

Πρόλογος

Το ανά χείρας βιβλίο συνιστά τον ‘δεύτερο τόμο’ ή, μάλλον ορθότερα, τον δίδυμο αδελφό του συλλογικού έργου *Φιλοσοφία και επιστήμες στον 20ό αιώνα* που εκδόθηκε το 2013 από τις Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης υπό την επιμέλεια του Αριστείδη Μπαλτά και του Κώστα Στεργιόπουλου. Η αναγνώστρια ή ο αναγνώστης θα κατανοήσει καλύτερα τι κρατάει τώρα στα χέρια αν δικαιολογηθεί αυτός ο ισχυρισμός. Όπου εν προκειμένω ο προσφύεστερος ίσως τρόπος είναι να επαναλάβουμε εδώ σχεδόν κατά γράμμα αρκετά από τα στοιχεία που περιλαμβάνει ο Πρόλογος σε εκείνη την έκδοση. (Με την άδεια, βεβαίως, του Κώστα Στεργιόπουλου!)

Σημειώνουμε, λοιπόν, κατ’ αρχάς ότι τούτο το βιβλίο αποτελεί καρπό και απόσταγμα μιας μακράς διαδρομής. Ήδη από τα μέσα της δεκαετίας του 1980, ο Αριστείδης Μπαλτάς είχε αρχίσει να διδάσκει ένα άτυπο μεταπτυχιακό σεμινάριο με αντικείμενο τη φιλοσοφία των επιστημών στον 20ό αιώνα στο πλαίσιο του Τομέα Ανθρωπιστικών και Κοινωνικών Επιστημών και Δικαίου (ΑΚΕΔ) του τότε Γενικού Τμήματος του Εθνικού Μετσόβιου Πολυτεχνείου (ΕΜΠ). Λίγο αργότερα, το άτυπο αυτό σεμινάριο εντάχθηκε ως κανονικό μάθημα –με σταθερό έκτοτε τίτλο «Επιστήμες και Φιλοσοφία στον 20ό αιώνα» και απλωμένο πλέον σε διάρκεια δύο εξαμήνων– στο πρόγραμμα μεταπτυχιακών σπουδών υπό το όνομα «Φιλοσοφία και Ιστορία των Επιστημών και της Τεχνολογίας» που καθιέρωσε επίσημα το Γενικό Τμήμα του ΕΜΠ στα τέλη της δεκαετίας του 1980. Το εν λόγω πρόγραμμα οδηγούσε τόσο σε μεταπτυχιακό δίπλωμα ειδίκευσης όσο και σε διδακτορική διατριβή.

Μετά την ίδρυση του Τμήματος Μεθοδολογίας, Ιστορίας και Θεωρίας της Επιστήμης (ΜΙΘΕ) στο Πανεπιστήμιο Αθηνών (1992), επιτεύχθηκε η συνεργασία του εν λόγω μεταπτυχιακού προγράμματος με το ΜΙΘΕ και το πρόγραμμα μετατράπηκε σε διαπανεπιστημιακό (1996), διατηρώντας τον ίδιο τίτλο. Λίγο αργότερα (1998), το Γενικό Τμήμα μετεξελίχθηκε στη Σχολή Εφαρμοσμένων Μαθηματικών και Φυσικών Επιστημών (ΣΕΜΦΕ) του ΕΜΠ, με αποτέλεσμα από τότε και επί αρκετά χρόνια μετά το διαπανεπιστημιακό πρόγραμμα να συνδιοργανώνεται από τον τομέα ΑΚΕΔ της ΣΕΜΦΕ από κοινού με το Τμήμα ΜΙΘΕ ενώ τη γραμματειακή υποστήριξη είχε αναλάβει το τελευταίο. Ο Θεόδωρος Δημητράκος, πτυχιούχος Ψυχολογίας του Παντείου Πανεπιστημίου, έγινε δεκτός στο εν λόγω μεταπτυχιακό πρόγραμμα το 2004 και το ολοκλήρωσε το 2006 με

μια διπλωματική εργασία που αφορούσε την επιστημονική αλλαγή μέσα από την κριτική επανεξέταση του έργου του Ίμρε Λάκατος (Imre Lakatos). Κατόπιν ο ίδιος ακολούθησε ένα δεύτερο κύκλο μεταπτυχιακών σπουδών (2006-2007) στο Παρίσι (Πανεπιστήμιο Paris VII: Denis Diderot, Τμήμα Ψυχολογίας) και απέκτησε «Δίπλωμα Εμπειριστωμένων Σπουδών» (DEA, δηλαδή Diplôme d' Études Approfondies ή, κατά την ήδη τότε μετεξελιχθείσα ονομασία, Master de Recherche – Δίπλωμα Ερευνητικού Μάστερ) στην Ψυχανάλυση. Το 2007 επανέκαμψε στην Ελλάδα και στο εν λόγω διαπανεπιστημιακό πρόγραμμα και έγινε δεκτός ως υπονήμιος διδάκτωρ. Το 2012 ο ίδιος ολοκλήρωσε τη διδακτορική του διατριβή, με τίτλο «Οι φιλοσοφικές εντάσεις της επιστημονικής αλλαγής: προς έναν ρεαλιστικό ιστορικισμό» και επιβλέποντα τον Αριστείδη Μπαλτά. Σήμερα ο Θοδωρής Δημητράκος είναι Επίκουρος Καθηγητής στο Τμήμα Φιλοσοφίας του Πανεπιστημίου Πατρών.

Να προσθέσουμε ότι το 2017, το Τμήμα ΜΙΘΕ μετονομάστηκε σε Τμήμα Ιστορίας και Φιλοσοφίας της Επιστήμης (ΙΦΕ) ενώ το 2018 διέκοψε τη θεσμική σχέση που το συνέδεε με το ΕΜΠ στο κοινό τους εγχείρημα, δηλαδή στο Διαπανεπιστημιακό Πρόγραμμα Μεταπτυχιακών Σπουδών «Ιστορίας και Φιλοσοφίας των Επιστημών και της Τεχνολογίας». Εν τω μεταξύ το μάθημα είχε ενταχθεί και στο μεταπτυχιακό πρόγραμμα «Σχεδιασμός-Χώρος-Πολιτισμός» της Σχολής Αρχιτεκτόνων Μηχανικών του ΕΜΠ ήδη από το ξεκίνημα του τελευταίου. Το πρόγραμμα αυτό συνέβαλε αποφασιστικά στην αναγκαία γραμματειακή και τεχνική υποστήριξη ιδίως μετά την διακοπή της θεσμικής σχέσης του Τμήματος ΙΦΕ με το ΕΜΠ. Από το ακαδημαϊκό έτος 2020-2021, το μεν χειμερινό, κατά τα παραπάνω, εξάμηνο το μάθημα παραμένει στο πλαίσιο του εν λόγω προγράμματος της Σχολής Αρχιτεκτόνων ενώ το εαρινό φιλοξενείται επισήμως στο μεταπτυχιακό πρόγραμμα «Κοινωνική Θεωρία και Πολιτική Φιλοσοφία» του Τμήματος Πολιτικής Επιστήμης και Ιστορίας του Παντείου Πανεπιστημίου.

Τα παραπάνω παρουσιάζουν τους θεσμικούς σταθμούς που διέτρεξε η πορεία ενός μαθήματος το οποίο εξακολουθεί να διδάσκεται αδιάλειπτα για περισσότερα από τριάντα πέντε χρόνια. Η διδασκαλία του μαθήματος δεν διακόπηκε ούτε την περίοδο 2015-2019, όταν ο Αριστείδης Μπαλτάς κλήθηκε να υπηρετήσει καθήκοντα πολύ διαφορετικής υφής. Γι' αυτό το διάστημα, την ευθύνη διεξαγωγής του μαθήματος ανέλαβαν οι Κώστας Στεργιόπουλος και Θοδωρής Δημητράκος, συμβάλλοντας με την ιδιαίτερη ματιά τους στο περιεχόμενο του μαθήματος, στην εσωτερική οργάνωσή του και στους τρόπους διδασκαλίας του. Κατά τη διάρκεια της εν λόγω πενταετίας, ο Α. Μ. εμφανιζόταν σποραδικά δύο ή τρεις φορές ανά εξάμηνο προκειμένου να διατηρεί στο μέτρο του δυνατού τη ζωτική για τον ίδιο σχέση του με την πανεπιστημιακή διδασκαλία. Από το 2019 μέχρι σήμερα το μάθημα διδάσκεται πλέον με τρεις διδάσκοντες από κοινού.

Επί του περιεχομένου του μαθήματος, τώρα, οφείλουμε να σημειώσουμε τα εξής. Κατά το χειμερινό εξάμηνο, η διδασκαλία αφορούσε (και εξακολουθεί να αφορά όλα αυτά τα χρόνια) τις σύνθετες σχέσεις που συνδέουν, από τη μια μεριά, τις ριζοσπαστικές καινοτομίες που γνώρισαν τα Μαθηματικά, η Λογική και οι φυσικές επιστήμες (κυρίως η Φυσική) από τα μέσα του 19ου αιώνα μέχρι τα τέλη της δεκαετίας του 1920 με τη γέννηση, από την άλλη μεριά, τόσο της λεγόμενης «αναλυτικής» φιλοσοφικής παράδοσης όσο και του ιδιαίτερου κλάδου της Φιλοσοφίας της Επιστήμης. Επίκεντρο της διδασκα-

λίας αποτέλεσαν και αποτελούν οι εξελίξεις στο εσωτερικό του κλάδου αυτού μέχρι τις μέρες μας. Αυτά συνιστούν τη διδακτέα ύλη που αποτυπώνει ο τόμος του 2013.

Κατά οιονει συμμετρικό τρόπο, στο εαρινό εξάμηνο η διδασκαλία αφορούσε (και εξακολουθεί να αφορά) τις σύνθετες σχέσεις ανάμεσα στη λεγόμενη «ηπειρωτική» φιλοσοφική παράδοση –κυρίως τη γαλλόφωνη συνιστώσα της– από τη μια μεριά, και, από την άλλη μεριά, στις ριζοσπαστικές καινοτομίες που γνώρισε κατά τον 20ό αιώνα το σχετικά ασαφές πεδίο των κοινωνικών επιστημών και των επιστημών του ανθρώπου (Γλωσσολογία, Ανθρωπολογία, Κοινωνιολογία, Ιστοριογραφία, Ψυχανάλυση κ.λπ.). Επίκεντρο της διδασκαλίας αποτελούσαν και αποτελούν τα όσα συναφώς καινοτόμα συνέβησαν στη Γαλλία κατά τη δεκαετία 1960-1970. Το ανά χειρας βιβλίο αφορά έτσι τη διδακτέα ύλη του εαρινού, κατά τα παραπάνω, εξαμήνου. Με τα εν λόγω στοιχεία να πιστοποιούν την ενότητα των δύο τόμων, δηλαδή το γιατί και το πώς τούτο το βιβλίο συνιστά δίδυμο αδελφό εκείνου του 2013.

Η στενή αυτή συγγένεια αποτυπώνεται και στο ότι η συγκρότηση της συλλογής κειμένων που απαρτίζουν καθένα από τα δύο βιβλία ακολούθησε τον ίδιο ακριβώς δρόμο. Η ιστορία έχει ως εξής.

Όσο η διδασκαλία του μεταπτυχιακού μαθήματος διεύρυνε τους ορίζοντές της, διόρθωνε τον εαυτό της και σταθεροποιούσε την ύλη της, τόσο γινόταν περισσότερο εμφανής η ανάγκη διδακτικού βοηθήματος, δεδομένου ότι η διεθνής βιβλιογραφία δεν είχε να παρουσιάσει ενιαίο έργο που να εκθέτει την πορεία των σχέσεων επιστημών και φιλοσοφίας με την πληρότητα και τον προσανατολισμό που θεωρούσε προσφυή ο διδάσκων. Έτσι, κάποια στιγμή, ο ίδιος θεώρησε ότι μπορούσε να προχωρήσει σε ένα διδακτικό πείραμα. Χώρισε την ύλη σε κεφάλαια και υποκεφάλαια και αναζήτησε, ανάμεσα στους μεταπτυχιακούς φοιτητές και φοιτήτριες που παρακολουθούσαν το μάθημα, εθελοντές ή εθελόντριες που θα αναλάμβαναν να συνθέσουν, υπό την εποπτεία του, τις αντίστοιχες διδακτικές σημειώσεις. Το πείραμα αποσκοπούσε στο να δοκιμάσει στην πράξη την ιδέα ότι οι μεταπτυχιακοί φοιτητές και φοιτήτριες είναι ικανοί να συγγράψουν, υπό την κατάλληλη καθοδήγηση, έγκυρες εργασίες για διδακτικούς σκοπούς. Η αφετηριακή υπόθεση ήταν ότι, έχοντας διεξέλθει το μάθημα, αυτοί και αυτές βρίσκονται σε θέση να γνωρίζουν καλύτερα από τον καθένα τα κενά που συνάντησαν και τις αδυναμίες όπου σκόνταψαν, και άρα τις ανάγκες του μαθήματος. Υπό τους κατάλληλους περιορισμούς ή συνθήκες, η συλλογικότητα είναι ίσως και εδώ η λυσιτελέστερη μορφή λειτουργίας.¹ Έτσι, μετά από αρκετές συζητήσεις με κάθε εθελοντή ή εθελόντρια και τις αντίστοιχες αλληπάλληλες διορθώσεις, οι ολοκληρωμένες εργασίες μοιράζονταν ως διδακτικές σημειώσεις στις επόμενες τάξεις του μαθήματος. Κοινή εκτίμηση όλων όσοι κατά καιρούς τις χρησιμοποίησαν είναι ότι οι σημειώσεις αυτές, τουλάχιστον σε γενικές γραμμές, δεν είχαν τίποτε να ζηλέψουν από όσα γράφονται συναφώς και σε αντίστοιχη έκταση στα καθιερωμένα εγχειρίδια. Με άλλα λόγια, το πείραμα πέτυχε και το σώμα των σημειώσεων, όπως κατά καιρούς εμπλουτιζόταν με επι-

1 Όπως καταλάβαμε πολύ εκ των υστέρων, μια τέτοια διαδικασία θα μπορούσε ίσως να προσομοιωθεί με τη διδακτική μέθοδο του Ζοζέφ Ζακοτό, όπως την παρουσιάζει ο Ζακ Ρανσιέρ (Jacques Rancière) στο *Ο αδαής δάσκαλος: πέντε μαθήματα πνευματικής χειραφέτησης*, Νήσος, 2008.

πλέον υποκεφάλαια, έφτασε να αποτελεί το κύριο διδακτικό βοήθημα για τις ανάγκες του μαθήματος.

Ο Πρόλογος στον ‘πρώτο τόμο’ του ανά χείρας βιβλίου σημείωνε ότι η έκδοση των σημειώσεων αυτών σε βιβλίο ίσως άργησε περισσότερο του δέοντος. Οι λόγοι για αυτήν την ‘καθυστέρηση’ υπήρξαν κατά βάσιν δύο. Ο πρώτος είναι ότι ο διδάσκων δεν ήθελε να «αιχμαλωτίσει», κατά την προσφυή έκφραση του Στέφανου Τραχανά, και μάλιστα να «αιχμαλωτίσει» πρόωρα και με το αζημίωτο, τους φοιτητές και τις φοιτήτριές του σε «ένα και μοναδικό», τουλάχιστον εκ των πραγμάτων, επίσημο εγχειρίδιο και μάλιστα μεταπτυχιακού επιπέδου. Ιδιαίτερα δε όταν το εγχειρίδιο θα αφορούσε ένα αντικείμενο διδασκαλίας τόσο ρευστό και τόσο επίμαχο όπως η φιλοσοφία. Ο δεύτερος λόγος ήταν ότι ο διδάσκων ‘άργησε’ να πεισθεί –αντιστεκόμενος στις φιλικές πιέσεις συναφώς– ότι η διδακτική ύλη είναι όσο σταθερή και όσο πλήρης θα δικαιολογούσε την ύπαρξη κανονικού βιβλίου. Βασική αιτία της απροθυμίας για δημοσίευση υπήρξε, δηλαδή, η πεποίθηση ότι ένα διδακτικό βοήθημα αποτελούμενο από απλές σημειώσεις, και μάλιστα σημειώσεις γραμμένες από φοιτητές ή φοιτήτριες, δεν συγκροτεί για την κοινή πρόσληψη αυθεντία, δηλαδή δεν παίζει συμβολικά τον ρόλο του ενός και μοναδικού συγγράμματος, ενώ κρατά ανοιχτό τον πειραματικό χαρακτήρα που οφείλει να συγκροτεί κάθε διδασκαλία μεταπτυχιακού επιπέδου. Ο ίδιος Πρόλογος προσέθετε ότι, μετά την πείρα που είχε αποκτηθεί τόσο ατομικά όσο και συλλογικά, και δεδομένης της πορείας που είχαν ακολουθήσει έκτοτε οι συγγραφείς των αρχικών σημειώσεων – όλοι διδάκτορες ή στο τελικό στάδιο εκπόνησης της διατριβής τους, και μερικοί ήδη διδάσκοντες σε πανεπιστήμια– τα αρχικά δεδομένα είχαν αλλάξει και κάποιοι, τουλάχιστον, από τους λόγους της ‘καθυστέρησης’ είχαν αρθεί. Εκτός των άλλων, η επιστημονική επιμέλεια των σημειώσεων μπορούσε πλέον να αναληφθεί συνεργατικά με έγκυρο τρόπο.

Όλα τα παραπάνω ισχύουν και για τον ανά χείρας τόμο. Η μόνη διαφορά είναι ότι με λίγους από τους συντάκτες των αρχικών σημειώσεων είχε πλέον χαθεί κάθε επαφή ενώ κάποιοι άλλοι δεν θέλησαν –για δικούς τους καλούς λόγους η καθεμιά ή ο καθένας– να επεξεργαστούν εκ νέου τα κείμενά τους εν όψει της παρούσας έκδοσης. Έτσι οι επιμελητές απευθύνθηκαν υπό το ίδιο ακριβώς πρίσμα σε άλλους συγγραφείς: φοιτητές ή φοιτήτριες όλων των ‘γενιών’ που είχαν παρακολουθήσει το μάθημα ή είχαν συνάψει ισχυρές σχέσεις μαζί του. Ωριμοί επιστήμονες πλέον οι περισσότεροι.

Σε σχέση με τη μεγαλύτερη ‘καθυστέρηση’ του δεύτερου τόμου, δύο πρόσθετες επισημάνσεις είναι αναγκαίες. Η πρώτη αφορά ένα γεγονός αμιγώς ‘ενδεχομενικού’ χαρακτήρα: η απουσία του Α.Μ. από τη διδασκαλία του μαθήματος για μια ολόκληρη πενταετία και ο χρόνος που απαιτούσε η εξυπηρέτηση των μεγάλων ευθυνών που είχε αναλάβει καθιστούσε αδύνατη τη συμμετοχή του στην επιμέλεια ενός νέου βιβλίου, πράγμα που επέφερε πρόσθετη καθυστέρηση. Η δεύτερη επισήμανση έχει να κάνει με το ίδιο το περιεχόμενο του ανά χείρας συλλογικού έργου.

Οπότε ας πάρουμε τα πράγματα από την αρχή. Συγκεκριμένα, κατά τη διάρκεια των μεταπτυχιακών σπουδών του στο Παρίσι (1968-1973) –με αντικείμενο τη θεωρητική φυσική των υψηλών ενεργειών (ή στοιχειωδών σωματιδίων)– ο Α. Μ. είχε ‘ριφθεί’ σε μια διανοητική ατμόσφαιρα όπου τα έργα που αποτελούν το κύριο αντικείμενο του παρόντος βιβλίου συζητούνταν πλατιά και παντού: όλοι, ανεξάρτητα από κατευθύνσεις

σπουδών, ήταν ‘υποχρεωμένοι’ να μάθουν αρκετά γι’ αυτά ώστε να μπορούν κάπως να συμμετέχουν, έστω μόνον ως ακροατές, στο γίνεσθαι των καιρών. Όπου λίγο πολύ όλες οι συναφείς συζητήσεις στροβιλιζόνταν, κατά τον έναν ή τον άλλο τρόπο, γύρω από την έννοια «επιστήμη». Έτσι, το ερώτημα που είχε τότε τεθεί στον ίδιο πολύ έντονα και σχεδόν αναπόφευκτα ήταν το πώς είναι δυνατόν να απονέμεται ο τίτλος «επιστήμη» στον λεγόμενο «Ιστορικό Υλισμό» ή στην Ψυχανάλυση, δηλαδή σε εγχειρήματα πολύ διαφορετικά από τη Φυσική και τα Μαθηματικά που σπούδαζε. Η πίεση του ερωτήματος συνέτεινε καίρια ώστε ο ίδιος να αλλάξει ερευνητικό προσανατολισμό.

Περίπου δέκα χρόνια αργότερα, αφού είχε αρχίσει να επεξεργάζεται συστηματικά τις συνιστώσες του ερωτήματος και να κατανοεί πληρέστερα το τι ‘συνέβαινε’ στο διανοητικό τοπίο της Γαλλίας, ο ίδιος θέλησε να δοκιμάσει τις συναφείς ιδέες και να τις επεξεργαστεί διεξοδικότερα στο πλαίσιο ενός μεταπτυχιακού σεμιναρίου. Δηλαδή κατά τη διδακτέα ύλη του εαρινού κατά τα παραπάνω εξαμήνου. Αλλά κατά το διάστημα που είχε μεσολαβήσει, η εν γένει πρόσληψη των αντίστοιχων γαλλικών έργων είχε εκλάβει πολύ διαφορετική τροπή: αυτά διαβάζονταν σχεδόν αποκλειστικά ως ιδρυτικά ενός ‘μεταμοντερνισμού’ με κύριο μέλημα τα λογοτεχνικά κείμενα και την κριτική τους. Αυτό σήμαινε ότι η δική του προσέγγιση, άρα και το μάθημα, απέβαιναν ‘αιρετικά’. Πράγμα που συνεπαγόταν ότι η δημοσίευση ενός βιβλίου σαν το παρόν προϋπέθετε ευρύτερα και ισχυρότερα ερείσματα και άρα ότι η εν λόγω δημοσίευση θα αποτελούσε εγχείρημα περισσότερο σύνθετο και περισσότερο ρισκοκίνδυνο από εκείνο που συνιστούσε η σύνταξη του ‘πρώτου τόμου’. Τα εν λόγω ερείσματα ο ίδιος προσπάθησε να συγκροτήσει στα χρόνια που μεσολάβησαν, πάντα σε άμεση συνάφεια με τη διεξαγωγή του μαθήματος, ενώ ο Θοδωρής Δημητράκος επέμενε ήδη πριν από το 2019 και με βάση τη δική του δουλειά ότι η εν λόγω δημοσίευση και μπορεί και πρέπει να επιχειρηθεί. Η μακρά εισαγωγή που ακολουθεί –γραμμένη και ξαναγραμμένη αρκετές φορές σε μόνιμο και κάποτε έντονο διάλογο μεταξύ των δύο επιμελητών– προσπαθεί να συμπυκνώσει αυτά τα ερείσματα σε άμεση συνάρτηση με την ιδιαίτερη ματιά –και άρα με την πολλαπλά καθοριστική συνδρομή– του Θοδωρή Δημητράκου και της πείρας που είχε αποκομίσει από τη διδασκαλία του μαθήματος. Από εκεί και πέρα, επαφίεται στην αναγνώστριά ή στον αναγνώστη να κρίνει και να αποτιμήσει συναφώς.

Όπως επαφίεται σε εκείνη ή εκείνον να κρίνει και να αποτιμήσει τις επιμέρους εργασίες που συγκροτούν την παρούσα συλλογή. Κατά τα παραπάνω, αυτές αποσκοπούν στην κατανόηση των σχέσεων ανάμεσα στη φιλοσοφία, από τη μια μεριά, και στις κοινωνικές επιστήμες και τις επιστήμες του ανθρώπου, από την άλλη, κυρίως όπως αυτές οι σχέσεις αποκαταστάθηκαν στη Γαλλία της δεκαετίας του 1960-1970. Αλλά και κατά τους τρόπους κατά τους οποίους οι ‘γαλλικές’ προσεγγίσεις επί αυτών των σχέσεων προέκυψαν ιστορικά: σε ποιες καθιερωμένες φιλοσοφικές παραδόσεις αυτές στηρίχθηκαν κριτικά και ποιων δασκάλων τη σκέψη θέλησαν να ακολουθήσουν καινοτομώντας ωστόσο ριζοσπαστικά.

Οφείλουμε να υπογραμμίσουμε ότι η αξία των εργασιών που δημοσιεύονται εδώ –όπως άλλωστε και εκείνες του ‘πρώτου τόμου’– δεν είναι μόνον ιστορική. Δηλαδή οι εργασίες αυτές δεν αποτελούν απλώς μαρτυρία του πώς μια ολόκληρη γενιά φιλοσόφων και ιστορικών της επιστήμης και της τεχνολογίας –κατά τον τίτλο του αρχικού προγράμματος μεταπτυχιακών σπουδών– η πρώτη που μορφώθηκε με δασκάλους της

ημεδαπής, ήρθε αντιμέτωπη με τη φιλοσοφία των επιστημών και συνέβαλε στην εγχώρια πρόσληψη και στην παραπέρα ανάπτυξή της. Τουλάχιστον κατά τη δική μας κρίση, πρόκειται για εργασίες που δεν υπολείπονται σε πληρότητα ή επάρκεια από επαγγελματικού επιπέδου εργασίες της διεθνούς σκηνής ενώ όλες αποτελούν πρωτότυπη συμβολή στον αντίστοιχο ανοιχτό διεθνή διάλογο. Με άλλες να επιμένουν περισσότερο και άλλες λιγότερο στη διερεύνηση ενός ειδικότερου ζητήματος του αντικειμένου τους, πάντοτε στο πλαίσιο, βέβαια, ενός κειμένου με διδακτικό κατά βάσιν προσανατολισμό. Αυτά δε υπό μια εν πολλοίς ‘αιρετική’ σκοπιά, όπως μόλις σημειώσαμε. Και κατά τούτο, ελπίζουμε, σκοπιά που μπορεί ενδεχομένως να ανοίξει νέους δρόμους.

Όσα προηγούνται καθιστούν προφανές ότι τούτος ο τόμος δεν οφείλεται αποκλειστικά στους συγγραφείς και τους επιμελητές του. Άμεσα ή έμμεσα, εκ του σύνεγγυς ή κάπως εκ του μακρόθεν, κάποιες φορές εν επιγνώσει και κάποιες φορές ανεπίγνωστα, όλοι εκείνοι και όλες εκείνες που μετείχαν κατά καιρούς, όχι μόνο σε αυτό καθαυτό το μάθημα, αλλά σε όλες τις δραστηριότητες που συγκροτούν τη μικρή ιστορία που σκιαγραφήσαμε –οι οποίοι και οι οποίες, με τα χρόνια που μεσολάβησαν, είναι πλέον πολλοί και πολλές– επηρέασαν καθοριστικά, με τον ένα ή τον άλλο τρόπο, κάθε συντελεστή του βιβλίου χωριστά, αλλά και όλους μαζί. Το να αναγνωρίσουμε εδώ ονομαστικά τη συμβολή στο εγχείρημα που συζητάμε καθενός και καθεμιάς, κάθε διδάσκοντος και κάθε διδασκόμενου, προφανώς υπερβαίνει κατά πολύ τις δυνάμεις μας. Ωστόσο το «ευχαριστώ» που απορρέει δεν είναι ούτε τυπικό ούτε ανώνυμο. Είναι το κυριολεκτικό «ευχαριστώ» που εκφράζει τη βαθιά ευχαρίστηση, την ευφροσύνη, την κυριολεκτική ευ-γνωμοσύνη στην οποία οδηγεί το επιτυχημένο πέρας μιας μακράς, δημιουργικής, σύνθετης και πάντοτε ανοικτής προσπάθειας που έχουν αναλάβει πολλοί συντελεστές από κοινού.

Μολαταύτα, επιθυμούμε να εκφράσουμε ονομαστικά τις βαθιές ευχαριστίες μας στον Κώστα Στεργιόπουλο, στον Γιώργο Ευαγγελόπουλο και, βεβαίως, στον Μάκη Κουζέλη. Αυτοί προθυμοποιήθηκαν να διάβασαν αναλυτικά την εισαγωγή ασκώντας τη διεισδυτική ματιά τους. Ομολογούμε ότι δεν συμμορφωθήκαμε με όλες τις υποδείξεις τους. Προφανώς με δική μας ευθύνη και μάλλον υπό δικό μας κόστος. Το βιβλίο αφιερώνεται στη μνήμη του Άρι (Αριστείδη) Αραγεώργη. Παλιού μαθητή, συναδέλφου, φίλου, απaráμιλλου δασκάλου και πρωτεργάτη της φιλοσοφίας της Φυσικής. Ο Άρις είχε εκφράσει έντονα την επιθυμία να δει γρήγορα το φως τούτος ο ‘δίδυμος’ τόμος. Αλλά δυστυχώς δεν προλάβουμε. Έτσι στερηθήκαμε, εκτός πλείστων άλλων, τη δυνατότητα να επωφεληθούμε από την πάντοτε αυστηρή και πάντοτε δίκαιη κρίση του...

Αριστείδης Μπαλτάς
Θοδωρής Δημητράκος
Αθήνα, Νοέμβριος 2021

Εισαγωγή

Η εισαγωγή που ακολουθεί είναι και μακροσκελής και πυκνή. Η βασική δικαιολογία μας απορρέει από όσα ήδη αναφέραμε στον Πρόλογο: το φιλοσοφικό τοπίο της Γαλλίας κατά τη δεκαετία 1960-1970 υπήρξε εξαιρετικά σύνθετο και μάλιστα κατά διαστάσεις που δεν έχουν μελετηθεί ιδιαίτερα από τη σκοπιά που υιοθετούμε εδώ. Δηλαδή εκείνη των σχέσεων ανάμεσα στις κοινωνικές επιστήμες και τις επιστήμες του ανθρώπου, από τη μια μεριά, και την καθαυτό φιλοσοφία, ό,τι κι αν αυτό σημαίνει, από την άλλη μεριά. Κατά συνέπεια, η Εισαγωγή δεν μπορούσε παρά να είναι μακροσκελής. Αλλά όφειλε συνάμα να είναι πυκνή, γιατί αλλιώς θα αναδιπλασίαζε ή θα υπερκάλυπτε, δηλαδή θα ‘καπέλωνε’ ανεπίτρεπτα, την πολύ πλούσια συλλογική δουλειά που συγκρότησε το σώμα του βιβλίου. Με αυτά δεδομένα, υποσημειώνουμε ότι τούτη η Εισαγωγή θα μπορούσε ενδεχομένως να διαδραματίσει ρόλο διπλό: και εκείνον μιας παραδοσιακής Εισαγωγής, έστω πυκνής και μακροσκελούς, αλλά και εκείνον ενός Επίμετρου που μπορεί να διαβαστεί εκ των υστέρων ως αναδρομική συμπύκνωση (πάντα μακροσκελής!) των όσων η αναγνώστρια ή ο αναγνώστης κατ’ ελπίδα αποκόμισε διαβάζοντας το παρόν.

Η Εισαγωγή χωρίζεται κατ’ ουσίαν σε δύο ‘μέρη’ που διαχωρίζονται μέσω μιας «Μετάβασης». Στο πρώτο ‘μέρος’ διατρέχουμε τους τρόπους κατά τους οποίους αντιμετωπίστηκαν φιλοσοφικά ό,τι θα αποκαλούσαμε σήμερα κοινωνικές επιστήμες και επιστήμες του ανθρώπου από την εποχή του Αριστοτέλη μέχρι τον 19ο αιώνα. Έτσι ξεκινάμε με την «αριστοτελική μεταφυσική αρμονία», συνεχίζουμε με το «μεταφυσικό χάσμα» που δημιούργησε η Επιστημονική Επανάσταση του 17ου αιώνα ανάμεσα στις φυσικές επιστήμες και τις επίδοξες επιστήμες της κοινωνίας και του ανθρώπου, παρουσιάζουμε τις προσπάθειες αντιμετώπισης του χάσματος από τις κυριότερες φιλοσοφικές προσεγγίσεις και εξετάζουμε τόσο την ανάδυση των επιστημών που ενδιαφέρουν κατά τον 19ο αιώνα όσο και το πώς η φιλοσοφία προσπάθησε να τις οικειοποιηθεί.

Το ‘δεύτερο’ μέρος είναι αφιερωμένο στη Γαλλία. Εκθέτουμε πρώτα με ύφος πιο ανάλαφρο, εν είδει διαλείμματος, τους ιδιότροπους γαλλικούς εκπαιδευτικούς θεσμούς, την περιρρέουσα ατμόσφαιρα και το διανοητικό τοπίο που παρουσίαζε η χώρα κατά τη δεκαετία που μας απασχολεί. Κατόπιν εξετάζουμε τις ριζοσπαστικές πρωτοβουλίες συγκρότησης ή αναδιατύπωσης των επιστημών του κοινωνικού και του ανθρώπινου που συνέστησαν αυτό που αποκαλούμε «δρόμο της έννοιας» –εδώ εντοπίζεται το κύ-

ριο σημείο όπου συμπυκνώνεται το σώμα του βιβλίου— ενώ διαπιστώνουμε μετά πώς αυτές οι πρωτοβουλίες παραγνωρίστηκαν από τη διάθλασή τους μέσω των ΗΠΑ. Τέλος, παρουσιάζουμε σχετικά αναλυτικά την έννοια «επιστήμη» που απορρέει, τουλάχιστον κατά την κρίση μας, από όλα τα παραπάνω. Πρόκειται για έννοια που διαθέτει μεν έναν ‘σκληρό πυρήνα’, αλλά ταυτόχρονα αναφέρεται σε διακριτές *οικογένειες* επιστημών, με κάθε οικογένεια να περιλαμβάνει διακριτές, επίσης, επιστήμες: τις οικογένειες των φυσικών επιστημών, εκείνες της κοινωνίας και του ανθρώπου και τα Μαθηματικά. Ένας επίλογος συνοψίζει την όλη Εισαγωγή.

Τούτες οι διευκρινίσεις αρκούν, θεωρούμε, για να ξεκινήσουμε.



Όπως είναι γνωστό, η Επιστημονική Επανάσταση του 17ου αιώνα κατ’ ουσίαν κορυφώθηκε με το έργο του Νεύτωνα *Μαθηματικές Αρχές Φυσικής Φιλοσοφίας* (*Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*) που εκδόθηκε το 1687. Ο τίτλος της πραγματείας και είναι και δεν είναι παραπλανητικός. Δεν είναι παραπλανητικός για τη εποχή του: η παρατήρηση της φύσης και των φαινομένων της, η εφεύρεση, η κατασκευή και η χρήση πειραματικών συσκευών που βοηθούσαν την αντίστοιχη διερεύνηση, οι τεχνολογικού προσανατολισμού δοκιμασίες των νέων έννοιων, η βοτανολογία, η εντομολογία, η ταξινόμηση των ειδών του φυτικού και του ζωικού βασιλείου, η ανατομία και οι εξελίξεις της ιατρικής, η μηχανοκρατική εξήγηση της κυκλοφορίας του αίματος, ο εν γένει πειραματισμός που αποσκοπούσε στον έλεγχο θεωρητικών υποθέσεων ή ακόμη και εκείνος που έμελλε να οδηγήσει από την Αλχημεία στη Χημεία, όπως και αρκετά ακόμη συναφή εγχειρήματα, λογίζονταν τότε ως ενταγμένα σε έναν κλάδο της φιλοσοφίας: στη «φυσική», ακριβώς, «φιλοσοφία» (natural philosophy).

Από την πλευρά της, η πραγματεία του Νεύτωνα αναφερόταν σε μια καίρια πτυχή της φυσικής πραγματικότητας: τη μηχανική κίνηση σε όσα αφορούν τόσο τα επίγεια όσο και τα ουράνια φαινόμενα. Άρα εντασσόταν προφανώς στο πλαίσιο της «φυσικής φιλοσοφίας». Το ότι η ίδια αρθρωνόταν με μαθηματικούς όρους, όπως δηλώνει ο τίτλος της, δεν συγκροτούσε εν προκειμένω ένσταση: τα Μαθηματικά είχαν ήδη αυτονομηθεί από τη φιλοσοφία πολύ προγενέστερα. Ειδικά εδώ ο Νεύτων ακολουθούσε και συστηματοποιούσε ρηξικέλευθα την καινοτόμο ιδέα του Γαλιλαίου –ενός από τους «γίγαντες στους ώμους των οποίων είχε στηριχθεί», καθ’ ομολογίαν του ίδιου– σύμφωνα με την οποία «το βιβλίο της φύσης είναι γραμμένο σε μαθηματική γλώσσα». Ιδέα καινοτόμος μεν, αλλά προφανώς «φιλοσοφική» κατά τις αντιλήψεις της εποχής: αυτή ‘απλώς’ αντιστρατεύοταν με ιδιάζουσα τόλμη τις συναφείς αντιλήψεις του Αριστοτέλη. Συνάγεται πως ο τίτλος υπήρξε απολύτως ακριβής την εποχή της εμφάνισής του και άρα κάθε άλλο παρά παραπλανητικός.

Αλλά ο τίτλος είναι παραπλανητικός από τη σημερινή σκοπιά. Ήδη από την εποχή του Νεύτωνα και με διαρκώς επιταχυνόμεους ρυθμούς, τόσο η Φυσική, όπως την εννοούμε σήμερα, όσο και η πλειάδα των εγχειρημάτων που αποσκοπούσαν στην εξήγηση και στην κατανόηση των φυσικών φαινομένων –μια ολόκληρη «ήπειρος» περιοχικών ερευνών– είχαν αρχίσει να διαχωρίζουν αποφασιστικά τις σχέσεις τους με τους τρόπους προσέγγισης της φύσης που είχε καθιερώσει ο εν πολλοίς ‘αφηρημένος’ φιλοσοφικός

στοχασμός. Τη θέση του καταλάμβαναν διαρκώς εμφανέστερα τρόποι ικανοί να συναρτήσουν συγκεκριμένα την οικοδόμηση της εκάστοτε περιοχικής θεωρίας (όχι υποχρεωτικά με μαθηματικούς όρους) με τη λεπτομερή παρατήρηση ή τη σχεδιασμένη πειραματική παρέμβαση. Δηλαδή, κατά τη δική μας ορολογία, τρόποι *επιστημονικοί*. Τούτοι ήταν τρόποι που αναζητούσαν και επιτύγγαναν να διατυπώσουν τους *καθολικούς και απαράβατους νόμους* που διέπουν τις διάφορες κατηγορίες φυσικών φαινομένων. Έτσι, οι θεμελιώδεις «τρεις νόμοι» του Νεύτωνα στοιχειοθετούσαν το πλαίσιο που διέπει όλα τα φυσικά φαινόμενα ανεξαιρέτως, μέσω των μαθηματικών σχέσεων ανάμεσα σε «δύναμη», «μάζα» και «επιτάχυνση» ενώ ο «νόμος της παγκόσμιας έλξης» αποτύπωνε μαθηματικά τα καθολικά και απαράβατα γνωρίσματα της «δύναμης της βαρύτητας», όπως αναφερόταν τόσο στην επίγεια όσο και στην ουράνια κίνηση των σωμάτων.

Θεσμική συνιστώσα των εξελίξεων που οδηγούσαν στην αυτονόμηση των φυσικών επιστημών από την επικράτεια της φιλοσοφίας αποτελούσε η σύγκροτηση εταιρειών ή ακαδημιών, όπως η Βασιλική Εταιρεία του Λονδίνου που ιδρύθηκε το 1660. Αυτές συγκέντρωναν τους «ειδικούς» που ήταν σε θέση να κρίνουν τα αντίστοιχα τεκταινόμενα με τη δέουσα εγκυρότητα. Με άλλα λόγια, ήταν αποκλειστικά οι συζητήσεις μεταξύ αυτών των «ειδικών» –ή «ομοίων» (peer review)– και όχι κάποια υπερκείμενα φιλοσοφικά (ή θεολογικά) επιχειρήματα που νομιμοποιούνταν να αποφανθούν τελεσίδικα για την ισχύ των προτεινόμενων νόμων –ή μερικότερων λύσεων– συγκροτώντας έτσι ό,τι έχουμε μάθει να αποκαλούμε «επιστημονική κοινότητα». Η συστηματική έκδοση των πρακτικών (transactions) των αντίστοιχων συζητήσεων ή η κυκλοφορία κάποιων συναφών περιοδικών αποσαφήνιζαν τη χρησιμοποιούμενη εξειδικευμένη ορολογία, διέδιδαν τα συναφή επιτεύγματα και εξασφάλιζαν την απαραίτητη εν προκειμένω δημοσιότητα.

Με αυτά τα δεδομένα και υπό αυτό το πρίσμα, ο τίτλος της πραγματείας του Νεύτωνα είναι παραπλανητικός: για μας, όπως και για αρκετές προηγούμενες γενιές, ήταν αυτή η πραγματεία που συνέστησε την οριστική αυτονόμηση της Φυσικής από την επικράτεια της φιλοσοφίας. Αυτονόμηση, μάλιστα, χωρίς καμιά δυνατότητα επιστροφής. Με άλλα λόγια, ήταν η πραγματεία του Νεύτωνα που κατ' ουσίαν συγκρότησε τη Φυσική ως την αυτόνομη επιστήμη που γνωρίζουμε σήμερα ενώ η ίδια κίνηση αυτονόμησης συμπαρέσυρε με γοργά βήματα κάθε περιοχή της «ηπείρου» των φυσικών επιστημών. Με κάθε τέτοια περιοχή να μην ακολουθεί υποχρεωτικά, όπως σημειώσαμε, μαθηματικούς τρόπους άρθρωσης αλλά τους εκάστοτε προσίδιους δικούς της.

Από την άλλη πλευρά, οι άνθρωποι προφανώς δεν υπόκεινται αποκλειστικά στη φύση και στους νόμους της. Με άλλα λόγια, τα κοινωνικά και τα ανθρώπινα –ό,τι έμελλε να καταταγεί στις κοινωνικές επιστήμες και στις επιστήμες του ανθρώπου– δεν μπορεί να μην αποτελούσαν αντικείμενο συστηματικού στοχασμού ήδη από τις απαρχές του «περάσματος από τον μύθο στον λόγο». Οι κρίκοι αυτού του είδους στοχασμού, φιλοσοφικού βεβαίως, σχηματίζουν μια μακρά και αδιάσπαστη αλυσίδα: από τον Ηράκλειτο, τον Πλάτωνα και τον Αριστοτέλη μέχρι τον Μακιαβέλι, τον Λοκ (John Locke), τον Χομπς (Thomas Hobbes) ή τον Ρουσό (Jean-Jacques Rousseau), για να αναφέρουμε λίγα μόνον εμβληματικά ονόματα. Είναι εύλογο να υποθέσουμε ότι τουλάχιστον μετά τον 17ο αιώνα, η τάση αυτονόμησης από τη φιλοσοφία που εγκαινίασε ανεπιστρεπτή η πραγματεία του Νεύτωνα κάπως θα επηρέαζε και τη διερεύνηση ζητημάτων που αφορούσαν την κοινωνική και την ανθρώπινη συνθήκη.

Και όντως έτσι συνέβη: η «νέα επιστήμη» του Βίκο (*Principi di Scienza Nuova di Giambattista Vico d'Intorno alla Comune Natura delle Nazioni*, 1744), που συνιστούσε τη συστηματική διερεύνηση της «κοινής φύσης» των «εθνών» (των ανθρώπινων κοινωνιών) και της ιστορικής πορείας τους (Μπαλτάς 2021α) ή η έρευνα του Άνταμ Σμιθ, που αναζητούσε τη «φύση» και τις «αιτίες» του «πλούτου των εθνών» (*An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, 1776), συγκροτώντας έτσι το «κλασικό» θεμέλιο της οικονομικής ‘επιστήμης’¹, διέπονταν, δικαιούμαστε να ισχυριστούμε, από φιλοδοξίες ανάλογες με εκείνες της πραγματείας του Νεύτωνα.

Μολαταύτα, αντίστοιχη αυτονόμηση από τη φιλοσοφία δεν έγινε κατορθωτό να επιτευχθεί ούτε κατά τον 17ο ούτε κατά τον 18ο αιώνα. Εγχειρήματα όπως αυτά του Βίκο ή του Άνταμ Σμιθ εξακολουθούσαν να εκλαμβάνονται ως θεμελιωδώς φιλοσοφικά, εντασσόμενα στον διακριτό κλάδο της φιλοσοφίας του *έθους* (ή ήθους) ή της *ηθικής*.² Δηλαδή εκείνου που, τουλάχιστον κατά την αγγλική ορολογία της εποχής, άκουγε στο όνομα «moral philosophy»³ σε αντιδιαστολή, ακριβώς, με τη «natural philosophy». Εγχειρήματα που διεκδικούσαν το να αναγράφεται ρητά στην προμετωπίδα τους ο επίζηλος πλέον τίτλος «επιστήμη» έπρεπε να περιμένουν τα μέσα του 19ου αιώνα προκειμένου να αρχίσουν να αναδύονται εμφαντικά στο προσκήνιο.

Ωστόσο, οφείλουμε να σημειώσουμε ότι *τάσεις* προς αυτήν την κατεύθυνση αυτονόμησης είχαν αρχίσει να εκδηλώνονται αρκετά νωρίτερα. Για παράδειγμα, ήδη από τον 18ο αιώνα, μια μερίδα φιλοσόφων του γαλλικού Διαφωτισμού –μεταξύ των οποίων οι Κοντιγιάκ (Étienne Bonnot de Condillac, 1714-1780), Ελβέτιους (Claude Adrien Helvétius 1715-1771) και Χόλμπαχ (Paul-Henri Thiry, Baron d’Holbach, 1723-1789)– είχαν ωθήσει εμμέσως τον Ντεστύτ ντε Τρασύ (Antoine Destutt de Tracy, 1754-1836) να συγγράψει τον πεντάτομο έργο του *Στοιχεία ιδεολογίας* (*Éléments d'idéologie*, 1817-1818). Ο όρος «ιδεολογία» έμελλε να αποκτήσει μέλλον λαμπρό με αποτέλεσμα, εκτός των άλλων, οι παραπάνω να παραλάβουν αναδρομικά τον χαρακτηρισμό «ιδεολόγοι». Εμπνευσμένη από το αδιαφιλονίκητο κύρος των Μαθηματικών και των φυσικών επιστημών, η «ιδεολογία» επεδίωκε να αποτελέσει κάτι σαν επιστήμη των ιδεών με αντικείμενο τους νόμους της συνείδησης που διέπουν την καταγωγή και τη λειτουργία των ιδεών των ανθρώπων, εστιάζοντας, όχι μόνο στο υποκείμενο, αλλά και στη λογική και στη γλώσσα. Η ‘επιστήμη’ της ιδεολογίας, με άλλα λόγια, αποσκοπούσε να αποκαλύψει και να θεραπεύσει ορθολογικά τις προκαταλήψεις, τις θρησκευτικές δεισιδαιμονίες,

1 Τα εισαγωγικά εδώ θα δικαιολογηθούν αρκετά παρακάτω μέσω της ιδέας ότι τα οικονομικά φαινόμενα δεν μπορούν να εξηγηθούν και να κατανοηθούν επαρκώς ανεξάρτητα από τα εν γένει κοινωνικά και ιστορικά φαινόμενα. Αυτό σημαίνει, τουλάχιστον για μας, ότι η σημερινή «οικονομική επιστήμη» έχει αφήσει εν πολλοίς εκκρεμή αρκετά ερωτήματα σχετικά με τη θεμελιώδη εννοιολογική σκευή και συνοχή της.

2 Η διάκριση μεταξύ *έθους* (ήθους) και *ηθικής* θέλει να παραπέμψει στη διαφορά μεταξύ ‘προσωπικού’ και ‘κοινωνικού’: η ηθική αναφέρεται στις αξίες που διέπουν (ή οφείλουν να διέπουν) την εν γένει συμπεριφορά ενός ατομικού ανθρώπινου *υποκειμένου* ενώ το ήθος στη διυποκειμενική ηθικότητα που επικρατεί στο πλαίσιο της εκάστοτε *κοινωνίας*, υπαγορευόντας με τον τρόπο της τους κανόνες που οφείλουν να συγκροτούν την προσωπική ηθική. Θα δούμε παρακάτω τη χρήση που επιφυλάσσει στη διάκριση ο Χέγκελ.

3 Εδώ περιλαμβάνονταν ό,τι θα αποκαλούσαμε σήμερα ηθική, πολιτική και κοινωνική φιλοσοφία, φιλοσοφική ψυχολογία και τα ανάλογα.

τις σκοταδιστικές αντιλήψεις κ.λπ., όλες, δηλαδή, τις παραπλανητικές ιδέες στις οποίες στηριζόταν, εκτός των άλλων, η αποδοχή του «παλαιού», όπως ονομαζόταν τότε, απολυταρχικού καθεστώτος. Χαρακτηριστικό της «ιδεολογίας» υπήρξε ακόμη η κριτική στη μεταφυσική, κάτι που την καθιστά πρόδρομη εμφάνιση του θετικισμού κατά Κοντ (Auguste Comte, 1798-1857), όπως θα δούμε παρακάτω.

Ούτως ή άλλως πάντως, διαπιστώνεται σημαντική ‘καθυστέρηση’ της συγκρότησης επιστημών της κοινωνίας και του ανθρώπου έναντι της συγκρότησης φυσικών επιστημών. Αλλά δεν είναι εδώ η θέση να πούμε πολλά σχετικά με τούτη την ‘καθυστέρηση’. Για τις ανάγκες του παρόντος αρκεί να παρατηρήσουμε ότι, ήδη από τα μέσα του 16ου αιώνα και για κάποιους σύνθετους λόγους, στο επίκεντρο του φιλοσοφικού στοχασμού είχαν αναδειχθεί ερωτήματα που αφορούσαν κυρίως τη φύση. Ο ομόφωνος χαρακτηρισμός του έργου του Κοπέρνικου (*De revolutionibus orbium coelestium*, 1543) ως βαθιά επαναστατικού σηματοδοτεί αυτήν ακριβώς την ανάδειξη. Αλλά οι νόμοι της φύσης, όπως τους ερευνούσαν και τους διατύπωναν οι εργάτες της Επιστημονικής Επανάστασης, δεν υπόκεινται εξ ορισμού σε οτιδήποτε έχει να κάνει με κοινωνίες και ανθρώπους. Λειτουργούν αφ’ εαυτών, αγέρωχα ανεξάρτητοι από κοινωνικά συμφέροντα και από ανθρώπινες επιθυμίες, όπως και από οτιδήποτε έχει να κάνει με ανθρώπινη βούληση.

Αυτό το δεδομένο μας υποχρεώνει να επαναλάβουμε και να υπογραμμίσουμε ότι τα επιτεύγματα των φυσικών επιστημών μετά τον Νεύτωνα στηρίζονταν θεμελιωδώς στην έννοια του *καθολικού και अपαράβατου φυσικού νόμου* –ό,τι κι αν έτειναν να υποστηρίξουν εν προκειμένω οι ακραιφνείς εμπειριστές της εποχής. Κατά συνέπεια, εγχειρήματα που απέβλεπαν στην εξήγηση και στην κατανόηση των κοινωνικών φαινομένων ή εκείνων της ανθρώπινης υποκειμενικότητας, αν ήθελαν να κατακτήσουν τον επίζηλο τίτλο «επιστήμη», όφειλαν να εδραιώσουν αντίστοιχα καθολικούς και απαράβατους νόμους ως προς το δικό τους αντικείμενο. Όπου όμως εδώ τίθεται από μιας αρχής ένα μεγάλο φιλοσοφικό ζήτημα.

Διότι τα κοινωνικά φαινόμενα και εκείνα της ανθρώπινης υποκειμενικότητας⁴ ανάγονται, σε τελευταία τουλάχιστον ανάλυση, σε ανθρώπινες δραστηριότητες, συμπεριφορές, στάσεις, χειρονομίες και πράξεις. Όπου δραστηριότητες, συμπεριφορές, στάσεις, χειρονομίες και πράξεις είναι κινήσεις εγγενώς *ένσκοπες*. Δηλαδή φέρουν σκοπούς ή προθέσεις, ακόμη κι αν οι εμπλεκόμενοι αγνοούν, παρερμηνεύουν ή δεν έχουν καν συνείδηση της αντίστοιχης πρόθεσης ή του σκοπού τους (Μπαλτάς 2021β, Κεφ. 2). Όπου η πρόθεση ή ο σκοπός βεβαίως εγκαλεί, τουλάχιστον εμμέσως, το ζήτημα της ανθρώπινης βούλησης. Από όπου απορρέει ότι οι επιζητούμενοι καθολικοί και απαράβατοι νόμοι, για να είναι ακριβώς νόμοι, οφείλουν να κανοναρχούν την ανθρώπινη βούληση-

4 Ο όρος «υποκείμενο» θα μας απασχολήσει δια μακρών σε όσα ακολουθούν. Διευκρινίζουμε από την αρχή ότι αυτός, όσο δεν επισημαίνεται διαφορετικά, θα αναφέρεται αποκλειστικά στο *ατομικό* ανθρώπινο υποκείμενο, δηλαδή σε έναν άνθρωπο, ανεξαρτήτως φύλου, εθνότητας, φυλής, ηλικίας κ.λπ. Η διευκρίνιση είναι απαραίτητη γιατί, εκτός των άλλων, απαντάται και ο σχετικά νεοπαγής όρος «συλλογικό υποκείμενο», ο οποίος, όπως εντάσσεται στο εννοιολογικό πλαίσιο των κοινωνικών επιστημών (ιστορία, κοινωνιολογία κ.ο.κ), δανείζεται χαρακτηριστικά του ατομικού υποκειμένου (π.χ. ίδια βούληση) για να τα αποδώσει σε συλλογικότητες (π.χ. ένα κόμμα ή ένα συνδικάτο) ή σε θεσμούς (π.χ. ένα κοινοβούλιο ή μια τράπεζα) που δρουν σχετικά αυτόνομα –αποτελούν δρώντες παράγοντες (agents)– στο πλαίσιο μιας κοινωνίας.

ση καθ' εαυτήν. Αλλά έτσι το ερώτημα περί ελευθερίας της βούλησης δεν μπορεί παρά να τίθεται δυναμικά στο προσκήνιο: αν η βούληση κανοναρχείται από καθολικούς και απαράβατους νόμους, τότε μάλλον συνάγεται ότι αυτή δεν είναι ελεύθερη. Αλλά αν η βούληση δεν είναι ελεύθερη, πώς εξηγούμε και πώς κατανοούμε την αίσθηση ελευθερίας που φαίνεται να συνοδεύει άνευ ετέρου κάθε βουλευτικό μας ενέργημα; Το φιλοσοφικό τούτο ερώτημα είναι και παλαιό και μείζον. Συνιστά ζήτημα το οποίο οι επίδοξες επιστήμες της κοινωνίας ή του ανθρώπου όφειλαν να αντιμετωπίσουν κατά μέτωπον, αν όντως επεδίωκαν να καταστούν *επιστήμες* κατά την κυριολεξία της εποχής χωρίς να ακυρώνονται εν τη γενέσει τους.

Σε αυτό το φιλοσοφικό ερώτημα προστίθεται ένα δεύτερο, μεθοδολογικού κατά βάσιν χαρακτήρα: όπως μόλις είπαμε, οι επίδοξες κοινωνικές επιστήμες και εκείνες του ανθρώπου έχουν ως αντικείμενο, εκτός των άλλων, κοινωνικά συμφέροντα και ανθρώπινες επιθυμίες, όπως και όσα συναρτώνται ευθέως ή πλαγίως μαζί τους. Αλλά ο αντίστοιχος επίδοξος επιστήμονας είναι ούτως ή άλλως άνθρωπος ζων εν κοινωνία, δηλαδή φέρει ίδια συμφέροντα, διέπεται από δικές του επιθυμίες και δεσμεύεται αντίστοιχα –συνειδητά ή ασυνειδητοποιήτα. Οπότε πώς μπορεί η κρίση του να παραμένει εν προκειμένω αμερόληπτη, ψυχρή και αδέκαστη όπως προϋπέθετε απαρέγκλιτα η παγιωμένη πλέον έννοια «επιστήμη»; Παγιωμένη, βέβαια, με θεμέλιο μια αμιγώς *εξωτερική σχέση* ανάμεσα σε ερευνώμενο αντικείμενο και ερευνητή. Με άλλα λόγια, πώς είναι δυνατόν να διακριθεί το αντικείμενο της έρευνας από την υποκειμενικότητα του ερευνητή ώστε να διασφαλιστεί η αντικειμενική ισχύς των αντίστοιχων αποτελεσμάτων, όταν το ίδιο αυτό αντικείμενο *εμπεριέχει* θέλοντας και μη την εν λόγω υποκειμενικότητα; Πρόκειται άραγε περί φαύλου κύκλου;

Αλλά δεν τελειώσαμε. Ένα επιπλέον μείζον φιλοσοφικό ερώτημα τίθεται επίσης αναπόδραστα: την εποχή που συζητάμε ο φιλοσοφικός κλάδος του ήθους και της ηθικής, η «moral philosophy» που λέγαμε, δεν μπορούσε παρά να περιέχει μια *απαράκαμπτη αξιακή και κανονιστική* (δεοντική) διάσταση, διάσταση η οποία όφειλε να αποσυνδέεται από την περιγραφική αν ήταν όντως να εξαχθεί από τους κόλπους του μια καθαυτό επιστήμη: ήδη από την εποχή του Νεύτωνα, κάθε επιστήμη αποσκοπεί και περιορίζεται στην αμιγώς περιγραφική διάσταση ενώ οφείλει *απαρέγκλιτα* να παραμένει ουδέτερη τόσο αξιακά όσο και κανονιστικά (δεοντικά). Ο Χιούμ, μάλιστα, (Hume, [1738] 1985, §3.1.1.27) είχε προβάλει εν προκειμένω ισχυρά (φιλοσοφικά βεβαίως) επιχειρήματα που διαχώριζαν άνευ ετέρου το περιγραφικό από το αξιακό ή κανονιστικό (δεοντικό): καμιά πρόταση περί «δέοντος» δεν μπορεί να συναχθεί από μία πρόταση περί «είναι».

Πώς λοιπόν θα μπορούσε μια επίδοξη κοινωνική επιστήμη ή επιστήμη του ανθρώπου να υπερβεί αυτήν την *απαράκαμπτη* διάκριση, έχοντας να αντιμετωπίσει ταυτόχρονα, όπως είπαμε, τόσο το ζήτημα της ελευθερίας της βούλησης όσο και ζητήματα συμπεριφορών και επιθυμιών; Πώς θα απέφευγαν τα πορίσματα μιας τέτοιας επίδοξης επιστήμης να περιλαμβάνουν κανονιστικές (δεοντικές) επιταγές; Ή, με άλλα λόγια, πώς δεν θα παρωθούσαν σε συγκεκριμένες δραστηριότητες, συμπεριφορές, στάσεις, χειρονομίες και πράξεις σε αντιδιαστολή με άλλες και προτιμητέες έναντι άλλων;

Βλέπουμε ότι τα φιλοσοφικά ερωτήματα που αφορούσαν –και αφορούν– τη συγκρότηση *επιστημών* του κοινωνικού και του ανθρώπινου υπήρξαν πολλά, *απαράκα-*

μπτα και εν τέλει υπαρξιακά. Σε αυτά, εκτός των άλλων, ήταν –και είναι– υποχρεωμένο να απαντήσει, ρητά ή εμμέσως, κάθε εγχείρημα που αποσκοπούσε ή αποσκοπεί στη συγκρότηση τέτοιων επιστημών. Δηλαδή κάθε εγχείρημα που αποζητά διαπιστευτήρια υπεράνω αμφισβητήσεων σε ό,τι αφορά τη νομή, την κατοχή και την ιδιοκτησία του τίτλου «επιστήμη». Με άλλα λόγια, η αυτονόμηση από τη φιλοσοφία των κοινωνικών επιστημών και των επιστημών του ανθρώπου δεν υπήρξε καθόλου απλή υπόθεση, αν έχει καν τελεστεί έως σήμερα. Δηλαδή αν έχει τελεστεί υπό όρους όπου δεν εμφιλοχωρούν μείζονες φιλοσοφικές ενστάσεις.

Σε αυτό το τελευταίο ερώτημα δεν θα απαντήσουμε εδώ προκαταβολικά. Σε τελευταία ανάλυση ολόκληρο το ανά χείρας βιβλίο είναι αφιερωμένο στη διερεύνησή του. Στην παρούσα εισαγωγή επιδιώκουμε απλώς να εποπτεύσουμε συνοπτικά τα παραπάνω ζητήματα και να διατρέξουμε στοιχειωδώς την πορεία που ακολούθησε η πραγμάτευσή τους. Μόνον προς το τέλος της εισαγωγής θα αποτολμήσουμε να σκιαγραφήσουμε το περίγραμμα μιας απάντησης: το έργο των Γάλλων στοχαστών των μέσων του 20ού αιώνα που παρουσιάζουν τα διάφορα κεφάλαια του βιβλίου, αν ιδωθεί από μια ιδιαίτερη σκοπιά, προκρίνει μια πολύ ενδιαφέρουσα απάντηση συναφώς. Για να είμαστε δε δίκαιοι απέναντι στον αναγνώστη ή στην αναγνώστρια θέτουμε προκαταβολικά προς γνώσιν και συμμόρφωσιν ένα πρώτο κριτήριο ως προς την επάρκεια της απάντησης: αν και κατά πόσον καταδεικνύεται από αυτήν ότι ο επίζηλος τίτλος «επιστήμη» μπορεί να αποδοθεί χωρίς καταλυτικές ενστάσεις στα εγχειρήματα –στις επίδοξες επιστήμες της κοινωνίας ή του ανθρώπου– που έχουν σχετικώς αυτονομηθεί από τη φιλοσοφία, διεκδικώντας ρητά ή άρηρα τον τίτλο. Δηλαδή αν τα εγχειρήματα αυτά μπορούν να χαρακτηριστούν επιστήμες *sui generis*. Και βεβαίως αν και κατά πόσον η ίδια απάντηση καταδεικνύει εν ταυτώ τα κοινά γνωρίσματα των δύο ‘οικογενειών’ –εκείνης των φυσικών επιστημών και εκείνης των επιστημών της κοινωνίας και του ανθρώπου– με τρόπο που δικαιολογεί ευθέως και χωρίς υπεκφυγές την απονομή του τίτλου «επιστήμη» στις δύο ‘οικογένειες’ από κοινού. Αλλά τότε, αν αυτό το κριτήριο ικανοποιείται εν τοις πράγμασι, συνάγεται από το εγχείρημά μας ότι και οι φυσικές επιστήμες είναι *sui generis* και όχι επιστήμες κατ’ εξοχήν: η έννοια «επιστήμη» ‘εκδημοκρατίζεται’.

Όσα ακολουθούν εντάσσονται στη φιλοσοφία και ειδικότερα στον κλάδο που έχει αποκληθεί «φιλοσοφία της επιστήμης». Σημειώνουμε ότι η ίδρυση και η εδραίωση αυτού του κλάδου είναι τέκνο του 20ού αιώνα και έχει ήδη διεξέλθει μια καθόλου ευκαταφρόνητη διαδρομή (Μπαλτάς και Στεργιόπουλος 2013). Εδώ απλώς αναφέρουμε ότι ο εν λόγω κλάδος κατ’ ουσίαν συγκροτήθηκε ως φιλοσοφική απόκριση στην ριζική έκπληξη που προκάλεσε στους πάντες η διατύπωση και η εντυπωσιακή επιτυχία της Θεωρίας της Σχετικότητας και της Κβαντικής Μηχανικής στις αρχές του 20ού αιώνα. Στο πλαίσιο, βέβαια, της επιστήμης της Φυσικής. Με άλλα λόγια, ο κλάδος ιδρύθηκε και εμπεδώθηκε έχοντας κυρίως κατά νου τη Φυσική και εκλαμβάνοντας αυτήν ως πρότυπο ‘επιστημονικότητας’ εν γένει. Μεταξύ άλλων, η παρατήρηση θέλει να προειδοποιήσει την αναγνώστρια ή τον αναγνώστη ότι όσα ακολουθούν αναδύουν ένα άρωμα αναχρονισμού ενώ μορφές μεροληψίας μάλλον δεν αποφεύγονται πλήρως. Ή, χειρότερα, κάποιες φορές διεκδικούνται ρητά.

Δύο ακόμη προκαταρκτικές παρατηρήσεις είναι εδώ απαραίτητες. Πρώτον, σε πείσμα πολλών, θεωρούμε ότι η ουσιαστική κατανόηση ενός φιλοσοφικού ζητήματος ή

μιας φιλοσοφικής προβληματικής δεν μπορεί να επιτευχθεί πλήρως ανεξάρτητα από την ιστορία της αντίστοιχης ανάδυσης. Όσα έπονται προσλαμβάνουν τη μορφή εξιστόρησης για αυτόν κυρίως τον λόγο. Δεύτερον, κάθε φιλοσοφική εξιστόρηση είναι προφανώς δυνατόν να γραφεί με πολλούς τρόπους. Παράμετροι συναφώς μπορεί να είναι η ειδικότερη στόχευση, παιδαγωγική ή άλλη, όπως και η μορφή προσέγγισης που εκλαμβάνεται (διαψεύσιμα!) ως λυσιτελέστερη. Πάντοτε, βέβαια, υπό τη σκέπη (ρητή ή άρητη) των φιλοσοφικών ‘δεσμεύσεων’ των υπογραφόντων. Για λόγους που ελπίζουμε να αναδειχθούν σε όσα εκθέτουμε παρακάτω, επιλέξαμε ως καθοδηγητικό εν προκειμένω μίτο τα τρία ερωτήματα που διατρέξαμε επί τροχάδην παραπάνω: το ερώτημα περί ελεύθερης βούλησης, τον μεθοδολογικό γρίφο ως προς την ανάμειξη του αντικειμένου της μελέτης με την υποκειμενικότητα του μελετητή και κυρίως το ερώτημα που αφορά την επαρκή εξήγηση και κατανόηση των φαινομένων που συναπαρτίζουν το αντικείμενο μιας επιστήμης ή επίδοξης επιστήμης. Είναι η πραγμάτευση του τελευταίου ερωτήματος που θα οργανώσει κατά βάση την πραγμάτευση και των δύο προηγούμενων.

Ας ξεκινήσουμε λοιπόν από μια αφετηρία η οποία, παρά τα φαινόμενα, δεν είναι αυθαίρετη: ο Αριστοτέλης (384-322 π.Χ.) θεωρείται ευρέως ως ο ιστορικά πρώτος φιλόσοφος της επιστήμης, εκείνος που έθεσε το γενικό πλαίσιο για να κινηθούν συναφώς τόσο οι μεταγενέστεροί του όσο και οι πολύ μεταγενέστεροι σύγχρονοί μας. Ήδη κατά το ότι ήταν το δικό του «*επίστασθαι*» (γνωρίζειν πλήρως ή άριστα) που προσέδωσε όνομα και περιεχόμενο στον φιλοσοφικό κλάδο που μας απασχολεί.

I. Η αριστοτελική μεταφυσική αρμονία

Έτσι, αφετηρία των εξελίξεων που μόλις παρουσιάσαμε υπήρξε αναμφίβολα η (επαν)εισαγωγή της αριστοτελικής «φυσικής φιλοσοφίας» στη λατινόφωνη χριστιανική Ευρώπη⁵, με την εκ των ων ουκ άνευ συμβολή των Αράβων μεταφραστών και σχολιαστών του «Φιλοσόφου», όπως αποκαλούνταν θαυμαστικά ο Αριστοτέλης σχεδόν από όλους. Η επικράτηση τούτης της (επαν)εισαγωγής διαμόρφωσε κατά βάση ως μεταφυσικό πλαίσιο του «επίστασθαι» ό,τι ονομάζουμε «αριστοτελική τελεολογία». Αυτή διαφέρει μεν από άλλες τελεολογικές συλλήψεις της φύσης που διαμορφώθηκαν κατά την αρχαιότητα και αποτέλεσαν αντικείμενο επεξεργασίας κατά τον Μεσαίωνα –για παράδειγμα, την πλατωνική σύλληψη⁶– αλλά όχι με τρόπο καθοριστικό από την σκοπιά που

5 Λαμβανομένου υπ’ όψιν του ότι η πολύ επιδραστική θεολογία του Ιερού Αυγουστίνου (354-430) εμπνεόταν από την πλατωνική φιλοσοφία, η επικράτηση των αριστοτελικών αντιλήψεων για τη φύση σε ένα διανοητικό πλαίσιο όπου κυριαρχούσε πλήρως ο Χριστιανισμός δεν υπήρξε καθόλου εύκολη... Ούτως ή άλλως πάντως, τη μεγαλύτερη συμβολή στην εναρμόνιση Αριστοτελισμού και Χριστιανισμού είχε, χωρίς αμφιβολία, ο Θωμάς Ακινάτης (Thomas Aquinas, 1225-1274) ενώ είχε ήδη συμβάλει σημαντικά ο δάσκαλός του Αλβέρτος ο Μέγας (Albertus Magnus, περίπου 1200-1280).

6 Η πλατωνική τελεολογία διαφέρει από την αριστοτελική κυρίως ως προς το ζήτημα της δημιουργίας του κόσμου. Για τον Πλάτωνα (427-347 π.Χ.), οι τελεολογικές διαδικασίες απορρέουν εν πολλοίς από το ότι ο κόσμος δημιουργήθηκε από ένσκηπη δράση. Από την άλλη πλευρά, ο κόσμος για τον Αριστοτέλη ούτε δημιουργήθηκε ούτε διαθέτει εν χρόνω αρχή. Μολαταύτα, και οι δύο ανα-

ενδιαφέρει εδώ. Με δεδομένο, τώρα, ότι η αριστοτελική τελεολογία αποτελεί ιδιαίτερα επεξεργασμένη θεώρηση εκείνου που ο Αριστοτέλης θα εξελάμβανε ως *επιστημονική εξήγηση* (προφανώς μιλώντας αναχρονιστικά), η συνοπτική σκιαγράφησή της είναι αναγκαία προκειμένου να γίνουν αντιληπτά τα φιλοσοφικά ζητήματα που ανέκυψαν με τη συλλήβδην απόρριψη της τελεολογίας κατά την Επιστημονική Επανάσταση.

Σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, λοιπόν, η πλήρης (επιστημονική κατά τη σύγχρονη ορολογία) γνώση ενός φαινομένου προϋποθέτει τη γνώση της *αιτίας* του ή, με άλλα λόγια, προϋποθέτει το να έχουμε λάβει υπ' όψιν το «*διὰ τί*» συνέβη το φαινόμενο που συνέβη (*Αναλυτικά Ύστερα* 94a, *Φυσικά* 194b). Αυτά συνεπάγονται ότι η πλήρης γνώση των φυσικών φαινομένων δεν περιορίζεται σε απλή καταγραφή του τι συνέβη ή του πώς συνέβη, αλλά αποτελεί πλήρη απάντηση στην ερώτηση «γιατί;». Απάντηση που περιλαμβάνει υποχρεωτικά αναφορά σε αίτια. Κατά αυτήν την προσέγγιση, η φυσική φιλοσοφία συνιστά επί της ουσίας μελέτη *αρχών*, αρχών οι οποίες αντιστοιχούν σε αιτιακές σχέσεις που δρουν κατ' αναγκαιότητα στη φυσική πραγματικότητα. Σε αυτό το πλαίσιο, η έννοια της (επιστημονικής) εξήγησης και της αιτιότητας διαπλέκονται αξεδιάλυτα (Stein 2011).

Πάντοτε σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, η πλήρης (επιστημονική) γνώση οφείλει να περιλαμβάνει αποδεικτικούς, δηλαδή παραγωγικούς, συλλογισμούς: «*ἀπόδειξιν δὲ λέγω συλλογισμόν ἐπιστημονικόν*» (*Αναλυτικά Ύστερα* 71b). Η παραγωγική μορφή του συλλογισμού αποτελεί αναγκαία, αλλά όχι ικανή, συνθήκη προκειμένου ο τελευταίος να συνιστά επιστημονική εξήγηση. Πράγμα που σημαίνει ότι οφείλουν να ικανοποιούνται πρόσθετες προϋποθέσεις.

Οι επιστημονικές εξηγήσεις, τώρα, είναι συλλογισμοί του ακόλουθου τύπου:

(1) Όλα τα A είναι B.

(2) Όλα τα B είναι Γ.

(3) Όλα τα A είναι Γ.

Όπου το κρίσιμο σημείο προκειμένου να διαπιστώσουμε αν ένας συλλογισμός τέτοιου τύπου όντως συνιστά επιστημονική εξήγηση είναι να εξετάσουμε ειδικά το περιεχόμενο της (2), δηλαδή αυτού που ονομάζουμε «*μέσον όρον*» του συλλογισμού. Συγκεκριμένα, προκειμένου ένας συλλογισμός να αποτελεί επιστημονική εξήγηση, ο «μέσος όρος» του οφείλει *απαρέγκλιτα* να περιγράφει μian αιτία: «*τὸ μὲν γὰρ αἴτιον τὸ μέσον, ἐν ἅπασι δὲ τοῦτο ζητεῖται*» (*Αναλυτικά Ύστερα* 90a). Τούτο σημαίνει ότι η κρίση που συ-

γνωρίζουν ένσκοπες, δηλαδή τελεολογικές, δομές στην φύση. Για την ανάλυση αυτών των διαφορών βλ. Ruben 1990, Κεφ. 2-3 και Sedley 2010. Από την σκοπιά της ανασυγκρότησης στην οποία προβαίνουμε, η αριστοτελική τελεολογία δεν διαφέρει σημαντικά από ανταγωνιστικά, κατά τα άλλα, μεταφυσικά συστήματα της αρχαιότητας και του Μεσαίωνα. Σημειώνουμε ότι, κατά τη διάρκεια αυτής της πολύ μεγάλης περιόδου, εμφανίστηκαν επίσης φιλοσοφικές προσεγγίσεις της φύσης που υποβάθμιζαν ή απέρριπταν εν όλω τελεολογικές εξηγήσεις. Παραδείγματα συνιστούν η προσέγγιση των ατομικών φιλοσόφων (Sedley 2010, σ. 5) ή εκείνη του μαθητή του Αριστοτέλη Θεόφραστου (371-287 π.Χ., βλ. Johnson 2017). Τέτοιες προσεγγίσεις κείνται μεν πλησιέστερα προς τη νεωτερική μηχανοκρατία, αλλά υπήρξαν εν πολλοίς σποραδικές χωρίς ιδιαίτερη συμβολή σε όσα οδήγησαν στην Επιστημονική Επανάσταση του 17ο αιώνα.

νιστά τον «μέσον όρον» οφείλει να χαρακτηρίζεται από γενικότητα (*Αναλυτικά Ύστερα* 96a): είτε η Γ οφείλει να αποτελεί καθολική κατηγορία για τα Β, δηλαδή να παραδειγματίζεται σε κάθε περίπτωση Β («*ἐπὶ παντὶ καὶ ἀείν*»), είτε η Γ να χαρακτηρίζει τις περισσότερες περιπτώσεις των καθέκαστων Β («*ὡς ἐπὶ τὸ πολὺν*»).⁷ Επιπροσθέτως και σε συνδυασμό με τα αμέσως παραπάνω, το αίτιο που εκτίθεται σε έναν συλλογισμό, προκειμένου να καθιστά τον τελευταίο εξηγητικό, οφείλει να μην είναι τυχαίο ή συμπτωματικό («*κατὰ συμβεβηκός*»), αλλά να είναι «*καθ' αὐτὸ*» αίτιο (*Φυσικά* 196a-b).⁸ Αν και ο Αριστοτέλης αποφεύγει να ισχυριστεί ότι τα πάντα στη φύση λειτουργούν κατ' αναγκαιότητα (*Μετά τα Φυσικά* 1027a), θεωρεί μολαταύτα πως τα «*καθ' αὐτὸ αἴτια*» οδηγούν κατ' αναγκαιότητα στα αποτελέσματά τους. Τούτο σημαίνει πως ο ίδιος «*απαιτεί να υφίσταται αναγκαία σύνδεση ανάμεσα στην εξήγηση και σε εκείνο που εξηγείται, σύνδεση τέτοια ώστε, δεδομένης της εξήγησης, εκείνο που εξηγείται να μη μπορεί να είναι παρά έτσι όπως είναι [be the case]*» (Frede 1996, σ. 160).

Η αριστοτελική έννοια της αιτίας διαφέρει σημαντικά από την νεωτερική έννοια. Για τον Αριστοτέλη, τα αίτια είναι τεσσάρων ειδών (*Μετά τα Φυσικά* 983a): υλικά, μορφικά ή ειδικά, ποιητικά και τελικά αίτια. Το πρώτο είδος αφορά το υλικό και τα μέρη υλικού που συνθέτουν το πράγμα («*τὴν ὕλην καὶ τὸ ὑποκείμενον*). Το δεύτερο, τον τρόπο με τον οποίο είναι διατεταγμένα αυτά τα μέρη αποτελώντας ενιαίο σύνολο («*τὴν οὐσίαν καὶ τὸ τί ἦν*»). Ο εν λόγω τρόπος προσδιορίζει το τι είναι το πράγμα, δηλαδή το πώς μορφοποιείται συγκεκριμένα. Το τρίτο είδος αφορά την πηγή ή το είδος ενέργειας που προξενεί τη μεταβολή («*ἢ ἀρχὴ τῆς κινήσεως*») και αποτελεί ό,τι μπορούμε να εκλάβουμε εκ των υστέρων ως εγγύτερο στη νεωτερική έννοια της αιτίας. Το τέταρτο και τελευταίο, το τελικό αίτιο, αφορά τον σκοπό της μεταβολής («*τὸ οὐ ἔνεκα καὶ τὰ γαθόν*»). Πρόκειται για το είδος αιτίου που φέρει τη μεγαλύτερη βαρύτητα («*τέλος γὰρ γενέσεως καὶ κινήσεως πάσης τοῦτ' ἐστίν*») και ουσιαστικά διαμορφώνει το συνολικό πλαίσιο της αριστοτελικής πραγμάτευσης.

- 7 Ο Αριστοτέλης χρησιμοποιεί εδώ το παράδειγμα της γενειάδας. Ισχύει ότι οι περισσότεροι ενήλικοι άνδρες, αλλά όχι όλοι, έχουν γένια. Στη σύγχρονη βιβλιογραφία, όταν τέτοιου τύπου γενικεύσεις αφορούν τις επιστήμες, αποκαλούνται *normic laws* ('κανονικοί' νόμοι) ή *ceteris paribus laws*, όπου *ceteris paribus* σημαίνει «τα υπόλοιπα παραμένουν ίσα ή όμοια». Τούτες οι γενικεύσεις ισχυρίζονται με πιθανοκρατικούς ή στατιστικούς 'νόμους'. Οι τελευταίοι είναι της μορφής «αν Α τότε κανονικά Β» δηλαδή δεν προϋποθέτουν την εμφάνιση της ιδιότητας Β δίχως εξαίρεση κάθε φορά που εμφανίζεται η ιδιότητα Α ή, αλλιώς, προϋποθέτουν την εμφάνιση της Β κάθε φορά που εμφανίζεται η Α υπό την προϋπόθεση ότι όλα τα άλλα παραμένουν ίσα ή εν προκειμένω όμοια. Τέτοιοι νόμοι χρησιμοποιούνται στην οικονομία (π.χ. «κάτω από συνθήκες τέλει ανταγωνισμού η αύξηση της ζήτησης οδηγεί σε αύξηση της τιμής») ή στη Βιολογία –π.χ. οι νόμοι του Μέντελ (Gregor Mendel, 1822-1884). Οι τελευταίοι είναι νόμοι πιθανοκρατικοί, δηλαδή 'νόμοι' (με ενδεχόμενες εξαιρέσεις) που προέκυψαν από την εμπειρία χωρίς υποκείμενη θεωρητική στήριξη, 'νόμοι' που αφορούν την κληρονομικότητα ορισμένων φαινοτυπικών χαρακτηριστικών (π.χ. του χρώματος των ματιών).
- 8 Για να δείξει την διαφορά μεταξύ καθ' αυτό και κατά συμβεβηκός αιτίου, ο Αριστοτέλης προτείνει ως παράδειγμα την περίπτωση όπου ο Α μεταβαίνει σε ένα μέρος και συμπτωματικά συναντά τον Β, ο οποίος του χρωστά χρήματα. Ο Α εισπράττει τα χρήματα από τον Β, αλλά η είσπραξη των χρημάτων δεν μπορεί να εξηγήσει τη μετάβασή του στο συγκεκριμένο σημείο. Η μετάβασή δεν έγινε κατ' αναγκαιότητα (με σκοπό ή «τέλος») το να ζητήσει τα χρήματα («καθ' αυτό» αίτιο) ούτε συμβαίνει συνήθως («ως επί το πολὺν»). Άρα αποδίδεται στην τύχη.

Συνοψίζοντας, η επιστημονική εξήγηση ή κατανόηση⁹ ενός φαινομένου έχει πάντοτε τη μορφή ενός παραγωγικού συλλογισμού, συλλογισμού που ονομάζεται «απόδειξη». Ενώ κάθε απόδειξη συνιστά παραγωγή, δεν ισχύει ότι κάθε παραγωγή είναι απόδειξη. Για να συνιστά απόδειξη, πρέπει αφενός οι προκείμενές της να είναι αληθείς καθώς και να μη χρήζουν οι ίδιες απόδειξης (Κρυμπελλιέ και Πελλεγκρέν 2011, σ. 50-51). Δηλαδή να είναι *πρώτες αρχές*. Αφ' ετέρου, τη θέση του μέσου όρου πρέπει να λαμβάνει μια εκ των τεσσάρων αιτιών: «*πᾶσαι αὐται διὰ τοῦ μέσου δείκνυνται*» (Αναλυτικά Ὑστερα 94a). Με άλλα λόγια, προκείμενες και συμπέρασμα οφείλουν να συνδέονται μέσω αιτιακής σχέσης. Τέλος, η παραγωγική ακολουθία που αντιστοιχεί στην επιστημονική γνώση οφείλει να είναι πεπερασμένη, δηλαδή να μην περιλαμβάνει άπειρους όρους, αλλά και πλήρης (Κρυμπελλιέ και Πελλεγκρέν 2011, σ. 76). Όπως σε κάθε παραγωγικό συλλογισμό, το συμπέρασμα προκύπτει κατ' αναγκαιότητα από την προκείμενες. Η αναγκαιότητα των αρχών που περιγράφουν τις αιτιακές συνδέσεις ανάγεται σε τελευταία ανάλυση στην αναγκαιότητα των πρώτων αρχών, οι οποίες αποκαλούνται και «*ορισμοί*» (Αναλυτικά Ὑστερα 75b). Ένας ορισμός συλλαμβάνει την ουσία του πράγματος, όπου η ουσία καθορίζει κατ' αναγκαιότητα τόσο τα κύρια (ουσιώδη!) χαρακτηριστικά του πράγματος όσο και το πώς αυτό κινείται, συμπεριφέρεται και επιδρά. Η λογική αναγκαιότητα που χαρακτηρίζει τη σχέση συμπεράσματος και προκείμενων σε μια απόδειξη αντανακλά, σε τελευταία ανάλυση, «*τη φυσική αναγκαιότητα με την οποία οι αιτίες παράγουν τα αποτελέσματά τους*» (Psillos 2007, σ. 125, έμφαση δική μας).

Ήδη διαφαίνεται και θα καταδειχθεί ευκρινέστερα παρακάτω η μεταφυσική αρμονία που χαρακτηρίζει το αριστοτελικό και εν πολλοίς μεσαιωνικό κοσμοεπίδωλο. Όλα τα φαινόμενα στη φύση είτε έμβια (άνθρωποι ή μη ανθρώπινα ζώα) είτε όχι καθίστανται κατανοητά και εξηγούνται πλήρως με τη χρήση ενός ενιαίου εννοιολογικού οπλοστασίου που περιλαμβάνει τα τέσσερα είδη αιτιών. Ό,τι βρίσκεται στη φύση υπακούει σε μια εσωτερική αρχή που διέπει τη μεταβολή του. Είναι η *ιδία φύσις* κάθε πράγματος (η ουσία του) που το οδηγεί να συμπεριφέρεται με ένα συγκεκριμένο τρόπο, ακριβώς επειδή το πράγμα είναι αυτό που είναι και όχι άλλο: «*πρώτη φύσις καὶ κυρίως λεγομένη ἐστὶν ἡ οὐσία ἢ τῶν ἐχόντων ἀρχὴν κινήσεως ἐν αὐτοῖς ἢ αὐτά*» (Μετά τα Φυσικά 1015a). Με άλλα λόγια, η εσωτερική αρχή που διέπει τη μεταβολή των πραγμάτων της φύσης δεν διαφοροποιείται κατ' αρχήν είτε πρόκειται για έλλογα είτε για μη ανθρώπινα όντα (έμβια ή όχι). Διαφοροποιείται μόνον το *περιεχόμενο* της αρχής, ανάλογα με το τι είδους πράγμα είναι κάθε πράγμα. Η αριστοτελική τελεολογία παρέχει έναν ενοποιητικό εξηγητικό μηχανισμό για το σύνολο των φαινομένων στην φύση.

Στο έδαφος της ενότητας που χαρακτηρίζει το θεμελιώδες επίπεδο, δηλαδή τη λογική δομή της επιστημονικής εξήγησης και κατανόησης, εκδιπλώνεται ένας πλουραλισμός στο λιγότερο θεμελιώδες και περισσότερο συγκεκριμένο επίπεδο του γένους. Όπως είπαμε, κάθε απόδειξη βασίζεται σε μια πρώτη αρχή, η οποία συνιστά ορισμό της

9 Παρά το διαζευκτικό «ή», «εξήγηση» και «κατανόηση» ούτε ταυτίζονται ούτε ισοδυναμούν ενώ υπεισέρχεται εν προκειμένω και η «γνώση». Οι σχέσεις μεταξύ των τριών είναι πολύπλοκες και αμφιλεγόμενες, αλλά δεν θα μας απασχολήσουν εδώ. (Βλ. ωστόσο το διαφωτιστικό Mason 2003.) Μολαταύτα, θα κράτησουμε το διαζευκτικό «ή» σε όσα ακολουθούν μέχρι να μιλήσουμε για τη λεγόμενη «ερμηνευτική προσέγγιση».

ουσίας ενός πράγματος ή μάλλον του γένους, ακριβώς, όπου εντάσσεται το πράγμα. Ο Αριστοτέλης διακρίνει πολλές επιστήμες και τις ιεραρχεί ανάλογα με τον βαθμό γενικότητάς τους, δηλαδή ανάλογα με τον βαθμό γενικότητας των γενών στα οποία αυτές αναφέρονται. Ωστόσο, η εν λόγω ιεραρχία δεν οδηγεί, όπως στον Πλάτωνα, στην ιδέα μίας θεμελιώδους επιστήμης, στην οποία υπάγονται οι υπόλοιπες (Κρυμπελλιέ και Πελλεγκρέν 2011, σ. 121). Η αριστοτελική οντολογία περιγράφει έναν οντολογικά ετερογενή (κυριολεκτικά!) κόσμο στον οποίο αντιστοιχούν τόσες επιστήμες όσα και τα διαφορετικά γένη που τον συναποτελούν. Θα δούμε πώς αυτή η πλουραλιστική αντίληψη περί επιστήμης επανέρχεται δυναμικά στο προσκήνιο στη Γαλλία της δεκαετίας του 1960.

Δεν χρειάζεται να πούμε εδώ περισσότερα. Προκειμένου να προχωρήσουμε στο επόμενο βήμα, σημειώνουμε ότι οι εννοιολογικές ανακατατάξεις που επέφερε η Επιστημονική Επανάσταση οδήγησαν στην απόρριψη των αριστοτελικών θέσεων και στα δύο επίπεδα που αναφέραμε. Αφ' ενός, διασαλεύτηκε η μεταφυσική αρμονία στο θεμελιώδες μεταφυσικό επίπεδο με τη απόρριψη, όπως είπαμε, συλλήβδην της αριστοτελικής τελεολογίας. Αφ' ετέρου, στο μεθοδολογικό, ούτως ειπείν, επίπεδο προτάχθηκε ο ενιαίος χαρακτήρας της επιστημονικής μεθόδου ανεξάρτητα από το ποιο –ή όποιο– αντικείμενο η επιστημονική έρευνα αποσκοπεί να ιδιοποιηθεί γνωσιακά. Τη σαφέστερη έκφραση της συναφούς προγραμματικής επιδίωξης ίσως αποτελεί ο *Λόγος περί της Μεθόδου* του Καρτέσιου (1596-1650): *Discours de la méthode: pour bien conduire sa raison, et chercher la vérité dans les sciences*, (Descartes, [1637] 1976).

II. Η Επιστημονική Επανάσταση και το μεταφυσικό χάσμα

Η νεότερη επιστήμη, οι βάσεις της οποίας διαμορφώθηκαν, όπως είπαμε, τον 17ο αιώνα με αφετηρία κατ' ουσίαν το έργο του Γαλιλαίου, χαρακτηρίζεται από μια σειρά καινοτομιών ως προς τις μεσαιωνικές αντιλήψεις, καινοτομιών που προϋποθέτουν άρρητα ένα σύνολο μεταφυσικών δεσμεύσεων ενώ ωθούν εν ταυτώ στο ξεκαθάρισμα και στη ρητή διατύπωσή τους. Οι δύο βασικοί πυλώνες της γαλιλαϊκής επιστήμης είναι η μαθηματικοποίηση και το πείραμα. Στο *Il Saggiatore* («δοκιμαστής» ή «ελεγκτής», «assayer») του 1623, ο Γαλιλαίος ισχυρίζεται, όπως υπαινιχθήκαμε παραπάνω, πως η φυσική φιλοσοφία περιέχεται σε εκείνο το μεγάλο βιβλίο που αποκαλούμε σύμπαν και το οποίο βρίσκεται μπροστά στα μάτια μας. Μόνον που για να το διαβάσουμε οφείλουμε να γνωρίζουμε τη γλώσσα των Μαθηματικών. Κατά συνέπεια, οι υποθέσεις που αφορούν τα φυσικά φαινόμενα οφείλουν να εκφράζονται με μαθηματικούς όρους.

Από την άλλη πλευρά, προφανώς απαιτείται έλεγχος της ορθότητας (της ισχύος, της αλήθειας) των εν λόγω υποθέσεων, έλεγχος ο οποίος λαμβάνει τη μορφή *ενεργών* ερωτημάτων προς τη φύση, δηλαδή τη μορφή των σχεδιασμένων και οργανωμένων *επεμβάσεων* που αποκαλούμε *πειράματα*. Όσα εκθέσαμε παραπάνω πιστοποιούν γιατί τόσο η μαθηματικοποίηση όσο και ο πειραματισμός δεν ήταν εκ προοιμίου δυνατόν να ανήκουν στο φάσμα μεταφυσικών και μεθοδολογικών επιλογών ή δεσμεύσεων της αριστοτελικής φυσικής φιλοσοφίας: τα Μαθηματικά, ως η επιστήμη των «τελειών όντων» σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, δεν μπορούσαν να τύχουν εφαρμογής στον υποσελήνιο χώρο, ο οποίος συνιστά το βασίλειο της γέννησης, της φθοράς και κάθε είδους αλλα-

γής. Παράλληλα, δεδομένου ότι η αριστοτελική φυσική φιλοσοφία είχε ως βασικό αντικείμενο τις «ελεύθερες» ή «φυσικές» –σε αντιδιαστολή με τις «βίαιες»– κινήσεις των σωμάτων, το πείραμα δεν θα μπορούσε ποτέ να αποτελεί μέσο προσπορισμού γνώσης για τη φυσική πραγματικότητα: όπως μόλις είπαμε, ο πειραματισμός συνιστά επέμβαση στο προς μελέτην αντικείμενο και άρα αλλαγή του.

Με αυτά δεδομένα, η μαθηματικοποίηση και ο πειραματισμός –οι βασικές καινοτομίες της νέας επιστήμης– εγγράφονται στο πλαίσιο μιας οντολογικής διάκρισης η οποία, ξεκινώντας από τον Γαλιλαίο, γίνεται σταδιακά αποδεκτή από όλους σχεδόν τους πρωταγωνιστές της νέας αντίληψης για τη φύση. Πρόκειται για τη διάκριση μεταξύ *πρωτογενών* και *δευτερογενών* ποιοτήτων ή ιδιοτήτων. Οι πρώτες εκλαμβάνονται ως αντικειμενικές και άρα ως ανεξάρτητες από κάθε παρατηρητή. Τέτοιες είναι η έκταση, το σχήμα, το βάρος. Οι δεύτερες εξαρτώνται από τα αισθητήρια όργανα του γνωρίζοντος υποκειμένου και ως εκ τούτου είναι υποκειμενικές. Παραδείγματα είναι το χρώμα, ο ήχος, η γεύση. Στο πλαίσιο αυτής της διάκρισης, η φυσική επιστήμη που διεκδικεί αντικειμενικότητα δεν μπορεί να ασχολείται παρά με «πρωτογενείς ποιότητες». Να σημειώσουμε, ωστόσο, ότι οι εξελίξεις των φυσικών επιστημών (οπτική, ακουστική, Χημεία, φυσιολογία των ανθρώπινων οργάνων κ.ο.κ) προσέφεραν συν τω χρόνω επιστημονικές εξηγήσεις και την επιστημονική (αντικειμενική) κατανόηση και τέτοιων «δευτερογενών ποιοτήτων». Όπου, βέβαια, τα αντίστοιχα εξηγητικά σχήματα ανάγονταν τελικά σε εκείνα που αφορούν τις «πρωτογενείς ποιότητες», με αποτέλεσμα η όλη κατεύθυνση της έρευνας να παραμένει σταθερή ενόσω οι φυσικές επιστήμες διεύρυναν την εμβέλειά τους.

Ούτως ή άλλως πάντως, ενόσω υποβάσταζε φιλοσοφικά τις καινοτομίες της νέας επιστήμης και τα εντυπωσιακά επιτεύγματά της, η εν λόγω οντολογική διάκριση συνεπέφερε σημαντικές επιπτώσεις στην όλη φιλοσοφική εικόνα της φύσης και ιδιαίτερα στη θέση που επιφυλάσσεται εκεί στον άνθρωπο. Όπως σημειώνει ο Μπερτ (Burt 2003, σ. 89):

Αξίζει να σταθούμε μια στιγμή στη θεώρηση του Γαλιλαίου περί πρωτογενών και δευτερογενών ποιοτήτων γιατί οι επιδράσεις της στην νεώτερη σκέψη είναι ανυπολόγιστης σημασίας. Πρόκειται για θεμελιακό βήμα προς τον εξορισμό του ανθρώπου από τον μεγάλο κόσμο της φύσης και κατάργηση της αντιμετώπισής του ως αποτελέσματος των όσων συμβαίνουν εκεί, εξορισμό που αποτελεί πάγιο χαρακτηριστικό της φιλοσοφίας της νεώτερης επιστήμης. Η τελευταία απλοποιεί θεαματικά το πεδίο της επιστήμης, αλλά έχει ως επακόλουθο να αναδύονται τα μεγάλα μεταφυσικά και κυρίως γνωσιολογικά προβλήματα της νεώτερης φιλοσοφίας. Μέχρι την εποχή του Γαλιλαίου, εκλαμβάνονταν ως δεδομένο πως ο άνθρωπος και η φύση είναι αναπόσπαστα τμήματα ενός ευρύτερου όλου, όπου η θέση του ανθρώπου είναι περισσότερο θεμελιώδης [...] Τώρα, κατά την πορεία μετάφρασης της διάκρισης μεταξύ πρωτογενών και δευτερογενών ποιοτήτων σε όρους που προσδιάζουν στη νέα μαθηματική ερμηνεία της φύσης, περνάμε το πρώτο στάδιο της πορείας που οδηγεί στην τοποθέτηση του ανθρώπου περίπου έξω από την επικράτεια του πρωτεύοντος και του πραγματικού...

Αν, τώρα, η τελεολογική αριστοτελική αντίληψη απέδιδε στον κόσμο ανθρωπομορφικά (ή ακριβέστερα οργανισμο-μορφικά) γνωρίσματα (αφού είναι ο σκοπός ή το τέλος

που χαρακτηρίζει κατ' εξοχήν τις ανθρώπινες πράξεις και εκείνες των ζώντων οργανισμών), η νέα διάκριση οδηγεί στη συλλήβδην απόρριψη, όπως είπαμε, κάθε τελεολογίας, εγκαθιστώντας στη θέση της ό,τι έχει αποκληθεί «μηχανιστικό κοσμοείδωλο». Η φύση μοιάζει πλέον με γιγάντιο ωρολογιακό μηχανισμό, του οποίου η συνολική κίνηση ανάγεται σε επιμέρους σχέσεις έλξης και απώθησης. Η μόνη έννοια αιτίου που διασώζεται από την αριστοτελική αντίληψη είναι, όπως υπαινιχθήκαμε, η έννοια του ποιητικού αιτίου, αλλά πλέον με σαφώς μηχανοκρατικό περιεχόμενο και πρότυπο την κρούση δύο σφαιρών: το (ποιητικό) αίτιο της κίνησης μιας σφαίρας Α είναι η πρόσκρουση μιας σφαίρας Β σε εκείνη. Ο Καρτέσιος, ένας από τους βασικότερους εκπροσώπους της νέας αντίληψης, καθιστά τούτη τη μεγάλη αλλαγή απολύτως ρητή: «...εκτιμώ ότι εκείνο το γένος των αιτιών που συνάγεται συνήθως από το τέλος (σκοπό) δεν έχει καμία χρησιμότητα στα φυσικά πράγματα» (Descartes [1641] 2003, §55).

Όπως σημειώνει ο Μπερτ, η νέα μηχανοκρατία θέτει τους όρους και τις προϋποθέσεις που οδηγούν στην ανάδειξη όλων των μεγάλων φιλοσοφικών προβλημάτων της νεωτερικότητας. Αν η φύση είναι η επικράτεια των μηχανικών αιτιών, πώς πρέπει να κατανοήσουμε τη σχέση του ανθρώπου με αυτήν την επικράτεια; Φαινόμενα αποκλειστικά ή κατ' εξοχήν ανθρώπινα, όπως οι έλλογες συναγωγές ή οι εμπρόθετες πράξεις, δεν κατανοούνται –ή δεν κατανοούνταν παραδοσιακά– ανεξάρτητα από τον σκοπό ή το τέλος τους. Συνεπώς, πώς αυτά σχετίζονται με τα φυσικά φαινόμενα, με την πολύ στενότερη πλέον έννοια του όρου; Κοντολογίς, ποια είναι σχέση *φύσης* και *λόγου*; Η ανάδυση της νεωτερικής επιστήμης με τις μεγάλες επιτυχίες της δημιούργησε ένα μεταφυσικό χάσμα ανάμεσα σε αυτό που ο Σέλαρς (Wilfrid Sellars, 1912-1989, βλ. Sellars 2005) ονόμασε «λογικό χώρο των λόγων», από τη μια μεριά, και στον «νομολογικό χώρο της φύσης» ως αντικείμενο των φυσικών επιστημών, από την άλλη μεριά. Ή, με άλλα λόγια, χάσμα ανάμεσα σε *δίκαιο*-λόγηση και *αίτιο*-λόγηση.

Η τοποθέτηση ενός συμβάντος στον χώρο –ή επικράτεια– των λόγων ισοδυναμεί με δικαιολόγηση ή τουλάχιστον δυνατότητα ή απόπειρα δικαιολόγησης αυτού που κάποιος ή κάποια πιστεύει ή πράττει. Με άλλα λόγια, η επικράτεια των λόγων αφορά αποκλειστικά τις έλλογες ικανότητες των ανθρώπων, περιλαμβάνει κανονιστικές σχέσεις και αναφέρεται σε επεισόδια γνώσης ή εμπρόθετης πράξης που αποτιμώνται ηθικά, δικαιοακά, πολιτικά, αισθητικά κ.λπ. Αντίθετα, η επικράτεια της φύσης (ως αντικείμενο των φυσικών επιστημών) συνιστά ένα περιγραφικό πεδίο 'τυφλών' αιτιωδών σχέσεων. Η σχέση περιγραφικής και κανονιστικής επικράτειας, δηλαδή η σχέση φύσης και λόγου, διαμεσολαβεί τα περισσότερα, αν όχι όλα, τα φιλοσοφικά προβλήματα της νεωτερικότητας.¹⁰

Είναι σχετικά ασφαλές να ισχυριστούμε ότι τούτο το μεταφυσικό χάσμα εκδηλώθηκε πρώτα, όπως ήδη υπαινιχθήκαμε, ως το φιλοσοφικό ερώτημα περί ελεύθερης βούλησης. Κατόπιν ωστόσο διαχύθηκε σε όλες τις φιλοσοφικές περιοχές, με ίσως πιο πρόσφατη την επέκτασή του στη γνωσιολογία και στη φιλοσοφία της επιστήμης του 20ού αιώνα.¹¹ Με άλλα λόγια, το πρόβλημα της σχέσης φύσης και λόγου συνιστά γνησίως

10 Επί των φιλοσοφικών προβλημάτων της νεωτερικότητας γενικά, βλ. το εξαιρετικά κατατοπιστικό Κονδύλης 2020. Για πληρέστερη κατανόηση της διάκρισης μεταξύ κανονιστικού/έλλογου και αιτιακού/περιγραφικού υπό την οπτική του πώς σχετίζονται βλ. Dimitrakos 2019-2020-2021α-2021β.

11 Ο Κουάν (Willard Van Orman Quine, 1908-2000, βλ Quine 1969) είναι ίσως ο πρώτος που επιχειρεί

νεωτερικό φιλοσοφικό πρόβλημα που συναρτήθηκε με τη λεγόμενη «απομάγευση της φύσης»¹², δηλαδή την αποβολή κάθε ένσκαπης –ανθρώπινης, θείας, μαγικής– δράσης στη φύση, ικανής να διαταράξει τους αιώνιους και απαρασάλευτους νόμους της, όπως τους είχε διατυπώσει ο Νεύτων και εκείνοι που τον ακολούθησαν. Γιατί οι αρχαίοι και οι μεσαιωνικοί ήταν εν πολλοίς αθώοι (McDowell 2013, σ. 258) του αίματος (του χάσματος) τούτου. Η Κόρσγκααρντ (Christine Korsgaard 1996, σ. 3) υποσημειώνει την εν λόγω αθωότητα ως εξής: «[σ]την ελληνική σκέψη, το να γίνεται κανείς άριστος (excellent) είναι τόσο φυσικό όσο το να μεγαλώνει. Πρέπει να μάθουμε την αρετή· αλλά αυτή η εκμάθηση επιτελείται κατά τον τρόπο που μαθαίνουμε τη γλώσσα: επειδή είμαστε άνθρωποι και αυτή είναι η φύση μας». Τα φιλοσοφικά προβλήματα και οι φιλοσοφικοί γρίφοι που αφορούν τη δυνατότητα συγκρότησης κοινωνικών επιστημών και επιστημών του ανθρώπου ανάγονται σήμερα εν πολλοίς στα ερωτήματα που άνοιξε και εξακολουθεί να θέτει το εν λόγω μεταφυσικό χάσμα.

III. Εμπειρισμός, εξαλειπτική φυσιοκρατία και επιστημονισμός ή θετικισμός

Ήδη από την αυγή της νεωτερικότητας, οι εμπειριστές φιλόσοφοι –πολύ σχηματικά: εκείνοι που υποστηρίζουν ότι αποκλειστική πηγή της επιστημονικής γνώσης είναι η ανθρώπινη εμπειρία, καθώς και ότι εκείνα που παρέχουν οι αισθήσεις μας καταγράφονται στον λευκό κατά τα άλλα νου («tabula rasa») απευθείας ως «ιδέες» ενώ μόνη γνωσιακή λειτουργία του λόγου είναι η συσχέτιση των ιδεών που προκύπτουν έτσι– επιχείρησαν να απαντήσουν στο ερώτημα της σχέσης φύσης και λόγου μέσω της αναγωγής των εκφράσεων του δεύτερου (ένσκαπων και κανονιστικών) στην επικράτεια της πρώτης. Η συσχέτιση εμπειρισμού και «εξαλειπτικής φυσιοκρατίας»¹³, όπως ονομάζουμε γενικά το φιλοσοφικό ρεύμα που επιχειρεί προγραμματικά την πλήρη αναγωγή του κανονιστικού πεδίου στο περιγραφικό, δεν είναι τυχαία καθώς απορρέει ευθέως από το βασικό ‘αξίωμα’ που μόλις αναφέραμε: όλη η γνώση και πηγάζει από την εμπειρία και εκφράζει ή αποδίδει αποκλειστικά την εμπειρία και θεμελιώνεται σε εκείνη άνευ ετέρου. Με άλλα λόγια, αν η εμπειρία, όπως απορρέει μόνον από την κατ’ κατ’ αίσθησιν αντίληψη, είναι η αποκλειστική πηγή κάθε γνώσης και αφού το κανονιστικό περιεχόμενο

ρεί ρητά να «φυσιοποιήσει» τη γνώση. Να την αντιμετωπίσει, δηλαδή, ως φυσικό φαινόμενο που χρήζει εμπειρικής μελέτης. Βεβαίως, όπως σε όλες ή περίπου όλες τις περιπτώσεις στη φιλοσοφία, υπάρχουν προπατορικές θεωρήσεις. Η πιο άμεσα συγγενική και χρονικά πλησιέστερη προσέγγιση προς αυτήν του Κουάιν, είναι εκείνη του Μιλ (John Stuart Mill, 1806-1873, βλ. Mill [1843] 2011) στα μέσα του 19ου αιώνα και παλαιότερη εκείνη του Χιούμ (David Hume, 1711-1776).

- 12 Πρόκειται για όρο που ανέδειξε ο Βέμπερ (Maximilian Karl Emil (Max) Weber, 1864-1920, βλ. Weber [1905] 2001) στις αρχές του 20ού αιώνα. Η απαρχή του, ωστόσο, ανάγεται στους Γερμανούς ρομαντικούς και ιδιαίτερα στον Σίλερ (Friedrich Schiller, 1759-1805). Βλ. Jenkins 2012.
- 13 Ο επιθετικός προσδιορισμός «εξαλειπτική» είναι απαραίτητος γιατί έχουν υπάρξει ενδιαφέρουσες προσπάθειες να στοιχειωθεθεί μια προσέγγιση που δεν θα υπόκειται ούτε στις δεσμεύσεις αυτού του είδους φυσιοκρατίας ούτε σε εκείνες του ιδεαλισμού ενώ τέτοιες προσεγγίσεις αυτοκατανοούνται επίσης ως φυσιοκρατικές: ο λόγος και η κανονιστικότητα που τον διακρίνει είναι μέρος της φύσης, έστω *sui generis*. Η οπτική της εξαλειπτικής φυσιοκρατίας χαρακτηρίζεται συχνά ως «επιστημονισμός» ή «θετικισμός». Τα ζητήματα αυτά θα διευκρινιστούν παρακάτω.

δεν είναι δυνατόν να αποκτηθεί από την κατ' αίσθησιν αντίληψη περίπου εξ ορισμού, τότε αυτό το περιεχόμενο δεν υφίσταται 'πραγματικά', δηλαδή δεν πρέπει να του αποδίδεται σφραγίδα ή καθεστώς γνησιότητας. Όπως επισημαίνει ένας σύγχρονος εκπρόσωπος της εξαιρετικής φυσιοκρατίας, «αν δεν υφίσταται εξήγηση για κάτι που λαμβάνει χώρα εντός της συνηθισμένης ροής της εξήγησης [ordinary stream of explanation], τότε ίσως αυτό το κάτι δεν υπάρχει» (Turner 2010 σ. 30). Όπου η «συνηθισμένη ροή της εξήγησης» δεν είναι άλλη από εκείνη που παρέχουν οι φυσικές επιστήμες και όσες από τις κοινωνικές ή εκείνες του ανθρώπου μπορούν να εξομοιωθούν επαρκώς μαζί τους ως πηγάζουσες, όλες, αμιγώς από την εμπειρία. Τα τελευταία 250 χρόνια, η εξαιρετική φυσιοκρατία επιχειρεί να αποσπάσει όλο και περισσότερους τομείς που ανήκαν ή ανήκουν παραδοσιακά στην αρμοδιότητα της φιλοσοφίας και των δικών της όρων πραγμάτευσης ώστε να τους εντάξει στην επικράτεια της αποκαλούμενης καταχρηστικά «εμπειρικής επιστήμης».¹⁴ Προγραμματικός στόχος εν προκειμένω είναι η πλήρης εξάλειψη κάθε κανονιστικού περιεχομένου¹⁵ ως περιεχομένου αναγκαίου για να κατανοήσουμε ή να εξηγήσουμε όσα συμβαίνουν ή τεκταινούνται. Οι επιστήμες, βεβαίως αποκλειστικά περιγραφικές, αρκούν απολύτως.¹⁶

Όπως είπαμε, το ζήτημα της σχέσης φύσης και λόγου απασχόλησε από την αρχή τη φιλοσοφία του ήθους ή της ηθικής (τη *moral philosophy* που λέγαμε) και εκφράστηκε πρώτα ως το πρόβλημα της ελεύθερης βούλησης. Στην ακραϊφώνως μηχανιστική εκδοχή του εμπειρισμού που διατύπωσε ο Χομπς (Thomas Hobbes, 1588-1679) ελεύθερη βούληση ως τέτοια δεν υφίσταται. Η ελευθερία συνιστά απλώς ιδιότητα που μπορεί να αποδοθεί μόνο στις πράξεις των ανθρώπων. Γράφει ο Χόμπς ([1651] 2006, σ. 199 και 278):

Λέγοντας ελευθερία νοούμε, σύμφωνα με την κυριολεκτική σημασία της λέξης, την απουσία εξωτερικού εμποδίου... (σ. 199) [A]πό τη χρήση της λέξης ελεύθερη βούληση

- 14 Ο χαρακτηρισμός «εμπειρική επιστήμη» ή ακόμη και ο ηπιότερος «εμπειρικές επιστήμες» είναι και καταχρηστικός – κανενός είδους ή γένους επιστήμη δεν μπορεί να μην *αφορά* την ανθρώπινη εμπειρία, οπότε ο χαρακτηρισμός περιττεύει – και μεροληπτικός, αν όχι υποβολιμαίος, καθ' ότι προκρίνει εμμέσως πλην σαφώς την εμπειριστική προσέγγιση γενικά και αδιακρίτως, δηλαδή την εμπειρία ως αποκλειστική πηγή κάθε γνώσης και τη γνώση ως εκφράζουσα αποκλειστικά την εμπειρία, παραχωρώντας έδαφος στον επιστημονισμό ή θετικισμό που διαγράφει εν τέλει και τη φιλοσοφία ολόκληρη.
- 15 Η σύνδεση εμπειρισμού και εξαιρετικής φυσιοκρατίας είχε εντοπιστεί ήδη από τον νεαρό Μαρξ ενώ ο εντοπισμός της δεν είναι ανεξάρτητος από την εγγεληνική παιδεία του ίδιου. Στην πρώτη θέση για τον Φόιερμαχ ο Μαρξ (1845) γράφει: «Η βασική έλλειψη όλου του υλισμού [ενν. της εξαιρετικής φυσιοκρατίας] έως τώρα (συμπεριλαμβανομένου του υλισμού του Φόιερμαχ) είναι ότι το αντικείμενο [Gegenstand], η πραγματικότητα [Wirklichkeit], η αισθητηριακότητα [Sinnlichkeit] συλλαμβάνεται μόνο με τη μορφή του αντικειμένου [Objekt] ή της εποπτείας [Anschauung, ενν. εμπειρισμός]: όχι όμως ως αισθητή ανθρώπινη δραστηριότητα [Tätigkeit], ως πράξη [Praxis]: όχι υποκειμενικά». Για μια πληρέστερη ανάλυση του χωρίου ερμηνευμένου ως απόρριψη της αναγκαίας σύνδεσης εξαιρετικής φυσιοκρατίας και εμπειρισμού και άρα ως αναζήτηση ενός άλλου είδους φυσιοκρατίας βλ. Rödl (2007, σ. 14-15 και 122-123) και Δημητράκος 2021α. Για τη μαρξική προσέγγιση γενικότερα βλ. Κεφ. 10 του παρόντος βιβλίου.
- 16 Για την ταύτιση της επικράτειας της φύσης με τα αντικείμενα των φυσικών επιστημών βλ. McDowell 1996· 1998· 2000.

δεν μπορεί να συναχθεί η ελευθερία της βούλησης, της επιθυμίας ή της ροπής καθ' εαυτή, αλλά η ελευθερία του ανθρώπου, η οποία συνίσταται στην ανεμπόδιστη πραγμάτωση της βούλησης, της επιθυμίας ή της ροπής (σ. 278).

Με άλλα λόγια, η ανθρώπινη βούληση εκλαμβάνεται ως μηχανισμός που λειτουργεί στη βάση αιτιωδών σχέσεων, οι οποίες διαμορφώνονται από βιολογικούς, ψυχολογικούς ή κοινωνικούς παράγοντες. Με αυτήν την έννοια, δεν μπορεί να προσδιοριστεί κάποιου είδους 'ελευθερία' από τους εν λόγω παράγοντες. Οι τελευταίοι επενεργούν καταλυτικά και διαμορφώνουν αιτιοκρατικά τη βούληση. Ακόμα και στην πιο εκλεπτυσμένη εκδοχή εμπειρισμού που υποστηρίζει ο Χιουμ, ο λόγος 'φυσιοποιείται' ουσιαδώς, καθώς η ηθική εμπειρία ανάγεται ευθέως «στη λειτουργία της ευαισθησίας και των συναισθημάτων μας» (Βιβιδάκης 2009, σ. 11). Ο ανθρώπινος λόγος είναι μια υπολογιστική μηχανή στην υπηρεσία των παθών (passions). Γράφει ο Χιουμ 1985, §3.2):

Δεν μιλάμε αυστηρά και φιλοσοφικά όταν μιλάμε για μάχη μεταξύ των παθών και του λόγου. Ο λόγος είναι, και οφείλει μόνο να είναι ο σκλάβος των παθών...

Από την εποχή του Χομπς και του Χιουμ μέχρι τον Κουάιν και τους επιγόνους του, η εμπειριστική παράδοση επιχειρεί να λύσει ή να διαλύσει το πρόβλημα της σχέσης φύσης και λόγου μέσω καταφυγής σε μια υπερτιμημένη 'εμπειρική επιστήμη'. Δηλαδή η 'λύση' του προβλήματος ανάγεται σε ό,τι είδαμε ότι μπορούμε να αποκαλέσουμε «επιστημονισμό». Πρόκειται για παράδοση που φιλοδοξεί να εκχωρήσει όλες τις περιοχές που θεράπευε παραδοσιακά η φιλοσοφία (γνωσιολογία, ηθική, αισθητική κ.λπ.) στη δικαιοδοσία των φυσικών επιστημών ή εκείνων που εικάζεται ότι μπορούν να εξομοιωθούν με τις φυσικές νοούμενες, όλες, ως εκφράζουσες αμιγώς την εμπειρία. Η παράδοση ή σκοπιά αυτή χαρακτηρίζεται ως «εξαλειπτική» ακριβώς διότι η εκχώρηση μια τέτοιας περιοχής στην αποκλειστική δικαιοδοσία των επιστημών νοούμενων έτσι σημαίνει την αναγωγή του κανονιστικού περιεχομένου που φέρουν εγγενώς αυτές οι περιοχές στο αμιγώς περιγραφικό λεξιλόγιο μιας επιστήμης και άρα στην προγραμματική *εξάλειψη*, ακριβώς, του ίδιου του πεδίου της κανονιστικότητας. Με άλλα λόγια, κάθε κανονιστικό λεξιλόγιο είναι προγραμματικά εξαλειπτέο δια της σταδιακής αναγωγής του, μέσα από την πρόοδο των επιστημών νοούμενων εμπειριστικά, στο αμιγώς περιγραφικό λεξιλόγιο των τελευταίων.

IV. Αντιδράσεις στον επιστημονισμό ή θετικισμό

Όπως συμβαίνει συχνά στη φιλοσοφία, η ανάδυση κάποιων τάσεων συνεπιφέρει την ανάδυση αντίρροπων τάσεων. Έτσι, στο πλαίσιο της νεώτερης φιλοσοφίας, η ανάδυση των εξαλειπτικών τάσεων που μόλις αναφέραμε διαμορφώθηκε εν πολλοίς ως απόκριση στις λογοκρατικές (ρασιοναλιστικές) προσεγγίσεις που θα δούμε αμέσως, με τη διαμάχη ανάμεσα στις δύο αυτές δέσμες φιλοσοφικών προσεγγίσεων να καλύπτει περισσότερο από έναν αιώνα. Ο λεγόμενος «Γερμανικός Ιδεαλισμός» που ιστορικά ακολούθησε έθεσε τα συναφή ζητήματα με νέους όρους.

IV.1. Παραδοσιακή λογοκρατία ή ρασιοναλισμός

Οι ρασιοναλιστές φιλόσοφοι –πολύ σχηματικά: εκείνοι που υποστηρίζουν ότι θεμελιώδης πηγή της επιστημονικής γνώσης είναι ο ανθρώπινος λόγος– διατήρησαν εν πολλοίς μια αντίληψη περί μεταφυσικής που προέρχεται κατά βάσιν από τον Αριστοτέλη. Στο έργο του Φιλοσόφου μπορούμε να διακρίνουμε δύο ορισμούς για την «πρώτη φιλοσοφία»¹⁷, δηλαδή για ό,τι θα τείναμε να αποκαλέσουμε σήμερα απλώς φιλοσοφία ή μάλλον μεταφυσική:¹⁸ ο πρώτος προβάλλει την ιδέα ότι η φιλοσοφία μελετά τα όντα ως όντα: «ἐπισκοπεῖ καθόλου περὶ τοῦ ὄντος ἢ ὄν» (*Μετά τα Φυσικά* 1003a). Δηλαδή δεν τα αντιμετωπίζει από κάποια επιμέρους σκοπιά, αλλά καθολικά: «αὕτη δ' ἐστὶν οὐδεμιᾶ τῶν ἐν μέρει λεγομένων» (*Μετά τα Φυσικά* 1003a). Ο τρόπος και το περιεχόμενο του φιλοσοφείν που αντιστοιχεί σε αυτόν τον ορισμό έλαβε κατά τον Μεσαίωνα την ονομασία *metaphysica generalis*. Ο δεύτερος ορισμός προβάλλει την ιδέα ότι η φιλοσοφία ασχολείται με τη μελέτη των υπεραισθητών όντων, οπότε μπορεί να ονομαστει και θεολογία: «ἂν εἶεν φιλοσοφία θεωρητικά, μαθηματική, φυσική, θεολογική» (*Μετά τα Φυσικά* 1026a). Ο τρόπος και το περιεχόμενο του φιλοσοφείν που αντιστοιχεί σε αυτόν τον ορισμό έλαβε κατά την ίδια περίοδο την ονομασία *metaphysica specialis*.¹⁹ Με αυτά δεδομένα, οι παραδοσιακοί ρασιοναλιστές, ξεκινώντας από τον Καρτέσιο, ιδρυτή εν πολλοίς της λογοκρατικής παράδοσης, αν όχι της νεώτερης φιλοσοφίας εν όλω, συνέλαβαν κατ' ουσίαν τη φιλοσοφία ως *metaphysica specialis*, εκλαμβάνοντας ότι θέμα της είναι το μη υλικό τμήμα του κόσμου: η ψυχή και ο Θεός.

Ωστόσο, δεδομένης της ριζικής αλλαγής κοσμοεικόνας που επήλθε με την Επιστημονική Επανάσταση, η *metaphysica specialis* δεν μπορούσε παρά να φέρει διαφορετικές συνδηλώσεις από εκείνες που έφερε στο αριστοτελικό έργο: αν στο τελευταίο, η αριστοτελική τελεολογία μπορούσε να στηρίξει, όπως είδαμε, μια ενιαία εικόνα μεταφυσικής αρμονίας, τώρα μόνον το υλικό τμήμα του κόσμου παρουσίαζε ενιαίο χαρακτήρα, εκείνον που του εξασφάλιζαν οι καθολικοί και απαράβατοι φυσικοί νόμοι της μηχανικής αιτιότητας. Υπό αυτή τη συνθήκη, ο Καρτέσιος πρότεινε εν προκειμένω τη φιλοσοφική (μεταφυσική) διάκριση (Descartes [1641] 2003) ανάμεσα σε δύο «υποστάσεις», το «εκτατό πράγμα» (*res extensa*) και το «πράγμα που σκέπτεται» (*res cogitans*), αλλά χωρίς να προσφέρει πλήρως ικανοποιητική απάντηση (μάλλον ούτε για τον ίδιο!) ως προς το πώς συνδέονται οι δύο αυτές πλήρως ετερογενείς «υποστάσεις». Οντολογικός δυϊσμός, λοιπόν, με εν πολλοίς εκκρεμές το αιτούμενο της «αρμονικής», όπως θα επέτασσε ο Αριστοτέλης, συμπερίληψης των δύο οντολογικών επικρατειών σε ένα ενιαίο και ισχυρά πειστικό μεταφυσικό όλο.

17 Ο Αριστοτέλης (*Μετά τα Φυσικά*, 1004a) υποστηρίζει ότι επειδή η φιλοσοφία έχει τόσα μέρη όσες είναι και οι υποστάσεις ή ουσίες που υπάρχουν, είναι αναγκαίο να υπάρχει μια πρώτη φιλοσοφία: «καὶ τοσαῦτα μέρη φιλοσοφίας ἔστιν ὅσαι περ αἱ οὐσίαι· ὥστε ἀναγκαῖον εἶναι τινα πρώτην καὶ ἐχομένην αὐτῶν». Το αντικείμενο της «πρώτης φιλοσοφίας» είναι οι «πρώτες αρχές», δηλαδή οι αρχές που δεν παράγονται από άλλες αρχές, αλλά αποτελούν το θεμέλιο της γνώσης.

18 Η «πρώτη φιλοσοφία» στο αριστοτελικό πλαίσιο διακρίνεται πρώτα και κύρια από τη φυσική φιλοσοφία, δηλαδή τη μελέτη της φύσης.

19 Το πώς συνδέονται οι δύο ορισμοί στο έργο του Αριστοτέλη έχει αποτελέσει εξέχον αντικείμενο σχολιασμού και ερμηνείας κατά τον 20ό αιώνα. Βλ. Frede 1987.

Όπως και να 'χει πάντως, ο καρτεσιανός δυϊσμός αντιτασσόταν ισχυρά στον εμπειριστικό επιστημονισμό και στις εξαλειπτικές βλέψεις του: το μεν «εκτατό πράγμα» προσέφερε μεταφυσική στήριξη στους αντικειμενικούς φυσικούς νόμους ενώ το «πράγμα που σκέπτεται» διεπόταν από τον κοινό για όλους τους ανθρώπους λόγο που είχε ως πρότυπο τον αδιαφισβήτητο μαθηματικό συλλογισμό. Αλλωστε ο ίδιος ο Καρτέσιος υπήρξε δεινός μαθηματικός. Αν και στο έργο του Καρτέσιου δεν μπορούμε να βρούμε μια συστηματική προσέγγιση που να αφορά την ηθική φιλοσοφία (τη *moral philosophy* ως αφορούσα τον μεμονωμένο άνθρωπο και τη βούλησή του) ο καρτεσιανός δυϊσμός, όπως εξειδικεύτηκε στον άνθρωπο, την ψυχή του και κατ' επέκταση στις διαφορές του από τα υπόλοιπα ζώα, αποτέλεσε το βασικό φιλοσοφικό πλαίσιο προκειμένου, όχι μόνο να αντικρουστεί ο εμπειριστικός επιστημονισμός, αλλά και να διαμορφωθεί ένα ρεύμα λογοκρατικής έμπνευσης ως προς την αντιμετώπιση όλων των ζητημάτων αυτών.

Για τον Καρτέσιο (1993, σ. 281, απόσπασμα από τον *Λόγο περί Μεθόδου* - Descartes 1976), λοιπόν, τα μη έλλογα ζώα παρουσιάζουν δύο θεμελιακές διαφορές σε σχέση με τον άνθρωπο: i) δεν χρησιμοποιούν τη γλώσσα ή άλλα συστήματα σημείων για να αρχιοθετήσουν τη σκέψη τους έναντι άλλων όντων και ii) δεν δρουν βασιζόμενα στη γνώση, αλλά στις προδιαθέσεις των οργάνων τους. Η προσεκτική εξέταση αυτών των διαφορών μπορεί επίσης να καταδείξει τη σχέση μεταξύ σώματος και ψυχής στον άνθρωπο: «[...] όταν φθάσουμε να γνωρίσουμε πόσο πολύ διαφέρουν [ενν. τα μη έλλογα ζώα από τους ανθρώπους], κατανοούμε πολύ καλύτερα τους λόγους που αποδεικνύουν ότι η ψυχή μας είναι στη φύση της εντελώς ξεχωριστή από το σώμα μας, και κατά συνέπεια δεν μπορεί να πεθάνει μαζί του. Κι έπειτα, στον βαθμό που δεν παρατηρούμε άλλες αιτίες ικανές να την καταστρέψουν, έχουμε φυσικώς τη ροπή να κρίνουμε ότι είναι αθάνατη» (Descartes 1993, σ. 282). Η ψυχή, λοιπόν, είναι οντολογικά ανεξάρτητη από το σώμα και, όπως μπορεί εύκολα να υποθεθεί, χαρακτηρίζεται από συγκεκριμένες λειτουργίες.

[...] είναι εύκολο να δούμε ότι δεν υπάρχει τίποτα σε εμάς, το οποίο θα πρέπει να αποδώσουμε στην ψυχή μας εκτός από τις σκέψεις μας. Υπάρχουν δύο κύρια είδη σκέψεων: οι πράξεις ή ενέργειες της ψυχής (*actions de l'âme*) και τα πάθη της ψυχής (*passions*). Αυτά που αποκαλώ ενέργειες ή πράξεις (*actions*) είναι όλες μας οι βουλήσεις, γιατί τις βιώνουμε ως προερχόμενες απευθείας από την ψυχή και δεν μοιάζει να προκαλούνται από κάτι άλλο. Όπως, αντίθετα, μπορούμε γενικά να ονομάσουμε πάθη όλα τα είδη αντίληψης ή γνώσης, τα οποία βρίσκουμε μέσα μας. Διότι συχνά δεν είναι η ψυχή μας που τα κάνει αυτά που είναι ενώ πάντα παραλαμβάνονται παθητικά από την ψυχή προκαλούμενα από τα πράγματα που αναπαριστούν. (Descartes [1649] 2011, άρθρο 17.)

Η παρουσίαση της ψυχής με αυτόν τον τρόπο, επιτρέπει στον Καρτέσιο να της αποδώσει την απαραίτητη αυτονομία, δεχόμενος έτσι μια μορφή ελευθερίας της βούλησης.²⁰ Με άλλα λόγια, διαμορφώνει ένα φιλοσοφικό πλαίσιο όπου τα περιεχόμενα της

20 Για να απεικονίσει τη σχέση ψυχής-σώματος, ο Καρτέσιος (2003, σ. 173-174) παραλαμβάνει από τον Αριστοτέλη (*Περί ψυχής*) τη μεταφορά του πλοίου και του πλοηγού σύμφωνα με την οποία η ψυχή είναι ο πλοηγός. Ακολουθεί τη μεταφορά ως ένα σημείο, αλλά κατόπιν του φαίνεται μη ικα-

βούλησης δεν καθορίζονται αποκλειστικά από τις προδιαθέσεις και τις ροπές (ψυχολογικές ή άλλες) που αναγκαία εμπíπτουν στο υλικό και άρα νομοκρατούμενο τμήμα του επιστητού.

Αν και δεν πρέπει να θεωρήσουμε ότι η λογοκρατία συμπλέει αναγκαστικά με τον οντολογικό δυϊσμό του Καρτέσιου και όσων τον ακολούθησαν, η στρατηγική εναντίωση αρκετών ρασιοναλιστών στον εμπειριστικό επιστημονισμό περιέλαβε την αποδοχή ενός μη υλικού τμήματος του επιστητού ή την αποδοχή μεταφυσικώς περιέργων (queer) γνωσιακών ικανοτήτων, όπως η διανοητική ή ορθολογική εποπτεία (Βιρβιδάκης 2009, σ. 11). Οι παραδοχές αυτές, αποτέλεσαν μια γραμμή άμυνας απέναντι στην απόπειρα φυσιοποίησης των αξιών του αγαθού ή της αλήθειας.

Η περίπτωση της ηθικής φιλοσοφίας, όπως μόλις την προσδιορίσαμε, είναι και πάλι χαρακτηριστική. Οι ρασιοναλιστές στη συντριπτική τους πλειοψηφία είναι ηθικοί ρεαλιστές, θεωρώντας ότι το αγαθό ενυπάρχει στη φύση των πραγμάτων. Την περίοδο αμέσως μετά την Επιστημονική Επανάσταση, η πιο χαρακτηριστική εν προκειμένω περίπτωση είναι ίσως ο Κλαρκ (Samuel Clarke, 1675-1729). Παρ' όλη την ένθερμη υποστήριξη της «φυσικής φιλοσοφίας» του Νεύτωνα και την απόρριψη της ανταγωνιστικής του τότε καρτεσιανής φυσικής φιλοσοφίας, ο ίδιος ανέπτυξε μια λογοκρατική προσέγγιση στον τομέα της ηθικής, σύμφωνα με την οποία οι κοινώς αποδεκτές ηθικές αλήθειες εκφράζουν αιώνιες και αναγκαίες αλήθειες για τη φύση των πραγμάτων και είναι ανακαλύψιμες δια του λόγου: «[Ε]άν δεν υπήρχε το καλό και το κακό στη φύση των πραγμάτων, ως προηγούμενα όλων των νόμων, πριν από όλους τους νόμους, τότε κανένας νόμος δεν θα ήταν καλύτερος από τον άλλο [...]» (Clarke (1991, σ. 195-196).

Με άλλα λόγια, η απόδοση της αγαθότητας στη φύση των πραγμάτων είναι η μόνη δυνατή αντίσταση στον ηθικό σχετικισμό.²¹ Σύμφωνα με αυτήν την οπτική, οι ηθικές αλήθειες ανακαλύπτονται και δεν κατασκευάζονται. Οι ρασιοναλιστές συμφωνούν με τους εμπειριστές ότι οι τελευταίες δεν μπορούν να συλληφθούν από την εμπειρία· ωστόσο, για να εξηγήσουν φιλοσοφικά τη δυνατότητα ανακάλυψης αντικειμενικών ηθικών αληθειών καταφεύγουν στην ορθολογική εποπτεία, γνωσιακή ικανότητα που διαθέτει κατ' αυτούς μόνον η ανθρώπινη ψυχή.

Η θέση των ρασιοναλιστών καθίσταται ίσως ευκολότερα κατανοητή αν εκλάβουμε ως πρότυπό της τον μαθηματικό ρεαλισμό. Όπως ο μαθηματικός ρεαλισμός εκλαμβάνει τις μαθηματικές οντότητες ως υπαρκτές, αλλά ανίκανες να συλληφθούν ως τέτοιες από την εμπειρία, έτσι και ο ηθικός ρεαλισμός θεωρεί πως οι ηθικές (και οι άλλες) αξίες είναι οντότητες ανεξάρτητες από τον νου, αλλά ανακαλύψιμες και κατανοήσιμες από αυτόν. Είναι, βέβαια, εύληπτο πως τόσο η καταφυγή σε ένα μη υλικό τμήμα του επιστητού όσο και η παραδοχή περιέργων διανοητικών ικανοτήτων δεν συμβαδίζουν

νοποιητική, καθώς δεν αποδίδει το γεγονός ότι είμαστε στενότερα συνδεδεμένοι ή οιοσεί συγχωνευμένοι με το σώμα μας. Σε κάθε περίπτωση πάντως, διαμορφώνει ένα φιλοσοφικό πλαίσιο που του επιτρέπει να αποφύγει την αναγωγή των ψυχικών ενεργημάτων στις αιτιώδεις σχέσεις που διέπουν το υλικό τμήμα του επιστητού.

21 Κατ' αναλογία με τον γνωσιολογικό σχετικισμό, σύμφωνα με τον οποίο η απόδοση αλήθειας στις πεποιθήσεις είναι σχετική προς το εκάστοτε γνωρίζον υποκείμενο και καθορίζεται από τις διάφορες προδιαθέσεις του, ο ηθικός σχετικισμός πρεσβεύει ότι η απόδοση της αγαθότητας είναι σχετική και δεν υπάρχουν αντικειμενικά κριτήρια διαχωρισμού του καλού από το κακό.

με αυτό που συνήθως αποκαλούμε «νέωτερη επιστημονική κοσμοεικόνα» (Korsgaard 1996, σ. 18), η οποία επιτάσσει μια σαφώς φυσιοκρατική –αν και όχι απαραίτητα εξαιρετικά– φιλοσοφική στάση.

IV.2. Ο Γερμανικός Ιδεαλισμός (Καντ και Χέγκελ)

Ο Γερμανικός Ιδεαλισμός, όπως έχει αποκληθεί, μάλλον μονόπλευρα και τελικά άδικα, το φιλοσοφικό ρεύμα που ξεκινά με την κριτική περίοδο του Καντ (Immanuel Kant, 1724-1804) –δηλαδή αφού εκείνος είχε αποποιηθεί προηγούμενες αντιλήψεις του και αρχίσει να επεξεργάζεται τις τρεις «Κριτικές» του (Παγωνδιώτης 2013)– και εκβάλλει τελικά στο έργο του Χέγκελ (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1770-1831), χαρακτηρίζεται από μια σειρά φιλοσοφικών καινοτομιών σε ολόκληρο το εύρος της φιλοσοφικής έρευνας, άρα και στο ζήτημα της σχέσης φύσης και λόγου.

Η κριτική περίοδος του Καντ, η οποία εγκαινιάζεται ‘επισήμως’ με τη δημοσίευση της *Κριτικής του Καθαρού Λόγου* (πρώτη έκδοση 1781, δεύτερη έκδοση τροποποιημένη 1787), συνιστά κατά κοινή ομολογία τομή στην ιστορία της φιλοσοφίας. Τομή αναφορικά τόσο με το «τι» όσο και με το «πώς» της φιλοσοφικής δραστηριότητας. Η περίφημη «κοπερνίκεια στροφή» που επιτελεί με το έργο του, όπως το διατυπώνει ο ίδιος (*Κριτική του Καθαρού Λόγου* εκδ. Β, XXII της Εισαγωγής), έθεσε ρηξικέλευθα ως θέμα της φιλοσοφικής έρευνας, όχι τον εξωτερικό κόσμο ως έχει, αλλά τους όρους δυνατότητας της γνώσης του. Με άλλα λόγια, έστρεψε τη φιλοσοφία από δραστηριότητα που αποσκοπούσε στην αποκάλυψη ή τη συγκρότηση των θεμελίων της γνώσης ενός αντικειμένου εξωτερικού από την ίδια (τα όντα ως όντα, την ψυχή, τον Θεό κ.λπ.) σε μια αναστοχαστική δραστηριότητα που αφορά αποκλειστικά την ίδια τη σκέψη και τις ικανότητές της. Ο Χέγκελ ([1826] 2009, σ. 54) καθιστά ίσως ακόμη πιο ρητή αυτήν τη φιλοσοφική επιλογή: «Η φιλοσοφία ως τέτοια είναι η σκέψη ή ο νους²² που φέρει τον εαυτό της στη συνείδηση, η σκέψη που ασχολείται με τον εαυτό της».

Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι υφίστανται σημαντικές διαφορές μεταξύ των φιλοσόφων που ανήκουν στο ρεύμα του Γερμανικού Ιδεαλισμού ενώ μάλιστα η κριτική που ασκώσε καθένας στους προγενέστερους του ήταν συχνά ανελέητη. Ωστόσο, υπό τη σκοπιά που ενδιαφέρει εδώ, μπορούμε να διαπιστώσουμε πως οι εν λόγω διαφορές εδράζονται σε μια σειρά από θεμελιακές συμφωνίες. Η πρώτη βασική συμφωνία αφορά τον προσδιορισμό της φιλοσοφίας ως συστροφή της σκέψης προς τη σκέψη, όπως είπαμε. Η δεύτερη, συναρτημένη με την πρώτη και αναφερόμενη συγκεκριμένα στη σχέση φύσης και λόγου, έγκειται στη βασική τοποθέτηση ότι «αυτοσυνειδησία, ελευθερία και λόγος συνιστούν ενότητα» (Rödl 2007, σ. 105).

Ο Καντ, από την πλευρά του ([1785] 1986, σ. 59), θεωρεί παράλογη την ιδέα ότι η ελευθερία συνιστά κατάσταση όπου απουσιάζουν προσδιορισμοί. Θεωρεί, επίσης, ότι αυτό το κριτήριο εντοπισμού των καταστάσεων ελευθερίας είναι αμιγώς εμπειριστικής προέλευσης. Είναι, για παράδειγμα, μέρος της φιλοσοφικής θεώρησης του Χομπς, όπως ήδη την αναφέραμε ακροθιγώς. Αντίθετα, ο Καντ, κατανοεί την ελευθε-

22 Ο όρος αναφέρεται στα ελληνικά στο πρωτότυπο και πιθανότατα παραπέμπει στον αριστοτελικό «νου».