι ηθικές αξίες.

Για να γίνει καλύτερα αντιληπτή η θέση περί του ρεαλισμού των αξιών, μπορούμε να εκλάβουμε ως πρότυπό της τον μαθηματικό ρεαλισμό.<sup>27</sup> Όπως ο μαθηματικός ρεαλισμός υποθέτει πως οι μαθηματικές οντότητες είναι υπαρκτές και δεν πηγάζουν από την εμπειρία, έτσι και ο ρεαλισμός ως προς τις αξίες, υποθέτει πως οι αξίες είναι οντότητες ανεξάρτητες από τον νου, αλλά κατανοήσιμες από αυτόν. Οι γνωσιολογικές αξίες μας δείχνουν τι πρέπει να θεωρούμε γνώση και ποια μέθοδο πρέπει να χρησιμοποιήσουμε για να φτάσουμε σε αυτήν.<sup>28</sup> Οι ηθικές αξίες μας δείχνουν τι πρέπει να θεωρούμε καλή πράξη, κ.ο.κ. Τις αξίες αυτές δεν τις εφευρίσκουμε ή τις κατασκευάζουμε, είναι με ένα τρόπο δοσμένες, αντικειμενικές και μένει να τις ανακαλύψουμε, όπως ανακαλύπτουμε την απόδειξη για ένα θεώρημα στα μαθηματικά.

Κατά συνέπεια, ο ρασιοναλισμός είναι μια μορφή νορματιβισμού. Προϋποθέτει την γενσιότητα των κανονιστικών γεγονότων και την εδράζει στην αυθεντικότητα των αξιών, οι οποίες γίνονται γνωστές εξαιτίας της ικανότητας του ορθού λόγου να τις συλλαμβάνει.

#### 4.2. Η εμπειριστική απάντηση.

Με την αυγή της νεοτερικότητας, στον αντίποδα του ρασιοναλισμού βρέθηκε ο εμπειρισμός. Το βασικότερο φιλοσοφικό αξίωμα του εμπειρισμού είναι ότι όλη

<sup>26</sup> Λέει χαρακτηρισικά ο Κλαρκ (1991, 195-196) «[...] διότι εάν δεν υπήρχε το καλό και το κακό στην φύση των πραγμάτων, προηγούμενα όλων των νόμων τότε κανένας νόμος δεν θα ήταν καλύτερος από τον άλλο [...]».

<sup>27</sup> Για μια ενδελεχή συσχέτιση του ηθικού και του μαθηματικού ρεαλισμού, αλλά και των θεωρητικών ορίων αυτής της συσχέτισης βλ. Βιρβιδάκης (2009: § 5.2).

<sup>28</sup> Ο Καρτέσιος είναι ένας από τους βασικούς εκπροσώπους της θέσης ότι η γνώση βασίζεται σε μια μέθοδο και την μέθοδο αυτήν την συλλαμβάνει ο ορθός λόγος. Βλ. (Descartes 1976). Βεβαίως, στο σημείο αυτό, ίσως να μην είναι εκ πρώτης όψεως, απόλυτα προφανές κατά ποιο τρόπο η μέθοδος συνδέεται με τις αξίες. Αν, ωστόσο, προσπαθήσουμε να σκεφτούμε την διαδικασία της γνώσης ως μια διαδικασία υπαγόμενη σε διάφορες διανοητικές νόρμες, μπορούμε να καταλάβουμε καλύτερα την συσχέτιση μεταξύ αξιών και μεθόδου. Πιο συγκεκριμένα, αν γνώση είναι μονάχα όποια διανοητική δραστηριότητα υπάγεται σε μια σειρά μεθοδολογικών αρχών, τότε αυτές οι μεθοδολογικές αρχές συνιστούν τις επιστημικές αξίες που είναι συγκροτητικές της γνώσης. Από αυτήν την σκοπιά η Καρτεσιανή μέθοδος δεν είναι παρά ένα σύνολο επιστημικών αξιών, το οποίο, πάντα κατά τον Καρτέσιο, είναι προσκλήσιμο δια του ορθού λόγου.

γνώση προκύπτει από την εμπειρία. Δεν υπάρχουν ενεργήματα του καθάρου νου που να μπορούν να προσπορίσουν οποιοδήποτε είδους γνώση. Όπως θα υποστήριζαν και οι ρασιοναλιστές, οι αξίες δεν είναι κάτι που μπορούμε να εντοπίσουμε στην εμπειρία. Αν, όμως, δεν υπάρχει γνώση πέραν της εμπειρίας και αν οι αξίες δεν είναι οντότητες που μπορούν να εντοπιστούν στο περιεχόμενο της εμπειρίας, έπεται πως οι αξίες δεν είναι κάτι ανεξάρτητο από την συνείδηση των ανθρώπων. Οι αξίες δεν έχουν αντικειμενική υφή, δεν ανακαλύπτονται από τους ανθρώπους, αλλά κατασκευάζονται από αυτούς και προβάλλονται στον κόσμο. Ο Χιούμ (Hume 1985, §3.3.1.) διατυπώνει αυτήν την αντίληψη ρητά: «Η διάκριση κακίας και αρετής δεν εδράζεται απλώς στις σχέσεις των αντικειμένων, ούτε προσλαμβάνεται από τον λόγο».

Η εμπειριστική θέση έχει βέβαια αξιοσημείωτες συνεπαγωγές για το ζήτημα της κανονιστικότητας και της ελευθερίας. Στην πλέον μηχανιστική εκδοχή του εμπειρισμού που εκφράζεται από τον Χομπς (Thomas Hobbes) η ελευθερία δεν είναι μια ιδιότητα που μπορεί να αποδοθεί στην βούληση, αλλά μόνο στις πράξεις των ανθρώπων:

«Λέγοντας ελευθερία νοούμε, σύμφωνα με την κυριολεκτική σημασία της λέξης, την απουσία εξωτερικού εμποδίου» και επίσης «(...) από την χρήση της λέξης ελεύθερη βούληση δεν μπορεί να συναχθεί η ελευθερία της βούλησης, της επιθυμίας ή της ροπής, αλλά η ελευθερία του ανθρώπου, η οποία συνίσταται στην ανεμπόδιστη πραγμάτωση της βούλησης, της επιθυμίας ή της ροπής» (Hobbes 2006, 199 και 278 αντίστοιχα).

Τούτο σημαίνει πως ο άνθρωπος και η βούλησή του εκλαμβάνονται ως ένας μηχανισμός που λειτουργεί στην βάση αιτιωδών σχέσεων και καμία ελευθερία από την επενέργεια των εν λόγω αιτιωδών σχέσεων δεν μπορεί να νοηθεί.

Ακόμα και στην λιγότερο μηχανιστική εκδοχή του Χιούμ,<sup>29</sup> όμως, η ηθική εμπειρία ανάγεται ευθέως «στη λειτουργία της ευαισθησίας και των συναισθημάτων μας» (Βιρβιδάκης 2009, 11). Με αυτήν την έννοια, ο ανθρώπινος λόγος δεν είναι τίποτα περισσότερο από μια υπολογιστική μηχανή στην υπηρεσία των παθών (passions): «Δεν μιλάμε αυστηρά και φιλοσοφικά όταν μιλάμε για μάχη μεταξύ των παθών και του λόγου. Ο λόγος είναι, και πρέπει μόνο να είναι ο σκλάβος των παθών...» (Hume 1985, §3.2). Είναι περιώνυμος ο αφορισμός του

<sup>29</sup> Όπως σε κάθε φιλοσοφικό στρατόπεδο έτσι και στον εμπειρισμό υπάρχουν πολλές φορές έντονες εσωτερικές διαφοροποιήσεις. Με αυτήν την έννοια, δεν θα πρέπει να θεωρηθούν ταυτόσημες οι θέσεις του Χομπς και του Χιούμ. Για παράδειγμα στο ζήτημα της μεταηθικής η Κορσγκααρντ κατατάσσει τον Χομπς στους Βολонταριστές και τον Χιούμ στους θεωρητικούς της «αναστοχαστικής υιοθέτησης» (reflective endorsement). Βλ. Korsgaard (1996, κεφ. 1 και 2). Ωστόσο, στο γενικό μεταφυσικό ζήτημα της σχέσης Φύσης και Λόγου, οι θέσεις του Χομπς μπορούν να παραλληλιστούν με μια τουλάχιστον παραδοσιακή ερμηνεία των χιουμιανών θέσεων.

Χιούμ ότι δεν μπορούμε να συναγάγουμε πράγμα που σημαίνει πως οι κανονιστικές αξίες, να εδράζονται στις παρατηρήσεις μέσω παραγωγικού συλλογισμού). Αν παρατήρηση, έπεται πως οι αξίες δε εδράζονται πάνω στον κόσμο.

Ο παραδοσιακός εμπειρισμός απεικονίζει την ελευθερία ως απέναντι στους φυσιοκρατίες, καθώς αναγνώριζε ότι η ελευθερία μπορεί να γίνει αντικείμενο της εμπειρικής έρευνας. Ωστόσο, οι κανονιστικές εξηγήσεις δεν θα πρέπει να αναχθούν σε μια επιστήμη του κόσμου.

#### 4.3. Η κανονιστική

Ο Καντ διακρίνεται στην ιστορία της φιλοσοφίας ως ο πρώτος που συνθέσει τον ρασιοναλισμό και τον εμπειρισμό. Η ελευθερία του Καντ είναι παρόμοια με αυτήν του Χιούμ, αλλά στο επίπεδο της πρακτικής η θέση μπορεί να εντοπιστεί και στο γένος των αξιών. Σύμφωνα με τον Καντ (και με αυτήν την έννοια της κανονιστικότητας) η ελευθερία στην φύση του ανθρώπου ούτε στις ελεύθερες πράξεις ούτε στον λόγο και για να το δείξει αυτό επισημαίνει την ελευθερία.

Θεωρεί παράλογη την (εμπειριστική) απόφαση όπου απουσιάζουν οι προϋποθέσεις για την ελευθερία (Kant 1986, 59). Η δυνατότητα των ελεύθερων πράξεων προκύπτει από την αυτοσυνείδηση. Η ελευθερία είναι δυνατότητα να διαθέτουν οι άνθρωποι αυτοσυνείδηση. «[Ο] άνθρωπος μπορεί να διαθέτει αυτοσυνείδηση και οι επιθυμίες του να εδράζονται στον λόγο» (Kant 1986, 93). Αντίθετα, οι άνθρωποι μπορούν να

<sup>30</sup> Πρόκειται για την παραδοσιακή ερμηνεία της ελευθερίας. Βλ. βιβλιογραφία του Χιούμ, ωστόσο, υπάρχουν έντονα από την παραδοσιακή. Βλ. π.χ. M...

<sup>31</sup> Η έννοια της προβολής εδώ παραπέμπει στο έργο του Χιούμ. Η ελευθερία που στα αγγλικά έχει επικρατήσει να ερμηνεύεται ρητά από το έργο του Χιούμ είναι ο Σάμιουελ Μπλάκμπερν (Simon Black...

Χιουμ ότι δεν μπορούμε να συναγάγουμε ένα Δέον (ought) από ένα Είναι (is),<sup>30</sup> πράγμα που σημαίνει πως οι κανονιστικές εξηγήσεις δεν μπορούν, κατά κανέναν τρόπο, να εδράζονται στις παρατηρησιακές περιγραφές (ούτε να συνάγονται μέσω παραγωγικού συλλογισμού). Αν όμως όλη η γνώση προκύπτει από την παρατήρηση, έπεται πως οι αξίες δεν είναι τίποτε άλλο από προβολές<sup>31</sup> των ανθρώπων πάνω στον κόσμο.

Ο παραδοσιακός εμπειρισμός αποτελεί τον πρόδρομο της σύγχρονης αφαιρούμενης φυσιοκρατίας, καθώς αναγορεύει σε πραγματικότητα μόνο ό,τι μπορεί να γίνει αντικείμενο της εμπειρικής-περιγραφικής εξήγησης. Με αυτήν την έννοια, οι κανονιστικές εξηγήσεις δεν είναι παρά απλά επιφαινόμενα, τα οποία θα πρέπει να αναχθούν σε μια επιστημονική («τριτοπροσωπική») κατανόηση του κόσμου.

### 4.3. Η καντιανή απάντηση.

Ο Καντ διακρίνεται στην ιστορία της φιλοσοφίας για την απόπειρά του να συνθέσει τον ρασιοναλισμό και τον εμπειρισμό, τόσο στο επίπεδο της θεωρητικής όσο και στο επίπεδο της πρακτικής φιλοσοφίας. Ανάλογα, μια συνθετική θέση μπορεί να εντοπιστεί και στο γενικότερο ζήτημα του φιλοσοφικού καθεστώτος των αξιών. Σύμφωνα με τον Καντ, το θεμέλιο της έλλογης υποχρέωσης (και με αυτήν την έννοια της κανονιστικότητας) δεν πρέπει να αναζητηθεί ούτε στην φύση του ανθρώπου ούτε στις εξωτερικές περιστάσεις, αλλά στον Καθαρό Λόγο και για να το δείξει αυτό επιχειρεί μια επανεννοιολόγηση της ιδιότητας της ελευθερίας.

Θεωρεί παράλογη την (εμπειριστική) ιδέα ότι η ελευθερία είναι μια κατάσταση όπου απουσιάζουν οι προσδιορισμοί. Αντιθέτως, η ελευθερία χαρακτηρίζεται από ένα ιδιαίτερο είδος προσδιορισμού: συνιστά έλλογο εξαναγκασμό (Kant 1986, 59). Η δυνατότητα των ανθρώπινων όντων να εξαναγκάζονται έλλογα, προκύπτει από την αυτοσυνειδητή δομή του ανθρώπινου νου. Τα μη έλλογα όντα μπορεί να διαθέτουν συνείδηση, αλλά δεν διαθέτουν συνείδηση κυτής, δηλαδή αυτοσυνειδησία. «[O]ι (αισθητήριες) αντιλήψεις τους είναι οι πεποιθήσεις τους και οι επιθυμίες τους είναι η βούλησή τους» (Korsgaard 1996, 93). Αντίθετα, οι άνθρωποι μπορούν να εποπτεύουν τις νοητικές τους καταστά-

<sup>30</sup> Πρόκειται για την παραδοσιακά εμπεδωμένη ερμηνεία του Χιουμ. Στην δευτερογενή βιβλιογραφία του Χιουμ, ωστόσο, υπάρχουν σχολιαστικές απόψεις που διαφοροποιούνται έντονα από την παραδοσιακή. Βλ. π.χ. MacIntyre 1959 και Smith 2016.

<sup>31</sup> Η έννοια της προβολής εδώ παραπέμπει ευθέως στο αντί-ρεαλιστικό μετα-ηθικό ρεύμα που στα αγγλικά έχει επικρατήσει να επικαλείται «projectivism». Το εν λόγω ρεύμα εμπνέεται ρητά από το έργο του Χιουμ. Ο κυριότερος, ίσως, σύγχρονος εκπρόσωπος του είναι ο Σάιμον Μπλάκμπερν (Simon Blackburn).

σεις και αυτό τους δίνει την δυνατότητα π.χ. να απορρίψουν μια αισθητηριακή αντίληψη ως παραπλανητική ή μια άμεση επιθυμία ως κακή. Τους δίνει την δυνατότητα να λάβουν απόσταση από το άμεσο περιεχόμενο της ροπής τους και να το προσυπογράψουν ή όχι ανάλογα με τις προσταγές του λόγου τους. Για τον Καντ, «καθετί μέσα στην φύση λειτουργεί σύμφωνα με νόμους. Μόνο τα έλλογα όντα (όμως) έχουν την ικανότητα να ενεργούν σύμφωνα με την παράσταση των νόμων» (Kant 1986, 58). Αυτή η διάκριση του δίνει την δυνατότητα να ξεχωρίσει ανάμεσα σε δύο ειδών καταστάσεις: την κατάσταση της αυτονομίας και την κατάσταση της ετερονομίας.

Ως αυτονομία χαρακτηρίζεται η κατάσταση εκείνη που η βούληση δίνει η ίδια στον εαυτό της τον νόμο που ακολουθεί, σε αντίστιξη με την ετερονομία που είναι η κατάσταση όπου η βούληση υπακούει σε έναν νόμο που δεν είναι δικός της. Για αυτόν τον λόγο, η διάκριση ανάμεσα στο «λειτουργεί σύμφωνα με τον νόμο» και «λειτουργεί σύμφωνα με την παράσταση ενός νόμου» είναι κεφαλαιώδους σημασίας για την καντιανή φιλοσοφία. Το ζήτημα από εκεί και ύστερα είναι να δούμε το κριτήριο, στη βάση του οποίου μπορούμε να διακρίνουμε τις περιπτώσεις της ετερονομίας από τις περιπτώσεις της αυτονομίας. Ο Καντ βρίσκει το κριτήριο στην κατηγορική προστακτική, η οποία αποτελεί, με έναν τρόπο το «τεστ» (Korsgaard 2009) για αυτήν την διάκριση.

Για να κατανοήσουμε το πώς η κατηγορική προστακτική αποτελεί κριτήριο, θα πρέπει πρώτα απ' όλα να κατανοήσουμε την έννοια της προστακτικής, η οποία είναι συνυφασμένη με την ανθρώπινη ικανότητα να λειτουργεί σύμφωνα με την αναπαράσταση ενός νόμου. «Ένα αντικειμενικό αξίωμα, κατά το μέτρο που εξαναγκάζει την θέληση (Wille), ονομάζεται προσταγή (της λογικής) (Vernunft) και η διατύπωση της προσταγής ονομάζεται προστακτική» (Kant 1986, 59).<sup>32</sup> Οι προστακτικές χωρίζονται σε δύο ήδη: στις υποθετικές και τις κατηγορικές.

«Επειδή κάθε πρακτικός νόμος εκφράζει μια ενδεχόμενη πράξη ως καλή, και άρα ως αναγκαία για ένα υποκείμενο το οποίο μπορεί να αποφασίζει πρακτικά με λογική (Vernunft), όλες οι προστακτικές είναι διατυπώσεις που καθορίζουν μια πράξη, η οποία είναι αναγκαία σύμφωνα με το αξίωμα μιας από κάποια άποψη καλής θέλησης (Wille). Αν τώρα η πράξη είναι καλή μόνο ως μέσο για κάτι άλλο, τότε η προστακτική είναι υποθετική. Αν όμως η πράξη είναι καθ' εαυτήν καλή,

<sup>32</sup> Ας μας επιτραπεί μια μεταφραστική παρατήρηση στο σημείο αυτό. Ο Τζαβάρας στην μετάφραση των *Θεμελίων της Μεταφυσικής των Ηθών*, έχει επιλέξει, σωστά κατά την γνώμη μας, να αποδώσει τους όρους *Gebot* και *Imperativ* ως προσταγή και προστακτική αντίστοιχα. Η ίδια περίπτωση απόδοσης γίνεται και στην αγγλική μετάφραση (*command* και *imperative*). Όχι εξίσου σωστά, όμως, έχει επιλέξει να αποδώσει τον όρο *Vernunft* (στα αγγλικά *reason*) ως «λογική» αντί για «λόγος» και τον όρο *Wille* (στα αγγλικά *will*) ως «θέληση» αντί για «βούληση». Για αυτό στα αποσπάσματα από την ελληνική μετάφραση θα τοποθετούμε τους γερμανικούς όρους σε αγκύλη.

είναι συνεπώς αξίωμα μιας θέλησης λογική (Vernunft), τότε η προστακτική έκφραση στο πρωτότυπο).

Μόνο οι προστακτικές που είναι κατηγορική διάκρισης ανάμεσα στις κατηγορική και ίσως πιο διάσημη διατύπωση που προτρέπει να διαλεχούμε γίνονται καθολικός νόμος της ανθρωπότητας. Θα πρέπει απλά να γίνονται σύμφωνα με τον εαυτό. Για παράδειγμα κάποιος που προστάζει στους άλλους δεν υποπίπτει σύμφωνα με τα παραπάνω,

«αυτονομία της θέλησης (Wille) είναι η ίδια νόμος για τον εαυτό της (ανεξαρτησία των εννοημάτων της). Το αξίωμα της αυτονομίας είναι το αξίωμα να μην υπάρχουν άλλοι γνώμονες (Maximen), απολύτως στη θέλησή (Wille) μου ως καθολικός νόμος. Η θέληση (Wille) αναζητά τον νόμο υποκειμενικού της γνώμονα να θεμελιωθεί, δηλαδή η θέληση (Wille) ζητά τον νόμο αντικειμενικών της, προκύπτει πάντοτε από την θέληση (Wille) τον νόμο στον εαυτό της προς την θέληση (Wille) είναι αυτονομία»

Οι άνθρωποι ενεργούν ελεύθερα υπό τον έλεγχο ενός νόμου που έχουν δώσει οι ίδιοι. Ο νόμος αυτός είναι συμβατός με τα φυσικά. Σε περίπτωση η πράξη δεν στερείται πηγή για εξαναγκασμό που αντιστοιχεί στην περίπτωση, αν δηλαδή η βούληση έχει δώσει στον εαυτό της, προκύπτει η αυτονομία. Κατανοούνται οι φυσικές αιτιώδεις

Ο Καντ επομένως εδράζει την αυτονομία του καθαρού λόγου. Η φιλοσοφία απαιτείται να κατανοήσει το σύνολο των περιπτώσεων ετερονομίας, όπως κάνουν οι εμπειρικοί όπως οι ρασιοναλιστές, πώς τα καν

<sup>33</sup> Για τις υπόλοιπες διατυπώσεις του Καντ (1986, ενότητα 2).

είναι συνεπώς αξίωμα μιας θέλησης (Wille), η οποία αφ' εαυτής συμφωνεί με την λογική (Vernunft), τότε η προστακτική είναι κατηγορική» (Kant 1986, 61, η εμφαση στο πρωτότυπο).

Μόνο οι προστακτικές που είναι κατηγορικές μπορούν να αποτελέσουν το κριτήριο διάκρισης ανάμεσα στις καταστάσεις αυτονομίας και ετερονομίας. Η πρώτη και ίσως πιο διάσημη διατύπωση της κατηγορικής προστακτικής είναι αυτή που προτρέπει να διαλέξουμε τις πράξεις εκείνες, οι οποίες μπορούν να γίνουν καθολικός νόμος της ανθρωπότητας.<sup>33</sup> Επιπλέον, οι πράξεις εκείνες δεν θα πρέπει απλά να γίνονται σύμφωνα με τον καθολικό νόμο, αλλά και εξαιτίας αυτού. Για παράδειγμα κάποιος που πράττει μια αγαθή πράξη για να γίνει πρεσβύς στους άλλους δεν υποπίπτει στο καθεστώς της αυτονομίας. Έτσι, σύμφωνα με τα παραπάνω,

«αυτονομία της θέλησης (Wille) είναι η ιδιότητα της θέλησης (Wille) να είναι η ίδια νόμος για τον εαυτό της (ανεξάρτητα απ' όλα τα χαρακτηριστικά των αντικειμένων της). Το αξίωμα της αυτονομίας είναι λοιπόν το εξής: να μην εκλέγω άλλους γνώμονες (Maximen), από εκείνους οι οποίοι μπορούν να ισχύσουν μέσα στη θέλησή (Wille) μου ως καθολικός νόμος» (Kant, 1986, 97). Αντίθετα, «όταν η θέληση (Wille) αναζητά τον νόμο της κάπου αλλού και όχι στην ικανότητα του υποκειμενικού της γνώμονα να θεμελιώνει αυτόνομα μια καθολική νομοθεσία, όταν δηλαδή η θέληση (Wille) ζητά τον νόμο έξω από τον εαυτό της μέσα στην υφή των αντικειμένων της, προκύπτει πάντα ετερονομία. Σ' αυτή την περίπτωση δεν δίνει η θέληση (Wille) τον νόμο στον εαυτό της, αλλά το αντικείμενο μέσω της σχέσης του προς την θέληση (Wille) είναι αυτό που της δίνει τον νόμο» (Kant 1986, 98).

Οι άνθρωποι ενεργούν ελεύθερα όταν πράττουν σύμφωνα με την παράσταση ενός νόμου που έχουν δώσει οι ίδιοι στον εαυτό τους και αυτό σημαίνει πως ο νόμος αυτός είναι συμβατός με την κατηγορική προστακτική. Σε αυτήν την περίπτωση η πράξη δεν στερείται προσδιορισμού, προσδιορίζεται από τον έλλογο εξαναγκασμό που αντιστοιχεί στις καταστάσεις της ελευθερίας. Σε αντίθετη περίπτωση, αν δηλαδή η βούληση λειτουργεί σύμφωνα με έναν νόμο που δεν έχει δώσει στον εαυτό της, προκύπτει ετερονομία και η πράξη κατανοείται όπως κατανοούνται οι φυσικές αιτιώδεις διαδικασίες.

Ο Καντ επομένως εδράζει την ελευθερία των έλλογων όντων και συνακόλουθα την γνησιότητα των κανονιστικών φαινομένων στην αυτόνομη λειτουργία του καθαρού λόγου. Η φιλοσοφία του είναι μια μορφή νορματιβισμού, καθώς κρηνείται να κατανοήσει το σύνολο των καταστάσεων του κόσμου ως καταστάσεις ετερονομίας, όπως κάνουν οι εμπειριστές. Από την άλλη, όμως, δεν θεωρεί, όπως οι ρασιοναλιστές, πως τα κανονιστικά γεγονότα πηγάζουν από την γνώση

<sup>33</sup> Για τις υπόλοιπες διατυπώσεις (φόρμουλες) της κατηγορικής προστακτικής βλ. Kant (1986, ενότητα 2).

κάποιων αντικειμενικών, αλλά όχι αισθητών οντοτήτων. Η γνησιότητα και η εγκυρότητα των κανονιστικών γεγονότων πηγάζει από την διυποκειμενικά αρθρωμένη δυνατότητα του λόγου να παραγάγει τους νόμους που πρέπει να ακολουθήσει η βούληση.<sup>34</sup> Η πηγή της κανονιστικότητας σχετίζεται με την έλλογη μορφή που μπορούν να λάβουν οι ανθρώπινες πράξεις και πεποιθήσεις.

#### 4.4. Η εγελιανή απάντηση.

Ο Χέγκελ διατυπώνει την δική του απάντηση στο ερώτημα μέσα από ένα συνολικό φιλοσοφικό σύστημα, το οποίο αφενός ακολουθεί την καντιανή φιλοσοφία και αφετέρου στέκεται σε κριτική αντιπαράθεση με αυτήν. Ο Χέγκελ αναγνωρίζει πως σε μια εποχή που κυριαρχούν εμπειριστικές προσεγγίσεις, ο Καντ σωστά ανέδειξε πως αυτές στέκονται μόνο στην ετερονομία του λόγου και όχι στην αυτονομία του (Hegel 1995, 429-430). Επίσης αναγνωρίζει πως τούτο συνιστά πρόοδο για την φιλοσοφική σκέψη. Παραδέχεται ακόμα πως η αυτοσυνειδησία αποτελεί την πηγή της κανονιστικότητας: «Αυτή η αυτοσυνειδησία, η οποία, μέσω της σκέψης, κατανοεί τον εαυτό της ως ουσία (Wessen) και με αυτό τον τρόπο αφαιρεί από τον εαυτό της το τυχαίο και το αναληθές, αποτελεί την αρχή του δικαίου, της ηθικής (Moralität) και όλης της ηθικότητας (Sittlichkeit)» (Hegel 1991β, §21). Με άλλα λόγια, ο Χέγκελ συγκλίνει με τον Καντ στην ιδέα ότι η ελευθερία είναι μια συγκεκριμένου τύπου σχέση με τον εαυτό, η δυνατότητα της οποίας παρέχεται από την αυτοσυνείδητη δομή του λόγου.

Ο Χέγκελ, ωστόσο, ασκεί κριτική στον Καντ θεωρώντας πως ανέδειξε μόνο την αρνητική-αφηρημένη πλευρά της ελευθερίας.<sup>35</sup> Για τον Καντ, η κατηγορική προστακτική δεν έχει συγκεκριμένο περιεχόμενο, αλλά διαθέτει μόνο μια συγκεκριμένη μορφή, την μορφή του καθολικού νόμου. Αυτή η μορφή, δεν συνιστά, για τον Χέγκελ, παρά μια απλή ταυτότητα της βούλησης με τον εαυτό της και δεν μπορεί να παραγάγει τα περιεχόμενα της ηθικής. Από το μόνο που μας προφυλάσσει η μορφή της κατηγορικής προσταγής είναι η αντίφαση με τον εαυτό, στην περίπτωση που θέσουμε υπό τον έλεγχό της (τεστ) κάποια περιεχόμενα, αλλά δεν μας εξηγεί τι θα χάναμε αν δεν τοποθετούσαμε καθόλου σε

<sup>34</sup> Υπάρχουν διάφορες αναγνώσεις του Καντ, κάποιες από τις οποίες τον θεωρούν ηθικό ρεαλιστή. Ωστόσο, ακόμα και ο ρεαλισμός μπορεί να λάβει διάφορες μορφές. Για παράδειγμα, η Κόρσγκααρτ διακρίνει μεταξύ υποστασιακού (substantive) και διαδικαστικού (procedural) ρεαλισμού, λέγοντας πως οι ρασιοναλιστές ανήκουν στην πρώτη κατηγορία ενώ ο Καντ στην δεύτερη. Βλ. Korsgaard (1996, §1.4.4.-§1.4.8).

<sup>35</sup> Μια έστω και συνοπτική παρουσίαση της εγελιανής κριτικής στον Καντ εκφεύγει των ορίων της παρούσας εργασίας, θα σταθούμε πολύ επιγραμματικά σε ορισμένα σημεία για να αναδειχθεί ο σκελετός της απάντησης στο πρόβλημα της κανονιστικότητας που μπορεί να εξαχθεί από το έργο του Χέγκελ.

επὶ τον έλεγχο τα συγκεκριμένα  
παράδειγμα της περιουσίας, γ  
γνώμονα: «η περιουσία πρέπει  
περίπτωση η ύπαρξη της περ  
κατάζει να δεχτούμε την περ  
461). Ο Χέγκελ διατυπώνει  
ηθική οδηγεί σε έναν κώδειο  
ρία, η οποία θα επαναληφθεί α  
την απαραίτητα από μια εγελ

Η γενικότερη αντίληψη  
έγκριται στην εγελιανή απόρ  
κείμενα στον λόγο και στην  
και την σκέψη. Ο Καντ αντιμ  
διακρίνει απόλυτα τον λόγο α  
κάθε ροπή, κάθε ενόρμηση (Τ  
διαχωρισμένο από την αυτονο  
Καντ θεωρώντας τα αισθητή  
πύθη, ως προδρόμους του έλλ  
επιπραγματώσεως» (William  
ρου δυισμού του, ο Καντ διακ  
από τον πρακτικό λόγο. Ο Χέ

«η διάκριση ανάμεσα σε σκε  
και πρακτικής στάσης. Αλλά  
είναι ένας συγκεκριμένος  
σιωδώς στο πρακτικό, η ιδέ  
κανένας δεν μπορεί να έχει  
τως, η βούληση περιέχει τ  
πρώτιστα κάτι εσωτερικό, ε  
μου, είναι για εμένα αντικεί

Η απόρριψη του δυισμού μετα  
τότητα να κατανοήσουμε της  
στοιχικής απόκρουσης των πα  
απόδοση έλλογης μορφής σε  
ρίζονται ως πρόδρομοι της ε  
εξωτερική επικράτεια προς το  
μεταξύ πρακτικού και θεωρη  
λόγου επισυμβαίνει πάντοτε

<sup>36</sup> Επίσης για το ίδιο θέμα β

αυτόν τον έλεγχο τα συγκεκριμένα περιεχόμενα. Χαρακτηριστικό εδώ είναι το παράδειγμα της περιουσίας, για την οποία θα μπορούσαμε να υιοθετήσουμε τον γνώμονα: «η περιουσία πρέπει να γίνεται σεβαστή». Ωστόσο, σε αυτήν την περίπτωση η ύπαρξη της περιουσίας προϋποτίθεται και τίποτα δεν μας εξαγκάζει να δεχτούμε την περιουσία ως προϋποτεθειμένη (Hegel 1995, 460-461). Ο Χέγκελ διατυπώνει για πρώτη φορά τον ισχυρισμό πως η καντιανή ηθική οδηγεί σε έναν «άδειο φουμαλισμό» (Korsgaard 1996, §3.2.4.), κατηγορία, η οποία θα επαναληφθεί αρκετές φορές στην ιστορία της φιλοσοφίας, αν και όχι απαραίτητα από μια εγγεληνή σκοπιά.

Η γενικότερη αντίληψη που υποβασιμάζει την προαναφερόμενη κριτική έγκριται στην εγγεληνή απόρριψη του καντιανού δυϊσμού. Του δυϊσμού τόσο ανάμεσα στον λόγο και στην αισθητικότητα όσο και ανάμεσα στην βούληση και την σκέψη. Ο Καντ αντιμάχεται τον εμπειριστικό ηδονισμό, με κόστος να διακρίνει απόλυτα τον λόγο από την αισθητικότητα, θεωρώντας κάθε πάθος, κάθε ροπή, κάθε ενόρμηση (Trieb) στοιχείο ετερονομίας που στέκεται εντελώς διαχωρισμένο από την αυτονομία του λόγου. «Αντίθετα, ο Χέγκελ διορθώνει τον Καντ θεωρώντας τα αισθήματα, και πιο σημαντικό, τις ενορμήσεις και τα πάθη, ως προδρόμους του έλλογου αυτοπροσδιορισμού, ανάλογα της αυτόνομης αυτοπραγμάτωσης» (Williams 2007, 43).<sup>36</sup> Επιπλέον, στο πλαίσιο του ευρύτερου δυϊσμού του, ο Καντ διακρίνει σχεδόν κατ' απόλυτο τρόπο τον θεωρητικό από τον πρακτικό λόγο. Ο Χέγκελ όμως, αντιτείνει πως

«η διάκριση ανάμεσα σε σκέψη και βούληση είναι απλά αυτή μεταξύ θεωρητικής και πρακτικής στάσης. Αλλά δεν είναι δύο διαφορετικές ικανότητες: η βούληση είναι ένας συγκεκριμένος τρόπος σκέψης (...) Το θεωρητικό περιλαμβάνεται ουσιαστικά στο πρακτικό, η ιδέα ότι τα δύο είναι χωριστά πρέπει να απορριφθεί, διότι κανένας δεν μπορεί να έχει βούληση χωρίς να έχει διάνοια (Intelligenz). Αντιθέτως, η βούληση περιέχει το θεωρητικό εντός της. Αυτός ο προσδιορισμός είναι πρώτιστα κάτι εσωτερικό, επειδή αυτό που βούλωμαι, το αναπαριστώ στον εαυτό μου, είναι για μένα αντικείμενο» (Hegel, 1991β: §4).

Η απόρριψη του δυϊσμού μεταξύ λόγου και αισθητικότητας μας δίνει την δυνατότητα να κατανοήσουμε της ελευθερία όχι ως μια κατάσταση μόνιμης και στατικής απόκρουσης των παθών και των ενορμήσεων, αλλά ως μια σταδιακή απόδοση έλλογης μορφής σε αυτά. Το γεγονός πως τα αισθητά πάθη αναγνωρίζονται ως πρόδρομοι της έλλογης αυτοπραγμάτωσης δεν τα καθιστά μια εξωτερική επικράτεια προς τα τελευταία. Παράλληλα, η απόρριψη του δυϊσμού μεταξύ πρακτικού και θεωρητικού λόγου, προϋποθέτει πως η ενάσκηση του λόγου επισυμβαίνει πάντοτε σε μια θεωρητικά συγκροτημένη κοσμοεικόνα, η

<sup>36</sup> Επίσης για το ίδιο θέμα βλ. Hegel (1991α: §204).

οποία είναι αποτέλεσμα της ιστορικής εξέλιξης του ανθρώπινου πνεύματος. Για να το θέσουμε σχηματικά, σε τελευταία ανάλυση ο λόγος δεν μπορεί να είναι ποτέ απόλυτα καθαρός, διότι τοποθετείται πάντοτε εντός ενός πλαισίου μιας ιστορικά και κατ' επέκταση εμπειρικά προσκεκτημένης κοσμοεικόνας, η οποία εν πολλοίς προσδιορίζει τα αποτελέσματα της ενάσκησής του. Από τα προαναφερόμενα, όμως, συνάγεται άμεσα πως η ελευθερία δεν είναι μια απόλυτη κατάσταση, αλλά μια κατάσταση που επιδέχεται διαβαθμίσεων.<sup>37</sup> Οι βαθμοί ελευθερίας έχουν να κάνουν κάθε φορά με τον βαθμό κατάρκτησης μιας γνήσιας καθολικής σκοπιάς και την προϊούσα υπέρβαση της μερικότητας και της ατομικότητας σε μια ιστορική προοπτική.

Η κατάκτηση αυτής της σκοπιάς, όμως –και σε τούτο έγκειται άλλη μια πρωτοτυπία του Χέγκελ σε σχέση με τους προηγούμενους φιλοσόφους της νεοτερικότητας– δεν είναι μια δυνατότητα που διαθέτει το ατομικό υποκείμενο από μόνο του. Αντίθετα, η δυνατότητα δίνεται στο ατομικό υποκείμενο, από τον τρόπο που αλληλοσχετίζεται με τα υπόλοιπα ατομικά υποκείμενα εντός μιας κοινωνίας και κυρίως από τους θεσμούς που ενυπάρχουν σε αυτήν. «Όταν βούλομαι αυτό που είναι έλλογο, δεν ενεργώ σαν ένα συγκεκριμένο άτομο, αλλά σε συμφωνία με τις έννοιες της ηθικότητας γενικά: σε μια ηθική πράξη δεν δικαιώνω τον εαυτό μου αλλά το πράγμα (die Sache)» (Hegel, 1991β: §15). Ο λόγος δεν είναι μια δύναμη, μια ικανότητα που βρίσκεται εντός του ατομικού υποκειμένου, είναι αποτέλεσμα της αλληλοσχεσίας των ατομικών υποκειμένων και σε αυτόν μπορούν να μετέχουν τα τελευταία. Η ελευθερία, λοιπόν, ως ενάσκηση του λόγου δεν είναι μονάχα μια συγκεκριμένου τύπου αναστοχαστική σχέση με τον εαυτό, όπως θα υποστήριζε ο Καντ, αλλά μια συγκεκριμένου τύπου αναστοχαστική σχέση με τον εαυτό, η οποία είναι δυνατή μόνο «αν κάποιος βρίσκεται επίσης ήδη σε συγκεκριμένες (...) σχέσεις με τους άλλους, αν κάποιος μετέχει σε συγκεκριμένες πρακτικές» (Pippin 2008: 4).

Συνοψίζοντας, η εγγελιανή απάντηση στο πρόβλημα της κανονιστικότητας βασίζεται στην καντιανή ιδέα πως ο λόγος, η αυτοσυνειδησία και η ελευθερία συγκροτούν μια ενότητα. Η ιδέα αυτή, όμως, συμπληρώνεται από την απόρριψη του μεθοδολογικού ατομισμού και από την απόρριψη του δυϊσμού τόσο μεταξύ λόγου κι αισθητικότητας όσο και μεταξύ βούλησης και σκέψης. Το αποτέλεσμα είναι η συγκρότηση ενός τύπου ιστορικού νορματιβισμού, όπου η ελευθερία και κατ' επέκταση τα κανονιστικά γεγονότα, μπορούν να ειπωθούν μονάχα εντός ενός πλαισίου που διαμορφώνει η εκάστοτε ιστορική εποχή και όχι με τον ιστορικά απροϋπόθετο τρόπο που θα ήθελε η προηγούμενη φιλοσοφία.

<sup>37</sup> Βλ. Pippin (2008, 130, 190).

## 5. Μαρξισμός

Αν τώρα εκλάβουμε ως δεδομένη την προαναφερθείσα εγγενή εγγενή φιλοσοφική σύζευξη και επιπέδου, το πρόβλημα της ελευθερίας και του φιλοσοφικού καθεστώτος της κανονιστικότητας κατ' αναγκαστικό τρόπο. Αν, εν ολίγοις, δεν μπορεί να κατανοηθεί με πληρότητα ο κανονιστικός-περιγραφικός όσο και σε μια προφανή με φιλοσοφικά συνεκτικό ιστορικό-επιστημολογικό πλαίσιο της ιστορικής αποκτά σημαίνουσα δια

### 5.1. Η φυσιοκρατική δια

Καταρχάς, στον βαθμό που αποδεχόμαστε την περιγραφική-εμπειρική θεωρία για την ιστορική διαδικασία, η οποία είναι αναγκαία στην πεποίθηση πως η ανθρώπινη ιστορία και της εξήγησης σημαίνει πως κατανοεί την κοινωνία σε κανονιστικές εξηγήσεις, όπως της ιστορίας, αλλά επιστρατεύονται επιστημολογικά.

Βεβαίως, αυτό δεν σημαίνει πως οι ίδιες μεθοδολογικές εργαλείων της φιλοσοφίας επιστρατεύονται στην ιστορία, αλλά σε πιο συγκεκριμένες συγκροτήσει ο ίδιος μια επιστήμη κείμενο της ανθρώπινης ιστορίας. Ο Μαρξ δεν ταύτισε την φυσιοκρατική επιστημονική εικόνα του κόσμου με τις φυσικών επιστημών (physics). Απεναντίας, η φυσιοκρατική εικόνα προσπαθώντας να κατανοήσει την ιστορία της εντός των φυσικών γεγονότων, η επιστήμη που μπορεί να τα κατανοήσει

<sup>38</sup> «Για να μην στερηθεί ο υλισμός την ιστορική του σημασία, τα φυσικά<sub>2</sub> (natural) γεγονότα.

Αλλά το ποια είναι τα φυσικά γεγονότα, η φυσιοκρατική εικόνα του κόσμου. Ο νατουραλισμός

## 5. Μαρξισμός και Κανονιστικότητα.

Αν τώρα εκλάβουμε ως δεδομένη την υπόθεση που αναφέραμε στην εισαγωγή, αν δηλαδή εκλάβουμε κάθε μαρξιστική θεώρηση ως αναγκαστικά περιλαμβάνουσα μια συνεκτική φιλοσοφική σύζευξη μεταξύ του περιγραφικού και του κανονιστικού επιπέδου, το πρόβλημα της ελευθερίας και συνακόλουθα το πρόβλημα του φιλοσοφικού καθεστώτος της κανονιστικότητας, σχετίζεται με τον μαρξισμό κατ' αναγκαίο τρόπο. Αν, εν ολίγοις, οτιδήποτε συνιστά μαρξιστική θεώρηση δεν μπορεί να κατανοηθεί με πληρότητα δίχως την καταφυγή τόσο σε μια εμπειρικού-περιγραφικού όσο και σε μια αξιολογικού τύπου θεωρία, οι οποίες συναρθρώνονται με φιλοσοφικά συνεκτικό τρόπο, το φιλοσοφικό πρόβλημα της κανονιστικότητας αποκτά σημαίνουσα διάσταση για την μαρξιστική παράδοση.

### 5.1. Η φυσιοκρατική διάσταση του ιστορικού υλισμού.

Καταρχάς, στον βαθμό που αποδεχόμαστε πως ο μαρξισμός περιλαμβάνει μια περιγραφική-εμπειρική θεωρία για την κοινωνική πραγματικότητα, οδηγούμαστε αναγκαστικά στην πεποίθηση πως προβαίνει σε μια επανακατανόηση της ανθρώπινης ιστορίας και της εξήγησής της με φυσιοκρατικό τρόπο. Τούτο σημαίνει πως κατανοεί την κοινωνική πραγματικότητα, όχι καταφεύγοντας σε κανονιστικές εξηγήσεις, όπως οι προηγούμενες ιδεαλιστικές αναγνώσεις της ιστορίας, αλλά επιστρατεύοντας τα πρότυπα εξήγησης των εμπειρικών επιστημών.

Βεβαίως, αυτό δεν σημαίνει πως ο μαρξισμός μετέρχεται ακριβώς των ίδιων μεθοδολογικών εργαλείων της φυσικής ή της χημείας. Ο Μαρξ στο γενικό φιλοσοφικό επίπεδο επιστρατεύει τα εξηγητικά σχήματα των εμπειρικών επιστημών, αλλά σε πιο συγκεκριμένο μεθοδολογικό επίπεδο αναγκάζεται να συγκροτήσει ο ίδιος μια επιστήμη που να αντιστοιχεί στο επιστημονικό αντικείμενο της ανθρώπινης ιστορίας. Όπως επισημαίνει ο Στάθης Ψύλλος (2018: §5) ο Μαρξ δεν ταύτισε την φυσιοκρατία με τον φυσικαλισμό. Δεν θεώρησε πως η επιστημονική εικόνα του κόσμου εξαντλείται στα μεθοδολογικά πρότυπα των φυσικών επιστημών (physics). Απεναντίας σχημάτισε μια πιο πλουραλιστική φυσιοκρατική εικόνα προσπαθώντας να εντάξει την ανθρώπινη κοινωνία και την ιστορία της εντός των φυσικών γεγονότων και να διακηρύξει πως υπάρχει μια επιστήμη που μπορεί να τα κατανοήσει.<sup>38</sup> Την επιστήμη αυτή μπορούμε να την

<sup>38</sup> «Για να μην στερηθεί ο υλισμός το νοητικό θα πρέπει η βάση της εξήγησης να είναι τα φυσικά» (natural) γεγονότα.

Αλλά το ποια είναι τα φυσικά γεγονότα, είναι κάτι που αναδεικνύεται από την επιστημονική εικόνα του κόσμου. Ο νατουραλισμός (σ.σ. φυσιοκρατία) αρνείται το υπερφυσικό. Ο

ονομάσουμε ιστορικό υλισμό.<sup>39</sup> Η επιστήμη αυτή δεν είναι φυσική επιστήμη (physics) δεδομένου ότι τα μεθοδολογικά της εργαλεία μπορεί να διαφέρουν από την φυσική ή την χημεία.<sup>40</sup> Είναι, όμως, εμπειρική επιστήμη δεδομένου ότι από τη γενική φιλοσοφική σκοπιά μοιράζεται τη δομή της εξήγησης που αντιστοιχεί στο περιγραφικό-επιστημονικό επίπεδο.

Η δομή αυτή της εξήγησης, αξιώνει, όπως και στην γαλιλαϊκή επιστήμη, να αποκλείονται από τα εξηγητικά σχήματα τα τελικά αίτια. Αναφέρουν οι Μαρξ και Ένγκελς:

«Η ιστορία είναι απλώς ή διαδοχή ξεχωριστών γενιών, πού καθεμιά τους εκμεταλλεύεται τα υλικά, τα κεφάλαια, τις παραγωγικές δυνάμεις πού της παραδόθηκαν από όλες τις προηγούμενες γενιές, και έτσι από τη μια μεριά, συνεχίζει την παραδοσιακή δραστηριότητα μέσα σε τελείως αλλαγμένες συνθήκες και, από την άλλη, μεταβάλλει τις παλιές περιστάσεις με μια τελείως αλλαγμένη δραστηριότητα. Αυτό μπορεί να διαστρεβλωθεί θεωρητικά έτσι πού ή κατοπινή ιστορία να γίνεται ό σκοπός της προηγούμενης ιστορίας. Λόγου χάρη, ο σκοπός πού αποδίδεται στην ανακάλυψη της Αμερικής είναι να προωθήσει την έκρηξη της Γαλλικής Επανάστασης.» Έτσι ή ιστορία αποκτάει τούς δικούς της ειδικούς σκοπούς και γίνεται «ένα πρόσωπο πλάι σε άλλα πρόσωπα» (δηλαδή: «Αυτοσυνείδηση, Κριτική, Μοναδικός, κλπ.), ενώ αυτό πού σημαίνουν οι λέξεις «προορισμός», «σκοπός», «σπέρμα», ή «ιδέα» της παλιότερης ιστορίας δεν είναι τίποτε περισσότερο από μιαν αφαίρεση δημιουργημένη από την κατοπινή ιστορία, μια αφαίρεση της δραστηρίας επίδρασης πού ή παλιότερη ιστορία ασκεί πάνω στην κατοπινή Ιστορία» (Marx & Engels 1997, 83).

Η στόχευση αυτής της προγραμματικής δήλωσης είναι σαφής ως προς τον τρόπο που πρέπει να κατανοούμε την ιστορία των ανθρώπινων κοινωνιών. Η εξήγηση της «κατοπινής ιστορίας» ως σκοπό της «προηγούμενης» θα πρέπει να εκλαμβάνεται ως θεωρητική στρέβλωση. Όπως ο Καρτέσιος απέπεμψε τα τελικά αίτια από την μελέτη της φύσης,<sup>41</sup> έτσι κι ο Μαρξ απέκλεισε τους

νατουραλισμός είναι αντι-ιδεαλισμός. Ο νατουραλισμός είναι αντι-δουμισμός. Ο νατουραλισμός αρνείται την a priori γνώση και προκρίνει την επιστημονική μέθοδο ως παρέχουσα γνώση της πραγματικότητας. Αλλά ο νατουραλισμός δεν είναι κατ' ανάγκη φυσικαλισμός» Ψύλλος (2018, 115).

<sup>39</sup> Είναι γνωστό ότι ο Αλτουσσέρ (Althusser 2016) προτιμούσε για τον ιστορικό υλισμό τον όρο «επιστημονική ήπειρος» με την έννοια ότι περιλαμβάνει μια σειρά από επιμέρους επιστημονικούς κλάδους (ιστορία, οικονομία, κοινωνιολογία κλπ). Ίσως ο όρος να είναι πιο ακριβής υπό αυτήν την έννοια. Ωστόσο, το ζήτημα εν προκειμένω δεν είναι αυτό. Ο όρος επιστήμη εδώ αφορά μια υψηλότερου επιπέδου φιλοσοφικής αφαίρεσης διάκριση, την διάκριση μεταξύ περιγραφικού-εμπειρικού και κανονιστικού επιπέδου.

<sup>40</sup> Κατά τον ίδιο τρόπο διαφέρουν από τα μεθοδολογικά εργαλεία της φυσικής εκείνα, λ.χ., της βιολογίας ή της γνωσιακής επιστήμης.

<sup>41</sup> Βλ. παραπάνω §3.2.

«προορισμούς» ή τους «σκοπούς» την έννοια της ιστορικής

Η θεωρητική αυτή κίνηση της φητας. Οι ρασιοναλιστές φιλόσοφοι στηρίζονται στην ύπαρξη υπεραίσθητων ορθό λόγο. Με ανάλογο, από την αυτονομία του λόγου στην διαφύλαξη φιλοσοφικές αυτές θέσεις δεν είναι κανονιστικών γεγονότων. Οι ανθρώπινες δραστηριότητες, πηγαίνουν από μια κατάσταση να γίνουν καταληπτικές από τα νόμους. Οι ανθρώπινες πράξεις και οι κείμενοι των κοινωνικών επιστημών αναλυτική ή στην καντιανή θεωρία κοινωνικές επιστήμες παρά με τον τρόπο. Στα τέλη του 19ου αιώνα με την Ερμηνευτική προέβλεψε (Naturwissenschaften) και (Geisteswissenschaften), όχι μόνο στην βιολογία, αλλά και στην ψυχολογία, επίσης στην βάση των διαφορών. «Στην πραγματικότητα, η διαφορά στην σφαίρα της φύσης, υπαγορεύει την κλασική (γαλιλαϊκή) επιστήμη, η οποία έμελλε να διαθέτει μια κλειδιά επιβάλλοντα για να εκμεταλλευτεί και το κατανοούν (verstehen)» (Assoun 1981, 41). Ο νατουραλισμός είτε στην εκδοχή των ρασιοναλισμού είτε στην εκδοχή των κανονιστικής επιστήμης μονάχα αυτήν

<sup>42</sup> Εκ πρώτης-μη φιλοσοφική και η διάκριση του Καντ μπορεί να είναι (προ-κριτικό) τον διαχωρισμό του από το περισσότερο το πώς, κατ' ανάγκη, απαιτείται για μια κεφαλαϊώδους σημασίας κωδικοποιείται υπό τον τίτλο υπερ-αδύνατο να γίνει εκτενέστερα λόγο

«προορισμούς» ή τους «σκοπούς» από την εξήγηση της ιστορίας, «φυσιοποιώ-  
ντας» την έννοια της ιστορικής εξέλιξης.

Η θεωρητική αυτή κίνηση, ωστόσο, οξύνει το πρόβλημα της κανονιστικό-  
τητας. Οι ρασιοναλιστές φιλόσοφοι μπορούσαν να βρουν το θεμέλιο του νορμα-  
τιβισμού στην ύπαρξη υπεραισθητών οντοτήτων, οι οποίες είναι γνώσιμες από  
τον ορθό λόγο. Με ανάλογο, αλλά πολύ διαφορετικό τρόπο, ο Καντ κατοχύρωνε  
την αυτονομία του λόγου στην διάκριση μεταξύ φαινομένων και νοουμένων.<sup>42</sup> Οι  
φιλοσοφικές αυτές θέσεις δεν επιτρέπουν την εμπειρική κατανόηση των κανο-  
νιστικών γεγονότων. Οι ανθρώπινες πράξεις και πεποιθήσεις, εφόσον είναι  
ορθολογικές, πηγάζουν από μια άλλη επικράτεια και κατά συνέπεια δεν μπορούν  
να γίνουν καταληπτές από τα μεθοδολογικά εργαλεία της εμπειρικής επιστή-  
μης. Οι ανθρώπινες πράξεις και πεποιθήσεις, όμως, είναι το κατεξοχήν αντι-  
κείμενο των κοινωνικών επιστημών. Ο νορματιβισμός στην παραδοσιακή ρα-  
σιοναλιστική ή στην καντιανή του εκδοχή, δεν διαθέτει φιλοσοφικό χώρο για τις  
κοινωνικές επιστήμες παρά μόνο αν αυτές εκλαμβάνονται με έναν ιδιαίτερο  
τρόπο. Στα τέλη του 19ου αιώνα κάποια φιλοσοφικά ρεύματα που σχετίζονται  
με την *Ερμηνευτική* προέβαιναν σε μια διάκριση των φυσικών επιστημών  
(Naturwissenschaften) και των επιστημών του πνεύματος (Geisteswis-  
senschaften), όχι μόνο στην βάση των διαφορετικών αντικειμένων τους, αλλά  
επίσης στην βάση των διαφορετικών προτύπων κατανόησης που χρησιμοποιούν.  
«Στην πραγματικότητα, η διάκριση βασίζεται σε έναν διαχωρισμό ανάμεσα  
στην σφαίρα της φύσης, υπαγόμενη στις μεθόδους που έχουν δοκιμαστεί στην  
κλασική (γαλιλαϊκή) επιστήμη και μια σφαίρα της ιστορίας και του ανθρώπου,  
η οποία έμελλε να διαθέτει μια μεθοδολογία sui generis. Επομένως, δύο λέξεις  
κλειδιά επιβάλλονται για να εκθέσουμε αυτή την διαφορά, το εξηγείν (erklären)  
και το κατανοείν (verstehen)» (Assoun 1981, 39). Για την περιγραφόμενη φι-  
λοσοφική αντίληψη, οι κοινωνικές επιστήμες δεν διαφέρουν από τις φυσικές  
μόνο στα επιμέρους μεθοδολογικά εργαλεία, αλλά και στο πιο αφηρημένο με-  
ταφυσικό επίπεδο της δομής της εξήγησης: οι τελευταίες απαρτίζονται από ένα  
σώμα περιγραφικών προτάσεων ενώ οι πρώτες μετέρχονται αξιολογικών κρί-  
σεων (Assoun 1981, 41). Ο νορματιβισμός είτε στην εκδοχή του παραδοσιακού  
ρασιοναλισμού είτε στην εκδοχή του καντιανισμού, επιφυλάσσει στις κοινωνι-  
κές επιστήμες μονάχα αυτήν την φιλοσοφική κατανόηση.

<sup>42</sup> Εκ πρώτης-μη φιλοσοφικής-όψεως, η διάκριση των παραδοσιακών ρασιοναλιστών  
και η διάκριση του Καντ μπορεί να μοιάζουν. Ωστόσο, ο Καντ θα απέρριπτε ως δογματικό  
(προ-κριτικό) τον διαχωρισμό του κόσμου σε δύο υποστάσεις. Η δική του διάκριση αφορά  
περισσότερο το πώς, κατ' αναγκαίο τρόπο, συλλαμβάνουν τα υποκείμενα τον κόσμο. Πρόκει-  
ται για μια κεφαλαϊώδους σημασίας διάκριση για το καντιανό σύστημα, η οποία συνήθως  
κωδικοποιείται υπό τον τίτλο «υπερβατολογικός ιδεαλισμός». Για το εν λόγω ζήτημα θα ήταν  
αδύνατο να γίνει εκτενέστερα λόγος εδώ. Βλ. (Scruton 2001, ιδίως σελ. 57-60).

Ο μαρξισμός, όμως, μαζί με άλλες επιστήμες του ανθρώπου που αναδύονται στα τέλη του 19ου και τις αρχές του 20ου αιώνα,<sup>43</sup> παραβιάζουν εν τούτοις πράγμασι την παραπάνω διάκριση των επιστημών. Όπως είπαμε, μπορεί να μην χρησιμοποιούν απολύτως τα επιμέρους μεθοδολογικά εργαλεία των φυσικών επιστημών, αλλά στο αφηρημένο μεταφυσικό επίπεδο που αφορά στην δομή της εξήγησης, μοιράζονται με αυτές τα ίδια εξηγητικά πρότυπα. Η εξέλιξη αυτή μας αφήνει με δύο επιλογές: είτε να απαξιώσουμε την διάκριση της Ερμηνευτικής είτε να θεωρήσουμε πως οι γνώσεις που έχουν προσφέρει οι κοινωνικές επιστήμες για πάνω από έναν αιώνα δεν απηχούν την γνήσια ορθολογικότητα του ανθρώπου. Η δεύτερη επιλογή είναι ασύμβατη με αυτό που αποκαλείται («Νεότερη Επιστημονική Κοσμοεικόνα») (Korsgaard 1996, §1.2.3.) και καταφανώς ασύμβατη με τον μαρξισμό, ο οποίος είναι τμήμα της. Επομένως, μια απάντηση στο πρόβλημα της κανονιστικότητας που επιθυμεί να είναι συμβατή με τον μαρξισμό, αλλά και ευρύτερα με την νεότερη επιστημονική κοσμοεικόνα, οφείλει να οδηγηθεί σε περισσότερο φυσιοκρατικές ατραπούς.

### 5.2. Η κανονιστική διάσταση της χειραφέτησης.

Η διαφορά του μαρξισμού με τις υπόλοιπες κοινωνικές επιστήμες, ωστόσο –και εδώ έγκειται άλλη μια φιλοσοφική δέσμευση– είναι πως δεν πρόκειται αποκλειστικά για ένα σύστημα εμπειρικών εξηγήσεων, όπως, λ.χ., η κοινωνική ανθρωπολογία ή η ψυχολογία. Ο μαρξισμός αποτελεί ταυτόχρονα και ένα πλαίσιο πολιτικής πρακτικής, το οποίο, από την σκοπιά που μας ενδιαφέρει εδώ, δεν είναι τίποτε άλλο από ένα πλαίσιο κανονιστικών κρίσεων για το πώς πρέπει να διαμορφωθεί η ανθρώπινη κοινωνία. Με αυτήν την έννοια, δεν μπορεί να αναζητήσει την μεταφυσική του θεμελίωση σε μια εμπειριστική φυσιοκρατία, όπως θα μπορούσαν να κάνουν οι άλλες κοινωνικές επιστήμες, δίχως αυτό να συνεπάγεται κάποια εσωτερική αντίφαση. Για τον μαρξισμό τα κανονιστικά γεγονότα δεν μπορούν να είναι απλά επιφαινόμενα –όπως θα ήθελε η ακραιφνής φυσιοκρατία– διότι έτσι το χειραφετητικό πρόταγμα που είναι εξ ορισμού κανονιστικό, θα στερούνταν αντικειμενικής νομιμοποιητικής βάσης.

<sup>43</sup> Η ψυχολογία, η ψυχανάλυση, η ανθρωπολογία είναι λίγα μόνο από τα πολλά παραδείγματα που θα μπορούσαν να αναφερθούν εδώ. Στο παρόν κείμενο οι όροι «κοινωνικές επιστήμες» και «επιστήμες του ανθρώπου» χρησιμοποιούνται εναλλάξια. Αυτό δεν απηχεί την τυπική ακαδημαϊκή διάκριση των επιστημών, ωστόσο στο επίπεδο αφαίρεσης που μιλάμε η διαφορά δεν διαδραματίζει κάποιο ρόλο. Αμφότερες έχουν ως αντικείμενο ανθρώπινες πράξεις και πεποιθήσεις.

### 5.3. Η πρόσληψη της

Είναι γνωστό πως τόσο ο Μαρξ όσο και οι μαρξιστές διατηρούσαν εκλεκτικές συζητήσεις στο φιλοσοφικό ζήτημα της ελευθερίας. Είναι γνωστό πως ο Μαρξ, ο οποίος είχε συζητήσει με τους μαρξιστές, δεν έγραψε, τουλάχιστον, κανένα έργο που να πραγματεύεται το ζήτημα της ελευθερίας. Ο κλασικός βρισκουμε κάποιες αναφορές με το ζήτημα της ελευθερίας.

Ο Ένγκελς στο *Αντί-Ντόκ* αναφέρεται στον φιλόσοφο που πρώτος αναγνώρισε την αναγκαιότητα της (αυτοκρατορίας) ελευθερίας.

«Η ελευθερία δε βρίσκεται στην φύση, αλλά στη γνώση αυτής της φύσης, αλλά και στην πράξη που ρέχεται μ' αυτόν τον τρόπο στην όφελος ορισμένων στόχων. Η ελευθερία, αλλά και τους νόμους της φύσης, αλλά και τους νόμους του ίδιου του ανθρώπου: Δύο είναι το πολύ νοερά, αλλά όχι στην πράξη (βούλησης) δε σημαίνει τίποτε άλλο από το να είμαστε σίγουροι με γνώση των πρακτικών ενός ανθρώπου σε σχέση με την αναγκαιότητα θα έχει καθορισμένη βιωσιμότητα που στηρίζεται στην επιλογή της ανάμεσα σε πολλούς, αποδείχνει την ανελευθερία, αντικείμενο, πάνω στο οποίο συνίσταται στην κυριαρχία, η αναγκαιότητα, πάνω στον ελευθερία, στικά ένα προϊόν της ιστορίας».

Παράλληλα, σε ένα υστερότερο έργο του αναφέρεται στην ανάγκη για μετάβαση από το βασιλικό καθεστώς στην δημοκρατία, σημαίνοντας πως με την κοινωνική γίνονται κύριοι της δικής τους τύχης υπό την κυριαρχία τους φυσικών δυνάμεων, κονταν ξένοι ως προς αυτούς, τον άνθρωπο σε ένα καθεστώς

<sup>44</sup> Βλ. Μαρξ (1978, 1007).

<sup>45</sup> «Οι συνθήκες ζωής που π...

### 5.3. Η πρόσληψη της εγγελιανής έννοιας της ελευθερίας.

Είναι γνωστό πως τόσο ο Μαρξ όσο και οι Ένγκελς και Λένιν θεωρούσαν ότι διατηρούσαν εκλεκτικές συγγένειες με την εγγελιανή φιλοσοφία και ιδιαίτερα στο φιλοσοφικό ζήτημα της ελευθερίας αυτό διατυπώνεται ρητά. Είναι επίσης γνωστό πως ο Μαρξ, ο οποίος είχε την μεγαλύτερη φιλοσοφική επάρκεια εκ των τριών, δεν έγραψε, τουλάχιστον στην ώριμη φάση του, ποτέ ένα συστηματικό έργο που να πραγματεύεται τα μεταφυσικά ζητήματα. Έτσι, στο έργο των κλασικών βρίσκουμε κάποιες μικρές και όχι ιδιαίτερα συστηματικές αναφορές αναφορικά με το ζήτημα της ελευθερίας.

Ο Ένγκελς στο *Αντί-Ντίρινγκ* αφού αναφέρεται ρητά στον Χέγκελ ως τον φιλόσοφο που πρώτος αναγνώρισε ορθά την σχέση μεταξύ ελευθερίας και αναγκαιότητας (αιτιοκρατίας) επισημαίνει:

«Η ελευθερία δε βρίσκεται στην ονειρευμένη ανεξαρτησία από τους νόμους της φύσης, αλλά στη γνώση αυτών των νόμων, καθώς και στη δυνατότητα, που παρέχεται μ' αυτόν τον τρόπο, να την κάνουμε να λειτουργεί σχεδιασμένα προς όφελος ορισμένων στόχων. Αυτό ισχύει σ' ό,τι αφορά τους νόμους της εξωτερικής φύσης, αλλά και τους νόμους που ρυθμίζουν τη σωματική και πνευματική ύπαρξη του ίδιου του ανθρώπου: Δύο κατηγορίες νόμων, τις οποίες μπορούμε να χωρίσουμε το πολύ νοερά, αλλά όχι στην πραγματικότητα. Συνεπώς, η ελευθερία της θέλησης (βούλησης) δε σημαίνει τίποτε άλλο από την ικανότητα να μπορούμε να αποφασίζουμε με γνώση των πραγμάτων. Άρα, λοιπόν, όσο πιο ελεύθερη είναι η κρίση ενός ανθρώπου σε σχέση με κάποιο συγκεκριμένο ζήτημα, με τόσο μεγαλύτερη αναγκαιότητα θα έχει καθοριστεί το περιεχόμενο αυτής της κρίσης· ενώ η αβεβαιότητα που στηρίζεται στην αγνωσία, η οποία κάνει φαινομενικά αυθαίρετα την επιλογή της ανάμεσα σε πολλές και διάφορες αντιφατικές δυνατότητες απόφασης, αποδεικνύει την ανελευθερία της ακριβώς από το γεγονός ότι κυριαρχείται από το αντικείμενο, πάνω στο οποίο πρέπει, ίσα-ίσα, να κυριαρχεί. Επομένως, η ελευθερία συνίσταται στην κυριαρχία, η οποία στηρίζεται στη γνώση των φυσικών αναγκαιότητων, πάνω στον εαυτό μας και την εξωτερική φύση. Έτσι, είναι αναγκαστικά ένα προϊόν της ιστορικής εξέλιξης» (Engels, 1970: 146-147).

Παράλληλα, σε ένα υστερότερο κείμενο επαναλαμβάνει την φράση του Μαρξ<sup>44</sup> για μετάβαση από το βασίλειο της ανάγκης στο βασίλειο της ελευθερίας, επισημαίνοντας πως με την κοινωνικοποίηση των μέσων παραγωγής οι άνθρωποι γίνονται κύριοι της δικής τους κοινωνικοποιημένης ζωής και μπορούν να θέσουν υπό την κυριαρχία τους φυσικούς και κοινωνικούς νόμους που έως τότε στέκονταν ξένοι ως προς αυτούς. Η συνείδηση των αντικειμενικών νόμων οδηγεί τον άνθρωπο σε ένα καθεστώς ελευθερίας.<sup>45</sup>

<sup>44</sup> Βλ. Μαρξ (1978, 1007).

<sup>45</sup> «Οι συνθήκες ζωής πού περιβάλλουν τούς ανθρώπους, και πού κυριαρχούσαν ως

Ο Λένιν επίσης υιοθετεί την άποψη πως η ελευθερία είναι η γνώση της αναγκαιότητας σχολιάζοντας με θετικό τρόπο το παραπάνω απόσπασμα του Ένγκελς από το Αντί-Ντρίνγκ στο Υλισμός και Εμπειριοκριτικισμός. Εκπονώντας, όμως, ένα έργο με σαφή γνωσιολογικά παρά μεταφυσικά μελήματα και κυρίως με πρόδηλο τον πολεμικό του χαρακτήρα ενάντια στον Μαχ (Ernst Mach) δεν κατορθώνει την φιλοσοφική εκλέπτυνση της ήδη εκπεφρασμένης θέσης. Αρκείται να πιστοποιήσει πως η γνώση των φυσικών και κοινωνικών νόμων είναι δυνατή, αν και δεν μπορεί ποτέ να είναι εξαντλητική (Λενιν, 2011: 200).

Τα σύντομα φιλοσοφικά σχόλια του Ένγκελς και του Λενιν επιχειρούν να αξιοποιήσουν κάποιες από τις βασικές εγελιανές επεξεργασίες του ζητήματος της κανονιστικότητας. Βεβαιώνουν πως η ελευθερία δεν είναι κάποιου είδους απουσία προσδιορισμού, αλλά ένα συγκεκριμένο είδος προσδιορισμού.<sup>46</sup> Επιχειρούν να δείξουν την ενότητα του πρακτικού και του θεωρητικού λόγου συνδυάζοντας την γνώση με την πράξη. Αναγνωρίζουν την ελευθερία ως μια κατάσταση που επιδέχεται διαβαθμίσεων και την συνδέουν με την αλληλοσυσχέτιση των ατομικών υποκειμένων εντός μιας κοινωνίας και την ιστορική εξέλιξη της τελευταίας. Η μη συστηματική επεξεργασία αυτών των θέσεων, ωστόσο, αφήνει χώρο για κάποιες ασάφειες ή ακόμα και ανακολουθίες.

#### 5.4. Ενδεχόμενες φιλοσοφικές παρεκκλίσεις και συνακόλουθα προβλήματα.

Για παράδειγμα, ο Ένγκελς λέει στο παραπάνω απόσπασμα πως η ελευθερία συνίσταται στην γνώση των φυσικών νόμων (καθώς και στη δυνατότητα, που παρέχεται μ' αυτόν τον τρόπο, να την κάνουμε να λειτουργεί σχεδιασμένα προς

τώρα πάνω τους, μπαίνουν τώρα κάτω από την κυριαρχία και τον έλεγχο των ανθρώπων, πού για πρώτη φορά γίνονται συνειδητοί και πραγματικοί κύριοι της φύσης, γιατί και επειδή γίνονται κύριοι της ίδιας της κοινωνικοποιημένης ζωής τους. Οι νόμοι της δικής τους κοινωνικής δράσης, πού ορθώνονταν ως τώρα απέναντί τους σαν ξένοι φυσικοί νόμοι πού τούς εξουσίαζαν, θα χρησιμοποιούνται πια από τούς ανθρώπους με πλήρη γνώση της υπόθεσης και γι' αυτό θα υποταχθούν στην κυριαρχία τους. 'Η ίδια ή κοινωνική ζωή των ανθρώπων πού ορθώνονταν απέναντί τους σαν κάτι πού τούς επιβλήθηκε από τη φύση και την ιστορία, γίνεται τώρα το ελεύθερο έργο τους. Οι αντικειμενικές, ξένες δυνάμεις, πού εξουσίαζαν ως τώρα την ιστορία, μπαίνουν κάτω από τον έλεγχο τού ίδιου τού ανθρώπου. Μόνον από δω και μπρος θα δημιουργούν οι ίδιοι οι άνθρωποι με πλέρια συνείδηση την ιστορία τους, μόνον από δω και μπρος οι κοινωνικές αίτιες πού θα μπαίνουν σε κίνηση απ' αυτούς θα χουν κυρίως και σε διαρκώς αυξανόμενο βαθμό και τα αποτελέσματα πού επιδίδωκαν. Είναι το πρήγμα της ανθρωπότητας από το βασίλειο της ανάγκης στο βασίλειο της ελευθερίας» (Engels 1892: 169-170).

<sup>46</sup> Όπως είδαμε αυτή είναι μια κατ' ουσία καντιανή συνεισφορά, η οποία όμως ρητά υιοθετείται από τον Χέγκελ.

όφελος ορισμένων στόχων». Αυτή εμπειριστική φυσιοκρατία. Κάθε εμπειριστική γνώση οξύνεται η εργατικότητα ορισμένους στόχους (σκοπούς) μετέχει αυτή η γνώση στην διαμόρφωση δηλαδή πως μετέχει στην διαμόρφωση της. Ο τρόπος που διατυπώνει τη σημασία ερμηνεία, όπου η γνώση μετέχει στακτικών, ενώ οι σκοποί ως τέτοιοι να είναι μια θέση του εμπειρισμού.

Παράλληλα η διατύπωση για το βασίλειο της ελευθερίας, αν δεν είναι σαφή, αλλά ως αυστηρή φιλοσοφική θέση για παρερμηνείες. Καταρχάς μοιάζει η ελευθερία ως μιας έννοιας που επιδέχεται της ελευθερίας οι άνθρωποι με «πλήρη φυσικούς και κοινωνικούς νόμους» κ.τ.λ. τούτου όμως, τοποθετεί ξανά τους σκοπούς της γνώσης των νόμων, καθώς σε αυτές τις αιτίες πού θα μπαίνουν σε κίνηση (αυτήν) διαρκώς αυξανόμενο βαθμό και τα αποτελέσματα μείνει πως η επιδίωξη των αποτελεσμάτων οποία ικανοποιείται σταδιακά. Σε αυτές τις αιτίες μπορούν να εκληφθούν με την ρασιοναλιστική οντότητες που συλλαμβάνονται μπορεί σε καμιά περίπτωση να αποφευχθεί.

<sup>47</sup> Προς απονομή φιλοσοφικής διακρίσεως... (Engels, 2001: 12] αντιμετωπίζεται η γνώση ή ένα τέλει «κράτος», εκτός ίσως από το να αποκρούει τις μεταγενέστερες κατηγορίες.

τέλος ορισμένων στόχων). Αυτή η διατύπωση δεν είναι ασύμβατη με την εμπειριστική φυσιοκρατία. Κάθε εμπειριστής θα αποδεχόταν πως με τη διεύρυνση της γνώσης οξύνεται η εργαλειακή ικανότητα του υποκειμένου να κατατάξει ορισμένους στόχους (σκοπούς). Το ζήτημα όμως εδώ είναι αν και πώς μετέχει αυτή η γνώση στην διαμόρφωση ολοένα και ορθολογικότερων σκοπών, δηλαδή πως μετέχει στην διαμόρφωση ολοένα και αληθέστερης κανονιστικότητας. Ο τρόπος που διατυπώνει την θέση του ο Ένγκελς, τον αφήνει έκθετο σε μια ερμηνεία, όπου η γνώση μετέχει στην εκλέπτυνση των υποθετικών προτακτικών, ενώ οι σκοποί ως τέτοιοι στέκονται απέναντι και τούτο θα μπορούσε να είναι μια θέση του εμπειρισμού επίσης.

Παράλληλα η διατύπωση για το «πήδημα» από το βασίλειο της ανάγκης στο βασίλειο της ελευθερίας, αν δεν εκληφθεί ως πολεμική πολιτική διατύπωση, αλλά ως αυστηρή φιλοσοφική θέση μπορεί επίσης να αφήσει λογικό χώρο για παρερμηνείες. Καταρχάς μοιάζει να καταστρατηγεί την πρόσληψη της ελευθερίας ως μιας έννοιας που επιδέχεται διαβαθμίσεων, μιας και στο βασίλειο της ελευθερίας οι άνθρωποι με «πλέον συνείδηση» θα θέτουν σε κίνηση τους φυσικούς και κοινωνικούς νόμους και θα παράγουν την ιστορία τους.<sup>47</sup> Πέραν τούτου όμως, τοποθετεί ξανά τους στόχους των ανθρώπων στο εξωτερικό όριο της γνώσης των νόμων, καθώς στο βασίλειο της ελευθερίας «οι κοινωνικές κλίμακες πού θα μπαίνουν σε κίνηση (από τους ανθρώπους) θα 'χουν κυρίως και σε θεμελιώδη αυξανόμενο βαθμό και τα αποτελέσματα πού επιδιώκουν». Αυτό σημαίνει πως η επιδίωξη των αποτελεσμάτων προϋπάρχει ως μια σταθερά, η οποία ικανοποιείται σταδιακά. Σε αυτό το πλαίσιο, οι επιδιώξεις (σκοποί) μπορούν να εκληφθούν με την ρασιοναλιστική τους διάσταση ως αιώνιες υπερκαυθητές οντότητες που συλλαμβάνονται από τον ορθό λόγο.

Εν ολίγοις, αυτές οι διατυπώσεις του Ένγκελς κυρίως, κινδυνεύουν, ίσως παρά τις προθέσεις τους, να αναπαράγουν μια δυϊστική πρόσληψη της σχέσης Φύσης και Λόγου, η οποία αναγκαστικά καθηλώνεται σε μια φιλοσοφικά ταλαντευση ανάμεσα στον εμπειρισμό και τον ρασιοναλισμό. Ο δυϊσμός αυτός δεν μπορεί σε καμιά περίπτωση να αποτελέσει το μεταφυσικό θεμέλιο του μαρξισμού.

<sup>47</sup> Προς απονομή φιλοσοφικής δικαιοσύνης, ο Ένγκελς στο *Ο Λουδοβίκος Φόιερμαχ...* (Engels, 2001: 12) αντιμάχεται την άποψη πως μπορεί να υπάρξει μια τέλεια κοινωνία ή ένα τέλειο «κράτος», εκτός ίσως από την φαντασία των ανθρώπων. Εν ολίγοις, επικρατεί τις μεταγενέστερες κατηγορίες περί χιλιασμού και τέλους της ιστορίας.

## 6. Αναγωγή χωρίς Εξάλειψη: τα φιλοσοφικά θεμέλια του μαρξισμού.

Μια μαρξιστικά προσανατολισμένη απάντηση στο πρόβλημα της κανονιστικότητας, όπως είδαμε, αποτελεί ένα σύνθετο έργο καθώς χαρακτηρίζεται από ένα πλαίσιο φιλοσοφικών δεσμεύσεων. Η απάντηση οφείλει να είναι συμβατή με την νεότερη επιστημονική εικόνα και επομένως φυσιοκρατική, αλλά ταυτόχρονα να μην απολήγει στην εμπειριστική φυσιοκρατία, η οποία καθιστά τα κανονιστικά γεγονότα απλά επιφαινόμενα.

### 6.1. Η απόρριψη του εμπειρισμού.

Το έργο αυτό μπορεί να αχθεί καλύτερα εις πέρας αν το τοποθετήσουμε εντός της ιστορίας της φιλοσοφίας και αν λάβουμε ως οδοδείκτη τρεις από τις θέσεις του Μαρξ για τον Φόιερμπαχ (Marx: 1845). Στην πρώτη θέση αναφέρεται:

Η βασική έλλειψη όλου του υλισμού έως τώρα (συμπεριλαμβανομένου του υλισμού του Φόιερμπαχ) είναι ότι το αντικείμενο [Gegenstand], η πραγματικότητα [Wirklichkeit], η αισθητηριακότητα συλλαμβάνεται μόνο με τη μορφή του αντικειμένου [Objekt] ή της εποπτείας· όχι όμως ως αισθητή ανθρώπινη δραστηριότητα [Tätigkeit], πράξη [Praxis]· όχι υποκειμενικά. Γι' αυτό τον λόγο, σε αντίθεση με τον υλισμό, η δραστήρια πλευρά αναπτύσσεται αφηρημένα από τον υλισμό - ο οποίος, φυσικά, δεν γνωρίζει την πραγματική [wirkliche], αισθητή δραστηριότητα ως τέτοια. Ο Φόιερμπαχ θέλει αισθητά αντικείμενα, πραγματικά διαφορετικά από τα αντικείμενα της σκέψης, αλλά δεν συλλαμβάνει την ίδια την ανθρώπινη δραστηριότητα ως αντικειμενική [gegenständliche] δραστηριότητα. Γι' αυτό τον λόγο, στην Ουσία του χριστιανισμού θεωρεί μονάχα τη θεωρητική στάση [Verhalten] ως γνήσια ανθρώπινη, ενώ η πράξη [Praxis] συλλαμβάνεται και προσδιορίζεται [fixiert] μονάχα στη βρωμο-ιουδαϊκή μορφή εμφάνισής της. Γι' αυτό τον λόγο, δεν κατανοεί [begreifen] τη σημασία της «επαναστατικής», της «πρακτικής-κριτικής» δραστηριότητας. (η έμφαση στο πρωτότυπο).

Εδώ ο Μαρξ αντιστρατεύεται την άποψη που ταυτίζει τον υλισμό (φυσιοκρατία) με τον εμπειρισμό. Για τους ακραιφνείς φυσιοκράτες η μόνη έγκυρη γνώση είναι η εμπειρική γνώση που προκύπτει από την παρατήρηση και αυτή είναι η φιλοσοφική ρίζα της αντιμετώπισης των κανονιστικών γεγονότων ως επιφαινόμενων. Για αυτό τον λόγο, ο Μαρξ λέει πως ο παλαιός υλισμός δεν αντιλαμβάνεται την πραγματικότητα ως πράξη, αποτέλεσμα της δράσης του υποκειμένου. Η εμπειριστική οπτική στερεί από την κατανόηση της πραγματικότητας την κατηγορία του υποκειμένου, η οποία είναι σύμφυτη με την κανονιστικότητα.

Ο υλισμός, ωστόσο, δεν συμπλέει κατ' αναγκαιότητα με τον εμπειρισμό. Όπως, επισημαίνει ο Σεμπάστιαν Ρεντλ (Rödl 2007) εκτός από την ικανότητα

για παρατηρησιακή ή δεκτική προσώπου, υπάρχει και η δυνατότητα να βασίζεται στην παρατήρηση του πρώτου προσώπου είναι η ταυτότητα πως έχει μια πεποιθήση ή γνώση τον εαυτό του απ' έξω, αλλά αποκαλύπτει υλοποιώντας το περιεχόμενο της κομμουνίας στο πληκτρολόγιο, όχι στην πράξη, αλλά ως αποτέλεσμα της δράσης, να είμαι αυτός που τα πατάει (Heidegger 1969, 1977, 2000, 2001, 2002, 2003, 2004, 2005, 2006, 2007, 2008, 2009, 2010, 2011, 2012, 2013, 2014, 2015, 2016, 2017, 2018, 2019, 2020, 2021, 2022, 2023, 2024, 2025, 2026, 2027, 2028, 2029, 2030, 2031, 2032, 2033, 2034, 2035, 2036, 2037, 2038, 2039, 2040, 2041, 2042, 2043, 2044, 2045, 2046, 2047, 2048, 2049, 2050, 2051, 2052, 2053, 2054, 2055, 2056, 2057, 2058, 2059, 2060, 2061, 2062, 2063, 2064, 2065, 2066, 2067, 2068, 2069, 2070, 2071, 2072, 2073, 2074, 2075, 2076, 2077, 2078, 2079, 2080, 2081, 2082, 2083, 2084, 2085, 2086, 2087, 2088, 2089, 2090, 2091, 2092, 2093, 2094, 2095, 2096, 2097, 2098, 2099, 2100, 2101, 2102, 2103, 2104, 2105, 2106, 2107, 2108, 2109, 2110, 2111, 2112, 2113, 2114, 2115, 2116, 2117, 2118, 2119, 2120, 2121, 2122, 2123, 2124, 2125, 2126, 2127, 2128, 2129, 2130, 2131, 2132, 2133, 2134, 2135, 2136, 2137, 2138, 2139, 2140, 2141, 2142, 2143, 2144, 2145, 2146, 2147, 2148, 2149, 2150, 2151, 2152, 2153, 2154, 2155, 2156, 2157, 2158, 2159, 2160, 2161, 2162, 2163, 2164, 2165, 2166, 2167, 2168, 2169, 2170, 2171, 2172, 2173, 2174, 2175, 2176, 2177, 2178, 2179, 2180, 2181, 2182, 2183, 2184, 2185, 2186, 2187, 2188, 2189, 2190, 2191, 2192, 2193, 2194, 2195, 2196, 2197, 2198, 2199, 2200, 2201, 2202, 2203, 2204, 2205, 2206, 2207, 2208, 2209, 2210, 2211, 2212, 2213, 2214, 2215, 2216, 2217, 2218, 2219, 2220, 2221, 2222, 2223, 2224, 2225, 2226, 2227, 2228, 2229, 2230, 2231, 2232, 2233, 2234, 2235, 2236, 2237, 2238, 2239, 2240, 2241, 2242, 2243, 2244, 2245, 2246, 2247, 2248, 2249, 2250, 2251, 2252, 2253, 2254, 2255, 2256, 2257, 2258, 2259, 2260, 2261, 2262, 2263, 2264, 2265, 2266, 2267, 2268, 2269, 2270, 2271, 2272, 2273, 2274, 2275, 2276, 2277, 2278, 2279, 2280, 2281, 2282, 2283, 2284, 2285, 2286, 2287, 2288, 2289, 2290, 2291, 2292, 2293, 2294, 2295, 2296, 2297, 2298, 2299, 2300, 2301, 2302, 2303, 2304, 2305, 2306, 2307, 2308, 2309, 2310, 2311, 2312, 2313, 2314, 2315, 2316, 2317, 2318, 2319, 2320, 2321, 2322, 2323, 2324, 2325, 2326, 2327, 2328, 2329, 2330, 2331, 2332, 2333, 2334, 2335, 2336, 2337, 2338, 2339, 2340, 2341, 2342, 2343, 2344, 2345, 2346, 2347, 2348, 2349, 2350, 2351, 2352, 2353, 2354, 2355, 2356, 2357, 2358, 2359, 2360, 2361, 2362, 2363, 2364, 2365, 2366, 2367, 2368, 2369, 2370, 2371, 2372, 2373, 2374, 2375, 2376, 2377, 2378, 2379, 2380, 2381, 2382, 2383, 2384, 2385, 2386, 2387, 2388, 2389, 2390, 2391, 2392, 2393, 2394, 2395, 2396, 2397, 2398, 2399, 2400, 2401, 2402, 2403, 2404, 2405, 2406, 2407, 2408, 2409, 2410, 2411, 2412, 2413, 2414, 2415, 2416, 2417, 2418, 2419, 2420, 2421, 2422, 2423, 2424, 2425, 2426, 2427, 2428, 2429, 2430, 2431, 2432, 2433, 2434, 2435, 2436, 2437, 2438, 2439, 2440, 2441, 2442, 2443, 2444, 2445, 2446, 2447, 2448, 2449, 2450, 2451, 2452, 2453, 2454, 2455, 2456, 2457, 2458, 2459, 2460, 2461, 2462, 2463, 2464, 2465, 2466, 2467, 2468, 2469, 2470, 2471, 2472, 2473, 2474, 2475, 2476, 2477, 2478, 2479, 2480, 2481, 2482, 2483, 2484, 2485, 2486, 2487, 2488, 2489, 2490, 2491, 2492, 2493, 2494, 2495, 2496, 2497, 2498, 2499, 2500, 2501, 2502, 2503, 2504, 2505, 2506, 2507, 2508, 2509, 2510, 2511, 2512, 2513, 2514, 2515, 2516, 2517, 2518, 2519, 2520, 2521, 2522, 2523, 2524, 2525, 2526, 2527, 2528, 2529, 2530, 2531, 2532, 2533, 2534, 2535, 2536, 2537, 2538, 2539, 2540, 2541, 2542, 2543, 2544, 2545, 2546, 2547, 2548, 2549, 2550, 2551, 2552, 2553, 2554, 2555, 2556, 2557, 2558, 2559, 2560, 2561, 2562, 2563, 2564, 2565, 2566, 2567, 2568, 2569, 2570, 2571, 2572, 2573, 2574, 2575, 2576, 2577, 2578, 2579, 2580, 2581, 2582, 2583, 2584, 2585, 2586, 2587, 2588, 2589, 2590, 2591, 2592, 2593, 2594, 2595, 2596, 2597, 2598, 2599, 2600, 2601, 2602, 2603, 2604, 2605, 2606, 2607, 2608, 2609, 2610, 2611, 2612, 2613, 2614, 2615, 2616, 2617, 2618, 2619, 2620, 2621, 2622, 2623, 2624, 2625, 2626, 2627, 2628, 2629, 2630, 2631, 2632, 2633, 2634, 2635, 2636, 2637, 2638, 2639, 2640, 2641, 2642, 2643, 2644, 2645, 2646, 2647, 2648, 2649, 2650, 2651, 2652, 2653, 2654, 2655, 2656, 2657, 2658, 2659, 2660, 2661, 2662, 2663, 2664, 2665, 2666, 2667, 2668, 2669, 2670, 2671, 2672, 2673, 2674, 2675, 2676, 2677, 2678, 2679, 2680, 2681, 2682, 2683, 2684, 2685, 2686, 2687, 2688, 2689, 2690, 2691, 2692, 2693, 2694, 2695, 2696, 2697, 2698, 2699, 2700, 2701, 2702, 2703, 2704, 2705, 2706, 2707, 2708, 2709, 2710, 2711, 2712, 2713, 2714, 2715, 2716, 2717, 2718, 2719, 2720, 2721, 2722, 2723, 2724, 2725, 2726, 2727, 2728, 2729, 2730, 2731, 2732, 2733, 2734, 2735, 2736, 2737, 2738, 2739, 2740, 2741, 2742, 2743, 2744, 2745, 2746, 2747, 2748, 2749, 2750, 2751, 2752, 2753, 2754, 2755, 2756, 2757, 2758, 2759, 2760, 2761, 2762, 2763, 2764, 2765, 2766, 2767, 2768, 2769, 2770, 2771, 2772, 2773, 2774, 2775, 2776, 2777, 2778, 2779, 2780, 2781, 2782, 2783, 2784, 2785, 2786, 2787, 2788, 2789, 2790, 2791, 2792, 2793, 2794, 2795, 2796, 2797, 2798, 2799, 2800, 2801, 2802, 2803, 2804, 2805, 2806, 2807, 2808, 2809, 2810, 2811, 2812, 2813, 2814, 2815, 2816, 2817, 2818, 2819, 2820, 2821, 2822, 2823, 2824, 2825, 2826, 2827, 2828, 2829, 2830, 2831, 2832, 2833, 2834, 2835, 2836, 2837, 2838, 2839, 2840, 2841, 2842, 2843, 2844, 2845, 2846, 2847, 2848, 2849, 2850, 2851, 2852, 2853, 2854, 2855, 2856, 2857, 2858, 2859, 2860, 2861, 2862, 2863, 2864, 2865, 2866, 2867, 2868, 2869, 2870, 2871, 2872, 2873, 2874, 2875, 2876, 2877, 2878, 2879, 2880, 2881, 2882, 2883, 2884, 2885, 2886, 2887, 2888, 2889, 2890, 2891, 2892, 2893, 2894, 2895, 2896, 2897, 2898, 2899, 2900, 2901, 2902, 2903, 2904, 2905, 2906, 2907, 2908, 2909, 2910, 2911, 2912, 2913, 2914, 2915, 2916, 2917, 2918, 2919, 2920, 2921, 2922, 2923, 2924, 2925, 2926, 2927, 2928, 2929, 2930, 2931, 2932, 2933, 2934, 2935, 2936, 2937, 2938, 2939, 2940, 2941, 2942, 2943, 2944, 2945, 2946, 2947, 2948, 2949, 2950, 2951, 2952, 2953, 2954, 2955, 2956, 2957, 2958, 2959, 2960, 2961, 2962, 2963, 2964, 2965, 2966, 2967, 2968, 2969, 2970, 2971, 2972, 2973, 2974, 2975, 2976, 2977, 2978, 2979, 2980, 2981, 2982, 2983, 2984, 2985, 2986, 2987, 2988, 2989, 2990, 2991, 2992, 2993, 2994, 2995, 2996, 2997, 2998, 2999, 3000, 3001, 3002, 3003, 3004, 3005, 3006, 3007, 3008, 3009, 3010, 3011, 3012, 3013, 3014, 3015, 3016, 3017, 3018, 3019, 3020, 3021, 3022, 3023, 3024, 3025, 3026, 3027, 3028, 3029, 3030, 3031, 3032, 3033, 3034, 3035, 3036, 3037, 3038, 3039, 3040, 3041, 3042, 3043, 3044, 3045, 3046, 3047, 3048, 3049, 3050, 3051, 3052, 3053, 3054, 3055, 3056, 3057, 3058, 3059, 3060, 3061, 3062, 3063, 3064, 3065, 3066, 3067, 3068, 3069, 3070, 3071, 3072, 3073, 3074, 3075, 3076, 3077, 3078, 3079, 3080, 3081, 3082, 3083, 3084, 3085, 3086, 3087, 3088, 3089, 3090, 3091, 3092, 3093, 3094, 3095, 3096, 3097, 3098, 3099, 3100, 3101, 3102, 3103, 3104, 3105, 3106, 3107, 3108, 3109, 3110, 3111, 3112, 3113, 3114, 3115, 3116, 3117, 3118, 3119, 3120, 3121, 3122, 3123, 3124, 3125, 3126, 3127, 3128, 3129, 3130, 3131, 3132, 3133, 3134, 3135, 3136, 3137, 3138, 3139, 3140, 3141, 3142, 3143, 3144, 3145, 3146, 3147, 3148, 3149, 3150, 3151, 3152, 3153, 3154, 3155, 3156, 3157, 3158, 3159, 3160, 3161, 3162, 3163, 3164, 3165, 3166, 3167, 3168, 3169, 3170, 3171, 3172, 3173, 3174, 3175, 3176, 3177, 3178, 3179, 3180, 3181, 3182, 3183, 3184, 3185, 3186, 3187, 3188, 3189, 3190, 3191, 3192, 3193, 3194, 3195, 3196, 3197, 3198, 3199, 3200, 3201, 3202, 3203, 3204, 3205, 3206, 3207, 3208, 3209, 3210, 3211, 3212, 3213, 3214, 3215, 3216, 3217, 3218, 3219, 3220, 3221, 3222, 3223, 3224, 3225, 3226, 3227, 3228, 3229, 3230, 3231, 3232, 3233, 3234, 3235, 3236, 3237, 3238, 3239, 3240, 3241, 3242, 3243, 3244, 3245, 3246, 3247, 3248, 3249, 3250, 3251, 3252, 3253, 3254, 3255, 3256, 3257, 3258, 3259, 3260, 3261, 3262, 3263, 3264, 3265, 3266, 3267, 3268, 3269, 3270, 3271, 3272, 3273, 3274, 3275, 3276, 3277, 3278, 3279, 3280, 3281, 3282, 3283, 3284, 3285, 3286, 3287, 3288, 3289, 3290, 3291, 3292, 3293, 3294, 3295, 3296, 3297, 3298, 3299, 3300, 3301, 3302, 3303, 3304, 3305, 3306, 3307, 3308, 3309, 3310, 3311, 3312, 3313, 3314, 3315, 3316, 3317, 3318, 3319, 3320, 3321, 3322, 3323, 3324, 3325, 3326, 3327, 3328, 3329, 3330, 3331, 3332, 3333, 3334, 3335, 3336, 3337, 3338, 3339, 3340, 3341, 3342, 3343, 3344, 3345, 3346, 3347, 3348, 3349, 3350, 3351, 3352, 3353, 3354, 3355, 3356, 3357, 3358, 3359, 3360, 3361, 3362, 3363, 3364, 3365, 3366, 3367, 3368, 3369, 3370, 3371, 3372, 3373, 3374, 3375, 3376, 3377, 3378, 3379, 3380, 3381, 3382, 3383, 3384, 3385, 3386, 3387, 3388, 3389, 3390, 3391, 3392, 3393, 3394, 3395, 3396, 3397, 3398, 3399, 3400, 3401, 3402, 3403, 3404, 3405, 3406, 3407, 3408, 3409, 3410, 3411, 3412, 3413, 3414, 3415, 3416, 3417, 3418, 3419, 3420, 3421, 3422, 3423, 3424, 3425, 3426, 3427, 3428, 3429, 3430, 3431, 3432, 3433, 3434, 3435, 3436, 3437, 3438, 3439, 3440, 3441, 3442, 3443, 3444, 3445, 3446, 3447, 3448, 3449, 3450, 3451, 3452, 3453, 3454, 3455, 3456, 3457, 3458, 3459, 3460, 3461, 3462, 3463, 3464, 3465, 3466, 3467, 3468, 3469, 3470, 3471, 3472, 3473, 3474, 3475, 3476, 3477, 3478, 3479, 3480, 3481, 3482, 3483, 3484, 3485, 3486, 3487, 3488, 3489, 3490, 3491, 3492, 3493, 3494, 3495, 3496, 3497, 3498, 3499, 3500, 3501, 3502, 3503, 3504, 3505, 3506, 3507, 3508, 3509, 3510, 3511, 3512, 3513, 3514, 3515, 3516, 3517, 3518, 3519, 3520, 3521, 3522, 3523, 3524, 3525, 3526, 3527, 3528, 3529, 3530, 3531, 3532, 3533, 3534, 3535, 3536, 3537, 3538, 3539, 3540, 3541, 3542, 3543, 3544, 3545, 3546, 3547, 3548, 3549, 3550, 3551, 3552, 3553, 3554, 3555, 3556, 3557, 3558, 3559, 3560, 3561, 3562, 3563, 3564, 3565, 3566, 3567, 3568, 3569, 3570, 3571, 3572, 3573, 3574, 3575, 3576, 3577, 3578, 3579, 3580, 3581, 3582, 3583, 3584, 3585, 3586, 3587, 3588, 3589, 3590, 3591, 3592, 3593, 3594, 3595, 3596, 3597, 3598, 3599, 3600, 3601, 3602, 3603, 3604, 3605, 3606, 3607, 3608, 3609, 3610, 3611, 3612, 3613, 3614, 3615, 3616, 3617, 3618, 3619, 3620, 3621, 3622, 3623, 3624, 3625, 3626, 3627, 3628, 3629, 3630, 3631, 3632, 3633, 3634, 3635, 3636, 3637, 3638, 3639, 3640, 3641, 3642, 3643, 3644, 3645, 3646, 3647, 3648, 3649, 3650, 3651, 3652, 3653, 3654, 3655, 3656, 3657, 3658, 3659, 3660, 3661, 3662, 3663, 3664, 3665, 3666, 3667, 3668, 3669, 3670, 3671, 3672, 3673, 3674, 3675, 3676, 3677, 3678, 3679, 3680, 3681, 3682, 3683, 3684, 3685, 3686, 3687, 3688, 3689, 3690, 3691, 3692, 3693, 3694, 3695, 3696, 3697, 3698, 3699, 3700, 3701, 3702, 3703, 3704, 3705, 3706, 3707, 3708, 3709, 3710, 3711, 3712, 3713, 3714, 3715, 3716, 3717, 3718, 3719, 3720, 3721, 3722, 3723, 3724, 3725, 3726, 3727, 3728, 3729, 3730, 3731, 3732, 3733, 3734, 3735, 3736, 3737, 3738, 3739, 3740, 3741, 3742, 3743, 3744, 3745, 3746, 3747, 3748, 3749, 3750, 3751, 3752, 3753, 3754, 3755, 3756, 3757, 3758, 3759, 3760, 3761, 3762, 3763, 3764, 3765, 3766, 3767, 3768, 3769, 3770, 3771, 3772, 3773, 3774, 3775, 3776, 3777, 3778, 3779, 3780, 3781, 3782, 3783, 3784, 3785, 3786, 3787, 3788, 3789, 3790, 3791, 3792, 3793, 3794, 3795, 3796, 3797, 3798, 3799, 3800, 3801, 3802, 3803, 3804, 3805, 3806, 3807, 3808, 3809, 3810, 3811, 3812, 3813, 3814, 3815, 3816, 3817, 3818, 3819, 3820, 3821, 3822, 3823, 3824, 3825, 3826, 3827, 3828, 3829, 3830, 3831, 3832, 3833, 3834, 3835, 3836, 3837, 3838

για παρατηρησιακή ή δεκτική (receptive) γνώση, εκτός από την γνώση τρίτου προσώπου, υπάρχει και η δυνατότητα για γνώση πρώτου προσώπου, η οποία δεν βασίζεται στην παρατήρηση. Η σχέση στην οποία εδράζεται η γνώση πρώτου προσώπου είναι η ταυτότητα (Rödl 2007, 9-10). Κάποιος γνωρίζει πως έχει μια πεποίθηση ή γνωρίζει πως κάνει μια πράξη, όχι παρατηρώντας τον εαυτό του απ' έξω, αλλά απλά διαθέτοντας το περιεχόμενο της πεποίθησης ή υλοποιώντας το περιεχόμενο της πράξης. Γνωρίζω «από τα μέσα» ότι πατάω κουμπιά στο πληκτρολόγιο, όχι ως αποτέλεσμα της εμπειρικής μου παρατήρησης, αλλά ως αποτέλεσμα της ταυτότητας με τον εαυτό μου· το γνωρίζω με το να είμαι αυτός που τα πατάει. Αυτή είναι μια μορφή αυτενεργούς (spontaneous) ή αυτοσυνειδητής γνώσης και η ύπαρξή της αποτελεί μια κοινή παραδοχή του γερμανικού ιδεαλισμού,<sup>48</sup> την οποία, όπως φαίνεται από το παραπάνω απόσπασμα υιοθετεί κι ο Μαρξ. Η αναγνώριση της αυτενεργούς γνώσης πρώτου προσώπου δεν σημαίνει βέβαια πως δεν μπορώ να παρατηρήσω τον εαυτό μου από την σκοπιά του τρίτου προσώπου, δηλαδή ως εξωτερικό αντικείμενο. Σημαίνει πως η σκοπιά του τρίτου προσώπου δεν είναι η μοναδική σκοπιά που μπορεί να προσπορίσει γνώση, όπως θα ήθελε η εμπειριστική φυσιοκρατία. Στην δυνατότητα αυτής της σχέψης πρώτου προσώπου είναι που μπορεί να θεμελιωθεί η κατηγορία του έλλογου υποκειμένου που είναι αναγκαία για την ύπαρξη γνήσιων κανονιστικών γεγονότων. Αυτοσυνειδησία και λόγος συνιστούν μια αδιαίρετη ενότητα.<sup>49</sup>

Εδώ όμως το ζήτημα χρειάζεται προσοχή για να μην παλινδρομήσουμε σε μια παραδοσιακή μορφή νορματιβισμού. Αυτήν την προσοχή δεν ενδιαφέρεται να επιδείξει ο Ρέντλ λέγοντας μεταξύ άλλων: «γνωρίζω από την σκοπιά του πρώτου προσώπου ότι ένα αντικείμενο είναι F όντας αυτό το αντικείμενο, δηλαδή όντας F. Αν και μόνο αν γνωρίζω ότι κάποιος είναι F με έναν τρόπο που ικανοποιεί αυτήν την φόρμουλα, γνωρίζω χωρίς διαμεσολάβηση ότι είμαι F» (Rödl 2007, 17, η έμφαση δική μας). Η φράση κλειδί εδώ είναι το «χωρίς διαμεσολάβηση», η οποία, όπως θα προσπαθήσουμε να δείξουμε, είναι λανθασμένη.

Η αυτενεργής σχέψη πρώτου προσώπου είναι, όπως είπαμε, αυτοσυνειδησία. Η αυτοσυνειδησία με την σειρά της προϋποθέτει μια συνείδηση και η συνείδηση είναι πάντοτε συνείδηση κάποιου πράγματος.<sup>50</sup> Είναι δύσκολο και

<sup>48</sup> Εκτός από τον γερμανικό ιδεαλισμό, η ιδέα πως στα –τουλάχιστον– πρακτικά-κανονιστικά γεγονότα εμπλέκεται κάποιος είδους γνώση, η οποία δεν προϋποθέτει τη δεκτικότητα εισάγεται πολύ πριν από τον Ρέντλ στην αναλυτική παράδοση από την Ελίζαμπεθ Άνσκομπ (Anscombe 1957). Ο όρος που χρησιμοποιεί είναι «γνώση χωρίς παρατήρηση» (knowledge without observation).

<sup>49</sup> Για μια λεπτομερέστερη επεξήγηση και υποστήριξη της θέσης ότι η αυτοσυνειδησία και ο λόγος συνιστούν μια αδιαίρετη ενότητα βλ. (Rödl 2007, 105-110).

<sup>50</sup> Η ενδελεχέστερη, ίσως, απόπειρα θεμελίωσης αυτής της θέσης στη σύγχρονη φι-

μόνο να σκεφτούμε την ιδέα μιας άδειας συνείδησης. Η αυτοσυνείδησία, επομένως, λειτουργεί πάντοτε στο πλαίσιο μιας εικόνας για τον κόσμο. Η κοσμική εικόνα αυτή είναι αναγκαστικά προσκεκτημένη εμπειρικά από μια ιστορική παράδοση, στην οποία εντασσόμαστε κυρίως με την εκμάθηση μιας φυσικής γλώσσας, «η οποία χρησιμεύει ως το θησαυροφυλάκιο της παράδοσης, (ως) το εναποθετήριο μιας ιστορικά συσσωρευμένης σοφίας σχετικά με το τι αποτελεί λόγος για τι» (McDowell 1996, 126). Τούτο σημαίνει πως ταυτόχρονα με την εισαγωγή στον χώρο των λόγων, ταυτόχρονα δηλαδή με την δυνατότητά μας να δικαιολογούμε τις πράξεις και τις πεποιθήσεις μας λέγοντας τι αποτελεί λόγο για τί, προσλαμβάνουμε και ένα σώμα εμπειρικά αποκτημένων πληροφοριών για το πώς είναι ο κόσμος. Η αυτενεργής σκέψη πρώτου προσώπου, η οποία είναι λόγος και αυτοσυνείδησία παράλληλα, λειτουργεί πάντοτε εντός ενός πλαισίου μιας κοσμικής εικόνας που έχει αποκτηθεί εμπειρικά από την ιστορική μας παράδοση. Η ταυτότητα του εαυτού με τον εαυτό, ως το υποκείμενο και το αντικείμενο της αυτογνωσίας, συνεπάγεται την ετερότητα του εαυτού από τον Άλλο, ως το υποκείμενο της δεκτικής-εμπειρικής γνώσης. Η διαχωριστική γραμμή του εαυτού και του άλλου είναι πάντοτε πλαισιακά δοσμένη εντός μιας κοσμικής εικόνας. Η αυτενεργής και η δεκτική γνώση δεν είναι δύο χωριστές μορφές γνώσης, είναι οι δύο όψεις του νομίσματος της γνώσης. Έτσι, η σχέση ταυτότητας δεν είναι άμεσα δεδομένη στην δύναμη της αυτενεργείας και κατ'επέκταση δεν έχουμε ποτέ αυτενεργή γνώση ότι πιστεύουμε ή πράττουμε κάτι δίχως διαμεσολάβηση. Η διαμεσολάβηση προκύπτει από την δεκτικότητα που έχει συνεισφέρει στην διαμόρφωση της κοσμικής εικόνας, εντός της οποίας ανήκουμε.

### 6.2. Η απόρριψη του μεθοδολογικού ατομισμού.

Η διαμεσολάβηση, για την οποία γίνεται λόγος εδώ, δεν θα πρέπει να κατανοηθεί στο επίπεδο του ατομικού υποκειμένου αποκλειστικά. Όπως είπαμε, τόσο η εισαγωγή στον χώρο των λόγων όσο και η απόκτηση μιας εμπειρικής εικόνας για τον κόσμο προκύπτει εντός μιας ιστορικής παράδοσης. Το ατομικό υποκείμενο δεν έχει το ίδιο εμπειρικά προσλάβει ότι ο κόσμος είναι έτσι κι έτσι, όπως δεν έχει διαμορφώσει ατομικά το δίκτυο των έλλογων συνδέσμων του που το εφοδιάζουν με την σοφία του τι συνιστά λόγος για τι. Όσο συλλογικά αποκτημένη είναι η εμπειρική εικόνα για τον κόσμο, άλλο τόσο συλλογικά προσκεκτημένη είναι και η ικανότητα του αυτοσυνείδητου υποκειμένου να δίνει λόγους. Σε αυτό το πνεύμα μπορεί να ερμηνευθεί και η δέκατη θέση του Μαρξ

λοσοφία έχει γίνει από τον Ζαν Πωλ Σαρτρ στο Sartre (1943). Για τον Σαρτρ η συνείδηση είναι πάντοτε θέτουσα (positionnelle).

(1845) για τον Φόιρμπαχ που κοινωνία («των πολιτών»). Η άσκηση κοινωνία ή κοινωνικοποιημένη

Αν η φιλοσοφική έρευνα από το επίπεδο του ατομικού εντάσεις της. Αν ο λόγος εκλύσσει σχέση, στην οποία μετέχουν η εικόνα της ενότητας αυτενεργείας και λαϊκούς σημασίας για το ζήτημα των ειδών γνώσεων, ο «δυϊσμός» στην φιλοσοφία που κατανοεί αποσπασμένα, από το πρόσωπο, ως μια κίνηση πέρα από την άλλη μεριά την δεκτική προαναφερθέντος δικτύου με πείραξη παραδοσιακού νορματιβισμού ανθρώπου να λειτουργήσουν ως φυσιοκρατίας και νορματιβιστικής φυσιοκρατία απορρίπτει τη ρηκτική και έτσι καταλήγει στο επιφανόμενα. Ο νορματιβισμός και εκεί εδράζει την γεννησιμότητα βλέπει αυτήν την γνώση από μελέτη των κανονιστικών γε

### 6.3. Η απόρριψη

Η κοινή ιδέα του νορματιβισμού υποβαθμίζει την διαμάχη του φαινομένου σε εμπειρικές πεποιθήσεις των ως γνήσια γνώση. Η φυσική πως τα κανονιστικά γεγονότα επειδή θέλει να αποφύγει αυταπάτη αναγωγής των κανόνων χώρου των λόγων στις εμπειρικές διαλυθεί αν επερωτήσουμε τη διαμάχη, αν αμφισβητήσουμε λόγων συνεπάγεται και την επ

Ας ξεκινήσουμε την αποδοκίμα παρακάτω είδη κανονιστικών κόκκινο αντικείμενο γιατί είναι

(1845) για τον Φόιρμπαχ που τονίζει: «Η άποψη του παλιού υλισμού είναι η κοινωνία (των πολιτών). Η άποψη του καινούργιου υλισμού είναι η ανθρώπινη κοινωνία ή κοινωνικοποιημένη ανθρωπότητα».

Αν η φιλοσοφική έρευνα απορρίψει τον μεθοδολογικό ατομισμό και ξεφύγει από το επίπεδο του ατομικού υποκειμένου μπορεί να διαλύσει κάποιες από τις εντάσεις της. Αν ο λόγος εκληφθεί, όχι ως μια δύναμη του ατόμου, αλλά ως μια σχέση, στην οποία μετέχουν τα άτομα, μπορεί να διασφαλιστεί η φιλοσοφική εικόνα της ενότητας αυτενεργούς και δεκτικής γνώσης. Η ενότητα είναι κεφαλαϊώδους σημασίας για το ζήτημα που πραγματευόμαστε. Ο διαχωρισμός των ειδών γνώσεων, ο «δυϊσμός σχήματος και περιεχομένου» (Davidson 1973: 11) που κατανοεί αποσπασμένα, από την μία μεριά την αυτενεργή γνώση πρώτου προσώπου, ως μια κίνηση πάνω σε ένα μορφικό δίκτυο έλλογων συνδέσμων και από την άλλη μεριά την δεκτική γνώση τρίτου προσώπου ως το «γέμισμα» του προαναφερθέντος δικτύου με περιεχόμενο, καταλήγει αναγκαστικά σε μια μορφή παραδοσιακού νορματιβισμού, που δεν αφήνει χώρο στις επιστήμες του ανθρώπου να λειτουργήσουν ως επιστήμες. Έτσι, η σύγχρονη διαμάχη μεταξύ φυσιοκρατίας και νορματιβισμού μπορεί να κωδικοποιηθεί ως εξής: η ακραιφνής φυσιοκρατία απορρίπτει την ύπαρξη άλλου είδους γνώσης πέραν της εμπειρικής και έτσι καταλήγει στο να εκλαμβάνει τα κανονιστικά γεγονότα ως απλά επιφανόμενα. Ο νορματιβισμός αποδέχεται την ύπαρξη αυτενεργούς γνώσης και εκεί εδράζει την γνησιότητα των κανονιστικών γεγονότων. Επειδή όμως βλέπει αυτήν την γνώση αποσπασμένη από την δεκτικότητα, αποκλείει την μελέτη των κανονιστικών γεγονότων από τις επιστήμες.

### 6.3. Η απόρριψη της «σκοπιάς του θεού»

Η κοινή ιδέα του νορματιβισμού και της ακραιφνούς φυσιοκρατίας, η οποία υποβαστάζει την διαμάχη τους είναι πως η αναγωγικότητα των κανονιστικών φαινομένων σε εμπειρικές περιγραφές οδηγεί στην εξαλειψιμότητα των πρώτων ως γνήσια γνώση. Η φυσιοκρατία, από αυτήν την προκείμενη, καταλήγει πως τα κανονιστικά γεγονότα δεν είναι γνήσια, ενώ ο νορματιβισμός ακριβώς επειδή θέλει να αποφύγει αυτό το συμπέρασμα αρνείται εξ ολοκλήρου την δυνατότητα αναγωγής των κανονιστικών φαινομένων, την αναγωγικότητα του χώρου των λόγων στις εμπειρικές περιγραφές. Η ένταση, όμως, μπορεί να διαλυθεί αν επερωτήσουμε την κοινή προκείμενη που υποβαστάζει αυτήν την διαμάχη, αν αμφισβητήσουμε την ιδέα πως η αναγωγικότητα του χώρου των λόγων συνεπάγεται και την εξαλειψιμότητά του.

Ας ξεκινήσουμε την αποδόμηση αυτής της ιδέας με ένα παράδειγμα. Έστω τα παρακάτω είδη κανονιστικής εξήγησης: «Η Χ. βλέπει μπροστά της ένα κόκκινο αντικείμενο γιατί είναι αληθές πως μπροστά της βρίσκεται ένα κόκκινο

αντικείμενο» και «η Χ. ταΐζει τα αδέσποτα γιατί είναι καλό να φροντίζουμε τα ζώα»). Έστω τώρα τα ακόλουθα ενεργήματα αναγωγής της κανονιστικής εξήγησης σε μια περιγραφική: «Η Χ. βλέπει ή νομίζει ότι βλέπει ένα κόκκινο αντικείμενο γιατί φοράει κόκκινα γυαλιά δίχως να το συνειδητοποιεί» και «η Χ. ταΐζει τα αδέσποτα γιατί η μητέρα της συνήθιζε να το κάνει».

Η εμπειριστική φυσιοκρατία θεωρεί πως εφόσον τουλάχιστον κάποιες κανονιστικές εξηγήσεις μπόρεσαν να αναχθούν σε μια εμπειρική περιγραφή τότε όλες οι υπόλοιπες είναι υποψήφιες για μια τέτοιου τύπου αναγωγή. Με αντίστροφους όρους «αφού οι περισσότεροι άνθρωποι στην ιστορία έζησαν μέσα σε κανονιστική πλάνη» (Turner 2010: 181), τότε η ιδέα μιας κανονιστικής δύναμης που είναι δεσμευτική και λειτουργεί πέραν από τις αιτιώδεις σχέσεις που μπορούν να γίνουν κατανοητές εμπειρικά είναι μάλλον αβάσιμη.<sup>51</sup> Αυτό που παραβλέπει η εμπειριστική φυσιοκρατία είναι πως η αναγωγή ενός τμήματος του χώρου των λόγων σε μια εμπειρική περιγραφή είναι και αυτή ένα ενεργήμα του λόγου. Για να εξηγήσουμε πως η Χ. βλέπει ένα κόκκινο αντικείμενο επειδή φοράει κόκκινα γυαλιά και ότι ταΐζει τα αδέσποτα επειδή το έπραττε η μητέρα της θα πρέπει να θεωρήσουμε πως είναι αληθές ότι τα κόκκινα γυαλιά κάνουν τους ανθρώπους να νομίζουν πως βλέπουν κόκκινα αντικείμενα και πως είναι αληθές πως η μητέρα της τάιζε τα αδέσποτα παράλληλα με το ότι είναι αληθές πως τα παιδιά μιμούνται τους γονείς τους (ή κάτι παρόμοιο). Επομένως, το κανονιστικό λεξιλόγιο δεν μπορεί καταρχήν να είναι εξαλείψιμο εξ αυτού του λόγου.

Παράλληλα και επιπροσθέτως, η εικόνα που ταυτίζει την αναγωγιμότητα με την εξαλειψιμότητα υπολαμβάνει ως παραδειγματική περίπτωση της αναγωγής την αναγωγή που διενεργείται από έναν εξωτερικό παρατηρητή, την περίπτωση όπου το υποκείμενο και το αντικείμενο της αναγωγής είναι διακριτά. Στην περίπτωση ενός εξωτερικού παρατηρητή, πράγματι, ο χώρος των λόγων του παρατηρούμενου εξαφανίζεται από την εξηγητική εικόνα.<sup>52</sup> Μπορεί κάποιος να εκμεταλλευτεί την θέση του και να πει πως η Χ. φοράει κόκκινα γυαλιά και για αυτό (νομίζει ότι) βλέπει ένα κόκκινο αντικείμενο ή να εκμεταλλευτεί τις γνώσεις εμπειρικής ψυχολογίας και να αποφανθεί περί της σχέσης με την μητέρα ως αιτιακός παράγοντας που ωθεί στο τάϊσμα των αδέσποτων. Στην πραγματική ζωή η Χ. μπορεί να μην φτάσει ποτέ σε αυτά τα

<sup>51</sup> Η δομή του επιχειρήματος του Τέρνερ (Stephen Turner) είναι ακριβώς η ίδια με την δομή του επιχειρήματος της απαισιόδοξης μετά-επαγωγής εναντίον του επιστημονικού ρεαλισμού: αφού οι μέχρι τώρα επιστημονικές θεωρίες αποδείχτηκαν λανθασμένες, άρα και οι επόμενες θα είναι λανθασμένες. Η άποψη αυτή, η οποία είναι το αρνητικό ανάλογο του πλατωνισμού ή γενικότερα του παραδοσιακού επιβεβαιωτισμού, ξεχνά πως κάτι δεν χαρακτηρίζεται ως γνώση επειδή δεν επιδέχεται σφάλματος. Είναι γνώση επειδή, όπως λέει ο Σέλλαρς, «είναι μια αυτοδιορθούμενη διαδικασία» (Sellars 2005, §38).

<sup>52</sup> Τουλάχιστον ως γνήσια (μη αναγωγήμη) πηγή πράξεων και πεποιθήσεων.

συμπεράσματα, δηλαδή στα συγχερίσματα είναι ένα ενδεχομενικό ζήτημα που αφορά την φιλοσοφική ανάλυση που είναι στην διάθεση της Χ. και η ενεργήματος αναγωγής θα πρέπει να είναι η Χ. συνειδητοποιεί ότι φοράει κόκκινα γυαλιά και ότι ταΐζει τα αδέσποτα στην σχέση με την μητέρα της. Αντικείμενο και το υποκείμενο της αναγωγής αυτό, τότε ο χώρος των λόγων της αναγωγής ενεργήματα αναγωγής κάποιων ενεργήματων εξαλείψιμότητάς του. Αντίθετα, μετά την αναγωγή ταΐζεται με τις δικαιολογητικές σχέσεις (κόκκινα γυαλιά κλπ) προστατεύεται παράδειγμα μας, έπειτα από την αναγωγή διαπιστώσει ότι υπάρχει ένα κόκκινο αντικείμενο φροντίζουμε να ζώα είναι μια άκριτη

Η ταύτιση της αναγωγιμότητας με την εξαλειψιμότητα του προϋποθέτει μια υπερβατική επηρεάζεται από την ίδια την προϋπόθεση ονομαστικός λόγος που συλλαμβάνεται μια χιμαιρική σκοπιά. Την χιμαιρική σκοπιά (1845) όταν λέει στην τρίτη θέση

Η υλιστική διδασκαλία ότι οι άνθρωποι είναι προϊόντα της διαπαιδαγώγησης και ότι επομένως οι ήθη των άλλων συνθηκών και αλλαγμένων συνθηκών αλλάζουν ακριβώς οι άνθρωποι είναι η παιδαγωγός. Έτσι, η διδασκαλία είναι η κοινωνία σε δύο μέρη, όπου το έ

Η θέση πως η αναγωγιμότητα του λόγου ψιμότητά του υψώνεται πάνω από τον κόσμο και πάνω από τον κόσμο εν γένει, είναι μια άκριτη σκοπιά του ίδιου του λόγου, το οποίο ταυτίζεται με τον ίδιο του. Υποθέτει πως μιλάει από μια σκοπιά που συλλαμβάνει.

Την ίδια υπερβατική σκοπιά

<sup>53</sup> Ορθότερα, προστατεύοντας την αυτονομία του λόγου. Η διατύπωση αυτή είναι συνεπής με την άποψη της αυτονομίας της ελευθερίας, αλλά για βαθμούς ελευθερίας.

<sup>54</sup> Για μια εκτενέστερη επιχειρηματολογία

συμπεράσματα, δηλαδή στα συγκεκριμένα ενεργήματα αναγωγής. Τούτο όμως είναι ένα ενδεχομενικό ζήτημα που δεν αφορά την φιλοσοφική ανάλυση. Αυτό που αφορά την φιλοσοφική ανάλυση είναι ότι το περιεχόμενο της αναγωγής είναι στην διάθεση της X. και επομένως ως παραδειγματική περίπτωση ενεργήματος αναγωγής θα πρέπει να θεωρήσουμε την περίπτωση όπου η ίδια η X. συνειδητοποιεί ότι φοράει κόκκινα γυαλιά ή ότι η συμπεριφορά της οφείλεται στην σχέση με την μητέρα της. Θα πρέπει εν ολίγοις, να θεωρήσουμε ότι το αντικείμενο και το υποκείμενο της αναγωγής ταυτίζονται. Αν πράγματι ισχύει αυτό, τότε ο χώρος των λόγων της X. δεν εξαφανίζεται από την εικόνα και τα ενεργήματα αναγωγής κάποιων τμημάτων του δεν οδηγούν στην σταδιακή εξαλειψή του. Αντίθετα, μετά την αναγωγή ο χώρος των λόγων της X. εμπλουπίζεται με τις δικαιολογητικές σχέσεις που αναφέρονται σε αυτήν την αναγωγή (κόκκινα γυαλιά κλπ) προστατεύοντας την X. από το να κάνει λάθος.<sup>53</sup> Στο παράδειγμά μας, έπειτα από την αναγωγή η X. προστατεύεται από το να διαπιστώσει ότι υπάρχει ένα κόκκινο αντικείμενο μπροστά της και ότι το να ερπονίζουμε να ζώα είναι μια άκριτη πρακτική αλήθεια.

Η ταύτιση της αναγωγιμότητας του χώρου των λόγων με την εξαλειψιμότητα του προϋποθέτει μια υπερβατική σκοπιά, από την οποία ο λόγος δεν επηρεάζεται από την ίδια την πράξη της αναγωγής.<sup>54</sup> Αυτός όμως είναι ένας κενός θεϊκός λόγος που συλλαμβάνει τον κόσμο απ' έξω και η σκοπιά αυτή είναι μια χιμαιρική σκοπιά. Την χιμαιρική αυτή σκοπιά επισημαίνει και ο Μαρξ (1845) όταν λέει στην τρίτη θέση για τον Φόιερμπαχ:

Η υλιστική διδασκαλία ότι οι άνθρωποι είναι προϊόντα των συνθηκών και της διαπαιδαγώγησης και ότι επομένως οι άνθρωποι που έχουν αλλάξει είναι προϊόντα άλλων συνθηκών και αλλαγμένης διαπαιδαγώγησης, ξεχνάει ότι τις συνθήκες τις αλλάζουν ακριβώς οι άνθρωποι και ότι πρέπει να διαπαιδαγωγηθεί κι ο ίδιος ο παιδαγωγός. Έτσι, η διδασκαλία αυτή καταλήγει αναγκαστικά στο να χωρίζει την κοινωνία σε δύο μέρη, όπου το ένα απ' αυτά υψώνεται πάνω από την κοινωνία.

Η θέση πως η αναγωγιμότητα του χώρου των λόγων συνεπάγεται την εξαλειψιμότητά του υψώνεται πάνω από την κοινωνία, πάνω από την ανθρωπότητα και πάνω από τον κόσμο εν γένει, αγνοώντας πως κάθε αναγωγή είναι ενέργημα του ίδιου του λόγου, το οποίο τον μετασχηματίζει διευρύνοντας τις συνδέσεις του. Υποθέτει πως μιλάει από μια σκοπιά εξωτερική που δεν επηρεάζεται από αυτό που συλλαμβάνει.

Την ίδια υπερβατική σκοπιά υιοθετεί και ο νορματιβισμός (σε όλες τις

<sup>53</sup> Ορθότερα, προστατεύοντας την X. έτι περισσότερο από πριν από το να κάνει λάθος. Η διατύπωση αυτή είναι συνεπής με την εικόνα πως δεν μιλάμε για απόλυτες καταστάσεις ελευθερίας, αλλά για βαθμούς ελευθερίας.

<sup>54</sup> Για μια εκτενέστερη επιχειρηματολόγηση επ' αυτού βλ. Dimitrakos (forthcoming).

παραδοσιακές του εκδοχές), επειδή όμως αρνείται την εξαλειψιμότητα του χώρου των λόγων αρνείται και την αναγωγιμότητά του. Η θέση είναι συμμετρική αλλά αντίρροπη. Για το λόγο αυτό αποσπά, με διάφορους φιλοσοφικούς τρόπους, την πηγή της κανονιστικότητας από το πεδίο της εμπειρικής μελέτης για να προστατεύσει την αυτονομία του λόγου. Κάτι τέτοιο όμως είναι δύσκολα συμβατό με την νεότερη επιστημονική κοσμολογία καθώς καθιστά την ανθρώπινη ορθολογικότητα μια οιονεί «απόκρυφη δύναμη» (McDowell, 1996: 83).

## 7. Επίλογος

Η διάλυση της αμφιταλάντευσης ανάμεσα στον νορματιβισμό και την ακραιφνή φυσιοκρατία μπορεί να προσφέρει μια απελευθερωτική φιλοσοφικά εικόνα για την σχέση των εμπειρικών περιγραφών και των κανονιστικών εξηγήσεων. Μια εικόνα που είναι απαλλαγμένη από το κόστος τόσο της απόρριψης της ελεύθερης βούλησης όσο και της διατήρησης ενός τμήματος του επιστητού έξω από την δυνατότητα κατανόησης που προσφέρουν οι εμπειρικές επιστήμες. Αυτό που χρειάζεται να απορριφθεί είναι η υπερβατική σκοπιά που το καθένα από τα αντίπαλα στρατόπεδα διεκδικεί για τον εαυτό του. Έτσι μπορούμε να σταματήσουμε την ταλάντευση ανάμεσα στον νορματιβισμό και την ακραιφνή φυσιοκρατία. Μπορούμε να δούμε πως οι αναγωγές τμημάτων του λόγου δεν είναι απειλητικές για την αυτονομία του, αλλά αντίθετα συγκροτητικές. Η αυτονομία του λόγου επί της ουσίας συγκροτείται από την προϊούσα αφομοίωση της ετερονομίας που βιώνουν οι άνθρωποι. Με αυτόν τον τρόπο η νεότερη επιστημονική κοσμολογία μπορεί να είναι συμβατή με την αυτονομία της ηθικής, της πολιτικής ή της γνώσης και ο μαρξισμός μπορεί να είναι μεταφυσικά συνεκτικός. Αυτό που χρειάζεται είναι να εποπτεύσουμε με εγγελικό πνεύμα την ιστορία της φιλοσοφίας και να διατηρήσουμε τις σημαντικές στιγμές της. Από τον ρασιοναλισμό πρέπει να κρατήσουμε την ιδέα πως η γνησιότητα της κανονιστικότητας θεμελιώνεται σε κάποιου είδους γνώση. Αυτή, όμως, δεν είναι μια γνώση κάποιων περιέργων υπεραισθητών οντοτήτων. Από την εμπειριστική φυσιοκρατία πρέπει να κρατήσουμε την ιδέα ότι η εμπειρική μελέτη των φαινομένων που εμπλέκουν την ανθρώπινη ορθολογικότητα είναι εφικτή, απορρίπτοντας όμως την θέση ότι η γνώση τρίτου προσώπου είναι η μοναδική έγκυρη γνώση. Από τον Καντ πρέπει να κρατήσουμε την καινοτόμα σκέψη ότι η πηγή της κανονιστικότητας είναι η αυτοσυνείδητη δομή του ανθρώπινου νου, χωρίς όμως να υποθέσουμε την ύπαρξη καθαρών ενεργημάτων του καθάρου λόγου. Τέλος, από τον Χέγκελ το κυριότερο δίδαγμα που πρέπει να διατηρηθεί είναι πως η έλλογη ικανότητα είναι μια δύναμη του ατομικού υποκειμένου μόνο στον βαθμό που βρίσκεται σε μια ορισμένου τύπου σχέση με τον Άλλο.

Ενσωματώνοντας αυτά τα διδάγματα μπορούμε να καταστήσουμε τον μαρ-

ξισμό μεταφυσικά συνεκτικό, να δια-  
και ακραιφνούς φυσιοκρατίας απο-  
ιδέα ότι η αναγωγιμότητα του γ-  
συνεπάγεται την εξαλειψιμότητά

BIB

- Althusser, L. 2016. *Ο Λένιν και η*  
*ανάστασης*. Μτφρ. Τ. Μπετζέ-  
Ansdcombe, G.E.M. 1957. *Intention*  
Aristotle 1969. *Metaphysics*. Μτφρ.  
Press, Loeb Classical Librar-  
Aristotle (1989). *Posterior Analyti*  
University Press, Loeb Clas-  
Aristotle 1992. *Physics, Books I-I*  
Series, Oxford: Oxford Univ-  
Assoun, P.L. 1981. *Introduction à l*  
Βερβιδάκης, Σ. 2009. *Η Υφή της*  
Books.  
Burt, E.A. 2003. *The Metaphysical*  
New York: Dover Publicatio-  
Clarke, S. (1991). "A DISCOURSE  
NATURAL RELIGION the T-  
LATION", στο D.D. Raphael  
University Press.  
Davidson, D. (1973). "On the Very  
and Addresses of the Americ-  
Descartes, R. 1976. *Λόγος περί της*  
Αθήνα: Εκδόσεις Παπαζήση-  
Descartes, R. 2003. *Στοχασμοί περ*  
ράκης. Αθήνα: ΕΚΚΡΕΜΕΣ-  
Dimitrakos, Th. (forthcoming). "Int-  
ing John McDowell's Libera-  
Engels, F. 1970. *Socialism: Utopia*  
Works, Volume 3., Progress  
Engels, F. [1892] 1980. "Η εξέλιξη τ-  
μη", στο K. Marx K. F. Enge-  
KKE.  
Engels, F. 1970. *Άντι-Ντίονγκ*, Αθ-  
Hegel, G.W.F. 1991α. *Η επιστήμη*  
Δωδώνη.

Ξισμό μεταφυσικά συνεκτικό, να διαλύσουμε το δίλημμα μεταξύ νορματιβισμού και ακραιφνούς φυσιοκρατίας απορρίπτοντας την κοινή τους προκείμενη: την ιδέα ότι η αναγωγιμότητα του χώρου των λόγων σε εμπειρικές περιγραφές συνεπάγεται την εξάλειψιμότητά του.

#### ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Althusser, L. 2016. *Ο Λένιν και η Φιλοσοφία & η Φιλοσοφία ως Όπλο της Επανάστασης*. Μτφρ. Τ. Μπετζέλος. Αθήνα: Εκτός Γραμμής.
- Anscombe, G.E.M. 1957. *Intention*. Cambridge MA: Harvard University Press.
- Aristotle 1969. *Metaphysics*. Μτφρ. H. Tredennick. London: Harvard University Press, Loeb Classical Library.
- Aristotle (1989). *Posterior Analytics*. Μτφρ. E. S. Forster, London: Harvard University Press, Loeb Classical Library.
- Aristotle 1992. *Physics, Books I-II*. Μτφρ. W. Charlton, Clarendon Aristotle Series, Oxford: Oxford University Press.
- Assoun, P.L. 1981. *Introduction à l'Épistémologie Freudienne*. Paris: Payot.
- Βερβιδάκης, Σ. 2009. *Η Υφή της Ηθικής Πραγματικότητας*. Αθήνα: Leader Books.
- Burt, E.A. 2003. *The Metaphysical Foundations of Modern Science*. Mineola & New York: Dover Publications.
- Clarke, S. (1991). "A DISCOURSE concerning the Unchangeable Obligations of NATURAL RELIGION the Truth and Certainty of the CHRISTIAN REVELATION", στο D.D. Raphael, *British Moralists 1650-1800*. Oxford: Oxford University Press.
- Davidson, D. (1973). "On the Very Idea of a Conceptual Scheme", *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 47: 5-20.
- Descartes, R. 1976. *Λόγος περί της Μεθόδου*. Μετάφραση-εισαγωγή Χρηστίδης Χ. Αθήνα: Εκδόσεις Παπαζήση.
- Descartes, R. 2003. *Στοχασμοί περί της Πρώτης Φιλοσοφίας*. Μτφρ. Ε. Βανταράκης. Αθήνα: ΕΚΚΡΕΜΕΣ.
- Dimitrakos, Th. (forthcoming). "Integrating First and Second Nature: Rethinking John McDowell's Liberal Naturalism", *Philosophical Inquiries*.
- Engels, F. 1970. *Socialism: Utopian and Scientific*, στο *Marx/Engels Selected Works*, Volume 3., Progress Publishers: 95-151
- Engels, F. [1892] 1980. "Η εξέλιξη του σοσιαλισμού από την ουτοπία στην επιστήμη", στο K. Marx K. F. Engels *Διαλεκτά Έργα*, τ.2: Εκδοτικό της ΚΕ του ΚΚΕ.
- Engels, F. 1970. *Άντι-Ντιούινγκ*, Αθήνα: Σύγχρονη Εποχή.
- Hegel, G.W.F. 1991α. *Η επιστήμη της Λογικής*, Μτφρ. Γ. Τζαβάρας. Αθήνα: Δωδώνη.

- Hegel, G.W.F. 1991β. *Elements of the Philosophy of Right*, επιμ. A.W. Wood, μτφρ. H. B. Nisbet. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hegel, G.W.F. 1995. *Lectures on the History of Philosophy, Vol. 3 Medieval and Modern Philosophy*. Μτφρ. E.S. Haldane & H. Simson, Lincoln & London: University of Nebraska Press.
- Hobbes, T. 2006. *Λεβιάθαν*. Μτφρ. Αιμ. Μεταξόπουλος, Αθήνα: Γνώση.
- Hume, D. 1985. *A Treatise of Human Nature*. Oxford UK: Penguin Classics.
- Jenkins, R. (2012). "Disenchantment, Enchantment and Re-Enchantment: Max Weber at the Millennium", *Mind and Matter* 10(2): 49-168.
- Johnson, M. (2017). "Aristotelian Mechanistic Explanation" στο J. Rocca (επιμ.), *Teleology in the Ancient World: Philosophical and Medical Approaches*. Cambridge: Cambridge University Press, 107-124.
- Kant, I. 1976. *Κριτική του Καθαρού Λόγου, τόμος Α'*. Μτφρ. Α. Γιανναράς, Αθήνα: Εκδ. Παπαζήση.
- Kant, I. (1986). *Τα Θεμέλια της Μεταφυσικής των Ηθών*, μτφρ. Γ. Τζαβάρα, Αθήνα: Δωδώνη.
- Kraft, V. 1953. *The Vienna Circle*. New York: Philosophical Library.
- Korsgaard, C. 1996. *The Sources of Normativity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Korsgaard, C. 2009. *The Self-Constitution*. Oxford: Oxford University Press.
- Λένιν, Β.Ι. 2011. *Υλισμός και Εμπειριοκριτικισμός*, Άπαντα τ.18. Αθήνα: Σύγχρονη Εποχή.
- Marx, K. 1845. "Θέσεις για τον Φόιερμπαχ", στο F. Engels, (2001), *Ο Λουδοβίκος Φόιερμπαχ και το Τέλος της Κλασσικής Γερμανικής Ιδεολογίας*, Αθήνα: Σύγχρονη Εποχή, 65-68.
- Marx, K. 1978. *Το Κεφάλαιο*, τ.3, Αθήνα: Σύγχρονη Εποχή.
- Marx, K. & Engels, F 1997. *Η Γερμανική Ιδεολογία*, τ.1. Μτφρ. Κ. Φιλίνης. Αθήνα: Gutenberg.
- Macarthur, D. & DeCaro, M. 2004. "The Nature of Naturalism" στο M. DeCaro & D. Macarthur (επιμ.), *Naturalism in Question*. New York: Columbia University Press, 1-20.
- Macarthur, D. & DeCaro, M. 2010. 'Introduction: Science, Naturalism and the Problem of Normativity' στο M. DeCaro & D. Macarthur (επιμ.), *Naturalism and Normativity*. New York: Columbia University Press, pp. 1-19.
- McDowell, J. 1996. *Mind and World*. Cambridge Mass: Harvard University Press.
- McDowell, J. 1998. "Two Sorts of Naturalism", στο the *Mind, Value and Reality*, Cambridge Mass and London England: Harvard University Press, 150-179.
- MacIntyre, A.C. 1959. "Hume on "Is" and "Ought", *Philosophical Review*, 68: 451-68.
- Pasnau, R. (2006). "A Theory of Secularism", *Journal of Metaphysics and Nomenological Research* LXXIII.
- Pippin, R. 2008. *Hegel's Practical Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rocca, J. 2017. "Teleology in the Ancient World" (επιμ.), *Teleology in the Ancient World: Philosophical and Medical Approaches*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rödl, S. 2007. *Self-Consciousness*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Salmon, W.C. 1992. "Scientific Explanation and the Philosophy of Science", *Philosophical Review*, 7-41.
- Salmon, W.C. 2002. "Scientific Explanation and the Philosophy of Science" στο Balashov & A. Roseneberg (επιμ.), *Philosophical Review*, 92-105.
- Sartre, J.P. 1943. *L'Être et le Néant: Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard.
- Scrouton, R. 2001. *Kant: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Sellars, W. 2005. *Ο Εμπειρισμός και η Φυσική*, στο *Εμπειρισμός και Φυσική*, επιμ. οδηγός μελέτης Brandom R., μτφρ. Α. Παπαζήση, Αθήνα: Πωλείον της «Εστίας».
- Smith, A.D. 1990. "Of primary and secondary qualities", *Philosophical Review* 99 (2): 221-254.
- Smith, B. 2016. "Naturalism, Experience and the Problem of Nature", in *International Journal of Philosophy of Science* 33(3): 323.
- Stroud, B. 1980. "Berkeley vs Locke on the Possibility of Experience", *Philosophical Review* 89: 149-156.
- Turner, S. 2010. *Explaining the Normativity of Science*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Williams, R.R. 2007. "Introduction" στο *Philosophy of Spirit*, Oxford & New York: Oxford University Press.
- Ψύλλος, Σ. 2018. *Υλισμός και Εμπειρισμός*, Αθήνα: Σύγχρονη Εποχή.

- Pasnau, R. (2006). "A Theory of Secondary Qualities", *Philosophy and Phenomenological Research* LXXIII (3): 568-591.
- Pippin, R. 2008. *Hegel's Practical Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rocca, J. 2017. "Teleology in the Ancient World: Introduction" στο J. Rocca (επιμ.), *Teleology in the Ancient World: Philosophical and Medical Approaches*. Cambridge: Cambridge University Press, 1-22.
- Rödl, S. 2007. *Self-Consciousness*. Cambridge Mass and London England: Harvard University Press.
- Salmon, W.C. 1992. "Scientific Explanation", στο M. Salmon *et al* (eds.): *Introduction to the Philosophy of Science*. Indianapolis and Cambridge: Hackett, 7-41.
- Salmon, W.C. 2002. "Scientific Explanation: Causation and Unification", στο Y. Balashov & A. Roseneberg (επιμ.), *Philosophy of Science*, London and New York: Routledge, 92-105.
- Sartre, J.P. 1943. *L'Être et le Néant: Essai d'Ontologie Phénoménologique*. Paris: Gallimard.
- Scrouton, R. 2001. *Kant: A Very Short Introduction*, Oxford: Oxford University Press.
- Sellars, W. 2005. *Ο Εμπειρισμός και η Φιλοσοφία του Νου*. Εισαγωγή Rorty R., οδηγός μελέτης Brandom R., μτφρ.-επίμετρο Μάρσελλος Χ. Αθήνα: Βιβλιπωλείον της «Εστίας».
- Smith, A.D. 1990. "Of primary and Secondary Qualities", *The Philosophical Review* 99 (2): 221-254.
- Smith, B. 2016. "Naturalism, Experience, and Hume's "Science of Human Nature", in *International Journal of Philosophical Studies*, 24 (3): 310-323.
- Stroud, B. 1980. "Berkeley vs Locke on Primary Qualities", *Philosophy* 55 (212): 149-156.
- Turner, S. 2010. *Explaining the Normative*. Cambridge: Polity.
- Williams, R.R. 2007. "Introduction" στο G.W.F. Hegel, *Lectures on the Philosophy of Spirit*, Oxford & New York: Oxford University Press, 1-56.
- Ψύλλος, Σ. 2018. «Υλισμός και Επιστήμη στον Karl Marx», *Κρίση* (4): 103-118.