

## ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Οι φιλόσοφοι θεωρούν συνήθως ότι ο κλάδος τους εξετάζει διαχρονικά, αιώνια προβλήματα – προβλήματα που προκύπτουν με το που αρχίζει κανείς να στοχάζεται. Κάποια από αυτά αφορούν στη διαφορά ανάμεσα στα ανθρώπινα και σε άλλα όντα, και αποκρυσταλλώνονται σε ερωτήματα γύρω από τη σχέση ανάμεσα στο νου και το σώμα. Άλλα προβλήματα αφορούν στη νομιμοποίηση γνωσιακών αιτημάτων, ισχυρισμών και αποκρυσταλλώνονται σε ερωτήματα σχετικά με τα «θεμέλια» της γνώσης. Το να ανακαλύψουμε αυτά τα θεμέλια ισοδυναμεί με το να ανακαλύψουμε κάτι για το νου και αντιστρόφως. Έτσι, η φιλοσοφία, ως θεωρητικός κλάδος, βλέπει τον εαυτό της ως το εγχείρημα να εγερθεί ή να υπονομεύσει τις γνωστικές αξιώσεις τις οποίες εγείρουν η επιστήμη, η θηϊκή, η τέχνη ή η θρησκεία. Εμφανίζεται να το κάνει αυτό βασισμένη στην ξεχωριστή κατανόηση που έχει για τη φύση της γνώσης ή του νου. Η φιλοσοφία μπορεί να είναι θεμελιακή ως προς τον υπόλοιπο πολιτισμό, διότι ο πολιτισμός είναι το άθροισμα των γνωστικών αξιώσεων, και η φιλοσοφία αυτού του είδους τις αξιώσεις επιδικάζεται. Μπορεί δε να το κάνει αυτό επειδή κατανοεί τα θεμέλια της γνώσης και βρίσκει τα θεμέλια αυτά μελετώντας τον άνθρωπο ως γνωρίζον υποκείμενο, τις νοητικές διεργασίες ή την «αναπαραστατική δραστηριότητα» που καθιστούν τη γνώση δυνατή. «Γνωρίζω» σημαίνει αναπαριστώ με ακρίβεια αυτό που είναι έξω από το νου: έτσι, το να κατανοώ τη δυνατότητα και τη φύση της γνώσης ισοδυναμεί με το να κατανοώ τον τρόπο με τον οποίο ο νους μπορεί να κατασκευάζει τέτοιες αναπαραστάσεις. Η

κύρια φροντίδα της φιλοσοφίας είναι να αποτελέσει γενική θεωρία της αναπαράστασης, μια θεωρία που θα διαιρέσει τον πολιτισμό σε περιοχές που αναπαριστούν καλά την πραγματικότητα, σε εκείνες που την αναπαριστούν λιγότερο καλά και σ' εκείνες που δεν την αναπαριστούν διόλου (παρά τον ισχυρισμό τους για το αντίθετο).

Την έννοια μιας «θεωρίας της γνώσης» που βασίζεται στην κατανόηση των «πνευματικών διεργασιών» τη χρωστάμε στον δέκατο έβδομο αιώνα και ιδιαίτερα στον Λοκ. Την έννοια του νου ως χωριστής οντότητας, εντός της οποίας λαμβάνουν χώρα «διεργασίες», τη χρωστάμε στην ίδια περίοδο και ιδιαίτερα στον Καρτέσιο. Την έννοια της φιλοσοφίας ως δικαστηρίου του καθαρού λόγου, που επικυρώνει ή αρνείται τις αξιώσεις του υπόλοιπου πολιτισμού, τη χρωστάμε στον δέκατο όγδοο αιώνα και ιδιαίτερα στον Καντ, αλλά αυτή η καντιανή έννοια προϋπέθετε γενική συναίνεση ως προς την έννοια των νοητικών διεργασιών του Λοκ, αφ' ενός, και στην καρτεσιανή έννοια της νοητικής ουσίας, αφ' ετέρου. Κατά τον δέκατο ένατο αιώνα παγιώθηκε στα γραπτά των νεοκαντιανών η έννοια της φιλοσοφίας ως θεμελιωτικού κλάδου που «θεμελιώνει» γνωστικές αξιώσεις. Οι σποραδικές διαμαρτυρίες ενάντια σε αυτή την αντίληψη περί πνευματικού πολιτισμού, ως πράγματος που έχει ανάγκη «θεμελίωσης», καθώς και ενάντια στην αξίωση της θεωρίας της γνώσης να επιτελεί αυτό το καθήκον (οι διαμαρτυρίες του Νίτσε και του Γουίλιαμ Τζέιμς, για παράδειγμα) πέρασαν σε μεγάλο βαθμό απαρατήρητες. Η «φιλοσοφία» έγινε για τους διανοούμενους υποκατάστατο της θρησκείας. Ήταν η περιοχή του πολιτισμού όπου άγγιζε το έσχατο όριο, όπου έβρισκε το λεξιλόγιο και τις πεποιθήσεις που του επέτρεπαν να εξηγήσει, να ανακαλύψει το νόημα της ζωής του.

Στις αρχές του αιώνα μας αυτή η αξίωση επανατέθηκε από φιλοσόφους (ιδιαίτερα από τον Ράσελ και τον Χούσερλ) που ενδιαφέρονταν να κρατήσουν τη φιλοσοφία «αυστηρή» και «επι-

στημονική». Υπήρχε όμως ένας τόνος απόγνωσης στη φωνή τους, γιατί είχε ήδη σχεδόν ολοκληρωθεί, εκείνη την εποχή, ο θρίαμβος του κοσμικού στοιχείου επί των αξιώσεων της θρησκείας. Έτσι, ο φιλόσοφος δεν μπορούσε πια να βλέπει τον εαυτό του ως μέλος της διανοητικής πρωτοπορίας ή ως προστάτης των ανθρώπων ενάντια στις δυνάμεις της πρόληψης.<sup>1</sup> Επιπλέον, κατά τη διάρκεια του δέκατου ένατου αιώνα είχε ήδη εμφανισθεί μια νέα μορφή παιδείας – η παιδεία του ανθρώπου των γραμμάτων, του διανοούμενου που έγραφε ποιήματα και μυθιστορήματα και πολιτικές πραγματείες, καθώς και κριτικές για τα ποιήματα, τα μυθιστορήματα και τις πραγματείες των άλλων. Ο Καρτέσιος, ο Λοκ και ο Καντ είχαν γράψει σε μια περίοδο κατά την οποία η εκκοσμίκευση του πνευματικού πολιτισμού είχε καταστεί δυνατή από την επιτυχία της φυσικής επιστήμης. Όμως, στις αρχές πλέον του εικοστού αιώνα οι επιστήμονες ήταν τόσο απομακρυσμένοι από τους υπόλοιπους διανοούμενους, όσο και παλαιότερα οι θεολόγοι. Οι ποιητές και οι μυθιστοριογράφοι είχαν πάρει τη θέση και των ιεροκηρύκων και των φιλοσόφων, ως ηθικοί δάσκαλοι της νεολαίας. Το αποτέλεσμα ήταν ότι όσο περισσότερο «αυστηρή» και «επιστημονική» γινόταν η φιλοσοφία, τόσο περισσότερο απομακρυνόταν από τον υπόλοιπο πολιτισμό και τόσο περισσότερο φαινόταν άτοπες οι παραδοσιακές αξιώσεις της. Οι απόπειρες των αναλυτικών φιλοσόφων και των φαινομενολόγων να «θεμελιώσουν» και να «ασκήσουν κριτική» σε κάτι, απορρίπτονταν περιφρονητικά από εκείνους των οποίων οι δραστηριότητες υποτίθεται πως «θεμελιώνονταν» ή «γίνονταν αντικείμενο κριτικής». Εκείνοι που ήθελαν μια ιδεολογία ή μια αυτοεικόνα απέρριπταν τη φιλοσοφία στο σύνολό της.

1. Όροι όπως «ο φιλόσοφος» «τον εαυτό του» κ.ο.κ., ως θεωρηθούν σε όλη την έκταση του βιβλίου ως συντομογραφίες αντί των: «ο φιλόσοφος και η φιλόσοφος», «τον εαυτό του και τον εαυτό της» κ.ο.κ.

Σ' αυτό το σκηρικό πρέπει να δούμε το έργο των τριών σημαντικότερων φιλοσόφων του αιώνα – του Βιτγκενστάιν, του Χάιντεγγερ και του Ντιούι. Ο καθένας από αυτούς ξεχωριστά προσπάθησε, στα νιάτα του, να βρει ένα νέο τρόπο για να κάνει τη φιλοσοφία «θεμελιωτική» – ένα νέο τρόπο διατύπωσης ενός έσχατου πλαισίου αναφοράς για τη σκέψη. Ο Βιτγκενστάιν προσπάθησε να κατασκευάσει μια νέα θεωρία της αναπαράστασης, που δεν θα είχε καμία σχέση με τη νοησιαρχία, ο Χάιντεγγερ προσπάθησε να συγκροτήσει ένα νέο σύνολο φιλοσοφικών κατηγοριών που δεν θα είχαν καμία σχέση με την επιστήμη, την επιστημολογία ή την καρτεσιανή αναζήτηση της βεβαιότητας και ο Ντιούι να φτιάξει μια φυσικοποιημένη εκδοχή της εγελιανής θεωρίας της ιστορίας. Κατέληξαν και οι τρεις να δουν την προηγούμενη προσπάθειά τους ως αυταπάτη, ως απόπειρα να διατηρηθεί μια ορισμένη αντίληψη περί φιλοσοφίας, ενώ είχαν πια παραμεριστεί οι ιδέες που χρειάζονταν για να δώσουν σάρκα και οστά σε εκείνη την αντίληψη (οι ιδέες της γνώσης και του νου που είχε ο δέκατος έβδομος αιώνας). Ο καθένας από τους τρεις απελευθερώθηκε, στο ύστερο έργο του, από την καντιανή αντίληψη της φιλοσοφίας ως «θεμελιωτικής» και καταπιάστηκε με το να μας προειδοποιεί για τους πειρασμούς στους οποίους είχε και ο ίδιος κάποτε υποκύψει. Έτσι, το ύστερο έργο τους είναι μάλλον θεραπευτικό παρά εποικοδομητικό, διαπλαστικό μάλλον παρά συστηματικό, προορισμένο να κάνει τον αναγνώστη να αμφισβητήσει τα δικά του κίνητρα για το φιλοσοφείν παρά να τον εφοδιάσει με ένα νέο φιλοσοφικό πρόγραμμα.

Ο Βιτγκενστάιν, ο Χάιντεγγερ και ο Ντιούι είναι σύμφωνοι στο ότι η έννοια της γνώσης ως ακριβούς αναπαράστασης, που καθίσταται δυνατή από ειδικές νοητικές διεργασίες και είναι καταννητή μέσα από μια γενική θεωρία της αναπαράστασης, πρέπει να εγκαταλειφθεί. Και για τους τρεις, οι έννοιες των «θεμελιών της γνώσης» και της φιλοσοφίας ως στρεφόμενης γύρω από την καρτεσιανή απόπειρα να δοθεί απάντηση στον επιστη-

μολογικό σκεπτικιστή παραμερίζονται. Επιπλέον, παραμερίζουν και την έννοια του «νου», που είναι κοινή στον Καρτέσιο, τον Λοκ και τον Καντ – το νου ως ειδικό αντικείμενο μελέτης, εντοπισμένο στον εσωτερικό χώρο, το οποίο περιέχει στοιχεία ή διεργασίες που καθιστούν τη γνώση δυνατή. Αυτό δεν σημαίνει πως έχουν εναλλακτικές «θεωρίες της γνώσης» ή «φιλοσοφικές θεωρήσεις του νου». Παραμερίζουν την επιστημολογία και τη μεταφυσική ως δυνατούς γνωστικούς κλάδους. Δέω «παραμερίζουν» και όχι «επικρίνουν», επειδή η στάση τους απέναντι στην παραδοσιακή προβληματική είναι σαν τη στάση των φιλοσόφων του δέκατου έβδομου αιώνα απέναντι στην προβληματική των σχολαστικών. Δεν καταπιάνονται με την ανακάλυψη ψευδών προτάσεων ή κακών επιχειρημάτων στο έργο των προκατόχων τους (μολονότι, βέβαια, περιστασιακά το κάνουν κι αυτό). Αντί γι' αυτό, εκείνοι συλλαμβάνουν τη δυνατότητα να εμφανισθεί μια νέα μορφή διανοητικής ζωής, στην οποία το λεξιλόγιο του φιλοσοφικού στοχασμού, το κληρονομημένο από τον δέκατο έβδομο αιώνα, θα φαίνεται τόσο άσχετο, όσο άσχετο φαινόταν και το φιλοσοφικό λεξιλόγιο του δέκατου τρίτου αιώνα στο διαφωτισμό. Το να υποστηρίζεις ότι είναι δυνατός ένας μετακαντιανός πολιτισμός στον οποίο δεν θα υπάχει κανένας γνωσιακός κλάδος που να περιλαμβάνει τα πάντα νομιμοποιώντας ή θεμελιώνοντας τους άλλους, δεν σημαίνει κατ' ανάγκη ότι επιχειρηματολογείς ενάντια σε κάποια συγκεκριμένη καντιανή διδασκαλία – όχι περισσότερο από ό,τι το να συλλαμβάνεις τη δυνατότητα ενός πολιτισμού, στον οποίο η θρησκεία είτε δεν υπάρχει είτε δεν έχει καμία σχέση με την επιστήμη και την πολιτική, σημαίνει ότι επιχειρηματολογείς εναντίον του ισχυρισμού του Ακινάτη πως η ύπαρξη του Θεού μπορεί να αποδειχθεί με τον φυσικό λόγο. Ο Βιτγκενστάιν, ο Χάιντεγγερ και ο Ντιούι μας έφεραν σε μια περίοδο «επαναστατικής φιλοσοφίας» (με την έννοια της «επαναστατικής επιστήμης» του Κουν) χαρτογραφώντας εκ νέου το πεδίο (δηλ. ολόκληρο το πανόραμα των ανθρώπινων δραστηριοτήτων),

χωρίς να συμπεριλαμβάνουν εκείνα τα χαρακτηριστικά που φαίνονταν κυρίαρχα προηγουμένως.

Τούτο το βιβλίο είναι μια επισκόπηση κάποιων πρόσφατων εξελίξεων στη φιλοσοφία, ιδιαίτερα στην αναλυτική, από τη σκοπιά της αντικαρτεσιανής και αντικαντιανής επανάστασης που μόλις περιέγραψα. Ο σκοπός του βιβλίου είναι να υπονομεύσει την εμπιστοσύνη του αναγνώστη στο «νου», σαν κάτι περί του οποίου πρέπει να έχει κανείς μια «φιλοσοφική» άποψη, στη «γνώση», σαν κάτι για το οποίο πρέπει να υπάρχει μια «θεωρία» και το οποίο επιδέχεται «θεμελίωσης», και στη «φιλοσοφία», όπως την αντιλαμβανόμαστε από την εποχή του Καντ. Ο αναγνώστης, λοιπόν, που ζητά μια νέα θεωρία πάνω σε οποιαδήποτε από τα εξεταζόμενα θέματα θα απογοητευθεί. Παρ' όλο που εξετάζω διάφορες «λύσεις» του προβλήματος των σχέσεων νου και σώματος, δεν το κάνω για να προτείνω κάποια από αυτές, αλλά για να δείξω γιατί κατά τη γνώμη μου δεν υπάρχει τέτοιο πρόβλημα. Ακόμη, μολονότι εξετάζω διάφορες «θεωρίες για την αναφορά», εγώ δεν προσφέρω καμία, αλλά ρίχνω ιδέες γιατί η αναζήτηση μιας τέτοιας θεωρίας είναι πεπλανημένη. Τούτο το βιβλίο, όπως και τα γραπτά των φιλοσόφων που θαυμάζω περισσότερο, είναι μάλλον θεραπευτικό παρά εποικοδομητικό. Η θεραπεία που προσφέρω, ωστόσο, είναι παρασιτική επί των εποικοδομητικών προσπαθειών των ίδιων των αναλυτικών φιλοσόφων, το πλαίσιο αναφοράς των οποίων προσπαθώ να αμφισβητήσω. Έτσι, τις περισσότερες από τις κριτικές της παράδοσης που παρέχω, τις έχω δανειστεί από συστηματικούς φιλοσόφους όπως οι Σέλαρς, Κουάιν, Ντράιβεντσον, Ράουλ, Μάλκολμ, Κουν και Πάτναμ.

Είμαι το ίδιο υποχρεωμένος σε αυτούς τους φιλοσόφους για τα μέσα που χρησιμοποιώ, όσο και στους Βιτγκενστάιν, Χάιντεγγερ και Ντιούι για τους σκοπούς στην υπηρεσία των οποίων έχουν τεθεί αυτά τα μέσα. Ελπίζω να πείσω τον αναγνώστη ότι η διαλεκτική στο εσωτερικό της αναλυτικής φιλοσοφίας, που

έφερε τη φιλοσοφία του νου από τον Μπρόουντ στον Σμαρτ, τη φιλοσοφία της γλώσσας από τον Φρέγκε στον Νταίχβιντσον, την επιστημολογία από τον Ράσελ στον Σέλαρς και τη φιλοσοφία της επιστήμης από τον Κάρναπ στον Κουν, πρέπει να προχωρήσει μερικά βήματα παραπέρα. Αυτά τα συμπληρωματικά βήματα θα μας φέρουν, νομίζω, σε θέση να ασκήσουμε κριτική στην ίδια την έννοια της «αναλυτικής φιλοσοφίας» και, στην πραγματικότητα, στην έννοια της φιλοσοφίας της ίδιας, όπως γινόταν αντιληπτή από τον καιρό του Καντ.

Πραγματικά, από τη σκοπιά που υιοθετώ, η διαφορά ανάμεσα στην «αναλυτική» φιλοσοφία και σε άλλα είδη φιλοσοφίας είναι σχετικά ασήμαντη – ζήτημα ύφους και παράδοσης, μάλλον, παρά διαφορά «μεθόδου» ή πρώτων αρχών. Ο λόγος που το βιβλίο αυτό είναι κατά μέγα μέρος γραμμένο με το λεξιλόγιο των σύγχρονων αναλυτικών φιλοσόφων και με αναφορά στα προβλήματα που εξετάζονται στην αναλυτική γραμματεία είναι προσωπικός. Είναι το λεξιλόγιο και η γραμματεία με τα οποία είμαι εξοικειωμένος και στα οποία χρωστώ την όποια κατανόηση έχω των φιλοσοφικών ζητημάτων. Αν ήμουν εξίσου εξοικειωμένος και με άλλους σύγχρονους τρόπους φιλοσοφικής γραφής, αυτό εδώ θα ήταν ένα καλύτερο και χρησιμότερο, αν και ακόμη μεγαλύτερο, βιβλίο. Όπως βλέπω εγώ τα πράγματα, το είδος της φιλοσοφίας που πηγάζει από τον Ράσελ και τον Φρέγκε είναι απλώς, όπως και η κλασική χουσερλιανή φαινομενολογία, μία ακόμη απόπειρα να μπει η φιλοσοφία στη θέση που επιθυμούσε για αυτήν ο Καντ – στη θέση του κριτή άλλων περιοχών του πολιτισμού βάσει της ιδιαίτερης γνώσης της για τα «θεμέλια» εκείνων των περιοχών. Η «αναλυτική φιλοσοφία» είναι μία ακόμη παραλλαγή της καντιανής φιλοσοφίας, μια παραλλαγή χαρακτηζόμενη κυρίως από το ότι θεωρεί την αναπαράσταση γλωσσική μάλλον, παρά νοητική και από το ότι θεωρεί τη φιλοσοφία της γλώσσας μάλλον, παρά την «Υπερβατολογική κριτική» ή την ψυχολογία, ως τον γνωσιακό κλάδο που εκθέτει τα «θεμέλια της

γνώσης». Αυτή η έμφαση στη γλώσσα, όπως θα επιχειρηματολογήσω στα κεφάλαια πέντε και έξι, δεν αλλάζει ουσιαστικά την καντιανή-καρτεσιανή προβληματική, κι έτσι δεν δίνει μια πραγματικά νέα αυτοεικόνα στη φιλοσοφία. Κι αυτό, γιατί η αναλυτική φιλοσοφία είναι ακόμη στρατευμένη στο εγχείρημα της κατασκευής ενός μόνιμου ουδέτερου πλαισίου για την έρευνα, άρα και για το σύνολο του πολιτισμού.

Αυτή η αντίληψη ότι η ανθρώπινη δραστηριότητα (και ειδικά η έρευνα, η αναζήτηση της γνώσης) λαμβάνει χώρα μέσα σε ένα πλαίσιο που μπορεί να απομονωθεί προτού ολοκληρωθεί η έρευνα —ένα σύνολο προϋποθέσεων που είναι a priori ανακαλύψεις— αποτελεί το συνδετικό κρίκο της σύγχρονης φιλοσοφίας με την παράδοση Καρτεσιού-Λοκ-Καντ. Τούτο, γιατί η αντίληψη ότι υπάρχει ένα τέτοιο πλαίσιο έχει νόημα μόνον εάν θεωρήσουμε αυτό το πλαίσιο ως επιβεβλημένο από τη φύση τού γνωρίζοντος υποκειμένου, από τη φύση των ικανοτήτων του ή από τη φύση του μέσου εντός του οποίου εργάζεται. Η ίδια η έννοια της «φιλοσοφίας» ως αντικειμένου διακριτού από την επιστήμη δεν θα είχε νόημα χωρίς τον καρτεσιανό ισχυρισμό ότι στρεφόμενοι προς τα μέσα μπορούμε να βρούμε την αναπόδραστη αλήθεια, ούτε χωρίς τον καντιανό ισχυρισμό ότι αυτή η αλήθεια επιβάλλει όρια στα δυνατά αποτελέσματα της εμπειρικής έρευνας. Η αντίληψη ότι θα μπορούσε να υπάρχει κάτι όπως τα «θεμέλια της γνώσης» (όλης της γνώσης — σε κάθε πεδίο, στο παρόν, το παρελθόν και το μέλλον) ή μια «θεωρία της αναπαράστασης» (κάθε αναπαράστασης, είτε σε οικείο λεξιλόγιο είτε σε λεξιλόγια που ούτε καν μπορούμε ακόμη να ονειρευτούμε) εξαρτάται από την παραδοχή ότι υπάρχει κάποιος τέτοιος a priori περιορισμός. Εάν αντιλαμβανόμαστε τη γνώση, όπως ο Ντιούι, σαν αυτό στο οποίο δικαιολογημένα πιστεύουμε, τότε δεν θα φανταστούμε ότι υπάρχουν μόνιμοι περιορισμοί σε αυτό που μπορεί να θεωρείται γνώση, επειδή θα βλέπουμε τη «δικαιολόγηση» μάλλον ως κοινωνικό φαινόμενο, παρά ως αλληλεπίδραση ανάμεσα στο «γνωρίζον υποκείμενο» και την «πραγματι-



κόητητα». Εάν αντιλαμβανόμαστε, όπως και ο Βιτγκενστάιν, τη γλώσσα ως εργαλείο μάλλον, παρά ως καθρέφτη, δεν θα ψάχνουμε για αναγκαίες συνθήκες δυνατότητας της γλωσσικής αναπαράστασης. Εάν έχουμε μια χαϊντεγκεριανή αντίληψη της φιλοσοφίας, θα βλέπουμε την προσπάθεια να κάνουμε το γνωρίζον υποκειμενο πηγή αναγκαίων αληθειών ως μία ακόμη αυταπάτη – μία προσπάθεια να αντικαταστήσουμε με ένα «τεχνικό» και καθορισμένο ερώτημα εκείνη την ανοιχτότητα στο ανοίκειο που μας δέλεασε αρχικά, για να αρχίσουμε να σκεφτόμαστε.

Ένας τρόπος για να δούμε πώς ταιριάζει η αναλυτική φιλοσοφία στο παραδοσιακό καρτεσιανό-καντιανό πρότυπο είναι να δούμε την παραδοσιακή φιλοσοφία ως απόπειρα απόδρασης από την ιστορία – ως προσπάθεια να βρεθούν υπερϊστορικές συνθήκες για κάθε δυνατή ιστορική εξέλιξη. Από αυτή την προοπτική, το κοινό μήνυμα των Βιτγκενστάιν, Χάιντεγκερ και Ντιούι είναι ιστορικό. Ο καθένας από τους τρεις μάς υπενθυμίζει ότι οι έρευνες των θεμελίων της γνώσης ή της ηθικής ή της γλώσσας μπορεί να είναι απλώς απολογητικές, προσπάθειες να δικαιωνθεί ένα συγκεκριμένο γλωσσικό παιχνίδι, μια κοινωνική πρακτική, μια αυτεικόνα.

Το δίδαγμα αυτού του βιβλίου είναι κι αυτό ιστορικό και τα τρία μέρη στα οποία διαιρείται σκοπεύουν να εντάξουν τις έννοιες του «νου», της «γνώσης» και της «φιλοσοφίας», αντίστοιχα, σε μια ιστορική προοπτική. Το πρώτο μέρος αφορά στη φιλοσοφία του νου. Στο πρώτο κεφάλαιο προσπαθώ να δείξω ότι οι αποκαλούμενες διαισθήσεις που βρίσκονται πίσω από τον καρτεσιανό δυϊσμό έχουν ιστορική προέλευση. Στο δεύτερο κεφάλαιο προσπαθώ να δείξω πώς θα άλλαζαν αυτές οι διαισθήσεις, εάν τη θέση των ψυχολογικών μεθόδων έπαιρναν μέθοδοι πρόβλεψης και ελέγχου της φυσιολογίας. Το δεύτερο μέρος ασχολείται με την επιστημολογία καθώς και με πρόσφατες απόπειρες να βρεθούν «διάδοχοι κλάδοι» για την επιστημολογία. Το τρίτο κεφάλαιο περιγράφει τη γένεση της έννοιας της «επιστημολογίας» στον δέκατο

έβδομο αιώνα και τη σύνδεσή της με τις καρτεσιανές αντιλήψεις περί «νου», που εξετάζονται στο πρώτο κεφάλαιο. Παρουσιάζει τη «θεωρία της γνώσης» ως έννοια βασισμένη στη σύγχυση ανάμεσα στη δικαιολόγηση των γνωστικών αξιώσεων και την αιτιακή τους εξήγηση – χονδρικά, ανάμεσα σε κοινωνικές πρακτικές και σε υποτιθέμενες ψυχολογικές διεργασίες. Το κεφάλαιο τέσσερα είναι το βασικό κεφάλαιο του βιβλίου – εδώ παρουσιάζονται οι ιδέες που οδήγησαν στη συγγραφή του. Οι ιδέες αυτές είναι του Σέλαρς και του Κουάιν· στο κεφάλαιο αυτό ερμηνεύω την επίθεση του Σέλαρς κατά της «δεδομενικότητας» και την επίθεση του Κουάιν κατά της «αναγκαιότητας» ως τα κρίσιμα βήματα προς την υπονόμηση της δυνατότητας μιας «θεωρίας της γνώσης». Ο ολισμός και ο πραγματισμός που έχουν από κοινού αυτοί οι φιλόσοφοι, και τους οποίους μοιράζονται με τον ύστερο Βιτγκενστάιν, είναι οι γραμμές σκέψης στο εσωτερικό της αναλυτικής φιλοσοφίας, τις οποίες επιθυμώ να προεκτείνω. Υποστηρίζω πως αν αυτές προεκταθούν κατά έναν ορισμένο τρόπο, θα μας επιτρέψουν να δούμε την αλήθεια ως «αυτό που είναι καλύτερο για μας να πιστεύουμε», κατά την έκφραση του Τζέιμς, παρά ως την «ακριβή αναπαράσταση της πραγματικότητας». Ή, για να το θέσω λιγότερο προκλητικά, μας δείχνουν ότι η ιδέα της «ακριβούς αναπαράστασης» είναι μια τυπική και κενή φιλοφρόνηση που κάνουμε στις πεποιθήσεις εκείνες που πετυχαίνουν να μας βοηθούν να κάνουμε αυτό που θέλουμε. Στα κεφάλαια πέντε και έξι εξετάζω και ασκώ κριτική σε αυτά που θεωρώ αντιδραστικές απόπειρες να θεωρηθούν «διάδοχοι κλάδοι» της επιστημολογίας η εμπειρική ψυχολογία ή η φιλοσοφία της γλώσσας. Υποστηρίζω ότι μόνο η έννοια της γνώσης ως «ακριβούς αναπαράστασης» μας πείθει ότι η μελέτη των ψυχικών διεργασιών ή της γλώσσας –ως μέσων αναπαράστασης– μπορούν τάχα να κάνουν αυτό που απέτυχε να κάνει η επιστημολογία.

Το δίδαγμα του δεύτερου μέρους στο σύνολό του είναι ότι η έννοια της γνώσης ως αθροίσματος ακριβών αναπαραστάσεων είναι

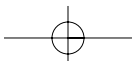
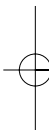
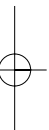
προαιρετική – ότι μπορεί να αντικατασταθεί από μια πραγματιστική αντίληψη περί γνώσης που να εξαλείφει την ελληνική αντίθεση μεταξύ θεωρίας και πράξης, μεταξύ του να αναπαριστάς τον κόσμο και του να τα βγάζεις πέρα με αυτόν. Η ιστορική εποχή κατά την οποία κυριάρχησαν οι αρχαιοελληνικές οπτικές μεταφορές μπορεί, όπως προτείνω, να δώσει τη θέση της σε μία εποχή κατά την οποία το φιλοσοφικό λεξιλόγιο που ενσωματώνει αυτές τις μεταφορές θα φαίνεται τόσο παράδοξο όσο και το ανιμιστικό λεξιλόγιο των προκλασικών χρόνων.

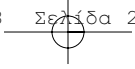
Στο τρίτο μέρος ασχολούμαι ρητά με την έννοια της «φιλοσοφίας». Το έβδομο κεφάλαιο ερμηνεύει την παραδοσιακή διάκριση ανάμεσα στην αναζήτηση της αντικειμενικής γνώσης και σε άλλες, λιγότερο προνομιούχες, περιοχές της ανθρώπινης δραστηριότητας ως διάκριση, απλώς, ανάμεσα στον «κανονικό λόγο» και τον «μη κανονικό λόγο». Κανονικός λόγος (μια γενίκευση της έννοιας της «κανονικής επιστήμης» του Κουν) είναι κάθε λόγος (επιστημονικός, πολιτικός, θεολογικός ή οτιδήποτε άλλο) που ενσωματώνει συμπεφωνημένα κριτήρια για την επίτευξη συμφωνίας· μη κανονικός είναι οποιοσδήποτε λόγος στερείται τέτοιων κριτηρίων. Υποστηρίζω ότι η απόπειρα (η οποία ορίζει την παραδοσιακή φιλοσοφία) να αποσαφηνίσουμε την «αντικειμενικότητα» και τη «λογικότητα» με όρους συνθηκών ακριβείας των αναπαραστάσεων είναι μια απατηλή προσπάθεια να διαιωνισθεί ο εκάστοτε κανονικός λόγος και ότι, από την εποχή των αρχαίων Ελλήνων, η αυτοεικόνα της φιλοσοφίας κυριαρχείται από αυτή την προσπάθεια. Στο κεφάλαιο οκτώ χρησιμοποιώ κάποιες ιδέες αντλημένες από τον Γκάνταμερ και τον Σαρτρ, για να αναπτύξω την αντιπαράθεση ανάμεσα σε μια «συστηματική» και σε μια «διαπλαστική» φιλοσοφία και για να δείξω πώς η «μη κανονική» φιλοσοφία, που δεν ταιριάζει στο παραδοσιακό καντιανο-καρτεσιανό καλούπι, σχετίζεται με την «κανονική» φιλοσοφία. Παρουσιάζω τον Βιτγκενστάιν, τον Χάιντεγγερ και τον Ντιούι ως φιλοσόφους που έχουν σκοπό να διαπλάθουν – να βοηθούν τους αναγνώ-

στες τους ή την κοινωνία συνολικά να απελευθερωθούν από παλιμοδίτικα λεξιλόγια και στάσεις, παρά να προσφέρουν «θεμελίωση» στις διαισθήσεις και τις συνήθειες του παρόντος.

Ελπίζω πως αυτά που είπα έχουν καταστήσει σαφές γιατί διάλεξα για τίτλο το «Η φιλοσοφία και ο καθρέφτης της φύσης». Εικόνες μάλλον παρά προτάσεις, μεταφορές παρά αποφάνσεις, καθορίζουν τις περισσότερες φιλοσοφικές μας πεποιθήσεις. Η εικόνα που κρατάει αιχμάλωτη την παραδοσιακή φιλοσοφία είναι αυτή του νου ως μεγάλου καθρέφτη, ο οποίος περιέχει διάφορες αναπαραστάσεις —άλλες ακριβείς, άλλες όχι— και είναι δυνατόν να μελετηθεί με καθαρές, μη εμπειρικές, μεθόδους. Χωρίς αυτή την έννοια του νου ως καθρέφτη, η έννοια της γνώσης ως αναπαραστατικής ακρίβειας δεν θα επιβαλλόταν αφ' εαυτής. Χωρίς αυτή την τελευταία δεν θα είχε νόημα η κοινή στον Καρτέσιο και τον Καντ στρατηγική — το να αποκτούμε ακριβέστερες αναπαραστάσεις ελέγχοντας, επιδιορθώνοντας και γυαλίζοντας τον καθρέφτη, ούτως ειπείν. Χωρίς αυτή τη στρατηγική κατά νου, δεν θα είχαν νόημα οι πρόσφατοι ισχυρισμοί ότι η φιλοσοφία πρέπει να συνίσταται στην «επαισιολογική ανάλυση» ή στη «φαινομενολογική ανάλυση» ή στη «διασάφηση των νοημάτων» ή στη εξέταση της «λογικής της γλώσσας μας» ή της «δομής της συγκροτούσας δραστηριότητας της συνείδησης». Κάτι τέτοιους ισχυρισμούς χλεύαζε στις *Φιλοσοφικές έρευνες* ο Βιτγκενστάιν, και εκείνου το παράδειγμα ακολουθώντας η αναλυτική φιλοσοφία προχώρησε προς τη «μεταθετικιστική στάση» που έχει τώρα. Όμως, η φυσική ικανότητα που είχε ο Βιτγκενστάιν στο να αποδομεί σαγηνευτικές εικόνες, χρειάζεται να συμπληρωθεί με μια ιστορική επίγνωση —επίγνωση του ποια ήταν η πηγή όλης αυτής της εικόνας του καθρέφτη— και σε αυτό, κατά τη γνώμη μου, έγκειται η μεγαλύτερη συμβολή του Χάιντεγγερ. Ο τρόπος με τον οποίο αφηγείται ο Χάιντεγγερ την ιστορία της φιλοσοφίας μάς επιτρέπει να δούμε τις απαρχές της καρτεσιανής εικόνας στους Έλληνες, κα-

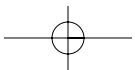
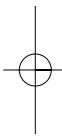
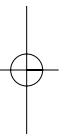
θώς και τις μεταμορφώσεις της εικόνας αυτής κατά τους τρεις τελευταίους αιώνες. Μας επιτρέπει, έτσι, να «αποστασιοποιηθούμε» από την παράδοση. Ωστόσο, ούτε ο Χάιντεγγερ ούτε ο Βιτγκενστάιν μας επιτρέπουν να δούμε το ιστορικό φαινόμενο της εικόνας του καθρέφτη, την ιστορία της κυριαρχίας οπτικών μεταφορών πάνω στον δυτικό νου, από μια κοινωνική προοπτική. Και οι δύο ασχολούνται με το ξεχωριστά προικισμένο άτομο μάλλον, παρά με την κοινωνία – με τις πιθανότητες που έχει κανείς να κρατηθεί μακριά από την κοινότοπη αυταπάτη, χαρακτηριστική των τελευταίων ημερών μιας παρακμάζουσας παράδοσης. Ο Ντιούι, από την άλλη πλευρά, μολονότι δεν είχε ούτε τη διαλεκτική δεινότητα του Βιτγκενστάιν ούτε την ιστορική παιδεία του Χάιντεγγερ, έγραψε τις πολεμικές του κατά της εικόνας του καθρέφτη οραματιζόμενος ένα νέο τύπο κοινωνίας. Στην ιδανική γι' αυτόν κοινωνία, το ιδεώδες που θα κυριαρχεί στον πολιτισμό δεν θα είναι η αντικειμενική γνώση, αλλά η αισθητική ανάταση. Σε εκείνο τον πολιτισμό, όπως έλεγε, οι τέχνες και οι επιστήμες θα είναι «τα αβίαστα άνθη της ζωής». Ελπίζω πως τώρα είμαστε πια σε θέση να δούμε τις κατηγορίες περί «σχετικισμού» και «ανορθολογισμού», που κάποτε είχαν εκτοξευθεί κατά του Ντιούι, απλώς ως απερίσκεπτα αμυντικά ανακλαστικά της φιλοσοφικής παράδοσης, κατά της οποίας επιτέθηκε. Τέτοιες κατηγορίες δεν έχουν κανένα βάρος, αν πάρει κανείς στα σοβαρά την κριτική που ασκούν στην εικόνα του καθρέφτη αυτός, ο Βιτγκενστάιν και ο Χάιντεγγερ. Το ανά χείρας βιβλίο λίγα έχει να προσθέσει σε αυτές τις κριτικές, αλλά ελπίζω ότι παρουσιάζει κάποιες από αυτές με τρόπο που βοηθά να διαπεράσουμε την κρούστα της φιλοσοφικής σύμβασης που μάταια ήλπιζε να θρυμματίσει ο Ντιούι.

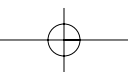
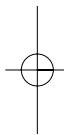
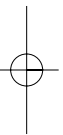




ΜΕΡΟΣ ΠΡΩΤΟ

Η ΚΑΤΟΠΤΡΙΚΗ ΟΥΣΙΑ ΜΑΣ







## ΚΕΦΑΛΑΙΟ Ι

### Η επινόηση του νου

#### 1. Κριτήρια του νοητικού

Στη φιλοσοφία του νου οι συζητήσεις συνήθως ξεκινούν με την παραδοχή πως ανέκαθεν στον καθένα ήταν γνωστό το πώς να διακρίνει τον κόσμο στο νοητικό και το φυσικό στοιχείο – πως αυτός ο διαχωρισμός ανήκει στον κοινό νου και είναι διαισθητικός, έστω και αν η διάκριση ανάμεσα σε δύο «λογίων πράγματα», τα υλικά και τα άυλα, είναι φιλοσοφική και προκαλεί αμηχανία. Όταν λοιπόν ο Ράιλ εισηγείται ότι το να μιλώ για νοητικές οντότητες είναι το ίδιο πράγμα με το να μιλώ για διαθέσεις για κάποια συμπεριφορά ή όταν ο Σμαρτ εισηγείται πως αυτό είναι ταυτόσημο με το να μιλώ για νευρωνικές καταστάσεις, τότε αυτές υφίστανται ένα διπλό πλήγμα. Διότι, αν είναι αληθής κάποια μορφή συμπεριφορισμού ή υλισμού, τότε γιατί να υπάρχει κάτι σαν αυτή τη διαισθητική διάκριση;

Φαίνεται πως ουδόλως αμφιβάλλουμε για το ότι πόνοι, συναισθηματικές διαθέσεις, εικόνες και προτάσεις που «περνούν σαν αστραπή μπροστά από το νου μας», όνειρα, παραισθήσεις, πεποιθήσεις, στάσεις, επιθυμίες και προθέσεις, λογίζονται όλα «νοητικά», ενώ οι συσπάσεις του στομάχου που προκαλούν τον πόνο, οι νευρικές διεργασίες που τον συνοδεύουν, καθώς και οτιδήποτε άλλο μπορεί να εντοπισθεί με σιγουριά στο σώμα, λογαριάζονται ως μη νοητικά. Αυτή η δίχως κανένα δισταγμό κατά-

ταξή μας υπονοεί ότι όχι μόνο διαισθανόμαστε με σαφήνεια τι είναι η «νοητικότητα», αλλά και ότι έχει κάποια σχέση με τη μη χωρικότητα, καθώς και με την ιδέα ότι, ακόμη και αν καταστρεφόταν το σώμα, οι νοητικές οντότητες ή καταστάσεις θα μπορούσαν κατά κάποιον τρόπο να εξακολουθούν να υπάρχουν. Έστω κι αν απορρίψουμε την ιδέα μιας «ύλης του νου», έστω κι αν απορρίψουμε την ιδέα της *res cogitans* ως υποκειμένου κατηγορήσεως, έχουμε εντούτοις την εντύπωση πως μπορούμε να διακρίνουμε το νου από το σώμα, και να το κάνουμε αυτό με καρτεσιανό, κατά το μάλλον ή ήττον, τρόπο.

Αυτές οι υποτιθέμενες διαισθήσεις βοηθούν να διατηρείται εν ζωή κάποια μορφή καρτεσιανού δυϊσμού. Οι μετά τον Βιτγκενστάιν φιλόσοφοι που αντιτίθενται στο συμπεριφορισμό και τον υλισμό έχουν την τάση να κάνουν στον Βιτγκενστάιν και τον Στρώσον την παραχώρηση ότι, υπό μία έννοια, δεν υπάρχει τίποτε άλλο, εκτός από τον ανθρώπινο οργανισμό, καθώς και ότι πρέπει να εγκαταλείψουμε την ιδέα πως αυτός ο οργανισμός είναι φτιαγμένος από ένα κομμάτι *res cogitans* συνδεδεμένο εκτός χώρου με ένα κομμάτι *res extensa*. Όμως, λένε εκείνοι, παραμένει η καρτεσιανή διαίσθηση ότι η διάκριση νου-σώματος είναι αγεφύρωτη με εμπειρικά μέσα, ότι μια νοητική κατάσταση δεν μοιάζει με διάθεση περισσότερο απ' όσο μοιάζει με νευρώνα και ότι καμία επιστημονική ανακάλυψη δεν μπορεί να αποκαλύψει πως νους και σώμα ταυτίζονται. Αυτή η διαίσθηση τους φαίνεται επαρκής ώστε να εγκαθιδρύσει ένα αγεφύρωτο χάσμα. Ωστόσο, τέτοιου είδους νεο-δυϊστές φιλόσοφοι έρχονται σε αμηχανία από τα ίδια τους τα συμπεράσματα, εφόσον, παρ' όλο που οι μεταφυσικές τους διαισθήσεις φαίνονται καρτεσιανές, εν τούτοις οι ίδιοι δεν είναι βέβαιοι αν δικαιούνται να έχουν «μεταφυσικές διαισθήσεις». Συνήθως, τους δυσαρεστεί η ιδέα πως υπάρχει μια μέθοδος γνώσης του κόσμου που προηγείται της εμπειρικής επιστήμης και δεν θίγεται από αυτήν.

Υπό αυτές τις συνθήκες γεννιέται στον δυϊστή ο πειρασμός να στραφεί προς τη γλώσσα και να αρχίσει να μιλά για «διαφορετικά

λεξιλόγια» ή «εναλλακτικές περιγραφές». Αυτή η ιδιόλεκτος υπονοεί ότι η περί ης ο λόγος δυϊστική διαίσθηση είναι απλώς μία από τις διαφορές ανάμεσα σε τρόπους να μιλάμε για το ίδιο φαινόμενο, και έτσι φαίνεται να μας οδηγεί από κάποια μορφή δυϊσμού σε κάποια μορφή της σπινοζικής θεωρίας περί διπλής όψεως. Ωστόσο, η ερώτηση «δύο περιγραφές τίνος πράγματος;» δυσκολεύει την προσκόλληση σε αυτή τη θέση. Η απάντηση «δύο περιγραφές των οργανισμών» φαίνεται σωστή, μέχρι που να ρωτήσουμε «είναι οι οργανισμοί φυσικοί;» ή «υπάρχει τίποτε περισσότερο στους οργανισμούς, ακόμη και τους ανθρώπινους, πέρα από τις πραγματικές ή δυνατές διαθέσεις των μερών τους;». Συνήθως οι νεοδυϊστές παραχωρούν ευχαρίστως στον Ράιλ ένα σωρό νοητικές καταστάσεις, λέγοντας ότι οι πεποιθήσεις, οι επιθυμίες, οι στάσεις και οι προθέσεις (για να μην αναφέρουμε ικανότητες, αρετές και συναισθηματικές διαθέσεις) δεν είναι παρά τρόποι να μιλάμε για τους οργανισμούς, τα μέρη τους και τις πραγματικές και δυνατές κινήσεις των μερών τους. (Αλλά μπορεί να επιμείνουν, ακολουθώντας τους Μπρεντάνο και Τσίσχολμ, στο ότι δεν μπορούμε να εξασφαλίσουμε τις αναγκαίες και ικανές κατά Ράιλ συνθήκες). Ωστόσο, σε ό,τι αφορά πόρους, νοητικές εικόνες και περαστικές σκέψεις –βραχύχρονες νοητικές καταστάσεις που φαίνονται, ας πούμε, να μοιάζουν περισσότερο με συμβάντα παρά με διαθέσεις– εκείνοι διστάζουν. Και καλά κάνουν. Κι αυτό, γιατί η διαφορά μεταξύ δυϊσμού και υλισμού θα έπαυε να υπάρχει άπαξ και έλεγαν εκείνοι ότι το να περιγράψουμε έναν οργανισμό να πονάει είναι απλώς ένας τρόπος να μιλάμε για την κατάσταση των μερών του. Θυμηθείτε ότι αυτά τα μέρη πρέπει να είναι φυσικά, διότι, άπαξ και κάνουμε καντιανό και στρωσονικό τον Καρτέσιο, η έννοια του «νοητικού μέρους» δεν θα έχει πλέον νόημα. Άραγε τι περισσότερο θα ζητούσε ένας υποστηρικτής της ταυτότητας νου-σώματος μετά την παραδοχή ότι ο λόγος περί του πώς νιώθει κάποιος δεν είναι παρά ένας εναλλακτικός τρόπος αναφοράς του πώς έχουν τα συναφή μέρη της φυσιολογίας του (ενδεχομένως κάποιοι νευρώνες);

Έχουμε, έτσι, το εξής δίλημμα: οι νεοδύιστές πρέπει ή να κατασκευάσουν μια επιστημολογική περιγραφή του πώς γνωρίζουμε a priori ότι τα όντα υπάρχουν σε δύο διακεκριμένα και μη αναγώγιμα οντολογικά είδη ή να βρουν κάποιον τρόπο να εκφράσουν το δυϊσμό τους, έτσι που να μην εξαρτάται ούτε από την ιδέα του «οντολογικού χάσματος» ούτε από την ιδέα της «εναλλακτικής περιγραφής». Προτού όμως αρχίσουμε να αναζητούμε τρόπους να επιλύσουμε αυτό το δίλημμα, θα έπρεπε να εξετάσουμε προσεκτικότερα αυτή την ιδέα του «οντολογικού είδους» ή του «οντολογικού χάσματος». Τι λογής ιδέα είναι αυτή; Έχουμε άλλα παραδείγματα οντολογικού χάσματος; Ή κάποια άλλη περίπτωση, στην οποία να γνωρίζουμε a priori ότι καμία εμπειρική έρευνα δεν μπορεί να ταυτίσει δύο οντότητες; Ξέρουμε, ίσως ότι καμία εμπειρική έρευνα δεν μπορεί να ταυτίσει δύο χωροχρονικές οντότητες που βρίσκονται σε διαφορετικούς τόπους, αλλά η γνώση αυτή φαίνεται υπερβολικά κοινότοπη για να έχει οποιαδήποτε σχέση. Υπάρχει καμία άλλη περίπτωση, στην οποία να γνωρίζουμε a priori φυσικά οντολογικά είδη; Τα μόνα παραδείγματα που μπορώ να σκεφτώ είναι οι διακρίσεις ανάμεσα σε πεπερασμένο και άπειρο, ανάμεσα σε ανθρώπινο και θείο, ανάμεσα σε καθ' έαστον και καθ' όλον. Τίποτε, διαισθανόμαστε, δεν μπορεί να υπερβεί αυτές τις συγκεκριμένες διχοτομίες. Ωστόσο, τα παραδείγματα αυτά δεν φαίνεται να βοηθούν και πολύ. Έχουμε την τάση να λέμε πως δεν ξέρουμε τι πάει να πει πως υπάρχει κάτι άπειρο. Και αν προσπαθήσουμε να αποσαφηνίσουμε την ορθόδοξη ιδέα περί του «θείου», φαίνεται πως καταλήγουμε είτε σε μια απλώς αρνητική σύλληψη του είτε σε μια σύλληψή του η οποία το αποσαφηνίζει με τους όρους του «άπειρου» και του «άυλου». Εφόσον η αναφορά στο άπειρο εξηγεί το δυσνόητο με όρους ακόμα πιο δυσνόητους, μας απομένει το άυλο. Νιώθουμε άριστα τη βεβαιότητα ότι εάν ήταν δυνατόν να υπάρχει το άπειρο, τότε αυτό, όπως και το καθολικό, θα συγκεκριμενοποιούνταν με παράδειγμα το άυλο. Εάν έχει κάποιος νόημα να μιλάμε για την ύπαρξη των καθόλου, τότε εκείνα

θα πρέπει να υπάρχουν με μη υλικό τρόπο (immaterially), και γι' αυτό δεν μπορούν επ' ουδενί λόγω να ταυτισθούν με τα χωροχρονικά καθέκαστα. Αλλά τι σημαίνει «άυλο»; Είναι το ίδιο όπως το «νοητικό»; Έστω κι αν είναι δύσκολο να δούμε στην έννοια του «φυσικού» κάτι περισσότερο από το «υλικό» ή χωροχρονικό, εν τούτοις δεν είναι σαφές ότι το «νοητικό» και το «άυλο» είναι συνώνυμα. Εάν όντως ήταν, τότε οι διαμάχες ανάμεσα στους εννοιοκράτες και τους ρεαλιστές για το οντολογικό καθεστώς των καθόλου θα φαινόταν ακόμη πιο γελοίες απ' όσο φαίνονται τώρα. Παρ' όλα αυτά, το αντίθετο του «νοητικού» είναι το «φυσικό» και το αντίθετο του «άυλου» είναι το «υλικό». Το «φυσικό» και το «υλικό» φαίνονται συνώνυμα. Πώς μπορούν δύο ξεχωριστές έννοιες να έχουν τα αντίθετά τους συνώνυμα;

Στο σημείο αυτό μπορεί να μπούμε στον πειρασμό να ανατρέξουμε στον Καντ και να εξηγήσουμε ότι το νοητικό είναι μεν εν χρόνω αλλά όχι εν χώρω, ενώ το άυλο —το μυστήριο πέρα από τα όρια του νοήματος— δεν είναι ούτε εν χρόνω ούτε εν χώρω. Τούτο φαίνεται πως μας δίνει μία ξεκάθαρη και λεπτή τριπλή διάκριση: το φυσικό είναι χωροχρονικό· το ψυχολογικό δεν είναι εν χώρω αλλά είναι εν χρόνω· το μεταφυσικό δεν είναι ούτε εν χώρω ούτε εν χρόνω. Μπορούμε έτσι να εξηγήσουμε τη φαινομενική συνωνυμία του «φυσικού» με το «υλικό» ως σύγχυση μεταξύ του «μη ψυχολογικού» και του «μη μεταφυσικού». Η μόνη δυσκολία είναι ότι ο Καντ και ο Στρώσον έχουν εκθέσει πειστικά επιχειρήματα υπέρ του ισχυρισμού ότι μπορούμε να προσδιορίσουμε νοητικές καταστάσεις μόνον ως καταστάσεις προσώπων εντοπισμένων εν χώρω.<sup>1</sup> Εφόσον έχουμε εγκαταλείψει την «ύλη του νου», είμαστε υποχρεωμένοι να πάρουμε στα σοβαρά αυτά τα επιχειρήματα. Κάναμε τώρα έναν σχεδόν τέλειο κύκλο, διότι θέλουμε πια να μά-

1. Βλ. την καντιανή «Ανασκευή του ιδεαλισμού» στην *Κριτική του Καθαρού Λόγου* B274 (ελλ. μτφρ. Α. Γιανναρά, σσ. 260 κ.έ.) καθώς και P. F. Strawson, *Individuals*, Λονδίνο, 1959, κεφ. 2. και *The Bounds of Sense*, Λονδίνο, 1966, κ.ε.

θουμε τι νόημα έχει να λέμε ότι κάποιες καταστάσεις μιας εν χώρω οντότητας είναι κι αυτές εν χώρω και κάποιες άλλες δεν είναι. Δεν ωφελεί να μας πουν ότι πρόκειται για λειτουργικές (functional) καταστάσεις της – διότι η ομορφιά κάποιου ατόμου, καθώς και η διάπλαση, η φήμη και η υγεία του είναι λειτουργικές καταστάσεις, διαισθανόμαστε ωστόσο πως ούτε αυτές είναι νοητικές καταστάσεις. Για να αποσαφηνίσουμε τη διαίσθησή μας θα πρέπει να επιστημόσουμε ένα γνώρισμα που να το έχουν οι πόνοι και οι πεποιθήσεις μας, αλλά όχι και η ομορφιά ή η υγεία μας. Δεν θα βοηθήσει να πούμε ότι το νοητικό είναι ταυτόσημο με αυτό που επιδιώνει του θανάτου ή της καταστροφής του σώματος, γιατί η ομορφιά κάποιου μπορεί να επιδιώσει του θανάτου και η φήμη κάποιου μπορεί να επιδιώσει της καταστροφής του σώματός του. Εάν πούμε ότι η ομορφιά ή η φήμη κάποιου δεν υπάρχουν παρά σχεσιακά (relationally) στα μάτια ή κατά τη γνώμη των άλλων μάλλον, παρά ως καταστάσεις αυτού του ίδιου, τότε θα αντιμετωπίσουμε δύσκολα προβλήματα, για το πώς να ξεχωρίσουμε τις ιδιότητες των ανθρώπων που υπάρχουν μόνο σχεσιακά από τις εγγενείς τους καταστάσεις. Εξίσου δύσκολα προβλήματα μας προκύπτουν σχετικά με τις ασυνείδητες πεποιθήσεις ενός ανθρώπου, οι οποίες ενδέχεται μεν να αποκαλυφθούν μόνο μετά το θάνατό του από ψυχοβιογράφους, ανήκουν όμως στις νοητικές καταστάσεις του στον ίδιο βαθμό που ανήκουν και οι πεποιθήσεις εκείνες των οποίων είχε επίγνωση, όσο ζούσε. Μπορεί να υπάρχει κάποιος τρόπος για να εξηγήσουμε γιατί η ομορφιά ενός ανθρώπου αποτελεί μη εγγενή σχεσιακή ιδιότητα, ενώ η ασυνείδητη παράνοιά του είναι κατάσταση εγγενής και μη σχεσιακή: αυτό όμως θα φαινόταν σαν εξήγηση του δυσνόητου με όρους του πλέον δυσνόητου.

Συμπεραίνω ότι δεν μπορούμε να καταστήσουμε τη μη χωρικότητα κριτήριο των νοητικών καταστάσεων, κι αυτό επειδή η έννοια της «κατάστασης» είναι τόσο δυσνόητη, ώστε δεν φαίνεται χρήσιμος ούτε ο όρος εν χώρω κατάσταση ούτε ο όρος εκτός χώ-

ρου κατάσταση. Η ιδέα των νοητικών οντοτήτων ως εκτός χώρου και των σωματικών ως οντοτήτων εν χώρω εάν έχει κάποιο νόημα, το έχει για τα καθέκαστα, για υποκείμενα κατηγορήσεως μάλλον, παρά για την κατοχή ιδιοτήτων από τέτοια υποκείμενα. Μπορούμε με δυσκολία να βγάλουμε κάποιο προκαντιανό νόημα από ψήγματα υλικής καθώς και από ψήγματα νοητικής φύσεως, αλλά δεν μπορούμε να βγάλουμε κανένα μετακαντιανό νόημα από τις εν χώρω και τις εκτός χώρου καταστάσεις των εν χώρω καθεκάστων. Όταν μας λένε πως τα ανθρώπινα σώματα κινούνται όπως κινούνται, επειδή κατοικούνται από φαντάσματα, έχουμε μια θολή αίσθηση της εξηγητικής δύναμης αυτής της άποψης – αλλά δεν έχουμε ούτε καν αυτό, όταν μας λένε πως τα πρόσωπα διαθέτουν εκτός χώρου καταστάσεις.

Ελπίζω πως αυτά που είπα επαρκούν για να δείξω ότι δεν δικαιούμαστε να αρχίσουμε να μιλάμε για το πρόβλημα της σχέσης νου-σώματος ή για τη δυνατή ταυτότητα ή για την αναγκαία μη ταυτότητα νοητικών και φυσικών καταστάσεων, χωρίς να ρωτήσουμε πρώτα τι εννοούμε λέγοντας «νοητικό». Ελπίζω, επιπροσθέτως, να ενέβαλα την υποψία ότι αυτό που αποκαλούμε διαίσθησή μας περί του τι είναι νοητικό, μπορεί απλώς να είναι η προθυμία μας να συνταχθούμε με ένα ειδικά φιλοσοφικό γλωσσικό παιγνίδι. Αυτή είναι πραγματικά, η άποψη που θέλω να υποστηρίξω. Νομίζω ότι αυτή η υποτιθέμενη διαίσθηση δεν είναι παρά η ικανότητα να χειριζόμαστε ένα ορισμένο ειδικό λεξιλόγιο – ένα λεξιλόγιο που δεν χρησιμοποιείται έξω από τα φιλοσοφικά βιβλία και δεν συνδέεται με κανένα ζήτημα της καθημερινής ζωής, της εμπειρικής επιστήμης, των ηθών ή της θρησκείας. Σε επόμενα τμήματα αυτού του κεφαλαίου θα σκιαγραφήσω μια ιστορική αφήγηση του πώς αναδύθηκε αυτό το ειδικό λεξιλόγιο, αλλά προτού κάνω αυτό, θα ασχοληθώ με δύο πιθανές πηγές αντιρρήσεων στην άποψή μου. Πρόκειται για το ενδεχόμενο να ορίσουμε το «νοητικό» με όρους της ιδέας της «προθετικότητας» (intentionality) καθώς και με όρους της ιδέας τού να είναι κάτι «φαινόμενο»

– να έχει μια χαρακτηριστική εμφάνιση, εμφάνιση στην οποία εξαντλείται τρόπος τινά η πραγματικότητά του.

## 2. Το λειτουργικό, το φαινόμενο και το άυλο

Η προφανής ένσταση στον ορισμό του πνευματικού ως προθετικού είναι ότι οι πόνοι δεν είναι προθετικοί – δεν αναπαριστούν τίποτε, δεν αναφέρονται σε τίποτε. Η προφανής ένσταση στον ορισμό του πνευματικού ως του φαινομένου είναι ότι οι πεποιθήσεις δεν γίνονται αισθητές, δεν φαίνονται σαν κάτι – δεν έχουν φαινόμενες ιδιότητες και οι πραγματικές πεποιθήσεις κάποιου δεν είναι πάντοτε αυτές που εμφανίζονται να είναι. Η απόπειρα να συνενώσουμε πόνους και πεποιθήσεις φαίνεται να είναι *ad hoc* – πόνοι και πεποιθήσεις δεν φαίνεται να έχουν τίποτε κοινό, εκτός της άρνησής μας να τους αποκαλέσουμε «σωματικούς». Μπορούμε φυσικά να κόψουμε και να ράψουμε στα μέτρα μας, έτσι που να καταστήσουμε τον πόνο απόκτηση της πεποίθησης ότι ένας από τους ιστούς του υποκειμένου έχει πάθει ζημιά, ερμηνεύοντας τις αναφορές πόνου, έτσι όπως οι Πίτσερ και Αρμστρονγκ ερμηνεύουν τις αντιληπτικές αναφορές.<sup>2</sup> Ωστόσο, μια τέτοια τακτική μας αφήνει και πάλι με κάποια μορφή δυσίτικης διαίσθησης ανά χειράς – τη διαίσθηση πως, όταν έχουμε συνείδηση ενός πόνου ή μιας αίσθησης κόκκινου χρώματος, «υπάρχει κάτι περισσότερο» από τον πειρασμό να συμπεράνουμε πως υπάρχει βλάβη στους ιστούς ή ένα κόκκινο αντικείμενο κάπου κοντά. Μια εναλλακτική λύση είναι να κόψουμε και να ράψουμε προς την άλλη μεριά, περιορίζοντας απλώς τον όρο «νοητικό» μόνο σε ό,τι όντως έχει φαινόμενες ιδιότητες και εγκαταλείποντας στον Αρμστρονγκ πεποιθήσεις

2. Βλ. George Pitcher, *A Theory of Perception*, Πρίνστον, 1971, D.M. Armstrong, *Perception and the Physical World*, Λονδίνο και Νέα Υόρκη, 1961, και *A Materialist Theory of the Mind*, Λονδίνο και Νέα Υόρκη, 1968.



και επιθυμίες, για να τις ταυτίσει αυτός με το σωματικό στοιχείο. Αυτή, ωστόσο, η τακτική αντίκειται στη διαισθητική αντίληψη πως όποια και αν είναι η μορφή του προβλήματος των σχέσεων του και σώματος, δεν μπορεί να είναι αυτή των σχέσεων συναισθημάτων και νευρώνων. Εάν εξοβελίσουμε τις αναπαραστάσεις και τις προθετικές καταστάσεις από το νου, τότε μάλλον έχουμε ένα πρόβλημα ως προς τις σχέσεις της ζωής με το αντίθετό της και όχι ένα πρόβλημα σχέσεων του και σώματος.

Ωστόσο, μια άλλη τακτική θα ήταν απλώς να ορίσουμε διαζευκτικά το «νοητικό» ως «είτε φαινόμενο είτε προθετικό». Αυτή η πρόταση, όμως, δεν διευκρινίζει πώς εδραιώθηκε στη γλώσσα, ή τουλάχιστον στην ιδιόλεκτο των φιλοσόφων, η συντομογραφία «νοητικό» για τη διάξευξη αυτή. Μας κάνει, εν τούτοις, να προσέξουμε πως είναι δυνατόν τα διάφορα «νοητικά» στοιχεία να συνδέονται χάρη οικογενειακών ομοιοτήτων. Εάν λάβουμε υπόψη μας τις σκέψεις –περαστικές σκέψεις, που μας έρχονται ακαριαία στο νου ως συγκεκριμένες λέξεις– ή τις νοητικές εικόνες, τότε μας φαίνεται πως έχουμε ανά χείρας κάτι που είναι λιγάκι σαν πόνος ως προς το ότι είναι κάτι το φαινόμενο και λιγάκι σαν πεποιθήση ως προς το ότι είναι προθετικό. Οι λέξεις καθιστούν φαινόμενες τις σκέψεις, ενώ τα χρώματα και τα σχήματα καθιστούν φαινόμενες τις εικόνες, αμφότερα όμως αναφέρονται σε κάτι, υπό την απαιτούμενη προθετική έννοια.

Εάν πω ξαφνικά και σιωπηλά, από μέσα μου, «Θεέ μου, άφησα το πορτοφόλι μου στο τραπέζακι εκείνου του καφενείου στη Βιέννη» ή αν φέρω στο νου μου την εικόνα του πορτοφολιού επάνω στο τραπέζι, τότε αναπαριστώ τη Βιέννη, το πορτοφόλι, το τραπέζακι κ.λπ. – και όλα αυτά τα έχω ως προθετικά αντικείμενα. Ίσως λοιπόν θα έπρεπε να θεωρούμε τις σκέψεις και τις νοητικές εικόνες ως τις παραδειγματικές νοητικές οντότητες. Μπορούμε τότε να πούμε ότι πόνοι και πεποιθήσεις χαρακτηρίζονται νοητικοί, δυνάμει της ομοιότητάς τους με αυτά τα παραδείγματα, έστω και αν πρόκειται για ομοιότητα από δύο εντελώς διαφορετι-

κές απόψεις. Οι σχέσεις ανάμεσα στους διάφορους υποψηφίους για το χρίσμα του «νοητικού» μπορούν, λοιπόν, να διευκρινισθούν με το εξής διάγραμμα:

	ΜΕ ΦΑΙΝΟΜΕΝΕΣ	ΔΙΧΩΣ ΦΑΙΝΟΜΕΝΕΣ
	ΙΔΙΟΤΗΤΕΣ	ΙΔΙΟΤΗΤΕΣ
ΠΡΟΘΕΤΙΚΕΣ,	περαστικές σκέψεις,	πεποιθήσεις, επιθυμίες,
ΑΝΑΠΑΡΑΣΤΑΤΙΚΕΣ	πνευματικές εικόνες	προθέσεις
ΜΗ ΠΡΟΘΕΤΙΚΕΣ,	πρωτογενή αισθήματα	«το απλώς φυσικό
ΜΗ ΑΝΑΠΑΡΑΣΤΑΤΙΚΕΣ	λ.χ. πόνοι κι αυτό που νιώθουν τα βρέφη όταν βλέπουν χρωματιστά αντικείμενα.	στοιχείο»

Ας υποθέσουμε προς στιγμήν ότι δεχόμαστε τούτη την απάντηση με τις «οικογενειακές ομοιότητες» στην ερώτηση «τι κάνει το νοητικό νοητικό» – τουτέστιν, ότι αυτό είναι η τάδε ή η δείνα οικογενειακή ομοιότητα με το παραδειγματικά νοητικό. Ας επιστρέψουμε στην αρχική μας ερώτηση και ας ρωτήσουμε, τι μας κάνει να γεμίσουμε το τέταρτο κουτάκι με το «απλώς φυσικό στοιχείο»; Άραγε «φυσικό» σημαίνει απλώς «ό,τι δεν ταιριάζει στα άλλα τρία κουτάκια»; Μήπως πρόκειται για ιδέα που είναι εντελώς παρασιτική επί του «νοητικού»; Ή μήπως συνδέεται κατά κάποιον τρόπο με το «υλικό» και το «εν χώρω» και ποιος είναι αυτός ο τρόπος;

Για να απαντήσουμε σε αυτό πρέπει να απαντήσουμε σε δύο υποερωτήματα: «Γιατί είναι άυλο το προθετικό στοιχείο;» και «γιατί είναι άυλο το φαινόμενο στοιχείο;». Η πρώτη ερώτηση μπορεί να δώσει την εντύπωση πως επιδέχεται άμεση απάντηση. Εάν, παραδείγματος χάρη, θεωρήσουμε ότι το «υλικό» είναι το «νευρικό», τότε μπορούμε να πούμε πως όσο κι αν παρατηρή-

σουμε τον εγκέφαλο, δεν πρόκειται ποτέ να μας φανερωθεί ο προθετικός χαρακτήρας των εικόνων και των εγγραφών που θα βρούμε εκεί. Ας υποθέσουμε ότι όλοι οι άνθρωποι που τους έρχεται στο νου η σκέψη «άφησα το πορτοφόλι μου στο τραπέζακι ενός καφενείου στη Βιέννη», διατυπωμένη με αυτές ακριβώς τις ελληνικές λέξεις, έχουν μια ταυτόσημη σειρά συμβάντων που είναι συνακολουθία αυτής της σκέψης. Αυτή φαίνεται να είναι μια εύλογη (αν και πιθανόν λανθασμένη) υπόθεση. Δεν είναι όμως εύλογο το ότι, σε όλους αυτούς που έχουν την πεποίθηση ότι άφησαν το πορτοφόλι τους στο τραπέζακι ενός καφενείου στη Βιέννη, λαμβάνει χώρα αυτή η σειρά συμβάντων, και τούτο γιατί μπορεί να διατυπώσουν την πεποίθησή τους με εντελώς άλλες λέξεις ή σε εντελώς άλλη γλώσσα. Θα ήταν περίεργο, μια σκέψη στα γιαπωνέζικα να έχει το ίδιο νευρικό σύστοιχο με μία σκέψη αγγλόγλωσση. Είναι εξίσου εύλογο, όλοι αυτοί που βλέπουν το ίδιο χαμένο πορτοφόλι επάνω στο ίδιο μακρινό τραπέζι να έχουν από κοινού και μία δεύτερη σειρά νευρικών συμβάντων, εντελώς διαφορετική όμως από εκείνην που συστοιχεί προς τη σκέψη της ελληνικής πρότασης. Ακόμη και μια τέτοια ξεκάθαρη συνακολουθία δεν θα μας δеляάζε να «συνταυτίσουμε» τις προθετικές και τις νευρολογικές ιδιότητες της σκέψης και της εικόνας, περισσότερο απ' όσο συνταυτίζουμε τις τυπογραφικές με τις προθετικές ιδιότητες της πρότασης «άφησα το πορτοφόλι μου στο τραπέζακι ενός καφενείου στη Βιέννη», όταν την αντικρύζουμε στην τυπωμένη σελίδα. Ακόμη, το να συνακολουθούνται οι εικόνες πορτοφολιών επάνω σε τραπέζακια καφενείων, με φόντο τη Βιέννη, από ορισμένες ιδιότητες του χαρτιού και του καμβά, δεν κάνει να ταυτίζεται η προθετική ιδιότητα του «αναφέρεσθαι στη Βιέννη» με τη διάταξη χρωματικών τόνων στο χώρο. Μπορούμε, λοιπόν, να καταλάβουμε γιατί θα έλεγε κάποιος πως οι προθετικές ιδιότητες δεν είναι φυσικές ιδιότητες. Από την άλλη πλευρά, όμως, αυτή η σύγκριση των νευρολογικών ιδιοτήτων με τις τυπογραφικές υποδεικνύει ότι δεν υπάρχει κανέ-