

Σημειώσεις μαθήματος 23.04.2020

Αντώνης Χατζημουσής

Καντ

1^η διάλεξη

Εισαγωγική ιστορική επισκόπηση

Η φιλοσοφία του Καντ δεν συνέβαλε απλώς στην επίλυση διαφόρων προβλημάτων που μπορεί να απασχολούν κάθε άνθρωπο – δημιούργησε μια νέα εικόνα για το τι είναι ο άνθρωπος. Η εικόνα αυτή σχεδιάζεται αρχικά εντός του πεδίου της μεταφυσικής, οι πλήρεις διαστάσεις της όμως θα καλύψουν τα πεδία της ηθικής, της τέχνης, και της πολιτικής.

Τόσο οι ρασιοναλιστές όσο και οι εμπειριστές υποστηρίζουν κάποιες πολύ σημαντικές ιδέες: όμως οι πρώτοι διαφωνούν ριζικά με τους δεύτερους. Πώς είναι δυνατόν να κρίνουμε ποιο από τα αντίπαλα φιλοσοφικά στρατόπεδα έχει δίκιο; Για να απαντήσουμε αυτό το ερώτημα, ο Καντ θα προτείνει να ασχοληθούμε με ένα ζήτημα που ούτε οι ρασιοναλιστές ούτε οι εμπειριστές αντιλήφθηκαν στις πραγματικές διαστάσεις του: Τι σημαίνει να *κρίνουμε* κάτι;

Ποια είναι η φύση της διαδικασίας του να κρίνουμε, να αποφασίζουμε, να αξιολογούμε κάτι; Και σε τι έγκειται η σπουδαιότητά της; Οι απαντήσεις σε αυτά τα ερωτήματα είναι αρκετά περίπλοκες, διέπονται όμως από μια βασική αρχή: ότι η κρίση είναι ένα ενέργημα του ανθρώπινου λόγου. Και τί είναι ο λόγος;

«Ο λόγος είναι μια δραστήρια αρχή, η οποία δεν πρέπει να δανείζεται τίποτε από την απλή αυθεντία των άλλων, ούτε από την εμπειρία, όταν πρόκειται για την καθαρή χρήση του. Πολλοί άνθρωποι προτιμούν λόγω νωθρότητας να βαδίζουν στα ίχνη των άλλων, παρά να καταπονούν τις δικές τους νοητικές ικανότητες. Οι άνθρωποι αυτοί μπορούν να γίνουν μόνο αντίγραφα των άλλων, και αν ήταν όλοι έτσι, ο κόσμος θα παρέμενε διαρκώς στην ίδια κατάσταση.» (*Jäsche Logik*, 76)

Στις διαλέξεις που ακολουθούν θα προσπαθήσουμε να κατανοήσουμε τι εννοεί ο Καντ σε αυτή την παράγραφο. Το κείμενο αναφοράς μας θα είναι η *Κριτική του καθαρού λόγου*, ένα από τα

μεγαλύτερα, σπουδαιότερα, και δυσκολότερα έργα στην ιστορία της φιλοσοφίας. Υπάρχει ένα πλήθος ερμηνειών αυτού του έργου, και κάθε ερμηνεία το προσεγγίζει με τρόπο διαφορετικό.

Καθώς το μάθημα αφορά ζητήματα θεωρητικής φιλοσοφίας, ας ξεκινήσουμε με ένα ζήτημα που απασχόλησε τη φιλοσοφία από τις απαρχές της: Ζούμε σε έναν κόσμο που είναι λογικά και μαθηματικά κατανοήσιμος. Γιατί να ισχύει αυτό; Ας ονομάσουμε αυτό το ερώτημα «ο γρίφος του Πυθαγόρα». Γιατί ο κόσμος είναι τόσο συνεργάσιμος; Γιατί είναι καν δυνατά τα εφαρμοσμένα μαθηματικά ή η μαθηματική φυσική;

Πρόκειται για έναν γρίφο που εξαιρετικής σημασίας για το φιλοσοφικό σχέδιο του Καντ στην *Κριτική του καθαρού λόγου*, αν και, βεβαίως, διατύπωσε το ζήτημα αυτό με διαφορετικό τρόπο. Ένας τρόπος με τον οποίο το έθεσε ήταν: «Πώς είναι δυνατές οι *a priori* συνθετικές κρίσεις» (B19). Για να μπορέσουμε να εκτιμήσουμε ορθά το καντιανό ερώτημα, χρειάζεται μια σύντομη ιστορική αναδρομή στην εξέλιξη κάποιων εννοιών, όπως η κατανοησιμότητα και η γνωσιακή νόηση.

Η κύρια μεταφυσική μέριμνα του Πλάτωνα ήταν να κατανοήσει πώς είναι δυνατόν να μπορούμε να κατανοούμε την πραγματικότητα. Ο πυθαγόρειος γρίφος που ο Πλάτων είχε κληρονομήσει από προγενέστερους στοχαστές αποτελεί μέρος αυτής της προβληματικής, όμως τα θεμελιώδη ζητήματα που τον απασχολούν είναι βαθύτερα και με ευρύτερη σημασία. Στο σύνολό τους συγκροτούν το αιωνόβιο θέμα *της ενότητας και της διαφοράς*, του ενός και των πολλών.

Τα θέμα της ενότητας και της διαφοράς μάς ωθεί καταρχάς να σκεφτούμε το πρόβλημα των καθόλου. Ο όρος «καθόλου» δηλώνει κάτι το οποίο δύναται να αναφέρεται ταυτόχρονα και με την ίδια σημασία σε μια πληθώρα ποιοτήτων, σχέσεων, ή όντων. Παραδείγματος χάριν, ο όρος «άνθρωπος» είναι ένα καθολικός όρος διότι μπορεί να αποδοθεί αληθώς σε όλους τους ανθρώπους, εν αντιθέσει με τον ενικό όρο «Σωκράτης» ο οποίος – εντός ενός ορισμένου πλαισίου- αποδίδεται σε έναν και μόνο άνθρωπο. Πολλά ατομικά στοιχεία δύναται «να κληθούν με το ίδιο όνομα», δηλαδή να ανήκουν σε ένα είδος ή να εμφανίζουν μία ποιότητα. Ο Πλάτων αναρωτιέται πώς πρέπει να εξηγήσει μια τέτοια ενότητα και, όπως είναι ευρέως γνωστό, προβαίνει σε μια αρχικά ελκυστική κίνηση. Πραγματοποιεί το ένα, το διαχωρίζει από τα πολλά, και θέτει τα πολλά σε σχέση με αυτό: πολλά επιμέρους άτομα «μετέχουν σε» μία πραγματική, ξεχωριστή μορφή. Συνηθίζεται να αναφερόμαστε στη φιλοσοφία του Πλάτωνα ως «θεωρία των ιδεών», η φράση αυτή όμως δεν συναντάται στα έργα του Πλάτωνα. Το εγγύτερο που μας προσφέρεται είναι μια διατύπωση από τις προσωπικές επιστολές του Πλάτωνα: η «*τῶν εἰδῶν σοφία*» *Επ. VI, d5*. Η λέξη *εἶδος* παράγεται από το **ειδω*, αρχική σημασία του οποίου είναι το

ὄρω (βλέπω, διακρίνω, παρατηρώ). Το *εἶδος* δηλώνει ὅ,τι φαίνεται ὅ,τι είναι σε κάτι ορατό, το οποίο αποδίδεται στα αγγλικά με τη λέξη *form* και στα νέα ελληνικά ως *μορφή*

Ο θεμελιώδης ρόλος των πλατωνικών καθόλου, των «μορφών», είναι να υπηρετήσουν τις αρχές που καθιστούν κατανοητή την ενότητα, κατά την διαδικασία εξήγησης των φαινομένων της ομοιότητας και της μεταβολής. Η οντολογία του Πλάτωνα είναι διάσημη για την διάκριση μεταξύ δύο κόσμων. Το πεδίο των ἀφ' εαυτῶν κατανοητῶν στοιχείων – των στοιχείων που είναι καθορισμένα, αιώνια, και ἀμετάβλητα – δεν είναι το πεδίο του ἀνθρώπου (δεν ζούμε ἀνάμεσα σε μορφές). Ὅμως, για να ἐπιτελέσει ἕναν ἐξηγητικό ρόλο, το πεδίο των μορφῶν θα πρέπει να είναι *γνώσιμο* ἀπὸ τον ἀνθρώπο, παρὰ το γεγονός ὅτι το πεδίο στο οποίο ζούμε – το πεδίο της παροδικότητας, της πολλαπλότητας, και της ἀλλαγῆς – δεν είναι *ουσιαστικά* πραγματικό. Συνεπώς, ἡ κατανόηση της δυνατότητας γνώσης των μορφῶν ἐξαρτάται καίρια ἀπὸ την κατανόηση της *σχέσης* μεταξύ των δύο πεδίων.

Ο Πλάτων δοκιμάζει διάφορους χαρακτηρισμούς για να αποδώσει αὐτή τη σχέση, χρησιμοποιώντας τους ὅρους της ομοιότητας, της μετοχῆς, ἢ της ἐπιδίωξης, ἀλλὰ, ὅπως είναι ἐυρέως γνωστό, κάθε ἕνας ἀπὸ αὐτούς τους χαρακτηρισμούς γεννᾶ τα δικά του προβλήματα. Η ἐπίκληση της ἐννοίας της ομοιότητας, για παράδειγμα, παρουσιάζει τις μορφές ως παθητικές, ὁμως κάθε ἀπόπειρα να θεμελιώσουμε τη γνώση αὐτῶν των μορφῶν στη σύλληψη των σχέσεων ομοιότητας οδηγεί τάχιστα στην ἐπ' ἀπειρον ἀναγωγή του προβλήματος του «Τρίτου Ἀνθρώπου» (*Παρμενίδης* 132α-β). Ἄν, ἀφετέρου, είναι ἀπαραίτητο οἱ ἴδιες οἱ μορφές να ἐνεργούν πάνω μας ὥστε να μπορούμε να τις γνωρίσουμε, το ἐρώτημα που προκύπτει ἀμεσα είναι πῶς μπορεί να ἐνεργεῖ πάνω μας κάτι που είναι ἀχρονο και ἀμετάβλητο. Ἐτσι, ἤδη ἀπὸ τον *Φαίδωνα*, ο Πλάτων οδηγείται στο να διακρίνει τις υπερβατικές μορφές -- ἂς πούμε το θερμό αὐτό καθ' εαυτό--, ἀπὸ τις ἐμμενείς μορφές --το θερμό που ὑπάρχει στα θερμά πράγματα. Συνεπώς, ἡ γνώση μας για τις ἐσχάτες πραγματικές υπερβατικές μορφές, τουλάχιστον σε ἕνα ἀρχικό στάδιο, είναι ἐμμεση, διότι μεσολαβεῖται ἀπὸ τις μορφές που είναι ἐμμενείς στον κόσμο που κατοικοῦμε. Σύμφωνα με την πλατωνική θεώρηση, ο σκοπός τῆς φιλοσοφικῆς ἐρευνας είναι να μας μεταφέρει ἀπὸ την ἐμμεση γνώση των μορφῶν, στην *ἀμεση ἐπαφή* μαζί τους.

Το πλατωνικό θέμα της κατανοησιμότητας ἔχει μια δεύτερη διάσταση ἡ οποία μπορεί να διατυπωθεῖ μέσω ἐνός ἐρωτήματος που ἀπασχόλησε σοβαρά τους Προσωκρατικούς: Πῶς είναι δυνατόν να νοούμε ἐκεῖνο το οποίο *δεν* είναι; Ἄς ονομάσουμε το ἐρώτημα αὐτό: «ο γρίφος του Παρμενίδη». Ἄν κάποιος υιοθετεῖ μια σχεσιακή θεωρία της νόησης, ἀρθρωμένη, για παράδειγμα, με βάση την ἀναλογία μεταξύ νόησης και ὄρασης – μια ἀναλογία που συνάγεται ἀμεσα και εὐλόγα ἀπὸ την ἀναγνώριση της χαρακτηριστικῆς ἀναφορικότητας της νόησης - ἡ

ιδέα ότι μπορούμε να νοήσουμε κάτι το οποίο δεν υπάρχει με κανέναν τρόπο, καθίσταται προφανώς κάτι αδύνατο να υποστηριχθεί (*Θεαίτητος* 188e–189b). Η επίλυση αυτού του γρίφου αποτελεί το δεύτερο ισχυρό κίνητρο για την εισαγωγή της ιδέας διαφορετικών *τρόπων ύπαρξης*.

Η καρτεσιανή διάκριση μεταξύ αντικειμενικής πραγματικότητας – η οποία προκύπτει από το ότι κάτι νοείται – και μορφικής πραγματικότητας – η οποία μπορεί να καταστήσει μια σκέψη αληθή – προτείνεται, μεταξύ άλλων, ως απάντηση στον γρίφο του Παρμενίδη. Η αντικειμενική πραγματικότητα έχει μια χαμηλής κλάσης ύπαρξη η οποία αποδίδεται σε κάτι μέσω του ενεργήματος της νόησης. Το νοητικό ενέργημα ως τέτοιο έχει μορφική πραγματικότητα. Το περιεχόμενό του, ωστόσο, έχει μόνο αντικειμενική πραγματικότητα. Το *esse* του περιεχομένου έγκειται στο ότι είναι *concipi*. Μια νόηση είναι αληθής αν εκείνο που μέσα σε αυτή έχει αντικειμενική πραγματικότητα έχει επίσης μορφική πραγματικότητα ανεξάρτητα από τη νόηση – αν υπάρχει μεταξύ τους μια σχέση «μεταφυσικής αντιστοιχίας», ανάλογη με εκείνη που υποτίθεται ότι υφίσταται μεταξύ των εμμενών και των υπερβατικών πλατωνικών μορφών.

Ο ιστορικός δεσμός μεταξύ των πλατωνικών και καρτεσιανών διακρίσεων είναι το είδος του θεολογικού πλατωνισμού που αναδύεται στα έργα, λόγου χάριν, του Αυγουστίνου και του Ακυινάτη. Ο θεολογικός πλατωνισμός αποτελεί με τη σειρά του απόκριση στον γρίφο τού πώς οι μόνιμες και αμετάβλητες μορφές θα μπορούσαν να ενεργούν πάνω μας ώστε να παράγουν σε εμάς τη γνώση τους. Ο θεολογικός πλατωνισμός θα μπορούσε να κατανοηθεί ως αποτέλεσμα δύο κινήσεων. Η πρώτη κίνηση είναι να *νοητικοποιήσει* τη σχέση ενότητας και διαφορετικότητας, μετασχηματίζοντας την εικόνα πολλών ατομικών καθέκαστων που εμφανίζουν ένα καθόλου, στην εικόνα πολλών ατομικών *περιπτώσεων* που «τίθενται κάτω από» μία *έννοια*. Η δεύτερη κίνηση είναι να ταυτίσει το *είναι* των κατανοήσιμων στοιχείων – κατά κύριο λόγο, των καθόλου, αλλά και των νόμων της φύσης – με τη *σύλληψή* τους από τον Θεό. Ενεργώντας πάνω μας, ο Θεός ως δρών-πρόσωπο – και όχι τα καθόλου καθ' εαυτά, δηλαδή οι ιδέες στο νου του Θεού – καθιστά δυνατό για εμάς να νοούμε τα καθόλου στα καθέκαστα. Έτσι εξαφανίζεται το πρόβλημα του πώς μπορούν αμετάβλητες υπερβατικές μορφές να δρουν πάνω μας, αντικαθίσταται όμως από το ερώτημα του πώς ένας υπερβατικός Θεός, του οποίου η ουσία είναι επίσης άχρονη και αμετάβλητη, μπορεί να ενεργεί εντός του ιστορικού, ανθρώπινου κόσμου.

Αξίζει να τονίσουμε ότι σύμφωνα με αυτή την εικόνα, όπως ακριβώς και με την εικόνα που μας παρέδωσε ο Πλάτων, δεν είμαστε σε άμεση επαφή με τα κατανοήσιμα στοιχεία καθ' εαυτά. Οι ιδέες μας είναι, στην καλύτερη περίπτωση, *αναπαραστάσεις* των αρχέτυπων ιδεών του Θεού. Η άποψη αυτή ανοίγει την πόρτα στον σκεπτικισμό για τη γνώση των καθόλου, με τρόπο παράλληλο προς τον παραδοσιακό σκεπτικισμό για τη γνώση των καθέκαστων. Εκεί

όπου ο ευθύς πλατωνισμός αντιμετωπίζει ένα γνωσιακό-οντολογικό μυστήριο – «Πώς μπορεί να υφίσταται μια σχέση επαφής ανάμεσα σε εμάς και τις υπερβατικές μορφές;» -- ο θεολογικός πλατωνισμός απορρίπτει την δυνατότητα μιας τέτοιας σχέσης με κόστος την δυνατότητα ανάδυσης *σκεπτικιστικών αμφιβολιών* – «Γιατί θα πρέπει να υποθέσουμε ότι η κατανοητή δομή που εμφανώς διακρίνουμε στον κόσμο αντιστοιχεί στην συγκροτησιακή σύλληψη αυτής της δομής που έχει ο Θεός;» Η μόνη απάντηση που μας δίνει ο Καρτέσιος – δηλαδή ότι «ο Θεός δεν μας εξαπατά» -- μετά βίας μπορεί να καθυστερήσει, πόσο μάλλον να εξηγήσει τι συμβαίνει. Ο Καντ αντιμετωπίζει αυτό το δίλημμα πολύ σοβαρά, και γι' αυτό απορρίπτει κάθε τύπο πλατωνισμού. Κατά την άποψή του, το πεδίο των κατανοήσιμων στοιχείων πρέπει να είναι ένα *ανθρώπινο πεδίο*.

Το πεδίο των καθόλου αποτελεί ένα πεδίο *κατανοήσιμων* στοιχείων, εν μέρει λόγω του ότι διαθέτει μια πολυδιάστατη *δομή*. Τα καθόλου που αποδίδονται ως κατηγορήματα, παραδείγματος χάριν, είναι είτε μοναδιαία, όπως οι ποιότητες ή τα είδη, είτε πολυαδικά, όπως οι σχέσεις. Τα κλασικά κατηγορήματα, με τη σειρά τους, διαφέρουν ως προς τον βαθμό της *αφαιρετικότητας* ή της *γενικότητας* --εκτεινόμενα από το πιο γενικό, π.χ., το να είναι κάτι ζώο, ως το πιο ειδικό, π.χ. το να είναι κάτι σκύλος-- και ως προς τον βαθμό της *συνθετότητάς* τους -- εκτεινόμενα από τα απλούστερα, π.χ., το να είναι κάτι μαύρο ή άσπρο, ως το πιο σύνθετο, π.χ. το να είναι κάτι ασπρόμαυρο. Δύο θέσεις εκλαμβάνονταν παραδοσιακά ως αναμφισβήτητες για αυτή τη δομή:

1. Όπου υπάρχουν σύνθετες ποιότητες, θα πρέπει να υπάρχουν απλούστερες ποιότητες: άρα, θα πρέπει να υπάρχουν απολύτως απλές ποιότητες.
2. Όπου υπάρχουν γενικότερα είδη, θα πρέπει να υπάρχουν ειδικότερα είδη: άρα, θα πρέπει να υπάρχουν τα πλέον ειδικά είδη (ό,τι οι πλατωνικοί αποκαλούν «άτμητα», και οι αριστοτελικοί «έσχατα είδη»).

Όταν οι δύο αυτές θέσεις συνδυαστούν με την αριστοτελική θεώρηση του *ορισμού μέσω σύνδεσης* (κατά το γένος και την διαφορά), το αποτέλεσμα είναι το μια ιεραρχία, καταληκτικό σημείο τις οποίας είναι τα καθέκαστα όντα τα οποία, επειδή ενέχουν πλήθος διαφορών, είναι και τα πιο περίπλοκα, ή σύνθετα. Η εικόνα αυτή μάς παραπέμπει στη φαινομενικά παράδοξη μεσαιωνική αντίληψη ότι ο Θεός είναι απολύτως απλός, και πως ό,τι είναι απολύτως ειδικό είναι *απείρως* σύνθετο.

Ο θεολογικός πλατωνισμός είναι ένας τύπος εννοιοκρατίας, της άποψης, δηλαδή, ότι μόνο τα καθόλου έχουν μορφική πραγματικότητα. Αν ακολουθήσουμε επίσης την παραδοσιακή άποψη ότι το να κατέχει κάποιος μια έννοια ισούται με το να διαθέτει μια *νοητική ικανότητα* (έτσι

ώστε, για παράδειγμα, το να κατέχει κάποιος απλές έννοιες ισούται με το να είναι ικανός να νοήσει απλές ποιότητες και απλές σχέσεις), εκείνο που εμφανίζεται στην απόληξη της ιεραρχίας των εννοιών, είναι οι νοήσεις των *πλέον ειδικών* στοιχείων, και συνεπώς, των *πλέον σύνθετων* νοήσεων. Σύμφωνα με την θεωρία του Καρτέσιου, αυτές οι νοήσεις ταυτίζονται με τα *αισθήματα* ή τις *αισθητηριακές εντυπώσεις*.

Στην αρχή του *Δεύτερου Στοχασμού*, ο Καρτέσιος συνδέει ρητά τις αισθήσεις με το σώμα και ομαδοποιεί το *αισθάνεσθαι* με κάποιες σαφώς σωματικές ικανότητες όπως το να τρώει κανείς και να περπατάει:

«Το αισθάνεσθαι; Και τούτο όμως δεν γίνεται χωρίς σώμα, και μου φάνηκε στα όνειρά μου ότι αισθανόμουν πάμπολλα πράγματα που διαπίστωνα κατόπιν ότι δεν τα αισθανόμουν. (AT 27)

Όμως πολύ σύντομα μετά από αυτό, προσπαθεί να θέσει εντός παρενθέσεων την έμμεση δέσμευση στην μορφική ύπαρξη τόσο των σωματικών αισθητηριακών οργάνων όσο και των αντιληπτών υλικών αντικειμένων, ώστε να αναγάγει το αισθάνεσθαι σε μια καθαρά νοητική δραστηριότητα, σε ένα είδος νοείν:

Τέλος, είμαι εγώ που αισθάνομαι, ήτοι που διαπιστώνω τα σωματικά πράγματα διά των αισθήσεων: δηλαδή, βλέπω τώρα φως, ακούω θόρυβο, αισθάνομαι θερμότητα. Τούτα είναι ψεύδη, διότι κοιμάμαι. Μα είναι σίγουρο ότι μου φαίνεται ότι βλέπω, ότι ακούω, ότι θερμαίνομαι. Τούτο δεν μπορεί να είναι ψευδές, τούτο ονομάζεται ιδίως σε μένα αισθάνεσθαι και αυτό, ειλημμένο έτσι ακριβώς, δεν είναι τίποτα άλλο από το σκέπτεσθαι. (AT 29)

Ακολούθως, η διάκριση μεταξύ μορφικής και αντικειμενικής πραγματικότητα εφαρμόζεται απευθείας στις αισθητηριακές εντυπώσεις. Όταν νοώ ένα ισοσκελές τρίγωνο, λόγου χάριν, καθώς αποδεικνύω ένα θεώρημα της ευκλείδειας γεωμετρίας, αν και η νόηση εμπεριέχει κατά κάποιο τρόπο την τριγωνικότητα, προφανώς δεν είναι αυτή η ίδια τριγωνική. Σύμφωνα με τον Καρτέσιο, η τριγωνικότητα έχει αντικειμενική πραγματικότητα στη νόηση. Εφόσον οι αισθητηριακές εντυπώσεις είναι νοητικές, δεν είναι ούτε αυτές τριγωνικές. Μόνο μια εκτατή υπόσταση θα μπορούσε να πραγματώνει *μορφικά* την τριγωνικότητα. Έτσι η τριγωνικότητα εισέρχεται στην αισθητηριακή εμπειρία μας με τον ίδιο ακριβώς τρόπο με τον οποίο εισέρχεται στις αφηρημένες γεωμετρικές νοήσεις ενός μαθηματικού, δηλαδή, αντικειμενικά: έχει αντικειμενική ύπαρξη στις αισθητηριακές εντυπώσεις μας.

Ο Καρτέσιος χαράσσει ακολούθως μια διάκριση μεταξύ της νόησης μιας ισοσκελούς τριγωνικότητας, η οποία είναι περατά σύνθετη – της νόησης δηλαδή ενός τρίπλευρου σχήματος, δύο από τις πλευρές του οποίου είναι ίσου μήκους – και της αίσθησης ενός ατομικού ισοσκελούς τριγώνου. Εφόσον ο Καρτέσιος ταυτίζει τέτοιες αισθητηριακές εντυπώσεις με τις νοήσεις των πλέον ειδικών στοιχείων, τις θεωρεί «απείρως σύνθετες» και κατά συνεπεία ως «συγκεχυμένες». Μπορούμε να αποκτήσουμε την κατανόηση που συλλαμβάνεται σε σαφείς και διακριτές ιδέες μόνο μέσω μιας αναλυτικής διαδικασίας ενός ορισμού ο οποίος ολοκληρώνεται, διαλύοντας πλήρως και εξαντλητικά μια αρχικά σύνθετη έννοια στα απλά συστατικά της – όμως αυτό είναι αδύνατον να συμβεί αν ξεκινήσουμε από μια *απείρως* σύνθετη σκέψη. Συνεπώς η αισθητηριακή εμπειρία δεν μπορεί να αποδώσει γνήσια γνώση συγκεκριμένων ατομικών όντων, εφόσον αυτό θα απαιτούσε ότι μπορούμε να νοήσουμε τις ποιότητές τους προσδιορισμένες *επ' άπειρον*, κάτι το οποίο προφανώς δεν μπορούμε να κάνουμε.

Η ικανότητα να νοούμε ατομικά όντα ονομάζεται *intuition*. Στον *Έκτο Στοχασμό*, λόγου χάριν, ο Καρτέσιος επικαλείται την ενόραση για να διασαφηνίσει την διαφορά μεταξύ «καθαρής διανόησης» και φαντασίας:

«Παραδείγματος χάριν, όταν φαντάζομαι ένα τρίγωνο, δεν νοώ μόνο ότι είναι ένα σχήμα αποτελούμενο από τρεις γραμμές, αλλά συγχρόνως εννοώ με τον οφθαλμό του πνεύματός μου αυτές τις γραμμές ως παρούσες, και αυτό είναι που ονομάζω φαντάζεσθαι.» AT 72

Ο Καρτέσιος αντιδιαστέλει το παράδειγμα αυτό με τη νόηση ενός μυριόγωνου. Μπορεί να καταλάβει ότι ένα μυριόγωνο έχει χίλιες πλευρές όσο εύκολα μπορεί να καταλάβει ότι ένα τρίγωνο έχει τρεις πλευρές, αλλά όταν επιχειρεί να φανταστεί ένα μυριόγωνο, δεν έχει ενόραση των πλευρών του ως παρούσες. Αν και η ικανότητα της ενόρασης μάς παρουσιάζει ατομικά στοιχεία ως τα υποκείμενα των ατομικών κρίσεων, δεν μας παρουσιάζει, ούτε στη φαντασία, όλες τις πολυποίκιλες ποιότητες ενός στοιχείου—ούτε καν όλες τις *ουσιώδεις* ποιότητες ενός στοιχείου, όπως γίνεται σαφές και από το παράδειγμα του χιλιάγωνου. Η εννοιακή μας ικανότητα είναι εξολοκλήρου «συγκεχυμένη». Κατά συνέπεια, ο Καρτέσιος την θεωρεί ως περιττή:

«Επίσης θεωρώ ότι εκείνη η ισχύς του φαντάζεσθαι η οποία είναι μέσα μου..., δεν απαιτείται από την ουσία του πνεύματός μου, διότι είναι αναμφίβολο ότι, ακόμα κι αν απουσίαζε από μένα θα παρέμενα παρά ταύτα ο ίδιος που είμαι τώρα.» (AT 73)

Ο Καντ διαφωνεί ριζικά. Το αισθάνεσθαι δεν ταυτίζεται με το νοείν, και εκείνο που παρουσιάζουν οι αισθήσεις στη διάνοια δεν είναι έννοιες, αλλά τα πράγματα που υπάρχουν στον χώρο:

«οι παραστάσεις της εξωτερικής αίσθησης [δηλαδή των ατομικών στοιχείων που βρίσκονται με τρόπο καθορισμένο στον χώρο] συνιστούν το υλικό με το οποίο είναι απασχολημένος ο νους μας» (B67).

Την άποψη του Καρτέσιου, ωστόσο, μοιράζεται ο Λάμπνιτς. Αν και τα περισσότερα παραδείγματα που δίνει αφορούν έννοιες επιμέρους νοητικών υποκειμένων, όπως ο Ιούλιος Καίσαρας, παρουσιάζει τις έννοιες των ατόμων ως απολύτως ειδικές και απείρως σύνθετες. Ειδικότερα, ο Λάμπνιτς θεωρούσε τέτοιες ατομικές έννοιες ως πλήρεις, οι οποίες ταυτοποιούν ένα άτομο μοναδικά διαμέσου όλων των δυνατών κόσμων, και δήλωνε ρητά ότι, σύμφωνα με τη θεώρησή του, δεν μπορεί να υπάρχει κάποια σημασιακή διαφορά μεταξύ γενικών και ενικών κρίσεων. Κάθε κρίση αναπαριστά την ίδια σύνδεση μεταξύ εννοιών, δηλαδή, το ότι οι έννοιες των κατηγορημάτων εμπεριέχονται στην έννοια του υποκειμένου. Κατά συνέπεια, όλες οι αληθείς κρίσεις είναι αναλυτικές, δηλαδή η αλήθεια τους εδραιώνεται μέσω της ανάλυσης των εννοιών που εμπεριέχονται σε αυτές. Η αληθής κρίση για ένα άτομο είναι «απείρως αναλυτική». Ο Λάμπνιτς ουσιαστικά ακολουθεί τον Καρτέσιο ως προς το ότι θεωρεί ότι η γνώση απαιτεί σαφείς και διακριτές ιδέες. Μια αληθής κρίση συνιστά γνώση μόνο αν κατανοείται σαφώς και διακριτώς ως αναλυτική, δηλαδή αν κάποιος έχει προβεί σε μια ολοκληρωμένη ανάλυση του υποκειμένου και έχει διαπιστώσει ότι περιέχει το κατηγορημα. Το ενέργημα σύλληψης μιας ατομικής έννοιας συνιστά κατ' αυτόν τρόπο άλλο ένα παράδειγμα *ενόρασης*.

Δεδομένης της άπειρης συνθετότητας των ατομικών εννοιών, μόνο ο Θεός μπορεί να συλλάβει τέτοιες έννοιες μέσω του ενεργήματος της ενόρασης. Ο Θεός κατέχει μια ικανότητα διανοητικής ενόρασης. Έρχεται σε γνωσιακή επαφή με ένα ατομικό ον μέσω της ατομικής έννοιάς του. Ωστόσο, σύμφωνα με τις θεωρίες τόσο του Καρτέσιου όσο και του Λάμπνιτς εμείς δεν μπορούμε να έρθουμε γνωσιακά σε επαφή με ατομικά όντα. Το καλύτερο που διαθέτουμε είναι η αισθητηριακή εμπειρία, όμως οι ιδέες της αισθητηριακής εμπειρίας είναι «συγκεχυμένες» και δεν μπορούν να αποτελέσουν γνήσια γνώση.

Αντιθέτως, ο Καντ υποστήριζε ότι η ανθρώπινη αντίληψη συνιστά έναν νόμιμο τρόπο για να ερχόμαστε σε επαφή με τα ατομικά όντα, εμπεριέχει δηλαδή νόμιμη εποπτεία που παρέχει γνώση. Όμως η εποπτεία αυτή δεν είναι, ούτε δύναται να είναι μια διανοητική εποπτεία. Ο

δικός μας τρόπος εποπτείας είναι *αισθητηριακός*, όχι εννοιολογικός – και συνεπώς, εν αντιθέσει με τον Καρτέσιο, ο Καντ συνάγει το συμπέρασμα ότι το αισθάνεσθαι *δεν* είναι απλώς ένα είδος νόησης. Γύρω από αυτό το σημείο, όπως θα δούμε, ξετυλίγεται μια περίπλοκη ιστορία.

Η επίσημη καρτεσιανή θεώρηση για την ανθρώπινη αντίληψη εξελίχθηκε σε μια με πολύ-επίπεδη θεωρία η οποία διέκρινε μεταξύ:

(α) μιας «υλικής ιδέας», δηλαδή μιας αναταραχής του σωματικού εγκεφάλου, η οποία συνήθως προκύπτει από την δράση ενός εξωτερικού αντικειμένου στα αισθητηριακά όργανα, (β) μια αντίστοιχης αισθητηριακής εντύπωσης, δηλαδή της «συγκεχυμένης νόησης» που κατ' αυτόν τον τρόπο εγείρεται στον νου, (γ) μια άμεσης αυθόρμητης κρίσης, π.χ., «Υπάρχει ένα λυγισμένο αντικείμενο εκεί πέρα», (δ) μιας έλλογα ενημερωμένης κρίσης, π.χ., «Στην πραγματικότητα το αντικείμενο είναι ευθύ (εφόσον ευθεία αντικείμενα μισοβυθισμένα στο νερό φαίνονται λυγισμένα)». Ακολούθως, οι δύο πόλοι της σχέσης στην καρτεσιανή θεωρία της αλήθειας είναι οι κρίσεις και το αντικείμενο, όχι οι αισθητηριακές εντυπώσεις και το αντικείμενο.

Η αισθητηριακή εντύπωση ενός πορφυρού κύκλου, για παράδειγμα, δεν είναι η ίδια πορφυρή και κυκλική – για να ήταν κάτι τέτοιο θα έπρεπε να εκτείνεται στον χώρο – αλλά είναι μια σύνθετη νόηση που είχε την πορφυρότητα και την κυκλικότητα ως περιεχόμενά της. Αντιθέτως, το εγκεφαλικό αντίστοιχο της αισθητηριακής εντύπωσης, η «υλική ιδέα», μπορούσε να είναι –και σύμφωνα με την επίσημη καρτεσιανή θέση, όντως ήταν—μορφικά κυκλική, η αναταραχή μιας εκτατής κυκλικής περιοχής στον εγκέφαλο. Η πορφυρότητα, όμως, δεν πραγματώνονταν μορφικά στον εγκέφαλο, όπως συνέβαινε με την κυκλικότητα. Το πορφυρό περιεχόμενο της αισθητηριακής εντύπωσης ήταν μάλλον το αντίστοιχο της ελαχιστότατης υφής ή του τρέμουλου της συναφούς εγκεφαλικής περιοχής που προκαλείται από τις γεωμετρικές-δονιστικές μικρό-δομικές ιδιότητες της εκτατής υποστασιακής αιτίας της, δηλ. της εξωτερικής οντότητας. Κατά συνέπεια, το εγκεφαλικό αντίστοιχο του πορφυρού περιεχομένου της αισθητηριακής εντύπωσης ήταν μια «υλικά ψευδής ιδέα». Στην πραγματικότητα, σύμφωνα με την επίσημη καρτεσιανή θέση, τίποτε δεν είναι κυριολεκτικά, μορφικά πορφυρό. Η ιδέα του πορφυρού αποτελούσε εξολοκλήρου μια «σύγχυση».

Ο Λοκ και ο Μπέρκλεϋ ακολούθησαν τον Καρτέσιο στην θεώρηση των αισθητηριακών εντυπώσεων ως γνωσιακών-επιστημικών στοιχείων που ανήκουν στην ίδια κατηγορία με τις νοήσεις. Κάτι κυκλικό ή τριγωνικό θα μπορούσε να είναι «στον νου» μόνο αντικειμενικά. Και οι δύο υιοθέτησαν μια εννοιοκρατική στάση αναφορικά με τα καθόλου, με μία ωστόσο διαφορά. Ο Λοκ ήταν ένας εννοιοκράτης που πίστευε ότι οι αφηρημένες ιδέες είναι *προσδιορίσιμες*, αλλά όχι προσδιορισμένες. Κατά την άποψή του, κάποιος μπορεί να έχει μια

«αφηρημένη ιδέα» ενός «τριγώνου γενικά» το οποίο δεν ήταν ούτε ορθογώνιο, ούτε οξυγώνιο, ούτε αμβλυγώνιο, ούτε ισόπλευρο, ούτε ανισοσκελές, ούτε σκαληνό.

Ο Μπέρκλεϋ ήταν ένας εννοιοκράτης που πίστευε ότι οι αφηρημένες ιδέες είναι *προσδιορισμένες*. Κατά την άποψή του, όλες οι τρέχουσες νοήσεις πρέπει να αφορούν *απολύτως ειδικές* ποιότητες. Δεν μπορούμε να έχουμε λοκιανές «αφηρημένες ιδέες». Όλες οι ιδέες μας είναι ιδέες της αίσθησης, και η «αφαιρετικότητα» είναι ζήτημα του *πώς χρησιμοποιούμε* τις ιδέες στους συλλογισμούς μας. Η διάκριση μεταξύ λοκιανού ρεαλισμού και μπερκλεϋανού ιδεαλισμού αφορά στη διαφωνία τους σχετικά με την *μορφική* πραγματικότητα. Η καρτεσιανή θεώρηση για την κυκλικότητα και την πορφυρότητα, αντιστοιχεί στην λοκιανή διάκριση μεταξύ *πρωτεουσών* και *δευτερευουσών* ποιοτήτων. Σύμφωνα με την ορολογία του Λοκ, και τα δύο είδη ποιοτήτων μπορούν να υπάρχουν μορφικά σε ένα υλικό αντικείμενο, αλλά θα μπορούσαμε να πούμε ότι πραγματώνονται στο αντικείμενο με διαφορετικό τρόπο.

Το *esse* των περιεχομένων της αισθητηριακής εντύπωσης ενός πορφυρού κύκλου – ας τα ονομάσουμε «κυκλικότητα_{υποκειμενική}» και «πορφυρότητα_{υποκειμενική}» -- είναι *percipi*, ένα είδος *conscipi*, δηλαδή μια αντικειμενική πραγματικότητα. Η λοκιανή θεώρηση της σύστοιχης μορφικής πραγματικότητας είναι ουσιαστικά παράλληλη με την καρτεσιανή θεώρηση: η κυκλικότητα όπως πραγματώνεται στην ύλη – την εκτατή υπόσταση ομοιάζει με, και προκαλεί αιτιακά, την κυκλικότητα που υπάρχει αντικειμενικά στις αισθητηριακές εντυπώσεις μας. Όμως η πορφυρότητα όπως πραγματώνεται μορφικά στην ύλη υπάρχει με τον τρόπο του *εν δυνάμει*, ως μια δύναμη ή διάθεση να προκαλεί αιτιακά αισθητηριακά περιεχόμενα πορφυρού στα υποκείμενα της αντίληψης. Σύμφωνα με την ορολογία του Μπέρκλεϋ, οι πρωτεύουσες και οι δευτερεύουσες ποιότητες είναι η κυκλικότητα_{υποκειμενική} και η πορφυρότητα_{υποκειμενική}, και αυτή που κυριάρχησε είναι η ορολογία του Μπέρκλεϋ. Με βάση αυτό το ιδίωμα, το *esse* τόσο των πρωτεουσών όσο και των δευτερευουσών ποιοτήτων είναι ξεκάθαρα το *percipi*.

Παρά την πληθώρα των κοινών θέσεων μεταξύ του Καρτέσιου και του Λάιμπνιτς, αφενός, και του Λοκ και του Μπέρκλεϋ, αφετέρου, είναι πασίγνωστο ότι υποτίθεται πως διαφέρουν μεταξύ τους επειδή οι δύο πρώτοι ήταν *ρασιοναλιστές*, και οι άλλοι δύο *εμπειριστές*. Τι ακριβώς σημαίνει αυτή η διάκριση;

Ο εμπειρισμός μπορεί γενικά να συλληφθεί μέσω της διατύπωσης ότι: «Όλη η γνώση προέρχεται από την εμπειρία». Σύμφωνα με το μοντέλο του Δέντρου του Πορφύριου, είναι σαφές ότι αν διαθέτουμε αρκετές *απλές* έννοιες, θα είμαστε σε θέση να κατασκευάσουμε κάθε είδους σύνθετες έννοιες. Ένα μεγάλο ζήτημα, κατά τον δέκατο έβδομο και δέκατο όγδοο αιώνα, αφορούσε ακριβώς την πηγή των διαθέσιμων *απλών* εννοιών. Πώς προκύπτει το ότι έχουμε τις ικανότητες να νοούμε *απλές* ιδέες ή *απλές* σχέσεις;

Ο Λοκ εξειδίκευσε την γενική διατύπωση του εμπειρισμού: «Όλες οι έννοιές μας (οι *ιδέες*) προέρχονται από τις αισθητηριακές εντυπώσεις»—όπου η προέλευση κατανοείται με βάση το μοντέλο ενός είδους νοητικής χημείας, η οποία περιλάμβανε τις διαδικασίες της «ανάλυσης» και της «σύνθεσης», μέσω των οποίων οι σύνθετες ιδέες μπορούσαν να διαλυθούν σε απλούστερα συστατικά, και νέες σύνθετες ιδέες θα μπορούσαν να παραχθούν από απλούστερες ιδέες που ήταν ήδη διαθέσιμες. Αυτή είναι η θέση του *εννοιακού εμπειρισμού*.

Σύμφωνα με το λειτουργικό παράδειγμα του εννοιακού εμπειρισμού, οδηγούμαστε στο να μπορούμε να νοήσουμε απλώς το *κόκκινο*, ασκώντας μια βασική νοητική ικανότητα, την «αφαίρεση», σε σύνθετες εντυπώσεις όπως, λόγου χάριν, είναι οι εντυπώσεις των κόκκινων τριγωνικών σχημάτων, κόκκινων κύκλων, κόκκινων τετραγώνων, και ούτω καθ' εξής. Η αφαίρεση θεωρήθηκε ουσιαστικά ως η δραστηριότητα της αποσύνδεσης του κάθε τι που είναι συνδεδεμένο στην αισθητηριακή εμπειρία.

Με παρόμοιο τρόπο προσεγγίζονται και οι σχέσεις. Για παράδειγμα, από τις αισθητηριακές εντυπώσεις του Α που γειτνιάζει με το Β, του Γ που γειτνιάζει με το Δ, του Ε που γειτνιάζει με το Ζ, και ούτω καθ' εξής οδηγούμαστε, μέσω της αφαίρεσης, να νοήσουμε τη *γειτνίαση*, να αποκτήσουμε δηλαδή την απλή έννοια της χωρικής συνάφειας. Είναι ωστόσο σαφές ότι πολλές από τις σημαντικότερες έννοιές μας ανθίστανται σε αυτού του είδους την προσέγγιση.

Παραδείγματος χάριν, λογικές έννοιες όπως η άρνηση και η διάζευξη, καθώς και οι έννοιες των ιδεατών μαθηματικών αντικειμένων, όπως τα σημεία και οι γραμμές, αποδείχθηκαν πολύ δύσκολο να εξηγηθούν με βάση αυτή τη θεωρία. Ειδικότερα, ωστόσο, ο Λοκ είχε μεγάλη δυσκολία να εξηγήσει την έννοια της *υπόστασης* (τόσο των ατομικών υποστάσεων όσο και του υλικού υπόβαθρου), και την έννοια της *αναγκαίας σύνδεσης* (τόσο της αιτιακής όσο και της λογικής συνεπαγωγής).

Το πρόβλημα με τις υποστάσεις προέρχεται από την παρατήρηση ότι ένα πράγμα είναι κάτι διαφορετικό από μια απλή σύνδεση των ποιοτήτων του. Ο Σωκράτης είναι σοφός και χλωμός αλλά ο Σωκράτης δεν ταυτίζεται με την σοφία του και την χλωμότητά του. Αν από τη σύνθετη έννοια του Σωκράτη αφαιρέσουμε κάθε μία από τις ποιότητες που *έχει* ή που *εμφανίζει* – προς αναζήτηση του ατομικού Σωκράτη αυτού καθ' εαυτόν – δεν είναι σαφές ότι θα απέμεινε οτιδήποτε. Η συλλογιστική αυτή οδηγεί στην λοκιανή σύλληψη της *ύλης* ως ενός *γυμνού υπόβαθρου* «κάποιου πράγματος, το οποίο δεν έχω ιδέα τι είναι». Είναι πασίγνωστο ότι ο Μπέρκλεϋ αμφισβήτησε την συνοχή αυτής της σύλληψης – υποστήριξε ότι δεν υπάρχει διαφορά μεταξύ της ιδέας «κάποιου πράγματος, το οποίο δεν έχω ιδέα τι είναι», και του να μην έχω καμία ιδέα – και ότι ο Χιουμ εγκατέλειψε την λοκιανή προσέγγιση επιλέγοντας μια

θεώρηση που ταύτιζε τα άτομα με «δεσμίδες» (bundles) ποιοτήτων οι οποίες βρίσκονται σε καθορισμένες σχέσεις μεταξύ τους.

Οι ιδιαίτερες δυσκολίες που αντιμετωπίζει ο Λοκ κατά την εξήγηση των λογικών και αιτιακών σχέσεων πηγάζουν από τις γενικότερες επιστημολογικές δεσμεύσεις του. Τόσο η λογική όσο και η αιτιακή αναγκαιότητα κατανοείτο παραδοσιακά με βάση τη σχέση της (λογικής ή αιτιακής) *συνεπαγωγής* μεταξύ των καθόλου. Μια θεώρηση της γνωσιακής σύλληψης τέτοιων σχέσεων που επικαλείται την διαδικασία της αφαίρεσης, θα μπορούσε καταρχήν να χρησιμοποιηθεί και από πλατωνιστές για τους οποίους το πρότυπο της επιστημικής πρόσβασης σε αναγκαίες συνδέσεις που υφίστανται στα ίδια τα πράγματα *έγκειται* στην αυθεντία της *όρασης*. Αν μπορούσαμε να *δούμε απευθείας* ότι τα Α καθιστούν αιτιακώς αναγκαία τα Β, ότι τα Γ καθιστούν αιτιακώς αναγκαία τα Δ, και ούτω καθ' εξής, τότε θα οδηγούμασταν στην έννοια της *αιτιακής αναγκαιότητας* μέσω της διαδικασίας της αφαίρεσης, πλήρως ανάλογης με την διαδικασία μέσω της οποίας καταλήγουμε στην *απλή έννοια του κόκκινου*.

Ο Λοκ ωστόσο είχε μια θεμελιακή δέσμευση στην *αναπαραστατική* θεωρία της *όρασης*. Λαμβάνοντας αυτή την θεωρία ως πρότυπο της επιστημικής πρόσβασής μας στις σχέσεις *συνεπαγωγής* μεταξύ των καθόλου, μας οδηγεί *απευθείας* στην εννοιολογική εκδοχή του *αναπαραστατικού πλατωνισμού*, τον οποίο έχουμε ήδη συναντήσει στην θεοκρατική παραλλαγή του. «Βλέπουμε» τις συνδέσεις μεταξύ των μορφών μόνο *όπως αναπαρίστανται*. Αυτός ο ισχυρισμός οδηγεί στην ανάδυση του σκεπτικισμού για τις συνδέσεις μεταξύ των μορφών *όπως είναι*. Μπορεί, για παράδειγμα, να «βλέπουμε» ότι κάθε συμβάν πρέπει να έχει μια αιτία, αλλά δεν υπάρχει πειστικός τρόπος να υποστηριχθεί ότι η μορφική πραγματικότητα συμμορφώνεται αναγκαία, ως προς αυτή την όψη της, με τις αναπαραστάσεις που έχουμε για αυτή. Ο Χιουμ επηρεάστηκε σαφώς από αυτή τη συλλογιστική, η οποία συνιστά επίσης σημαντικό μέρος του προβληματισμού του Καντ.

Στη φιλοσοφία του Χιουμ, οι βασικές δεσμεύσεις του εννοιακού εμπειρισμού οδηγούνται με τρόπο αυστηρό και στα αναπόφευκτα συμπεράσματά τους. Θεμελιώδης για την επιστημολογία του Χιουμ είναι μια λιτή θεώρηση των αισθητηριακών εντυπώσεων.

Όταν έχω ενώπιόν μου, λόγου χάριν, ένα κομμάτι κάρβουνο, είναι δελεαστικό να ισχυριστώ ότι έχω την αισθητηριακή εντύπωση ενός μαύρου πράγματος, μια εντύπωση από την οποία μπορεί κανείς να «αφαιρέσει» όχι μόνο την έννοια του *μαύρου*, αλλά και την έννοια του *πράγματος*. Παρομοίως, καθώς παρακολουθώ ένα παιχνίδι μπιλιάρδου, όταν η κρούση της λευκής σφαίρας στέλνει την κόκκινη σφαίρα στην άλλη άκρη της τσόχας, είναι δελεαστικό να ισχυριστώ ότι η αντίστοιχη σύνθετη αισθητηριακή εντύπωση είναι *ενός πράγματος που κτυπά*

ένα άλλο προκαλώντας το έτσι αιτιακά να κινηθεί – μια εντύπωση από την οποία μπορεί κανείς υποτίθεται να «αφαιρέσει» την έννοια την αιτίας.

Ο Χιουμ, ωστόσο, επιμένει ότι ούτε το πράγμα ούτε η αιτία εισέρχεται στην αισθητηριακή εντύπωση. Κατά την άποψη του, θα πρέπει να καταβιβάσουμε τις περιγραφές μας σε ένα μινιμαλιστικό επίπεδο: οι περιγραφές θα πρέπει να αρθρώνονται με όρους που αναφέρονται μόνο σε ένα βασικό, κεντρικό, σύνολο προσίδιων και κοινών αισθητών

«Προσίδια αισθητά» είναι οι ποιότητες και οι σχέσεις που προσιδιάζουν (δηλαδή, είναι χαρακτηριστικές για, και περιορίζονται) σε μία αισθητηριακή τροπικότητα, π.χ. τα χρώματα για την αίσθηση της όρασης, οι ήχοι για την αίσθηση της ακοής, οι γεύσεις για την αίσθηση της γεύσης, οι μυρωδιές για την αίσθηση της όσφρησης, και η αισθητή θερμότητα ή η ψυχρότητα για την αίσθηση της αφής. «Κοινά αισθητά» είναι οι ποιότητες και οι σχέσεις που είναι διαθέσιμες σε περισσότερες από μια αισθητηριακές ικανότητες, π.χ., τα σχήματα είναι διαθέσιμα τόσο στην αφή όσο και στην όραση. Όπως θα δούμε, μέρος τουλάχιστον του λόγου για τον οποίο ο Χιουμ αποκλείει από τα δυνάμει περιεχόμενα των αισθητηριακών εντυπώσεων τις έννοιες του πράγματος ή της αιτίας είναι ότι τέτοιες έννοιες έχουν λογικές και τροπικές όψεις που δεν είναι δυνατόν να στοιχηθούν με καμία από τις αισθητηριακές μας ικανότητες

Όπως θυμόμαστε, ο Καρτέσιος ερμήνευε τις αισθητηριακές εντυπώσεις ως γνωσιακά-επιστημικά στοιχεία, τα οποία ανήκουν στην ίδια κατηγορία με τις ρητές σκέψεις ότι κάτι συμβαίνει. Σύμφωνα με την επίσημη θεωρία του, αληθείς ή ψευδείς είναι οι κρίσεις, και η κάθε κρίση συνιστά μια σύνθετη δραστηριότητα που περιλαμβάνει τόσο τη διάνοια όσο και τη βούληση (αν και ο Καρτέσιος δεν μας προσφέρει μια ανεπτυγμένη θεωρία για τη βούληση). Η διάνοια παρουσιάζει περιεχόμενα προς κρίση, η βούληση κατόπιν συναινεί (ή αρνείται) αυτά τα περιεχόμενα. Η συναίνεση δεν είναι μέρος του περιεχομένου που παρουσιάζεται από τη διάνοια, αλλά προστίθεται από τη βούληση. Σύμφωνα με αυτή τη θεώρηση, η πεποίθησή μου ότι υπάρχει εκεί πέρα ένα κόκκινο τρίγωνο συνίσταται γενικά στο ότι η βούλησή μου συναινεί στη σκέψη ή στην «ιδέα» ενός κόκκινου τριγώνου -- πιο συγκεκριμένα η αντιληπτική μου πεποίθηση συνίσταται στη συναίνεση της αντίστοιχης αισθητηριακής σκέψης ή ιδέας, δηλαδή, στην αισθητηριακή εντύπωση ενός κόκκινου τριγώνου. Σε τέτοιες περιπτώσεις, διατηρώ την ελευθερία να απέχω της κρίσης, δηλαδή ούτε να συναινέσω ούτε να αρνηθώ το περιεχόμενο που παρουσιάζεται από τη διάνοια, αλλά στην περίπτωση μιας «σαφούς και διακριτής» ιδέας, η συναίνεσή μου είναι, ας το πούμε έτσι, *περιορισμένη* ή *υποχρεωμένη*. Δεν μου είναι δυνατόν να μην συναινέσω σε μια σαφή και διακριτή ιδέα. Η περιορισμένη ή υποχρεωμένη συναίνεση αποτελεί το πρότυπο του Καρτέσιου για τη γνώση των *καθολικών αναγκαιών* αληθειών.

Θεωρεί άραγε και ο Χιουμ ότι οι αισθητηριακές εντυπώσεις είναι γνωσιακά-επιστημικά στοιχεία; Είναι δύσκολο να δώσουμε μια ευθεία απάντηση.

Αφενός, χαρακτηρίζει ρητά κάποιες ιδέες (τις «ζωηρές» και «εναργείς» ιδέες) ως πεποιθήσεις για το τι συμβαίνει, και αυτός ο χαρακτηρισμός είναι σίγουρα επιστημικός –άλλωστε, σύμφωνα με τον Χιουμ, οι εντυπώσεις ανήκουν στην ίδια κατηγορία με τις ιδέες. Συνεπώς, αν εστιάσουμε σε αυτή την όψη της χιουμιανής θεώρησης, οι αισθητηριακές εντυπώσεις παρουσιάζονται επίσης ως γνωσιακά-επιστημικά στοιχεία: αδρά μιλώντας, πρόκειται για μια συλλογή από βασικές πεποιθήσεις από τις οποίες άλλες πεποιθήσεις λαμβάνουν τελικά την επιστημική «δύναμη» και «ζωντάνια» τους.

Αφετέρου, όμως, από αυτή την οπτική είναι δύσκολο να κατανοηθεί πού θα πρέπει να τοποθετηθούν οι αισθητές ποιότητες και οι αισθητές σχέσεις εντός της ιστορίας που αφηγείται ο Χιουμ. Προφανώς, η πεποίθηση αυτή καθ' εαυτή δεν μπορεί να είναι κόκκινη ή τρίγωνη, συνεπώς ο Χιουμ οφείλει να διακρίνει μια αντιληπτική πεποίθηση από το αισθητηριακό της περιεχόμενο. Ωστόσο ο Χιουμ δεν φαίνεται να χαράσσει καμία διάκριση μεταξύ ενεργήματος-περιεχομένου ή ενεργήματος-αντικειμένου στην περίπτωση των εντυπώσεων.

Κάποια δομικά χαρακτηριστικά της φιλοσοφίας του τον εμποδίζουν να χαράξει τέτοιου είδους διακρίσεις. Ο Χιουμ ρητά ασπάζεται την *αρχή της διαχωρισιμότητας*: ό,τι είναι δυνάμενο να διακριθεί είναι δυνάμενο να διαχωρισθεί, ό,τι είναι δυνάμενο να διαχωρισθεί δύναται να υπάρχει χωριστά. Αν μια εντύπωση ως πεποίθηση ήταν δυνατόν να διακριθεί από το περιεχόμενό της, τότε τόσο η εντύπωση όσο και το περιεχόμενο θα ήταν αναγκαίο να μπορούσαν να υπάρχουν το ένα δίχως το άλλο – αλλά τι νόημα μπορούμε να βγάλουμε από την ιδέα μιας υπαρκτής πεποίθησης χωρίς περιεχόμενο;

Εφόσον η επίγνωση κάτι σύνθετου ως σύνθετου είναι δυνατή μόνο αν τα συστατικά του δύνανται να διακριθούν, ένα προφανές συνακόλουθο της χιουμιανής αρχής της διαχωρισιμότητας είναι αυτό που θα μπορούσαμε να ονομάσουμε η *αρχή της συνδυαστικότητας*: η εντύπωση κάτι σύνθετου είναι ένα σύνθετο εντυπώσεων. Ωστόσο, συγκεκριμένες πραγματώσεις αυτής της αρχής μάς δημιουργούν ποικίλους γρίφους, ενώ η ίδια η αρχή τελικά υπονομεύει κάθε απόπειρα να διακρίνουμε μια εντύπωση ως ενέργημα, από το αντικείμενο ή το περιεχόμενό της.

Μια ομάδα πραγματώσεων αυτής της αρχής αφορά τις σχέσεις: η εντύπωση κάποιων στοιχείων που βρίσκονται σε σχέση είναι η σχέση των εντυπώσεων κάποιων στοιχείων.

Λόγου χάριν, σύμφωνα με τον Χιουμ, η εντύπωση μια διαδοχής είναι μια διαδοχή εντυπώσεων (αν και πρόκειται για μια θέση την οποία ο Καντ σαφώς και τελεσιδικά θα απορρίψει).

Άλλες σχέσεις, ωστόσο, θέτουν καθαρά ορισμένες δυσκολίες. Μια εντύπωση του (το α γειτνιάζει στο β) δεν μπορεί να συνίσταται σε (μια εντύπωση του α) που γειτνιάζει σε (μια εντύπωση του β), εκτός εάν – κάτι που ακούγεται εξαιρετικά απίθανο – οι εντυπώσεις μπορούν να τοποθετούνται η μία πλάι στην άλλη ώστε να γειτνιάζουν μέσα σε έναν χώρο.

Όπως θα θυμόμαστε επίσης, από την προηγούμενη συζήτησή μας, αν και ο Σωκράτης δύναται να διακριθεί από την χλωμότητά του, η εντύπωση ενός χλωμού ανθρώπου, ασφαλώς δεν μπορεί να είναι η χλωμή εντύπωση ενός ανθρώπου -- κι όμως αυτό ακριβώς είναι που συνεπάγεται η αρχή της συνδυαστικότητας όταν εφαρμοστεί σε μοναδιαίες ποιότητες

Ουσιαστικά η ίδια δυναμική αναπτύσσεται και στην πασίγνωστη χιουμιανή κριτική της έννοιας της αιτιότητας. Παραδοσιακά, η αιτιότητα αντιμετωπιζονταν ως ένα είδος συναγωγής. Όπως και η λογική συναγωγή, η αιτιότητα συνοδεύεται από τις εκφράσεις «αναγκαία» και «πρέπει». Η Χιουμ αποδέχεται την παραδοσιακή ταύτιση της αιτιότητας με μια σχέση όπου κάτι καθιστά αναγκαίο κάτι άλλο *στα ίδια τα πράγματα*. Αυτό σημαίνει ότι μπορούν να υπάρχουν γνήσιες αιτιακές σχέσεις στη φύση μόνο αν ένα συμβάν έχει τη δύναμη να καθιστά αναγκαίο ένα άλλο συμβάν. Όμως ήδη από την εποχή του Πλάτωνα ήταν σαφές ότι αυτό που δύναται να μας πει η αισθητηριακή εμπειρία, στην καλύτερη περίπτωση, είναι το τι είναι γεγονός ότι συμβαίνει, όχι το τι *πρέπει αναγκαία* να συμβαίνει. Ας ονομάσουμε αυτή την άποψη: «η διορατική θέση του Πλάτωνα». Από αυτήν την θέση ο Χιουμ συνάγει το συμπέρασμα του εννοιακού εμπειρισμού: δεν μπορούμε να έχουμε καμία νόμιμη ιδέα μιας *αιτιακής δύναμης* ή ενός *ποιητικού αιτίου*.

«Αν έχουμε πραγματικά μια ιδέα της δύναμης, μπορούμε να αποδώσουμε δύναμη σε μια άγνωστη ποιότητα: αλλά είναι αδύνατον η ιδέα να μπορεί να παραχθεί από μια τέτοια ποιότητα, και καθώς δεν υπάρχει τίποτα στις γνωστές ποιότητες που μπορούν να την παράγουν, έπεται ότι απατάμε τους εαυτούς μας όταν φανταζόμαστε ότι κατέχουμε οποιαδήποτε ιδέα αυτού του είδους, όπως συνήθως την κατανοούμε. Όλες οι ιδέες παράγονται από και αναπαριστούν εντυπώσεις. Ποτέ δεν έχουμε καμία εντύπωση που περιέχει οποιαδήποτε αιτία ή αποτελεσματικότητα. Συνεπώς δεν έχουμε καμία ιδέα της δύναμης» (THN I. iii. 14)

Όπως έχουμε τονίσει, ο Καρτέσιος τοποθέτησε την επιστημική πρόσβαση στην αναγκαιότητα, η οποία είναι απαραίτητη για την αιτιότητα, στην *υποχρεωμένη συναίνεση* σε μια *σύνδεση την οποία αντιλαμβανόμαστε*. Η θετική θεώρηση του Χιουμ μιμείται την θεώρηση του Καρτέσιου, αλλά μόνο στην επιφανειακή της δομή. Διότι, κατά την άποψη του Χιουμ, δεν

αντιλαμβανόμαστε καμία τέτοια σύνδεση. Κάθε εντύπωση μιας σχέσης διαλύεται στη σχέση των συστατικών εντυπώσεων και για τον Χιουμ η «συναίνεσή μας» σε αυτό που όντως αντιλαμβανόμαστε δεν είναι «υποχρεωμένη» αλλά εξολοκλήρου ένα φυσικό, ενδεχομενικό γεγονός. Η υποχρέωση εισέρχεται μόνο ως αποτέλεσμα συνειρμού, υπό τη μορφή ενός *αισθήματος* που σταθερά συνδέεται με ορισμένες «προσδοκίες», οι οποίες σταθερά συνδέονται σε τακτική διαδοχή με ορισμένες εντυπώσεις. Είναι ένα απλό γεγονός ότι, όταν κανείς έχει εκτεθεί σε μια κατάλληλα εμπειρική τακτική διαδοχή, οι επακόλουθες εντυπώσεις της «αιτίας» *A* (π.χ., η λάμψη του κεραυνού, ή μια κρούση) συνδέονται σταθερά με – δηλαδή συνδέονται συνειρμικά ή ακολουθούνται από – προσδοκίες με τη μορφή των *ιδεών* ενός αποτελέσματος *B* (ο ήχος της βροντής, η κίνηση μιας σφαίρας), προσδοκίες οι οποίες συνοδεύονται από μια «εντύπωση αναστοχασμού» η οποία έχει τη μορφή του αισθήματος του «να νιώθεις υποχρεωμένος» να συναινέσεις. Τέτοιες προσδοκίες, και τα αισθήματα που τις συνοδεύουν, εκδηλώνουν μόνο μια *μετά-τακτικότητα*, η οποία πραγματώνεται από την τακτικότητα αστραπής-βροντής, την τακτικότητα κρούσης-κίνησης, την τακτικότητα φωτιάς-καπνού, και αναρίθμητες άλλες. Προφανώς μια τέτοια θεώρηση δεν συνεισφέρει καθόλου στην εξήγηση των πεποιθήσεων που αφορούν *γενικές* αλήθειες για τις αιτιακές σχέσεις.

Η επίσημη άποψη του Χιουμ είναι ότι στην πραγματικότητα δεν διαθέτουμε διόλου μια έννοια αναγκαίας σύνδεσης, αλλά «συγχέουμε» κάτι άλλο – συνειρμούς ιδεών που εγείρονται από τις σταθερές συνδέσεις εντυπώσεων και παρακολουθούνται από αισθήματα υποχρέωσης – με την παραδοσιακή ιδέα της αιτιότητας. Δεν διαθέτουμε μια τέτοια έννοια διότι, σύμφωνα με τις κύριες αρχές του εννοιακού εμπειρισμού, *είναι αδύνατον* για εμάς να έχουμε μια τέτοια έννοια.

Αντίστοιχα, ο Χιουμ υποστηρίζει επίσης ότι η έννοια μιας παραμένουσας (persistent) ατομικής υπόστασης αποτελεί μια έννοια που είναι αδύνατον να έχουμε. Ουσιαστικά, είναι αδύνατον να έχουμε μια τέτοια έννοια διότι δεν έχουμε καμία εντύπωση παραμονής (persistence). Τα περιεχόμενα της αισθητηριακής συνείδησής μας είναι σε διαρκή και ταχύτατη ροή:

«Τα μάτια μας δεν μπορούν να στριφογυρίσουν μέσα στις κόγχες τους δίχως να μεταβληθούν οι αντιλήψεις μας» (THN I. iv. 6)

Αυτό το οποίο συμβαίνει είναι ότι μια εμπειρία που διαρκεί ένα ορισμένο διάστημα, περιέχει μια σειρά από πολύ *παρόμοιες* εντυπώσεις που ακολουθούν στενά η μία την άλλη και, καθώς δεν καταγράφουμε τις μεταβάσεις, συγχέουμε τη διαδοχή συναφών παρομοίων εντυπώσεων με την εμπειρία ενός παραμένουστος στοιχείου. Ένα καλό πρότυπο για τη χιουμιανή θεώρηση είναι ό,τι συμβαίνει στις κινηματογραφικές ταινίες, όπου συγχέουμε την ταχύτατη διαδοχή παροδικών *ακίνητων* εικόνων που προβάλλονται στην οθόνη, με παραμένουσες εικόνες σε *διαρκή κίνηση*.

Ο Χιουμ κατανόησε, τέλος, κάτι πολύ σημαντικό: ότι ο εννοιακός εμπειρισμός συνεπάγεται ότι δεν διαθέτουμε καμία πραγματική αντίληψη του *εαυτού μας*, ενός δηλαδή ενικού παραμένουστος υποκειμένου όλων αυτών των πολυποίκιλων εμπειριών, του κατόχου όλων αυτών των αναρίθμητων εντυπώσεων:

«Αν κάποια εντύπωση προκαλεί την ιδέα του εαυτού, αυτή η εντύπωση θα πρέπει να συνεχίσει να είναι αμετάβλητα η ίδια, καθ' όλη την διάρκεια του βίου μας, εφόσον ο εαυτός υποτίθεται ότι υπάρχει κατ' αυτόν τον τρόπο. Όμως δεν υπάρχει καμία εντύπωση που να είναι σταθερή και αμετάβλητη» (T I. iv. 6)

Κι έτσι όταν ο Χιουμ εκκινά προς αναζήτηση του εαυτού του, το μόνο που βρίσκει είναι διάφορες ιδέες και εντυπώσεις:

«Προσωπικά, όταν εισχωρώ πιο βαθιά σε αυτό που ονομάζω εαυτό, πάντα πέφτω πάνω στη μια ή στην άλλη επιμέρους αντίληψη: της ζέστης ή του κρύου, του φωτός ή της σκιάς της αγάπης ή του μίσους, του πόνου ή της ευχαρίστησης. Ποτέ δεν μπορώ να συλλάβω τον εαυτό μου σε μια οποιαδήποτε στιγμή χωρίς να έχει μια αντίληψη, ούτε μπορώ να παρατηρήσω τίποτε άλλο πέρα από τις αντιλήψεις μου... Όταν αυτές απομακρύνονται για κάποιο χρονικό διάστημα (για παράδειγμα, όσο βρίσκομαι σε βαθύ ύπνο), ταυτόχρονα πάω να έχω συναίσθηση του εαυτού μου, σε σημείο ώστε θα μπορούσε πραγματικά να ειπωθεί ότι αυτός δεν υπάρχει. Εάν δε όλες οι αντιλήψεις μου απομακρύνονταν με τον θάνατο και μετά την αποσύνθεση του σώματός μου δεν μπορούσα ούτε να σκεφτώ ούτε να αισθανθώ ούτε να δω ούτε να αγαπήσω ούτε να μισήσω, αυτό θα σήμαινε ότι η ύπαρξη μου θα είχε εκμηδενιστεί.» (T I. iv. 3)

Ασφαλώς ο Καρτέσιος και ο Λάιμπνιτς πίστευαν ότι κατέχουμε συνεκτικές έννοιες της αιτιακής αναγκαιότητας, των ατομικών υποστάσεων, και του εαυτού μας ως υποκειμένου εμπειρίας, ωστόσο κανείς από τους δύο δεν διέθετε κάποια γόνιμη, μη-θεολογική θεώρηση για το πώς προέκυψε να κατέχουμε αυτές τις έννοιες.

Η παραδοσιακή εναλλακτική του ρασιοναλισμού στον εννοιακό εμπειρισμό ήταν η πίστη στις *έμφυτες ιδέες* – σε έναν «εννοιακό μη-εμπειρισμό», σύμφωνα με τον οποίο απλώς κατέχουμε

έμφυτα την ικανότητα να νοούμε διακριτά συμβάντα ως αναγκαία συνδεδεμένα μεταξύ τους (αν και οι εμπειρικές τακτικότητες μπορούν κάλλιστα να είναι απαραίτητες για να «διεγείρουν» τις δραστηριότητες αυτής της ικανότητας). Όμως ακόμη και οι «ρασιοναλιστές» έκλιναν προς μια ευρέως εμπειριστική θεώρηση όλων των εννοιών που δεν θεωρούνταν έμφυτες.

Θα δούμε κατόπιν πώς και γιατί είναι διαφορετική η προσέγγιση του Καντ σε αυτό το θεμελιώδες ζήτημα.