



**ΕΘΝΙΚΟ ΜΕΤΣΟΒΙΟ ΠΟΛΥΤΕΧΝΕΙΟ**  
ΣΧΟΛΗ ΕΦΑΡΜΟΣΜΕΝΩΝ ΜΑΘΗΜΑΤΙΚΩΝ ΚΑΙ ΦΥΣΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ  
ΤΟΜΕΑΣ ΑΝΘΡΩΠΙΣΤΙΚΩΝ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ ΚΑΙ ΔΙΚΑΙΟΥ

**Το ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΟ ΡΕΥΜΑ ΤΟΥ ΥΠΑΡΕΙΣΜΟΥ**

**-ΑΝΤΙΠΑΡΑΘΕΣΕΙΣ ΜΕ ΤΙΣ ΘΕΤΙΚΕΣ ΕΠΙΣΤΗΜΕΣ-**

**ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ**

**ΡΕΝΟΣ ΜΗΛΙΑΣ**

**Επιβλέπων :** Κωνσταντίνος Θεολόγου  
Επίκουρος Καθηγητής Ε.Μ.Π.

Αθήνα, Οκτώβριος 2016





**ΕΘΝΙΚΟ ΜΕΤΣΟΒΙΟ ΠΟΛΥΤΕΧΝΕΙΟ**  
ΣΧΟΛΗ ΕΦΑΡΜΟΣΜΕΝΩΝ ΜΑΘΗΜΑΤΙΚΩΝ ΚΑΙ ΦΥΣΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ  
ΤΟΜΕΑΣ ΑΝΘΡΩΠΙΣΤΙΚΩΝ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ ΚΑΙ ΔΙΚΑΙΟΥ

**Το ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΟ ΡΕΥΜΑ ΤΟΥ ΥΠΑΡΕΙΣΜΟΥ**

**-ΑΝΤΙΠΑΡΑΘΕΣΕΙΣ ΜΕ ΤΙΣ ΘΕΤΙΚΕΣ ΕΠΙΣΤΗΜΕΣ-**

**ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ**

**ΡΕΝΟΣ ΜΗΛΙΑΣ**

**Επιβλέπων :** Κωνσταντίνος Θεολόγου  
Επίκουρος Καθηγητής Ε.Μ.Π.

Τριμελής Εξεταστική Επιτροπή:

*(Υπογραφή)*

*(Υπογραφή)*

*(Υπογραφή)*

.....  
Κωνσταντίνος Θεολόγου  
Επίκουρος Καθηγητής Ε.Μ.Π.

.....  
Μαρία Ρεντετζή  
Αναπληρώτρια Καθηγήτρια Ε.Μ.Π.

.....  
Αριστείδης Αραγεώργης  
Επίκουρος Καθηγητής Ε.Μ.Π.

(Υπογραφή)

.....

Ρένος Μηλιάς

Διπλωματούχος Σχολής Εφαρμοσμένων Μαθηματικών και Φυσικών Επιστημών Ε.Μ.Π.

Copyright © Ρένος Μηλιάς, 2016

Με επιφύλαξη παντός δικαιώματος - All rights reserved.

Οι απόψεις και τα συμπεράσματα που περιέχονται σε αυτό το έγγραφο εκφράζουν τον συγγραφέα και δεν πρέπει να ερμηνευθεί ότι αντιπροσωπεύουν τις επίσημες θέσεις του Εθνικού Μετσόβιου Πολυτεχνείου.

---

## Ευχαριστίες

Με την παρούσα διπλωματική εργασία ολοκληρώνονται οι σπουδές μου ως προπτυχιακό φοιτητή του τμήματος Εφαρμοσμένων Μαθηματικών και Φυσικών Επιστημών του Εθνικού Μετσόβιου Πολυτεχνείου.

Καταρχάς, θα ήθελα να ευχαριστήσω θερμά την καθηγήτριά μου κ. Παναγιώτα Ράπτη για την καθοδήγησή της καθ' όλη τη διάρκεια της διπλωματικής μου εργασίας και τη διάθεσή της να με βοηθήσει στη διερεύνηση ενός τόσο ιδιαίζοντος χώρου της φιλοσοφίας. Επίσης, θα ήθελα να ευχαριστήσω τον επιβλέποντα καθηγητή μου κ. Κωνσταντίνο Θεολόγου, χωρίς τη συνδρομή του οποίου δε θα ήταν δυνατή η ανάθεση της εργασίας αυτής.

Τέλος, ευχαριστώ την οικογένειά μου και τους φίλους μου, ο καθένας από τους οποίους με βοήθησε με τον δικό του, ιδιαίτερο, τρόπο.



---

**ΤΟ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΟ ΡΕΥΜΑ ΤΟΥ  
ΥΠΑΡΕΙΣΜΟΥ**

---

**-ΑΝΤΙΠΑΡΑΘΕΣΕΙΣ ΜΕ ΤΙΣ ΘΕΤΙΚΕΣ  
ΕΠΙΣΤΗΜΕΣ-**

---

# Π Ε Ρ Ι Ε Χ Ο Μ Ε Ν Α

ΕΙΣΑΓΩΓΗ.....	10
---------------	----

## ΜΕΡΟΣ 1<sup>ο</sup>

**Ιστορικοκριτική προσέγγιση της μοντερνιστικής σκέψης στο πλαίσιο της επιστημονικής επανάστασης και της εδραίωσής της, από τις απαρχές (17<sup>ος</sup>) μέχρι τον 20<sup>ο</sup> αιώνα**

Εισήγηση στο 1 <sup>ο</sup> Μέρος .....	12
---	----

### Κεφάλαιο 1<sup>ο</sup>

1.1 Η διάσπαση της φιλοσοφικής - επιστημονικής σκέψης και η αναπροσαρμογή της μεταφυσικής στα νεότερα χρόνια .....	16
1.2 Μεταφυσικός-Επαγωγικός σκεπτικισμός.....	19
1.3 Η καντιανή Λύση.....	23
α) Διάνοια/Αισθητικότητα.....	25
β) Αναλυτικές κρίσεις / Συνθετικές Κρίσεις.....	26
γ) <i>a priori</i> / <i>a posteriori</i> .....	28
δ) Φαινόμενα / Πράγματα καθ' εαυτά .....	28
1.4 Αιτιότητα-Συμπεράσματα.....	29

### Κεφάλαιο 2<sup>ο</sup>

2.1 Νοητική Εποπτεία – Υπερβατολογικότητα στη φιλοσοφία του Fichte.....	32
2.2 Το πρόβλημα ενοποίησης φιλοσοφίας και επιστήμης – Η μεταφυσική λογική της επιστήμης στο έργο του Hegel .....	35
2.3 Από την αφηρημένη γενικότητα στη συγκεκριμένη ενότητα – Hegel .....	39
α) Η θεωρία του Είναι .....	39



β) Η θεωρία της Ουσίας .....	42
γ) Η θεωρία της Έννοιας .....	44
2.4 Σύνοψη και συμπεράσματα στη μεταφυσική λογική της επιστήμης του Hegel ...	47

### Κεφάλαιο 3°

3.1 Θετικισμός, λογικός Θετικισμός και η στροφή προς τη Γλώσσα .....	50
3.2 Η σχέση του Λογικού Θετικισμού με τη Μεταφυσική – η Αρχή της Επαληθευσιμότητας κι η «Καθιερωμένη Αντίληψη» περί Θεωριών. ....	54

### ΜΕΡΟΣ 2°

#### Προβολή των βασικών θέσεων του υπαρξιστικού κινήματος – Αντιπαραθέσεις με την κλασική φιλοσοφία και την επιστήμη.

Προλεγόμενα .....	62
i) Εισήγηση στο 2° Μέρος.....	62
ii) Διευκρίνιση Εννοιών .....	64

### Κεφάλαιο 4°

4.1 Ιστορική τοποθέτηση και συνοπτική παρουσίαση βασικών θέσεων των “φιλοσοφιών της υποστάσεως” .....	67
4.2 Βασικές Κατηγορίες των Φιλοσοφιών της Υποστάσεως.....	76
α) Υπόσταση – Είναι – Υπέρβαση.....	76
β) Χρονικές Κατηγορίες .....	88
γ) Ελευθερία – Μηδέν – Αυθεντικότητα .....	93
4.3 Σύνοψη και Συμπεράσματα.....	97

ΕΠΙΛΟΓΟΣ.....	101
---------------	-----

## ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Η παρούσα διπλωματική εργασία επιχειρεί να προβάλλει το φιλοσοφικό ρεύμα του υπαρξισμού και τη σχέση του με την κλασική φιλοσοφία και την επιστήμη. Ο στόχος της εργασίας είναι να γίνει αρχικά μία κριτική παρουσίαση των κύριων μεταβάσεων που συντελέστηκαν στα πεδία της μεταφυσικής, της οντολογίας και της επιστημολογίας από τον 17<sup>ο</sup> έως τον 20<sup>ο</sup> αιώνα, ώστε να αναδειχθούν οι βασικοί άξονες γύρω από τους οποίους κινήθηκε η σύγχρονη σκέψη και οι οποίοι συνεπακόλουθα επηρέασαν και διαμόρφωσαν τις φιλοσοφίες του υπαρξισμού. Με αυτόν τον τρόπο, η παρούσα εργασία θα αποκτήσει ενδελέχεια και συνεκτικότητα, καθώς δεν θα αρκестεί σε μία αποσπασματική περιγραφή της ιδιάζουσας αυτής φιλοσοφίας του υπαρξισμού, αλλά θα επιχειρήσει να αναζητήσει τον ίδιο τον πυρήνα που την οδήγησε να αντιδράσει με τόσο ριζοσπαστικό τρόπο στην ιδεοκρατία και τη λογοκρατία των προηγούμενων αιώνων.

Σε συμφωνία με τα παραπάνω, το παρόν κείμενο χωρίζεται σε δύο κύρια μέρη, τα οποία τιτλοφορούνται ως:

- α) «Ιστορικοκριτική προσέγγιση της μοντερνιστικής σκέψης στο πλαίσιο της επιστημονικής επανάστασης και της εδραίωσής της, από τις απαρχές (17<sup>ος</sup>) μέχρι τον 20<sup>ο</sup> αιώνα».
- β) «Προβολή των βασικών θέσεων του υπαρξιστικού κινήματος – Αντιπαραθέσεις με την κλασική φιλοσοφία και την επιστήμη».

Στις εισηγήσεις του κάθε μέρους σκιαγραφείται ο σκελετός της εκάστοτε παρουσίασης, ο οποίος θα επιτρέψει στον αναγνώστη να παρακολουθήσει τον τρόπο με τον οποίο προσεγγίζεται η κάθε θεματική ενότητα.

## Μέρος 1ο

Ιστορικοκριτική προσέγγιση της μοντερνιστικής σκέψης στο πλαίσιο της επιστημονικής επανάστασης και της εδραίωσής της, από τις απαρχές (17<sup>ος</sup>) μέχρι τον 20<sup>ο</sup> αιώνα

## Εισήγηση στο 1<sup>ο</sup> Μέρος

Η παρούσα διπλωματική εργασία στο 1<sup>ο</sup> Μέρος επιχειρεί να προβάλλει συνοπτικά τους κύριους μετασχηματισμούς που συντελέστηκαν στα πεδία της μεταφυσικής, της οντολογίας και της επιστημολογίας στα πλαίσια της επιστημονικής επανάστασης και της εδραίωσής της. Πρόκειται για μία ιστορική αναδρομή στις υπερβάσεις που δόμησαν τη μοντερνιστική σκέψη. Ο στόχος εδώ δεν είναι μία εξαντλητική χαρτογράφηση των θεμελίων πάνω στα οποία στηρίχτηκε η σύγχρονη σκέψη, (αυτό θα ήταν άλλωστε αδύνατο στα πλαίσια μίας διπλωματικής εργασίας), αλλά μία στοχευμένη επισκόπηση των έργων που επηρέασαν σε μεγαλύτερο βαθμό τη σύγχρονη φιλοσοφική σκέψη, τις μεταφυσικές απολήξεις της και τη σχέση της με τις θετικές επιστήμες.

Συγκεκριμένα, αρχικά παρουσιάζεται η αναπροσαρμογή της μεταφυσικής στα χρόνια του Διαφωτισμού διαμέσου της άνθισης της μηχανιστικής σκέψης. Η επιστημονική επανάσταση κι η έμφαση της φιλοσοφίας στον «ορθό» λόγο βοήθησε στην απεγκλώβιση της σκέψης από τη δογματική μεσαιωνική μεταφυσική και συνέβαλε ριζικά στη στροφή που έγινε από τις αρχές του 17<sup>ου</sup> αιώνα προς τις τέχνες και τη 'νέα' επιστήμη. Η επιστημονική επανάσταση οδήγησε προοδευτικά στη διάσπαση της σκέψης σε *επιστημονική διάνοια* και *θεωρησιακό λόγο* κι έδωσε έτσι το έναυσμα για έντονους προβληματισμούς πάνω στη διαδικασία απόκτησης της γνώσης (συνεπακόλουθα πάνω στη σχέση φιλοσοφίας κι επιστήμης).

Κύριοι εκπρόσωποι των προβληματισμών αυτών ήταν οι John Locke και David Hume. Ο Locke, στο έργο του «*Δοκίμιο πάνω στην ανθρώπινη νόηση*», υποστήριξε ότι το γνωστικό υποκείμενο δεν έχει έμφυτες ιδέες, αλλά οι ιδέες του είναι αποτέλεσμα της εμπειρίας. Το υποκείμενο θεωρήθηκε δηλαδή από τον Locke «κενό» (*tabula rasa*), πάνω στο οποίο εγγράφονται οι ιδέες. Επίσης, ο κόσμος της εμπειρίας θεωρήθηκε από τον Locke εξ' ολοκλήρου νοητικός, δημιουργημένος από ένα «πέπλο ιδεών». Η θεώρηση αυτή έδειξε την έκταση και τη δύναμη της μεταφυσικής όταν αυτή είναι απαλλαγμένη από δόγματα και ανέδειξε το πρόβλημα του *μεταφυσικού σκεπτικισμού*. Το πρόβλημα αυτό απασχόλησε σε μεγάλο βαθμό τη σύγχρονη σκέψη και τη φιλοσοφία της επιστήμης κι εξακολουθεί να εμφανίζεται μέχρι και σήμερα. Ο David Hume από την άλλη, επιχειρώντας να επικυρώσει την επιστημονική γνώση, κατέληξε ότι δεν είναι δυνατό να υπάρξει καθολικότητα κι αναγκαιότητα ως προς τις γνώσεις μας για τον κόσμο. Οι απόψεις μας για ένα συμβάν με χρονική διαδοχή, για παράδειγμα η άποψη ότι εάν αφήσω τη χρονική στιγμή  $t_1$  από κάποιο ύψος ένα ποτήρι, αυτό θα «πέσει» στο έδαφος τη χρονική στιγμή  $t_2$ , δεν υπόκεινται σε αναγκαιότητα, καθώς το μόνο κριτήριο για την

πρόβλεψή μας είναι ότι έχουμε παρατηρήσει καθ' επανάληψη το ίδιο γεγονός. Το συμπέρασμά μας δηλαδή είναι θέμα *συνήθειας* και το γεγονός ότι το θεωρούμε αναγκαίο να συμβεί είναι για τον Hume ένα αθέμιτο λογικό άλμα. Ο Hume ανέδειξε με αυτόν τον τρόπο το πρόβλημα του *επαγωγικού σκεπτικισμού*, το οποίο και αναλύεται μαζί με το πρόβλημα του *μεταφυσικού σκεπτικισμού* στη 2<sup>η</sup> ενότητα του 1<sup>ου</sup> Κεφαλαίου.

Στην επόμενη ενότητα, γίνεται μία απόπειρα σκιαγράφησης της θεωρίας του Kant, (επικεντρωμένη στην *Κριτική του Καθαρού Λόγου*<sup>1</sup>). Ο Kant κλήθηκε να επιλύσει τα προβλήματα επαγωγικού και μεταφυσικού σκεπτικισμού κι επιχείρησε να τεκμηριώσει την επιστημονική γνώση απαντώντας στον Hume. Όπως ο ίδιος ισχυρίστηκε, το έργο του Hume 'τον ξύπνησε από το δογματικό του λήθαργο'. Ο Kant άλλαξε την *προοπτική*, (η λεγόμενη «Κοπερνίκεια στροφή» του Kant), με τον ισχυρισμό ότι ενώ η διαδεδομένη άποψη μέχρι τότε ήταν ότι οι γνώσεις μας προσαρμόζονται στα αντικείμενα, πρέπει τώρα να κάνουμε την υπέρβαση, αναλογιζόμενοι ότι τα αντικείμενα προσαρμόζονται στις γνώσεις μας. Το γνωστικό υποκείμενο στον Kant συγκροτεί την εμπειρία. Ή καλύτερα, το γνωστικό υποκείμενο είναι στην καντιανή θεώρηση *όρος δυνατότητας της εμπειρίας των αντικειμένων*. Υπό αυτή την οπτική γωνία, ο Kant διαμόρφωσε συστηματικά ένα ολόκληρο φιλοσοφικό οικοδόμημα το οποίο επηρέασε βαθιά τους μεταγενέστερους διανοητές.

Το καντιανό σύστημα κλείνει με την επίδραση του γερμανικού Ιδεαλισμού (Fichte, Schelling, Hegel), οι οποίοι, (κυρίως ο Hegel διαμέσου των Fichte, Schelling οι οποίοι του 'έδειξαν το δρόμο'), επιχειρούν να ολοκληρώσουν την καντιανή εικόνα υπερβαίνοντάς την. Μετά την ενότητα όπου παρουσιάζεται συνοπτικά η καντιανή θεώρηση, ακολουθεί σαν εισήγηση στο έργο του Hegel μία ενότητα που δείχνει την υπέρβαση που έκανε ο Fichte στην καντιανή κοσμοαντίληψη, υποστηρίζοντας τη νοητική ένωση Υποκειμένου-Αντικειμένου. Ο Fichte, υποστηρίζοντας τη συγκεκριμένη θέση επιχειρεί να προσπεράσει την επίδραση της *εμπειρικής εποπτείας* στις a priori κατηγορίες του Kant, η οποία και δημιούργησε έναν έντονο προβληματισμό στην καντιανή θεώρηση όσον αφορά στην προσέγγιση της *καθολικότητας* από τα *μέρη*<sup>2</sup>. Στον Fichte, το πράγμα καθ'εαυτό<sup>3</sup> δεν υπάρχει ανεξάρτητα από το γνωστικό Υποκείμενο. Το γνωστικό Υποκείμενο που θέτει τον εαυτό του ως «Εγώ», που αυτοπροσδιορίζεται, υπάρχει πριν από το καθετί.

Στη συνέχεια ο Hegel, επηρεασμένος από τους προαναφερθέντες φιλοσόφους, ολοκληρώνει το γερμανικό Ιδεαλισμό μέσα από τα κύρια έργα του *H*

1. Συχνά θα αναφέρεται στον παρόν κείμενο ως ΚΚΛ.

2. Ο ίδιος ο Kant αναγνώρισε την παραδοξολογία που προέκυψε στο σύστημά του κι επιχείρησε να τη λύσει στην *Κριτική της Κριτικής Δύναμης* (ΚΚΔ). Νύξη σε αυτόν τον προβληματισμό που δεσμεύει την καντιανή θεώρηση γίνεται σε σχόλιο στην υποενότητα 1 (*Διάνοια/Αισθητικότητα*) της *Καντιανής Λύσης*.

3. Ο διαχωρισμός που έκανε ο Kant ανάμεσα σε *πράγματα καθ'εαυτά* και *φαινόμενα* αναλύεται στην υποενότητα 4 της *Καντιανής Λύσης*.

*Φαινομενολογία του Πνεύματος (ΦτΠ)* και *Η Επιστήμη της Λογικής (ΕτΛ)*. Ο Hegel άσκησε δύο βασικά επίπεδα κριτικής στον Kant. Το πρώτο αντιστοιχεί στην διάκριση μεταξύ φαινομένου και πράγματος καθ'εαυτό. Στη *ΦτΠ* ο Hegel ιστοριοποιεί τις κατηγορίες<sup>4</sup> και τις εποπτείες τις οποίες ο Kant θεώρησε δεδομένες και τις συνδέει εξ' αρχής με το αντικείμενο. Ο Hegel αναγνώρισε ότι η σχέση γνωστικού Υποκειμένου και γνωστικού Αντικειμένου είναι άνιση, δεν είναι δηλαδή δυνατό να ερμηνευτεί πλήρως το γνωστικό Αντικείμενο από το γνωστικό Υποκείμενο. Η θεωρία κρίνεται ανεπαρκής για να ερμηνεύσει όλες τις πτυχές του γνωστικού Αντικειμένου και προκειμένου να αρθεί αυτή η κατάσταση, η θεωρία αλλάζει, εξελίσσεται. Η αλλαγή όμως αυτή, έχει σύμφωνα με το Hegel ως αποτέλεσμα, την αλλαγή και του ίδιου του γνωστικού Αντικειμένου (ως προς την εμπειρία του γνωστικού Υποκειμένου)! Εφόσον όμως η εμπειρία είναι άπειρη, δεν είναι δυνατό για τον Hegel να υπάρξει ένα καταστατικό όριο ανάμεσα στο *φαινόμενο* και το *πράγμα καθ'εαυτό*. Το δεύτερο επίπεδο κριτικής του Hegel στον Kant παρουσιάζεται στην *ΕτΛ*. Η Λογική κατα τον Hegel έχει την ιδιοτυπία να έχει ως αντικείμενο τον εαυτό της. Καμία άλλη επιστήμη δεν έχει το συγκεκριμένο χαρακτηριστικό γνώρισμα (η φυσική έχει ως αντικείμενο τη φύση, η κοινωνιολογία ένα κοινωνικό σύνολο κ.ο.κ.) Υπό αυτό το πρίσμα, η σκέψη σκέπτεται πάνω στη λειτουργία της σκέψης, κι έτσι η Λογική δεν χρειάζεται, σύμφωνα πάντα με τον Hegel, να εισαγάγει εμπειρίες. Δημιουργείται λοιπόν πρόβλημα στον καντιανό δυισμό *a priori - a posteriori*, καθώς ο Hegel ισχυρίζεται ότι οι καντιανές κατηγορίες δεν είναι "κενές", καθώς έχουν ως περιεχόμενο τον ίδιο τους τον εαυτό. Μία τέτοια πρόταση όμως έχει ανάγκη επεξήγησης. Ο Kant χρησιμοποίησε με αριστοτελικές αρχές τις κατηγορίες, ανιστορικά, θεώρησε δηλαδή ότι δεν παράγονται, αλλά είναι δεδομένες. Αναγκάστηκε λοιπόν να εισαγάγει την εμπειρική εποπτεία στις κατηγορίες ώστε να είναι λειτουργικές ( να μην είναι "κενές"). Ο Hegel θεώρησε ότι πρέπει να παραγάγουμε τις κατηγορίες μέσα από την ίδια τους την αναγκαιότητα και αρνήθηκε να εισαγάγει εμπειρικά περιεχόμενα. Γενικότερα οι κατηγορίες (της σκέψης) συγκροτούνται μέσω: α) μορφής και β) περιεχομένου. Η μορφή και το περιεχόμενο των κατηγοριών στη *θεωρησιακή*<sup>5</sup> λογική του Hegel ταυτίζονται μέσω διαφοράς. Για παράδειγμα, ας αναλογιστούμε μια κρίση: "Το τριαντάφυλλο είναι ευωδιαστό" (1). Το συνδεδειγμένο ρήμα "είναι", το "corula", μας δείχνει την αντανάκλαση του υποκειμένου (το οποίο φέρει πολλαπλές ιδιότητες) στο κατηγορούμενο (το οποίο φέρει μία ιδιότητα) κι αντίστροφα. Όμως, οφείλουμε να αναγνωρίσουμε ότι, αυστηρά μιλώντας, η πρόταση (1) είναι εν μέρη ψευδής. Το τριαντάφυλλο δεν είναι (μόνο) ευωδιαστό σύμφωνα με την *προσδιορισμένη άρνηση*, ενώ επίσης η λέξη ευωδιαστό, ως ιδιότητα, έχει μεγαλύτερη έκταση από το

4. Οι κατηγορίες μαζί με τις κρίσεις διαμορφώνουν σύμφωνα με τον Kant τη διάνοια και δεν έχουν άμεση επαφή με την πραγματικότητα (έχουν *a priori* χαρακτήρα). Περισσότερα επ' αυτού στην αντίστοιχη υποενότητα.

5. Περισσότερα για τον όρο *θεωρησιακός* στην ενότητα «*Το πρόβλημα ενοποίησης φιλοσοφίας κι επιστήμης – Η μεταφυσική λογική της επιστήμης στο έργο του Hegel*».

τριαντάφυλλο (κι άλλα αντικείμενα είναι ευωδιαστά). Η μορφή της πρότασης είναι μία θετική κρίση, η οποία όμως δεν εκφράζει επαρκώς το περιεχόμενο της πρότασης, ή αλλιώς, το κατηγορούμενο δεν αντιστοιχεί πλήρως στο υποκείμενο. Σύμφωνα με τα παραπάνω, για την πλήρη ερμηνεία της πρότασης (1), πρέπει να μεταβούμε στην αρνητική κρίση και μέσω σύνθεσης θετικής κι αρνητικής κρίσης να ερμηνεύσουμε πλήρως την (1). Οπότε, η μετάβαση από τη θετική στην αρνητική κρίση είναι αποτέλεσμα της αντίθεσης μορφής και περιεχομένου κι η σύνθεση των δύο μας δείχνει τελικά την ταυτότητα της πρότασης. Με αυτόν τον τρόπο παράγονται οι κατηγορίες στη *θεωρησιακή* λογική και υπερβαίνεται ο δυισμός ανάμεσα σε εμπειρίες κι έννοιες. Ο ιδεαλισμός του Hegel έγκειται ακριβώς στο γεγονός ότι υποστηρίζει στο σύστημά του, ότι η πραγματικότητα δεν είναι η εμπειρική πραγματικότητα. Σε κάθε περίπτωση, ο Hegel δημιούργησε ένα φιλοσοφικό σύστημα που είχε ως στόχο να συλλάβει σε φιλοσοφική γλώσσα την αληθινή συμφωνία της έννοιας και της πραγματικότητας, την αυθεντική ενότητα “νοείν” και “Είναι” και να ενσωματώσει μια μεταφυσική παιδεία στη Λογική της επιστήμης. Θα μπορούσαμε να πούμε πως επιχείρησε να ολοκληρώσει το όραμα του Kant για μία επιστήμη θεμελιωμένη πάνω σε έναν *ανθρωπολογικό επικαθορισμό της γνώσης*.

Τέλος, στις τελευταίες δύο ενότητες του 1<sup>ου</sup> μέρους γίνεται αναφορά στο ρεύμα του *θετικισμού* και κυρίως του *λογικού θετικισμού*, που άσκησε μεγάλη επιρροή στη φιλοσοφία της επιστήμης από το 19<sup>ο</sup> μέχρι και τον 20<sup>ο</sup> αιώνα. Οι διανοητές που συγκρότησαν το κίνημα του λογικού θετικισμού θέλησαν να αξιοποιήσουν στο χώρο της φιλοσοφίας τα στοιχεία που θεωρούσαν ότι χαρακτήριζαν την επιστήμη (ακρίβεια, σαφήνεια, βεβαιότητα) και τις επαναστατικές εξελίξεις που σημειώνονταν στο εσωτερικό της εκείνο το διάστημα στα μαθηματικά, τη λογική και τη φυσική. Άξιο αναφοράς είναι, ότι το κίνημα αυτό είχε ως δευτερογενή στόχο, έστω και έμμεσα, να αντισταχθεί και στο φασιστικό κίνημα που προήλαυε στην κεντρική Ευρώπη κατά το μεσοπόλεμο και χρησιμοποιούσε ένα σκοτεινό και αχαλίνωτο ιδεολογικό λόγο που απειλούσε ανθρώπους, αξίες και λογική. Στις ενότητες αυτές, παρουσιάζεται το σχήμα του *Κύκλου της Βιέννης*, μια ομάδα διανοούμενων – επιστημόνων και φιλοσόφων – που σχηματίστηκε κατά την περίοδο του μεσοπολέμου γύρω από τον γερμανό καθηγητή φυσικής στο πανεπιστήμιο της Βιέννης, Moritz Schlick. Οι φιλόσοφοι αυτού του κύκλου υιοθέτησαν τα προτάγματα του λογικού θετικισμού αναπτύσσοντας και χρησιμοποιώντας τυπικές γλώσσες για να μιλήσουν για την επιστήμη και τη φιλοσοφία. Αναλύεται επίσης σε αυτές τις ενότητες, η προσπάθεια απόρριψης της μεταφυσικής από τους λογικούς θετικιστές μέσω της *αρχής της επαληθευσιμότητας* και της *καθιερωμένης άποψης περί θεωριών*. Η επιχείρηση αυτή αποβολής της μεταφυσικής από την επιστήμη, αν και συνέβαλε στη σημερινή συγκρότηση της φιλοσοφίας της επιστήμης, δεν κατάφερε ποτέ να γίνει πλήρως αποδεκτή από τη σύγχρονη σκέψη.

## Κεφάλαιο 1<sup>ο</sup>

### 1.1 Η διάσπαση της φιλοσοφικής - επιστημονικής σκέψης και η αναπροσαρμογή της μεταφυσικής στα νεότερα χρόνια

Με την εμφάνιση της μαθηματικής φυσικής στις αρχές του 17<sup>ου</sup> αιώνα, οι μηχανιστικές εξηγήσεις παρουσίασαν μεγάλη πρόοδο στο χώρο της χημείας, της φυσικής, της ιατρικής και σε πολλούς άλλους κλάδους της επιστήμης. Αυτές οι νέες επιστήμες που εμφανίστηκαν επιδίωκαν να εξηγήσουν τα φαινόμενα μέσω κατανόησης των λειτουργιών της φύσης, μέσω παραγωγής 'έλλογης γνώσης' των χαρακτηριστικών που τη διέπουν. Δόθηκε έτσι το έναυσμα για τη διάσπαση της νεότερης σκέψης σε επιστημονική διάνοια (Verstand) από τη μία και στοχαστικό λόγο (Vernunft) από την άλλη, ο οποίος παράγει όχι μόνο θεωρησιακές ενατενίσεις του κόσμου, αλλά και τις ηθικές και κανονιστικές αρχές που τον διέπουν. Τη διάκριση αυτή επικύρωσε το 18<sup>ο</sup> αιώνα ο Kant, χρησιμοποιώντας τους παραπάνω όρους και ξαναφέροντας στο προσκήνιο τις πλατωνικές και αριστοτελικές διακρίσεις της ψυχής.

Τόσο η επιστημονική σκέψη που υιοθετεί μαθηματικά πρότυπα και μηχανιστικές υποθέσεις όσο και αυτή που υιοθετεί υλοζωιστικές υποθέσεις<sup>6</sup>, στρέφονται σταδιακά κατά την περίοδο του Διαφωτισμού ενάντια της δογματικής μεταφυσικής της ρωμαιοκαθολικής εκκλησίας. Συγκεκριμένα, η μηχανιστική μορφή της επιστήμης περιορίζεται στο "ντεϊστικό δόγμα", σύμφωνα με το οποίο ο θεός δημιούργησε τον κόσμο σύμφωνα με τις απαιτήσεις του ορθού λόγου και της μηχανιστικού τύπου επιστήμης, απορρίπτοντας τα θαύματα, τα μυστήρια και τα ακατάληπτα δόγματα. Από την άλλη, η υλοζωιστική μορφή της επιστήμης, ξεκινώντας από τη θέση ότι η ύλη μπορεί να αναπτύξει κίνηση, ζωή, συνείδηση και απεριόριστη ποικιλία μορφών, θεωρεί την υπόθεση της ύπαρξης του θεού περιττή

---

6. Κυρίως η χημεία χρησιμοποιείται για τη θεμελίωση υλοζωιστικών θεωριών, οι οποίες υποστηρίζουν ότι η ύλη χαρακτηρίζεται από ζωή και κίνηση και συνδέεται κατ' αυτόν τον τρόπο με εξελικτικά φαινόμενα. Εκπρόσωποι τέτοιων υποθέσεων ήταν για παράδειγμα ο Denis Diderot (1713-1784), ο Baron d'Holbach (1723-1789), κ.α.



για την επιστήμη. Η αναφορά σ' αυτή για να εξηγηθούν φαινόμενα που ανήκουν στη φύση, σημαίνει εξήγηση του αγνώστου δια του αγνώστου<sup>7</sup>.

Σε ένα γενικότερο βέβαια πλαίσιο, η επιστημονική σκέψη στο σύνολό της προϋποθέτει την έμφαση στον ορθό λόγο, όπως τον περιγράφει ο Descartes (1596-1650) στο *Λόγο περί της Μεθόδου*: «Η ορθοφροσύνη είναι στον κόσμο ό,τι καλύτερα μοιρασμένο [...]. Η ικανότητα να κρίνει κανείς καλά και να ξεχωρίζει την αλήθεια από το ψέμα, η οποία είναι καθεαυτό ό,τι ονομάζουν ορθοφροσύνη ή λογικό, είναι φυσικά ίση σε όλους τους ανθρώπους. Και έτσι, η ποικιλία των γνωμών μας δεν προέρχεται από το ότι άλλοι είναι περισσότερο και άλλοι λιγότερο λογικοί, παρά μονάχα από το ότι οδηγούμε τις σκέψεις μας από διαφορετικούς δρόμους και δεν προσέχουμε όλοι τα ίδια πράγματα»<sup>8</sup>. Ή, σε ένα άλλο σημείο του ίδιου συγγράματος: «[...] σκέφτηκα πως οι επιστήμες των βιβλίων, εκείνες τουλάχιστον που οι λόγοι τους είναι μονάχα πιθανοί και δεν επιδέχονται καμία απόδειξη, [...] δεν πλησιάζουν καθόλου την αλήθεια»<sup>9</sup>.

Ο Descartes εισήγαγε για τη φυσικομαθηματική επιστήμη το κριτήριο διάκρισης αλήθειας και πλάνης, σύμφωνα με το οποίο «ό,τι διανοούμαστε πολύ καθαρά και πολύ διακριτά είναι αληθινό». Ως ένα βαθμό το κριτήριο αυτό ισχύει και για την υλοζωιστικού τύπου επιστήμη, από την άποψη ότι απορρίπτει την ύπαρξη του θεού με το επιχείρημα ότι είναι ακατάληπτη υπόθεση. Κριτήριο αληθείας για τον Ντεκάρτ αποτελεί η λογική σαφήνεια που δείχνει τον τρόπο με τον οποίο προκύπτει το συμπέρασμα ενός συλλογισμού από τις προκείμενες, ή σε περιπτώσεις αναλυτικών προτάσεων, ότι το όλον αποτελείται από μέρη. Η εμπειρική σαφήνεια από την άλλη, που ταυτίζεται με την ευκρίνεια των εντυπώσεων και των παραστάσεων, απορρίπτεται από τον Ντεκάρτ ως πηγή πλάνης. Ο διαχωρισμός λογικής κι εμπειρικής σαφήνειας δε γίνεται παρ' αυτά απόλυτα δεκτός από την επιστημονική σκέψη του Διαφωτισμού, αν και είναι βέβαιο πως η λογική σαφήνεια λειτουργεί ως προτεραιότητα του κριτηρίου επιστημονικής αληθείας. Χαρακτηριστικά ο Diderot (1713-1784), ακολουθώντας τον Βολταίρο γράφει: «Μία απόδειξη έχει για μένα μεγαλύτερη αξία από πενήντα γεγονότα. Είμαι πιο βέβαιος για το λογικό μου παρά για τα μάτια μου.» Θα μπορούσαμε να παρατηρήσουμε εδώ την επικρατούσα άποψη στα χρόνια του Διαφωτισμού ότι η επιστημονική αλήθεια προϋποθέτει ότι η λογική αλήθεια οφείλει κατά μία έννοια να θεμελιώνει την εμπειρική αλήθεια.

Ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει ένας ορισμός της φιλοσοφίας στην *Εγκυκλοπαίδεια των Διαφωτιστών*, (αρθρο Philosophie), όπως εκφράστηκε από τον Diderot, στο οποίο ταυτίζει σχεδόν τη φιλοσοφία με την επιστημονική σκέψη: «Να φιλοσοφούμε σημαίνει να δίνουμε το λόγο των πραγμάτων, ή τουλάχιστον να τον

7. Α. Μπαγιονάς, «Η επιστημονική σκέψη του γαλλικού Διαφωτισμού και η επικαιρότητά της για την εποχή μας», σ. 1-2.

8. René Descartes, «Discours de la Méthode», (Λόγος Περί της Μεθόδου), μετάφρ. Χ. Χρησιτίδης, εκδ. Collection de l' institute francais d' Athènes, Αθήνα 1948, α' μέρος, σ. 5.

9. R. Descartes, ό.π., σ. 25.

αναζητούμε [...]. Όποιος περιορίζεται στο να βλέπει τα πράγματα και να αφηγείται ό,τι είδε, είναι μόνο ιστορικός [...]. Όποιος όμως προσπαθεί να ανακαλύψει γιατί τα πράγματα είναι όπως είναι, και όχι αλλιώς, είναι φιλόσοφος. Αυτή είναι η υγιής έννοια της φιλοσοφίας [...]. Ό,τι διακρίνει το φιλόσοφο από τον κοινό άνθρωπο είναι ότι ο φιλόσοφος δε δέχεται τίποτα χωρίς αποδείξεις, και ιδίως ότι δεν ικανοποιείται με λέξεις. Ο φιλόσοφος προτιμάει να αναγνωρίσει την άγνοιά του κάθε φορά που ο λόγος και η εμπειρία δεν μπορούν να τον οδηγήσουν στον αληθή λόγο των πραγμάτων.»

Στους παραπάνω ορισμούς φαίνεται η γενικότερη στάση των φιλοσόφων του Διαφωτισμού απέναντι στις ριζικές αλλαγές που επιφέρει η επικράτηση της επιστημονικής επανάστασης από τον 17<sup>ο</sup> αιώνα. Ο πραγματικός επιστήμων θεωρείται την εποχή αυτή οπωσδήποτε φιλόσοφος<sup>10</sup>, ενώ ο φιλόσοφος, χωρίς να είναι κατ' ανάγκη επιστήμων, οφείλει να αποδεικνύει τους ισχυρισμούς του και να αναζητεί την ενάργεια στις προτάσεις του.

Συμπεραίνουμε, σύμφωνα με τα παραπάνω, ότι η επιστημονική διάνοια, απαλλαγμένη από την οντολογική και θεολογική μεταφυσική, κρίθηκε κατάλληλη να διερευνήσει τις δομές και νομοτέλειες της φύσης με βάση τις πρώτες αρχές που διέπουν τη γνωστική παραγωγή της επιστήμης κι όχι με τις αρχές που διέπουν το όν κι ό,τι αυτό σηματοδοτούσε μέχρι τότε. Η ίδια όμως συγκρότηση της μαθηματικής φυσικής επιστήμης συνέβαλε καθοριστικά και στην αναπροσαρμογή της μεταφυσικής, στον εκσυγχρονισμό της, ο οποίος συνεχίζεται μέχρι και σήμερα.

Στα χρόνια που ακολούθησαν ως τα τέλη του 18<sup>ου</sup> αιώνα, η παλαιά δογματική μεταφυσική κοσμοαντίληψη που ένωνε την επιστήμη με την ηθική, το δίκαιο και την τέχνη κατέρρευσε και οι φιλόσοφοι, ως ιδεολογικοί εκφραστές του γαλλικού και αγγλικού διαφωτισμού ανέλαβαν να ερμηνεύσουν αυτή την ριζική αλλαγή και να προσδώσουν φιλοσοφικά νοήματα στην επιστημονική επανάσταση που επικράτησε. Έχοντας αφομοιώσει τη νέα επιστημονική σκέψη, οι λεγόμενοι 'αντιμεταφυσικοί' φιλόσοφοι του Διαφωτισμού επιχείρησαν να διαμορφώσουν ένα νέο τύπο φιλοσοφικής σκέψης, προσαρμοσμένο στο πνεύμα της επιστημονικής σκέψης που φάνηκε να επικρατεί, μέσα στο 18<sup>ο</sup> αιώνα. Η μεταφυσική με αυτόν τον τρόπο απεξαρτητοποιείται σταδιακά από τη θεολογία καθώς αντικαθίσταται το γενικότερο γνωσιοθεωρητικό της σχήμα από ένα σχήμα περισσότερο *ανθρωπολογικό*.

Πρέπει παρόλαυτα να τονισθεί ότι η επηρεασμένη από την επιστημονική επανάσταση αντιμεταφυσική σκέψη και στάση δεν εκφράζει την τάση κατάργησης της μεταφυσικής, αλλά αιτείται την αναπροσαρμογή της στο πνεύμα της μηχανιστικής σκέψης προκειμένου να εξασφαλίσει από αυτήν ένα στήριγμα για τις αρχές και μεθόδους που τη χαρακτηρίζουν. Εξακολουθεί δηλαδή η μεταφυσική, (χωρίς τη δογματική στάση που τη χαρακτήριζε μέχρι τότε), να θεωρείται ικανή να

10. Να επισημάνουμε εδώ ότι στα χρόνια του Διαφωτισμού ο επιστήμονας που σχετιζόταν με τις φυσικές επιστήμες είχε τον τίτλο «φυσικός φιλόσοφος».

παράγει την ύψιστη γνώση. Επιχειρεί με αυτόν τον τρόπο η φιλοσοφία κατά το Διαφωτισμό να ξαναδώσει στη σκέψη τη χαμένη ενότητά της, η οποία με την ανάπτυξη της φυσικής επιστήμης διασπάστηκε σε επιστημονική διάνοια και θεωρησιακό λόγο. Η επιστήμη βέβαια παίζει κυρίαρχο ρόλο σ' αυτήν την προσπάθεια ενοποίησης, καθώς οριοθετεί κατά τα δικά της πιστεύω τη δικαιοδοσία του θεωρησιακού λόγου όσον αφορά στις αρχές (ηθικές, ρυθμιστικές, κανονιστικές) με τις οποίες την επιφορτίζει<sup>11</sup>.

## 1.2 Μεταφυσικός-Επαγωγικός σκεπτικισμός

Όπως αναφέρθηκε προηγουμένως, κατά τον 17<sup>ο</sup> και 18<sup>ο</sup> αιώνα, ευρωπαίοι διανοητές και φιλόσοφοι επιχείρησαν να ερμηνεύσουν φιλοσοφικά τη μεγάλη επανάσταση των επιστημών που είχε επικρατήσει. Ένα από τα πιο άμεσα φιλοσοφικά προβλήματα που παρουσιάστηκαν, ήταν η διαφορά της θεώρησης του κόσμου όπως τον βιώνουμε, από τον κόσμο όπως τον περιέγραφαν οι μηχανιστικές θεωρίες της φύσης του 17<sup>ου</sup> αιώνα. Ένα τέτοιο ερώτημα, αφορούσε ουσιαστικά τη σχέση που έχει ο κόσμος της εμπειρίας μας με τον καθαρά μηχανικό εκείνο κόσμο που έθεταν οι νέες επιστήμες.

Ο John Locke, (1632-1704), στο έργο του *Δοκίμιο πάνω στην Ανθρώπινη Νόηση*, άσκησε κριτική στη θεωρία των έμφυτων αρχών και ιδεών του Descartes, προκειμένου να διατυπώσει στη βάση αυτής της κριτικής, μια νέα γνωσιοθεωρία που είχε ως άξονα την εμπειρία. Ο Locke ουσιαστικά προσπάθησε να αντικαταστήσει τον *a priori*, νοησιαρχικό ορθολογισμό με έναν εμπειρικό ορθολογισμό, ξεκινώντας έτσι μια διαμάχη, τα κατάλοιπα της οποίας είναι εμφανή και στη σημερινή σκέψη και φιλοσοφία. Όπως έχει χαρακτηριστικά πει: «Η ψυχή είναι ένας άγραφος πίνακας (*tabula rasa*), χωρίς καμία ιδέα ή γνώση, όποια κι αν αυτή είναι. Δέχεται ιδέες και γνώσεις από την εμπειρία.»<sup>12</sup>

Στο έργο του προσέγγισε το θεμελιώδες φιλοσοφικό ερώτημα που τέθηκε στην προηγούμενη παράγραφο εισάγοντας την έννοια του «πέπλου ιδεών», χρησιμοποιώντας δηλαδή την υπόθεση ότι ο κόσμος της εμπειρίας είναι εξ' ολοκλήρου νοητικός. Η εμπειρική θεώρηση του κόσμου αφορά για τον Locke έναν κόσμο Ιδεών. Σύμφωνα με αυτήν τη θεωρία, οι απλές ιδέες που έχουμε μέσα μας δημιουργούνται εξ' ολοκλήρου από τις μηχανικές διεργασίες σωματιδίων που

11. Α. Δεληγιώργη, «Ο μοντερνισμός στη σύγχρονη φιλοσοφία», εκδ. Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2007, σ. 57.

12. Η συγκεκριμένη πρόταση αποτελεί παράφραση από το έργο του J. Locke «Δοκίμιο πάνω στην ανθρώπινη νόηση», εκδ. Αναγνωστίδη, μετάφρ. Γ. Λιόνη, σ. 42.

βρίσκονται στον εξωτερικό κόσμο. Το ανθρώπινο σώμα είναι ένα μηχανικό σύστημα που αντιδράει στις διεργασίες αυτές, με αποτέλεσμα τη δημιουργία νοητικών γεγονότων, στα οποία περιλαμβάνονται οι αισθήσεις μας<sup>13</sup>. Κατα τον Locke δε διαθέτουμε καθόλου ιδέες, παρά μόνον εκείνες που προκύπτουν από το συνδυασμό απλών ιδεών κι οι οποίες προέρχονται είτε από τις αισθήσεις, είτε από την εσωτερική παρατήρηση των λειτουργιών του νου μας. Κάποιες απλές ιδέες αντιστοιχούν σε ορισμένες ιδιότητες, οι οποίες ανήκουν στα εξωτερικά σώματα. Έτσι, η ιδέα της στερεότητας, της κίνησης, του σχήματος και του αριθμού των σωμάτων ανταποκρίνονται σε χαρακτηριστικά εξωτερικών σχημάτων. Ο Locke ονόμασε αυτές τις ιδιότητες «πρωτογενείς [ή πρωταρχικές] ποιότητες»<sup>14</sup> (primary qualities). Άλλες ιδέες, όπως οι ιδέες της θερμότητας, της γεύσης, της οσμής και του χρώματος δεν αντιστοιχούν σε ιδιότητες οι οποίες ανήκουν στα εξωτερικά σώματα και γι' αυτό ο Locke τις ονομάζει «δευτερεύουσες ποιότητες». Για παράδειγμα τα εξωτερικά σώματα δεν είναι χρωματιστά, έχουν όμως, λόγω της διάταξης των πρωτογενών ποιοτήτων τους, τη «δύναμη» να παράγουν μέσα μας την ιδέα του χρώματος.

Ο Locke υποστήριξε επίσης, πρώτον ότι το μέγιστο δυνατό επίτευγμα της επιστήμης είναι μια συλλογή γενικεύσεων σχετικά με τη σύνδεση και τη διαδοχή των «φαινομένων» και δεύτερον, ότι ένα αγεφύρωτο επιστημονικό χάσμα χωρίζει τον «πραγματικό κόσμο» των ατόμων από το βασίλειο των ιδεών που συνιστούν την εμπειρία μας. Υπογραμμίζει ότι η επιστήμη είναι αυστηρά περιγραφική και όχι οντολογική. Παραδέχεται ότι ο καταρτισμένος επιστήμονας βλέπει τη φύση με έναν εκλεπτυσμένο τρόπο ο οποίος του επιτρέπει να σχηματίσει ακριβέστερα συμπεράσματα από έναν απείδευτο παρατηρητή, επιμένει όμως στο ότι αυτό δεν είναι παρα «κρίση και γνώμη κι όχι γνώση και βεβαιότητα»<sup>15</sup>. Καταλήγουμε λοιπόν, ότι η επιστήμη για τον Locke, παρά την κεντρική της θέση στην ανθρώπινη κατανόηση του «Είναι», είναι μια δραστηριότητα ατελής και περιορισμένη από τις ίδιες τις εγγενείς αδυναμίες του ανθρώπινου νου.

Το πρόβλημα από κριτική σκοπιά που εμφανίζεται στη παρουσίαση του Locke είναι το εξής: Εάν το μόνο που βιώνουμε είναι οι ιδέες μας και όχι τα πράγματα αυτά καθ' εαυτά, πώς μπορούμε τότε να έχουμε οποιαδήποτε γνώση των ίδιων των πραγμάτων; Κατά κάποιον τρόπο, η υπόθεση αυτή, ενώ προϋποθέτει την ύπαρξη μιας επιστημονικής περιγραφής της φύσης των πραγμάτων, φαίνεται να απαγορεύει κάθε μέθοδο με την οποία θα μπορούσαμε να αποκομίσουμε κάποια συναφή τεκμήρια για την αλήθεια αυτής της περιγραφής. Το πρόβλημα αυτό είναι χαρακτηριστικό και αναφέρεται ως το πρόβλημα του *μεταφυσικού σκεπτικισμού*. Το πρόβλημα του μεταφυσικού σκεπτικισμού παρουσιάζεται κάθε φορά που φαίνεται να υπάρχουν δύο ή περισσότεροι δυνατοί τρόποι συγκρότησης του κόσμου, και όλα

13. J. Locke, ό.π., σ. 211-212.

14. Ό.π., σ. 58.

15. Ό.π., σ. 255.

τα δυνατά τεκμήρια δε θα ήταν αρκετά για να προσδιοριστεί με ποιόν από αυτούς τους τρόπους είναι πραγματικά συγκροτημένος ο κόσμος<sup>16</sup>.

Σε αντιδιαστολή με τον Locke, ο David Hume (1711-1776), ισχυρίστηκε ότι μόνο οι παραστάσεις που μπορούν να αποτυπωθούν διαμέσου των αισθήσεων έχουν αξία. Ο Hume βασίστηκε στις απόψεις του εμπειριστή επισκόπου George Berkeley (1685-1753), σύμφωνα με τις οποίες δεν υπάρχουν πρωτογενείς και δευτερεύουσες ιδιότητες, κι ότι η πραγματικότητα και η αντίληψή μας γι' αυτήν είναι ταυτόσημες έννοιες. Αυτή η άποψη έρχεται σε αντίθεση με τη θέση του Locke, σύμφωνα με την οποία υπάρχει μια «πραγματική ουσία» πίσω από τη φαινομενική αλήθεια που προβάλλουν οι αισθήσεις μας. Ο Hume παρολ' αυτά αρνείται τον άκρατο ιδεαλισμό του Berkeley υποστηρίζοντας ότι δεν είναι δυνατό να αποδειχθεί ούτε η ύπαρξη αλλά ούτε κι η ανυπαρξία ενός «κρυφού κόσμου», ανεξάρτητου από τις αισθήσεις μας. Προκειμένου δηλαδή να προσπελάσει το μεταφυσικό σκεπτικισμό του Locke, καταλήγει δια του λογικού ατόπου στο οποίο οδηγεί η άγνοια, στο ότι δεν έχουμε δικαίωμα συμπεράσματος στο συγκεκριμένο ζήτημα, αλλά κρατώντας σκεπτικιστική στάση, οφείλουμε να παραδεχτούμε ότι δεν μπορούμε να γνωρίζουμε κάτι σχετικά με αυτό.

Ο Hume εξέθεσε τις απόψεις του στο έργο του «Ο άνθρωπος και η εμπειρία», όπου και ισχυρίστηκε ότι η συλλογική εμπειρία έχει δομή, σταθερότητα κι επαναληπτικότητα κι η θεωρητική γνώση της επιστήμης οφείλει να περιγράφει αυτούς τους ρυθμούς της κανονικότητας. Παρόλ' αυτά, η επιστήμη κατά τον Hume έχει σε μεγάλο βαθμό έναν υποκειμενικό χαρακτήρα, καθώς δεν μπορεί να βρεθεί οποιαδήποτε ορθολογική βάση που να δικαιολογεί την οποιαδήποτε *επαγωγική γενίκευση*. Οι συλλογισμοί κατα τον Hume διαίρονται σε δύο τύπους, στους συλλογισμούς που αφορούν *σχέσεις ιδεών* (relations of ideas) και στους συλλογισμούς που αφορούν *γεγονότα και ύπαρξη* (matters of fact and existence).

Στην πρώτη κατηγορία ανήκουν τα *παραγωγικά επιχειρήματα* των καθαρών μαθηματικών και της λογικής, καθώς διατηρούν αναγκαστικά την αλήθεια, αφού δεν είναι ενισχυτικά. Ένα τέτοιο επιχειρήμα με αληθείς προκείμενες θα έχει και αληθές συμπέρασμα, καθώς το συμπέρασμα δεν υπερβαίνει το περιεχόμενο όλων των προκείμενων μαζί. Στην περίπτωση όμως, που βγάζουμε συμπεράσματα για γεγονότα τα οποία δεν έχουν παρατηρηθεί, οι συλλογισμοί μας τότε δρουν ενισχυτικά, το περιεχόμενο δηλαδή σε αυτήν την περίπτωση υπερβαίνει τις προκείμενες, και ο συλλογισμός αυτός ανήκει στη δεύτερη κατηγορία. Πρόκειται δηλαδή για έναν *επαγωγικό συλλογισμό*. Για τους συλλογισμούς αυτούς, ο Hume, προσπαθώντας να απαντήσει στο ποιά είναι τελικά το θεμέλιο για τη συναγωγή συμπερασμάτων από το παρατηρηθέν στο απαρατήρητο, καταλήγει στο ότι το θεμέλιο αυτό στηρίζεται σε σχέσεις *αιτίου-αποτελέσματος*.

16. Salmon, κ.α. «Introduction to the Philosophy of Science», μετάφρ., Πανεπιστημιακές εκδόσεις Κρήτης, 2007, σ. 142-143.

Το πρόβλημα που παρουσιάζεται εδώ, είναι ότι δεν είναι δυνατή η ορθολογική συναγωγή της φύσης της αιτίας μέσω παρατήρησης του αποτελέσματος. Δεν είναι δηλαδή δυνατό να έχουμε *a priori* γνώση των αιτιακών σχέσεων<sup>17</sup>. Ο Hume συμπεραίνει ότι όλη η γνώση των αιτιακών σχέσεων που έχουμε, πρέπει να βασίζεται στην εμπειρία<sup>18</sup>. Συγκεκριμένα, όταν ένα γεγονός προκαλείται από ένα άλλο, μπορούμε να υποθέσουμε την παρουσία τριών παραγόντων:

1. Η αιτία.
2. Το αποτέλεσμα.
3. Η αιτιακή σύνδεση μεταξύ τους.

Ο Hume σε περιπτώσεις επαγωγικού συλλογισμού αδυνατεί να βρει το τρίτο στοιχείο – αυτή την ίδια την αιτιακή σύνδεση. Μετά από διεξοδική ανάλυση, ο Hume καταλήγει ότι ένας *a priori* συλλογισμός δε μπορεί να στηρίξει ένα συμπέρασμα βασισμένο στην αιτιακή σύνδεση μεταξύ γεγονότων. Η αιτιακή σύνδεση παρουσιάζεται μόνο μετά από επανειλημμένες παρατηρήσεις, δεν αποτελεί δηλαδή ένα από τα παρατηρήσιμα χαρακτηριστικά των γεγονότων που εκτυλίσσονται. Το θεμέλιο, κατά τον Hume, για κρίσεις που αφορούν αιτιακές σχέσεις δεν είναι άλλο παρά η «δύναμη» της *συνήθειας*<sup>19</sup>, άμεσα συσχετισμένη με την εμπειρία και την ανθρώπινη ψυχολογία. Δεν μπορεί δηλαδή να υπάρξει καμία λογική αναγκαιότητα για τη συναγωγή συμπερασμάτων.

Τα συμπεράσματά μας, ή αλλιώς οι 'λογικές' προβλέψεις μας, όπως πχ το ότι εάν αφήσω από κάποιο ύψος το στυλό μου, τότε αυτό θα «πέσει» κάτω ή ότι ο ήλιος θα ανατείλει αύριο το πρωί, στηρίζονται στην υπόθεση ότι η φύση είναι «ομοιόμορφη», το μέλλον θα είναι όπως και το παρελθόν, οι κανονικότες που παρατηρούνται και μελετούνται έως κι αυτή τη στιγμή θα εξακολουθήσουν να ισχύουν και στο μέλλον. Ο Hume παρατηρεί ότι καθώς είμαστε σε θέση να φανταστούμε με λογική συνέπεια όλων των ειδών τις πραγματικότητες, είναι απολύτως δυνατό η φύση να μην είναι ομοιόμορφη και στο μέλλον. Η αδυναμία μας να κατανοήσουμε με λογικές αρχές, αξιωματικά την αιτιακή σύνδεση των γεγονότων καταρρίπτει την εμπιστοσύνη μας για την επιστημονική πρόβλεψη. Εάν η επιστημονική μέθοδος βασίζεται στην προβολή επί του μέλλοντος κανονικότητων του παρελθόντος, οδηγούμαστε σύμφωνα με τον Hume σε έναν λογικό κύκλο, στον οποίο η επιστήμη, σε περιπτώσεις επαγωγικού συμπερασμού, χρησιμοποιεί την επιστημονική μέθοδο για να δικαιώσει την επιστημονική μέθοδο. Η επιστημονική πρόβλεψη δε διαθέτει δηλαδή ορθολογική βάση, συγκεκριμένα είναι,

17. D. Hume, «Ο άνθρωπος και η εμπειρία», μετάφρ., εκδ. Αναγνωστίδη, 1972, σ. 67-68.

18. D. Hume, ό.π., σ. 133, όπου και δηλώνει: «Η φιλοσοφία δεν μπορεί να ξεπεράσει την εμπειρία».

19. D. Hume, ό.π., σ. 77-78.

χρησιμοποιώντας τον όρο του Hume θέμα *συνήθειας* κι η επιτυχία της είναι ο μόνος λόγος που θεωρείται ανώτερη από την πρόβλεψη π.χ. μέσω σφαιρομαντείας<sup>20</sup>.

Συμπεραίνουμε ότι η κριτική του Hume πάνω στην επαγωγική συλλογιστική κατάφερε ένα καίριο πλήγμα στα ίδια τα θεμέλια της εμπειρικής επιστήμης κι επηρέασε αλυσιδωτά τη φιλοσοφική κι επιστημολογική σκέψη, σε βαθμό που τα απομεινάρια αυτής της κριτικής φαίνονται ευδιάκριτα μέχρι και σήμερα. Όπως ο Broad (1926) χαρακτηριστικά είπε, *ο επαγωγικός συλλογισμός είναι το μεγαλείο της επιστήμης και το σκάνδαλο της φιλοσοφίας*.

Αλλάζοντας μορφές, τα προβλήματα του μεταφυσικού κι επαγωγικού σκεπτικισμού κατείχαν πάντα κεντρικές θέσεις στην ιστορία της φιλοσοφίας και της θεωρίας της γνώσης και τα συναντάμε και σήμερα στη σύγχρονη επιστημολογία. Όπως ήδη διαπιστώσαμε, αμφισβητούν κι οι δύο θέσεις την ικανότητα απόκτησης επιστημονικής γνώσης σε περιστάσεις όπου υπάρχουν εναλλακτικές υποθέσεις οι οποίες δεν αντιφάσκουν ως προς τα τεκμήρια που είναι δυνατόν να αποκτήσουμε. Οι δύο αυτοί προβληματισμοί βρίσκονται πίσω από πολλές διαμάχες γύρω από τη φύση των επιστημονικών ισχυρισμών, τη δομή των επιστημονικών θεωριών και τη νομιμότητα της πίστης μας στους ισχυρισμούς της σύγχρονης επιστήμης.

### 1.3 Η καντιανή Λύση

Με τη διάσπαση της φιλοσοφικής-επιστημονικής σκέψης και την εμφάνιση των προβληματισμών μεταφυσικού κι επαγωγικού σκεπτικισμού στα χρόνια του Διαφωτισμού, η σκέψη φάνηκε να έχει μεταπέσει από την κυριαρχία αρχικά της δογματικής μεταφυσικής στην κυριαρχία της μηχανιστικής επιστήμης που κινδύνευε με τη σειρά της να παραδοθεί άνευ όρων στην εμπειρία. Ο Immanuel Kant (1724-1804), σε μία προσπάθεια ενοποίησης της διασπασμένης σκέψης προσέφερε μια καινοφανή λύση και στα δύο προβλήματα επαγωγικού και μεταφυσικού σκεπτικισμού.

Ο Kant, όντας γνώστης της Νευτώνειας φυσικής, έχοντας δηλαδή γνώση και των δύο 'αντίπαλων στρατευμάτων', αποφάσισε να δημιουργήσει μία αδογματίστη κριτική φιλοσοφία που αποσκοπούσε στην άρση της ρήξης της επιστημονικής διάνοιας με το θεωρησιακό λόγο ρυθμίζοντας κατάλληλα τις διαφορές τους και επισημαίνοντας την αλληλεξάρτησή τους.

20. Το συγκεκριμένο παράδειγμα αναφέρεται στο "Introduction to the Philosophy of Science", (ό.π., σ. 73-74.) κι επέλεξα να το παραθέσω καθώς θεώρησα ότι ο εριστικός του χαρακτήρας δίνει έμφαση στο συγκεκριμένο συλλογισμό.

Προσπαθώντας να απαντήσει στους προβληματισμούς των Hume, Locke ο Kant κατέληξε σε ένα ριζοσπαστικό συμπέρασμα: *δεν είναι δυνατό να έχουμε καμία γνώση για τα πράγματα καθ'εαυτά*. Η επιστήμη κατα τον Kant επιδιώκει να περιγράψει τον κόσμο της εμπειρίας όπως τον αντιλαμβάνεται ο ανθρώπινος νους. Αντιλαμβανόμαστε πράγματα και καταστάσεις στον κόσμο της εμπειρίας κι όχι τις δικές μας ιδέες. Σύμφωνα με τον Kant, ισχύει απλώς ότι η δομή της εμπειρίας μας εξαρτάται εν μέρει από τη δομή του νου μας. Έτσι, ένα αντικείμενο της εμπειρίας, -π.χ. ένα στυλό- ορίζεται ως προϊόν συνδυαστικά των «πραγμάτων καθ'εαυτά» και του νου.

Ο Kant, προκειμένου να απαντήσει στο θεμελιακό ερώτημα: «Ποιά είναι η πηγή της γνώσης;», -στο οποίο οι εμπειριστές με εκπροσώπους τους Berkeley, Locke και Hume απαντούσαν πως η γνώση βασίζεται στην αισθητηριακή εμπειρία, ενώ οι ορθολογιστές με εκπροσώπους τους Descartes, Spinoza και Leibniz απαντούσαν πως η γνώση βασίζεται στο λόγο-, παραλλάζει το ερώτημα στο εξής: «Πώς είναι δυνατή η *a priori* γνώση;» Βρισκόμενος όπως αναφέρθηκε σε μία εποχή συνεχούς παραγωγής νέας γνώσης από τη ραγδαία ανάπτυξη της νέας φυσικής και των μαθηματικών, ο Kant δέχεται την εγκυρότητα της νέας επιστήμης κι εξετάζει πώς αυτή είναι δυνατή. Δεν αναζητεί ένα θεμέλιο της γνώσης υπό την κλασική έννοια, όπως π.χ. κάποιο εμπειρικό αντικείμενο ή το *cogito*, αλλά κάποιο *υπερβατολογικό* θεμέλιο, δηλαδή τις συνθήκες δυνατότητας που πρέπει να πληρεί ο νους για να μπορούμε να γνωρίζουμε. Γενικότερα, μέχρι και σήμερα, οι φιλόσοφοι ονομάζουν «υπερβατολογικό» κάθε επιχείρημα που στοχεύει να δείξει ότι κάτι αληθεύει εφ'όσον είναι, (ή υποτίθεται ότι είναι), ένας αναγκαίος όρος ύπαρξης της ανθρώπινης γνώσης ή της ανθρώπινης εμπειρίας<sup>21,22</sup>.

Για να γίνει πιο σαφής η Καντιανή θεώρηση και η απόπειρά της να προσπελάσει τον επαγωγικό και μεταφυσικό σκεπτικισμό, θα πρέπει να εξεταστούν οι διακρίσεις ανάμεσα σε:

1. Διάνοια / Αισθητικότητα
2. Αναλυτικές Κρίσεις / Συνθετικές Κρίσεις
3. *A priori* / *A posteriori*
4. Φαινόμενα / Πράγματα καθ'εαυτά

όπως διαμορφώθηκαν στο έργο του Kant και συγκεκριμένα στην *Κριτική του Καθαρού Λόγου*.

21. Ό.π., σ. 146.

22. Περισσότερα για τον όρο *υπερβατολογικός*:

Το υπερβατολογικό στοιχείο αναφέρεται σ' ένα είδος γνώσης: υπερβατολογική είναι εκείνη η γνώση που δεν αφορά τα αντικείμενα αλλά τις συνθήκες δυνατότητας που πρέπει να πληρούνται *a priori* ώστε να είναι δυνατή η γνώση των αντικειμένων. «Ονομάζω υπερβατολογική κάθε γνώση που γενικά δεν ασχολείται τόσο με αντικείμενα όσο με το δικό μας μονάχα τρόπο γνώσεως αντικειμένων, εφόσον αυτός πρόκειται να είναι *a priori* δυνατός» (B25).



### α) Διάνοια/Αισθητικότητα

Ο συγκεκριμένος διαχωρισμός μεταξύ *διάνοιας* κι *αισθητικότητας* γίνεται από την αρχή στην *Κριτική του Καθαρού Λόγου*<sup>23</sup> του Kant, αν και παράλληλα τονίζεται ισάξια η σημασία που έχουν οι έννοιες αυτές ως πηγές της ανθρώπινης γνώσης. Η διαφορά τους κατά τον Kant έγκειται στη διαφορετική τους λειτουργία<sup>24</sup>. Η αισθητικότητα (αίσθηση) είναι η ικανότητα του πνεύματος να προσλαμβάνει παραστάσεις, οι οποίες είναι ατομικές και ονομάζονται *εποπτείες*, ενώ η διάνοια είναι η ικανότητα 'επεξεργασίας' των παραστάσεων μέσω ορισμένων κανόνων ώστε να προσδίδονται *έννοιες*, αποκτούν δηλαδή οι παραστάσεις ενότητα και καθολικότητα.

Η αισθητικότητα χαρακτηρίζεται από *δεκτικότητα*, ενώ η διάνοια από *αυτενέργεια*. «Σε καμία από αυτές τις δύο ικανότητες, λοιπόν, δεν πρέπει να δίνεται μεγαλύτερη προτίμηση από την άλλη. Χωρίς αισθητικότητα δε θα μας δινόταν κανένα αντικείμενο και χωρίς τη διάνοια δε θα μπορούσε να νοηθεί κανένα από αυτά.[...] Μόνο από την ένωσή τους μπορεί να εκπηγάσει γνώση.»(B75) «Κάθε νοητική ενέργεια πρέπει είτε απευθείας, (άμεσα), είτε με πλάγιο τρόπο, (έμμεσα), να αναφέρεται τελικά, μέσω ορισμένων γνωρισμάτων, σε εποπτείες και, κατά συνέπεια, για μας (τους ανθρώπους), στην αισθητικότητά μα, γιατί κανένα αντικείμενο δε μπορεί να μας είναι δεδομένο με κανέναν άλλο τρόπο.»(B33) «Ούτε έννοιες χωρίς αντίστοιχη προς αυτές εποπτεία, ούτε εποπτεία χωρίς έννοιες μπορούν να προσπορίσουν γνώση»(B74).

Η διάνοια στην καντιανή εικόνα αποτελείται από δώδεκα κατηγορίες (όπως η αιτία, το αποτέλεσμα, η τυχαιότητα, η αναγκαιότητα, η πραγματικότητα, η άρνηση) και δώδεκα κρίσεις (καταφατικές, αναλυτικές, διαζευκτικές κ.α.) οι οποίες κατά τον Kant εξαντλούν τη Διάνοια. Μεταξύ κατηγοριών και κρίσεων υπάρχει αντιστοίχιση, η οποία μέσω εμπειρικής πρόσληψης μπορεί να δημιουργήσει *καθαρή* και *αναγκαία* γνώση. Οι κατηγορίες δεν έχουν άμεση επαφή με την πραγματικότητα, αλλά οι εποπτείες, (οι οποίες καθορίζουν τον κόσμο της εμπειρίας), μέσω των σχημάτων της φαντασίας τροφοδοτούν τις κατηγορίες και τις κρίσεις. Εδώ δημιουργείται ένας προβληματισμός στην καντιανή σύνδεση των "α

23. Η ΚΚΛ χωρίζεται σε δύο κύρια μέρη, την Υπερβατολογική Στοιχειολογία και την Υπερβατολογική Θεωρία για τη Μέθοδο. Η Υπερβατολογική Στοιχειολογία διαιρείται με τη σειρά της στην Υπερβατολογική Αναλυτική και στην Υπερβατολογική Διαλεκτική.

24. Για τους Leibniz και Wolff, η διαφορά της διάνοιας από την αισθητικότητα ήταν η λογική. Ο Kant διαφοροποιείται τονίζοντας την *υπερβατολογική* φύση αυτής της διαφοράς, η οποία δεν σχετίζεται με τη σαφήνεια ή την ασάφεια των παραπάνω όρων, αλλά με την πηγή και το περιεχόμενό τους.

priori” κατηγοριών με τις εμπειρικές εποπτείες κι οποίος αναγνωρίζεται αργότερα στην *Κριτική της Κριτικής Δύναμης* από τον ίδιο τον Kant<sup>25</sup>.

### β) Αναλυτικές κρίσεις / Συνθετικές Κρίσεις

Όπως λοιπόν αναφέρθηκε, η εμπειρία των αντικειμένων σύμφωνα με τον Kant προέρχεται από τη σύνθεση των εποπτειών με τους κανόνες της διάνοιας. Στο επίπεδο των κρίσεων, οι κρίσεις κατά τον Kant διαχωρίζονται σε:

- i. αναλυτικές κρίσεις.
- ii. a priori συνθετικές κρίσεις.
- iii. a posteriori συνθετικές κρίσεις.

Οι συνθετικές κρίσεις επιτρέπουν τη διεύρυνση της γνώσης, σε αντίθεση με τις αναλυτικές οι οποίες απλώς διασαφηνίζουν την ήδη δεδομένη γνώση που εμπεριέχεται μέσα στις αναλυόμενες έννοιες. Η *σύνθεση* στις κρίσεις, λειτουργώντας με τον ίδιο τρόπο με τον οποίο λειτουργεί κατά την παραγωγή ενός εμπειρικού αντικειμένου, προηγείται της ανάλυσης<sup>26</sup>. Η γνώση που προκύπτει κατά τη σύνθεση «μπορεί στην αρχή να είναι ακατέργαστη και συγκεχυμένη και, κατά συνέπεια, να έχει ανάγκη της αναλύσεως· όμως μόνο η σύνθεση είναι εκείνο που συνάγει κατ’ ουσία τα στοιχεία σε γνώσεις και τα συνενώνει σε κάποιο περιεχόμενο· άρα είναι το πρώτο στο οποίο πρέπει να συγκεντρώσουμε την προσοχή μας, άμα θέλουμε να εκφέρουμε κρίση για την αρχική πηγή της γνώσεώς μας.» (B103)

Σύμφωνα με τα παραπάνω, όλες οι εμπειρικές κρίσεις για τον Kant είναι συνθετικές κρίσεις. Για παράδειγμα η κρίση: «Η σκακιέρα είναι ασπρόμαυρη» είναι συνθετική γιατί το κατηγορήμα «ασπρόμαυρη» δεν νοείται μέσα στην έννοια

25. Το πρόβλημα που ο ίδιος ο Kant παρουσιάζει στην ΚΚΔ είναι πώς είναι δυνατό να βρεθεί το καθολικό στοιχείο, η καθαρή γνώση, μέσα από το εμπειρικό (το μερικό) το οποίο χαρακτηρίζεται απο τυχαιότητα και το οποίο αναγκάζεται να εισαγάγει στις a priori κατηγορίες ώστε αυτές να μην είναι κενές. Για να επιλύσει αυτό το πρόβλημα υποστηρίζει πως η καθολικότητα επιτυγχάνεται μέσω ενός τελεολογικού σχήματος. Κινούμενος από τα “μέρη” στο “όλον”, ο Kant ισχυρίζεται στην ΚΚΔ ότι το “όλον” έχει τελεολογικό χαρακτήρα, δημιουργείται δηλαδή με σκοπό (παραπομπή στην έννοια του Θεού) και άρα προηγείται από τα μέρη από τα οποία αποτελείται. Ο Hegel, όπως θα δούμε σε επόμενη ενότητα, επίλυσε αυτό το πρόβλημα διαφορετικά, ιστορικοποιώντας τις κατηγορίες και τις εποπτείες τις οποίες ο Kant θεώρησε δεδομένες και συνδέοντάς τις εξ’ αρχής με το αντικείμενο.

26. Σύμφωνα με τον Alberto Coffa, στο «The Semantic Tradition from Kant to Carnap», Cambridge University Press, 1991, η αναλυτική φιλοσοφία στις αρχές της αρνήθηκε τη συγκεκριμένη θέση και συνεπακόλουθα απαξίωσε την εποπτεία. Ένα ερώτημα που βέβαια παραμένει είναι εάν έχει νόημα να μιλάμε για δυνατότητα ανάλυσης χωρίς τη βοήθεια κάποιας εποπτείας (χωρίς δηλαδή κάποιο μη-προτασιακό περιεχόμενο).

«σκακιέρα». Η διάνοιά μας πρέπει να στηριχτεί σε κάτι (X) μη εννοιολογικό, ώστε να αναγνωρίσει ότι το κατηγορημα «ασπρόμαυρη» αν και δεν περιέχεται στην έννοια «σκακιέρα», παρόλαυτά της ανήκει. Το (X) στην ουσία είναι η εποπτεία της σκακιέρας, (η οποία δεν περιέχεται στην παράσταση της έννοιας «σκακιέρα»), πάνω στην οποία βασίζεται η σύνθεση του κατηγορουμένου «ασπρόμαυρη» με την έννοια «σκακιέρα».

Κατά τον Kant, όλες οι εμπειρικές κρίσεις είναι συνθετικές (a posteriori), ενώ όλες οι μαθηματικές κρίσεις είναι συνθετικές (a priori). Ο διαχωρισμός αυτός θα γίνει περισσότερο κατανοητός στην επόμενη ενότητα όπου αναλύονται οι a priori / a posteriori κρίσεις. Κατατάσσοντας την ευκλείδεια γεωμετρία σε καθαρή μορφή της εποπτείας του χώρου και την αριθμητική σε καθαρή μορφή της εποπτείας του χρόνου, ο Kant υποστήριξε πως γεωμετρία κι αριθμητική προσφέρουν μια a priori γνώση. Το επιχείρημα αυτό, το στήριξε στο γεγονός ότι οι μορφές αυτές θα αληθεύουν αναγκαστικά στον κόσμο της εμπειρίας - αυτή η γνώση δεν προέρχεται, δηλαδή, από επιμέρους εμπειρίες. Παρόλαυτα, η "συνθετική" τους φύση, σύμφωνα πάντα με τον Kant, βασίζεται στην αμφισβήτηση της αναλυτικής τους φύσης. Για παράδειγμα, εάν θεωρήσουμε τη μαθηματική πρόταση  $7+5=12$ , η έννοια του επτά συν πέντε δεν εμπεριέχει κατά τον Kant την έννοια του δώδεκα, η οποία σε αντιστοιχία με το παράδειγμα με τη σκακιέρα, θα αποκτηθεί μέσω της εποπτείας.

Η θεωρία σύμφωνα με την οποία η αριθμητική είναι η καθαρή μορφή της εποπτείας του χρόνου<sup>27</sup> φάνηκε να εξηγεί πώς είναι δυνατόν να γνωρίζουμε a priori παρόμοιες «συνθετικές» προτάσεις. Αντίστοιχα, η πρόταση της ευκλείδειας γεωμετρίας «η ευθεία γραμμή ανάμεσα σε δύο σημεία είναι η πιο σύντομη»(B16) είναι συνθετική «γιατί η έννοια *ευθύ* δεν περιέχει τίποτα σχετικό με το μέγεθος, παρά μόνο με την ποιότητα. Άρα η έννοια της πιο σύντομης διαδρομής αποτελεί πέρα για πέρα προσθήκη και δεν μπορεί να αντληθεί με καμία ανάλυση από την έννοια της ευθείας γραμμής. Εδώ λοιπόν, πρέπει να καταφύγει κανένας στη βοήθεια της εποπτείας που μόνο χάρη σε αυτή είναι η σύνθεση δυνατή.» (B16)

Αξίζει εδώ να σημειωθεί πως οι μορφές της εποπτείας χαρακτηρίζονται ως «καθαρές» από τον Kant, διότι πίστευε πως δεν αντλούνται από την εμπειρία· αντιθέτως μορφοποιούν την εμπειρία, είναι προϋποθέσεις της εμπειρίας των αντικειμένων.

27. Η συγκεκριμένη πρόταση έχει αμφισβητηθεί τα τελευταία χρόνια από έγκυρους μελετητές του έργου του Kant. Βλ. Friedman, M (1992): Kant and the Exact Sciences, Harvard University Press. Στη σ. 105 ο Friedman υποστηρίζει ότι η αριθμητική δεν αναφέρεται στην παρ. 5 της ΚΚΛ, «*Η υπερβατολογική έκθεση της έννοιας του χρόνου*». Αντίθετα, η a priori συνθετική επιστήμη της οποίας η δυνατότητα εξηγείται μέσω της καθαρής εποπτείας του χρόνου, αναγνωρίζεται ότι είναι «το γενικό δόγμα της κίνησης» (B49). (Από σχόλια στο «Introduction to the Philosophy of Science, ό.π. σ. 147).

### γ) *a priori* / *a posteriori*

Οι λατινικές φράσεις *a priori* [κυριολεκτικά: εκ των προτέρων] και *a posteriori* [κυριολεκτικά: εκ του αποτελέσματος- from the latter-] στο έργο του Kant χρησιμοποιούνται χωρίς χρονικό νόημα/χαρακτήρα. Ο όρος *a priori* δηλώνει μία ανεξαρτητοποίηση κι έναν διαχωρισμό από οποιαδήποτε εμπειρία. Στο έργο του Kant, το *a priori* ενέχει μία άμεση συσχέτιση με το καθαρό και αντιτίθεται στο εμπειρικό, το *a posteriori*, το οποίο δηλώνει ακριβώς μία εξάρτηση από τα εμπειρικά δεδομένα.

Ο Kant, από την αρχή της *Κριτικής του Καθαρού Λόγου*, τονίζει ότι δεν πηγάζει κάθε γνώση από την εμπειρία. «[Το] ότι κάθε γνώση μας αρχίζει με την εμπειρία, αυτό δεν επιδέχεται καμία αμφιβολία. [...] Από την άποψη του χρόνου δεν έχουμε καμία γνώση μέσα μας που να προηγείται από την εμπειρία, όλες αρχίζουν μ' αυτήν. Αλλά κι αν ακόμα κάθε γνώση μας πρωταρχίζει με την εμπειρία, αυτό δε σημαίνει κι ότι κάθε μια πηγάζει από την εμπειρία.» (B1)

Ο Kant αρνείται κατ' αυτόν τον τρόπο την ύπαρξη έμφυτης γνώσης. Η μεταφυσική γνώση σύμφωνα με τον Kant, διατηρεί τον *a priori* χαρακτήρα της, χωρίς όμως να θεωρείται έμφυτη. Στην *Κριτική του Καθαρού Λόγου* δεν εξετάζεται η γένεση της εμπειρίας, αλλά αυτό που ενυπάρχει στην εμπειρία και μάλιστα *a priori*.

### δ) Φαινόμενα / Πράγματα καθ' εαυτά

Όπως αναφέρθηκε προηγουμένως, ο Kant προσπέλασε το μεταφυσικό σκεπτικισμό του Locke υποστηρίζοντας ότι δε μπορούμε να έχουμε καμία γνώση για τα πράγματα καθ' εαυτά. «Από τα πράγματα νοούμε *a priori* μονάχα εκείνο που εμείς οι ίδιοι θέτουμε μέσα σ' αυτά.» (σελ ΒΧVII) Η πρόταση αυτή εκφράζει την ουσία της «κοπερνίκειας στροφής» του Kant. Κατά μία έννοια, μόνο ο τρόπος με τον οποίον ο άνθρωπος εκ των προτέρων επεμβαίνει πάνω στα πράγματα έχει απριωρικό χαρακτήρα, είναι δηλαδή ανεξάρτητος από κάθε εμπειρία. Γι' αυτόν το λόγο, ο Kant κάνει μία διάκριση μεταξύ φαινομένων και πραγμάτων καθ' εαυτά. Στο βαθμό που γίνονται αντικείμενα των αισθήσεών μας, τα πράγματα είναι φαινόμενα και σε αυτά, δηλαδή στην εμπειρία, βρίσκεται το μοναδικό αντίκρισμα της ανθρώπινης γνώσης.

Είναι όμως δυνατό να νοήσουμε ότι τα πράγματα είναι διαφορετικά απ' ότι μας φαίνονται, γι' αυτό κι ο Kant ονομάζει τα πράγματα καθ' εαυτά και *νοούμενα*.

Νοούμενα είναι όλα τα πράγματα που δεν μπορούν ποτέ να γίνουν αντικείμενα της κατ' αίσθηση εποπτείας, γι αυτό και έχουν αρνητικό χαρακτήρα. «Η διαίρεση των αντικειμένων σε φαινόμενα και νοούμενα κι η διαίρεση του κόσμου σε αισθητό και νοητό δεν είναι διόλου επιτρεπτή με θετική σημασία.» (B311) Μια γνώση των πραγμάτων καθ' εαυτά πέρα από την εμπειρία, μια γνώση που θα την κατακτούσαμε δια του λόγου και μόνο, είναι για τον Kant κάτι εντελώς άτοπο.<sup>28</sup>

Η διάκριση σε φαινόμενα και πράγματα καθ' εαυτά, επιτρέπει στον Kant να αναζητήσει μια a priori γνώση των αντικειμένων ως φαινομένων, δηλαδή μια γνώση «που προσδιορίζει κάτι ως προς αυτά προτού μας δοθούν τα ίδια» (B16). Αυτή η ανεξάρτητη της εμπειρίας γνώση προκύπτει από τη σύνθεση των a priori στοιχείων της αισθητικότητας και της διάνοιας και εκτίθεται από τον Kant στο κεφάλαιο με τίτλο: «Σύστημα όλων των θεμελιωδών αρχών της καθαρής διάνοιας». Οι αρχές αυτές έχουν τη μορφή a priori συνθετικών κρίσεων και είναι αρχές που δεν είναι θεμελιωμένες σε άλλες ανώτερες και καθολικότερες γνώσεις<sup>29</sup>.

## 1.4 Αιτιότητα-Συμπεράσματα

Ο Kant θεωρούσε ότι ο τρόπος με τον οποίο ο νους μορφοποιεί την εμπειρία εγγυάται ότι τα εμπειρικά αντικείμενα θα έχουν ορισμένα γνωρίσματα. Όπως αναφέρθηκε στην ανάλυση μας περί αναλυτικών-συνθετικών κρίσεων, οι καθαρές μορφές αισθητηριακής εποπτείας του χώρου (ευκλείδεια γεωμετρία) και του χρόνου (αριθμητική), μας προσφέρουν μια a priori γνώση για το γεγονός ότι η γεωμετρία και η αριθμητική θα αληθεύουν στον κόσμο της εμπειρίας· η γνώση αυτή δεν προέρχεται, δηλαδή, από επιμέρους εμπειρίες. Εκτός από αυτές τις «καθαρές μορφές της εποπτείας», ο Kant θεωρούσε ότι ορισμένες «καθαρές έννοιες της νόησης» εφαρμόζονται κατ' ανάγκη σε κάθε κρίση σχετική με τα εμπειρικά αντικείμενα. Οι καθαρές έννοιες της νόησης είναι οι κοινώς αποδεκτές στην εποχή του *λογικές κατηγορίες*.

Εξετάζοντας τον τρόπο επίλυσης του προβλήματος του επαγωγικού σκεπτικισμού από τον Kant, διαπιστώνουμε ότι η σημαντικότερη από τις *καθαρές έννοιες της νόησης* που εισήγαγε γι' αυτό το σκοπό, είναι αυτή της *αιτιότητας*. Ο Kant ισχυρίστηκε ότι η νόηση εγγυάται ότι τα αντικείμενα της εμπειρίας υπόκεινται σε αιτιακές κανονικότητες. Η αρχή της αιτιότητας [κάθε γεγονός έχει ένα αίτιο],

28. Windelband & Heimsoeth, «Εγχειρίδιο Ιστορίας της Φιλοσοφίας», μεταφρ. Μ.Ν. Σκουτερόπουλος, Αθήνα 1985, τόμος Γ', σ. 32.

29. Κ. Παγωνδιώτης, «Η Καντιανή Θεώρηση», τμήμα Φιλοσοφίας, Πανεπιστήμιο Πατρών.

είναι μία από τις δώδεκα καντιανές κατηγορίες που έχουν *a priori* χαρακτήρα, είναι δηλαδή ανεξάρτητες της εμπειρίας και καθιστούν δυνατή τη γνώση. Συμπεραίνουμε λοιπόν, ότι η αιτιότητα για τον Kant δεν απορρέει από την εμπειρία, όπως ισχυριζόταν ο Hume, αλλά αντίθετα, αποτελεί προϋπόθεση της εμπειρίας.

Για παράδειγμα, η επιστήμη ερμηνεύει ένα φαινόμενο A, ανάγοντάς το στην αιτία του B. Η επιστήμη προϋποθέτει με αυτό τον τρόπο ότι η αιτιακή σύνδεση μεταξύ των A και B είναι δυνατή και έχει νόημα<sup>30</sup> προϋποθέτει δηλαδή την αρχή της αιτιότητας. Κατά μία έννοια, έργο της επιστήμης είναι να προσδιορίσει ποιό από τους δυνατούς νόμους αιτιότητας είναι αληθείς, με βάση την εμπειρία. Εκτός αυτού, ο Kant υποστήριζε πως η νόηση εγγυάται *a priori* την αλήθεια πολλών αρχών της νευτώνειας φυσικής, όπως για παράδειγμα το νόμο της αδράνειας.

Συμπερασματικά, το καντιανό κοσμοείδωλο φάνηκε να δίνει απάντηση στα σημαντικότερα φιλοσοφικά προβλήματα της επιστήμης του 18<sup>ου</sup> αιώνα. Το «δικαστήριο» του Kant παραμέρισε τις αμφιβολίες του μεταφυσικού σκεπτικισμού κρίνοντάς τες ως άσχετες προς τους στόχους της επιστήμης ή ως προς τις ανησυχίες των ανθρώπων. Το πρόβλημα του επαγωγικού σκεπτικισμού του Hume φάνηκε επίσης λυμένο μέσω της καντιανής ερμηνείας της έννοιας της αιτιότητας, μέσω δηλαδή του *a priori*, καθαρού χαρακτήρα της. Επιπλέον, το σύστημα του Kant δικαιολόγησε την αίσθηση που υπήρχε τον 18<sup>ο</sup> αιώνα ότι η αριθμητική, η γεωμετρία κι οι θεμελιώδεις αρχές της κινηματικής και δυναμικής δε μπορεί να βασίζονται σε γενικεύσεις προερχόμενες από την εμπειρία, κι ότι η πληρότητά τους δείχνει πως δεν είναι απλώς συγκεκαλυμμένοι ορισμοί<sup>30</sup>.

Άξιο αναφοράς είναι επίσης ότι για τον Kant, ο Διαφωτισμός δε σηματοδοτούσε την έλευση τόσο του επιστημονικού ή του εμπειρικού όσο του *κριτικού πνεύματος*. Η καντιανή λύση, την οποία επέβαλε μια βαθιά φιλοσοφική και πολιτική κρίση, είχε ιστορική σημασία στο βαθμό που οι αποφάσεις της δέσμευσαν τους Γερμανούς μετακαντιανούς ιδεαλιστές φιλοσόφους (κυριότεροι εκπρόσωποι των οποίων είναι οι Fichte, Schelling και Hegel) και συνέτειναν στη θεμελίωση του μοντερνισμού στη σύγχρονη φιλοσοφία.

Τέλος, το κεντρικό ερώτημα στην Κριτική του Καθαρού Λόγου «τί μπορώ να γνωρίζω;», ή καλύτερα «ποιά είναι τα όρια της γνώσης», μεταφυσικό καθεαυτό, οδήγησε σε μία περαιτέρω αναπροσαρμογή της νεότερης μεταφυσικής, καθώς από τη μία την απάλλαξε από τη δογματική της στάση χαρακτηρίζοντας τις έννοιες που τη συνιστούν ως *ψευδοορθολογικές*<sup>31</sup> και από την άλλη έφερε στο προσκήνιο την ερώτηση *γιατί* και *πώς* επιχειρούμε να ξεπεράσουμε τα όρια της εμπειρίας κατά την αναζήτηση της αλήθειας. Όπως κι ο ίδιος αναφέρει: «Το έργο λοιπόν της Κριτικής του Καθαρού Λόγου έγκειται ακριβώς σ' αυτήν την προσπάθεια, ν' αλλάξει, δηλαδή,

30. «Εισαγωγή στη Φιλοσοφία της Επιστήμης», ό.π., σ. 148.

31. Στην Υπερβατολογική Διαλεκτική, οι «*conceptus ratiocinantes*» - οι ψευδοορθολογικές έννοιες του λόγου- διαχωρίζονται από τις «*conceptus ratiocinati*» -έννοιες ορθώς συναγόμενες, οι οποίες οδηγούν στην παραγωγή αξιωματικών αρχών- μέσω διάκρισης της *διαλεκτικής λειτουργίας* του λόγου από την *καθαρή* χρήση του λόγου.

τη μέθοδο της Μεταφυσικής που ίσχυε ως τώρα και να επιχειρήσει μια ολική επανάσταση (στο πεδίο της) κατά το παράδειγμα των Γεωμέτρων και των Φυσικών»(B23). Ο Kant επιχείρησε να βρει τον τρόπο με τον οποίο η δογματική μεταφυσική θα δώσει τη θέση της σε μία *επιστημονική μεταφυσική*, η οποία θα ήταν με τη σειρά της σε θέση να απαλλάξει το λόγο από την υπερβατολογική αυταπάτη που τον έκανε να πιστεύει ότι ξέρει τι είναι η ψυχή, ο κόσμος, ο Θεός. Θα ήταν τότε σε θέση να διεκδικήσει την ανεκπλήρωτη ως τότε δυνατότητά της να λειτουργεί ως το πεδίο της έσχατης θεμελίωσης των επιστημών<sup>32</sup>. Η επιστήμη κατά τον Kant θα έπρεπε να θεμελιωθεί πάνω σε έναν *ανθρωπολογικό επικαθορισμό της γνώσης*, (ο οποίος θα έχει βέβαια ένα μεταφυσικό, μη δογματικό χαρακτήρα), κι αυτός είναι ένας από τους βασικούς στόχους του έργου του.

---

32. «Ο μοντερνισμός στη σύγχρονη φιλοσοφία», ό.π. σ. 84.

## Κεφάλαιο 2<sup>ο</sup>

### 2.1 Νοητική Εποπτεία – Υπερβατολογικότητα στη φιλοσοφία του Fichte

Έχουμε ήδη παρουσιάσει στο 1<sup>ο</sup> κεφάλαιο, σε γενικές γραμμές, τον τρόπο με τον οποίο ο Kant χρησιμοποιεί την έννοια της εποπτείας για να τροφοδοτήσει τις κρίσεις και τις κατηγορίες, οι οποίες μορφοποιούν τη διάνοια. Θα περάσουμε τώρα σε μία περισσότερο διχασμένη έννοια, αυτή της *νοητικής εποπτείας*, η οποία αποτελεί βάση της αισθητικής φιλοσοφίας του Kant, κι η οποία έδωσε το έναυσμα για την ανάπτυξη ενός νέου φιλοσοφικού κλάδου κατά τον 18<sup>ο</sup> και 19<sup>ο</sup> αιώνα, του λεγόμενου *γερμανικού ιδεαλισμού*. Θα επιχειρήσουμε στο 2<sup>ο</sup> κεφάλαιο να προσεγγίσουμε το συγκεκριμένο ρεύμα, κάνοντας αρχικά μία μικρή εισήγηση στην πρωτοτυπία και την επαναστατικότητα της σκέψης του Fichte, ώστε να καταλήξουμε στον Hegel, καθώς η φιλοσοφία του αποτελεί θεμελιώδες προπύργιο της σύγχρονης σκέψης.

Η νοητική εποπτεία λοιπόν, η κριτική και αναστοχαστική δύναμη του νου η οποία, βάσει υποκειμενικών αρχών, αναδεικνύει τη φύση όχι πλέον ως μηχανή, αλλά ως οργανισμό-φορέα μιας αντικειμενικής μορφικής σκοπιμότητας<sup>33</sup>, είναι όπως είπαμε, διχασμένη έννοια στην Κριτική του Καθαρού Λόγου (ΚΚΛ) του Kant. Στην Κριτική της Κριτικής Δύναμης (ΚΚΔ) ωστόσο, ένα από τα σημαντικότερα έργα στην ιστορία των αισθητικών θεωριών, η διαδικασία εξήγησης των φαινομένων όπως την επιτελεί η διάνοια, βάσει αντικειμενικών αρχών, συμπληρώνεται με την *κριτική διαδικασία κατανόησής τους*, με μία νοητική δηλαδή, εποπτεία.

Κατά μία έννοια, η κριτική αυτή δύναμη του νου γεφυρώνει την ντετερμινιστική εξήγηση με την τελεολογική κατανόηση<sup>34</sup>. Για παράδειγμα, ένας καλλιτέχνης κρίνει και αναστοχάζεται, με βάση το αίσθημα του ωραίου και του υψηλού, την υποκειμενική σκοπιμότητα του έργου του μορφοποιώντας, δίνοντας δηλαδή ενότητα σε άμορφα υλικά στο πλαίσιο μιας καλλιτεχνικής σύνθεσης. Σε στιγμές καλλιτεχνικής σύνθεσης η επιστημονική διάνοια υποχωρεί δίνοντας τη θέση της στην φαντασία και στην ελεύθερη δημιουργικότητα, λόγω υποκειμενικής σκοπιμότητας. Ο Kant στην Κριτική της Καθαρής Δύναμης, αναζητώντας λύση από τη μεριά του Υποκειμένου, γεφυρώνει την ντετερμινιστική εξήγηση με την

33. Ό.π. σ. 101.

34. Ό.π. σ. 102.



τελεολογική κατανόηση<sup>35</sup> μέσω του *υπεραισθητού* (substratum), το οποίο συστήνει η ανθρώπινη υποκειμενικότητα ως φορέας της κριτικής κι αναστοχαστικής δύναμης του νου.

Ο J.G. Fichte (1762-1814), εκπρόσωπος του γερμανικού ιδεαλισμού<sup>36</sup>, βαθιά επηρεασμένος από τον Kant, θα αναλάβει να αποσαφηνίσει τη δυνατότητα της νοητικής εποπτείας στο έργο του «*Η θεωρία της επιστήμης*». Ο Fichte επιχείρησε να θέσει ως βάση της επιστημολογικής θεωρίας του όσα ο Kant απέδωσε στην καλλιτεχνική δημιουργία και στην Αισθητική. Η νοητική και αισθητηριακή εποπτεία στο έργο του Fichte γίνονται προϋποθέσεις όχι μόνο της καλλιτεχνικής δημιουργίας και της αισθητικής, αλλά και της ίδιας της γνωστικής διαδικασίας. Στη θέση του καντιανού Υπερβατολογικού Υποκειμένου και του καρτεσιανού cogito ο Fichte θα βάλει το Εγώ «που θέτει τον εαυτό του» ως θεμέλιο του μηχανισμού που καθιστά δυνατή τη γνώση<sup>37</sup>.

Σε αντιδιαστολή με το καντιανό Υπερβατολογικό Υποκείμενο που αποκτά συνείδηση της ελευθερίας του αποκλειστικά στο επίπεδο του Λόγου, το Εγώ σύμφωνα με τον Fichte αποκτά συνείδηση της ελευθερίας του πολύ πριν το Λόγο, εφόσον θέτει τον εαυτό του από το πρωτογενές ακόμη επίπεδο της αισθητικότητας.

Παραθέτονται στη συνέχεια μερικές χαρακτηριστικές φράσεις από το έργο του *Ο προορισμός του ανθρώπου (1799)*, που δείχνουν τη στροφή προς το Εγώ που επιχείρησε ο Fichte: «Αυτό που είμαι κι αυτό που γνωρίζω θεμελιώνονται πάνω στην ίδια τη φύση μου ως αυτοτιθέμενου, αυτοκινούμενου, μορφοποιητικού και σκεπτόμενου όντος<sup>38</sup>. Αν εγώ, ως ένα τέτοιο ον, ανήκω αναγκαστικά στη φύση, η φύση με τη σειρά της, θεμελιώνει τη δική της ύπαρξη μέσα στα όρια της προσωπικής μου συνείδησης<sup>39</sup>.» «Είμαι εκδήλωση καθοριζόμενη από ολόκληρο το σύστημα του σύμπαντος, μιας δύναμης της φύσης που αυτοκαθορίζεται», «αναπόφευκτα πρέπει να γίνω αυτό που από τη φύση μου καθορίστικα να γίνω». <sup>40</sup> «Η εσωτερική δύναμη από όπου αντλώ την ελευθερία μου έχει κέντρο της τη σκέψη και τη βούληση<sup>41</sup> που είναι άρρηκτα συνυφασμένες μεταξύ τους, αλλά η μία κατευθύνει την άλλη. Είμαι ένα διπλό ον που η μια του πλευρά περιέχει την καθοριστική αρχή της άλλης. Έτσι ενώ δημιουργώ αυτό που είμαι με τη σκέψη μου, και τη σκέψη μου με τη σκέψη αυτή καθεαυτή<sup>42</sup>, η δύναμη της *τελικότητας* και της *βούλησης* είναι αυτή που μετατρέπει τη σκέψη μου από απλή λειτουργία παρατήρησης σε πηγή δράσης. Έχω άμεση συνείδηση της παθητικότητάς μου,

35. Θα μπορούσαμε να μιλήσουμε εδώ για τη γεφύρωση μηχανικισμού και τελεολογισμού ή φυσικής νομοτέλειας κι ελευθερίας.

36. Οι Fichte-Schelling-Hegel αποτελούν την τριάδα που οικοδόμησε τον γερμανικό ιδεαλισμό χρησιμοποιώντας ως βάση το έργο του Kant στα τέλη του 18<sup>ου</sup> και στις αρχές του 19<sup>ου</sup> αιώνα.

37. J.G. Fichte, «La théorie de la science», expose de 1804, μεταφρ, Παρίσι 1967, σ. 26.

38. J.G. Fichte, «The Vocation of Man», μεταφρ, Ιλινόις 1965, σ. 20.

39. Ό.π., σ. 20.

40. Ό.π., σ. 24.

41. Ό.π., σ. 28.

42. Ό.π., σ. 30.

εφόσον δέχομαι αισθήματα, αλλά και της δραστικότητάς μου, εφόσον είμαι εγώ που δημιουργώ την παράσταση ενός αντικειμένου σύμφωνα με την αρχή της αιτιότητας<sup>43</sup>.»

Όπως αναφέρθηκε στην ενότητα *η Καντιανή Λύση*, ο Kant διαίρεσε τα πράγματα σε φαινόμενα και νοούμενα (πράγματα καθεαυτά). Το νοούν σύμφωνα με τον Kant δε μπορεί να γίνει αντικείμενο της κατ' αίσθηση εποπτείας. Ο Fichte ανάγει την καντιανή προβληματική για το νοούμενο στην *αρχή του Εγώ* που θέτει τον εαυτό του μέσω της βουλητικής δύναμης και αναγνωρίζει την τελικότητά της<sup>44</sup>. Στον Kant το νοούν υποκείμενο αντιμετωπίζεται ως γνωστικό ον που ξεκινά παθητικά τη διαδικασία της γνώσης και που κατακτά την αυτοσυνείδηση μόνο από την τελικότητα του Λόγου, για την οποία μάλιστα πρέπει να διαμεσολαβήσει η σχέση του με το αντικείμενο (εμπειρική εποπτεία), κατά τη διαδικασία της γνώσης. Από την άλλη, ο Fichte υπερβαίνει την αρχή της εμπειρίας που δέσμευε την καντιανή γνωσιοθεωρία, καθώς στο έργο του υποδηλώνεται μία ένωση Υποκειμένου-Αντικειμένου. Αυτή η ένωση προκύπτει εφόσον ο Fichte αναλύει μian ορισμένη τροποποίηση της συνείδησης που την αποκαλούμε "Εγώ", άμεσα στραμμένη στον εαυτό της κι όχι προς τα έξω<sup>45</sup>.

Αυτή η φιχτεϊκή ένωση Υποκειμένου-Αντικειμένου μπορεί να γίνει σαφέστερη εάν σκεφτούμε πως η νοητική εποπτεία ενός αντικειμένου αποτελεί για το Fichte *προβολή του Εγώ*. Το Εγώ προβάλλει έξω από τον εαυτό του αυτό που περιγράφει, καταλήγοντας να το εσωτερικεύσει. Αυτή η διαδικασία εξωτερίκευσης και στη συνέχεια, εσωτερίκευσης ο Fichte την ονομάζει *ιδεατή όραση ή ενόραση*<sup>46</sup>. Ο Fichte στη *Θεωρία της Επιστήμης* θεωρεί ότι η γνωστική διαδικασία εξηγείται με βάση το "*Tathandlung*", τη δράση που υπάρχει στη βάση κάθε συνείδησης κι η οποία σχηματίζει την παράσταση και τη νοητική εποπτεία κάθε αντικειμένου. Μέσω αυτής της δράσης το Εγώ αντικειμενοποιείται, μεταλλάσσεται σε κάτι έξω από τον εαυτό του, το οποίο όμως γίνεται μέσω εσωτερίκευσης κομμάτι του εαυτού του, ώστε να φτάσει τελικά στην απόλυτη ένωση με το μη-Εγώ. Κατά την αλληλεπίδραση δηλαδή του νοούντος Υποκειμένου με το Αντικείμενο, ο απριοδικός νοησιαρχικός ορθολογισμός χάνει την κυριαρχία του ενώ ο εμπειρικός ορθολογισμός χάνει την προτεραιότητά του<sup>47</sup>. Κατά μία έννοια, το νοούν Υποκείμενο και το Αντικείμενο γίνονται ένα. Πιο ακριβές είναι να πούμε ότι σύμφωνα με τον Fichte, χάρη στο "*Tathandlung*", στη δράση αυτή, καταλήγουμε να αντιλαμβανόμαστε την ενότητα Υποκειμένου-Αντικειμένου ως μία ασυνθηκοποίητη *αρχή*. Συμπεραίνουμε εδώ πως στον Fichte, τα πράγματα καθεαυτά δεν υπάρχουν ανεξάρτητα από το γνωστικό

43. Ό.π., σ. 61.

44. «Ο μοντερνισμός στη σύγχρονη φιλοσοφία», ό.π. σ. 105.

45. J.G Fichte, ό.π., σ. 88.

46. J.G. Fichte, «La théorie de la science», ό.π., σ. 246.

47. «Ο μοντερνισμός στη σύγχρονη φιλοσοφία», ό.π. σ. 107.

Υποκείμενο. Το γνωστικό Υποκείμενο που θέτει τον εαυτό του ως Εγώ, υπάρχει πριν από το καθετί<sup>48</sup>.

Κατά μία έννοια, ο Fichte επιχειρεί να προσδώσει στη σκέψη το στοιχείο της ζωής και αντίστροφα<sup>49</sup>. Το Εγώ ως θεμέλιο της υπερβατολογικότητας είναι ταυτοχρόνως συνείδηση και βούληση, αισθητικότητα και δράση και η πορεία του, πορεία κατάκτησης της απόλυτης γνώσης, για τον ιδεαλιστή Fichte, είναι η ζωή. Η φιχτεϊκή σκέψη θα μπορούσαμε να πούμε ότι έχει έναν έντονα βιωματικό χαρακτήρα και η συνθήκη αυτή θα καθορίσει σε έναν πολύ μεγάλο βαθμό την οπτική κάτω από την οποία θα γραφτούν λίγο αργότερα η *Φαινομενολογία του Πνεύματος* κι η *Επιστήμη της Λογικής* του Hegel. Τη δεκαετία του 1790 οι ρομαντικοί θα θεωρήσουν τον Fichte ως το μεγαλύτερο μεταφυσικό φιλόσοφο της εποχής τους, ανώτερο του Kant, του Spinoza και του Rousseau· στο πρόσωπό του, οι ρομαντικοί στα τέλη του 18<sup>ου</sup> αιώνα έβλεπαν “τον άνθρωπο που μάταια έψαχνε ο Άμλετ<sup>50</sup>.”

## 2.2 Το πρόβλημα ενοποίησης φιλοσοφίας και επιστήμης – Η μεταφυσική λογική της επιστήμης στο έργο του Hegel

Όπως ήδη διαπιστώσαμε, η εμφάνιση της κριτικής σκέψης και φιλοσοφίας στα πλαίσια του Διαφωτισμού και η συνεπακόλουθη ανατροπή του δογματισμού από το σκεπτικισμό δεν κατάφεραν να λύσουν το πρόβλημα ενοποίησης επιστημονικής και μεταφυσικής σκέψης. Η κριτική σκέψη όφειλε μετά την αναγνώριση των σφαλμάτων που υπήρχαν στις θεωρησιακές της προσεγγίσεις να διατυπώσει μια νέα πρόταση.

Οι Fichte και Schelling κινήθηκαν προς αυτήν την κατεύθυνση, ο Hegel όμως ήταν αυτός που πρώτος αντιλήφθηκε το φαύλο κύκλο που δημιουργεί η υπαγωγή της επιστήμης στη φιλοσοφία (καθεστώς που ίσχυσε μετά το Μεσαίωνα) και αντίστοιχα η υπαγωγή της φιλοσοφίας στην επιστήμη (καθεστώς που θέλησε να εγκαθιδρύσει η μηχανιστική σκέψη από τα τέλη του 17<sup>ου</sup> αιώνα). Ο Hegel συνειδητοποίησε ότι δεν επαρκούσε ο εκσυγχρονισμός της φιλοσοφικής σκέψης, όπως τον επιχείρησε ο εμπειρισμός ευθυγραμμίζοντας τη φιλοσοφία με την επιστημονική πρακτική, αλλά ούτε αρκούσε η υπαγωγή φιλοσοφίας κι επιστήμης

48. Ό.π., σ. 114.

49. Από σχόλιο του Didier Julia, βασισμένο σε: J.G. Fichte, «La théorie de la science», ό.π., σ. 2. Για τον Fichte η σκέψη, η φαντασία, η γνώση δεν έχουν αξία παρά μόνο σε σχέση με αυτόν που ζει.

50. X. Léon, «Fichte et son temps», Παρίσι 1954, τόμος Ι, σ. 432-469.

στον καντιανό κανόνα των a priori συνθετικών προτάσεων. Η επιστήμη έπρεπε να αναθεωρήσει τον καθαρά μηχανιστικό τρόπο λειτουργίας της έτσι ώστε να αποσαφηνιστεί η σχέση της σκέψης με την πραγματικότητα και να αναδειχθεί με αυτόν τον τρόπο ο αντιεξουσιαστικός χαρακτήρας της επιστήμης<sup>51</sup>.

Όπως αναφέρθηκε προηγουμένως, ο Kant θεώρησε ως βάση για την *ενοποίηση της επιστημονικής και μεταφυσικής σκέψης* τις a priori συνθετικές προτάσεις, ενώ ο Fichte έθεσε ως προϋπόθεση την αναγκαιότητα αναγνώρισης της ενότητας Υποκειμένου-Αντικειμένου διαμέσου του Υπερβατολογικού Εγώ. Ο Fichte παρόλαυτά δεν ασχολήθηκε με το καίριο ζήτημα του πώς στέκεται ο άνθρωπος σαν πνευματικό ον απέναντι στον αντικειμενικό κόσμο, ποιά είναι η σχέση του με αυτόν. Ο Schelling από την άλλη, παραμερίζει το «Εγώ» και ενδιαφέρεται για τη φύση με όλη την αλυσίδα των μορφών της. Στη φιλοσοφία του, η υποκειμενοποιημένη σχέση της σκέψης με τη φύση κι η αντικειμενοποιημένη σχέση της φύσης με τη σκέψη συνενώνονται σε κάτι υψηλότερο από το γνωστικό Υποκείμενο<sup>52</sup> όπως είναι η ενότητα της φύσης και της συνείδησης σε μία ολότητα. Το «Εγώ» χάνεται μέσα στην γενικότερη πρόοδο των μορφών κι είναι αυτό ένα σκαλοπάτι που βοηθάει στην περαιτέρω ανάπτυξη. Η θέση αυτή αντιτίθεται στη φιλοσοφία του Fichte καθώς σύμφωνα με το Schelling πριν τη συνείδηση υπάρχει το πνεύμα το οποίο δεν έχει ακόμα συνείδηση του εαυτού του<sup>53</sup>.

Ο Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), κύριος εκπρόσωπος του γερμανικού Ιδεαλισμού, θα αναζητήσει τη σύνθεση των παραπάνω, καθώς οι προσπάθειες των Fichte και Schelling του δείχνουν το δρόμο. «Έσχατος σκοπός κι ενδιαφέρον της επιστήμης είναι να συμβιβάσει τη νόηση με την πραγματικότητα<sup>54</sup>.» Στο έργο του πρωταρχικό ρόλο έχει η αξίωση του Hegel να ξεπεραστεί ο *δυσισμός νοείν και Είναι*, ή με άλλα λόγια να συνταιριαχθεί *έννοια και ζωή*.

Σύμφωνα με τον Hegel, η εξωτερική διδασκαλία της καντιανής φιλοσοφίας- ότι δηλαδή η διάνοια δεν επιτρέπεται να υπερβαίνει τα όρια της εμπειρίας- έχει δικαιολογήσει από επιστημονικής πλευράς την απάρνηση του *θεωρησιακού*<sup>55</sup> νοείν με αποτέλεσμα να οδηγούμαστε στο περίεργο θέαμα να βλέπουμε έναν

51. «Ο μοντερνισμός στη σύγχρονη φιλοσοφία», ό.π. σ. 128.

52. G.W.F. Hegel, «The Difference between Fichte's and Schelling's System of Philosophy», Νέα Υόρκη 1977, σ. 82.

53. Ρόζα Ιμβριώτη, «Η Διαλεκτική του Hegel», τυπογραφείο Μ. Τριανταφύλλου & Σια, Θεσσαλονίκη 1933, σ. 11.

54. *Gesch d. Phil. III (Werke τ. XV, 2<sup>η</sup> εκδ., Βερολίνο 1844)*, σ. 617.

55. Συνοπτικά για τον όρο *θεωρησιακό*:

A) ενότητα αντίθετων εννοιών, ανηρημένων και συγχρόνως διατηρημένων ως ανηρημένων.

B) ο Hegel χρησιμοποιεί αυτόν τον όρο για να δηλώσει ότι εμπειρίες, επί μέρους έννοιες, όντα κλπ διέπονται από μία εσωτερική Λογική αναγκαιότητα που «Είναι», κι επειδή «Είναι», τα συνέχει και τα συνωθεί προς διανοηματική ολότητα ή ενότητα αλληλονοηματοδοτούμενων προσδιορισμών, πτυχών και βαθμίδων. (Δ. Τζωρτζόπουλος από την εισαγωγή στην «Επιστήμη της Λογικής, Η Διδασκαλία περί του Είναι» του G.W.F. Hegel, μεταφρ. Δ. Τζωρτζόπουλος, εκδ. Νόηση, Αθήνα 2013, σ. 19).

καλλιεργημένο πνευματικά λαό χωρίς μεταφυσική<sup>56</sup>. Από την εισαγωγή ακόμα στο έργο του, *Η Επιστήμη της Λογικής*, ο Hegel θα καταγγείλει την τυφλή υπαγωγή της επιστήμης στην εμπειρία. Όπως παρατηρεί η Α. Δεληγιώργη<sup>57</sup>, η αναγνώριση της αλληλεξάρτησης της φύσης ως Αντικειμένου και της σκέψης ως Υποκειμένου στο γνωσιοθεωρητικό πεδίο, θα στηρίξει το εγχείρημα του Hegel να υψώσει την επιστήμη πάνω από την αρχή της εμπειρίας. Η επιστημονική διάνοια (*Verstand*) σύμφωνα με τον Hegel είναι σε θέση να ξεπεράσει τη μηχανιστική λειτουργία της και να ανοιχτεί στο *θεωρείν* ενεργοποιώντας το κρυμμένο στοχαστικό δυναμικό που διαθέτει η επιστημονική σκέψη.

Ο Hegel επιχειρεί λοιπόν να συνδέσει την ενοποίηση επιστήμης και φιλοσοφίας με την επεξεργασία ενός νέου λογικού οργάνου ικανού να διευρύνει τις γνωστικές δυνατότητες της μίας και της άλλης με κοινό στόχο και των δύο, την πρόσβαση στην αλήθεια<sup>58</sup>. Για να το πετύχει αυτό, επιχείρησε να αντικαταστήσει, ή καλύτερα να συμπληρώσει την παλιά τυπική λογική που χρησιμοποιούσε η ορθολογική επιστημονική σκέψη με μια άλλη, νέα, τη *Λογική του Είναι*. Το πρόβλημα της τυπικής Λογικής, όπως το παρουσίασε, είναι ότι η Έννοια σε αυτήν είναι μόνιμη, αμετάβλητη και γι' αυτό δεν μπορεί να προσαρμοστεί στη συνεχώς κινούμενη και μεταβαλλόμενη εποπτεία. Αφού λοιπόν η εποπτεία είναι μεταβαλλόμενη, με διαφορετικό περιεχόμενο, θα πρέπει η έννοια, για να τη συλλάβει και να την εξετάσει απ' όλες τις πλευρές, να παρακολουθεί αυτή την κίνηση, τη ροή, θα πρέπει να γίνει κι η ίδια κινητή<sup>59</sup>, μεταβαλλόμενη κι αυτός είναι ένας από τους κύριους στόχους της *Λογικής του Είναι*. Χρησιμοποιώντας τα λόγια του Β. Croce<sup>60</sup>: «Ο Hegel ζητά να βρεί μία νοητική μορφή ευκολοκίνητη όπως η κίνηση, η οποία να μπορεί να συμμετέχει στη ζωή των πραγμάτων και να αισθάνεται τον “παλμό της πραγματικότητας” και μ' αυτόν τον τρόπο να αναπαράγει λογικά το ρυθμό αυτής κίνησης [της πραγματικότητας] χωρίς να τον καταστρέφει ή να τον νοθεύει».

Η μεγάλη καινοτομία λοιπόν του Hegel, ή αλλιώς το εύρημά του, είναι ακριβώς αυτή η «έννοια της έννοιας», η «κινούμενη, μεταβαλλόμενη έννοια». Σε κάθε βήμα της θα ξαναπλάθεται, χάνοντας την προηγούμενη μορφή της. Αυτή είναι η επαναστατική Λογική, για την οποία ο ίδιος ο Hegel δίνει τον ακόλουθο ορισμό: «Η λογική κλείνει μέσα της τις έννοιες, όσο αυτές είναι το πράγμα καθ' εαυτό, ή περιέχει το πράγμα καθ' εαυτό, όσο αυτό το ίδιο είναι η καθαρή νόηση»<sup>61</sup>.

56. G.W.F. Hegel, «Επιστήμη της Λογικής, Η Διδασκαλία περί του Είναι», μεταφρ. Δ. Τζωρτζόπουλος, εκδ. Νόηση, Αθήνα 2013, σ. 43.

57. «Ο μοντερνισμός στη σύγχρονη φιλοσοφία», ό.π. σ. 125

58. Ό.π., σ. 124.

59. «Η διαλεκτική του Hegel», ό.π., σ. 12.

60. Μεταφράζω εδώ στα ελληνικά από το έργο του Β. Croce, «What is living and what is dead of the philosophy of Hegel», αγγλική μετάφραση του D. Ainslie, εκδ. Russell & Russell, Νέα Υόρκη 1969, σ. 214.

61. «Η διαλεκτική του Hegel», ό.π., σ. 12.

Κύριο ενδιαφέρον της *Επιστήμης της Λογικής* είναι να συλλάβει σε φιλοσοφική γλώσσα την αληθινή συμφωνία της έννοιας και της πραγματικότητας, την αυθεντική ενότητα “νοείν” και “Είναι”. Μία τέτοια σύλληψη καθίσταται δυνατή επειδή το Λογικό στοιχείο δεν αναζητείται σε κάποια θεϊκή υπόσταση, αλλά σε εκείνο το σύστημα των νοητικών προσδιορισμών όπου η αντίθεση Υποκειμένου και Αντικειμένου έχει πλέον αναιρεθεί<sup>62</sup>. Ο Hegel στην *Επιστήμη της Λογικής* επιχείρησε να παραγάγει λογικές κατηγορίες οι οποίες όμως, είναι σημαντικό να τονιστεί, δεν είχαν ως στόχο την ανατροπή ή την υποκατάσταση της λογικής όπως τη χρησιμοποιεί η επιστήμη. Από την άλλη, ο στόχος ήταν να συμπληρωθεί η επιστημονική λογική με νέες κατηγορίες ανάλυσης οι οποίες παράγονται συλλογιστικά και όχι αξιωματικά.

Συνοπτικά, θα μπορούσαμε να πούμε πως ο Kant επιχείρησε την υπέρβαση από την τυπική λογική στην υπερβατολογική λογική και ο Hegel, στα πλαίσια του γερμανικού Ιδεαλισμού μαζί με τους Fichte, Schelling επιχείρησε την υπέρβαση από την υπερβατολογική λογική στην θεωρησιακή λογική. Ας δούμε όμως συνοπτικά με ποιό τρόπο επιχείρησε ο Hegel αυτή τη μετάβαση, πώς προσπάθησε δηλαδή να ενσωματώσει μια μεταφυσική-οντολογική<sup>63</sup> παιδεία στην αυστηρά ορθολογική επιστήμη.

Πρωτού όμως προχωρήσουμε, να σημειώσουμε εδώ ότι η *Επιστήμη της Λογικής* εκδόθηκε από τον Hegel την περίοδο 1812-1816 σε δύο Μέρη. Το Πρώτο Μέρος, (*Η Αντικειμενική Λογική*), αποτελείται με τη σειρά του από δύο βιβλία, τη «Διδασκαλία περί του Είναι» και τη «Διδασκαλία περί της Ουσίας». Το Δεύτερο Μέρος, (*Η Υποκειμενική Λογική*), περιλαμβάνει τη «Διδασκαλία περί της Έννοιας». Θα επιχειρήσουμε λοιπόν στη συνέχεια να παρουσιάσουμε συνοπτικά τη θεωρία του Είναι, τη θεωρία της Ουσίας και τη θεωρία της Έννοιας αντίστοιχα, ακολουθώντας τις διακρίσεις που έκανε ο ίδιος ο Hegel στο φιλοσοφικό του έργο.

62. Δ. Τζωρτζόπουλος από την εισαγωγή στην «Επιστήμη της Λογικής, Η Διδασκαλία περί του Είναι» του G.W. Hegel, ό.π., σ. 22-23.

63. Στο βαθμό που η «Επιστήμη της Λογικής» αξιώνει να είναι *θεωρησιακή* Λογική, θα αποτελεί συνδυασμό μεταφυσικής & οντολογίας.

## 2.3 Από την αφηρημένη γενικότητα στη συγκεκριμένη ενότητα – Hegel

### *α) Η θεωρία του Είναι*

Στην πρώτη αυτή ενότητα, οι κατηγορίες παράγονται με τρόπο άμεσο, με βάση την κατηγορία του Είναι. Η κατηγορία αυτή αντιστοιχεί στην πλέον αφηρημένη και γενική έννοια της καθαρής σκέψης πριν αυτή προσδιοριστεί. «Είναι, καθαρό Είναι, -χωρίς κανέναν άλλο προσδιορισμό»<sup>64</sup>, δηλώνει ο Hegel. Το Είναι στην αρχική του μορφή, απαλλαγμένο από κάθε μορφής προσδιορισμούς, αποτελεί μια ολοκληρωμένη αφαίρεση, ένα απόλυτο ξεκίνημα. Με αυτούς τους όρους, για να παραχθεί μία ειδικότερη έννοια θα πρέπει να προστεθεί στην κατηγορία του Είναι κάποιος προσδιορισμός<sup>65</sup>. Το «καθαρό Είναι» ή αλλιώς το «καθαρό Όν» εκφράζει την έννοια καθεαυτήν, το νοεόν που σκέφτεται τον εαυτό του ως ένα καθαρό, απροσδιόριστο κι αφηρημένο Είναι, στερημένο παντός περιεχομένου. Στην πρωταρχική αυτή κατηγορία, κάθε γενική έννοια είναι τόσο κενή προσδιορισμών, ώστε ταυτίζεται με το αντίθετό της. Σύμφωνα με τον Hegel, παράγουμε μια νέα κατηγορία κάθε φορά που αποδεικνύουμε συλλογιστικά ότι μία γενική έννοια ενέχει το αντίθετό της. Το καθαρό Είναι, ως η πλέον γενική κι αφηρημένη έννοια του καθαρού νου, περιέχει μέσα του το μη-Είναι<sup>66</sup>, αποτελείται από αυτό<sup>67</sup>. Η σύγχυση που δημιουργείται όταν προσεγγίζεται εννοιολογικά η ταύτιση μιας γενικής έννοιας με την αντίθετή της, αναγκάζει το λόγο να μεταβεί στη σύνθεση των δύο όρων καθώς δεν μπορεί να μείνει μετέωρος στην αντίφασή τους. Η μετάβαση αυτή θα αναδείξει τελικά, σύμφωνα πάντα με τον Hegel, την πραγματική κι όχι την τυπική ταυτότητα των όρων που αντιφάσκουν.

Διαπιστώνουμε λοιπόν ότι η διαλεκτική μέθοδος του Hegel βασίζεται ακριβώς σε αυτή τη σύνθεση μέσω της ενότητας των αντιθέτων. Σε κάθε

64. G.W.F. Hegel, «Επιστήμη της Λογικής, Η Διδασκαλία περί του Είναι», ό.π., σ. 51-52.

65. «Ο μοντερνισμός στη σύγχρονη φιλοσοφία», ό.π. σ. 151.

66. Στην «Επιστήμη της Λογικής» του Hegel, το μη-Είναι αναφέρεται και ως «μηδέν». Προτιμήθηκε στο παρόν κείμενο ο όρος «μη-Είναι», από τη μία για να είναι εμφανής η τέλεια αντίθεσή του με το «Είναι» κι από την άλλη γιατί το «μηδέν» θα αναφερθεί αργότερα με διαφορετικό εννοιολογικό σχήμα.

67. «Ο μοντερνισμός στη σύγχρονη φιλοσοφία», ό.π. σ. 151.

περίπτωση, το γένος<sup>68</sup> ενέχει διαφορά κι ακριβώς σ' αυτή τη διαφορά, στην αντίθεση, βασίζεται η επακόλουθη σύνθεση. Στο πλαίσιο της Θεωρία του Είναι η διαφορά είναι ακόμα πρωτογενής και στοιχειώδης καθώς όπως είπαμε αυτή η κατηγορία αντιστοιχεί στην πλέον αφηρημένη έννοια της σκέψης. Η διαφορά εδώ υποδηλώνει την ίδια την *άρνηση* του γένους, το μη-Είναι. Η *άρνηση* εκφράζεται ως *όριο* (*die Grenze*) στη φιλοσοφία του Hegel, αποτελεί το πεπερασμένο στην έννοιά του, το πέρας. Η *άρνηση*, ως θεμελιώδες στοιχείο της διαλεκτικής με την οποία προχωρεί ο λόγος, ωθεί στην ένωση των δύο όρων που αντιφάσκουν, από την οποία προκύπτει μια ειδικότερη κατηγορία, η κατηγορία του *γίνεσθαι*<sup>69</sup>.

Το γίνεσθαι για τον Hegel προκύπτει λοιπόν μέσω σύνθεσης αντίθετων όρων, πρωτίστως του Είναι και του μη-Είναι και εκφράζεται ως εσωτερική ανησυχία. Είναι η κίνηση του άμεσου εξαφανίζεσθαι του Είναι μέσα στο Μη-Είναι κι αντίστροφα<sup>70</sup>. Το γίνεσθαι είναι η πρώτη επι μέρους σκέψη (*Gedanke*) κι επομένως η πρώτη έννοια, ενώ απεναντίας το Είναι και το μη-Είναι είναι κενές αφαιρέσεις. Έχει σημασία να τονισθεί εδώ ότι η ενότητα Είναι και μη-Είναι αποτελεί τη βάση της διαλεκτικής χεγκελιανής μεθόδου και όλοι οι επόμενοι Λογικοί προσδιορισμοί όπως *προσδιορισμένο-Είναι* (*Dasein*), *ποιότητα* κι όλες οι υπόλοιπες φιλοσοφικές έννοιες στο έργο του Hegel αποτελούν παραδείγματα αυτής της ενότητας. Ο λόγος είναι ότι τα αρχικά, κενά αυτά επινοήματα αποτελούν για το Hegel τις μόνες πραγματικά χωριστές έννοιες<sup>71</sup> με έναν όμως αδιάσπαστο δεσμό, την απουσία προσδιορισμών, την κενότητά τους. «Η αληθινή σχέση είναι αυτή, ότι το Είναι δε συνιστά κάτι το σταθερό και το έσχατο, αλλά, απεναντίας, εκείνο που διαλεκτικά μεταστρέφεται στο αντί-θετό του, το οποίο ειλημμένο εξίσου άμεσα, είναι το Μηδέν»<sup>72</sup>. Ο δεσμός αυτός για τον Hegel είναι που καθιστά το Είναι και το μη-Είναι, ή αλλιώς το Όν και το μη-Όν, αντικείμενα στοχασμού.

Είναι γεγονός ότι οι παραπάνω Λογικές προτάσεις προκαλούν συγχύσεις στην κοινή συνείδηση. Για τον Hegel, ο κοινός νους είναι εκπαιδευμένος σε αφαιρέσεις κι έχει μία δεισιδαίμονα πίστη σε αυτές<sup>73</sup>. Για παράδειγμα, όταν η συνείδηση καταπιάνεται με μία Λογική πρόταση όπως αυτές των παραπάνω παραγράφων, δαλεάζεται ενστικτωδώς να προσθέσει παραστάσεις από ένα συγκεκριμένο Κάλτι, να προσθέσει δηλαδή κάποιον προσδιορισμό. Ο προσδιορισμός αυτός δεν επιτρέπει να νοηθούν το Είναι και το μη-Είναι ως καθαρές αφαιρέσεις, ενώ θα πρέπει οι δύο αυτές έννοιες να μένουν σταθερές στη σφαίρα της χεγκελιανής φιλοσοφίας. Για παράδειγμα εάν συλλογιστώ ως εξής: Είναι και μη-

68. Η λέξη «γένος» χρησιμοποιείται εδώ ως μία ευρύτερη έννοια σε σχέση με τις στενότερες τις οποίες κι εμπεριέχει στο πλάτος του.

69. «Ο μοντερνισμός στη σύγχρονη φιλοσοφία», ό.π. σ. 151. Εδώ γίνεται αναφορά από την Α. Δεληγιώργη στο 1<sup>ο</sup> κεφάλαιο στην «Επιστήμη της Λογικής», όπου ο Hegel εκθέτει τη θεωρία του Είναι.

70. G.W. Hegel, «Επιστήμη της Λογικής, Η Διδασκαλία περί του Είναι», ό.π., σ. 144.

71. Ό.π., σ. 149.

72. Ό.π., σ. 185.

73. Ό.π., σ. 148.



Είναι ταυτίζονται, άρα είμαι ή δεν είμαι, η διπλωματική αυτή εργασία είναι ή δεν είναι, το στυλό που κρατάω είναι ή δεν είναι, κ.ο.κ. Θα έχω προσδώσει ένα περιεχόμενο το οποίο θα μετατρέψει τις καθαρές αφαιρέσεις του Είναι και του Μη-Είναι σε ένα προσδιορισμένο Είναι και σε ένα προσδιορισμένο μη-Είναι. Το προσδιορισμένο, το πεπερασμένο Είναι<sup>74</sup> αναφέρεται πάντοτε σε ένα άλλο· είναι ένα περιεχόμενο που τελεί σε σχέση αναγκαιότητας με ένα άλλο περιεχόμενο, με τον κόσμο ολόκληρο<sup>75</sup>. Το προσδιορισμένο Είναι βρίσκεται με άλλα λόγια σε πολλαπλή σχέση με ένα περιεχόμενο και βρίσκεται εκτός των ορίων του καθαρού Είναι και μη-Είναι αν και παράγεται μέσω της σύνθεσής τους.

Η πρώτη λοιπόν συστηματική τριάδα της χεγκελιανής λογικής αναφέρεται στις μεταβάσεις που επιτελούνται απο την κίνηση της νόησης μεταξύ «Είναι- μη Είναι -γίνεσθαι». Το «καθαρό Είναι» όπως είπαμε αποτελεί την αρχή και ως αρχή είναι άμεσο, κενό κι αδιόριστο. Αυτές του ακριβώς οι ιδιότητες το ταυτίζουν με το «μη-Είναι», καθώς για να υπάρξει οποιαδήποτε διαφορά μεταξύ τους θα πρέπει να υπάρχουν και προσδιορισμοί οι οποίοι να δικαιολογούν μία τέτοια διαφορά. Η «αλήθεια» κάθε έννοιας μεταβαίνει στην ακόλουθη συνθετιμένη έννοια μέσω της άρνησής της, μέσω αντιπαράθεσης με το αντίθετό της κι έτσι τελικά η «αλήθεια» αυτή είναι πλέον άλλη, αντιστοιχεί στην έννοια που ακολουθεί. Ο Hegel κανονίζει την πορεία ως εξής: Θέτει μια έννοια ολότελα αφηρημένη κι απομονωμένη και την θέτει πριν αυτή προσδιοριστεί όπου και θα συνθεθεί η υπόστασή της. Αμέσως όμως μέσα σ' αυτήν την έννοια γεννιέται μια αντίφαση, δεν είναι πλέον αυτό που έχει τεθεί αλλά κάτι άλλο και μάλιστα αυτό το κάτι άλλο είναι η αλήθεια της (το γίνεσθαι) κι όχι το περιεχόμενο που της έχει δοθεί αρχικά. Ή καλύτερα, για να μείνουμε στο τριαδικό χεγκελιανό σχήμα, κάθε έννοια, όταν την παίρνουμε καθεαυτήν, μονωμένη, σαν αφαίρεση, μεταβάλλεται στην αντίθετή της· αρκεί λοιπόν να τεθεί η πρώτη έννοια για να τεθεί στη στιγμή κι η αντίθετή της, η οποία όμως, ιδωμένη ξεχωριστά καταντά κάτι άλλο από τον ίδιο της τον εαυτό. Από τη σύνθεση των δύο εννοιών προκύπτει η τρίτη έννοια, η οποία είναι μία συγκεκριμένη ενότητα των δύο προηγούμενων εννοιών. Η μόνωση κι η αντίφαση των δύο προηγούμενων εννοιών πλέον εκλείπει κι επειδή εκείνες παίρνουν υπόσταση μόνο σ' αυτήν την τρίτη, είναι αναγκαίο να αρθούν σε αυτήν. Όπως βλέπουμε, σ' αυτό το στάδιο δεν υπάρχει μόνο «Όν» ή «μη-Όν», «Είναι» ή «μη-Είναι», παραμόνο «γίνεσθαι». Και πάλι όμως αυτό το τελευταίο δεν υπάρχει καθεαυτό, παραμόνο σε σχέση με τι αρχικές έννοιες που το δημιούργησαν. Σε κάθε σύνθεση μάλιστα, ξεσπά νέα αντίφαση και μ' αυτόν τον τρόπο ο λόγος προχωρά ως το τέλος<sup>76</sup>.

Παρατηρούμε λοιπόν, ότι στην ιεραρχική αυτή πρόοδο ή πορεία της νόησης, κάθε έννοια αναιρείται μόλις εμφανιστεί η ακόλουθή της, διότι κάθε έννοια ενέχει

74. Το προσδιορισμένο-Είναι αντιστοιχεί στον όρο "Dasein".

75. G.W. Hegel, «Επιστήμη της Λογικής, Η Διδασκαλία περί του Είναι», ό.π., σ. 150.

76. «Η διαλεκτική του Hegel», ό.π., σ. 31-32.

μέσα της μία αντίφαση. Κι ακόμα περισσότερο, η ακόλουθη έννοια και πάλι αφανίζεται μέσα στη λογική αυτή σειρά, διότι αποτελεί προσωρινή στιγμή της επόμενης. Αυτός ο διαλεκτικός θάνατος κι η γένεση διατρέχουν ολόκληρη την πορεία του νοείν στη θεωρία του Είναι της χεγκελιανής φιλοσοφίας.

### β) Η θεωρία της Ουσίας

Στη Θεωρία του Είναι δε συναντώνται σχεσιακοί προσδιορισμοί καθώς όπως προαναφέρθηκε το «Είναι» εκφράζεται ως η πλέον αφηρημένη Έννοια. Στη Θεωρία της Ουσίας οι κατηγορίες που παράγει ο λόγος έχουν μια σχέση αλληλεξάρτησης, διαμέσου της οποίας προβάλλεται, σύμφωνα πάντα με τον Hegel, η ουσία των φαινομένων. Η ουσία των πραγμάτων, η πραγματικότητα, παρουσιάζεται όχι ως γνώση του Υποκειμένου ή του Αντικειμένου, αλλά ως γνώση της ένωσής τους, η οποία αποδίδεται από την *απόλυτη Ιδέα*<sup>77</sup>.

Η αλυσίδα της διαλεκτικής κίνησης όπως παρουσιάστηκε στις δύο τελευταίες παραγράφους της Θεωρίας του Είναι δείχνει τις μεταβάσεις της Χεγκελιανής Λογικής από το «καθαρό Είναι» στο «προσδιορισμένο-Είναι» μέσω της αρχής της ένωσης των αντιθέτων. Κατά τη διάρκεια αυτών των μεταβάσεων, μέσω των οποίων παράγονται με τη σειρά τους στοχαστικές λογικές κατηγορίες, το «καθαρό-Είναι» δεν εξαφανίζεται ή αναιρείται, παραμόνο δίνει τη θέση του στην *ουσία*. Αυτό που αναιρείται είναι η αμεσότητά του, η οποία μετατρέπεται σε εμμεσότητα, σε μία εσωτερικότητα δηλαδή που δημιουργεί η σκέψη στην προσπάθειά της να συλλάβει το Είναι του φαινομένου στην ουσία του.

Η αναίρεση της αμεσότητας του Είναι πραγματοποιείται, στο έργο του Hegel, μέσω στοχασμού. Η σκέψη στην προσπάθειά της να συλλάβει την έννοια του αντικείμενου για να το γνωρίσει στην ουσία του, καταλήγει να συλλαμβάνει και τη δική της ουσία. Με άλλα λόγια, όπως συμπεραίνει η Α. Δελγιώργη, για τον Hegel *η γνώση του αντικείμενου είναι αυτογνωσία*<sup>78</sup>. Στη σφαίρα της ουσίας, η εννοιολογική μετάβαση που πραγματοποιείται κατά την προσπάθεια γνώσης ενός Αντικειμένου συνδέεται με τη σύλληψη και εντός εαυτού παρουσίαση της εσωτερικής αναγκαιότητας του Αντικειμένου. Η μορφή αυτής της μετάβασης εκφράζεται μέσω

77. «Ο μοντερνισμός στη σύγχρονη φιλοσοφία», ό.π. σ. 153.

78. Ό.π., σ. 154.

εσωτερικής ανασκόπησης τριών σταδίων που ανήκουν στη λογική κίνηση της ουσίας και συγκεκριμένα στις κατηγορίες που αυτά παράγουν<sup>79</sup>.

Τα τρία αυτά στάδια είναι:

1. Το στάδιο της διάνοιας, στο οποίο αντιστοιχούν η ταυτότητα<sup>80</sup> κι η διαφορά.
2. Το στάδιο της διαλεκτικής αρνητικότητας, στο οποίο αντιστοιχούν η αντίφαση<sup>81</sup> κι η αντίθεση.
3. Το στάδιο του Λόγου, στο οποίο αντιστοιχεί το θεμέλιο.

Τα τρία αυτά στάδια οντοποιούνται-προσδιορίζονται ως αυτόνομα στάδια της ανθρώπινης, ατομικής νόησης και συναποτελούν τη δομή της γνωσιακής δύναμης της **ουσίας**. Το πέρασμα διαμέσου των σταδίων γίνεται με άμεσο τρόπο και διατρέχοντάς τα, ο Hegel προχωρά από το Είναι στην ουσία του. Ο λόγος μέσω αυτής της κίνησης έχει αποκαλύψει το Είναι ως *ποιότητα* και στη συνέχεια ως *ποσότητα* και μέσα από τη συσχέτιση αυτών των δύο, ως *μέτρο*<sup>82</sup>.

Από την ένωση λοιπόν της ταυτότητας με τη διαφορά (και όλα όσα υποδηλώνει, δηλαδή ετερότητα, ομοιότητα, αντίθεση) οδηγούμαστε στην κατηγορία του θεμελίου που μας επιτρέπει να νοήσουμε το λόγο των πραγμάτων. Το θεμέλιο προκύπτει από την ένωση του «θετικού» με το «αρνητικό». Η κατηγορία αυτή ενώνεται με αυτό το οποίο θεμελιώνει. Από την ένωση του λόγου των πραγμάτων με τα ίδια τα πράγματα, προκύπτει η *Ιδέα* του υπάρχοντος. Ότι είναι *αλλοίωση* στη θεωρία του Είναι, είναι *ύπαρξη* στη θεωρία της Ουσίας, με τη διαφορά ότι η νέα αυτή μορφή αμεσότητας προέκυψε μέσω στοχασμού. Η *ύπαρξη* με αυτούς τους όρους είναι το θεμελιωμένο Είναι, αυτό που αποκτά ένα λόγο, μια βάση για να υπάρχει, μέσα από τις σχέσεις που αναπτύσσει με τον εαυτό του και με τον κόσμο<sup>83</sup>.

Σε αυτό το σημείο διαφαίνεται ίσως καλύτερα ο πυρήνας της διαφωνίας του Hegel με τον εμπειρισμό. Ο εμπειρισμός αρνείται την προσπάθεια σύλληψης της ουσίας των φαινομένων, καθώς τη θεωρεί απροσπέλαστη κι ως εκ τούτου άσχετη ως προς τους στόχους της φιλοσοφίας. Από την άλλη, ο Hegel στα πλαίσια της δικιάς του φιλοσοφίας υποστηρίζει ότι η ουσία δεν είναι δυνατό να βρίσκεται έξω

79. Δ. Τζωρτζόπουλος από την Εισαγωγή του Μεταφραστή στην «Επιστήμη της Λογικής, [η Μεγάλη Λογική]. 1<sup>ος</sup> τόμος, 2<sup>ο</sup> Βιβλίο, Η Διδασκαλία περί της Ουσίας», μεταφρ. Δ. Τζωρτζόπουλος, εκδ. Δωδώνη, Αθήνα-Γιάννενα 1998, σ. 38.

80. Η σύμπτωση, η ταύτιση.

81. Η καθοριστική σημασία της αντίφασης στην ανάπτυξη του αντικειμενικού κόσμου τονίζεται με έμφαση από τον ίδιο το Hegel: «Η αντίφαση είναι η κατ' εξοχήν κινητήρια αρχή του κόσμου και είναι γελοίο να λέμε ότι η αντίφαση είναι αδιανόητη.» W 8,, σ. 247.

82. «Επιστήμη της Λογικής, [η Μεγάλη Λογική]. 1<sup>ος</sup> τόμος, 2<sup>ο</sup> Βιβλίο, Η Διδασκαλία περί της Ουσίας», ό.π. §91-92 όπου η ποιότητα=πραγματικότητα, πεπερασμένη και μεταβλητή και §99-111, όπου η ποσότητα εκφράζεται ως μέγεθος, ως quantum.

83. G.W. Hegel, «Επιστήμη της Λογικής, [η Μεγάλη Λογική]. 1<sup>ος</sup> τόμος, 2<sup>ο</sup> Βιβλίο, Η Διδασκαλία περί της Ουσίας», ό.π., σ. 230-231.

από τα φαινόμενα<sup>84</sup> κι ότι μπορούμε να τη γνωρίσουμε, όταν δεν αρκεστούμε σε όσα μας αποκαλύπτει η διάνοια μέσω των αφαιρέσεών της. Όταν με άλλα λόγια, δούμε τα φαινόμενα όχι μόνο ως παραστάσεις που αποδίδουν ό,τι μας φανερώνουν οι αισθήσεις μας, αλλά ως παραστάσεις που αποδίδουν κι όσα μας φανερώνει ο στοχασμός<sup>85</sup>.

Στη *Θεωρία της Ουσίας* λοιπόν, με τη διαμεσολάβηση επιστημονικής διάνοιας και στοχασμού, (με τη διαμεσολάβηση των τριών σταδίων που αναφέρθηκαν προηγουμένως), η φαινομενικότητα φέρνει στο φώς “ό,τι ουσιαστικότερο” κρύβει μέσα της. Σ’ αυτή τη διαδικασία παράγεται η κατηγορία της *ενεργοποιημένης πραγματικότητας*, η οποία εκφράζει ουσιαστικά αλλά και τυπικά την πραγματικότητα ως ολότητα. Η τυπικότητά της αποκαλύπτεται από την κατηγορία της *τυχειότητας*<sup>86</sup>, ενώ η ουσιαστικότητά της από την κατηγορία της *αναγκαιότητας*. Είτε τυχαία, είτε αναγκαία, η ενεργοποιημένη πραγματικότητα είναι για τον Hegel η εξωτερίκευση μιας δυνατότητας. Είναι ενδελέχεια<sup>87</sup>.

Περαιτέρω ανάπτυξη της ενεργοποιημένης πραγματικότητας θα οδηγήσει, στο έργο του Hegel, στη *θεωρία της Έννοιας*, η οποία και αναλύεται στο 2<sup>ο</sup> μέρος της *Επιστήμης της Λογικής*, στην *Υποκειμενική Λογική*.

### γ) Η θεωρία της Έννοιας

Σύμφωνα με τον Hegel, μια ολοκληρωμένη θεωρία της Ουσίας απαιτεί να φανερωθεί η ενότητα *ουσίας* και *ύπαρξης* μέσα στην πραγματικότητα. Αυτός είναι ο δρόμος για την αναζήτηση της έχατης αλήθειας, της απόλυτης δηλαδή γνώσης των φαινομένων κι αυτό επιχειρεί να κάνει ο Hegel στο 2<sup>ο</sup> μέρος της *Επιστήμης της Λογικής*. Μια τέτοια απαίτηση έχει ενδιαφέρον στο βαθμό που αρνείται την προσκόλληση στη δεσμευτικότητα “εσωγενών” αρχών και παγιωμένων αληθειών για την ουσία και ανοίγει δρόμο στη “συνειδητή” γνώση, η οποία δίνει τη

84. Ο Locke ισχυριζόταν ότι η ουσία είναι δύναμη που υπάρχει πίσω από τα φαινόμενα, στο υπόστρωμά τους και δεν μπορούμε να τη γνωρίσουμε, αφού γνωρίζουμε μόνο τα φαινόμενα. Για τον Hegel δεν είναι δυνατό να γνωρίσουμε δυνάμεις πίσω από τα φαινόμενα καθώς δε βρίσκονται εκεί. Η δύναμη χωρίς την εξωτερίκευσή της είναι μία αφαίρεση, μια ταυτότητα χωρίς διαφορά, και χάνεται έτσι η σχεσιακή αναγκαιότητα μέσω της οποίας καθορίζεται η ύπαρξη.

85. «Ο μοντερνισμός στη σύγχρονη φιλοσοφία», ό.π., σ. 161.

86. Η μηχανιστική επιστήμη είναι για τον Hegel επιστήμη του τυχαίου ή της πιθανότητας, εφόσον οι νόμοι που διέπουν τα φαινόμενα θεωρούνται ανεξάρτητοι από τα ίδια τα φαινόμενα, είναι δηλαδή σταθερές σχέσεις που δεν επηρεάζονται από την “εσωτερική λογική” των φαινομένων.

87. Ό.π., σ. 166.

δυνατότητα στη σκέψη να διακρίνει το φαινόμενο από την ουσία<sup>88,89</sup>. Με άλλα λόγια, ο Hegel αναγνωρίζει στην εξωτερική ύπαρξη την αξία που της αποδίδει το διαλεκτικό στοιχείο της λογικής<sup>90</sup>.

Με βάση τα παραπάνω, ο Hegel ανέρχεται στο πεδίο της Έννοιας, όπου υπερβαίνεται τόσο η αφαίρεση του άμεσου Είναι όσο κι η ανασκόπηση του φαινομένου, (όπως περιγράφεται στο προηγούμενο κεφάλαιο), που συντελέστηκε στο χώρο της Ουσίας. Η προσδιορισμένη έννοια παρουσιάζεται στο 2<sup>ο</sup> μέρος της *Επιστήμης της Λογικής* ως η ενότητα Είναι και ουσίας κι ονομάζεται από τον Hegel, Υποκειμενική Λογική. Εδώ μελετάται το περιεχόμενο της μορφικής-τυπικής λογικής και διατυπώνεται η θεωρία της Ιδέας.

Το περιεχόμενο αυτό περιλαμβάνει την έννοια<sup>91</sup>, την κρίση και το συλλογισμό, στοιχεία που συγκροτούν τη θεωρία της μορφικής έννοιας κι αποτελούν τη βάση για την ανάλυση και τη διαλεκτική σύλληψη της τυπικής Λογικής. Ο λόγος για τον οποίο ο Hegel επιχειρεί να αναπροσαρμόσει την τυπική λογική, είναι για να σταματήσουν οι λογικές μορφές της έννοιας να αποτελούν «κενά κι αναποτελεσματικά δοχεία παραστάσεων ή σκέψεων, άσχετα από το περιεχόμενό τους»<sup>92</sup>. Επιχειρεί λοιπόν να κάνει εμφανές το διαλεκτικό τους περιεχόμενο, «το ζωντανό πνεύμα κάθε πραγματικότητας»<sup>93</sup>.

Θα μπορούσαμε να πούμε πως η θεωρία του Είναι αποκαλύπτει την αλλοίωση του πραγματικού και συγκεκριμένου κόσμου, ενώ η θεωρία της Ουσίας αποκαλύπτει την αντιθετικότητά του. Στη θεωρία της Έννοιας, με την παραπέρα δράση της σκέψης, ο κόσμος φανερώνεται στην ενότητά του, που είναι και το έσχατο νόημά του ως νοούμενου κόσμου. Στη φιλοσοφική-διαλεκτική αυτή αλυσίδα της σκέψης του Hegel, η ύπαρξη των φαινομένων θεμελιώνει το γίνεσθαι τους κι η ενεργοποιημένη πραγματικότητα θεμελιώνει με τη σειρά της την ύπαρξη. Τώρα, στη θεωρία της Έννοιας, το ίδιο το νοεόν θεμελιώνει την ενεργοποιημένη πραγματικότητα<sup>94</sup>. Το νοεόν παρουσιάζεται αρχικά ως μορφή μέσω της υποκειμενικότητάς του, στη συνέχεια παρουσιάζεται ως περιεχόμενο μέσω της αντικειμενικότητάς του και τέλος εξατομικεύεται ως ένωση μορφής και περιεχομένου.

88. Από την Εισαγωγή του Μεταφραστή (Δ. Τζωρτζόπουλου), «Επιστήμη της Λογικής, [η Μεγάλη Λογική]. Η Διδασκαλία περί της Ουσίας», ό.π. σ. 31

89. Εδώ διαφαίνεται και πάλι ότι η γνώση του αντικειμένου είναι στη χεγκελιανή φιλοσοφία αυτογνωσία.

90. G.W. Hegel, «Η Επιστήμη της Λογικής», εισαγωγή.-μετάφρ.-σχόλια Γ. Τζαβάρας, εκδ. Δωδώνη, Αθήνα - Γιάννενα 1991, σ. 302.

91. Η έννοια κατ' αρχήν, με την οποία ξεκινάει η Υποκειμενική Λογική, έχει το χαρακτήρα της αμεσότητας και γι' αυτό δεν αποτελεί ένα καθαυτό-και-διαυτό ον, αλλά έχει ένα άμεσο, υποκειμενικό γνώρισμα.

92. G.W. Hegel, «Η Επιστήμη της Λογικής», εισαγωγή.-μετάφρ.-σχόλια Γ. Τζαβάρας, εκδ. Δωδώνη, ό.π., σ. 340.

93. Ό.π. σ. 340-341.

94. «Ο μοντερνισμός στη σύγχρονη φιλοσοφία», ό.π., σ. 168.

Στην τελευταία αυτή ενότητα της Λογικής του Hegel, η αληθινή πραγματικότητα των φαινομένων αποκαλύπτεται δι-εαυτόν. Φανερώνεται ως *Ιδέα* κι η αναγκαιότητά της ως *ελευθερία*. Καθώς οι κατηγορίες που δημιουργήθηκαν στο χώρο του Είναι και της Ουσίας είναι προσωρινοί ορισμοί του απόλυτου, η τελική κατηγορία στην οποία οδηγήθηκε ο Hegel, η κατηγορία στο χώρο της Έννοιας, θα είναι ο έσχατος ορισμός του απόλυτου. Στη σφαίρα της Έννοιας συγκροτείται λοιπόν μία και μοναδική λογική κατηγορία, αυτή της απόλυτης Ιδέας. Η κατηγορία αυτή είναι για τον Hegel άπειρη και δημιουργική, στο βαθμό που μας επιτρέπει να παραγάγουμε ένα περιεχόμενο από το σχήμα της<sup>95</sup>. Δημιουργείται μέσω της αρχής της διαφοροποίησης και φανερώνεται στις ερωτηματοθεσίες της επιστήμης, όταν ξεπερνά τα όρια που έχει θέσει, εξειδικεύοντας και διαφοροποιώντας γενικές έννοιες<sup>96</sup>. Η κατηγορία της έννοιας επιτρέπει με άλλα λόγια στην επιστήμη να χρησιμοποιήσει στοχαστικές θεωρήσεις. Σε ένα γενικότερο πλάνο, μπορούμε να πούμε ότι η χεγκελιανή Λογική, με βάση την κατηγορία της απόλυτης Ιδέας, επιχειρεί την εξατομίκευση των γενικών εννοιών.

Η συνείδηση, έχοντας κατανοήσει το γίνεσθαι και την ουσία του γνωστικού αντικειμένου<sup>97</sup>, είναι πλέον σε θέση να εκθέσει τη διαδικασία ανάπτυξης της εσωτερικής λογικής του και εκθέτοντάς τη, να εκτεθεί κι η ίδια σ' αυτό που βαθμιαία έγινε, σ' όλη τη διάρκεια της γνωστικής διαδικασίας<sup>98</sup>. Με αυτόν τον τρόπο η συνείδηση καταλήγει να προσεγγίσει την απόλυτη Ιδέα. Πλέον το γνωστικό αντικείμενο είναι η ίδια η σκέψη, καθώς δεν υπάρχει πια μετάβαση ή διαμεσολάβηση, ετερότητα ή αντίθεση. Το αποτέλεσμα της διαδικασίας ανάπτυξης της σκέψης είναι για τον Hegel από τη μία ενότητα κι από την άλλη ελευθερία. Έτσι, εάν θεωρήσουμε ότι η άσκηση της συνεπαγόμενης ελευθερίας ανήκει στην ηθική, τελικά η αναζήτηση της ελευθερίας γίνεται θεμέλιο της ηθικής.

Για τον Hegel, η Ιδέα υποδηλώνει ότι η απολύτως συγκεκριμενοποιημένη πραγματικότητα και η απολύτως διαυγασμένη έννοιά της είναι ένα και το αυτό, η συνείδηση εννοεί τον αυτοκαθορισμό της ως αυτοκαθορισμό της πραγματικότητας και το αντίστροφο<sup>99</sup>.

Η απόλυτη Ιδέα φανερώνει λοιπόν τον κόσμο ως κόσμο της συνείδησης κι η κατηγορία αυτή αποτελεί την αρχή και το τέλος όλων των άλλων κατηγοριών της χεγκελιανής λογικής. Η καινοτόμα υπέρβαση του Hegel στέκεται μπροστά από το *cogito* του Descartes, το Υπερβατολογικό Υποκείμενο του Kant, ή το αυτοσυνείδητο Εγώ του Fichte, γιατί θεμελιώνει το *cognosco* όχι πλέον στον εαυτό του αποκλειστικά, αλλά στην ένωσή του με το γνωστικό αντικείμενο.

95. Είναι επιτρεπτό να παραγάγουμε ένα περιεχόμενο από το σχήμα της ακριβώς επειδή είναι *θεωρησιακή* και όχι *τυπική* Λογική.

96. Ό.π., σ. 170.

97. Έχοντας δηλαδή διατρέξει το χώρο του Είναι και της Ουσίας αντίστοιχα.

98. Ό.π. σ. 170-171.

99. Ό.π., σ. 172.

## 2.4 Σύνοψη και συμπεράσματα στη μεταφυσική λογική της επιστήμης του Hegel

Το ερώτημα, εάν είναι θεμιτή ή όχι μια σχέση μεταξύ επιστήμης και μεταφυσικής πήρε εκρηκτικές διαστάσεις στα πλαίσια του Διαφωτισμού και εξακολουθεί μέχρι και σήμερα να αποτελεί έναν ιδιαίτερα αιχμηρό τόπο στοχασμού της σύγχρονης φιλοσοφικής σκέψης. Ο μετακαντιανός Ιδεαλισμός, (πιο συγκεκριμένα ο Hegel), επιχείρησε να εισαγάγει τη μεταφυσική στην επιστήμη χρησιμοποιώντας σύστημα και μέθοδο για την επανεξέταση της Λογικής και του τρόπου διαχείρισής της από την Επιστήμη. Ο άξονας γύρω από τον οποίο κινήθηκε η θεωρησιακή Λογική είναι η σχέση Υποκειμένου-Αντικειμένου, με στόχο να εξελίξει και να υπερβεί την καντιανή θεώρηση και να αναπροσαρμόσει την τυπική Λογική. Έσχατος σκοπός για τον Hegel ήταν να καταφέρει να συμβιβάσει μέσω αυτής της αναπροσαρμογής την έννοια και την πραγματικότητα.

Συνοπτικά, στη μέθοδο που χρησιμοποίησε ο Hegel τα αντικείμενα συλλαμβάνονται ως εξωτερικευμένα στη νόηση υπόσταση, αλλά είναι αναπόσπαστα περιεχόμενα της γνωστικής κίνησης της νόησης. Τα αντικείμενα αναγνωρίζονται δηλαδή ως έννοιες που έχουν αντικειμενική υφή και δε συμπίπτουν με την κατ' εξοχήν υποκειμενική μορφή της νόησης, αλλά σχετίζονται με αυτήν και αλληλοπροσδιορίζονται έτσι, ώστε οι προσδιορισμοί τους να μην είναι παρά το ίδιο το περιεχόμενο της *θεωρησιακής* Λογικής. Η προσπάθεια του Hegel να αποδώσει διαλεκτικά αυτό το περιεχόμενο, τον αναγκάζει να έρθει αντιμέτωπος με θεμελιώδεις έννοιες της δυτικής μεταφυσικής- τέτοιες όπως το Είναι, η Ουσία, το φαινόμενο, η υπόσταση, η έννοια, η Ιδέα- και να παρουσιάσει ένα σύστημα εννοιών και κατηγοριών που προσπαθεί να αποκρυπτογραφήσει την ουσία της πραγματικότητας διαμέσου της σύνθεσης της αντικειμενικής υφής των εννοιών και της υποκειμενικής μορφής της νόησης.

Για τον Hegel η γνώση της ουσίας (των φαινομένων) είναι σκοπός και έργο της φιλοσοφίας και γι' αυτό επιχειρεί να υπερβεί τον εμπειρικό ορθολογισμό, όπως αυτός διαμορφώθηκε στα πλαίσια του Διαφωτισμού κι ο οποίος, όπως έχει ήδη αναφερθεί, αποκλείει κατηγορηματικά την πρόσβαση της νόησης στη γνώση της ουσίας των φαινομένων. Επίσης, ο Hegel θεωρεί ανεπαρκείς τις τυπικές συλλήψεις της παραδοσιακής Λογικής, καθώς θεωρεί ότι δεν μπορεί η τυπική Λογική να δώσει στα λογικά περιεχόμενα, (στις καθαρές έννοιες), τη μορφή συστήματος, επειδή σ'

αυτήν «δε μπορεί να διακρίνει κανείς καμία αίσθηση επιστημονικής μεθόδου», παρα μόνο «τη μορφή μιας εμπειρικής επιστήμης»<sup>100</sup>.

Η χεγκελιανή διαλεκτική πρόταση εκτός του ότι επηρέασε βαθιά τους μεταγενέστερους διανοητές<sup>101</sup> είχε απήχηση και στο πεδίο της βιολογίας και των κοινωνικών επιστημών. Ο W. Dilthey, ο οποίος πήρε τη θέση του Hegel στο πανεπιστήμιο του Βερολίνου, είπε βέβαια πως «η λογική του Hegel έχει παρουσιαστεί πάρα πολλές φορές από τους οπαδούς του και με λογογραφική διατύπωση, αλλά η νέα μέθοδος που βλάστησε από ένα αληθινό και άλυτο πρόβλημα της φιλοσοφίας και είχε μέσα της γόνιμα στοιχεία, δεν έφερε στη λογική επιστήμη καμία σημαντική πρόοδο»<sup>102</sup>. Από την άλλη μεριά, όταν ο Einstein παραδέχτηκε πως ορισμένοι φυσικοί επιστήμονες, μεταξύ των οποίων κι ο ίδιος, αρνούταν να πιστέψουν ότι πρέπει να εγκαταλειφθεί μια για πάντα η ιδέα μιας άμεσης αναπαράστασης της φυσικής πραγματικότητας μέσα στο χώρο και το χρόνο, εξέφραζε τη χεγκελιανή, (την αριστοτελική κατά βάση), βλέψη μιας επιστήμης που ξεπερνώντας τα όρια που της έθεταν η μηχανιστική σκέψη και οι μαθηματικές μέθοδοι της, θα ήταν σε θέση να κατανοεί την ποιοτική πραγματικότητα της φύσης στην αλήθεια της, ξεκινώντας από την απλή εξωτερικότητα του χώρου και του χρόνου και φτάνοντας στην έμβια ύπαρξη -τη γέννηση, τη ζωή, την αναπαραγωγή και το θάνατο- του σκεπτόμενου ανθρώπινου όντος<sup>103</sup>.

Φυσική κι Ιδεαλισμός συμπορεύονται και στο έργο του James Hopwood Jeans<sup>104</sup>, ο οποίος συμπεραίνει πως «[...] η μοντέρνα φυσική δεν είναι εντελώς ανταγωνιστική προς έναν αντικειμενικό ιδεαλισμό σαν εκείνον του Hegel»<sup>105</sup>. Για τον Jeans, υλισμός και αιτιοκρατία συνδέονται με την κλασική (Νευτώνεια) φυσική και σήμερα, που «η εποχή της μηχανικής έχει παρέλθει, τόσο για τη φυσική όσο και για τη φιλοσοφία, ο υλισμός και η αιτιοκρατία καθίστανται και πάλι ανοικτά θέματα- μέχρις ότου τουλάχιστον δούμε τι έχει να πει γι' αυτά η νέα φυσική<sup>106</sup>»<sup>107</sup>.

100. Τη συγκεκριμένη φράση του Hegel την παραθέτει ο Δ. Τζωρτζόπουλος από το έργο του Hegel «Wissenschaft der Logik. Zweiter Band, die subjective Logik» Bd 12. Felix Meiner Verlag, Hamburg 1981, σ. 24.

101. Μεταξύ των οποίων οι Karl Marx, Heidegger, Kierkegaard, Nietzsche κ.α.

102. W. Dilthey, «Gesammelte Schriften» [collected writings] vol. IV, σ. 253.

103. Όπως παραθέτει η Α. Δεληγιώργη από το έργο του H. Paolucci, «Hegel and the Sciences», 1984.

104. Ο Sir James Jean (1877-1946) ασχολήθηκε με τη μοριακή φυσική, τη δυναμική περιστρεφόμενων μαζών, την αστροφυσική και την αστρονομία.

105. James Jean, «Φυσική και Φιλοσοφία», εκδ. Βάνιας, Θεσσαλονίκη 1993, σ. 208.

106. Εδώ, με τον όρο “νέα” φυσική, υποδηλώνεται η άνοδος της γενικής-ειδικής σχετικότητας και κυρίως της κβαντομηχανικής. Ιδίως η ερμηνεία της κβαντικής φυσικής μπορεί να ιδωθεί από μία προοπτική που έρχεται σε ρήξη με τη συνέχεια (την ενδελέχεια) μιας ορθολογικής αντίληψης: τα πειράματα, οι εξισώσεις και ο μαθηματικός συμβολισμός γίνονται αντιληπτά σύμφωνα με τον παραδεκτό ορθολογισμό, ωστόσο η κατανόηση επικαλείται ένα είδος κόσμου δίπλα στον πραγματικό κόσμο, φορτισμένο με εξωτερικούς επικαθορισμούς για την κατανόηση. Γενικότερα, όταν οι θεωρίες και οι φυσικές έννοιες είναι αφηρημένης φύσης και η μεσολάβηση των μαθηματικών ως εργαλείου σκέψης είναι ιδιαίτερα ισχυρή, τότε οι θεωρίες αυτές απαιτούν μια μορφή διαισθητικής κατανόησης που σπάνια κατακτάται ολοκληρωτικά. Σε μια τέτοια περίπτωση υπάρχει ο κίνδυνος της σύγχυσης μεταξύ διαίσθησης κι ελευθερίας της φαντασίας. Η θεωρία πολλαπλών συμπάντων για παράδειγμα συχνά διεγείρει εκκρίσεις της φαντασίας.



Κατά μία έννοια, ο Jeans προδιαγράφει τις βασικές αρχές μιας νέας επιστημονικής κοσμοαντίληψης όπου προάγεται ένας νέου τύπου δυϊσμός, όπου «το πνευματικό διευθύνει το υλικό»<sup>108</sup>.

Ο N. Hartmann (1882-1950), βασικός αντιπρόσωπος του κριτικού ρεαλισμού και ένας από τους μεγαλύτερους μεταφυσικούς φιλόσοφους του 20<sup>ου</sup> αιώνα, υποστήριξε πως πρέπει να θεωρήσουμε τη χεγκελιανή διαλεκτική «σαν δώρο που πέφτει από τον ουρανό και δίνεται σε πολύ λίγους ανθρώπους. Αυτοί ύστερα, με τη δύναμη αυτής της διαλεκτικής, δημιουργούν έργα που οι άλλοι τα παρακολουθούν, χωρίς σχεδόν να τα νιώθουν, διανοητικά οικοδομήματα που φαίνονται δύσκολα στον κοινό νου, ο οποίος τα στοχάζεται μόνο με χίλιες περιστροφές...[Η διαλεκτική] είναι σπάνια και όπως κάθε πνευματικό δώρο δε μαθαίνεται, δε λογοδοτεί, ούτε γνωρίζει κανείς τους νόμους της, κι όμως είναι βαθύτατα έννομη, καταναγκαστική, και το καθετί μέσα της είναι αναγκαίο, όπως γίνεται μόνο σε ένα καθαρό καλλιτεχνικό δημιούργημα»<sup>109</sup>. Μια τέτοια άποψη βέβαια, αφαιρεί από την διαλεκτική ένα από τα μεγαλύτερα προτερήματά της, το γεγονός ότι την έχουν όλοι ο άνθρωποι, είναι κατά μία έννοια η ίδια η πρωτόγονη, απλοϊκή συνείδηση. Όπως επισημαίνει η Ρ. Ιμβριώτη<sup>110</sup> η διαλεκτική αποτελεί το βασικότερο, το εσωτερικότερο, το πηγαίο σχήμα του λογισμού.

Σε κάθε περίπτωση, η μεταφυσική λογική της επιστήμης επηρέασε εκρηκτικά τους σύγχρονους διανοητές και κινήθηκε με υποδόριο σύμβολο το περίφημο *regum concordia discors*<sup>111</sup> του Οράτιου. Βέβαια, πρέπει να πούμε πως οι περισσότεροι θετικιστές επιστημολόγοι υποστήριξαν τη θέση ότι η χεγκελιανή λογική είναι ψευδοεπιστημονική και, ως τέτοια, χωρίς ενδιαφέρον για την ίδια την επιστήμη. Με το ρεύμα του λογικού θετικισμού και τη σχέση του με τη μεταφυσική θα ασχοληθούμε στο επόμενο κεφάλαιο.

(παραθέτω από Michel Paty, «Μυθικό και ορθολογικό στοιχείο στις οριακές θεωρίες της Επιστήμης», μεταφρ, σ. 90-91.)

107. James Jean, ό.π., σ. 184.

108. Ό.π., σ. 293.

109. Όπως παραθέτει η Ρ. Ιμβριώτη, ό.π., σ. 45 από το έργο του N. Hartmann, «Die Philosophie des deutschen Idealismus» [η φιλοσοφία του γερμανικού ιδεαλισμού], 2<sup>ο</sup> μέρος, Hegel, σ. 18.

110. «Η διαλεκτική του Hegel», ό.π., σ. 45.

111. Μεταφράζεται από τα λατινικά ως “Η ασύμφωνη συμφωνία των πραγμάτων”.

## Κεφάλαιο 3<sup>ο</sup>

### 3.1 Θετικισμός, λογικός Θετικισμός και η στροφή προς τη Γλώσσα

Ο όρος *θετικισμός* εισάγεται για πρώτη φορά από τον Saint-Simon, Γάλλο κοινωνικό φιλόσοφο και σοσιαλιστή του 18<sup>ου</sup> αιώνα. Χρησιμοποιείται όμως για πρώτη φορά με συστηματικό τρόπο από τον Auguste Comte (1798-1857), ο οποίος υιοθετεί τον όρο ισχυριζόμενος ότι «έγκυρη μορφή γνώσης είναι αυτή που βασίζεται στα αισθητά πράγματα» στα έργα του, *The course in Positive Philosophy* (1830-1842), και *A General View of Positivism* (1865).

Σε ένα γενικότερο πλαίσιο θα μπορούσαμε να πούμε πως ο θετικισμός λειτούργησε σαν ένα επιστημονικό δόγμα, το οποίο υποστηρίζει πως μία πρόταση ή ένας φυσικός νόμος έχει νόημα μόνο όταν είναι λογικά επαληθεύσιμος. Συνεπακόλουθα, ο θετικισμός σαν ρεύμα απορρίπτει οτιδήποτε το υπερβατικό ή μεταφυσικό και στηρίζεται στον εμπειρισμό. Συγκεκριμένα, κάθε γνώση που αφορά γεγονότα βασίζεται στα “θετικά” στοιχεία της εμπειρίας. Έτσι, οι γενικές κι αφηρημένες έννοιες σύμφωνα με τον θετικιστικό τρόπο σκέψης δεν έχουν εμπειρική υπόσταση, άρα δεν υπάρχουν. Η επικράτηση και εδραίωση του θετικισμού ως επιστημολογικό εργαλείο, ως φιλοσοφία δηλαδή της επιστήμης, έγινε αρκετά χρόνια μετά τον Comte, όταν ο θετικισμός οδήγησε τη φιλοσοφική-επιστημολογική σκέψη στο δρόμο του *λογικού θετικισμού*<sup>112</sup> (με την ευρεία έννοια ο *λογικός θετικισμός* μπορεί να θεωρηθεί συνώνυμο του *νεοθετικισμού* και του *λογικού εμπειρισμού*<sup>113</sup>).

Στα τέλη του 19<sup>ου</sup> και τις αρχές του 20<sup>ου</sup> αιώνα, οι περισσότεροι φιλόσοφοι κι επιστήμονες διδάχτηκαν τις καντιανές ιδέες, αλλά κατά τη δεκαετία του 1920 οι πιο τολμηροί από αυτούς κατέληξαν να απορρίψουν το καντιανό κοσμοείδωλο. Η μερική αποσύνθεση της καντιανής λύσης οφειλόταν κυρίως σε δύο παράγοντες. Κατ’ αρχάς, αφορμή για την αμφισβήτησή της ήταν η επιστημονική απόρριψη βασικών αρχών της γεωμετρίας και της φυσικής<sup>114</sup> για τις οποίες ο Kant είχε

112. Σήμερα, ο λογικός θετικισμός ως κίνημα είναι μάλλον νεκρός. Οι θέσεις του θεωρούνται εν πολλοίς παρωχημένες ενώ οι φιλόσοφοι βρίσκουν το χαρακτηρισμό του θετικιστή μειωτικό. Παρόλαυτά, το κίνημα αυτό έθεσε τα θεμέλια και συνέβαλε στη συγκρότηση της φιλοσοφίας της επιστήμης.

113. Ίσως είναι πιο ακριβές να πούμε πως ο λογικός θετικισμός αποτελεί την πρώιμη φάση του νεοθετικισμού, ενώ ο λογικός εμπειρισμός αποτελεί την ύστερη φάση του.

114. Στα μέσα και το τέλος του 19<sup>ου</sup> εμφανίστηκαν οι μη-ευκλείδειες γεωμετρίες για την περιγραφή της δομής του χώρου και στη συνέχεια, στις αρχές του 20<sup>ου</sup> αιώνα εμφανίστηκε η «νέα» φυσική (η

ισχυριστεί ότι απέδειξε ότι είναι a priori συνθετικές αλήθειες. Κατά δεύτερον, αναπτύχθηκε από τους Gottlob Frege (1848-1925), David Hilbert (1862-1943), κ.ά. η σύγχρονη Λογική, η οποία σταδιακά κατέρριψε τις καντιανές ιδέες. Το 1879 ο Frege επέφερε επανάσταση στη Λογική θεμελιώνοντας μια θεωρία μαθηματικής απόδειξης, που επέτρεπε τη μαθηματική μελέτη της δομής των ίδιων των μαθηματικών. Στη δεκαετία του 1920, ο Hilbert<sup>115</sup>, ο Bertrand Russell (1872-1970) κ.ά. ανέπτυξαν τις ιδέες του Frege δημιουργώντας ένα εργαλείο ανάλυσης της γλώσσας και των επιχειρημάτων των μαθηματικών, της φυσικής, ακόμα και της ίδιας της φιλοσοφίας. Το νέο αυτό λογικό εργαλείο έδειχνε πως βασικά επιχειρήματα του Kant ήταν διφορούμενα, γεμάτα κενά, ανίκανα να αποδείξουν όσα ισχυρίζονταν. Για παράδειγμα, η απάντηση του Kant στον επαγωγικό σκεπτικισμό του Hume φάνηκε ανεπαρκής, καθώς δε φάνηκε επαρκώς δικαιολογήσιμη η στροφή από το ερώτημα περί της αρχής της αιτιότητας στο πώς θα μπορούσαμε να γνωρίσουμε τους καθολικούς φυσικούς νόμους επί τη βάση οποιουδήποτε πεπερασμένου συνόλου τεκμηρίων<sup>116</sup>. Σε ένα γενικότερο πλαίσιο, η καντιανή εικόνα εξακολούθησε να υφίσταται, αλλά χωρίς πειστικά επιχειρήματα. Σταδιακά, το καντιανό σύστημα αντικαταστάθηκε από ένα νέο φιλοσοφικό εγχείρημα: την ανάπτυξη της λογικής της επιστήμης.

Ο στόχος του συγκεκριμένου φιλοσοφικού εγχειρήματος ήταν να δημιουργηθεί ένα πρόγραμμα θεμελίωσης των θετικών επιστημών μέσω αναγωγής των μαθηματικών στη λογική. Το πρόγραμμα αυτό, η καταγωγή του οποίου μπορεί να αναζητηθεί στο έργο του G.W. Leibniz (1646-1716), προϋπέθετε ότι η λογική είναι οντολογικά κι επιστημολογικά πρότερη των μαθηματικών. Ο Frege, στα τέλη του 19<sup>ου</sup> αιώνα, επιχείρησε πρώτος να δείξει ότι η αριθμητική μπορεί να αναχθεί στη λογική. Η λογική θεωρία που διαμόρφωσε εστίασε το ενδιαφέρον της σε τυπικές γλώσσες, οι οποίες παρουσιάζονταν ως αφηρημένα αλλά ακριβή μαθηματικά αντικείμενα. Στα τυπικά αυτά συστήματα, ο Frege ισχυρίστηκε ότι οι πρωταρχικές έννοιες είναι καθαρά λογικές έννοιες και τα αξιώματα λογικές αλήθειες, ικανές να παράγουν όλα τα θεωρήματα της Αριθμητικής. Επιδιώκοντας να δώσει έναν πιο αντικειμενικό χαρακτήρα στην επιστημονική γνώση και θεωρώντας ότι η καθημερινή γλώσσα και γραμματική συσκοτίζουν τη δομή και το περιεχόμενο των προτάσεων, ο Frege έκανε ένα σημαντικό βήμα για τη λογική: Έθεσε ως μονάδα ανάλυσης τη *δηλωτική πρόταση* (Aussagesatz)<sup>117</sup>, η οποία δεν αναλυόταν πια με τη μορφή “Υποκείμενο-Κατηγορούμενο” (όπως στη για αιώνες κυρίαρχη αριστοτελική λογική), αλλά με τη μορφή “Ορισμα - Κατηγορηματική Συνάρτηση” και με τη βοήθεια ποσοδεικτών. Γενικεύοντας, το μεγαλύτερο επίτευγμα του Frege ήταν ότι

Σχετικότητα συγκεκριμένα έδειξε ότι η ευκλείδεια γεωμετρία δεν είναι αληθής όσον αφορά τον φυσικό χώρο).

115. Ο David Hilbert θέλησε να δημιουργήσει ένα πρόγραμμα ώστε να βρεθεί ένα πλήρες και συνεπές σύνολο από αξιώματα για όλα τα μαθηματικά.

116. Salmon, «Introduction to the Philosophy of Science», ό.π., σ. 151.

117. Ο όρος αποδίδεται στην ελληνική και ως «απόφανση».

έδειξε με ποιό τρόπο μια ποικιλία μαθηματικών θεωριών μπορεί να αναπαρασταθεί από τέτοιες τυπικές γλώσσες. Επίσης, ο Frege έδειξε ότι η έννοια της απόδειξης μπορεί να προσδιοριστεί σε μια τέτοια γλώσσα ως ακριβής μαθηματική ιδιότητα κάποιων συνόλων από ακολουθίες συμβόλων. Κυρίως ο Rudolf Carnap (1891-1970), ένας από τους πρωτοπόρους στη νέα προοπτική που άνοιξε η Λογική, και κατά δεύτερο λόγο ο Russell, είδαν τη φρεγκεανή μαθηματική ανασυγκρότηση της έννοιας της απόδειξης ως μοντέλο για ολόκληρη τη φιλοσοφία. Από τη δικιά τους επαναστατική οπτική γωνία, η φιλοσοφία αντί να μιλάει με όρους του Kant για «σύνθεση» ή με όρους του Locke για «ιδέες», θα μπορούσε να μιλάει για τη γλώσσα, για τα σύμβολα, για τις μαθηματικές τους σχέσεις και το νόημά τους<sup>118</sup>.

Ωστόσο, το ερευνητικό πρόγραμμα του Frege οδηγήθηκε σε αδιέξοδο όταν εμφανίστηκαν διάφορα συνολοθεωρητικά παράδοξα. Το πλέον γνωστό συνολοθεωρητικό παράδοξο είναι αυτό του Russell, σύμφωνα με το οποίο είναι αδύνατο να υπάρξει ένα σύνολο που να περιέχει όλα τα σύνολα τα οποία δεν είναι υποσύνολα του εαυτού τους<sup>119</sup>. Ενδιαφέρον παρουσιάζει το γεγονός ότι ο Russell αρχικά υπήρξε καντιανός- η διδακτορική του διατριβή δεν ήταν παρά μια υπεράσπιση της καντιανής θεώρησης της γεωμετρίας απέναντι στην ανάπτυξη των μη-ευκλείδιων γεωμετριών. Αργότερα ωστόσο, ο Russell εγκατέλειψε σχεδόν ολοκληρωτικά την καντιανή οπτική γωνία' αλληλογράφησε με το Frege και συνεισέφερε σημαντικά στην ανάπτυξη της Λογικής. Ο Russell έδειξε στον Frege την ασυνέπεια του αξιωματικού του συστήματος, εφόσον προκύπτουν αντιφάσεις που συνδέονται με τον ορισμό των κλάσεων και των συνόλων. Ύστερα, μαζί με τον Alfred North Whitehead (1861-1947), ανέλαβε να συνεχίσει το έργο του Frege. Οι δυο τους εξέδωσαν ένα ιδιαίτερα ογκώδες και τεχνικό βιβλίο, το Principia Mathematica. Ο Russell θεώρησε ότι τα συνολοθεωρητικά παράδοξα προέκυπταν από το γεγονός ότι η θεωρία συνόλων που είχε δημιουργηθεί επέτρεπε τη χρήση αυτοαναφορών. Επιχείρησε λοιπόν να διατυπώσει μία θεωρία τύπων η οποία να υπακούει σε μία ιεραρχική ταξινόμηση των συνόλων, ώστε ένα σύνολο ορισμένου τύπου να οφείλει να έχει ως μέλη του μόνο σύνολα ιεραρχικά χαμηλότερου τύπου. Ωστόσο, δεν ήταν σαφές αν μια σειρά από αρχές και αξιώματα που χρησιμοποίησε ο Russell στην προσπάθειά του να διατυπώσει αυτή τη θεωρία τύπων ήταν καθαρά λογικού χαρακτήρα και ως εκ τούτου δεν ολοκληρώθηκε το πρόγραμμα αναγωγής των μαθηματικών στη λογική.

Αυτή η αδυναμία ολοκλήρωσης του πρωταρχικού στόχου του Russell - την πλήρη αναγωγή δηλαδή των μαθηματικών στη Λογική - λειτουργώντας συνδυαστικά με τα συμπεράσματα του αυστριακού μαθηματικού και φιλοσόφου

118. Ό.π., σ. 153.

119.  $A \subset A$ , (πχ το σύνολο όλων των συνόλων είναι σύνολο), ενώ  $A \notin A$ , (πχ το σύνολο όλων των ανθρώπων δεν είναι άνθρωπος). Το παράδοξο εμφανίζεται εάν προσπαθήσουμε να συγκροτήσουμε ένα σύνολο που να περιέχει όλα τα σύνολα που δεν ανήκουν στον εαυτό τους. Εάν το σύνολο αυτό ανήκει στον εαυτό του τότε αναγκαστικά δεν ανήκει στον εαυτό του και εάν δεν ανήκει στον εαυτό του, τότε αναγκαστικά ανήκει στον εαυτό του.

Kurt Gödel (1906-1978) υπονόμεισε το πρόγραμμα του λογικισμού και την κυριαρχία του στη φιλοσοφία των μαθηματικών και τη λογική. Ο Gödel διατυπώνοντας το 1931 τα περίφημα θεωρήματα της μη-πληρότητας στο έργο του “Über formal unentscheidbare Sätze der *Principia Mathematica* und verwandter Systeme”, “Περί των τυπικών μη-αποκρίσιμων προτάσεων των *Principia Mathematica* και συναφών συστημάτων”, έδειξε ότι είναι δυνατόν να δημιουργήσουμε μία πρόταση της αριθμητικής, η οποία, ενώ γνωρίζουμε ότι είναι αληθής, δεν αποδεικνύεται εντός του συστήματος αξιωμάτων της Αριθμητικής. Ουσιαστικά, ο Gödel αμφισβήτησε μέσα από το έργο του την ιδέα ότι η μαθηματική αλήθεια υπόκειται σε αξιωματικοποίηση.

Οι φιλόσοφοι του διανοητικού αυτού κλίματος που υπάγεται στη λογική και στα μαθηματικά, έδωσαν σε κάθε περίπτωση ώθηση στη φιλοσοφία προς νέες κατευθύνσεις και επηρέασαν βαθιά τον λεγόμενο *Κύκλο της Βιέννης*, μια ομάδα διανοούμενων – επιστημών και φιλοσόφων – που σχηματίστηκε κατά την περίοδο του μεσοπολέμου γύρω από τον γερμανό καθηγητή φυσικής στο πανεπιστήμιο της Βιέννης Moritz Schlick (1882-1936). Οι φιλόσοφοι του *Κύκλου της Βιέννης* υιοθέτησαν τα προτάγματα του λογικού θετικισμού και χρησιμοποίησαν την τυπική γλώσσα που αναπτύσσεται στο *Principia Mathematica* για να μιλήσουν για την επιστήμη. Αυτό που κατά κύριο λόγο αξιοποίησαν ήταν ο εκτασιακός χαρακτήρας της προτασιακής λογικής, δηλαδή της λογικής εκείνης σύμφωνα με την οποία η απόδοση αληθοτιμών (αληθής/ψευδής) δεν στηρίζεται στο περιεχόμενο, στο νόημα δηλαδή των προτάσεων και των όρων, αλλά μόνο στη σύνταξη<sup>120</sup>.

Σύμφωνα με τον ρεαλιστή Schlick, ιδρυτή του *Κύκλου της Βιέννης*, δεν υπάρχουν a priori συνθετικές κρίσεις<sup>121</sup>, καθώς η οντολογία προηγείται της γνωσιοθεωρίας. Η φιλοσοφία, για τον Schlick, αν και δεν είναι επιστήμη, δεν μπορεί να αγνοεί τις επιστήμες: έργο της είναι η διασάφηση και ερμηνεία της επιστημονικής γνώσης<sup>122</sup>. Ο Schlick διακρίνει δηλαδή, τη γνώση των πραγμάτων (η οποία επιτυγχάνεται μέσω εννοιών οι οποίες είναι σαφείς) από την απλή εξοικείωση μαζί τους (που προκύπτει από την εμπειρία μέσω εικόνων και παραστάσεων που είναι ασαφείς). Προσεγγίζει έτσι την αντίληψη του πρώιμου Wittgenstein, (μαθητής του Russell από τον οποίο επηρεάστηκαν βαθιά τα μέλη του *Κύκλου της Βιέννης*), περί της φιλοσοφίας ως δραστηριότητας (κι όχι διδασκαλίας ή επιστήμης) με στόχο τη διασάφηση των προτάσεων της γλώσσας που απεικονίζουν τα γεγονότα του κόσμου μέσω της κοινής λογικής μορφής που υποτίθεται ότι διαθέτουν. Η ανάγκη λογικής ανάλυσης της γλώσσας προκύπτει από την πεποίθηση που δημιούργησε κατά κύριο λόγο ο Ludwig Wittgenstein (1889-1951), ότι η γλώσσα αποτελεί απεικόνιση του κόσμου.

120. Β. Κιντή, «Φιλοσοφία της Επιστήμης», Ελληνικό Πανεπιστήμιο Πατρών, 2003, σ. 13.

121. Γ. Ρουσόπουλος, «Ο Κύκλος της Βιέννης. Η επιστημονική κοσμοαντίληψη.», εκδ. Οκτώ, Αθήνα 2010, σ. 40.

122. Ό.π., σ. 45.

Σε αντίστοιχο δρόμο κινήθηκε κι ο Carnap, μαθητής του Frege επηρεασμένος από το φαινομεναλισμό του Russell<sup>123</sup>, ο οποίος παρομοίαζε τον παραδοσιακό φιλόσοφο με ποιητή, υποδεικνύοντας έτσι έναν πιο επιστημονικό δρόμο για μια πιο λιτή, σαφή και λογικά αυστηρή μελλοντική φιλοσοφία. Ο Carnap, βλέποντας της γλώσσα ως λογισμό, επιχείρησε να δημιουργήσει ένα γενεαλογικό σύστημα αναγωγής των προτάσεων<sup>124</sup>. Βρήκε ότι μπορούσε να κατασκευάσει κλάσεις που ήταν αναγώγιμες σε μία απλή σχέση μεταξύ όρων που υποδηλώνουν εμπειρίες και διαπίστωσε ότι ορισμένες από αυτές τις κλάσεις παρουσιάζονταν ως εύλογες ανασυγκροτήσεις αισθητηριακών τροπικοτήτων όπως το χρώμα κι ο ήχος<sup>125</sup>. Ωστόσο, δε βρήκε κάποιο ικανοποιητικό τρόπο να ερμηνεύσει την έννοια του φυσικού αντικειμένου, ή της θέσης και του χρόνου ως τέτοιου είδους αναγωγικών κλάσεων. Οπότε η προσπάθεια λογικής κατασκευής του εξωτερικού κόσμου από περιγραφές της εμπειρίας έμεινε ανολοκλήρωτη.

### 3.2 Η σχέση του Λογικού Θετικισμού με τη Μεταφυσική – η Αρχή της Επαληθευσιμότητας κι η «Καθιερωμένη Αντίληψη» περί θεωριών.

Όπως έχει ήδη γίνει αντιληπτό, η επιστημονική κοσμοαντίληψη του *Κύκλου της Βιέννης* ήταν ξεκάθαρα αντι-μεταφυσική. Τα βασικά λάθη της παραδοσιακής μεταφυσικής σύμφωνα με τους λογικούς θετικιστές είναι η υποστασιοποίηση των εννοιών και η αντίληψη ότι η καθαρή σκέψη μπορεί να οδηγήσει σε ένα είδος μεταφυσικής γνώσης. Στον *Κύκλο της Βιέννης* οι μεταφυσικές στάσεις εκφράζονται όχι μέσω των προτάσεων, αλλά μέσω της τέχνης. Έτσι, η λογική ανάλυση στρέφεται κατά της παραδοσιακής μεταφυσικής, του σχολαστικισμού<sup>126</sup>, του γερμανικού ιδεαλισμού, της καντιανής κοσμοαντίληψης και του σύγχρονου απριωρισμού<sup>127</sup>. Τα

123. Ο φαινομεναλισμός υποστηρίζει τη θέση ότι τα φυσικά αντικείμενα συγκροτούνται από αισθητηριακά δεδομένα.

124. Ό.π., σ. 77-83.

125. Salmon, «Introduction to the Philosophy of Science», ό.π., σ. 155.

126. Σχολαστικισμός ονομάστηκε μία μαθησιακή μέθοδος που διδασκόταν σε μεσαιωνικά πανεπιστήμια (από τον 12<sup>ο</sup> μέχρι και τον 14<sup>ο</sup> αιώνα) και αποσκοπούσε στη συμφιλίωση της αρχαίας κλασικής φιλοσοφίας (βασίστηκε κυρίως στην Αριστοτελική Λογική) με τη μεσαιωνική θεολογία και γενικότερα στην ερμηνεία των φυσικών φαινομένων με βάση τις χριστιανικές αρχές. Γνωστότερος εκπρόσωπός της ήταν ο Θωμάς ο Ακινάτης.

127. Ο σύγχρονος απριωρισμός εδώ εννοείται ως φιλοσοφικό σύστημα που δέχεται ορισμένες έννοιες εκ των προτέρων δεδομένες (αξιωματικές θεωρήσεις) χωρίς να λαμβάνει υπ' όψιν του την εμπειρία.

παραδοσιακά φιλοσοφικά προβλήματα θεωρούνται ψευδο-προβλήματα και στόχος της φιλοσοφίας είναι η διασάφηση των προτάσεων μέσω της ανάλυσης. Συγκεκριμένα, αναγνωρίζονται αποκλειστικά οι εμπειρικές προτάσεις κι οι αναλυτικές προτάσεις των μαθηματικών και της λογικής, ενώ ο όρος “πραγματικό” αποδίδεται μόνο σε κάτι που είναι δυνατό να ενταχθεί στη συνολική δομή της εμπειρίας.

Ο Wittgenstein, στις αρχές του 20<sup>ου</sup> αιώνα, υποστήριξε, θέτοντας τα όρια της γλώσσας κι επηρεάζοντας βαθιά τον *Κύκλο της Βιέννης*, ότι η μεταφυσική στερείται παντελώς νοήματος. Στο βιβλίο του *Tractatus Logico-Philosophicus* (Λογικο-Φιλοσοφική Πραγματεία)<sup>128</sup>, ο Wittgenstein ισχυρίζεται ότι οι μόνες προτάσεις οι οποίες, αυστηρά μιλώντας, έχουν νόημα είναι οι προτάσεις των φυσικών επιστημών που αναφέρονται σε συγκεκριμένες καταστάσεις και είναι είτε αληθείς είτε ψευδείς. Οι προτάσεις των μαθηματικών και της λογικής είναι, κατά τον Wittgenstein ψευδο-προτάσεις, (αφού είναι ταυτολογίες), ενώ οι προτάσεις της μεταφυσικής ή οι προτάσεις της φιλοσοφίας είναι κυριολεκτικά άνευ νοήματος<sup>129</sup>.

Οι λογικοί θετικιστές επηρεάστηκαν βαθύτατα από τις απόψεις του Wittgenstein σχετικά με τη μεταφυσική. Όπως όμως αναγνώρισαν αργότερα, διέφεραν από τις απόψεις του σε δύο βασικά σημεία: Πρώτον, ο Wittgenstein αν και θεωρούσε τη μεταφυσική άνευ νοήματος, της απέδιδε μεγάλη βαρύτητα. Πίστευε δηλαδή ότι αυτό που έχει σημασία στη ζωή, είναι αυτό ακριβώς για το οποίο πρέπει να σωπαίνουμε. Ο Wittgenstein έθεσε τα όρια της γλώσσας και του νοήματος γιατί σεβόταν τη μεταφυσική, ενώ ο *Κύκλος της Βιέννης* έθεσε τα όρια της γλώσσας και του νοήματος για να την απορρίψει. Δεύτερον, οι θετικιστές εξέλαβαν τις στοιχεώδεις προτάσεις του *Tractatus* ως παρατηρησιακές προτάσεις<sup>130</sup>, ενώ ο Wittgenstein, τουλάχιστον εμμέσως, απέρριπτε αυτή την εκδοχή. Έτσι, οι θετικιστές οδηγήθηκαν σε φαινομεναλιστικές απόψεις που δεν είχαν σχέση με το πρόγραμμα του Wittgenstein<sup>131</sup>.

Ο Carnap, το 1932 δημοσίευσε στο περιοδικό του *Κύκλου της Βιέννης* “*Erkenntnis*” (Vol. II), το κείμενο “The Elimination of Metaphysics through Logical Analysis of Language<sup>132</sup>”, όπου υποστηρίζει ότι η ανάπτυξη της Λογικής κατέστησε δυνατή μια νέα κι ακριβέστερη απάντηση περί της εγκυρότητας της μεταφυσικής. Σε αυτό το κείμενο οι μεταφυσικές προτάσεις θεωρούνται ψευδο-προτάσεις, καθώς ο Carnap υποστηρίζει πως είτε περιέχουν λέξεις οι οποίες δεν αναφέρονται πουθενά, είτε περιέχουν λέξεις που έχουν μεν νόημα, αλλά οι οποίες συνδέονται μεταξύ τους με τρόπο που παραβιάζει συντακτικούς ή σημασιολογικούς

128. Αλλά όχι και στις *Philosophical Investigations* (Φιλοσοφικές Έρευνες) όπου οι απόψεις του περί νοήματος άλλαξαν σε ένα βαθμό. Μέσω των δύο αυτών έργων ο Wittgenstein διαχωρίζεται από τους μελετητές του σε “πρώιμος” και “ύστερος” Wittgenstein.

129. Β. Κιντή, ό.π., σ. 18.

130. Δηλαδή ως προτάσεις που αφορούν παρατηρησιακά δεδομένα.

131. Ό.π., σ. 19.

132. Μεταφράζεται ως “Η Εξάλειψη της Μεταφυσικής μέσω Λογικής Ανάλυσης της Γλώσσας”.

γλωσσικούς κανόνες<sup>133</sup>. Οι φιλόσοφοι που χρησιμοποιούν τις λέξεις αυτές, σύμφωνα με τον Carnap, δεν προσδιορίζουν τις εμπειρικές συνθήκες που θα καθιστούσαν αληθείς τις προτάσεις που περιέχουν τις εν λόγω λέξεις. Παραστάσεις και αισθήματα που τυχόν συνδέονται με αυτές δεν μπορούν να τις προσδώσουν νόημα<sup>134</sup>. Ο Carnap παραθέτει αποσπάσματα του Heidegger και υποστηρίζει πως σε τέτοια κείμενα, όπως κι αυτά των Fichte, Schelling και Hegel παραβιάζεται το λογικό συντακτικό της γλώσσας. Σε αυτήν την κατεύθυνση, μαζί με άλλους λογικούς θετικιστές, ο Carnap επιχείρησε να αξιοποιήσει την πρόοδο στην ανάπτυξη της σύγχρονης λογικής που αποτυπώθηκε στο *Principia Mathematica* ώστε να κατασκευάσει μια ιδεώδη, λογικώς συγκροτημένη γλώσσα, η οποία θα καθιστούσε αδύνατη τη διατύπωση μεταφυσικών προτάσεων.

Γενικότερα, αξίζει να σημειωθεί ότι οι λογικοί θετικιστές δε θεωρούσαν ότι η μεταφυσική δεν έχει κανένα απολύτως περιεχόμενο. Αρνήθηκαν μόνο ότι η μεταφυσική μπορεί να έχει θεωρητικό, γνωσιακό περιεχόμενο. Θεώρησαν δηλαδή ότι είναι δυνατόν η μεταφυσική στάση να λειτουργεί ως υποκατάστατο της τέχνης για να εκφράσει φιλοσοφικές ανησυχίες περί της ζωής. Ωστόσο, οι λογικοί θετικιστές θεωρούσαν ότι η τέχνη έχει έναν πιο θεμιτό χαρακτήρα ως μέσο έκφρασης μεταφυσικών ανησυχιών, καθώς δεν παραπλανά τον αναγνώστη ή ακόμα και τον συγγραφέα. Για παράδειγμα, ενδιαφέρον έχει η στάση του Carnap για τον Nietzsche, αφού τον διακρίνει από άλλους μεταφυσικούς φιλοσόφους, ακριβώς λόγω του εξαιρετικού ταλέντου του να εκφράζει με ποίηση ό,τι οι υπόλοιποι μεταφυσικοί προσπάθησαν να εκφράσουν με 'παραπλανητικό' θεωρητικό λόγο<sup>135</sup>.

Είδαμε σε προηγούμενο κεφάλαιο τον τρόπο με τον οποίο επιχείρησε ο Kant να αποφύγει το μεταφυσικό σκεπτικισμό. Ενάντια του μεταφυσικού σκεπτικισμού, οι λογικοί θετικιστές προτείναν μία ακόμα πιο ριζική λύση: την αρχή της επαληθευσιμότητας (verifiability principle). Σύμφωνα με αυτή την αρχή, ένας ισχυρισμός έχει νόημα αν και μόνο αν μπορεί να επαληθευτεί, δηλαδή, αν και μόνο αν υπάρχει κάποιο δυνατό σύνολο παρατηρήσεων που, αν ελάμβαναν χώρα, θα αποδείκνυαν την αλήθεια του ισχυρισμού<sup>136</sup>. Όπως ορίσαμε το πρόβλημα του μεταφυσικού σκεπτικισμού σε προηγούμενο κεφάλαιο, το πρόβλημα παρουσιάζεται κάθε φορά που φαίνεται να υπάρχουν δύο ή περισσότεροι δυνατοί τρόποι συγκρότησης του κόσμου, και όλα τα δυνατά τεκμήρια δε θα ήταν αρκετά για να προσδιοριστεί με ποιόν από αυτούς τους τρόπους είναι πραγματικά συγκροτημένος ο κόσμος. Η αρχή της επαληθευσιμότητας απαγορεύει την περιγραφή τέτοιων περιστάσεων σύμφωνα με αυτήν, οι λέξεις δεν έχουν τη δύναμη να εκφράσουν αυτό που στερείται νοήματος.

133. Ο Carnap θέτοντας παραδείγματα τέτοιων λεξεων αναφέρει τις έννοιες 'αρχή', 'Θεός', 'Ιδέα', 'Απόλυτο', 'άπειρο', 'το όν του όντος', 'το μη-όν', 'το πράγμα καθεαυτό', 'το απόλυτο πνεύμα', 'η ουσία', 'το Εγώ'.

134. Ό.π., σ. 19.

135. Ό.π., σ. 21.

136. «Introduction to the Philosophy of Science», ό.π., σ. 155.



Η αποτυχία του λογικού θετικισμού, (μέσω του εγχειρήματος του Carnap), να δείξει πώς κατασκευάζονται περιγραφές του κόσμου από περιγραφές της εμπειρίας δεν αναγέννησε το μεταφυσικό σκεπτικισμό, καθώς οι φιλόσοφοι είχαν στη διάθεσή τους την *αρχή της επαληθευσιμότητας*. Ωστόσο, η αρχή αυτή είχε το δικό της λογικό τίμημα. Αν «επαληθεύω» σημαίνει εδραιώνω την αλήθεια με τέτοιο τρόπο ώστε να μη χρειάζεται να διατηρήσουμε το δικαίωμα να αλλάξουμε γνώμη, οι καθολικοί νόμοι της φυσικής εμφανίζουν τα εξής προβλήματα επαλήθευσης:

Κατ' αρχάς, αν χρησιμοποιήσουμε για παράδειγμα παρατηρήσεις για το σημείο τήξης του πάγου ώστε να επαληθεύσουμε το γενικό νόμο ότι το νερό τήκεται στους 0° C, θα κάνουμε το σφάλμα να υποθέσουμε ότι δεν είναι δυνατό στο μέλλον το νερό να τήκεται σε κάποια άλλη θερμοκρασία. Η ομοιομορφία των νόμων της φύσης μέσα στο χρόνο δεν είναι δυνατό να θεωρείται δεδομένη. Οι παρατηρήσεις πρέπει να καθιστούν αναγκαία την αλήθεια της πρότασης προς επαλήθευση, αλλά αυτό δεν είναι λογικά βέβαιο.

Κατά δεύτερον, η αρχή της επαληθευσιμότητας ως κριτήριο νοήματος έχει την εξής ανεπιθύμητη συνέπεια. Ας υποθέσουμε ότι είναι δυνατόν να επαληθεύσουμε την πρόταση: "Υπάρχει τουλάχιστον ένα λευκό αντικείμενο". Τότε όμως, η άρνηση αυτής της πρότασης: "Όλα τα αντικείμενα είναι μη-λευκά", ως καθολική πρόταση δεν είναι επαληθεύσιμη. Αυτό έχει την παράδοξη συνέπεια να είμαστε υποχρεωμένοι να πούμε ότι μία πρόταση έχει νόημα, ενώ η άρνησή της στερείται νοήματος, γεγονός που αντιβαίνει στη λογική αρχή που λέει ότι εάν μία πρόταση είναι αληθής, τότε η άρνησή της είναι ψευδής<sup>137</sup>.

Επίσης, οι νόμοι που υποστηρίζουν καθολικές προτάσεις της μορφής: "Όλα τα Α είναι Β" δεν μπορούν τελεσίδικα να επαληθευτούν, διότι κανένα πεπερασμένο σύνολο ατομικών προτάσεων ή εμπειριών δεν είναι λογικώς ισοδύναμο με αυτούς. Οι καθολικές προτάσεις αφορούν ένα δυνητικά μη πεπερασμένο σύνολο<sup>138</sup> Α ενώ εμείς μπορούμε να παρατηρήσουμε μόνο ένα πεπερασμένο σύνολο περιπτώσεων. Ο νόμος δηλαδή μπορεί να αναφέρεται σε άπειρες περιπτώσεις οι οποίες και δεν είναι δυνατό να εξαντληθούν από τις παρατηρήσεις μας ώστε τελικά ο καθολικός νόμος να επαληθευτεί<sup>139</sup>.

Οι αντιρρήσεις που συζητήθηκαν, (μαζί με άλλες των Ayer, Hempel, κ.α.), δείχνουν ότι η επαλήθευση μιας πρότασης δεν μπορεί ποτέ να είναι οριστική και πλήρης. Κατά μία έννοια η αρχή της επαληθευσιμότητας αποκλείει τα πάντα από το σώμα της επιστήμης. Δηλαδή, εάν κινηθούμε στις γραμμές της, κάθε επιστημονικός νόμος στερείται νοήματος. Όπως πολύ όμορφα λέει ο Clark Glymour στο 3<sup>ο</sup> κεφάλαιο του «Introduction to the Philosophy of Science», «η *αρχή της επαληθευσιμότητας* απαλλάσσει τον κόσμο από τη μεταφυσική, με τίμημα την

137. Εάν μία πρόταση είναι ψευδής, δε στερείται νοήματος. Το αντίθετο μάλιστα, τότε έχει αναγκαστικά νόημα.

138. π.χ. τα χωροχρονικά σημεία.

139. Ό.π., σ. 27-28.

απώλεια του κόσμου!». Έτσι, η αρχή της επαληθευσιμότητας φαίνεται να υπήρξε απλώς ένα βολικό δόγμα για να παραμεριστεί το παράλογο, (ή ίσως καλύτερα το 'άλογο'), της μεταφυσικής. Το παράλογο όμως κέρδισε.

Κλείνοντας την ενότητα του λογικού θετικισμού, είναι σημαντικό να αναφερθεί και η «καθιερωμένη (standard) άποψη περί θεωριών», όπως αυτή διαμορφώθηκε λόγω της αποτυχίας της αρχής της επαληθευσιμότητας. Όπως είδαμε, το πρόβλημα του διαχωρισμού της επιστήμης από τη μεταφυσική άρχισε να φαίνεται όλο και δυσκολότερο. Τη δεκαετία του 1930 έγινε μία ακόμα απόπειρα από τους φιλοσόφους της επιστήμης, με χρήση των εννοιών του ελέγχου και της επικύρωσης για να περιστεύουν το νόημα. Βέβαια, πρέπει να αναφέρουμε ότι η *Καθιερωμένη άποψη* δεν αντιστοιχεί επακριβώς στις απόψεις των επι μέρους λογικών θετικιστών, ούτε αποτελεί κριτική των απόψεών τους. Αποτελεί ουσιαστικά την εκ των υστέρων γενικευμένη ανασυγκρότηση των απόψεών τους, ώστε να συνοψίσει με λογική συνοχή όσα είχαν διατυπώσει για τις επιστημονικές θεωρίες. Στο τέλος όμως, ακόμα κι αυτή η απόπειρα απόρριψης της μεταφυσικής αποδείχτηκε ανεπαρκής.

Σύμφωνα με την *καθιερωμένη άποψη*<sup>140</sup> κάθε επιστημονική θεωρία είναι ένα αξιωματικοποιημένο παραγωγικό σύστημα, ένας λογισμός, στον οποίο εσωτερικές αρχές (internal principles) ή αιτήματα (postulates) νοήματος προσδιορίζουν εμμέσως το συντακτικό νόημα των θεωρητικών όρων που εισάγονται από τη θεωρία<sup>141</sup>. Στο σύστημα αυτό, οι θεωρητικοί όροι δεν έχουν εμπειρικό περιεχόμενο. Λειτουργούν όμως με τρόπο συστημικό, δηλαδή συνδέονται μέσω σχέσεων μεταξύ τους παρέχοντας τους βασικούς νόμους της θεωρίας. Οι νόμοι αυτοί οφείλουν βέβαια να εξηγούν εμπειρικούς νόμους, οι οποίοι θα έχουν παρατηρησιακό περιεχόμενο. Για να γίνει η σύνδεση μεταξύ των θεωρητικών όρων μιας θεωρίας και των παρατηρησιακών όρων της εμπειρίας, οι φιλόσοφοι χρησιμοποίησαν τους λεγόμενους 'κανόνες αντιστοίχισης' (correspondence rules – Carnap), οι οποίοι ονομάστηκαν αλλιώς 'επιχειρησιακοί ορισμοί' (operational definitions - Brigman), 'γεφυροποιητικές αρχές' (bridge principles – Hempel), 'ορισμοί συσχέτισης' (coordinative definitions – Reichenbach), ή 'λεξικό' (dictionary – Campbell).

Οι κανόνες αντιστοίχισης είναι στην ουσία προτάσεις που συνδέουν τους θεωρητικούς όρους μιας θεωρίας με παρατηρησιακούς όρους. Αναφέροντας κάποια παραδείγματα κανόνων αντιστοίχισης μπορούμε πχ να πούμε: Η ηλεκτρομαγνητική ακτινοβολία μήκους κύματος 520-560 nm αλληλεπιδράει με το μάτι δίνοντας στον ανθρώπινο εγκέφαλο την οπτική παράσταση του πράσινου χρώματος. Σε αυτήν την πρόταση, κάτι άμεσα παρατηρήσιμο, το ορατό πράσινο χρώμα, συνδέεται με κάτι μη (άμεσα) παρατηρήσιμο, την παρουσία ενός

140. Στη βιβλιογραφία συναντάται αλλιώς και ως "ορθόδοξη" (orthodox), "παραδεδομένη", ή "αποδεκτή" άποψη.

141. Ό.π., σ. 62.

ηλεκτρομαγνητικού κύματος με συγκεκριμένο μήκος και συχνότητα που αλληλεπιδράει με το ανθρώπινο μάτι. Μία άλλη πρόταση που δείχνει την εν λόγω σύνδεση, είναι η εξής: Η θερμοκρασία ενός αερίου<sup>142</sup>, είναι ανάλογη της μέσης κινητικής ενέργειας των μορίων του. Αυτή η πρόταση αποτελεί επίσης έναν κανόνα αντιστοίχισης, ο οποίος συνδέει τη μη (άμεσα) παρατηρήσιμη κινητική ενέργεια των μη παρατηρήσιμων μορίων με τη μετρούμενη, παρατηρήσιμη<sup>143</sup> θερμοκρασία του αερίου.

Για τον Carnap, οι θεωρητικοί όροι κυριολεκτικά στερούνται νοήματος μέχρις ότου δοθούν κάποιες συνθήκες ή κάποιοι κανόνες που καθορίζουν ποιά παρατηρήσιμη περίσταση θα μετρούσε ως παράδειγμα αυτών των όρων<sup>144</sup>. Αυτοί οι κανόνες είναι τα λεγόμενα *αιτήματα νοήματος*, τα οποία λειτουργούν τελικά ως συμβάσεις για τον τρόπο λειτουργίας των θεωρητικών όρων. Για να γίνουν αποδεκτά τα *αιτήματα νοήματος*, θα πρέπει να ισχύουν οι κανόνες αντιστοίχισης μεταξύ θεωρητικών και παρατηρησιακών όρων.

Η *καθιερωμένη θεώρηση* αποτελεί τον κοντινότερο διάδοχο της καντιανής εικόνας που κατόρθωσε να προσεγγίσει η σύγχρονη φιλοσοφία της επιστήμης στηριζόμενη στη Λογική.<sup>145</sup> Τα προβλήματα του μεταφυσικού σκεπτικισμού παραμερίζονται σε αυτήν τη θεώρηση με τη διαπίστωση ότι οι όροι που χρησιμοποιούνται στη μεταφυσική στερούνται εκείνων των κατάλληλων αιτημάτων νοήματος που θα επέτρεπαν την επικύρωση των μεταφυσικών προτάσεων. Βέβαια, η *καθιερωμένη θεώρηση* διατηρεί ορισμένες αναμφισβήτητες παραδοχές. Κατ' αρχάς, δεν παραθέτει κανένα πειστικό επιχείρημα υπέρ της επαληθευσιοκρατίας. Για ποιά συγκεκριμένο λόγο το νόημα πρέπει να έγκειται σε ό,τι μπορεί να επαληθευτεί αντιληπτικά; Επίσης, προϋποτίθεται σε αυτή τη θεώρηση ότι η αντικειμενική αλήθεια είναι συλλογικά διαθέσιμη, προσβάσιμη μέσα από μια λογική γλώσσα και ότι είναι σαφώς διακριτή από το ψεύδος. Η αντίδραση σε αυτές βασικές παραδοχές, (όπως και σε άλλες δευτερογενούς χαρακτήρα), οδήγησε αργότερα (1960-1980) στη δημιουργία της «Νέας Φιλοσοφίας της Επιστήμης» η οποία και τις αμφισβήτησε (συνεπακόλουθα απορρίφθηκε εμφατικά το πρόγραμμα της *καθιερωμένη άποψης*) μέσα από τα έργα των Thomas Kuhn (1922-1996), Imre Lakatos (1922-1974), Paul Feyerabend (1924-1994), κ.α. δίνοντας ώθηση στη φιλοσοφία της επιστήμης να κινηθεί προς νέες κατευθύνσεις.

142. Η οποία μετράται με θερμόμετρο και άρα είναι, ύπο μία ευρεία έννοια, παρατηρήσιμη.

143. Οι απόψεις των φιλοσόφων συνήθως διαφέρουν από αυτές των φυσικών ως προς το τί είναι παρατηρήσιμο και τί όχι. Για παράδειγμα, η ένταση του ηλ. ρεύματος θεωρείται παρατηρήσιμη ποσότητα από έναν φυσικό, ενώ ο φιλόσοφος, ο οποίος (αυστηρά μιλώντας) δέχεται ως παρατηρήσιμο μόνο ό,τι μπορούμε να αντιληφθούμε δια των αισθήσεων, θα υποστηρίξει ότι αυτό που παρατηρούμε είναι η ένδειξη της βελόνας του πολυμέτρου. Ο Carnap πάντως, αναγνωρίζοντας τη δυσκολία να διαγράψουμε μια μη-αυθαίρετη γραμμή ανάμεσα στο τι είναι παρατηρήσιμο και τι όχι, δέχεται ως παρατηρήσιμο ό,τι παρατηρείται δια των αισθήσεων, ή μετράται με σχετικά απλό τρόπο (πχ με μέτρο, με θερμόμετρο, με ρολόι).

144. «Introduction to the Philosophy of Science», ό.π., σ. 159.

145. Ό.π., σ. 160.



## Μέρος 2<sup>ο</sup>

Προβολή των βασικών θέσεων του υπαρξιστικού κινήματος –  
Αντιπαραθέσεις με την κλασική φιλοσοφία και την επιστήμη.

## Προλεγόμενα

### ι) Συγκεφαλαίωση και Εισήγηση στο 2<sup>ο</sup> Μέρος

Η παρούσα διπλωματική εργασία στο 2<sup>ο</sup> μέρος επιχειρεί να εισαγάγει τον αναγνώστη στις μη - συστηματικές φιλοσοφίες που εμφανίστηκαν κατά κύριο λόγο τον 19<sup>ο</sup> και 20<sup>ο</sup> αιώνα και είχαν ως βάση- θεμέλιο στη θέση π.χ. των *a priori* συνθετικών κρίσεων του Kant, του υπερβατολογικού Εγώ του Fichte ή του καθαρού-Είναι του Hegel, την “υπόσταση” του ατόμου. Ο λόγος για τον οποίο επιλέχθηκε η παρουσίαση του φιλοσοφικού ρεύματος του υπαρξισμού στο 2<sup>ο</sup> Μέρος, στηρίζεται στην απόπειρα ολοκλήρωσης μίας κριτικής προβολής των κάτωθι τεσσάρων βασικών μεταβάσεων που αφορούν στην εξέλιξη της φιλοσοφίας και τη σχέση της με την επιστήμη, από τον 17<sup>ο</sup> έως τον 20<sup>ο</sup> αιώνα:

i) Αρχικά, παρουσιάστηκε στο 1<sup>ο</sup> Μέρος η διάσπαση φιλοσοφίας κι επιστήμης στα χρόνια του Διαφωτισμού, εξ’ αιτίας αφενός της άνθισης των επιστημών και αφετέρου της προβληματικής, δογματικής μεταφυσικής. Η νέα φιλοσοφία, με εκπροσώπους τους J. Locke και D. Hume, ανέδειξε τις δυνατότητες μίας μεταφυσικής απαλλαγμένης από δόγματα και προκαταλήψεις [Locke] και τα λογικά προβλήματα που παρουσιάζονται σε περιπτώσεις επαγωγικού συλλογισμού από την επιστήμη, προβλήματα που έμοιαζαν μάλιστα να αμφισβητούν την ίδια την εγκυρότητα της επιστημονικής γνώσης [Hume].

ii) Στη συνέχεια, παρουσιάσαμε μία νέα επιχείρηση αναπροσαρμογής της φιλοσοφίας, ώστε να συνταιριάζει τη μεταφυσική με τη “Λογική” της μηχανικιστικής σκέψης και των θετικών επιστημών γενικότερα. Η απόπειρα αυτή, η οποία όπως δείξαμε ξεκίνησε από τον Kant και συνεχίστηκε από τον Hegel, έγινε στο πλαίσιο ενσωμάτωσης μίας μεταφυσικής παιδείας στην επιστήμη, ώστε να ενισχυθεί η επιστήμη στο γνωσιοθεωρητικό επίπεδο, χωρίς να απορριφθεί όμως ο μεταφυσικός ορίζοντας της σκέψης. Η επιτυχία αυτής της προσπάθειας κρίθηκε ωστόσο αμφιλεγόμενη, ενώ η επιστήμη δε φάνηκε πρόθυμη να κάνει στη μεταφυσική αυτή την παραχώρηση.

iii) Η επόμενη μετάβαση, περιλαμβάνει την απόπειρα απόλυτης αποβολής της μεταφυσικής από το επιστημονικό στερέωμα και τη δημιουργία μίας λογικής φιλοσοφίας μέσω της στροφής των λογικών θετικιστών προς τις “τυπικές γλώσσες”. Η επιστήμη θέλησε να εδραιωθεί μέσω μίας φιλοσοφίας που θα υπάκουε μόνο στο

έσχατο όργανό της, τη Λογική. Ωστόσο, όπως είδαμε στο 3<sup>ο</sup> Κεφάλαιο, με την απόλυτη αποβολή της μεταφυσικής δημιουργήθηκαν τελικά περισσότερα προβλήματα από όσα επιλύθηκαν.

iv) Τέλος, θα παρουσιάσουμε στο 2<sup>ο</sup> Μέρος μία τελείως διαφορετική μετάβαση της σύγχρονης σκέψης, ενός νέου ρεύματος της φιλοσοφίας που αντιδρά στο κλίμα του θετικισμού και της λογοκρατίας που φαίνεται να κυριαρχεί κατά τον 19<sup>ο</sup> και 20<sup>ο</sup> αιώνα. Το νέο αυτό σώμα θεωριών, προβιβάζοντας την έννοια της υπόστασης, δεν προσπαθεί να ενισχύσει την επιστήμη, αλλά αντίθετα, δίνει έμφαση στον ίδιο τον άνθρωπο και στον *μεταφυσικό εμπειρισμό* που τον συνοδεύει στην αναζήτηση του προς την αλήθεια. Τα επιστημονικά προπύργια της Λογικής και της αντικειμενικότητας απαξιώνονται, δίνοντας χώρο σε μία νέα περιοχή, η οποία σχετίζεται με την προσπάθεια του ατόμου να συλλάβει σε ένα προενοσιολογικό επίπεδο την παρουσία του μέσα στον κόσμο.

Ας περάσουμε λοιπόν στην παρουσίαση της τέταρτης και τελευταίας μετάβασης της σύγχρονης σκέψης του 20<sup>ου</sup> αιώνα. Εξ' αρχής, όταν καταπιάνεται κανείς με το φιλοσοφικό ρεύμα του υπαρξισμού, δημιουργείται ένας προβληματισμός, μια σύγχυση γύρω από το ποιοί φιλόσοφοι ακριβώς ονομάζονται "υπαρξιστές". Πολλοί από τους φιλοσόφους για τους οποίους θα γίνει λόγος παρακάτω διαχωρίστηκαν ο ένας από τον άλλο και αντιτάχθηκαν στην ενοποίηση των ιδεών τους κάτω από την ταμπέλα "υπαρξισμός". Ο κύριος λόγος είναι ότι σ' αυτήν τη λέξη οι περισσότεροι σπουδαίοι φιλόσοφοι που ασχολήθηκαν με την έννοια της υπόστασης (ο Heidegger, ο Jaspers κ.α.) είδαν ένα σύστημα, μια θεωρία. Θεώρησαν λοιπόν ότι η αρχή αυτή δεσμεύει και άρα αντιβαίνει την ίδια τους τη φιλοσοφία. Επίσης, η ποικιλία μορφών στην οποία εμφανίζεται ο στοχασμός γύρω από την ύπαρξη ανάλογα με τον εκάστοτε φιλόσοφο, εμφανίζει διάφορες αντιφάσεις και διαφωνίες<sup>146</sup>, με αποτέλεσμα η περισυλλογή τους σε ένα ενιαίο σύνολο να φαντάζει μάλλον άκομψη.

Ωστόσο, όπως υποστηρίζεται στην παρούσα απόπειρα του 2<sup>ου</sup> μέρους, υπάρχει ένα σώμα θεωριών, ή ίσως καλύτερα ένα κλίμα, ένα ρεύμα, που χαρακτηρίζει με ιδιότυπο τρόπο το έργο των φιλοσόφων με τους οποίους θα ασχοληθούμε στη συνέχεια. Αυτό το ρεύμα έχει άμεση σχέση με την προβολή της ανεπανάληπτης πρωτοτυπίας του κάθε ατόμου· αποτελούν αυτές οι φιλοσοφίες, υπό μία έννοια, μία υποκειμενική στροφή, που βασίζεται στην ένωση του μεταφυσικού εμπειρισμού με το αίσθημα της ανθρώπινης ανησυχίας<sup>147</sup>. Ο εμπειρισμός εδώ δεν έχει το χαρακτήρα που είχε στο 1<sup>ο</sup> μέρος (στη φιλοσοφία του Kant, στο γερμανικό Ιδεαλισμό κ.οκ.). Αντανακλάται αντίθετα στο εμπράγματο

146. Κάποιες θεμελιώδους ύφους, όπως π.χ. ο θρησκευτικού χαρακτήρα υπαρξισμός του Kierkegaard σε σύγκριση με τον μη-θρησκευτικό (ενίοτε αντι-θρησκευτικό) υπαρξισμό του Sartre.

147. Ο χαρακτηρισμός αυτός, (σε καμία περίπτωση δεν μπορεί να γίνει λόγος για ορισμό), αποτελεί παρατήρηση του Émile Bréhier (1876-1952), καθηγητή φιλοσοφίας στο Παρίσι.

στοιχείο (facticité)<sup>148</sup>, πάνω στο οποίο θα επιμείνουν αυτές οι φιλοσοφίες· είναι το στοιχείο του γεγονότος, το οποίο είναι ανάγωγο<sup>149</sup> σε κάθε κατασκευή και μεταφυσική ερμηνεία. Ο εμπειρισμός εδώ έχει έναν μεταφυσικό χαρακτήρα, καθώς μοιάζει να ενέχει εκτός των άλλων κι έναν έντονο προβληματισμό ως προς το χρόνο, ως προς τη χρονική στιγμή.

Για να μην γίνει στην παρούσα εργασία το ατόπημα να χαρακτηριστεί το φιλοσοφικό έργο των Heidegger, Jaspers, Nietzsche, κ.α. “υπαρξιστικό”, θα υιοθετηθεί στο παρόν κείμενο η γραμμή του Jean Wahl<sup>150</sup>, σύμφωνα με την οποία προτιμάται η έκφραση «φιλοσοφίες της υποστάσεως», έναντι του όρου «υπαρξιστικές φιλοσοφίες». Στην 1<sup>η</sup> ενότητα του 2<sup>ου</sup> μέρους γίνεται ακριβώς μία σύντομη εννοιολογική διευκρίνιση επί των όρων «Υπαρξη-Υπόσταση-Ουσία», η οποία και θα επιτρέψει την περαιτέρω παρουσίαση των αντίστοιχων φιλοσοφικών θέσεων.

## ii) Διευκρίνιση Εννοιών

Πολλοί από τους φιλοσόφους που επηρέασαν ριζικά το υπαρξιστικό ρεύμα της φιλοσοφίας δεν είναι επιτρεπτό να χαρακτηριστούν ως υπαρξιστές. Ο όρος «υπαρξισμός» καθιερώθηκε επί της ουσίας από τον Γάλλο φιλόσοφο και λογοτέχνη<sup>151</sup> Jean Paul Sartre (1905-1980), ενώ σπουδαίες μορφές της σύγχρονης φιλοσοφίας, όπως ο Martin Heidegger (1889-1976) και ο Karl Jaspers (1883-1969), απαρνήθηκαν το συγκεκριμένο χαρακτηρισμό. Ακόμα και ο πιο ευέλικτος τίτλος «φιλοσοφίες της υποστάσεως<sup>152</sup>» δεν αντιστοιχεί πλήρως ως χαρακτηρισμός για το έργο του Heidegger, ο οποίος θεώρησε ότι π.χ. στον Jaspers ανήκει σε ένας τέτοιος χαρακτηρισμός, ενώ για τον ίδιο το μόνο ουσιαστικό φιλοσοφικό πρόβλημα είναι αυτό του Όντος [του Είναι]. Παρόλα αυτά, στο έργο του *Sein und Zeit* (Είναι και Χρόνος), ο Heidegger ασχολείται σε μεγάλο βαθμό με την έννοια της «υπόστασης»,

148. Ο όρος αυτός προέρχεται από την “Faktizität” του Heidegger. Σε ελεύθερη μετάφραση θα μπορούσαμε να πούμε ότι αντιστοιχεί στον όρο “γεγονότητα”. Αποτελεί το “γεγονός” της ύπαρξης, του Dasein.

149. Δηλαδή δεν ανάγεται περαιτέρω, είναι στοιχειακό δεδομένο. Ότι ανάγεται, ερμηνεύεται από εκείνο προς το οποίο ανάγεται. Οπότε, το ανάγωγο στοιχείο δεν επιδέχεται πλήρους ερμηνείας.

150. Ο Jean Wahl (1888-1974) διετέλεσε καθηγητής φιλοσοφίας στη Σορβόνη. Εδώ γίνεται αναφορά στο βιβλίο του «Les Philosophies de l’ Existence», μετάφρ.-σχόλια Χ. Μαλεβίτσης, εκδ. ΑΡΜΟΣ, Αθήνα 2011.

151. Ο Sartre τιμήθηκε με το βραβείο Nobel λογοτεχνίας το 1964, το οποίο και αρνήθηκε να λάβει.

152. Στο παρόν κείμενο, η “existence” οποιουδήποτε αντικειμένου θα αναφέρεται ως “ύπαρξη”, ενώ η “existence” του ανθρώπου ως Υποκείμενο, θα αναφέρεται ως “υπόσταση”.



καθώς θεωρεί ότι η προσέγγιση του Όντος επιτυγχάνεται διαμέσου της υπόστασης και από αυτήν την άποψη θα μελετηθεί στο παρόν κείμενο.

Είναι επίσης αναγκαίο να γίνει μία διευκρίνηση επί των όρων «ύπαρξη» (existencia) και «ουσία» (essentia), καθώς αποτελούν δύο θεμελιώδεις οντολογικές διακρίσεις. Ας θεωρήσουμε τη φράση «είμαι άνθρωπος». Σε αυτή τη φράση, με τη λέξη «είμαι» δηλώνεται η ύπαρξη, ενώ με τη λέξη «άνθρωπος», δηλώνεται η ουσία. Η ουσία δεν έγκειται στο αντι-κείμενο, αλλά αποτελεί νόημα του αντι-κειμένου. Μπορούμε να έχουμε γνώση της ουσίας, χωρίς να προϋποθέτεται η ύπαρξη. Για παράδειγμα, η ουσία ενός τριγώνου στην ευκλείδεια γεωμετρία είναι ότι έχει τρεις πλευρές και τρεις γωνίες, το άθροισμα των οποίων [γωνιών], είναι 180°. Ωστόσο, ο ισχυρισμός αυτός στέκει, ακόμα κι αν δεν «υπάρχει» κανένα συγκεκριμένο τρίγωνο. Η ουσία δηλαδή αναφέρεται σε γενικά χαρακτηριστικά, σε δυνατότητα, ενώ η ύπαρξη αναφέρεται στο γεγονός της παρουσίας εν-τω-κόσμω. Σε αυτό το πλαίσιο, η δυνατότητα (η ουσία), γίνεται πραγματικότητα χάρη στην ύπαρξη, ή αλλιώς, η ύπαρξη πραγματοποιεί την ουσία<sup>153</sup>.

Ο στοχασμός γύρω από αυτές τις δύο έννοιες, (αναφερόμενοι όμως τώρα συγκεκριμένα στον άνθρωπο ως Υποκείμενο), «ύπαρξη» και «ουσία», οδήγησε τους κλασικούς φιλοσόφους στο συμπέρασμα ότι η ουσία προηγείται της ύπαρξης (η λέξη «προηγείται» εδώ έχει καθοδηγητικό χαρακτήρα). Οι φιλοσοφίες του υπαρξισμού αμφισβήτησαν τη συγκεκριμένη θέση, φτάνοντας στο συμπέρασμα - λογότυπο της υπαρξιστικής φιλοσοφίας, όπως το έθεσε ο Sartre: *Η ύπαρξη προηγείται της ουσίας*<sup>154</sup> [existence precedes essence]. Αυτή η φράση υποδηλώνει ότι στον υπαρξισμό δεν υπάρχει «ανθρώπινη φύση», παρα μόνο συνθήκες δυνατότητας που όμως καθορίζονται μέσα από την ίδια του την ύπαρξη. Ο Sartre, στο έργο του *L' Existentialisme est un humanisme*<sup>155</sup>, ρωτάει: «Τι σημαίνει ότι η ύπαρξη προηγείται της ουσίας;». Και απαντάει: «Σημαίνει ότι ο άνθρωπος κατ' αρχήν υπάρχει, συναντάει τον εαυτό του, προβαίνει στον κόσμο, και ύστερα καθορίζεται. [...] Ο άνθρωπος δεν είναι τίποτα άλλο από αυτό που γίνεται. Αυτή είναι η πρώτη αρχή του υπαρξισμού. [...] Ο άνθρωπος είναι κατ' αρχήν μια προβολή (projet)».

Οι φιλοσοφίες της υποστάσεως λοιπόν αντιπαρατίθενται προς τις κλασικές έννοιες της φιλοσοφίας, αμφισβητώντας τον πρωταρχικό ρόλο της ουσίας στο Υποκείμενο. Για παράδειγμα, οι φιλοσοφίες αυτές παρουσιάζουν το σχηματισμό της πλατωνικής θεωρίας των Ιδεών ως εξής: Ένας τεχνίτης ή καλλιτέχνης, για να δημιουργήσει οτιδήποτε (π.χ. ένα τραπέζι ή ένα γλυπτό), χρησιμοποιεί τις σταθερές (αμετάβλητες) Ιδέες. Οποιαδήποτε ανθρώπινη δημιουργία επιτυγχάνεται μέσω της σκέψης επί μίας ουσίας. Οπότε, πρέπει να ξεκινήσουμε από τη δράση του

153. Παραφράζω εδώ σχόλιο του Χ. Μαλεβίτση στο «Les Philosophies de l' Existence» του Jean Wahl, ό.π., σ. 40.

154. Όπως θα δούμε σε επόμενη ενότητα, ο Heidegger καταδίκασε τη συγκεκριμένη διατύπωση.

155. J.P Sartre, *L' Existentialisme est un humanisme* (Ο υπαρξισμός είναι ένας ανθρωπισμός), εκδ. Nagel, σ 21-23.

Υποκειμένου, (από την ουσία του), για να νοήσουμε κάθε δράση. Όμως, κι εδώ φαίνεται η ουσιώδης αντιπαράθεση των φιλοσοφιών της υποστάσεως, ο Heidegger υποστηρίζει ότι ενώ τα αντικείμενα, τα εργαλεία, τα τραπέζια, τα γλυπτά, έχουν ουσία, ο δημιουργός τους (ο άνθρωπος), δεν έχει. Μπορούμε να διερωτηθούμε τί είναι ένα άγαλμα, είναι αυτό που έχει μία ουσία. Ωστόσο για τον άνθρωπο, δεν μπορούμε να διερωτηθούμε για *αυτό που τούτος είναι* παραμόνο για το ποιός είναι. Υπό αυτή την έννοια, ο άνθρωπος δεν έχει ουσία (essence), αλλά έχει υπόσταση (existence). Πιο ακριβές ακόμα, (κι αυτή είναι η διατύπωση του Heidegger): Η *ουσία* του έγκειται μέσα στην *υπόστασή* του<sup>156</sup>. Κι η υπόσταση στη φιλοσοφία του Heidegger μπορεί να εκληφθεί ως συνώνυμη του «είναι-εν-τω-κόσμω<sup>157</sup>»: *Ex-sistere*, εξ-ίσταται, «είναι-εκτός-εαυτού», βρίσκεται μέσα στον κόσμο. Μάλιστα, ακριβώς αυτή η φιλοσοφική δήλωση του Heidegger, περί του εγώ το οποίο δεν βρίσκεται κλεισμένο στον εαυτό του, αλλά βρίσκεται μέσα στον κόσμο, είναι ένας από τους τρόπους υπέρβασης που χαρακτηρίζει την υπόσταση και θα μελετηθεί σε επόμενη ενότητα.

156. Συγκεκριμένα: «Η ουσία του Dasein έγκειται στην ύπαρξή του», βλ. M. Heidegger, «Είναι και Χρόνος», α' τόμος, μετάφρ. Γ Τζαβάρας, εκδ. Δωδώνη, Αθήνα 1998, σ. 84.

157. Ο όρος αυτός είναι θεμελιώδης στη φιλοσοφία του Heidegger («In-der-Welt-sein»). Πρόκειται για υποστασιακή κατηγορία. Δεν έχει καμία δράση στο χώρο των αντικειμενικών κατηγοριών (ποσότητα, ποιότητα, σχέση, χρόνος κ.οκ.) αλλά έχει μεγάλη λειτουργική σημασία στον υποστασιακό χώρο (σχετίζεται δηλαδή με την ένωση Υποκειμένου και μεταφυσικού εμπειρισμού για τον οποίο έγινε λόγος προηγουμένως).

## Κεφάλαιο 4<sup>ο</sup>

### 4.1 Ιστορική τοποθέτηση και συνοπτική παρουσίαση βασικών θέσεων των “φιλοσοφιών της υποστάσεως”.

Έχουμε ήδη αναφέρει ότι οι φιλοσοφίες της υποστάσεως ενέχουν μία αντίδραση κατά του απόλυτου ιδεαλισμού και του θετικισμού. Ο κύριος λόγος είναι ότι αρνούνται την έννοια της απόλυτης αλήθειας, της αντικειμενικής γνώσης. Αντ’ αυτού, το ρεύμα αυτό επιχειρεί να προσεγγίσει τον άνθρωπο στην ολότητά του, αναγνωρίζοντας και δίνοντας αξία στα υποκειμενικά του χαρακτηριστικά. Η αντίδραση αυτή, όπως άλλωστε κι η στροφή προς το Υποκείμενο, έχει αδιαμφισβήτητα μία αρχαία καταγωγή. Στηρίζεται στην παράδοση που ξεκίνησε με το Σωκράτη, ο οποίος αντιπαραθέτει τον 5<sup>ο</sup> αιώνα π.Χ. στις κοσμογονικές θεωρίες των φυσιολόγων της ιωνικής σχολής το περίφημο παράγγελμα: «γνώθι σαυτόν». Η άγνοιά μας γύρω από τον Σωκράτη υποδηλώνει την επιθυμία του να διαφύγει από την ιστορική επιστήμη, μας δείχνει την παρουσία ενός είδους χάσματος μέσα στην ιστορία της φιλοσοφίας, μέσω του οποίου διαδηλώνεται ότι εκεί όπου υπάρχει [στοχασμός γύρω από την] υπόσταση δεν υπάρχει γνώση<sup>158</sup>. Μία συνέχεια αυτής της παράδοσης μπορούμε να βρούμε και στον Blaise Pascal (1623-1662), ο οποίος, αν και άνθρωπος των επιστημών, αντιτάχθηκε στον απόλυτο ορθολογισμό των καρτεσιανών ο οποίος αγνοούσε το ανθρώπινο στοιχείο, για να καταλήξουμε σε μία τραγική φιγούρα της ανθρώπινης διανόησης, τον Søren Kierkegaard (1813-1855).

Οι φιλοσοφίες της υποστάσεως ξεκινούν το 19<sup>ο</sup> αιώνα από τον ουσιαστικά θρησκευτικό διαλογισμό του Kierkegaard. Ο Kierkegaard ήταν ακόμα νέος την εποχή που κυριαρχούσε η φιλοσοφία του Hegel κι η Ιδέα της αντικειμενικής και απόλυτης αλήθειας που η φιλοσοφία αυτή πρέσβευε. Επίσης, την περίοδο αυτή το μηχανιστικό ρεύμα καθιστούσε την επιστημονική αλήθεια ακλόνητη, ικανή να παράγει την “αληθινή” γνώση. Ο Kierkegaard αντιτάσσεται σε αυτήν την επιχείρηση αναζήτησης της αντικειμενικής αλήθειας, αντιτάσσεται στην γενικότερη ιδέα ανάπτυξης ενός συστήματος (επιστημονικού ή φιλοσοφικού) για την προσέγγιση της αλήθειας και διαχωρίζεται με αυτόν τον τρόπο από την παραδοσιακή φιλοσοφία και την επιστήμη. Στο *Ημερολόγιο*, χαρακτηριστικά γράφει: «[...] το ζήτημα είναι να βρω την αλήθεια που είναι αλήθεια για μένα, να βρω την ιδέα για την οποία είμαι έτοιμος να ζήσω και να πεθάνω. [...] Τι θα μ’ ωφελούσε η

158. Παραφράζω εδώ από Jean Wahl, ό.π., σ. 59.

ανακάλυψη της λεγόμενης αντικειμενικής αλήθειας, εργαζόμενος διαμέσου όλων των συστημάτων της φιλοσοφίας, ώστε να είμαι ικανός, αν χρειαζόταν, να τα επισκοπήσω όλα και να δείξω τις ασυνέπειες του κάθε συστήματος; Τι θα μ' ωφελούσε να είμαι ικανός να αναπτύξω μια θεωρία περί του Κράτους [όπως ο Hegel] και να συνδυάσω όλες τις λεπτομέρειες σε ένα σύνολο και να κατασκευάσω ένα κόσμο, στον οποίο δε θα ζούσα, αλλά θα τον κρατούσα για να τον βλέπουν οι άλλοι;» Τόσο ο Kierkegaard όσο κι αργότερα ο Nietzsche, υποστήριξαν ένα "βιωματικό" χαρακτήρα φιλοσοφίας καθώς θεωρούσαν ότι η παραδοσιακή, συστηματική φιλοσοφία κατασκευάζει οικοδομήματα [συστήματα] προς θέα και όχι προς κατοίκηση<sup>159</sup>. Ο Kierkegaard σηματοδοτεί λοιπόν τη στροφή από την αντικειμενικότητα στην υποκειμενικότητα, ενώ η ύπαρξη τοποθετείται στο κέντρο της φιλοσοφικής προβληματικής, εκτοπίζοντας την έννοια της ουσίας που είχε συστηματικά προβάλλει με τη διαλεκτική του ο Hegel. Αυτή η ανάδειξη και κεντροποίηση της ύπαρξης φαίνεται κι από τον τρόπο με τον οποίο ο Kierkegaard απέρριψε το περίφημο καρτεσιανό πρόταγμα «cogito ergo sum» (σκέπτομαι άρα υπάρχω). Ισχυρίστηκε ότι σαν πρόταση είναι άστοχη, καθώς στην πραγματικότητα συμβαίνει το αντίθετο: όσο περισσότερο σκέπτομαι, τόσο λιγότερο υπάρχω. Εν προκειμένω, ο Kierkegaard επηρεάστηκε από τον Schelling, έχοντας παρακολουθήσει διαλέξεις του. «Η υπόσταση - γράφει ο Schelling – είναι αυτό δια του οποίου οτιδήποτε προκύπτει από τη σκέψη καταστρέφεται»<sup>160</sup>. Απορρίπτοντας λοιπόν την ιδεοκρατία, τη λογοκρατία και τις κατηγορίες της θεωρητικής φιλοσοφίας, ο Kierkegaard αναδεικνύει ως κυρίαρχο πρόταγμα μία εξωλογική θεώρηση κι ερμηνεία της πραγματικότητας. Θα μπορούσαμε να πούμε πως το έργο του αποτελεί μια διαρκή αναζήτηση της υπαρξιακής [υποστασιακής] αυθεντικότητας, με την πίστη σε καθοδηγητικό ρόλο.

Η σκέψη του Kierkegaard κινείται σε οριακές περιοχές γύρω από δύο έννοιες. Το άτομο, το οποίο είναι η *υπόσταση* κι η έννοια του θεού, η οποία είναι η *υπέρβαση*. Εδώ το υπερβατικό, το απολύτως Άλλο, ο θεός, είναι από μία άποψη αυτό που δεν έχει σχέση με οτιδήποτε, είναι το Απόλυτο. Η σκέψη της υπόστασης για το Απόλυτο σύμφωνα με τον Kierkegaard είναι αναγκαίως αντιφατική κι αγωνιώδης, αλλά οφείλει να μην υποχωρεί μπροστά στις δυσχέρειες που παρουσιάζονται, επειδή για τον Kierkegaard η σκέψη στο ύψιστο σημείο της αναγνωρίζει και συνειδητοποιεί τις δυσχέρειες χωρίς να ζητεί να τις παραμερίσει<sup>161</sup>. Αυτή η σχέση υπόστασης κι υπέρβασης είναι το αντικείμενο μελέτης κι αναζήτησης του Kierkegaard, κι εδώ έγκειται το θεμελιώδες παράδοξο: Η υπόσταση βρίσκεται σε τεταμένη, έντονη σχέση με μία έννοια η οποία είναι χωρίς σχέση με οτιδήποτε.

159. Εδώ παραφράζω από την εισαγωγή του μεταφραστή Χ. Μαλεβίτση στο «Les Philosophies de l'Existence», ό.π., σ. 18-19.

160. Και προσθέτει: «Tua res agitur» (πρόκειται για σένα).

161. Η ίδια ιδέα επιδίωξης δυσκολιών εμφανίζεται και στη νιτσεϊκή φιλοσοφία όπου η θλίψη κι η αγωνία παρουσιάζονται πολλές φορές ως μέσα [διανοητικής] εξέλιξης,

αυτό ακριβώς το παράδοξο ορίζει στη φιλοσοφία του Kierkegaard την υπόσταση, στο βαθμό τουλάχιστον που αυτή μπορεί να ορισθεί. Μάλιστα, σε πολλά κείμενα του Kierkegaard βλέπουμε πως το Απόλυτο δεν υπάρχει παρά μόνο μέσω της σχέσης του με την υπόσταση<sup>162</sup>. Αυτή η θεωρία συνδέεται με αυτό που ο Kierkegaard ονομάζει *θεωρία του πώς*. Το αντι-κείμενο της πίστης σε αυτή τη θεωρία δεν έχει σημασία, καθώς το μόνο που έχει πραγματική σημασία είναι ο τρόπος με τον οποίο βρίσκεται κανείς σε σχέση με αυτό το αντι-κείμενο. Υπό μία έννοια, θα πρέπει λοιπόν να σκέφτεται [να πιστεύει] κανείς με τρόπο απόλυτο, για να πιστεύει ακριβώς στο Απόλυτο. Εδώ βρίσκεται η έσχατα υποκειμενιστική όψη του θρησκευτικού διαλογισμού του Kierkegaard, η οποία σε πολλά κείμενά του τον οδηγεί στη φράση, “η υποκειμενικότητα είναι η αλήθεια”.

Η ύπαρξη, κατά τον Kierkegaard συγκροτείται από αντιφατικά διαλεκτικά στοιχεία, το χρονικό και το άχρονο [ή αιώνιο]. Η σύνθεση των δύο αυτών στοιχείων αναδεικνύει την τραγικότητα της ύπαρξης, η βίωση της οποίας προϋποθέτει την αφύπνιση από το λήθαργο του χρονικού<sup>163</sup>. Η συνειδητοποίηση της ύπαρξης συνοδεύεται από αισθήματα αγωνίας, ενοχής, φόβου· η ύπαρξη συνδέεται δηλαδή στενά στο έργο του Kierkegaard με μία μεταφυσική απόγνωση. Έτσι, η “πίστη” δε θεμελιώνεται σε λογικά επιχειρήματα, αλλά στην εναγώνια επιθυμία του ανθρώπου να αναζητήσει την υπερβατική αλήθεια μπροστά στην απειλή της αυτοεκμηδένισης.

Από τον Kierkegaard, ο οποίος απομονώνει τον άνθρωπο από τον κόσμο φέρνοντάς τον «ενώπιον του θεού» μέσα από το αίσθημα της ενοχής, η υποστασιακή φιλοσοφία πηγαιίνει στον Jaspers, ο οποίος συνδέει την έννοια της υπόστασης με μία βαθιά ιστορική διαδοχή γεγονότων και με την επικοινωνία με τους άλλους. Κατ’ αρχήν, ο Jaspers παρουσιάζει την *Geschichtlichkeit*, την *βαθιά ιστορικότητα*. Ο Jaspers, όπως και ο Heidegger, διακρίνει την *ιστορία* με τη συνηθισμένη σημασία της λέξης, (τη διαδοχή των γεγονότων) από την *ιστορικότητα*, η οποία είναι η βαθιά μας κατάσταση μέσα στην ιστορία, το γεγονός ότι ενσαρκωνόμαστε μέσα σε μία στιγμή της ιστορίας. Σύμφωνα με τον Jaspers η ιστορικότητα είναι «η ένωση της υπόστασης με το εμπειρικό Είναι» ή η ένωση της *ελευθερίας* (της απροσδιόριστης δυνατότητας) με την *αναγκαιότητα* (με έναν συγκεκριμένο προσδιορισμό της δυνατότητας), ή η «ένωση -κι εδώ αναπαράγει φράση του Kierkegaard- του χρόνου με την αιωνιότητα [με το άχρονο στοιχείο]. Μπορούμε να δούμε εδώ πως η ύπαρξη και το υπάρχον σε αυτές τις φιλοσοφίες νοηματοδοτείται όχι από γενικές και καθολικές ιδέες, αλλά από την έλευση μίας αναμενόμενης αλλά μη προσδιοριζόμενης στιγμής<sup>164</sup>. Όπως θα δούμε σε επόμενη

162. Jean Wahl, ό.π., σ. 66- 67.

163. Κ.Δ. Φαρμάκης, «Υπαρξη και απελπισία στο έργο του S.Kierkegaard», εκδ. Επίκεντρο, Θεσσαλονίκη 2008, σ. 18.

164. Σχόλιο του Χ. Μαλεβίτση στο «Les Philosophies de l’ Existence», ό.π., σ. 69.

ενότητα, η ανησυχία κι ο προβληματισμός ως προς το χρόνο είναι θεμελιώδους σημασίας στις υποστασιακές φιλοσοφίες.

Ο Karl Jaspers το 1932 δημοσίευσε στο Βερολίνο το τρίτομο βασικό φιλοσοφικό του έργο, *Philosophie*. Στον πρώτο τόμο, με τίτλο *Weltorientierung (Προσανατολισμός στον κόσμο)*, ο Jaspers εξετάζει και κρίνει την επιστήμη και τη σχέση της με τη φιλοσοφία. Συνεπακόλουθα ασκεί κριτική στο Hegel, καθώς, σύμφωνα με τον Jaspers υπάρχουν δύο μεγάλες φιλοσοφικές θεωρήσεις που επιχείρησαν να χτίσουν τα θεμέλιά τους στην επιστήμη για να δώσουν μια όψη του καθολικού<sup>165</sup>. Αυτές οι δύο θεωρήσεις είναι ο θετικισμός κι ο ιδεαλισμός<sup>166</sup> κι οι δύο, σύμφωνα πάντα με τον Jaspers, καταλήγουν στην άρνηση της ατομικότητας, δηλαδή της υποστάσεως. Αυτή η άρνηση έχει τελεολογικό σχήμα, καθώς κι οι δύο θεωρήσεις έχουν ως στόχο να αναγάγουν της θεωρία τους, το σύστημά τους, σε κάτι που να μπορεί να συλληφθεί από την ανθρώπινη νόηση. Με αυτόν τον τρόπο όμως, προβάλλοντας το “γενικό” σχήμα και αρνούμενοι την ατομικότητα, υπονομεύεται μία θεμελιώδης υποστασιακή κατηγορία, αυτή της *από-φασης*. Η ελευθερία στο χεγκελιανό σύστημα είναι άρρηκτα συνδεδεμένη με το σιδερένιο νόμο της αναγκαιότητας, ή αλλιώς, η ελευθερία πραγματοποιείται με την υποταγή της στην αναγκαιότητα<sup>166</sup>. Από την άλλη, στις υποστασιακές φιλοσοφίες, με την “από-φαση” ο άνθρωπος εκλέγει εντελώς ελεύθερος, με αποτέλεσμα η ελευθερία αυτή να καθιστά τον κόσμο πεδίο επίφοβων δυνατοτήτων και να προκαλείται στο υποκείμενο με αυτόν τον τρόπο αγωνία, απελπισία και μεταφυσική απόγνωση.

Όσον αφορά την κριτική του Jaspers στην επιστήμη, ο Jaspers υποστηρίζει ότι η επιστήμη δεν μπορεί να δώσει τη συνολική και πραγματική όψη του κόσμου. Επιχειρηματολογώντας επ’ αυτού, ο Jaspers στηρίζεται στο γεγονός ότι δεν υπάρχει μία και μοναδική επιστήμη, αλλά αυτή εμφανίζεται σε πολλές διαφορετικές μορφές, καθεμία από τις οποίες έχει τα δικά της αιτήματα. Όλες οι επιστήμες θεμελιώνονται σε αιτήματα, σε μη αποδείξιμες υποθέσεις και κάθε επιστήμη χρησιμοποιεί διαφορετικά αιτήματα. Σύμφωνα με τον Jaspers με τη χρήση διαφορετικών αιτημάτων και υποθέσεων οι επιστήμες αποχωρίζονται η μία από την άλλη<sup>167</sup>, χωρίς να είναι δυνατό να σχηματίσουν μια ικανοποιητική, ενοποιητική εικόνα. Επίσης ο Jaspers ισχυρίζεται ότι αυτό συμβαίνει επειδή υπάρχουν διαφορετικά χαρακτηριστικά σε κάθε μία από τις σφαίρες των αντι-κειμένων στις οποίες εφαρμόζονται οι επιστήμες. Για παράδειγμα, οι επιστήμες της ζωής, σύμφωνα με τον Jaspers, δεν μπορούν με κανένα τρόπο να αναχθούν στις επιστήμες της ύλης, όπως ούτε οι επιστήμες της ψυχής και του πνεύματος δεν μπορούν να αναχθούν στις επιστήμες της ζωής. Επιπλέον, ο Jaspers δηλώνει ότι για να κατανοήσουμε την ουσία της επιστήμης, πρέπει να στρέψουμε το βλέμμα μας

165. Να προσεγγίσουν δηλαδή την “αντικειμενική αλήθεια”.

166. Να υπενθυμίσουμε εδώ ότι στη χεγκελιανή φιλοσοφία η κίνηση του Είναι [του Όντος] επιτυγχάνεται μέσω *διαλεκτικής μετάβασης*, όπως αυτή αναλύθηκε στο 2<sup>ο</sup> Κεφάλαιο του 1<sup>ου</sup> Μέρους.

167. Αντίστοιχη κριτική στις επιστήμες έκανε κι ο Πλάτων στο 6<sup>ο</sup> και 7<sup>ο</sup> βιβλίο της «Πολιτείας».

προς αυτόν που νοεί την επιστήμη και ο οποίος είναι μία υπόσταση. Πρέπει για παράδειγμα να διερωτηθούμε σε ποιά ανάγκη αποκρίνεται [σε ατομικό επίπεδο] η δημιουργία των επιστημών<sup>168</sup>. Ενδιαφέρον παρουσιάζει να κάνουμε εδώ μία αντίστοιχη αποτίμηση για τη συστηματική φιλοσοφία του Hegel, (ή γενικεύοντας, για οποιαδήποτε συστηματική φιλοσοφία). Πίσω από κάθε σύστημα υπάρχει ένα άτομο που επιδιώκει να καταρτίσει ένα σύστημα. Στα πλαίσια της υποστασιακής φιλοσοφίας θα μπορούσαμε να πούμε ότι καθένας που επιχειρεί να σχηματίσει ένα φιλοσοφικό σύστημα θεμελιωμένο στην επιστήμη, αναιρεί με την ίδια του την υπόσταση, με την ίδια του τη βούληση για σύστημα, ολόκληρο το σύστημά του. Βέβαια, οι Jaspers και Heidegger, σε αντίθεση με τον Kierkegaard, προσπάθησαν να κατασκευάσουν συστήματα, αλλά τα συστήματα αυτά βασίστηκαν σε μία σκέψη υποστασιακή και όχι συστηματική, όπως θα δούμε σε επόμενη ενότητα.

Είπαμε ήδη πως για τον Jaspers η υπόσταση είναι ουσιαδώς *βαθιά ιστορικότητα* και *επικοινωνία*. Η επικοινωνία μεταξύ των ατόμων συνιστά ένα διαρκή αγώνα· κάθε άτομο πρέπει να διατηρεί την αυθεντικότητά του, ενώ πρέπει ταυτόχρονα να εξελιχθεί, να “αυξηθεί”, μαζί με τον άλλο. Η κατηγορία της επικοινωνίας του Jaspers προστίθεται στις υποστασιακές κατηγορίες του Kierkegaard, στο έργο του οποίου η ιδέα της επικοινωνίας μεταξύ των ατόμων παρουσιάζει σημαντικά προβλήματα καθώς παρακάμπει την επικοινωνία με τον Θεό, με το Απόλυτο.

Ο Heidegger από την άλλη, αν κι επιμένει, όπως και ο Jaspers, στην έννοια της *ιστορικότητας*, οι έννοιες της κοινότητας και της επικοινωνίας δεν κατέχουν την ίδια θέση όπως στη φιλοσοφία του Jaspers. Το ουσιαδές στοιχείο που προσδίδει ο Heidegger στην υποστασιακή φιλοσοφία είναι η ιδέα του «είναι-εν-τω-κόσμω». Έτσι, παρατηρούμε ότι συμβάλλει και ο Heidegger μαζί με τον Jaspers, ώστε το άτομο που ήταν πλήρως απομονωμένο από τον κόσμο στον Kierkegaard, να πάρει ξανά “τη θέση του μέσα στον κόσμο”. Το *Dasein* είναι μέσα στον κόσμο, λέει ο Heidegger, από την ίδια του την ουσία. Αξίζει να σημειωθεί εδώ ότι η λέξη *Dasein* στη φιλοσοφία του Heidegger είναι ο τεχνικός όρος για τη λέξη «άνθρωπος». Πιο συγκεκριμένα, υποδηλώνει ακριβώς αυτό το θεμελιακό χαρακτηριστικό του ανθρώπου, το ότι τελεί στον κόσμο, κάθε φορά σε ένα συγκεκριμένο σημείο του κόσμου· πρόκειται για μία ύπαρξη που «εκεί-είναι», «Da-sein»<sup>169</sup>. Μέσα σ’ αυτόν τον όρο και την έμμεση ταύτιση του με την “αλήθεια” έγκειται ο υποστασιακός χαρακτήρας της φιλοσοφίας του Heidegger. Αν και οι Jaspers και Heidegger

168. Jean Wahl, ό.π., σ. 64.

169. Συνήθως ο όρος αυτός αφήνεται αμετάφρατος στα φιλοσοφικά κείμενα. Στα Γαλλικά ο όρος αυτός έχει αποδοθεί και ως «existence empirique», αλλά τελικά επικράτησε το être-la, και μάλιστα ο ίδιος ο Heidegger σε επιστολή του προς τον Jean Beaufret (1907-1982), το διορθώνει ως εξής: «[...] Το Dasein είναι μία λέξη-κλειδί για τις σκέψεις μου και γι’ αυτό παρέχει αφορμές για σοβαρές παρανοήσεις. Για μένα το Da-sein δεν σημαίνει τόσο πολύ “voilà!”, όσο, αν είναι να το πω ίσως σε απίθανα Γαλλικά, être le-là. Κι αυτό το le-là είναι ίσο με: αλήθεια: εκκάλυψη-ανοικτότητα. Ωστόσο, τούτα δεν είναι παρά εξωτερικές ενδείξεις [...]». (Η λέξη “αλήθεια” είναι στα ελληνικά στο πρωτότυπο). (Από σχόλιο του Χ. Μαλεβίτση, ό.π. σ. 72)

γενικεύουν και συμπληρώνουν τη σκέψη του Kierkegaard, πρέπει να επισημάνουμε πως ο Heidegger επίσης την περιορίζει, ιδίως<sup>170</sup> στο *Sein und Zeit* (*Είναι και Χρόνος*), όπου απαλείφει ό,τι αποτελούσε στον Kierkegaard τη θρησκευτική και υπερβατική όψη της θεωρίας του.

Είδαμε στο 1<sup>ο</sup> Μέρος πώς ο Hegel προσπάθησε να συνταιριάξει τη σκέψη [το νοείν] με το Είναι, καθώς σύμφωνα με τον Hegel αυτός είναι κι ο έσχατος σκοπός της φιλοσοφίας. Στον Kierkegaard, κάθε υπόσταση [Existence] είναι πάντοτε χωρισμός και διάσταση, από ετυμολογικές ακόμα αρχές<sup>171</sup>. Γι' αυτό, εδώ δεν υπάρχει σύνδεση ανάμεσα στο νοείν και στο Είναι. Ο Kierkegaard δηλώνει ότι ακριβώς αυτή η αρχή της διάστασης μεταξύ νοείν και Είναι οδηγεί τον άνθρωπο στο να συλλαμβάνει [να νοεεί] αρχικά την υπόστασή του μέσω της αμαρτίας, με το συνεπακόλουθο αίσθημα της ενοχής. Η υπόσταση παρουσιάζεται κυρίως ως διασκορπισμός, ως πολλαπλότητα. Υπάρχει ένα πλήθος από υποστάσεις, αλλά κάθε μία από αυτές δρα τελεολογικά, έχει δηλαδή ένα σκοπό ο οποίος συνίσταται στην πραγμάτωση μιας ενότητας ως προς τους προσδιορισμούς της. Έτσι το υποκείμενο μεταβαίνει από τη σύλληψη της υπόστασης αρχικά ως έκταση και διασκορπισμό μέσα στο χώρο και το χρόνο, στη σύλληψη της υπόστασης ως ένταση και στη συνέχεια στη σύλληψή της ως έκ-σταση<sup>172</sup>. Παρατηρείται στη σκέψη του Kierkegaard μία κλίμακα που οδηγεί από την υπόσταση-έκταση στην υπόσταση-ένταση, και τελικά στην υπόσταση-έκσταση. Έτσι, από το χωρισμό και τη ρήξη η υπόσταση καταλήγει στην ένωση<sup>173</sup>.

Από την άλλη, ο Heidegger δεν ερμηνεύει την ετυμολογία της «Ex-sistere» ως διασκορπισμό και διάσταση, αλλά ως «ίσταμαι εκτός εαυτού», υποστηρίζοντας όμως έτσι κι αυτός την «απόσχιση και έξαρση του λόγου έναντι του Είναι» ή αλλιώς τη «διάζευξη του Είναι απο το σκέπτεσθαι»<sup>174</sup>. Συνεχίζει λοιπόν υποστηρίζοντας πως η υπόσταση (existence) είναι φυσικώς εκστατική (extatique), με την κυριολεκτική σημασία του όρου. Το να ίστασαι εκτός εαυτού σημαίνει να βρίσκεσαι μέσα στον κόσμο. Έτσι στο cogito (υπάρχω) ο Heidegger προσθέτει «υπάρχω μέσα στον κόσμο». Με αυτή τη δήλωση ο Heidegger εννοεί πώς το υποκείμενο δεν είναι δυνατό να είναι απολύτως χωρισμένο από τον κόσμο και είναι μάλιστα σφάλμα της σύγχρονης φιλοσοφίας να θέτει από τη μια μεριά το “υποκείμενο” και από την άλλη το σύνολο αυτού που “δεν είναι το υποκείμενο”. Το υποκείμενο, σύμφωνα με τον Heidegger, δημιουργεί πάντοτε γύρω του έναν κόσμο, ή, χρησιμοποιώντας όρους

170. Στα πιο πρόσφατα έργα του Heidegger, (π.χ. στο *Hölderlins Hymne* ή στο *Holzwege*), παρατηρείται μία μετατόπιση ως προς τις θέσεις του. Εγκαταλείπει όλο και περισσότερο την παραδοσιακή μεταφυσική και προχωρεί προς τους ακατοίκητους χώρους των ασκητών του Είναι και την ιδέα του “ιερού”. (Jean Wahl, ό.π., σ. 73).

171. Ex-sistere, όπως είδαμε στην ενότητα: *Διευκρίνηση Εννοιών*.

172. Εκ-ίσταμαι, ανάδυση της σκέψης πέραν των ορίων της ατομικότητας, σε περιοχή ένωσης με το υπερβατικό στοιχείο.

173. Παραφράζω εδώ από Jean Wahl, ό.π., σ. 94.

174. Βλ. Martin Heidegger, «*Εισαγωγή στη Μεταφυσική*», μεταφρ. Χ. Μαλεβίτσης, εκδ. ΑΡΜΟΣ, Αθήνα 2010, σ. 242.



του Heidegger, *κοσμικεύεται*<sup>175</sup> έναν κόσμο, διότι ο κόσμος δεν υπάρχει αλλά *κοσμικεύεται*<sup>176</sup>. Παρατηρείται εδώ η δημιουργία νέων φιλοσοφικών όρων για να φανεί ο ιδιότυπος χαρακτήρας μιας έννοιας που χρησιμοποιείται συνήθως διαφορετικά.

Είπαμε προηγουμένως πως ο Jaspers συνδέει την υπόσταση με την επικοινωνία, συνδέοντας δηλαδή με αυτόν τον τρόπο το άτομο με “τους-άλλους”, με την κοινότητα. Ο Heidegger, επίσης ενέχει μέσα στη φιλοσοφία του το στοιχείο της επικοινωνίας, (αν και όχι στον ίδιο βαθμό με τον Jaspers), καθώς αποτελεί στοιχείο της *ουσίας* μας το «είναι-με-τους-άλλους», όπως και το «είναι-εν-τω-κόσμω». Ακόμα και στην έκφραση της εσωτερικότερης ατομικότητάς μας, σε στιγμές δηλαδή που νιώθουμε την πιο έντονη μοναξιά, δεν είμαστε χωρισμένοι από τους άλλους· ακόμα κι η ίδια η ιδέα του να είσαι χωρισμένος με τους άλλους, υποστηρίζει ο Heidegger, δεν είναι παρά ένας ακόμα τρόπος έκφρασης του «είναι-με-τους-άλλους».

Όπως είπαμε στην ενότητα «*Διευκρίνιση Εννοιών*», ο Heidegger διαφοροποιείται από τους άλλους φιλοσόφους της υποστάσεως ως προς το γεγονός ότι θεωρεί ότι υπάρχει *ουσία* του υποκειμένου, του εαυτού, αλλά αυτή είναι ακριβώς η υπόστασή του, είναι δηλαδή το γεγονός ότι βρίσκεται το υποκείμενο μέσα στον κόσμο. Από την άλλη, ο Gabriel Marcel (1889-1973), εκπρόσωπος του θρησκευτικού υπαρξισμού, μη επηρεασμένος από τον Kierkegaard<sup>177</sup>, υποστήριξε ότι δεν υπάρχει ουσία [διανοητική] του εαυτού, αλλά υπάρχει μία συγκινησιακή [affective] ουσία, μια παρουσία του εαυτού μέσα στο υποκείμενο, η οποία είναι ένα είδος καλυμμένης ουσίας, όπως κάθε αξία είναι μια καλυμμένη ουσία<sup>178</sup>. Ο Marcel επιθυμεί ουσιαστικά να ξεπεράσει τις αντιθέσεις μεταξύ εννοιών όπως υποκείμενο-αντικείμενο, νοείν-Είναι, ψυχή-σώμα, ώστε να φτάσει ο στοχασμός σε μία περιοχή “μυστηρίου<sup>179</sup>”, όπου είναι δυνατό, (σε κάποιο βαθμό τουλάχιστον), να συνειδητοποιήσει ο άνθρωπος το ανεξάντλητο, το μη-αντικειμενοποιήσιμο που τον περιβάλλει και τον υπερβαίνει. Σύμφωνα με τον Marcel, όταν μεταβούμε στη συγκεκριμένη περιοχή δεν επινοούμε πλέον αυτό το μη αντικειμενοποιήσιμο στοιχείο, αλλά το αναγνωρίζουμε· και χάρις σε αυτήν την αναγνώριση μπορούμε πλέον να τεθούμε ενώπιον του θεού.

Το κύριο χαρακτηριστικό που διακρίνει τον Marcel από τους άλλους υποστασιακούς φιλοσόφους [εκτός από τη θρησκευτική του τάση], είναι η θέση που

175. Κατά τον Heidegger, ο κόσμος (Welt) κοσμικεύεται (Wel-tet), όπως και ο χρόνος (Zeit) χρονοῦται (Zeitigt).

176. Jean Wahl, *ό.π.*, σ. 95.

177. Ο G. Marcel δημοσίευσε το βασικό του έργο «*Το Μεταφυσικό Ημερολόγιο*» το 1927 και δήλωσε σε μία διάλεξή του με τίτλο «Kierkegaard et ma pensée» (ο Kierkegaard και η σκέψη μου) ότι γνώρισε το έργο του Kierkegaard μετά το 1935. Πρέπει βέβαια να πούμε ότι σε ορισμένα σημεία του έργου του πλησιάζει τις θέσεις του Kierkegaard.

178. *Ό.π.*, σ. 96.

179. Η λέξη “μυστήριο” εδώ ενέχει κάτι το μεταφυσικό, κάτι που δε μπορεί να διατυπωθεί με τον τρόπο που διατυπώνονται οι εννοιολογικές αλήθειες.

δίνει στο σώμα. Το σώμα δεν έχει θέση στη σκέψη του Kierkegaard, ούτε έχει μεγάλη βαρύτητα στη φιλοσοφία του Jaspers και του Heidegger. Ο Marcel αμφισβητεί το διαχωρισμό “ψυχής” και σώματος, «δεν μπορώ να πω πως έχω ένα σώμα», λέει στο *Μεταφυσικό Ημερολόγιο*, «αλλά είμαι το σώμα μου, το σώμα δεν είναι όργανο». Παρουσιάζοντας λοιπόν αυτή τη σχέση μεταξύ “εαυτού” και “σώματος”, ο Marcel υποστηρίζει ότι πάνω σε αυτή τη σχέση θα συνταχθούν όλες οι υπόλοιπες σχέσεις ανάμεσα στον άνθρωπο και τα αντικείμενα. Οι σχέσεις υποκειμένου-αντικειμένου δηλαδή παράγονται από αυτήν την απροσδιόριστη και θεμελιακή σχέση “ψυχής” [εαυτού] και σώματος. Αναγνωρίζοντας λοιπόν και υπερβαίνοντας αυτή την ένωση και μεταβαίνοντας στην περιοχή του μη-αντικειμενοποιήσιμου, ο Marcel καταλήγει στην διατύπωση μιας σειράς αντιθέσεων. Από τη μια μεριά προβάλλει την αντικειμενικότητα, τη τεχνική, την επιστήμη και το πρόβλημα και από την άλλη μεριά προβάλλει την υπόσταση, την παρουσία, το “Εγώ” και το “Εσύ”, τη μεταφυσική, την πίστη και το μυστήριο. Το “πρόβλημα” εδώ είναι κάτι το διανοητικό που τίθεται μπροστά από τα άτομα και χωριστά από αυτά, ενώ το “μυστήριο” είναι το πρόβλημα που στέκεται εντός της ύπαρξης του υποκειμένου. Υπό μία έννοια, το “μυστήριο” είναι το πρόβλημα όπου αυτός που το θέτει βρίσκεται πιασμένος εντός του<sup>180</sup>.

Για να κλείσουμε τη συνοπτική αυτή παρουσίαση των φιλοσόφων και διανοητών της υποστάσεως<sup>181</sup>, πρέπει να συμπεριλάβουμε τέλος τον Jean Paul Sartre. Σχετικά με τη γενικότερη εξέλιξη της φιλοσοφίας της υποστάσεως, θα μπορούσαμε να πούμε πως προχωρά από μία σκέψη καθαρά θρησκευτική, με τον Kierkegaard και τον Gabriel Marcel, προς μία σκέψη μη θρησκευτική, ενίοτε δε και αντιθρησκευτική με τον Sartre. Επίσης αξίζει να τονισθεί ότι ο Sartre επηρεάστηκε βαθιά από τον Hegel, χωρίς να αποζητάει με το ίδιο πάθος τη ρήξη, όπως ο Kierkegaard. Η επίδραση του Hegel στην υποστασιακή φιλοσοφία διαφαίνεται στη *Φαινομενολογία του Πνεύματος*, όπου γίνεται μια προσπάθεια να συλληφθούν οι θεωρίες όπως εμβιώθηκαν, όπως ενσαρκώθηκαν μέσα στις στιγμές της Ιστορίας. Βέβαια, όποια τέτοια στοιχεία υπάρχουν στη ΦτΠ ενσωματώνονται με τέτοιο τρόπο στον κορμό της χεγκελιανής φιλοσοφίας, ώστε χάνουν κάθε χαρακτήρα “υποκειμενικής διαμαρτυρίας”.

Η υπόσταση για τον Sartre παρουσιάζεται κυρίως με το να είναι ο άνθρωπος μέσα στα ενεργήματά του και δια των ενεργημάτων του. Ο άνθρωπος ορίζεται δηλαδή από τις πράξεις του, δεν είναι παρά αυτό που κάνει. Οι πράξεις των ανθρώπων καθορίζουν την αξία των παθημάτων τους και κατασκευάζουν τα αισθήματά τους. Υπό αυτή την οπτική γωνία δεν μπορεί να υπάρξει για παράδειγμα παραγνωρισμένη μεγαλοφυΐα, δεν υπάρχει μεγαλοφυΐα άλλη, παραμόνο αυτή που

180. Παραφράζω εδώ από Jean Wahl, ό.π., σ. 93.

181. Υπάρχει ένας μεγάλος αριθμός σύγχρονων φιλοσόφων και διανοητών που θα μπορούσαμε να κατατάξουμε σε αυτές τις φιλοσοφίες (πχ οι Martin Buber, Nikolai Berdyaev, Lev Shestov, Miguel de Unamuno, κ.α.). Παρόλαυτα, το παρόν κείμενο θα περιοριστεί στους προαναφερθέντες.

εκφράζεται μέσα από τα έργα της. Σε αυτό το πλαίσιο, σύμφωνα με τον Sartre, το πρώτο υποστασιακό διάβημα συνίσταται στο να καταστεί ικανός κάθε άνθρωπος να συνειδητοποιήσει το γεγονός πως είναι απολύτως υπεύθυνος για την ύπαρξή του<sup>182</sup>. Η αυθεντική ζωή κατά τον Sartre πραγματοποιείται με την κατάκτηση της ελευθερίας, δηλαδή μέσω υπεύθυνης εκλογής και απόφασης. Ο άνθρωπος είναι κατ' αρχήν μια προβολή [un projet] που ζει υποκειμενικά, είναι τέτοιος, όπως προβάλλεται μέσα στον κόσμο. Τη σκέψη και φιλοσοφία του Sartre θα επιχειρήσουμε να τη δούμε σε μεγαλύτερη έκταση στις επόμενες ενότητες.

Οι φιλοσοφίες αυτές, είναι κατ' εξοχήν ετερογενείς και σύνθετες. Περιέχουν στοιχεία καθαρώς υποστασιακά, φαινομενολογικά [παρόντα κυρίως στον Heidegger και στον Sartre], οντολογικά, ακόμα κι εγγελιανά. Θέτουν σε μεγάλο βαθμό προβληματισμούς τους οποίους αδυνατούν να λύσουν και τους οποίους "συσκευάζουν" κι αποστέλλουν προς λύση σε εξωλογικές θεωρήσεις. Η όξυνση της υποκειμενικότητας κι η τάση έρευνας κι ανάλυσης του ανθρώπινου στοιχείου θέτουν αυτές τις φιλοσοφίες αντιμέτωπες με αισθήματα όπως η ενοχή, η απελπισία, η αγωνία, τα οποία μάλιστα συχνά οι φιλόσοφοι αυτοί προάγουν ως εξελικτικά στάδια της αναζήτησής μας προς την υπόσταση. Καθώς οι ορισμοί και τα συστήματα χάνουν σε αυτές τις φιλοσοφίες τις αξιώσεις που κατέχουν στην κλασική φιλοσοφία και τις επιστήμες, θα προσπαθήσουμε στη συνέχεια αυτής της εργασίας να προβάλλουμε κάποιες βασικές [υποστασιακές] κατηγορίες αυτών των φιλοσοφιών ώστε να προσεγγίσουμε το συγκεκριμένο ρεύμα όσο το δυνατόν καλύτερα και να οδηγηθούμε ανάμεσα στις κεφαλαιώδεις ιδέες αυτών των φιλοσόφων.

---

182. Emmanuel Mounier (1905-1950), «Introduction aux existentialismes».

## 4.2 Βασικές Κατηγορίες των Φιλοσοφιών της Υποστάσεως

*«Ο τελευταίος παραλογισμός του [20<sup>ου</sup>] αιώνα έμελλε να είναι η μόδα του υπαρξισμού: η παράδοση στην καθημερινή φλυαρία μιας φιλοσοφίας που όλο της το νόημα συνίσταται στο να μας αποσπάσει από τη φλυαρία»*

*Emmanuel Mounier*

### α) Υπόσταση – Είναι – Υπέρβαση

Είδαμε συνοπτικά στις προηγούμενες ενότητες με ποιό τρόπο οι προαναφερθέντες φιλόσοφοι παρουσιάζουν την κατηγορία της *υπόστασης*. Όπως αναφέρθηκε, η *γεγονότητα* [το εμπράγματο στοιχείο, η facticité] μαζί με το αίσθημα της ανθρώπινης ανησυχίας [η συγκινητικότητα, emotivité] παράγουν κατά κάποιον τρόπο την ιδέα και το αίσθημα του *υπάρχειν*. Η υπόσταση είναι δηλαδή προϊόν ενός *μεταφυσικού εμπειρισμού* εμπολιασμένου με μία συγκινησιακή [affective] ροπή. Βέβαια, το γεγονός ότι η υπόσταση δεν επιδέχεται σαφή ορισμό είναι ένα από τα κύρια χαρακτηριστικά της και δηλώνει ακριβώς το ότι η υπόσταση δεν μπορεί να γνωσθεί αντικειμενικά. Το περίφημο «γνώθι σαυτόν» είναι η πρώτη εντολή της υπόστασης, μια εντολή που επισκιάζει σε αυτές τις φιλοσοφίες τα κλασικά [επιστημονικά και φιλοσοφικά] χαρακτηριστικά της διαδικασίας απόκτησης της γνώσης και στρέφεται προς το υποκείμενο και την επιτακτική ανάγκη να γνωρίσει τον εαυτό του, ή ίσως καλύτερα, να γνωρίσει τη σχέση που έχει με τον εαυτό του.

Για τον Kierkegaard, «υπάρχειν» για ένα άτομο σημαίνει κατ' αρχήν να είναι θεληματικό και παράφορο, και μάλιστα να γνωρίζει πως είναι θεληματικό και παράφορο<sup>183</sup>. Το πάθος κατά τον Kierkegaard δημιουργείται από την αναγνώριση της αντίφασης ανάμεσα στο χρονικό και το άχρονο [το πεπερασμένο και το άπειρο]

183. Σε αντιστοιχία, ο Ludwig Feuerbach (1804-1872), μαθητής του Hegel, δηλώνει: «Το πάθος είναι το μόνο κριτήριο της υποστάσεως». Ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει επίσης το γεγονός ότι και ο D. Hume ακόμα, στο έργο του «Ο άνθρωπος και η εμπειρία», (ό.π., σ. 169), έχει αφιερώσει ένα κεφάλαιο που τιτλοφορείται ως: «Ένα πάθος είναι μία πρωταρχική ύπαρξη», στο οποίο και εκθέτει παραπλήσιες απόψεις.

κι η ίδια αυτή η αναγνώριση παράγεται με τη σειρά της από την αβεβαιότητα<sup>184</sup>, τη σύγχυση και ό,τι αισθήματα αυτή συνοδεύει. Κατα δεύτερον, η υπόσταση συνδέεται άρρηκτα με το “γίνεσθαι<sup>185</sup>”, είναι ένα συνεχές γίνεσθαι. Το πάθος και η απόφαση [η εκλογή], είναι κινήσεις μέσα στο χρονικό συνεχές. Έτσι, η υπόσταση είναι τελικά *χρονικότητα* κι *έργο*. Αυτό το γίνεσθαι όμως, λόγω της ελευθερίας που εκφράζεται μέσω απόφασης κι εκλογής, και της ανησυχίας που παράγεται λόγω αντιφάσεων, θέτει το άτομο σε αδιάκοπο κίνδυνο. Ο υπάρχων [η υπόσταση] είναι αυτός που αυτοκινδυνεύει. Η ίδια ιδέα παρουσιάζεται υπό άλλη μορφή και στον Heidegger, όταν δηλώνει ότι ο υπάρχων είναι αυτός που αφ’ εαυτού κυβεύεται, αλλά και στον Jaspers, ο οποίος υποστηρίζει ότι το υποκείμενο, προσεγγίζοντας την υπόστασή του γίνεται ανασφαλές ως προς τον κόσμο..

Έχουμε ήδη παρουσιάσει σε γενικές γραμμές την κατηγορία της υπόστασης όπως αυτή διαμορφώθηκε από τον Kierkegaard και εξελίχθηκε εν συνεχεία από τους μεταγενέστερους διανοητές. Ας περάσουμε λοιπόν στην επόμενη κατηγορία που απασχόλησε σε μεγάλο βαθμό το συγκεκριμένο φιλοσοφικό ρεύμα, αυτή του “Είναι”. Η σημασία κι η βαρύτητα της κατηγορίας αυτής στις συγκεκριμένες φιλοσοφίες σηματοδοτείται ακόμα κι από τους τίτλους των μεγαλύτερων έργων του Heidegger και του Sartre, «*Είναι και Χρόνος*» και «*Είναι και Μηδέν*» αντίστοιχα. Ο Heidegger μάλιστα δηλώνει πως το μόνο φιλοσοφικό πρόβλημα είναι το πρόβλημα του Είναι κι επιχειρεί να το προσεγγίσει σε βάθος στην «*Εισαγωγή στη Μεταφυσική*», το 1935. Αξίζει να σημειωθεί εδώ μία βασική αντιπαράθεση περί του Είναι μεταξύ υποστασιακής φιλοσοφίας και ιδεαλισμού. Οι υποστασιακοί φιλόσοφοι υποστηρίζουν ότι οι διανοητές του αφηρημένου λογισμού [ιδεαλισμού] προσπαθώντας να συμβιβάσουν το “Είναι” με το “νοείν”, αρχίζοντας δηλαδή να μιλούν ιδεατά περί του Είναι, καταλήγουν να μη μιλούν πλέον για το Είναι, αλλά για την ουσία του.

Ο Kant έδειξε ότι το Είναι δεν επιδέχεται απόδειξη, επισημαίνοντας τον μη αναγωγικό χαρακτήρα του. Η γεγονότητα [facticité], όπως την παρουσίασαν πρώτα ο Heidegger και ύστερα ο Sartre, αποτελεί, θα μπορούσαμε να πούμε, προϊόν κατάφασης αυτής της μη αναγωγικότητας του Είναι. Ο τρόπος με τον οποίο η υπόσταση σκέπτεται το Είναι αναδεικνύει τα οντολογικά στοιχεία που βρίσκονται μέσα στην υποστασιακή φιλοσοφία, τη σύνθεση και την ενότητα υποστασιακού και οντολογικού. Ωστόσο, η κατηγορία του Είναι δεν παρουσιάζεται κάτω υπό μία ενιαία όψη σε αυτή τη φιλοσοφία. Οι Marcel και Kierkegaard, θέτοντάς το, ο μιν ως το απολύτως ανάγωγο στοιχείο στο οποίο δεν μπορούμε ποτέ να φτάσουμε, ο δε ως μία μορφή του απολύτως Άλλου, το οποίο ως αντίφαση δεν μπορούμε να διανοηθούμε ποτέ, [αλλά δεν μπορούμε ούτε να μην το σκεφτόμαστε], δεν επιχείρησαν να το διακρίνουν περαιτέρω. Από την άλλη, ο Jaspers, ο Heidegger κι ο

184. Παραφράζω εδώ από Jean Wahl, ό.π., σ. 85.

185. Το “γίνεσθαι” εδώ δεν αντιστοιχεί στο λογικό γίνεσθαι του Hegel. Πραγματοποιείται μέσω της εκλογής και της απόφασης μέσα στη συγκινησιακή [affective] έννοια του πάθους.

Sartre προσπάθησαν να διακρίνουν και να σημειώσουν τα διάφορα είδη του Είναι, όπως αυτά εμφανίζονται στο άτομο.

Θα εκθέσουμε τώρα τις θεωρίες περί διακρίσεων του Είναι, ξεκινώντας από τη θεωρία του Jaspers. Αρχικά λοιπόν ο Jaspers, διακρίνει το Είναι-αντικείμενο<sup>186</sup>, το Είναι-υποκείμενο και το Είναι-καθεαυτό. Πιο συγκεκριμένα, και για να είμαστε πιο ακριβείς, ο Jaspers δε μιλάει ευθέως για το «Είναι», αλλά για το «Περιέχον». Με αυτόν τον τρόπο, επιχειρεί να αποσπάσει το Είναι από την παραδοσιακή οντολογία η οποία το παρουσιάζει ως σύνοψη του υπάρχοντος, θέλοντας να το αναδείξει ως κάτι έτερο που “περιέχει” το υπάρχον ως περιεχόμενό του. Υπό αυτούς τους όρους, ο Jaspers δεν αναπτύσσει την “οντολογία” του, αλλά την “περιεχοντολογία” του<sup>187</sup>.

Το «Περιέχον» παρουσιάζεται από τον Jaspers ως εξής<sup>188</sup>:

α) Το Περιέχον που είναι “το ίδιο το Είναι” [το Είναι-αντικείμενο]:

1. Κόσμος [Welt]
2. Υπέρβαση [Transzendenz]

β) Το Περιέχον που “εμείς είμαστε” [το Είναι-υποκείμενο]:

3. Εμπειρική ύπαρξη [Dasein]
4. Συνείδηση-ως-τοιαύτη [Bewusstsein überhaupt]
5. Πνεύμα [Geist]

γ) Θεμέλιο και δεσμός των τρόπων του Περιέχοντος:

6. Υπόσταση [Existenz]
7. Λόγος [Vernunft]

Όπως βλέπουμε, αντιστοιχούν στο Είναι τρεις διακρίσεις που αφορούν το Είναι -υποκείμενο, ενώ δύο αντιστοιχούν στο Είναι - αντι-κείμενο. Ωστόσο, οι τρεις αυτές διακρίσεις που αντιστοιχούν στο υποκείμενο, [αυτές που “εμείς είμαστε”], δεν είναι δυνατό να υπάρξουν χωρίς αυτές που αντιστοιχούν στο αντι-κείμενο [αυτές που “δεν είμαστε εμείς”]. Το Περιέχον “που εμείς είμαστε” δεν μπορεί δηλαδή να υπάρξει κατά τον Jaspers, παρά μόνο σε σχέση με κάτι Άλλο. Ως εμπειρική ύπαρξη, συνείδηση και πνεύμα, υπάρχει σε σχέση με τον Κόσμο. Ως υπόσταση, υπάρχει σε σχέση με την Υπέρβαση.

Ακολουθεί στην επόμενη σελίδα ένας Πίνακας, με τον οποίο ο Jaspers επιχειρεί να καταστήσει σαφέστερες τις εν λόγω διακρίσεις.

186. Αντι-κείμενο, [αντί-κείται], πράγμα, γεγονός, φαινόμενο ή έννοια η οποία βρίσκεται αντίκρυ.

187. Η οντολογία, λέει ο Jaspers, παρουσιάζει το Είναι ταξιθετημένο κατά αντικείμενα και έννοιες, ενώ η περιεχοντολογία δείχνει το χώρο [την περιοχή] όπου όλα τα υπάρχοντα συναντώνται. (παράφραση από σχόλιο του Χ. Μαλεβίτση, ό.π., σ. 101.)

188. βλ. Κ. Jaspers, «Von der Wahrheit» [of the Truth], Μόναχο 1958, σ. 48. / Ch. Wallraff, «Karl Jaspers, an Introduction to his Philosophy», Princeton 1970, σ.190. / Χ. Tilliet, «K. Jaspers, Théorie de la vérité, Metaphysique des Chiffres, Foi Philosophique», Παρίσι 1960.

## Πίνακας 4.2

Οι τρόποι του Περιέχοντος, καταναμημένοι υπό μορφή πίνακα, σε τέσσερις οντολογικούς τομείς:

	Το Περιέχον, που είναι “το ίδιο το Είναι”	Το Περιέχον, που “εμείς είμαστε”
Η Εγκοσμιότητα [Das Immanente]	1. Ο Κόσμος	3. Η Εμπειρική Ύπαρξη [Dasein]
		4. Η Συνείδηση-ως-τοιαύτη
		5. Πνεύμα [Geist]
Η Υπερβατικότητα [Transzendenz]	2. Η Υπέρβαση	6. Η Υπόσταση

7. Ο Λόγος [Vernunft]



Ο δεσμός όλων των τρόπων του Περιέχοντος “σ’ εμάς”

Οι τρόποι του Περιέχοντος 3 έως 6 αναγνωρίζονται ως “όρια” από το άτομο, ενώ οι τρόποι 1 και 2 αναγνωρίζονται ως “αντι-κείμενα”. Ο Λόγος (7) είναι ο συνδετικός κρίκος όλων των τρόπων του Περιέχοντος. Τα χαρακτηριστικά των επτά τρόπων του Περιέχοντος, όπως τους διέκρινε ο Jaspers, είναι συνοπτικά τα εξής το Περιέχον ως:

1. Κόσμος [Welt]: Το Περιέχον που “εμείς είμαστε” δεν είναι το ίδιο το Είναι, αλλά μάλλον η γνήσια εμφάνιση του ίδιου του Είναι μέσα στο Περιέχον. Με τις γνώσεις (ως περιεχόμενα της συνείδησης) το άτομο δε δημιουργεί τον κόσμο. Ο κόσμος, όπου το Είναι φανερώνεται και ταυτοχρόνως κρύβεται, αποτελεί όριο του Περιέχοντος που “εμείς είμαστε”.

2. Υπέρβαση: Η υπέρβαση αποτελεί το δεύτερο όριο του Περιέχοντος που “εμείς είμαστε”. Η υπέρβαση υποδηλώνει το Είναι που δεν φανερώνεται και που παραμένει άγνωστο εξ’ ορισμού. Η κατηγορία αυτή κατά τον Jaspers στέκεται πέρα από την περιοχή της επιστήμης και πέρα από την περιοχή της υποστάσεως. Αναφορικά με την επιστήμη αυτό είναι νοητό, καθώς η υπέρβαση προϋποθέτει πάντοτε κάποια επί μέρους αιτήματα. Η περιοχή της υποστάσεως από την άλλη είναι η περιοχή του δυνατού, η περιοχή μίας δράσης που επίκειται να “είναι”, αλλά

που ακόμα “δεν είναι”. Υπό αυτή την έννοια, η υπόσταση δεν μπορεί να νοηθεί παρά ως ελεύθερη· η ιδέα της υποστάσεως είναι στενά συνδεδεμένη με την έννοια της ελευθερίας στον Jaspers<sup>189</sup>. Ωστόσο, η υπόσταση μπροστά σε οριακές καταστάσεις –μπροστά στον πόνο, στο θάνατο, στις θεμελιακές αντιφάσεις που βρίσκονται εντός της– αναγνωρίζει την ύπαρξη μιας περιοχής εκτός της, εκτός κάθε υπόστασης· αυτή είναι η περιοχή της υπέρβασης. Παρατηρούμε εδώ πως η Υπέρβαση στον Jaspers είναι το αντίστοιχο του “απολύτου Άλλου” του Kierkegaard, με τη διαφορά ότι δεν αναφέρεται ο Jaspers στο θεό μίας θρησκείας, αλλά σε κάτι που δεν μπορεί να ονομαστεί και να προσδιοριστεί και που παρουσιάζεται σαν το βάθος από το οποίο αποσπώνται τα πάντα<sup>190</sup>.

3. Εμπειρική Ύπαρξη [Dasein]: Ο όρος Dasein εδώ δεν έχει την ίδια χρήση κι ερμηνεία με αυτή που του αποδίδει ο Heidegger. Το Dasein στον Jaspers εκφράζει το μερικευμένο [επί μέρους] και καθορισμένο Είναι<sup>191</sup>. Η εμπειρική ύπαρξη βρίσκεται στον κόσμο και είναι δυνατόν να εκληφθεί ως αντικείμενο του κόσμου. Η επιστήμη την αντιμετωπίζει με αυτή τη σημασία, τη βλέπει σαν “όλον” και διεκδικεί την ολοκληρωτική γνώση της. Η γνώση όμως του Περιέχοντος της εμπειρικής ύπαρξης, (του συνόλου στο οποίο η ίδια είναι υποσύνολο), την καθιστά ανοικτή προς το Είναι· τη μετατρέπει δηλαδή σε πρόβλημα και οδό της φιλοσοφίας.

4. Συνείδηση-ως-τοιαύτη: Η συνείδηση-ως-τοιαύτη αποτελεί την περιοχή όπου το Είναι μελατάται διασκεπτικώς, ειδικότερα από τις επιστήμες και τις ορθολογικές φιλοσοφίες. Κάτω από αυτή την κατηγορία βρίσκεται δηλαδή όλος ο χώρος της επιστήμης και της διασκεπτικής φιλοσοφίας. Συγκεκριμένα, οι μερικευμένες συνειδήσεις των ατόμων έχουν μια άπειρη ποικιλία, όντας δεσμευμένες στο *έγχρονο* και το *επίκαιρο* (ιστορικό, φυσικό, κοινωνικό) περιβάλλον. Αυτές οι μερικεύσεις αποτελούν αντικείμενο της επιστήμης. Το γεγονός πως μόνο ό,τι εμφανίζεται στη συνείδηση του ατόμου υπάρχει, αποτελεί ένα είδος δέσμευσης για το άτομο. Ωστόσο, η αναγνώριση αυτή επιτρέπει τη διασαφήνιση των ορίων της συνείδησης, διανοίγοντας έτσι τις δυνατότητες για το “απόλυτο Άλλο” [μιλώντας με όρους του Kierkegaard], για την Υπέρβαση.

5. Πνεύμα [Geist]: Η συνείδηση-ως-τοιαύτη αποβλέπει στο λογικώς έγκυρο· το “πνεύμα” αποβλέπει προς την Ιδέα, προς τις ιδεατές ολότητες. Υπό μία έννοια, στον Jaspers το πνεύμα είναι το ίδιο η ιδεατή ολότητα της σκέψης, της δράσης και της αίσθησης. Μία ολότητα, που ωστόσο δεν παρουσιάζεται ως γνωστικό αντικείμενο, αλλά ως Ιδέα. «Από το αδιάκοπα επίκαιρο και το αδιάκοπα μερικευόμενο όλον, το πνεύμα παρωθεί προς τα εμπρός, δημιουργώντας ακατάπαυστα, μέσα από τις παρούσες πηγές του, τη δυνατή του πραγματικότητα. Καθώς παρωθεί προς το όλον, το πνεύμα διατηρεί, υψώνει και συσχετίζει τα πάντα

189. Όπως άλλωστε και στον Kierkegaard.

190. Jean Wahl, ό.π., σ. 114-115.

191. Βέβαια, το Dasein ποτέ δεν κατορθώνει να είναι πλήρως μερικευμένο και καθορισμένο διότι κατευθύνεται από σκοπούς, αλλά σε κάθε περίπτωση αποτελεί σημείο αναχωρήσεως στη φιλοσοφία του Jaspers.



με τα πάντα, δεν αποκλείει τίποτε και δίνει στο καθένα τη θέση του και τα όριά του<sup>192</sup>».

6. Υπόσταση [Existenz]: Η υπόσταση υποδηλώνει στον Jaspers την πηγή, το θεμέλιο του εαυτού που δεν μπορεί να καθοριστεί ούτε στο ίδιο το υποκείμενο, αλλά ούτε και στο υποκείμενο ενός “άλλου”. Θα μπορούσαμε να πούμε ότι αποτελεί έναν κεντρικό κι απροσδιόριστο όρο της εαυτότητας, χωρίς τον οποίο δεν είναι δυνατό να προσεγγίσουμε το ίδιο το Είναι. «Φτάνουμε στο κεντρικό σημείο του φιλοσοφικού λογισμού, όταν συνειδητοποιούμε τη δυνατή Υπόσταση. Υπόσταση είναι το Περιέχον [...] με την έννοια μιας θεμελιακής πηγής, που είναι όρος της εαυτότητας και χωρίς αυτήν η απεραντοσύνη του Είναι γίνεται έρημος. Η Υπόσταση μολονότι ποτέ της δεν γίνεται αντικείμενο ή μορφή, φέρει το νόημα όλων των τρόπων του Περιέχοντος<sup>193</sup>». Είπαμε προηγουμένως ότι το Περιέχον που “εμείς είμαστε” υπάρχει ως Υπόσταση μόνο σε σχέση με την Υπέρβαση. Η αλληλεξάρτηση των δύο όρων έχει μεγάλη σημασία στη σκέψη του Jaspers. Η Υπέρβαση χωρίς την Υπόσταση χάνει το γνήσιο χαρακτήρα της και παρουσιάζεται ως δισειδαίμονα ανησυχία. Μόνο μέσω της Υπέρβασης η Υπόσταση γίνεται παρούσα ως γνήσια πραγματικότητα. Έτσι η Υπόσταση, παρότι είναι όπως έχουμε ήδη πεί ανάγωγη, παραδίδεται ανεπιφύλακτα στην Υπέρβαση.

7. Λόγος [Vernunft]: Ο Λόγος κατά τον Jaspers παρουσιάζεται ως κάτι παραπάνω από τη συνείδηση ή το ολοκληρώνον πνεύμα. Είναι ένας περιεχοντικός δεσμός ο οποίος φέρνει στο φως όλα τα περιέχοντα υπερβαίνοντας συνεχώς τα όρια και στέκοντας πάντοτε ανικανοποίητος. Ο Λόγος δεν είναι πηγή ή θεμέλιο, αλλά χάρη σ’ αυτόν μπορεί το άτομο να προσεγγίσει την πηγή και το θεμέλιο. Είναι το ανεξάντλητο κίνητρο του φιλοσοφικού Λογισμού, το οποίο τον οδηγεί προς την ενότητα και τη νομοτέλεια. Η Υπόσταση αποτελεί το *θεμέλιο* [Grund] κι ο Λόγος το *δεσμό* [Band] των τρόπων του Περιέχοντος “που εμείς είμαστε”. Αποτελούν μαζί τους δύο πόλους του “Είναι-υποκείμενο” κι έχουν στη σκέψη του Jaspers μία σχέση αλληλεξάρτησης, καθώς αδυνατούν να υπάρξουν χωριστά.

Όλοι οι παραπάνω τρόποι του Περιέχοντος βρίσκονται, σύμφωνα με τον Jaspers, σε συνεχή ένταση μεταξύ τους. Μάλιστα, υπάρχει σύγκρουση μεταξύ των τρόπων του Περιέχοντος “που εμείς είμαστε” [το Είναι-υποκείμενο] και των τρόπων του Περιέχοντος που είναι “το ίδιο το Είναι” [το Είναι-αντικείμενο]. Επίσης, αξίζει να σημειωθεί ότι μεταξύ των τρόπων του Περιέχοντος “που εμείς είμαστε” υπάρχει διαβάθμιση σύμφωνα με τον Jaspers. Προσεγγίζοντας την Υπόσταση, το άτομο αίρεται, αλλά ταυτόχρονα γίνεται ανασφαλές ως προς τον κόσμο. Αντίστοιχα, προσεγγίζοντας την εμπειρική ύπαρξη, το άτομο υποβιβάζεται, αλλά γίνεται ταυτόχρονα ασφαλές έναντι του κόσμου. Παρατηρούμε εδώ και πάλι τη σύνδεση της υπόστασης με το άτομο που αυτοκινδυνεύει, που “αφ’ εαυτού κυβεύεται”.

192. K. Jaspers, «Reason and Existenz», εκδ. The noonday Press, 1955, σ. 100.

193. Ό.π., σ. 63.

Κλείνοντας την παρουσίαση του Jaspers ως προς τις διακρίσεις του Είναι, πρέπει να παρατηρήσουμε πως ο Jaspers δεν καταλήγει ποτέ σε μία ενιαία ιδέα περί του Είναι, παραμόνο σε αυτή την πολλαπλότητα του Είναι. Υπό αυτή την άποψη, ο Jean Wahl<sup>194</sup> παρατηρεί ότι σε αυτό το σημείο είναι φανερό μια αποτυχία της οντολογίας, καθώς το να κατασκευάζεις διάφορες οντολογίες είναι το αντίθετο του να κατασκευάζεις μία οντολογία. Ένα σύνολο οντολογιών είναι ακριβώς το αντίθετο της μίας οντολογίας. Για τον Jaspers, αυτή ακριβώς η αποτυχία αποκαλύπτει την Υπέρβαση και το Είναι. Η οντολογία, σύμφωνα με τον Jaspers, είναι γι' αυτόν το λόγο η ίδια η αποτυχία της οντολογίας.

Στη συνέχεια ο Heidegger, στο έργο του « Είναι και Χρόνος», θεωρεί ότι σημείο αναχωρήσεως για τη μελέτη του Είναι αποτελεί το "Seinsverständnis", ένα είδος κατανόησης του Είναι, το οποίο ήδη διαθέτουμε<sup>195</sup>. Μάλιστα, ακριβώς επειδή έχουν τα άτομα αυτή την αντίληψη της ιδέας του Είναι, καθίσταται, σύμφωνα με τον Heidegger, δυνατή η γνώση. Η πρόσβαση του υποκειμένου στην ιδέα του Είναι αποτελεί, θα μπορούσαμε να πούμε, a priori όρος κάθε γνώσης στη φιλοσοφία του Heidegger. Ωστόσο, η ιδέα περί του Είναι στην αρχική αυτή μορφή δεν είναι προσβάσιμη από τη νόηση με σαφή τρόπο. Τίθεται υπό αμφισβήτηση, κυβέυεται και κινδυνεύει σε όλα τα ενεργήματα του υποκειμένου, σε κάθε ανθρώπινη δράση. Σε κάθε φιλοσοφικό διαλογισμό, (ο οποίος αποτελεί για τον Heidegger την ουσία του ανθρώπου), διακινδυνεύει ο άνθρωπος την αντίληψή του περί του Είναι, και με αυτό τον τρόπο διακινδυνεύει το ίδιο το είναι του, τον εαυτό του γι' αυτό το λόγο, ίσως να μπορούμε να δούμε τελικά το υποκείμενο ως ουσιώδες στοιχείο της ύπαρξης του Είναι. Όπως αναφέρει ο Heidegger, από μία ορισμένη άποψη το Sein δε θα υπήρχε χωρίς το Dasein και αντίστοιχα, το Dasein δε θα υπήρχε χωρίς το Sein.

Έτσι, από τη μία παρατηρούμε στη σκέψη του Heidegger την ύπαρξη μίας φυσικής κατανόησης του Υποκειμένου για το Είναι, [και μάλιστα αυτή κατανόηση αποτελεί σημείο αναχωρήσεως της σκέψης], και από την άλλη, η αντίληψη αυτή του υποκειμένου για το Είναι, της οποίας το υποκείμενο γίνεται φορέας μέσω κάθε διαλογισμού και κάθε δράσης, ενέχει κίνδυνο.

Παρατηρούμε στον Heidegger τη σκέψη, ότι επειδή ο άνθρωπος είναι, γι' αυτό ακριβώς μπορεί και να έχει μία οντολογία. Ο Heidegger μάλιστα, από το 1<sup>ο</sup> Κεφάλαιο του «Είναι και Χρόνος», διακρίνει το οντικό [Ontisch] στοιχείο από το οντολογικό [Ontologisch]. Το οντικό αναφέρεται στα επί μέρους όντα, ενώ το οντολογικό αναφέρεται στο Όν [στο Είναι]. Η διαφορά συνίσταται στο γεγονός ότι το Όν δεν αποτελείται από το σύνολο των όντων. Μεταξύ τους υπάρχει «οντολογική διαφορά». Η επιστήμη ερευνά το όν [das Seiende, τα όντα], η οντολογία μελετά το

194. J. Wahl, «Les Philosophies de l' Existence», ό.π., σ. 102.

195. βλ. M. Heidegger, «Είναι και Χρόνος», α' τόμος, μετάφρ. Γ. Τζαβάρας, εκδ. Δωδώνη, Αθήνα 1998, σ. 27-29, 39.

Όν [το Είναι, το Dasein<sup>196</sup>]. Μιλώντας λοιπόν με αυτούς τους όρους, το οντικό στοιχείο κατά τον Heidegger είναι ανεξάρτητο του ανθρώπου, [τα άστρα ως όντα θα υπάρχουν είτε τα βλέπει είτε όχι, ο άνθρωπος], το οντολογικό στοιχείο όμως δεν είναι ανεξάρτητο [εάν δεν υπήρχε ο άνθρωπος δε θα υπήρχε το Είναι]. Ωστόσο, και το σημείο αυτό είναι καίριο στη σκέψη του Heidegger, το οντικό στοιχείο ως προς το Είναι του εξαρτάται από το οντολογικό. Δηλαδή, τα όντα, δεν μπορούν να νοηθούν ως όντα, παρα μόνο επειδή υπάρχει ένα όν, που σκέφτεται το Είναι. Ωστε λοιπόν “όντα” και “Είναι” αποτελούν δύο όρους όπου ο καθένας υπάρχει σε σχέση με τον άλλο<sup>197</sup>.

Αυτή ακριβώς η κατανόηση της διαφοράς μεταξύ οντικού και οντολογικού στοιχείου, [η οντο-οντολογική διαφορά όπως την ονομάζει ο Heidegger], η κατανόηση της διαφοράς δηλαδή ανάμεσα στα επί μέρους όντα και στο Είναι, είναι η αυθεντική υπόσταση. Αυτοί οι δύο όροι πρέπει πάντα, σύμφωνα με τον Heidegger, να διακρίνονται και ταυτόχρονα να συνδέονται. Έχει ήδη αναφερθεί πως το θεμελιώδες φιλοσοφικό ερώτημα για τον Heidegger είναι το ερώτημα περί του Είναι. Μάλιστα, αυτό το ερώτημα παίρνει στη σκέψη του Heidegger τη μορφή: Τι εννοούμε όταν λέμε πως το Είναι είναι το Είναι των όντων; Στο «*Είναι και Χρόνος*» [Sein und Zeit], ο Heidegger υποστηρίζει ότι δεν είναι δυνατό να προσεγγίσουμε το ερώτημα περί του Είναι, παρά μόνο γνωρίζοντας το όν που “είμαστε εμείς”<sup>198</sup>. Έτσι, ο Heidegger αφιερώνεται σε όλο το «*Είναι και Χρόνος*» στην αναζήτηση του Είναι του όντος που “εμείς είμαστε”. Το συμπέρασμα στο οποίο καταλήγει μετά απο διεξοδική ανάλυση, είναι πως το υποκείμενο είναι ουσιωδώς *μέριμνα*. Με αυτή τη δήλωση, ο Heidegger εννοεί πως το υποκείμενο είναι πάντοτε στραμμένο προς το μέλλον, ενώ ταυτοχρόνως καθορίζεται από ολόκληρο το παρελθόν του<sup>199</sup>. Έτσι, από την ιδέα της *μέριμνας* ο Heidegger οδηγείται στην ιδέα της *χρονικότητας*. Κατά τον Heidegger, εμαστε ουσιωδώς *χρονικότητα*. Το υποκείμενο βρίσκεται υπό αυτούς τους όρους σε μία *κατάσταση*, στο παρόν, το οποίο δεν είναι παρά μία σύνδεση της *μέριμνας* του μέλλοντος και του γεγονότος ότι πρέπει να υπολογιστεί και το παρελθόν του.

Συνοψίζοντας, ο Heidegger αναζητώντας το Είναι του όντος “που εμείς είμαστε”, οδηγείται στη *μέριμνα* και δι’ αυτής οδηγείται στη *χρονικότητα* του υποκειμένου. Συμπεραίνει λοιπόν ο Heidegger, όχι πως το Είναι είναι ο χρόνος, αλλά πως ο χρόνος είναι ο ορίζοντας, τον οποίο αν θεωρήσουμε ως σημείο εκκίνησης, θα έχουμε τελικά τη δυνατότητα να θέσουμε επί της ουσίας το

196. Υπενθυμίζουμε εδώ ότι ο όρος «Dasein» δε χρησιμοποιείται από τον Heidegger με τον ίδιο τρόπο, όπως χρησιμοποιείται απο τον Jaspers. Το Dasein είναι εδώ ο τεχνικός όρος για τον άνθρωπο, υποδηλώνει μάλιστα την υπόσταση του ανθρώπου (βλ. στο παρόν κείμενο, σ. 70-71)

197. Ό.π., σ. 103.

198. Παραπέμπει αυτή η σκέψη και πάλι στο περίφημο παράγγελμα: «γνώθι σαυτόν».

199. Δεν μπόρεσα εδώ να αντισταθώ στην παρόρμηση να παραθέσω μία φράση του Flaubert: «Η σκέψη του μέλλοντος μας βασανίζει κι η σκέψη του παρελθόντος μας κρατάει πίσω, να γιατί το παρόν γλιστράει μέσα από τα χέρια μας».

πρόβλημα του Είναι<sup>200</sup>. Στην επόμενη ενότητα θα αναλυθούν σε μεγαλύτερη έκταση οι χρονικές κατηγορίες κι ο χαρακτήρας που αυτές έχουν στις φιλοσοφίες της υποστάσεως.

Αξίζει να σημειωθεί εδώ, πως στη φιλοσοφία του Heidegger και συγκεκριμένα στις διακρίσεις που ο ίδιος θέτει για το Είναι, τίθεται και πάλι το οντολογικό πρόβλημα που συνάντησε ο Jaspers δημιουργώντας διαφορετικές οντολογίες οι οποίες δεν ανάγονται τελικά σε μία ενιαία θεώρηση. Ο Heidegger με τη σειρά του θεώρησε ότι υπάρχουν διάφορες μορφές όντων. Αρχικά παρουσιάζεται το Dasein, το οποίο για τον Heidegger είναι η υπόσταση. Στη συνέχεια, παρουσιάζεται το "Vorhanden", τα φανερωμένα πράγματα τα οποία βλέπουμε (όρη, σύννεφα κ.ο.κ.) και το "Zuhanden", τα εργαλεία, τα όργανα. Επίσης, ο Heidegger διακρίνει τα "ζωντανά όντα" και τα "μαθηματικά όντα". Καθώς είναι εύκολο να κατανοήσουμε ότι το "Vorhanden" είναι παράγωγος ιδέα του "Zuhanden", καταλήγουμε ότι σύμφωνα με τον Heidegger, εκτός της ανθρώπινης υπόστασης, του Dasein, υπάρχουν τρεις ακόμα άλλες μορφές όντων, η κάθε μία εκ των οποίων προϋποθέτει ένα διαφορετικού είδους "Είναι". Έτσι, το ζήτημα πλέον μεταστρέφεται στο εάν μπορούμε ή όχι να αναγάγουμε στο Dasein, στην υπόσταση τις τρεις αυτές διαφορετικές μορφές του όντος, ώστε να δημιουργηθεί τελικά μία, ενιαία οντολογία. Εδώ, μπορεί κανείς να διακρίνει ότι παρουσιάζεται το πρόβλημα του ιδεαλισμού και του ρεαλισμού. Ο ίδιος ο Heidegger υποστηρίζει ότι πρέπει να αποφύγουμε τη θέση αυτού του προβλήματος καθώς οι δύο αυτοί όροι εν τέλει δεν αντιστοιχούν σε τίποτα και πως πρέπει να τοποθετηθούμε πέραν αυτών. Ο Jean Wahl βέβαια, παρότι επικροτεί τη φιλόδοξη αυτή στάση του Heidegger, κρίνει ότι σχηματίζεται στον αναγνώστη η εντύπωση ότι ο Heidegger είναι άλλοτε ρεαλιστής και άλλοτε ιδεαλιστής κι ότι δεν καταφέρνει τελικά να ξεφύγει από το πρόβλημα το οποίο ο ίδιος θεωρεί ότι πρέπει να αποφύγουμε.

Σε κάθε περίπτωση, ο Heidegger κρίνει πως το πρόβλημα της ζωής<sup>201</sup> είναι η ιδέα που θέτει τα περισσότερα προβλήματα και δηλώνει πως δεν είμαστε έτοιμοι να αντιμετωπίσουμε το συγκεκριμένο πρόβλημα. Στα τελευταία του έργα μάλιστα, και συγκεκριμένα στο «Holzwege<sup>202</sup>», ο Heidegger ισχυρίζεται ότι δεν είναι δυνατό να λυθεί το πρόβλημα του Είναι, καθώς είναι αδύνατη η προσέγγισή του από την νόηση: Το Είναι αποκαλύπτεται κατά κάποιον τρόπο με την απουσία του. Έργο της

200. Παραφράζω εδώ από Jean Wahl, ό.π., σ. 104-105.

201. Ο Heidegger μάλιστα αντιδράει κατά των «φιλοσόφων της ζωής», εκπρόσωποι των οποίων θεωρούνται οι Bergson, Dilthey, Keyserling, κ.α. ενώ πρόδρομοι θεωρούνται ο Nietzsche, ο Sorenhauser, κ.α. Η φιλοσοφία της ζωής παραχώρησε τη θέση της στην υποστασιακή φιλοσοφία, καθώς το ενδιαφέρον πέρασε από τη βιολογική σφαίρα προς την υποστασιακή. Η φιλοσοφία της ζωής θεωρεί ως αφετηριακή αρχή τη «ζωή», την οποία ανάγει ως κοσμική αρχή. Ο Dilthey συγκεκριμένα, επηρέασε τις συνειδητοποιήσεις του Heidegger, τις σχετικές με το Dasein και το «είναι-εν-τω-κόσμο» (παραφράση από σχόλιο του Χ. Μαλεβίτση, ό.π. σ. 107.)

202. Προσπαθώντας να μεταφράσω το «Holzwege», διαπίστωσα ότι ο Heidegger ήθελε να προσδώσει σε αυτόν τον τίτλο ακριβώς την αδυναμία προσέγγισης του Είναι. Το «Holzwege» μεταφράζεται κυριολεκτικά ως «ξύλινοι δρόμοι», το οποίο θα μπορούσαμε να παραφράσουμε ως «Χαμένοι Δρόμοι», ή «Δρόμοι που δεν οδηγούν πουθενά».

φιλοσοφίας λοιπόν κατά τον Heidegger, είναι μάλλον να αντιληφθεί αυτό το πρόβλημα, παρά να δώσει μία λύση.

Είδαμε πώς σχηματίζεται η κατηγορία της Υπέρβασης στον Jaspers. Ας περάσουμε λοιπόν στον τρόπο με τον οποίο προσεγγίζεται η κατηγορία της Υπέρβασης από τον Heidegger. Στον Heidegger, η έννοια της Υπέρβασης έχει πολλαπλές χρήσεις. Κατ' αρχάς, η υπόσταση στον Heidegger παρουσιάζεται ως κίνηση η οποία υπερβαίνει αδιακόπως, κι αυτό είναι μάλιστα το κύριο χαρακτηριστικό της. Αναφέραμε στην ενότητα «*Διευκρίνηση Εννοιών*», πώς αντιμετωπίζει ο Heidegger με ετυμολογικές αρχές την υπόσταση [ύπαρξη], περιγράφοντάς την μέσω του «*Ex-sistere*», δηλαδή του «είναι-εκτός-εαυτού», ή αλλιώς του «είναι-στον-κόσμο». Με αυτούς τους όρους, δεν πρέπει να θεωρήσουμε την κίνηση αυτή ως υποθέτουσα ένα εγώ, εντός του οποίου θα είμαστε κλεισμένοι και στη συνέχεια θα το υπερβούμε, διότι αυτό το υποστασιακό εγώ δεν είναι κλεισμένο στον εαυτό του· είναι πάντοτε εκτός του εαυτού του και κατά τον Heidegger, ακριβώς αυτό είναι ένας τρόπος υπέρβασης<sup>203</sup>. Η υπέρβαση αυτή προς τον κόσμο, είναι για τον Heidegger το στοιχείο που ορίζει την υπόσταση. Κατά δεύτερον, ο Heidegger παρουσιάζει ως στοιχείο της υπέρβασης το «*Mitsein*<sup>204</sup>», το οποίο είναι ουσιώδες στοιχείο του «*Dasein*» και δηλώνει ότι υπάρχουμε στο βαθμό που βρισκόμαστε σε επικοινωνία με-τον-άλλον. Τρίτον, το άτομο βρίσκεται σε διαρκή υπέρβαση προς το μέλλον, (είδαμε προηγουμένως πώς οδηγείται η σκέψη του Heidegger στο ότι «είμαστε ουσιαδώς χρονικότητα»).

Οι τρεις αυτοί τρόποι υπέρβασης που παρουσιάζει ο Heidegger, [το άτομο είναι-στον-κόσμο, είναι-με-τον-άλλον, τείνει προς το μέλλον], δείχνουν την υπέρβαση του εαυτού για την οποία έγινε λόγος, την υπόσταση ως κίνηση η οποία διαρκώς υπερβαίνει<sup>205</sup>. Ωστόσο, ο Heidegger παρουσιάζει δύο ακόμη άλλους τρόπους υπέρβασης, οι οποίοι τείνουν προς την εννοιολογική προσέγγιση του Jaspers και προς την «κλασική» της σημασία, όπως αυτή παρουσιάζεται από τους Kierkegaard και Marcel. Υποστηρίζει λοιπόν ο Heidegger, ότι επίσης πραγματοποιούμε συνεχώς μία υπέρβαση προς το Είναι, καθώς όπως είπαμε το άτομο ενέχει τη "*Seinsverständnis*", μία φυσική κατανόηση του Είναι, η οποία οδηγεί με τη σειρά της στην κατανόηση της "οντο-οντολογικής" διαφοράς, η οποία και μας επιτρέπει τελικά να θέσουμε το Είναι ως διαφορετικό από όλα τα όντα<sup>206</sup>. Τέλος, το άτομο συνειδητοποιεί την ύπαρξή του, σύμφωνα πάντα με τον Heidegger,

203. Ό.π., σ. 115.

204. [Βλ. M, Heidegger, «Είναι και Χρόνος», τόμος α', ό.π., σ. 200-201.] *Mit-sein*, Συν-είναι, είναι-με [-τον-άλλον]. Γράφει ο Heidegger: «Το να βρίσκεσαι μέσα στον κόσμο (*In-Sein*) ισοδυναμεί με το να είσαι-με-τον-άλλον».

205. Αξίζει να σημειωθεί ότι κι ο Jaspers προσέγγισε την περιγραφή της υπόστασης ως κίνηση, ως αδιάκοπη υπέρβαση του εαυτού. Η υπέρβαση ιδωμένη έτσι, έχει διαφορετική σημασία από τον τρόπο με τον οποίο την παρουσιάσαμε προηγουμένως στον Jaspers κι ο οποίος αποτελεί την "πρώτη" σημασία της υπέρβασης.

206. Αυτή η διαφοροποίηση αποτελεί ακριβώς την υπέρβαση προς το Είναι για την οποία γίνεται εδώ λόγος. (ό.π., σ. 117).

μέσω της αναγνώρισης ότι τελεί έξω από το μηδέν<sup>207</sup>. Δηλώνει δηλαδή ότι κατά κάποιο τρόπο υπερβαίνουμε τους εαυτούς μας ξεπερνώντας το μηδέν.

Κλείνοντας την παρούσα ενότητα των υποστασιακών κατηγοριών περί Υπόστασης, Είναι και Υπέρβασης, θα αναφερθούμε τέλος στον Sartre. Ο Sartre, στο «*L' être et le néant*», [Το είναι και το μηδέν], προβαίνει κι αυτός σε διακρίσεις του «Είναι». Συγκεκριμένα, ο Sartre παρουσιάζει δύο είδη του «Είναι», το είναι-καθεαυτό [en-soi] και το είναι-διαεαυτό [pour-soi]. Ο Sartre παρουσιάζει τον πρώτο τύπο του Είναι ως την “τέλεια πλησμονή”, την “τέλεια παρουσία” θα μπορούσαμε να πούμε, ενώ ο δεύτερος τύπος, το Είναι-διαεαυτό, εκφράζει την απουσία και την κενότητα. Από τη μία έχουμε έτσι το «Είναι» κι από την άλλη το «Μηδέν». Το en-soi εκφράζει μέσω της πληρότητάς του κάτι το στατικό<sup>208</sup>, ενώ αντίθετα το pour soi εκφράζει έναν δυναμισμό, ο οποίος όμως περιγράφεται από τον Sartre περισσότερο σαν απουσία παρά σαν παρουσία<sup>209</sup>. Ο Sartre, θέλησε για επιστημολογικούς λόγους να θέσει μία πραγματικότητα ανεξάρτητη από τη γνώση, κι έτσι, κατέληξε στο είναι-καθεαυτό. Για να υπάρξει γνώση, πρέπει να υπάρξει κατάφαση ενός στοιχείου που είναι ανεξάρτητο της γνώσης, κι αυτό ακριβώς είναι για τον Sartre το en-soi.

Το είναι-διαεαυτόν από την άλλη, εκφράζεται κατά τον Sartre μέσω της συνείδησης· στην ουσία είναι το Είναι της συνείδησης. Το κύριο χαρακτηριστικό της συνείδησης κατά τον Sartre, είναι το γεγονός ότι αποτελεί μία “αποσυμπίεση” της πληρότητας του Είναι, είναι δηλαδή αδύνατον να την ορίσουμε ως σύμπτωση με τον εαυτό της. Για παράδειγμα, είναι θεμιτή κατά τον Sartre η δήλωση ότι αυτό το τραπέζι είναι απλά και καθαρά αυτό το τραπέζι. Από την άλλη, δεν είναι επιτρεπτός ο περιορισμός που ενέχει π.χ. η δήλωση ότι η πίστη είναι η πίστη: απεναντίας, η πίστη είναι η συνείδηση της πίστης<sup>210</sup>. Αυτή η κρίση μάλιστα, δεν είναι δυνατό να ερμηνευθεί ταυτολογικά, σύμφωνα με τον Sartre, καθώς το υποκείμενο και το κατηγορήμα διαφέρουν ριζικά παρότι ανήκουν στην ενότητα ενός και μόνο Είναι. Υπό αυτή την οπτική, το καρτεσιανό cogito για τον Sartre μπορεί να οδηγεί παντού, αρκεί όμως να σταθούμε εκτός του.

Τέλος, πρέπει να σημειωθεί εδώ ότι το pour-soi για τον Sartre, το «είναι» της συνείδησης, μέσω ορισμένων αισθημάτων του ατόμου εκφράζει μία “νοσταλγία” για το πλήρες, το στατικό και με αυτόν τον τρόπο τείνει προς το en-soi. Έτσι, παρατηρούμε ότι πρώτον, επιστημολογικά το pour-soi καταφάσκει το en-soi [παράγοντας γνώση]· δεύτερον, ψυχολογικά, το pour-soi τείνει προς το en-soi.

207. Το τί ακριβώς δηλώνει η λέξη “μηδέν” αποτελεί μεγάλο ζήτημα σε αυτές τις φιλοσοφίες. Θα αρκεστούμε εδώ να πούμε, ότι εάν ταυτίζεται το μηδέν με το Είναι, τότε οι δύο τελευταίες αυτές υπερβάσεις τείνουν να ταυτιστούν μεταξύ τους.

208. Παρατηρείται εδώ η τάση του Sartre να διαφοροποιηθεί από τον Hegel, (όπως επίσης κι από τον Ηράκλειτο και τον Bergson), ο οποίος ισχυρίστηκε ότι δεν υπάρχει τίποτα το στατικό κι ενιαίο. (βλ. κεφάλαιο 2<sup>ο</sup> του 1<sup>ου</sup> Μέρους).

209. Όπως δηλώνει ο Sartre στο «Είναι και Μηδέν»: «Αναμφίβολα μπορούμε να έχουμε συνείδηση μιας απουσίας. Αλλά αυτή η απουσία φανερώνει αναγκαστικά ένα βάθος παρουσίας» (εκδ. Παπαζήση, σ. 36.).

210. J.P. Sartre, «*Το Είναι και το Μηδέν*», ό.π., σ. 138-139.

Επίσης, όσον αφορά στη σχέση της φιλοσοφίας του Sartre με το ρεαλισμό και τον ιδεαλισμό, ο ίδιος ο Sartre<sup>211</sup> διατίθεται πως κατά κάποιον τρόπο η συνείδηση έχει την ιδιότητα να μη θέτει τον εαυτό της<sup>212</sup> και άρα το Είναι του φαινομένου δεν μπορεί να επιδράσει πάνω στη συνείδηση, (το *είναι-καθ'εαυτό* αντιτίθεται στο *είναι-διαεαυτό* και διαφοροποιείται από αυτό), αναιρώντας έτσι τη ρεαλιστική αντίληψη της σχέσης μεταξύ φαινομένου και συνείδησης. Από την άλλη, ο Sartre υποστηρίζει ότι η συνείδηση δεν μπορεί να επιδράσει στο υπερβατικό Είναι, ούτε και να θέσει τις βάσεις του· έτσι, ο Sartre υποστηρίζει ότι απαλλάσσεται η φιλοσοφία του και από τον ιδεαλισμό.

Ο Jean Wahl<sup>213</sup>, κρίνει εδώ με όμορφο τρόπο πως ο Sartre δεν τοποθετείται παρόλαυτά ως προς το ποιά μορφή του Είναι προηγείται της άλλης. Πρέπει να δεχτούμε πως εάν προηγείται το *en-soi*, και συνεπώς το *pour-soi* ανήκει σε αυτό, θα παρουσιαστεί μία ρεαλιστική τοποθέτηση. Αν αντίθετα, προηγείται το *pour-soi*, θα προκύψει μια ιδεαλιστική τοποθέτηση. Η ταλάντευση ανάμεσα στον ρεαλισμό και τον ιδεαλισμό, ταλάντευση που υπάρχει έντονα στον Sartre, αλλά και στον Heidegger, μπορεί ίσως να νομιμοποιηθεί από την αμφισημία της ίδιας της φιλοσοφίας της υποστάσεως, η οποία προκύπτει από το γεγονός ότι η ίδια η έννοια της υπόστασης στέκεται σε μία κατάσταση αμφισημίας, εκτός ορισμού και διασαφήνισης· η υπόσταση είναι όπως έχουμε ήδη πει, κατά κάποιο τρόπο προϊόν μιας εξωλογικής θεώρησης της πραγματικότητας.

Συνοψίζοντας ως προς την ιδέα περί του Είναι, μπορούμε λοιπόν να πούμε πως στον Kierkegaard το Είναι παρουσιάζεται ως το απόλυτο Άλλο, [το οποίο παραπέμπει στην έννοια του θεού και αποτελεί “κατακόρυφη”<sup>214</sup> υπέρβαση, την οποία είναι απολύτως αδύνατο να συλλάβουμε, ενώ στους Jaspers, Heidegger και Sartre παρουσιάζονται ασύνδετες μορφές του Είναι, οι οποίες μας θέτουν μπροστά σε οντολογίες οι οποίες λόγω αυτής ακριβώς της αποσύνδεσης απέτυχαν, και μάλιστα η αποτυχία τους αυτή αναγνωρίζεται και αναλύεται στα φιλοσοφικά τους έργα μέσω της έννοιας της υπέρβασης. Αντίστοιχα, συγκεφαλαιώνοντας ως προς την ιδέα της υπέρβασης, ο Kierkegaard την παρουσιάζει ως προσέγγιση του απόλυτου Άλλου, ενώ ο Jaspers της δίνει δύο σημασίες, η σημαντικότερη εκ των οποίων παρουσιάζεται στον Πίνακα 1.1. Η δεύτερη σημασία της υπέρβασης περιγράφεται από τον Jaspers ως αδιάκοπη κίνηση υπέρβασης του εαυτού και είναι παρόμοια με μία από τις πέντε έννοιες της υπέρβασης όπως αυτές δίδονται από τον Heidegger. Οι τρεις πρώτες υπερβάσεις του Heidegger είναι “οριζόντιες” υπερβάσεις και εμφανίζονται και στην φιλοσοφία του Sartre, με έμφαση στην υπέρβαση προς τον κόσμο και προς το μέλλον, ενώ οι δύο τελευταίες εννοιολογικές

211. Ό.π., σ. 40-41.

212. Ό.π., σ. 32-35.

213. Jean Wahl, ό.π., σ. 109.

214. Η υπέρβαση προς τον κόσμο, προς το “άλλο”, θεωρείται “οριζόντια”. Η υπέρβαση προς το απολύτως Άλλο, π.χ. προς την έννοια του θεού, θεωρείται “κατακόρυφη”.

προσεγγίσεις της υπέρβασης από τον Heidegger θυμίζουν την αρχική έννοια της υπέρβασης, όπως αυτή νοείται “κλασικά”.

### β) Χρονικές Κατηγορίες

Έχουμε ήδη αναφέρει στο παρόν κείμενο τη θεμελιώδη σημασία της έννοιας του “χρόνου” στις φιλοσοφίες της υποστάσεως. Ο Jean Wahl<sup>215</sup> μάλιστα, αναφέρει ότι θα μπορούσαμε να χαρακτηρίσουμε αυτές τις φιλοσοφίες ως τεμποραλιστικές<sup>216</sup> [από το *tempus*, χρόνος]. Θα επιχειρήσουμε τώρα να παρουσιάσουμε συνοπτικά τρεις βασικές χρονικές-υποστασιακές κατηγορίες, όπως αυτές διαμορφώθηκαν από τους φιλοσόφους που προαναφέραμε, και να επισκοπήσουμε τον τρόπο με τον οποίο προσεγγίζεται διασκεπτικά ο χρόνος και η χρονικότητα. Οι τρεις χρονικές κατηγορίες είναι:

- i) Η δυνατότητα και η προβολή.
- ii) Η ιδέα της επιστροφής στην Πηγή [origine].
- iii) Το τώρα, η κατάσταση, η στιγμή.

Πριν παρουσιάσουμε τις κατηγορίες αυτές, ας δούμε πως αντιμετωπίζεται σε ένα γενικότερο πλαίσιο η έννοια του χρόνου σε σχέση με την υπόσταση και πώς διαμορφώθηκε η έννοια αυτή σε αντιδιαστολή με τον τρόπο που αντιμετωπίζεται στη χεγκελιανή φιλοσοφία.

Ο χρόνος στη φιλοσοφία του Hegel είναι ένα έλλογο, συνεχές γίνεσθαι<sup>217</sup>. Θα μπορούσαμε να πούμε πως ο χρόνος κατα τον Hegel είναι το γίνεσθαι της Ιδέας και οδηγεί τελικά στην έννοια του *απόλυτου*, όπως επιχειρεί να τη συλλάβει ο Hegel. Ο Kierkegaard παρουσιάζει τον χρόνο επίσης ως γίνεσθαι, αλλά το γίνεσθαι του Kierkegaard είναι καθαρά υποστασιακό και γι’ αυτό το λόγο ασυνεχές. Η ασυνέχεια αυτή προκύπτει από το γεγονός ότι το γίνεσθαι για τον Kierkegaard εμπεριέχει νέα, μοναδικά στοιχεία τα οποία δεν ανάγονται σε προηγούμενα, κι υπό αυτή την οπτική το γίνεσθαι καταλήγει να είναι μοναδικό, ά-λογο κι ανερμήνευτο. Βέβαια, τα νέα αυτά στοιχεία που διαμορφώνουν το γίνεσθαι, είναι για τον

215. Jean Wahl, ό.π., σ. 118-119.

216. Οι τεμποραλιστικές φιλοσοφίες εκλαμβάνουν το χρόνο ως βασική οντολογική μεταβλητή. Σε ακραίες εκφάνσεις τους, οι τεμποραλιστικές φιλοσοφίες θέτουν το «Είναι» του ανθρώπου ως χρόνο ή ακόμη και το «Είναι» των όντων ως χρόνο.

217. Η λέξη “γίνεσθαι” εδώ χρησιμοποιείται όπως ορίστηκε στη θεωρησιακή λογική του Hegel. Η σημασία αυτού του όρου παρουσιάζεται στο 1<sup>ο</sup> Μέρος του παρόντος κειμένου.



Kierkegaard προϊόντα των αποφάσεων του ατόμου. Βλέπουμε εδώ ήδη μία σχέση μεταξύ απόφασης [εκλογής] και χρονικότητας.

Οι Heidegger και Jaspers, προσθέτουν στη συνέχεια στη σκέψη του Kierkegaard την ιδέα της *Geschichtlichkeit*, στην οποία έχουμε αναφερθεί και προηγουμένως (σελ. 69) κι η οποία μεταφράζεται ως *βαθιά ιστορικότητα*. Η ιστορικότητα χρησιμοποιείται από αυτούς τους φιλοσόφους ως *αρχή* [principe] του ιστορικού χρόνου· είναι το γεγονός ότι μία υπόσταση τελεί βαθύτατα μέσα σε μία έγχρονη κατάσταση<sup>218</sup>. Προσθέτουν δηλαδή αυτοί οι φιλόσοφοι στη σκέψη του Kierkegaard την ιδέα της βαθιάς ιστορικότητας του ατόμου, την ιδέα ότι ενσαρκώνεται δηλαδή κάθε άτομο σε μία στιγμή της ιστορίας. Για τον Jaspers, η ιστορικότητα του ατόμου είναι κατά μία έννοια η ένωση της εμπειρικής του ύπραξης, (το Dasein όπως το εννοεί ο Jaspers), με την υπόστασή του, η ενότητα της αναγκαιότητας και της ελευθερίας του ατόμου μέσα στο χρόνο.

Ο Sartre, στο «*Είναι και το Μηδέν*»<sup>219</sup> υποστηρίζει ότι η *χρονικότητα* είναι μία οργανωμένη δομή και πως «[...] τα υποτιθέμενα τρία «στοιχεία» του χρόνου: παρελθόν, παρόν, μέλλον, δεν πρέπει να αντιμετωπιστούν σα μία συλλογή από data (δεδομένα) των οποίων θα πρέπει να βρούμε το άθροισμα –π.χ. σαν μία άπειρη σειρά από «τώρα», που τα μεν δεν είναι ακόμα παρόντα, τα δε άλλα δεν είναι πια παρόντα – αλλά σα δομημένες στιγμές μίας πρωταρχικής σύνθεσης». Κατά τον Sartre, εάν η χρονικότητα αντιμετωπιστεί ως άθροισμα σειράς, η νόηση καταλήγει στο εξής παράδοξο: το παρελθόν δεν είναι πια παρόν, το μέλλον δεν είναι ακόμη παρόν, ενώ το ίδιο το στιγμιαίο παρόν είναι επί της ουσίας ανύπαρκτο, καθώς είναι στην πραγματικότητα το όριο μίας άπειρης διαίρεσης, όπως ένα αδιάστατο σημείο. Υπό αυτή την οπτική, η χρονικότητα κατά τον Sartre προσεγγίζεται μόνο σαν μία *ολότητα* που κυριαρχεί πάνω στις δομές της και προσδίδει σε αυτές, τη σημασία τους. Κάθε χρονική διάσταση κατά τον Sartre, πρέπει να φανεί<sup>220</sup> λοιπόν πάνω στο βάθος μίας χρονικής ολότητας<sup>221</sup>.

i) Περνώντας στη πρώτη χρονική κατηγορία, αυτή του *δυνατού* [της δυνατότητας] και της *προβολής*, πρέπει αρχικά να επισημάνουμε ότι αυτή η κατηγορία αντιστοιχεί επί της ουσίας στο μέλλον, είναι μία υποστασιακή κατηγορία που σχετίζεται με το μέλλον του ατόμου. Αντιστοιχεί δηλαδή αυτή η κατηγορία στο μέλλον, νοημένο υποκειμενικά. Όπως έχει ήδη αναφερθεί, το άτομο σε αυτές τις

218. Ό.π., σ. 120.

219. J.P. Sartre, «Το Είναι και το Μηδέν», ό.π., σ. 178.

220. Ο Sartre αναζητά με αυτό τον τρόπο μία προοντολογική, φαινομενολογική περιγραφή της χρονικότητας.

221. Ενδιαφέρον παρουσιάζει ότι και στη *νέα φυσική* (π.χ. στη σχετικότητα του Einstein), ο χρόνος αποτελεί την τέταρτη διάσταση, (ένα τετραδιάνυσμα αποτελείται από τις τρεις χωρικές διαστάσεις [μήκος, πλάτος, ύψος] και μία χρονική), την οποία ο άνθρωπος αδυνατεί να κατανοήσει λόγω του ότι είναι “δεσμευμένος-περιορισμένος” σε μία μόνο έκφασή της, στο παρόν. Θα μπορούσαμε οπότε με αυτούς τους όρους να πούμε ότι η ανθρώπινη κατανόηση αδυνατεί να συλλάβει τη χρονικότητα στην *ολότητά* της, ενώ η επιστήμη στις μαθηματικές περιγραφές της την αντιμετωπίζει σαν ένα, ενιαίο όλον.

φιλοσοφίες δεν «είναι», αλλά «θα είναι», μέσω απόφασης κι εκλογής. Η υπόσταση δηλαδή δεν είναι κάτι το δεδομένο, αλλά κάτι που επίκειται να γίνει<sup>222</sup>.

Η έννοια του δυνατού εμφανίζεται στη σκέψη του Kierkegaard στο βιβλίο του «*Η έννοια της αγωνίας*», όπου δείχνει την εμφάνιση δυνατοτήτων που προκύπτουν μέσα από την αγωνία. Συγκεκριμένα, ο Kierkegaard παρουσιάζει την ιδέα της δυαδικότητας των δυνατοτήτων, (δυνατοτήτων που υποβιβάζουν το άτομο, όπως π.χ. οι δυνατοί πειρασμοί και δυνατοτήτων που εξυψώνουν το άτομο κι οι οποίοι σχετίζονται με την έννοια της “κατακόρυφης” υπέρβασης), μέσω της οποίας δυαδικότητας η υπόσταση, κατά τον Kierkegaard, περνάει από το αναυθεντικό στο αυθεντικό. Ο Jaspers αντίστοιχα αναφέρεται στη “δυνατή υπόσταση”, θέτοντάς την ως χρονική κατηγορία του μέλλοντος, η οποία όπως είπαμε δηλώνει το θεμελιώδες χαρακτηριστικό της ως “κάτι που επίκειται να γίνει”, ως μία διαδικασία απόφασης κι εκλογής που στηρίζεται στο “δυνατό”. Ο Heidegger υποστηρίζει πως «η πρώτη έκ-σταση του χρόνου, είναι το μέλλον», κι έτσι ο άνθρωπος στέκεται μπροστά από τον εαυτό του. Σε αυτή τη δήλωση παρατηρείται μία άμεση σύνδεση με τη σαρτρική αντίληψη ότι η υπόσταση τελεί πάντοτε σε *προβολή* [projet]. Βέβαια, ο Sartre ισχυρίζεται πως η ουσιώδης στιγμή του χρόνου είναι το παρόν, (κι όχι το μέλλον όπως ο Heidegger), καθώς για τον Sartre η αγκύλωση στο παρελθόν, (π.χ. σε ένα παρελθοντικό περιστατικό), ή η πρόσδεση σε μία καθορισμένη στιγμή του μέλλοντος, οδηγεί στη διαμόρφωση του ατόμου σύμφωνα με ένα “πηγμένο” παρελθόν ή ένα “πηγμένο” μέλλον, τα οποία παύουν να είναι μέρη του *rour-soi* και πέφτουν στο *en-soi*, σε μία στατικότητα και σταθεροποίηση του χρόνου η οποία τον καθιστά αναυθεντικό<sup>223</sup> και συνεπακόλουθα καθιστά αναυθεντική την υπόσταση, η οποία είναι άμεσα συνδεδεμένη μαζί του.

ii) Η ιδέα της επιστροφής στην Πηγή [στο *origine* του ατόμου, σε μία προϋπάρχουσα αυθεντική βάση], είναι μία κατηγορία που επίσης διαμορφώνει την υπόσταση, καθώς κατευθύνεται προς το πρόταγμα «γνώθι σαυτόν». Ο Kierkegaard το 1835 δήλωσε πως «Από μία γενική άποψη κάθε αληθινή εξέλιξη είναι επιστροφή προς τα πίσω, που μας οδηγεί προς τις πηγές μας». Παρατηρούμε εδώ ότι η κατηγορία αυτή αντιστοιχεί στο παρελθόν, στην αφητηρία. Έτσι, συνθέτοντας τις δύο αυτές χρονικές κατηγορίες, το να γνωρίσει το άτομο τον εαυτό του [η υπόσταση του ατόμου] συνδέεται με μία επιστροφή προς την πηγή του εαυτού και ταυτόχρονα με μία στροφή προς το μέλλον και τη δυνατότητα. Με αυτόν τον τρόπο ενώνονται παρελθόν και μέλλον σ’ ένα παρόν πλήρες περιεχομένου<sup>224</sup>.

222. Επειδή η υπόσταση δεν είναι εξαντικειμενισμένη, δεν είναι ένα είδος αντικειμένου. Γι’ αυτό ακριβώς η υπόσταση είναι πάντοτε «δυνατή υπόσταση». (σχόλιο του Χ. Μαλεβίτση, ό.π., σ. 122).

223. Παραφράζω εδώ από Jean Wahl, ό.π., σ. 123. Πάντως, ο Jean Wahl αναφέρεται σε αυτό το σημείο στο 2<sup>ο</sup> κεφάλαιο του «*Είναι και Χρόνος*» του Sartre, με τίτλο «*Η κακή πίστη*», σ. 102-133, όπου ο κακόπιστος παρουσιάζεται ως αυτός που δε λαμβάνει υπόψιν του αυτό που πράγματι υπάρχει.

224. Jean Wahl, ό.π., σ. 123.

Αυτή η τάση επιστροφής προς τις πηγές, προς την ρίζα, την καταγωγή, εμφανίζεται με διαφορετικό τρόπο σ' όλους τους προαναφερθέντες φιλοσόφους. Ο Heidegger αναζητά στα κείμενά του μία επιστροφή προς τους αρχαίους Έλληνες φιλόσοφους [με έμφαση στον Παρμενίδη και τον Ηράκλειτο], αλλά και μία επιστροφή προς τον τρόπο με τον οποίο προσεγγίστηκαν εννοιολογικά οι λέξεις<sup>225</sup> στην αρχαία ελληνική φιλοσοφία. Ο Jaspers αντίστοιχα υποστηρίζει πως πρέπει να αναζητήσουμε και να συλλάβουμε σε κάθε μεγάλο φιλόσοφο το «Ursprung», την πρωταρχική πηγή της σκέψης του, την καταγωγή της σκέψης του. Για τον Jaspers, κάθε μεγάλος φιλόσοφος έχει ένα υποδόριο κέντρο, μία θεμελιώδη ενόραση, η αναζήτηση της οποίας αποτελεί ακριβώς αυτή την επιστροφή στην Πηγή στην οποία αναφερόμαστε. Επίσης, έχουμε ήδη αναφέρει πως για τον Jaspers για να νοηθεί η επιστήμη, θα πρέπει να στραφούμε προς το άτομο που την εκπροσωπεί και να αναζητήσουμε τον υποκειμενικό, πρωταρχικό χαρακτήρα που βρίσκεται πίσω από τον ορθολογισμό και τη νομοτέλεια που χαρακτηρίζει την επιστήμη. Ακόμα κι αυτή η σκέψη αποτελεί κατά κάποιον τρόπο μία πλευρά της ιδέας της επιστροφής στην Πηγή ως χρονική, υποστασιακή κατηγορία.

iii) Τέλος, οι χρονικές κατηγορίες των φιλοσοφιών της υποστάσεως κλείνουν με την κατηγορία του *τώρα*, της *κατάστασης*, της *στιγμής*. Αρχικά, το παρόν παρουσιάζεται στην ανθρώπινη αντίληψη ως συνδυετικός κρίκος μεταξύ παρελθόντος και μέλλοντος. Η σύνδεση αυτή όμως μπορεί να γίνει κατά διάφορους τρόπους. Εάν νοήσουμε τη σύνδεση αυτή επιφανειακά, τότε αυτή παρουσιάζεται σαν μία διαδοχή από «*τώρα*», η οποία και συνθέτει τον αναυθεντικό χρόνο<sup>226</sup>. Από την άλλη, εάν η σύνδεση αυτή μεταξύ παρελθόντος και μέλλοντος νοηθεί στο αυθεντικό της βάθος, τότε παρουσιάζεται η έννοια της «*στιγμής*».

Ο Heidegger, κάνει μία διάκριση ως προς τον πραγματιστικό χρόνο, τον πρακτικό χρόνο της καθημερινής ζωής, τον οποίο και ονομάζει «*χρόνο «δια»*», υπό την έννοια ότι κάθε φορά που ενεργούμε, ενεργούμε εν όψει ενός πρακτικού σκοπού. Το «*δια*» δηλώνει κατ' αρχάς τον σκοπό, (λ.χ. χρόνος «*δια*» μελέτη, «*δια*» ύπνο κ.ο.κ.), αλλά δηλώνει και διαμοιρασμό, μερικότητα. Ο πραγματιστικός χρόνος συντίθεται έτσι από τεμάχια διάρκειας, το καθένα εκ των οποίων έχει το δικό του προορισμό. Η επιστήμη, κατά τον Heidegger, ξεκινώντας από αυτόν τον πρακτικό, διαμοιρασμένο, κοινό χρόνο, κατασκευάζει τον αφηρημένο χρόνο, έναν χρόνο ομοιογενή και άπειρο, ο οποίος όμως έπεται του κοινού χρόνου και προκύπτει από αυτόν. Ο επιστημονικός λοιπόν αφηρημένος χρόνος, αποτελεί σε αυτή την σκέψη, περιοχή των «*τώρα*» και της αλληπάλληλης διαδοχής τους· περιοχή, στην οποία δε μπορεί να βρεθεί η αυθεντικότητα της υπόστασης ως χρονικότητα.

225. Στο βιβλίο του «*Εισαγωγή στη Μεταφυσική*» ο Heidegger μελετάει και αναλύει λέξεις όπως π.χ.: «*φύσις*», «*ουσία*», «*θέσις*», «*νόμος*», όλες γραμμένες στα ελληνικά. Σε όλες αυτές τις λέξεις αποδίδονται σημασίες που υπερβαίνουν τον τρόπο με τον οποίο χρησιμοποιούνται σήμερα κι επιστρέφουν το νόημα των λέξεων αυτών στην αυθεντική φιλοσοφική τους φύση.

226. Παραφράζω εδώ από Jean Wahl, ό.π., σ. 125.

Ανάμεσα στο «τώρα» και στη «στιγμή», έννοιες που όπως είπαμε διαφέρουν ριζικά σε αυτές τις φιλοσοφίες, τοποθετείται η χρονική κατηγορία της *κατάστασης*. Η *κατάσταση* είναι συνδεδεμένη με την *facticité*, τη γεγονότητα, όπως αυτή έχει παρουσιαστεί προηγουμένως<sup>227</sup>. Διαμέσου του γεγονότος ότι ενσαρκωνόμαστε μέσα σε μία στιγμή της ιστορίας και του ότι βρισκόμαστε σε μία ιδιωτική (προσωπική) και φιλοσοφική *κατάσταση* κατά αυτή μας την ενσάρκωση, είναι δυνατό να αποδεσμευτούμε από τις συνήθειες της εννοιολογικής σκέψης και από τις κοινωνικές συνήθειες, ώστε να αναγνωρίσουμε αυτό το βαθύ ιστορικό κέντρο. Η αναγνώριση αυτή είναι κατά κάποιον τρόπο η υποστασιακή χρονική κατηγορία της *στιγμής*, μέσω της οποίας αποκαλύπτεται ο αυθεντικός χαρακτήρας του χρόνου. Ο Jaspers τονίζει τη σημασία των *οριακών καταστάσεων* σε τέτοιες συνειδητοποιήσεις, καταστάσεων όπου έρχεται η υπόσταση αντιμέτωπη με τον αγώνα, τον πόνο, το θάνατο και συναισθάνεται μέσω έντασης τα όριά της, καθώς προσκρούει σε έναν όρο διαφορετικό από αυτήν, έναντι του οποίου οφείλει τελικά να σιωπήσει: τον όρο της *υπέρβασης*.

Η υποστασιακή κατηγορία της *στιγμής* ενέχει λοιπόν σε αυτές τις φιλοσοφίες ένα διακριτό, έντονο στοιχείο μεταφυσικού εμπειρισμού. Η *στιγμή* στέκεται με αυτόν τον τρόπο πέρα από το επίπεδο του παρελθόντος και του μέλλοντος. Στη σκέψη του Kierkegaard, η *στιγμή* είναι η συνάντηση του χρονικού και του άχρονου [αιώνιου] στοιχείου που κατοικούν μέσα στον άνθρωπο. Στον Heidegger, η *στιγμή* παρουσιάζεται ως το σημείο όπου μέσω εκλογής και απόφασης συνδέει το άτομο την πηγή [origine] με την προβολή [projet] και αναλαμβάνει την ευθύνη του εαυτού του [του ποιός είναι]. Σε κάθε περίπτωση, μπορούμε να παρατηρήσουμε εδώ και πάλι τη σύνδεση με τη σκέψη του Jaspers, ότι προσεγγίζοντας την υπόσταση, (εδώ μέσου της χρονικής υποστασιακής κατηγορίας της *στιγμής*), το άτομο αίρεται αλλά στέκεται ανασφαλές ως προς τον κόσμο. Η προσέγγιση προς την υπόσταση είναι υπό μία έννοια το αντιστρόφως ανάλογο της σταθερότητας· κι ο χρόνος, φορέας αμφισημίας και παραδοξολογίας ακόμα και στην κλασική φιλοσοφία και την επιστήμη, δε θα μπορούσε να αποτελέσει εξαίρεση στην υποστασιακή φιλοσοφία.

227. βλ. παρόν κείμενο, σελ. 52, 64, 65.

### γ) Ελευθερία – Μηδέν – Αυθεντικότητα

Είδαμε στην προηγούμενη ενότητα το χρονικό χαρακτήρα της υπόστασης. Η επόμενη κατηγορία που θα μας απασχολήσει είναι αυτή της *ελευθερίας*, καθώς η έννοια της υπόστασης σε αυτές τις φιλοσοφίες σχετίζεται άμεσα με την *εκλογή* και την *ελευθερία* μέσα στο χρόνο. Συγκεκριμένα, η ιδέα του *δυνατού*<sup>228</sup> δεν έχει αξία παρά μόνο επειδή συνδέεται με την ιδέα της *εκλογής* και άρα με την ιδέα της *ελευθερίας*. Σε αυτό το σημείο όμως, είναι σημαντικό να επεξηγηθεί με ποίο τρόπο χρησιμοποιείται η έννοια της ελευθερίας στη φιλοσοφική ορολογία και πώς διαφοροποιείται από την εμπειρική και λαϊκή έννοια που της προσδίδει ο κοινός νους. Κατ' αρχάς, πρέπει να τονίσουμε ότι στη φιλοσοφία δεν μπορεί να γίνει λόγος για ανθρώπινη ελευθερία, παρεκτός εάν την αναζητούμε σε ένα δεσμευμένο εαυτό, ο οποίος τελεί σε σχέση με έναν ανθιστάμενο, εργαλειακό κόσμο. Οι περιορισμοί του σώματος και του φυσικού κόσμου όχι μόνο δεν αντιτάσσονται στην ιδέα της ελευθερίας, αλλά αντίθετα, της επιτρέπουν να αναδυθεί και να αναγνωριστεί. Πέρα από αυτή τη δέσμευση, έννοιες όπως η ελευθερία, η αιτιοκρατία, η αναγκαιότητα χάνουν το νόημά τους. Κατά δεύτερον, η εμπειρική έννοια της ελευθερίας από τον κοινό νου, η οποία προκύπτει ως προϊόν ιστορικών, πολιτικών και ηθικών περιστάσεων, τίθεται είτε ως «αποκτώ αυτό που θέλησα», είτε στην «ικανότητα να πετύχουμε εκλεγμένους σκοπούς». Σε τεχνική βάση, στη φιλοσοφία η έννοια της ελευθερίας αντιστοιχεί μόνο σε αυτονομία εκλογής. Εντούτοις, εφόσον η εκλογή συνδέεται με το «πράττειν», συνεπάγεται και μία έναρξη πραγματοποίησης. Δεν υπάρχει δηλαδή ουσιώδης διάκριση της πρόθεσης [η οποία προκύπτει μέσω εκλογής] από την πράξη, αλλά μαζί οι δύο έννοιες συνθέτουν την *ελευθερία*.

Η έννοια της ελευθερίας καταλαμβάνει θεμελιώδη σημασία, ιδίως στο έργο του Sartre. Θα μπορούσαμε μάλιστα να πούμε ότι η σκέψη του Sartre ουσιαστικά σχηματίζεται γύρω από αυτήν ακριβώς την ιδέα της ελευθερίας. Ο λόγος που ο Sartre δίνει εξέχουσα βαρύτητα σε αυτή την έννοια, είναι ότι γι' αυτόν η ελευθερία είναι το μοναδικό θεμέλιο των αξιών<sup>229</sup>. Μόνο μέσω εκλογής δημιουργούνται αξίες, και μάλιστα ο Sartre παρατηρεί κι ένα είδος «καθολικότητας των αξιών», καθώς η ελευθερία κάθε ατόμου είναι συνδεδεμένη με την ελευθερία όλων των άλλων. Επίσης, η έννοια της ελευθερίας αναλαμβάνει και ορισμένα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά στην σαρτρική σκέψη, τα οποία δε παρουσιάζονται σε άλλες φιλοσοφίες. Κατ' αρχήν, κατά τον Sartre εάν ένα όν είναι ελεύθερο, τότε θα είναι

228. Αναφερόμαστε εδώ στην κατηγορία του *δυνατού*, όπως αυτή παρουσιάστηκε προηγουμένως.

229. Ενώ η ίδια η ελευθερία δεν αυτοθεμελιώνεται (βλ. J.P. Sartre, «Το Είναι και το Μηδέν», ό.π., σ. 752).

ελεύθερο σε όλες τις καταστάσεις<sup>230</sup>, και υπό όλες τις συνθήκες. Αυτή η σκέψη, η οποία παρουσιάζεται συχνά και στα λογοτεχνικά έργα του Sartre, ταιριάζει με την εννοιολογική προσέγγιση της ελευθερίας, όπως αυτή διατυπώθηκε προηγουμένως και δείχνει emphatically τη διαδοχή, μεταξύ εκλογής και πράξης, απόφασης κι ελευθερίας. Για παράδειγμα, κατά τον Sartre είναι κάποιος ελεύθερος, τόσο όταν αποφασίζει να είναι δειλός, όσο κι όταν αποφασίζει να είναι θαρραλέος: σε κάθε περίπτωση, θα υπάρξει απόφαση κι ελευθερία.

Επίσης, ο Sartre, όπως άλλωστε κι ο Jaspers κι ο Heidegger, παρουσιάζει την ελευθερία ως όριο και περατότητα. Ένα ενέργημα ελευθερίας είναι πάντοτε ενέργημα δια του οποίου εκλέγουμε κάτι το ειδικό. Μέσω αυτής της ειδίκευσης, το «Είναι» μειώνεται, παρουσιάζεται σαν έλλειμμα, ο Sartre μάλιστα υποστηρίζει πως το «Είναι» κατ' αυτόν τον τρόπο μηδενοποιείται. Υπό αυτή την οπτική προκύπτει κι η θεωρία του Sartre για το Είναι δι-εαυτόν, το *rour-soi* κι η σχέση του με το Μηδέν. Κατασταλάζει λοιπόν ο Sartre στην εξής παράλογη για τον κοινό νου διατύπωση: «Είμαι το ον που δεν είμαι και δεν είμαι το ον που είμαι». Αυτή η φράση διαδηλώνει πως η ελευθερία συνδέεται στο άτομο με την ουσιώδη του αρνητικότητα, αρνητικότητα που φέρει ταυτόχρονα τη διαλεκτική χροιά του Hegel και τη σαρτική προσέγγιση του *rour-soi*<sup>231</sup>.

Τέλος, σύμφωνα με τα παραπάνω, η σκέψη του Sartre κλείνει στο ότι είναι λοιπόν γεγονός, το ότι ο άνθρωπος είναι ελεύθερος· η ελευθερία του ατόμου ανήκει στη γεγονότητά [*facticité*] του. Το άτομο λοιπόν, ιδωμένο με αυτό τον τρόπο ως πάντοτε ελεύθερο, δεν έχει τελικά τη δυνατότητα να μην εκλέγει, να μην είναι δηλαδή ελεύθερο. Ο Sartre θέλοντας να αναδείξει την τραγικότητα αυτής της συνειδητοποίησης, δηλώνει πως ο άνθρωπος είναι καταδικασμένος να είναι ελεύθερος<sup>232</sup>. Βέβαια, εδώ παρουσιάζεται ένα πρόβλημα· όπως παρουσιάζεται η έννοια της ελευθερίας, νομιμοποιείται ίσως η δήλωση ότι είναι στην ανθρώπινη φύση η ελευθερία του ατόμου, όμως ο Sartre δεν κάνει αυτή την παραδοχή. Αντίθετα, υποστηρίζει ότι η ελευθερία δεν είναι φύση, καθώς εκφράζει ακριβώς τη δυνατότητα του ατόμου να γίνει κάτι διαφορετικό από αυτό που είναι. Έτσι, μπορούμε να πούμε πως στην υποστασιακή σκέψη η ελευθερία υπάρχει χάρη στη φύση, καθώς είναι στη φύση μας να είμαστε ελεύθεροι· αλλά είναι ταυτοχρόνως εναντίον της φύσης, επειδή οφείλει να αγωνίζεται εναντίον αυτού που τείνει να την πηξεί, να τη μετασχηματίσει δηλαδή στο *en-soi*.

Είδαμε στο 1<sup>ο</sup> Μέρος τον τρόπο με τον οποίο ο Hegel επιχείρησε να προσεγγίσει διαλεκτικά την έννοια του Μηδενός [το μη-Είναι, το μη-Όν]. Η ίδια ιδέα απασχόλησε σε βάθος και τους φιλοσόφους της υποστάσεως, σε ένα όμως περισσότερο οντολογικό-υποστασιακό πλαίσιο. Ο Heidegger συγκεκριμένα,

230. Αναφερόμαστε εδώ στην κατηγορία της κατάστασης, όπως αυτή παρουσιάστηκε προηγουμένως.

231. Παραφράζω εδώ από Jean Wahl, ό.π., σ. 137.

232. J.P. Sartre, «Το Είναι και το Μηδέν», ό.π., σ. 752

πλησιάζει αυτή την ιδέα κατά διαφορετικούς τρόπους. Πρώτον, είναι ουσιώδες για τον Heidegger το γεγονός ότι ο άνθρωπος είναι ένα πεπερασμένο όν. Η ιδέα του πεπερασμένου οδηγεί, κατά τον Heidegger, σε ένα είδος περιορισμού και μηδενισμού του Είναι. Η συνειδητοποίηση του πεπερασμένου στοιχείου στον άνθρωπο, τον φέρνει αντιμέτωπο με την ιδέα του θανάτου του, επιτρέποντάς του να συλλάβει τον εαυτό του ως Μηδέν. Δεύτερον, ο Heidegger θέτει το ζήτημα του μηδενός με έναν πιο ριζικό και πιο γενικό τρόπο στο ολιγοσέλιδο έργο του «*Τί είναι η Μεταφυσική*», όπου υποστηρίζει ότι οποιοσδήποτε ορισμός προϋποθέτει άρνηση. Και συνεχίζει, λέγοντας ότι κάθε άρνηση αυτού του είδους, [κάθε άρνηση δηλαδή που παρουσιάζεται λόγω σύνθεσης ενός ορισμού], προϋποθέτει το μηδέν. Σε ένα γενικότερο πλαίσιο, η κλασική φιλοσοφία εξηγούσε πάντοτε την έννοια του μηδενός με την άρνηση. Ο Heidegger υποστηρίζει πως θα έπρεπε να συμβαίνει το αντίστροφο. Εάν δεν υπήρχε εντός του ανθρώπου το μηδέν, τότε δε θα υπήρχε άρνηση<sup>233</sup>. Δηλαδή το μηδέν συμμετέχει σε μία δραστηριότητα, σε αυτή της άρνησης, αλλά εάν λοιπόν υποστηρίξουμε ότι γι' αυτό το λόγο το μηδέν υπάρχει, θα δημιουργούσαμε κατευθείαν μία αντιφατική κρίση. Οπότε, ο Heidegger προκειμένου να αποδώσει αυτή την ιδιόρρυθμη έννοια, επιλέγει να μη χρησιμοποιεί τη λέξη *μηδέν*, αλλά τη λέξη *μηδενισμός*, και πιο συγκεκριμένα, αναδεικνύοντας τη στροφή στο υποκείμενο, στην υπόσταση, τη λέξη *μηδενίζω*. Δεν μπορούμε λοιπόν κατά τον Heidegger να πούμε πως το μηδέν υπάρχει, αλλά πως πραγματοποιεί μία δραστηριότητα μηδενισμού, δηλαδή *μηδενίζει*<sup>234</sup>. Μάλιστα, η δραστηριότητα αυτή ορίζει τα πράγματα, καταλύοντάς τα το μηδέν με αυτόν τον τρόπο γίνεται θεμέλιο όλων των πραγμάτων. Ο Heidegger καταλήγει στην ταύτιση Είναι και Μηδενός, ταύτιση που θυμίζει βαθύτατα την προοπτική του Hegel, με τη διαφορά όμως ότι το Είναι [το Όν] στο οποίο αναφέρεται ο Hegel είναι εντελώς αφηρημένο<sup>235</sup>, προϊόν μιας καθαρά ιδεαλιστικής οπτικής γωνίας.

Ας περάσουμε τώρα στη θεωρία μηδενοποίησης του Sartre. Στο «*Είναι και το Μηδέν*», ο Sartre παρουσιάζει αρχικά τη *Διαλεκτική σύλληψη του Μηδενός*, όπως αυτή έγινε από το Hegel, δείχνοντας μας ότι έχει επηρεαστεί βαθιά από τη χεγκελιανή διαλεκτική. Στη συνέχεια, παρουσιάζει τη *Φαινομενολογική Σύλληψη του Μηδενός*, όπου κρίνει κι επεξεργάζεται κυρίως τις απόψεις του Heidegger, για να καταλήξει τελικά σε μία στενή σύνδεση μεταξύ Dasein και Μηδενός. Όπως αναφέραμε προηγουμένως, η υπόσταση στη σαρτρική φιλοσοφία είναι άμεσα συσχετισμένη με το rouir-soi [το Είναι-δिएαυτόν], το οποίο τείνει προς το en-soi [το Είναι-καθεαυτόν]. Το en-soi, το οποίο για τον Sartre εκφράζει τον κόσμο, είναι όπως είπαμε η τέλεια πλησμονή, ή για να είμαστε ακριβείς, θα ήταν η τέλεια πλησμονή εάν δεν υπήρχε το rouir-soi, αν δεν υπήρχε δηλαδή ο άνθρωπος. Έτσι, η υπόσταση

233. J Wahl, ό.π., σ. 153.

234. Είδαμε και προηγουμένως την τάση του Heidegger να παραλλάζει λέξεις ώστε να αποδώσει διαφορετικές έννοιες (π.χ. κατά τον Heidegger ο κόσμος δεν υπάρχει, αλλά εκκοσμικεύεται ο χρόνος δεν υπάρχει, αλλά χρονούται).

235. βλ. παρόν κείμενο στο 1<sup>ο</sup> Μέρος, *Η θεωρία του Είναι*.

παρουσιάζεται κατά κάποιον τρόπο από τον Sartre ως ένα είδος κενού το οποίο εκφράζει την απουσία, φέροντας έτσι μέσα του, το Μηδέν στον κόσμο. Συγκεκριμένα, ο Sartre στο κεφάλαιο που τιτλοφορείται *η Καταγωγή του Μηδενός*, υποστηρίζει ότι σε περιπτώσεις ερωτηματοθεσίας περί της αιτίας ενός γεγονότος, μαζί με την ερώτηση, εισάγεται στον κόσμο μία δόση αρνησιακότητας. Αυτή η άρνηση μάλιστα, έχει διττό χαρακτήρα. Από τη μία, το Dasein μηδενοποιεί το ερωτώμενο σε σχέση με τον εαυτό του και από την άλλη, αυτομηδενοποιείται σε σχέση με το ερωτώμενο ώστε να μπορέσει να αποσπαστεί από αυτό. «Ο άνθρωπος παρουσιάζεται λοιπόν, τουλάχιστον σε αυτή την περίπτωση, ως ένα όν που κάνει το μηδέν να ανατείλει μέσα στον κόσμο, καθόσον ρέπει προς αυτό το σκοπό δια της αυτοπάθειας του μη όντος»<sup>236</sup>.

Μέσω αυτής της στενής σχέσης μεταξύ ανθρώπου και μηδενός, ο Sartre καταλήγει στην παρουσίαση ενός πλήθους από μηδενοποιήσεις. Επί παραδείγματι, σε περιπτώσεις όπου ο άνθρωπος δημιουργεί ένα ιδεώδες με σκοπό να πραγματοποιήσει κάτι, μηδενοποιεί τότε την πραγματικότητα. Στη συνέχεια, μέσω των ενεργημάτων του προς επίτευξη του ιδεώδους που έχει θέσει, μηδενοποιεί μία όψη της πραγματικότητας. Παρατηρούμε εδώ, την παρουσία μιας διαδοχής, ενός καταρράκτη από μηδενοποιήσεις, ο οποίος παρουσιάζεται αποκλειστικά στο χώρο του *pour-soi*. Συμπεραίνουμε πως για τον Sartre, στο χώρο αυτό, δεν υπάρχει τίποτε που να μην είναι μηδενοποίηση κι ακριβώς αυτή η αναγνώριση είναι που οδηγεί το Sartre να υποστηρίξει ότι το *pour-soi* στο βάθος του είναι το ίδιο το Μηδέν.

Τέλος, έχουμε ήδη αναφερθεί στο παρόν κείμενο στην έννοια της αυθεντικότητας και της αναυθεντικότητας μέσω των διάφορων υποστασιακών κατηγοριών που τις διακρίνουν<sup>237</sup>. Θα αρκεστούμε εδώ να παρατηρήσουμε ότι ο Heidegger συγκεκριμένα, υποστηρίζει πως όταν αναφέρεται στην αυθεντικότητα, αναφέρεται σε αυτήν ως μεταφυσική κατηγορία, στην οποία υπάρχει μία μεταφυσική αλήθεια· ωστόσο αντίστοιχα, υποστηρίζει ο Heidegger, μεταφυσική αλήθεια υπάρχει και στην αναυθεντικότητα. Με βάση αυτή τη δήλωση λοιπόν, ο Heidegger διατείνεται πως δεν υπάρχει κάποιου είδους ανωτερότητα του αυθεντικού έναντι του αναυθεντικού. Βέβαια, είναι δύσκολο να συμμεριστούμε μία τέτοια άποψη, καθώς εφόσον μιλάμε για διάκριση μεταξύ αυθεντικού κι αναυθεντικού, θα πρέπει να υποθέσουμε πως η διάκριση αυτή γίνεται ακριβώς για να “προτιμήσουμε” το αυθεντικό. Στον Kierkegaard και τον Jaspers από την άλλη, η κατηγορία της αυθεντικότητας έχει πολύ μεγάλη σημασία κι εκφράζει την οδό προς τη σύλληψη του ανθρώπου στην ολότητά του, προς την υπέρβαση.

236. J.P. Sartre, «Το Είναι και το Μηδέν», ό.π., σ. 77.

237. Βλ. παρόν κείμενο, σελ. 63,71,78-79.



### 4.3 Σύνοψη και Συμπεράσματα

Είναι πλέον εμφανές, ότι ο χαρακτήρας των φιλοσοφιών της υποστάσεως είναι, όπως έχει αναφερθεί και προηγουμένως, ιδιαίτερα ετερογενής και σύνθετος. Έχουμε ήδη δείξει, ότι οι φιλοσοφίες αυτές ενέχουν στοιχεία οντολογικά, φαινομενολογικά, ακόμα κι εγγελιανά. Μέσα από τη σύνθεση αυτών των στοιχείων, παρατηρούμε τις ακροβασίες των φιλοσόφων της υποστάσεως μεταξύ ρεαλισμού κι ιδεαλισμού, και την πρόθεσή τους να υπερβούν και τις δύο αυτές έννοιες. Θα μπορούσαμε να πούμε πως επιχειρούν να “επιστρέψουν” τη σκέψη στις ανθρώπινες ρίζες της, από τις οποίες θεωρούν ότι έχει εκτροχιαστεί εξ’ αιτίας της απολυτότητας του μηχανιστικού τρόπου σκέψης και της λογοκρατίας. Βέβαια, αξίζει σε αυτό το σημείο να τονιστεί ότι ο υπαρξισμός δεν προάγει τον παραλογισμό. Αντίθετα, θα τολμούσαμε να πούμε ότι οι φιλοσοφίες αυτές παρέχουν ένα νέο, ανεξερεύνητο πεδίο δράσης στον ορθολογισμό. Σε ένα γενικότερο πλαίσιο, οι φιλοσοφίες της υποστάσεως διατείνονται πως η υπόσταση [η ύπαρξη] είναι *ελευθερία* και *χρονικότητα*, οπότε δεν είναι δυνατό να είναι πλήρως λογοκρατούμενη. Συνεπώς, η λογική δεν είναι γι’ αυτές τις φιλοσοφίες το έσχατο όργανο διερεύνησης. Ωστόσο, η υπονόμηση της λογικής σε αυτή την προσπάθεια σύνδεσης αλήθειας και υπόστασης, δε συνεπάγεται και την ολική της απαξίωση. Η υπονόμηση αυτή, κρίνουμε εδώ, ίσως τελικά να μην είναι παρά μία αίτηση για διεύρυνση του ίδιου του πεδίου της λογικής, με βάση τις υποστασιακές κατηγορίες που αναφέραμε στις προηγούμενες ενότητες.

Είδαμε στο κεφάλαιο αυτό, ότι ο Kierkegaard αρνήθηκε emphaticά να δημιουργήσει ένα σύστημα για να προάγει η σκέψη του. Θεώρησε ότι η κατασκευή ενός συστήματος συνοδεύεται από μία αντικειμενοποίηση της υπόστασης, η οποία και δεν επιτρέπει τη φανέρωση του αυθεντικού της χαρακτήρα. Η θέσπιση ή όχι, ενός συστήματος για την περιγραφή αυτών των φιλοσοφιών, αποτελεί ένα αιχμηρό σημείο συζήτησης. Όσον αφορά την οντολογία, η αναζήτηση περί του Είναι [του Όντος], σχετίζεται άμεσα με αυτές τις φιλοσοφίες και το οντολογικό στοιχείο εμφανίζεται ύπο μορφή συστήματος τόσο στον Heidegger, όσο και στους Jaspers και Sartre. Ωστόσο, κι έχουμε ήδη επιμείνει στο συγκεκριμένο σημείο προηγουμένως, παρατηρούμε μία αποτυχία της οντολογίας, καθώς η ιδέα του Είναι εμφανίζεται μέσα σε μία κατάσταση διασποράς, σε μία κατάσταση μη-ενότητας. Οι διακρίσεις του Είναι αδυνατούν να ενωθούν ικανοποιητικά, δημιουργώντας τελικά περιφερειακές οντολογίες, ασύνδετες μεταξύ τους. Μάλιστα, ο Jaspers διατείνεται ότι η αποτυχία δημιουργίας μίας ενιαίας οντολογίας δείχνει την υπέρβαση προς την

υπόσταση. Παρατηρούμε λοιπόν, πως τα συστήματα αυτά, με τον ιδιάζων οντολογικό-υποστασιακό χαρακτήρα τους, κρατάνε μία διακριτή απόσταση από τη συστηματική φιλοσοφία όπως αυτή εξελίχθηκε στους προηγούμενους αιώνες, δημιουργώντας μάλιστα, από μία άποψη, συστήματα καταδικασμένα να αποτύχουν λόγω του υποστασιακού τους χαρακτήρα.

Επίσης, όσον αφορά τον τομέα της μεταφυσικής, είναι αδύνατο να μην παρατηρήσουμε την εξέχουσα θέση του σε αυτές τις φιλοσοφίες, αλλά και τον τρόπο αναπροσαρμογής του, καθώς κατά μία έννοια η μεταφυσική ανάγεται πλέον στην έννοια του “μεταφυσικού εμπειρισμού”. Συμπεραίνουμε από τις προηγούμενες ενότητες του 2<sup>ου</sup> Μέρους, ότι η μεταφυσική απαγκιστρώνεται από τον κόσμο και κλείνεται μέσα στον άνθρωπο, βρισκόμενη σε άμεση και τεταμένη σχέση με τα αισθήματά του· συγκεκριμένα με αισθήματα αγωνίας, απελπισίας, ενοχής, πλήξης, ντροπής κ.α. Οδηγούμαστε έτσι στην έννοια του μεταφυσικού εμπειρισμού, η οποία συνδεόμενη με ένα affective [συγκινησιακό] στοιχείο, μας δίνει τελικά την έννοια της υπόστασης. Η μεταφυσική εδώ αποτελεί έναν οδηγητικό κρίκο προς την *υπέρβαση*, η οποία είναι μια κατηγορία ιδιαίτερα εμφανής κι απασπράπτουσα σ’ αυτές τις φιλοσοφίες. Η έννοια της υπέρβασης έχει αναλυθεί προηγουμένως στην αντίστοιχη ενότητα, θα αρκεστούμε λοιπόν εδώ να παρατηρήσουμε τις δύο γενικότερες μορφές της, την *οριζόντια υπέρβαση* προς την υπόσταση και την *κάθετη υπέρβαση* προς το απόλυτο Άλλο, το θεό. Θρησκευτικός [Kierkegaard, Marcel] ή άθεος [στον Sartre θα μπορούσαμε να πούμε ακόμα και αντι-θρησκευτικός], ο υπαρξισμός σημειώνει την επιστροφή του ά-λογου, του κρυφού, μέσα σε ένα κόσμο που αποπειράθηκε να συγκροτηθεί αποκλειστικά από το φανερό και το ευκρινές. Αξίζει εδώ να σημειώσουμε, ότι ο χριστιανικός υπαρξισμός διαδηλώνει μία άμυνα κατά της εκκοσμίκευσης της πίστης, ενώ ο άθεος υπαρξισμός διαδηλώνει υπέρ μίας αφύπνισης στο χώρο της φιλοσοφίας.

Τέλος, ας δούμε πως αντιμετωπίζουν οι φιλοσοφίες της υποστάσεως την επιστήμη. Γενικότερα, έχουμε ήδη αναφερθεί στην πεποίθηση αυτών των φιλοσόφων ότι η επιστήμη δεν είναι ικανή να παράγει την ύψιστη γνώση, μία γνώση δηλαδή ικανή να συλλάβει τον άνθρωπο και τα όντα στην ολότητά τους. Το σώμα των υποστασιακών θεωριών στο σύνολό του, υποστηρίζει ότι η αντικειμενοποίηση της γνώσης δεν αντιστοιχεί στην πραγματική όψη της πραγματικότητας, η οποία φανερώνεται μόνο μέσω της γνώσης της *εαυτότητας* των ατόμων και της *υπέρβασης*, προβιβάζοντας έτσι την περίφημη φράση «γνώθι σαυτόν» σε περίοπτη θέση ανάμεσα στις υποστασιακές κατηγορίες.

Θα επιχειρήσουμε εδώ να αναλύσουμε διεξοδικότερα το συγκεκριμένο ζήτημα περί επιστήμης, μέσα από τον τρόπο με τον οποίο το προσέγγισε ο Heidegger, στο «Είναι και Χρόνος»<sup>238</sup>. Είναι γνωστό, ότι ένα ιδιαίτερα αιχμηρό σημείο συζήτησης περί εγκυρότητας των θετικών επιστημών παρουσιάζεται γύρω από τα αξιώματα που τις διαμορφώνουν. Κάθε περιοχή της επιστήμης βασίζεται σε

238. M. Heidegger, «Είναι και Χρόνος», ό.π., σ. 35-37.

κάποιες θεμελιώδεις, αξιωματικές θα μπορούσαμε να πούμε, δομές. Οι θεμελιώδεις αυτές δομές είναι κατά κάποιον τρόπο ήδη επεξεργασμένες από:

- i) την προεπιστημονική πείρα.
- ii) την ερμηνευση εκείνης της περιφέρειας του Είναι στην οποία περιορίζεται η εμπράγματη Περιοχή που απασχολεί την κάθε επιστήμη.

Οι θεμελιώδεις αυτές δομές γίνονται στη συνέχεια “οδηγοί” για την ανακάλυψη της εκάστοτε Περιοχής επιστημονικού ενδιαφέροντος. Μάλιστα, η αληθινή πρόοδος της επιστήμης δε συνίσταται τόσο στη συνάθροιση αποτελεσμάτων, όσο στην αναζήτηση και διερεύνηση των θεμελιωδών της αρχών. Μπορούμε μάλιστα να τολμήσουμε να δηλώσουμε σε αυτό το σημείο, πως το επίπεδο και η εγκυρότητα μίας επιστημονικής θεωρίας καθορίζονται από την ικανότητά της [την αντοχή της] να υποστεί μία κρίση στις θεμελιώδεις της αρχές και να παραμείνει όσο το δυνατόν αλώβητη. Άλλωστε, η εξέλιξη της επιστήμης και η “αληθινή της κίνηση” έγκειται σε κάθε περίπτωση στην αναθεώρηση κι επανεξέταση των θεμελιωδών της αρχών. Ωστόσο, οι θεμελιώδεις αυτές αρχές απορρέουν μέσω της μελέτης ενός *οντικού*<sup>239</sup> στοιχείου και έτσι, η *a priori* έρευνα χάρη στην οποία αντλούνται οι θεμελιώδεις αυτές έννοιες δε σημαίνει τίποτα άλλο, παρά ερμηνευση αυτών των όντων ως προς τη θεμελιώδη σύσταση του Είναι τους. Ο Heidegger επισημαίνει ότι μία τέτοιου είδους έρευνα οφείλει να προτρέξει των θετικών επιστημών. Συγκεκριμένα, ο Heidegger υποστηρίζει ότι μία τέτοιου είδους θεμελίωση προπορεύεται της «Λογικής», η οποία πασχίζει να εγκατασταθεί στην επιστήμη και να αναδειχθεί ως η έσχατη μέθοδος της.

Συμπεραίνουμε από τα παραπάνω, πως ο Heidegger επιχειρεί να αναδείξει τη σημασία της οντολογίας για τη θεμελίωση των επιστημών. Δεν πρέπει να ξεχνάμε ωστόσο, ότι όπως έχουμε ήδη δείξει, ο Heidegger προσεγγίζει το Είναι των όντων μέσω της υπόστασης και άρα η αναζήτηση των θεμελιών της επιστήμης σε σχέση με τα όντα είναι άρρηκτα συνδεδεμένη με την αναζήτηση και διερεύνηση του *Dasein*, δηλαδή του ανθρώπου που βρίσκεται εν-τω-κόσμω. Διαφαίνεται δηλαδή και πάλι η άποψη πως ο υποστασιακός χακτήρας αμφισβητεί την ίδια την ύπαρξη της αντικειμενικότητας στην οποία στηρίζονται οι θετικές επιστήμες.

Υπολείπεται επίσης να παρατηρήσουμε εδώ την άποψη του Jaspers περί επιστήμης<sup>240</sup>, σύμφωνα με την οποία<sup>241</sup> η ύπαρξη διαφορετικών μορφών της επιστήμης οι οποίες δεν ανάγονται σε ένα ενιαίο, ομοιόμορφο κλάδο, δεν επιτρέπει το σχηματισμό μίας ενιαίας, ικανοποιητικής εικόνας στην οποία θα μπορούσαμε να βασιστούμε για την ερμηνεία της πραγματικότητας. Επίσης, για να γνωρίσουμε την ουσία της επιστήμης, σύμφωνα με τον γενικότερο χαρακτήρα των φιλοσοφιών της υποστάσεως, θα πρέπει να γνωρίσουμε τους ίδιους τους εκπροσώπους της

239. Έχουμε ήδη αναφερθεί στην έννοια του *οντικού* στοιχείου, βλ. παρόν κείμενο, σ. 74.

240. βλ. παρόν κείμενο, σ. 59.

241. Εδώ η θέση του Jaspers θυμίζει με άμεσο τρόπο τη θέση του περί αποτυχίας της οντολογίας εάν δεν υπάρχει μία ενιαία οντολογία.

επιστήμης, τις υποστάσεις των ατόμων που την εκπροσωπούν και να καταλάβουμε π.χ. σε ποιά ανάγκη αποκρίνεται σε ατομικό επίπεδο η δημιουργία των επιστημών.

Το γενικότερο βέβαια κλίμα που φαίνεται να επικρατεί σε αυτές τις φιλοσοφίες, είναι ότι η αντίδραση κατά της επιστήμης ενέχει ένα αίσθημα απογοήτευσης μπροστά στις προσδοκίες που είχε η ανθρωπότητα από την περίοδο του Διαφωτισμού κι έπειτα, για τη δυνατότητα της επιστήμης να δώσει απαντήσεις σε ερωτήματα όχι μόνο μηχανικού τύπου αλλά και φιλοσοφικών, υπαρξιακών προεκτάσεων. Η ενίσχυση της επιστήμης από τους θετικιστές με τη συνεπακόλουθη επιχείρηση απόρριψης της μεταφυσικής και υπονόμησης της φιλοσοφίας, [ενέργειες που όμως δεν επέφεραν κανένα αποτέλεσμα όσον αφορά τη θεμελίωση της γνωσιοθεωρίας ή την αντίληψή μας περί του ορθού τρόπου ερμηνείας της πραγματικότητας], έδωσαν έναυσμα στις φιλοσοφίες της υποστάσεως να αντιδράσουν κατά της αντικειμενοποίησης του κόσμου, και μέσω αυτής, στην κυριάρχηση του θετικισμού και τη λογοκρατία.

Καταλήγουμε στο ότι, ανεξάρτητα από το εάν το κατάφεραν ή όχι, οι φιλοσοφίες της υποστάσεως χαρακτηρίζονται από την πρόθεσή τους να συνδέσουν την *υπόσταση* με την *αλήθεια*. Προϊόν της υπαρξιακής κριτικής είναι να μη θεωρείται η ουσία ως αντι-κείμενο<sup>242</sup> και να μη θεωρείται η ύπαρξη ως τυχαίο παραπλήρωμα της ουσίας. Οι υπαρξιστές φιλόσοφοι, ισχυρίζονται αντίθετα πως κάθε πραγματική ουσία είναι η ουσία ενός ενεργήματος, κι έτσι, η ουσία έπεται της υπάρξεως κι όχι το αντίστροφο. Παρατηρούμε λοιπόν μία αναπροσαρμογή της έννοιας της ουσίας, μέσω της οποίας η ουσία “υποστασιοποιείται”, χάνοντας τη σημασία που κατείχε στον ιδεαλισμό και στην κλασική φιλοσοφία. Επίσης, αξίζει να τονίσουμε ότι ο ορίζοντας της αλήθειας, ο οποίος στις φιλοσοφίες αυτές ανακαλύπτεται μέσω του υπερβατικού στοιχείου της υπόστασης, δεν είναι ένα απρόσωπο πλαίσιο στο οποίο ο υπάρχων άνθρωπος θα ανακαλύψει το “αντικειμενικά αληθινό”, αλλά πρόκειται για κάτι το υπερπροσωπικό, με το οποίο η υπόσταση βρίσκεται σε προσωπική σχέση· πρόκειται δηλαδή για ένα πλήθος υποκειμενικών αληθειών.

Η νέα αυτή λογική, ετερογενής και πεπλεγμένη, γεμάτη αμφισημίες και αδιέξοδα, δεν υπάρχει ακόμη παρά μόνο σε αποσπασματική μορφή. Μένει να δούμε εάν οι απολήξεις της θα καταφέρουν να δημιουργήσουν ένα νέο, ανεξερεύνητο πεδίο στη σύγχρονη λογική και κατ’ επέκταση, στην επιστήμη. Σε κάθε περίπτωση, οφείλουμε να παρατηρήσουμε ότι ο προβληματικός χαρακτήρας των φιλοσοφιών της υποστάσεως δίνει τουλάχιστον τη δυνατότητα συνειδητοποίησης θεμελιωδών φιλοσοφικών προβλημάτων υπό ένα νέο, διαφορετικό και πολλά υποσχόμενο πρίσμα, το οποίο επιτρέπει στη σύγχρονη σκέψη να συλλάβει ακόμα και τον εαυτό της ως φιλοσοφικό πρόβλημα και να διερωτηθεί σε βάθος επ’ αυτού.

242. Και μάλιστα να μην θεωρείται τόσο αφηρημένο αντι-κείμενο, ώστε η υπάρχουσα ουσία να μην ξεχωρίζει από την μη-υπάρχουσα.

## ΕΠΙΛΟΓΟΣ

Η φιλοσοφία δεν είναι τόσο μία ορισμένη γνώση, όσο μία ιδιόζουσα στάση της συνείδησης του ανθρώπου. Η α-πορία, κοινός τόπος όλων των φιλοσοφικών στάσεων, δεν εκφράζει εδώ την περιέργεια, αλλά την έλλειψη πόρων, το αδιέξοδο στο οποίο οδηγείται όποιος πορεύεται φιλοσοφικά. Ο φιλοσοφικός στοχασμός κινείται σε οριακές, μη ασφαλείς περιοχές, επιδιώκοντας να αμφισβητήσει και να ανατιμήσει ακόμα και την ίδια την εγκυρότητα της εμπειρικής του σύστασης. Κάθε φιλοσοφική θεωρία που παρουσιάστηκε στην παρούσα εργασία ενέχει την α-πορία, κι επιχειρεί να ερμηνεύσει το αδιέξοδο στο οποίο αυτή οδηγεί με στοιχεία *υπερβατικά*.

Και στα δύο Μέρη της παρούσας διπλωματικής εργασίας αναγνωρίζεται η επιχείρηση ανάλυσης των υπερβατικών αυτών στοιχείων από τους φιλοσόφους, τόσο στο πεδίο της μεταφυσικής όσο και στα πεδία της οντολογίας, της φαινομενολογίας και της επιστημολογίας. Οι υπερβάσεις αυτές, έχουν ως κοινό στην ανάλυσή τους, τη σχέση τους με την επιστήμη, και συγκεκριμένα με τη λογική σαφήνεια την οποία η επιστήμη επικαλείται και αντιπαραβάλλει.

Η αναζήτηση της χαμένης ενότητας μεταξύ επιστήμης και φιλοσοφίας είναι σε κάθε περίπτωση το περιζήτητο θεμέλιο σύνδεσης της σύγχρονης θεωρητικής και επιστημονικής σκέψης μετά τον 17<sup>ο</sup> αιώνα. Στο 1<sup>ο</sup> Μέρος, παρουσιάστηκε η τάση των φιλοσόφων μετά το Διαφωτισμό να ενισχύσουν την επιστήμη στο γνωσιοθεωρητικό επίπεδο και να εδραιώσουν τη φιλοσοφία μέσα στην επιστημονική σκέψη. Συμπεραίνουμε ωστόσο, πως η αδυναμία οριστικής αποβολής της μεταφυσικής από τη φιλοσοφική σκέψη, δεν επέτρεψε τελικά στην επιστήμη να προβεί σε μία τέτοια παραχώρηση. Από την άλλη, στο 2<sup>ο</sup> Μέρος, παρουσιάστηκε ο τρόπος με τον οποίο επιχειρήθηκε στα τέλη του 20<sup>ου</sup> αιώνα η είσοδος της σύγχρονης σκέψης στη φιλοσοφική περιοχή του ανεξάντλητου, του μη-αντικειμενοποιήσιμου, το οποίο περιβάλλει και υπερβαίνει τον άνθρωπο, το οποίο δεν επινοείται, αλλά αναγνωρίζεται μέσα στο πλαίσιο του μεταφυσικού εμπειρισμού της ύπαρξης και του συγκινησιακού [affective] ανθρώπινου στοιχείου. Για τις φιλοσοφίες της υποστάσεως, η επιστήμη κρίθηκε ακατάλληλη, ή ίσως καλύτερα ανώριμη, για την προσέγγιση της αλήθειας, καθώς θεωρήθηκε ότι διαχωρίζει τη μελέτη της φύσης από την εσωτερική ανασκόπηση της ανθρώπινης ύπαρξης.

Οπότε, σε τελευταία ανάλυση, η σύγχρονη σκέψη οδηγήθηκε από την αναζήτηση της ενότητας μεταξύ φιλοσοφίας και επιστήμης σε ένα πνεύμα απόσπασης και διαχωρισμού. Η ρήξη αυτή, προϊόν αντίδρασης στην τάση αντικειμενοποίησης της γνώσης, οριοθετεί εκ νέου τη θέση του ανθρώπου μέσα στον κόσμο κι επιχειρεί να προσδώσει στη φιλοσοφία τα χαμένα εδάφη της, στρέφοντας την προς τα κρίσιμα ερωτήματα της ύπαρξης και του υπάρχοντος. Ο αδιαμφισβήτητος θρίαμβος της επιστήμης κατέστησε τη φιλοσοφία θεραπευίδα της. Οι φιλοσοφίες της υπόστασεως επιχειρούν ουσιαστικά να ανακτήσουν την αρχαία της αξιοπρέπεια. Είναι ωστόσο σαφές, ότι ο προβληματικός χαρακτήρας αυτών των φιλοσοφιών δεν της έχει δώσει την απαραίτητη συνοχή ώστε να αποτελέσει ένα λειτουργικό όργανο αναζήτησης της αλήθειας. Η κατεύθυνση όμως αυτής της φιλοσοφίας και η ριζική της αντίδραση προς τα φιλοσοφικά ρεύματα που συμπεριφέρονται καθ' ομοίωση της επιστήμης, ανοίγει ένα νεό σημείο εκκίνησης, μία αφετηρία γνήσιων φιλοσοφικών προσβάσεων.

## Βιβλιογραφία

- Carnap, Rudolf, *Μελέτες για τον Εμπειρισμό*, μετάφρ. Γ. Ρουσόπουλος, εκδ. Καρδαμίτσα, Αθήνα 1998.
- Carnap, R., άρθρο: *The Elimination of Metaphysics through Logical Analysis of Language*, στο περιοδικό του Κύκλου της Βιέννης, *Erkenntnis*, Vol. II, 1932.
- Coffa, Alberto, *The Semantic Tradition from Kant to Carnap*, Cambridge University Press, 1991.
- Croce, Benedetto, *What is living and what is dead of the philosophy of Hegel*, μετάφρ. D. Ainslie, εκδ. Russell & Russell, Νέα Υόρκη 1969.
- Descartes, René, *Discours de la Méthode [Λόγος Περί της Μεθόδου]*, μετάφρ. Χ. Χρηστίδης, εκδ. Collection de l' Institut Francais d' Athènes, Αθήνα 1948.
- Diderot, Denis, *Φιλοσοφικές Σκέψεις*, μετάφρ. Ι.Σ. Χριστοδούλου, εκδ. Ζήτρος, Θεσσαλονίκη 1998.
- Diderot, D. *Αισθητικά*, μετάφρ. Κ. Μισσοτάκη, εκδ. ΕΣΤΙΑ, Αθήνα 2003.
- Dilthey, Wilhelm, *Gesammelte Schriften [Collected Writings]*, vol. IV, εκδ. Vandenhoeck & Ruprecht, 1990.
- Δεληγιώργη, Αλεξάνδρα, *Ο μοντερνισμός στη σύγχρονη φιλοσοφία - η αναζήτηση της χαμένης ενότητας-*, εκδ. Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2007.
- Fichte, Johann, Gottlieb, *La théorie de la Science*, μετάφρ., Παρίσι 1967.
- Fichte, J.G., *The Vocation of Man*, μετάφρ., Ιλινόις 1965.
- Frege, Gottlob, *Τα θεμέλια της Αριθμητικής*, μετάφρ. Γ. Ρουσόπουλος, εκδ. Νεφέλη, 1961.
- Friedman, Michael, *Kant and the Exact Sciences*, Harvard University Press, 1991.
- Hartmann, Nicolai, *Die Philosophie des deutschen Idealismus [η φιλοσοφία του γερμανικού ιδεαλισμού]*, 2<sup>ο</sup> μέρος, Hegel, εκδ. De Gruyter, edition 3, επανεκτύπωση 2011.
- Hegel, Georg, Wilhelm, Friedrich, *The Difference between Fichte's and Schelling's System of Philosophy*, Νέα Υόρκη, 1977.
- Hegel, G.W.F., *Η Επιστήμη της Λογικής, Η Διδασκαλία Περί του Είναι*, μετάφρ. Δ. Τζωρτζόπουλος, εκδ. Νόηση, Αθήνα 2013.
- Hegel, G.W.F., *Επιστήμη της Λογικής, [η Μεγάλη Λογική]*, 1<sup>ος</sup> Τόμος, 2<sup>ο</sup> Βιβλίο, *Η Διδασκαλία Περί της Ουσίας*, μετάφρ. Δ. Τζωρτζόπουλος, εκδ. Δωδώνη, Αθήνα-Γιάννενα 1998.
- Hegel, G.W.F., *Επιστήμη της Λογικής*, εισαγωγή-μετάφραση-σχόλια Γ. Τζαβάρας, εκδ. Δωδώνη, Αθήνα-Γιάννενα 1998.
- Hegel, G.W.F., *Φαινομενολογία του Πνεύματος*, Τόμοι Α' & Β', μετάφραση-εισαγωγή-σχόλια Δ. Τζωρτζόπουλος, εκδ. Δωδώνη, 1993.
- Heidegger, Martin, *Είναι και Χρόνος*, τόμοι α' & β', μετάφραση-σχόλια Γ. Τζαβάρας, εκδ. Δωδώνη, Αθήνα 1985.

- Heidegger, M., *Είναι και Χρόνος*, τόμοι α' & β', μετάφραση-σχόλια Γ. Τζαβάρας, εκδ. Δωδώνη, Αθήνα 1998.
- Heidegger, M., *Εισαγωγή στη Μεταφυσική*, εισαγωγή-μετάφραση-σχόλια Χ. Μαλεβίτσης, εκδ. ΑΡΜΟΣ, Αθήνα-Θεσσαλονίκη 2010.
- Heidegger, M., *Τι είναι μεταφυσική;*, προλεγόμενα-μετάφραση-σχόλια Π.Κ. Θανασάς, εκδ. Πατάκη, Αθήνα 2000.
- Hume, David, *Ο άνθρωπος και η εμπειρία*, μετάφρ., εκδ. Αναγνωστίδη, 1972.
- Ιμβριώτη, Ρόζα, *Η Διαλεκτική του Hegel*, τυπογραφείο Μ. Τριανταφύλλου & Σια, Θεσσαλονίκη 1933.
- Jaspers, Karl, *Reason and Existence*, εκδ. The noonday Press, 1955.
- Jaspers, K., *Von der Wahrheit [of the Truth]*, Μόναχο 1958.
- Jaspers, K., *Ο Δρόμος προς τη Σοφία [εισαγωγή στη φιλοσοφία]*, μετάφρ. Α. Κουντουριώτου, εκδ. Γερ. Αναγνωστίδη, Αθήνα.
- Jaspers, K., *Μαθήματα Φιλοσοφίας*, μετάφρ., εκδ. ΑΡΜΟΣ, Αθήνα 2011.
- Jean, James, *Φυσική και Φιλοσοφία*, μετάφρ., εκδ. Βάνιας, Θεσσαλονίκη 1993.
- Kant, Immanuel, *Κριτική του Καθαρού Λόγου*, Τόμοι 1-2, μετάφρ. Α. Γιανναράς, εκδ. Παπαζήση, 1979.
- Kant, Im., *Προλεγόμενα σε κάθε μελλοντική Μεταφυσική*, εισαγωγή-μετάφραση-σχόλια Γ. Τζαβάρας, εκδ. Δωδώνη, 1983.
- Kant, Im., *Κριτική της Κριτικής Δύναμης*, μετάφρ. Κ. Ανδρουλιδάκης, εκδ. ΣΜΙΛΗ, 2013.
- Kierkegaard, Søren, *Ημερολόγιο ενός Διαφθορέα*, μετάφρ. Δ. Μπέσκος, εκδ. ΚΑΚΤΟΣ, 2006.
- Kierkegaard, S., *Το Κεντρί της Ύπαρξης*, μετάφρ. Κ. Νησιώτης, εκδ. ΚΕΔΡΟΣ, 2013.
- Kierkegaard, S., *Ασθένεια προς Θάνατον*, μετάφρ. Κ. Παπαγιώργης, εκδ. ΚΑΣΤΑΝΙΩΤΗΣ, 2001.
- Kierkegaard S., *Η έννοια της Αγωνίας*, μετάφρ. Γ. Τζαβάρας, εκδ. Δωδώνη, 2013.
- Κιντή, Βάσω, *Φιλοσοφία της επιστήμης*, ελληνικό πανεπιστήμιο Πατρών, 2003.
- Λέον, Xavier, *Fichte et son temps*, α' τόμος, Παρίσι 1954.
- Locke, John, *Δοκίμιο πάνω στην ανθρώπινη νόηση*, εκδ. Αναγνωστίδη, μετάφρ. Γ. Λιόνη.
- Marcel, Gabriel, *Το Είναι και το Έχειν*, μετάφρ. Ν. Μακρής, εκδ. Δωδώνη, Αθήνα 1978.
- Marcel, G., *The Metaphysical Journal*, μετάφραση στην αγγλική γλώσσα Bernard Walt, εκδ. Henry Regnery Company, Σικάγο 1950.
- Mounier, Emmanuel, *Introduction aux Existentialismes*, εκδ. Gallimard, Παρίσι 1962.
- Μπαγιονάς, Αύγουστος, Κωνσταντίνος, άρθρο: *Η επιστημονική σκέψη του γαλλικού Διαφωτισμού και η επικαιρότητά της για την εποχή μας*, στο περιοδικό: *Ουτοπία: διμηνιαία έκδοση θεωρίας και πολιτισμού* (55), σ. 57-62, 2003.
- Raolucci, Henry, *Hegel and the Sciences*, εκδ. D. Reidel Publishing Company, 1984.
- Ρουσόπουλος, Γιώργος, *Ο Κύκλος της Βιέννης. Η επιστημονική κοσμοαντίληψη*, εκδ. Οκτώ, Αθήνα 2010.
- Salmon, M. / Earman, J. / Glymour, C. / Lenox, J. / Machamer, P. / McGuire, J. E. / Norton, J. / Salmon, W. / Schaffner, K.F., *Εισαγωγή στη Φιλοσοφία της Επιστήμης*, μετάφρ. Π. Θεοδώρου, Κ. Παγωνδιώτης, Γ. Φουρτούνης, Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, 4<sup>η</sup> ανατύπωση, 2007.
- Sartre, Jean, Paul, *L'existentialisme est un humanisme*, εκδ. Nagel, Παρίσι 1946.



Sartre, J.P., *Το Είναι και το Μηδέν*, μετάφρ. Κ. Παπαγιώργης, εκδ. Παπαζήση, Αθήνα 2007.

Schelling, Friedrich, Wilhelm, Joseph, *Σύστημα του Υπερβατολογικού Ιδεαλισμού*, μετάφρ. Π. Δάφνος, εκδ. Κρατερός, 2005.

Schelling, F.W.J., *Έρευνες για την ουσία της ανθρώπινης ελευθερίας*, μετάφρ. Χ. Μαρσέλλος, εκδ. ΙΝΔΙΚΤΟΣ, 2004.

Tilliete, Xavier, *K. Jaspers, Théorie de la Vérité, Metaphysique des Chiffres*, Παρίσι 1960.

Φαρμάκης, Κ.Δ., *Υπαρξη και απελπισία στο έργο του S. Kierkegaard*, εκδ. Επίκεντρο, Θεσσαλονίκη 2008.

Wahl, Jean, *Εισαγωγή στις Φιλοσοφίες του Υπαρξισμού*, εισαγωγή-μετάφραση-σχόλια Χ. Μαλεβίτσης, εκδ. ΑΡΜΟΣ, 2011.

Wallraff, Charles, *Karl Jaspers, an Introduction to his Philosophy*, Princeton 1970.

Windelband, W. & Heimsoeth, H., *Εγχειρίδιο Ιστορίας της Φιλοσοφίας*, τόμοι Β' και Γ', μετάφρ. Ν. Σκουτερόπουλος, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τράπεζας, 1985.

Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophicus*, μετάφρ. Θ. Κιτσόπουλος, εκδ. Παπαζήση, Αθήνα 1978.

Wittgenstein, L., *Φιλοσοφικές Έρευνες*, εισαγωγή-μετάφραση-σχόλια Π. Χριστοδουλίδης, εκδ. Παπαζήση, Αθήνα 1977.