

**ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΡΗΤΗΣ
ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΣΧΟΛΗ
ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΩΝ
& ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ
ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ
ΤΟΜΕΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ**

ΝΙΚΟΛΑΟΣ Κ. ΨΑΡΟΜΗΛΙΓΚΟΣ

Εμπειρία και Έννοια

Το Δίλημμα μεταξύ Νεο-εμπειρισμού - Νεο-ιδεαλισμού

και μια Πρόταση για την Υπέρβασή του

ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ

**ΕΠΟΠΤΡΙΑ: ΤΣΙΝΟΡΕΜΑ ΣΤΑΥΡΟΥΛΑ
ΜΕΛΗ ΕΞΕΤΑΣΤΙΚΗΣ ΕΠΙΤΡΟΠΗΣ: ΔΡΑΓΩΝΑ-ΜΟΝΑΧΟΥ ΜΥΡΤΩ
ΒΕΝΙΕΡΗ ΜΑΡΙΑ-ΖΩΗ**

ΡΕΘΥΜΝΟ ΙΟΥΛΙΟΣ 2002

ΠΡΟΛΟΓΟΣ

Ένα κεντρικό θέμα στη σύγχρονη θεωρία γνώσης και τη φιλοσοφία του νου είναι αυτό της δικαιολόγησης της εμπειρικής γνώσης και, κατ' επέκταση της σχέσης του νου με τον κόσμο. Μετά από μια σύντομη ιστορική επισκόπηση του προβλήματος στη νεότερη φιλοσοφία, επικεντρώνουμε την προσοχή μας στο έργο δύο σύγχρονων φιλοσόφων που ανήκουν στην παράδοση της αναλυτικής φιλοσοφίας, του Gareth Evans και του John McDowell. Το κύριο θέμα της διαφωνίας τους αποτελεί η έννοια του περιεχομένου της εμπειρίας, και πιο συγκεκριμένα το κατά πόσον αυτό είναι, και μπορεί να συλληφθεί ως, εννοιολογικό, δηλαδή, αρθρωμένο με έννοιες, ή όχι.

Η επιλογή των δύο αυτών σύγχρονων φιλοσόφων δεν είναι τυχαία. Ο Evans εντάσσεται στην ευρύτερη προοπτική του φιλοσοφικού εμπειρισμού, όπως αυτός τροποποιείται στο πλαίσιο του αναλυτικού νεο-εμπειρισμού. Από την άλλη μεριά, η προβληματική του McDowell, αν και εντάσσεται στον ευρύτερο χώρο της σύγχρονης αναλυτικής φιλοσοφίας, εν τούτοις, δέχεται ισχυρές επιδράσεις από το έργο του Hegel και, γενικότερα, του γερμανικού ιδεαλισμού. Η σημασία της προσέγγισής του έγκειται ακριβώς σε αυτήν τη σύνθεση δύο, διαφορετικής κατεύθυνσης, προβληματισμών στο θέμα της εμπειρικής γνώσης.

Ολοκληρώνοντας το σύντομο αυτό πρόλογο, θα ήθελα να ευχαριστήσω όλους εκείνους που συνέβαλαν στη συγγραφή αυτής της εργασίας. Κατ' αρχάς, τη Σταυρούλα Τσινόρεμα, που είχε την συνολική εποπτεία της εργασίας, για την πολύτιμη καθοδήγηση και υποστήριξή της. Επίσης, τα άλλα δύο μέλη της τριμελούς εξεταστικής επιτροπής, την κ. Δραγώνα-Μονάχου Μυρτώ, Καθηγήτρια του Τμήματος Μεθοδολογίας, Ιστορίας και Θεωρίας της Επιστήμης και την κ. Βενιέρη Μαρία-Ζωή, Επίκουρη Καθηγήτρια του Τμήματος Φιλοσοφικών & Κοινωνικών Σπουδών, για τις χρήσιμες και εποικοδομητικές συμβουλές και προτάσεις τους.

Επιπλέον, θα ήθελα να ευχαριστήσω τον αδερφό μου, Γιάννη για τη βοήθεια και τη συμβουλή του· τη Μαρία Φιολιτάκη, για την υπομονή, την ανοχή, την προτροπή της, όταν τα πράγματα δυσκόλευαν· τους Βασίλειο και Βασιλική Φιολιτάκη, για τη συμπαράστασή τους.

Κυρίως, όμως, θα ήθελα να ευχαριστήσω τους γονείς μου, Κώστα και Αγγελική, για την ενθάρρυνση, τη στήριξη και το αμέριστο ενδιαφέρον τους, κατά την διάρκεια των προπτυχιακών και μεταπτυχιακών σπουδών μου, ακόμη κι όταν οι ώρες ήταν δύσκολες... Η αφιέρωση της εργασίας αυτής είναι η ελάχιστη ανταμοιβή για τους κόπους και την υπομονή τους.

Π Ε Ρ Ι Ε Χ Ο Μ Ε Ν Α

ΠΡΟΛΟΓΟΣ	σελ. 1
ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ	σελ. 2
ΕΙΣΑΓΩΓΗ	σελ. 5
Νους και κόσμος στη νεότερη φιλοσοφία	σελ. 5
Νους και κόσμος στη σύγχρονη φιλοσοφία – Το περιεχόμενο της εμπειρίας	σελ. 11
Εννοιολογικό ή μη εννοιολογικό περιεχόμενο της εμπειρίας;	σελ. 12
ΚΕΦΑΛΑΙΟ 1 Η πρόταση του Evans:	
Το μη εννοιολογικό περιεχόμενο της εμπειρίας	σελ. 16
1.1 Το περιεχόμενο της εμπειρίας στην προσέγγιση του Evans	σελ. 16
1.2 Η συνθήκη του «Περιορισμού της Γενικότητας» (Generality Constraint)	σελ. 18
1.3 Τα επιχειρήματα του Evans για το μη εννοιολογικό περιεχόμενο της εμπειρίας	σελ. 20
1.4 Η ανεξαρτησία του αντιληπτικού περιεχομένου από τις πεποιθήσεις	σελ. 21
1.4.1 Η διαφορά «πληροφοριακού συστήματος» και πεποιθήσεων	σελ. 21
1.4.2 Η ανεπάρκεια των αναπαραστασιακών θεωριών για την αντίληψη	σελ. 22
1.4.3 Δεδομένα των αισθήσεων, περιεχόμενο και πληροφοριακές καταστάσεις	σελ. 23
1.4.4 Μια «εκλεπτυσμένη» έννοια για τις πεποιθήσεις	σελ. 25
1.4.5 Αντίληψη και πεποίθηση ως διακριτά στάδια	σελ. 26
1.4.6 Ο Wittgenstein και δύο σημασίες του «βλέπω»: «Βλέπω» και «βλέπω ως»	σελ. 28
1.4.7 Κριτική στο επιχείρημα του Evans	σελ. 30
1.5. Η ομοιότητα του αντιληπτικού περιεχομένου στα ζώα και στους ανθρώπους	σελ. 31
1.5.1 Το επιχείρημα του Evans: δύο από τις τρεις λειτουργίες του «πληροφοριακού συστήματος» είναι κοινές στους ανθρώπους και στα ζώα	σελ. 31
1.5.2 Αντιληπτικές πληροφοριακές καταστάσεις και αντιληπτικές εμπειρίες	σελ. 33
1.5.3 Η πρόταση του Evans για την ερμηνεία της ανθρώπινης επικοινωνίας	σελ. 34
1.6 Το αντιληπτικό περιεχόμενο δεν μπορεί να αναχθεί σε διαθέσεις του υποκειμένου	σελ. 37
1.6.1 Το επιχείρημα του Evans: Η αντίληψη μέσα σε χώρο	σελ. 37
1.6.2 Αδυναμίες της προσέγγισης του Evans: Οι προϋποθέσεις για την αντίληψη στο χώρο	σελ. 38
1.6.3 Μια συμπεριφοριστική ερμηνεία για το σχηματισμό των πεποιθήσεων;	σελ. 42
1.7 Το αντιληπτικό περιεχόμενο έχει μεγαλύτερο πλούτο από αυτόν που μπορούμε να εκφράσουμε μέσω των εννοιών μας	σελ. 44
1.7.1 Η νοητική αυτ-απόδοση (self-ascription)	σελ. 44
1.7.2 Το επιχείρημα για τον «πλούτο της εμπειρίας»	σελ. 45

1.8 Συμπέρασμα	σελ. 46
ΚΕΦΑΛΑΙΟ 2 Το επιχείρημα για τον «πλούτο της εμπειρίας» και το πρόβλημα των καταδεικτικών εννοιών	σελ. 48
2.1 Το επιχείρημα για τον «πλούτο της εμπειρίας»	σελ. 48
2.2 Η πρόταση του McDowell για τις καταδεικτικές έννοιες	σελ. 49
2.3 Η πρόταση του Peacocke για το μη εννοιολογικό περιεχόμενο της εμπειρίας	σελ. 53
2.3.1 Κριτική στην πρόταση του Peacocke για το «πρωτοπροτασιακό» περιεχόμενο	σελ. 57
ΚΕΦΑΛΑΙΟ 3 Νους, κόσμος και δικαιολόγηση των πεποιθήσεων: Το δίλημμα μεταξύ «Μύθου του Δεδομένου» και Συνεκτικισμού	σελ. 61
3.1 Σχέση νου και κόσμου στην προσέγγιση του McDowell	σελ. 61
3.2 Ο κόσμος και η δικαιολόγηση των πεποιθήσεων	σελ. 65
3.3 Μια αντινομία της έννοιας της εμπειρίας στις κλασικές εμπειριστικές θεωρίες	σελ. 67
3.3.1 Ο «Μύθος του Δεδομένου»	σελ. 69
3.3.2.1 Ο Davidson και ο Συνεκτικισμός	σελ. 76
3.3.2.2 Κριτική στην πρόταση του Davidson	σελ. 82
3.3.2.3 Συμπεράσματα	σελ. 85
ΚΕΦΑΛΑΙΟ 4 Εμπειρία και Γνώση	σελ. 87
4.1 Μια νέα προσέγγιση της εμπειρίας	σελ. 87
4.2 Ο νους ως «απόκριση στον κόσμο»	σελ. 87
4.3 Προϋποθέσεις της δυνατότητας «απόκρισης στον κόσμο»	σελ. 92
4.3.1 Το κανονιστικό πλαίσιο της «απόκρισης στον κόσμο»	σελ. 92
4.3.2 Η ανάγκη ενός «ελάχιστου εμπειρισμού»	σελ. 95
ΚΕΦΑΛΑΙΟ 5 Η πρόταση του McDowell για την «απαλλαγή από τις συγχύσεις»	σελ. 102
5.1 Ο «τρίτος δρόμος» του McDowell μεταξύ «Δεδομένου» και Συνεκτικισμού	σελ. 102
5.2 Η έννοια του «φυσικοποιημένου πλατωνισμού»	σελ. 103
5.3 Η έννοια της «δεύτερης φύσης»	σελ. 105
5.4 Συμπεράσματα	σελ. 108
ΚΕΦΑΛΑΙΟ 6 Κριτική στην πρόταση του McDowell για την έννοια της εμπειρίας	σελ. 110
6.1 Είναι ο McDowell ιδεαλιστής;	σελ. 110
6.2 Η νομιμοποίηση του αιτήματος για την αναγνωρισιμότητα των εννοιολογικών ικανοτήτων στην εμπειρία.	σελ. 115
6.3 Ευσταθεί η διάκριση «χώρου των λόγων» και «χώρου της φύσης»;	σελ. 118
6.4 Η αντιληπτική ευαισθησία των ζώων	σελ. 121
6.5 Η δεσμευτικότητα του επιχειρήματος του McDowell	σελ. 123
Επίλογος – Τα όρια της φιλοσοφικής προσέγγισης	σελ. 128
Βιβλιογραφία	σελ. 131

Νους και κόσμος στη νεότερη φιλοσοφία

Αποτελεί κοινή παραδοχή ότι ο Descartes εγκαινιάζει ένα νέο υπόδειγμα στη φιλοσοφία, αυτό που συμβατικά ονομάζεται «νεότερη φιλοσοφία». Δεν είναι μόνο το γεγονός ότι ο Descartes αποδεσμεύεται από το μεσαιωνικό πλαίσιο της *philosophia ancilla theologiae*, αλλά και ότι στην αφετηρία του στοχασμού του βρίσκεται η απόρριψη της δογματικά αποδεκτής, παραδεδομένης, γνώσης.

Ο Descartes αρνείται την εξ αυθεντίας θεμελίωση της γνώσης και προβάλλει τη μέθοδο της κριτικής, ως μοναδικό μέσο κατασφάλισης και αποδοχής κάθε μορφής γνωστικού αιτήματος¹. Στόχος του, είναι η κατοχύρωση της απόλυτα βέβαιης γνώσης. Προκειμένου να επιτύχει αυτόν το στόχο, υιοθετεί μια στρατηγική που έχει ως αφετηρία την κατάσταση πλήρους άγνοιας. Μετά από μια σύνθετη επιχειρηματολογία, καταλήγει στο φιλοσοφικό αίτημα της ύπαρξης δύο αμοιβαία ανεξάρτητων και αυτόνομων μεταξύ τους ουσιών, της εκτατής (*res extensa*) και της νοητής (*res cogitans*). Στο αίτημα αυτό ο Descartes οδηγείται, κατά κάποιον τρόπο, αναπότρεπτα, από τη στιγμή που ενστερνίζεται την αρχή ότι ο κόσμος είναι το πεδίο δράσης φυσικών νόμων, οι οποίοι αποτελούν το αντικείμενο της αναδύομενης νέας φυσικής επιστήμης και είναι μαθηματικά διατυπώσιμοι.

Συγκεκριμένα, ο Descartes έλκεται από τις αρχές της νέας αυτής επιστήμης, καθώς η ίδια αρχίζει σταδιακά να συγκροτεί το πρότυπο της ασφαλούς και βέβαιης γνώσης του εμπειρικού κόσμου. Στόχος του Descartes είναι να επιτύχει τη φιλοσοφική της θεμελίωση. Οι ίδιες οι επιστημονικές εξελίξεις² δείχνουν ότι πρέπει να υπερβούμε το μεσαιωνικό, και εν πολλοίς αριστοτελικό πρότυπο, και να ενστερνιστούμε τις μεθόδους της αναδύομενης νέας φυσικής επιστήμης, που είναι μηχανοκρατική. Οι μέθοδοι αυτές σχετίζονται με την ποσοτικοποίηση και την εφαρμογή μαθηματικών εννοιών στην εξήγηση του φυσικού κόσμου³. Με πρότυπο την αξιωματική μέθοδο της αναλυτικής γεωμετρίας, το εγχείρημα του Descartes

¹ Descartes [1976²/1637, §22].

² Όπως αυτές αποτυπώνονται στις ανακαλύψεις των Copernicus, Galilei και Kepler.

οδηγεί σταδιακά σε ένα είδος «απομάγευσης» του φυσικού κόσμου. Αυτό συμβαίνει, διότι συλλαμβάνει τον τελευταίο, ουσιωδώς, με βάση το κατηγορημα της έκτασης, η οποία είναι ποσοτικοποιήσιμη, και άρα μαθηματικά διατυπώσιμη έννοια. Ο κόσμος εκλογικεύεται, ενώ οι αρχές λειτουργίας του εντοπίζονται εντός του (αρχές και νόμοι της φυσικής) και όχι σε μια υπερβατική, εξω-φυσική, πραγματικότητα. Σε έναν τέτοιο μηχανοκρατούμενο κόσμο, όμως, δεν φαίνεται, από εξηγητική άποψη, να έχει θέση η ανθρώπινη νόηση, η οποία ούτε εκτείνεται, ούτε ποσοτικοποιείται. Άρα, η λύση, για τον Descartes, φαίνεται να είναι η παραδοχή ότι η νόηση αποτελεί μια δεύτερη ουσία, ανεξάρτητη και αυτόνομη από την έκταση.

Ο παραπάνω δυϊσμός δημιουργεί αμέσως το πρόβλημα της συσχέτισης των δύο αυτών «ουσιών» στην περίπτωση του νοούντος ανθρώπινου υποκειμένου, το οποίο είναι εκτατή (έχει υλικό σώμα) αλλά και νοητή ουσία (έχει νου, νοητικές ικανότητες). Επιπλέον, σε ένα γνωσιολογικό επίπεδο, θέτει το πρόβλημα της θεμελίωσης της σχέσης μεταξύ νου και κόσμου, γνωρίζοντας υποκειμένου και αντικειμένου, ώστε να μπορεί να ικανοποιηθεί το αίτημα της αντικειμενικής γνώσης, τουλάχιστον ως γνώσης του εξωτερικού κόσμου.

Η γνώση του εξωτερικού κόσμου στηρίζεται στην ύπαρξη ιδεών της αίσθησης. Ωστόσο, κάθε ιδέα της αίσθησης δεν συνιστά αυτομάτως γνώση, διότι οι αισθήσεις μπορεί να μας απατούν. Προκειμένου να συνιστά γνώση, θα πρέπει η ιδέα αυτή να είναι σαφής και ευκρινής στο νου⁴. Αυτή είναι και η απαίτηση του πρώτου κανόνα για την καθοδήγηση του πνεύματος, σύμφωνα με τον οποίο η γνώση είναι δυνατή μόνο όταν υπάρχει η συγκατάθεση του λόγου. Η συγκατάθεση αυτή δίνεται στις ιδέες, άρα η γνώση είναι πάντοτε γνώση των ιδεών μου για τον εξωτερικό κόσμο⁵.

Όμως, οι μόνες ιδέες που μπορούν να είναι σαφείς και ευκρινείς είναι οι έμφυτες. Οι ιδέες αυτές δεν προκύπτουν από την εμπειρία, η οποία μπορεί να σφάλει, αλλά πηγάζουν άμεσα από τη βεβαιότητα του νου. Οι έμφυτες ιδέες είναι οι ιδέες που προέρχονται από το Θεό⁶ και είναι ουσιαστικά οι ιδέες της λογικής και των μαθηματικών. Άρα, η βέβαιη και ασφαλής γνώση που μπορούμε να έχουμε του κόσμου, δεν μπορεί, σύμφωνα με τον Descartes, παρά να είναι η γνώση των ιδεών της

³ Gardner [2000, 4].

⁴ Descartes [1997/1641, 24].

⁵ Descartes [1997/1641, 57].

⁶ Descartes [1976²/1637, §42].

λογικής και των μαθηματικών, όταν εφαρμόζονται στον κόσμο⁷. Συνεπώς, ο κόσμος μπορεί να αποτελέσει αντικείμενο γνώσης μόνο αφού μαθηματικοποιηθεί, ακριβώς όπως τον προσεγγίζει και η νέα φυσική.

Η άποψη, όμως αυτή του Descartes έρχεται αντιμέτωπη με νέα προβλήματα. Κι αυτό, διότι έχει ως συνέπεια η γνώση να μην είναι πλέον γνώση του κόσμου, αλλά να καθίσταται γνώση των ιδεών που έχουμε για τον κόσμο. Στο σημείο, λοιπόν, αυτό παρουσιάζεται επιτακτική η ανάγκη για τη συσχέτιση των ιδεών με τον κόσμο, έτσι ώστε η γνώση να αφορά τον κόσμο, μια συσχέτιση την οποία ο Descartes αδυνατεί, εν τέλει, να θεμελιώσει επαρκώς. Αυτό συμβαίνει, διότι η έσχατη απάντηση που έχει να δώσει στο σκεπτικιστικό ερώτημα σχετικά με την ύπαρξη και τη γνώση του εξωτερικού κόσμου (δηλαδή, η ύπαρξη του Θεού και η εκ μέρους του εγγύηση της αντικειμενικής γνώσης) δεν είναι συμβατή με τη νέα φυσική επιστήμη. Η ασυμβατότητα αυτή οφείλεται στο γεγονός ότι, με τον τρόπο αυτό, ο Descartes φαίνεται να κινδυνεύει να επανεισάγει, παράλληλα με το ποσοτικοποιημένο, μαθηματικό και αιτιακό πλαίσιο εξήγησης του κόσμου, την τελεολογική εξήγηση. Την τελεολογική αυτή εξήγηση συνεπάγεται η έννοια της θεϊκής επέμβασης στον κόσμο, ώστε να ρυθμίζεται η γνώση του.

Μήπως, λοιπόν, ο Descartes είχε κάνει λάθος προκρίνοντας το νου έναντι της εμπειρίας, και άρα η λύση μπορεί να βρίσκεται στη γνωσιοθεωρητική προτεραιότητα της δεύτερης; Αυτήν τη θέση προβάλλει ο Locke, ακολουθώντας τον Hobbes, και θεμελιώνει, κατ' αυτόν τον τρόπο, τον εμπειρισμό. Ο Locke απορρίπτει την ύπαρξη εμφύτων ιδεών, οι οποίες αποτελούν για τους καρτεσιανούς νοησιοκράτες το θεμέλιο της γνώσης⁸. Στη θέση τους, ο Locke αναδεικνύει το ρόλο της εμπειρίας.

Σχηματικά, η άποψη του Locke μπορεί να συνοψισθεί ως εξής: Η εμπειρία είναι η ικανότητα του ανθρώπου να δέχεται, μέσω των αισθήσεων, αντιληπτικά ερεθίσματα (ιδέες, εντυπώσεις) από τον κόσμο. Τα αντιληπτικά αυτά ερεθίσματα συνιστούν τις παραστάσεις που αποκτώνται από τον κόσμο, οι οποίες οδηγούν στη δημιουργία ιδεών στο νου και, συνακόλουθα, στη γνώση. Η τελευταία προσδιορίζεται ως η συμφωνία των ιδεών μεταξύ τους⁹. Η επίτευξη της γνώσης γίνεται με τη χρήση

⁷ Descartes [1997/1641, 50].

⁸ Σε αυτήν την απόρριψη είναι αφιερωμένο ολόκληρο το πρώτο βιβλίο του έργου *An Essay Concerning Human Understanding* του Locke.

⁹ Locke [1979/1690, Βιβλίο IV, κεφ. I, §1].

της επαγωγικής μεθόδου: από επιμέρους επαναλαμβανόμενες παραστάσεις μπορούμε να εξαγάγουμε τη συμφωνία των ιδεών, η οποία, κατ' επέκταση, συνιστά γνώση¹⁰.

Από τη στιγμή που η γνώση παράγεται από τις ιδέες, οι οποίες προκύπτουν από εντυπώσεις των αισθήσεων, αναδύεται το πρόβλημα κατά πόσον αυτή η γνώση συνιστά γνώση του εξωτερικού κόσμου, και όχι απλώς γνώση κάποιων εσωτερικών μας καταστάσεων. Η απάντηση του Locke εδώ βασίζεται, όπως και η αντίστοιχη του Descartes για τις έμφυτες ιδέες, στη νέα φυσική επιστήμη που αναδύεται. Πιο συγκεκριμένα, ο Locke διακρίνει μεταξύ πρωτευουσών και δευτερευουσών ποιοτήτων των πραγμάτων¹¹. Οι πρώτες είναι οι μαθηματικά συλλαμβανόμενες ποιότητες του κόσμου (π.χ. έκταση, σχήμα, μάζα κλπ), ενώ οι δεύτερες είναι οι ποιότητες που συλλαμβάνουν οι αισθήσεις μας (π.χ. χρώμα, γεύση κλπ). Από τις ποιότητες αυτές παράγονται οι αντίστοιχες στο νου ιδέες, με τη διαφορά ότι οι ιδέες των πρωτευουσών ποιοτήτων αναπαριστούν τις αντίστοιχες ποιότητες των πραγμάτων. Αντιθέτως, οι ιδέες των δευτερευουσών ποιοτήτων αντιστοιχούν σε δυνάμεις που έχουν τα αντικείμενα να παράγουν στο νου τέτοιες ιδέες, και όχι σε κάτι εξωτερικά, υπαρκτό στον κόσμο.

Η προσπάθεια του Locke φαινόταν να λύνει το πρόβλημα της σχέσης ιδεών και εξωτερικού κόσμου, και άρα να ικανοποιεί το αίτημα της γνώσης του τελευταίου. Ωστόσο, η ανεπάρκεια της λύσης του φάνηκε, κατ' εξοχήν, από την κριτική του Hume.

Ο Hume αμφισβήτησε τη μεθοδολογική νομιμότητα και δεσμευτικότητα της επαγωγής, της μεθόδου με την οποία παράγεται, σύμφωνα με τον Locke, η εμπειρική γνώση. Κατά τον Hume, η συσσώρευση επιμέρους εμπειρικών παρατηρήσεων δεν μπορεί να οδηγεί στην αναγκαία συναγωγή των αιτιακών καθολικών νόμων της επιστήμης¹². Η μόνη απάντηση που έχει να προσφέρει ο Hume στο αδιέξοδο αυτό είναι ψυχολογική: Οι αιτιακοί νόμοι, και κατ' επέκταση η εμπειρική γνώση που προκύπτει από αυτούς, στηρίζονται στη συνήθεια¹³.

Φθάνουμε, λοιπόν, στο σημείο όπου η πρωτοκαθεδρία του νου έναντι της εμπειρίας αμφισβητείται, αλλά και η εναλλακτική λύση της πρωτοκαθεδρίας της εμπειρίας έναντι του νου αποδεικνύεται ανεπαρκής. Φαίνεται, συνεπώς, να προκύπτει επιτακτικό το αίτημα μιας σύνθεσης, τέτοιας που θα κατασφαλίζει τη γνώση με τρόπο

¹⁰ Locke [1979/1690, Βιβλίο IV, κεφ. XVII, §2].

¹¹ Locke [1979/1690, Βιβλίο II, κεφ. VIII, §§9-10].

¹² Hume [1978³/1748, Τμήμα IV, Μέρος II].

¹³ Hume [1978³/1748, Τμήμα V, Μέρος I].

που να μην είναι αναγκαίο πλέον να υπαγάγουμε την εμπειρία στο νου ή το αντίστροφο.

Μια τέτοια σύνθεση επιχειρεί ο Kant στην *Κριτική του Καθαρού Λόγου*¹⁴. Ο Kant έχει ως αφετηρία το σκεπτικισμό του Hume, ο οποίος τον ξύπνησε από το «δογματικό ύπνο»¹⁵. Ο ίδιος προσπαθεί να απαλλάξει τη μεταφυσική, και κατ' επέκταση τη φιλοσοφία, από το σκεπτικισμό αυτό, ο οποίος αναδύεται εξαιτίας των δυσκολιών και των προβλημάτων που παρουσιάζουν οι προτάσεις τόσο του Descartes, όσο και του Locke. Ο Kant έχει ως αφετηρία την παραδοχή ότι η λύση θα βρεθεί, εάν η μεταφυσική μπορέσει να αποκτήσει τη βεβαιότητα που έχουν αποκτήσει η φυσική και τα μαθηματικά¹⁶.

Έχοντας ο Kant ως πρότυπο την επιτυχία των επιστημών, υποστηρίζει ότι και η φιλοσοφία θα πρέπει να ακολουθήσει το δρόμο της επιστήμης, προκειμένου να καταλήξει σε συμπεράσματα που θα έχουν κύρος αντίστοιχο με αυτό των επιστημών. Η επιτυχία των μαθηματικών και της φυσικής οφείλεται, κατά τον Kant, στο γεγονός ότι έχουν ως αφετηρία βασικές, θεμελιώδεις αρχές πάνω στις οποίες βασίζεται η περαιτέρω ανάπτυξή τους. Στην ιδέα αυτή καταλήγει ο Kant, παρακινημένος από την «κοπερνίκεια στροφή»: ο Κοπέρνικος, αντί να προσπαθήσει να εξηγήσει την κίνηση των ουρανίων σωμάτων με βάση έναν ακίνητο θεατή, υπέθεσε ότι τα ουράνια σώματα είναι ακίνητα και ο θεατής κινούμενος. Η «κοπερνίκεια στροφή», εάν εφαρμοσθεί στη φιλοσοφία, μας ωθεί να εγκαταλείψουμε την άποψη ότι η γνώση συμμορφώνεται με τα αντικείμενα και να υιοθετήσουμε τη θέση ότι «τα αντικείμενα πρέπει να ρυθμίζονται προς τη γνώση μας»¹⁷.

Μια τέτοια, όμως, ρύθμιση είναι δυνατή από τη στιγμή που έχουμε θέσει τις αρχές-προϋποθέσεις με βάση τις οποίες θα μπορούμε να ρυθμίσουμε τα αντικείμενα προς τη γνώση μας. Ως εκ τούτου, όρος για την επίτευξη της γνώσης είναι ο προσδιορισμός βασικών αρχών, οι οποίες δεν προέρχονται από την εμπειρία, αλλά αποτελούν τις απαραίτητες προϋποθέσεις για να είναι δυνατή η εμπειρία, για να μπορούν τα αντικείμενα να συμμορφώνονται προς τη γνώση μας. Αυτές οι αρχές είναι οι καθαρές αρχές της νόησης¹⁸.

¹⁴ Kant [1976/(1781¹/1787²)].

¹⁵ Kant [1982/1783, 27].

¹⁶ Kant [1976/(1781¹/1787²)], B XVI].

¹⁷ Kant [1976/(1781¹/1787²)], B XVI].

¹⁸ Kant [1976/(1781¹/1787²)], B XVII].

Συνεπώς, η γνώση του εξωτερικού κόσμου, κατά τον Kant, δεν μπορεί να θεμελιώνεται μονομερώς είτε στην εμπειρία είτε στις έμφυτες ιδέες, αλλά χρειαζόμαστε τη συνεργασία του λόγου με την εμπειρία. Η ιδέα αυτή οδηγεί τον Kant στη θέση της συνεργασίας μεταξύ της αυτενέργειας (Spontaneität¹⁹), ιδιότητας του νου, και της δεκτικότητας (Rezeptivität), ιδιότητας μέσω της οποίας αποκτούμε παραστάσεις από τον κόσμο²⁰. Η «συνεργασία» αυτή αναδεικνύεται στο καντιανό αίτημα για τη συγκρότηση των εννοιών και των εποπτειών, μέσω των οποίων γνωρίζουμε τον κόσμο, τόσο από την αυτενέργεια όσο και από τη δεκτικότητα²¹. Όμως, η αυτενέργεια και η δεκτικότητα είναι ιδιότητες του ανθρώπου, και άρα η ανεξάρτητη συμβολή του κόσμου στην καντιανή εικόνα δεν είναι απολύτως εμφανής.

Το αποτέλεσμα είναι να κινδυνεύει να οδηγηθεί το καντιανό εγχείρημα σε μια μορφή ιδεαλισμού, διότι τελικά ο κόσμος, για τον οποίο κάνει λόγο, είναι ο κόσμος των παραστάσεών μας, ο κόσμος όπως φαίνεται σε μας. Θα μπορούσε κανείς να υποστηρίξει ότι ο Kant αποφεύγει το ιδεαλιστικό πρόβλημα με το να δέχεται την ιδέα της ύπαρξης του «πράγματος καθ' αυτό» (Ding an sich). Έτσι, εκτός από τον κόσμο των φαινομένων, τον οποίο αφορά η γνώση μας, υπάρχει ο πραγματικός κόσμος, το «πράγμα καθ' αυτό», ο οποίος υφίσταται αυτόνομα και ανεξάρτητα από το νου. Με τον τρόπο αυτό διασφαλίζεται η αντικειμενική και ανεξάρτητη ύπαρξη του κόσμου.

Καθώς, όμως, ο κόσμος αυτός δεν είναι προσβάσιμος πλέον σε μας, ο Kant, προκειμένου να γεφυρώσει το νου με τον αντικειμενικό κόσμο, καταλήγει σε ένα υπερβατολογικό εγχείρημα, το οποίο θέτει όρους σύμφωνα με τους οποίους ο κόσμος μπορεί να γίνει γνώσιμος. Οι όροι αυτοί είναι μεν υποκειμενικοί, αλλά αφορούν κάθε δυνατό υποκείμενο γνώσης, δηλαδή, είναι όροι οι οποίοι, εάν δεν πληρούνται, σύμφωνα με τον Kant, η γνώση του κόσμου δεν είναι δυνατή από κανένα υποκείμενο.

Με τον Kant έχει συντελεστεί μια ριζική μετάβαση. Η γνώση γίνεται κατανοητή ως σύνθεση εννοιών και εποπτειών. Αυτή η μετάβαση είναι πολύ σημαντική για τη μετέπειτα εξέλιξη του προβλήματος της εμπειρικής γνώσης.

¹⁹ Κυριολεκτικά, ο όρος μεταφράζεται ως «αυθορμησία». Ωστόσο, η Spontaneität στον Kant έχει την έννοια της ελευθερίας του νου και όχι τόσο του «αυθορμητισμού». Για το λόγο αυτό και στη μετάφραση του όρου Spontaneität ακολουθούμε τη μετάφραση της *Κριτικής του Καθαρού Λόγου* από τον Αναστάσιο Γιανναρά.

²⁰ Kant [1976/(1781¹/1787²), A50/B74].

²¹ Kant [1976/(1781¹/1787²), A51/B75].

Νους και κόσμος στη σύγχρονη φιλοσοφία – Το περιεχόμενο της εμπειρίας

Στη σύγχρονη αναλυτική φιλοσοφία, σημαντική επίδραση έχει ασκήσει το έργο του Wittgenstein *Tractatus Logicophilosophicus*²². Το έργο αυτό συγκροτεί, θα μπορούσε κάποιος να πει, τη «γλωσσική στροφή» του καντιανού εγχειρήματος. Αφετηρία είναι το ερώτημα της γνώσης, το οποίο τίθεται, πλέον, με γλωσσικούς όρους. Η σκέψη/νόηση εκφράζεται δια της γλώσσας, άρα η κατανόηση της γλώσσας (των προτάσεων) θα οδηγήσει στην κατανόηση της σκέψης (των κρίσεων).

Με τον τρόπο αυτό, η αντίληψη του κόσμου μετασχηματίζεται, ένας μετασχηματισμός που είχε ξεκινήσει ήδη με τον Kant, όταν ο τελευταίος υποστήριξε ότι η γνώση βασίζεται στη σύνθεση εννοιών και εποπτειών. Ο κόσμος δεν είναι πλέον κόσμος επιμέρους αντικειμένων, στον οποίο αντιστοιχούν ένα-προς-ένα ιδέες του νου, ή γενικά κάποιου είδους αναπαραστάσεις²³. Αντιθέτως, είναι κόσμος γεγονότων, όπου τα γεγονότα μας παρουσιάζουν ότι κάτι συμβαίνει, δηλαδή παριστούν τις σχέσεις που συγκροτούν τη δομή του κόσμου²⁴. Με τον τρόπο αυτό, η γνώση δεν είναι πια γνώση πραγμάτων, αλλά γνώση γεγονότων· από το «γνωρίζω το» περνάμε στο «γνωρίζω ότι».

Κατ' επέκταση, η γνώση του εξωτερικού κόσμου είναι δυνατή ως γνώση πεποιθήσεων που αναφέρονται στον τελευταίο. Οι πεποιθήσεις είναι νοητικές στάσεις που έχουν ως περιεχόμενο μια πρόταση που μπορεί να λάβει τιμή αληθείας. Ως εκ τούτου, οι πεποιθήσεις συνιστούν τις πρωταρχικές γνωσιακές²⁵ στάσεις: για να έχω γνώση πρέπει να έχω πεποιθήσεις. Κατ' αυτόν τον τρόπο, κεντρικό ρόλο στο ζήτημα της γνώσης του εξωτερικού κόσμου αποκτά η γλώσσα. Για αυτόν το λόγο, αποκτά ιδιαίτερη σημασία η φιλοσοφική ανάλυση της τελευταίας²⁶.

Ωστόσο, προκειμένου να συνιστούν γνώση, οι πεποιθήσεις πρέπει να είναι αφ' ενός αληθείς και αφ' ετέρου δικαιολογημένες. Στο πλαίσιο μιας εμπειρικής θεωρίας για τη γνώση, η δικαιολόγηση των πεποιθήσεων θα πρέπει να προέρχεται από τον εξωτερικό κόσμο, μέσω της εμπειρίας. Σύμφωνα με μια φιλοσοφική προσέγγιση, για να είναι δυνατή η δικαιολόγηση της γνώσης από την εμπειρία, θα πρέπει η εμπειρία

²² Wittgenstein [1978/1921].

²³ Ο Wittgenstein είναι ο φιλόσοφος, ο οποίος «βοήθησε περισσότερο με την αποκάλυψη της “αναπαραστατικής ψευδαίσθησης”, παρά με ουσιαστικές φιλοσοφικές θέσεις», βλ. Δραγώνα [1991, 107].

²⁴ Wittgenstein [1978/1921, §2.01].

²⁵ Ο όρος «γνωσιακός» χρησιμοποιείται στην παρούσα εργασία για την απόδοση στα ελληνικά του αγγλικού όρου cognitive.

²⁶ Βλ. Bechtel [1998, κεφ. 2].

να μπορεί να συσχετισθεί με προθεσιακές καταστάσεις, καταστάσεις οι οποίες, όπως π.χ. οι πεποιθήσεις, πρέπει να αναφέρονται σε κάτι. Κάτι τέτοιο καθίσταται δυνατό, εάν υιοθετήσουμε μια «προθεσιακή» (intentional) θεωρία για την αντιληπτική εμπειρία²⁷. Σύμφωνα με μια τέτοια θεωρία, η αντιληπτική εμπειρία αναφέρεται στον κόσμο, και ως εκ τούτου, έχει περιεχόμενο. Το τελευταίο μπορεί να είναι αληθές ή ψευδές, και με τον τρόπο αυτό, μπορεί να συσχετισθεί με το περιεχόμενο μιας πεποίθησης, και άρα μπορεί να αποτελέσει *δικαιολόγηση* της τελευταίας.

Ωστόσο, στο σημείο αυτό ανακύπτει ένα σημαντικό πρόβλημα. Το περιεχόμενο μιας πεποίθησης είναι κατ' ανάγκη εννοιολογικό, δηλαδή, αρθρωμένο με έννοιες. Αντίθετα, το περιεχόμενο της εμπειρίας δεν μπορεί να υποστηριχθεί ότι, κατ' ανάγκη, αρθρώνεται με έννοιες. Ανακύπτει, λοιπόν, το πρόβλημα της μετάβασης από το ένα είδος περιεχομένου στο άλλο. Αν αυτή η μετάβαση δεν μπορεί να καταστεί δυνατή, τότε η εμπειρία δεν μπορεί να δικαιολογήσει τις πεποιθήσεις, και άρα η εμπειρική γνώση παραμένει έωλη.

Εννοιολογικό ή μη εννοιολογικό περιεχόμενο της εμπειρίας;

Το μείζον πρόβλημα της συσχέτισης έννοιας και εμπειρίας, στη σύγχρονη συζήτηση στο πλαίσιο της αναλυτικής φιλοσοφίας, λαμβάνει τη μορφή του ερωτήματος σχετικά με το περιεχόμενο της εμπειρίας. Ο Gareth Evans έχει εισηγηθεί²⁸ μια σημαντική προσέγγιση για το θέμα. Είναι ο εισηγητής της θεωρίας του «μη εννοιολογικού πληροφοριακού περιεχομένου» της εμπειρίας στη σύγχρονη φιλοσοφία της γλώσσας, στο έργο του *Varieties of Reference*²⁹. Οι απόψεις του επιλέγονται για πραγμάτευση στην παρούσα εργασία, προκειμένου να εξετασθεί και να αποτιμηθεί ένα χαρακτηριστικό εγχείρημα της προσηλωμένης στο νεότερο εμπειρισμό σύγχρονης αναλυτικής φιλοσοφίας. Ο Evans, ακριβώς επειδή αντιλαμβάνεται τα αδιέξοδα κάθε εμπειριστικής θεωρίας που εισηγείται «ενδιάμεσα» (όπως τα sense data) μεταξύ νου και κόσμου, προκειμένου να επιτευχθεί η γεφύρωση των δύο τελευταίων πόλων,

²⁷ «Προθετικότητα είναι η ιδιότητα των νοητικών φαινομένων πάντα να αφορούν ή να παραπέμπουν σε κάτι», Rorty [2001, 14]. Για την έννοια της προθετικότητας καθώς και για τις διάφορες «προθεσιακές» θεωρίες για την αντίληψη, βλ. Bechtel [1998, κεφ. 3].

²⁸ Σύμφωνα με τους Bermudez-MacPherson [1998, 1].

²⁹ Evans G. [1982], *The Varieties of Reference*, ed. by John McDowell, Oxford Clarendon Press, New York.

εγκαταλείπει κάθε είδους αναπαραστασιακή θεωρία, τύπου Locke. Στη θέση τους προτείνει μια ανανεωμένη γλωσσο-εμπειριστική προσέγγιση.

Βασικό στοιχείο της είναι η σύλληψη του εξωτερικού κόσμου όχι ως κόσμου αντικειμένων, αλλά ως κόσμου που περιέχει πληροφορίες. Ο Evans προβάλλει την άποψη ότι η εμπειρία δεν μας φέρνει σε επαφή με αντικείμενα, αλλά μας παρέχει πληροφορίες για τον κόσμο. Έτσι, καθίσταται ευκολότερη η σύνδεση των πεποιθήσεων με τον κόσμο, καθώς φαίνεται να έχει εντοπισθεί ένα κοινό έδαφος, αυτό της πληροφορίας. Η πληροφορία συνιστά το περιεχόμενο, το περιεχόμενο της αντιληπτικής εμπειρίας, όταν αναφερόμαστε στον κόσμο, ή το περιεχόμενο της πεποίθησης, όταν αναφερόμαστε στο νου³⁰.

Συνεπώς, η γεφύρωση νου και κόσμου επιδιώκεται μέσω της εύρεσης ενός κοινού πεδίου, αυτού της πληροφορίας. Ωστόσο, υπάρχει μια βασική διαφορά: η πληροφορία, που προσφέρει η εμπειρία, δεν μπορεί να εκφρασθεί, ως τέτοια, με έννοιες, ενώ η πληροφορία που περιέχεται στην πεποίθηση είναι εξ ορισμού εννοιολογικοποιημένη. Άρα, το πρόβλημα της συσχέτισής τους παραμένει, και επανέρχεται στο επίπεδο της φύσης της «πληροφορίας» αυτής.

Σε αυτό το πρόβλημα εστιάζει την κριτική του έναντι του Evans ο John McDowell. Ο τελευταίος απορρίπτει τη λύση του Evans στο πρόβλημα της γεφύρωσης του νου με τον κόσμο, υποστηρίζοντας ότι ουσιαστικά πρόκειται για μια τροποποιημένη μορφή αναπαραστασιακών θεωριών. Η στρατηγική του McDowell είναι να εντοπίσει και να άρει τους λανθασμένους όρους με τους οποίους έχει τεθεί το πρόβλημα, και τους οποίους βρίσκει κοινούς σε όλα τα εγχειρήματα και της νοησιαρχίας και του κλασικού εμπειρισμού. Ο πιο βασικός τέτοιος όρος είναι η εξ' αρχής αποδοχή ενός χάσματος και ενός διϊσμού νου και κόσμου, ένας διϊσμός που εγκαινιάζεται από το έργο του Descartes, και διαπερνά ολόκληρη τη νεότερη φιλοσοφία.

Ο McDowell, όπως αναφέρθηκε, ακολουθεί μια στρατηγική, σύμφωνα με την οποία, αυτό που χρειάζεται είναι να άρουμε τους λανθασμένους όρους του διϊσμού μεταξύ νου και κόσμου. Αυτό συνεπάγεται την αποδοχή εκ μέρους μας μιας έννοιας της εμπειρίας συμβατής με τον «άμεσο ρεαλισμό», δηλαδή την κοινή παραδοχή μας για την αντικειμενικότητα της εμπειρικής γνώσης. Κατ' αυτόν τον τρόπο, μπορούμε να επιτύχουμε μια κατάσταση «φιλοσοφικής ησυχίας», κατά το πρότυπο του Wittgenstein. Αυτό μπορεί να επιτευχθεί, μόνο εάν καταφέρουμε να αποδεχθούμε

πως ο νους ο ίδιος αποτελεί μέρος της φύσης, μέρος του κόσμου και όχι ένα διακριτό και ξεχωριστό πεδίο, όπως γίνεται κατανοητός στο πλαίσιο του δυϊσμού. Μια τέτοια προσπάθεια οδηγεί τον McDowell στην πρόταση ενός «φυσικοποιημένου πλατωνισμού».

Το πιο σημαντικό, ίσως, στοιχείο στην πρόταση του McDowell είναι η στάση που υιοθετεί απέναντι στο σκεπτικισμό. Όπως θα δούμε, ο στόχος του McDowell είναι να δείξει ότι ο σκεπτικισμός είναι άνευ σημασίας, και άρα δεν χρειάζεται να μας απασχολεί συνεχώς η διαμάχη για την αναίρεσή του. Η στρατηγική του (φιλοσοφική ησυχία) συνιστά μια σημαντική μεταβολή ως προς τη φιλοσοφική στάση που χρειάζεται να υιοθετήσουμε έναντι του σκεπτικισμού. Πιο συγκεκριμένα, το πρόβλημα δεν είναι να απαντηθούν τα σκεπτικιστικά ερωτήματα, διότι η ιστορία της φιλοσοφίας είναι γεμάτη από απαντήσεις αυτών των ερωτημάτων, οι οποίες το μόνο που κατάφεραν ήταν τη διατύπωση νέων σκεπτικιστικών ερωτημάτων. Αντιθέτως, το ζήτημα είναι να κατανοήσουμε γιατί πρέπει να παραμερίσουμε αυτά τα ερωτήματα.

Ολοκληρώνοντας, η διαμάχη Evans – McDowell για το περιεχόμενο της εμπειρίας, και περισσότερο η πρόταση του McDowell, παρουσιάζουν ιδιαίτερο ενδιαφέρον για τις σύγχρονες φιλοσοφικές συζητήσεις, διότι συνδέονται με τα καίρια θέματα της δικαιολόγησης της εμπειρικής γνώσης και της σχέσης του νου με τον κόσμο.

Η εργασία αυτή θα αποτιμήσει τη διαμάχη για το περιεχόμενο της εμπειρίας και θα επιχειρήσει να δείξει πώς τα επιχειρήματα των δύο φιλοσόφων μπορούν να συμβάλλουν στην αποσαφήνιση του προβλήματος της εμπειρικής γνώσης και της δικαιολόγησής της.

Τελικός στόχος της παρούσης συγγραφικής προσπάθειας θα είναι η ανάδειξη εκείνων των στοιχείων τα οποία θα μπορούσαν, ή θα έπρεπε, να αποτελέσουν μέρος μιας επαρκούς θεωρίας για την εμπειρία, και κατ' επέκταση για την εμπειρική γνώση.

³⁰ Βλ. Evans [1982, κεφ. 5].

1.1 Το περιεχόμενο της εμπειρίας στην προσέγγιση του Evans

Στο έργο του *The Varieties of Reference*, ο Evans επικαλείται τη διάκριση ανάμεσα στο μη εννοιολογικό περιεχόμενο της εμπειρίας και στο εννοιολογικό περιεχόμενο των πεποιθήσεών μας στο ευρύτερο πλαίσιο μιας θεωρίας για την γλωσσική αναφορά³¹. Ο Evans δεν παρουσιάζει στο έργο του μια ολοκληρωμένη θεωρία σχετικά με το ζήτημα του εννοιολογικού ή μη περιεχομένου της αντιληπτικής εμπειρίας, διότι δεν ενδιαφέρεται να προτείνει μια θεωρία για την αντίληψη. Κύριο μέλημά του είναι να περιγράψει μια ορισμένου τύπου περιγραφική θεωρία για την αναφορά των όρων της γλώσσας. Για να μπορέσουμε να ανασυγκροτήσουμε, λοιπόν, από την σκοπιά της αντιληπτικής εμπειρίας, το επιχείρημα του Evans, θα πρέπει να εξετάσουμε αρχικά τι εννοεί όταν υποστηρίζει ότι το περιεχόμενό της είναι μη εννοιολογικό.

Ο ισχυρισμός ότι το περιεχόμενο της αντιληπτικής εμπειρίας είναι μη εννοιολογικό μπορεί να ερμηνευθεί με διάφορους τρόπους. Αφ' ενός μπορούμε να υποστηρίξουμε ότι η εμπειρία είναι μια εντελώς διαφορετική κατάσταση από την πεποίθηση. Όμως, ο Evans δεν θέλει να υποστηρίξει κάτι τέτοιο, διότι, όπως επισημαίνει:

[γ]ενικά, μπορούμε να θεωρήσουμε μια αντιληπτική εμπειρία ως μια πληροφοριακή κατάσταση του υποκειμένου: έχει ένα συγκεκριμένο περιεχόμενο –ο κόσμος παριστάνεται με ένα συγκεκριμένο τρόπο- και συνεπώς επιδέχεται μια μη-παράγωγη (non-derivative) ταξινόμηση ως αληθής ή ψευδής³².

Αντιθέτως, αυτό που υποστηρίζει ο Evans είναι η διαφορετική θέση ότι η αντίληψη και οι πεποιθήσεις έχουν περιεχόμενο, αλλά αυτό το περιεχόμενο είναι διαφορετικό στις δύο περιπτώσεις. Πιο συγκεκριμένα, στην περίπτωση των πεποιθήσεων είναι εννοιολογικό, ενώ στην περίπτωση της αντίληψης μη εννοιολογικό (παρακάτω θα δούμε αναλυτικά τα επιχειρήματα του Evans):

³¹ Evans [1982, 227].

Οι πληροφοριακές καταστάσεις, τις οποίες ένα υποκείμενο αποκτά μέσω της αντίληψης, είναι *μη-εννοιολογικές* ή *μη-εννοιολογικοποιημένες*. Κρίσεις οι οποίες βασίζονται σε τέτοιες καταστάσεις, εμπεριέχουν υποχρεωτικά εννοιολογικοποίηση: κάποιος, καθώς περνά από μια αντιληπτική εμπειρία σε μια κρίση για τον κόσμο (εκφρασμένη συνήθως με κάποια λεκτική μορφή), θα ασκήσει βασικές εννοιολογικές ικανότητες (conceptual skills)³³.

Εδώ θα πρέπει να είμαστε προσεκτικοί και να μην συγχέουμε το εννοιολογικό περιεχόμενο με το παραστασιακό περιεχόμενο, διότι παραστασιακό περιεχόμενο έχει η αντίληψη. Παραστασιακό είναι το περιεχόμενο οποιασδήποτε αντιληπτικής εμπειρίας, διότι κάθε εσωτερική κατάσταση που βασίζεται σε πληροφορία που έχουμε λάβει για τον κόσμο, αποτελεί παράσταση του κόσμου. Η έννοια, εδώ, της παράστασης δεν έχει καμιά σχέση με την έννοια της αναπαράστασης που βρίσκουμε στις αναπαραστασιακές θεωρίες για την αντίληψη³⁴. Πέρα, όμως, από αυτό δεν μπορούμε να προχωρήσουμε παραπέρα με βεβαιότητα όσον αφορά το τι εννοεί ο Evans με το μη εννοιολογικό περιεχόμενο της εμπειρίας.

Ο Robert Stalnaker ισχυρίζεται ότι ο Evans αναφέρεται σε νοητικές καταστάσεις (mental states), διότι εφ' όσον τόσο οι αντιληπτικές εμπειρίες όσο και οι πεποιθήσεις είναι νοητικές καταστάσεις, τότε μπορούμε να συμπεράνουμε ότι ο Evans θεωρεί ότι μόνο νοητικές καταστάσεις (mental states) μπορούν να χαρακτηριστούν ως εννοιολογικές ή μη εννοιολογικές³⁵. Από το άλλο μέρος, σύμφωνα με τον Steven Edwards³⁶, ο Evans, με την έννοια του μη εννοιολογικού περιεχομένου, υποστηρίζει ότι υπάρχει ένα είδος περιεχομένου του νου, το οποίο δεν προκύπτει από καμιά συνειδητή συναγωγή εκ μέρους του υποκειμένου.

Ο καλύτερος, ίσως, τρόπος να αντιμετωπίσουμε την ιδέα του μη εννοιολογικού περιεχομένου συνίσταται στην προσφυγή στην ιδέα του εννοιολογικού περιεχομένου. Σύμφωνα με τον Evans, το περιεχόμενο των πεποιθήσεων είναι εννοιολογικό, ενώ το περιεχόμενο της εμπειρίας είναι μη εννοιολογικό. Συνεπώς,

³² Evans [1982, 226]. Τα πλάγια στο πρωτότυπο.

³³ Evans [1982, 227] (τα πλάγια στο πρωτότυπο). Με την έκφραση «εννοιολογική ικανότητα» θα μεταφράζονται στο εξής οι συναφείς εκφράσεις conceptual capacities και conceptual abilities. Η έκφραση «εννοιολογική ικανότητα» σημαίνει την ικανότητα που έχουμε να χρησιμοποιούμε έννοιες.

³⁴ Για την έννοια της παράστασης και το ρόλο της στις γνωσιοθεωρητικές συζητήσεις της νεότερης και σύγχρονης φιλοσοφίας, βλ. Ρουσόπουλος, Γ., [1996] και [1998].

³⁵ Stalnaker [1998, 1].

στρέφοντας την προσοχή μας στο εννοιολογικό περιεχόμενο των πεποιθήσεων, ίσως βρούμε στοιχεία για να διευκολυνθούμε στην κατανόηση του μη εννοιολογικού περιεχομένου της εμπειρίας. Μια σημαντική συνθήκη, όσον αφορά το εννοιολογικό περιεχόμενο των πεποιθήσεων, είναι ο «Περιορισμός της Γενικότητας» (Generality Constraint). Σύμφωνα με τον περιορισμό αυτό, προκειμένου να έχουν νόημα οι προτάσεις μας, θα πρέπει η σκέψη να υποτάσσεται σε κάποιους περιορισμούς και να έχει μια συγκεκριμένη δομή³⁷.

1.2 Η συνθήκη του «Περιορισμού της Γενικότητας» (Generality Constraint)

Η συνθήκη του «Περιορισμού της Γενικότητας» εισάγεται από τον Evans στη συζήτησή του για τις σκέψεις³⁸. Προκαταρκτικό στοιχείο για μια τέτοια συζήτηση θεωρεί ότι είναι η ιδέα ότι οι σκέψεις έχουν δομή, πράγμα που σημαίνει ότι διαφορετικές σκέψεις μπορούν να έχουν κοινά περιεχόμενα. Όμως, ο ισχυρισμός ότι η σκέψη έχει δομή, δεν έχει να κάνει με τη σύνθεση των στοιχείων που απαρτίζουν μια σκέψη:

Θα προτιμούσα να εξηγήσω την έννοια με την οποία οι σκέψεις είναι δομημένες, όχι με όρους συγκρότησης από διαφορετικά διακριτά στοιχεία, αλλά με όρους ενός πλέγματος άσκησης διαφόρων διακριτών εννοιολογικών ικανοτήτων. Έτσι, κάποιος που σκέφτεται ότι ο Γιάννης είναι χαρούμενος και ότι ο Χάρης είναι χαρούμενος ασκεί σε δύο περιστάσεις την εννοιολογική ικανότητα που ονομάζουμε «κατοχή της έννοιας της χαράς»³⁹.

Η σκέψη, λοιπόν, είναι πλέγμα άσκησης εννοιολογικών ικανοτήτων, διότι κάθε σκέψη απαιτεί την ενεργοποίηση τουλάχιστον δύο εννοιολογικών ικανοτήτων. Η σκέψη, δηλαδή, ότι ο Γιάννης είναι χαρούμενος απαιτεί την ενεργοποίηση της εννοιολογικής ικανότητας που ονομάζεται «κατοχή της έννοιας της χαράς» και της εννοιολογικής ικανότητας να μπορώ να σκεφθώ το Γιάννη. Συνεπώς, η συνθήκη που θέτει ο «Περιορισμός της Γενικότητας» είναι η εξής:

³⁶ Edwards [1994, 177-178].

³⁷ Η ιδέα του «Περιορισμού της Γενικότητας» μπορεί να εντοπισθεί ήδη στο έργο του Frege, βλ. Dummett [1967, 230].

³⁸ Οι σκέψεις εδώ έχουν την έννοια των φρεγκεανών σκέψεων, σύμφωνα με την οποία σκέψη είναι η σημασία μιας πρότασης.

³⁹ Evans [1982, 101].

εάν σε κάποιο υποκείμενο μπορεί να αποδοθεί η σκέψη ότι το α είναι B , τότε θα πρέπει να έχει τα εννοιολογικά μέσα για την υιοθέτηση της σκέψης ότι το α είναι Γ , για κάθε ιδιότητα του να είναι [κάτι] Γ για την οποία έχει μια έννοια.⁴⁰

Σύμφωνα με τον «Περιορισμό της Γενικότητας», από τη στιγμή που μπορώ να σκεφθώ ότι ο Γιάννης είναι χαρούμενος, τότε μπορώ να σκεφθώ ότι ο Γιάννης είναι λυπημένος, μόνο αν κατέχω την έννοια της λύπης. Πιο απλά,

για να έχει ένα υποκείμενο Y μια θεμελιώδη Ιδέα του A [όπου A =Αντικείμενο], το Y πρέπει να είναι ικανό να σκεφθεί ότι το A ικανοποιεί έναν απεριόριστο αριθμό κατηγορημάτων.⁴¹

Ο Richard G. Heck Jr. ερμηνεύει τον «Περιορισμό της Γενικότητας» ως την αρχή σύμφωνα με την οποία,

κανένα σκεπτόμενο ον δεν είναι ικανό να σκεφθεί μια Σκέψη με μια συγκεκριμένη δομή, εκτός εάν είναι ικανό να ανασυνθέσει τα στοιχεία αυτής της δομής, έτσι ώστε να μορφοποιεί άλλες, σχετικές, Σκέψεις.⁴²

Έτσι, η κατοχή μιας έννοιας από ένα υποκείμενο συνεπάγεται μια γενικότητα στην κλίμακα των σκέψεων που μπορεί κάποιος να έχει. Η απουσία αυτής της έννοιας έχει ως αποτέλεσμα να μην μπορεί το υποκείμενο να συλλάβει σκέψεις που περιέχουν αυτήν την έννοια⁴³.

Από τον ορισμό του «Περιορισμού της Γενικότητας», ο Heck αντλεί τα εξής τρία στοιχεία για την έννοια του εννοιολογικού περιεχομένου των σκέψεων, και κατ' επέκταση των πεποιθήσεων⁴⁴:

α) η υιοθέτηση (entertaining) μιας σκέψης σημαίνει ότι μπορώ να αντιληφθώ τη δομή της,

⁴⁰ Evans [1982, 104]. Για την παραγωγή της συνθήκης του «Περιορισμού της Γενικότητας» από τον Evans, βλ. Peacocke [1995, 231-235] και Grush [1998, 5].

⁴¹ Edwards [1994, 173].

⁴² Heck [2000, 487].

⁴³ Martin [1992, 747].

⁴⁴ Ο Evans θεωρεί ότι μέρος των σκέψεων αποτελούν οι πεποιθήσεις, βλ. Evans [1982, 105]. Έχει υποστηριχθεί ότι ο Evans και ο McDowell ταυτίζουν τις φρεγκεανές σκέψεις με τις πεποιθήσεις (η σκέψη, κατά Frege, είναι το αντικειμενικό περιεχόμενο του υποκειμενικού ενεργήματος του σκέπτεσθαι, βλ. Frege [1977, 38]) και ότι αυτή η ταύτιση είναι λανθασμένη, βλ. Wolfgang [1994, 180]. Ωστόσο, είτε ισχύει η ταύτιση αυτή είτε όχι, παραμένει γεγονός ότι οι σκέψεις αποτελούν συστατικό στοιχείο των πεποιθήσεων, και άρα η δομή της σκέψης αποτελεί και δομή του περιεχομένου μιας πεποίθησης.

β) προκειμένου να αντιληφθώ τη δομή της, θα πρέπει να μπορώ να ασκήσω τις γνωσιακές μου ικανότητες, και

γ) προκειμένου να κατέχω γνωσιακές ικανότητες, θα πρέπει να κατανοώ τις έννοιες από τις οποίες συγκροτείται η σκέψη⁴⁵.

Έτσι, σύμφωνα με την άποψη αυτή, το εννοιολογικό περιεχόμενο της φράσης «βρέχει» συνίσταται στο ότι μπορούμε να αντιληφθούμε τη δομή της μέσω της άσκησης των εννοιολογικών ικανοτήτων μας (που στη συγκεκριμένη περίπτωση έχουν να κάνουν με τη γνώση του λεξιλογίου, των κανόνων γραμματικής κ.λ.π. της ελληνικής γλώσσας), και με την προϋπόθεση ότι κατέχουμε τις έννοιες που περιέχονται στην πεποίθηση. Έτσι, κάποιος που δεν γνωρίζει τι σημαίνει η λέξη «βρέχει» στα ελληνικά, δεν μπορεί να αντιληφθεί το εννοιολογικό περιεχόμενο της πεποίθησης.

Ο «Περιορισμός της Γενικότητας» μας αποκαλύπτει τη δομή που *πρέπει* να έχει η σκέψη, και κατ' επέκταση οι πεποιθήσεις. Μια τέτοια δομή, όμως, δεν συναντάται στις πληροφοριακές καταστάσεις. Πιο συγκεκριμένα, για να μπορούμε να έχουμε πληροφοριακές καταστάσεις, δεν απαιτείται καμιά προγενέστερη κατανόηση εννοιών. Ως εκ τούτου, δεν απαιτείται καμιά άσκηση εννοιολογικών ικανοτήτων. Αυτός είναι και ο λόγος που, σύμφωνα με τον Evans, το περιεχόμενο των πληροφοριακών καταστάσεων είναι μη εννοιολογικό. Αυτό σημαίνει ότι ο Evans ορίζει το μη εννοιολογικό περιεχόμενο αρνητικά (ως το τι δεν είναι) και όχι θετικά (ως το τι είναι).

1.3 Τα επιχειρήματα του Evans για το μη εννοιολογικό περιεχόμενο της εμπειρίας

Έχοντας τις γενικές αυτές παρατηρήσεις υπόψη, μπορούμε τώρα να προχωρήσουμε στα επιχειρήματα του Evans για το μη εννοιολογικό περιεχόμενο της αντιληπτικής εμπειρίας. Στο έργο του Evans, μπορούμε να εντοπίσουμε τρία, κυρίως, σημεία στα οποία επικαλείται την έννοια του μη εννοιολογικού περιεχομένου της αντιληπτικής εμπειρίας⁴⁶. Στα τρία αυτά σημεία υπάρχουν τέσσερα διαφορετικά επιχειρήματα με τα

⁴⁵ Heck [2000, 487], βλ. και Stalnaker [1998, 3].

⁴⁶ Τα σημεία αυτά εντοπίζονται στα υποκεφάλαια 5.2, 6.3 και 7.4 του έργου *The Varieties of Reference* του Evans.

οποία ο Evans προσπαθεί να στηρίξει τον ισχυρισμό του για το μη εννοιολογικό περιεχόμενο της εμπειρίας⁴⁷. Αυτά τα επιχειρήματα είναι τα εξής:

α) ότι το αντιληπτικό περιεχόμενο είναι το ίδιο για τους ανθρώπους όπως και για τα ζώα⁴⁸.

β) ότι το αντιληπτικό περιεχόμενο είναι ανεξάρτητο από τις πεποιθήσεις⁴⁹.

γ) ότι το αντιληπτικό περιεχόμενο δεν μπορεί να συλληφθεί με όρους διαθέσεων⁵⁰ για τη διατύπωση πεποιθήσεων⁵¹.

δ) το αντιληπτικό περιεχόμενο είναι εγγύτερα στη φύση μας (στις αισθήσεις μας) από τις έννοιες με τις οποίες ταξινομούμε τις σκέψεις μας⁵². Πιο απλά, το αντιληπτικό περιεχόμενο έχει μεγαλύτερο πλούτο από τον πλούτο των εννοιών μας.

Παρακάτω, θα επικεντρώσουμε την προσοχή μας σε κάθε επιχείρημα ξεχωριστά και θα εξετάσουμε κατά πόσον δικαιολογείται ο ισχυρισμός του Evans ότι το περιεχόμενο της εμπειρίας είναι μη εννοιολογικό.

1.4 Η ανεξαρτησία του αντιληπτικού περιεχομένου από τις πεποιθήσεις.

1.4.1 Η διαφορά «πληροφοριακού συστήματος» και πεποιθήσεων

Στο κεφάλαιο 5 του *Varieties of Reference*, όπου εξετάζονται οι σχέσεις ανάμεσα στην πληροφορία, την πεποίθηση και τη σκέψη, ο Evans υποστηρίζει ότι η σκέψη μας για τον κόσμο βασίζεται σε πληροφορίες που αντλούμε για αυτόν από τις αισθήσεις μας. Οι πληροφορίες αυτές συλλέγονται από το «πληροφοριακό σύστημα», όπως το ονομάζει, το οποίο περιλαμβάνει τρεις λειτουργίες: την αντίληψη (άμεση πληροφορία για τον κόσμο), τη μνήμη (τη διατήρηση της πληροφορίας για απροσδιόριστο χρονικό διάστημα) και την επικοινωνία (τη μεταβίβαση της πληροφορίας σε άλλα υποκείμενα). Αυτό το σύστημα αποτελεί το “υπόστρωμα της γνωσιακής μας ζωής”⁵³. Ο Evans προσδιορίζει το «πληροφοριακό σύστημα» με όρους αιτιακών εξαρτήσεων ανάμεσα στο περιεχόμενο που μας προσφέρει αυτό το σύστημα και στον κόσμο που

⁴⁷ Kelly [1998, 1-2].

⁴⁸ βλ. Evans [1982, κεφ. 5, §2].

⁴⁹ βλ. Evans [1982, κεφ. 5, §2].

⁵⁰ Με τον όρο «διάθεση» μεταφράζεται ο αγγλικός όρος *disposition*.

⁵¹ βλ. Evans [1982, κεφ. 6, §3].

⁵² βλ. Evans [1982, κεφ. 7, §4].

παράγει αυτό το περιεχόμενο. Με άλλα λόγια, η πληροφορία που έχουμε είναι αποτέλεσμα της αιτιακής επίδρασης του κόσμου στο «πληροφοριακό σύστημα»⁵⁴.

Παραδοσιακά, το σύστημα αυτό και η σύνδεσή του με τη γνώση του κόσμου δίνεται με όρους της αίσθησης και της πεποίθησης. Με αυτόν τον τρόπο, η παραδοσιακή γνωσιοθεωρία οδηγήθηκε σε αδιέξοδο, κατά τον Evans, επειδή θεώρησε ότι τα δεδομένα των αισθήσεων είναι νοητικές εικόνες και, ως εκ τούτου, απαλλαγμένες από οποιοδήποτε περιεχόμενο. Οι αναπαραστασιακές θεωρίες για την αντίληψη, που στηρίχθηκαν σε αυτή τη θέση, δεν μπόρεσαν να αντιμετωπίσουν με επάρκεια τις κριτικές που δέχθηκαν⁵⁵.

1.4.2 Η ανεπάρκεια των αναπαραστασιακών θεωριών για την αντίληψη

Πιο συγκεκριμένα, οι θεωρίες αυτές εγείρουν το ερώτημα σχετικά με το ποια είναι τα αντικείμενα της συνείδησής μας, όταν αντιλαμβανόμαστε κάτι. Αυτό το οποίο έχουμε άμεσα στη συνείδησή μας, όταν αντιλαμβανόμαστε κάτι, δεν είναι μια φυσική οντότητα, αλλά μια νοητική. Αυτές οι νοητικές οντότητες, οι οποίες μας δίνονται από την εμπειρία, χωρίς να λαμβάνει χώρα καμιά δική μας συνειδητή συνεισφορά, αποτελούν τα θεμέλια της εμπειρικής γνώσης, διότι συνιστούν τις έσχατες δικαιολογήσεις των πεποιθήσεων που διαμορφώνουμε σχετικά με τον κόσμο⁵⁶. Ακριβώς επειδή οι θεωρίες αυτές καταφεύγουν στην αναζήτηση θεμελίων της γνώσης στην εμπειρία, ονομάζονται θεμελιοκρατικές.

Οι θεμελιοκρατικές θεωρίες στηρίζονται στην απάντηση που προτείνουν, προκειμένου να αντιμετωπίσουν το πρόβλημα της άπειρης αναγωγής κατά τη δικαιολόγηση των πεποιθήσεων. Σύμφωνα με αυτές τις θεωρίες, η αναγωγή των δικαιολογήσεων σταματά σε κάποιου είδους «βασικές πεποιθήσεις» ή «στοιχειώδεις προτάσεις», οι οποίες δεν έχουν ανάγκη δικαιολόγησης, διότι οι ίδιες είναι αλάνθαστες, καθώς αποτελούν τα λεκτικά παράγωγα των δεδομένων των αισθήσεων, τα οποία αποτελούν άμεσα και τη δικαιολόγησή τους. Ακριβώς επειδή αυτές οι

⁵³ Evans [1982, 122].

⁵⁴ Stalnaker [1998, 5], βλ. και McDowell [1990, 257].

⁵⁵ Evans [1982, 123].

⁵⁶ Για μια πρόσφατη σύνοψη των θεωριών που βασίζονται στα δεδομένα των αισθήσεων και των κριτικών που έχουν δεχθεί, βλ. Schantz [2001, 167-171]. Όσον αφορά στην κριτική των θεωριών για τα δεδομένα των αισθήσεων, κλασικό είναι το έργο του Austin, J.L., [1962], *Sense and Sensibilia*, Oxford Clarendon Press.

«στοιχειώδεις προτάσεις» στηρίζονται στα δεδομένα των αισθήσεων, έχει υποστηριχθεί ότι μπορούν να επιτελέσουν το ρόλο των έσχατων δικαιολογήσεων.

Ωστόσο, οι θεωρίες αυτές αντιμετωπίζουν σοβαρά προβλήματα⁵⁷. Πολύ επιγραμματικά, το σημαντικότερο από αυτά αφορά την αδυναμία τους να τεκμηριώσουν το αλάθητο των στοιχειωδών, πρωτογενών, εμπειρικών προτάσεων. Επιπλέον, προτείνουν μια ασαφή σημασιολογική σχέση μεταξύ των προτάσεων αυτών με τα «γυμνά», προ-γλωσσικά, δεδομένα της αίσθησης, πέρα από την επισήμανση ότι η σχέση αυτή είναι αιτιακή. Ένα άλλο σοβαρό πρόβλημα, που αντιμετωπίζουν, συνίσταται στην ασάφεια της σχέσης των δεδομένων των αισθήσεων με τον πραγματικό κόσμο, εφ' όσον τελικά οι πεποιθήσεις μας αναφέρονται, εν τέλει, στον κόσμο, και όχι απλώς στα δεδομένα των αισθήσεών μας⁵⁸.

1.4.3 Δεδομένα των αισθήσεων, περιεχόμενο και πληροφοριακές καταστάσεις

Λόγω αυτών ακριβώς των προβλημάτων, έχει υποστηριχθεί, κυρίως από τους συμπεριφοριστές, ότι, τελικά, τα δεδομένα των αισθήσεων θα πρέπει να θεωρηθούν ως «γεγονότα ήδη εμποτισμένα με (προφανές) αντικειμενικό νόημα και με μια απαραίτητη, αν και ικανή να καταπολεμηθεί, τάση να επιδρούν στις ενέργειες (actions) μας»⁵⁹. Το «πληροφοριακό σύστημα», λοιπόν, βασίζεται σε αυτά τα «δεδομένα» και αποτελεί τη βάση πάνω στην οποία θα αναπτυχθούν οι πεποιθήσεις και οι κρίσεις μας για τον κόσμο. Ουσιαστικά, ο Evans επιδιώκει να αποδώσει στην πληροφοριακή κατάσταση το ρόλο τον οποίο η παραδοσιακή γνωσιοθεωρία απέδιδε στο αισθητηριακό «Δεδομένο», χωρίς, όμως, να διατηρεί οποιαδήποτε έννοια νοητικών οντοτήτων. Ο σκοπός του είναι να αποφύγει, κατ' αυτόν τον τρόπο, τα προβλήματα που αντιμετώπιζαν οι παραδοσιακές θεωρίες για τα δεδομένα των αισθήσεων⁶⁰.

⁵⁷ Για μια χαρακτηριστική κριτική στις αναπαραστασιακές θεωρίες, βλ. Putnam [1994b, 466-475].

⁵⁸ Για μια εκτενή συζήτηση των θεμελιοκρατικών θεωριών και των προβλημάτων που αντιμετωπίζουν, βλ. Dancy [2000, κεφ. 4 και 5] και Bonjour [1985, κεφ. 2, 3 και 4]. Για μια πρόσφατη υπεράσπιση τους, βλ. Schantz [1999, 186-189].

⁵⁹ Evans [1982, 123].

⁶⁰ Hamlyn [1996, 13]. Παρακάτω, θα δούμε ότι ο McDowell υποστηρίζει ότι η άποψη του Evans δεν αποτελεί τίποτα άλλο παρά μια μορφή του «Μύθου του Δεδομένου».

Από το νέο αυτόν ορισμό των δεδομένων των αισθήσεων, αναδεικνύονται δύο σημαντικά χαρακτηριστικά τους. Το πρώτο είναι ότι έχουν περιεχόμενο (σε αντίθεση με την παραδοσιακή εμπειριστική άποψη, η οποία αντιμετώπιζε τα δεδομένα των αισθήσεων ως εντυπώσεις στο νου, ως νοητικές εικόνες). Το δεύτερο είναι ότι επηρεάζουν τις πράξεις μας, αν και η επίδραση αυτή δεν είναι δεσμευτική, δηλαδή, το υποκείμενο μπορεί να δράσει και διαφορετικά. Το δεύτερο αυτό χαρακτηριστικό οδηγεί στο λεγόμενο «γλωσσικό συμπεριφορισμό». Σύμφωνα με το «γλωσσικό συμπεριφορισμό», ο κόσμος μάς προδιαθέτει να υιοθετήσουμε μια συμπεριφορά απέναντι στα ερεθίσματα που δεχόμαστε από αυτόν. Από τα δύο αυτά χαρακτηριστικά, ο Evans αποδέχεται για τις πληροφοριακές καταστάσεις, που εισάγει, το πρώτο, ότι, δηλαδή, οι καταστάσεις αυτές έχουν περιεχόμενο, και ως εκ τούτου, έχουν αντικειμενικό νόημα. Απορρίπτει, όμως, το δεύτερο, ότι, δηλαδή, οι πληροφοριακές καταστάσεις αποτελούν διαθέσεις διαμόρφωσης της συμπεριφοράς. Αντίθετα, ο ίδιος υποστηρίζει ότι, αν θεωρήσουμε τις πληροφοριακές καταστάσεις ως διαθέσεις για τη διατύπωση ισχυρισμών, τότε «παίρνουμε λάθος δρόμο»⁶¹.

Με το πρώτο χαρακτηριστικό που αποδέχεται ο Evans, λύνεται ένα βασικό πρόβλημα που αντιμετώπιζε η παραδοσιακή θεωρία των δεδομένων των αισθήσεων. Θεωρώντας τις πληροφοριακές καταστάσεις ως «περιεχομενικές» (δηλαδή, έμφορτες περιεχομένου), ο Evans ισχυρίζεται ότι μπορεί να τις χρησιμοποιήσει ως *λόγους* για τις πεποιθήσεις μας, κάνοντας παραλληλισμό των δύο περιεχομένων (του περιεχομένου των πληροφοριακών καταστάσεων και του περιεχομένου των πεποιθήσεων). Κατ' αυτόν τον τρόπο μπορεί να επιτύχει την κατάλληλη σύνδεση του νου με τον κόσμο, σύνδεση που δεν μπόρεσε να πετύχει η παραδοσιακή γνωσιοθεωρία, με το μοντέλο των νοητικών οντοτήτων.

1.4.4 Μια «εκλεπτυσμένη» έννοια για τις πεποιθήσεις

Επειδή ακριβώς το «πληροφοριακό σύστημα» (με τις τρεις λειτουργίες της αντίληψης, μνήμης και επικοινωνίας) απλώς μας παρέχει πληροφορίες για τον κόσμο, το περιεχόμενο αυτών των πληροφοριών δεν μπορεί σε καμιά περίπτωση, κατά τον Evans, να είναι εννοιολογικό. Σύμφωνα με τον ίδιο, θα πρέπει να θεωρήσουμε το

⁶¹ Evans [1982, 124]. Παρακάτω θα δούμε τους λόγους για τους οποίους ο Evans απορρίπτει την προοπτική οι πληροφοριακές καταστάσεις να συνιστούν διαθέσεις για τη διαμόρφωση πεποιθήσεων.

σύστημα αυτό ως «μια πρωταρχική έννοια στη φιλοσοφία, παρά να προσπαθήσουμε να το χαρακτηρίσουμε με όρους πεποιθήσεων»⁶², οι οποίες προϋποθέτουν την άσκηση εννοιολογικών ικανοτήτων. Από τις πληροφορίες που αντλούμε μέσω των τριών αυτών λειτουργιών, μπορούμε, στη συνέχεια, να διαμορφώσουμε πεποιθήσεις ή κρίσεις, το περιεχόμενο των οποίων είναι εννοιολογικό.

Έχοντας ουσιαστικά διακρίνει ο Evans ανάμεσα σε δύο επίπεδα, από τη μια το επίπεδο της αντιληπτικής εμπειρίας και, από την άλλη, το επίπεδο της πεποίθησης, και με το δεύτερο να έπεται του πρώτου, στη συνέχεια υποστηρίζει ότι θα πρέπει να υιοθετήσουμε μια περισσότερο εκλεπτυσμένη έννοια του όρου «πεποίθηση». Η τελευταία θα πρέπει να σχετίζεται περισσότερο με τις έννοιες της κρίσης και των λόγων (reasons) παρά με τις αντιληπτικές καταστάσεις⁶³. Για το λόγο αυτό, αρνείται την προσπάθεια κάποιων φιλοσόφων να προσεγγίσουν τις αντιληπτικές καταστάσεις με όρους πεποιθήσεων. Αντιτίθεται, δηλαδή, στη θεώρηση των καταστάσεων αυτών ως «εκ πρώτης όψεως τάση να διατυπώσουμε πεποιθήσεις»⁶⁴, θεώρηση η οποία εντάσσεται στο «γλωσσικό συμπεριφορισμό». Η άρνηση αυτή του Evans οφείλεται στο γεγονός ότι η θεώρηση των αντιληπτικών καταστάσεων ως τάσεων για διατύπωση πεποιθήσεων δεν μπορεί να εξηγήσει τις αντιληπτικές πλάνες. Στην περίπτωση μιας αντιληπτικής πλάνης, ενώ έχω μια συγκεκριμένη αντιληπτική εμπειρία, η τάση που έχω είναι να διαμορφώσω την ακριβώς αντίθετη πεποίθηση από αυτήν που θα έπρεπε να διαμορφώσω, εξαιτίας της συγκεκριμένης αντιληπτικής εμπειρίας⁶⁵.

1.4.5 Αντίληψη και πεποίθηση ως διακριτά στάδια

Ουσιαστικά, το επιχείρημα του Evans υποστηρίζει ότι πρέπει να διακρίνουμε μεταξύ δύο διαφορετικών σταδίων: το πρώτο, το οποίο αφορά την πληροφορία για τον κόσμο, και το δεύτερο το οποίο αφορά τη διατύπωση πεποιθήσεων ή κρίσεων για τον κόσμο με βάση την πληροφορία⁶⁶. Έτσι, στο πρώτο στάδιο δεν προβαίνουμε σε συνειδητές συναγωγές (στην πραγματικότητα δεν υφίσταται κανενός είδους

⁶² Evans [1982, 123].

⁶³ Κριτική στην άποψη του Evans για την υιοθέτηση μιας εκλεπτυσμένης έννοιας του όρου «πεποίθηση» γίνεται παρακάτω.

⁶⁴ Evans [1982, 124].

⁶⁵ Για το σημείο αυτό, βλ. Hamlyn [1996, 32].

⁶⁶ Τη διάκριση αυτή κάνει ο McDowell [1990, 265], [1998a, 47].

συναγωγή σε αυτό το στάδιο), ενώ στο δεύτερο η πεποίθηση συνάγεται από την αντιληπτική εμπειρία⁶⁷. Όπως γράφει ο ίδιος ο Evans:

Η διαδικασία της εννοιολογικοποίησης ή κρίσης οδηγεί το υποκείμενο από το να είναι σε ένα είδος πληροφοριακής κατάστασης (με περιεχόμενο ενός συγκεκριμένου είδους, δηλαδή, μη εννοιολογικό περιεχόμενο) στο να είναι σε ένα άλλο είδος γνωσιακής κατάστασης (με περιεχόμενο ενός διαφορετικού είδους, δηλαδή, εννοιολογικό περιεχόμενο).⁶⁸

Το δεύτερο στάδιο, επειδή σχετίζεται με πεποιθήσεις και η δομή των πεποιθήσεων είναι εννοιολογική, δηλαδή, όπως είδαμε, απαιτεί την κατοχή εννοιών, προκειμένου να τις κατανοήσουμε, έχει εννοιολογικό περιεχόμενο. Από την άλλη μεριά, οι αντιληπτικές καταστάσεις δεν έχουν εννοιολογικό περιεχόμενο, ακριβώς επειδή η δομή τους δεν είναι εννοιολογική. Για να αντιληφθώ, δηλαδή, τη δομή τους, δεν χρειάζεται να ασκήσω γνωσιακές ικανότητες, οι οποίες με τη σειρά τους θα μου προσφέρουν την κατοχή εννοιών, όπως ορίζει η συνθήκη του «Περιορισμού της Γενικότητας». Όπως ισχυρίζεται ο ίδιος ο Evans, οι αντιληπτικές καταστάσεις είναι ανεξάρτητες από τις πεποιθήσεις, διότι κάποιος μπορεί να βρίσκεται σε μια συγκεκριμένη αντιληπτική κατάσταση, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι θεωρεί αυτήν την αντιληπτική κατάσταση αληθή ή ψευδή.

Αυτό συμβαίνει στην περίπτωση της παραίσθησης Møller-Lyer⁶⁹, όπου ενώ γνωρίζουμε ότι οι δύο γραμμές είναι ίσες, εν τούτοις η μια φαίνεται να έχει μεγαλύτερο μήκος από την άλλη. Αντιστοίχως, είναι δυνατόν να ακούμε μια ιστορία και συγχρόνως να μην τη θεωρούμε αληθινή. Ο ίδιος ο Evans παραβάλλει το περιεχόμενο των αντιληπτικών εμπειριών με το περιεχόμενο μιας φωτογραφίας. Όπως μια φωτογραφία μας δίνει μια όψη του κόσμου, την οποία μπορούμε να κατέχουμε ανεξάρτητα από το αν την θεωρούμε αληθή ή όχι, έτσι είναι δυνατόν να έχουμε μια αντιληπτική εμπειρία, ανεξάρτητα από το αν την θεωρούμε αληθή ή όχι⁷⁰.

⁶⁷ Edwards[1994, 178].

⁶⁸ Evans[1982, 227].

⁶⁹ Η παραίσθηση Møller-Lyer εικονίζεται στο παρακάτω σχήμα:



Οι δύο γραμμές, αν και είναι ίσες, φαίνονται άνισες.

⁷⁰ Evans [1982, 124].

Μια πιο ισχυρή περίπτωση παραίσθησης αποτελεί η παραίσθηση του καταρράκτη. Ο Crane⁷¹, που είναι ο εισηγητής της, υποστηρίζει ότι δεν είναι δυνατόν να εμπεριέχονται έννοιες στην εμπειρία, διότι η παραίσθηση του καταρράκτη μας αποκαλύπτει ότι η εμπειρία μπορεί να μας παρουσιάζει την πέτρα την ίδια στιγμή να κινείται και ταυτόχρονα να μην κινείται⁷². Ωστόσο, το επιχείρημα του Crane δεν είναι τόσο ισχυρό, όσο φαίνεται. Ο Mellor έχει υποστηρίξει ότι, ακόμη κι αν η εμπειρία μας παρουσιάζει τον κόσμο αντιφατικό, για να μπορούμε να αντιληφθούμε αυτήν την αντιφατικότητα χρειαζόμαστε τις έννοιες. Άρα, αν η εμπειρία μας είναι αντιφατική, αυτό οφείλεται στο γεγονός ότι στην εμπειρία εμπλέκονται εννοιολογικές ικανότητες, οι οποίες ακριβώς είναι σε θέση να μας αποκαλύψουν αυτήν την αντιφατικότητα⁷³.

Επιπλέον, ας θυμηθούμε και το σχέδιο-σχήμα που μοιάζει με πάπια, αλλά και κουνέλι⁷⁴. Γιατί κάποιος βλέπει την πάπια, ενώ ένας άλλος το κουνέλι; Πού οφείλεται αυτή η διαφοροποίηση (εφόσον το ίδιο το σχέδιο επιτρέπει και τις δύο ερμηνείες και η αντίληψη λαμβάνει χώρα υπό τις ίδιες συνθήκες), αν όχι στο γεγονός ότι η αντίληψη εμπεριέχει και κάτι διαφορετικό από την απλή παράσταση, από το παραστασιακό περιεχόμενο; Στη συνέχεια θα δούμε το επιχείρημα του Wittgenstein για την «αλλαγή όψης-μορφής», ένα επιχείρημα που στόχο έχει «να δείξει τις περίπλοκες σχέσεις στη χρήση των ρημάτων “βλέπω”, “παρατηρώ”, “σκέφτομαι” και “ερμηνεύω”»⁷⁵.

1.4.6 Ο Wittgenstein και δύο σημασίες του «βλέπω»: «Βλέπω» και «βλέπω ως»

Στην προηγούμενη ενότητα, τέθηκε το ερώτημα πώς γίνεται, στο σχέδιο-σχήμα που μοιάζει με πάπια, αλλά και κουνέλι, άλλος να «βλέπει» την πάπια, και άλλος να «βλέπει» το κουνέλι, ή τη μια στιγμή να «βλέπει» κάποιος την πάπια, και την άλλη να «βλέπει» το κουνέλι. Μια απάντηση σε αυτό το ερώτημα μπορούμε να εντοπίσουμε στη διάκριση που εισάγει ο Wittgenstein ανάμεσα στο «βλέπω» (seeing) και στο

⁷¹ Crane [1988, 142-147].

⁷² Σύμφωνα με την παραίσθηση του καταρράκτη, όταν κοιτά κάποιος έναν καταρράκτη και αμέσως μετά στρέψει το βλέμμα του σε μια πέτρα που βρίσκεται ακριβώς δίπλα στον καταρράκτη, θα «δει» ότι η πέτρα κινείται, αλλά συγχρόνως είναι και ακίνητη.

⁷³ Mellor [1988, 147-150].

⁷⁴ βλ. Wittgenstein [1977/1953, 244].

⁷⁵ Βενιέρη [2000, 6].

«βλέπω κάτι ως» (seeing as)⁷⁶. Αυτό που υποστηρίζει ο Wittgenstein, με τη διάκριση αυτή, είναι ότι την ώρα που λαμβάνει χώρα η αντίληψη, δεν λαμβάνει χώρα, ταυτοχρόνως και επιπροσθέτως, κάποιου είδους ερμηνεία. Αντίθετα, αυτό το οποίο συμβαίνει, συνίσταται στη συμβολή και χρήση των ίδιων των εννοιών μας. Κι αυτό, διότι στην περίπτωση της «αλλαγής όψης-μορφής», αυτό που μας ενδιαφέρει δεν είναι οι αιτίες της, αλλά «η έννοια και η θέση της ανάμεσα στις έννοιες της εμπειρίας»⁷⁷.

Το σημαντικό στην περίπτωση του «βλέπω κάτι ως» είναι το γεγονός ότι το να «βλέπω» κάτι ως τέτοιο, δεν είναι απλώς μέρος της αντίληψης, δεν ανήκει, δηλαδή στην παθητικότητα της εμπειρίας. Η «αλλαγή όψης-μορφής» είναι δυνατή υπό την προϋπόθεση ότι το αντιληπτικό υποκείμενο κατέχει ήδη τις έννοιες που απαιτούνται για να γίνει αντιληπτή αυτή η αλλαγή. Έτσι, στην περίπτωση του σχεδίου που μοιάζει με πάπια αλλά και κουνέλι, η «αλλαγή όψης-μορφής» από την πάπια στο κουνέλι, μπορεί να λάβει χώρα μόνο σε ένα αντιληπτικό υποκείμενο το οποίο γνωρίζει ήδη τις έννοιες «πάπια» και «κουνέλι»⁷⁸. Άρα, στην αντιληπτική εμπειρία δεν «συμβάλλει» μόνο ο κόσμος, αλλά και οι έννοιες που κατέχουμε. Πολύ περισσότερο, η συμβολή του κόσμου δεν είναι δυνατόν να διακριθεί από τη συμβολή των εννοιών. Κι αυτό, διότι όρος για να συμβεί η «αλλαγή όψης-μορφής» είναι η κατοχή των σχετικών εννοιών, δηλαδή, της έννοιας «πάπια» και της έννοιας «κουνέλι».

Εγείρεται, βεβαίως, το ερώτημα για το πώς είναι δυνατή η «αλλαγή όψης-μορφής». Μια πρώτη απάντηση θα ήταν ότι η αλλαγή αυτή είναι ζήτημα ερμηνείας⁷⁹, δηλαδή, εάν θα ερμηνεύσω π.χ. μια εικόνα ως «πάπια» ή ως «κουνέλι». Κάτι τέτοιο, όμως, δεν είναι δυνατόν, σύμφωνα με τον Wittgenstein. Δεν ισχύει η θέση ότι πρώτα αντιλαμβανόμαστε ένα αντικείμενο και κατόπιν το ερμηνεύουμε. Στο σχήμα με την πάπια και το κουνέλι, βλέπουμε την πάπια ή το κουνέλι και όχι ένα ουδέτερο, τρόπο τινά, σχήμα το οποίο κατόπιν ερμηνεύουμε ως πάπια ή ως κουνέλι⁸⁰. Αυτό διότι, στην περίπτωση που θεωρήσουμε ότι η αντιληπτική απόδοση είναι θέμα ερμηνείας, οδηγούμαστε σε *reductio ad absurdum*. Η αναγωγή, δηλαδή, των ερμηνειών δεν θα είχε τέλος. Θα χρειαζόταν πάντοτε να δίνεται μια ερμηνεία για κάθε ερμηνεία και

⁷⁶ Wittgenstein [1977/1953, κεφ. xi]. Ο Hamlyn [1996, 41], κάνοντας ένα βήμα παραπέρα, πραγματεύεται την άποψη ότι ακόμη και το «βλέπω» είναι πάντα ένα «βλέπω κάτι ως». Για το σημείο αυτό, βλ. και Putnam [1994a, 283].

⁷⁷ Wittgenstein [1977/1953, 243].

⁷⁸ Barry [1996, 71].

⁷⁹ Wittgenstein [1977/1953, 243], βλ. και Βενιέρη [2000, 2-3].

⁸⁰ Barry [1996, 61].

ούτω καθεξής, επ' άπειρον. Άρα, θα ήταν αδύνατον, εν τέλει, να εξηγήσουμε την «αλλαγή όψης-μορφής».

Η πρόταση του Wittgenstein συνίσταται στο εγχείρημα να αντιμετωπισθεί η αντιληπτική αλλαγή όχι ως ζήτημα ερμηνείας, αλλά ως ζήτημα πρακτικής και πιο συγκεκριμένα ως ζήτημα που έχει να κάνει με το πώς χρησιμοποιούμε τις λέξεις/έννοιες. Ως εκ τούτου, η αντίληψη και η σκέψη δεν πρέπει να αντιμετωπίζονται ως δύο αυτόνομες και διακριτές καταστάσεις, με τη μια να διαδέχεται την άλλη, διότι «το αιφνίδιο φανέρωμα μιας όψης μοιάζει μισό σα βίωμα του οράν και μισό σα σκέψη»⁸¹. Άρα, η διάκριση που θέλει να στηρίξει ο Evans ανάμεσα στην αντίληψη και την σκέψη με την πρώτη να τροφοδοτεί, τρόπον τινά, τη δεύτερη με ανεπεξέργαστες πληροφορίες, δεν μπορεί να ισχύει για τους λόγους που μόλις εξηγήθηκαν.

Θα πρέπει, ταυτοχρόνως, να είμαστε προσεκτικοί όταν υποστηρίζουμε ότι η αντίληψη και η σκέψη δεν πρέπει να θεωρηθούν ως δύο ξεχωριστά στάδια που το ένα έπεται του άλλου, διότι:

Το να ερμηνεύεις είναι ένα σκέπτεσθαι, το να κάνεις κατιτί· το να βλέπεις είναι μια κατάσταση.⁸²

Το σημείο αυτό είναι αρκετά λεπτό. Η αντίληψη και η σκέψη θα πρέπει να διακρίνονται με σαφήνεια, καθώς είναι προφανές ότι πρόκειται για δύο διαφορετικές λειτουργίες. Ωστόσο, δεν θα πρέπει να θεωρηθούν αυτές οι λειτουργίες παντελώς αυτόνομες και ανεξάρτητες, με μια μονόδρομη σχέση (αντίληψη → σκέψη), όπου, αφού πρώτα δεχθώ (παθητικά) μια πληροφορία από τον κόσμο, κατόπιν διατυπώνω μια κρίση για τον κόσμο, όπως τις παρουσιάζει ο Evans στο δικό του σχήμα. Αντίθετα, η σχέση θα πρέπει να είναι αμφίδρομη (αντίληψη ↔ σκέψη): Σκέφτομαι αυτό που βλέπω, αλλά και βλέπω αυτό που σκέφτομαι (και με τον τρόπο αυτό “ανακαλύπτω” το κεφάλι της πάπιας που προηγουμένως “κρυβόταν” στο σχήμα).

1.4.7 Κριτική στο επιχείρημα του Evans

Η άποψη του Evans ότι οι αντιληπτικές καταστάσεις είναι ανεξάρτητες από τις πεποιθήσεις, ενισχύεται από τη θέση που υποστήριξε ο Crane⁸³, ότι, δηλαδή, είναι

⁸¹ Wittgenstein [1977/1953, 248].

⁸² Wittgenstein [1977/1953, 265].

δυνατόν προτάσεις της μορφής “αντιλαμβάνομαι ότι χ και όχι χ” να έχουν νόημα, όπως συμβαίνει στην περίπτωση των ψευδαισθήσεων. Όταν, όμως, περνάμε στις πεποιθήσεις, τα πράγματα είναι διαφορετικά. Οι προτάσεις που εκφράζουν πεποιθήσεις, δηλαδή, προτάσεις της μορφής “πιστεύω ότι χ και όχι χ”, δεν μπορούν να έχουν νόημα και αυτό, διότι οι προτάσεις που εκφράζουν πεποιθήσεις διέπονται από ορθολογική δέσμευση. Αυτή η ορθολογική δέσμευση συνίσταται στο γεγονός ότι προτάσεις της μορφής «πιστεύω ότι χ και όχι χ» είναι α-νόητες, στερούνται νοήματος. Στην περίπτωση, όμως, των προτάσεων εμπειρίας, μια τέτοιου είδους δέσμευση δεν ισχύει.

Το επιχείρημα αυτό του Crane πράγματι δικαιολογεί την ανεξαρτησία των αντιληπτικών καταστάσεων από τις πεποιθήσεις. Δεν δικαιολογεί, όμως, τον ισχυρισμό ότι οι αντιληπτικές καταστάσεις είναι ανεξάρτητες και από τις έννοιες. Στην περίπτωση της παραίσθησης Møller-Lyer, για παράδειγμα, προκειμένου να φαίνεται ότι οι γραμμές έχουν διαφορετικό μήκος, ενώ στην πραγματικότητα είναι ίσες, θα πρέπει να κατέχουμε την έννοια του μήκους⁸⁴. Με τον τρόπο αυτό, αποδεχόμενος ο Crane, ότι το αντιληπτικό περιεχόμενο είναι προτασιακό, περισσότερο μας δίνει λόγους για να θεωρήσουμε το αντιληπτικό περιεχόμενο ως εννοιολογικό, παρά το αντίθετο.

Συνεπώς, η άποψη του Evans για την ανεξαρτησία του αντιληπτικού περιεχομένου από τις πεποιθήσεις δεν συνεπάγεται, κατ’ ανάγκη, ότι το αντιληπτικό περιεχόμενο είναι μη εννοιολογικό. Ο Evans υποστηρίζει την ανεξαρτησία του αντιληπτικού περιεχομένου από τις πεποιθήσεις, διότι αρνείται την προσέγγισή του με όρους διαθέσεων για το σχηματισμό πεποιθήσεων. Ο ισχυρισμός, όμως, ότι το αντιληπτικό περιεχόμενο είναι εννοιολογικό, δεν σημαίνει, κατ’ ανάγκη, ότι αποτελεί διάθεση για το σχηματισμό πεποιθήσεων. Επιπλέον, η ανεξαρτησία του αντιληπτικού περιεχομένου από τις πεποιθήσεις εξασφαλίζει την επίδραση του κόσμου σε έλλογα υποκείμενα χωρίς να διακινδυνεύεται η ανεξαρτησία του κόσμου από το νου. Εν τούτοις, είναι δυνατόν η ανεξαρτησία του αντιληπτικού περιεχομένου να σημαίνει, σε αντίθεση με τον Evans και σύμφωνα με όσα ισχυρίζεται ο McDowell για παράδειγμα, ότι το αντιληπτικό περιεχόμενο είναι εννοιολογικό, και ακριβώς επειδή είναι εννοιολογικό μπορεί και να δικαιολογεί τις πεποιθήσεις μας. Ο Evans, όμως, δεν είναι

⁸³ Kelly [1998, 3] όπου και η αναφορά στον Crane.

⁸⁴ Hamlyn [1994, 144].

σε θέση να εντάξει μια τέτοια προοπτική στο θεωρητικό του σχήμα και για το λόγο αυτό συμπεραίνει ότι το αντιληπτικό περιεχόμενο είναι μη εννοιολογικό⁸⁵.

1.5. Η ομοιότητα του αντιληπτικού περιεχομένου στα ζώα και στους ανθρώπους

1.5.1 Το επιχείρημα του Evans: δύο από τις τρεις λειτουργίες του «πληροφοριακού συστήματος» είναι κοινές στους ανθρώπους και στα ζώα

Το επιχείρημα για την ανεξαρτησία των αντιληπτικών καταστάσεων από τις πεποιθήσεις βασίζεται περαιτέρω στην άποψη ότι δύο από τις τρεις λειτουργίες του «πληροφοριακού συστήματος» είναι λειτουργίες που μοιραζόμαστε με τα ζώα. Είδαμε προηγουμένως ότι οι λειτουργίες του «πληροφοριακού συστήματος» είναι τρεις: η αντίληψη, η μνήμη και η επικοινωνία. Από τις λειτουργίες αυτές, ο Evans ισχυρίζεται ότι οι δύο, αυτές της αντίληψης και της μνήμης, είναι κοινές τόσο στους ανθρώπους, όσο και στα ζώα⁸⁶. Ιδίως στην περίπτωση της αντίληψης, είναι προφανές ότι τόσο οι άνθρωποι όσο και τα ζώα είναι σε θέση να τροποποιήσουν τη συμπεριφορά τους σε σχέση με τον περιβάλλοντα χώρο. Από τη στιγμή, λοιπόν, που η αντίληψη είναι κοινή σε ανθρώπους και ζώα, τότε και το περιεχόμενο της αντίληψης θα είναι κοινό.

Αντίθετα, η έννοια της πεποίθησης δεν είναι δυνατόν να αναφέρεται στα ζώα. Άρα, οι αντιληπτικές καταστάσεις είναι ανεξάρτητες από τις πεποιθήσεις, διότι δεν οδηγούν πάντα στο σχηματισμό πεποιθήσεων, όπως, για παράδειγμα, συμβαίνει με τα ζώα, όπου η έννοια της πεποίθησης κάθε άλλο παρά μπορούμε να δεχθούμε ότι εφαρμόζεται⁸⁷.

Αυτός είναι και ο λόγος για τον οποίο ο Evans ισχυρίζεται ότι πρέπει να υιοθετήσουμε μια «εκλεπτυσμένη έννοια» του όρου «πεποίθηση». Ο ίδιος γράφει, όπως έχουμε ήδη δει, ότι θα ήταν σωστό

να διατηρήσουμε τον όρο «πεποίθηση» για την έννοια μιας πολύ περισσότερο εκλεπτυσμένης γνωσιακής κατάστασης: μια [γνωσιακή κατάσταση] που συνδέεται με (και, κατά τη γνώμη μου,

⁸⁵ McDowell [1998a, 62].

⁸⁶ Evans [1982, 124].

⁸⁷ Evans [1982, 124].

ταυτίζεται με) την έννοια της *κρίσης*, και έτσι συνδέεται, επίσης, με την έννοια των *λόγων*.⁸⁸

Αυτό σημαίνει ότι η πεποίθηση στον Evans, όπως παρατηρεί ο McDowell⁸⁹, πρέπει να ανήκει στο χώρο της αυτενέργειας και των εννοιολογικών μας ικανοτήτων. Αυτό σημαίνει ότι, εάν υιοθετήσουμε μια τέτοια έννοια για τον όρο «πεποίθηση», θα πρέπει κατόπιν να εξηγήσουμε πώς αυτή η «πεποίθηση» βασίζεται στο μη εννοιολογικό περιεχόμενο της εμπειρίας. Με τον τρόπο αυτό, δημιουργείται το πρόβλημα της γεφύρωσης του χάσματος ανάμεσα στον κόσμο και το νου.

Το επιχείρημα του Evans είναι ότι, αν τα ζώα δεν έχουν πεποιθήσεις (με την εκλεπτυσμένη έννοια του όρου) και συγχρόνως μοιράζονται με τους ανθρώπους δύο άλλες ικανότητες (αυτές της αντίληψης και της μνήμης), τότε οι δύο αυτές άλλες ικανότητες πρέπει να είναι πιο πρωτογενείς από τις πεποιθήσεις. Επιπλέον, ακόμη και η επικοινωνία, σύμφωνα με τον Evans, μπορεί να αναχθεί σε στάδιο νοητικής εξέλιξης προγενέστερο της ύπαρξης των εννοιολογικών ικανοτήτων⁹⁰. Αν αυτό δεχθούμε ότι ισχύει, τότε ισχύει και το προηγούμενο επιχείρημα για την ανεξαρτησία των αντιληπτικών καταστάσεων από τις πεποιθήσεις⁹¹.

Ακόμη, όμως, κι αν δεχθούμε τον όρο «πεποίθηση» με τη σημασία που θέλει ο Evans, αυτό δεν σημαίνει ότι οι πεποιθήσεις στον άνθρωπο είναι λιγότερο πρωτογενείς από την αντίληψη και τη μνήμη. Αντίθετα, θα μπορούσαν να θεωρηθούν το ίδιο πρωτογενείς και να δικαιολογηθεί η απουσία τους στα ζώα με το επιχείρημα ότι ο άνθρωπος έχει περισσότερες πρωτογενείς ικανότητες από ό,τι τα ζώα (άλλωστε δεν θα ήταν κάτι τέτοιο η μοναδική διαφοροποίηση ανάμεσα στον άνθρωπο και στα ζώα).

Επιπλέον, ο άνθρωπος έχει διαφορετικό «πληροφοριακό σύστημα» από αυτό των ζώων. Αυτό γίνεται φανερό, όταν φθάνουμε στην τρίτη λειτουργία του «πληροφοριακού συστήματός» μας (το οποίο συνδέει το νου μας με τον κόσμο), την επικοινωνία. Προκειμένου να κατανοήσουμε τις αδυναμίες της θέσης που υποστηρίζει ο Evans για την επικοινωνία, θα πρέπει προηγουμένως να επικεντρώσουμε το ενδιαφέρον μας στην πολύ σημαντική διάκριση που εισάγει μεταξύ αντιληπτικών πληροφοριακών καταστάσεων και αντιληπτικών εμπειριών.

⁸⁸ Evans [1982, 124]. Τα πλάγια στο πρωτότυπο.

⁸⁹ McDowell [1998a, 60].

⁹⁰ Evans [1982, 124].

⁹¹ Kelly [1998, 2].

1.5.2 Αντιληπτικές πληροφοριακές καταστάσεις και αντιληπτικές εμπειρίες

Σύμφωνα με τον Evans, η πληροφορία που λαμβάνουμε από τον κόσμο μέσω του «πληροφοριακού μας συστήματος» δεν συνιστά αυτομάτως και αντιληπτική εμπειρία. Αντίθετα, θα πρέπει να θεωρείται ως αντιληπτική πληροφοριακή κατάσταση με μη εννοιολογικό περιεχόμενο, και όχι ως αντιληπτική εμπειρία. Οι αντιληπτικές εμπειρίες ορίζονται από τον Evans ως «καταστάσεις ενός συνειδητού υποκειμένου»⁹².

Η διάκριση αντιληπτικών πληροφοριακών καταστάσεων και αντιληπτικών εμπειριών είναι απαραίτητη για τον Evans, αφ' ενός για να μπορέσει να απαντήσει στο ερώτημα τι διακρίνει την εμπειρία του ανθρώπου από την «εμπειρία» των ζώων, και αφ' ετέρου, διότι είναι δυνατόν να έχουμε αντιληπτικές πληροφοριακές καταστάσεις χωρίς, ωστόσο, να έχουμε αντιληπτικές εμπειρίες⁹³. Επιπλέον, όταν εισάγεται η διάκριση αυτή, οι αντιληπτικές πληροφοριακές καταστάσεις καθίστανται πλέον και εξ ορισμού μη εννοιολογικές.

Ο Evans οδηγείται στη διάκριση αυτή στην προσπάθειά του να συμβιβάσει δύο αντιθετικές απόψεις: μια νατουραλιστική, σύμφωνα με την οποία ένα πλάσμα μπορεί να έχει καταστάσεις με μη εννοιολογικό περιεχόμενο, χωρίς να κατέχει έννοιες (αντιληπτικές πληροφοριακές καταστάσεις) και μια «νεο-καντιανή», σύμφωνα με την οποία η εμπειρία δεν είναι δυνατή χωρίς την ύπαρξη εννοιολογικής σκέψης (αντιληπτική εμπειρία)⁹⁴.

Ο στόχος της διάκρισης αυτής είναι η θεμελίωση του ισχυρισμού ότι η σύνδεση του υποκειμένου με τον κόσμο, μέσω ενός «πληροφοριακού συστήματος», είναι διαφορετική στους ανθρώπους από ό,τι στα ζώα. Στην περίπτωση των ζώων, έχουμε αντιληπτική πληροφοριακή κατάσταση, διότι τα ζώα μπορούν απλώς να ευαισθητοποιηθούν στα ερεθίσματα που δέχονται από το περιβάλλον. Στην περίπτωση του ανθρώπου έχουμε αντιληπτική εμπειρία, διότι η πληροφορία που δίνεται από τον κόσμο, μέσω της αντιληπτικής πληροφοριακής κατάστασης, εισάγεται σε ένα «σκεπτόμενο, εφαρμόζον έννοιες και έλλογο σύστημα»⁹⁵. Αυτό σημαίνει ότι οι άνθρωποι δεν είναι απλώς ευαίσθητοι στα ερεθίσματα που δέχονται από το περιβάλλον. Αντίθετα, είναι σε θέση να διατυπώνουν πεποιθήσεις για τα

⁹² Evans [1982, 157].

⁹³ Κάτι τέτοιο συμβαίνει στην περίπτωση του ασθενή με εγκεφαλική βλάβη, βλ. Evans [1982, 158].

⁹⁴ Bermudez-MacPherson [1998, 7].

ερεθίσματα αυτά, πεποιθήσεις που συνιστούν γνώση του εξωτερικού κόσμου. Η εισαγωγή της διάκρισης, από τον Evans, αποσκοπεί ακριβώς στο να εξηγήσει γιατί η πληροφορία από τον κόσμο μπορεί να μετατραπεί σε γνώση από τον άνθρωπο, ενώ κάτι τέτοιο δεν μπορεί να συμβεί στην περίπτωση των ζώων.

1.5.3 Η πρόταση του Evans για την ερμηνεία της ανθρώπινης επικοινωνίας

Έχοντας υπόψη τη διάκριση μεταξύ αντιληπτικής πληροφοριακής κατάστασης και αντιληπτικής εμπειρίας, μπορούμε τώρα να εντοπίσουμε το πρόβλημα που αντιμετωπίζει η πρόταση του Evans, όσον αφορά την ερμηνεία της ανθρώπινης επικοινωνίας. Η ανθρώπινη επικοινωνία δεν μπορεί να επιτευχθεί χωρίς την ύπαρξη ενός συγκεκριμένου εννοιολογικού πλαισίου, κι αυτό διότι, όπως αναγνωρίζει και ο Evans η επικοινωνία είναι τρόπος μετάδοσης της γνώσης:

Διότι είναι θεμελιώδες, αν και ανεπαρκώς αναγνωρισμένο, σημείο ότι η επικοινωνία είναι *ουσιωδώς* ένας τρόπος μετάδοσης της γνώσης.⁹⁶

Εφόσον με την ανθρώπινη επικοινωνία μεταδίδεται η γνώση, τότε η επικοινωνία αυτή θα πρέπει να λαμβάνει χώρα εντός ενός εννοιολογικού πλαισίου, δηλαδή οι επικοινωνούντες θα πρέπει να είναι σε θέση να χρησιμοποιούν έννοιες τις οποίες κατέχουν, αλλιώς δεν είναι δυνατή η επικοινωνία. Συνεπώς, η ανθρώπινη επικοινωνία είναι διαφορετική από την επικοινωνία μεταξύ των ζώων. Η πρώτη είναι φορέας γνώσης, ενώ η δεύτερη όχι. Αν κάτι τέτοιο ισχύει, τότε μια από τις λειτουργίες του «πληροφοριακού συστήματος» προϋποθέτει την κατοχή εννοιών, και άρα η προσπάθεια του Evans οδηγείται στην αποτυχία. Η μόνη απάντηση που μπορεί να δώσει βασίζεται σε μια ενόραση: Πιστεύει ότι η επικοινωνία μπορεί να αναχθεί σε ένα στάδιο ανθρώπινης νοητικής κατάστασης πριν από αυτό της εκλεπτυσμένης σημασίας του όρου «πεποίθηση»⁹⁷.

Το επιχείρημα αυτό του Evans φαίνεται να έχει μια εξελικτική διάσταση. Αν δεχθούμε ότι ο άνθρωπος είναι ένα βιολογικό ον που έχει εξελιχθεί στην πορεία του χρόνου, τότε μπορούμε να φανταστούμε ένα προγενέστερο στάδιο αυτής της

⁹⁵ Evans [1982, 158].

⁹⁶ Evans [1982, 310]. Τα πλάγια στο πρωτότυπο.

⁹⁷ Evans [1982, 124].

εξέλιξης, κατά το οποίο ο άνθρωπος δεν είχε εννοιολογικές ικανότητες⁹⁸. Ωστόσο, είναι αμφίβολο αν μπορούμε να αποδώσουμε σε τέτοιου είδους ανθρώπους ικανότητες για επικοινωνία, χωρίς να υιοθετούμε ταυτοχρόνως τον ισχυρισμό ότι τα ζώα επικοινωνούν μεταξύ τους, με τρόπο παρόμοιο με αυτόν με τον οποίο επικοινωνούν οι άνθρωποι. Κι αυτό, διότι εάν αφαιρέσουμε από τους ανθρώπους τις εννοιολογικές τους ικανότητες, και ως εκ τούτου, τη δυνατότητά τους για έλλογη σκέψη, τότε ποιά θα είναι το ιδιαίτερο χαρακτηριστικό της ανθρώπινης επικοινωνίας, το οποίο την καθιστά φορέα μετάδοσης της γνώσης, και άρα διαφοροποιεί την ανθρώπινη επικοινωνία από αυτή των ζώων; Ουσιαστικά το επιχείρημα του Evans οδηγεί στο μη αποδεκτό, και από τον ίδιο, συμπέρασμα ότι, αν η επικοινωνία μεταξύ ανθρώπων είναι ίδιας υφής με την επικοινωνία μεταξύ των ζώων, τότε τα ζώα θα πρέπει να θεωρηθούν ως φορείς, και κατ' επέκταση, κάτοχοι γνώσης, όπως και οι άνθρωποι.

Ο άνθρωπος ως σκεπτόμενο, εφαρμόζον έννοιες και έλλογο «σύστημα» μπορεί να νοηθεί μόνο από τη στιγμή που διαθέτει εννοιολογικές ικανότητες. Άλλωστε, για αυτό το λόγο και οι ασθενείς με εγκεφαλική βλάβη έχουν αντιληπτικές πληροφοριακές καταστάσεις (όπως συμβαίνει και με τα ζώα), αλλά δεν έχουν αντιληπτικές εμπειρίες⁹⁹. Άρα, και με βάση την ίδια τη διάκριση του Evans μεταξύ αντιληπτικών πληροφοριακών καταστάσεων και αντιληπτικών εμπειριών, σε ένα προγενέστερο στάδιο της βιολογικής εξέλιξης του ανθρώπου, όπου δεν έχουν εμφανιστεί ακόμη οι εννοιολογικές ικανότητες, ο άνθρωπος δεν μπορεί να θεωρηθεί ότι έχει αντιληπτικές εμπειρίες. Αντιθέτως, θα πρέπει να θεωρηθεί ότι έχει μόνο αντιληπτικές πληροφοριακές καταστάσεις, όπως ακριβώς συμβαίνει και με τα ζώα τα οποία δεν διαθέτουν εννοιολογικές ικανότητες.

Συνεπώς, η ανθρώπινη επικοινωνία, με την έννοια που γίνεται κατανοητή σήμερα και την οποία ο Evans προσπαθεί να υποστηρίξει, δεν μπορεί να αναχθεί σε στάδιο βιολογικής εξέλιξης προγενέστερο των εννοιολογικών ικανοτήτων. Επομένως, ο ισχυρισμός του Evans καταρρίπτεται.

Ένα επιπλέον επιχείρημα συνίσταται στο γεγονός ότι η ανθρώπινη επικοινωνία προϋποθέτει την ύπαρξη γλώσσας¹⁰⁰, μέσω της οποίας θα επιτευχθεί αυτή η επικοινωνία. Η ύπαρξη γλώσσας προϋποθέτει, με τη σειρά της, την κατοχή

⁹⁸ Edwards [1994, 179].

⁹⁹ Evans [1982, 158].

¹⁰⁰ Με τον όρο «γλώσσα» εδώ νοούνται ευρύτερα συστήματα επικοινωνίας και όχι μόνο τα λεκτικά, π.χ. η επικοινωνία μεταξύ κωφαλάλων.

ενός συστήματος νοηματοδότησης από τους χρήστες αυτής της γλώσσας, έτσι ώστε να είναι δυνατή η επικοινωνία. Η νοηματοδότηση αυτή δεν μπορεί να λάβει χώρα, αν τα υποκείμενα που θα προβούν σε αυτή τη νοηματοδότηση δεν είναι σε θέση να ασκήσουν εννοιολογικές ικανότητες. Συνεπώς, η ανθρώπινη επικοινωνία προϋποθέτει την κατοχή και ενεργοποίηση εννοιολογικών ικανοτήτων, και άρα η επικοινωνία δεν μπορεί να θεωρηθεί αποκλειστικά ως λειτουργία ενός μη εννοιολογικού «πληροφοριακού συστήματος»¹⁰¹. Εξάλλου, ο λόγος, για τον οποίο δεν αποδίδουμε στα ζώα αντιληπτικές εμπειρίες, αλλά μόνο αντιληπτικές πληροφοριακές καταστάσεις, έγκειται ακριβώς στο γεγονός ότι τα ζώα δεν έχουν εννοιολογικές ικανότητες¹⁰².

1.6 Το αντιληπτικό περιεχόμενο δεν μπορεί να αναχθεί σε διαθέσεις του υποκειμένου.

1.6.1 Το επιχείρημα του Evans: Η αντίληψη μέσα σε χώρο

Το τρίτο από τα επιχειρήματα του Evans εντοπίζεται στη συζήτησή του για την αντίληψη μέσα σε χώρο, την «ατομοκεντρική¹⁰³ χωρική σκέψη», όπως την ονομάζει¹⁰⁴, καθώς και όσον αφορά τη συμπεριφορά που υιοθετεί ένα άτομο απέναντι στα ερεθίσματα που δέχεται από το εξωτερικό περιβάλλον. Όσον αφορά τον όρο «ατομοκεντρική χωρική σκέψη» δεν θα πρέπει να παραπλανηθούμε και να θεωρήσουμε ότι ο «χώρος» αυτός είναι για τον Evans ιδιωτικός¹⁰⁵.

Στο σημείο αυτό, ο Evans έχει υπόψη του ένα συγκεκριμένο παράδειγμα: τι συμβαίνει όταν κάποιος αντιλαμβάνεται έναν ήχο προερχόμενο από ένα συγκεκριμένο σημείο στο χώρο; Ένα από τα ζητήματα που προκύπτουν εδώ αφορά και το θέμα της κατεύθυνσης από την οποία προέρχεται ο ήχος. Η κατεύθυνση αυτή είναι μέρος του περιεχομένου της πληροφοριακής κατάστασης, και άρα μέρος του περιεχομένου της αντιληπτικής εμπειρίας. Όταν, λοιπόν, ακούμε έναν ήχο, δεν

¹⁰¹ Το επιχείρημα αυτό βασίζεται στις απόψεις του Wittgenstein για τη γλώσσα ως χρήση, για τα γλωσσικά παιχνίδια, και για το πώς μαθαίνουμε μια γλώσσα.

¹⁰² McDowell [1998a, 50].

¹⁰³ Με τον όρο «ατομοκεντρική» εννοείται η αντίληψη του χώρου, όπως προκύπτει από την οπτική γωνία του αντιλαμβανόμενου υποκειμένου.

¹⁰⁴ Evans [1982, 151].

σκεφτόμαστε, ούτε υπολογίζουμε προς την κατεύθυνση που θα κοιτάζουμε για να εντοπίσουμε την πηγή του. Αν κάτι τέτοιο πράγματι συνέβαινε, τότε θα ήταν δυνατό να φανταστούμε μια κατάσταση όπου δύο άνθρωποι έχουν τις ίδιες αντιληπτικές εμπειρίες (και υπό τις ίδιες συνθήκες) και, ωστόσο, έχουν την τάση να αντιδρούν διαφορετικά, π.χ. να κοιτάζουν προς διαφορετικές κατευθύνσεις, προκειμένου να εντοπίσουν την πηγή του ήχου.

Όταν, λοιπόν, ακούμε κάποιον ήχο, στρέφουμε την προσοχή μας προς την κατεύθυνση από την οποία προέρχεται αυτός ο ήχος, χωρίς να προβαίνουμε στην άσκηση κάποιας εννοιολογικής ικανότητας (σκέψη, ή υπολογισμός). Άρα, η αντίδραση σε ακουστικά (και κατ' επέκταση σε κάθε είδους αισθητικά) ερεθίσματα, σύμφωνα με τον Evans, πρέπει να εξηγηθεί και να αναλυθεί με μη εννοιολογικούς όρους.

1.6.2 Αδυναμίες της προσέγγισης του Evans: Οι προϋποθέσεις για την αντίληψη στο χώρο

Η παραπάνω άποψη του Evans παρουσιάζει ένα σοβαρό πρόβλημα. Για να είναι κάποιος σε θέση να στρέψει την προσοχή του προς τη μια ή την άλλη κατεύθυνση, θα πρέπει να είναι ήδη σε θέση να προσδιορίζει και να κατανοεί τι σημαίνει κατεύθυνση, τι σημαίνει ότι κάτι συμβαίνει ή βρίσκεται στα δεξιά του ή στα αριστερά του. Όπως παρατηρεί ο David Hamlyn:

το γεγονός ότι ο αισθητήριο μηχανισμός μας οργανώνεται με ένα δομημένο τρόπο, έτσι ώστε η αντιληπτική μας εμπειρία να είναι επίσης δομημένη, δεν σημαίνει ότι δεν χρειάζεται να χρησιμοποιήσουμε έννοιες, και συγκεκριμένα την έννοια του χώρου, κατά την αντίληψη του χώρου (spatial perception). Κι αυτό, γιατί οι σχέσεις χώρου (spatial relations) ισχύουν για τα αντικείμενα στον κόσμο και πρέπει να μάθουμε τι σημαίνει ότι τα αντικείμενα σχετίζονται με αυτόν τον τρόπο- να είναι το ένα πίσω από το άλλο, στα αριστερά ή στα δεξιά κλπ.¹⁰⁶

¹⁰⁵ McDowell [1990, 256].

¹⁰⁶ Hamlyn [1996, 40-41]. Αλλού ο Hamlyn έχει υποστηρίξει ότι η ανακλαστική αντίδραση σε ερεθίσματα του περιβάλλοντος δεν παράγεται από μια αντιληπτική εμπειρία, οπότε το επιχείρημα του Evans εδώ δεν αναφέρεται στο περιεχόμενο της εμπειρίας, βλ. Hamlyn [1994, 145-146].

Προχωρώντας στην ανάλυση της συγκεκριμένης αντιληπτικής εμπειρίας, το ερώτημα που τίθεται είναι πώς θα προσδιορίσουμε την κατεύθυνση από την οποία προέρχεται ο ήχος. Η απάντηση του Evans είναι ότι προσδιορίζεται με *ατομοκεντρικούς* όρους. Αυτό σημαίνει ότι οι εκφράσεις «δεξιά», «αριστερά», «μπρος» και «πίσω» προσδιορίζουν την κατεύθυνση σε σχέση με τη θέση, την οποία κατέχει το αντιλαμβανόμενο υποκείμενο μέσα στο χώρο. Επιπλέον, οι όροι αυτοί σχετίζονται και με τις ενέργειες του υποκειμένου, το αν, δηλαδή, θα κινηθεί «δεξιά», «αριστερά» κλπ. Άρα, ο προσδιορισμός της κατεύθυνσης του ήχου, όταν δεχόμαστε ένα ακουστικό ερέθισμα, αποκτά ένα τοπικό περιεχόμενο μέσω της σύνδεσης του ερεθίσματος με μια συγκεκριμένη ατομική συμπεριφορά, που αποτελεί το παράγωγο του ερεθίσματος. Το περιεχόμενο αυτό χαρακτηρίζεται από τον Evans μη εννοιολογικό¹⁰⁷, επειδή και πάλι, όπως υποστηρίζει, δεν απαιτείται η άσκηση οποιασδήποτε εννοιολογικής ικανότητας στην εκδήλωση της συμπεριφοράς.

Είδαμε, όμως, προηγουμένως ότι για να μπορεί ένα υποκείμενο να προσδιορίσει την κατεύθυνση, θα πρέπει να κατέχει την έννοια του χώρου, και άρα από μόνο του το αντιληπτικό ερέθισμα δεν αρκεί. Πολύ περισσότερο, όταν το υποκείμενο καλείται όχι μόνο να προσδιορίσει την κατεύθυνση, αλλά να αντιδράσει, δηλαδή να υιοθετήσει μια συμπεριφορά, απέναντι στο ερέθισμα. Στην περίπτωση αυτή, αν ισχυριστούμε ότι για την εκδήλωση της συμπεριφοράς δεν απαιτείται η άσκηση οποιασδήποτε εννοιολογικής ικανότητας, τότε η εκδήλωση αυτή δεν είναι τίποτα άλλο παρά μια αντανάκλαστική αντίδραση σε ένα ερέθισμα του περιβάλλοντος. Ό,τι, δηλαδή, συμβαίνει και με τις αντιδράσεις των ζώων στα περιβαλλοντικά ερεθίσματα που δέχονται. Αν αυτή είναι η άποψη του Evans, τότε δεν απέχει πολύ από το να είναι μια εκδοχή συμπεριφορισμού, τον οποίο, όμως, ο Evans δεν αποδέχεται. Αυτό φαίνεται με την, εκ μέρους του, απόρριψη των θεωριών εκείνων που λαμβάνουν το αντιληπτικό περιεχόμενο ως διάθεση για τη διατύπωση ισχυρισμών.

Το σημαντικό στο επιχείρημα του Evans εδώ είναι ότι η έννοια που έχει για την εμπειρία, και άρα και για την αντίληψη μέσα στο χώρο, είναι περιορισμένη (αφορά, δηλαδή, μόνο έλλογα όντα, όπως φαίνεται από τον ορισμό που δίνει για την αντιληπτική εμπειρία και τον οποίο έχουμε δει προηγουμένως). Αυτός ο περιορισμός της έννοιας της εμπειρίας οφείλεται, σύμφωνα με την ερμηνεία του McDowell, στο γεγονός ότι ο Evans επιθυμεί να εντάξει στην ιδέα που έχει για την αντίληψη την

¹⁰⁷ Evans [1982, 156].

έννοια της αυτενέργειας, επηρεασμένος από τον Kant¹⁰⁸. Ωστόσο, ο Evans αποτυγχάνει, σύμφωνα με τον McDowell, διότι τελικά κάθε άλλο παρά πετυχαίνει να εντάξει την αυτενέργεια στην εμπειρία.

Ο λόγος που συμβαίνει αυτό είναι ότι ο Evans, για να μπορεί να ισχυριστεί ότι εντάσσει την αυτενέργεια στην ιδέα που έχει για την αντίληψη, πρέπει να υιοθετήσει την άποψη ότι «δεν πρέπει να υποθέσουμε ότι η δεκτικότητα έχει, έστω και θεωρητικά, χωριστή συνεισφορά κατά τη συνεργασία της με την αυτενέργεια»¹⁰⁹. Ο κανόνας αυτός πρέπει να γίνει αποδεκτός από τη στιγμή που, αφ' ενός θέλουμε να διασφαλίσουμε ένα ρόλο στη δεκτικότητα των αισθήσεων, χωρίς όμως να καταλήξουμε στο «Μύθο του Δεδομένου»¹¹⁰, και αφ' ετέρου θέλουμε να διασφαλίσουμε εξίσου ένα ρόλο στην αυτενέργεια του νου. Ο Evans δεν σέβεται αυτόν τον κανόνα, διότι θεωρεί ότι το «πληροφοριακό σύστημα» παράγει τις καταστάσεις με περιεχόμενο ανεξάρτητα από την αυτενέργεια, αφού το περιεχόμενο αυτών των καταστάσεων είναι μη εννοιολογικό. Η αυτενέργεια έχει ρόλο, στο σχήμα του Evans, μόνο ως το σύστημα που δέχεται τις καταστάσεις με περιεχόμενο, χωρίς να παίζει κανένα ρόλο στη διαμόρφωση αυτού του περιεχομένου.

Το αποτέλεσμα είναι ότι η εμπειρία, στην προσέγγιση του Evans, αποτυγχάνει να συνδεθεί με τις εννοιολογικές ικανότητες, ακριβώς όπως οι εποπτείες αποτυγχάνουν να συνδεθούν με τις έννοιες στο σχήμα εκείνο της εμπειρικής γνώσης το οποίο ο Kant θεωρούσε ανέλπιδο¹¹¹. Αυτό συμβαίνει, διότι η γνώση, κατά τον Kant, παράγεται από τη συνεργασία της δεκτικότητας με την αυτενέργεια, και εάν απορρίψουμε είτε τη μια είτε την άλλη, το σχήμα μας θα είναι ημιτελές, και η δικαιολόγηση της εμπειρικής μας γνώσης αδύνατη.

Επιπλέον, ο ισχυρισμός του Evans ότι το περιεχόμενο της εμπειρίας είναι μη εννοιολογικό, τον φέρνει αντιμέτωπο με την κατηγορία της υιοθέτησης μιας μορφής του «Μύθου του Δεδομένου». Κι αυτό γιατί ο Evans, με το να υποστηρίζει ότι οι αντιληπτικές εμπειρίες μπορούν να δικαιολογήσουν τις πεποιθήσεις μας, είναι υποχρεωμένος να δεχθεί ότι πρέπει να υφίστανται λογικές σχέσεις μεταξύ εμπειριών

¹⁰⁸ McDowell [1998a, 50].

¹⁰⁹ McDowell [1998a, 51].

¹¹⁰ Ο «Μύθος του Δεδομένου» είναι η ιδέα ότι στην εμπειρία μας δίνεται ένα «γυμνό» αισθητηριακό «δεδομένο» από τον κόσμο (π.χ. sense data) το οποίο αποτελεί και την έσχατη δικαιολόγηση των πεποιθήσεών μας. Ο «Μύθος του Δεδομένου» εξετάζεται σε επόμενο κεφάλαιο.

¹¹¹ Kant [1976/(1781¹/1787²), A50/B74]. Το ανέλπιδο σχήμα του Kant συνοψίζεται στη φράση του: «Σκέψεις χωρίς περιεχόμενο είναι άδειες, εποπτείες χωρίς έννοιες είναι τυφλές», βλ. *Κριτική του Καθαρού Λόγου*, A51/B75.

και πεποιθήσεων¹¹². Ωστόσο, για να μπορούν οι λογικές σχέσεις να είναι αναγνωρίσιμες ως τέτοιες, θα πρέπει να ανήκουν στην αυτενέργεια του νου. Στο βαθμό, όμως, που θεωρεί ότι η αυτενέργεια δεν έχει κανένα ρόλο στη διαμόρφωση του περιεχομένου της εμπειρίας, η εγκαθίδρυση αυτών των λογικών σχέσεων είναι αδύνατη.

Έτσι, ο Evans, αν και αποδίδει περιεχόμενο στην εμπειρία, ωστόσο δεν παύει να θεωρεί την εμπειρία χωρίς έννοιες. Μια τέτοια εμπειρία, σύμφωνα με τον Kant, είναι τυφλή. Για να μην είναι τυφλή μια εμπειρία, θα πρέπει «να είναι κατανοητή στο υποκείμενό της ως διεκδικούσα ότι είναι συναίσθηση (awareness) ενός χαρακτηριστικού γνωρίσματος της αντικειμενικής πραγματικότητας»¹¹³. Ο ίδιος ο Evans φαίνεται να δέχεται ότι η σχέση της αντίληψης με την πραγματικότητα εξαρτάται από την «κίνηση» του υποκειμένου προς τον κόσμο¹¹⁴. Κάτι τέτοιο, όμως, μπορούμε να το υποστηρίξουμε μόνο αν δεχθούμε ότι στην εμπειρία εμπλέκονται εννοιολογικές ικανότητες. Ο Evans θεωρεί ότι λύνει αυτό το πρόβλημα χωρίς να καταφύγει στην υιοθέτηση της άποψης ότι το περιεχόμενο της εμπειρίας είναι εννοιολογικό, και με το να υποστηρίζει ότι το περιεχόμενο είναι διαθέσιμο στην αυτενέργεια του νου. Είδαμε, όμως, ότι με αυτόν τον τρόπο, αδυνατεί να συνδέσει με επάρκεια την εμπειρία με τις πεποιθήσεις.

Επιπλέον, είναι αμφίβολο κατά πόσον η διάκριση μεταξύ αντιληπτικών πληροφοριακών καταστάσεων και αντιληπτικών εμπειριών μπορεί να στηριχθεί και να χρησιμοποιηθεί στο χαρακτηρισμό του περιεχομένου της εμπειρίας. Κι αυτό γιατί, με τη διάκριση αυτή, οι αντιληπτικές πληροφοριακές καταστάσεις παύουν να είναι πλέον καταστάσεις που αφορούν τους ανθρώπους ως συνειδητά υποκείμενα. Το πρόβλημα εδώ έχει να κάνει με το γεγονός ότι ο Evans έχει λανθασμένη έννοια για την ανθρώπινη αντιληπτικότητα. Το γεγονός ότι ο άνθρωπος είναι ένα έλλογο και σκεπτόμενο ον που μπορεί να χρησιμοποιεί έννοιες, θα πρέπει να ληφθεί υπόψη ευθύς εξαρχής σε μια θεωρία για την ανθρώπινη αντίληψη. Ο Evans, όμως, δεν λαμβάνει αυτό το γεγονός υπόψη του. Καταλήγει, λοιπόν, να προτείνει μια προσέγγιση για το περιεχόμενο της ανθρώπινης εμπειρίας, χωρίς προηγουμένως να έχει εξετάσει όλες τις παραμέτρους του πλαισίου μέσα στο οποίο λαμβάνει χώρα αυτή η εμπειρία.

¹¹² Η ιδέα ότι η εμπειρία, για να μπορεί να δικαιολογήσει μια πεποίθηση, θα πρέπει να συνδέεται με λογικές σχέσεις με αυτήν, εξετάζεται σε επόμενο κεφάλαιο.

¹¹³ McDowell [1998a, 54].

¹¹⁴ Βλ. Evans [1982, 172, 222].

Το αποτέλεσμα είναι ότι, ενώ ο Evans υποστηρίζει ότι το περιεχόμενο των αντιληπτικών πληροφοριακών καταστάσεων είναι μη εννοιολογικό, ωστόσο αυτό το περιεχόμενο, τελικά, δεν είναι το περιεχόμενο της *ανθρώπινης* εμπειρίας. Η ανθρώπινη αντίληψη δεν συνίσταται σε απλές αντιληπτικές πληροφοριακές καταστάσεις (όπως συμβαίνει με τα ζώα), αλλά σε αντιληπτικές *εμπειρίες*. Ως εκ τούτου, δεν μας ενδιαφέρει αν το περιεχόμενο των αντιληπτικών πληροφοριακών καταστάσεων είναι εννοιολογικό ή μη, αλλά, αν το περιεχόμενο των αντιληπτικών εμπειριών είναι εννοιολογικό ή μη.

1.6.3 Μια συμπεριφοριστική ερμηνεία για το σχηματισμό των πεποιθήσεων;

Επιπλέον, από τη στιγμή που οι αντιληπτικές πληροφοριακές καταστάσεις συνίστανται σε συνδέσεις ερεθισμάτων του περιβάλλοντος με συμπεριφορικές αποκρίσεις σε αυτά τα ερεθίσματα, φαίνεται να έχουμε δύο δυνατές λύσεις στη διάθεσή μας: Η πρώτη είναι να θεωρήσουμε ότι οι αντιληπτικές πληροφοριακές καταστάσεις συνιστούν αυτομάτως και αντιληπτικές εμπειρίες, στο βαθμό που δεχθούμε ότι οι συμπεριφορικές αποκρίσεις είναι συνειδητές. Σε αυτήν την περίπτωση, οι αντιληπτικές πληροφοριακές καταστάσεις ουσιαστικά ταυτίζονται με τις αντιληπτικές εμπειρίες.

Η δεύτερη λύση είναι να υιοθετήσουμε μια μηχανιστική ερμηνεία των αντιδράσεων στα περιβαλλοντικά ερεθίσματα. Αυτό σημαίνει ότι θα πρέπει να θεωρήσουμε τις αντιληπτικές συμπεριφορικές αποκρίσεις ως αυτόματες, δηλαδή μηχανικές, όπως συμβαίνει στην περίπτωση των ζώων.

Κάτι τέτοιο, όμως, δεν μπορεί να ισχύει για τους ανθρώπους, διότι, όπως παρατηρεί ο Brandom, «αυτό που διακρίνει τις κρίσεις (judgments) και τις ενέργειες (actions) από τις αντιδράσεις των απλά φυσικών πλασμάτων είναι ότι αυτές είναι πράγματα για τα οποία είμαστε *υπεύθυνοι* κατά ένα σαφή τρόπο»¹¹⁵. Την ίδια άποψη συμερίζεται και ο McDowell. Οι κρίσεις είναι αποτέλεσμα της ενεργοποίησης των εννοιολογικών ικανοτήτων στο πεδίο της αυτενέργειας. Εκεί οι εννοιολογικές ικανότητες ενεργοποιούνται στη βάση της ελευθερίας που διέπει την αυτενέργεια, όπως έχει υποστηρίξει ο Kant. Άρα, εφ' όσον οι κρίσεις είναι «πράγματα» για τα

¹¹⁵ Brandom [1999, 165]. Τα πλάγια στο πρωτότυπο.

οποία είμαστε ελεύθεροι να αποφασίσουμε, είναι εύλογο ότι είμαστε και *υπεύθυνοι* για το τι θα αποφασίσουμε¹¹⁶.

Σύμφωνα με τον Evans, προκειμένου να είναι δυνατό το πέρασμα από την αντιληπτική πληροφοριακή κατάσταση στην αντιληπτική εμπειρία, είναι απαραίτητη η ικανότητα του υποκειμένου να αποδώσει την εμπειρία στον εαυτό του. Η ικανότητα του υποκειμένου να αποδώσει την εμπειρία στον εαυτό του δεν είναι σημαντική από μόνη της. Το σημαντικό στοιχείο είναι ότι αυτή η ικανότητα συνεπάγεται τη δυνατότητα σκέψεων (με εννοιολογικό, φυσικά, περιεχόμενο), οι οποίες πλέον δεν αφορούν την ίδια την εμπειρία, αλλά το αντικείμενο της εμπειρίας, δηλαδή, τον κόσμο. Άρα, για να έχουμε αντιληπτική εμπειρία δεν μας αρκούν μόνο οι δύο προαναφερθέντες παράγοντες, δηλαδή, η αντιληπτική πληροφοριακή κατάσταση και το παράγωγο της συμπεριφοράς. Για να έχουμε αντιληπτική εμπειρία, θα πρέπει το αντιληπτικό ερέθισμα να εισάγεται, όπως είδαμε, σε ένα «σκεπτόμενο, εφαρμόζον έννοιες και λογικό σύστημα»¹¹⁷.

Επιπλέον, το «σύστημα» αυτό θα πρέπει να συνδέεται όχι μόνο με τις αντιληπτικές πληροφοριακές καταστάσεις, αλλά και με τα παράγωγα της συμπεριφοράς που προκαλούνται από αυτές τις καταστάσεις. Από τη στιγμή που υπάρχει σύνδεση του συστήματος αυτού με τη συμπεριφορά ενός λογικού και εφαρμόζοντος έννοιες υποκειμένου, τότε το περιεχόμενο της πληροφορίας (που έχει, τρόπο τινά, μετασχηματιστεί σε σκέψη) παύει να είναι μη εννοιολογικό και, ως σκέψη, είναι εννοιολογικό.

Ωστόσο, εδώ ο Evans σπεύδει να διευκρινίσει ότι, όταν κάποιος αναφέρει την εμπειρία του, δεν περιλαμβάνει σε αυτήν μόνο τα στοιχεία της αντιληπτικής πληροφοριακής κατάστασης για τα οποία είναι ήδη εφοδιασμένος με έννοιες. Αυτό συμβαίνει, διότι, κατά τον Evans, οι συνειδητές εμπειρίες δεν συνεπάγονται αυτομάτως ότι το περιεχόμενό τους είναι εννοιολογικό. Αυτό που ενδιαφέρει εδώ τον Evans είναι να δείξει ότι η αντιληπτική εμπειρία μπορεί να εκφραστεί με έννοιες μέσω της σκέψης¹¹⁸, αλλά βασίζεται στην προγενέστερη αντιληπτική πληροφοριακή κατάσταση, η οποία είναι μη εννοιολογική. Από τη στιγμή, όμως, που, όπως έχουμε δει, οι αντιληπτικές πληροφοριακές καταστάσεις δεν αφορούν έλλογα και σκεπτόμενα υποκείμενα που έχουν τη δυνατότητα να εφαρμόζουν έννοιες, έπεται ότι η

¹¹⁶ McDowell [1998b, σελ. 434].

¹¹⁷ Evans [1982, 158].

¹¹⁸ Όπως για παράδειγμα η σκέψη «Αυτή τη στιγμή έχω μια τέτοιου είδους εμπειρία», βλ. Evans [1982, 158].

αντιληπτική εμπειρία δεν μπορεί να βασιστεί σε αυτές τις αντιληπτικές πληροφοριακές καταστάσεις. Επομένως, ο μόνος δρόμος που μένει ανοικτός στον Evans είναι να υποστηρίξει ότι η αντιληπτική εμπειρία μπορεί να εκφραστεί με έννοιες μέσω της σκέψης, επειδή το ίδιο το περιεχόμενο της αντιληπτικής εμπειρίας είναι τέτοιου είδους που μπορεί να εκφραστεί με έννοιες· είναι, δηλαδή, εννοιολογικό περιεχόμενο.

1.7 Το αντιληπτικό περιεχόμενο έχει μεγαλύτερο πλούτο από αυτόν που μπορούμε να εκφράσουμε μέσω των εννοιών μας.

1.7.1 Η νοητική αυτ-απόδοση (self-ascription)

Το τέταρτο επιχείρημα του Evans υπέρ της άποψης ότι το περιεχόμενο της εμπειρίας είναι μη εννοιολογικό αναφέρεται όταν συζητά τη νοητική αυτ-απόδοση (self-ascription). Εκεί ο Evans επικεντρώνει την προσοχή του στους τρόπους να γνωρίζουμε τι πιστεύουμε και τι αντιλαμβανόμαστε. Απορρίπτοντας την καρτεσιανή άποψη ότι η γνώση μας για τις νοητικές μας καταστάσεις απορρέει από μια εσωτερική, άμεση θέαση καταστάσεων ή πραγμάτων, στα οποία μόνο εμείς έχουμε πρόσβαση, διατυπώνει την άποψη ότι η αυτ-απόδοση (self ascription) της πεποίθησης προϋποθέτει τη θέαση του κόσμου, και όχι του εαυτού μας ή των νοητικών μας καταστάσεων.

Αυτό ισχύει πολύ περισσότερο όταν έχουμε να κάνουμε με αντιληπτικές εμπειρίες, οι οποίες αποτελούν πληροφοριακές καταστάσεις, όπως έχουμε δει. Αυτές έχουν ένα συγκεκριμένο περιεχόμενο με την έννοια ότι, μέσω αυτών, ο κόσμος παριστάνεται με ένα συγκεκριμένο τρόπο. Συγχρόνως, οι αντιληπτικές εμπειρίες, όπως έχουμε δει, συνδέονται με τη συμπεριφορά. Στην περίπτωση που έχουμε οργανισμούς οι οποίοι μπορούν να χρησιμοποιούν έννοιες και είναι έλλογοι, τότε η συμπεριφορά εξαρτάται από τις πεποιθήσεις που διαμορφώνονται μέσω της χρήσης της λογικής και των εννοιολογικών ικανοτήτων. Έτσι, σύμφωνα με τον Evans, μπορούμε να ισχυριστούμε ότι οι πεποιθήσεις, οι οποίες απαραίτητως εμπεριέχουν την εννοιολογικοποίηση, βασίζονται στις πληροφοριακές καταστάσεις, οι οποίες είναι μη εννοιολογικές.

Ωστόσο, αυτό δεν σημαίνει ότι οι πεποιθήσεις αφορούν στις πληροφοριακές καταστάσεις· οι πεποιθήσεις αφορούν στον κόσμο. Έτσι, το πέρασμα από την πληροφοριακή κατάσταση στην πεποίθηση είναι ένα πέρασμα από ένα είδος πληροφοριακής κατάστασης (της οποίας το περιεχόμενο, ως τέτοιας, είναι μη εννοιολογικό) σε ένα άλλο είδος γνωσιακής κατάστασης (της οποίας το περιεχόμενο, ως τέτοιας, είναι εννοιολογικό). Όταν το υποκείμενο θελήσει να διαπιστώσει εάν η πεποίθησή του είναι αληθής ή όχι, δεν στρέφει την προσοχή του στην πληροφοριακή κατάσταση, αλλά στον κόσμο. Παρόλα αυτά, δεν πρέπει να μας ξεφεύγει το γεγονός ότι ο κόσμος γίνεται αντιληπτός μόνο μέσω των αντιληπτικών εμπειριών. Άρα, όταν το υποκείμενο στρέφεται στον κόσμο, προκειμένου να επιβεβαιώσει μια πεποίθηση, πάλι σε μια αντιληπτική εμπειρία, άρα σε μια πληροφοριακή κατάσταση θα πρέπει να στραφεί.

Το πρόβλημα, δηλαδή, με το επιχείρημα του Evans είναι ότι αδυνατεί να δικαιολογήσει την ορθότητα ή μη μιας πεποίθησης. Η αδυναμία αυτή οφείλεται στο γεγονός ότι διακρίνει μεταξύ της πληροφοριακής κατάστασης (αντιληπτική εμπειρία) και της γνωσιακής κατάστασης (εμπειρική γνώση). Με την εισαγωγή αυτής της διάκρισης, ο Evans δεν κατορθώνει να γεφυρώσει το χάσμα μεταξύ νου και κόσμου (δηλαδή, το χάσμα μεταξύ της πληροφοριακής κατάστασης και της γνωσιακής κατάστασης). Με τον τρόπο αυτό αδυνατεί να συλλάβει, στο θεωρητικό του σχήμα, πώς ο κόσμος αποτελεί λόγο (reason) για τη δικαιολόγηση μιας ορθής πεποίθησης. Κατ' επέκταση, δεν μπορεί να δικαιολογήσει την ορθότητα μιας εμπειρικής πεποίθησης. Το επιχείρημα του Evans θα μπορούσε να γίνει αποδεκτό, αν μπορούσε να ισχυριστεί ότι υπάρχει και ένας άλλος τρόπος πρόσβασής μας στον κόσμο, ο οποίος να μην απαιτεί τη μεσολάβηση των αντιληπτικών εμπειριών. Αυτό, όμως, προϋποθέτει το «μάτι του Θεού» και ως εκ τούτου, είναι ασυνάρτητο.

1.7.2 Το επιχείρημα για τον «πλούτο της εμπειρίας»

Είδαμε προηγουμένως ότι ο Evans στρέφεται εναντίον του συμπεριφορισμού, όταν αρνείται την άποψη ότι η αντιληπτική εμπειρία συνίσταται στη διάθεση του υποκειμένου να διατυπώσει ορισμένες πεποιθήσεις. Ένα από τα επιχειρήματα του Evans αποτελεί η σκέψη ότι, προκειμένου να ισχύει η άποψη αυτή, θα πρέπει να είμαστε σε θέση να εξηγήσουμε κάθε μη εννοιολογική πληροφοριακή κατάσταση με

όρους διάθεσης για την άσκηση εννοιών. Κάτι τέτοιο, όμως, είναι αδύνατο να γίνει, διότι δεν έχουμε τόσες έννοιες, π.χ., χρωμάτων, όσες αποχρώσεις μπορούμε να διακρίνουμε στην αντιληπτική εμπειρία¹¹⁹.

Αυτό το τελευταίο επιχείρημα του Evans είναι πιο γνωστό ως επιχείρημα για τον «πλούτο της εμπειρίας» (Richness Argument). Σύμφωνα με το επιχείρημα αυτό, η εμπειρία μας προσφέρει πολύ περισσότερες πληροφορίες για τον κόσμο από όσες μπορούν να εκφραστούν μέσω των εννοιών μας. Αυτό σημαίνει ότι ο πλούτος των αντιληπτικών περιεχομένων που δεχόμαστε ξεπερνά τις διαθέσιμες έννοιες μας. Άρα, η εμπειρία είναι μη εννοιολογική, καθώς πολλές φορές αυτό που μας προσφέρει αδυνατούμε να το συλλάβουμε με έννοιες.

Εξετάζοντας το επιχείρημα για τον «πλούτο της εμπειρίας», θα πρέπει να έχουμε υπόψη μας ότι, όπως έχουμε ήδη δει, όταν ο Evans κάνει λόγο για το μη εννοιολογικό περιεχόμενο της εμπειρίας δεν συγκροτεί μια θεωρία για την αντίληψη. Ο σκοπός του είναι η θεμελίωση της θεωρίας του για την περιγραφική αναφορά, σύμφωνα με την οποία, πάντα κατά τον Evans, το περιεχόμενο των περιγραφικών εννοιών καθορίζεται από την εμπειρία. Στο πλαίσιο αυτό, αν δεχθεί ότι το περιεχόμενο της εμπειρίας είναι εννοιολογικό, τότε οδηγείται σε παράδοξο συμπέρασμα, διότι οι έννοιες, ως περιεχόμενο της εμπειρίας, προηγούνται του καθορισμού τους. Άρα, αν ο Evans δεχθεί ότι το περιεχόμενο της εμπειρίας είναι εννοιολογικό, τότε χρειάζεται κάτι άλλο, εκτός από την εμπειρία, για να καθορίσει το περιεχόμενο των εννοιών.

Αυτό ακριβώς το πρόβλημα δεν παρουσιάζεται στον Evans από τη στιγμή που ισχυρισθεί, όπως ισχυρίζεται, ότι το περιεχόμενο της εμπειρίας είναι μη εννοιολογικό. Συνεπώς, έχει λόγους να απορρίψει τον ισχυρισμό ότι οι έννοιες είναι μέρος του περιεχομένου της εμπειρίας¹²⁰.

Το επιχείρημα για τον «πλούτο της εμπειρίας» θα το εξετάσουμε αμέσως παρακάτω, διότι η αντίκρουσή του συνδέεται άμεσα με την ερμηνεία της εμπειρίας που παρέχει ο McDowell, αλλά και διότι αποτέλεσε αιτία της διαμάχης μεταξύ McDowell και Peacocke σχετικά με το περιεχόμενο της εμπειρίας.

¹¹⁹ Evans [1982, 229].

¹²⁰ Heck [2000, 493].

1.8 Συμπέρασμα

Η ανασυγκρότηση των απόψεων του Evans σχετικά με το περιεχόμενο της εμπειρίας αποκαλύπτει την αδυναμία του σύγχρονου νεο-εμπειρισμού να προσφέρει επαρκείς λόγους για τη δικαιολόγηση της εμπειρικής γνώσης. Ο λόγος για τον οποίο συμβαίνει αυτό σχετίζεται με την υιοθέτηση, από το νεο-εμπειρισμό, της βασικής ιδέας του κλασικού εμπειρισμού. Σύμφωνα με αυτήν την ιδέα, όταν επιχειρούμε να δικαιολογήσουμε την εμπειρική γνώση, θα πρέπει να ξεκινούμε από κάτι τι, το οποίο μας δίνεται στην εμπειρία από τον κόσμο. Με τον τρόπο αυτό, όλες οι προσπάθειες, τόσο του κλασικού εμπειρισμού, όσο και του νεο-εμπειρισμού, έχουν ως αφετηρία την ιδέα ότι πρέπει να ξεκινήσουμε από κάτι τι που μας δίνεται στην εμπειρία από τον κόσμο και μάλιστα ότι στη συγκρότηση αυτού του «τινός» το υποκείμενο δεν μπορεί να έχει κανένα ρόλο.

Αμέσως τώρα, θα προχωρήσουμε στην ανασυγκρότηση του επιχειρήματος για τον «πλούτο της εμπειρίας» (Richness Argument), το οποίο αποτελεί και το ισχυρότερο επιχείρημα των νεο-εμπειριστών.

2.1 Το επιχείρημα για τον «πλούτο της εμπειρίας»

Όπως έχουμε δει, ένα από τα επιχειρήματα του Evans για να στηρίξει την άποψή του ότι το περιεχόμενο της εμπειρίας είναι μη εννοιολογικό είναι το γνωστό επιχείρημα για τον πλούτο του περιεχομένου της εμπειρίας¹²¹. Σύμφωνα με το συγκεκριμένο επιχείρημα, το περιεχόμενο της εμπειρίας είναι μη εννοιολογικό, διότι η εμπειρία μας προσφέρει ένα πλούτο πληροφοριών για τον κόσμο, ο οποίος πλεονάζει και είναι αδύνατο να εκφραστεί πλήρως μέσω των εννοιών μας, μέσω, δηλαδή, των εννοιολογικών μας ικανοτήτων. Το γεγονός αυτό, κατά τον Evans, αποδεικνύει την ύπαρξη αντιληπτικού περιεχομένου, το οποίο, καθώς δεν μπορεί να εκφραστεί με έννοιες, είναι μη εννοιολογικό.

Η συζήτηση για το επιχείρημα αυτό παρουσιάζει ιδιαίτερη σημασία, έχει σημαντικές προεκτάσεις και αποτελεί τη μείζονα αιτία της διαμάχης Peacocke – McDowell όσον αφορά το περιεχόμενο της εμπειρίας¹²². Ο πρώτος υποστηρίζει, όπως και ο Evans¹²³, ότι, ακριβώς επειδή πολλές φορές η αντίληψη μάς δίνει ένα ευρύ φάσμα αποχρώσεων, για τις οποίες, όμως, δεν έχουμε αντίστοιχες έννοιες, η αντίληψη είναι, εν μέρει, μη εννοιολογική. Το επιχείρημα για τον «πλούτο της εμπειρίας» είναι σημαντικό, διότι η απάντηση που δίνει ο McDowell στο επιχείρημα αυτό, δηλαδή η επίκληση του ρόλου των καταδεικτικών εννοιών, αποτελεί απαραίτητη προϋπόθεση για να στηρίξει ολόκληρο το οικοδόμημα του εννοιολογικού περιεχομένου της αντίληψης το οποίο ο ίδιος υποστηρίζει, όπως θα δούμε¹²⁴.

¹²¹ Evans [1982, 229].

¹²² Η διαμάχη αυτή έλαβε χώρα μέσα από τις σελίδες του *Philosophy and Phenomenological Research*, 1998, σελ. 381-388, όπου εκτίθεται η άποψη του Peacocke και 414-419, όπου εκφράζεται η άποψη του McDowell.

¹²³ Ο Peacocke, όμως, θεωρεί ότι το περιεχόμενο της εμπειρίας είναι εν μέρει και όχι εξ ολοκλήρου μη εννοιολογικό.

¹²⁴ Ολόκληρο το επιχείρημα του McDowell βασίζεται σε μια αναλογία: όπως οι άνθρωποι και τα δένδρα υπάρχουν και τα βλέπουμε και έτσι μπορούμε να μιλήσουμε για αυτό το δένδρο ή για αυτόν τον άνθρωπο, έτσι και τα χρώματα και τα σχήματα υπάρχουν και τα βλέπουμε και έτσι μπορούμε να μιλάμε για αυτό το χρώμα ή αυτό το σχήμα (βλ. Heck [2000, 491]).

Αμέσως παρακάτω, θα δούμε την απάντηση του McDowell στο επιχείρημα για τον «πλούτο της εμπειρίας». Κατόπιν, θα ανασυγκροτήσουμε την πρόταση του Peacocke για το μη εννοιολογικό περιεχόμενο της εμπειρίας.

2.2 Η πρόταση του McDowell για τις καταδεικτικές έννοιες

Στο επιχείρημα για τον «πλούτο της εμπειρίας», ο McDowell απαντά με την ιδέα των *καταδεικτικών εννοιών* (demonstrative concepts)¹²⁵. Κατά τον McDowell, ο Evans δεν έχει κανένα λόγο να περιορίζει την ικανότητα του υποκειμένου να συμπεριλάβει το χρώμα μέσα στην εννοιολογική του σκέψη σε γενικές μόνο έννοιες χρωμάτων, όπως «κόκκινο» ή «πράσινο» κλπ. Αντίθετα, θα πρέπει να δεχθούμε ότι μπορούμε να συμπεριλάβουμε μέσα στην εννοιολογική μας σκέψη όχι μόνο γενικές έννοιες χρωμάτων, αλλά και έννοιες αποχρώσεων, και μάλιστα με τον ίδιο βαθμό καθοριστικότητας (determinateness), με τον οποίο μας παρουσιάζονται αυτές οι αποχρώσεις στην οπτική μας εμπειρία. Αυτό μπορεί να συμβεί, διότι προτάσεις, που περιέχουν καταδεικτικές έννοιες, μπορούν να γίνουν αποδεκτές ως μέρος της γνώσης που κατέχει το υποκείμενο που τις εκφέρει:

Έτσι, όταν η αντιληπτική εμπειρία ενός υποκειμένου θέτει ένα αντικείμενο ενώπιόν του, η δήλωσή του «Αυτό είναι εκεί» (π.χ.) μπορεί να θεωρηθεί ότι εκφράζει γνώση εκ μέρους του σχετικά με το πού είναι το αντικείμενο στον κόσμο, ακόμη κι αν [το υποκείμενο] έχει χαθεί [δεν γνωρίζει πού βρίσκεται].¹²⁶

Επιπλέον, αυτές οι καταδεικτικές έννοιες είναι σε θέση να μας δώσουν ολόκληρο τον πλούτο του περιεχομένου της εμπειρίας, χωρίς να χρειαστεί να υποθέσουμε ότι ο πλούτος αυτός αποτελεί ένδειξη, ή απόδειξη, της ύπαρξης δύο ειδών περιεχομένου, του εννοιολογικού, ως περιεχομένου των πεποιθήσεων και του μη εννοιολογικού, ως περιεχομένου της εμπειρίας. Οι καταδεικτικές έννοιες έχουν τη μορφή «αυτή η απόχρωση», «αυτό το σχήμα» κλπ. Ακριβώς, λοιπόν, επειδή το περιεχόμενο της εμπειρίας περιέχει αυτές τις έννοιες, είναι εννοιολογικό. Όπως υποστηρίζει ο McDowell:

¹²⁵ McDowell [1998a, ολόκληρη η κριτική του McDowell στον Evans σε σχέση με το επιχείρημα για τον «πλούτο της εμπειρίας» εντοπίζεται στις σελ. 56-60].

¹²⁶ McDowell [1990, 257]. Στην άποψη αυτή του McDowell ασκεί κριτική ο Peacocke, βλ. Peacocke [1991, 123-124].

Στη μέση μιας εμπειρίας του είδους που υποθετικά υπερβαίνει τις εννοιολογικές δυνάμεις κάποιου – μια εμπειρία η οποία *εξ υποθέσεως* παρέχει ένα κατάλληλο δείγμα (sample) – αυτός μπορεί να δώσει γλωσσική έκφραση σε μια έννοια η οποία είναι τόσο λεπτομερής (fine-grained) όπως η εμπειρία, εκφέροντας μια φράση, όπως «αυτή η απόχρωση», στην οποία ο καταδεικτικός όρος αξιοποιεί την παρουσία του δείγματος.¹²⁷

Σύμφωνα, δηλαδή, με τον McDowell, ακόμη κι αν δεχθούμε προς στιγμήν ότι είναι δυνατόν να έχουμε μη εννοιολογική εμπειρία (εάν π.χ. τη συγκεκριμένη στιγμή δεν έχουμε πρόχειρη τη συγκεκριμένη έννοια), εν τούτοις, είμαστε σε θέση να εκφέρουμε γλωσσικά αυτήν την εμπειρία. Η γλωσσική αυτή έκφραση, μάλιστα, μπορεί να συμπεριλάβει ολόκληρο τον πλούτο της εμπειρίας με την χρήση των καταδεικτικών εννοιών.

Εδώ, όμως, ο McDowell συνιστά να είμαστε προσεκτικοί. Κι αυτό, διότι δεν πρέπει να θεωρήσουμε ότι οι καταδεικτικές έννοιες πρέπει να συνοδεύονται από το δείξιμο ενός δείγματος (sample), γιατί τότε η εννοιολογική ικανότητα που μας παρέχει τις καταδεικτικές έννοιες δεν θα ήταν αναγνωρίσιμη. Κι αυτό, διότι θα χρειαζόταν, προκειμένου να ήταν αναγνωρίσιμη η ικανότητα, πέρα από την καταδεικτική έννοια, και το δείξιμο του αντικειμένου, δείξιμο, το οποίο, προφανώς, δεν μπορεί να αποτελεί μέρος του εννοιολογικού περιεχομένου. Για να θεωρήσουμε, λοιπόν, αυτήν την ικανότητα ως αναγνωρίσιμη, θα πρέπει

η ίδια η ικανότητα ... να μπορεί να παραμείνει ενεργή (persist)
πέρα από τη διάρκεια της ίδιας της εμπειρίας¹²⁸,

ακόμη κι αν αυτή η διάρκεια είναι ένα πολύ σύντομο χρονικό διάστημα. Αν δεν συμβεί αυτό, τότε η ικανότητα αυτή δεν θα μπορεί να διαχωριστεί από την ίδια την εμπειρία, δηλαδή από τη δεκτικότητα των αισθήσεων, και άρα δεν θα μπορούσε να τεκμηριωθεί ο ισχυρισμός ότι στην εμπειρία εμπλέκονται ικανότητες που δεν ανήκουν στη δεκτικότητα. Συνεπώς, ο ισχυρισμός ότι η εμπειρία έχει εννοιολογικό περιεχόμενο μπορεί να τεκμηριωθεί μόνον εφ' όσον καταστεί δυνατή η αναγνωρισιμότητα των εννοιολογικών ικανοτήτων στην εμπειρία¹²⁹. Και ο μόνος τρόπος για να επιτευχθεί κάτι τέτοιο είναι να μπορεί να παραμείνει ενεργή η

¹²⁷ McDowell [1998a, 56-57]. Τα πλάγια στο πρωτότυπο.

¹²⁸ McDowell [1998a, 57].

¹²⁹ Για το σημείο αυτό, βλ. Martin [1992, 759].

εννοιολογική ικανότητα που ενεργοποιήθηκε στη συγκεκριμένη αντιληπτική εμπειρία και μετά το πέρας της εμπειρίας. Έτσι, με την εκφορά, π.χ., της φράσης «αυτή η απόχρωση», αυτό που εκφράζεται είναι μια έννοια απόχρωσης και είναι έννοια, διότι «η συνδεδεμένη με αυτήν ικανότητα μπορεί να παραμείνει ενεργή στο μέλλον, ακόμη και για μικρό χρονικό διάστημα»¹³⁰.

Στο σημείο αυτό ο Evans έχει λόγο να θεωρήσει ότι αυτές οι αναγνωρίσιμες, πλέον, ικανότητες δεν είναι εννοιολογικές; Ένας τέτοιος λόγος, σύμφωνα με τον McDowell¹³¹, θα ήταν ότι οι ικανότητες αυτές στηρίζονται σε μεγάλο βαθμό στη δεκτικότητα της αίσθησης και όχι στην αυτενέργεια του νου. Στηρίζονται, δηλαδή, στην απόσταση της εμπειρίας από την πεποίθηση. Ωστόσο, στόχος του Evans, με την εισαγωγή του μη εννοιολογικού περιεχομένου της εμπειρίας, είναι να υποστηρίξει ότι υπάρχει απόσταση ανάμεσα στο εννοιολογικό περιεχόμενο που έχουν οι πεποιθήσεις μας και στην επίδραση που έχει ο κόσμος στις αισθήσεις μας. Αυτή η απόσταση, κατά τον Evans, καλύπτεται με την εισαγωγή της ιδέας του μη εννοιολογικού περιεχομένου. Πριν, λοιπόν, χρησιμοποιήσει αυτήν την απόσταση, για να επιχειρηματολογήσει υπέρ των ικανοτήτων αυτών ως μη εννοιολογικών, οφείλει πρώτα να αποδείξει την ύπαρξη αυτής της απόστασης.

Έτσι, είναι φυσιολογικό ο McDowell να αντικρούει τον Evans, κατηγορώντας τον ότι περιορίζει τις έννοιες μόνο σε εκείνες που έχουμε πριν, ή ανεξάρτητα, από την εμπειρία μας, ή ακόμη και ότι περιορίζει το ενδιαφέρον του μόνο στις γενικές έννοιες. Ο Evans, όμως, αρνείται να προσεγγίσει τις καταδεικτικές εκφράσεις ως έννοιες, διότι κάτι τέτοιο θα ερχόταν σε σύγκρουση με τη θέση που υποστηρίζει για το μη εννοιολογικό περιεχόμενο της εμπειρίας. Η σύγκρουση δε αυτή, με τη σειρά της, θα καθιστούσε ευάλωτη την ερμηνεία που δίνει για τις καταδεικτικές εκφράσεις στο πλαίσιο της θεωρίας του για την περιγραφική αναφορά. Πιο απλά, ο Evans επιδιώκει, με την αποδοχή του μη εννοιολογικού περιεχομένου της εμπειρίας να προσφέρει μια εξήγηση για το περιεχόμενο των καταδεικτικών εννοιών¹³². Επομένως, αν δεχθεί τους καταδεικτικούς όρους ως έννοιες, τότε δεν είναι σε θέση να εξηγήσει πώς αυτές οι έννοιες αποκτώνται.

Στο σημείο αυτό, ο M.G.F. Martin παρουσιάζει ένα επιχείρημα για τη μη απόκτηση των εννοιών από την εμπειρία, επιχείρημα το οποίο αποσκοπεί στην

¹³⁰ McDowell [1998a, 57].

¹³¹ McDowell [1998a, 59].

¹³² Heck [2000, 493].

υποστήριξη του ισχυρισμού ότι το περιεχόμενο της εμπειρίας είναι μη εννοιολογικό. Ο Martin υποστηρίζει ότι είναι δυνατόν να έχω μια αντιληπτική εμπειρία, αλλά να μην σχηματίσω την αντίστοιχη έννοια τη στιγμή που έχω την αντιληπτική εμπειρία, αλλά πολύ αργότερα, μέσω της ανάκλησης στη μνήμη μου της αντιληπτικής εμπειρίας¹³³. Επομένως, εφ' όσον μπορώ να έχω εμπειρία ανεξάρτητα από την ύπαρξη εννοιών, τότε το περιεχόμενο της εμπειρίας είναι μη εννοιολογικό.

Ο McDowell δεν θα διαφωνούσε με τη σκέψη του Martin, αλλά με το συμπέρασμα στο οποίο καταλήγει. Η απόκτηση εννοιών, όπως επισημαίνει και ο Martin, δεν γίνεται από την εμπειρία, διότι ο χώρος συγκρότησης των εννοιών δεν είναι η εμπειρία, ο κόσμος, αλλά η αυτενέργεια του νου. Ωστόσο, ο McDowell θα διαφωνούσε με τον Martin όσον αφορά το ζήτημα του σχηματισμού της έννοιας. Έτσι, όταν π.χ. ψάχνω την κούπα του καφέ, και δεν τη βλέπω, και αργότερα θυμάμαι ότι την είχα δει σε κάποιο σημείο, αλλά εκείνη τη στιγμή δεν το πρόσεξα, αυτό δεν σημαίνει ότι το περιεχόμενο της εμπειρίας είναι μη εννοιολογικό. Ο McDowell δεν επιχειρηματολογεί υπέρ της ενεργού χρήσης των εννοιών στην εμπειρία, όταν υποστηρίζει ότι το εμπειρικό περιεχόμενο είναι εννοιολογικό. Αυτό που υποστηρίζει είναι ότι, για να μπορώ να έχω μια αντιληπτική εμπειρία, θα πρέπει να κατέχω τις έννοιες, οι οποίες θα προσδιορίσουν, σε μια λεκτική εκφορά, το περιεχόμενο της εμπειρίας. Ωστόσο, αυτό δεν σημαίνει ότι οι έννοιες πρέπει οπωσδήποτε να αποκτώνται στην εμπειρία. Αντίθετα, οι έννοιες μπορούν να αποκτηθούν και αργότερα, όπως φαίνεται και στο παράδειγμα που επικαλείται ο Martin.

Ουσιαστικά, το πρόβλημα με την απάντηση του McDowell στο επιχείρημα για τον «πλούτο της εμπειρίας» έχει να κάνει με το πώς αποκτώ τις έννοιες. Αν δεν τις αποκτώ από την εμπειρία, τότε θα πρέπει να βρούμε πώς αποκτώνται οι έννοιες. Αν αποκτώνται στην εμπειρία, τότε θα πρέπει να εξηγήσουμε πώς οι έννοιες αποκτώνται στην εμπειρία και, ταυτοχρόνως, αποτελούν μέρος της εμπειρίας.

Ο McDowell έχει απάντηση σε αυτό το επιχείρημα: η απόκτηση των εννοιών δεν λαμβάνει χώρα στο εμπειρικό επίπεδο, διότι, αν δεν έχω έννοιες δεν μπορώ να έχω εμπειρία¹³⁴. Επιπλέον, αν η απόκτηση εννοιών γινόταν στο επίπεδο της εμπειρίας, τότε το περιεχόμενό της δεν θα μπορούσε να είναι εννοιολογικό. Πώς, λοιπόν, αποκτώνται οι έννοιες, κατά McDowell; Η απόκτηση των εννοιών λαμβάνει χώρα

¹³³ Martin [1992, 749-750].

¹³⁴ Brandom [2000, 2].

εντός της διαδικασίας εκμάθησης μιας γλώσσας. Το ίδιο ισχύει και για την απόκτηση των καταδεικτικών εννοιών.

Οι τελευταίες μπορούμε να ισχυριστούμε ότι είναι εκφράσεις οι οποίες μπορούν να χρησιμοποιηθούν, όταν οι γενικές έννοιες που κατέχουμε δεν αρκούν για να συλλάβουν τον πλούτο της αντιληπτικής εμπειρίας. Με τον τρόπο αυτό, οι καταδεικτικές έννοιες δεν αποκτώνται στην εμπειρία. Έτσι, όταν κάποιος διατυπώνει τη φράση «αυτή η απόχρωση», η έννοια του καταδεικτικού όρου δεν αποκτάται στην εμπειρία· αντίθετα, έχει ήδη αποκτηθεί μέσα στο πλαίσιο εκμάθησης μιας γλώσσας, στο οποίο έχει αποκτηθεί και η κατανόηση των συνθηκών εντός των οποίων μπορεί να γίνει η χρήση του καταδεικτικού όρου.

2.3 Η πρόταση του Peacocke για το μη εννοιολογικό περιεχόμενο της εμπειρίας

Είδαμε προηγουμένως ότι ένα πρόβλημα που αντιμετωπίζει η θεωρία του McDowell αφορά το ερώτημα της απόκτησης των εννοιών, πώς, δηλαδή, αποκτώνται οι έννοιες στην εμπειρία, και ταυτοχρόνως αποτελούν και μέρος αλλά και προϋπόθεση του περιεχομένου της εμπειρίας. Στο πρόβλημα αυτό ο Peacocke προτείνει μια λύση, η οποία, όμως, επαναφέρει το μη εννοιολογικό περιεχόμενο στο προσκήνιο. Το ζήτημα είναι ότι, αν η λύση του Peacocke είναι ικανοποιητική, τότε το περιεχόμενο της εμπειρίας είναι μη εννοιολογικό, ενώ, αν η λύση του McDowell είναι ικανοποιητική, τότε το περιεχόμενο της εμπειρίας είναι εννοιολογικό.

Η πρόταση του Peacocke συνίσταται στη διάκριση δύο «στρωμάτων» στην αντιληπτική εμπειρία. Το πρώτο έχει να κάνει με «το να βλέπει κανείς κάτι ως», π.χ. βλέπω το τραπέζι ως τετράγωνο, και το δεύτερο με «το να βλέπει κανείς κάτι», π.χ. βλέπω το τραπέζι¹³⁵. Στο πρώτο «στρώμα», το περιεχόμενο της εμπειρίας είναι εννοιολογικό, ενώ στο δεύτερο είναι μη εννοιολογικό. Τα περιεχόμενα αυτού του δεύτερου «στρώματος» αποτελούνται από τις «πρωτοπροτάσεις» (protopropositions), οι οποίες μπορεί να είναι αληθείς ή ψευδείς. Οι «πρωτοπροτάσεις» είναι προτάσεις, διότι περιέχουν αντικείμενα, ιδιότητες κλπ. Είναι δε πρωτογενείς, διότι το περιεχόμενό τους δεν εξαρτάται από έννοιες. Αυτό σημαίνει ότι τα αντικείμενα, οι

¹³⁵ Peacocke [1995, 77]. Η διάκριση αυτή μας φέρνει αμέσως στο νου την αντίστοιχη διάκριση του Wittgenstein μεταξύ του «βλέπω» και του «βλέπω ως» που εξετάσαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο. Εκεί είδαμε ότι, σύμφωνα με μια ερμηνεία του Wittgenstein, το «βλέπω» είναι πάντα «βλέπω κάτι ως», και άρα η διάκριση στην ουσία δεν ευσταθεί.

σχέσεις και οι ιδιότητες που περιέχονται στις «πρωτοπροτάσεις», περιέχονται ως αναφορές στο αντικείμενο ή τη σχέση ή την ιδιότητα, και όχι ως έννοιες του αντικειμένου, ή της σχέσης, ή της ιδιότητας. Άρα οι πρωτοπροτάσεις δεν είναι δυνατόν να έχουν εννοιολογικό περιεχόμενο.

Το μη εννοιολογικό περιεχόμενο των πρωτοπροτάσεων μπορεί, σύμφωνα με τον Peacocke, να δικαιολογεί το περιεχόμενο των πεποιθήσεών μας:

Τέτοιες εμπειρίες [με μη εννοιολογικό «πρωτοπροτασιακό» περιεχόμενο] δίνουν σε ένα σκεπτόμενο υποκείμενο που κατέχει την αναλογικά παρατηρησιακή έννοια *τετράγωνο* όχι απλά λόγους, αλλά επαρκείς λόγους για τη διατύπωση της πεποίθησης ότι το παρουσιαζόμενο με καταδεικτικό τρόπο αντικείμενο είναι τετράγωνο.¹³⁶

Για ποιά λόγο οι πρωτοπροτάσεις δίνουν επαρκείς λόγους για τη διατύπωση πεποιθήσεων με εννοιολογικό περιεχόμενο; Η απάντηση του Peacocke συνίσταται στο γεγονός ότι το μη εννοιολογικό περιεχόμενο της εμπειρίας έχει μια τιμή αληθείας η οποία αφορά τον κόσμο. Αν, λοιπόν, ο κόσμος είναι έτσι-και-έτσι και το αντιληπτικό σύστημα του υποκειμένου (που αντιλαμβάνεται τον κόσμο) λειτουργεί κανονικά, τότε η πρωτοπρόταση «αυτό είναι ΤΕΤΡΑΓΩΝΟ¹³⁷» μπορεί να δικαιολογήσει, δηλαδή να τοποθετηθεί στο «χώρο των λόγων», για να χρησιμοποιήσουμε την έκφραση του McDowell, την πεποίθηση «αυτό είναι τετράγωνο».

Αξίζει εδώ να σημειωθεί ότι το ίδιο επιχείρημα μπορεί να εφαρμοστεί και εναντίον του Peacocke. Αυτό μπορεί να συμβεί, στο σημείο που υποστηρίζει ότι είναι λανθασμένη η άποψη του McDowell ότι οι προτάσεις που περιέχουν καταδεικτικές έννοιες μπορούν να αποτελούν μέρος της γνώσης που έχει ένα υποκείμενο. Κι αυτό, διότι στην άρνηση του Peacocke μπορεί να αντιπαρατεθεί το γεγονός ότι και οι προτάσεις που περιέχουν καταδεικτικές έννοιες μπορούν να λάβουν τιμή αληθείας, ανάλογα με το πώς είναι ο κόσμος.

Στη συνέχεια, ο Peacocke εξετάζει το ερώτημα εάν η εισαγωγή της ιδέας για το «πρωτοπροτασιακό» περιεχόμενο έχει να μας προσφέρει κάτι ή αν αυτό που μας προσφέρει μπορούμε να το έχουμε ήδη με τις καταδεικτικές έννοιες, όπως

¹³⁶ Peacocke [1995, 80]. Τα πλάγια στο πρωτότυπο.

¹³⁷ Η λέξη «τετράγωνο» γράφεται με μικρά κεφαλαία κατά το πρότυπο του Peacocke: «Χρησιμοποιώ μικρά κεφαλαία για μια λέξη για να υποδηλώσω ότι αναφέρομαι στην ιδιότητα ή στη σχέση στην οποία αναφέρεται [η λέξη] και όχι στην έννοια που εκφράζει», Peacocke [1995, 77].

υποστηρίζει ο McDowell, οπότε το «πρωτοπροτασιακό» περιεχόμενο πλεονάζει. Ο Peacocke θέτει τρία ερωτήματα προς απάντηση:

1. Είναι το «πρωτοπροτασιακό» περιεχόμενο μη εννοιολογικό;
2. Αν ναι, μπορεί το «πρωτοπροτασιακό» περιεχόμενο να συλληφθεί με όρους εννοιολογικού περιεχομένου, μέσω των καταδεικτικών εννοιών; Είναι, δηλαδή, δυνατόν το «πρωτοπροτασιακό» περιεχόμενο να συλληφθεί εννοιολογικά, και άρα δεν υφίσταται λόγος να το θεωρήσουμε μη εννοιολογικό;
3. Αν οι απαντήσεις στα δύο προηγούμενα ερωτήματα είναι καταφατικές, τότε η ιδέα του μη εννοιολογικού «πρωτοπροτασιακού» περιεχομένου καθίσταται πλεονάζουσα; Κι αυτό, διότι, σύμφωνα με την καταφατική απάντηση στο δεύτερο ερώτημα, θα μπορεί να συλληφθεί εννοιολογικά.¹³⁸

Στα δύο πρώτα ερωτήματα, οι απαντήσεις του Peacocke είναι καταφατικές. Επομένως, το τρίτο ερώτημα αποκτά ιδιαίτερη βαρύτητα. Ουσιαστικά, ο Peacocke με τη διάκριση των δύο σταδίων της αντιληπτικής εμπειρίας, ένα μη εννοιολογικό και ένα εννοιολογικό, προσπαθεί να απαντήσει στο ερώτημα της απόκτησης των εννοιών. Με αυτόν τον τρόπο, εκ πρώτης όψεως, μπορεί να φαίνεται ότι το «πρωτοπροτασιακό» περιεχόμενο πλεονάζει, όμως, τα πράγματα δεν έχουν ακριβώς έτσι. Κι αυτό, διότι το μη εννοιολογικό «πρωτοπροτασιακό» περιεχόμενο είναι απαραίτητο σε μια φιλοσοφική εξήγηση των αντιληπτικών-καταδεικτικών εννοιών, μέσω των οποίων συλλαμβάνουμε εννοιολογικά το περιεχόμενο της εμπειρίας¹³⁹. Συνεπώς, ο Peacocke με την ιδέα του «πρωτοπροτασιακού» περιεχομένου μπορεί να δώσει απάντηση στο πρόβλημα της απόκτησης των εννοιών.

Την ίδια άποψη υποστηρίζει και ο Heck, όταν ισχυρίζεται ότι η πρόταση του McDowell δεν απαντά στο κρίσιμο ερώτημα πώς η εμπειρία μας δίνει αυτές τις έννοιες, τις οποίες δεν κατέχουμε πριν την εμπειρία. Στο ερώτημα αυτό, στο οποίο η απάντηση του Evans είναι ότι δεν μπορούμε να καταλάβουμε πως έχουμε τις καταδεικτικές έννοιες¹⁴⁰, ο McDowell απαντά λέγοντας ότι αυτές αποκτώνται κατά την εκμάθηση μιας γλώσσας. Από το άλλο μέρος, ο Peacocke υποστηρίζει ότι οι καταδεικτικές έννοιες αποτελούν μέρος του περιεχομένου της εμπειρίας, αλλά η

¹³⁸ Peacocke [1995, 81].

¹³⁹ Peacocke [1995, 84].

¹⁴⁰ Heck [2000, 490].

απόκτησή τους γίνεται στο δεύτερο «στρώμα» της αντιληπτικής εμπειρίας, το οποίο συνίσταται στο μη εννοιολογικό, «πρωτοπροτασιακό», περιεχόμενο¹⁴¹.

Για να δικαιολογήσει τον ισχυρισμό αυτό, ο Peacocke διατείνεται ότι η καταδεικτική έννοια «αυτό το σχήμα» μπορεί να χρησιμοποιηθεί τόσο για να εκφράσει το περιεχόμενο της εμπειρίας κάποιου ο οποίος έχει δει ένα, π.χ. τετράγωνο σχήμα, όσο και για να εκφράσει το περιεχόμενο της εμπειρίας κάποιου ο οποίος, στην ίδια ακριβώς περίπτωση, έχει δει ένα, π.χ. σχήμα ρόμβου:

Αλλά τι σημαίνει να εισάγεται στο περιεχόμενο της αντιληπτικής εμπειρίας ενός υποκειμένου η μια από αυτές τις καταδεικτικές έννοιες και όχι η άλλη; Μου φαίνεται ότι αυτό πρέπει να αποσαφηνιστεί με όρους μη εννοιολογικού «πρωτοπροτασιακού» περιεχομένου . . . Σε αυτές τις διαφορές [διαφορές στις ιδιότητες ή στις σχέσεις που αντιλαμβανόμαστε, όταν αντιλαμβανόμαστε ένα σχήμα] πρέπει να βασισθούμε, όταν λέμε τι σημαίνει να εισάγεται στο παραστασιακό περιεχόμενο της εμπειρίας ενός υποκειμένου η μια καταδεικτική έννοια και όχι η άλλη.¹⁴²

Αν, λοιπόν, δεχθούμε την πρόταση του Peacocke έχουμε λύσει τόσο το πρόβλημα της σχέσης νου και κόσμου εγκαθιδρύοντας όχι μόνο αιτιακές, αλλά και έλλογες σχέσεις, όσο και το πρόβλημα του τι σημαίνει δύο υποκείμενα να εκφράζουν με την ίδια καταδεικτική έννοια δύο διαφορετικές αντιληπτικές εμπειρίες.

2.3.1 Κριτική στην πρόταση του Peacocke για το «πρωτοπροτασιακό» περιεχόμενο

Στο σημείο αυτό, ο McDowell παρατηρεί ότι ο Peacocke συγχέει τους λόγους εξαιτίας των οποίων κάποιος σκέφτεται, όπως σκέφτεται, με τους λόγους τους οποίους μπορεί να δώσει για το γεγονός ότι σκέφτεται με αυτό τον τρόπο. Ωστόσο, διαφορετική είναι η σημασία του όρου «λόγος», όταν αυτός δηλώνει μια έννοια αιτίας (ποιά είναι η αιτία της πεποίθησής μου) και διαφορετική όταν δηλώνει μια έννοια δικαιολόγησης (οπότε κάποιος πρέπει να είναι σε θέση να δώσει εξηγήσεις γιατί πιστεύει αυτό που πιστεύει). Αυτό που μας ενδιαφέρει δεν είναι η αιτιακή σχέση των

¹⁴¹ Για τον ισχυρισμό του Peacocke ότι οι καταδεικτικές έννοιες αποκτώνται στην εμπειρία, βλ. και Peacocke [2001, 242].

πεποιθήσεων με τον κόσμο, καθώς αυτήν δεν την αρνείται κανείς. Αυτό που μας ενδιαφέρει είναι η έλλογη σχέση των πεποιθήσεων με τον κόσμο, η απαίτηση που προβάλλεται, σε μια θεωρία για τη γνώση, οι πεποιθήσεις για τον κόσμο να είναι δικαιολογημένες. Οι λόγοι αυτοί πρέπει να είναι δυνατόν να αρθρωθούν με σαφήνεια, και άρα πρέπει να εντάσσονται μέσα στο χώρο των εννοιών¹⁴³.

Η απάντηση του Peacocke ότι στο σημείο αυτό εννοεί την αναφορά (reference) των εννοιών και όχι τη σημασία (sense) τους δεν είναι ικανοποιητική, διότι και πάλι δεν εκλείπει ο λόγος που καθιστά αναγκαία την άρθρωση της δικαιολόγησης της πεποίθησης από τον κόσμο. Ακόμη κι αν ο Peacocke εννοεί την αναφορά τα πράγματα δεν αλλάζουν, διότι αυτό που θέλουμε είναι οι πεποιθήσεις να δικαιολογούνται από τον κόσμο, άρα αυτό που θέλουμε είναι η αναφορά των εννοιών, και όχι η σημασία τους, να δικαιολογεί τις πεποιθήσεις μας.

Παραπέρα, ο Peacocke όταν αναφέρεται σε «επαρκείς λόγους για τη διατύπωση μιας πεποίθησης», δεν εννοεί λόγους, με την έννοια της δικαιολόγησης, αλλά λόγους με την έννοια της αντιστοιχίας πεποίθησης και κόσμου¹⁴⁴. Για αυτό άλλωστε και ο Peacocke επιμένει στην άποψη για την τιμή αληθείας του μη εννοιολογικού «πρωτοπροτασιακού» περιεχομένου. Αν, όμως, αυτό ισχύει, τότε η άποψη του Peacocke για το μη εννοιολογικό «πρωτοπροτασιακό» περιεχόμενο μας προσφέρει μια ερμηνεία για το πώς δημιουργούνται οι πεποιθήσεις μας για τον κόσμο, αλλά δεν μας παρέχει τη λύση στο πρόβλημα της δικαιολόγησης των πεποιθήσεων μας από τον κόσμο, και άρα αφήνει μετέωρη την ορθότητα της εμπειρικής γνώσης.

Επιπλέον, η λύση που προτείνει ο Peacocke βασίζεται στην προϋπόθεση ότι λειτουργεί κανονικά το αντιληπτικό σύστημα του υποκειμένου. Τι σημαίνει ότι το αντιληπτικό σύστημα λειτουργεί κανονικά; Ποιές είναι οι κανονικές συνθήκες λειτουργίας του αντιληπτικού συστήματος του υποκειμένου; Το ερώτημα αυτό παρουσιάζεται ιδιαίτερα πειστικό στις διάφορες αναγωγιστικές θεωρίες για το περιεχόμενο της εμπειρίας. Οι απαντήσεις, όμως, που έχουν δοθεί μέχρι στιγμής δεν επιλύουν ικανοποιητικά το πρόβλημα¹⁴⁵. Συνεπώς, η αντιστοιχιστική πεποίθησης και κόσμου, που προσπαθεί να θεμελιώσει ο Peacocke, δεν μπορεί να επιτευχθεί μέχρι

¹⁴² Peacocke [1995, 84-85].

¹⁴³ McDowell [1998a, 165].

¹⁴⁴ Peacocke [1998, 385].

¹⁴⁵ Για το πρόβλημα αυτό των αναγωγικών θεωριών, βλ. Crane [1995, 188-196].

την επίλυση του προβλήματος των κανονικών συνθηκών λειτουργίας του αντιληπτικού συστήματος.

Ένα ακόμη πρόβλημα της πρότασης του Peacocke έγκειται στο γεγονός ότι τοποθετεί την «πρωτοπρόταση» μέσα στο «χώρο των λόγων». Κατ' αυτόν τον τρόπο, διαπράττει το σφάλμα, στο οποίο υποπίπτουν οι κλασικοί εμπειριστές, όταν υποστηρίζουν ότι ο «χώρος» της δικαιολόγησης των πεποιθήσεων εκτείνεται πέρα από τη σφαίρα του εννοιολογικού περιεχομένου. Το αποτέλεσμα όλων αυτών των εγχειρημάτων είναι να καταλήγουν, όπως ορθώς υποστηρίζει ο McDowell, με τη μια ή την άλλη μορφή στο «Μύθο του Δεδομένου». Αυτό συμβαίνει, διότι όλες αυτές οι προσπάθειες οδηγούνται στην υιοθέτηση μιας άμεσης (δηλαδή, απλώς αιτιακής) σχέσης μεταξύ των πεποιθήσεων και του κόσμου.

Σύμφωνα, λοιπόν, με τον McDowell, τόσο ο Evans όσο και ο Peacocke αποτελούν μορφές του «Μύθου του Δεδομένου», καθώς και οι δύο αποδέχονται, ο ένας περισσότερο, ο άλλος λιγότερο, την ιδέα ύπαρξης μη εννοιολογικού περιεχομένου στην εμπειρία.

Για το «Μύθο του Δεδομένου» θα αναφερθούμε παρακάτω διεξοδικότερα. Εδώ, όμως, θα πρέπει να γίνει μια διευκρίνιση σχετικά με το τι εννοεί ο McDowell, όταν υποστηρίζει ότι η θεωρία του Peacocke είναι μια μορφή αυτού του Μύθου. Σύμφωνα, λοιπόν, με τον McDowell, οι εμπειριστικές θεωρίες για την αντίληψη και τη θεμελίωση της εμπειρικής γνώσης πάσχουν στο βαθμό που ισχυρίζονται ότι ο κόσμος μάς προσφέρει στην εμπειρία «δεδομένα» αδιαμεσολάβητα από τις έννοιες μας. Τα «δεδομένα» αυτά, σύμφωνα με αυτές τις θεωρίες, μπορούν να αποτελέσουν τις δικαιολογήσεις των πεποιθήσεων που διαμορφώνουμε για τον κόσμο. Άμεση συνέπεια μιας τέτοιας θεωρίας είναι η αποδοχή της άποψης ότι η δικαιολόγηση μιας πεποίθησης μπορεί να βρίσκεται έξω από κάθε εννοιολογικό πλαίσιο.

Ωστόσο, η δικαιολόγηση δεν μπορεί να αποτελεί μια απλή αναφορά της εμπειρίας, όπως συμβαίνει με την παρατηρησιακή απόφαση «Βλέπω ένα τραπέζι». Όπως είδαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο, ο Crane, ένας από τους υπερασπιστές της ιδέας του μη εννοιολογικού περιεχομένου της εμπειρίας, διακρίνει μεταξύ προτάσεων που απλώς αναφέρουν την εμπειρία και προτάσεων που αποτελούν πεποιθήσεις. Η διαφορά τους έγκειται στο γεγονός ότι ένα υποκείμενο μπορεί να εκφέρει μια παρατηρησιακή απόφαση («βλέπω ένα τραπέζι») και συγχρόνως να θεωρεί ότι αυτή δεν αντιστοιχεί σε μια υπαρκτή κατάσταση πραγμάτων στον εξωτερικό κόσμο (δεν υπάρχει ενώπιον του υποκειμένου κανένα τραπέζι). Αντίθετα, όταν ένα υποκείμενο

εκφέρει μια πεποίθηση («πιστεύω ότι βλέπω ένα τραπέζι») δεσμεύεται ως προς το περιεχόμενο της πεποίθησης αυτής με έναν τρόπο τέτοιο, ώστε να μην είναι δυνατόν την ίδια στιγμή να θεωρεί ότι δεν υπάρχει το τραπέζι.

Όταν, λοιπόν, πρόκειται να δικαιολογήσουμε μια παρατηρησιακή απόφαση, αρκεί, σύμφωνα με τον Peacocke, η προσφυγή στην αιτιακή επίδραση του κόσμου στις αισθήσεις. Όταν, όμως, πρόκειται να δικαιολογήσουμε μια πεποίθηση, πέρα από την αιτιακή επίδραση του κόσμου χρειαζόμαστε και κάτι περισσότερο, κάτι το οποίο μπορούμε να προσφέρουμε ως λόγο για τον οποίο υιοθετούμε μια πεποίθηση. Αυτό συμβαίνει, διότι όπως έχει ήδη αναφερθεί, όταν εκφέρουμε κρίσεις και διατυπώνουμε πεποιθήσεις, αναλαμβάνουμε μια ευθύνη για αυτό το οποίο λέμε, είμαστε υπεύθυνοι για αυτό το οποίο λέμε, και κάποιος μπορεί να μας ρωτήσει «γιατί το λες αυτό;».

Η διαφορά μεταξύ Peacocke και McDowell έγκειται στο ότι ο δεύτερος υποστηρίζει ότι η ευθύνη αυτή αναλαμβάνεται, ακόμη και όταν διατυπώνουμε παρατηρησιακές αποφάνσεις και όχι μόνο όταν διατυπώνουμε πεποιθήσεις. Την ευθύνη αυτή δεν μπορούμε να την μετακλίσουμε στον κόσμο, γιατί ο κόσμος το μόνο που μπορεί να μας προσφέρει είναι η απαλλαγή από την ευθύνη, ένα «άλλοθι», όπως υποστηρίζει ο McDowell. Αυτό συμβαίνει, διότι η εμπειρία είναι παθητική διεργασία κατά τη διάρκεια της οποίας το «πώς η εμπειρία μας παρουσιάζει τα πράγματα δεν είναι υπό τον έλεγχό μας»¹⁴⁶.

Η πρόταση του Peacocke ουσιαστικά επανέρχεται στη θέση των κλασικών εμπειριστών, με τη μόνη διαφορά ότι εισάγει ένα επιπλέον ενδιάμεσο μεταξύ του νου και του κόσμου, το «πρωτοπροτασιακό» περιεχόμενο. Αυτό υποτίθεται πως παρεμβάλλεται μεταξύ του εννοιολογικού περιεχομένου του πρώτου σταδίου της αντιληπτικής εμπειρίας και του κόσμου. Έτσι, το πρόβλημα των αναπαραστασιακών θεωριών για την αντίληψη που εστιαζόταν στη γεφύρωση του νου με τον κόσμο, με τη θεωρία του Peacocke, μετατίθεται στη γεφύρωση των δύο διαφορετικών περιεχομένων της ίδιας αντιληπτικής εμπειρίας.

Συνοψίζοντας, η αντιδικία McDowell – Peacocke σχετικά με το περιεχόμενο της εμπειρίας οφείλεται στο πώς απαντά ο καθένας το ερώτημα που αφορά τη σχέση εμπειρίας και πεποιθήσεων. Ο Peacocke, ισχυριζόμενος ότι μας αρκεί η αντιστοιχία πεποιθήσεων και κόσμου, ισχυρίζεται ότι το περιεχόμενο της εμπειρίας είναι, εν μέρει, μη εννοιολογικό. Ο McDowell, από την άλλη μεριά, υποστηρίζει ότι μας χρειάζεται όχι μόνο αιτιακή, αλλά και ορθολογική συσχέτιση των πεποιθήσεων με τον

κόσμο, η οποία μπορεί να τεθεί, μόνο εάν θεωρήσουμε το περιεχόμενο της εμπειρίας ως εννοιολογικό. Ισχύει, όμως, η απαίτηση του McDowell για την ορθολογική συσχέτιση των πεποιθήσεων με τον κόσμο; Στην απάντηση του ερωτήματος αυτού θα στραφούμε αμέσως παρακάτω.

¹⁴⁶ McDowell [1998a, 11].

3.1 Σχέση νου και κόσμου στην προσέγγιση του McDowell

Στα αδιέξοδα της πρότασης του Evans, ο John McDowell αντιπρότεινε, στο έργο του *Mind and World* το 1994, μια διαφορετική προσέγγιση για το περιεχόμενο της εμπειρίας. Στο έργο αυτό υποστηρίζει ότι όχι μόνο το περιεχόμενο των πεποιθήσεων, αλλά και το περιεχόμενο της εμπειρίας δεν μπορεί παρά να είναι εννοιολογικό¹⁴⁷. Ο McDowell διατυπώνει την άποψη αυτή ήδη από την αρχή του έργου του, ωστόσο αναλυτικότερα την παρουσιάζει και την υποστηρίζει στην τρίτη διάλεξη του βιβλίου, με τίτλο «Non-conceptual Content». Πριν, όμως, προχωρήσουμε στην ανασυγκρότηση του ισχυρισμού αυτού του McDowell, θα πρέπει να δούμε το γενικότερο πλαίσιο στο οποίο τον εγγράφει ο συγγραφέας.

Στην *Εισαγωγή* του έργου του, ο McDowell, χρησιμοποιώντας ιατρικές αναλογίες, υποστηρίζει ότι υπάρχουν ορισμένες χαρακτηριστικές συγχύσεις της σύγχρονης φιλοσοφίας, φράση που θυμίζει έντονα τον Wittgenstein, και θέτει ως στόχο τη διατύπωση μιας θεραπείας, έτσι ώστε να απαλλαγούμε από αυτές. Είναι σημαντικό να παρατηρηθεί ότι ο McDowell δεν ενδιαφέρεται να θεμελιώσει μια θεωρία για την αντίληψη ή για τη γνώση, αλλά περισσότερο να επισημάνει τα προβλήματα των υπαρχουσών θεωριών. Η απαλλαγή από αυτές τις συγχύσεις είναι σημαντική, διότι, όπως παρατηρεί ο McDowell:

σκοπός εδώ δεν είναι να απαντηθούν οι σκεπτικιστικές ερωτήσεις, αλλά να αρχίσουμε να βλέπουμε πώς μπορεί να είναι διανοητικά (intellectually) αξιοπρεπές να τις αγνοήσουμε, να τις αντιμετωπίσουμε ως μη πραγματικές, με τον τρόπο που ο κοινός νους πάντοτε ήθελε.¹⁴⁸

Ο McDowell, δηλαδή, θέτει το στόχο όχι να προσφέρει μια θεωρία ως ανταπάντηση στο σκεπτικισμό, αλλά να διατυπώσει μια πρόταση για την ανθρώπινη αντίληψη και

¹⁴⁷ Οι παραπομπές στο έργο του McDowell γίνονται στην τέταρτη ανατύπωση του *Mind and World*, Harvard University Press, Cambridge το 1998.

¹⁴⁸ McDowell [1998a, 113].

την παραγωγή της εμπειρικής γνώσης, στο πλαίσιο της οποίας τα σκεπτικιστικά ερωτήματα για την εγκυρότητα της γνώσης δεν θα έχουν θεωρητική σημασία. Μια, λοιπόν, από τις βασικότερες συγχύσεις και αυτή με την οποία πρόκειται να ασχοληθεί ο McDowell, σχετίζεται με τις απαντήσεις που έχουν παραδοσιακά δοθεί στο ερώτημα της σχέσης του νου με τον κόσμο: Πώς, δηλαδή, ο νους αντλεί πληροφορίες για τον κόσμο και μάλιστα τέτοιες ώστε να συνιστούν γνώση αυτού του κόσμου. Το ερώτημα αυτό αποτελεί την αφετηρία του έργου του.

Κατ' αρχάς, μια τέτοια σχέση είναι, από λογική άποψη, αναγκαίο να διέπεται από δύο αρχές: Πρώτον, το περιεχόμενο της εμπειρίας πρέπει να αναφέρεται στον κόσμο, και δεύτερον, ο κόσμος πρέπει να είναι ανεξάρτητος από τις σκέψεις μας¹⁴⁹. Η πρώτη αρχή διασφαλίζει ότι, πράγματι, υπάρχει σχέση ανάμεσα στο νου και τον κόσμο, και άρα νομιμοποιείται η περαιτέρω έρευνα για τη φύση αυτής της σχέσης. Η δεύτερη εγγυάται ότι η σχέση αυτή είναι τέτοια, ώστε να διασφαλίζεται τόσο η ανεξαρτησία του κόσμου από το νου, όσο και η ανεξαρτησία του νου από τον κόσμο. Ακριβώς αυτή η προφανής ιδέα της αμοιβαίας ανεξαρτησίας, που προβάλλει απαραίτητη σε κάθε θεωρία για την σχέση νου και κόσμου, είναι που δημιουργεί και τις συγχύσεις, όταν εξετάζουμε αυτήν την σχέση. Αυτό συμβαίνει, διότι, όταν αρνούμαστε την ανεξαρτησία του κόσμου από το νου, τότε καταλήγουμε σε μια μορφή ιδεαλισμού. Από την άλλη μεριά, όταν επιμένουμε σε αυτήν την ανεξαρτησία, τότε προσπαθούμε να βρούμε έναν ιδιαίτερο τρόπο για να γεφυρώσουμε τον κόσμο με το νου, έτσι ώστε να έχει νόημα το αίτημα της εμπειρικής γνώσης.

Αυτό, λοιπόν, που αποτελεί την αφετηρία της προσέγγισης του McDowell είναι ο εννοιολογικός προσδιορισμός της σχέσης μεταξύ νου και κόσμου. Κατ' αρχάς, λοιπόν, θα πρέπει να προσδιορισθεί το πλαίσιο αναφοράς αυτής της σχέσης. Ο McDowell, χρησιμοποιώντας μεταφορικό λόγο, υποστηρίζει ότι το πλαίσιο αυτής της σχέσης δεν μπορεί παρά να είναι ο «χώρος» των εννοιών. Οι τελευταίες είναι αφ' ενός παράγωγα του νου, και αφ' ετέρου αναφέρονται, δηλαδή «εκτείνονται», στον κόσμο. Νους και κόσμος, με άλλα λόγια, σχετίζονται μεταξύ τους μέσω των εννοιών. Βασική, λοιπόν, αφετηρία του McDowell είναι το ερώτημα σχετικά με το πώς οι έννοιες λειτουργούν ως «μεσάζοντες» στη σύνδεση του νου με τον κόσμο¹⁵⁰. Ο ιδιαίτερος τρόπος με τον οποίο υποστηρίζει ότι οι έννοιες διαμεσολαβούν τη σχέση

¹⁴⁹ Betzler [1998, 113].

¹⁵⁰ McDowell [1998a, 3].

νου και κόσμου είναι με το να υποστηρίζει ότι το περιεχόμενο της εμπειρίας είναι εννοιολογικό.

Εάν, όμως, το περιεχόμενο της εμπειρίας είναι ο κόσμος, και ο κόσμος είναι ανεξάρτητος από τις σκέψεις μας, με βάση τη δεύτερη αρχή που είδαμε προηγουμένως, τότε πώς μπορεί το περιεχόμενο της εμπειρίας να είναι εννοιολογικό; Μήπως ο κόσμος είναι εννοιολογικός; Και πώς μπορούμε, την ίδια στιγμή, να ισχυριζόμαστε ότι ο κόσμος είναι ανεξάρτητος από τις σκέψεις μας;

Το πρόβλημα αυτό ιστορικά έχει αντιμετωπισθεί με την καταφυγή στον ισχυρισμό ότι υπάρχουν δύο κόσμοι: ένας, που είναι ο κόσμος της εμπειρίας μας, και ένας, που είναι ο πραγματικός κόσμος. Η διάκριση αυτή αποκτά εναργή μορφή στο έργο του Kant, με τη διάκριση την οποία κάνει ο ίδιος μεταξύ φαινομένου και «πράγματος καθ' αυτό»¹⁵¹. Μια τέτοια λύση δεν ικανοποιεί πλήρως, όμως, αφ' ενός διότι μένει πάλι ανερμήνευτη η σχέση νου και πραγματικού κόσμου, την οποία επιζητούμε να ερμηνεύσουμε, και αφ' ετέρου, διότι θα πρέπει να ερμηνεύσουμε, επιπλέον, και την σχέση του κόσμου της εμπειρίας με τον πραγματικό κόσμο.

Επιπροσθέτως, μια τέτοια σχέση μεταξύ του κόσμου της εμπειρίας και του πραγματικού κόσμου είναι αδύνατο, εν τέλει, να εγκαθιδρυθεί, καθώς ο πραγματικός κόσμος έχει καταστεί, εξ ορισμού, απρόσιτος σε μας, όπως συμβαίνει με το «πράγμα καθ' αυτό» του Kant. Η μόνη δυνατή διέξοδος, λοιπόν, στο σημείο αυτό είναι να επικεντρωθούμε μόνο στην σχέση του νου με τον κόσμο της εμπειρίας μας, και να αποποιηθούμε το αίτημα για την σχέση του νου με τον πραγματικό κόσμο, το καντιανό «πράγμα καθ' αυτό». Μια τέτοια λύση, όμως, δεν έχει να μας προσφέρει τίποτα γόνιμο, αφού το αρχικό μας ερώτημα αφορούσε την σχέση μεταξύ νου και κόσμου. Αν αφήσουμε κατά μέρος τον εξωτερικό κόσμο, τότε όποια λύση κι αν υιοθετήσουμε, θα αποτελεί, με τον έναν ή τον άλλο τρόπο, μια μορφή ιδεαλισμού, παρόμοιου με αυτόν του Berkeley.

Κινείται πράγματι η σκέψη του McDowell προς μια τέτοια ιδεαλιστική κατεύθυνση; Εκ πρώτης όψεως φαίνεται να συμβαίνει κάτι τέτοιο, εφ' όσον θεωρεί ότι η σκέψη μας

αποκρίνεται στον *εμπειρικό* κόσμο· δηλαδή, αποκρίνεται στο πώς είναι τα πράγματα, στο βαθμό κατά τον οποίο το πώς είναι τα πράγματα είναι προσβάσιμο μέσω της εμπειρίας.¹⁵²

¹⁵¹ Kant [1976/(1781¹/1787²), B XX].

¹⁵² McDowell [1998a, xii].

Όμως, ο McDowell συμπληρώνει εμφατικά την πρόταση αυτή με τον ισχυρισμό ότι τα ίδια τα πράγματα δεν μπορεί παρά να είναι έτσι όπως μας δίνονται στην εμπειρία, και δεν υπάρχει τίποτα άλλο, πέρα από αυτό που μας δίνεται¹⁵³ στην εμπειρία, το οποίο να είναι απρόσιτο στις αισθήσεις μας. Για το λόγο αυτό, ο McDowell υποστηρίζει ότι η ίδια η εμπειρία είναι ο τρόπος άμεσης επαφής του νου με τον κόσμο, μια άποψη η οποία συμπεκνώνει όχι μόνο καντιανές, αλλά και εγελιανές παραδοχές¹⁵⁴.

Πιο συγκεκριμένα, ο McDowell αντλεί από τον Kant την ιδέα ότι η γνώση είναι αποτέλεσμα συνεργασίας της αυτενέργειας του νου και της δεκτικότητας των αισθήσεων. Αρνείται, όμως, υπό την επίδραση του Hegel, ότι η αυτενέργεια και η δεκτικότητα συγκροτούνται αυτόνομα, χωρίς τη μεταξύ τους «συνεργασία» που συναντάμε στην εμπειρία¹⁵⁵. Ο Hegel είναι σε θέση να συγκροτήσει την αυτενέργεια και τη δεκτικότητα από κοινές αρχές, καθώς δεν είναι αντίθετος σε μια ιδεαλιστική λύση, όπως είναι η ιδέα του Geist (αντικειμενικού πνεύματος) μέσω του οποίου υπερβαίνονται όλες οι αντιθέσεις. Ο McDowell θα κρατήσει από τον Hegel την εισαγωγή της αρχής της σύνθεσης και το διαλεκτικό επιχείρημα που παράγεται από την αρχή αυτή¹⁵⁶. Μπορεί, όμως να το πετύχει αυτό, χωρίς να οδηγηθεί και σε κάποια μορφή ιδεαλισμού; Η απάντηση του McDowell σε αυτό το ερώτημα βασίζεται στον ισχυρισμό του ότι ο κόσμος δεν μπορεί παρά να αποτελεί όχι μόνο την αιτία, αλλά και τη δικαιολόγηση των πεποιθήσεών μας.

3.2 Ο κόσμος και η δικαιολόγηση των πεποιθήσεων

Προκειμένου να κατανοήσουμε την ανασυγκρότηση που επιχειρεί ο McDowell όσον αφορά την έννοια του περιεχομένου της εμπειρίας, θα πρέπει, κατ' αρχάς, να λάβουμε υπόψη ότι το σημείο εκκίνησής του είναι το ίδιο με το σημείο εκκίνησης των εμπειριστών: Η εμπειρία μας προσφέρει γνώση. Προκειμένου να δεχθούμε τον

¹⁵³ Αυτό το οποίο μας δίνεται στην εμπειρία δεν έχει σχέση με το «Δεδομένο» των εμπειριστικών αναπαραστασιακών θεωριών. Ο ίδιος ο McDowell ισχυρίζεται ότι υπάρχει κάτι που μας δίνεται στην εμπειρία, αλλά αυτό είναι ένα «αβλαβές δεδομένο» [1998a, 10] και όχι το «Δεδομένο» το οποίο θα επικρίνει αργότερα.

¹⁵⁴ Σύμφωνα με τον Bowie, υπάρχουν πολλές ομοιότητες στη θεματική ανάμεσα στον McDowell και τους Ρομαντικούς, αλλά και το Γερμανικό Ιδεαλισμό, βλ. Bowie [1996, 515-554].

¹⁵⁵ Για την ερμηνεία του Hegel από τον McDowell, βλ. McDowell [2002, 12-16].

¹⁵⁶ Για την αναγκαιότητα της μελέτης του Hegel στο πλαίσιο της σύγχρονης αναλυτικής φιλοσοφίας, βλ. Hortsmann [1999, 275-287].

επιστημικό αυτό ρόλο της εμπειρίας, θα πρέπει να είμαστε σε θέση να δικαιολογούμε αυτήν την γνώση¹⁵⁷, διότι, όπως παρατηρεί και ο Sellars, η γνώση εντάσσεται στο «χώρο των λόγων»¹⁵⁸. Άρα, δεν μας αρκεί μια αιτιακή επίδραση από τον κόσμο. Αυτή μπορεί να μας εξηγήσει πώς φθάσαμε να έχουμε την εμπειρία που έχουμε. Μπορεί, δηλαδή, να μας εξηγήσει τη γένεση της παρατηρησιακής απόφασης, όχι να μας δικαιολογήσει *γιατί* η εμπειρία που έχουμε συνιστά γνώση. Δεν μπορεί, δηλαδή, να μας δικαιολογήσει την πεποίθηση.

Αυτό συμβαίνει, διότι η δικαιολόγηση εντάσσεται στο «χώρο των λόγων» και δεν είναι απλώς αιτιακή. Αυτό σημαίνει ότι η αποδοχή ή μη της εμπειρίας ως γνώσης, είναι θέμα για το οποίο είμαστε, εν μέρει, ελεύθεροι να αποφασίσουμε, και άρα υπεύθυνοι γι' αυτήν¹⁵⁹. Συνεπώς, θα πρέπει να ανασυγκροτήσουμε, στην προσέγγιση της εμπειρικής γνώσης, όχι μόνο την αιτιακή επίδραση, αλλά και την ορθολογική δέσμευση από τον κόσμο. Ορθολογική δέσμευση σημαίνει ότι χρειαζόμαστε *λόγους-επιχειρήματα*, στη βάση των οποίων θα είμαστε σε θέση να δικαιολογήσουμε τον ισχυρισμό ότι η εμπειρία μάς προσφέρει γνώση, δηλαδή μια δικαιολογημένη αληθή πεποίθηση.

Μια τέτοια δέσμευση δεν μπορεί να παράγεται από την σκέψη. Θα πρέπει, δηλαδή, να προέρχεται από τον ίδιο τον κόσμο, διαφορετικά οδηγούμαστε στα παράδοξα του ιδεαλισμού. Από το άλλο μέρος, όμως, δεν μπορεί να βρίσκεται και έξω από τα περιεχόμενα που μπορούν να νοηθούν. Κάτι τέτοιο θα ήταν αδιανόητο και, επομένως, ασυνάρτητο. Θα πρέπει, όμως, στο σημείο αυτό, να διακρίνουμε μεταξύ δύο σημασιών που δίνουμε στη λέξη «σκέψη»:

«Σκέψη» μπορεί να σημαίνει την *πράξη* της σκέψης: αλλά μπορεί επίσης και να σημαίνει το *περιεχόμενο* μιας σκέψης: τι σκέφτεται κάποιος. Τώρα, εάν πρόκειται να αναγνωρίσουμε την ανεξαρτησία της πραγματικότητας, αυτό που χρειαζόμαστε είναι μια δέσμευση έξω από τη *σκέψη* και την *κρίση*, τις ασκήσεις της αυτενέργειάς

¹⁵⁷ Το αίτημα για τη δικαιολόγηση της εμπειρικής γνώσης αποτελεί απαραίτητο στοιχείο για τον ορισμό της γνώσης, βλ. Bonjour [1985, 4].

¹⁵⁸ Sellars [1995, §36], McDowell [1995a, 884]. Για το σημείο αυτό, βλ και MacBeth [2000, 113]. Ο Bonjour [1985, 6] παρατηρεί ότι το είδος της δικαιολόγησης που αναζητούμε στην περίπτωση της γνώσης είναι η *επιστημική δικαιολόγηση*, δηλαδή μια δικαιολόγηση κατάλληλη για τις πεποιθήσεις ή τις κρίσεις.

¹⁵⁹ McDowell [1998c, 434].

μας. Η δέσμευση αυτή δεν χρειάζεται να κείται έξω από τα περιεχόμενα που μπορούν να νοηθούν.¹⁶⁰

Με την εύλογη αυτή διάκριση, αποφεύγεται η παγίδα του ιδεαλισμού: Δεν είμαστε αναγκασμένοι να προσφύγουμε στην σκέψη, ως νοητική ενέργεια, προκειμένου να δεσμεύσουμε ορθολογικά την πεποίθηση. Μας αρκεί ότι η δέσμευση αυτή μπορεί να αποτελέσει δυνατό περιεχόμενο της σκέψης, άρα υπάρχει στον κόσμο, και όχι στην σκέψη ως πράξη¹⁶¹.

Η ιδέα ότι πρέπει να δεχθούμε μια δέσμευση από τον κόσμο στην εμπειρία, μάς οδηγεί στην ιδέα ότι η εμπειρία είναι δεκτικότητα σε λειτουργία. Η ιδέα αυτή, σε συνδυασμό με την απαίτηση η εμπειρία να δύναται να δικαιολογήσει τις πεποιθήσεις μας, οδηγεί στην αποδοχή της θέσης ότι η εμπειρία έχει εννοιολογικό περιεχόμενο. Κατ' αυτόν τον τρόπο, η εμπειρία γίνεται κατανοητή ως συνεργασία της δεκτικότητας με την αυτενέργεια. Μας παρουσιάζει τα πράγματα, όπως ακριβώς έχουν, χωρίς, όμως, να εξαρτάται από την εμπειρία μας το πώς έχουν τα πράγματα¹⁶². Εδώ ο McDowell ουσιαστικά εισηγείται, ή τουλάχιστον η θέση του δεν διαφέρει από, μια μορφή άμεσου ρεαλισμού¹⁶³. Όπως γράφει ο ίδιος:

Σε μια συγκεκριμένη εμπειρία, στην οποία κάποιος δεν παραπλανάται, αυτό που αντιλαμβάνεται είναι *ότι τα πράγματα έχουν έτσι και έτσι*. Το *ότι τα πράγματα έχουν έτσι και έτσι* είναι το περιεχόμενο της εμπειρίας και μπορεί να γίνει επίσης το περιεχόμενο μιας κρίσης: Γίνεται το περιεχόμενο μιας κρίσης, εάν το υποκείμενο αποφασίσει να πάρει την εμπειρία τοις μετρητοίς (at face value). Συνεπώς, είναι εννοιολογικό περιεχόμενο. Αλλά *το ότι τα πράγματα έχουν έτσι και έτσι*, είναι επίσης, αν κάποιος δεν παραπλανάται, μια όψη του κόσμου: *έτσι έχουν τα πράγματα*. Κατ' αυτόν τον τρόπο, η ιδέα των εννοιολογικά δομημένων λειτουργιών της δεκτικότητας μάς επιτρέπει να μιλήσουμε για την εμπειρία ως ανοικτότητα στην πραγματικότητα (openness to the layout of reality). Η εμπειρία δίνει τη δυνατότητα στην πραγματικότητα (the layout of reality) να

¹⁶⁰ McDowell [1998a, 28]. Τα πλάγια στο πρωτότυπο.

¹⁶¹ Η διάκριση αυτή επιτρέπει να δούμε και τον αιτιακό ρόλο του εξωτερικού κόσμου: η σκέψη μπορεί να ενεργοποιηθεί αιτιακά από τον κόσμο, αλλά το περιεχόμενό της δεν μπορεί (αντίθετα από αυτό που ισχυρίζονται οι υποστηρικτές του «Μύθου του Δεδομένου»). Ωστόσο, έχουν διατυπωθεί αντιρρήσεις κατά πόσο η διάκριση αποτρέπει τον ιδεαλισμό, βλ. Vision [1998, 404]. Για το θέμα αυτό βλ. παρακάτω 6.1.

¹⁶² McDowell [1998a, 25].

ασκήσει μια ορθολογική επίδραση σε αυτό που σκέφτεται ένα υποκείμενο.¹⁶⁴

3.3 Μια αντινομία της έννοιας της εμπειρίας στις κλασικές εμπειριστικές θεωρίες

Η πρόταση του McDowell για το περιεχόμενο της εμπειρίας και το νου ως ανοικτότητα στον κόσμο, προκύπτει από την ανασυγκρότηση, στην οποία προχωρά ο ίδιος, της έννοιας της εμπειρίας που έχουν διάφορες κλασικές θεωρίες που έχουν προσπαθήσει να θεματοποιήσουν την σχέση της σκέψης με τον κόσμο μέσω της εμπειρίας. Σε όλες αυτές τις θεωρίες παρουσιάζεται μια αντινομία. Από τη μια μεριά, η εμπειρία πρέπει να κρίνει τις πεποιθήσεις μας για τον κόσμο, με την έννοια ότι το αν μια πεποίθηση είναι αληθής ή ψευδής, είναι ζήτημα το οποίο θα κριθεί από τα πορίσματα της εμπειρίας. Από την άλλη, η εμπειρία, δεν μπορεί να αποτελεί τον «κριτή» της ορθότητας ή μη των πεποιθήσεών μας (όπως υποστηρίζει, σύμφωνα με τον McDowell, η πλειοψηφία των φιλοσόφων¹⁶⁵). Αυτό συμβαίνει, διότι η εμπειρία, στο πλαίσιο αυτών των θεωριών, αποτελεί το «μηχανισμό» επίδρασης του κόσμου στις πεποιθήσεις μας, και άρα θα πρέπει να συλλαμβάνεται με μη εννοιολογικούς όρους. Η αντινομία αυτή έχει ως αποτέλεσμα να μην είναι δυνατή μια θεωρία για την εμπειρική γνώση στο πλαίσιο του φιλοσοφικού εμπειρισμού¹⁶⁶.

Για να καταλάβουμε πώς προκύπτει αυτή η αντινομία, θα πρέπει να εξετάσουμε τη διάκριση ανάμεσα στο κανονιστικό και το μηχανιστικό, μια διάκριση για την περιγραφή της οποίας ο McDowell οικειοποιείται την ορολογία του Sellars για το «χώρο των λόγων» και το «χώρο της φύσης». Με το «χώρο των λόγων» εννοούμε το «χώρο» των έλλογων επιχειρημάτων, το χώρο του περιεχομένου, της προθετικότητας και της συναγωγικής γνώσης:

Ο «χώρος των λόγων» είναι ο «χώρος» μέσα στον οποίο κινείται η σκέψη, και η τοπογραφία του είναι αυτή των λογικών

¹⁶³ Stern [1999, 249].

¹⁶⁴ McDowell [1998a, 26]. Τα πλάγια στο πρωτότυπο.

¹⁶⁵ Εδώ ο McDowell αναφέρεται στους κλασικούς εμπειριστές οι οποίοι αδυνατούν να συλλάβουν την απαίτηση για ορθολογική δέσμευση από τον κόσμο εξαιτίας της αποδοχής εκ μέρους τους του μη εννοιολογικού «δεδομένου» και στους ιδεαλιστές οι οποίοι, επειδή δεν αντιμετωπίζουν τον κόσμο ως εξωτερικό από τη σκέψη μας, δεν νομιμοποιούνται να θέσουν μια τέτοια απαίτηση.

¹⁶⁶ MacBeth [2000, 114].

αλληλοσυνδέσεων μεταξύ των εννοιολογικών περιεχομένων·
μπορούμε ισότιμα να μιλάμε για το «χώρο» των εννοιών.¹⁶⁷

Αυτός ο χώρος πρέπει να «εκτείνεται» και στον κόσμο, οπότε αποκτά αντικειμενικό χαρακτήρα:

το περιεχόμενο [το προτασιακό περιεχόμενο που έχουν οι λόγοι (reasons)] επίσης αναγνωρίζει όψεις του κόσμου, είτε όπως είναι [ο κόσμος] είτε όπως θα θεωρούσαμε ότι είναι, και με αυτήν την έννοια είναι αντικειμενικό. Συνεπώς, ο «χώρος των λόγων» δεν είναι μόνον ο χώρος των προτάσεων, είναι επίσης ο χώρος του δυνάμενου να περιγραφεί (describable) κόσμου.¹⁶⁸

Με το «χώρο της φύσης» εννοούμε το «χώρο» των μηχανιστικών αιτιών που λειτουργούν στη φύση. Ο «χώρος» αυτός αναδύεται ταυτόχρονα με τη νέα αντίληψη για τη φύση που εισάγει ο Γαλιλαίος¹⁶⁹.

Στόχος του Sellars, όταν εισάγει αυτήν τη διάκριση είναι να επιχειρηματολογήσει υπέρ της άποψης ότι, παρόλο που οι εμπειρικές προτάσεις βασίζονται σε παρατηρησιακές αποφάνσεις, υπάρχει μια «λογική διάσταση», σύμφωνα με την οποία και οι παρατηρησιακές αποφάνσεις βασίζονται στις εμπειρικές προτάσεις. Αυτό ισχύει υπό την έννοια ότι οι παρατηρησιακές αποφάνσεις είναι δυνατές μόνο στο πλαίσιο μιας ήδη υιοθετημένης κοσμοθεωρίας¹⁷⁰. Ο παραδοσιακός εμπειρισμός έχει αγνοήσει αυτήν τη δεύτερη διάσταση με αποτέλεσμα να μην μπορεί να γεφυρώσει το χάσμα του νου με τον κόσμο.

Με τη διάκριση, λοιπόν, μεταξύ του «χώρου των λόγων» και του «χώρου της φύσης» γίνεται κατανοητός ο ισχυρισμός ότι η εμπειρία, προκειμένου να συγκροτεί το «δικαστήριο» των πεποιθήσεών μας για τον κόσμο, θα πρέπει να ανήκει στο «χώρο των λόγων», αφού και οι πεποιθήσεις ανήκουν σε αυτόν (σύμφωνα με τη δεύτερη «λογική διάσταση», που είδαμε). Από την άλλη, όμως, η εμπειρία, κατανοητή ως οι εντυπώσεις που μας δίνονται από τον κόσμο, δεν μπορεί να ανήκει απλώς στο «χώρο των λόγων», αλλά στο «χώρο της φύσης», αφού οι εντυπώσεις σχηματίζονται μηχανικά από τα ερεθίσματα του κόσμου (σύμφωνα με την πρώτη «λογική διάσταση», αυτή που αποδέχεται και ο παραδοσιακός εμπειρισμός). Εντός της αναλυτικής φιλοσοφίας, τις απαρχές αυτής της αντινομίας τις βρίσκουμε στην

¹⁶⁷ McDowell [1995a, 888].

¹⁶⁸ Blackburn [2001, 139].

¹⁶⁹ Putnam [1997, 267]. Με αυτή τη νέα αντίληψη για τη φύση θα ασχοληθούμε στη συνέχεια, βλ. 5.2.

¹⁷⁰ Sellars [1995, §38], McDowell [1998b, 435].

αντιπαράθεση μεταξύ των Schlick και Weismann, από τη μια, και των Neurath-Carnap, από την άλλη μεριά, όσον αφορά το κατά πόσο η γλώσσα συνδέεται ή όχι με ένα εξω-γλωσσικό στοιχείο, έτσι ώστε να έχει νόημα η ιδέα του εμπειρικού περιεχομένου¹⁷¹. Το πρόβλημα, λοιπόν, είναι πώς θα λυθεί, εάν μπορεί να λυθεί, η αντινομία αυτή¹⁷².

3.3.1 Ο «Μύθος του Δεδομένου»

Δύο λύσεις έχουν προταθεί για την αντιμετώπιση αυτής της αντινομίας. Καμιά τους, όμως, δεν φαίνεται να είναι ικανοποιητική. Η πρώτη λύση, την οποία ο McDowell ονομάζει «ωμό νατουραλισμό», είναι να αρνηθούμε το διαχωρισμό των δύο «χώρων» και να θεωρήσουμε ότι ο «χώρος των λόγων» δεν είναι τίποτα άλλο από ένα μέρος του «χώρου της φύσης». Συνεπώς, σύμφωνα με το νατουραλισμό, ο «χώρος των λόγων» δεν παίζει κανένα ρόλο στη δικαιολόγηση της εννοιολογικής μας σύνδεσης με τον κόσμο, διότι θεωρείται ότι οι έλλογες σχέσεις δεν είναι παρά μηχανικές φυσικές αιτίες, και άρα μπορούν να περιγραφούν εντός του πλαισίου του «χώρου της φύσης». Αυτό υποστηρίζουν οι νατουραλιστές ότι το επιτυγχάνουν μέσω της πλήρους αναγωγής των έλλογων σχέσεων σε αιτιακές, που διέπονται από τους νόμους της φύσης, ή μέσω της πλήρους εξάλειψης των έλλογων σχέσεων (εδώ εντάσσεται και το πρόγραμμα του εξαλειπτικού υλισμού)¹⁷³. Μια μορφή που μπορεί να πάρει ο «ωμός νατουραλισμός» είναι αυτή του «Μύθου του Δεδομένου»¹⁷⁴.

Ποιός είναι ο ισχυρισμός του «Μύθου του Δεδομένου»; Το «Δεδομένο» είναι αυτό που μας δίνεται παθητικά στην εμπειρία από τον κόσμο, και στη διαμόρφωση του οποίου δεν συμβάλλει το υποκείμενο. Αυτό το «Δεδομένο» ιστορικά έχει λάβει διάφορες ονομασίες: «ιδέα», «νοητική αναπαράσταση», «δεδομένο των αισθήσεων» κλπ. Το «Δεδομένο» αυτό εισάγεται στη συζήτηση για την σχέση του νου με τον κόσμο ακριβώς για να δοθεί απάντηση στο πρόβλημα της αντικειμενικότητας της

¹⁷¹ Friedman [1996, 453].

¹⁷² McDowell [1998a, xiv-xv].

¹⁷³ Ο Searle υποστηρίζει ότι κατά κύριο λόγο χρησιμοποιούνται η λογική αναγωγή, η οντολογική, η θεωρητική αναγωγή, η αιτιώδης αναγωγή και η οντολογική αναγωγή ιδιοτήτων, βλ. Searle [1997, κεφ. 5]. Ο Putnam υποστηρίζει οι εννοιολογικές ικανότητες «δεν πρέπει να εξηγηθούν αναγωγικά χρησιμοποιώντας το λεξιλόγιο της φυσικής και της βιολογίας, ή ακόμη και το λεξιλόγιο της γνωστικής επιστήμης» (Putnam [1994b, 483]).

¹⁷⁴ Αντίθετα, ο Brandom υποστηρίζει ότι ο «Μύθος του Δεδομένου» διακρίνεται από τον «ωμό νατουραλισμό» και συνακόλουθα ο McDowell εξετάζει τρεις εκδοχές: το «Μύθο του Δεδομένου», τον «ωμό νατουραλισμό» και το συνεκτικισμό, βλ. Brandom [1998, 369].

δέσμευσης της σκέψης από τον κόσμο. Να δοθεί, δηλαδή, απάντηση στο πρόβλημα ότι η σκέψη μας, τουλάχιστον όταν διατυπώνει κρίσεις, που βασίζονται σε προτάσεις εμπειρίας, πρέπει να *δεσμεύεται* από τον κόσμο. Σύμφωνα, λοιπόν, με το «Μύθο του Δεδομένου», ο κόσμος επιδρά *αιτιακά* στις αισθήσεις μας και, μέσω αυτής της επίδρασης, προκαλούνται στο νου οι παραστάσεις των αντικειμένων του εξωτερικού κόσμου, παραστάσεις οι οποίες αποτελούν την έσχατη δικαιολόγηση των πεποιθήσεών μας. Με το σχήμα αυτό, φαίνεται να έχουμε απαντήσει στο ερώτημα της σχέσης του νου με τον κόσμο, να έχουμε καλύψει την απαίτηση για τη σύνδεση των πεποιθήσεών μας με τον κόσμο, ώστε αυτές να έχουν χαρακτήρα αντικειμενικότητας.

Ο McDowell αναφέρεται αρχικά στους λόγους για τους οποίους η ιδέα του «Δεδομένου» παρουσιάζεται γοητευτική. Η ανάγκη για την αποδοχή του «Δεδομένου» προβάλλει έντονη, όταν θέσουμε το ζήτημα του περιορισμού της ελευθερίας του νου από την εξωτερική πραγματικότητα. Έναν περιορισμό, ο οποίος, για να εξασφαλίσει την ανεξαρτησία του κόσμου, δεν θα πρέπει να έχει καμιά σχέση με το νου. Αυτό συνέβη με τη θεωρία του Locke. Την ίδια ιδέα διατήρησε και ο Kant στη σύνθεση ορθολογισμού και εμπειρισμού, που προσπάθησε να επιτύχει. Το αίτημα για τον περιορισμό αυτό είναι εύλογο, διότι διαφορετικά δεν θα μπορούσαμε να διασφαλίσουμε ότι η σκέψη μας αναφέρεται, αντικειμενικά, στον κόσμο. Θα καταλήγαμε έτσι, με τον ένα ή τον άλλο τρόπο, σε μια μορφή ιδεαλισμού, όπως συνέβη στην περίπτωση του Berkeley.

Το «Δεδομένο», λοιπόν, έρχεται ακριβώς να απαντήσει σε αυτό το αίτημα για τον περιορισμό της σκέψης από τον κόσμο, και την αποφυγή του ιδεαλισμού. Το «Δεδομένο», αυτό που δίνεται από τον κόσμο στην εμπειρία μας, δεν έχει σχέση με την δική μας συμβολή, άρα δεν μπορεί να συγκροτηθεί ελεύθερα από αυτήν. Κατά συνέπεια, δεν μπορεί, στην περίπτωση αυτή, το υποκείμενο να σφάλει. Αντίθετα συνιστά τη δέσμευση της ελευθερίας της κατανόησής μας, όταν χρησιμοποιούμε τις εμπειρικές μας έννοιες¹⁷⁵.

Έτσι λοιπόν, το «Δεδομένο» εκλαμβάνεται ως το θεμέλιο των εμπειρικών μας δικαιολογήσεων, διότι συνιστά τις εντυπώσεις πάνω στο νου, που προέρχονται από το περιβάλλον. Αυτές οι εντυπώσεις πρέπει να είναι η έσχατη δικαιολόγηση που μπορούμε να προβάλλουμε, προκειμένου να δικαιολογήσουμε μια πρόταση της εμπειρίας μας, όταν έχουμε εξαντλήσει όλες τις δικαιολογήσεις που μπορούμε να

¹⁷⁵ McDowell [1998a, 5].

προσφέρουμε στο πλαίσιο των εννοιολογικών δυνατοτήτων μας. Με τα λόγια του ίδιου του McDowell:

Ας υποθέσουμε ότι ανιχνεύουμε το έδαφος, τη δικαιολόγηση, για μια πεποίθηση ή για μια κρίση. Η ιδέα είναι ότι, όταν έχουμε εξαντλήσει όλες τις διαθέσιμες κινήσεις από το ένα εννοιολογικά οργανωμένο κομμάτι (item) σε ένα άλλο, υπάρχει ένα ακόμη βήμα που μπορούμε να κάνουμε: δηλαδή, να δείξουμε σε κάτι το οποίο απλά προσλαμβάνεται στην εμπειρία.¹⁷⁶

Ωστόσο, η ιδέα του «Δεδομένου» δεν μας λύνει το πρόβλημα της σχέσης του νου με τον κόσμο, ούτε το πρόβλημα της δικαιολόγησης της εμπειρικής γνώσης. Αυτό συμβαίνει, διότι «η ιδέα του “Δεδομένου” είναι η ιδέα ότι ο “χώρος των λόγων”... εκτείνεται ευρύτερα από τη σφαίρα του εννοιολογικού»¹⁷⁷, δηλαδή ευρύτερα από τη σφαίρα των εννοιολογικών ικανοτήτων μας. Αυτός ο επιπλέον «χώρος» του «χώρου των λόγων» είναι ακριβώς οι αιτιακές, μη εννοιολογικές επιδράσεις που δέχεται ο νους, η σκέψη, από το εξωτερικό περιβάλλον.

Στο άρθρο του «Praxis of Mind and World»¹⁷⁸, ο McDowell συγκεκριμενοποιεί περισσότερο την αφετηρία του μέσω μιας στρατηγικής η οποία έλκεται από την κριτική του Sellars στο «Μύθο του Δεδομένου». Ο «Μύθος του Δεδομένου», σύμφωνα με τον Sellars, όπως αποτυπώνεται emphatically στις εμπειριστικές θεωρίες για τα δεδομένα των αισθήσεων, βασίζεται σε δύο ιδέες: Η πρώτη είναι η ιδέα της ύπαρξης αισθητών επεισοδίων που δεν εμπεριέχουν έννοιες, και η δεύτερη είναι η ιδέα της ύπαρξης μη συναγωγικής, άμεσης, γνώσης για το πώς είναι ο κόσμος, η οποία βασίζεται στα μη εννοιολογικά επεισόδια της αίσθησης¹⁷⁹.

Εδώ ο Sellars υποστηρίζει ότι αναλαμβάνει ένα θεωρητικό πρόγραμμα, στόχος του οποίου είναι:

να εξετάσει αυτές τις δύο ιδέες και να καθορίσει πώς αυτό που επιβιώνει της κριτικής στην καθεμιά [ιδέα] μπορεί κατάλληλα να

¹⁷⁶ McDowell [1998a, 6].

¹⁷⁷ McDowell [1998a, 7].

¹⁷⁸ *Philosophy and Phenomenological Research*, τομ. 53, τχ. 2, Ιούνιος 1998, σελ. 365-368.

¹⁷⁹ Sellars [1995, §7]. Μη συναγωγική είναι η γνώση που δεν βασίζεται σε οποιοδήποτε είδους λογικό συμπέρασμα.

συνδυαστεί με το άλλο [αυτό που επιβιώνει της κριτικής στην
άλλη ιδέα].¹⁸⁰

Τη λύση ο Sellars την βρίσκει στην έννοια της προθετικότητας: στο ότι, δηλαδή, και οι δύο ιδέες δέχονται ότι πρέπει να υπάρχει ένα υποκείμενο που συλλαμβάνει τον κόσμο στο πλαίσιο των ικανοτήτων του. Έτσι, ορίζει τα επεισόδια της αίσθησης ως «διατύπωση μιας βεβαιωτικής πρότασης ή ενός ισχυρισμού» ή «ως “να περιέχουν” έναν ισχυρισμό»¹⁸¹, οδηγούμενος σε αυτήν την άποψη μέσα από τη διάκριση μεταξύ των δύο «λογικών διαστάσεων» που είδαμε παραπάνω. Με τον τρόπο αυτό, ο Sellars επιτυγχάνει να εντάξει την προθετικότητα (intentionality) σε μια εμπειριστική θεωρία για τη γνώση. Παρά ταύτα, ο ίδιος καταλήγει στο γλωσσικό συμπεριφορισμό, καθώς η εμπειρία, στο έργο του, καθίσταται διάθεση (disposition) για την υιοθέτηση μιας λεκτικής συμπεριφοράς, καθώς ανάγει τις πεποιθήσεις σε έκδηλες συμπεριφορές. Ωστόσο, η ανάλυση της θέσης του Sellars δεν είναι του παρόντος.

Το σημαντικό στοιχείο που υποστηρίζει ο Sellars στο «Empiricism and the Philosophy of Mind»¹⁸², σύμφωνα με την ανασυγκρότηση του McDowell, είναι ότι δεν υπάρχει κάτι παθητικά «δεδομένο» στην εμπειρία, ανεξάρτητα από τις αποκτημένες εννοιολογικές μας ικανότητες. Κατά συνέπεια, η εμπειρία δεν μπορεί να μας δώσει κάτι για το οποίο να μην έχουμε ήδη σχηματισμένες έννοιες¹⁸³.

Υπάρχουν, όμως, και διαφορές μεταξύ των Sellars και McDowell. Η κύρια διαφορά ανάμεσά τους εντοπίζεται στην υιοθέτηση εκ μέρους τους δύο διαφορετικών αναγνώσεων του Kant. Από τη μια μεριά, ο Sellars υιοθετεί μια ψυχολογική ανάγνωση του Kant, σύμφωνα με την οποία αυτό που ενδιαφέρει τον Kant είναι να εξηγήσει το πώς ο νους παράγει γνώση από τις παραστάσεις που δέχεται από τον κόσμο. Έτσι, ο Sellars οδηγείται στην υπογράμμιση του ρόλου που έχουν τα εσωτερικά επεισόδια στην αντιληπτική εμπειρία και στη συνακόλουθη παραγωγή της γνώσης¹⁸⁴ καθώς και, στη συνέχεια, στην ιδέα του γλωσσικού συμπεριφορισμού. Από την άλλη μεριά, ο McDowell επιμένει στην γνωσιολογική υπερβατολογική ανάγνωση του Kant, σύμφωνα με την οποία αυτό που ενδιαφέρει τον Kant είναι να

¹⁸⁰ Sellars [1995, §10].

¹⁸¹ Sellars [1995, §16]. Ο McDowell απορρίπτει αυτή την ιδέα, βλ. *Vision* [1998, 402].

¹⁸² Το κείμενο του Sellars *Empiricism and the Philosophy of Mind* βρίσκεται στην ηλεκτρονική διεύθυνση <http://www.ditext.com/sellars/epm.html>, επιμ. Andrew Chrucky, 1995.

¹⁸³ McDowell [1998b, 365].

¹⁸⁴ Αυτή είναι και η ερμηνεία του Sellars που προσφέρει ο McDowell [2000, 1-21].

επιτύχει τη συσχέτιση της γνώσης με τον κόσμο, στον οποίο αναφέρεται, και άρα να γεφυρωθεί το γνωσιολογικό κενό μεταξύ του νου και του κόσμου¹⁸⁵.

Αυτή η διαφορά εξηγεί και το γεγονός ότι ο Sellars υποστηρίζει ότι πρέπει να υιοθετήσουμε την ιδέα ότι η εμπειρία περιέχει και ένα μη εννοιολογικό στοιχείο. Γιατί ο Sellars χρειάζεται να υιοθετήσει μια τέτοια ιδέα; Όπως γράφει ο ίδιος:

Πώς είναι δυνατόν οι άνθρωποι να μπορούν να έχουν την εμπειρία που περιγράφουν λέγοντας «μου φάνηκε σαν να είδα ένα κόκκινο και τριγωνικό σχήμα», όταν είτε δεν υπάρχει κανένα αντικείμενο εκεί, είτε, αν υπάρχει, αυτό δεν είναι ούτε κόκκινο ούτε τριγωνικό; Η εξήγηση περίπου επιβεβαιώνει ότι σε κάθε περίπτωση στην οποία ένα πρόσωπο έχει μια εμπειρία αυτού του είδους, είτε αληθινή είτε όχι, έχει αυτό που ονομάζεται μια «αίσθηση» ή «εντύπωση» «ενός κόκκινου πράγματος»¹⁸⁶.

Ξεκινώντας από αυτήν την σκέψη, αργότερα θα γενικεύσει την περίπτωση και θα ισχυριστεί ότι τελικά το μη εννοιολογικό περιεχόμενο είναι απαραίτητο, προκειμένου να μπορούμε να μιλάμε για ενεργοποίηση εννοιολογικών ικανοτήτων στην εμπειρία. Πιο απλά, για να είμαι σε θέση να διατυπώνω ισχυρισμούς που περιέχονται στην εμπειρία, θα πρέπει οι ισχυρισμοί αυτοί να αναφέρονται στον κόσμο. Για να αναφέρονται, όμως, στον κόσμο, θα πρέπει οι ισχυρισμοί αυτοί να προκαλούνται από τον κόσμο. Συνεπώς, ο Sellars χρειάζεται το μη εννοιολογικό περιεχόμενο, αφ' ενός, για να συμπεριλάβει την ιδέα της αιτιακής πρόκλησης των πεποιθήσεων από τον κόσμο, και αφ' ετέρου, για να μπορέσει να εξηγήσει τι συμβαίνει στις αντιληπτικές πλάνες. Στην περίπτωση των αντιληπτικών πλανών, η προσφυγή στον ισχυρισμό που περιέχεται στην εμπειρία δεν μπορεί να εξηγήσει την απουσία του πράγματος, εξαιτίας του οποίου προκαλείται η εμπειρία.

Αυτή η προσφυγή στο μη εννοιολογικό περιεχόμενο δεν γίνεται δεκτή από τον McDowell. Ο τελευταίος υποστηρίζει ότι, στην περίπτωση της αντιληπτικής πλάνης, δεν «πάει κάτι στραβά με τον κόσμο», οπότε δεν χρειάζεται την ευθύνη για αυτό «που πάει στραβά» να την αποδώσω στον κόσμο. Ως εκ τούτου, δεν υπάρχει πλέον και η ανάγκη εισαγωγής ενός διαφορετικού είδους περιεχομένου, που μου δίνεται

¹⁸⁵ Για τις δύο αυτές αναγνώσεις του Kant, βλ. Anderson [2001, 276-279]. Ο ίδιος ο McDowell υποστηρίζει ότι ο σκοπός του Kant είναι κατ' εξοχήν γνωσιολογικός, McDowell [1998b, 436]. Ωστόσο, αργότερα ο McDowell θα υποστηρίξει ότι η άποψή του δεν διαφέρει από αυτήν του Sellars, βλ. McDowell [2002, 3].

¹⁸⁶ Sellars [1995, §7].

αποκλειστικά από τον κόσμο, και που να μπορεί να εξηγήσει τι έχει «πάει στραβά». Μια τέτοια λύση θα οδηγήσει αναγκαστικά σε μια γενίκευση: Ακόμη κι όταν τίποτα «δεν πάει στραβά», μας χρειάζεται η ιδέα ενός διαφορετικού περιεχομένου. Μια τέτοια κίνηση δεν χρειάζεται, σύμφωνα με τον McDowell, διότι, όπως είδαμε και προηγουμένως, η αντιληπτική πλάνη δεν χρειάζεται φιλοσοφική, αλλά φυσική εξήγηση, εξήγηση που θα δοθεί από την επιστήμη¹⁸⁷.

Ο McDowell, λοιπόν, απορρίπτει το γλωσσικό συμπεριφορισμό του Sellars, διότι η ενεργοποίηση των εννοιολογικών ικανοτήτων, στην προσέγγιση του Sellars, δεν είναι αποτέλεσμα της ελευθερίας του νου, δηλαδή, της αυτενέργειας, αλλά γίνεται ακούσια, ως μηχανιστικό παράγωγο της επίδρασης του εξωτερικού περιβάλλοντος στις αισθήσεις μας¹⁸⁸. Η ενεργοποίηση αυτή, ακριβώς επειδή λαμβάνει χώρα χωρίς συνειδητή συναίσθηση από τη μεριά του αντιληπτικού υποκειμένου, εισάγει την αιτιακή επίδραση του κόσμου. Ωστόσο, δεν κατορθώνει να διασφαλίσει την έλλογη δέσμευση που πρέπει να έχουμε από τον κόσμο, προκειμένου ο κόσμος να μπορεί να εισέρχεται στη *δικαιολόγηση των πεποιθήσεων που έχουμε*. Από την άλλη, όμως, ο McDowell δέχεται την ιδέα του Sellars ότι, προκειμένου να μου δώσει κάτι η εμπειρία μου, με τη μορφή της δικαιολόγησης, θα πρέπει, προηγουμένως, να έχω αποκτημένες εννοιολογικές ικανότητες για αυτό.

Ο «Μύθος του Δεδομένου» ως απάντηση στο πρόβλημα της σχέσης του νου με τον κόσμο αδυνατεί να διασφαλίσει αυτήν την σχέση. Αυτό συμβαίνει, διότι οι σχέσεις δικαιολόγησης μιας πεποίθησης, ακριβώς επειδή εντάσσονται μέσα στο «χώρο των λόγων» (όπως είδαμε προηγουμένως) είναι ασυνάρτητο να υποθέσουμε ότι εντοπίζονται στον επιπλέον «χώρο» που προτείνει ο «Μύθος του Δεδομένου». Ως εκ τούτου, καθιστούν και τη δικαιολόγηση και την έλλογη αντικειμενικότητα αδύνατες. Όπως παρατηρεί ο McDowell, ο «χώρος των λόγων» είναι ο «χώρος» των έλλογων σχέσεων. Για να μπορούμε, όμως, να έχουμε έλλογες σχέσεις, θα πρέπει να έχουμε έννοιες μέσω των οποίων θα διατυπωθούν οι σχέσεις αυτές. Άρα, ο «χώρος των λόγων» πρέπει αναμφισβήτητα να εκτείνεται όσο και ο «χώρος» των εννοιών¹⁸⁹. Συνεπώς, ο ισχυρισμός ότι ο «χώρος των λόγων» εκτείνεται πέρα από το «χώρο» των εννοιών, δεν μπορεί να δικαιολογηθεί ούτε να στηριχθεί¹⁹⁰.

¹⁸⁷ McDowell, Ρέθυμνο, 17/5/2002.

¹⁸⁸ McDowell [1998c, 438], [1998b, 458], [2002, 7].

¹⁸⁹ McDowell [1995a, 888].

¹⁹⁰ McDowell [1998a, 7].

Το πρόβλημα που εντοπίζει ο McDowell στο «Μύθο του Δεδομένου» είναι ότι δεν μας δικαιολογεί την εμπειρική γνώση, αλλά μας προσφέρει μόνο «άλλοθι». Τι σημαίνει ότι η εμπειρία μας προσφέρει μόνο άλλοθι, ενώ αυτό που θέλουμε είναι επιχειρήματα (λόγους); Ο McDowell διευκρινίζει το σημείο αυτό για το «Δεδομένο» ως άλλοθι ως εξής:

Αυτό που θέλω είναι κάτι ανάλογο με την έννοια ότι εάν κάποιος βρεθεί σε ένα τόπο από τον οποίο έχει εξοριστεί, έχει άλλοθι εξαιτίας του γεγονότος ότι έχει εναποτεθεί εκεί από έναν ανεμοστρόβιλο. Η άφιξή του εκεί είναι εντελώς απομακρυσμένη από το χώρο ευθύνης του· δεν ισχύει ότι εξακολουθεί να είναι υπεύθυνος, αλλά υπάρχει μια βάση για το μετριασμό οποιασδήποτε τιμωρίας.¹⁹¹

Γιατί, λοιπόν, το «Δεδομένο» μας προσφέρει άλλοθι και όχι δικαιολογήσεις; Αυτό συμβαίνει, διότι το πρόβλημά μας ήταν, από τη μια μεριά, να δεχθούμε έναν εξωτερικό περιορισμό της σκέψης μας, μια δέσμευση της σκέψης μας από τον κόσμο. Από την άλλη, αυτός ο περιορισμός θα πρέπει να μπορεί να αποτελεί δικαιολόγηση της πεποίθησης που διαμορφώνουμε για τον κόσμο, να μπορεί, δηλαδή, να δικαιολογεί τις εμπειρικές προτάσεις, ως προτάσεις που προσφέρουν γνώση του εξωτερικού κόσμου.

Ωστόσο, το «Δεδομένο» μας εξασφαλίζει την πρώτη προϋπόθεση, τον περιορισμό της σκέψης από τον κόσμο, αλλά αδυνατεί, όπως είδαμε, να εξασφαλίσει τη δεύτερη, τον περιορισμό ως δικαιολόγηση της εμπειρικής γνώσης. Αντίθετα, αυτό που μας προσφέρει το «Δεδομένο» είναι την αναγκαστική, μηχανιστική, αποδοχή εκ μέρους μας της πεποίθησης, διότι η διαμόρφωσή της είναι αποτέλεσμα, σε τελική ανάλυση, της δράσης αιτιακών δυνάμεων. Αυτό σημαίνει ότι η πεποίθηση, ως αποτέλεσμα επίδρασης στο νου αιτιακών δυνάμεων, δεν μπορεί να τεθεί μέσα σε πλαίσιο δικαιολόγησης. Το μόνο που μπορούμε να κάνουμε είναι είτε να την αποδεχθούμε, είτε όχι. Κι αν την αποδεχθούμε, δεν μπορούμε να την δικαιολογήσουμε, να προσφέρουμε λόγους εξαιτίας των οποίων την αποδεχόμαστε. Απλώς, αποδεχόμαστε την πεποίθηση.

Ακριβώς, λοιπόν, επειδή το «Δεδομένο» δεν μπορεί να μας προσφέρει δικαιολόγηση για τις εμπειρικές προτάσεις, και κατ' επέκταση για την εμπειρική

¹⁹¹ McDowell [1998a, 8].

γνώση, θα πρέπει να απορρίψουμε τη λύση αυτή ως απάντηση στο πρόβλημα της σχέσης του νου με τον κόσμο.

3.3.2.1 Ο Davidson και ο Συνεκτικισμός

Η δεύτερη λύση του προβλήματος της αντινομίας της εμπειρίας είναι η αποποίηση του εμπειρισμού, αν με τη λέξη «εμπειρισμός» εννοούμε τη θεωρητική προσέγγιση, η οποία θέτει τις εντυπώσεις, που μας δίνονται από τον κόσμο, ως θεμέλιο της συγκρότησης της εμπειρικής γνώσης. Αυτή τη λύση προτείνει ο Davidson, η οποία στηρίζεται σε μια στρατηγική άρσης του δυϊσμού σχήματος (εννοιολογικού) - περιεχομένου (εμπειρικού)¹⁹². Ωστόσο, η λύση αυτή, όπως την ανασυγκροτεί ο McDowell, δεν προσφέρει, εν τέλει, καμιά δεσμευτική βάση για την εμπειρική γνώση, και έτσι οδηγεί, αθέλητα, στον σκεπτικισμό¹⁹³. Ο λόγος γι' αυτό είναι ότι ο Davidson, προκειμένου να αποφύγει τη σύγχυση της αιτιότητας (causation) με τη δικαιολόγηση (justification), καταλήγει στην άποψη ότι μόνο μια πεποίθηση μπορεί να δικαιολογεί μια άλλη πεποίθηση¹⁹⁴. Δηλαδή, δεν υπάρχει, στην πρόταση του Davidson, δικαιολόγηση από τον κόσμο.

Ο Davidson έχει ως αφετηρία την κριτική του Quine στην ύπαρξη μιας αυστηρά δομημένης τεχνητής γλώσσας, η οποία θα αποτελούσε το πρότυπο για την γλώσσα της επιστήμης. Η κριτική αυτή συγκεκριμενοποιείται στην κατάργηση του διαχωρισμού μεταξύ αναλυτικών και συνθετικών κρίσεων, και στην ιδέα για την απροσδιοριστία της μετάφρασης. Με την κατάργηση της διάκρισης μεταξύ αναλυτικών και συνθετικών κρίσεων, ο Quine ακυρώνει το αίτημα για την αναζήτηση της καθαρής και απαλλαγμένης από αμφισημίες και ασάφεια τεχνητής γλώσσας. Συνεπώς, οι μόνες γλώσσες που μπορούν να αποτελέσουν αντικείμενο μελέτης είναι οι φυσικές γλώσσες. Με το κριτήριο της απροσδιοριστίας της μετάφρασης, στη συνέχεια, ο Quine καθιστά χωρίς νόημα την προσπάθεια εύρεσης αντιστοιχίας μεταξύ των πεποιθήσεων, που διαμορφώνονται στο πλαίσιο των φυσικών γλωσσών, και του κόσμου, αντιστοιχίας η οποία να καθιστά τις πεποιθήσεις αληθείς¹⁹⁵.

¹⁹² McDowell [1998a, xvii-xviii]. Στη συνέχεια του έργου του θα μετονομάσει το δυϊσμό αυτό σε «δυϊσμό σχήματος και “Δεδομένου”» (σελ. 4).

¹⁹³ McDowell [1998a, 17].

¹⁹⁴ Rorty [1998a, 141].

¹⁹⁵ Friedman [1996, 455-457].

Ο Davidson αποδέχεται το επιχείρημα του Quine, και υποστηρίζει ότι η κατάργηση της διάκρισης αναλυτικών και συνθετικών κρίσεων οδηγεί στην κατάργηση μιας άλλης διάκρισης: αυτής μεταξύ εννοιολογικού σχήματος και εμπειρικού περιεχομένου¹⁹⁶. Το εννοιολογικό σχήμα είναι η ιδέα της δομής της γλώσσας, ενώ το εμπειρικό περιεχόμενο

εξηγείται με αναφορά σε γεγονότα, στον κόσμο, στην εμπειρία, στην εντύπωση, στην ολότητα των αισθητηριακών ερεθισμάτων ή σε κάτι παρόμοιο.¹⁹⁷

Ωστόσο, η προσπάθεια του Quine καταλήγει στον σκεπτικισμό, και άρα δεν ικανοποιεί τον Davidson. Ο τελευταίος θέλοντας, να αποφύγει τον σκεπτικισμό, υποστηρίζει ότι η ερμηνεία (και όχι πια η μετάφραση) από έναν ερμηνευτή των εκφράσεων μιας γλώσσας σε μια άλλη, δεν χαρακτηρίζεται από απροσδιοριστία, όπως στην περίπτωση της έννοιας της μετάφρασης στο έργο του Quine. Αντίθετα, είναι δυνατή η ερμηνεία, τουλάχιστον εν μέρει, εξαιτίας της «αρχής της επιείκειας» (principle of charity¹⁹⁸). Σύμφωνα με την αρχή αυτή, οι πεποιθήσεις ενός ομιλητή θα πρέπει να εκλαμβάνονται, από τον ερμηνευτή, ότι είναι ως επί το πλείστον αληθείς. Η αρχή αυτή, την οποία αποδεχόμαστε με οιονεί υπερβατολογικό τρόπο (αν δηλαδή, δεν την αποδεχθούμε η ανθρώπινη επικοινωνία καθίσταται ασυνάρτητη), μας διασφαλίζει τη δυνατότητα επικοινωνίας και μπορεί να μας προσφέρει τη γεφύρωση του νου με τον κόσμο¹⁹⁹. Όμως, η αρχή αυτή δεν εξασφαλίζει την ίδια την σχέση με τον κόσμο. Ο λόγος που συμβαίνει αυτό είναι ότι η αρχή αυτή δεν εγγυάται μια σχέση μεταξύ των πεποιθήσεων με τον κόσμο, αλλά θέτει ένα κριτήριο για την ερμηνεία των πεποιθήσεων από τον ερμηνευτή, ανεξαρτήτως του τι ισχύει στον κόσμο. Κατ' αυτόν τον τρόπο, η ιδέα του εμπειρικού περιεχομένου χάνεται, εν τέλει, αφού η επίτευξη της ερμηνείας επιτυγχάνεται ανεξάρτητα από το τι συμβαίνει στον κόσμο.

Δεν χάνεται, από το άλλο μέρος, και η ιδέα της αλήθειας. Αυτή διασώζεται, όχι, όμως, ως αντιστοιχία των πεποιθήσεων με τον κόσμο, αλλά ως σχετική, πάντοτε, προς τη γλώσσα:

¹⁹⁶ Schantz [2001, 169]

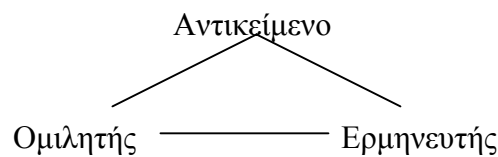
¹⁹⁷ Davidson [1992, 20].

¹⁹⁸ Η έκφραση «principle of charity» μεταφράζεται ως «αρχή της επιείκειας». Ο λόγος για αυτό είναι η ιδιαίτερη σημασία με την οποία χρησιμοποιεί αυτήν την αρχή ο Davidson. Πιο συγκεκριμένα, ο Davidson θέλει με την αρχή αυτή να δηλώσει την πιο ευρύχωρη διάσταση με την οποία θα πρέπει να κριθούν οι πεποιθήσεις ενός ομιλητή από τον ερμηνευτή.

¹⁹⁹ Friedman [1996, 458].

Κανένα πράγμα δεν κάνει τις προτάσεις και τις θεωρίες αληθείς: ούτε η εμπειρία, ούτε οι επιφανειακοί ερεθισμοί, ούτε ο κόσμος, μπορούν να κάνουν μια πρόταση αληθή.²⁰⁰

Από την στιγμή που εγκαταλειφθεί η διάκριση σχήματος και περιεχομένου, το τρίτο δόγμα του εμπειρισμού, όπως το ονομάζει ο Davidson, τότε «δεν είναι σαφές ότι μένει τίποτα ιδιαίτερο για να ονομαστεί εμπειρισμός»²⁰¹. Όμως, αυτό δεν σημαίνει ότι έχουμε χάσει πλήρως την επαφή με τον κόσμο. Σύμφωνα με τον Davidson, υπάρχει μια τριγωνική σχέση μεταξύ ομιλητή, ερμηνευτή και αντικειμένου μέσω της οποίας επιτυγχάνεται η συσχέτιση με τον κόσμο:



Αυτό που δεν μπορούμε να έχουμε, προκειμένου να χαρακτηρίσουμε μια πεποίθηση ως αληθή, είναι απευθείας αντιστοιχία πεποίθησης και κόσμου. Η αντιστοιχία αυτή επιτυγχάνεται μόνο μέσω μιας ερμηνείας, η οποία, όμως, υπακούει στην «αρχή της επιείκειας».

Ως εκ τούτου, ο Davidson, στο άρθρο του με τίτλο «A Coherence Theory of Truth and Knowledge»²⁰², υποστηρίζει ότι αυτό που χρειαζόμαστε είναι μια συνεκτικοκρατική θεωρία για την αλήθεια και τη γνώση. Η θεωρία αυτή, που προτείνει ο Davidson, αφορά σε πεποιθήσεις οι οποίες είναι αληθείς. Σύμφωνα με αυτήν, μια πεποίθηση είναι αληθής εάν και μόνο εάν συνέχεται με το σύνολο των πεποιθήσεων στο οποίο ανήκει. Η αλήθεια, συνεπώς, μιας πεποίθησης δεν εξαρτάται από το τι ισχύει στον κόσμο, αλλά αποκλειστικά από τη συνοχή της μέσα στο σύνολο των πεποιθήσεων που ανήκει.

Ποιά είναι, όμως, η σχέση των πεποιθήσεων με τον κόσμο; Οι διάφορες εμπειριστικές θεμελιοκρατικές θεωρίες προσπαθούν να βασίσουν τις πεποιθήσεις στα αισθήματα ή τις εντυπώσεις. Ο Davidson διαφωνεί με αυτήν την προσέγγιση. Η διαφωνία του έγκειται στο γεγονός ότι οι θεμελιοκρατικές θεωρίες αποτυγχάνουν να απαντήσουν ικανοποιητικά τόσο στο ερώτημα της ακριβούς σχέσης της αίσθησης με την πεποίθηση, όσο και στο ερώτημα της αξιοπιστίας των αισθήσεων²⁰³. Συνεπώς, η

²⁰⁰ Davidson [1992, 25].

²⁰¹ Davidson [1992, 20].

²⁰² Το άρθρο βρίσκεται στη συλλογή *Kant oder Hegel? : Über Formen der Begründung in der Philosophie*, Stuttgarter Hegel-Kongress 1981, επιμ. Dieter Henrich, Stuttgart : Klett-Cotta, 1983.

²⁰³ Davidson [1983, 427].

μόνη δικαιολόγηση που μπορούμε να έχουμε για τις πεποιθήσεις μας, σύμφωνα με τον Davidson, δεν μπορεί παρά να είναι οι ίδιες οι πεποιθήσεις:

τίποτα δεν μπορεί να θεωρηθεί ως λόγος για την στήριξη μιας πεποίθησης εκτός από μια άλλη πεποίθηση.²⁰⁴

Επειδή, όμως, πολλές δικαιολογημένες πεποιθήσεις μπορεί να είναι ψευδείς, το κριτήριο της συνοχής, από μόνο του, δεν αρκεί προκειμένου να διασφαλίσει την αλήθεια τους. Το κριτήριο αυτό θα πρέπει να ισχύει για ένα σύνολο πεποιθήσεων. Αυτό σημαίνει ότι μια πεποίθηση είναι δικαιολογημένα αληθής, όταν συνέχεται με ένα μεγάλο αριθμό πεποιθήσεων:

υπάρχει μια υπόθεση υπέρ της αλήθειας μιας πεποίθησης που συνέχεται με ένα σημαντικό πλήθος πεποιθήσεων. Κάθε πεποίθηση σε ένα συνεκτικό ολιστικό σύνολο πεποιθήσεων είναι δικαιολογημένη στο φως αυτής της υπόθεσης²⁰⁵.

Ο ισχυρισμός, όμως, ότι είναι επαρκής η δικαιολόγηση των πεποιθήσεων όταν αυτές συνεχονται μέσα σε ένα ευρύτερο σύνολο πεποιθήσεων (ολισμός) φαίνεται να αφήνει περιθώριο για την ανάπτυξη του σκεπτικισμού. Πιο συγκεκριμένα, ένας σκεπτικιστής θα μπορούσε να αρνηθεί ότι το σύνολο των πεποιθήσεων που αποτελούν τη δικαιολόγηση μιας επιμέρους πεποίθησης είναι αληθές, και θα ζητούσε αποδείξεις για τη γνωσιακή ορθότητα του συνόλου αυτού (τα παραμύθια, π.χ., αποτελούν ένα συνεκτικό σύνολο, αλλά δεν θεωρούνται γνώση)²⁰⁶. Συνεπώς, φαίνεται να επιστρέφουμε στο σημείο από το οποίο ξεκινήσαμε. Η αλήθεια των πεποιθήσεων δεν διασφαλίζεται αποκλειστικά και μόνο από τη συνοχή τους. Άρα ο ισχυρισμός ότι οι πεποιθήσεις είναι αληθείς πρέπει να βρει περαιτέρω στηρίγματα.

Στο σημείο αυτό, ο Davidson επιχειρεί να δώσει απάντηση στο σκεπτικιστή. Η απάντησή του συνίσταται στο γεγονός ότι τα αντιληπτικά αισθήματα σχετίζονται με τις πεποιθήσεις μέσω της τριγωνικής σχέσης ομιλητή- αντικειμένου- ερμηνευτή. Στη συνέχεια, και με βάση την «αρχή της επιείκειας», ο ερμηνευτής μπορεί να αποδώσει τιμές αληθείας έχοντας υπόψη του και το τι συμβαίνει στον κόσμο. Ωστόσο, στο πλαίσιο αυτό, ο ρόλος του κόσμου δεν καθίσταται ιδιαίτερα σαφής. Αυτό συμβαίνει, διότι τελικός κριτής των πεποιθήσεών μας δεν είναι ο κόσμος, αλλά ο ερμηνευτής. Ως εκ τούτου, η προσέγγιση του Davidson παρουσιάζει εδώ ένα σημαντικό πρόβλημα.

²⁰⁴ Davidson [1983, 426].

²⁰⁵ Davidson [1983, 424].

²⁰⁶ Schantz [1999, 179].

Ουσιαστικά, ο Davidson, προσπαθώντας να δείξει πώς τα αισθήματα σχετίζονται με τις πεποιθήσεις, καταλήγει, από τη μια μεριά, να αδυνατεί να στηρίξει την ύπαρξη μιας τέτοιας σχέσης, εξαιτίας της παρουσίας του ερμηνευτή. Από την άλλη, ακόμη κι αν θεωρήσουμε ότι μπορεί, με κάποιο τρόπο, να στηρίξει μια γνήσια σχέση του νου με τον κόσμο, η σχέση αυτή είναι απλώς και μόνον αιτιακή και όχι ορθολογική, όπως απαιτεί μια θεωρία για τη δικαιολόγηση των πεποιθήσεων από τον κόσμο:

Η σχέση ανάμεσα σε μια αίσθηση και σε μια πεποίθηση δεν μπορεί να είναι ορθολογική, από τη στιγμή που οι αισθήσεις δεν είναι πεποιθήσεις ή άλλες προτασιακές στάσεις. Ποιά είναι, λοιπόν, η σχέση; Η απάντηση, νομίζω, είναι φανερή: η σχέση είναι αιτιακή. Οι αισθήσεις προκαλούν ορισμένες πεποιθήσεις και με αυτή την έννοια είναι η βάση ή το θεμέλιο αυτών των πεποιθήσεων. Αλλά μια αιτιακή εξήγηση μιας πεποίθησης δεν δείχνει πώς ή γιατί η πεποίθηση είναι δικαιολογημένη.²⁰⁷

Με τον τρόπο αυτό, ο Davidson είναι σε θέση να εξηγήσει τη γένεση των πεποιθήσεων, δηλαδή πώς δημιουργούνται, αλλά όχι και να τις δικαιολογήσει, να μας δώσει, δηλαδή, *λόγους* για τους οποίους είναι ορθές. Το πρόβλημα, όμως, παραμένει, διότι αν δεχθούμε ότι η γνώση συνίσταται σε δικαιολογημένες αληθείς πεποιθήσεις, τότε πρέπει να βρούμε τι είναι αυτό που, στο πλαίσιο της θεωρίας του Davidson, τις δικαιολογεί.

Η απάντηση του Davidson στο ερώτημα αυτό έγκειται στη θέση της ριζικής ερμηνείας (*radical interpretation*)²⁰⁸. Σύμφωνα με τη θέση αυτή, ένα αίσθημα προκαλεί μια πεποίθηση, η οποία είναι δικαιολογημένη από τη στιγμή που, αφού ερμηνευθεί, δηλαδή, αφού βρούμε τη σημασία της, συνέχεται με το σύνολο των πεποιθήσεων που ήδη έχουμε. Συνεπώς, η ερμηνεία αποσκοπεί στο να εγκαθιδρύσει μια σχέση μεταξύ κόσμου και πεποίθησης, τέτοια ώστε να νομιμοποιούμαστε να ισχυριστούμε ότι η πεποίθηση είναι δικαιολογημένη. Η εγκαθίδρυση της σχέσης αυτής λαμβάνει χώρα μέσω της ύπαρξης ενός τρίτου προσώπου, του ερμηνευτή, ο οποίος μπορεί, ξεκινώντας από την αιτιακή σύνδεση των πεποιθήσεων με τον κόσμο, να αποδώσει νόημα στις λεκτικές εκφορές του ομιλητή. Κατ' αυτόν τον τρόπο, ο ερμηνευτής είναι σε θέση να προσφέρει την απαραίτητη δικαιολόγηση των

²⁰⁷ Davidson [1983, 428]. Τα πλάγια στο πρωτότυπο.

²⁰⁸ Davidson [1983, 433].

πεποιθήσεων²⁰⁹. Ο ερμηνευτής, για να είναι σε θέση να αποδώσει νόημα σε αυτές τις λεκτικές εκφορές, θα πρέπει να τις θεωρήσει ως επί το πλείστον αληθείς («αρχή της επιείκειας»).

Η αιτιακή σύνδεση των πεποιθήσεων με τον κόσμο επιτυγχάνεται μέσω του ερμηνευτή, ο οποίος μπορεί να την επιτύχει εξαιτίας της εφαρμογής της «αρχής της επιείκειας», σύμφωνα με την οποία, όταν ερμηνεύουμε λεκτικές εκφορές μιας άγνωστης σε μας γλώσσας, θα πρέπει να ελαχιστοποιούμε την απόδοση λανθασμένων πεποιθήσεων στους ομιλητές αυτής της γλώσσας.

3.3.2.2 Κριτική στην πρόταση του Davidson

Η συνεκτικιστική πρόταση του Davidson δεν είναι ικανοποιητική. Ο λόγος για τον οποίο συμβαίνει αυτό είναι ότι η εμπειρία, στο σχήμα του Davidson, λειτουργεί μόνο αιτιακά όσον αφορά τη διαμόρφωση των πεποιθήσεων, και άρα γίνεται αντιληπτή ως εξω-εννοιολογική (extra-conceptual) επίδραση στη δεκτικότητα. Συνεπώς, στην πρόταση του Davidson, η εμπειρία είναι έξω από το «χώρο των λόγων»²¹⁰. Ως εκ τούτου, αφήνει τον κόσμο έξω από τη *δικαιολόγηση* των (εμπειρικών) πεποιθήσεων, και άρα τις αφήνει, εν τέλει, ανεξήγητες.

Όπως έχει ήδη αναφερθεί προηγουμένως, το πρόβλημα με την εμπειρική γνώση είναι ακριβώς η δικαιολόγησή της. Αν, όπως ο Davidson, αρνηθούμε ένα τέτοιο ρόλο για την εμπειρία, επανερχόμαστε στο σημείο όπου είχαμε την υιοθέτηση του «Μύθου του Δεδομένου». Ουσιαστικά ο Davidson, αρνούμενος την ορθολογική δέσμευση από τον κόσμο (εφόσον αρνείται τη δικαιολόγηση των πεποιθήσεων απευθείας από τον κόσμο), και αποδεχόμενος μόνο την αιτιακή επίδραση, αδυνατεί να δικαιολογήσει την εμπειρική γνώση. Συνεπώς, προβάλλει ακόμα επείγουσα η ανάγκη να δικαιολογήσουμε την εμπειρική γνώση. Η ικανοποίηση αυτής της ανάγκης μπορεί να γίνει με μια αθέλητη διολίσθηση στο «Μύθο του Δεδομένου»²¹¹. Είναι αθέλητη, διότι στο σχήμα του Davidson απορρίπτεται έντονα η ανάγκη της καταφυγής σε ένα εξω-εννοιολογικό στοιχείο, το οποίο δίνεται παθητικά στο νου από τον κόσμο, και με τον τρόπο αυτό εξασφαλίζεται η γεφύρωση νου και κόσμου.

²⁰⁹ Davidson [1983, 434-435]. Αυτό φαίνεται και από την τριγωνική σχέση που αναφέρθηκε παραπάνω.

²¹⁰ McDowell [1998a, 14].

²¹¹ McDowell [1998a, 15].

Βεβαίως, ο Davidson γνωρίζει τη νεο-ιδεαλιστική συνέπεια του συνεκτικισμού που υιοθετεί. Ωστόσο, θεωρεί ότι την αποφεύγει, όταν εισάγει την ιδέα ότι μια πεποιθήση τείνουμε να θεωρούμε ότι είναι από τη φύση της αληθής²¹², ιδέα που απορρέει από την «αρχή της επιείκειας» που θέτει ως προϋπόθεση της ριζικής ερμηνείας²¹³. Η αρχή αυτή βασίζεται περαιτέρω στην ανάγκη ύπαρξης ενός συνεκτικού συνόλου πεποιθήσεων, και συνεπώς δεν υφίσταται καμιά ανάγκη δικαιολόγησής της από την εμπειρία: μας αρκεί ότι η εμπειρία μπορεί να προκαλεί αιτιακά τις πεποιθήσεις. Η δικαιολόγησή τους θα προέλθει από το βαθμό συνοχής τους με το σύνολο των πεποιθήσεων που έχουμε. Η αλήθεια των πεποιθήσεων θα προέλθει από την ερμηνεία. Ο ερμηνευτής, και αυτό έγκειται στη φύση της ερμηνείας²¹⁴, αποδέχεται ότι τα υποκείμενα, ως επί το πλείστον, αποκρίνονται ορθά στον κόσμο, ο οποίος επιδρά σε αυτά μόνο αιτιακά²¹⁵.

Αλλά ο Davidson δεν μπορεί, σε τελική ανάλυση, να προστατεύσει θεωρητικά αυτόν τον ισχυρισμό του. Κι αυτό, διότι το επιχείρημά του δεν μπορεί να απαντήσει ικανοποιητικά στο σκεπτικιστικό επιχείρημα του «εγκέφαλου στο δοχείο» (brain in a vat). Σύμφωνα με το επιχείρημα αυτό, που έχει διατυπώσει πειστικά ο Putnam²¹⁶, υποθέτουμε ότι ένας επιστήμονας αφαιρεί με εγχείρηση τον εγκέφαλο ενός ανθρώπινου όντος και κατόπιν, αφού τον τοποθετήσει σε ένα δοχείο γεμάτο με υλικά τέτοια ώστε να επιβιώσει, τον συνδέει μέσω καλωδίων με έναν υπερυπολογιστή. Ο τελευταίος έχει τη δυνατότητα να εφοδιάζει τον εγκέφαλο με κάθε είδους ερεθίσματα, έτσι ώστε να υπάρχει η παραίσθηση ότι ο εγκέφαλος βρίσκεται μέσα σε ένα σώμα, το οποίο δέχεται ερεθίσματα από το περιβάλλον και αντιδρά σε αυτά. Στην πλέον γνωστή μορφή του, το επιχείρημα αποσκοπεί στη διαμόρφωση του σκεπτικιστικού ερωτήματος για την ύπαρξη του εξωτερικού κόσμου.

Το επιχείρημα αυτό ανέπτυξε ο Putnam με τη μορφή νοητικού πειράματος. Ας υποθέσουμε ότι όλοι οι άνθρωποι είμαστε «εγκέφαλοι σε δοχεία» και ότι όλοι έχουμε την παραίσθηση ότι επικοινωνούμε, ότι έχουμε εμπειρίες ενός εξωτερικού ως προς εμάς κόσμου κλπ, ενώ στην πραγματικότητα το μόνο που υπάρχει είναι εγκέφαλοι μέσα σε δοχεία. Το κρίσιμο, κατά τον Putnam, ερώτημα είναι αν η γλώσσα σε μια

²¹² Davidson [1983, 432].

²¹³ Schantz [1999, 184].

²¹⁴ Davidson [1983, 432]: «Ένας ομιλητής που επιθυμεί οι λέξεις του να γίνουν κατανοητές δεν μπορεί συστηματικά να απατά τους πιθανούς ερμηνευτές του σχετικά με το πότε συγκατατίθεται σε προτάσεις – δηλαδή, τις θεωρεί αληθείς».

²¹⁵ McDowell [1998a, 16].

²¹⁶ Putnam [1981, 1-21].

τέτοια περίπτωση έχει νόημα, και αν οι λέξεις είναι δυνατόν να θεωρηθεί ότι αναφέρονται στον κόσμο. Κάτι τέτοιο πρέπει να θεωρηθεί αδύνατο, διότι ακόμη κι αν οι εγκέφαλοι αυτοί είναι σε θέση να χρησιμοποιούν λέξεις και προτάσεις οι οποίες παριστάνουν τον κόσμο, οι λέξεις αυτές δεν θα έχουν καμιά αναφορά, καθώς, σύμφωνα με τις προϋποθέσεις του νοητικού πειράματος, δεν υφίσταται ο εξωτερικός κόσμος.

Σε μια τέτοια υποθετική κατάσταση, μπορεί κάποιος να ισχυριστεί, από τη στιγμή που οι λέξεις δεν έχουν αναφορά στον κόσμο, ότι είμαστε «εγκέφαλοι σε δοχεία»; Η απάντηση, κατά τον Putnam είναι αρνητική, διότι είναι αυτό-αναιρούμενη²¹⁷. Μια θέση είναι αυτό-αναιρούμενη, όταν «η υπόθεση την οποία η θέση αποδέχεται ή διατυπώνει με σαφήνεια συνεπάγεται το ψεύδος της»²¹⁸. Αυτό ακριβώς συμβαίνει με την υπόθεση που αποδέχεται το νοητικό πείραμα των «εγκεφάλων σε δοχεία». Σύμφωνα με την υπόθεση αυτή, οι λέξεις δεν έχουν αναφορά στον κόσμο. Ως εκ τούτου, η φράση «είμαι εγκέφαλος σε δοχείο» είναι ψευδής, διότι εκφράζει μια θέση σχετικά με το πώς είναι ο κόσμος, δηλαδή, *αναφέρεται* στον κόσμο. Την ίδια στιγμή, όμως, η υπόθεση του νοητικού πειράματος των «εγκεφάλων σε δοχεία» έγκειται στην απόρριψη της δυνατότητας να έχουν οι λέξεις *αναφορά* στον κόσμο²¹⁹. Η απόρριψη του επιχειρήματος του «εγκεφάλου στο δοχείο» ως ασυνάρτητου, και κατ' επέκταση η απόρριψη του σκεπτικισμού ως ασυνάρτητου, οδηγεί στο συμπέρασμα – εν είδει υπερβατολογικού επιχειρήματος- ότι πρέπει να υπάρχει ένας εξωτερικός κόσμος, ο οποίος αποτελεί λόγο για τις πεποιθήσεις μας. Κατ' αυτόν τον τρόπο μπορούμε να έχουμε γνώση αυτού του κόσμου. Ο Davidson και οι συνεκτικιστές ακριβώς, επειδή απορρίπτουν την ιδέα ύπαρξης παραστάσεων που μας δίνονται από τον κόσμο, θα πρέπει να αντιμετωπίσουν με διαφορετικά αντεπιχειρήματα το σκεπτικιστικό επιχείρημα για τον «εγκέφαλο σε δοχείο».

Η απάντηση που πιθανώς να προβάλλει ο Davidson είναι ότι μπορούμε να ερμηνεύσουμε τις πεποιθήσεις ως ορθές, δηλαδή αληθείς, πεποιθήσεις σχετικά με το ηλεκτρονικό περιβάλλον του εγκεφάλου²²⁰. Έτσι, η πεποίθηση π.χ. «πιστεύω ότι βλέπω ένα πράσινο φύλλο» μπορεί να θεωρηθεί αληθής, αν ταυτόχρονα υπάρχει ένα

²¹⁷ Putnam [1981, 7].

²¹⁸ Putnam [1981, 7]. Έτσι, η δήλωση «όλες οι γενικές προτάσεις είναι ψευδείς» είναι ψευδής, διότι είναι γενική πρόταση.

²¹⁹ Putnam [1981, 8, 15].

²²⁰ Rorty [1991, 133].

ηλεκτρονικό ερέθισμα στην περιοχή του εγκεφάλου, που μπορεί να ερμηνευθεί ως αιτία της πεποιθήσεως που διαμορφώνεται.

Ωστόσο, το επιχείρημα του Davidson βασίζεται στην ιδέα ότι η αλήθεια των πεποιθήσεων εξαρτάται από την ερμηνεία τους. Αυτή η ιδέα για την αλήθεια των πεποιθήσεων, όμως, δεν είναι χρήσιμη στη συγκεκριμένη περίπτωση. Κι αυτό, διότι, ανάλογα με την ερμηνεία των πεποιθήσεων αλλάζει το πραγματικό περιβάλλον (στη μια περίπτωση οι πεποιθήσεις ερμηνεύονται ως προερχόμενες από τον κόσμο, στην άλλη ως προερχόμενες από νευρωνικές διαδικασίες στον εγκέφαλο). Την ίδια στιγμή, όμως, δεν αλλάζει η εντύπωση που έχουμε για τα πράγματα (και στις δύο περιπτώσεις διατυπώνουμε τις ίδιες πεποιθήσεις), και άρα αδυνατεί να μας δείξει πώς η ερμηνεία μάς αποκαλύπτει τη σχέση του υποκειμένου με το πραγματικό περιβάλλον. Κι αυτό συμβαίνει, διότι αδυνατεί να μας αποκαλύψει το πραγματικό περιβάλλον στην περίπτωση των εγκεφάλων που βρίσκονται μέσα σε δοχείο, παρόλο που αυτός υποτίθεται ότι είναι ο ρόλος της ερμηνείας. Με τον τρόπο αυτό τα αντικείμενα (δηλαδή το πραγματικό περιβάλλον) καθίστανται «νοούμενα», με την καντιανή σημασία του όρου, αφού δεν μπορούμε να έχουμε καμιά πρόσβαση σε αυτά, και άρα πέρα από κάθε δυνατότητα γνώσης τους²²¹.

3.3.2.3 Συμπεράσματα

Η διαφορά μεταξύ των λύσεων που προτείνουν ο Davidson και ο McDowell έγκειται στη διαφορετική αντίληψη που έχουν για τα κίνητρα που μας ωθούν στην αθέλητη διολίσθηση στο «Μύθο του Δεδομένου». Σύμφωνα με τον Davidson, το μόνο κίνητρο είναι η αποφυγή του σκεπτικισμού, το ερώτημα σχετικά με τη βάση της ορθότητας των πεποιθήσεών μας. Το ερώτημα το απαντά ο Davidson θεωρώντας τις πεποιθήσεις, όπως είδαμε, ως επί το πλείστον αληθείς από τη φύση τους, στη βάση της «αρχής της επιείκειας».

Αντιθέτως, για τον McDowell, το κίνητρο για την αθέλητη διολίσθηση στο «Μύθο του Δεδομένου» είναι ότι, αν δεν αποδεχθούμε την ορθολογική δέσμευση από τον κόσμο, τότε δεν μπορεί να γίνει δεκτή η άποψη ότι η άσκηση της αυτενέργειας, δηλαδή η πεποίθηση, μπορεί να παριστά τον κόσμο, και άρα δεν μπορούμε να δικαιολογήσουμε την εμπειρική γνώση. Ακριβώς για να δικαιολογήσουμε την

²²¹ McDowell [1998a, 17, σημ. 14].

εμπειρική γνώση (το σωστό υπερβατολογικό κίνητρο), οδηγούμαστε (λανθασμένα) στην ιδέα ενός «δεδομένου» που εισάγεται στο εννοιολογικό μας σύστημα (όπως συμβαίνει στην περίπτωση του Evans με τις πληροφοριακές καταστάσεις), το οποίο υποτίθεται πως αποτελεί τη δικαιολόγηση της γνώσης. Αρνούμενος ο Davidson την ορθολογική δέσμευση από τον κόσμο, αποδέχεται μόνο την αιτιακή. Ωστόσο, ορθώς ενίσταται ο McDowell, διότι, με τον τρόπο αυτό, ο Davidson δεν μπορεί ούτε να γεφυρώσει το χάσμα μεταξύ νου και κόσμου, το χάσμα μεταξύ του «χώρου των λόγων» και του «χώρου της φύσης»²²², ούτε να αντιμετωπίσει με επάρκεια τα σκεπτικιστικά ερωτήματα για την ύπαρξη του εξωτερικού κόσμου. Παράλληλα αδυνατεί να υποστηρίξει ότι κάτι που δίνεται από τον κόσμο μπορεί να δικαιολογεί μια πεποίθηση²²³. Αντίθετα, αυτό που υποστηρίζει ο McDowell ότι χρειάζεται εδώ είναι να κατανοήσουμε την εμπειρία τόσο ως αιτία όσο και ως λόγο/δικαιολόγηση των πεποιθήσεών μας.

Το γεγονός ότι οι δύο παραπάνω λύσεις (η εμπειριστική και η συνεκτικιστική) δεν είναι ικανοποιητικές αποτελεί, σύμφωνα με τον McDowell, και το λόγο για τον οποίο η φιλοσοφία, όσον αφορά το ζήτημα της σχέσης του νου με τον κόσμο, έχει εγκλωβιστεί σε μια παραπλανητική ταλάντωση ανάμεσα στο «Μύθο του Δεδομένου» (μια μορφή πρωτο-νατουραλισμού), που προτείνουν οι εμπειριστές, και το συνεκτισμό (μια μορφή νεο-ιδεαλισμού) που προτείνει ο Davidson²²⁴.

²²² Friedman [1996, 461].

²²³ Χρόνης [2001, 90].

²²⁴ McDowell [1998a, 46].

4.1 Μια νέα προσέγγιση της εμπειρίας

Καθίσταται από την παραπάνω πραγμάτευση εμφανές ότι ο McDowell εισηγείται την αναγκαιότητα μιας νέας φιλοσοφικής προσέγγισης για την εμπειρία. Θα πρέπει, λοιπόν, να ανασυγκροτήσουμε την έννοια που έχει για την εμπειρία, προκειμένου να κατανοήσουμε την πρότασή του για το εννοιολογικό περιεχόμενό της. Κατ' αρχάς, διαπιστώνουμε ότι ο McDowell ασχολείται με το πρόβλημα της σχέσης του νου με τον κόσμο. Γιατί, όμως, χρειάζεται να ασχοληθεί κανείς από φιλοσοφική άποψη με μια τέτοια σχέση;

Η απάντηση είναι ότι μόνο, μέσω μιας τέτοιας σχέσης, καθίσταται δυνατό να δικαιολογηθεί η εμπειρική γνώση. Να δικαιολογηθεί η εμπειρική γνώση σημαίνει, όπως είδαμε, εμείς ως φορείς γνώσης να είμαστε σε θέση να επικαλεστούμε *λόγους* για να υποστηρίξουμε την αξίωση ότι η εμπειρία οδηγεί σε γνώση. Η δικαιολόγηση είναι μια διαδικασία κατά την οποία μια πεποίθηση δικαιολογείται από μια άλλη, ή άλλες πεποιθήσεις²²⁵. Αυτό σημαίνει, περαιτέρω, ότι η δικαιολόγηση θα πρέπει να μας καθιστά ικανούς να αποδεχθούμε την *ορθότητα* ή μη της γνώσης αυτής. Εάν δεν μπορούμε να εγκαθιδρύσουμε μια σχέση μεταξύ νου και κόσμου, τότε δεν μπορούμε να έχουμε κριτήρια για την ορθότητα, ή μη, της εμπειρικής γνώσης. Επιπλέον, η γνώση που μας προσφέρει η εμπειρία, θα πρέπει να δικαιολογηθεί, και η δικαιολόγηση αυτή θα πρέπει να αντληθεί μέσα από τον κόσμο, εφ' όσον η γνώση που μας προσφέρει η εμπειρία είναι γνώση *του* κόσμου.

4.2 Ο νους ως «απόκριση στον κόσμο»

Αυτό, λοιπόν, που χρειαζόμαστε είναι να θέσουμε μια σχέση νου και κόσμου τέτοια ώστε να είναι δυνατή η δικαιολόγηση της εμπειρικής γνώσης. Το επιχείρημα του McDowell έχει, στο σημείο αυτό, υπερβατολογικές καταβολές. Σύμφωνα με αυτό, εάν δεν υποστηριχθεί μια ορισμένου τύπου σχέση νου και κόσμου, τότε η εμπειρική

γνώση καθίσταται αδύνατη. Σύμφωνα, λοιπόν, με το υπερβατολογικό επιχείρημα του McDowell η σχέση μεταξύ του νου και κόσμου πρέπει να γίνει κατανοητή ως η δυνατότητα «απόκρισης» του νου στον κόσμο (answerability to the world) ή, με άλλα λόγια, ως η «ανοικτότητα» του νου στον κόσμο (openness to the world)²²⁶.

Ο McDowell υποστηρίζει ότι η πηγή των προβλημάτων βρίσκεται στο ότι θεωρούμε την εμπειρία ως κάτι ενδιάμεσο μεταξύ του νου και του κόσμου, ενώ στην πραγματικότητα η εμπειρία δεν είναι τίποτα άλλο παρά ο τρόπος της άμεσης επαφής του νου και κόσμου. «Η εμπειρία είναι, απλώς, ο τρόπος με τον οποίο η παρατηρησιακή σκέψη είναι άμεσα έλλογα αποκριτική στα γεγονότα»²²⁷. Το επιχείρημα, δηλαδή, του McDowell, σχετικά με τη δικαιολόγηση των πεποιθήσεων από την εμπειρία, μάς παρέχει μια έννοια της εμπειρίας τέτοια ώστε η ίδια η εμπειρία να μπορεί να προσφέρει λογικά, και όχι μόνο αιτιακά, διαπιστευτήρια, έτσι ώστε να μπορεί να δικαιολογεί τις πεποιθήσεις.

Η ιδέα της «ανοικτότητας στον κόσμο» σημαίνει αυτήν ακριβώς τη δυνατότητα της άμεσης πρόσβασης στον κόσμο τον ίδιο, ως έχει²²⁸. Βεβαίως, ο McDowell γνωρίζει πολύ καλά ότι η εμπειρία κάποτε μπορεί να σφάλει. Το πρόβλημα, όμως, αυτό δεν έχει να κάνει με το κλασικό ερώτημα κατά πόσο η παράσταση που μας δίνει η εμπειρία αντιστοιχεί σε κάτι που υπάρχει, ή όχι, στον εξωτερικό κόσμο. Αυτό δεν μπορεί να είναι το ερώτημα που πρέπει να μας απασχολεί, διότι το «πώς η εμπειρία μάς παρουσιάζει τα πράγματα δεν είναι υπό τον έλεγχό μας»²²⁹. Αυτό σημαίνει ότι πολλές φορές η εμπειρία μας παρουσιάζει τον κόσμο, όπως δεν είναι στην πραγματικότητα. Όμως, εν τέλει, δεν μπορούμε να κάνουμε τίποτα για αυτό:

...είμαστε ευάλωτοι στο να προδιδόμαστε από τον κόσμο· και, όταν ο κόσμος δεν μας προδίδει, του είμαστε υποχρεωμένοι. Αλλά αυτό είναι κάτι με το οποίο πρέπει να μάθουμε να ζούμε, παρά να υποχωρούμε στη φαντασία μιας σφαίρας στην οποία ο έλεγχός μας είναι απόλυτος²³⁰.

²²⁵ Βενιέρη [1995, 6].

²²⁶ Όπως παρατηρεί ο Rorty, ο McDowell χρησιμοποιεί τις αντιληπτικές κρίσεις ως μοντέλο για όλες τις κρίσεις. Ως εκ τούτου, θα πρέπει να έχουμε υπόψη ότι όταν ο McDowell κάνει λόγο για την «ανοικτότητα στον κόσμο» ή για την «απόκριση στον κόσμο», αυτό που τον ενδιαφέρει είναι η αντίληψη και η φυσική επιστήμη, βλ. Rorty [1998a, 138-139].

²²⁷ McDowell [1998d, 406].

²²⁸ Friedman [1996, 436].

²²⁹ McDowell [1998a, 11].

²³⁰ McDowell [1995a, 887].

Ουσιαστικά, ο McDowell εδώ επαναπροσδιορίζει ένα από τα παραδοσιακά προβλήματα της φιλοσοφίας. Το πρόβλημα της αναζήτησης ενός τρόπου ελέγχου της αντιστοιχίας των παραστάσεών μας με τον κόσμο μετατίθεται, από το επίπεδο της αισθητηριακής αντίληψης, στο επίπεδο της υιοθέτησης ή μη υιοθέτησης της παράστασης που προσφέρει η εμπειρία. Έτσι, είναι απόλυτα θεμιτό να ισχυριστώ ότι «μου φάνηκε ότι χ» για να περιγράψω το περιεχόμενο της εμπειρίας μου, χωρίς αυτό να με δεσμεύει ως προς το αν υπάρχει ή όχι το χ. Το πρόβλημα αυτό εγείρεται, όταν στη βάση της αντιληπτικής μου εμπειρίας, διαμορφώσω μια πεποίθηση: «πιστεύω ότι χ». Στην περίπτωση αυτή, δεσμεύομαι για το πώς είναι ο κόσμος, και οφείλω να διαπιστώσω την ορθότητα, ή μη ορθότητα, της πεποίθησής μου. Στην περίπτωση που η εμπειρία μου εμφανίζει κάτι το οποίο δεν υφίσταται, τότε αυτό που χρειάζεται δεν είναι μια φιλοσοφική εξήγηση για το τι έχει πάει στραβά, αλλά μια φυσική εξήγηση, μια εξήγηση προερχόμενη από τις φυσικές επιστήμες²³¹.

Το σημείο αυτό είναι πολύ σημαντικό, διότι αποτελεί την απάντηση του McDowell στο ζήτημα σχετικά με το αν η ανασυγκρότηση που προτείνει για την εμπειρία αποτελεί μια αναβίωση ιδεαλιστικών προσεγγίσεων, όσον αφορά το πρόβλημα της σχέσης του νου με τον κόσμο. Το πρόβλημα αυτό δεν έχει να κάνει με το ερώτημα της σωστής ή λανθασμένης παράστασης του κόσμου, που μας προσφέρει η εμπειρία. Αντίθετα, το πρόβλημα αφορά τη σχέση που υπάρχει ανάμεσα στο νου και σε έναν κόσμο εξωτερικό προς αυτόν. Εάν ο McDowell υποστήριζε μια οποιαδήποτε μορφή ιδεαλισμού, οπότε και ο κόσμος δεν θα έπρεπε να αντιμετωπιστεί ως εξωτερικός προς το νου, τότε δεν θα αντιμετώπιζε αυτό το πρόβλημα, διότι πολύ απλά δεν θα θεωρούσε ότι ο κόσμος είναι εξωτερικός ως προς το νου.

Αυτή είναι, επίσης, και η απάντηση του McDowell στο πρόβλημα των παραισθήσεων και των ψευδαισθήσεων, π.χ. όπως αυτό της παραίσθησης Møller-Lyer. Οι παραισθήσεις και οι ψευδαισθήσεις δεν πρέπει να αποτελούν πρόβλημα για μια θεωρία για την αντίληψη²³², διότι το πώς μας φαίνονται τα πράγματα δεν είναι υπό τον έλεγχό μας. Αντίθετα, το πρόβλημα έχει να κάνει με το αν αποδεχόμαστε αυτό που μας δίνει η εμπειρία, αν αποδεχόμαστε το πώς μας φαίνονται τα πράγματα,

²³¹ McDowell, Ρέθυμνο, 17/5/2002. Ωστόσο, κάθε περίπτωση αντιληπτικής πλάνης θα πρέπει να εξετάζεται ξεχωριστά, διότι υπάρχουν αντιληπτικές πλάνες οι οποίες δεν εξηγούνται με προσφυγή σε φυσικές εξηγήσεις. Εδώ δεν είναι η κατάλληλη στιγμή για να αναλυθούν οι αντιληπτικές πλάνες, ωστόσο είναι δυνατόν, σύμφωνα με τον McDowell, να βρεθεί εξήγηση για αυτές η οποία δεν θα καθιστά μυστηριώδη την ύπαρξή τους.

²³² Putnam [1994b, 470-471], όπου ο Putnam τονίζει ότι οι ψευδαισθήσεις δεν πρέπει να αποτελούν πρόβλημα σε μια θεωρία άμεσου ρεαλισμού.

ή όχι²³³. Και είναι αυτό το πρόβλημά μας, διότι η εμπειρία μάς φέρνει σε άμεση επαφή με τον κόσμο, όπως αναφέρθηκε ήδη, όχι με κάτι ενδιάμεσο μεταξύ νου και κόσμου, για το οποίο πρέπει πρώτα να αποφασίσουμε εάν θα το αποδεχθούμε, και κατόπιν να το δικαιολογήσουμε ως εμπειρική γνώση. Έτσι, στην περίπτωση που πιστεύουμε ότι ο κόσμος είναι έτσι-και-έτσι, ενώ ο κόσμος δεν είναι έτσι-και-έτσι, τότε το πρόβλημα δεν βρίσκεται στην εμπειρία μας (όπως υποστηρίζεται στο επιχείρημα από την παραίσθηση [argument from illusion]), αλλά στο τι αποδεχόμαστε, ή αρνούμαστε να αποδεχθούμε, ως γνώση. Αυτό ισχύει, διότι «δεν μπορεί ο κόσμος να είναι το μόνο πράγμα που κάποιος μπορεί να κατηγορήσει για ό,τι έχει πάει στραβά»²³⁴.

Αν δεχθούμε τη δεύτερη προσέγγιση, ότι, δηλαδή, η εμπειρία μας φέρνει σε επαφή με κάτι ενδιάμεσο μεταξύ νου και κόσμου, τότε πρέπει να απαντήσουμε στο ερώτημα για τη σχέση που έχει αυτό το «ενδιάμεσο» με τον κόσμο (αντίστοιχο πρόβλημα έχουν οι θεωρίες των δεδομένων των αισθήσεων [sense data], όπως είδαμε σε προηγούμενο κεφάλαιο). Από τη στιγμή που θα τεθεί ένα τέτοιο ερώτημα, έρχεται στο προσκήνιο το πρόβλημα με τις ψευδαισθήσεις και το πώς αυτές μπορούν να αντιμετωπιστούν στο πλαίσιο μιας θεωρίας για την αντίληψη. Με άλλα λόγια, οι προσεγγίσεις που αντιμετωπίζουν την εμπειρία ως κάτι ενδιάμεσο, μεταξύ νου και κόσμου, αδυνατούν να εξηγήσουν την εμπειρική γνώση. Αν, όμως, ακολουθώντας τον McDowell, θεωρήσουμε την εμπειρία ως τον τρόπο άμεσης επαφής του νου με τον κόσμο, τότε δεν προκύπτουν τα προβλήματα αυτά. Κι αυτό, διότι την αποδοχή του πώς έχουν τα πράγματα δεν είμαστε υποχρεωμένοι να τη βασίσουμε αποκλειστικά στη συγκεκριμένη αντιληπτική εμπειρία, αλλά και σε άλλες παρόμοιες αντιληπτικές εμπειρίες, καθώς και σε προγενέστερη γνώση²³⁵.

Ουσιαστικά, ο McDowell υποστηρίζει ότι η αντίληψη πρέπει να θεωρηθεί ότι διαφέρει από την παραίσθηση και την ψευδαίσθηση. Εάν αρνηθούμε αυτήν τη διάκριση, τότε δεν έχουμε κριτήριο για να αποφασίσουμε πότε τα πράγματα είναι έτσι όπως μας φαίνονται, και άρα οδηγούμαστε σε συλλήβδην υπονόμηση της γνώσης που απορρέει από την εμπειρία²³⁶. Αντιθέτως, εάν απορρίψουμε την ιδέα ότι αληθοφανής αντίληψη και ψευδαίσθηση έχουν κάτι κοινό, παύει να υφίσταται και η

²³³ McDowell [1998a, 11].

²³⁴ McDowell [1995a, 879].

²³⁵ McDowell [1995a, 880].

²³⁶ Βλ. McDowell [1994, 1016]

ανάγκη για διάκριση μεταξύ φαινομένου και πραγματικού κόσμου, και άρα είμαστε στο χώρο του άμεσου ρεαλισμού²³⁷.

Η ιδέα του νου ως «απόκριση στον κόσμο» έρχεται να υποστηρίξει την προσέγγιση της εμπειρίας ως τον τρόπο άμεσης επαφής του νου με τον κόσμο, και με τον τρόπο αυτό να ξεπεράσει τα παραδοσιακά προβλήματα που αντιμετώπισαν οι θεωρίες για τα δεδομένα των αισθήσεων από την εποχή του Locke. Συνεπώς, κατά τον McDowell:

το να βλέπει κανείς ότι τα πράγματα είναι έτσι-και-έτσι είναι μια κατάσταση στην οποία δεν μπορεί να βρίσκεται κάποιος, εάν τα πράγματα δεν είναι έτσι-και-έτσι. Δεδομένου ότι κάποιος βρίσκεται σε αυτή την κατάσταση, συνεπάγεται ότι τα πράγματα είναι έτσι-και-έτσι.²³⁸

Στο απόσπασμα αυτό καθίσταται φανερή η υπερβατολογική στρατηγική του McDowell. Σύμφωνα με αυτήν, όρος δυνατότητας, προκειμένου ένα αντιληπτικό υποκείμενο να αντιλαμβάνεται ότι ο κόσμος είναι έτσι-και-έτσι, αποτελεί το γεγονός ότι ο κόσμος είναι στην πραγματικότητα έτσι-και-έτσι. Εάν ο κόσμος δεν είναι στην πραγματικότητα έτσι-και-έτσι, τότε δεν είναι δυνατόν να έχουμε αντιληπτική εμπειρία. Σε μια τέτοια περίπτωση, αυτό που λαμβάνει χώρα είναι μια παραίτηση ή μια ψευδαίσθηση και όχι μια αντιληπτική εμπειρία.

4.3 Προϋποθέσεις της δυνατότητας «απόκρισης στον κόσμο»

4.3.1 Το κανονιστικό πλαίσιο της «απόκρισης στον κόσμο»

Σύμφωνα με τον McDowell, δύο προϋποθέσεις πρέπει να πληρούνται, προκειμένου να καταστεί δυνατή η «απόκριση του νου στον κόσμο». Η πρώτη προϋπόθεση αφορά το γεγονός ότι αυτή η δυνατότητα «απόκρισης στον κόσμο» πρέπει να τεθεί σε ένα κανονιστικό πλαίσιο. Πρέπει, δηλαδή, να «υπακούει» σε κανόνες οι οποίοι

²³⁷ McDowell [1994, 1018 και 1022].

²³⁸ McDowell [1995a, 880].

καθορίζουν την ορθότητα ή μη αυτής της «απόκρισης», έτσι ώστε να μπορούμε να απαντήσουμε στο ερώτημα, αν αποδεχόμαστε ορθά ή όχι αυτό που μας προσφέρει η εμπειρία. Αυτή είναι μια απαίτηση που τίθεται από τη στιγμή που επιζητούμε ορθολογική δέσμευση από τον κόσμο. Η ορθολογική δέσμευση από τον κόσμο είναι αναπόδραστα κανονιστική, δηλαδή, οι έννοιες που αποτελούν το περιεχόμενο της εμπειρίας θα πρέπει να εντάσσονται σε ένα πλαίσιο ορθότητας, το οποίο θα καθορίζει την ορθή ή μη ορθή εφαρμογή τους²³⁹. Το πλαίσιο αυτό ορίζεται από το γεγονός ότι η

σκέψη που στοχεύει στην κρίση ή στη διαμόρφωση μιας πεποίθησης, δύναται να αποκρίνεται στον κόσμο -στο πώς είναι τα πράγματα- σχετικά με το αν έχει προχωρήσει σωστά ή όχι.²⁴⁰

Η προϋπόθεση αυτή είναι αναγκαία, εάν ισχύει η παραδοχή ότι ο νους δεσμεύεται από κάτι εξωτερικό προς αυτόν, μια παραδοχή που αποτελεί προϋπόθεση της αντικειμενικότητας της σκέψης.

Το ζήτημα που προκύπτει εδώ είναι ότι, προκειμένου η σκέψη να «αποκρίνεται» στον κόσμο και, αντιστοίχως, προκειμένου να έχουν οι λέξεις αναφορά στον κόσμο, πρέπει να υπακούουν σε ορισμένους κανόνες. Πρέπει, δηλαδή, η αναφορά αυτή να εντάσσεται σε ένα πλαίσιο, στο οποίο να είναι δυνατό να διακρίνουμε πότε η αναφορά είναι ορθή και πότε όχι. Το ερώτημα αυτό παραπέμπει ευθέως στο έργο του ύστερου Wittgenstein²⁴¹, ο οποίος στις *Φιλοσοφικές Έρευνες* (§§ 138-241) έχει θέσει το πρόβλημα της ορθής εφαρμογής των κανόνων, προκειμένου να είναι δυνατή η απόδοση κατανόησης μιας έννοιας ή ενός γλωσσικού όρου σε ένα υποκείμενο. Η ορθή εφαρμογή ενός κανόνα δεν μπορεί να είναι θέμα ερμηνείας (γιατί τότε πρέπει πάντοτε να δίνεται μια ερμηνεία για την κάθε ερμηνεία, με αποτέλεσμα να οδηγούμαστε σε *reductio ad absurdum* της έννοιας της κατανόησης).

Ο Wittgenstein έχει υποστηρίξει ότι η συμμόρφωση με κάποιους κανόνες ούτε είναι δυνατόν να επιβάλλεται εξωτερικά από τον κόσμο (κατά το πρότυπο ενός ανεξέλεγκτου πλατωνισμού, όπως θα το έθετε ο McDowell), ούτε είναι δυνατόν να είναι αποτέλεσμα μιας απλής σύμβασης (κατά το πρότυπο των συμβατιστικών θετικιστικών θεωριών) μεταξύ των μελών μιας κοινότητας για το πώς θα εφαρμόζονται οι κανόνες. Αντίθετα, η συμμόρφωση με τους κανόνες προκύπτει ως όρος δυνατότητας της ανθρώπινης επικοινωνίας (δηλαδή, κοινότητας νοημάτων) και

²³⁹ Brandom [1998, 370].

²⁴⁰ McDowell [1998a, xii].

²⁴¹ Αν και ο Wittgenstein δεν είναι ο πρώτος που το θέτει, αλλά έχουν προηγηθεί ο Kant και ο Hegel, βλ. Brandom [1999, 171-172].

της ίδιας της σκέψης. Αυτός ο όρος δυνατότητας, όμως, δεν συνιστά ένα απλό γεγονός, μια σύμβαση, αλλά είναι απόρροια της μορφής ζωής²⁴², της εκπαίδευσης, δηλαδή, και της πολιτισμικής ενσωμάτωσης ενός ανθρώπου μέσα στην κοινωνία του. Συνεπώς,

Όταν ακολουθώ τον κανόνα, διόλου δεν διαλέγω. Ακολουθώ τον κανόνα τυφλά.²⁴³

Αυτή η «τυφλή» υπακοή στους κανόνες έρχεται να στηρίξει τον ισχυρισμό ότι η συμμόρφωση με τους κανόνες είναι μέρος της «μορφής ζωής». Η «μορφή ζωής», με τη σειρά της, σχετίζεται με τη «συμφωνία στις κρίσεις»²⁴⁴, δηλαδή με τη συμφωνία στον τρόπο χρήσης των λέξεων από τους ανθρώπους μέσα σε μια κοινότητα²⁴⁵. Με τα λόγια του ίδιου του Wittgenstein:

Και το να νομίζεις πώς ακολουθείς τον κανόνα δεν είναι το να τον ακολουθείς. Γι' αυτό και δεν είναι δυνατόν να ακολουθείς έναν κανόνα «αδιωτικά», γιατί, αλλιώς, το να νομίζεις πώς ακολουθείς τον κανόνα θα ήταν το ίδιο με το να τον ακολουθείς.²⁴⁶

Από αυτό το απόσπασμα προκύπτει ότι η συμμόρφωση με τους κανόνες δεν μπορεί να γίνει (λογικά) «αδιωτικά», αλλά μόνο στο πλαίσιο μιας «μορφής ζωής», δηλαδή στο πλαίσιο μιας γλωσσικής κοινότητας.

Η «αδιωτική» εφαρμογή ενός κανόνα θα έπρεπε να στηρίζεται στην ύπαρξη «αδιωτικής» γλώσσας, δηλαδή μιας γλώσσας κατανοητής μόνο από τον φορέα της. Μια τέτοια γλώσσα, όμως, δεν είναι λογικά δυνατή, όπως υποστηρίζει ο Wittgenstein με το γνωστό επιχείρημά του εναντίον της «αδιωτικής» γλώσσας.

Όταν υποστηρίζω ότι «έχω πονόδοντο», κάποιος τρίτος μπορεί να κατανοήσει τι λέω, όχι εξαιτίας μιας αναλογίας (επειδή, π.χ., έχει και εκείνος παρόμοια αισθήματα), αλλά επειδή υφίστανται «δημόσια» κριτήρια στη χρήση και άρα την κατανόηση των εννοιών μας²⁴⁷.

Η έννοια «πόνος» δεν περιγράφει μια συγκεκριμένη εσωτερική κατάσταση ενός υποκειμένου που πονάει, οπότε θα είχαμε από τη μια την κατάσταση και από την άλλη τη δείξη ή την περιγραφή της. Η χρήση της έννοιας «πόνος», ως σημείο ενός

²⁴² Taylor [2000, 248].

²⁴³ Wittgenstein [1977/1953, §219].

²⁴⁴ Wittgenstein [1977/1953, §241].

²⁴⁵ Wittgenstein [1977/1953, §242], Τσινόρεμα [1995, 167].

²⁴⁶ Wittgenstein [1977/1953, §202].

αισθήματος, είναι δυνατή ακριβώς εξαιτίας της ύπαρξης «δημοσίων» κριτηρίων, τα οποία κατασφαλίζουν την κατανόηση αυτού που μιλάει από τους υπολοίπους:

Με ποια βάση λέμε πώς το «Α» είναι το σημείο ενός αισθήματος; Γιατί η λέξη «αίσθημα» ανήκει στην κοινή σε όλους μας γλώσσα, όχι σε μια γλώσσα που μόνο εγώ μπορώ να κατανοήσω. Λοιπόν, η χρήση αυτής της λέξης απαιτεί μια αιτιολόγηση κατανοητή από όλους.²⁴⁸

Ο Wittgenstein διαπιστώνει ότι δεν είναι δυνατόν να ακολουθεί κανείς έναν κανόνα «ιδιωτικά», διότι η συμμόρφωση με τους κανόνες δεν θα είχε ένα κριτήριο ορθής εφαρμογής. Προκειμένου το «Α» να αποτελεί το σημείο ενός αισθήματος, θα πρέπει να συνδεθεί με το αίσθημα αυτό και η σύνδεση αυτή να μας επιτρέπει στο μέλλον να θυμόμαστε σωστά το δεσμό αυτό του «Α» με το συγκεκριμένο αίσθημα. Σε μια «ιδιωτική» εφαρμογή κανόνων, η σύνδεση αυτή θα είχε την έννοια της συγκέντρωσης της προσοχής στο αίσθημα σε σχέση με το «Α» ή την «αποτύπωση στο νου» της σύνδεσης αυτής. Ωστόσο,

σε τούτη την περίπτωση δεν έχω κανένα κριτήριο για την ορθότητα. Εδώ θα ήθελε κανείς να πει: ορθό είναι εκείνο που μου φαίνεται ορθό. Και αυτό σημαίνει μονάχα πως εδώ δεν μπορούμε να μιλάμε για «ορθό».²⁴⁹

Συνεπώς, κάποιος μόνος του μπορεί να σφάλει και δεν υπάρχει τρόπος διόρθωσης αυτού του σφάλματος, που να είναι αποκλειστικά ιδιωτικός. Ως εκ τούτου, η συμμόρφωση με τους κανόνες είναι κάτι που ανήκει μεν στη φύση μας, εν μέρει ως αποτέλεσμα της ενσωμάτωσής μας σε μια κοινότητα και εν μέρει ως αποτέλεσμα της επίδρασης του κόσμου εντός του οποίου ζει αυτή η κοινότητα. Η επίδραση του κόσμου είναι αναγκαίος και λογικός όρος, διότι διαφορετικά επιστρέφουμε στην απειλή της *reductio ad absurdum*. Αν, δηλαδή, δεχθούμε ότι η συμμόρφωση με τους κανόνες είναι απλώς ζήτημα ερμηνείας των κανόνων, από μια κοινότητα ανθρώπων που έχει θέσει συμβατικά τους κανόνες, τότε οδηγούμαστε σε μια χωρίς τέλος αναζήτηση νέων ερμηνειών:

Ότι εδώ υπάρχει μια παρανόηση, το δείχνει το γεγονός και μόνο πως κατά τη διάρκεια αυτής της επιχειρηματολογίας [για τη

²⁴⁷ Wittgenstein [1977/1953, §258, §261].

²⁴⁸ Wittgenstein [1977/1953, §261].

²⁴⁹ Wittgenstein [1977/1953, §258].

συμμόρφωση με τους κανόνες ως ερμηνεία των κανόνων], δίνουμε τη μια ερμηνεία απανωτά στην άλλη και καθεμιά τους είναι σαν να μας καθησυχάζει για μια στιγμή, ωστόσο σκεφθούμε μίαν άλλη ερμηνεία που θα τη διαδεχτεί. Με αυτό, δηλαδή, δείχνουμε πως υπάρχει μια αντίληψη του κανόνα που δεν είναι *ερμηνεία*, αλλά που εκδηλώνεται, για κάθε ατομική περίπτωση, σ' αυτό που λέμε «ακολουθώ τον κανόνα» και «ενεργώ αντίθετα μ' αυτόν».²⁵⁰

4.3.2 Η ανάγκη ενός «ελάχιστου εμπειρισμού»

Η δεύτερη προϋπόθεση σχετίζεται με την ανάγκη διατήρησης ενός ελάχιστου, όπως ισχυρίζεται ο McDowell, εμπειρισμού. Ο «ελάχιστος εμπειρισμός» είναι η

ιδέα ότι η εμπειρία πρέπει να συγκροτεί ένα «δικαστήριο» που μεσολαβεί στον τρόπο με τον οποίο η σκέψη μας μπορεί να αποκριθεί στο πώς είναι τα πράγματα, όπως πρέπει να μπορεί, προκειμένου να την κατανοήσουμε ως σκέψη.²⁵¹

Η διατήρηση του εμπειρισμού είναι απαραίτητη για τον McDowell, διότι το αν η σκέψη κρίνει ορθά ή λανθασμένα το πώς έχουν τα πράγματα είναι ζήτημα το οποίο θα κρίνει η εμπειρία. Επιπλέον, εάν δεν καταφέρει να διατηρήσει μια έννοια εμπειρίας μέσα στο πλαίσιο που προτείνει, τότε δεν θα μπορεί να εντοπίσει εκείνο το εξωτερικό, ως προς το νου, στοιχείο που λειτουργεί ως δεσμευτικό για το νου και, συνεπώς, θα οδηγηθεί κατ' ευθείαν στον ιδεαλισμό, τον οποίο, όμως, ρητά αποποιείται. Με τον τρόπο αυτό, ο McDowell αντιστρέφει το καντιανό σχήμα, σύμφωνα με το οποίο ο λόγος είναι το «δικαστήριο» που κρίνει την εμπειρία και, ακολουθώντας (μόνο κατά τούτο) τον Quine, θεωρεί την εμπειρία ως το «δικαστήριο», το οποίο θα κρίνει την αξιοπιστία του λόγου, δηλαδή των κρίσεων που διαμορφώνουμε για τον κόσμο²⁵². Ο McDowell εν μέρει μόνο ακολουθεί τον Quine, διότι σε αντίθεση με αυτόν, δεν θεωρεί την εμπειρία ως αιτία λεκτικών αντιδράσεων σε περιβαλλοντικά ερεθίσματα, αλλά υποστηρίζει ότι η εμπειρία, όχι μόνο προκαλεί

²⁵⁰ Wittgenstein [1977/1953, §201].

²⁵¹ McDowell [1998a, xii].

²⁵² McDowell [1998a, xii].

τις πεποιθήσεις μας, αλλά αποτελεί και δικαιολογία (δηλαδή, λόγο) για αυτές²⁵³. Επιπλέον, ο Quine υποστηρίζει ότι οι πεποιθήσεις κρίνονται από το δικαστήριο της εμπειρίας ως σύνολο και όχι κάθε μια ξεχωριστά²⁵⁴.

Επιπροσθέτως, εδώ θα πρέπει να λάβουμε υπόψη μας ότι η απαίτηση για έναν «ελάχιστο εμπειρισμό» συνδέεται με τη βασική θέση του McDowell όσον αφορά την ύπαρξη όχι μόνο αιτιακών σχέσεων μεταξύ της εμπειρίας και των πεποιθήσεων, αλλά και *έλλογων* σχέσεων. Αυτή η ορθολογική δέσμευση, που πρέπει να λάβουμε υπόψη μας όταν ανασυγκροτούμε τη σχέση του νου με τον κόσμο, είναι πολύ καθοριστική στη προσέγγιση του McDowell. Ουσιαστικά, όλη η συζήτηση για την «ανοικτότητα στον κόσμο» και την «απόκριση στον κόσμο» προέρχεται από αυτήν ακριβώς την απαίτηση του McDowell για την ύπαρξη όχι μόνο αιτιακών αλλά και *λογικών* περιορισμών από τον κόσμο πάνω στη σκέψη μας.

Ο «ελάχιστος εμπειρισμός» είναι απαραίτητη προϋπόθεση, προκειμένου να ικανοποιηθεί το αίτημα για τη σχέση των πεποιθήσεων με τον κόσμο. Αντιστοίχως, η ένταξη της εμπειρίας εντός κανονιστικού πλαισίου είναι απαραίτητη προϋπόθεση, προκειμένου να ικανοποιηθεί το αίτημα για τη δικαιολόγηση των πεποιθήσεων από τον κόσμο. Προκειμένου, όμως, να είναι δυνατή η δικαιολόγηση των πεποιθήσεων από τον κόσμο, θα πρέπει η εμπειρία, όπως έχουμε δει, να τεθεί εντός του «χώρου των λόγων». Αυτό συνεπάγεται ότι το περιεχόμενο της εμπειρίας θα πρέπει να γίνει κατανοητό ως εννοιολογικό, διαφορετικά δεν θα είναι δυνατή η ένταξη της εμπειρίας στο «χώρο των λόγων».

Τι σημαίνει ο ισχυρισμός ότι το περιεχόμενο της εμπειρίας είναι εννοιολογικό; Με αυτόν τον ισχυρισμό, ο McDowell υποστηρίζει ότι η εμπειρία έχει περιεχόμενο, εξαιτίας της ενεργοποίησης, στη δεκτικότητα, ικανοτήτων οι οποίες ανήκουν κατά κύριο λόγο στην αυτενέργεια του νου. Ο ισχυρισμός αυτός έχει οδηγήσει στην άποψη ότι ο McDowell αποδέχεται τη θέση του Sellars για τις έννοιες ως να «περιέχονται» στην εμπειρία²⁵⁵. Στο σημείο αυτό, ο McDowell χρησιμοποιεί ένα τέχνασμα. Εντάσσει τις απόψεις του Wilfrid Sellars, και μέσω της ανασυγκρότησής τους, εκτυλίσσει, με σύνθετο τρόπο, τις δικές του θέσεις.

Ωστόσο, παρά το γεγονός ότι ο McDowell σε πολλά σημεία συμφωνεί με τον Sellars, στο συγκεκριμένο ζήτημα δεν θα πρέπει να ταυτίσουμε τις θέσεις τους. Κι

²⁵³ Putnam [1997, 267].

²⁵⁴ Schantz [2001, 169].

²⁵⁵ Betzler [1998, 114].

αυτό, διότι ο Sellars υποστηρίζει ότι οι έννοιες «περιέχονται» στην εμπειρία, οδηγείται, σύμφωνα με τον McDowell, στο συμπέρασμα ότι οι πεποιθήσεις, οι οποίες προέρχονται από την εμπειρία, διαμορφώνονται ως αιτιακή, μηχανιστική αντίδραση σε ένα ερέθισμα του περιβάλλοντος²⁵⁶. Ο McDowell, αντίθετα, δεν υποστηρίζει μια τέτοια θέση, διότι πρέπει να έχουμε πάντα τη δυνατότητα να επιλέξουμε εάν θα αποδεχθούμε ή όχι το πώς μας εμφανίζονται τα πράγματα στην εμπειρία²⁵⁷. Αυτό που τον ενδιαφέρει είναι να επιχειρηματολογήσει υπέρ της άποψης ότι η ενεργοποίηση των εννοιολογικών ικανοτήτων στην εμπειρία δεν είναι μη συνειδητή, δηλαδή μηχανιστική, αλλά αντίθετα, ότι το αντιληπτικό υποκείμενο έχει πλήρη επίγνωση αυτής της ενεργοποίησης. Με τον τρόπο αυτό η εμπειρία, αν και παθητική διεργασία, προϋποθέτει την ενεργοποίηση των εννοιολογικών ικανοτήτων (conceptual capacities), δηλαδή, ικανοτήτων

που μπορούν να αξιοποιηθούν στην ενεργή σκέψη, σκέψη που είναι ανοικτή στον αναστοχασμό (reflection) σχετικά με τα ίδια της τα διαπιστευτήρια (credentials).²⁵⁸

Τι είναι οι εννοιολογικές ικανότητες; Μια προφανής απάντηση είναι ότι πρόκειται για ικανότητες του νου, δηλαδή νοητικές ικανότητες. Ακόμη έχει υποστηριχθεί ότι ο ίδιος ο νους συνίσταται σε αυτές τις ικανότητες:

Η συζήτηση για το νου δεν είναι συζήτηση για κάποιο άυλο μέρος μας, αλλά ένας τρόπος περιγραφής της άσκησης ορισμένων ικανοτήτων που έχουμε, ικανότητες οι οποίες επισυμβαίνουν (supervene) στις δραστηριότητες (activities) των εγκεφάλων μας.²⁵⁹

Ένα συγκροτητικό χαρακτηριστικό των εννοιολογικών ικανοτήτων, σημαντικό για το θέμα που εξετάζουμε, είναι η ελευθερία, δεδομένου ότι οι εννοιολογικές ικανότητες είναι παράγωγα του υποκειμενικού νου και μόνο. Συνεπώς:

μια ικανότητα είναι επαρκώς εννοιολογική ακριβώς, εάν περιέχει όχι μόνο την ελευθερία να κρίνει κανείς, αλλά, επίσης και την ελευθερία να αναμορφώνει τις έννοιες με τις οποίες κρίνει ή στην πραγματικότητα αντιλαμβάνεται οτιδήποτε.²⁶⁰

²⁵⁶ McDowell [1998c, 440].

²⁵⁷ Schantz [1999, 186].

²⁵⁸ McDowell [1998a, 47].

²⁵⁹ Putnam [1994b, 483].

²⁶⁰ MacBeth [2000, 131].

Η ιδέα ότι η ελευθερία είναι χαρακτηριστικό γνώρισμα των εννοιολογικών ικανοτήτων προκύπτει από το γεγονός ότι οι εννοιολογικές ικανότητες είναι μέρος της αυτενέργειας του νου, η οποία με τη σειρά της, χαρακτηρίζεται από την έννοια της ελευθερίας²⁶¹.

Ωστόσο, εδώ προκύπτουν ορισμένα προβλήματα. Πώς είναι δυνατόν στη δεκτικότητα να ενεργοποιούνται ικανότητες που ανήκουν στην αυτενέργεια; Το γεγονός ότι στη δεκτικότητα ενεργοποιούνται εννοιολογικές ικανότητες, βασικό γνώρισμα των οποίων είναι η ελευθερία, δεν καθιστά προβληματική την αντίληψη της εμπειρίας ως παθητικής διεργασίας, δηλαδή ως διεργασίας που ενέχει την αναγκαιότητα; Επιπλέον, για να είναι δυνατό να αποδεχθούμε τον ισχυρισμό ότι στην εμπειρία ενεργοποιούνται εννοιολογικές ικανότητες, αυτές θα πρέπει, με κάποιο τρόπο, να είναι αναγνωρίσιμες στην εμπειρία, δηλαδή, να είμαστε σε θέση να αποδείξουμε ότι, πράγματι, οι ικανότητες αυτές έχουν ρόλο στην εμπειρία.

Εδώ θα πρέπει να επισημανθεί το γεγονός ότι, αν και η ελευθερία είναι διακριτικό γνώρισμα της αυτενέργειας και οι εννοιολογικές ικανότητες ανήκουν στην αυτενέργεια, αυτό δεν συνεπάγεται ότι η άσκηση των εννοιολογικών ικανοτήτων γίνεται πάντοτε ελεύθερα. Όπως υποστηρίζει ο ίδιος ο McDowell,

[α]ν και οι ικανότητες [οι εννοιολογικές] ανήκουν στην αυτενέργεια, αυτές οι ενεργοποιήσεις (actualizations) [οι ενεργοποιήσεις στην αισθητηριακή συνείδηση] δεν πρέπει να θεωρηθούν ως ασκήσεις (exercises) της ελευθερίας μας.²⁶²

Αυτό σημαίνει ότι, όταν διατυπώνουμε ισχυρισμούς για την εμπειρία μας, οι ικανότητες αυτές ασκούνται στο πλαίσιο της αυτενέργειας, και άρα διέπονται από την ελευθερία που διακρίνει την αυτενέργεια²⁶³. Όταν, όμως, έχουμε μια εμπειρία, οι εννοιολογικές ικανότητες δεν εμπλέκονται στο πλαίσιο της ελευθερίας της αυτενέργειας, αλλά στο πλαίσιο της δεκτικότητας των αισθήσεων. Η δεκτικότητα αυτή διέπεται από την αναγκαιότητα της φύσης, και συνεπώς η ενεργοποίηση των εννοιολογικών ικανοτήτων στην περίπτωση αυτή θα διέπεται από την αναγκαιότητα.

²⁶¹ Η ελευθερία ως γνώρισμα της αυτενέργειας είναι ιδέα την οποία ο McDowell αντλεί από τον Kant.

²⁶² McDowell [2002, 7].

²⁶³ Ο McDowell [2002, 3] παρατηρεί ότι στην περίπτωση αυτή οι εννοιολογικές ικανότητες λειτουργούν με τον «παραδειγματικό τους τρόπο». Ωστόσο, μια τέτοια άποψη δημιουργεί πρόβλημα στη θέση που υποστηρίζει ότι η παρουσία των εννοιολογικών ικανοτήτων στην εμπειρία είναι απαραίτητη προκειμένου να έχουμε εμπειρία. Με τον ισχυρισμό αυτό, ο ρόλος των εννοιολογικών ικανοτήτων καθίσταται το ίδιο σημαντικός στην εμπειρία όσο και στη σκέψη. Άρα, η διάκριση μεταξύ ενός «παραδειγματικού τρόπου λειτουργίας» και ενός μη παραδειγματικού είναι μάλλον εσφαλμένη, βλ. McDowell, 17/5/2002, Ρέθυμνο.

Σύμφωνα με τον McDowell, η παθητικότητα της εμπειρίας δεν έρχεται σε σύγκρουση με το αίτημα για την ενεργοποίηση στην εμπειρία των εννοιολογικών ικανοτήτων. Και αυτό, διότι, όταν ισχυρίζεται ότι οι εννοιολογικές ικανότητες ενεργοποιούνται στην εμπειρία, δεν εννοεί ότι στην εμπειρία ασκούνται εννοιολογικές ικανότητες επί τινός που παραδίδεται από την εμπειρία. Αντίθετα, η ενεργοποίηση των εννοιολογικών ικανοτήτων στην εμπειρία πρέπει να γίνει κατανοητή ως *εμπλοκή* των εννοιολογικών ικανοτήτων στην εμπειρία.

Τι σημαίνει ο ισχυρισμός ότι οι εννοιολογικές ικανότητες «εμπλέκονται (are drawn on) στην δεκτικότητα, όταν έχουμε μια εμπειρία»²⁶⁴; Ο ισχυρισμός αυτός αποτελεί τη βασική αρχή του McDowell σύμφωνα με την οποία η εμπειρία έχει προτασιακό περιεχόμενο. Η άποψη του McDowell για το προτασιακό περιεχόμενο της εμπειρίας θεμελιώνεται με ένα υπερβατολογικό επιχείρημα. Με τα λόγια του McDowell:

[η] υπερβατολογική σκέψη είναι ότι πρέπει να είμαστε ικανοί να δούμε πώς η αυτενέργεια της διάνοιας (spontaneity of the understanding) μπορεί να δεσμευθεί από τη δεκτικότητα της αισθητικότητας (receptivity of sensibility), εάν πρόκειται να δικαιούμαστε την ίδια την ιδέα υποκειμενικών στάσεων με αντικειμενική σημασία. Και η δέσμευση πρέπει να είναι έλλογη, όχι απλά αιτιακή [όπως υποστηρίζουν ο «Μύθος του Δεδομένου» και ο συνεκτισμός], εάν η παρουσία της στην εικόνα μας πρόκειται να δικαιώσει μια έννοια ευθύνης της σκέψης απέναντι στο υλικό της.²⁶⁵

Αυτό που υποστηρίζει ο McDowell είναι ότι, εάν αρνηθούμε ότι το περιεχόμενο της εμπειρίας είναι προτασιακό, τότε οδηγούμαστε στο «Μύθο του Δεδομένου» ή στο συνεκτικισμό. Όποια από τις δύο λύσεις, όμως κι αν επιλέξουμε, τότε θα έρθουμε αντιμέτωποι με τα αδιέξοδα που παρουσιάζουν και οι δύο, όπως φάνηκε σε προηγούμενο κεφάλαιο. Επομένως, εάν αρνηθούμε την ύπαρξη προτασιακού (δηλαδή, εννοιολογικού) περιεχομένου στην εμπειρία, τότε θα καταστήσουμε την εμπειρική γνώση αδύνατη.

Ακριβώς επειδή το περιεχόμενο της εμπειρίας είναι προτασιακό, ακόμα και οι πιο απλές προτάσεις εμπειρίας περιέχουν έννοιες (όπως π.χ. στην πρόταση εμπειρίας

²⁶⁴ McDowell [1998a, 10].

²⁶⁵ McDowell [1998b, 365-366].

«αυτό είναι πράσινο» περιέχεται η έννοια «πράσινο»). Αν το περιεχόμενο της εμπειρίας μπορεί να γίνει κατανοητό χωρίς τη χρήση εννοιολογικών ικανοτήτων στη δεκτικότητα, τότε, λογικά, θα πρέπει να είναι δυνατή η ύπαρξη περιεχομένου της εμπειρίας το οποίο να μην μπορεί να εκφραστεί γλωσσικά. Κάτι τέτοιο, όμως, οδηγεί, όπως είδαμε στην περίπτωση των πρωτοπροτάσεων του Peacocke, στην αθέλητη διολίσθηση στο «Μύθο του Δεδομένου» και τα συναφή αδιέξοδα.

Από το γεγονός, λοιπόν, ότι δεν μπορεί να υπάρξει περιεχόμενο της εμπειρίας που να μην δύναται να εκφραστεί γλωσσικά (δηλαδή, εννοιολογικά), συνεπάγεται ότι οι εννοιολογικές ικανότητες είναι αναγνωρίσιμες στην εμπειρία. Ως εκ τούτου, ακόμη και οι πιο απλές προτάσεις εμπειρίας λογικά προϋποθέτουν την ύπαρξη εννοιών μέσω των οποίων θα εκφραστούν. Έτσι, εάν δεν κατανοώ ήδη την έννοια «πράσινο» και τις συνθήκες μέσα στις οποίες μπορώ να τη χρησιμοποιήσω, τότε δεν μπορώ να ισχυριστώ ότι «αυτό είναι πράσινο»²⁶⁶.

Επιπλέον, για να μπορώ να χρησιμοποιήσω έννοιες στις προτάσεις εμπειρίας, θα πρέπει να κατανοώ πότε, πώς και υπό ποιές συνθήκες μπορώ να χρησιμοποιήσω αυτές τις έννοιες στις προτάσεις εμπειρίας. Η κατανόηση αυτή, όμως, δεν μπορεί να προέρχεται από την ίδια την εμπειρία, από τη δεκτικότητα των αισθήσεων. Ως εκ τούτου, η κατανόηση αυτή είναι δυνατή μόνο στο πλαίσιο της συνεισφοράς της αυτενέργειας στην εμπειρία. Το γεγονός, λοιπόν, ότι κατανοούμε τις συνθήκες εντός των οποίων χρησιμοποιούμε τις έννοιες μας έρχεται να υποστηρίξει τον ισχυρισμό ότι στην εμπειρία συνεισφέρει και η αυτενέργεια και όχι μόνον η δεκτικότητα των αισθήσεων.

²⁶⁶ McDowell [1998a, σελ. 12-13].

5.1 Ο «τρίτος δρόμος» του McDowell μεταξύ «Δεδομένου» και Συνεκτικισμού

Η λύση που προτείνει ο McDowell στο πρόβλημα της σχέσης του νου με τον κόσμο είναι να διατηρήσουμε από τη μια το διαχωρισμό του «χώρου των λόγων» και εκείνου της φύσης, σε αντίθεση με το «γυμνό νατουραλισμό», αλλά και να διατηρήσουμε την έννοια της εμπειρίας, σε αντίθεση με την νεο-ιδεαλιστική πρόταση του Davidson για την κατάργηση του εμπειρισμού²⁶⁷. Ωστόσο, η έννοια της εμπειρίας δεν πρέπει να θεωρηθεί ότι βρίσκεται «έξω» στη μηχανική φύση, μια θέση που υπολανθάνει στο «γυμνό νατουραλισμό».

Ουσιαστικά ο McDowell προτείνει έναν τρίτο δρόμο βασιζόμενος στην ιδέα του Kant ότι η εμπειρική γνώση είναι αποτέλεσμα της συνεργασίας της δεκτικότητας και της αυτενέργειας²⁶⁸. Ο Kant, στην *Κριτική του Καθαρού Λόγου*²⁶⁹, είχε υποστηρίξει ότι η γνώση πηγάζει από δύο αρχές: η μια είναι η ικανότητά μας να δεχόμαστε παραστάσεις του εξωτερικού κόσμου (δεκτικότητα) και η άλλη η δύναμη που έχουμε να γνωρίζουμε ένα αντικείμενο μέσω αυτών ακριβώς των παραστάσεων (αυτενέργεια). Μέσω της πρώτης, ένα αντικείμενο μας *δίδεται* (και από εδώ ξεκινά ολόκληρη η συζήτηση για το «δεδομένο»), ενώ μέσω της δεύτερης μπορούμε να *σκεφθούμε* ένα αντικείμενο. Επομένως, στο καντιανό πλαίσιο, η εμπειρία έχει να διαδραματίσει ένα σημαντικό γνωσιακό ρόλο, καθώς αυτή θα μας προσφέρει τα αντικείμενα που μπορούμε να σκεφθούμε.

Πώς μπορεί, όμως, η εμπειρία από τη μια να ανήκει στο «χώρο των λόγων» (δηλαδή, με καντιανούς όρους, στην αυτενέργεια) και από την άλλη να θεωρηθεί ως κάτι φυσικό, που μας δίνεται, και, ως τέτοιο, να ανήκει και στο «χώρο της φύσης» (δηλαδή στη δεκτικότητα); Τόσο ο «Μύθος του Δεδομένου», όσο και ο

²⁶⁷ McDowell [1998a, xix].

²⁶⁸ McDowell [1998a, 4]. Όπως υποστηρίζει ο Weinberg, ο McDowell δεν έχει μια θεωρία να προτείνει ως ανταγωνιστική στις άλλες δύο, αλλά θέλει να μας θέσει σε μια κατάσταση τέτοια ώστε να μην χρειαζόμαστε πλέον θεωρίες (Weinberg, 1998, 248-250). Για αυτό το λόγο και επιλέγεται ο όρος «τρίτος δρόμος» στον υπότιτλο.

²⁶⁹ Kant [1976/(1781¹/1787²), A50/B74].

συνεκτικισμός, αποδέχονται από κοινού ότι η εμπειρία, επειδή είναι φυσική, φυσικό φαινόμενο, δεν μπορεί να έχει εννοιολογική δομή²⁷⁰.

Η λύση στο πρόβλημα αυτό, σύμφωνα με τον McDowell, είναι να διακρίνουμε μεταξύ της φυσικής-επιστημονικής κατανοησιμότητας (intelligibility), που αφορά το «χώρο της φύσης», και της ορθολογικής κατανοησιμότητας, που αφορά το «χώρο των λόγων», μια διάκριση που είναι αποτέλεσμα της ανάπτυξης της σύγχρονης επιστήμης, και να βασίσουμε το διαχωρισμό των δύο «χώρων» στη διαφορετική τους κατανοησιμότητα²⁷¹. Με τον τρόπο αυτό αποφεύγουμε να μετατρέψουμε το διαχωρισμό των «χώρων» φύσης-λόγων σε διαχωρισμό μεταξύ φυσικού-κανονιστικού²⁷², και άρα σε διαχωρισμό μεταξύ φυσικού φαινομένου και εννοιολογικής δομής.

Αποφεύγοντας να ταυτίσουμε το διαχωρισμό των «χώρων» φύσης-λόγων με το διαχωρισμό φυσικού-κανονιστικού, μπορούμε πλέον να κρατήσουμε την εμπειρία ως στοιχείο του «χώρου της φύσης». Κατ' αυτόν τον τρόπο, μπορούμε να δεχθούμε ότι η εμπειρία μας δίνει πληροφορίες για τον εξωτερικό κόσμο, και να μην υιοθετήσουμε την άρνηση του εμπειρισμού, σε αντίθεση με τον Davidson. Συγχρόνως, μπορούμε να κρατήσουμε την εμπειρία και ως στοιχείο κανονιστικό, αφού η διάκριση του «χώρου της φύσης» από το «χώρο των λόγων» δεν αντιστοιχεί στη διάκριση φυσικού-κανονιστικού. Κατ' αυτόν τον τρόπο, η εμπειρία μπορεί να επιτελέσει το ρόλο της ως το «δικαστήριο» των πεποιθήσεών μας, δηλαδή, ως λόγος των πεποιθήσεών μας, που είναι και η απαίτηση του ελάχιστου εμπειρισμού (minimal empiricism).

5.2 Η έννοια του «φυσικοποιημένου πλατωνισμού»

Προκειμένου να κατανοήσουμε τον ισχυρισμό του McDowell ότι η διάκριση μεταξύ «χώρου της φύσης» και «χώρου των λόγων» δεν ταυτίζεται με τη διάκριση φυσικού-κανονιστικού, θα πρέπει να εξετάσουμε τον ισχυρισμό του ότι ο «χώρος της φύσης» δεν ταυτίζεται με τη φύση, δηλαδή τον κόσμο. Όπως έχει ήδη αναφερθεί, ο McDowell υποστηρίζει ότι η αντίληψη για τη φύση που έχουμε σήμερα έχει τις ρίζες της στον Γαλιλαίο και την ανάπτυξη της νεότερης επιστήμης. Σύμφωνα με αυτήν την

²⁷⁰ Putnam [1997, 268].

²⁷¹ McDowell [1998a, 70-71].

αντίληψη, η φύση αποτελεί το πεδίο δράσης μηχανικών δυνάμεων, οι οποίες αποτελούν αντικείμενο μελέτης των φυσικών επιστημών. Η αντίληψη αυτή, που βρίσκεται στη βάση της ανάπτυξης της επιστήμης και, φιλοσοφικά, θεμελιώθηκε στο έργο των Descartes και Locke, για να αναφέρουμε μόνο τους εισηγητές των πιο σημαντικών φιλοσοφικών θεωριών της νεότερης εποχής, έρχεται σε αντίθεση με την προγενέστερη μεσαιωνική αντίληψη για τη φύση. Η μεσαιωνική αντίληψη θεωρούσε τη φύση, τον κόσμο, ως πεδίο έλλογων σχέσεων, κληρονομώντας την αντίστοιχη αρχαιοελληνική εικόνα που αναδεικνύεται από τη διαμάχη Πλάτωνα και Αριστοτέλη για την «ορθολογική κατανοησιμότητα της αισθητής φύσης»²⁷³.

Το αποτέλεσμα της νέας αυτής αντίληψης για τη φύση είχε ως αποτέλεσμα το μετασχηματισμό του παραδοσιακού δυϊσμού σώματος και ψυχής σε δυϊσμό Φύσης και Λόγου. Ο κόσμος, ως φύση, και άρα ως πεδίο δράσης φυσικών, δηλαδή, μηχανικών δυνάμεων, δεν μπορεί να εμπεριέχει λόγο, δηλαδή, ορθολογικότητα και έλλογες σχέσεις²⁷⁴. Ο λόγος περιορίζεται στο πεδίο δράσης του ανθρώπινου νου, παρασύροντας και ολόκληρο το σχετικό λεξιλόγιο, π.χ. προθετικότητα, αποβλεπτικότητα, δικαιολόγηση κλπ.

Ο αναμορφωμένος αυτός δυϊσμός βρίσκεται, κατά τον McDowell, στη βάση των προβλημάτων που αντιμετωπίζουμε σήμερα για την σχέση του νου με τον κόσμο. Η πρόταση του McDowell για την απαλλαγή από τις συγχύσεις», όσον αφορά την σχέση αυτή, μπορεί να γίνει κατανοητή μόνο μέσω μιας τροποποιημένης έννοιας της φύσης, τροποποίηση η οποία θα περιλαμβάνει την τοποθέτηση του νου εντός της. Αυτό σημαίνει ότι χρειαζόμαστε μια έννοια της φύσης που δεν θα θεωρείται ως «κενή νοήματος»²⁷⁵.

Είναι εμφανές εδώ η προσπάθεια του McDowell να απαντήσει στο νατουραλισμό του Quine. Ο τελευταίος, με το νατουραλισμό του απομάκρυνε κάθε έννοια κανονιστικότητας από τη φύση²⁷⁶. Αυτό, σε συνδυασμό με την αρχή της απροσδιοριστίας της μετάφρασης, υπονοεί ότι η γλώσσα δεν έχει δεσμεύσεις από τον κόσμο. Με τον τρόπο αυτό, ο Quine διαχώρισε τη φύση από την ορθολογικότητα και αρνήθηκε τη δυνατότητα η φύση να λειτουργεί ως δικαιολόγηση των εμπειρικών μας πεποιθήσεων. Ως εκ τούτου, υποστήριξε μια «νατουραλιστική γνωσιοθεωρία»,

²⁷² McDowell [1998a, xix].

²⁷³ Friedman [1996, 436].

²⁷⁴ Williams [1996, 101].

²⁷⁵ McDowell [1998a, 71].

²⁷⁶ Friedman [1996, 456].

σύμφωνα με την οποία, η σύνδεση των πεποιθήσεων με τον κόσμο γίνεται κατανοητή ως σχέση μεταξύ του νευρικού ερεθίσματος, που προέρχεται από το περιβάλλον, και της λεκτικής συμπεριφοράς²⁷⁷.

Όμως, η αντιμετώπιση της φύσης ως κανονιστικού πεδίου αποτελεί προϋπόθεση για την κατανόηση της εμπειρίας ως λόγου για τη δικαιολόγηση των πεποιθήσεων και της γνώσης, όπως υποστηρίζει ο McDowell. Μόνο αν δεχθούμε την ιδέα ότι το νόημα «υπάρχει» στη φύση, με την έννοια ότι η φύση είναι κατανοήσιμη, μπορούμε κατόπιν να υποστηρίξουμε τον ισχυρισμό ότι οι λέξεις έχουν αναφορά στον κόσμο²⁷⁸. Συνεπώς, καθίσταται αναγκαία μια τροποποίηση της έννοιας της φύσης, ώστε να είμαστε σε θέση να κατανοήσουμε το ρόλο της εμπειρίας ως δικαιολόγηση των πεποιθήσεων. Αν, λοιπόν, η εμπειρία είναι σε θέση να δικαιολογεί τις πεποιθήσεις μας, αυτό συμβαίνει, διότι ο κόσμος μπορεί να εκληφθεί ως λόγος εξαιτίας του οποίου μια πεποίθηση είναι δικαιολογημένη ή όχι. Με τον τρόπο αυτό ο McDowell οδηγείται στην ιδέα του «φυσικοποιημένου πλατωνισμού», για να μπορέσει να απαντήσει στο ερώτημα πώς η εμπειρία μπορεί να δικαιολογεί τις πεποιθήσεις, ερώτημα το οποίο παράγεται άμεσα από την ιδέα ότι στην εμπειρία, αν και είναι παθητική διεργασία, ενεργοποιούνται εννοιολογικές ικανότητες²⁷⁹.

5.3 Η έννοια της «δεύτερης φύσης»

Πώς, όμως, αυτή η αντίληψη για τη φύση μπορεί να συμβιβαστεί με την άρνηση του McDowell να επιστρέψουμε σε μια προ-επιστημονική έννοια της φύσης; Η απάντηση στο ερώτημα αυτό οδηγεί τον McDowell στον ισχυρισμό για τη «δεύτερη φύση»²⁸⁰. Ο άνθρωπος, εκτός από τη βιολογική του σύσταση, που τον τοποθετεί μέσα στη φύση των μηχανικών αιτιών, έχει μια «δεύτερη φύση», απόρροια όχι μόνο της βιολογικής του ωρίμανσης, αλλά και της διανοητικής του ανάπτυξης. Αυτή η «δεύτερη φύση» είναι το αποτέλεσμα της εκπαίδευσης και της ενσωμάτωσης εντός «μιας γλωσσικής και πολιτισμικής παράδοσης»²⁸¹, η Bildung όπως την ονομάζει ο McDowell, δανειζόμενος τον όρο από τον Gadamer.

²⁷⁷ Schantz [2001, 169].

²⁷⁸ Ένα παρόμοιο επιχείρημα αναπτύσσει και ο Putnam στο άρθρο του The “Meaning” of Meaning, βλ. Putnam [1987, 215-271].

²⁷⁹ Millar [1996, 461].

²⁸⁰ McDowell [1998a, 84-86].

²⁸¹ Friedman [1996, 462].

Ο τελευταίος έχει υποστηρίξει ότι η έννοια της Bildung δεν σημαίνει μόνο την πολιτισμική ανάπτυξη, δηλαδή την ανάπτυξη των έμφυτων ικανοτήτων μας. Αντίθετα, η έννοια διευρύνεται έτσι ώστε να αναφέρεται γενικά στην ανθρώπινη ορθολογικότητα²⁸². Με την έννοια αυτή, η Bildung είναι μια διαρκής διαδικασία μέσω της οποίας ο άνθρωπος μπορεί να ξεφύγει από τα όρια της φυσικής του συγκρότησης (naturalness), όρια που επιβάλλονται από τον κόσμο μέσα στον οποίο ζει και αναπτύσσεται, και να έρθει πλέον σε επαφή όχι με τον κόσμο της φυσικής του συγκρότησης, αλλά με τον κόσμο ως διαμεσολαβημένο από τη γλώσσα και τον πολιτισμό²⁸³. Από τη στιγμή που έχει λάβει χώρα αυτή η ενσωμάτωση εντός μιας γλωσσικής και πολιτισμικής παράδοσης, ο άνθρωπος τίθεται εντός του «χώρου των λόγων» με την ορολογία του McDowell. Από αυτήν την οπτική γωνία αντιλαμβάνεται τον κόσμο, χωρίς να είναι δυνατή οποιαδήποτε άλλη οπτική γωνία²⁸⁴.

Κατά τον Friedman, η αντίληψη του McDowell για τη «δεύτερη φύση» και για την σχέση της με τη φύση των μηχανικών αιτιών, τον οδηγεί σε μια αντίληψη της δεύτερης πολύ πιο κοντά σε αυτή του Hegel και γενικά των απόλυτων ιδεαλιστών, από ό,τι ισχυρίζεται ο ίδιος ο McDowell ότι επιδιώκει, όταν κάνει λόγο για «μερική «επαναμάγευση» της φύσης»²⁸⁵. Ωστόσο, όταν ο McDowell κάνει λόγο για μερική «επαναμάγευση» της φύσης, στόχος του δεν είναι να υποστηρίξει ότι η γνώση του εξωτερικού κόσμου συνίσταται, σε τελική ανάλυση, στην επίγνωση και συνείδηση των νοητικών μας ικανοτήτων, όπως υποστήριζαν τόσο ο Hegel όσο και οι Γερμανοί ιδεαλιστές. Όπως γράφει ο ίδιος ο McDowell:

Δοθείσης της έννοιας της δεύτερης φύσης, μπορούμε να πούμε ότι ο τρόπος με τον οποίο μορφοποιείται η ζωή μας από τον ορθό λόγο είναι φυσικός, ακόμη κι αν αρνούμαστε ότι η δομή του «χώρου των λόγων» μπορεί να ενοποιηθεί με το «χώρο» του φυσικού νόμου. Αυτή είναι η μερική «επαναμάγευση» της φύσης για την οποία μίλησα.²⁸⁶

Ουσιαστικά, η ιδέα της μερικής «επαναμάγευσης» του κόσμου σχετίζεται με τη «δεύτερη φύση». Όπως παρατηρεί και ο Taylor:

²⁸² Gadamer [1998, 12].

²⁸³ Gadamer [1998, 14].

²⁸⁴ Collins [1998, 376].

²⁸⁵ Friedman [1996, 448].

²⁸⁶ McDowell [1998a, 87-88].

Γιατί θα έπρεπε να υποθέσουμε ότι ο ανθρώπινος κόσμος θα έπρεπε να είναι εξηγήσιμος αποκλειστικά με μετα-γαλιλαϊκούς όρους; Η ύπαρξη ανθρώπινων όντων φέρνει μαζί της ένα ολόκληρο πλήθος υποκειμενικών ιδιοτήτων. Αυτός ο ανθρώπινος κόσμος των πυκνών και ισχυρών αξιολογήσεων πρέπει να κατανοείται με τους δικούς του όρους, και όχι να κόβεται και να τεμαχίζεται *a priori* για να ταιριάζει με το μετα-Γαλιλαϊκό μοντέλο.²⁸⁷

Συνεπώς, με τη διαδικασία της Bildung δεν επέρχεται αλλαγή στον κόσμο, αλλά στον τρόπο με τον οποίο ο άνθρωπος έρχεται σε επαφή με τον κόσμο. Η ιδέα μιας νέας έννοιας για τη φύση είναι ο μόνος τρόπος για να υποστηρίξει ο McDowell ότι η πραγματικότητα δεν κείται εκτός της σφαίρας των εννοιολογικών ικανοτήτων μας, χωρίς να καταλήγει σε μια μορφή ιδεαλισμού²⁸⁸. Η αλλαγή αυτή συνίσταται στο πέρασμα από την αντιληπτική ευαισθησία, που αποτελεί ικανότητα όλων των όντων που διαθέτουν αίσθηση, στην αντιληπτική εμπειρία, η οποία αποτελεί ικανότητα του ανθρώπου που αναδύεται μέσω της γλωσσικής και πολιτισμικής ανάπτυξής του.

Και εδώ το επιχείρημα του McDowell είναι υπερβατολογικό: αν δεν δεχθούμε μια τέτοια τροποποίηση, τότε δεν μπορούμε να κατανοήσουμε το περιεχόμενο της εμπειρίας. Και αν δεν δεχθούμε ότι η εμπειρία έχει εννοιολογικό περιεχόμενο, τότε δεν μπορούμε να βασίσουμε τη δικαιολόγηση των πεποιθήσεών μας για τον κόσμο σε αυτόν. Και αν δεν ικανοποιήσουμε το αίτημα για τη δικαιολόγηση των πεποιθήσεων, τότε οδηγούμαστε στην αδυναμία εξήγησης της αντικειμενικότητας της γνώσης και, κατ' επέκταση, στον απόλυτο σκεπτικισμό.

5.4 Συμπεράσματα

Η εικόνα του McDowell για την εμπειρία είναι πλέον ολοκληρωμένη. Η εμπειρία είναι ένα φυσικό συμβάν (ανήκει στο «χώρο της φύσης»), και άρα τα ζητήματα που σχετίζονται με τη φυσιολογία της αντίληψης είναι ζητήματα που απασχολούν την επιστήμη). Ένα συμβάν, όμως, το οποίο μπορεί να μας δίνει λόγους, δικαιολογήσεις για τις πεποιθήσεις που διαμορφώνουμε για τον κόσμο. Επειδή, όμως, οι πεποιθήσεις

²⁸⁷ Taylor [2000, 247].

²⁸⁸ Haldane [1995, 421].

μας είναι εννοιολογικές (και άρα ανήκουν στο «χώρο των λόγων»), ο μόνος «χώρος» για να τις δικαιολογήσουμε είναι ο «χώρος των λόγων». Και εφόσον η δικαιολόγηση θα προέλθει από την εμπειρία (όπως απαιτεί η προϋπόθεση του ελάχιστου εμπειρισμού, διαφορετικά θα οδηγηθούμε στο αδιέξοδο του Davidson), τότε και η εμπειρία θα πρέπει να ανήκει στο «χώρο των λόγων».

Συνοψίζοντας, ο McDowell επιδιώκει να διασώσει την ιδέα ότι αφενός η σκέψη μας δεσμεύεται από τον κόσμο, και αφ' ετέρου η σκέψη μας είναι ελεύθερη. Η πρώτη ιδέα, όταν απολυτοποιηθεί με την απόρριψη της δεύτερης, οδηγεί στο «Μύθο του Δεδομένου», που είναι μια μορφή πρωτο-νατουραλισμού και αποτρέπει την ελευθερία της σκέψης μας. Η δεύτερη ιδέα, όταν απολυτοποιηθεί, οδηγεί σε διάφορες νεο-ιδεαλιστικές θεωρίες συνεκτικότητας οι οποίες καταστρέφουν την έννοια του περιορισμού της σκέψης από τον κόσμο²⁸⁹. Οι θεωρίες που παράγονται από την απολυτοποίηση των ανωτέρω ιδεών δεν είναι ικανοποιητικές, διότι αποτυγχάνουν να αποδώσουν την «ορθολογική δέσμευση» (και όχι μόνο την «αιτιακή» δέσμευση) που επιβάλλει ο εξωτερικός κόσμος, και που πρέπει να έχει κάθε θεωρία για την αντίληψη²⁹⁰, στο βαθμό που επιχειρεί να κατανοήσει την σκέψη.

Η εμπειρία, όπως έχουμε ήδη πει, είναι για τον McDowell ο τρόπος άμεσης επαφής του νου με τον κόσμο. Και η επαφή αυτή είναι άμεση, γιατί στην εμπειρία έχουμε τη συνεργασία της δεκτικότητας των αισθήσεων και της αυτενέργειας του νου, όπως ισχυρίζεται ο McDowell, εισάγοντας σκόπιμα καντιανή ορολογία και παραπέμποντας στη ρήση του Kant «εποπτείες χωρίς έννοιες είναι τυφλές και έννοιες χωρίς εποπτείες είναι κενές»²⁹¹. Ο McDowell υποστηρίζει ότι στην εμπειρία, πέρα από τη δεκτικότητα των αισθήσεων -αυτό που δίνεται στις αισθήσεις-, είναι σε λειτουργία και εννοιολογικές ικανότητες -οι οποίες ανήκουν στο «χώρο» της αυτενέργειας του νου- χωρίς αυτό να παραβιάζει το «δεδομένο» χαρακτήρα της εμπειρίας.

²⁸⁹ Weinberg [1998, 252].

²⁹⁰ Brandom [1998, 369].

²⁹¹ Kant [[1976/(1781¹/1787²), A51/B75].

6.1 Είναι ο McDowell ιδεαλιστής;

Έχουμε ήδη αναφερθεί σε διάφορα σημεία της μελέτης για την κατηγορία εναντίον του McDowell ότι οδηγείται στον ιδεαλισμό. Ο McDowell αφιερώνει στην αντίκρουση του ιδεαλισμού ολόκληρη τη δεύτερη διάλεξή του²⁹². Ο βασικός λόγος για τον οποίο η προσέγγιση του McDowell έχει θεωρηθεί ιδεαλιστική είναι οι δύο ισχυρισμοί του, αφ' ενός ότι στην εμπειρία ενεργοποιούνται εννοιολογικές ικανότητες, και αφ' ετέρου ότι η πραγματικότητα δεν βρίσκεται έξω από τη σφαίρα των εννοιολογικών μας ικανοτήτων. Τι εννοούμε, όμως, όταν χαρακτηρίζουμε μια άποψη ως ιδεαλιστική; Εννοούμε ότι αυτή η άποψη «δεν αναγνωρίζει γνήσια πώς η εξωτερική πραγματικότητα είναι ανεξάρτητη από την σκέψη μας»²⁹³.

Η οπτική του McDowell, αντίθετα, αναγνωρίζει την πραγματικότητα ως εξωτερική από την σκέψη μας. Αυτό που δεν δέχεται, όμως, είναι η ύπαρξη ενός οντολογικού χάσματος ανάμεσα στην σκέψη και την πραγματικότητα, χάσμα που αναγνωρίζει η παραδοσιακή εμπειριστική φιλοσοφία, και το οποίο κατόπιν προσπαθεί να γεφυρώσει με την εισαγωγή διαφόρων ενδιάμεσων (π.χ. τα δεδομένα των αισθήσεων), τα οποία υποτίθεται ότι γεφυρώνουν αυτό το κενό. Τέτοιο οντολογικό κενό δεν υφίσταται, διότι αυτό που σκέφτομαι είναι αυτό που υπάρχει²⁹⁴, και μεταξύ τους δεν υφίσταται κάποιο ενδιάμεσο.

Ορμώμενος από αυτό το σημείο, ο Herman Philipse υποστηρίζει ότι ο ιδεαλισμός του McDowell δεν είναι ένας ιδεαλισμός τύπου Berkeley, αλλά είτε ο McDowell υιοθετεί μια μορφή υπερβατολογικού ιδεαλισμού, αντίστοιχου με αυτόν του Kant, ή χρησιμοποιεί ορισμένες έννοιες, όπως αυτές της εμπειρίας ή του εννοιολογικού περιεχομένου, με ιδιάζουσα σημασία²⁹⁵, οπότε δεν ανασυγκροτεί τη συνήθη, γνωστή σε μας, έννοια της εμπειρίας.

Στον υπερβατολογικό ιδεαλισμό οδηγείται ο McDowell, αν υποστηρίξει ότι η προ-γλωσσική μας ευαισθησία σε ερεθίσματα από το περιβάλλον, π.χ. ως νήπια, δεν

²⁹² McDowell [1998a, 24-45].

²⁹³ McDowell [1998a, 26].

²⁹⁴ McDowell [1998a, 27].

έχει καμιά σχέση με τις αντιληπτικές μας εμπειρίες ως ενήλικες χρήστες γλώσσας. Μια τέτοια θέση φαίνεται να υιοθετεί ο McDowell, όταν διακρίνει την ανθρώπινη εμπειρία των ενηλίκων χρηστών γλώσσας από την αντιληπτική ευαισθησία των νηπίων ή των ζώων²⁹⁶. Αν πράγματι υπάρχει ένα τέτοιο χάσμα μεταξύ προ-γλωσσικής και γλωσσικής αντίληψης, όπως υπονοεί και η έννοια της Bildung που εισάγει ο McDowell, τότε η θέση του δεν διαφέρει από αυτή της θεωρίας της γλωσσικής συγκρότησης του κόσμου (linguistic constitutionalism ή linguistic perspectivism)²⁹⁷. Έτσι, η ανθρώπινη αντίληψη αναφέρεται σε ένα γλωσσικά κατασκευασμένο κόσμο, ο οποίος δεν έχει καμιά σχέση με τον πραγματικό κόσμο, όπως αυτός υπάρχει ανεξάρτητα από εμάς, όπως φάνηκε και στην περίπτωση του Kant.

Η δεύτερη επιλογή που έχει ο McDowell είναι ο ισχυρισμός ότι τόσο η αντιληπτική ευαισθησία ενός παιδιού, που δεν είναι χρήστης γλώσσας, όσο και η αντιληπτική εμπειρία ενός ενήλικα, έχουν κάποιο κοινό περιεχόμενο, το οποίο δεν μπορεί φυσικά να είναι εννοιολογικό, αφού το νήπιο δεν κατέχει εννοιολογικές ικανότητες. Σε αυτή τη δεύτερη περίπτωση, ένας εμπειριστής θα ισχυριστεί ότι η έννοια που έχει για την αντιληπτική εμπειρία αφορά σε αυτό το κοινό περιεχόμενο, και ότι η άποψη του McDowell περιορίζει την έννοια της αντίληψης μόνο στην αντίληψη έλλογων υποκειμένων που είναι χρήστες γλώσσας²⁹⁸, και άρα χρησιμοποιεί με διαφορετικό νόημα τους όρους «εμπειρία» και «αντίληψη».

Μια απάντηση του McDowell στο επιχείρημα αυτό είναι ο ισχυρισμός του ότι αυτό που ενδιαφέρει είναι να υποστηριχθεί η ορθότητα και η αντικειμενικότητα της εμπειρικής γνώσης. Ως εκ τούτου, είναι φυσιολογικό να επικεντρώνουμε την προσοχή μας στους φορείς αυτής της γνώσης, που είναι οι ενήλικες χρήστες γλώσσας. Τόσο τα νήπια όσο και τα ζώα δεν θεωρούνται φορείς γνώσης, και άρα θα πρέπει να διαχωριστούν από τους ενήλικες χρήστες γλώσσας. Ο ίδιος ο McDowell υποστηρίζει ότι η έννοια της αντιληπτικής εμπειρίας έχει αυτό το περιορισμένο εύρος αναφοράς²⁹⁹:

Προκύπτει ότι όντα ανίκανα για τέτοια δραστηριότητα
[δραστηριότητα σκέψης] δεν έχουν εννοιολογικές ικανότητες με

²⁹⁵ Philipse [2001, 41].

²⁹⁶ McDowell [1998a, 69]. Για την έννοια της φύσης των ζώων που έχει ο McDowell θα γίνει πιο λεπτομερής αναφορά παρακάτω.

²⁹⁷ Philipse [2001, 41].

²⁹⁸ Philipse [2001, 42].

²⁹⁹ McDowell [1998a, 50]. Το ίδιο ισχυρίζεται ο McDowell ότι ισχύει και στην περίπτωση του Evans με τη διάκριση που εισάγει ο τελευταίος μεταξύ αντιληπτικών εμπειριών και αντιληπτικών

τη σχετική σημασία, και έτσι δεν έχουν εμπειρία με τη σχετική σημασία. Έτσι, σε ένα πλαίσιο, στο οποίο η «εμπειρία» διαφυλάσσεται για τον υπερβατολογικό μου σκοπό, μια διαφορετική γλώσσα είναι απαραίτητη για την αντιληπτική ευαισθησία σε γνωρίσματα του περιβάλλοντός τους, την οποία αναμφισβήτητα έχουν τέτοια όντα.³⁰⁰

Ποιός είναι ο υπερβατολογικός σκοπός του McDowell; Η έννοια «υπερβατολογικός» είναι διαφοροποιημένη σε σχέση με τη σημασία που έχει στον Kant³⁰¹. Ο σκοπός αυτός είναι η κατανόηση της σκέψης ότι η αυτενέργεια πρέπει να περιορίζεται από τη δεκτικότητα, διαφορετικά οι υποκειμενικές μας απόψεις για τον κόσμο δεν μπορούν να έχουν αντικειμενικό νόημα, αφού θα είναι αποκλειστικά προϊόν της ελευθερίας της αυτενέργειας.

Μήπως, όμως, αυτός ο διαχωρισμός οδηγεί τον McDowell σε μια καρτεσιανή σύλληψη των ζώων ως αυτομάτων; Κάτι τέτοιο δεν ευσταθεί³⁰², διότι ο McDowell κατατάσσει μαζί με τα ζώα και τα νήπια, τα οποία προφανώς δεν μπορούν να θεωρηθούν αυτόματα. Κάποιος μπορεί να αντιτάξει σε αυτή την απάντηση ότι η κατάταξη των νηπίων μαζί με τα ζώα καθιστά το επιχείρημα του McDowell περισσότερο ευάλωτο. Ωστόσο, θα ήταν υπερβολικό να θεωρήσει κάποιος τα ζώα ως φορείς γνώσης, τουλάχιστον με την έννοια που θεωρούμε τους ανθρώπους ως φορείς γνώσης. Αυτό συνεπάγεται, όσον αφορά την εμπειρία, ότι και εδώ υπάρχει μια διαφορά μεταξύ των ζώων και των ανθρώπων. Τη διαφορά αυτή ο Evans την εισάγει με τη διάκριση μεταξύ αντιληπτικών πληροφοριακών καταστάσεων και αντιληπτικών εμπειριών, ενώ ο McDowell την εισάγει με τη διάκριση μεταξύ αντιληπτικής ευαισθησίας και αντιληπτικής εμπειρίας. Όπως και να έχει, θα μπορούσε να υποστηρίξει κανείς ότι, στο πλαίσιο της σύγχρονης συναφούς συζήτησης, το θέμα της κατάργησης του διαχωρισμού μεταξύ ανθρώπων και ζώων τίθεται, περισσότερο με ηθικούς όρους, σε πλαίσιο ηθικής³⁰³ δηλαδή, παρά γνωσιολογίας.

Ένα διαφορετικό επιχείρημα το οποίο αποδίδει ιδεαλιστική προσέγγιση στον McDowell, έχει ως αφετηρία την ταύτιση του «χώρου των λόγων» με τη σφαίρα των

πληροφοριακών καταστάσεων.

³⁰⁰ McDowell [1998d, 367].

³⁰¹ McDowell [1998d, 365].

³⁰² Peacocke [2001, 261], αν και ο Peacocke υποστηρίζει, σε αντίθεση με τον McDowell, ότι υπάρχει κάτι κοινό στην αντίληψη ανθρώπων και ζώων.

³⁰³ Σχετικά με τη διαρκώς αυξανόμενη τάση, ιδίως στην αγγλοσαξωνική φιλοσοφία, να τίθεται το ζήτημα αναγνώρισης δικαιωμάτων στα ζώα και, γενικότερα, του σεβασμού απέναντι στο φυτικό και

εννοιολογικών μας ικανοτήτων. Η ταύτιση αυτή οδηγεί τον McDowell να υποστηρίξει ότι η εμπειρία μας είναι εννοιολογική, και συνεπώς ο κόσμος στην εμπειρία είναι εννοιολογικοποιημένος. Αν, όμως, ο «χώρος των λόγων», δηλαδή ο «χώρος» άσκησης των εννοιολογικών μας ικανοτήτων εκτείνεται όσο και ο χώρος της αυτενέργειας, δηλαδή ο «χώρος» των εννοιών μας, τότε ο κόσμος, ως εννοιολογικοποιημένος, δεν ταυτίζεται με χώρο της αυτενέργειας; Κι αν συμβαίνει αυτό, τότε η πρόταση του McDowell δεν οδηγεί στην υιοθέτηση μιας μορφής ιδεαλισμού;

Ωστόσο, η πρόταση του McDowell, αν και είναι κοντά στο γλωσσικό «συγκροτητισμό», δεν ταυτίζεται με αυτόν. Ο λόγος που συμβαίνει αυτό είναι ότι ο γλωσσικά κατασκευασμένος κόσμος της εμπειρίας είναι ο πραγματικός κόσμος. Αυτό ο McDowell μπορεί να το ισχυριστεί, διότι δεν αρνείται την αιτιακή συμμετοχή του πραγματικού κόσμου στη διαμόρφωση του περιεχομένου της εμπειρίας. Το ίδιο ισχύει και για το επιχείρημα κατά της πρότασης του McDowell για τον εννοιολογικό κόσμο της εμπειρίας. Ο κόσμος αυτός δεν κατασκευάζεται μόνο από τις ανθρώπινες εννοιολογικές ικανότητες, αλλά από αυτές, βασιζόμενες, όμως, στην ανεξάρτητη από το νου, ύπαρξη του κόσμου.

Η έμφαση που δίνει ο McDowell στην ύπαρξη ορθολογικής δέσμευσης από τον κόσμο, ίσως οδηγεί σε μια παρερμηνεία της σκέψης του στο σημείο αυτό. Η έμφαση αυτή δεν συνεπάγεται ούτε κατάργηση της ύπαρξης ενός κόσμου ανεξάρτητου από το νου, ούτε αποδυνάμωση του αιτήματος για αιτιακή επίδραση από τον κόσμο. Αυτό που ισχυρίζεται ο McDowell δεν είναι ότι μας αρκεί η ορθολογική δέσμευση από τον κόσμο. Αυτό που ισχυρίζεται είναι ότι από μόνη της η αιτιακή επίδραση δεν αρκεί για να δικαιολογήσει την εμπειρική γνώση³⁰⁴.

Ο Michael Friedman υποστηρίζει ότι ο McDowell πιστεύει ότι απαλλάσσεται από την κατηγορία του ιδεαλισμού, επειδή διακρίνει μεταξύ περιεχομένων που μπορούν να νοηθούν, και της ενεργής δραστηριότητας της σκέψης, όπως συμβαίνει στη διαμόρφωση πεποιθήσεων. Έτσι, μπορεί να διακρίνει περαιτέρω μεταξύ της παθητικότητας της εμπειρίας και της ενεργητικότητας της σκέψης, αποφεύγοντας τον ιδεαλισμό και προτείνοντας, αντ' αυτού, μια μορφή άμεσου ρεαλισμού:

Το γεγονός ότι η εμπειρία είναι παθητική, ζήτημα της δεκτικότητας στην πράξη, θα έπρεπε να μας διασφαλίζει ότι

ζωικό περιβάλλον, βλ. Δραγώνα [1995, κεφ. 12].

³⁰⁴ Βλ. Bilgrami [1994, 206-207].

έχουμε την εξωτερική δέσμευση που, μετριοπαθώς, θέλουμε. Η δέσμευση έρχεται εξωτερικά από τη σκέψη, αλλά όχι εξωτερικά από ό,τι δύναται να γίνει νοητό³⁰⁵.

Όμως, για τον Friedman, τα περιεχόμενα που μπορούν να νοηθούν, και είναι εξωτερικά από τη σκέψη, δηλαδή, σε τελική ανάλυση, ο κόσμος της εμπειρίας, δεν συγκροτούνται ανεξάρτητα από τη σκέψη μας, στο σχήμα του McDowell. Ο λόγος για τον οποίο συμβαίνει αυτό είναι ότι «οι εντυπώσεις γίνονται εμπειρίες μόνο επειδή λαμβάνονται ως τέτοιες από την ενεργή λειτουργία (faculty) της κατανόησης (understanding)»³⁰⁶. Συνεπώς, η πρόταση του McDowell, σύμφωνα με τον Friedman, αποτελεί μια μορφή ιδεαλισμού³⁰⁷.

Ωστόσο, εδώ θα πρέπει να παρατηρηθεί ότι πουθενά ο McDowell δεν αναφέρεται σε εντυπώσεις οι οποίες κατόπιν «επενδύονται» με έννοιες. Θα ήταν λάθος να σκεφθούμε ότι, στο σχήμα του McDowell, έχουμε «πέραςμα» από εντυπώσεις σε εμπειρίες και αυτό, διότι θα εισαγάγαμε ένα αντιληπτικό στάδιο, το οποίο δεν υφίσταται. Αντίθετα, για τον McDowell, αυτό που έχουμε είναι εμπειρίες ενός κόσμου ο οποίος συγκροτείται αυτόνομα και ξεχωριστά από τη λειτουργία της διάνοιάς μας. Αν αυτός ο κόσμος μπορεί να γίνει κατανοητός από εμάς, αυτό δεν οφείλεται στο γεγονός ότι ο κόσμος συγκροτείται από τη διάνοια, αλλά από το γεγονός ότι η αντίληψή μας, του κόσμου αυτού, γίνεται από την οπτική γωνία της «δεύτερης φύσης» μας.

Ωστόσο, φαίνεται ότι ο Friedman έχει δίκιο στο σημείο αυτό. Αν ο McDowell οδηγείται στον ιδεαλισμό, αυτό γίνεται σε αυτό το σημείο, διότι η εμπειρία, ως τέτοια, διαμεσολαβείται από τη διάνοιά μας, έτσι ώστε οι αντιληπτικές εμπειρίες που έχουμε, θεωρούνται ότι είναι αντιληπτικές εμπειρίες ενός εξωτερικού, ως προς τη διάνοιά μας, κόσμου.

Δεν είμαστε εδώ πράγματι πολύ κοντά στο παραδοσιακό ιδεαλιστικό δόγμα ότι ο κόσμος με τον οποίο σχετίζεται η σκέψη μας είναι ένα δημιούργημα της δικής μας εννοιολογικοποίησης;³⁰⁸

Από τη στιγμή που θα υποστηρίξουμε ότι ο εξωτερικός κόσμος, για να καταστεί αντικείμενο της σκέψης μας θα πρέπει να εννοιολογικοποιηθεί, τότε η γνώση μας του

³⁰⁵ McDowell [1998a, 28]. Τα πλάγια στο πρωτότυπο.

³⁰⁶ Friedman [1996, 443]. Τα πλάγια στο πρωτότυπο.

³⁰⁷ Σύμφωνα με τον Williams, με τη διάκριση αυτή μπορούμε να αποφύγουμε τον ιδεαλισμό τύπου Berkeley, αλλά όχι και τον ιδεαλισμό τύπου Kant, βλ. Williams [1996, 101].

³⁰⁸ Friedman [1996, 464].

εξωτερικού κόσμου είναι αναγκαστικά και μόνο γνώση αυτού του εννοιολογικοποιημένου κόσμου. Συνεπώς, ο ιδεαλισμός όχι μόνο δεν απαιτείται να αποκλειστεί, αλλά ίσως είναι και η μόνη δυνατή οδός, προκειμένου να έχουμε μια ικανοποιητική θεωρία για την εμπειρική γνώση. Κι αυτό, διότι μια θεωρία γνώσης του εξωτερικού κόσμου, θα είναι πάντα μια *δική μας* θεωρία για την γνώση αυτού του κόσμου, αναγκαστικά διαμεσολαβημένη από τις ικανότητες και τους περιορισμούς μας³⁰⁹:

Κάθε έννοια πραγματικότητας που θα μπορούσαμε να επιτύχουμε θα ήταν πάντα η *δική μας* έννοια της πραγματικότητας, από την οπτική γωνιά που κατέχουμε· η ιδέα μιας θέασης από το πουθενά είναι ασυνάρτητη.³¹⁰

6.2 Η νομιμοποίηση του αιτήματος για την αναγνωρισιμότητα των εννοιολογικών ικανοτήτων στην εμπειρία.

Ένα άλλο πρόβλημα της θεωρίας του McDowell έγκειται στη νομιμοποίηση του αιτήματός του για την αναγνωρισιμότητα των εννοιολογικών ικανοτήτων στην εμπειρία. Όπως ο ίδιος ο McDowell δέχεται, στην εμπειρία ερχόμαστε σε επαφή με τον κόσμο. Άρα πρέπει να διασφαλιστεί, τουλάχιστον σε έναν ελάχιστο βαθμό, η «παθητικότητα» της εμπειρίας, με την έννοια ότι δεν είμαστε εμείς και μόνο υπεύθυνοι γι' αυτήν. Για το λόγο αυτό, εξάλλου, ο McDowell εισηγείται ότι ένας ελάχιστος εμπειρισμός είναι απαραίτητος.

Πώς αυτή η παθητικότητα της εμπειρίας μπορεί να συνδυαστεί με την ενεργοποίηση εννοιολογικών ικανοτήτων; Η απάντηση του McDowell ότι η άσκηση εννοιολογικών ικανοτήτων στην εμπειρία περιορίζεται από την παθητικότητα της εμπειρίας δεν φαίνεται να απαντά στο ερώτημα, διότι δεν προσδιορίζει με σαφήνεια πώς επιτυγχάνεται αυτός ο περιορισμός. Επιπλέον, ο παραδειγματικός τρόπος ενεργοποίησης των εννοιολογικών ικανοτήτων είναι κατ' εξοχήν ενεργητικός, και λαμβάνει χώρα στη διαμόρφωση των πεποιθήσεων. Συνεπώς, οι εννοιολογικές

³⁰⁹ Την ίδια άποψη υποστηρίζει και ο Nagel, όταν ισχυρίζεται ότι, όταν πρόκειται να μιλήσουμε για την εμπειρία του εξωτερικού κόσμου, τότε δεν μπορούμε να υπερβούμε την υποκειμενική οπτική γωνία, γιατί αυτή εμπεριέχεται στην εμπειρία μας, βλ. Nagel [2000, 17-18]. Ο McDowell προσπαθεί να αντικειμενικοποιήσει αυτή την οπτική γωνία, υποστηρίζοντας ότι αυτή η υποκειμενικότητα είναι η μόνη δυνατή αντικειμενικότητα, αν, δηλαδή, την απορρίψουμε, τότε χάνουμε κάθε έννοια αντικειμενικότητας.

ικανότητες, που συλλαμβάνονται ως κατ' εξοχήν ενεργητικές, πώς μπορούν να αναγνωριστούν σε μια παθητική διαδικασία, χωρίς να διακυβεύεται η ίδια η έννοια των εννοιολογικών ικανοτήτων ως τέτοιων, ή η ίδια η έννοια της εμπειρίας ως «παθητικής», δηλαδή δεσμευμένης έξωθεν διεργασίας; Η απάντηση στο πρόβλημα αυτό ίσως είναι ότι εσφαλμένα αποδίδεται ο χαρακτηρισμός «παραδειγματικός» στον τρόπο λειτουργίας των εννοιολογικών ικανοτήτων στην αυτενέργεια. Κι αυτό, διότι, όσο σημαντικός είναι ο ρόλος των εννοιολογικών ικανοτήτων στη διαμόρφωση των πεποιθήσεων, άλλο τόσο σημαντικός είναι και στη διαμόρφωση του περιεχομένου της εμπειρίας³¹¹. Η διαφορά έγκειται στο γεγονός ότι στη διαμόρφωση μιας πεποίθησης υπάρχει ενεργής άσκηση των εννοιολογικών ικανοτήτων, ενώ στην περίπτωση της εμπειρίας υπάρχει παθητική ενεργοποίησή τους.

Ουσιαστικά, το επιχείρημα του McDowell για την ενεργοποίηση εννοιολογικών ικανοτήτων στην εμπειρία βασίζεται στην ιδέα ότι, εάν αυτό δεν συνέβαινε, θα καθίστατο προβληματική η ιδέα της ανάληψης ενός είδους ευθύνης για το πώς είναι ο κόσμος από τη μεριά του αντιλαμβανόμενου υποκειμένου. Η πεποίθηση, όμως, αποτελεί ακριβώς μια τέτοια ανάληψη ευθύνης. Όταν κάποιος διατυπώνει μια πεποίθηση για τον κόσμο, αναλαμβάνει, όπως έχουμε δει, μια ευθύνη για το πώς είναι ο κόσμος, με την έννοια ότι η πεποίθησή του μπορεί να είναι αληθής ή ψευδής. Αν η εμπειρία δεν ήταν τίποτα περισσότερο από μια παθητική διεργασία, στην οποία δεχόμαστε ερεθίσματα από το περιβάλλον, και κατόπιν, μέσω της εννοιολογικοποίησης αυτών των ερεθισμάτων, ήμασταν σε θέση να διατυπώσουμε πεποιθήσεις, τότε θα βρισκόμασταν σε μια κατάσταση παρόμοια με αυτήν του «Μύθου του Δεδομένου». Σε μια τέτοια κατάσταση, δεν θα υπήρχε ζήτημα ευθύνης σχετικά με την ορθότητα των πεποιθήσεων, αλλά μόνο ένα είδος *άλλοθι*³¹².

Ένα επιπλέον πρόβλημα έγκειται στο γεγονός ότι η εμπειρία περιλαμβάνει τόσο τη δεκτικότητα των αισθήσεων, όσο και την ενεργοποίηση των εννοιολογικών ικανοτήτων, χωρίς να είναι διακριτή η συνεισφορά της δεκτικότητας από τη συνεισφορά των εννοιολογικών ικανοτήτων. Σε μια τέτοια περίπτωση, το ίδιο το αίτημα της αναγνωρισιμότητας των εννοιολογικών ικανοτήτων καθίσταται άνευ νοήματος. Αν ο McDowell επιμένει στο αίτημα της αναγνωρισιμότητας, ο μόνος τρόπος για να το απαντήσει είναι να αποδεχθεί την άποψη του Kant για τη

³¹⁰ McDowell [1987, 6].

³¹¹ Αυτή είναι, ίσως, και η πρόταση του McDowell Ρέθυμο, 17/05/02.

³¹² McDowell [1998d, 411].

συγκρότηση της δεκτικότητας και της αυτενέργειας από διαφορετικές αρχές. Αν το δεχθεί αυτό, τότε το επιχείρημά του για τη συνεργασία δεκτικότητας και αυτενέργειας στο εμπειρικό επίπεδο μένει μετέωρο, ακριβώς, όπως μένει μετέωρο και το αντίστοιχο επιχείρημα του Kant, όπως είδαμε νωρίτερα.

Η αποδοχή, από τη μεριά του McDowell, της συνεργασίας δεκτικότητας και εννοιολογικών ικανοτήτων είναι απαραίτητη, διότι η άποψή του για το εννοιολογικό περιεχόμενο της εμπειρίας βασίζεται στο επιχείρημα ότι η δεκτικότητα και οι εννοιολογικές ικανότητες συνεργάζονται στην αντίληψη. Η συνεργασία αυτή, στο σχήμα του McDowell είναι δυνατή, διότι, ακολουθώντας τη λογική αρχή της σύνθεσης που εισάγει ο Hegel, η δεκτικότητα και η αυτενέργεια δεν μπορούν να νοηθούν η μια ανεξάρτητα από την άλλη. Παραπέρα, ούτε η ελευθερία ούτε η αναγκαιότητα, οι οποίες, στο σχήμα του Kant είναι ανεξάρτητες και αποτελούν τους αυτόνομους χώρους συγκρότησης της αυτενέργειας και της δεκτικότητας αντίστοιχως, μπορούν να νοηθούν ανεξάρτητα η μια από την άλλη, εάν δεχθούμε πέρα για πέρα την ισχύ του επιχειρήματος του Hegel.

Έχοντας υπόψη το παραπάνω επιχείρημα, τίθεται το θέμα πώς οι εννοιολογικές ικανότητες θα είναι αναγνωρίσιμες στην εμπειρία. Ο McDowell εδώ έχει δύο λύσεις: η πρώτη είναι να αποδεχθεί ότι στην εμπειρία, βρίσκονται σε χρήση, χρησιμοποιούνται, εννοιολογικές ικανότητες, οι οποίες, όμως, δεν μπορούν να αναγνωριστούν ως ξεχωριστές από την εμπειρία, ακριβώς επειδή η εμπειρία μας είναι τέτοιου είδους ώστε να περιέχει αυτές τις ικανότητες. Η δεύτερη λύση είναι να αποδεχθεί την άποψη του Kant ότι, δηλαδή, η δεκτικότητα και η αυτενέργεια συγκροτούνται αυτόνομα η μια από την άλλη, και κατόπιν να διερευνήσει εάν κάποιες ικανότητες της αυτενέργειας ενεργοποιούνται στη δεκτικότητα. Η πρώτη λύση οδηγεί σε λήψη του ζητουμένου (το περιεχόμενο της εμπειρίας είναι εννοιολογικό, γιατί η εμπειρία είναι τέτοια ώστε να είναι εννοιολογική), ενώ η δεύτερη οδηγεί στην κατάρριψη της θεωρίας του για την εμπειρία.

Ωστόσο, στο σημείο αυτό ο McDowell θα αρνηθεί ότι οι ανωτέρω λύσεις είναι οι μόνες δυνατές. Αντίθετα, θα ισχυριστεί ότι οι εννοιολογικές ικανότητες δεν αποτελούν ικανότητες οι οποίες ενεργοποιούνται ως ξεχωριστή συνεισφορά, π.χ. της αυτενέργειας. Αντίθετα, είναι στη φύση της ανθρώπινης εμπειρίας, της ίδιας της δεκτικότητας η ενεργοποίηση αυτή. Και αυτό είναι δυνατό να συμβαίνει, διότι η αυτενέργεια του νου δεν μπορεί να νοηθεί ανεξαρτήτως της δεκτικότητας των αισθήσεων. Ουσιαστικά, η απάντηση του McDowell αποτελεί ένα είδος εγγελιανής

σύνθεσης: η δεκτικότητα και η αυτενέργεια δεν μπορούν να νοηθούν η μια ανεξάρτητα από την άλλη, διότι, όπως υποστήριξε ο Hegel, η προσπάθεια αυτή καταλήγει στη μετάπτωση της μιας έννοιας στην άλλη³¹³. Η μόνη δυνατότητα που έχουμε είναι να κατανοήσουμε τις έννοιες αυτές ως μια σχέση. Αυτό είναι δυνατό μέσω της έννοιας της εμπειρίας, η οποία συνιστά τη σχέση της αυτενέργειας με τη δεκτικότητα.

6.3 Ευσταθεί η διάκριση «χώρου των λόγων» και «χώρου της φύσης»;

Έχουμε δει προηγουμένως το επιχείρημα με το οποίο ο Sellars τεκμηριώνει το χωρισμό μεταξύ του «χώρου της φύσης» και του «χώρου των λόγων». Πάνω σε αυτή τη διάκριση, ο McDowell στηρίζει το επιχείρημά του εναντίον τόσο του «Μύθου του Δεδομένου», επιχείρημα το οποίο ακολουθεί σε γενικές γραμμές την επίθεση του Sellars κατά του «Μύθου του Δεδομένου», όσο και εναντίον του συνεκτισμού του Davidson.

Ωστόσο, η διάκριση αυτή του Sellars δεν είναι αδιαμφισβήτητη. Όπως έχει παρατηρήσει ο Simon Blackburn, μια τέτοια διάκριση μπορεί να μας βοηθήσει, αλλά δεν χρειάζεται να υποθέσουμε ότι η διάκριση αυτή βασίζεται σε ένα αγεφύρωτο χάσμα μεταξύ νου (ο οποίος ανήκει στο «χώρο των λόγων») και κόσμου (ο οποίος ανήκει στο «χώρο της φύσης») και κατόπιν να προσπαθήσουμε να βρούμε ένα τρόπο για να γεφυρώσουμε αυτό το κενό. Αν εκλάβουμε τη διάκριση αυτή ως οντολογική, τότε οδηγούμαστε στο συμπέρασμα ότι η δικαιολόγηση είναι δυνατή μόνο εντός του «χώρου των λόγων», και ότι μια αιτία δεν μπορεί να συνιστά δικαιολόγηση, διότι η αιτία ανήκει στο «χώρο της φύσης», ενώ η δικαιολόγηση ανήκει στο «χώρο των λόγων»³¹⁴.

Αντίθετα, αυτό που θα πρέπει να δεχθούμε είναι ότι το μόνο που υπάρχει είναι ο «χώρος της φύσης», ένας «χώρος» ο οποίος είναι σε θέση να δικαιολογεί τις πεποιθήσεις μας, διότι σε αντίθεση περίπτωση δεν μπορούμε να έχουμε καν τέτοιου είδους δικαιολόγηση. Αυτό το τελευταίο είναι δυνατό, αν ισχυριστούμε ότι ο «χώρος των λόγων» δεν αποτελεί, σύμφωνα με τον Blackburn, τίποτα περισσότερο από τους δυνατούς τρόπους περιγραφής του «χώρου της φύσης». Με τον τρόπο αυτό δεν

³¹³Όπως συμβαίνει με τις έννοιες του «είναι» και του «μη είναι» που εξετάζει ο Hegel [1989/1812-16, 82].

υφίστανται δύο οντολογικοί «χώροι» ανεξάρτητοι μεταξύ τους, οπότε τίθεται το πιεστικό αίτημα της εύρεσης μιας γέφυρας μεταξύ τους ώστε να δικαιολογηθεί η γνώση. Επομένως, η διάκριση μεταξύ των δύο «χώρων» δεν πρέπει να εκληφθεί οντολογικά.

Η οντολογική διάκριση των δύο «χώρων» φαίνεται να απειλεί το σχέδιο του McDowell, διότι πάνω σε αυτή έχει θεμελιωθεί το επιχείρημα για την ενεργοποίηση στην εμπειρία των εννοιολογικών ικανοτήτων. Ωστόσο, μπορούμε πράγματι να απαλλαγούμε από αυτή τη διάκριση, αν θεωρήσουμε το «χώρο των λόγων» ως έναν από τους πολλούς τρόπους περιγραφής του «χώρου της φύσης»;

Ο McDowell δεν αρνείται ότι ο «χώρος των λόγων» είναι ο τρόπος περιγραφής του κόσμου, ούτε ότι ο «χώρος των λόγων» είναι εντός της φύσης, και άρα δεν αποδέχεται την ύπαρξη μιας οντολογικής διάκρισης μεταξύ των δύο «χώρων». Αυτό που υποστηρίζει ο ίδιος είναι ότι δεν είναι δυνατόν να επιτευχθεί η προσέγγιση του κόσμου ανεξάρτητα από τις έννοιες μας. Άρα, ο μόνος τρόπος να προσεγγίσουμε τον κόσμο είναι μέσω των εννοιολογικών μας ικανοτήτων. Συνεπώς, ο «χώρος των λόγων» (ο οποίος ταυτίζεται με το «χώρο» των εννοιών μας) είναι ο μόνος τρόπος περιγραφής του κόσμου που έχουμε στη διάθεσή μας.

Αν υποθέσουμε ότι αυτός ο «χώρος» κείται εκτός της φύσης, αρχίζουν να δημιουργούνται τα προβλήματα (και σε αυτό συμφωνεί με τον Blackburn). Το πρώτο και βασικότερο είναι η σχέση ανάμεσα στο «χώρο των λόγων», ο οποίος κείται εκτός της φύσης, και στο «χώρο της φύσης». Για το λόγο αυτό ο McDowell ισχυρίζεται ότι η φύση, ο κόσμος κείται εντός του «χώρου των λόγων», με την έννοια ότι είναι δυνατόν να εννοιολογικοποιηθεί, και έτσι μπορεί να αποτελεί δικαιολόγηση των πεποιθήσεών μας. Ωστόσο, το γεγονός ότι η φύση κείται εντός του «χώρου των λόγων» δεν σημαίνει ότι ο νους μπορεί να αναχθεί σε φυσικές, μηχανιστικές αιτίες. Αυτή είναι η αναγωγιστική πλάνη του νατουραλισμού. Για το λόγο αυτό μας χρειάζεται μια έννοια της φύσης, η οποία θα περικλείει ως μέρος της τα νοητικά συμβάντα και αυτό ακριβώς επιτυγχάνεται με τον ισχυρισμό του McDowell για το «φυσικοποιημένο πλατωνισμό». Πλατωνισμό επειδή αναγνωρίζει την αυτόνομη πραγματικότητα των νοητικών συμβάντων και φυσικοποιημένο, επειδή τοποθετεί τα νοητικά συμβάντα εντός της φύσης³¹⁵.

³¹⁴ Blackburn [2001, 140].

³¹⁵ McDowell [1998a, 92].

Η ορολογία που χρησιμοποιεί εδώ ο McDowell περί μερικής «επαναμάγευσης» της φύσης, προκειμένου να θεμελιώσει την πρότασή του για το «φυσικοποιημένο πλατωνισμό», είναι ίσως προβληματική. Όπως υποστηρίζει και ο Williams, δεν μας χρειάζεται μια τέτοια ιδέα, αλλά μπορούμε να χρησιμοποιήσουμε τη διπλή αντίθεση φύσης-υπερφυσικού και φύσης-σύμβασης και να θεωρήσουμε ότι η έννοια της φύσης που μας χρειάζεται είναι η έννοια της φύσης, ως αντίθετης στην έννοια της σύμβασης. Με τον τρόπο αυτό, δεν αναγκαζόμαστε να θεωρήσουμε τα συμβάντα στο «χώρο των λόγων» ως μυστηριώδη ή υπερφυσικά, και έτσι να χρειαζόμαστε μια έννοια «επαναμάγευσης» της φύσης, όπως αυτή που προτείνει ο McDowell³¹⁶.

Ωστόσο, η ιδέα της μερικής «επαναμάγευσης» είναι απαραίτητη στον McDowell, διότι υποστηρίζει ότι η γνώση θεμελιώνεται στην εμπειρία, δηλαδή στον κόσμο. Αν, όμως, η δικαιολόγηση της γνώσης απαιτεί το περιεχόμενο της εμπειρίας να είναι εννοιολογικό, και αν η γνώση θεμελιώνεται στον κόσμο, τότε θα πρέπει να υιοθετήσουμε μια έννοια του κόσμου ως δυνάμενου να μπορεί να νοηθεί. Αυτό σημαίνει ότι ο κόσμος πρέπει να μπορεί να καταστεί «ημι-γλωσσικός», γλωσσικά και εννοιολογικά δομημένος, και άρα το αίτημα της «επαναμάγευσης» είναι απαραίτητο για τον McDowell³¹⁷.

6.4 Η αντιληπτική ευαισθησία των ζώων

Είδαμε ότι ο McDowell εισηγείται τον διαχωρισμό μεταξύ της ανθρώπινης αντίληψης και της αντίληψης που έχουν τα ζώα. Ο διαχωρισμός αυτός βασίζεται στο αίτημα του McDowell για ένα περιορισμένο εύρος αναφοράς της έννοιας της εμπειρίας, αίτημα το οποίο νομιμοποιείται, κατά τον McDowell, από το γεγονός ότι η αντίληψη των ανθρώπων οδηγεί σε γνώση, ενώ το ίδιο δεν συμβαίνει με τα ζώα.

Η άποψη αυτή του McDowell έχει υποστηριχθεί ότι δεν διαφέρει από μια τροποποιημένη καρτεσιανή προσέγγιση της αντιληπτικής ικανότητας των ζώων. Στο σημείο αυτό εστιάζεται και η κριτική εναντίον του McDowell ότι η προσέγγισή του στο ζήτημα της αντίληψης των ζώων, όχι μόνο καθιστά τα ζώα ένα είδος καρτεσιανών αυτομάτων, αλλά έρχεται σε σύγκρουση με τα πορίσματα της σύγχρονης επιστήμης.

³¹⁶ Williams [1996, 103-104].

³¹⁷ Williams [1996, 106].

Ωστόσο, στόχος του McDowell δεν είναι να παρουσιάσει μια επιστημονική θεωρία για την ανθρώπινη αντίληψη και σε τι διαφέρει αυτή από την αντίληψη των ζώων, αλλά να προσπαθήσει να απαλλάξει τη φιλοσοφία από συγχύσεις που έχουν ανακύψει όσον αφορά το ερώτημα της σχέσης του νου με τον κόσμο. Όπως φαίνεται από το έργο του, το σημείο στο οποίο επικεντρώνει την προσοχή του είναι αυτό της δικαιολόγησης της εμπειρικής γνώσης από τον κόσμο. Συνεπώς, ο στόχος του McDowell είναι κατά βάση γνωσιολογικός³¹⁸, οπότε η διάκριση μεταξύ των ανθρώπων και των ζώων όχι μόνο δεν αποτελεί ιδιομορφία, αλλά αποτελεί και κοινό τόπο στη φιλοσοφία.

Αυτό καθίσταται εμφανές και από τη διάκριση που εισηγείται μεταξύ ενηλίκων και νηπίων στη βάση του γεγονότος ότι οι πρώτοι είναι χρήστες γλώσσας, ενώ τα νήπια όχι. Προχωρώντας, μάλιστα, παραπέρα ισχυρίζεται ότι η αντίληψη των νηπίων είναι ίδια με των ζώων. Και πάλι, θα πρέπει να έχουμε κατά νου το περιορισμένο εύρος αναφοράς του όρου «εμπειρία» που χρησιμοποιεί ο McDowell, προκειμένου να αποφύγουμε πιθανές παρανοήσεις.

Η άποψη αυτή αποτελεί άλλο ένα σημείο στο οποίο έχει ασκηθεί κριτική στον McDowell. Το πρόβλημα εδώ είναι ότι η διαφορά, όσον αφορά την αντίληψη ανθρώπων και ζώων, έγκειται αποκλειστικά και μόνο στο γεγονός ότι οι άνθρωποι είναι χρήστες γλώσσας, ενώ τα ζώα όχι³¹⁹. Η διαφορά αυτή χρησιμοποιείται κατόπιν για να θεμελιώσει τη δεύτερη, και πιο σημαντική, ότι, δηλαδή, η αντίληψη του ανθρώπου είναι τέτοια ώστε να αποτελεί δικαιολόγηση των πεποιθήσεων που διαμορφώνει σε σχέση με τον κόσμο. Αντίθετα, στην περίπτωση των ζώων, δεν υφίσταται κάτι αντίστοιχο. Έτσι, τόσο ο άνθρωπος όσο και ένα ζώο μπορούν να δουν τη γάτα στο χαλί, για παράδειγμα. Αλλά μόνο στην περίπτωση του ανθρώπου υπάρχει η μετάβαση από την αντίληψη στην πεποίθηση, και μάλιστα τέτοια μετάβαση, ώστε η αντίληψη να δικαιολογεί την πεποίθηση³²⁰. Με τον τρόπο αυτό, η διαφορά στην αντίληψη ανθρώπων και ζώων μπορεί να θεμελιωθεί μόνο με όρους κρίσεων, πεποιθήσεων. Αυτό σημαίνει στην προσέγγιση του McDowell ότι η ανθρώπινη εμπειρία καθίσταται προτασιακή, και ως τέτοια, δικαιολογείται ως εννοιολογική, μια

³¹⁸ Βλ. Millar [1996, 459]. Αντίθετα, ο Williams ο οποίος υποστηρίζει ότι ο McDowell στο έργο του συγγείνει ένα γνωσιολογικό με ένα μεταφυσικό πρόβλημα, βλ. Williams [1996, 103].

³¹⁹ Collins [1998, 377].

³²⁰ Collins [1998, 378].

άποψη, όμως, κατά της οποίας μπορεί να υπάρξουν ενστάσεις, όπως εκείνη του Collins³²¹.

Ωστόσο, ο McDowell δεν ισχυρίζεται ότι η αντίληψη είναι διαφορετική στους ανθρώπους από ό,τι στα ζώα, με την έννοια ότι ο άνθρωπος έχει την ικανότητα να αντιλαμβάνεται κάτι περισσότερο από ό,τι τα ζώα. Αντίθετα, η διαφορά βρίσκεται σε επίπεδο εσωτερικών διεργασιών: Αυτό που συμβαίνει στους ανθρώπους, όταν αντιλαμβάνονται τον κόσμο, δεν είναι το ίδιο με αυτό που συμβαίνει στα ζώα³²². Η γλώσσα παίζει καθοριστικό ρόλο εδώ, αλλά όχι ως απλώς άλλος ένας νέος τρόπος συμπεριφοράς. Η γλώσσα κάνει τη διαφορά στην αντίληψη μεταξύ ανθρώπων και ζώων, διότι συνεπάγεται την κατοχή εννοιολογικών ικανοτήτων. Από τη στιγμή που αναδύονται οι εννοιολογικές ικανότητες, τότε ο άνθρωπος αντιλαμβάνεται τον κόσμο με ένα τρόπο που δεν είναι δυνατόν να τον αντιληφθεί ένα ζώο. Πιο απλά, το γεγονός ότι τα ζώα και τα νήπια έχουν αντιληπτική ευαισθησία δεν συνεπάγεται ότι έχουν αποκτήσει και λόγους/δικαιολογήσεις για τη μορφοποίηση πεποιθήσεων³²³. Αυτή τη διαφορά προσπαθεί να εκφράσει ο McDowell με τη διάκριση μεταξύ αντιληπτικής εμπειρίας και αντιληπτικής ευαισθησίας³²⁴.

Ωστόσο, κάποιος θα μπορούσε να αντιτάξει, όπως κάνει ο Philipse, ότι ο McDowell χρησιμοποιεί τις έννοιες με ιδιόμορφη σημασία. Κάτι τέτοιο ισχύει μόνο σε μια επιφανειακή ανάγνωση του επιχειρήματος του McDowell. Στην πραγματικότητα, ο McDowell υποστηρίζει ότι μόνο αυτή είναι μια ικανοποιητική σημασία του όρου «εμπειρία». Οποιαδήποτε άλλη μας οδηγεί σε μια ασυνάρτητη θεωρία για την ανθρώπινη αντιληπτικότητα, και κατ' επέκταση για την ανθρώπινη γνώση. Αυτό καθίσταται φανερό από την κριτική που ασκεί ο McDowell στο επιχειρήμα του Evans, και η οποία έχει ήδη αναπτυχθεί. Εδώ πρέπει μόνο να σημειώσουμε ότι ακόμη κι ο Evans, ο οποίος αναγνωρίζει την ομοιότητα του αντιληπτικού περιεχομένου σε ανθρώπους και ζώα, αποφεύγει να υποστηρίξει ότι τα ζώα έχουν εμπειρία, όπως οι άνθρωποι, και διακρίνει μεταξύ αντιληπτικών πληροφοριακών καταστάσεων των ζώων και αντιληπτικών εμπειριών των ανθρώπων.

³²¹ Για το αν το περιεχόμενο της εμπειρίας είναι προτασιακό ή όχι έχει γίνει λόγος παραπάνω.

³²² McDowell [1998d, 409].

³²³ McDowell [2001, 184].

³²⁴ McDowell [1998d, 412-413].

6.5 Η δεσμευτικότητα του επιχειρήματος του McDowell

Ο McDowell υποστηρίζει ότι η μόνη δυνατή έννοια της εμπειρίας που μπορούμε να έχουμε είναι εκείνη που προκύπτει μέσα από τους όρους που αναλύσαμε. Η ανάλυση αυτή του McDowell έχει δεχθεί κριτική, με το επιχείρημα ότι τα αιτήματα που θέτει ο McDowell για το ρόλο της εμπειρίας στην απόκτηση και δικαιολόγηση της γνώσης μπορούν να ικανοποιηθούν χωρίς να αποδεχθούμε κατ' ανάγκη και την έννοια της εμπειρίας που προτείνει ο McDowell.

Ένα από αυτά τα αιτήματα, ο «φυσικοποιημένος πλατωνισμός», δεν είναι απαραίτητος για τον McDowell, όπως υποστηρίζει ο Williams. Σύμφωνα με τον τελευταίο, θα πρέπει να διαχωρίσουμε μεταξύ του μεταφυσικού προβλήματος της σχέσης του και κόσμου και του γνωσιολογικού προβλήματος για τη δικαιολόγηση της γνώσης³²⁵. Έτσι, ο ισχυρισμός του McDowell για το περιεχόμενο της εμπειρίας και για τη δικαιολόγηση της εμπειρικής γνώσης δεν απαιτεί την τροποποίηση της έννοιας της φύσης, ούτε την, έστω και εν μέρει, «επαναμάγευση» της τελευταίας, προκειμένου να έχει «νόημα» η φύση. Άλλωστε, όπως είδαμε και παραπάνω, ο ισχυρισμός του McDowell για το περιεχόμενο της εμπειρίας μπορεί να σταθεί και μόνο με το επιχείρημα για τη «δεύτερη φύση» του ανθρώπου, η οποία καθορίζει και την οπτική γωνία από την οποία αντιλαμβάνεται ο άνθρωπος τον κόσμο.

Ωστόσο, αν απορρίψουμε το αίτημα για τροποποίηση της έννοιας της φύσης, τότε το επιχείρημα του McDowell θα πρέπει να κατανοηθεί ως ιδεαλιστικό. Κι αυτό, διότι ο ισχυρισμός ότι το περιεχόμενο της εμπειρίας είναι εννοιολογικό, καθώς αυτή είναι η μόνη έννοια που μπορούμε να έχουμε για την εμπειρία, αποκομμένος από μια τροποποίηση της φύσης, τέτοια που να καθιστά τις εννοιολογικές ικανότητες ως μέρος της, οδηγεί στον ιδεαλισμό.

Μια διαφορετική κριτική έχει ασκήσει στον McDowell ο Robert Brandom³²⁶. Σύμφωνα με τον τελευταίο, το αίτημα του McDowell για τη δικαιολόγηση της γνώσης από τον κόσμο μπορεί να ικανοποιηθεί χωρίς προσφυγή σε μια έννοια εννοιολογικού περιεχομένου της εμπειρίας. Κάτι τέτοιο είναι δυνατό, αν υιοθετήσουμε μια «αρχή αξιοπιστίας», σύμφωνα με την οποία η δικαιολόγηση μιας πεποίθησης είναι αποτέλεσμα μιας γνωσιακής διαδικασίας η οποία είναι γενικά αξιόπιστη. Ωστόσο, ο Brandom μπορεί να διατυπώσει μια τέτοια θέση, διότι δεν

³²⁵ Williams [1996, 103].

³²⁶ Brandom [1998, 369-374].

διαφωνεί με τις συμπεριφοριστικές προεκτάσεις της. Πιο απλά, η «αρχή αξιοπιστίας», που προτείνει ο Brandom, βασίζεται σε «αξιόπιστες διαφοροποιητικές αποκριτικές διαθέσεις» σε περιβαλλοντικά ερεθίσματα³²⁷.

Ωστόσο, η προσφυγή σε μια αξιόπιστη γνωσιακή διαδικασία δεν είναι καθόλου προφανής, εκτός κι αν είμαστε σε θέση να υποστηρίξουμε ότι η ανθρώπινη διάνοια έχει τη δυνατότητα να εγγυηθεί ότι μια συγκεκριμένη γνωσιακή διαδικασία δεν εξαπατάται ποτέ από τα φαινόμενα³²⁸. Ο Brandom υποστηρίζει ότι μπορούμε να είμαστε αξιόπιστοι όσον αφορά τις εκφράσεις μας ακόμη κι αν δεν γνωρίζουμε κάτι τέτοιο.

Αυτό καθίσταται εμφανές στο υποθετικό παράδειγμα που χρησιμοποιεί για την Monique, η οποία, κατά τον Brandom, θεωρείται από εμάς αξιόπιστη όσον αφορά τις εκφράσεις της, ακόμη κι αν η ίδια δεν είναι ακόμη σε θέση να αναγνωρίσει την αξιοπιστία της. Με τον τρόπο αυτό, οι εκφράσεις της Monique εκλαμβάνονται από εμάς ως δικαιολογημένες αληθείς πεποιθήσεις. Ωστόσο, όπως παρατηρεί ο McDowell, αν η Monique πρόκειται να έχει γνώση, τότε θα πρέπει να είναι σε θέση να υποστηρίξει τις εκφράσεις της για τον κόσμο, να δώσει λόγους για τους οποίους τις εκφέρει. Για να είναι, δηλαδή, η Monique αξιόπιστη, θα πρέπει πρώτα να είναι σε θέση να υιοθετεί τις εκφράσεις της. Άρα, η αξιοπιστία κάποιου ως προς τις πεποιθήσεις του πρέπει πάντοτε να συνοδεύεται από υιοθέτηση αυτών των πεποιθήσεων από τον ίδιο, διότι διαφορετικά απλώς δεν είναι αξιόπιστος³²⁹.

Παραπέρα, η δικαιοδοσία (entitlement) που έχει κάποιος για τις παρατηρησιακές του αναφορές, δικαιοδοσία η οποία τον καθιστά αξιόπιστο, δεν μπορεί να είναι το αποτέλεσμα μιας συναγωγής³³⁰. Με τον τρόπο αυτό, η γνώση συνίσταται σε επεισόδια που τίθενται εντός του «χώρου των λόγων». Αυτό που αρνείται ο McDowell είναι η εσωτερικοποίηση αυτού του «χώρου». Αν προχωρήσουμε σε μια τέτοια εσωτερικοποίηση, τότε δεν μπορούμε να δούμε τη συμβολή του κόσμου στη συγκρότηση των δικαιοδοσιών (entitlements) μας γι' αυτήν³³¹.

Ωστόσο, το επιχείρημα αυτό δεν μπορεί να σταθεί, όταν η έρευνα αφορά, και πρέπει να αφορά, τις έσχατες δικαιολογήσεις. Οι τελευταίες, ακριβώς επειδή είναι

³²⁷ Για την πρόταση αυτή του Brandom, βλ. Brandom [2000, 1-27].

³²⁸ McDowell [1995a, 881].

³²⁹ McDowell [2000, 11-17].

³³⁰ McDowell [2002b, 100].

³³¹ McDowell [2002b, 101-102].

έσχατες, πρέπει να αντλούνται από τον ίδιο τον κόσμο και όχι από μια γνωσιακή διαδικασία. Η λύση αυτή είναι προσιτή μόνο στον οπαδό της θεωρίας του συνεκτικισμού, ο οποίος θεωρεί ότι η δικαιολόγηση μιας πεποίθησης προέρχεται μόνο από μια άλλη πεποίθηση. Είδαμε, όμως, τα προβλήματα που αντιμετωπίζει μια τέτοια θεωρία, με κυριότερο την αποκοπή του κόσμου από οποιοδήποτε πλαίσιο δικαιολόγησης της γνώσης.

Βέβαια, ενδέχεται να υποστηριχθεί ότι το αίτημα για δεσμευτική δικαιολόγηση σημαίνει ότι εντάσσει τον εαυτό του σε μια θεμελιοκρατική θεωρία για τη δικαιολόγηση της γνώσης³³². Ωστόσο, κάτι τέτοιο δεν ισχύει, διότι έρχεται σε σύγκρουση με τον ισχυρισμό του McDowell για το εννοιολογικό περιεχόμενο της εμπειρίας. Συνεπώς, όταν ο McDowell διατυπώνει αυτόν τον ισχυρισμό για το περιεχόμενο της εμπειρίας, αυτό που υποστηρίζει είναι ότι η εμπειρία και, μέσω αυτής, ο κόσμος αποτελεί τη δικαιολόγηση της γνώσης. Συνεπώς, κατά μια έννοια, η γνώση «θεμελιώνεται» στον κόσμο, αλλά το «θεμέλιο» αυτό δεν είναι ένα μη εννοιολογικό «δεδομένο», όπως υποστηρίζεται από το «Μύθο του Δεδομένου».

Ωστόσο, εδώ μπορεί να υποστηριχθεί ότι υπάρχουν δύο είδη δικαιολόγησης που πρέπει να διακρίνονται, όπως προτείνει ο Crispin Wright³³³. Το ένα είναι η συναγωγική δικαιολόγηση, όπως στην περίπτωση που μια πεποίθηση δικαιολογεί μια άλλη. Εδώ η δικαιολόγηση θα πρέπει να τεθεί εντός του «χώρου των λόγων», και άρα θα πρέπει να έχει εννοιολογικό περιεχόμενο. Το δεύτερο είδος είναι η αντιληπτική δικαιολόγηση, όταν δηλαδή, η δικαιολόγηση μιας πεποίθησης δεν προέρχεται από μια άλλη πεποίθηση, αλλά από μια αντιληπτική εμπειρία. Στην περίπτωση αυτή, σύμφωνα με τον Wright, η δικαιολόγηση δεν είναι συναγωγική, αλλά μη συναγωγική, και ως εκ τούτου, δεν απαιτεί εννοιολογικό περιεχόμενο. Επιπλέον, είναι δικαιολόγηση, διότι το αντιληπτικό υποκείμενο αναλαμβάνει την ευθύνη για τη διατύπωση της πεποίθησης στη βάση της ορθής λειτουργίας των αισθητηρίων οργάνων του³³⁴.

Απαντώντας στην πρόταση του Wright, ο McDowell δεν αρνείται ότι η δικαιολόγηση που προσφέρει η εμπειρία είναι μη συναγωγική. Αυτό το οποίο αρνείται είναι ο διαχωρισμός σε δύο είδη δικαιολόγησης, την «επιστημική» ή «γνωσιακή» και την αντιληπτική. Εξετάζοντας αφ' ενός το «Μύθο του Δεδομένου» και αφ' ετέρου το συνεκτικισμό, και διαπιστώνοντας τις αδυναμίες και των δύο

³³² Williams [1996, 105]. Ο Rorty μάλιστα υποστηρίζει ότι ο McDowell αποδέχεται το «Μύθο του Δεδομένου», βλ. Rorty [1998b, 389].

³³³ Wright [1998, 395-402].

³³⁴ Wright [1998, 401].

θεωριών, ο McDowell καταλήγει στο συμπέρασμα ότι ο μόνος τρόπος να επιτύχουμε δικαιολόγηση των πεποιθήσεών μας για τον κόσμο είναι να δεχθούμε ότι ο κόσμος μας προσφέρει «επιστημική» («γνωσιακή») δικαιολόγηση. Κι αυτό είναι δυνατό μόνο αν δεχθούμε ότι η εμπειρία έχει εννοιολογικό περιεχόμενο.

Εδώ, όμως, ανακύπτει το εξής ερώτημα: Πώς μπορεί ο McDowell, αφ' ενός να ισχυρίζεται ότι υπάρχει μη συναγωγική γνώση και αφ' ετέρου να υποστηρίζει ότι η γνώση κείται εντός του «χώρου των λόγων», δηλαδή εντός του «χώρου των συναγωγών»; Η απάντηση του McDowell σε αυτό το ερώτημα έγκειται στην τροποποίηση της έννοιας του «χώρου των λόγων». Ο χώρος αυτός εμπεριέχει πλέον και τη φύση, τον κόσμο, άρα και την άμεση, αντιληπτική δικαιολόγηση που αποδέχεται ο εμπειριστής. Ο «χώρος των λόγων» δεν είναι πλέον αποκλειστικά ο «χώρος των συναγωγών», όπως συμβαίνει στον Sellars. Αντίθετα, εντός του χώρου αυτού εμπεριέχεται και η δικαιολόγηση που προέρχεται από τον κόσμο και η οποία, φυσικά, συνιστά μη συναγωγική γνώση.

Επίλογος – Τα όρια της φιλοσοφικής προσέγγισης

Η πρόταση του McDowell για το περιεχόμενο της εμπειρίας έχει πολύ σημαντικές επιπτώσεις σε διάφορα φιλοσοφικά προβλήματα, όπως το τι σημαίνει να κατέχω μια έννοια, ποια είναι η φύση της ορθολογικότητας/κανονιστικότητας, ποια είναι η σχέση μεταξύ της αντιληπτικής ικανότητας των ανθρώπων και των ζώων³³⁵.

Ο McDowell ανατρέχει στον Kant και στη διάκριση του τελευταίου μεταξύ φαινομένων και νοουμένων, αλλά προσπαθεί να απαλλαγεί από την ιδέα των νοουμένων, του «πράγματος καθ' αυτού», χωρίς όμως να οδηγηθεί στον απόλυτο ιδεαλισμό τύπου Hegel. Αυτό μπορεί να το επιτύχει ισχυριζόμενος ότι ο κόσμος των φαινομένων είναι ο πραγματικός κόσμος, το «πράγμα καθ' αυτό». Από τη στιγμή, όμως, που ο κόσμος των φαινομένων συγκροτείται, τουλάχιστον στον Kant, εν μέρει από το υποκείμενο και εν μέρει από το «πράγμα καθ' αυτό», και, από τη στιγμή που ο McDowell αρνείται να δεχθεί την ιδέα ενός «πράγματος καθ' αυτό», που είναι απρόσιτο σε μας, η μόνη δυνατή λύση είναι η συγκρότηση του κόσμου των φαινομένων εξ ολοκλήρου από το υποκείμενο, και άρα ο ιδεαλισμός.

Ο McDowell, επειδή αρνείται αυτή την προοπτική, αναζητά ένα αντικειμενικό θεμέλιο στη συγκρότηση του κόσμου των φαινομένων. Αυτό το αντικειμενικό θεμέλιο το βρίσκει στη γλώσσα. Έτσι, ο κόσμος των φαινομένων είναι ένας γλωσσικά συγκροτημένος κόσμος, αλλά η γλώσσα αυτή δεν είναι η κάθε γλώσσα, συγκροτημένη εμπειρικά και ανασυγκροτημένη θετικιστικά (δηλαδή ως σχετική με γεγονότα γύρω από γλωσσικές συμπεριφορές των χρηστών της). Αντιθέτως, είναι μια γλώσσα που έχει υπερβατολογικά αντικειμενικό χαρακτήρα, δηλαδή η γλώσσα υπεισέρχεται ως όρος συγκρότησης του νοήματος, άρα της ίδιας της σκέψης. Εδώ είναι εμφανής η οφειλή του McDowell στον Wittgenstein και πιο συγκεκριμένα στο επιχείρημα του τελευταίου εναντίον της «διωτικής» γλώσσας και στις θέσεις που εκφράζει για τη συμμόρφωση με κανόνες. Συνεπώς, ο κόσμος «έχει μέσα του τη γλώσσα» με την έννοια ότι ο κόσμος δύναται να γνωσθεί μέσω της γλώσσας³³⁶. Στο

³³⁵ Peacocke [2001, 239].

³³⁶ Από εδώ προκύπτει και ο ισχυρισμός ότι ο κόσμος δεν πρέπει να τεθεί εκτός των περιεχομένων που μπορούν να νοηθούν, βλ. McDowell [1998a, 28]. Η πρόταση αυτή του McDowell ίσως να μην απέχει πολύ από τον εσωτερικό ρεαλισμό του Putnam, σύμφωνα με τον οποίο «ο νους και ο κόσμος από κοινού δημιουργούν το νου και τον κόσμο», χωρίς, όμως, να ταυτίζεται με αυτόν, βλ. Βενιέρη [1996, 22] και Putnam [1998, xxx]. Για την έννοια του εσωτερικού ρεαλισμού, βλ. Putnam [1998].

σημείο αυτό ο McDowell θα συμφωνούσε απόλυτα με την ιδέα του Wittgenstein ότι το όριο του κόσμου είναι το όριο της γλώσσας³³⁷.

Είναι αυτή η ιδέα που εκφράζεται στο αίτημα για τη μερική «επαναμάγευση» της φύσης. «Επαναμάγευση», διότι ο κόσμος *πρέπει* να έχει «μέσα του τη γλώσσα», προκειμένου να νοηθεί. Άρα ο κόσμος *πρέπει* να είναι ένας κόσμος νοημάτων, μια σκέψη που δεν μπορεί να ικανοποιηθεί από μια εικόνα του κόσμου ως πεδίου μηχανικών αιτιών, όπως, δηλαδή προσεγγίζει τον κόσμο ο νατουραλισμός. Και αυτή η «επαναμάγευση» είναι μερική, διότι δεν χρειάζεται να οδηγηθούμε σε έναν αριστοτελικό τελεολογικό κόσμο, δεν χρειάζεται, δηλαδή, να αποδώσουμε σκοπιμότητα στη φύση. Αντίθετα, μας αρκεί να επιτύχουμε την τοποθέτηση του νοήματος εντός της φύσης.

Παρόλα αυτά, η άποψη του McDowell είναι ιδιαίτερα σημαντική. Με την «επιστροφή στον Kant» που εισηγείται ο McDowell, μπορούμε να διακρίνουμε πλέον τρεις δυνατές κατευθύνσεις στην αντιμετώπιση του προβλήματος για τη διατύπωση μιας επαρκούς θεωρίας για την εμπειρική γνώση. Σύμφωνα με την πρώτη, μπορούμε να απορρίψουμε το «πράγμα καθ' αυτό» και να κρατήσουμε τον κόσμο των φαινομένων, μια κατεύθυνση που, όπως είδαμε, οδηγεί σε μια μορφή ιδεαλισμού. Η δεύτερη συνίσταται στην απόρριψη του κόσμου των φαινομένων και στη διατήρηση του «πράγματος καθ' αυτό». Εδώ έχουμε δύο δυνατές κατευθύνσεις. Η πρώτη είναι ο άμεσος ρεαλισμός: έχουμε, δηλαδή, άμεση επαφή με τον κόσμο. Η δεύτερη είναι ο αναπαραστατικός ρεαλισμός: στην εμπειρία ο κόσμος μας προσφέρει δεδομένα που αποτελούν τα θεμέλια της γνώσης. Είδαμε, όμως, στα κεφάλαια 1 και 3 τις αδυναμίες αυτής της προσέγγισης.

Άρα, η μόνη δυνατή κατεύθυνση είναι αυτή του άμεσου ρεαλισμού. Εδώ, όμως, θα πρέπει να είμαστε προσεκτικοί. Συγκεκριμένα, για να μην οδηγηθούμε στον σκεπτικισμό (καθώς διαφορετικά υποκείμενα ενδέχεται να αντιλαμβάνονται διαφορετικά τον κόσμο, όπως αποδεικνύουν οι ψευδαισθήσεις και οι παραισθήσεις), θα πρέπει να βρούμε ένα κριτήριο τέτοιο, ώστε η άμεση θέαση του κόσμου να είναι αντικειμενική. Αυτό το κριτήριο ο McDowell το εντοπίζει στην γλώσσα, η οποία, στο σχήμα του McDowell έχει το ρόλο της υπερβατολογικής συγκρότησης του κόσμου. Για το λόγο αυτό ο McDowell ονομάζει την κατεύθυνση αυτή «υπερβατολογικό εμπειρισμό»³³⁸. Υπερβατολογικό, διότι η γλώσσα συγκροτεί υπερβατολογικά τον

³³⁷ Βλ. Δραγώνα [1981, 450] όπου και η αναφορά στον Wittgenstein.

³³⁸ McDowell [2000].

κόσμο, και εμπειρικό, διότι, υπό την προϋπόθεση του υπερβατολογικού χαρακτήρα της γλώσσας, μπορούμε πλέον να έχουμε άμεση επαφή με τον κόσμο.

Το θετικό στοιχείο στην προσέγγιση του McDowell είναι η σύνθεση διαφορετικών φιλοσοφικών προσεγγίσεων, προκειμένου να επιτευχθεί η δικαιολόγηση και η αντικειμενικότητα της γνώσης του εξωτερικού κόσμου. Στη σύνθεση αυτή αφητηριακό σημείο αποτελεί η πρόταση του Kant για τους όρους δυνατότητας της εμπειρίας και της σκέψης. Ωστόσο, υπό την επίδραση του Hegel, ο McDowell υιοθετεί το αίτημα για την άρση του διϋσμού, που υπάρχει στον Kant, μεταξύ φαινομένων και «νοουμένων». Η άρση του διϋσμού αυτού, όμως, δεν οδηγεί τον McDowell στην υιοθέτηση μιας έννοιας απόλυτου ιδεαλισμού, που εκφράζεται στην ιδέα του Geist, όπως ίσως θα ανέμενε κανείς. Στο σημείο αυτό, ο McDowell υιοθετεί το ρεαλισμό του Frege καθώς και την ιδέα για τον προτασιακό (και άρα γλωσσικό) χαρακτήρα της γνώσης και διασφαλίζει την αντικειμενικότητά της στο πλαίσιο της γλώσσας. Παραπέρα, εκτείνει αυτόν τον προτασιακό χαρακτήρα και στην εμπειρία, αποδεχόμενος την ιδέα του Wittgenstein ότι το όριο του κόσμου είναι το όριο της γλώσσας. Η πρωτοτυπία στη σύνθεση αυτή του McDowell έγκειται στο γεγονός ότι καθιστά ως όρο δυνατότητας της εμπειρικής γνώσης τον εννοιολογικό χαρακτήρα της εμπειρίας. Η πρωτοτυπία αυτής της σύνθεσης αποτελεί και τη γονιμότερη, ίσως, ιδέα του McDowell.

Ωστόσο, πολλά ζητήματα παραμένουν ανοικτά και προς διερεύνηση, όπως εξηγήθηκε και στο τελευταίο κεφάλαιο της παρούσης εργασίας. Ουσιαστικά, σε ό,τι προηγήθηκε, επιχειρήθηκε να αποτιμηθούν τα πλεονεκτήματα και τα μειονεκτήματα και, εν τέλει, η ίδια η γονιμότητα αυτής της θέσης.

B I B Λ Ι Ο Γ Ρ Α Φ Ι Α

1. Anderson R. L. [2001], «Synthesis, Cognitive Normativity, and the Meaning of Kant' s Question, "How are synthetic cognitions a priori possible"», *European Journal of Philosophy*, no3, vol. 9, σελ. 275-305.
2. Barry D.K. [1996], *Forms of life and following rules: a Wittgensteinian defense of relativism*, Leiden, New York, E.J. Brill.
3. Bechtel W. [1998], *Philosophy of Mind: An Overview for Cognitive Science*, Lawrence Erlbaum Associates, London.
4. Bermudez J. L.-MacPherson F. [1998], «Nonconceptual Content and the Nature of Perceptual Experience», *The Electronic Journal of Analytic Philosophy*, , vol. 6, <http://www.stir.ac.uk/departments/arts/philosophy/cnw/webpapers/j+f1.htm>, σελ. 1-14.
5. Betzler M. [1998], «Book Review: John McDowell "Mind and World"», *Erkenntnis*, no. 1, vol.48, σελ. 113-118.
6. Bilgrami A. [1994], «On McDowell on the Content of Perceptual Experience», *Philosophical Quarterly*, no. 175, vol. 44, σελ. 206-213.
7. Blackburn S. [2001], «Normativity à la Mode», *The Journal of Ethics*, no. 2, vol. 5, σελ. 139-153.
8. Bonjour L. [1985], *The Structure of Empirical Knowledge*, Cambridge, Harvard University Press.
9. Bowie A. [1996], «John McDowell's "Mind and World" and Early Romantic Epistemology», *Revue Internationale de Philosophie*, no. 197, vol. 50, σελ. 515-554.
10. Brandom R. [1998], «Perception and Rational Constraint», *Philosophy and Phenomenological Research*, no.2, vol.58, σελ. 365-368.
11. Brandom R. [1999], «Some Pragmatist Themes in Hegel's Idealism: negotiation and administration in Hegel's account of the structure and content of conceptual norms», *European Journal of Philosophy*, no.2, vol.7, σελ. 164-189.
12. Brandom R. [2000], «No Experience Necessary: Empiricism, Non-inferential Knowledge, and Secondary Qualities», αδημοσίευτο.
13. Collins A.W. [1998], «Beastly Experience», *Philosophy and*

- Phenomenological Research*, no.2, vol.58, σελ. 375-380.
14. Crane T. [1988], «The Waterfall Illusion», *Analysis*, no. 3, vol. 48, σελ. 142-147.
 15. Crane T. [1995], *The Mechanical Mind: a philosophical introduction to minds, machines and mental representation*, Penguin, London.
 16. Dancy J. [2000²], *An Introduction to Contemporary Epistemology*, Oxford UK, Blackwell.
 17. Davidson D. [1983], «A Coherence Theory of Truth and Knowledge», στο συλλογικό έργο *Kant oder Hegel? : Über Formen der Begründung in der Philosophie*, Stuttgarter Hegel-Kongress 1981, επιμ. Dieter Henrich, Stuttgart : Klett-Cotta, σελ. 423-438.
 18. Davidson D. [1992], «Η ίδια η ιδέα ενός εννοιολογικού σχήματος», μτφ. Γρηγοριάδης Νικόλαος, *Δευκαλίων*, τχ.1, τομ. 11, σελ. 13-29.
 19. Descartes R. [1976²/1637], *Λόγος περί της μεθόδου για την απλή καθοδήγηση του Λογικού μας και την αναζήτηση της αλήθειας στις επιστήμες*, μτφ. Χρηστίδης, Χρ., Παπαζήσης, Αθήνα.
 20. Descartes R. [1997/1641], *Meditations on First Philosophy*, ed. Cottingham, J., Cambridge University Press.
 21. Dummett M. [1967], Λήμμα «Frege», *Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edwards, P., Macmillan & the Free Press, New York,.
 22. Edwards S. [1994], *Externalism in the philosophy of mind*, Avebury series in philosophy, Aldershot, Hants, Avebury, England.
 23. Evans G. [1982], *The Varieties of Reference*, ed. by John McDowell, Oxford Clarendon Press, New York.
 24. Frege G. [1977], «Νόημα και Αναφορά», μτφ. Πατέλλη, Ι., *Δευκαλίων*, τχ. 17, σελ. 19-40.
 25. Friedman M. [1996], «Exorcising the Philosophical Tradition: Comments on John McDowell's "Mind and World"», *Philosophical Review*, no. 4, vol.105, σελ. 427-467.
 26. Gadamer H.-G. [1998²], *Truth and Method*, transl. Weinsheimer J. and Marshall D., Continuum Publishing Company, New York.
 27. Gardner S. [2000], *Kant and the Critique of Pure Reason*, Routledge Philosophy Guidebooks, Routledge, London.

28. Grush R. [1998], «Introduction», *Electronic Journal of Analytic Philosophy*, vol. 6, <http://130.70.132.151/EJAP/1998/grushintro98.html>, σελ. 1-11.
29. Haldane J. [1995], «Review of “Mind and World”», *The Review of Metaphysics*, vol. 49, σελ. 420-422.
30. Hamlyn D.W. [1994], «Perception, Sensation and Non-Conceptual Content», *The Philosophical Quarterly*, no. 175, vol. 44, σελ. 139-153.
31. Hamlyn D.W. [1996], *Understanding Perception: The Concept and its Conditions*, Avebury series in philosophy, Aldershot, Hants, England, Avebury.
32. Heck R. [2000], «Non conceptual content and the space of reasons», *Philosophical Review*, no. 4, vol. 109, σελ. 483-523.
33. Hegel, G.W.F. [1989/1812-16], *Science of Logic*, translated by A.V. Miller, foreword by J.N. Findlay, Humanities Press International, Inc.
34. Hortsmann R.P. [1999], «What is Hegel’s Legacy and what should we do with it?», *European Journal of Philosophy*, no.2, vol.7, σελ. 275-287.
35. Hume D. [1783/1748], *An Enquiry Concerning Human Understanding* (1748) and *An Enquiry concerning the Principles of Morals* (1751), ed. Selby-Bigge, L.A., revised Nidditch, P.H., Oxford University Press.
36. Kant I. [1776/(1781¹/1787²)], *Κριτική του Καθαρού Λόγου*, εις.-μτφ.σχ. Γιανναράς, Αν., Παπαζήσης, Αθήνα.
37. Kant I. [1782/1783], *Προλεγόμενα σε κάθε μελλοντική Μεταφυσική που θα μπορεί να εμφανίζεται ως επιστήμη*, εις.-μτφ.-σχ. Τζαβάρας, Γ., Δωδώνη, Αθήνα.
38. Kelly S. [1998], «The non-conceptual content of experience», <http://www.princeton.edu/~skelly/papers>
39. Locke J. [1690/1690], *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. Nidditch, P.H., Oxford University Press.
40. MacBeth D. [2000], «Empirical Knowledge: Kantian Themes and Sellarsian Variations», *Philosophical Studies*, no. 2, vol. 101, σελ. 113-142.
41. Martin M. [1992]. «Perception, concepts, and memory», *Philosophical Review* no.4, vol. 101, σελ. 745-763.
42. McDowell J. [1987] «Aesthetic value, objectivity of world» στο συλλογικό έργο *Pleasure, preference, and value : studies in philosophical aesthetics*, ed. Schaper, E., Cambridge University Press, New York, σελ. 1-16.

43. McDowell J. [1990], «Peacocke and Evans on Demonstrative Content», *Mind*, No. 394, Vol. 99, σελ. 255-266.
44. McDowell J. [1995a], «Knowledge and the Internal», *Philosophy and Phenomenological Research*, no. 4., vol. 55, σελ. 877-893.
45. McDowell J. [1995b], «Two sorts of naturalism» στο συλλογικό έργο *Virtues and reasons : Philippa Foot and moral theory : essays in honour of Philippa Foot*, ed. Hursthouse, R., Lawrence, G., Quinn, W., New York, Oxford Clarendon Press, σελ. 149-179.
46. McDowell J. [1995c], «Ο Wittgenstein και το να ακολουθεί κανείς έναν κανόνα», μτφ. Κιντή, Β., *Δευκαλίων*, τχ. 2-3, τομ. 13, σελ. 175-214.
47. McDowell J. [1998a], *Mind and World*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.
48. McDowell J. [1998b] «Précis of Mind and World», *Philosophy and Phenomenological Research*, no.2, vol.58, σελ. 365-368.
49. McDowell J. [1998c] «Having the world in view: Sellars, Kant and Intentionality», *The Journal of Philosophy*, no. 9, vol. 95, σελ. 431-491.
50. McDowell J. [1998d], «Replies to commentators», *Philosophy and Phenomenological Research*, no.2, vol.58, σελ. 414-419.
51. McDowell J. [2000], «Trancendental Empiricism», αδημοσίευτο.
52. McDowell J. [2001], «Comment on Richard Schantz, “The Given Regained”», *Philosophy and Phenomenological Research*, no. 1, vol. 62, σελ. 181-184.
53. McDowell J. [2002a], «Kant, Hegel and the Myth of the Given», αδημοσίευτο.
54. McDowell J. [2002b], «Knowledge and the Internal Revisited», *Philosophy and Phenomenological Research*, no.1, vol. 64, σελ. 97-105.
55. Mellor D.H. [1988], «Crane’s Waterfall Illusion», *Analysis*, no. 3, vol. 48, σελ. 147-150.
56. Millar A. [1996], «Sensibility and Understanding», *Inquiry*, no. 3-4, vol. 39, σελ. 459-478.
57. Nagel T. [2000], *Η Θέα από το Πουθενά*, μτφ. Σταματέλος, Χρ., επιμ. Βερβιδάκης Στ., Αθήνα, Κριτική.
58. Peacocke C. [1991], «Demonstrative Content: A Reply to John McDowell», *Mind*, No. 1, Vol. 100, σελ. 123-133.

59. Peacocke C. [1995], *A study of concepts*, Cambridge, Massachusetts, MIT Press.
60. Peacocke C. [1998], «Nonconceptual content defended», *Philosophy and Phenomenological Research*, no.2, vol.58, σελ. 381-388.
61. Peacocke C. [2001], «Does Perception Have a Non-Conceptual Content?», *The Journal of Philosophy*, no. 5, vol. 98, σελ. 239-264.
62. Philipse H. [2001], «Should We Be Kantians? A Defense of Empiricism» (Part Two), *Ratio*, no. 1, vol. 14, σελ. 33-55.
63. Putnam H. [1981], *Reason, truth, and history*, Cambridge, New York, Cambridge University Press.
64. Putnam H. [1987⁵], «The Meaning of “Meaning”», *Mind, Language and Reality: Philosophical Papers*, Cambridge University Press, New York, σελ. 215-271.
65. Putnam H. [1994a], *Words and life*, ed. by James Conant, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.
66. Putnam H. [1994b], «Sense, Nonsense, and the Senses: An Inquiry into the Powers of the Human Mind», *The Journal of Philosophy*, No. 9, Vol. 91, σελ. 445-517.
67. Putnam H. [1997], «Mind and World (Book Review)», *Philosophical Review*, no. 2, vol. 106, σελ. 267-269.
68. Putnam H. [1998], *Τα πολλά πρόσωπα του ρεαλισμού*, μτφ. Βενιέρη, Μ., Σταυροπούλου, Κ., επιμ. Βενιέρη, Μ., Ηράκλειο, Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης.
69. Rorty R. [1991], *Objectivity, Relativism and Truth*, Cambridge University Press, Cambridge, New York.
70. Rorty R. [1998a], *Truth and Progress*, Cambridge University Press, Cambridge, New York.
71. Rorty R. [1998b], «McDowell, Davidson, and Spontaneity», *Philosophy and Phenomenological Research*, no.2, vol.58, σελ. 389-394.
72. Rorty R. [2001] *Η Φιλοσοφία και ο Καθρέπτης της Φύσης*, μτφ. Μπουρλάκης, Π., Φουρτούνης, Γ., επιμ. Παιονίδης, Φ., Κριτική, Αθήνα.
73. Schantz R. [1999], «The role of sensory experience in epistemic justification: a problem for coherentism», *Erkenntnis*, no. 2, vol. 50, σελ. 177-191.
74. Schantz R. [2001], «The Given Regained. Reflections on the Sensuous

- Content of Experience», *Philosophy and Phenomenological Research*, no. 1, vol. 62, σελ. 167-180.
75. Sellars W. [1995], *Empiricism and the philosophy of mind*, επιμ. Andrea Chruucky <http://www.ditext.com/sellars/epm.html>, σελ. 1-54.
76. Stalnaker R. [1998], «What might non conceptual content be?» <http://www.nyu.edu/gsas/dept/philo/courses/concepts/Stalnaker.htm>, σελ. 1-10.
77. Stern R. [1999], «Going Beyond the Kantian Philosophy: On McDowell's Hegelian Critique of Kant», *European Journal of Philosophy*, no. 2, vol. 7, σελ. 247-269.
78. Taylor, C.[2000], «McDowell on Value and Knowledge», *Philosophical Quarterly*, no. 199, vol. 50, σελ. 242-249.
79. Vision G. [1998], «Perceptual Content», *Philosophy*, vol.73, σελ. 395-427.
80. Weinberg J. [1998], «John McDowell, Mind and World (Cambridge, Harvard University Press, 1996), xxiv + 191 pp.», *Noûs*, no. 2, vol. 32, σελ. 247-264.
81. Williams M. [1996], «Exorcism and Enchantment», *Philosophical Quarterly*, no.182, vol.46, σελ. 99-109.
82. Wittgenstein L. [1977], *Φιλοσοφικές Έρευνες*, μτφ. Π. Χριστοδουλίδης, Αθήνα, Παπαζήσης.
83. Wittgenstein L. [1978], *Tractatus Logico-philosophicus*, μτφ. Κιτσόπουλος Θ., Αθήνα, Παπαζήσης.
84. Wolfgang C. [1994], *Frege's Theory of Sense and Reference: its origins and scope*, New York, Cambridge University Press.
85. Wright C. [1998], «McDowell's Oscillation», *Philosophy and Phenomenological Research*, no. 2, vol. 58, σελ. 395-402.
86. Βενιέρη Μ. [1995], «Η δικαιολόγηση των πίστευων και το τρίλημμα του Αγρίππα», *Δευκαλίων*, τχ. 1, τομ. 14, σελ. 5-16.
87. Βενιέρη Μ. [1996], «Το παράδοξο του Putnam», *Ελληνική Φιλοσοφική Επιθεώρηση*, τχ. 37, τομ. 13, σελ. 19-31.
88. Βενιέρη Μ. [2000], «Wittgenstein on Seeing Aspects», αδημοσίευτο, σελ. 1-6.
89. Δραγώνα-Μονάχου Μ. [1981], «Οι ηθικοί αφορισμοί του Wittgenstein: Τα σύγχρονα "Εις Εαυτόν" ή πώς "κουβεντιάζεται" η σιωπή», *Φιλοσοφία*, τομ. 10-11, σελ. 433-481.

90. Δραγώνα-Μονάχου Μ. [1991], «Ο Wittgenstein, η δικαιοσύνη και η πρακτική των δικαιωμάτων», στο συλλογικό έργο *Συμπόσιο Wittgenstein*, επιμ. Τζαβάρας, Γ., Αθήνα, Δωδώνη.
91. Δραγώνα-Μονάχου Μ. [1995], *Σύγχρονη Ηθική Φιλοσοφία*, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα.
92. Ρουσόπουλος Γ. [1996], «Κρίση και Κριτική του Νεώτερου Εμπειρισμού», *Ελληνική Φιλοσοφική Επιθεώρηση*, τχ. 37, τομ. 13, σελ. 74-93.
93. Ρουσόπουλος Γ. [1998], *Αναλυτική της Παράστασης: η Γνωσιολογία του Κύκλου της Βιέννης*, Αθήνα, Ελληνικά Γράμματα.
94. Τσινόρεμα Σ. [1995], «Ο Wittgenstein και η συζήτηση γύρω από τη γλωσσική κανονιστικότητα», *Δευκαλίων*, τχ. 2-3, τομ. 13, σελ. 137-173.
95. Χρόνης Χ. [2001], «Ο McDowell και το δίλημμα ιδεαλισμού-νατουραλισμού», *Δευκαλίων*, τχ. 1, τομ. 19, σελ. 87-105.