

ΑΣΥΛΙΑ ΕΝΑΝΤΙ ΛΑΘΟΥΣ  
ΤΑΥΤΟΠΟΙΗΣΗΣ: Η ΒΕΒΑΙΟΤΗΤΑ  
ΤΗΣ ΑΥΤΟΠΑΡΟΥΣΙΑΣ ΚΑΙ Η  
ΠΡΑΓΜΑΤΙΚΟΤΗΤΑ ΤΟΥ ΕΑΥΤΟΥ

---

## **ΕΥΧΑΡΙΣΤΙΕΣ**

Ευχαριστώ θερμά την κ. Φωτεινή Στυλιανοπούλου, κύρια επιβλέπουσα της διατριβής, η οποία με στήριξε με την αποφασιστικότητα και το δυναμισμό της τα έξι χρόνια που διήρκεσε η εκπόνηση της διατριβής.

Θα ήθελα να ευχαριστήσω, επίσης, τον κ. Αντώνη Χατζημωυσή που ενίσχυσε την προσπάθειά μου με την εμπιστοσύνη του και με συμβούλεψε στο τελικό στάδιο της διόρθωσης.

Στον κ. Αριστείδη Μπαλά οφείλω ειλικρινή ευγνωμοσύνη. Με την πολύτιμη πείρα που διαθέτει, με καθοδήγησε με ηρεμία και σύνεση. Η συμβολή του υπήρξε καίρια –και όχι μόνο στο επιστημονικό κομμάτι της διατριβής. Αποτέλεσε πρότυπο ήθους στον τρόπο αντιμετώπισης των ποικίλων προκλήσεων και προβλημάτων που ανέκυψαν στη διάρκεια της εκπόνησής της.

Θεωρώ μεγάλη τύχη και τιμή που συνεργάστηκα με τους συγκεκριμένους πανεπιστημιακούς δασκάλους οι οποίοι, εκτός από διακεκριμένοι επιστήμονες, είναι -για μένα- και ξεχωριστοί άνθρωποι.

Ε.Σ.

## ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

ΕΙΣΑΓΩΓΗ .....	6
ΚΕΦΑΛΑΙΟ 1: Ο «ΚΛΑΣΙΚΟΣ» ΕΑΥΤΟΣ.....	18
1.1 ΕΙΣΑΓΩΓΗ.....	18
1.2 ΤΙ ΣΗΜΑΙΝΕΙ ΝΑ ΕΙΣΑΙ ΕΑΥΤΟΣ; - Η ΔΗΜΙΟΥΡΓΙΑ ΤΟΥ ΕΑΥΤΟΥ .....	19
1.3 ΣΥΝΕΙΔΗΣΗ.....	29
1.4 Ο ΕΑΥΤΟΣ ΩΣ ΤΟ ΥΠΟΚΕΙΜΕΝΟ ΚΑΘΕ ΝΟΗΤΙΚΗΣ ΚΑΤΑΣΤΑΣΗΣ .....	38
1.5 Η ΟΝΤΟΛΟΓΙΑ ΤΟΥ ΕΑΥΤΟΥ .....	47
1.5.1 Ο ΕΑΥΤΟΣ ΩΣ ΑΥΛΗ, ΕΣΩΤΕΡΙΚΗ ΥΠΟΣΤΑΣΗ .....	47
1.5.2 ΔΕΝ ΥΠΑΡΧΕΙ ΕΑΥΤΟΣ.....	49
1.5.3 Ο ΕΑΥΤΟΣ ΥΠΑΡΧΕΙ ΑΛΛΑ ΔΕΝ ΜΠΟΡΟΥΜΕ ΝΑ ΑΠΟΦΑΝΘΟΥΜΕ ΓΙΑ ΤΗ ΦΥΣΗ ΤΟΥ .....	55
1.5.4 Ο ΕΑΥΤΟΣ ΩΣ ΕΓΚΕΦΑΛΙΚΗ ΛΕΙΤΟΥΡΓΙΑ - ΣΤΟ ΠΛΑΙΣΙΟ ΤΟΥ ΑΝΑΓΩΓΙΣΜΟΥ .....	58
1.6 ΜΗΠΩΣ ΟΙ ΑΝΘΡΩΠΟΙ ΕΙΝΑΙ ΗΛΙΘΙΟΙ;.....	59
ΚΕΦΑΛΑΙΟ 2: Ο ΕΑΥΤΟΣ ΣΤΗΝ ΕΠΙΚΟΙΝΩΝΙΑ.....	62
2.1 ΕΙΣΑΓΩΓΗ .....	62
2.2 Ο ΕΑΥΤΟΣ ΣΤΗΝ ΕΠΙΚΟΙΝΩΝΙΑ: Η ΑΥΘΕΝΤΙΑ ΤΟΥ ΕΑΥΤΟΥ .....	63
2.2.1 Η ΑΥΘΕΝΤΙΑ ΤΟΥ ΠΡΩΤΟΥ ΠΡΟΣΩΠΟΥ ΣΤΟ ΚΑΡΤΕΣΙΑΝΟ ΠΛΑΙΣΙΟ .....	64
2.2.2 Η ΣΥΓΧΡΟΝΗ «ΑΥΘΕΝΤΙΑ» ΚΑΙ Η ΑΣΥΜΜΕΤΡΙΑ ΜΕΤΑΞΥ ΠΡΩΤΟΥ ΚΑΙ ΤΡΙΤΟΥ ΠΡΟΣΩΠΟΥ .....	68
2.3 Η ΕΑΥΤΟΤΗΤΑ ΩΣ ΑΜΕΣΟΤΗΤΑ ΠΡΟΣΒΑΣΗΣ ΣΤΙΣ ΝΟΗΤΙΚΕΣ ΚΑΤΑΣΤΑΣΕΙΣ .....	70
2.3.1. Ο ΕΑΥΤΟΣ ΩΣ ΔΗΜΙΟΥΡΓΟΣ .....	71
2.4 ΜΕΛΕΤΩΝΤΑΣ ΤΙΣ ΑΥΤΟΣΥΝΕΙΔΗΣΙΑΚΕΣ ΚΡΙΣΕΙΣ/ΠΡΟΤΑΣΕΙΣ: Ο ΕΑΥΤΟΣ ΕΚΦΡΑΖΕΤΑΙ ΣΤΗ ΓΛΩΣΣΑ ...	77

2.4.1 «ΕΓΩ» ΧΩΡΙΣ ΕΑΥΤΟ ΚΑΙ ΕΑΥΤΟΣ ΧΩΡΙΣ «ΕΓΩ» .....	81
2.5 ΤΙ ΣΗΜΑΙΝΕΙ ΤΟ «ΕΓΩ»;.....	85
2.5.1 Η ΧΡΗΣΗ ΤΟΥ «ΕΓΩ» ΣΤΗ ΓΛΩΣΣΑ ΚΑΙ ΤΑ ΧΑΡΑΚΤΗΡΙΣΤΙΚΑ ΤΗΣ .....	85
2.5.2 ΤΟ «ΕΓΩ» ΩΣ ΕΝ-ΔΕΙΚΤΗΣ (indexical): Ο ΕΑΥΤΟΣ ΣΤΟ ΕΔΩ ΚΑΙ ΤΟ ΤΩΡΑ .....	90
2.6 ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑ .....	93
ΚΕΦΑΛΑΙΟ 3 .....	95
ΑΣΥΛΙΑ ΕΝΑΝΤΙ ΛΑΘΟΥΣ ΤΑΥΤΟΠΟΙΗΣΗΣ: Η ΒΕΒΑΙΟΤΗΤΑ ΤΗΣ ΥΠΑΡΞΗΣ ΤΟΥ ΕΑΥΤΟΥ .....	95
3.1 ΕΙΣΑΓΩΓΗ .....	95
3.2 ΑΠΟ ΤΗ ΘΕΩΡΙΑ ΣΤΗ ΧΡΗΣΗ ΤΗΣ ΓΛΩΣΣΑΣ .....	96
3.2.1 ΕΓΩ: ΥΠΟΚΕΙΜΕΝΟ Ή ΑΝΤΙΚΕΙΜΕΝΟ;.....	96
3.2.2 Η ΧΡΗΣΗ ΤΟΥ ΕΓΩ ΩΣ ΥΠΟΚΕΙΜΕΝΟΥ: ΑΣΥΛΙΑ ΕΝΑΝΤΙ ΛΑΘΟΥΣ ΤΑΥΤΟΠΟΙΗΣΗΣ .....	99
3.2.3 ΤΙ ΜΑΣ ΔΕΙΧΝΕΙ Η ΑΣΥΛΙΑ; .....	102
3.3 ΔΙΕΡΕΥΝΩΝΤΑΣ ΤΗΝ ΑΣΥΛΙΑ.....	103
3.3.1 ΠΩΣ ΕΙΝΑΙ ΔΥΝΑΤΟΝ ΝΑ ΥΠΑΡΧΕΙ ΑΣΥΛΙΑ ΕΝΑΝΤΙ ΛΑΘΟΥΣ ΤΑΥΤΟΠΟΙΗΣΗΣ ΣΧΕΤΙΚΑ ΜΕ ΤΗΝ ΑΝΤΩΝΥΜΙΑ ΤΟΥ ΠΡΩΤΟΥ ΠΡΟΣΩΠΟΥ;.....	103
3.3.2 ΕΠΕΚΤΕΙΝΟΝΤΑΣ ΤΗΝ ΑΣΥΛΙΑ: Η ΠΡΟΣΕΓΓΙΣΗ ΤΟΥ GARETH EVANS.....	107
3.4 ΑΝΑΦΟΡΑ ΧΩΡΙΣ ΤΑΥΤΟΠΟΙΗΣΗ .....	108
3.4.1 Η ΑΝΑΛΥΣΗ ΤΟΥ SHOEMAKER .....	108
3.4.2 GARETH EVANS: Η ΔΕΙΚΤΙΚΗ ΤΑΥΤΟΠΟΙΗΣΗ ΣΥΝΙΣΤΑ ΓΝΩΣΗ ΕΛΕΥΘΕΡΗ ΤΑΥΤΟΠΟΙΗΣΗΣ.....	111
3.4.3 Η ΓΝΩΣΗ ΕΛΕΥΘΕΡΗ ΤΑΥΤΟΠΟΙΗΣΗΣ ΕΞΑΣΦΑΛΙΖΕΙ ΑΣΥΛΙΑ ΕΝΑΝΤΙ ΛΑΘΟΥΣ ΤΑΥΤΟΠΟΙΗΣΗΣ .....	114
3.5 ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑ-ΚΡΙΤΙΚΗ .....	121
3.6 ΑΣΥΛΙΑ ΕΝΑΝΤΙ ΛΑΘΟΥΣ ΤΑΥΤΟΠΟΙΗΣΗΣ ΚΑΙ ΥΠΟΚΕΙΜΕΝΙΚΟΣ ΧΑΡΑΚΤΗΡΑΣ .....	124
ΚΕΦΑΛΑΙΟ 4 .....	128

4.1 ΕΙΣΑΓΩΓΗ .....	128
4.2 ΜΙΛΩΝΤΑΣ ΓΙΑ ΑΥΤΟ-ΕΞΟΙΚΕΙΩΣΗ .....	130
4.2.1 ΖΑΗΑΒΙ: Ο ΕΛΑΧΙΣΤΟΣ Ή ΠΥΡΗΝΙΚΟΣ ΕΑΥΤΟΣ .....	130
4.2.2 ΒΕΡΜΟΥΔΕΖ: «ΑΝΑΠΤΥΞΙΑΚΗ ΑΥΤΟΣΥΝΕΙΔΗΣΙΑ» .....	135
4.2.2.1 «ΤΟ ΠΑΡΑΔΟΞΟ ΤΗΣ ΑΥΤΟΣΥΝΕΙΔΗΣΙΑΣ» .....	135
4.2.2.2 Η ΕΝΝΟΙΑ ΤΟΥ ΜΗ-ΕΝΝΟΙΟΛΟΓΙΚΟΥ ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΟΥ .....	137
4.2.2.3 Η ΟΡΑΣΗ ΩΣ ΤΡΟΠΟΣ ΜΗ-ΕΝΝΟΙΟΛΟΓΙΚΗΣ ΑΥΤΟ- ΑΝΑΠΑΡΑΣΤΑΣΗΣ .....	140
4.2.2.4 Η ΣΩΜΑΤΙΚΗ ΙΔΙΟΔΕΚΤΙΚΟΤΗΤΑ ΩΣ ΤΡΟΠΟΣ ΜΗ- ΕΝΝΟΙΟΛΟΓΙΚΗΣ ΑΥΤΟ-ΑΝΑΠΑΡΑΣΤΑΣΗΣ .....	144
4.2.2.4 ΣΥΖΗΤΗΣΗ .....	148
4.3 ΕΠΙΛΟΓΟΣ .....	152
ΠΑΡΑΡΤΗΜΑ .....	158
I. ΕΝΔΟΣΚΟΠΗΣΗ .....	158
II. ΒΡΕΝΤΑΝΟ: ΕΣΩΤΕΡΙΚΗ ΑΝΤΙΛΗΨΗ ΚΑΙ ΕΣΩΤΕΡΙΚΗ ΠΑΡΑΤΗΡΗΣΗ .....	160
III. WUNDT: Η ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΗ ΕΣΩΤΕΡΙΚΗ ΑΝΤΙΛΗΨΗ .....	163
IV. JAMES: Η ΕΝΔΟΣΚΟΠΗΣΗ ΠΟΥ ΕΓΙΝΕ ΑΝΑΣΚΟΠΗΣΗ .....	166
V. ΣΥΜΠΕΡΙΦΟΡΙΣΜΟΣ: Η ΕΚΘΡΟΝΙΣΗ ΤΗΣ ΕΝΔΟΣΚΟΠΗΣΗΣ .....	168
VI. GILBERT RYLE: ΤΟ ΤΕΛΟΣ ΤΗΣ ΕΝΔΟΣΚΟΠΗΣΗΣ .....	171
VII. ΝΕΟΜΑΤΕΡΙΑΛΙΑΣΜ .....	174
VIII. ΥΠΑΡΧΕΙ ΕΝΔΟΣΚΟΠΗΣΗ; .....	178
IX. ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑ .....	186
ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ .....	187

## ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Σκοπός της παρούσας διατριβής είναι -σε πρώτο επίπεδο- να προσεγγίσει από μια νέα προοπτική κάποιες βασικές θέσεις στο χώρο της Φιλοσοφίας: τη θέση του Evans για γνώση ελεύθερη ταυτοποίησης και την ιδέα του μη-εννοιολογικού περιεχομένου, τη θέση του Zahavi για την εαυτότητα ως αυτοεξοικείωση, τη θέση του Bermudez για το ότι η αυτοσυνειδησία στη διάσταση της συνείδησης του εγώ ή εαυτού έχει ισχυρές βιολογικές βάσεις και μπορεί να αναλυθεί με όρους μη-γλωσσικούς και μη-εννοιολογικούς. Οι παραπάνω ιδέες συσχετίζονται και εξετάζονται σε ένα νέο πλαίσιο και σε σχέση με ένα θεμελιώδες και καίριο χαρακτηριστικών των αυτοσυνειδησιακών κρίσεων, το φαινόμενο της ασυλίας έναντι λάθους ταυτοποίησης. Το επιχείρημα της διατριβής είναι ότι το φαινόμενο της ασυλίας έναντι λάθους ταυτοποίησης αποδεικνύει ότι υπάρχει μη-εννοιολογική αίσθηση του εαυτού/εγώ η οποία εξασφαλίζεται από συγκεκριμένα δίκτυα ροής πληροφοριών και – ταυτόχρονα- αποδεικνύει ότι ο εαυτός υπάρχει ως εμπειρική πραγματικότητα και ως αίσθηση με την οποία εξοικειωνόμαστε από πολύ νωρίς. Μαθαίνουμε να είμαστε «εαυτοί» μέσα από την εξοικείωσή μας με την αίσθηση του-πώς-είναι-να είμαστε υποκείμενα εμπειριών και δράστες.

Σε δεύτερο επίπεδο, η διατριβή επιδιώκει να δείξει πόσο σημαντικός είναι ο ρόλος του σώματος –συνολικά, του εγκεφάλου συμπεριλαμβανομένου- στη διαμόρφωση των νοητικών διεργασιών. Για πολλά χρόνια, ο ρόλος του σώματος θεωρούνταν περιφερειακός ή δευτερεύων στη φιλοσοφία του νου και τη γνωσιακή επιστήμη, στο πλαίσιο της οποίας κυρίαρχος ήταν ο ρόλος του νου (mind). Η παρούσα διατριβή δείχνει ότι ο εαυτός που συχνά θεωρείται ως εσωτερικό «κάτι» ή προϊόν κοινωνικο-πολιτισμικών επιδράσεων είναι -κύρια και πρώτα- η

βιωμένη αίσθηση και εξοικείωση με αυτό που είμαστε, δηλαδή το σώμα που έχουμε και μέσα από το οποίο ζούμε.

Η διατριβή αποτελείται από τέσσερα κεφάλαια, τον επίλογο και ένα παράρτημα για την ενδοσκόπηση.

## 1<sup>ο</sup> ΚΕΦΑΛΑΙΟ

Στο πρώτο κεφάλαιο γίνεται μια σύντομη επισκόπηση στην έννοια του εαυτού, έτσι όπως αυτή παρουσιάζεται στη νεότερη δυτική κουλτούρα. Η έννοια του εαυτού είναι αμφισβητούμενη και ανοιχτή σε ποικίλες ερμηνείες. Για τον Taylor, ο εαυτός αποτελεί μια -σχετικά- σύγχρονη έννοια, μια ιστορικά τοπική αυτοερμηνεία του ανθρώπου, που κατέστη κυρίαρχη στη νεωτερική Δύση. Έχουμε, έτσι, την παραδοσιακή εικόνα του μοναδιαίου εαυτού, της ενικής ταυτότητας με εγγυημένη εκ των προτέρων ενότητα. Στο πλαίσιο αυτό, ο εαυτός είναι κάτι που βρίσκεται «εντός» μας και κάτι το οποίο κατανοούμε και ανακαλύπτουμε υιοθετώντας την αυτοπαθή στάση, στρεφόμενοι δηλαδή εντός μας.

Τι είναι όμως αυτό που ανακαλύπτουμε όταν στρεφόμαστε «εντός μας», τι είναι –με άλλα λόγια- ο εαυτός;

Για τον Descartes, ο εαυτός είναι κάτι που υπάρχει, είναι το *res cogitans*, μια άυλη υπόσταση της οποίας η ιδιότητα είναι να σκέφτεται. Ο Hume διαφωνεί και θεωρεί ότι ο εαυτός δεν είναι κάτι που υπάρχει αλλά αποτελεί μια κατασκευή της φαντασίας την οποία ο νους παράγει με φυσικό τρόπο. Στο νου υπάρχουν μόνο αντιλήψεις. «Ποτέ δεν μπορώ να συλλάβω τον εαυτό μου σε οποιαδήποτε στιγμή χωρίς να έχει μια αντίληψη, ούτε μπορώ να παρατηρήσω τίποτε άλλο πέρα από τις αντιλήψεις μου» (Hume 2009, I, κεφ. VI, 3, 440). Ο Kant, από την πλευρά του, υποστήριξε ότι ο εαυτός υπάρχει όμως δεν μπορούμε να τον γνωρίσουμε και –έτσι- δεν μπορούμε να αποφανθούμε για τη φύση του.

Η θέση του Kant μπορεί να ειπωθεί σαν μια απάντηση στη θέση του Hume ότι η έννοια του εαυτού είναι μια ψευδαίσθηση αφού δεν μπορεί να αποτελέσει ποτέ αντικείμενο ενδοσκοπικής αντίληψης. Για τον Kant, ο εαυτός ή το εγώ υπάρχει –ως υπερβατολογικό υποκείμενο της σκέψης, το εγώ του «εγώ νοώ»- αποτελεί συνθήκη κάθε συνείδησης και παρότι δεν μπορεί ποτέ να γνωσθεί καθαυτό αποτελεί προϋπόθεση για την ύπαρξη του νου και της σκέψης. Νεότεροι μελετητές πάλι, υποστηρίζουν ότι ο εαυτός είναι μια εγκεφαλική λειτουργία ή ότι μπορεί να αναχθεί σε ένα σύνολο νοητικών διεργασιών ή καταστάσεων. Όμως, σε ποιο ακριβώς μέρος του εγκεφάλου «βρίσκεται» ο εαυτός ή ποιες εγκεφαλικές δομές είναι οι πιο σημαντικές για τη «δημιουργία» του;

Το πρώτο κεφάλαιο καταλήγει επισημαίνοντας τη ρευστότητα και τα αδιέξοδα σχετικά με τη δυνατότητα απόδειξης της ύπαρξης του εαυτού ή της φύσης του εαυτού -νοούμενου ως εσωτερικού «κάτι». Η έρευνα θα συνεχίσει πέρα από τα πλαίσια αυτά για να διερευνήσει τον εαυτό που συνδέεται και συναρτάται με το «εγώ» που χρησιμοποιούμε καθώς μιλάμε, προσπαθώντας να βρούμε τι είναι αυτό που σκέφτονται οι άνθρωποι όταν χρησιμοποιούν το «εγώ», και τι μπορεί να αποκαλύψει η συνειδητή αυτό-αναφορά για τη φύση και τα χαρακτηριστικά του εαυτού.

## 2<sup>ο</sup> ΚΕΦΑΛΑΙΟ

Το δεύτερο κεφάλαιο στρέφεται στη μελέτη της γλώσσας. Η γλωσσική προσέγγιση θέλει να ερευνήσει το πώς κάθε άνθρωπος που έχει εαυτό, το εκφράζει και το δηλώνει μέσω της γλώσσας. Πιο συγκεκριμένα, εξετάζει το ρόλο του εαυτού στην επικοινωνία, πώς αντιμετωπίζουμε τους ανθρώπους που έχουν εαυτό και τι είδους αυθεντία τους αναγνωρίζουμε. Γίνεται αναφορά στο καρτεσιανό μοντέλο του νου που υποστήριζε ότι σε σχέση με τις νοητικές μας καταστάσεις είμαστε παντογνώστες και



αλάθητοι. Διευκρινίζεται ότι σήμερα δεν είναι αποδεκτή η θέση αυτή και τονίζεται ότι η αυθεντία που σήμερα αναγνωρίζουμε στους ανθρώπους σε σχέση με τις νοητικές τους καταστάσεις έχει να κάνει, περισσότερο, με τη στάση που υιοθετεί τόσο το ίδιο το υποκείμενο όσο και ο ακροατής-συνομιλητής του. Συγκεκριμένα, όταν κάποιος σκέφτεται ή διατυπώνει μια κρίση σχετικά με τον εαυτό του –σχετικά δηλαδή με αυτά που ο ίδιος σκέφτεται, πιστεύει ή αισθάνεται- η κρίση αυτή θεωρείται «αυθεντική» με την έννοια ότι αποδίδει με πιστότητα και γνησιότητα αυτό που το υποκείμενο σκέφτεται, πιστεύει, αισθάνεται ή αισθάνεται τη συγκεκριμένη στιγμή. Αυτό είναι ένα «αξίωμα», θα μπορούσε να πει κανείς, που χαρακτηρίζει τον τρόπο που λειτουργεί η ανθρώπινη σκέψη και η διαπροσωπική επικοινωνία.

Η προνομιακή αυτή θέση του εαυτού σε σχέση με τις νοητικές του καταστάσεις –που συνεπάγεται την «αυθεντία του πρώτου προσώπου»- έχει να κάνει με την *αμεσότητα*<sup>1</sup> που χαρακτηρίζει τον τρόπο που πληροφορείται (ο εαυτός) γι' αυτές, αφού «αυτού του είδους οι κρίσεις δεν συνιστούν αποτελέσματα συμπερασμού ή συναγωγής από κάτι άλλο το οποίο θα μπορούσε να θεωρηθεί, επιστημολογικά, βασικότερο» (Moran 2001, 10).

Στην ενότητα 2.3.1 τονίζεται το τι σημαίνει να είναι κάποιος εαυτός: σημαίνει να μπορεί να έχει συνείδηση των νοητικών του καταστάσεων και σε ορισμένες περιπτώσεις να αποφασίζει γι αυτές. Να αισθάνεται ιδιοκτήτης και δημιουργός τους και να εκφράζει την ιδιότητα αυτή διατυπώνοντας αυτοσυνειδησιακές κρίσεις, «οι οποίες μπορούν τυπικά

---

<sup>1</sup> Προφανώς, η προνομιακή σχέση που έχουμε με τις νοητικές μας καταστάσεις σχετίζεται με τον τρόπο που πληροφορούμαστε γι αυτές. Το θέμα αυτό όμως είναι σύνθετο και ανοιχτό στη Φιλοσοφία του Νου και υπάρχουν διάφορες θεωρίες για το πώς ακριβώς εξασφαλίζεται η συνείδηση των νοητικών μας καταστάσεων. Επειδή αυτή η διάσταση της αυτοσυνειδησίας δεν μας ενδιαφέρει στην παρούσα μελέτη, δεν θα ασχοληθούμε με τις σχετικές θεωρίες. Εκείνο, πάντως, που είναι κοινά αποδεκτό είναι πως υπάρχει μια αμεσότητα που χαρακτηρίζει τον τρόπο που πληροφορούμαστε για τις νοητικές μας καταστάσεις άσχετα από το μοντέλο που υιοθετεί κανείς –ενδοσκόπηση- ως τρόπο πρόσβασης σε αυτές. Για την έννοια της ενδοσκόπησης βλ. Παράρτημα.

να εκφραστούν με τη χρήση της προσωπικής αντωνυμίας του πρώτου προσώπου» (Evans 1982, 205-6).

Στη συνέχεια μελετώνται οι αυτοσυνειδησιακές κρίσεις έτσι όπως αυτές ορίζονται και περιγράφονται από την Anscombe, τον Evans και τον Bermudez. Οι αυτοσυνειδησιακές κρίσεις εκφράζουν «σκέψεις στις οποίες ένα υποκείμενο σκέψης και δράσης σκέφτεται σχετικά με τον εαυτό του, δηλαδή σχετικά με το υποκείμενο της σκέψης και δράσης» (Evans 1982, 207). Η συνειδητή αυτο-αναφορά είναι το κυριότερο χαρακτηριστικό τους και γλωσσικά αποδίδεται με τη χρήση της προσωπικής αντωνυμίας του πρώτου προσώπου, το «εγώ».

Στη συνέχεια, εξετάζεται η προσωπική αντωνυμία του πρώτου προσώπου, το «εγώ», το οποίο χρησιμοποιούμε όταν θέλουμε να μιλήσουμε για εμάς τους ίδιους, για τον εαυτό μας. Με δεδομένο, όμως, ότι το «εγώ» είναι ένα άλλο όνομα γι' αυτό που είμαι, φαίνεται πως χρειαζόμαστε μια συγκεκριμένη εξήγηση. Η ανάγκη προσδιορισμού της βέβαιης και σίγουρης Αναφοράς σε κάθε χρήση του «εγώ» οδήγησε –σε παλιότερες εποχές– στην αποδοχή ενός Καρτεσιανού Εγώ<sup>2</sup> ως της μόνης ικανοποιητικής λύσης, ως του «αντικειμένου» δηλαδή στο οποίο το «εγώ» αναφέρεται. Από την άλλη, ο «εαυτός» μπορεί να θεωρηθεί ότι αποτελεί αυτό που υποδεικνύει ή αντιπροσωπεύει το «εγώ». Η Anscombe υποστηρίζει ότι αυτό ακριβώς οδήγησε πολλούς φιλοσόφους «στην έννοια των εαυτών και σε σχετικές έρευνες να δουν τι θα μπορούσαν να είναι αυτά τα πράγματα (οι εαυτοί)» (Anscombe 1994, 146).

---

<sup>2</sup> «Εγώ είμαι ένα σκεπτόμενο πράγμα, τουτέστιν ένα πράγμα που αμφιβάλλει, που βεβαιώνει, που αρνείται, που κατανοεί λίγα, που αγνοεί πολλά, που θέλει, που δεν θέλει, που φαντάζεται επίσης και που αισθάνεται» (Ντεκάρτ 2009, 86).

Το δεύτερο κεφάλαιο καταλήγει στη διαπίστωση ότι η συντακτική και σημασιολογική ανάλυση της λέξης «εγώ» δείχνει ότι το «εγώ» είναι μια λέξη που χρησιμοποιούμε όταν θέλουμε να μιλήσουμε για τον εαυτό μας. Οπότε, στο επόμενο κεφάλαιο θα στραφούμε στη χρήση της λέξης «εγώ».

### 3<sup>ο</sup> ΚΕΦΑΛΑΙΟ

Το τρίτο κεφάλαιο ξεκινά επισημαίνοντας ένα βασικό χαρακτηριστικό των αυτοσυνειδησιακών κρίσεων, το φαινόμενο της ασυλίας έναντι λάθους ταυτοποίησης σε σχέση με την ανωνυμία του πρώτου προσώπου («η ασυλία έναντι λάθους ταυτοποίησης είναι τόσο κεντρικό σημείο στην έννοια της αυτοσυνειδησίας», Evans 1982, 218). Ο όρος ασυλία έναντι λάθους ταυτοποίησης σχετικά με την ανωνυμία του πρώτου προσώπου (immunity to error through misidentification relative to the first-person pronoun) εισήχθη από τον Shoemaker (Shoemaker 1994, 81) ο οποίος τον διατύπωσε με αφορμή τη σχετική παρατήρηση του Wittgenstein. Στο *Μπλε Βιβλίο* ο Wittgenstein διέκρινε δύο διαφορετικές χρήσεις της λέξης «εγώ» (ή «μου»), τις οποίες ονομάζει αντίστοιχα «η χρήση ως αντικείμενο» και «η χρήση ως υποκείμενο».

Στις περιπτώσεις όπου το «εγώ» χρησιμοποιείται ως υποκείμενο δεν υπάρχει το ενδεχόμενο σφάλματος σχετικά με το «εγώ». Όταν λέω: «Εγώ νομίζω ότι θα βρέξει» και «Εγώ έχω πονόδοντο» (Wittgenstein 2008, 130) είμαι σίγουρη ότι το «εγώ» -ο εαυτός μου- είναι αυτό στο οποίο αναφέρεται η πληροφορία που εκφράζω και δεν υπάρχει πιθανότητα να κάνω λάθος σχετικά με το «εγώ».

Όταν σκέφτομαι ή μιλάω για άλλα πράγματα –πέρα από τον εαυτό μου- υπάρχει η πιθανότητα να κάνω δύο ειδών λάθη: α) ένα που να αφορά το πράγμα για το οποίο μιλάω (λάθος ταυτοποίησης) και β) ένα που να

αφορά την ιδιότητα που αποδίδω στο πράγμα για το οποίο μιλάω (λάθος κατηγορήσης). Εάν πω, για παράδειγμα, «Ο Γιάννης πήρε καινούργιο αυτοκίνητο» μπορεί να κάνω λάθος α) ως προς το ότι ο Γιάννης είναι αυτός που πήρε καινούργιο αυτοκίνητο (ενώ είναι ο Γιώργος ή κάποιος άγνωστός μου που πιθανόν να μοιάζει με τον Γιάννη) και β) ως προς το ότι πήρε καινούργιο αυτοκίνητο.

Σε σχέση όμως με το «εγώ» δεν υπάρχει περίπτωση λάθους ταυτοποίησης. Αυτό μπορεί να συμβαίνει για δύο λόγους. Είτε:

1. επειδή η ταυτοποίηση η οποία προϋποτίθεται είναι –για κάποιο λόγο- πάντα σωστή.
2. Είτε, επειδή στις εγωικές σκέψεις/κρίσεις δεν προϋποτίθεται κανενός είδους ταυτοποίηση –και, άρα, αποκλείεται η πιθανότητα λανθασμένης ταυτοποίησης- αλλά έχουμε να κάνουμε με έναν άμεσο και μη-συναγωγικό τρόπο απόκτησης της πληροφορίας ότι το «εγώ» είναι το υποκείμενο. Εάν, δηλαδή, η πληροφορία –η οποία εκφράζεται στην αυτοσυνειδησιακή κρίση- δίδεται με συγκεκριμένους τρόπους, δεν μπορεί παρά να εξασφαλίζει τη σιγουριά και τη βεβαιότητα για το «εγώ».

Στην ενότητα 3.3 μελετώνται οι δύο πιθανότητες και διαπιστώνεται ότι στις περιπτώσεις όπου το «εγώ» χρησιμοποιείται ως υποκείμενο δεν υπάρχει προγενέστερη ταυτοποίηση και γι' αυτό δεν υπάρχει πιθανότητα λάθους. Αυτό σημαίνει ότι δεν υπάρχει κάτι το οποίο συλλαμβάνω ή αντιλαμβάνομαι με κάποιο τρόπο ως εαυτό και το οποίο ταυτοποιώ (το συνδέω στη σκέψη μου με αυτό που γνωρίζω ότι αφορά η πληροφορία) με αυτό στο οποίο αναφέρεται η πληροφορία η οποία διατυπώνεται σε αυτοσυνειδησιακή κρίση με υποκείμενο το «εγώ». Στην περίπτωση αυτή, μιλάμε για αναφορά χωρίς προγενέστερη ταυτοποίηση.

Στην ενότητα 3.4 αναλύεται ο τρόπος αναφοράς χωρίς προγενέστερη ταυτοποίηση. Η σκέψη ελεύθερη ταυτοποίησης (identification-free) είναι για τον Evans ένας τρόπος σκέψης (Evans 1982, 180) όπου η ταυτότητα του αντικειμένου της σκέψης –το οποίο αφορά η πληροφορία- εξασφαλίζεται άμεσα ως γνώση που παρέχεται από τα αισθητηριακά μέσα αντίληψης. Ο Evans προχωρά εξετάζοντας τους *τρόπους* που διαθέτει ένα υποκείμενο –ένας άνθρωπος- να αποκτά πληροφορίες σχετικά με τον ίδιο. Ο Evans θεωρεί ότι «καθένας από τους τρόπους που έχουμε για να εξασφαλίζουμε γνώση για τον εαυτό μας οδηγεί σε κρίσεις οι οποίες εμφανίζουν το φαινόμενο που ονόμασα ασυλία έναντι λάθους ταυτοποίησης» (Evans 1982, 216).

Ο Evans αναφέρει ότι διαθέτουμε μία γενική ικανότητα να αντιλαμβανόμαστε το ίδιο μας το σώμα, ικανότητα η οποία θα μπορούσε να επιμεριστεί περαιτέρω στις εξής διακριτές ικανότητες: την ιδιοδεκτική αίσθηση, την αίσθηση της ισορροπίας, την αίσθηση θερμού-ψυχρού και την αίσθηση της πίεσης (Evans 1982, 220). Καθένας από αυτούς τους τρόπους αντίληψης δημιουργεί έναν πληροφοριακό δεσμό (informational link) ανάμεσα στο υποκείμενο και το σώμα του ο οποίος εξασφαλίζει πληροφορία ελεύθερη ταυτοποίησης και– συνακόλουθα- οδηγεί στη διατύπωση αυτοσυνειδησιακών κρίσεων που εμφανίζουν το φαινόμενο της ασυλίας έναντι λάθους ταυτοποίησης.

Η θέση του Evans είναι σημαντική και μας ενδιαφέρει γιατί θέτει την αυτοσυνειδησία σε ένα νέο πλαίσιο μη-εννοιολογικό. Ξέρω ότι εγώ είμαι το υποκείμενο μιας νοητικής κατάστασης επειδή αυτό είναι κάτι που το «αισθάνομαι» και όχι κάτι στο οποίο καταλήγω συναγωγικά, μέσω ενός εννοιολογικού συλλογισμού. Στο πλαίσιο αυτό, η αυτοσυνειδησία αποκτά μια εμπειρική-αισθητηριακή βάση.

Ο Gareth Evans έκανε φανερό ότι ο τρόπος που σκεφτόμαστε τον εαυτό μας -αυτό που είμαστε- εξαρτάται από συγκεκριμένα δίκτυα πληροφόρησης. Τα συγκεκριμένα δίκτυα πληροφόρησης –τα οποία ονομάζω ως «τα δίκτυα του εαυτού»- εξασφαλίζουν τη βεβαιότητα του εαυτού η οποία δε συνιστά αποτέλεσμα συμπερασμού αλλά βιώνεται ως αίσθηση. Ο τρόπος ροής και εξασφάλισης των πληροφοριών εξασφαλίζει μια συγκεκριμένη αίσθηση, την αίσθηση του εαυτού και, άρα, τη βεβαιότητα της ασυλίας.

#### 4<sup>ο</sup> ΚΕΦΑΛΑΙΟ

Στο κεφάλαιο αυτό εξετάζεται εάν αυτή η –γλωσσικά εκφρασμένη- βεβαιότητα μπορεί να συναρτηθεί με τη βεβαιότητα περί της ύπαρξης του εαυτού αλλά και την οντολογία του. Αρχικά, γίνεται μια σύντομη αναφορά στις θέσεις ενός σύγχρονου φιλοσόφου, του Zahavi (Zahavi 2009), για τον οποίο η επίγνωση ότι εγώ είμαι το υποκείμενο μιας νοητικής κατάστασης δεν προκύπτει από τη συνείδηση ενός εγώ ή ενός εαυτού που είναι κάπου στο κεφάλι μας ούτε σχετίζεται με μια καρτεσιανή σύλληψη της νοητικής εσωτερικότητάς μας. Για τον Zahavi, ο εαυτός διαθέτει μια άμεση εμπειρική διάσταση, πρόκειται για ένα αίσθημα που συνοδεύει κάθε συνειδητή εμπειρία και έχει να κάνει με το πώς νιώθω ως υποκείμενο της εμπειρίας αυτής –και όλων των άλλων. Θα πρέπει εδώ να σημειωθεί ότι πρόκειται για μια μορφή μη-παρατηρησιακής αυτο-εξοικείωσης (self-acquaintance).

Πώς όμως εξασφαλίζεται αυτή η αυτό-εξοικείωση; Στο σημείο αυτό, γίνεται αναφορά στις θέσεις Bermudez για τον οποίο η αυτοσυνειδησία έχει ισχυρές βιολογικές και εξελικτικές βάσεις και δεν αποτελεί μια θεωρητική σύλληψη ή ενδοσκοπική αντίληψη του εσωτερικού μας εαυτού αλλά μια εμπειρικά βιωμένη πραγματικότητα αυτού που είμαστε,

δηλαδή ενσώματοι εαυτοί και δράστες, φυσικά αντικείμενα του περιβάλλοντος.

Η βασική του ιδέα είναι ότι ο εαυτός θεμελιώνεται ήδη στην προ-γλωσσική σκέψη. Με άλλα λόγια, ότι τα βρέφη και τα νήπια είναι δυνατόν να έχουν αυτοσυνειδησιακές σκέψεις –σκέψεις για τον εαυτό τους, για αυτό που είναι, και να έχουν επίγνωση ότι οι συγκεκριμένες σκέψεις τα αφορούν- ακόμα κι εάν δεν έχουν την ικανότητα να μιλάνε και, άρα, ακόμα κι εάν δεν έχουν μάθει να χρησιμοποιούν την προσωπική αντωνυμία του πρώτου προσώπου, το «εγώ».

Ο Bermudez επιχειρεί να προσεγγίσει την αυτοσυνειδησία ως ένα φυσικό φαινόμενο, και για το λόγο αυτό στρέφεται σε πιο «πρωτόγονες» μορφές αυτοσυνειδησίας οι οποίες δεν προϋποθέτουν στην κατοχή γλώσσας και εννοιών και άρα είναι μη-εννοιολογικές. Στην ενότητα 4.2.2.2 προσδιορίζεται η έννοια του μη-εννοιολογικού περιεχομένου. Ο όρος του μη-εννοιολογικού περιεχομένου εισήχθη στην αναλυτική φιλοσοφία από τον Evans (1982) ο οποίος αναπτύσσει την ιδέα ότι η πληροφορία η οποία εξασφαλίζεται από τα αισθητηριακά συστήματα (συμπεριλαμβανομένης της σωματικής ιδιοδεκτικότητας) είναι μη-εννοιολογική. «Οι πληροφοριακές καταστάσεις τις οποίες ένα υποκείμενο αποκτά μέσω της αντίληψης είναι *μη-εννοιολογικές* ή *μη-εννοιολογικοποιημένες*» (Evans 1982, 227). Υπάρχουν, δηλαδή, νοητικές καταστάσεις οι οποίες αναπαριστούν τον κόσμο και οι οποίες δεν απαιτούν από τον φορέα τους να διαθέτει τις έννοιες οι οποίες χρειάζονται για να οριστεί το περιεχόμενό τους (Bermudez 1998, 50) και άρα, δεν έχουν ως προαπαιτούμενο την ικανότητα χρήσης της προσωπικής αντωνυμίας του πρώτου προσώπου ή την κατοχή κάποιας έννοιας του εαυτού. Αυτό μας ενδιαφέρει άμεσα γιατί σημαίνει ότι μπορεί να υπάρχει μια νοητική κατάσταση με περιεχόμενο (στην

περίπτωσή μας, πρωτο-προσωπικό ή εγωικό) χωρίς να χρειάζεται το υποκείμενο (το βρέφος η το νήπιο) της νοητικής κατάστασης να διαθέτει γλώσσα και έννοιες.

Ο Bermudez στηρίζεται στη θεωρία της οικολογικής όρασης (ecological optics) του Gibson και με βάση τους τρόπους της χωρικής αναπαράστασης που εξασφαλίζει η όραση αλλά και πειράματα που αφορούν στην εξέλιξη των μηχανισμών αυτών σε νήπια, υποστηρίζει ότι δημιουργείται (μέσα από αυτούς τους μη-εννοιολογικούς τρόπους αναπαράστασης) η βάση για μια μη-εννοιολογική μορφή αυτό-αναπαράστασης. Επιπλέον, ο Bermudez, μελετά την μη-εννοιολογική επίγνωση (awareness) του σώματος και των σωματικών καταστάσεων. Με δεδομένο ότι ο εαυτός είναι ενσώματος (embodied self, Bermudez 1998, 131), η επίγνωση που έχουμε για το σώμα μας και τις καταστάσεις του σώματος μας -όπως αυτή η επίγνωση εκδηλώνεται μέσω της ιδιοδεκτικής αίσθησης- συνιστά μια μορφή «πρωτόγονης» -δηλαδή μη-εννοιολογικής- αυτοσυνειδησίας (Bermudez 1998, 131).

Η διατριβή καταλήγει στη θέση ότι αυτές ακριβώς οι μορφές μη-εννοιολογικού πρωτο-προσωπικού περιεχομένου συνιστούν μορφές αυτό-εξοικείωσης και διαμορφώνουν την εμπειρική διάσταση του εαυτού. Μέσα από τις οπτικές και σωματικές εμπειρίες (οι οποίες συμπεριλαμβάνουν και τον τρόπο λειτουργίας του εγκεφάλου, αφού και ο εγκέφαλος αποτελεί όργανο του σώματος), το νήπιο εξοικειώνεται με αυτό που είναι και εξοικειώνεται με το-πώς-αισθάνεται-να-είναι-υποκείμενο νοητικών καταστάσεων και πώς-αισθάνεται-να-είναι-δράστης εντός του περιβάλλοντος, εξοικειώνεται –με άλλα λόγια- με το-πώς-αισθάνεται-να-είναι αυτό που είναι, δηλαδή ο εαυτός του.



Αυτή η πολύ συγκεκριμένη αίσθηση η οποία εξασφαλίζεται μέσα από συγκεκριμένα δίκτυα πληροφόρησης –τα δίκτυα για τα οποία μιλάει ο Evans- επανέρχεται κάθε φορά που εξασφαλίζεται πληροφορία μέσω των συγκεκριμένων δικτύων. Στις περιπτώσεις αυτές ο τρόπος εξασφάλισης της πληροφορίας είναι ο «τρόπος του εαυτού», τρόπος που εξασφαλίζει με άμεσο και μη-συναγωγικό τρόπο την ενεργοποίηση αυτής της αίσθησης με την οποία είμαστε ήδη εξοικειωμένοι και η οποία χαρακτηρίζει τις αυτοσυνειδησιακές σκέψεις οι οποίες εμφανίζουν το φαινόμενο της ασυλίας έναντι λάθους ταυτοποίησης σε σχέση με την αντωνυμία του πρώτου προσώπου, καθιστώντας τες σκέψεις από τον εαυτό για τον εαυτό.

Αυτή η σιγουριά του εγώ, προκύπτει λοιπόν από το γεγονός ότι η συγκεκριμένη πληροφορία –νοητική κατάσταση εξασφαλίστηκε μέσα από τα δίκτυα του εαυτού και γι' αυτό ακριβώς το λόγο δεν υπάρχει πιθανότητα λάθους για το ποιο είναι το υποκείμενό της. Δεν μπορεί παρά να είναι ο εαυτός μου –ως ενσώματος εαυτός-, γιατί μόνο με αυτόν έχω την εξοικείωση αυτή που μου επιτρέπει να «τον αναγνωρίζω»<sup>3</sup> άμεσα κάθε πληροφορία που προέρχεται από αυτόν και τον αφορά. Αυτή την εξοικείωση δεν μπορώ να την έχω με κανένα άλλο σώμα πέρα από το δικό μου.

---

<sup>3</sup> Η φράση σε εισαγωγικά γιατί δεν πρόκειται για σχέση υποκειμένου-αντικειμένου αλλά για αυτό-εξοικείωση η οποία δεν είναι σχεσιακή.

# ΚΕΦΑΛΑΙΟ 1: Ο «ΚΛΑΣΙΚΟΣ» ΕΑΥΤΟΣ

## 1.1 ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Στο πρώτο κεφάλαιο θα προσπαθήσω να περιγράψω σε αδρές γραμμές το θεωρητικό υπόβαθρο που δημιούργησε και καθόρισε την έννοια του εαυτού έτσι όπως αυτή παρουσιάζεται στη νεότερη φιλοσοφική παράδοση και τη δυτική κουλτούρα. Μεγάλο μέρος της σύγχρονης φιλοσοφίας θεωρεί «ότι η μόνη συστατική ιδιότητα του εαυτού είναι η αυτεπίγνωση» (Taylor 2007, 89). Στο πλαίσιο αυτό, η πρωτοπρόσωπη σκοπιά -νοούμενη ως στροφή στον εαυτό σε μια πρωτοπρόσωπη προοπτική ή ως παρουσίαση του εαυτού στον εαυτό– έγινε καθοριστική και θεμελιώδης στη νεότερη επιστημολογική παράδοση –με αφετηρία τον Descartes- και διαμόρφωσε την πλεονεκτική θέση του «Σκέφτομαι» (Cogito).

Θα ξεκινήσουμε κάνοντας μια σύντομη επισκόπηση στις βασικές παραμέτρους που διαμόρφωσαν την έννοια του εαυτού, έτσι όπως αυτή παρουσιάζεται στη νεότερη δυτική κουλτούρα. Στη συνέχεια θα προσεγγίσουμε την έννοια του εαυτού έτσι όπως αυτή εμφανίζεται στη νεότερη φιλοσοφική παράδοση, ο εαυτός ως υποκείμενο της σκέψης και της συνείδησης. Θα δούμε τα προβλήματα και τα αδιέξοδα των προσεγγίσεων αυτών και θα περιγράψουμε το πλαίσιο της παρούσας ερευνητικής μελέτης.

## 1.2 ΤΙ ΣΗΜΑΙΝΕΙ ΝΑ ΕΙΣΑΙ ΕΑΥΤΟΣ; - Η ΔΗΜΙΟΥΡΓΙΑ ΤΟΥ ΕΑΥΤΟΥ

Σήμερα, θεωρούμε δεδομένο ότι έχουμε εαυτό. Αυτή όμως η πεποίθηση -η τόσο στέρεα εδραιωμένη- σχετίζεται με το ευρύτερο πολιτισμικό περιβάλλον στο οποίο ζούμε. Αυτή τη διάσταση του εαυτού θα επιχειρήσουμε να προσεγγίσουμε εδώ. Θα δούμε πώς η έννοια του εαυτού διαμορφώνεται από τη μνήμη, αλλά και από τις κυρίαρχες ιδεολογικές και πολιτισμικές επιδράσεις. Εδώ ο εαυτός προσδιορίζεται σε ένα ευρύτερο ιστορικο-κοινωνικό πλαίσιο και δεν αντιμετωπίζεται αποκλειστικά ως το υποκείμενο της συνείδησης αλλά ανταποκρίνεται περισσότερο στην ψυχολογία του κοινού νου για το «τι σημαίνει να είσαι εαυτός;».

Ο Ricoeur αναφέρει σχετικά ότι όταν μας θέτουν μια τέτοια ερώτηση (ή όταν εμείς οι ίδιοι θέτουμε στον εαυτό μας μια τέτοια ερώτηση), η απάντηση σχετίζεται πάντα με την ανάπτυξη, επινόηση ή διήγηση μιας ιστορίας για το ποιοι είμαστε, στην οποία αναφέρουμε στοιχεία που θεωρούμε εμείς σημαντικά και άρα, πρόκειται για μια «κατασκευή» αυτού που θεωρούμε ότι είμαστε ή μια «αυτοερμηνεία» μας (Ricoeur 1985, 442-3). Για τον Ricoeur, η έννοια του εαυτού συνδέεται με την έννοια της προσωπικής ταυτότητας η οποία αναπτύσσεται και εξελίσσεται εν τω χρόνω: «Η διήγηση κατασκευάζει την ταυτότητα του χαρακτήρα –αυτό που θα μπορούσε να ονομαστεί η δική του ή δική της διηγηματική ταυτότητα- (...). Είναι η ταυτότητα της ιστορίας που διαμορφώνει την ταυτότητα του χαρακτήρα» (Ricoeur 1992, 147-48).

Την ίδια θέση πρεσβεύει και ο Taylor ο οποίος σημειώνει χαρακτηριστικά ότι «ο εαυτός εν μέρει συνίσταται από τις αυτοερμηνείες του» (Taylor 2007, 61). Για τον Taylor, η έννοια του εαυτού δεν

περιορίζεται σε έναν «σημειακό» ή «ουδέτερο» εαυτό όπως τον συλλαμβάνει ο Hume του οποίου η μόνη συστατική ιδιότητα είναι η αυτεπίγνωση και που η προσωπική ταυτότητα είναι θέμα αυτοσυνειδησίας (ως συνείδηση ενός εγώ το οποίο υπάρχει ως υποκείμενο των νοητικών μου καταστάσεων). Ούτε θα συμφωνούσε με τον Parfit ο οποίος συναρτά την έννοια του εαυτού και της προσωπικής ταυτότητας με την ψυχολογική συνεκτικότητα ή ψυχολογική συνέχεια (Parfit 1984, 216) και υποστηρίζει ότι «... όντας αυτή η συνειδητότητα (η συνείδηση του εγώ) που κάνει έναν άνθρωπο να είναι ο εαυτός του στον ίδιο τον εαυτό του, η προσωπική ταυτότητα εξαρτάται μονάχα από αυτό» (Parfit 1984, 204).

Αντίθετα, για τον Taylor, ο εαυτός δεν μπορεί να θεωρείται ουδέτερος και δεν μπορεί η προσωπική ταυτότητα να ανάγεται, αποκλειστικά και μόνο, στην «πυρηνική» αυτοσυνειδησία<sup>4</sup>. «Το να τίθεται το ερώτημα τι είναι ένα πρόσωπο, κατ' αφαιρέσιν των αυτο-ερμηνειών του, ισοδυναμεί με το να τίθεται ένα θεμελιωδώς άστοχο ερώτημα, ένα ερώτημα στο οποίο δεν θα μπορούσε, κατ' αρχήν, να υπάρξει μία απάντηση» (Taylor 2007, 61).

Η συνάρτηση της έννοιας του εαυτού με ερμηνείες ή «συλλήψεις» του – οι οποίες εξαρτώνται από το εκάστοτε γλωσσικό, κοινωνικό και πολιτισμικό πλαίσιο- οδηγούν τον Taylor στη διαπίστωση ότι ο εαυτός αποτελεί κοινωνική «κατασκευή». Ο Taylor υποστηρίζει ότι ο εαυτός αποτελεί μια -σχετικά- σύγχρονη έννοια, μια ιστορικά τοπική αυτοερμηνεία του ανθρώπου, που κατέστη κυρίαρχη στη νεωτερική Δύση. «Η νεωτερική μας αντίληψη για τον εαυτό σχετίζεται με –θα μπορούσε κανείς να πει συνίσταται από- μία ορισμένη αίσθηση (ή ίσως

---

<sup>4</sup> Με τον όρο «πυρηνική αυτοσυνειδησία» νοείται η επίγνωση ή συνείδηση του εγώ ως υποκειμένου, αυτό που παραπάνω ο Parfit ορίζει ως «συνειδητότητα».

από μία οικογένεια αισθήσεων) εσωτερικότητας» (Taylor 2007, 189) όπου, στην εσωτερικότητα αυτή- βρίσκεται ο εαυτός, οι σκέψεις του, οι εμπειρίες, τα συναισθήματά του.

Η αντίθεση σε «μέσα και έξω» είναι καθοριστική για την αυτοκατανόησή μας. Θεωρούμε ότι οι σκέψεις, οι ιδέες και τα συναισθήματά μας βρίσκονται «εντός μας» ενώ οι καταστάσεις και τα πράγματα του κόσμου στα οποία οι σκέψεις μας αναφέρονται βρίσκονται «εκτός». Η δημιουργία όμως αυτής της εσωτερικότητας την οποία όλοι μας βιώνουμε τόσο αληθινά και άμεσα διαμορφώθηκε –για τον Taylor- στην πορεία του δυτικοευρωπαϊκού πολιτισμού και αποτελεί έναν συγκεκριμένο τρόπο ερμηνείας αυτού που είμαστε. «Για μια δεδομένη εποχή και έναν δεδομένο πολιτισμό, φαίνεται να επιβάλλεται μια ιδιαίτερη ανάγνωση. Στην κοινή λογική φαίνεται η μόνη νοητή. Ποιος ανάμεσά μας μπορεί να διανοηθεί ότι η σκέψη μας βρίσκεται κάπου αλλού και όχι εντός, ‘μέσα στο μυαλό’;» (Taylor 2007, 190).

Κι όμως, ο Bruno Snell στο βιβλίο του *Η Ανακάλυψη του Πνεύματος* αναφέρει ότι στην ομηρική εποχή, ο κατακερματισμός των ψυχικών και ηθικών δυνάμεων και η διασπορά τους σε διαφορετικά μέρη του σώματος είναι κάτι φυσιολογικό. Ο *θυμός* για παράδειγμα, τοποθετείται στους πνεύμονες όπου βρίσκονται και οι *φρένες*. Μερικά πράγματα λοιπόν, συμβαίνουν σε αυτό που ονομάζεται *θυμός*, άλλα σε ό,τι καλείται *φρένες*, άλλα σε ό,τι ονομάζεται *κραδίη*, *ήτορ* ή *κηρ* -τα οποία φαίνεται να ταυτίζονται με την καρδιά-. Η ομηρική *ψυχή* δηλώνει, περισσότερο, την εντός μας ζωτική δύναμη (κάτι σαν την ενστικτώδη επιθυμία για επιβίωση, κυριαρχία και επικράτηση) παρά τον τόπο όπου απαντάται το σύνολο των διαφορετικών σκέψεων ή αισθημάτων μας ή την αιώνια, άυλη ψυχή της ορθόδοξης παράδοσης.

Ο Snell σημειώνει, επίσης, ότι όταν οι ομηρικοί ήρωες βρίσκονται σε δύσκολη θέση ή καλούνται να πάρουν μια απόφαση δε στρέφονται εντός τους, στον εαυτό τους αλλά συνομιλούν με τους θεούς ή τους δαίμονες «... στον Όμηρο δεν υπάρχει γνήσιος στοχασμός ή διάλογος της ψυχής με τον εαυτό της» (Snell 1989, 39). Αυτό δε θα πρέπει να εκληφθεί ως απουσία της αίσθησης των εαυτών τους ως ενικών δραστών που βρίσκονται ανάμεσα σε άλλους αλλά ως απουσία ενός εσωτερικού βάθους, μιας εσωτερικής πραγματικότητας από την οποία αντλούνται οι ψυχικές και ηθικές δυνάμεις. «...δεν υπάρχουν γνήσιες προσωπικές αποφάσεις, γι' αυτό και σε σκηνές όπου ο ήρωας σκέφτεται, η επέμβαση των θεών παίζει σημαντικό ρόλο» (Snell 1989, 40). Οι πνευματικές και ψυχικές ενέργειες οφείλονται σε επιδράσεις εξωτερικών δυνάμεων που ενεργούν επάνω στον άνθρωπο-ήρωα και, ιδιαίτερα, στην παρέμβαση μιας θεότητας. Στο Π της Ιλιάδας υπάρχει μια σκηνή όπου ο ετοιμοθάνατος Σαρπηδόνας καλεί τον Γλαύκο σε βοήθεια (ραψ. Π, στιχ. 477-561). Ο Γλαύκος, όμως, είναι πληγωμένος και δεν μπορεί να έρθει. Τότε ο Γλαύκος προσεύχεται στον Απόλλωνα να απαλύνει τους πόνους της πληγής του και να του ξαναδώσει τη δύναμη των χεριών του. Ο Απόλλων εισακούει τις προσευχές του και παύει τους πόνους του. «Εδώ, όπως και σε πολλά άλλα χωρία όπου ο Όμηρος αναφέρει θεϊκές παρεμβάσεις, το γεγονός δεν είναι ούτε υπερφυσικό ούτε αφύσικο. Για μας θα ήταν πιθανή μια άλλη διαδικασία: ο Γλαύκος άκουσε την επιθανάτια κραυγή του Σαρπηδόνα, η οποία προκάλεσε τη λήθη των δικών του πόνων, συγκέντρωσε τις δυνάμεις του και ρίχτηκε στον αγώνα. Ότι κάποιος άνθρωπος συγκεντρώνει τις δυνάμεις του, αυτοσυγκεντρώνεται ή όποια άλλη φράση θα προτιμούσαμε να χρησιμοποιήσουμε, είναι άγνωστο στον Όμηρο. Εμείς θεωρούμε δυνατό ότι ο άνθρωπος, επιστρατεύοντας τη θέλησή του, μπορεί να υπερνικήσει μια προηγούμενη κατάστασή του. Όταν όμως ο Όμηρος θέλει να

εξηγήσει από πού προέρχεται ένα νέο κύμα δύναμης, του απομένει μόνο η δυνατότητα να πει ότι την έδωσε ο θεός. (...) Η πίστη σε μια τέτοια επέμβαση είναι το αναγκαίο συμπλήρωμα για τις αντιλήψεις του Ομήρου σχετικά με το ανθρώπινο πνεύμα και την ανθρώπινη ψυχή»<sup>5</sup> (Snell 1989, 40-41).

Ο Julian Jaynes από την πλευρά του, μελετώντας την Ιλιάδα υποστηρίζει ότι ο άνθρωπος της ομηρικής εποχής –αλλά και παλιότερα- δε διέθετε «συνείδηση» όπως την ορίζουμε σήμερα. «Οι άνθρωποι δεν κάθονται κάτω και αποφασίζουν. Κανείς δεν ενδοσκοπείται. Κανείς ποτέ δεν αναπολεί. Είναι ένας πολύ διαφορετικός κόσμος» (Jaynes, 1991, 23). Στον ομηρικό κόσμο, όποτε έπρεπε να ληφθεί μια απόφαση, μια φωνή ερχόταν και υπαγόρευε στον άνθρωπο/ήρωα τι να κάνει. Αυτές οι φωνές ήταν –για τους ανθρώπους εκείνης της εποχής- οι θεοί. Όταν, για παράδειγμα, ο Αχιλλέας στη συνέλευση του στρατού οργισμένος ετοιμάζεται να επιτεθεί στον Αγαμέμνονα, εμφανίζεται η Αθηνά –αντιληπτή μόνο από τον Αχιλλέα- και τον συμβουλεύει να συγκρατηθεί. Ο ήρωας ακούει τη συμβουλή της θεάς και ξαναβάζει το ξίφος στη θήκη του (ραψ. Α, στιχ. 121-222). Θεωρεί ότι «η ανθρώπινη νοημοσύνη (mentality) εκείνη την εποχή ήταν χωρισμένη σε δύο τμήματα: ένα τμήμα αποφάσεων και ένα τμήμα εκτελεστικό που ακολουθούσε το πρώτο (...). Στην καθημερινή του ζωή ο άνθρωπος της εποχής εκείνης –τον οποίο ο Jaynes ονομάζει bicameral man<sup>6</sup>- ήταν ένα πλάσμα της συνήθειας, αλλά όταν προέκυπτε κάποιο πρόβλημα το οποίο απαιτούσε τη λήψη μιας νέας απόφασης ή μια πιο σύνθετη λύση από αυτή που μπορούσε να εξασφαλίσει η συνήθεια, τότε το άγχος για την εξεύρεση λύσης

---

<sup>5</sup> Η ομηρική αντίληψη είναι ότι «τα αισθήματα δεν προέρχονται αυθόρμητα από τον εσωτερικό κόσμο του ανθρώπου, αλλά έχουν την πηγή τους στους θεούς» (Snell 1989, 91).

<sup>6</sup> Αφήνω τον όρο αμετάφραστο γιατί χρησιμοποιείται από τον Jaynes για να αποδώσει το διαχωρισμό του ανθρώπου σε δύο «κάμαρες»-κομμάτια, ένα εκτελεστικό και ένα που παίρνει τις αποφάσεις (κατ' αναλογία από τις δύο μορφές εξουσίας: εκτελεστική και νομοθετική).

δημιουργούσε μια ακουστική παραίσθηση (η οποία ερμηνευόταν ως θεϊκή παρέμβαση)» (Jaynes, J., 1991, 24, στην παρένθεση η διευκρίνιση δική μου).

Καθοριστικό σημείο στην πορεία διαμόρφωσης της εσωτερικότητας την οποία βιώνουμε σήμερα ως χώρο ύπαρξης του εαυτού, αποτέλεσε η φιλοσοφία του Αυγουστίνου. Η ιστορία της εσωτερικότητας, ξεκινά –για τον Taylor- με τον Αυγουστίνο. Ο Αυγουστίνος (354-430) στο έργο του *De Trinitate* αναφέρει ότι «...ο νους θα πρέπει να σκεφτεί τον εαυτό του» (Augustine 1955, βιβλ. 10, ενότ. 7, 80) και μάλιστα εξηγεί και τη μέθοδο:

«Μας απασχολεί τώρα η φύση του νου. Και θα πρέπει να εξαιρέσουμε από το συλλογισμό μας καθετί το οποίο αφορά το εξωτερικό περιβάλλον και είναι προϊόν των σωματικών μας αισθήσεων, και να συγκεντρώσουμε την προσοχή μας στα σημεία που όλοι οι νόες γνωρίζουν με σιγουριά για τους εαυτούς τους... Κανείς δεν μπορεί να αμφιβάλλει ότι ζει και θυμάται, καταλαβαίνει, επιθυμεί, σκέφτεται, γνωρίζει, και κρίνει. Γιατί ακόμη κι εάν αμφιβάλλει, αυτός ζει» (Augustine 1955, βιβλ. 10, ενότ. 13, 85).

Με τον Αυγουστίνο εγκαινιάζεται μια καθαρά πρωτοπροσωπική δραστηριότητα, μια δραστηριότητα που σκοπό έχει την εμπειρία της ίδιας μου της σκέψης. Στο πλαίσιο αυτό, η «ριζική αυτοπάθεια»<sup>7</sup> -όπως την αποκαλεί ο Taylor- ως ικανότητα να εστιάζομαι στην ίδια τη διαδικασία του δικού μου σκέπτεσθαι η οποία εγκαινιάζεται με τον Αυγουστίνο, οδηγεί στην «ανακάλυψη» -και δημιουργία ταυτόχρονα- της ατομικής

---

<sup>7</sup> «Μπορούμε, όμως, να στραφούμε και να κάνουμε αυτή την ίδια [τη διάσταση της εμπίωσης ενός πράκτη που βιώνει τον κόσμο, σημ. δική μου] αντικείμενο της προσοχής μας, να λάβουμε επίγνωση της επίγνωσή μας, να προσπαθήσουμε να βιώσουμε την εμπίωσή μας, να εστιάσουμε στον τρόπο που είναι ο κόσμος για μας. Αυτό είναι που ονομάζω να παίρνεις μια στάση ριζικής αυτοπάθειας ή να υιοθετείς την πρωτοπρόσωπη σκοπιά» Taylor, 2007, 218.



εσωτερικότητας<sup>8</sup>, ως χώρου ύπαρξης και ανάπτυξης –συνάμα- του εαυτού.

Ο Αυγουστίνος μετατοπίζει το επίκεντρο της προσοχής από το πεδίο των αντικειμένων που γνωρίζουμε στον κόσμο, στην ίδια τη δραστηριότητα του γνωρίζειν. Με τον τρόπο αυτό, σημειώνεται μια στροφή στην ατομικότητα –και εδραιώνεται έτσι η πρωτοπροσωπική οπτική- διότι, ενώ το πεδίο των αντικειμένων είναι δημόσιο και κοινό (τρίτο-προσωπική οπτική), η γνωστική δραστηριότητα εξιδιάζεται. Ο καθένας μας ενδιατρίβει στη δική του. Το να υιοθετεί κάποιος μια τέτοια στάση ισοδυναμεί με το να προσβλέπει στον εαυτό, να παίρνει, δηλαδή, μια αυτοπαθή στάση. Η πρωτο-προσωπική οπτική είναι στάση αυτοπαθής. «Δεν είναι υπερβολή να πούμε ότι ο Αυγουστίνος ήταν εκείνος που εισήγαγε την εσωτερικότητα της ριζικής αυτοπάθειας και την κληροδότησε στην παράδοση της δυτικής σκέψης. Το βήμα ήταν μοιραίο, γιατί έχουμε κάνει την πρωτοπρόσωπη σκοπιά κάτι πολύ σπουδαίο» (Taylor 2007, 220).

Αυτή η αυτοπαθής στάση και στροφή που εγκαινιάζεται με τον Αυγουστίνο οδηγεί στην στροφή του νου στον εαυτό του και –υπό μία έννοια- οδηγεί στην ανάδυση και ανακάλυψη του νεωτερικού εαυτού. Αυτό το μοντέλο της αυτοεξερεύνησης –η στροφή στον εαυτό- αποτελεί το βασικό και κυρίαρχο τρόπο με τον οποίο κατανοούμε τον εαυτό μας και διαμορφώθηκε στη νεότερη, δυτική κουλτούρα. Έχουμε, στο πλαίσιο αυτό, την παραδοσιακή εικόνα του μοναδιαίου εαυτού, της ενικής ταυτότητας με εγγυημένα εκ των προτέρων ενότητα (Taylor 2007, 745).

---

<sup>8</sup> Η διάκριση σε εντός-εκτός είναι για τον Αυγουστίνο κεντρική. Ο έξω άνθρωπος είναι το σωματικό, αυτό που έχουμε από κοινού με τα ζώα ενώ ο έσω άνθρωπος είναι η ψυχή (Αυγουστίνος, De Trinitate, XII. 1). Η εσωτερικότητα είναι ο χώρος όπου κατοικεί η αλήθεια.

Είδαμε ήδη, ότι ο εαυτός ορίζεται ως απάντηση στο ερώτημα ποιος είμαι, περιέχει –με άλλα λόγια, μια ταυτότητα. Και μάλιστα, η ταυτότητα αυτή έχει έντονη κοινωνική «σφραγίδα» καθώς περιλαμβάνει πεποιθήσεις και ηθικές αξιολογήσεις, κοινωνικά διαμορφωμένες και παγιωμένες. «Η ταυτότητά μου ορίζεται από τις δεσμεύσεις και ταυτίσεις οι οποίες παρέχουν το πλαίσιο ή τον ορίζοντα εντός του οποίου μπορώ να προσπαθήσω να προσδιορίσω κατά περίπτωση τι είναι καλό ή πολύτιμο, ή τι είναι το πρέπον, ή τι προσυπογράφω ή αντιστρατεύομαι» (Taylor 2007, 50). «Το να ξέρεις ποιος είσαι, ισοδυναμεί με το να είσαι προσανατολισμένος στον ηθικό χώρο, έναν χώρο στον οποίο εγείρονται ερωτήματα περί του τι είναι καλό ή κακό, τι αξίζει να κάνει κανείς ή όχι, τι έχει νόημα και σπουδαιότητα για σένα και τι είναι ασήμαντο και δευτερεύον» (Taylor 2007, 51).

Για τον Taylor, ο εαυτός δεν μπορεί παρά να υπάρχει σε ένα χώρο ηθικών ζητημάτων. Δεν μπορούμε να σκεφτόμαστε τα ανθρώπινα πρόσωπα, τους εαυτούς σαν ουδέτερα, σημειακά αντικείμενα. Το να είμαστε εαυτοί συνδέεται ουσιαστικά με τις ηθικές μας αξίες και – συνακόλουθα- με το κοινωνικό σύνολο στο οποίο ανήκουμε. Άρα, δεν μπορεί παρά να είναι καθοριστική η κοινωνική αλληλεπίδραση και η εισαγωγή στο πλαίσιο που ορίζει η εκάστοτε γλωσσική και πολιτισμική κοινότητα. Ο πλήρης ορισμός της ταυτότητας κάποιου ενέχει και την αναφορά σε μια ορίζουσα κοινότητα και στα «δίκτυα συνομιλίας» που αυτή δημιουργεί. «Είναι κανείς ένας εαυτός μόνο μεταξύ άλλων εαυτών. Ένας εαυτός δεν μπορεί ποτέ να περιγραφεί δίχως αναφορά σ' εκείνους που τον περιβάλλουν» (Taylor 2007, 62).

Η γλώσσα έχει εδώ καθοριστικό ρόλο και για τον Taylor «αυτό δεν μπορεί να είναι απλώς ένα δευτερεύον ζήτημα. Δεν υπάρχει άλλος τρόπος να εισαχθούμε στην ιδιότητα του προσώπου από το να μνηθούμε

σε μια γλώσσα» (Taylor 2007, 63). Η γλώσσα δημιουργεί «κοινούς ή δημόσιους χώρους» όπου απαιτείται η αναγνώριση της ατομικότητας των ομιλητών (και η διάκριση του «εγώ» από το «εσύ» ή «αυτός») και η διαφορετική προοπτική που ενδεχομένως υιοθετούν οι συνομιλητές πάνω στο ίδιο θέμα. Ταυτόχρονα, μέσα από αυτά τα δίκτυα συνομιλίας μαθαίνει κανείς τι είναι ο θυμός, η αγωνία, ο ενθουσιασμός και αφομοιώνει μια ολόκληρη «θεωρία του νου» (theory of mind). Η σχέση μου, λοιπόν, με τους άλλους συνομιλητές είναι ουσιαστική στην κατάκτηση του αυτο-ορισμού μου αφού δεν είμαι μόνο ο εαυτός που εγώ θεωρώ πως είμαι αλλά και ο εαυτός που οι άλλοι νομίζουν ότι είμαι.

Η εξάρτηση της έννοιας του εαυτού από την κοινωνία στην οποία αναπτύσσεται κάποιος, είναι εμφανής και στη σκέψη του Tugendhat. Για τον Tugendhat η αυτοσυνειδησία, στη θεωρητική και πρακτική της διάσταση, συνδέεται κυρίως με τους κανόνες του διαπροσωπικού λόγου και τις νόρμες της κοινότητας στην οποία ανήκει κάποιος. Στο πλαίσιο αυτό, η αυτο-σχέση που προϋποτίθεται στην αυτοσυνειδησία, δε συγκροτείται επειδή κάποιος έχει καταφέρει να «συλλάβει» ή να γνωρίσει κάτι το οποίο βρίσκεται μέσα του, αλλά επειδή έχει αναπτύξει μια πρακτική, βουλευτική στάση απέναντι στην αναπόφευκτη ερώτηση του πώς πρόκειται να ζήσει. Αυτή η «πρακτική σχέση» που αναπτύσσουμε με τον εαυτό μας δεν είναι -ούτε βασίζεται σε- μια ιδιωτική, προσωπική σχέση (η οποία -για πολλούς- είναι εσωτερική ή ενδοσκοπική). Αντίθετα προκύπτει και βασίζεται στην εσωτερίκευση των κοινωνικών δομών -αξιών και ρόλων- και στη δυνατότητα να συνομιλούμε με άλλους ανθρώπους.

Ουσιαστικά διακρίνει ανάμεσα σε δύο διαστάσεις της αυτοσυνειδησίας. Η πρώτη αφορά στην «άμεση επιστημική αυτοσυνειδησία» που σχετίζεται με την ικανότητα που διαθέτουμε να έχουμε συνείδηση των

νοητικών μας καταστάσεων και η δεύτερη αφορά στην «πρακτική σχέση» που αναπτύσσουμε με τον εαυτό μας και σχετίζεται με το πώς θα ζήσουμε τη ζωή μας, τι θέλουμε να κάνουμε και ποιοι θέλουμε να είμαστε και να γίνουμε. Στη δεύτερή της διάσταση, η πρακτική αυτοσυνειδησία συνδέεται με την ικανότητα για αυτοπαθή, δεύτερης τάξης αξιολόγηση των επιθυμιών και των επιδιώξεών μας.

Για τον Tugendhat η διάσταση αυτή είναι σημαντική διότι οι άνθρωποι δεν υπάρχουν απλά ως υποκείμενα των επιθυμιών τους αλλά υπάρχουν ταυτόχρονα με έναν τρόπο σχεσιακό προς την ίδια την ύπαρξή τους (Tugendhat 1986, 27). Αυτό σημαίνει ότι οι άνθρωποι έρχονται αντιμέτωποι συνεχώς με θεμελιώδη, πρακτικά ερωτήματα που έχουν να κάνουν με το ποιοι είναι, τι θέλουν, τι στόχους θα θέσουν και τι είδους πρωτοβουλίες θα αναλάβουν. Ο Tugendhat υποστηρίζει ότι, καθώς οι άνθρωποι έρχονται αντιμέτωποι με αυτού του είδους τα ερωτήματα, αναπόφευκτα έρχονται σε σχέση με αυτό που είναι, με τον εαυτό τους. Έτσι, χρειάζεται να καθορίσουν την ταυτότητά τους και να συσχετιστούν πρακτικά με αυτό που είναι (και αυτό που θέλουν να γίνουν). Στο πλαίσιο αυτό, ο αυτο-καθορισμός συλλαμβάνεται ως μια αυτοπαθής αυτο-σχесία η οποία έχει σκόπιμο χαρακτήρα και ηθική διάσταση, με την έννοια ότι αποβλέπει σε αυτό που είναι καλό για τον άνθρωπο.

Η προσέγγιση του Tugendhat αφορά σε μια ευρύτερη έννοια της αυτοσυνειδησίας και της αυτο-σχесίας η οποία περιλαμβάνει την πρακτική αυτο-κατανόηση του ανθρώπου-δράστη μέσα από τις ενέργειές του και τη ζωή του συνολικά.

Είδαμε, μέχρι τώρα, την έννοια του εαυτού σε ένα ευρύτερο πλαίσιο κοινωνικό, πολιτισμικό και ηθικό. Στο πλαίσιο αυτό, ο εαυτός συνιστά πρωτίστως ένα κοινωνικό και γνωσιακό (cognitive) φαινόμενο. Περιέχει

στοιχεία που είναι κοινά στο σύνολο των μελών μιας πολιτισμικής κοινότητας (αξίες, στόχοι, συμπεριφορές, έλεγχος επιθυμιών) και στοιχεία που έχουν να κάνουν με την ατομικότητα, την ιδιοσυγκρασία και τις εμπειρίες του ατόμου. Σε ατομικό επίπεδο, μάλιστα, ο εαυτός παίρνει τη μορφή μιας διήγησης, της προσωπικής μας ιστορίας. Αυτός είναι ο διηγηματικός ή βιογραφικός εαυτός ο οποίος, όμως, δεν θα μας απασχολήσει στην παρούσα μελέτη.

Στη συνέχεια, θα επικεντρώσουμε την προσοχή μας στον εαυτό ως υποκείμενο της συνείδησης («Ο εαυτός είναι το υποκείμενο της συνείδησης» Lowe 2005, *The Oxford Companion to Philosophy*). Πρόκειται για αυτό που ο Taylor χαρακτηρίζει ως «σημειακό» εαυτό, το υποκείμενο του ορθολογικού ελέγχου το οποίο αποτελεί μια «οικεία, νεωτερική φιγούρα» (Taylor 2007, 264), έναν τρόπο ερμηνεύσης αυτού που είμαστε. «Το υποκείμενο που μπορεί να πάρει αυτό το είδος ριζοσπαστικής στάσης αποδέσμευσης απέναντι στον εαυτό του αποβλέποντας στην ανάπλαση, συνιστά αυτό που θέλω να ονομάσω «σημειακό» εαυτό. (...) Αυτό προτίθεται να μεταδώσει η εικόνα του σημείου, αντλώντας από το γεωμετρικό όρο: ο αληθινός εαυτός είναι «αδιάστατος». Δεν βρίσκεται πουθενά, παρά μόνο στη δύναμη αυτή να καθλώνει πράγματα ως αντικείμενα». Η δύναμη αυτή βρίσκεται στη συνειδητότητα.

Μέσα στο πλαίσιο αυτό –της συνείδησης- θα ακολουθήσουμε την εξέλιξη της έννοιας του εαυτού.

### **1.3 ΣΥΝΕΙΔΗΣΗ**

Στη νεότερη φιλοσοφία –ειδικά από τον Descartes και μετά- το υποκείμενο<sup>9</sup>, ο εαυτός ή το εγώ<sup>10</sup> συνδέονται και ορίζονται σε σχέση πάντα με τη συνείδηση. Δεν μπορεί να υπάρχει συνείδηση χωρίς –ένα τουλάχιστον<sup>11</sup>- υποκείμενο ούτε μπορεί να υπάρχει υποκείμενο, εαυτός ή εγώ χωρίς συνείδηση. Η συνείδηση είναι ο χώρος όπου εκδηλώνεται και υπάρχει ο εαυτός.

Η ιστορία της συνείδησης, με τη σημερινή της σημασία, ξεκινάει με τον Descartes το 17<sup>ο</sup> αι. Μέχρι τότε, τόσο στα Λατινικά όσο και στα Γαλλικά –τις «επίσημες» γλώσσες στις οποίες γραφόταν η φιλοσοφία- υπήρχε ένας όρος: conscientia και conscience αντίστοιχα, και μία έννοια: εκείνη της ηθικής συνείδησης. Κατά το 17<sup>ο</sup> αι. όμως, οι όροι conscientia και conscience παίρνουν μια νέα, καθαρά ψυχολογική σημασία. Οι όροι αυτοί χρησιμοποιούνται κατά τη διάρκεια του 17<sup>ου</sup> αι. για να δηλώσουν τόσο την έννοια της ηθικής συνείδησης όσο και τις ψυχολογικές ή φαινομενολογικές διαστάσεις της σκέψης. Στα αγγλικά, ο όρος consciousness άρχισε να χρησιμοποιείται κατά τον 17<sup>ο</sup> αι. για να αποδώσει μια νέα έννοια με ποικίλες, όμως, αποχρώσεις και χωρίς ακόμη σαφή ορισμό: «Την ανακλαστική πράξη μέσω της οποίας ο άνθρωπος γνωρίζει τις σκέψεις του ως δικές του σκέψεις», «Την άμεση πράξη της σκέψης» (Thiel 1991, 80).

Η μετάβαση από την έννοια της ηθικής συνείδησης –η οποία αποτελεί κοινό κτήμα όλων των ανθρώπων μιας κοινωνίας- σε μια καθαρά ψυχολογική έννοια της συνείδησης η οποία είναι προσβάσιμη αποκλειστικά ιδιωτικά-ενδοσκοπικά<sup>12</sup> συντελείται με τον Descartes, στη

---

<sup>9</sup> Για την έννοια του υποκειμένου στη νεότερη φιλοσοφία βλ. Παγωνδιώτης 2011, Συνειδησιακή ενότητα, αυτοσυνειδησία και ο υποκειμενικός χαρακτήρας των νοητικών καταστάσεων.

<sup>10</sup> Αρχικά, θα χρησιμοποιώ τους όρους εαυτός, εγώ και υποκείμενο χωρίς διαφοροποίηση. Στη συνέχεια, θα φανούν οι μεταξύ τους διαφοροποιήσεις και διακρίσεις.

<sup>11</sup> Οι περιπτώσεις πολλαπλής προσωπικότητας, όπου υπάρχουν δύο ή τρία εγώ ή εαυτοί αποτελούν παθολογικές περιπτώσεις και δε θα μας απασχολήσουν.

<sup>12</sup> Για την έννοια της ενδοσκόπησης, βλ. Παράρτημα.

Γαλλία, και τους Πλατωνιστές του Cambridge<sup>13</sup>, στην Αγγλία. Ο Descartes στους *Λόγους* ορίζει την ίδια την έννοια της σκέψης με όρους συνείδησης και πραγματοποιεί έτσι την καθοριστική χρήση του όρου σε ένα πλαίσιο καθαρά ψυχολογικό και αυστηρά προσωπικό:

«1. Δια του ονόματος σκέψη [cogitatio] εννοώ καθετί που είναι με τέτοιο τρόπο μέσα μας ώστε να έχουμε άμεσα συνείδησή του. Έτσι όλες οι διεργασίες της βούλησης, του νου, της φαντασίας και των αισθήσεων είναι σκέψεις. Αλλά προσέθεσα άμεσα, για να αποκλείσω όσα έπονται από τις σκέψεις αυτές. Παραδείγματος χάριν, η εκούσια κίνηση έχει μεν ως αρχή τη σκέψη, αλλά αυτή η ίδια δεν είναι σκέψη» (Descartes 2009, 191).

Παρότι όμως ο ρόλος της συνείδησης είναι για τον Descartes καθοριστικός, αφού αποτελεί μια εγγενή ιδιότητα όλων των σκέψεων χάρη στην οποία το υποκείμενο αποκτά επίγνωση της σκέψης καθαυτής, εντούτοις δεν παρέχει μια ανάλυση του όρου. Είναι σαφές ότι η συνείδηση κατέχει κεντρική θέση στη φιλοσοφία του Descartes χωρίς ωστόσο ο ίδιος να δίνει κάπου μια ανάλυση της βασικής αυτής έννοιας.

Αργότερα στον 17<sup>ο</sup> αι. αρκετοί φιλόσοφοι αντιμετώπισαν τη συνείδηση ως έννοια η οποία έπρεπε να εξηγηθεί. Αυτό γίνεται κυρίως από τους

---

<sup>13</sup> Οι Πλατωνιστές του Cambridge ήταν μια ομάδα στοχαστών του 17<sup>ου</sup> αι. οι οποίοι συνδέονταν με το πανεπιστήμιο του Cambridge. Οι σημαντικότεροι ανάμεσά τους ήταν ο Henry More (1614- 1687) και ο Ralph Cudworth (1617- 1689), υφηγητές (fellows) στο Christ 's College του πανεπιστημίου Cambridge. Η ομάδα περιελάμβανε επίσης τον Benjamin Whichcote (1609- 1683), τον Peter Sterry (1613- 1672), τον John Smith (1618- 1652) και τον Nathaniel Culverwell (1619- 1651), όλοι τους υφηγητές στο Emmanuel College του Cambridge. Ονομάστηκαν πλατωνιστές επειδή όλοι τους είχαν σε μεγάλη εκτίμηση τη φιλοσοφία του Πλάτωνα και του Πλωτίνου. Παράλληλα όμως, γνώριζαν καλά τη φιλοσοφία του Αριστοτέλη και τους Στωικούς καθώς και τις σύγχρονές τους τάσεις στη φιλοσοφία και την επιστήμη. Ήταν εξοικειωμένοι με τις ιδέες του Ντεκάρτ, του Χομπς και του Σπινόζα όπως και με τις θεωρίες του Βάκωνα και του Μπούλ. Υπήρξαν οι πρώτοι φιλόσοφοι οι οποίοι έγραψαν στην αγγλική γλώσσα. Για περισσότερα βλ. στην ηλεκτρονική διεύθυνση <http://plato.edu/entries/cambridge-platonists>.

καρτεσιανούς φιλοσόφους οι οποίοι, στην προσπάθειά τους να εξελίξουν το σύστημα του Descartes και να αντιμετωπίσουν τις ενστάσεις που διατυπώνονταν εναντίον του, επιχείρησαν να πουν περισσότερα σχετικά με την έννοια αυτή. Πάντα όμως έμεναν προσκολλημένοι στη συνείδηση ως «σύμβολο του νοητικού», ως μια θεμελιώδη ιδιότητα του νου. Πολλοί καρτεσιανοί φιλόσοφοι ορίζουν κι αυτοί με τη σειρά τους τη σκέψη με όρους συνείδησης. Ο Louis de la Forge (1632-66) –ο οποίος συστηματοποίησε τις ιδέες του Descartes για το νου- ορίζει τη σκέψη ως εξής: «Σκέψη είναι αυτή η αντίληψη, η συνείδηση, ή η εσωτερική γνώση της οποίας ο καθένας μας αποκτά εμπειρία άμεσα όταν έχουμε επίγνωση του τι κάνουμε ή του τι συντελείται μέσα μας, στον εαυτό μας» (La Forge 39, αναφέρεται στον Jorgensen, 2010). Και «η φύση της σκέψης συνίσταται στη συνείδηση, μαρτυρία και εσωτερική αίσθηση μέσω της οποίας ο νους έχει επίγνωση κάθε πράγματος που κάνει ή παθαίνει και, γενικά, κάθε πράγματος το οποίο συντελείται άμεσα στον εαυτό του (La Forge 57, αναφέρεται στον Jorgensen, 2010). Εδώ, υπάρχει και η σύλληψη της συνείδησης ως εσωτερικής αίσθησης, ιδέα την οποία θα συναντήσουμε σε μεταγενέστερες θεωρίες περί συνείδησης. Η συνείδηση αποτελεί ένα εσωτερικό φαινόμενο, μια αίσθηση που έχουμε του τι γίνεται μέσα μας χωρίς ωστόσο να είναι πάντα σαφές το εύρος και οι δυνατότητες της εσωτερικής αυτής αίσθησης.

Αργότερα, προς το τέλος του 17<sup>ου</sup> αι., ο Locke ορίζει την έννοια του «ατόμου» (person) σε συνδυασμό με τη συνείδηση: «Ένα άτομο είναι ένα σκεπτόμενο ευφυές πλάσμα, το οποίο διαθέτει λογική και στοχασμό και μπορεί να σκεφτεί τον εαυτό του ως εαυτό του, το ίδιο σκεπτόμενο πλάσμα σε διαφορετικές στιγμές και σε διαφορετικά μέρη. Αυτό το κατορθώνει μόνο μέσω αυτής της συνείδησης, η οποία είναι αξεχώριστη από τη σκέψη και η οποία –όπως μου φαίνεται- είναι θεμελιώδης για



αυτήν (τη σκέψη): είναι αδύνατον για οποιονδήποτε να αντιλαμβάνεται χωρίς να αντιλαμβάνεται ότι αντιλαμβάνεται» (Locke 1975, 2.27.9). Εδώ υπάρχει η παρουσίαση μιας διάστασης της αυτοσυνειδησίας: η συνείδηση του ότι εγώ έχω συνείδηση, πως εγώ είμαι το υποκείμενο της συνείδησης. Αυτό δε σχετίζεται με την ικανότητα ενός πλάσματος να έχει συνείδηση συγκεκριμένων νοητικών καταστάσεων οι οποίες αφορούν γεγονότα και καταστάσεις στον κόσμο αλλά με την ικανότητά του να έχει συνείδηση πως αυτό το ίδιο έχει συνείδηση. «Όταν βλέπουμε, ακούμε, μυρίζουμε, γευόμαστε, αισθανόμαστε, σκεπτόμαστε, ή επιθυμούμε οτιδήποτε, γνωρίζουμε ότι το κάνουμε» (Locke 1975, 2.27.9). Στο ίδιο πλαίσιο, ο Locke υποστηρίζει ότι αυτή είναι η ουσία της σκέψης, ότι δεν μπορεί να έχουμε μια σκέψη χωρίς «να έχουμε συνείδηση ότι την έχουμε» (Locke 1975, 2.1.19).

Ο Leibniz είναι ο πρώτος φιλόσοφος για τον οποίο θα μπορούσε να λεχθεί ότι διατυπώνει μια θεωρία της συνείδησης. Εισαγάγει έναν νέο όρο για να αποδώσει την ψυχολογική διάσταση της συνείδησης η οποία στην περίοδο αυτή διαμορφώνεται -σε αντιδιαστολή με την ηθική συνείδηση που ήταν η μέχρι τότε επικρατούσα-, τον όρο *apperception* από το γαλλικό ρήμα *s' apercevoir de*, που σημαίνει αντιλαμβάνομαι κάτι. Επιπλέον, αναπτύσσει μια θεωρία συνείδησης στην οποία προσπαθεί να μην αφήσει περιθώρια για εξηγήσεις που επικαλούνται άγνωστες ή μυστηριώδεις δυνάμεις. Ταυτόχρονα, είναι ο πρώτος ο οποίος κάνει λόγο για μη-συνειδητές νοητικές καταστάσεις σε αντίθεση με τους Καρτεσιανούς οι οποίοι όριζαν τη σκέψη με όρους συνείδησης (και, άρα, δεν θα μπορούσε να υπάρχει σκέψη μη-συνειδητή).

Αναφέρει σχετικά: «Είναι καλό να διακρίνουμε ανάμεσα στην αντίληψη (*perception*), η οποία είναι η εσωτερική κατάσταση της *monad* (απλής ουσίας) η οποία αναπαριστά εξωτερικά πράγματα και της *apperception*, η

οποία είναι συνείδηση (consciousness), ή η ανακλαστική γνώση (reflective knowledge) αυτής της εσωτερικής κατάστασης, κάτι που δεν δίδεται σε όλες τις ψυχές, ούτε σε όλες της στιγμές σε μια δεδομένη ψυχή» (Αρχές της Φύσης και της Χάρης, παρ. 4, AG 208). Δεν θα επεκταθούμε περισσότερο στις λεπτομέρειες. Εκείνο που ενδιαφέρει είναι πως με τον Leibniz οLockeληρώνεται η μετάβαση που ξεκινά με τον Descartes και τους Πλατωνιστές του Cambridge από μια ηθική έννοια της συνείδησης η οποία κυριαρχούσε μέχρι τον 17<sup>ο</sup> αι. σε μια πλήρως ψυχολογική και ατομική διάσταση της συνείδησης. Ειδικά την περίοδο αυτή, και με τον Leibniz, βλέπουμε πως γίνεται μια προσπάθεια να προσδιοριστεί με σαφήνεια και συστηματικότητα η νέα αυτή διάσταση του όρου. Ο Leibniz αντιμετωπίζει τη συνείδηση ως φυσικό φαινόμενο και επιχειρεί να την ερμηνεύσει με όρους νοητικών αναπαραστάσεων<sup>14</sup>.

Παρά το γεγονός ότι ο Leibniz αναγνώρισε τη δυνατότητα για μη-συνειδητές σκέψεις, για τους επόμενους δύο αιώνες δεν έγιναν δραματικές αλλαγές στο χώρο της σκέψης και της συνείδησης. Στις αρχές της σύγχρονης επιστημονικής ψυχολογίας, στα μέσα του 19<sup>ου</sup> αι., ο νους εξισωνόταν συχνά με τη συνείδηση και η ενδοσκόπηση αποτελούσε τον τρόπο πρόσβασης στις νοητικές καταστάσεις. Όμως, στις αρχές του 20<sup>ου</sup> αι. με την επικράτηση του Συμπεριφορισμού ιδίως στις ΗΠΑ, η συνείδηση εξοβελίστηκε από το πεδίο μελέτης της Ψυχολογίας και υποχώρησε και στο χώρο της Φιλοσοφικής μελέτης για να επιστρέψει δυναμικά στις δεκαετίες του 1980 και 1990 (Baars 1988, Penrose 1989, 1994, Crick 1994, Lycan 1987, 1996, Chalmers 1996).

---

<sup>14</sup> Για περισσότερα σχετικά με τη συνείδηση στον Leibniz βλ. de Gaudemar 2004, Furth 1967, Jorgensen 2009, Kulstad 1990 και Simmons 2001.

Στις μέρες μας, η συνείδηση καλύπτει –ως όρος- μία ευρεία σειρά εννοιών και καταστάσεων. Κάποιοι μελετητές χρησιμοποιούν τον όρο «συνείδηση πλάσματος» (creature consciousness) για τις περιπτώσεις που κάποιος οργανισμός είναι ικανός να δέχεται ερεθίσματα και να αντιδρά στο περιβάλλον του (Armstrong 1981). Και εδώ όμως μπορούμε να μιλάμε για διαβαθμίσεις που σχετίζονται με τις αισθητηριακές ικανότητες που είναι επαρκείς για να θεωρείται ότι ένας οργανισμός διαθέτει «συνείδηση πλάσματος». Ο Nagel (1974) από την πλευρά του, θεωρεί ότι ένα πλάσμα διαθέτει συνείδηση όταν υπάρχει η αίσθηση -«το τι αισθάνεται κανείς» (what is it like)<sup>15</sup> - να είναι αυτό το πλάσμα, δηλαδή όταν υπάρχει ένας υποκειμενικός τρόπος με τον οποίο βιώνεται ο κόσμος από την νοητική ή εμπειρική οπτική του πλάσματος. Θεωρεί ότι «Η συνειδητή εμπειρία είναι ένα ευρύτατα διαδεδομένο φαινόμενο: παρατηρείται σε πολλά επίπεδα της ζωής των ζώων, αν και δεν μπορούμε να είμαστε βέβαιοι για την παρουσία της στους απλούστερους οργανισμούς, και γενικά είναι πολύ δύσκολο να πούμε τι ακριβώς αποδεικνύει την ύπαρξή της. (...) Ουσιαστικά, όμως, ένας οργανισμός διαθέτει ενσυνείδητες νοητικές καταστάσεις εάν και μόνο εάν αισθάνεται κάτι όντας αυτός ο οργανισμός: εάν ο οργανισμός αισθάνεται κάτι με το να είναι αυτό που είναι» (Nagel 1974, 1993, 454).

Στο κλασικό παράδειγμα του Nagel, οι νυχτερίδες έχουν συνείδηση, γιατί υπάρχει κάτι που είναι ο τρόπος με τον οποίο η νυχτερίδα έχει εμπειρία του κόσμου μέσω των ηχο-προσδιοριστικών κυμάτων που εκπέμπει. Η συνείδηση που έχει η νυχτερίδα είναι κάτι που οι άνθρωποι δεν μπορούν

---

<sup>15</sup> Ο μεταφραστής του άρθρου του Thomas Nagel “What is it like to be a bat?” το οποίο περιλαμβάνεται στο βιβλίο *Το Εγώ της Νόησης* αναφέρει στη σημείωση 5, σελ. 458: «Συνεπώς, η αντίστοιχη αγγλική έκφραση «what is it like» [η οποία στην παρούσα μετάφραση αποδίδεται ως: «τι αισθάνεται κανείς», αλλά κατά γράμμα θα σήμαινε «με τι μοιάζει»] είναι παραπλανητική, διότι αυτό που ρωτάμε δεν είναι: «με τι μοιάζει» (στο πλαίσιο της δικής μας εμπειρίας)», αλλά αντίθετα: «πώς είναι για το ίδιο το υποκείμενο» [«πώς βιώνει ... το ίδιο το υποκείμενο»].

να αποκτήσουν ποτέ από τη δική τους οπτική, δεν μπορούν να ξέρουν πώς είναι να έχει κανείς τη συνείδηση που έχουν οι νυχτερίδες.

Αυτό μας οδηγεί σε μια άλλη διάσταση της συνείδησης τη «φαινόμενη συνείδηση» (phenomenal consciousness) η οποία χαρακτηρίζει καταστάσεις οι οποίες είναι αισθητηριακές ή οιονεί-αισθητηριακές, όπως για παράδειγμα οι οπτικές εικόνες (visual images). Ο Nagel αναφέρει σχετικά : «Ο υποκειμενικός χαρακτήρας μιας εμπειρίας («η άμεση φαινομενολογική της ποιότητα», όπως την αποκαλεί ο Kripke) είναι η ουσιαστική ιδιότητα χάρη στην οποία η εμπειρία είναι, αναγκαστικά, αυτό που είναι» (Nagel 1974, 1993, 464 υποσημ. 10). Η φαινόμενη συνείδηση (phenomenal consciousness) σύμφωνα με τον Tye (1995, xiii) «είναι το είδος της συνείδησης το οποίο είναι εγγενές στις εμπειρίες και στις αισθήσεις, για παράδειγμα η εμπειρία του κόκκινου, η αίσθηση του πόνου, το αίσθημα της περηφάνιας. Και αντίστοιχα, «μια νοητική κατάσταση είναι συνειδητή φαινομενικά (phenomenally) μόνο στην περίπτωση που υπάρχει ένα άμεσα υποκειμενικό αίσθημα στην κατάσταση αυτή, μια ξεχωριστή εμπειρική ποιότητα» (Tye 1995, 3).

Ο Kriegel (Kriegel 2005) υποστηρίζει ότι θα πρέπει να γίνει διάκριση ανάμεσα στο φαινόμενο ή ποιοτικό χαρακτήρα (qualitative character) της συνείδησης και τον υποκειμενικό χαρακτήρα (subjective character). «Όταν έχω μια συνειδητή εμπειρία του ουρανού, υπάρχει ένας μπλε τρόπος που είναι-να-έχω-εγώ την εμπειρία (a bluish way it is for me to have). Υποστηρίζω ότι πρέπει να διακρίνουμε δύο στοιχεία σε αυτόν τον μπλε-τρόπο-που-είναι-να-έχω-εγώ την εμπειρία: 1) το μπλε (*bluish*) στοιχείο, το οποίο μπορούμε να ονομάσουμε «ποιοτικό χαρακτήρα» της εμπειρίας και 2) το για-μένα στοιχείο, το οποίο μπορούμε να ονομάσουμε τον «υποκειμενικό χαρακτήρα» της εμπειρίας» (Kriegel 2005, 23). Η

επίγνωση ότι εγώ είμαι το υποκείμενο της συνείδησής μου είναι αυτό που ονομάζεται «υποκειμενικός χαρακτήρας» της συνείδησης.

#### **1.4 Ο ΕΑΥΤΟΣ ΩΣ ΤΟ ΥΠΟΚΕΙΜΕΝΟ ΚΑΘΕ ΝΟΗΤΙΚΗΣ ΚΑΤΑΣΤΑΣΗΣ**

Σε φυσιολογικές περιπτώσεις, όταν ο άνθρωπος έχει συνείδηση κάποιων καταστάσεων (μεταβατική συνείδηση πλάσματος) δεν έχει συνείδηση μόνο του περιεχομένου τους, αλλά ταυτόχρονα έχει συνείδηση ότι έχει συνείδηση (Carruthers 2000). Εκείνο που μας ενδιαφέρει εδώ είναι η διάκριση που γίνεται ανάμεσα στην μεταβατική αυτοσυνειδησία (transitive self-consciousness -Kriegel, 2004) ή αναστοχαστική (reflective self-awareness –Goldman, 1970) και την αμετάβατη ή μη-αναστοχαστική (intransitive self-consciousness ή non-reflective self-awareness).

Η μεταβατική αυτοσυνειδησία (transitive creature self-consciousness) αποτελεί μια ιδιότητα που έχει ένα πλάσμα όταν έχει συνείδηση του εαυτού του και των νοητικών του καταστάσεων (Kriegel 2004, 187). Η συγκεκριμένη μορφή αυτοσυνειδησίας δεν μπορεί να έχει ως αντικείμενό της μια εξωτερική οντότητα ή γεγονός (πράγμα που συμβαίνει στην περίπτωση της μεταβατικής συνείδησης). Οι μόνες οντότητες που ενέχουν τη θέση των αντικειμένων της μεταβατικής αυτοσυνειδησίας είναι ο εαυτός και οι νοητικές του καταστάσεις. Αντίθετα, στην αμετάβατη αυτοσυνειδησία ή τη μη-αναστοχαστική (intransitive, non-reflective self-consciousness) το πρωτεύον αντικείμενο της νοητικής κατάστασης του υποκειμένου δεν είναι ο εαυτός του ή η νοητική του κατάσταση αλλά το εκάστοτε εξωτερικό αντικείμενο αυτών των νοητικών καταστάσεων. Εντούτοις, υπάρχει σε αυτή τη νοητική κατάσταση –ταυτόχρονα- μια περιφερειακή, άρρητη συνείδηση του εαυτού (Kriegel 2004, 189). Το υποκείμενο έχει συνείδηση του εαυτού

του ως ιδιοκτήτη<sup>16</sup> της συγκεκριμένης νοητικής κατάστασης ή ως υποκειμένου στο οποίο αυτή δειγματίζεται.

Σχετικά με την αμετάβατη ή προ-αναστοχαστική αυτοσυνειδησία, ο Goldman αναφέρει τα εξής:

«Όταν σκεφτόμαστε σχετικά με το x, ο νους μας είναι συγκεντρωμένος στο x κι όχι στη σκέψη μας σχετικά με το x. Κατά τη διαδικασία της σκέψης του x υπάρχει ήδη μια άρρητη (implicit) συνείδηση ότι κάποιος σκέφτεται σχετικά με το x. Η διαδικασία σκέψης σχετικά με το x ενέχει μια μη-αναστοχαστική αυτοσυνειδησία» (Goldman 1970, 96).

Για τον Goldman, η διαφορά ανάμεσα στις δυο μορφές αυτοσυνειδησίας έχει να κάνει με τη συγκέντρωση της προσοχής. Στη μεταβατική αυτοσυνειδησία (ή αναστοχαστική) επικεντρώνουμε την προσοχή μας στη σκέψη μας, στη νοητική μας κατάσταση. Την εξετάζουμε προσεκτικά και την επεξεργαζόμαστε. Αντίθετα, στην αμετάβατη ή μη-αναστοχαστική αυτοσυνειδησία, η προσοχή μας είναι στραμμένη αλλού κι όχι στη νοητική μας κατάσταση. Παρά ταύτα, έχουμε συνείδηση ότι η εν λόγω νοητική κατάσταση δειγματίζεται στο δικό μας νου, ότι εμείς είμαστε το υποκείμενο της συγκεκριμένης νοητικής κατάστασης, με έναν πιο έμμεσο και περιφερειακό τρόπο.

Ο Kriegel διακρίνει την αυτοσυνειδησία που υπάρχει στη συνήθη συνείδηση (συνείδηση του εγώ-αμετάβατη αυτοσυνειδησία) από την

---

<sup>16</sup> Εδώ θα πρέπει να σημειωθεί ότι υπάρχει σημαντική διαφορά ανάμεσα στη συνείδηση που έχει κάποιος ως ιδιοκτήτης και τη συνείδηση που έχει ως δημιουργός μιας σκέψης. Η πρώτη μορφή συνείδησης (ως ιδιοκτήτη) αφορά κυρίως τη συνείδηση ότι κάτι δειγματίζεται στο νου μου χωρίς να συνεπάγεται απαραίτητα ότι εγώ είμαι ο δημιουργός της σκέψης ενώ η δεύτερη (του δημιουργού) σχετίζεται στενά με την έννοια του έλλογου δράστη. Αυτές οι δυο μορφές συνήθως συνυπάρχουν ταυτόχρονα, σε παθολογικές όμως περιπτώσεις –παρεμβολή «ξένων» σκέψεων- αυτές οι μορφές βιώνονται ξεχωριστά από το υποκείμενο (βλ. σχετικά Campbell 1999, Stephens & Graham 2000). Εκείνο που λείπει που στις περιπτώσεις της εισβολής αλλότριων σκέψεων είναι η αίσθηση «του δημιουργού».

αυτοσυνειδησία που υπάρχει στην ενδοσκόπηση<sup>17</sup> (μεταβατική αυτοσυνειδησία). Θεωρεί ότι όταν έχουμε συνείδηση μιας νοητικής κατάστασης υπάρχει «μια αδιόρατη, έμμεση επίγνωση του εαυτού σε αυτή την κατάσταση, μια επίγνωση του εαυτού μας ως ιδιοκτήτη της δεδομένης νοητικής κατάστασης» (αμετάβατη αυτοσυνειδησία, Kriegel 2003, 104).

Αυτή η επίγνωση του εαυτού μας ως υποκειμένου μιας νοητικής κατάστασης δεν είναι θεματοποιημένη, με την έννοια ότι ο εαυτός μας δε δίδεται ως αντικείμενο της συνείδησης. Ονομάζεται αμετάβατη, ακριβώς επειδή αυτού του είδους η αυτοσυνειδησία δεν εξασφαλίζεται μέσα από μια σχέση υποκειμένου-αντικειμένου (όπου ο εαυτός αποτελεί αντικείμενο συνείδησης). Όταν βλέπω, για παράδειγμα, ένα καναρίνι σημαίνει ότι αντικείμενο της συνείδησής μου είναι η κατάσταση στον κόσμο (όπου υπάρχει το καναρίνι) αλλά ταυτόχρονα έχω επίγνωση ότι εγώ είμαι αυτή που βλέπει το καναρίνι.

Πρόκειται για μια επίγνωση η οποία συνοδεύει –για τον Kriegel- κάθε μορφής συνείδηση. «Ο ισχυρισμός μου είναι ότι η αμετάβατη αυτοσυνειδησία αποδίδει μια από τις κοινότοπες έννοιες της λέξης ‘συνείδηση’. Συχνά, χρησιμοποιούμε το επίθετο ‘συνειδητός’ για να δηλώσουμε την παρουσία κάποιου είδους ελάχιστης (minimal) αυτοσυνειδησίας» (Kriegel 2003, 105).

Για τον Kriegel, η αμετάβατη αυτοσυνειδησία αποτελεί μια απαραίτητη συνθήκη για την εκδήλωση της φαινόμενης συνείδησης (phenomenal consciousness) (Kriegel 2003, 106). Με άλλα λόγια, δεν μπορεί να «νιώθω» πως βρίσκομαι σε μια νοητική κατάσταση («η αίσθηση πώς

---

<sup>17</sup> Η ενδοσκόπηση χρησιμοποιείται από τον Kriegel για να αποδώσει τον τρόπο πρόσβασης στις νοητικές μας καταστάσεις χωρίς περαιτέρω εξηγήσεις για ποιος ακριβώς είναι ο τρόπος αυτός. Για την ενδοσκόπηση βλ. Παράρτημα.



είναι να βρίσκομαι σε μια συνειδητή νοητική κατάσταση» Kriegel 2003, 105) χωρίς να έχω έμμεση επίγνωση του γεγονότος ότι εγώ είμαι αυτή που βρίσκεται στην εν λόγω νοητική κατάσταση.

Ο Kriegel, στο άρθρο του «Consciousness and Self-Consciousness» (2004) υποστηρίζει ότι προκειμένου ένα νοητικό συμβάν να θεωρείται συνειδητό θα πρέπει να διαθέτει την πρωτο-προσωπική διάσταση, να έχει γίνει γνωστό με τρόπο πρωτο-προσωπικό (“first-person knowable” Kriegel 2004, 197). Ο πρωτο-προσωπικός τρόπος γνώσης είναι αυτός που καθιστά ένα νοητικό φαινόμενο συνειδητό. Για τον Kriegel, δεν μπορεί να υπάρξει συνείδηση νοητικού φαινομένου χωρίς αμετάβλητη αυτοσυνειδησία, χωρίς δηλαδή την επίγνωση ότι εγώ είμαι το υποκείμενο του εν λόγω νοητικού συμβάντος. Και όπως χαρακτηριστικά αναφέρει: «...η επίγνωση που έχουμε για τις συνειδητές καταστάσεις μας είναι μια επίγνωση (awareness) του εαυτού μας ως υποκειμένου αυτών των νοητικών καταστάσεων» (Kriegel 2004, 199).

Εκείνο που κάνει τη διαφορά ανάμεσα στην οπτική του πρώτου και τρίτου προσώπου είναι η ύπαρξη ή όχι αυτής της πρωτο-προσωπικής διάστασης, της αμετάβλητης αυτοσυνειδησίας, του αισθήματος του «εγώ» το οποίο σε κάποιες περιπτώσεις υπάρχει και βιώνεται από το υποκείμενο άμεσα και μη-συναγωγικά και σε κάποιες όχι. Σε όποιες λοιπόν νοητικές καταστάσεις υπάρχει αυτή η άρρητη συνείδηση ότι είναι δικές μου (for-me-ness), αυτές αποκτούν την ιδιότητα να μου ανήκουν, να ανήκουν στο δικό μου νου. Όταν δε βιώνω αυτό το ιδιαίτερο αίσθημα, τότε οι νοητικές καταστάσεις δε μου ανήκουν, δεν είναι δικές μου και αυτό με τοποθετεί στην οπτική του τρίτου προσώπου.

Στο ίδιο άρθρο, ο Kriegel αναφέρει ρητά ότι «η συνείδηση εξαρτάται από την αμετάβλητη αυτοσυνειδησία» (Kriegel 2004, 182). Η θέση του είναι

ότι η αμετάβατη αυτοσυνειδησία συνιστά μια μορφή περιφερειακής επίγνωσης του εαυτού η οποία συνοδεύει κάθε μορφής συνείδηση (κάθε μεταβατική συνείδηση- transitive consciousness). Ο Chalmers – απόσπασμα του οποίου παραθέτει- την ονομάζει «φαινομενολογία του εαυτού» και την περιγράφει ως εξής:

«Μερικές φορές, αισθάνεται κανείς ότι υπάρχει κάτι στην συνειδητή εμπειρία το οποίο διαπερνά όλα τα επιμέρους στοιχεία [οπτικές εμπειρίες, εμπειρίες ακοής, όσφρησης, αφής, γεύσης, εμπειρίες του ζεστού και του κρύου, πόνο και άλλες αισθήσεις του σώματος και συνειδητές σκέψεις]: ένα είδος βόμβου, για παράδειγμα, που υπάρχει στο φόντο και το οποίο υπάρχει εκεί ακόμα κι αν τα άλλα στοιχεία δεν είναι. Αυτή η φαινομενολογία του εαυτού είναι τόσο βαθιά και απροσδιόριστη που κάποτε φαίνεται σαν ψευδαίσθηση (...). Κι όμως, φαίνεται να υπάρχει κάτι στη φαινομενολογία του εαυτού, έστω κι αν είναι πολύ δύσκολο να το προσδιορίσουμε» (Chalmers 1996, 10).

Αυτή η «φαινομενολογία του εαυτού», αυτός ο περιφερειακός και έμμεσος τρόπος με τον οποίο έχουμε επίγνωση του εαυτού μας, υπάρχει σε όλη τη διάρκεια της ζωής μας, -ο Kriegel τον ονομάζει πανταχού παρόντα (ubiquitous)- και, ταυτόχρονα, είναι ανεξάρτητος από τη θέλησή μας (involuntary).

Ο Kriegel αναφέρει το εξής παράδειγμα: «όταν κάποιος κοιτάζει φευγαλέα τον ουρανό και έχει μια συνειδητή εμπειρία του, συνήθως δεν προσέχει τον εαυτό του και την εμπειρία του. Αντίθετα, αυτός προσέχει τον ουρανό (...). Σε φυσιολογικές περιπτώσεις, το υποκείμενο δεν είναι απορροφημένο στον εαυτό του αλλά στρέφεται στον κόσμο του οποίου έχει εμπειρία και σχετικά με τον οποίο σκέφτεται» (Kriegel 2004, 196). Άρα, στην καθημερινή μας ζωή εστιάζουμε την προσοχή μας στον κόσμο

και όχι στον εαυτό μας ή τις εμπειρίες μας, ως εσωτερικές νοητικές καταστάσεις.

Αντίθετα, όταν ενδοσκοπούμαστε ή (ανα)στοχαζόμαστε εμφανίζεται αυτό που ο Kriegel ονομάζει «μεταβατική αυτοσυνειδησία» (transitive self-consciousness) κατά την οποία ηθελημένα και σκόπιμα εστιάζουμε την προσοχή μας στον εαυτό μας και τη νοητική μας κατάσταση θεματοποιώντας τα.

Στην περίπτωση αυτή, αντικείμενο της συνείδησής μας είναι η νοητική μας κατάσταση και ο εαυτός μας, γι' αυτό και ο όρος που χρησιμοποιείται εδώ είναι «μεταβατική αυτοσυνειδησία» (αφού αντικείμενα είναι η νοητική κατάσταση και ο εαυτός). Αυτό όμως είναι σχετικά σπάνιο. Κατά κανόνα, η προσοχή μας είναι στραμμένη στον κόσμο κι όχι στον εαυτό μας ή τις σκέψεις μας (με εξαίρεση κάποιες παθολογικές περιπτώσεις).

Για τον Kriegel η αμετάβατη και η μεταβατική αυτοσυνειδησία έχουν ψυχολογικές και φαινομενολογικές διαφορές μεταξύ τους. Πρόκειται για δύο καταστάσεις οι οποίες βιώνονται διαφορετικά από το υποκείμενο. Συγκεκριμένα:

1. Το αντικείμενο της μεταβατικής αυτοσυνειδησίας είναι πάντα μια εσωτερική, νοητική κατάσταση του υποκειμένου η οποία αποτελεί αντικείμενο ενδοσκοπικής συνείδησης. Αντίθετα, στην αμετάβατη αυτοσυνειδησία δεν έχουμε συνείδηση μιας εσωτερικής νοητικής κατάστασης αλλά μιας εξωτερικής κατάστασης του κόσμου (Kriegel 2003, 105).
2. Η μεταβατική αυτοσυνειδησία είναι σχετικά σπάνια ενώ η αμετάβατη αυτοσυνειδησία είναι παρούσα σε κάθε μορφής συνείδηση. Στη διάρκεια της ζωής μας, καθώς έχουμε εμπειρίες,

κάνουμε πράγματα και συναναστρεφόμαστε τους άλλους ανθρώπους, έχουμε πάντα μια αχνή αυτοσυνειδησία (dim self-awareness)<sup>18</sup> στο φόντο (background) όλων αυτών που ζούμε και βιώνουμε συνειδητά. Υπάρχει, με άλλα λόγια, πάντα η επίγνωση (awareness) ότι εμείς είμαστε αυτοί που τα ζούμε ή τα κάνουμε όλα αυτά (Kriegel 2003, 105).

3. Η ενδοσκόπηση –η οποία εξασφαλίζει τη μεταβατική αυτοσυνειδησία- αποτελεί μια εκούσια και ηθελημένη διαδικασία. Όταν κάποιος ενδοσκοπείται στρέφει σκόπιμα την προσοχή του στις εσωτερικές νοητικές του καταστάσεις καθιστώντας τες αντικείμενο (ενδοσκοπικής) συνείδησης. Αντίθετα, η αμετάβατη αυτοσυνειδησία αποτελεί εγγενές (built-into our experiences) στοιχείο της συνειδητής εμπειρίας μας, μια μορφής συνείδηση η οποία δεν εξαρτάται από τη βούλησή μας (Kriegel 2003, 105). Όταν, για παράδειγμα, κάνω μια αριθμητική πράξη η προσοχή μου είναι στραμμένη στο χαρτί με τις πράξεις. Ταυτόχρονα όμως, υπάρχει μια έμμεση επίγνωση ότι εγώ είμαι αυτή που κάνει την πράξη κι αυτό είναι κάτι που υπάρχει ανεξάρτητα από τη θέλησή μου και από το πού είναι στραμμένη η προσοχή μου (η οποία, στην προκειμένη περίπτωση, είναι στραμμένη στην εκτέλεση της μαθηματικής πράξης).
4. Συναφές με το προηγούμενο είναι το γεγονός ότι η μεταβατική αυτοσυνειδησία απαιτεί προσπάθεια και διανοητικές ικανότητες (προσοχή, αυτοσυγκέντρωση...) σε αντίθεση με την αμετάβατη αυτοσυνειδησία η οποία εξασφαλίζεται αβίαστα και χωρίς προσπάθεια (Kriegel 2003, 105).

---

<sup>18</sup> Ο Kriegel αναφέρει ρητά σε υποσημείωση (Kriegel 2003, υποσημ. 1, σελ 103) ότι θα χρησιμοποιεί εναλλακτικά τους όρους 'self-awareness' (αυτεπίγνωση ή επίγνωση του εαυτού) και 'self-consciousness' (αυτοσυνειδησία ή συνείδηση του εαυτού) χωρίς εννοιολογικές διαφοροποιήσεις.

Ο Kriegel, λοιπόν, καταλήγει στη θέση ότι η αυτοσυνειδησία (ως αμετάβατη αυτοσυνειδησία ή περιφερειακή συνείδηση του εγώ) είναι εγγενές συστατικό και στοιχείο της συνείδησης. Κι ενώ έχω συνείδηση του ουρανού χωρίς να χρειάζεται να εστιάσω την προσοχή μου στον εαυτό μου ή στην εσωτερική νοητική μου κατάσταση (τι νιώθω, για παράδειγμα, βλέποντας τον ουρανό ή πώς βιώνω τη συγκεκριμένη εμπειρία), δε γίνεται να βλέπω τον ουρανό, να έχω δηλαδή μια συνειδητή εμπειρία, χωρίς να γνωρίζω –έμμεσα και περιφερειακά- ότι εγώ γνωρίζω, ότι δηλαδή εγώ είμαι το υποκείμενο της συνειδητής εμπειρίας που έχω.

Αυτό δεν είναι κάτι που το γνωρίζω επειδή με κάποιο τρόπο το έχω ανακαλύψει αλλά γιατί υπάρχει στην ίδια τη συνειδητή νοητική κατάσταση (τη συνείδηση του ουρανού, για παράδειγμα). Κάθε συνειδητή εμπειρία, κάθε συνείδηση δίδεται με τρόπο πρωτο-προσωπικό. Δεν μπορεί να έχω συνείδηση χωρίς να έχω ταυτόχρονα επίγνωση του γεγονότος ότι *εγώ* έχω συνείδηση. Εάν δεν υπάρχει αυτή η περιφερειακή και έμμεση επίγνωση του εαυτού (αμετάβατη αυτοσυνειδησία) δεν μπορεί –για τον Kriegel- να υπάρχει καν συνείδηση. Δεν μπορεί να έχω συνείδηση κάποιου πράγματος και ταυτόχρονα να αγνοώ το υποκείμενο της νοητικής κατάστασης της οποίας έχω συνείδηση (Kriegel 2004, 198). Όχι μόνο είναι λογικά αδύνατο αλλά συνάμα, αντίκειται στη φαινομενολογία της ανθρώπινης συνείδησης στην οποία υπάρχει αυτό που Chalmers ονομάζει «φαινομενολογία του εαυτού».

Ο Kriegel (2004, 192) θεωρεί ότι η αμετάβατη αυτοσυνειδησία συνιστά μια μορφή περιφερειακής αυτοσυνείδησης (peripheral self-awareness). Υποστηρίζει ότι η αμετάβατη αυτοσυνειδησία παρότι εκδηλώνεται φαινομενολογικά, εντούτοις είναι μη-προσπελάσιμη ενδοσκοπικά (Kriegel 2004) δεν μπορεί δηλαδή να αποτελέσει αντικείμενο

ενδοσκοπικής παρατήρησης, αντίληψης ή συνείδησης (ανάλογα με το μοντέλο ενδοσκόπησης που θα υιοθετούσε κάποιος).

Υπάρχει λοιπόν κάτι στην συνειδητή εμπειρία το οποίο «διαπερνά» όλα τα επιμέρους στοιχεία της εμπειρίας αυτής –είτε πρόκειται για οπτικές εμπειρίες, για εμπειρίες της ακοής, της όσφρησης, της αφής, της γεύσης, του θερμού ή του ψυχρού και των ενσυνείδητων σκέψεων. Πρόκειται για ένα στοιχείο το οποίο είναι θεμελιώδες σε κάθε μορφής συνείδηση και σχετίζεται με την άρρητη συνείδηση ενός εγώ.

Αυτή η συνείδηση του εαυτού μας ως υποκειμένου της νοητικής μας ζωής αποτελεί το βασικότερο στοιχείο της φαινομενολογίας του εαυτού και συγκροτεί αυτό που πολλοί ονομάζουν υποκειμενικό<sup>19</sup> χαρακτήρα. Εκδηλώνεται ως ύπαρξη και συνείδηση –ή επίγνωση- του εγώ στη διάσταση του σκεπτόμενου ή ενσυνείδητου υποκειμένου το οποίο διαπερνά και κυριαρχεί ολόκληρη τη νοητική μας ζωή.

Είδαμε, μέχρι τώρα, ότι στη νεότερη αλλά και σύγχρονη φιλοσοφική παράδοση ο εαυτός νοείται ως το υποκείμενο της συνείδησης, το εγώ που συνοδεύει –και στο οποίο ανήκει- κάθε νοητική μου κατάσταση. Τι είναι όμως ο εαυτός; Είναι κάτι που υπάρχει, ένα ον; Και, αν υπάρχει, ποια είναι η οντολογία του;

---

<sup>19</sup> Ο William James υποστήριξε ότι «οτιδήποτε κι εάν σκέφτομαι, την ίδια στιγμή έχω ταυτόχρονα συνείδηση –περισσότερο ή λιγότερο- του εαυτού μου, της προσωπικής μου ύπαρξης» (James 1961, 42).

## 1.5 Η ΟΝΤΟΛΟΓΙΑ ΤΟΥ ΕΑΥΤΟΥ

Υπάρχουν τουλάχιστον τέσσερις βασικές τάσεις στην οντολογία του εαυτού, για το τι είναι –δηλαδή- ο εαυτός. Η πρώτη, η οποία βασίζεται στις ιδέες του Descartes και των ακολούθων του, υποστηρίζει ότι ο εαυτός είναι μια εσωτερική οντότητα, άυλη, της οποίας η ιδιότητα είναι η σκέψη. Η δεύτερη, είναι η θέση που υποστηρίζει ότι δεν υπάρχει εαυτός κι ότι αυτό που ονομάζουμε όταν λέμε «εαυτός» δεν είναι παρά μια επινόηση ή κατασκευή. Η τρίτη θέση είναι η θέση που διατυπώθηκε από τον Kant ο οποίος υποστήριξε ότι ο εαυτός υπάρχει αλλά δεν μπορούμε να τον γνωρίσουμε. Τέλος, στις μέρες μας, οι αναγωγιστές υποστηρίζουν ότι ο εαυτός μπορεί να αναχθεί ή ότι είναι ταυτόσημος με ένα σύνολο σωματικών ή νοητικών διεργασιών ή καταστάσεων.

### 1.5.1 Ο ΕΑΥΤΟΣ ΩΣ ΑΥΛΗ, ΕΣΩΤΕΡΙΚΗ ΥΠΟΣΤΑΣΗ

Για τον Descartes, ο εαυτός είναι κάτι που υπάρχει, είναι το *res cogitans*, το πνεύμα, το εγώ. «Τι να πω όμως για το ίδιο το πνεύμα, ήτοι για τον εαυτό μου;» (Descartes 2009, II 33, 87). Το ίδιο το πνεύμα, ο εαυτός, το εγώ μπορεί να αντιληφθεί τη φύση του η οποία είναι σκεπτόμενο πράγμα. «Γνωρίζω ότι υπάρχω, και ρωτώ ποιος είμαι εγώ που γνωρίζω» (Descartes 2009, II 28, 76). Και απαντά: «Αλλά τι είμαι λοιπόν; Σκεπτόμενο πράγμα. Τι είναι αυτό; Είναι ένα πράγμα που αμφιβάλλει, νοεί, βεβαιώνει, αρνείται, θέλει, δεν θέλει, φαντάζεται επίσης και αισθάνεται» (Descartes 2009, II, 77). Ο σκεπτόμενος εαυτός δεν μπορεί να είναι μια υλική υπόσταση, γιατί η ύπαρξη όλων των υλικών υποστάσεων –στη συλλογιστική του Descartes- μπορεί να αμφισβητηθεί. Ο Descartes, λοιπόν, ξεκινώντας από τη διαπίστωση ότι για το μόνο

πράγμα για το οποίο δεν μπορεί να αμφιβάλλει είναι το ότι σκέφτεται, κατέληξε στο συμπέρασμα ότι ήταν μια άυλη υπόσταση της οποίας η ιδιότητα είναι να σκέφτεται.

Ο Gassendi όμως του απάντησε ότι «παρότι αναγνωρίζεις ότι σκέφτεσαι, δεν ξέρεις τι είδους πράγμα είσαι εσύ που σκέφτεσαι» (αναφέρεται στον Cassam 1994, 1). Σύμφωνα με τον Gassendi, το γεγονός ότι κάποιος σκέφτεται, αμφιβάλλει, κατανοεί δεν επαρκεί για να εξασφαλίζει γνώση της οντότητας του τι είναι αυτός (ο εαυτός-εγώ) που τα κάνει όλα αυτά.

Σήμερα, δεν υπάρχουν μελετητές οι οποίοι να δέχονται τον δυϊσμό ουσίας –πνεύματος και ύλης- και να ταυτίζουν τον εαυτό-εγώ με το πνεύμα (την άυλη υπόσταση, το *res cogitans*). Τα προβλήματα του δυϊσμού είναι γνωστά: πώς γίνεται μια άυλη ουσία να μπορεί να προκαλεί φυσικά γεγονότα (συμπεριφορά) και να συνδέεται με την ύλη-σώμα; Πώς είναι δυνατόν οι περισσότεροι άνθρωποι να έχουν έναν εαυτό (...η αρχή «ένας για κάθε πελάτη» σίγουρα καλύπτει τις φυσιολογικές περιπτώσεις... Dennett 1989) ενώ κάποιοι άλλοι να έχουν δύο ή τρεις (εαυτούς), όπως συμβαίνει σε περιπτώσεις πολλαπλής προσωπικότητας (βλ. σχετικά Dennett 1989); Αυτό σημαίνει ότι υπάρχουν μέσα τους δύο ή τρεις υποστάσεις;

Στο σημείο αυτό, θα πρέπει να γίνει διάκριση ανάμεσα α) στη γνώση που έχουμε για τις νοητικές μας καταστάσεις, γνώση η οποία περιλαμβάνει τόσο το γεγονός ότι σκεφτόμαστε όσο και το περιεχόμενο των σκέψεών μας, και β) τη γνώση του τι είμαστε, του τι είδους πράγμα είμαι εγώ που σκέφτομαι. Με άλλα λόγια, γνώση της φύσης του εαυτού. Ο Descartes, διαπιστώνοντας ότι έχει την ικανότητα για το πρώτο κι ότι αυτό ήταν το μόνο για το οποίο δεν μπορεί να αμφιβάλλει, συμπέρανε ότι αυτή η ικανότητα –η σκέψη- είναι και η ουσία του εαυτού του και άρα είναι ένα



σκεπτόμενο πράγμα, μια άυλη υπόσταση, ένα πνεύμα. Όμως, όπως παρατήρησε και ο Gassendi, ο συλλογισμός του δεν είναι έγκυρος διότι οι ιδιότητες ενός πράγματος δεν ταυτίζονται με την ουσία ή την υπόσταση του πράγματος καθαυτού.

### 1.5.2 ΔΕΝ ΥΠΑΡΧΕΙ ΕΑΥΤΟΣ

Τα προβλήματα σχετικά με τη δυνατότητα γνώσης του εαυτού σχετίζονται τόσο με το *εάν υπάρχει τρόπος να γνωρίσουμε τον εαυτό* όσο και με το *εάν υπάρχει κάτι* –εάν, δηλαδή, υπάρχει ο εαυτός- για να γνωρίσουμε.

Έτσι, για να περάσουμε στη δεύτερη θέση περί εαυτού, αρκετοί μελετητές –σε αντίθεση με όσα υποστήριξε ο Descartes- θεώρησαν ότι ο εαυτός δεν είναι κάτι που υπάρχει αλλά αποτελεί μια «επινόηση» ή κατασκευή. Ο Hume υποστηρίζει ότι ο εαυτός δεν υπάρχει ως εσωτερική υπόσταση αλλά είναι το σύνολο των αντιλήψεων. Στο έκτο κεφάλαιο – «Για την προσωπική ταυτότητα»- της *Πραγματείας για την Ανθρώπινη Φύση* ο Hume εξετάζει το ερώτημα για τη φύση του εαυτού.

Δέχεται ότι κάθε στιγμή έχουμε συνείδηση αυτού που αποκαλούμε εαυτό μας, νιώθουμε την ύπαρξή του και τη συνέχειά του. Όμως, από ποιες αντιλήψεις παράγεται η ιδέα του ενοποιημένου εαυτού με την οποία σχετίζονται οι διάφορες εντυπώσεις και ιδέες<sup>20</sup>;

---

<sup>20</sup> Τις νοητικές οντότητες που υπάρχουν στο νου, οι οποίες έχουν ονομαστεί από τον Descartes αλλά και από τους εμπειριστές Locke και Berkeley «ιδέες», ο Hume τις ονομάζει «αντιλήψεις» και τις διακρίνει σε δύο κατηγορίες, στις «εντυπώσεις» (impressions) και στις «ιδέες» (ideas) (Hume 2009, I, κεφ. I, 1, 83). Η σημαντικότερη διαφορά ανάμεσα στις εντυπώσεις και τις ιδέες είναι ότι οι δεύτερες εξαρτώνται αιτιακά από τις πρώτες. Πρόκειται για την «πρώτη αρχή που θεμελιώνει στην επιστήμη της ανθρώπινης φύσης» (Hume 2009, I, κεφ. I, 12, 90) και η οποία συμπεκνώνεται στη γενική πρόταση ότι «όλες οι απλές ιδέες μας, όταν εμφανίζονται για πρώτη φορά, προέρχονται από απλές εντυπώσεις, στις

Αναμφίβολα, θα πρέπει να υπάρχει μια ορισμένη εντύπωση<sup>21</sup> που να προκαλεί κάθε πραγματική ιδέα. Όμως, «Εάν υπάρχει κάποια εντύπωση που προκαλεί την ιδέα του εαυτού, αυτή η εντύπωση πρέπει να συνεχίζει ίδια και απaráλλαχτη καθ' όλη τη διάρκεια της ζωής μας, εφόσον ο εαυτός υποτίθεται ότι υπάρχει με αυτό τον τρόπο. Ωστόσο δεν υπάρχει καμιά εντύπωση σταθερή και αμετάβλητη. (...) Δεν μπορεί, λοιπόν, η ιδέα του εαυτού να παράγεται από κάποια από αυτές τις εντυπώσεις ή από οποιαδήποτε άλλη, συνεπώς δεν υπάρχει καμιά τέτοια ιδέα» (Hume 2009, I, κεφ. VI, 2, 440).

Τότε, με ποιον τρόπο όλες οι επιμέρους αντιλήψεις μας –παρότι διαφορετικές, διακριτές και ξεχωριστές η μία από την άλλη- ανήκουν στον εαυτό και πώς συνδέονται με αυτόν; Τι μας κάνει να έχουμε τη σταθερή τάση να υποθέτουμε πως οι διαδοχικές αντιλήψεις μας σχετίζονται με μία μοναδική υποκειμενική ταυτότητα ή έναν μοναδικό εαυτό και να πιστεύουμε ότι αυτός έχει αμετάβλητη και αδιάκοπη ύπαρξη καθ' όλη τη διάρκεια της ζωής μας;

---

οποίες αντιστοιχούν και τις οποίες αναπαριστούν με ακρίβεια» (Hume 2009, I, κεφ. I, 7, 87). Αυτή η σταθερή σύζευξη μεταξύ εντυπώσεων και ιδεών αποδεικνύει τη μεταξύ τους εξάρτηση και «η προτεραιότητα των εντυπώσεων (είναι) ισοδύναμη απόδειξη ότι αυτές είναι οι αιτίες των ιδεών μας και όχι οι ιδέες μας οι αιτίες των εντυπώσεών μας» (Hume 2009, I, κεφ. I, 8, 88). «Η σταθερή εμπειρία μου δείχνει ότι οι απλές εντυπώσεις πάντοτε προηγούνται των αντίστοιχων ιδεών, χωρίς ποτέ να εμφανίζονται με αντίστροφη σειρά. Για να δώσω σε ένα παιδί την ιδέα του πορφυρού ή του πορτοκαλί, του γλυκού ή του πικρού, του παρουσιάζω τα σχετικά αντικείμενα –ή, με άλλα λόγια, του παρέχω αυτές τις εντυπώσεις. Ποτέ όμως δεν ενεργώ τόσο παράλογα ώστε να επιδιώξω να παραγάγω τις εντυπώσεις διεγείροντας τις ιδέες. Οι ιδέες μας δεν παράγουν τις αντίστοιχες εντυπώσεις τους άμα τη εμφανίσει τους, ούτε αντιλαμβανόμαστε κάποιο χρώμα ή αισθανόμαστε κάποιο αίσθημα απλώς με το να το σκεφτούμε» (Hume 2009, I, κεφ. I, 8, 87).

<sup>21</sup> Εντυπώσεις ονομάζει ο Hume τις «αντιλήψεις που εισέρχονται με τη μεγαλύτερη δύναμη και βία. Υπό αυτό το όνομα συμπεριλαμβάνω όλα τα αισθήματα, τα πάθη και τις συγκινήσεις μας όπως αυτά κάνουν την πρώτη τους εμφάνιση στην ψυχή. Με τη λέξη ιδέες εννοώ τα αμυδρά είδωλα των εντυπώσεων στη σκέψη και το συλλογισμό. (...) Δεν είναι αναγκαίο, πιστεύω, να χρησιμοποιήσω πολλές λέξεις για να εξηγήσω αυτή τη διάκριση. Εύκολα μπορεί να αντιληφθεί ο καθένας τη διαφορά ανάμεσα στο αισθάνεσθαι και στο σκέπτεσθαι» (Hume 2009, I, κεφ. I, 1, 83).

Η απάντηση που δίνει ο Hume σχετίζεται με την τάση του ανθρώπινου να συγχέει και να ταυτίζει πράγματα που είναι διαφορετικά μεταξύ τους<sup>22</sup>. Στο πλαίσιο της «πλάνης» αυτής, ο καθένας θεωρεί ότι ο εαυτός είναι ο δεσμός που ενώνει τις πολλαπλές αντιλήψεις του. Όμως, η φιλοσοφική ανάλυση δείχνει ότι δεν υπάρχει πραγματικός δεσμός μεταξύ των αντιλήψεων. Αισθανόμαστε έναν τέτοιο δεσμό εξαιτίας των αποτελεσμάτων που οι συνειρμικές αρχές (ομοιότητα, συνάφεια, αιτιότητα) έχουν στο νου. Επινόουμε «μια νέα και αδιανόητη αρχή, η οποία συνδέει τα αντικείμενα και παρακάμπτει τη διακοπή ή τη μεταβολή τους. Επινόουμε, δηλαδή, τη συνεχή ύπαρξη των κατ' αίσθηση αντιλήψεών μας για να παρακάμψουμε τη διακοπή και καταφεύγουμε στην έννοια της ψυχής, του εαυτού και της υπόστασης για να συγκαλύψουμε τη μεταβολή» (Hume 2009, I, κεφ. VI, 6, 443-4).

Καταλήγει λοιπόν στο συμπέρασμα: «Προσωπικά, όταν εισχωρώ πιο βαθιά σε αυτό που αποκαλώ εαυτό, πάντα πέφτω πάνω στη μια ή στην άλλη επιμέρους αντίληψη: της ζέστης ή του κρύου, του φωτός ή της σκιάς, της αγάπης ή του μίσους, του πόνου ή της ευχαρίστησης. Ποτέ δεν μπορώ να συλλάβω τον εαυτό μου σε οποιαδήποτε στιγμή χωρίς να έχει μια αντίληψη, ούτε μπορώ να παρατηρήσω τίποτε άλλο πέρα από τις αντιλήψεις μου» (Hume 2009, I, κεφ. VI, 3, 440).

---

<sup>22</sup> «...ο νους, ακολουθώντας τις διαδοχικές αλλαγές στο σώμα, πραγματοποιεί μια εύκολη μετάβαση από την επισκόπηση της κατάστασής του σε μια δεδομένη στιγμή στη θεώρησή του σε κάποια άλλη στιγμή, χωρίς να αντιλαμβάνεται κάποια διακοπή στις ενέργειές του, με αποτέλεσμα να αποδίδει συνεχή ύπαρξη και ταυτότητα στο αντικείμενο» (Hume 2009, I, κεφ. VI, 10, 446-7). Έτσι, «...αν και πρέπει να παραδεχτεί κανείς πως μέσα σε διάστημα πολύ λίγων ετών τόσο τα φυτά όσο και τα ζώα υφίστανται μια καθολική αλλαγή, εμείς εξακολουθούμε να τους αποδίδουμε ταυτότητα, παρά το γεγονός ότι η μορφή, το μέγεθος και η υπόστασή τους μεταβάλλονται ολοκληρωτικά. Μια δρυς που ξεκινά από μικρό φυτό και καταλήγει να γίνει ένα τεράστιο δέντρο εξακολουθεί να είναι η ίδια δρυς, παρ' ότι ούτε ένα σωματίδιο της ύλης ή μία μορφή των μερών της δεν έχει παραμείνει το ίδιο. Ένα βρέφος γίνεται ενήλικος, άλλοτε χοντρός και άλλοτε αδύνατος, χωρίς να σημειωθεί καμιά αλλαγή στην ταυτότητά του» (Hume 2009, I, κεφ. VI, 13, 447-8).

Επομένως, η ιδέα του εαυτού είναι μια επινόηση, μια κατασκευή της φαντασίας την οποία η νους παράγει με φυσικό τρόπο. Στο νου υπάρχουν μόνο αντιλήψεις οι οποίες παράγουν το αίσθημα που προκαλεί την ιδέα του εαυτού. Δεν υπάρχει καμιά άμεση και απλή εντύπωση του εαυτού, συνεπώς η έννοια της προσωπικής ταυτότητας προέρχεται από τον αναστοχασμό, καθώς –χάρη στη μνήμη- οι παρελθούσες εντυπώσεις του νου εισάγουν η μία την άλλη και, τελικά, δεν έχουμε καμιά έννοια του νου διακριτή από τις επιμέρους αντιλήψεις.

Μεταγενέστεροι μελετητές –ακολουθώντας τη γραμμή του Hume- υποστήριξαν ότι ο εαυτός δεν είναι τίποτε περισσότερο από μια δέσμη ή συλλογή διαφορετικών αντιλήψεων (νοητικών φαινομένων και καταστάσεων). Ο Armstrong, για παράδειγμα, θεωρεί ότι ο εαυτός δεν αποτελεί αντικείμενο το οποίο μπορεί να δοθεί στην ενδοσκοπική μας αντίληψη αλλά μάλλον κάτι το οποίο πιστεύουμε ότι υπάρχει επειδή ακριβώς αποδεχόμαστε μια θεωρία. Είναι «μια θεωρητική έννοια, κάτι το οποίο επινοήθηκε για να συναρμόσει όλα τα επιμέρους γεγονότα τα οποία μας καθιστά γνωστά η ενδοσκόπηση» (Armstrong 1968, 326).

Ο Armstrong, στο βιβλίο του *A Materialistic Theory of Mind* μιλά για την ενδοσκόπηση και τη χαρακτηρίζει σαν «διαδικασία αυτο-ανίχνευσης» (self-scanner) των καταστάσεων του ανθρώπινου εγκεφάλου (Armstrong 1993, 324) η οποία εξελίσσεται σε επίπεδα: ένα νοητικό φαινόμενο (ενέργημα της ενδοσκόπησης) ενδοσκοπεί ένα άλλο νοητικό φαινόμενο (το αποβλεπτικό του αντικείμενο) και εξασφαλίζει στον οργανισμό πληροφορία σχετικά με αυτό. Η ενδοσκόπηση είναι ο τρόπος με τον οποίο «αποκτάμε συνείδηση των γεγονότων που συμβαίνουν στο νου μας». Για τον Armstrong, η συγκρότηση του υποκειμένου και πιο συγκεκριμένα η ύπαρξη ενός εγώ το οποίο ενδοσκοπείται και αποκτά συνείδηση των νοητικών του καταστάσεων φαίνεται ότι εξαρτάται από

την κατοχή της γλώσσας και τη θεωρητική σύλληψη της έννοιας του νου. Ο Armstrong δεν ισχυρίζεται ότι η συνείδηση του εαυτού βασίζεται στην ενδοσκόπηση. Υποστηρίζει ότι η ενδοσκοπική αντίληψη των νοητικών καταστάσεων οδηγεί τους ανθρώπους –συναγωγικά- σε μια εύλογη υπόθεση για την ύπαρξη του εαυτού ή του νου ως ουσίας της οποίας τα ενδοσκοπούμενα νοητικά φαινόμενα συνιστούν εκφάνσεις και εκδηλώσεις (Armstrong 1994, 337). Καθιστά σαφές ότι το εγώ δεν μπορεί να αποτελέσει αντικείμενο ενδοσκοπικής αντίληψης. Αναφέρει σχετικά: «όταν μιλάμε για το νου, ακόμα κι όταν χρησιμοποιούμε τη λέξη «εγώ»<sup>23</sup> κατά τη διατύπωση ενδοσκοπικών κρίσεων, προχωράμε πέρα από αυτό που είναι ενδοσκοπικά<sup>24</sup> παρατηρήσιμο» (Armstrong 1993, 337).

Τόσο ο Hume όσο και ο Armstrong κατέληξαν στο ότι ο εαυτός δεν είναι κάτι το οποίο υπάρχει επειδή –χρησιμοποιώντας την ενδοσκόπηση<sup>25</sup>- δεν μπόρεσαν να απομονώσουν και να εντοπίσουν έναν εαυτό μέσα στο σύνολο των νοητικών καταστάσεων ή γεγονότων των οποίων έχουμε συνείδηση. Το εργαλείο έρευνάς τους ήταν η εσωτερική έρευνα – ενδοσκόπηση ή συνείδηση- η οποία συντελείται όταν εστιάζω την προσοχή μου στο νου μου και τις διεργασίες του («Προσωπικά, όταν εισχωρώ πιο βαθιά σε αυτό που αποκαλώ εαυτό, πάντα πέφτω πάνω στη μια ή στην άλλη επιμέρους αντίληψη...» Hume 2009, I, κεφ. VI, 3, 440).

Εδώ, έχουμε να κάνουμε με τη σχέση υποκειμένου-αντικειμένου όπου το υποκείμενο της συνείδησης -το εγώ/ εαυτός- θα πρέπει να αντικειμενοποιήσει τον εαυτό του.

---

<sup>23</sup> Η λέξη «εγώ» σε εισαγωγικά δηλώνει το α' πρόσωπο της ανωνυμίας του πρώτου προσώπου ενώ χωρίς εισαγωγικά ταυτίζεται με το εγώ που σκέφτεται και έχει συνείδηση, τον εαυτό.

<sup>24</sup> Για την ενδοσκόπηση στον Armstrong βλ. Παράρτημα.

<sup>25</sup> Ο όρος θα χρησιμοποιείται για να αποδώσει την ικανότητα πρόσβασης στις νοητικές μας καταστάσεις, για περισσότερα βλ. Παράρτημα.

Η σχέση αυτή προϋποθέτει αναπόφευκτα μια δυαδική δομή, μια διάκριση ανάμεσα σε αυτό που λαμβάνεται ως αντικείμενο και σε αυτό που λαμβάνεται ως υποκείμενο της σχέσης αυτής (είτε η σχέση αυτή ονομάζεται συνείδηση είτε ενδοσκόπηση, αυτό είναι κάτι που δεν μας ενδιαφέρει, αφού δεν αλλάζει η δυική δομή της σχέσης). Εάν ο εαυτός (ως εγώ ή υποκείμενο της συνείδησης -ή ενδοσκόπησης-) είναι το αντικείμενο, τότε πρέπει ως τέτοιο να είναι κάτι διαφορετικό από τον εαυτό (ως εγώ ή υποκείμενο της συνείδησης) ως υποκείμενο της σχέσης αυτής που θα εξασφάλιζε τη γνώση του. Η διαφορά δεν πρέπει να είναι – απαραίτητα- οντολογική, με την έννοια ότι θα πρέπει να μιλάμε για δύο διαφορετικά πράγματα ή οντότητες. Περισσότερο, «η θέση μου είναι ότι για να είναι το x αντικείμενο της εμπειρίας θα πρέπει το x να βρίσκεται σε ένα ιδιαίτερο εμπειρικό ή γνωσιακό ή επιστημικό καθεστώς. Για να το θέσω διαφορετικά, από μια φαινομενολογική προοπτική, η ιδιότητα του να είναι κάτι αντικείμενο συνίσταται σε έναν ιδιαίτερο τρόπο δοτικότητας» (Zahavi 2006, 6).

Γνωσιολογικά λοιπόν, δεν μπορεί το υποκείμενο του ενεργήματος της συνείδησης (ή, ενδοσκόπησης) να ταυτίζεται με το αντικείμενο του ενεργήματος. Άρα, η αδυναμία αυτή οδήγησε τους μελετητές στο συμπέρασμα ότι

1. δεν μπορώ να συλλάβω τον εαυτό μου ως αντικείμενο της συνείδησής μου ή της ενδοσκόπησης (και άρα δεν μπορώ να γνωρίσω τον εαυτό,) και άρα
2. δεν υπάρχει εαυτός αλλά ο εαυτός αποτελεί μια κατασκευή την οποία είτε ο ίδιος ο νους παράγει με «φυσικό τρόπο» (Hume) είτε είναι αποτέλεσμα της κοινωνικής επίδρασης και της εισαγωγής μας σε μια συγκεκριμένη πολιτισμική και γλωσσική κοινότητα (Armstrong).

Βέβαια, εδώ τίθεται το ερώτημα εάν είναι επιτρεπτό να καταλήξω στο συμπέρασμα ότι δεν υπάρχει εαυτός επειδή ο τρόπος που χρησιμοποίησα για να τον γνωρίσω είναι ατελέσφορος. Το σωστότερο θα ήταν να διαπιστώσω ότι δεν μπορώ να γνωρίσω και να μελετήσω τον εαυτό μέσω της συνείδησης-ενδοσκόπησης. Αυτό είναι που υποστηρίζει ο Kant.

### 1.5.3 Ο ΕΑΥΤΟΣ ΥΠΑΡΧΕΙ ΑΛΛΑ ΔΕΝ ΜΠΟΡΟΥΜΕ ΝΑ ΑΠΟΦΑΝΘΟΥΜΕ ΓΙΑ ΤΗ ΦΥΣΗ ΤΟΥ

Ο Kant υποστήριξε ότι υπάρχει εαυτός όμως δεν μπορούμε να τον γνωρίσουμε και –έτσι- δεν μπορούμε να αποφανθούμε για τη φύση του. Η θέση του Kant μπορεί να ειπωθεί σαν μια απάντηση στη θέση του Hume ότι η έννοια του εαυτού είναι μια ψευδαίσθηση αφού δεν μπορεί να αποτελέσει ποτέ αντικείμενο ενδοσκοπικής αντίληψης. Για τον Kant, ο εαυτός ή το εγώ υπάρχει –ως υπερβατολογικό υποκείμενο της σκέψης, το εγώ του «εγώ νοώ»- αποτελεί συνθήκη κάθε συνείδησης και παρότι δεν μπορεί ποτέ να γνωσθεί καθαυτό αποτελεί προϋπόθεση για την ύπαρξη του νου και της σκέψης.

«Αλλά το Εγώ αυτό δεν είναι εξ' ίσου ούτε εποπτεία<sup>26</sup> ούτε και έννοια για ένα οποιοδήποτε αντικείμενο, αλλά (είναι) η απλή μορφή της

---

<sup>26</sup> «Αν αισθητικότητα ονομάζουμε τη δεκτικότητα του πνεύματός μας, δηλ. την ικανότητά του να προσλαμβάνει παραστάσεις, εφόσον κατά κάποιο τρόπο επενεργεί κάτι πάνω σ' αυτό, τότε, αντίθετα, νους είναι η ικανότητα που γεννά από μέσα της παραστάσεις ή η αυτενέργεια της γνώσεως. Η φύση μας είναι έτσι πλασμένη, ώστε η εποπτεία να μην μπορεί να είναι τίποτε άλλο παρά μόνο κατ' αίσθηση, δηλ. να περιέχει μόνο τον τρόπο, το πώς πάσχουμε από τα αντικείμενα. Αντίθετα, η ικανότητα που μας επιτρέπει να νοούμε το αντικείμενο μιας κατ' αίσθηση εποπτείας είναι ο νους. Σε καμιά από τις δύο αυτές ιδιότητες δεν πρέπει να δίνεται μεγαλύτερη προτίμηση από την άλλη. Χωρίς αισθητικότητα δε θα μας δινόταν κανένα αντικείμενο και χωρίς νου δε θα μπορούσε να νοηθεί κανένα από αυτά. Εννοήματα χωρίς περιεχόμενο είναι κενά, εποπτείες χωρίς έννοιες είναι τυφλές. Γι' αυτό είναι εξίσου αναγκαίο να κάνη κανένας τις έννοιές του αισθητές (δηλ. να τις συναρτά μ' ένα αντικείμενο που ανήκει στην εποπτεία), καθώς και να καθιστά τις εποπτείες του εννοητές (δηλ. να τις υπαγάγη κάτω από έννοιες). Και οι δύο δυνάμεις ή ικανότητες δεν μπορούν ν' ανταλλάσσουν αμοιβαία το λειτουργικό τους ρόλο. Ο νους δεν έχει τη δυνατότητα να εποπτεύσει κάτι και οι αισθήσεις δεν έχουν

συνειδήσεως που μπορεί να συνοδεύει και των δύο ειδών τις παραστάσεις και να τις ανάγη έτσι σε γνώσεις» (Kant 2006, A 382, 67).

Η συνείδηση του εγώ-εαυτού η οποία εξασφαλίζεται μέσω της συνείδησης των νοητικών μας αναπαραστάσεων δε στηρίζεται σε κάποια σχέση υποκειμένου – αντικειμένου. Δεν αποκτάμε συνείδηση του εγώ επειδή αυτό με κάποιο τρόπο «αναπαρίσταται» αλλά απλά επειδή «δηλώνεται» μέσω των αναπαραστάσεων. Γι' αυτό και η αυτο-αναφορά που προϋποθέτει η χρήση της αντωνυμίας του πρώτου προσώπου δε στηρίζεται στη συνείδηση κάποιων ιδιοτήτων ή ποιοτήτων του εγώ-εαυτού τις οποίες γνωρίζουμε με κάποιο τρόπο.

«Συνεπώς δεν γνωρίζω τον ίδιο τον εαυτό μου, με το να έχω συνείδηση του εαυτού μου ως νοούντος, αλλά [τον γνωρίζω] όταν έχω συνείδηση της εποπτείας<sup>27</sup> του ίδιου του εαυτού μου, ως εποπτείας προσδιωρισμένης εν αναφορά προς τη λειτουργία του Νοείν. Όλοι επομένως οι τρόποι (modi) της αυτοσυνειδησίας εις το Νοείν καθ' εαυτό δεν είναι ακόμη έννοιες της νοήσεως για αντικείμενα (Κατηγορίες<sup>28</sup>), αλλά ψιλές λειτουργίες που δεν παρέχουν στο Νοείν κανένα απολύτως αντικείμενο να γνωρίση, επομένως δεν προσφέρουν επίσης ούτε και τον εαυτό μου τον ίδιο ως αντικείμενο» (Kant 2006, B 407, 87).

---

τη δυνατότητα να νοήσουν κάτι. Μόνο από την ένωσή τους μπορεί να εκπηγάση γνώση» Kant 1979, A51(B75)-A52(B76), 16-7.

<sup>27</sup> «Μία παράσταση με συνείδηση [δηλ. μία αντίληψη perception] που αναφέρεται αποκλειστικά στο υποκείμενο ως τροποποίηση της καταστάσεώς του είναι *αίσθηση* [sensatio], μία αντικειμενική αντίληψη [Perception] είναι *γνώση* [cognitio]. Αυτή [η τελευταία] είναι είτε *εποπτεία* [Anschauung] είτε *έννοια* [Begriff]. Εκείνη [η εποπτεία] αναφέρεται άμεσα στο αντικείμενο και είναι ατομική. Τούτη [η έννοια] αναφέρεται έμμεσα μέσω ενός χαρακτηριστικού γνωρίσματος που μπορεί να είναι κοινό σε περισσότερα πράγματα.

<sup>28</sup> Κατηγορίες είναι «οι καθαρές, πρωτογενείς έννοιες του νου, τις οποίες περιέχει μέσα του a priori ο νους και στις οποίες μονάχα οφείλει την καθαρότητά του. Γιατί μόνο χάρη σε αυτές μπορεί να κατανοήσει κατιτί στο πολλαπλό της εποπτείας, δηλαδή να νοήσει ένα αντικείμενο δικό της. Οι κατηγορίες είναι α) Του ποσού (ενότητα-πολλότητα-ολότητα) β) Του ποιού (πραγματικότητα-άρνηση-περιορισμός) γ) Της αναφοράς (ενύπαρξη και αυθύπαρξη-αιτιότητα και εξάρτηση-κοινωνία) δ) Του τρόπου (δυνατότητα/μη δυνατότητα-υπάρχειν/μη υπάρχειν-αναγκαιότητα/τυχαιότητα) Kant 1979, A80-81, 50.



Ο Kant υποστήριξε ότι προσαρτώντας το «εγώ» στις σκέψεις μας, δηλώνουμε το υποκειμένο μόνο υπερβατολογικά (transcendentally) χωρίς να επισημαίνουμε σε αυτό κανενός είδους ποιότητα ή ιδιότητα –στην πραγματικότητα, χωρίς να γνωρίζουμε τίποτα γι’ αυτό ούτε άμεσα ούτε μέσω συναγωγής.

Η συνείδηση του εγώ ως υποκειμένου είναι αυτό που ο Kant ονομάζει «καθαρή αυτοσυνειδησία» (Kant 2006, B422, 99), δε στηρίζεται σε κάποια μορφής αντίληψης ή γνώσης του εγώ και προϋποτίθεται σε κάθε μορφής συνείδηση. Ο Kant κάνει σαφή διάκριση ανάμεσα στην «καθαρή» συνείδηση του εγώ –η οποία δε στηρίζεται σε καμιάς μορφής συνείδησης ή αντίληψης του εγώ και την ονομάζει υπερβατολογική κατάληψη (transcendental apperception)<sup>29</sup> - και τη συνείδηση του εαυτού μέσω της εσωτερικής αίσθησης (inner sense). Θεωρεί ότι μέσω της εσωτερικής αίσθησης εξασφαλίζεται η συνείδηση του εαυτού όπως αυτός μας παρουσιάζεται μέσα από τη συνείδηση των νοητικών μας καταστάσεων. Ο εαυτός μπορεί να δίδεται ως αντικείμενο της εσωτερικής αίσθησης όπως και τα άλλα φαινόμενα -«Ο άνθρωπος είναι και ο ίδιος φαινόμενο» (Kant 2006, A552/B580, 234)- αλλά αυτό δε σημαίνει ότι μπορούμε ποτέ να τον γνωρίσουμε όπως πραγματικά είναι παρά όπως μας παρουσιάζεται μέσα από το σύνολο των αναπαραστάσεων. Αυτή όμως η μορφή αυτοσυνειδησίας είναι διαφορετική από την «καθαρή αυτοσυνειδησία» -τη συνείδηση του εγώ ως υποκειμένου- και βασίζεται στην ενδοσκόπηση (inner sense). *Για τον Kant, ο εαυτός-εγώ δεν μπορεί να γνωσθεί καθαυτός και άρα δεν μπορούμε να αποφανθούμε για τη φύση του.*

---

<sup>29</sup> «Η κατάληψη και η συνθετική ενότητά της δεν είναι τόσο ταυτόσημη με την εσωτερική αίσθηση [όσο νομίζουμε], ώστε εκείνη [η κατάληψη] μάλλον, ως πηγή κάθε είδους συνδέσεως, αναφέρεται με την επωνυμία των κατηγοριών στο πολλαπλό των εποπτειών εν γένει, στο αντικείμενο γενικά πριν από την κατ’ αίσθηση εποπτεία» (Kant 1979, B154, 123).

#### 1.5.4 Ο ΕΑΥΤΟΣ ΩΣ ΕΓΚΕΦΑΛΙΚΗ ΛΕΙΤΟΥΡΓΙΑ - ΣΤΟ ΠΛΑΙΣΙΟ ΤΟΥ ΑΝΑΓΩΓΙΣΜΟΥ

Από την άλλη, η προσπάθεια να αναχθεί ο εαυτός σε συγκεκριμένες εγκεφαλικές λειτουργίες (αναγωγισμός) ή περιοχές του εγκεφάλου αντιμετωπίζει πολλά προβλήματα. Ο εαυτός χρησιμοποιεί το ίδιο σύστημα νευρωνικών δικτύων που χρησιμοποιεί και η συνείδηση ή όχι; Μπορεί να υπάρχει συνείδηση –ως λειτουργία- και να μην υπάρχει εαυτός; Η έρευνα στον τομέα αυτό δεν έχει προχωρήσει τόσο ώστε να μας επιτρέπει να πούμε ότι ο εαυτός είναι το αποτέλεσμα της λειτουργίας συγκεκριμένων εγκεφαλικών δομών ή νευρωνικών δικτύων. Παρότι έχουμε εμπειρία του εαυτού μας ως μοναδιαίου και ενιαίου, ο εγκέφαλος αποτελείται από δισεκατομμύρια νευρώνων. Ο τρόπος με τον οποίο σύνολα νευρώνων συγχρονίζονται για να παράγουν ενότητα στην αντίληψη και την πράξη αποτελεί μια ενεργή περιοχή έρευνας στις Νευροεπιστήμες και παρότι οι επιστήμονες έχουν πλήρως κατανοήσει το μηχανισμό του νευρωνικού συγχρονισμού (neural synchronization) φαίνεται να υπάρχει αγεφύρωτο χάσμα ανάμεσα στο μοναδιαίο και ενιαίο εαυτό που οι περισσότεροι νιώθουμε πως έχουμε και τον κατατμημένο εγκέφαλο (divisible brain) που ανακαλύπτουν οι ερευνητές. Αυτό είναι, με άλλα λόγια, το πρόβλημα της ενοποίησης του εαυτού: δεν ξέρουμε σε ποιο ακριβώς μέρος του εγκεφάλου «βρίσκεται» ο εαυτός ή ποιες εγκεφαλικές δομές είναι οι πιο σημαντικές για τη «δημιουργία» του. Υπάρχουν μελέτες οι οποίες δείχνουν ότι βλάβες στις προμετωπιαίες περιοχές και σε περιοχές του δεξιού ημισφαιρίου του εγκεφάλου παίζουν σημαντικό ρόλο σε περιπτώσεις ασθενών οι οποίοι υποφέρουν από απώλεια του εαυτού (Feinberg & Keenan 2005) ή ότι, όταν γίνεται λεκτική αυτό-αναφορά (self-attribution) ενεργοποιούνται περιοχές του δεξιού προμετωπιαίου φλοιού (Craig et al., 1999). Όμως, δεν μπορεί

κανείς να ισχυριστεί ότι υπάρχουν συγκεκριμένες εγκεφαλικές δομές στις οποίες υπάρχει ο εαυτός ή οι οποίες είναι ο εαυτός.

## **1.6 ΜΗΠΩΣ ΟΙ ΑΝΘΡΩΠΟΙ ΕΙΝΑΙ ΗΛΙΘΙΟΙ;**

Είδαμε, μέχρι τώρα, ότι ο εαυτός στο πλαίσιο της Νεότερης φιλοσοφίας αντιμετωπίστηκε ως κάτι εσωτερικό, κάτι δηλαδή που υπάρχει μέσα μας όχι σαν όργανο αλλά ως άυλη, νοητική οντότητα (Descartes) ή ως κάτι που υπάρχει μέσα μας αλλά δεν μπορούμε να το γνωρίσουμε και να αποφανθούμε για τη φύση του (Kant), οπότε δεν μπορούμε να πούμε ως τι υπάρχει. Άλλοι, πάλι, υποστήριξαν ότι δεν υπάρχει κάτι που να είναι εαυτός αλλά πρόκειται για μια κατασκευή του νου, μια ιδέα την οποία επινοούμε. Τέλος, στα νεότερα χρόνια υποστηρίχτηκε ότι ο εαυτός είναι μία εγκεφαλική λειτουργία.

Σε κάθε περίπτωση, ο εαυτός αντιμετωπίστηκε ως κάτι εσωτερικό, κάτι που όλοι έχουμε αλλά δεν είναι ορατός στους άλλους παρά μόνο εκδηλώνεται μέσα από συγκεκριμένες λειτουργίες και ενέργειες που αποδεικνύουν την ύπαρξή του. Αυτή ήταν η γενική κατεύθυνση η οποία είχε συνδέσει τον εαυτό με το νοητικό και τη συνείδηση και η οποία τον αντιμετώπιζε με αμηχανία και διστακτικότητα. Η κατάσταση αυτή οφειλόταν στο γεγονός ότι η εσωτερική «θέση» του και η σύνδεσή του με το νου ή τη συνείδηση τον καθιστούσε προβληματικό αντικείμενο επιστημονικής μελέτης. Τι ακριβώς να μελετηθεί; Κάτι που υπάρχει αλλά δεν ξέρουμε τι είναι; Κάτι που δεν υπάρχει –στην πραγματικότητα– αλλά νομίζουμε ότι υπάρχει και μάλιστα –ακόμη χειρότερα– υποκρινόμαστε και υποδυνάμαστε όλοι ότι είμαστε εαυτοί και έχουμε εαυτούς, ενώ στην πραγματικότητα πρόκειται για μια γλωσσική συνθήκη και πολιτισμική

κατασκευή<sup>30</sup> μέσα στην οποία έχουμε μάθει να ζούμε; Πώς να μελετηθεί επιστημονικά και αντικειμενικά κάτι που ερμηνεύεται και υφίσταται σε πλαίσιο ατομικό, ιδιωτικό, μη άμεσα προσπελάσιμο από άλλους (έναν επιστημονικό παρατηρητή-μελετητή) και άρα –απελπιστικά- υποκειμενικό;

Τα παραπάνω αδιέξοδα σχετικά με τη δυνατότητα απόδειξης της ύπαρξης του εαυτού ή της φύσης του εαυτού οδήγησαν αρκετούς μελετητές στην ρήξη με το ατελέσφορο δόγμα της εσωτερικότητας του εαυτού και άνοιξαν το δρόμο σε νεότερες θεωρίες που θεωρούν τον εαυτό –ή, σωστότερα, την εαυτότητα, ως ιδιότητα να είναι κάποιος εαυτός- ως μία αίσθηση. Στο πλαίσιο αυτό ο εαυτός υπάρχει πρωτίστως ως εμπειρία η οποία εξασφαλίζεται μέσα από μία μορφή αυτό-εξοικείωσης αυτού που είναι ο καθένας.

Παρότι σήμερα συνεχίζεται η σχετική συζήτηση, φαίνεται περίεργο – τουλάχιστον- να ισχυριστεί κανείς ότι δεν υπάρχει εαυτός. Ο Strawson σχολιάζει σχετικά: «...μερικοί συμπεραίνουν ότι αποτελεί ψευδαίσθηση να πιστεύει κανείς ότι υπάρχει κάτι τέτοιο όπως ο εαυτός, μια ψευδαίσθηση η οποία πηγάζει από τίποτε περισσότερο παρά από μια λανθασμένη χρήση της γλώσσας. Αυτό, εντούτοις, δεν είναι σωστό. Οι άνθρωποι δεν είναι ηλίθιοι. Το πρόβλημα του εαυτού δεν προκύπτει από μια αφύσικη χρήση της γλώσσας η οποία «γεννιέται» από το τίποτα. Αντιθέτως: η χρήση μιας φράσης όπως «ο εαυτός» προκύπτει από μια προγενέστερη και ανεξάρτητη αίσθηση ενός τέτοιου πράγματος, δηλαδή του εαυτού» (Strawson 1997, 405).

---

<sup>30</sup> Ο Taylor γράφει σχετικά: «Έτσι καταλήγουμε να θεωρούμε ότι ‘έχουμε’ εαυτούς όπως έχουμε κεφάλια. Όμως η ιδέα αυτή καθαυτήν ότι έχουμε ή είμαστε ‘ένας εαυτός’, ότι το ανθρώπινο πράττειν ορίζεται κατ’ ουσίαν ως ο ‘εαυτός’, είναι μία γλωσσική αντανάκλαση του νεωτερικού μας κατανοείν και της ριζικής αυτοπάθειας που ενέχει» (Taylor 2007, 291).

Η παρούσα διατριβή θα υποστηρίξει ότι ο εαυτός υπάρχει ως αίσθηση η οποία διαμορφώνεται μέσα από την αυτό-παρουσίασή μας και την εξοικείωσή μας με αυτό που είμαστε. Δεν θα ασχοληθούμε με το βιογραφικό εαυτό ούτε με τον εαυτό ως κοινωνικο-πολιτισμική ή ιδεολογική κατασκευή ούτε –ακόμη- με τον εαυτό ως το υποκείμενο της συνείδησης. Θα μελετήσουμε τον εαυτό που συνδέεται και συναρτάται με το «εγώ» που χρησιμοποιούμε καθώς μιλάμε και αναφερόμαστε σε αυτό που είμαστε, στον εαυτό μας. Στον εαυτό στον οποίο αναφερόμαστε ακόμα κι αν έχουμε πάθει αμνησία και έχουμε «χάσει» το βιογραφικό εαυτό μας. Δεν θα υιοθετήσουμε κανέναν από τους ορισμούς του εαυτού που προηγήθηκαν αλλά θα ξεκινήσουμε μελετώντας την επικοινωνία και τη γλώσσα προσπαθώντας να βρούμε τι είναι αυτό που σκέφτονται οι άνθρωποι όταν χρησιμοποιούν το «εγώ», και τι μπορεί να αποκαλύψει η συνειδητή αυτό-αναφορά για τη φύση και τα χαρακτηριστικά του εαυτού.

## ΚΕΦΑΛΑΙΟ 2: Ο ΕΑΥΤΟΣ ΣΤΗΝ ΕΠΙΚΟΙΝΩΝΙΑ

### 2.1 ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Στο κεφάλαιο αυτό θα στραφούμε στη μελέτη της γλώσσας. Η γλωσσική προσέγγιση θέλει να ερευνήσει το πώς κάθε άνθρωπος που έχει εαυτό, το δείχνει και το δηλώνει μέσω της γλώσσας. Θα πρέπει να σημειωθεί ότι το «έχει» εδώ δε συνεπάγεται κάποια δέσμευση σχετική με την οντολογία του εαυτού. Στην Ψυχολογία του κοινού νου, οι άνθρωποι πιστεύουν ότι έχουν εαυτό. Το εάν έχουν εαυτό επειδή πράγματι υπάρχει ο εαυτός ή έχουν εαυτό γιατί η γλώσσα και το πολιτισμικό περιβάλλον τους έχει μάθει να είναι εαυτοί και να έχουν εαυτό, αυτό είναι κάτι που θα συζητηθεί στη συνέχεια. Άρα, στην παρούσα φάση, το «έχει» χρησιμοποιείται καταχρηστικά μια και δεν έχει ακόμα αποδειχθεί ότι ο εαυτός υπάρχει. Εναλλακτικά, θα μπορούσε κάποιος να πει «οι άνθρωποι νομίζουν ότι έχουν εαυτό...». Πάντως, ακόμα και εκείνοι που υποστηρίζουν ότι ο εαυτός δεν υπάρχει (βλ. Hume, Armstrong) δεν αρνούνται ότι οι άνθρωποι μιλούν και συμπεριφέρονται σαν να έχουν έναν.

Θα μελετήσουμε, λοιπόν, ποια ιδιαίτερα στοιχεία και χαρακτηριστικά του εαυτού αποδίδονται γλωσσικά. Πιο συγκεκριμένα, θα εξετάσουμε το ρόλο του εαυτού στην επικοινωνία, πώς αντιμετωπίζουμε τους ανθρώπους που έχουν εαυτό και τι είδους αυθεντία τους αναγνωρίζουμε. Επιπλέον, θα ερευνήσουμε τι σκεφτόμαστε όταν χρησιμοποιούμε τη λέξη «εγώ», πώς σκεφτόμαστε το εγώ<sup>31</sup> και ποια είναι τα χαρακτηριστικά των

---

<sup>31</sup> Όπου αναφέρεται το «εγώ» σε εισαγωγικά δηλώνει την προσωπική ανωνυμία του πρώτου προσώπου ενώ χωρίς εισαγωγικά (εγώ) δηλώνει τον εαυτό ως αυτό στο οποίο θέλουμε να αναφερθούμε, όταν λέμε «εγώ».

αυτοσυνειδησιακών κρίσεων<sup>32</sup>, των κρίσεων δηλαδή που εκφράζουν πληροφορίες για τον εαυτό.

## **2.2 Ο ΕΑΥΤΟΣ ΣΤΗΝ ΕΠΙΚΟΙΝΩΝΙΑ: Η ΑΥΘΕΝΤΙΑ ΤΟΥ ΕΑΥΤΟΥ**

«Η πόρτα είναι ανοιχτή!», «Ο Γιάννης με πήρε τηλέφωνο», «Δώσε μου, σε παρακαλώ, τα κλειδιά»: οι παραπάνω προτάσεις, όπως και πολλές άλλες που προφέρουμε ή ακούμε καθημερινά, αναφέρονται σε πρόσωπα, πράγματα και καταστάσεις του περιβάλλοντός μας. Από την άλλη, υπάρχουν προτάσεις οι οποίες αναφέρονται στον εαυτό μας και οι οποίες περιέχουν πληροφορίες σχετικά με εμάς. «Δεν ακούω καλά, νομίζω ότι βούλωσαν τα αυτιά μου», «Πονάει το κεφάλι μου», «Έχουν παγώσει τα χέρια μου», «Αισθάνομαι μεγάλο άγχος για τη σημερινή εκδήλωση». Αυτές ονομάζονται αυτοσυνειδησιακές κρίσεις-προτάσεις γιατί αποδίδουν πληροφορίες για καταστάσεις του εαυτού<sup>33</sup> μας.

Αυτό που είναι χαρακτηριστικό των αυτοσυνειδησιακών προτάσεων ή κρίσεων –των κρίσεων, δηλαδή, που εκφέρουμε σχετικά με καταστάσεις του εαυτού μας- είναι ότι αυτές ακριβώς οι κρίσεις γίνονται σεβαστές από τους άλλους, με την έννοια ότι κανείς δεν τις αμφισβητεί ή δεν αμφιβάλλει για αυτές. Όταν πει κάποιος «Πονάει το κεφάλι μου» συνήθως δεν του απαντάμε «όχι, δεν σου πονάει!». Σε φυσιολογικές λοιπόν συνθήκες –όταν, δηλαδή, δεν έχουμε λόγο να πιστεύουμε ότι κάποιος θέλει να μας εξαπατήσει και λέει ψέματα ή ότι είναι τρελός και

---

<sup>32</sup> Οι αυτοσυνειδησιακές κρίσεις εκφράζουν «σκέψεις στις οποίες ένα υποκείμενο σκέψης και δράσης σκέφτεται σχετικά με τον εαυτό του, δηλαδή σχετικά με το υποκείμενο της σκέψης και δράσης» (Evans 1982, 207).

<sup>33</sup> Η λέξη «εαυτός» εδώ αποδίδει πολύ γενικά και σχηματικά- αυτό που είμαστε, την ανθρώπινη ύπαρξη.

παραληρεί- αναγνωρίζουμε την ιδιαίτερη θέση που έχει κάποιος σε σχέση με τις κρίσεις που εκφράζει, τέτοια που να μην μας επιτρέπει να αμφισβητούμε αυτά που πιστεύει, αισθάνεται, επιθυμεί και σκέφτεται.

Για τον Wright «η αυθεντία που πάγια αναγνωρίζεται στις πεποιθήσεις ενός υποκειμένου, ή στις εκπεφρασμένες κρίσεις του, σχετικά με τις αποβλεπτικές του καταστάσεις (intentional states), συνιστά μια θεμελιώδη αρχή» (Wright 1989, 632).

## **2.2.1 Η ΑΥΘΕΝΤΙΑ ΤΟΥ ΠΡΩΤΟΥ ΠΡΟΣΩΠΟΥ ΣΤΟ ΚΑΡΤΕΣΙΑΝΟ ΠΛΑΙΣΙΟ**

Η αυθεντία του πρώτου προσώπου συνδέεται –για κάποιους μελετητές– με το γεγονός ότι έχουμε προνομιακή και άμεση πρόσβαση στις νοητικές μας καταστάσεις. Αυτός ο ιδιαίτερος τρόπος, στο καρτεσιανό μοντέλο του νου, που επικρατούσε για πολλούς αιώνες, ονομάζεται ενδοσκόπηση<sup>34</sup> και συνιστά μια μορφή αντίληψης εσωτερικής, μια εσωτερική αίσθηση.

Στο καρτεσιανό πλαίσιο, ο νους αποτελεί «υπόσταση η οποία περιγράφεται ως άυλη, αθάνατη, αυτόνομη, μοναδική και αυτοπροσδιοριζόμενη, διάφανη στον εαυτό της (επειδή είναι ταυτόχρονα αλάθητη και πλήρης στη συνείδηση του εαυτού της)» (Moran 2001, xxviii).

---

<sup>34</sup> Για μια κριτική στην έννοια της ενδοσκόπησης ως εσωτερικής αίσθησης βλ. Χατζημωυσής, Α., 2010.



Το καρτεσιανό Cogito<sup>35</sup>, θεμελιώνει τη θέση ότι η διανοητική σύλληψη αποτελεί το κριτήριο της αλήθειας και –συνακόλουθα– ότι η ενδοσκόπηση (ως τρόπος που διαθέτουμε να αντιλαμβανόμαστε τις νοητικές μας καταστάσεις) εξασφαλίζει στο σκεπτόμενο υποκείμενο την προνομιακή πρόσβαση στις καταστάσεις του νου του. Έτσι, οι αυτο-αποδόσεις μας απολαμβάνουν το προνόμιο της «αυθεντίας του πρώτου προσώπου» διότι συνιστούν γνώση βέβαιη και αληθή (αφού το επιστημολογικό τους θεμέλιο είναι η ενδοσκόπηση η οποία –στο καρτεσιανό πλαίσιο– εξασφαλίζει άμεση πρόσβαση στην αλήθεια της νόησης).

Έτσι λοιπόν, η «αυθεντία του εαυτού» ή «η αυθεντία του πρώτου προσώπου» –όπως έχει επικρατήσει να λέγεται– αποτελεί συνέπεια της ενδοσκόπησης, του γεγονότος δηλαδή ότι εμείς –και μόνο εμείς– έχουμε τη δυνατότητα πρόσβασης στις νοητικές μας καταστάσεις (προνομιακός και ιδιωτικός χαρακτήρας). Αφού, λοιπόν, μόνο εμείς μπορούμε ενδοσκοπικά να έχουμε πρόσβαση στις νοητικές μας καταστάσεις είναι προφανές ότι οι δικές μας κρίσεις για τις νοητικές μας καταστάσεις δεν μπορούν να αμφισβητηθούν. Σε σχέση με τις νοητικές μας καταστάσεις είμαστε και «παντογνώστες» και «αλάθητοι».

Ο Ryle , ο οποίος κινείται στο πλαίσιο της αναλυτικής παράδοσης, στο έργο του *The Concept of Mind* θέτει ως βασικό του στόχο να διαλύσει το μύθο «του φαντάσματος μέσα στη μηχανή» (ghost in the machine), της

---

<sup>35</sup> Ο Ντεκάρτ βλέπει τη νόηση –ή τη δύναμη της σκέψης– ως μια ικανότητα που έχουμε να κατασκευάζουμε τάξεις που ανταποκρίνονται στους απαιτούμενους από τη γνώση ή την κατανόηση ή τη βεβαιότητα γνώμονες. Στο πλαίσιο αυτό, η αλήθεια συναρτάται από την αυτοπαθή στάση του υποκειμένου «...όταν το πνεύμα νοεί<sup>35</sup>, στρέφεται τρόπον τινά προς τον εαυτό του και κατοπτεύει κάποια από τις ιδέες που ενυπάρχουν στο ίδιο» (Ντεκάρτ 2009, VI, 162). Πρέπει να στραφούμε προς τα μέσα και να αποκτήσουμε επίγνωση της ίδιας της δραστηριότητάς μας και των διαδικασιών που μας διαμορφώνουν. «...γνωρίζω εμφανώς ότι δεν μπορώ να αντιληφθώ τίποτε ευκολότερα και εναργέστερα από το πνεύμα μου» (Ντεκάρτ 2009, II, 85).

καρτεσιανής<sup>36</sup> δηλαδή σύλληψης του νου. Ο «μύθος» αυτός επικρατούσε για αιώνες στο φιλοσοφικό στοχασμό της Δύσης και αντιμετώπιζε το νου (mind) σαν μια ιδιαίτερη, μη-φυσική, άυλη υπόσταση η οποία κατοικούσε το σώμα και κατηύθυνε τις λειτουργίες του. «Το επίσημο δόγμα, το οποίο προέρχεται κυρίως από τον Descartes, είναι κάπως έτσι: (...) κάθε ανθρώπινη ύπαρξη είναι ταυτόχρονα ένα σώμα και ένας νους. (...) Τα ανθρώπινα σώματα εκτείνονται στο χώρο και υπόκεινται στους ίδιους μηχανικούς νόμους οι οποίοι κυβερνούν όλα τα άλλα σώματα στο χώρο. Οι σωματικές διαδικασίες και καταστάσεις μπορούν να γίνουν αντικείμενο παρατήρησης από εξωτερικούς παρατηρητές. (...) Αλλά οι νόες δεν εκτείνονται στο χώρο ούτε οι λειτουργίες τους υπόκεινται στους μηχανικούς νόμους. Οι διεργασίες ενός νου δεν είναι παρατηρήσιμες από άλλους παρατηρητές, η λειτουργία του είναι ιδιωτική» (Ryle 2002, 11).

Ο νους αποτελεί μια εσωτερική οντότητα, μια άυλη υπόσταση της οποίας η ιδιότητα είναι να σκέφτεται<sup>37</sup>. Οι λειτουργίες του νου, οι νοητικές διεργασίες είναι εσωτερικές και, άρα, δεν είναι δημόσια παρατηρήσιμες. Μόνο το ίδιο το σκεπτόμενο υποκείμενο έχει άμεση πρόσβαση στις νοητικές διεργασίες του. Και στο βαθμό που οι διεργασίες αυτές δεν οδηγούν στην εκδήλωση συμπεριφοράς –δημόσια παρατηρήσιμης- συγκροτούν έναν χώρο αυστηρά προσωπικό και ιδιωτικό: το χώρο του νου, της νοητικής υποκειμενικότητας. «Μόνο εγώ μπορώ να έχω άμεση γνώση των καταστάσεων και των διαδικασιών του νου μου. Κάθε άτομο λοιπόν, ζει μέσα από δύο παράλληλες ιστορίες: η μία αφορά αυτά που συμβαίνουν μέσα –και- στο σώμα του, η άλλη αφορά αυτά που

---

<sup>36</sup> Καρτεσιανισμός: όρος που δηλώνει τον τρόπο με τον οποίο οι Αναλυτικοί φιλόσοφοι προσέλαβαν τον Καρτέσιο.

<sup>37</sup> «Αλλά τι είμαι λοιπόν; Σκεπτόμενο πράγμα. Τι είναι αυτό; Είναι ένα πράγμα που αμφιβάλλει, νοεί, βεβαιώνει, αρνείται, θέλει, δεν θέλει, φαντάζεται επίσης και αισθάνεται» (Ντεκάρτ 2009, II, 77).

συμβαίνουν μέσα –και- στο μυαλό του. Η πρώτη είναι δημόσια, η δεύτερη ιδιωτική» (Ryle 2002, 11).

Σύμφωνα με το «επίσημο δόγμα», ο άνθρωπος πληροφορείται για τις νοητικές του καταστάσεις μέσω μιας ιδιαίτερης και ξεχωριστής ικανότητας που διαθέτει: της ενδοσκόπησης. Η ενδοσκόπηση είναι –όπως δηλώνει άλλωστε και η ετυμολογία της λέξης- η εξέταση του «ένδον», του εσωτερικού, του νου και των όσων συμβαίνουν εκεί. Είναι ο τρόπος μέσω του οποίου αποκτάμε συνείδηση των νοητικών μας καταστάσεων.

«(...) ένας άνθρωπος υποτίθεται ότι είναι σε θέση να εξασκεί από καιρού εις καιρόν ένα ιδιαίτερο είδος αντίληψης, δηλαδή την εσωτερική αντίληψη ή ενδοσκόπηση. Μπορεί να ρίξει μια (μη-οπτική) ματιά στο τι γίνεται στο νου του. (...) Αυτή η αυτό-παρατήρηση θεωρείται γενικά ότι δεν υποπίπτει σε παραισθήσεις, συγχύσεις και αμφιβολίες. Οι αναφορές ενός νου για τις υποθέσεις του, διαθέτουν μια βεβαιότητα ανώτερη σε σχέση με τις αναφορές του για γεγονότα και καταστάσεις του φυσικού κόσμου» (Ryle 2002, 14).

Η ενδοσκόπηση είναι, με βάση το «επίσημο δόγμα», ο άμεσος τρόπος πληροφόρησης και γνώσης των νοητικών μας καταστάσεων<sup>38</sup>. Αυτό σημαίνει ότι αποκτάμε συνείδηση των νοητικών μας καταστάσεων χωρίς να βασιζόμαστε σε παρατήρηση ή σε κάποιας μορφής συναγωγικό συλλογισμό. Με άλλα λόγια, οι ενδοσκοπικά αποκτημένες αυτοσυνειδησιακές πληροφορίες και κρίσεις δεν εξαρτώνται από άλλες - βασικότερες επιστημολογικά- προκείμενες.

---

<sup>38</sup> Γενικά, υπάρχουν δύο βασικές κατηγορίες νοητικών ή εσωτερικών καταστάσεων για τις οποίες πληροφορούμαστε ενδοσκοπικά:

1. οι αισθήσεις (το χέρι μου μούδιασε) και οι τρέχουσες σκέψεις (για παράδειγμα, «πολύ κίνηση έχει σήμερα» ή «τι νόστιμο φαγητό!») και
2. ποικίλες προτασιακές στάσεις, πεποιθήσεις, συναισθηματικές διαθέσεις και προθέσεις (Moran 2001, 9).

Τόσο η αμεσότητα της ενδοσκόπησης (ως τρόπου απόκτησης αυτοσυνειδησίας) όσο και η εσωτερικότητα του αντικειμένου της ενδοσκόπησης ενισχύει τη θέση περί «γνωσιακής ασυμμετρίας» μεταξύ πρώτου και τρίτου προσώπου. Ένας άνθρωπος μπορεί να διατυπώνει αξιόπιστες αυτοσυνειδησιακές κρίσεις για αυτά που αισθάνεται και πιστεύει *άμεσα*, χωρίς να χρειάζεται να παρατηρεί αυτά που λέει ή κάνει. Όμως, δεν μπορεί κανείς να έχει άμεση πρόσβαση στο νου των άλλων ανθρώπων (Ryle 2002, 14). Ο μόνος τρόπος να πληροφορηθούμε για τις νοητικές καταστάσεις των άλλων ανθρώπων είναι έμμεσα, μέσω της παρατήρησης της συμπεριφοράς τους, λεκτικής ή σωματικής. Η άμεση πρόσβαση στις καταστάσεις και διεργασίες ενός άλλου νου –πέρα από το δικό μας- είναι ανέφικτη.

### **2.2.2 Η ΣΥΓΧΡΟΝΗ «ΑΥΘΕΝΤΙΑ» ΚΑΙ Η ΑΣΥΜΜΕΤΡΙΑ ΜΕΤΑΞΥ ΠΡΩΤΟΥ ΚΑΙ ΤΡΙΤΟΥ ΠΡΟΣΩΠΟΥ**

Στις μέρες μας, το καρτεσιανό μοντέλο για το καθεστώς της «αυθεντίας» έχει διαφοροποιηθεί. Δεν υποστηρίζει κανείς ότι ως σκεπτόμενα υποκείμενα γνωρίζουμε τα πάντα σχετικά με τις νοητικές μας καταστάσεις ή ότι διαθέτουμε κάποιου είδους «αλάθητο» σε σχέση με αυτές. Η προνομιακή θέση –ή σχέση- με τις νοητικές μας καταστάσεις δε συνεπάγεται ότι αυτά που λέει κάποιος είναι απαραίτητα σωστά ή ότι δεν υπάρχει περίπτωση κάποιος να σφάλει σχετικά με αυτά που λέει. Συχνά μάλιστα, συμβαίνει αυτά που λέει κάποιος, μετά από συζήτηση ή διάλογο να τα απορρίψει ως λανθασμένα ή ανακριβή. Τι νόημα λοιπόν έχει η αυθεντία του πρώτου προσώπου;

Θα μπορούσε κανείς να πει ότι εκείνο που συνήθως εννοούμε λέγοντας «αυθεντία του πρώτου προσώπου» δεν έχει να κάνει με την αλήθεια ή το

ψεύδος των αυτο-αποδόσεων. Έχει να κάνει περισσότερο με τη στάση που υιοθετεί τόσο το ίδιο το υποκείμενο όσο και ο ακροατής-συνομιλητής του. Συγκεκριμένα, όταν κάποιος σκέφτεται ή διατυπώνει μια κρίση σχετικά με τον εαυτό του –σχετικά δηλαδή με αυτά που ο ίδιος σκέφτεται, πιστεύει ή αισθάνεται- η κρίση αυτή θεωρείται «αυθεντική» με την έννοια ότι αποδίδει με πιστότητα και γνησιότητα αυτό που το υποκείμενο σκέφτεται, πιστεύει, ή αισθάνεται τη συγκεκριμένη στιγμή. Αυτό είναι ένα «αξίωμα», θα μπορούσε να πει κανείς, που χαρακτηρίζει τον τρόπο που λειτουργεί η ανθρώπινη σκέψη και η διαπροσωπική επικοινωνία.

Ο τρόπος<sup>39</sup> που πληροφορούμαστε για τις νοητικές μας καταστάσεις θεωρείται ότι είναι άμεσος, μη-συναγωγικός και –ως εκ τούτου- δεν αφήνει περιθώρια για αμφισβητήσεις ή αμφιβολίες. Αυτό δε σημαίνει ότι το υποκείμενο δεν μπορεί σε μεταγενέστερο στάδιο να ξανασκεφτεί και να επαναξιολογήσει το περιεχόμενο των αυτοσυνειδησιακών κρίσεων. Σημαίνει, απλά, ότι τη στιγμή που αποκτά συνείδηση μιας νοητικής του κατάστασης η συνείδηση αυτή είναι άμεση και αδιαμεσολάβητη και, υπό αυτή την έννοια, «αυθεντική» αφού εκφράζει άμεσα αυτό που αισθάνεται ή σκέφτεται. (Σε διαφορετική περίπτωση, οδηγούμαστε σε παθολογικές καταστάσεις όπου το υποκείμενο βιώνει ψυχικές διαταραχές όταν, για παράδειγμα, έχει συνείδηση μιας νοητικής κατάστασης αλλά δεν τη θεωρεί δική του –φαινόμενο εισβολής σκέψεων- ή δεν είναι σε θέση να αποφασίσει για το εάν αισθάνεται αυτό ή το άλλο πράγμα. Στην παρούσα μελέτη δεν θα ασχοληθούμε με παθολογικές ή αποκλίνουσες περιπτώσεις).

---

<sup>39</sup> Δεν μας ενδιαφέρει εδώ ποιος ακριβώς είναι ο τρόπος αυτός, για περισσότερα βλ. Παράρτημα για την Ενδοσκόπηση.

Στο ίδιο πλαίσιο κινείται και η θέση του ακροατή, από την άλλη. Όταν κάποιος ακούει τις αυτοσυνειδησιακές κρίσεις ενός άλλου, μπορεί να αμφιβάλλει για την ορθότητά τους («Πώς μπορεί να τον αγαπά ακόμα, μετά από ό, τι της έκανε;») αλλά δεν αμφισβητεί ότι αυτά που ακούει είναι, πράγματι, αυτά που πιστεύει ή αισθάνεται ο άλλος.

Στο σημείο αυτό, εδράζεται και η «ασυμμετρία» μεταξύ πρώτου και τρίτου προσώπου. Κάθε εαυτός βρίσκεται σε προνομιακή θέση σχετικά με τις νοητικές του καταστάσεις (θέση πρώτου προσώπου ή πρωτοπροσωπική οπτική) από την οποία αποκλείεται οποιοσδήποτε άλλος (ο οποίος τοποθετείται αυτόματα στη θέση του τρίτου προσώπου-τριοπροσωπική οπτική).

### **2.3 Η ΕΑΥΤΟΤΗΤΑ ΩΣ ΑΜΕΣΟΤΗΤΑ ΠΡΟΣΒΑΣΗΣ ΣΤΙΣ ΝΟΗΤΙΚΕΣ ΚΑΤΑΣΤΑΣΕΙΣ**

Η προνομιακή αυτή θέση του εαυτού σε σχέση με τις νοητικές του καταστάσεις –που συνεπάγεται την «αυθεντία του πρώτου προσώπου»– έχει να κάνει με την *αμεσότητα*<sup>40</sup> που χαρακτηρίζει τον τρόπο που πληροφορείται (ο εαυτός) γι' αυτές, αφού «αυτού του είδους οι κρίσεις δεν συνιστούν αποτελέσματα συμπερασμού ή συναγωγής από κάτι άλλο το οποίο θα μπορούσε να θεωρηθεί, επιστημολογικά, βασικότερο» (Moran 2001, 10).

---

<sup>40</sup> Προφανώς, η προνομιακή σχέση που έχουμε με τις νοητικές μας καταστάσεις σχετίζεται με τον τρόπο που πληροφορούμαστε γι αυτές. Το θέμα αυτό όμως είναι σύνθετο και ανοιχτό στη Φιλοσοφία του Νου και υπάρχουν διάφορες θεωρίες για το πώς ακριβώς εξασφαλίζεται η συνείδηση των νοητικών μας καταστάσεων. Επειδή αυτή η διάσταση της αυτοσυνειδησίας δεν μας ενδιαφέρει στην παρούσα μελέτη, δεν θα ασχοληθούμε με τις σχετικές θεωρίες. Εκείνο, πάντως, που είναι κοινά αποδεκτό είναι πως υπάρχει μια αμεσότητα που χαρακτηρίζει τον τρόπο που πληροφορούμαστε για τις νοητικές μας καταστάσεις άσχετα από το μοντέλο που υιοθετεί κανείς ως τρόπο πρόσβασης σε αυτές.

Σε σχέση με τα παραπάνω, ο Tugendhat θεωρεί απαραίτητη την διάκριση ανάμεσα στην μη-άμεση επιστημική αυτοσυνειδησία και την άμεση αυτοσυνειδησία. Η πρώτη (μη-άμεση επιστημική αυτοσυνειδησία) περιλαμβάνει γνώσεις-πληροφορίες που αφορούν τον εαυτό μου και οι οποίες είναι προσβάσιμες και σε άλλους με τον ίδιο τρόπο που είναι προσβάσιμες σε εμένα (Tugendhat 1986, 19). «Τέτοιες προτάσεις μπορεί να αναφέρονται στις φυσικές μου ιδιότητες –για παράδειγμα, «εγώ γνωρίζω ότι εγώ γεννήθηκα στο Βερολίνο», ή «εγώ γνωρίζω ότι είμαι έξι πόδια ψηλός»- αλλά επίσης και στο χαρακτήρα μου και σε τρόπους συμπεριφοράς, όπως για παράδειγμα, «εγώ γνωρίζω ότι εγώ είμαι δειλός» ή «εγώ γνωρίζω ότι εγώ αγαπώ την Ελίζαμπεθ» (Tugendhat 1986, 18-19). Για κάποιες από τις παραπάνω γνώσεις-πληροφορίες οι άλλοι είναι σε καλύτερη θέση να τις γνωρίζουν από εμένα («η μητέρα μου γνωρίζει καλύτερα από εμένα ότι εγώ γεννήθηκα στο Βερολίνο» ή «εγώ δεν έχω καμιά άμεση γνώση εάν είμαι ή όχι δειλός. Αυτό μπορεί να αποκαλυφθεί μόνο από τις πράξεις μου» (Tugendhat 1986, 19).

Από την άλλη, η άμεση αυτοσυνειδησία συνδέεται με την «αυθεντία του πρώτου προσώπου» και αποδίδει τον ιδιαίτερο τρόπο πρόσβασης που έχει κάποιος στις νοητικές του καταστάσεις, χαρακτηριστικό του οποίου είναι η αμεσότητα. Πρόκειται για μια «βασική έννοια πρωτο-προσωπικής επίγνωσης η οποία δε βασίζεται σε στοιχεία, συμπεριφοριστικά ή άλλα» (Moran 2001, 11).

### **2.3.1. Ο ΕΑΥΤΟΣ ΩΣ ΔΗΜΙΟΥΡΓΟΣ**

Όμως, η προνομιακή θέση του εαυτού δε σχετίζεται μόνο με το γεγονός ότι κάθε εαυτός έχει άμεση και μη-συναγωγική πρόσβαση στις νοητικές του καταστάσεις. Ο εαυτός είναι –σε ορισμένες περιπτώσεις- αυτός που

αποφασίζει γι' αυτές και τις διαμορφώνει. Για τον Moran, η «αυθεντία του πρώτου προσώπου» δεν πρέπει να περιοριστεί στον άμεσο και μη-συναγωγικό τρόπο πρόσβασης που έχει το υποκείμενο στις νοητικές του καταστάσεις. Κατά τη γνώμη του, θα πρέπει να δοθεί έμφαση στο ρόλο του υποκειμένου ως δημιουργού των νοητικών του καταστάσεων κι όχι σαν κάποιον που απλά –και ίσως παθητικά- αποκτά συνείδηση των καταστάσεων αυτών. Η αμεσότητα του τρόπου με τον οποίο μας δίδονται κάποιες νοητικές καταστάσεις δεν είναι απλά θέμα προσβασιμότητας του υποκειμένου σε αυτές. Για τον Moran μια τέτοια θέση παρατηρητή που αποκτά συνείδηση –με κάποιο τρόπο, αντιληπτικό ή άλλο- των νοητικών του καταστάσεων θα έθετε το πρόσθετο πρόβλημα εάν αυτά που αντιλαμβάνεται είναι αληθή ή ψευδή (Moran 2001, 129). Τέτοιο θέμα δεν τίθεται όμως διότι «η ενσυνείδητη πεποίθηση φέρει μαζί της την παραδοχή μιας συγκεκριμένης πρωτο-προσωπικής στάσης απέναντι στην εν λόγω πεποίθηση, τη στάση του «έλλογου δράστη» (Moran 2001, 129).

Ειδικά, σε ό, τι αφορά σε μια συγκεκριμένη κατηγορία νοητικών καταστάσεων –τις προτασιακές στάσεις<sup>41</sup>- πολλοί επιστήμονες θεωρούν ότι η σχέση μας δεν είναι απλά επιστημική. Είναι, σε κάποιες περιπτώσεις, πρακτική ή διαδραστική με την έννοια ότι δεν

---

<sup>41</sup> «Μια προτασιακή στάση (propositional attitude) είναι η νοητική κατάσταση κατά την οποία έχουμε κάποια στάση, άποψη ή γνώμη σχετικά με μία πρόταση ή σχετικά με μια δυναμική κατάσταση πραγμάτων για την οποία αυτή η πρόταση είναι αληθής. Μια νοητική κατάσταση του είδους μπορεί να εκφραστεί στη μορφή «*S* *A* ότι *P*», όπου το *S* είναι το υποκείμενο που έχει τη νοητική κατάσταση, *A* είναι η στάση και *P* είναι μία πρόταση. Για παράδειγμα: Ο Αχμέντ [το υποκείμενο] ελπίζει [η στάση] ότι το Άλφα του Κενταύρου φιλοξενεί ευφυή πλάσματα [η πρόταση]» (Schwitzgebel E. στην ηλεκτρονική διεύθυνση <http://plato.stanford.edu.entries.belief/>).

Ρήματα προτασιακών στάσεων είναι τα «πιστεύω», «ελπίζω», «γνωρίζω» τα οποία ακολουθούνται από μία πρόταση με το «ότι» (μία *that*-clause). Για τις προτασιακές στάσεις βλ. και <http://plato.stanford.edu.entries.prop-attitude-reports/>



ανακαλύπτουμε απλά το περιεχόμενό τους αλλά τις διαμορφώνουμε κατά τρόπο ουσιαστικό και αποφασίζουμε γι' αυτές. Η διάσταση αυτή είναι ουσιαστική, εάν θέλουμε να μιλάμε για έλλογους δράστες οι οποίοι κινούνται σε ένα πλαίσιο ηθικής αξιολόγησης των πράξεων –δικών τους και των άλλων. Η προσέγγιση αυτή ανήκει σε μια ευρύτερη προβληματική που αντιμετωπίζει το υποκείμενο όχι μόνο ως γνώστη αλλά και ως ηθικό δράστη.

Ο Richard Moran (Moran 2001) υποστηρίζει ότι η αυτοσυνειδησία δεν πρέπει να εξεταστεί σε συνάρτηση με μια συγκεκριμένη, προσωπική και ιδιωτική επιστημική πρόσβαση του υποκειμένου σε ένα συγκεκριμένο φάσμα πληροφοριών αλλά στη βάση της ιδιαίτερης σχέσης που αναπτύσσει το υποκείμενο με τις νοητικές του καταστάσεις. Η σχέση αυτή, όμως, δεν μπορεί να είναι σχέση παθητικής αντίληψης αλλά ενεργητικής αυτοσχασίας.

Ο Moran θεωρεί πως «δεν έχει δοθεί η πρέπουσα προσοχή στο άτομο ως επιστημικό δράστη (epistemic agent) και, συνακόλουθα, στην αμοιβαία διάδραση ανάμεσα στη νοητική ζωή και την πρωτο-προσωπική επίγνωσή της» (Moran 2001, 27). Δεν μπορεί, με άλλα λόγια, η αυτοσυνειδησιακή κρίση να βασίζεται αποκλειστικά σε κάποιου είδους «ανακάλυψη» κάποιων ανεξάρτητων ψυχολογικών συμβάντων. Η πρωτο-προσωπική κρίση που χαρακτηρίζει συγκεκριμένες προτασιακές στάσεις πρέπει να περιγράφει και να αποδίδει τον πρωτο-προσωπικό χαρακτήρα της κρίσης, της σκέψης και να μην αποτελεί απλή ανακάλυψη. Και, επιπλέον, θα πρέπει να δοθεί έμφαση στο γεγονός ότι η ίδια η αυτοσυνειδησία ως διαδικασία έχει πολύ συγκεκριμένες συνέπειες για το ίδιο το αντικείμενό της, τα νοητικά φαινόμενα<sup>42</sup>.

---

<sup>42</sup> Μια βασική ένσταση του Moran σχετικά με τη δυνατότητα ενδοσκοπικής αντίληψης των κρίσεων και των πεποιθήσεων έχει να κάνει με το ότι μια τέτοια «αντιληπτική» προσέγγιση παρουσιάζει το

Στο σημείο αυτό είναι καθοριστική η διάκριση που κάνει ο Moran ανάμεσα στην «ομολογία» (avowal) και την αυτό-απόδοση (self-attribution). «Ο δράστης ανήκει εδώ, γιατί η διαφορά ανάμεσα στο να είναι κάποιος σε θέση να αποδώσει μια πεποίθηση στον εαυτό του και να είναι σε θέση να την ομολογήσει είναι θέμα δέσμευσης του ατόμου παρά κάτι που προσδιορίζεται από τα στοιχεία που διαθέτει σχετικά με αυτόν τον ίδιο» (Moran 2001, 150-1). Η ομολογία (avowal) αποτελεί έκφραση της λογικής ελευθερίας του ατόμου, μια επιβεβαίωση της αυθεντίας απέναντι στις νοητικές του καταστάσεις, αυθεντία που στο πλαίσιο αυτό πρέπει να ειδωθεί και ως προνόμιο ή ικανότητα να αποφασίζει γι' αυτές (Moran 2001, 150-1). Η «ομολογία» είναι κάτι περισσότερο από το «γνωστοποιώ κάτι» (αυτό-απόδοση) και συνιστά για τον Moran τη θεμελιακή διάσταση της αυτοσυνειδησίας.

Παθολογικές περιπτώσεις «εισβολής αλλότριων σκέψεων» ενισχύουν τη θέση του Moran ότι η γνώση των νοητικών μας καταστάσεων συνοδεύεται από την αίσθηση του δράστη ή του δημιουργού. Εδώ θα πρέπει να σημειωθεί ότι υπάρχει σημαντική διαφορά ανάμεσα στην αίσθηση που έχει κάποιος ως ιδιοκτήτης και την αίσθηση που έχει ως δημιουργός μιας σκέψης. Η πρώτη μορφή (ως ιδιοκτήτη) αφορά κυρίως τη συνείδηση ότι κάτι δειγματίζεται (instantiates) στο νου μου χωρίς να συνεπάγεται απαραίτητα ότι εγώ είμαι ο δημιουργός της σκέψης ενώ η δεύτερη (του δημιουργού) σχετίζεται στενά με την έννοια του έλλογου

---

εξής πρόβλημα: εάν υποθέσουμε ότι η ενδοσκοπική αντίληψη μιας πεποίθησης είχε το χαρακτήρα της αντίληψης ή «ανακάλυψης» όπου το υποκείμενο πληροφορείται για το περιεχόμενο των νοητικών του καταστάσεων με τρόπο άμεσο και μη-συναγωγικό μέσω της ενδοσκόπησης-self scanner- σύμφωνα με το μοντέλο του Armstrong (1968, 1993)- πώς ερμηνεύονται σκέψεις του τύπου «σκέφτομαι τη μητέρα μου κι όχι τη δίδυμη αδερφή της;» (παράδειγμα του Moran, 2001, 16). Στο παράδειγμα αυτό, το υποκείμενο ενεργεί ως ενεργητικός δράστης κι όχι ως παθητικός δέκτης αφού αποφασίζει να σκεφτεί τη μητέρα του, να κατασκευάσει και να δημιουργήσει τη συγκεκριμένη σκέψη και δεν ανακαλύπτει απλά μια σκέψη στην οποία το περιεχόμενο «η γυναίκα που είναι μητέρα μου» γίνεται ενδοσκοπικά αντιληπτό επειδή «έχει χτενισμένα τα μαλλιά της διαφορετικά» (Moran 2001, 16).

δράστη. Αυτές οι δυο μορφές στις φυσιολογικές περιπτώσεις συνυπάρχουν ταυτόχρονα, σε παθολογικές όμως περιπτώσεις – παρεμβολή «ξένων» σκέψεων- αυτές οι μορφές βιώνονται ξεχωριστά από το υποκείμενο (βλ. σχετικά Campbell 1999, Stephens & Graham 2000). Εκείνο που λείπει στις περιπτώσεις της εισβολής αλλότριων σκέψεων είναι η αίσθηση «του δημιουργού». Εντούτοις, στις περιπτώσεις αυτές τα υποκείμενα που υποφέρουν από εισβολή αλλότριων σκέψεων αναγνωρίζουν ότι τα ίδια είναι τα υποκείμενα στα οποία οι αλλότριες σκέψεις «δειγματίζονται». Αυτός είναι, άλλωστε, και ο λόγος για τον οποίο υποφέρουν (Stephens & Graham 2000, 8, 26). Το πρόβλημα για αυτούς τους ανθρώπους δεν είναι ότι αλλότριες σκέψεις «δειγματίζονται» σε άλλους νόες. Το πρόβλημα είναι ότι *αλλότριες σκέψεις «δειγματίζονται» στο δικό τους νοητικό χώρο*. Συνεπώς, φαινόμενα όπως η εισβολή αλλότριων σκέψεων δε χάνουν τον υποκειμενικό χαρακτήρα του ιδιοκτήτη αλλά μάλλον την αίσθηση του δημιουργού, ιδιότητα η οποία αποδίδεται σε κάποιον άλλο. Η συνείδηση των προτασιακών μας στάσεων λοιπόν, θα πρέπει να αναλυθεί με βάση την έννοια της συναίσθησης της ικανότητας του πράττειν: ένα νοητικό φαινόμενο-προτασιακή στάση συνοδεύεται από τη συναίσθηση ότι είναι δικό μου αν κατανοείται ως μια πράξη και όχι ως ένα αντανακλαστικό (βλ. σχετικά Παγωνδιώτης 2001, 316).

Για τον Moran, η «πρακτική» σχέση μας με τις νοητικές μας καταστάσεις είναι αυτή ακριβώς που χαρακτηρίζει την πρωτο-προσωπική οπτική και αποτελεί καθοριστικό στοιχείο της ασυμμετρίας μεταξύ πρώτου και τρίτου προσώπου. «...γιατί οι προκειμένες της αιτιολόγησης δεν είναι προτάσεις σχετικά με τις πεποιθήσεις καθαυτές (κάποιου) αλλά προτάσεις σχετικά με τα αντικείμενα των πεποιθήσεων κάποιου, δηλαδή προτάσεις σχετικά με τα γεγονότα καθαυτά. Αυτό εκφράζει μία σχέση με

τις νοητικές καταστάσεις κάποιου η οποία είναι αποκλειστικά πρωτο-προσωπική και δεν μπορεί να την αποκτήσουν ούτε οι καλύτεροι τηλεπαθητικοί της φιλοσοφικής μας φαντασίας» (Moran 2001, 151).

Η ασυμμετρία, στο πλαίσιο αυτό, δεν έχει να κάνει με το ότι εγώ μόνο έχω πρόσβαση στις καταστάσεις του νου μου γιατί θα μπορούσαμε να φανταστούμε ότι και κάποιος άλλος θα μπορούσε να εξασφαλίσει μια τέτοια προνομιακή πρόσβαση (είτε μέσω κάποιων εξελιγμένων τεχνικών μέσων είτε επειδή διαθέτει μια εξαιρετική τηλεπαθητική ικανότητα). Το πρόβλημα, συνεπώς, δεν είναι τόσο να είμαι σε θέση να γνωρίζω *τι σκέφτεται ο άλλος*. Αυτό μπορώ σε αρκετές περιπτώσεις να το εξασφαλίσω βασιζόμενη απλά και μόνο σε συμπεριφορικά δεδομένα. Το ζητούμενο είναι να ξέρω *πώς σκέφτεται ο άλλος*, να μπορέσω δηλαδή να αποκτήσω αυτή την ιδιαίτερη σχέση με τις νοητικές του καταστάσεις, η οποία είναι –στις περιπτώσεις των προτασιακών στάσεων- σχέση καθορισμού των καταστάσεων αυτών.

Η Victoria McGeer αναφέρει σχετικά με την ασυμμετρία πρώτου-τρίτου προσώπου: «το προνόμιο της πρωτο-προσωπικής γνώσης μοιάζει περισσότερο με τη γνώση ενός ανθρώπου που οδηγεί ένα αυτοκίνητο σε σύγκριση με τον επιβάτη του ίδιου αυτοκινήτου. Ο επιβάτης μπορεί να βλέπει πού πηγαίνει ο οδηγός, αλλά όμως δεν έχει την άμεση εκτελεστική αίσθηση που έχει ο ίδιος ο οδηγός» (McGeer 1996, 505).

Από τα παραπάνω νομίζω ότι έγινε σαφής μία διάσταση του τι σημαίνει να είναι κάποιος εαυτός: σημαίνει να μπορεί να έχει συνείδηση των νοητικών του καταστάσεων και σε ορισμένες περιπτώσεις να αποφασίζει για αυτές. Να αισθάνεται ιδιοκτήτης και δημιουργός τους και να εκφράζει την ιδιότητα αυτή διατυπώνοντας αυτοσυνειδησιακές κρίσεις.

Είμαι εαυτός εάν είμαι σε θέση να γνωρίζω τι γίνεται στο νου μου, να διατυπώνω κρίσεις σχετικά με τις νοητικές μου καταστάσεις όχι απλά παρατηρώντας τις αλλά –σε κάποιες περιπτώσεις- διαμορφώνοντάς τες και αποφασίζοντας για αυτές. Ο εαυτός μου είναι ο μόνος που μπορεί να έχει μια τέτοια σχέση με όσα συμβαίνουν στο νου μου και αυτό συνεπάγεται μια –συναρτημένη με αυτήν ακριβώς την ικανότητα- αυθεντία και ένα κύρος που κανείς άλλος δεν μπορεί να αποκτήσει σχετικά με τις δικές μου νοητικές καταστάσεις.

#### **2.4 ΜΕΛΕΤΩΝΤΑΣ ΤΙΣ ΑΥΤΟΣΥΝΕΙΔΗΣΙΑΚΕΣ ΚΡΙΣΕΙΣ/ΠΡΟΤΑΣΕΙΣ: Ο ΕΑΥΤΟΣ ΕΚΦΡΑΖΕΤΑΙ ΣΤΗ ΓΛΩΣΣΑ**

Το φιλοσοφικό λεξικό της Οξφόρδης αναφέρει ότι ο εαυτός «είναι το υποκείμενο της συνείδησης, ένα πλάσμα ικανό για σκέψη και εμπειρία, το οποίο είναι σε θέση να αναλάβει σκόπιμη δράση. Είναι καθοριστικής σημασίας επίσης, ο εαυτός να έχει την ικανότητα για αυτοσυνειδησία<sup>43</sup> (...). Συνεπώς, ένας εαυτός είναι μια ύπαρξη που είναι σε θέση να σκέφτεται πρωτο-προσωπικές σκέψεις» (Lowe 2005, *The Oxford Companion to Philosophy*). Οι πρωτο-προσωπικές σκέψεις εκφράζονται στη γλώσσα με πρωτο-προσωπικές ή αυτοσυνειδησιακές κρίσεις.

Η συνείδηση των νοητικών μας καταστάσεων έχει -γλωσσικά εκπεφρασμένη- την εξής μορφή: «εγώ γνωρίζω/πιστεύω ότι ...» στην οποία κάθε φράση που ακολουθεί το «ότι» εκφράζει μια νοητική μου κατάσταση. Για παράδειγμα, μπορούμε να έχουμε προτάσεις όπως «εγώ

---

<sup>43</sup> Η αυτοσυνειδησία χρησιμοποιείται για να δηλώσει τόσο τη συνείδηση των νοητικών μου καταστάσεων όσο και την επίγνωση του εγώ ως υποκειμένου των νοητικών μου καταστάσεων.

γνωρίζω ότι (εγώ) βλέπω ένα μήλο», «εγώ (γνωρίζω ότι εγώ) πεινάω», «εγώ (γνωρίζω ότι εγώ) θεωρώ τον Kant μεγάλο φιλόσοφο» κ. ο. κ. Αυτού του τύπου οι προτάσεις όμως, δεν εκφράζουν μόνο τη συνείδηση που έχει κάποιος για το περιεχόμενο της νοητικής του κατάστασης αλλά και τη συνείδηση ότι αυτός ο ίδιος είναι το υποκείμενο της εν λόγω νοητικής κατάστασης.

Αυτή ακριβώς η χρήση του «εγώ» συνιστά, για την Anscombe, τη βασική εκδήλωση της αυτοσυνειδησίας (Anscombe 1994, 145). Το «εγώ» είναι το κοινό στοιχείο και χαρακτηριστικό των σκέψεων τις οποίες ονομάζει πρωτο-προσωπικές ή εγωικές σκέψεις («I-thoughts», Anscombe 1994, 145).

Ο Shoemaker, από την πλευρά του, μιλάει για «δηλώσεις πρώτου προσώπου» («first person statements», Shoemaker 1994, 82). Υπάρχουν δηλώσεις στις οποίες το «εγώ» αναφέρεται ρητά –για παράδειγμα «εγώ αισθάνομαι πόνο», «εγώ βλέπω ένα καναρίνι»- αλλά και άλλες στις οποίες το «εγώ» δεν αναφέρεται ρητά -όπως για παράδειγμα «το χέρι μου κουνιέται» (Shoemaker 1994, 82)- αλλά υπονοείται «(εγώ γνωρίζω –ή εγώ έχω συνείδηση- ότι) το χέρι μου κουνιέται». Από τα παραδείγματα, φαίνεται ότι για τον Shoemaker, οι «δηλώσεις πρώτου προσώπου» (first person statements) είναι δηλώσεις τις οποίες διατυπώνει ένας άνθρωπος σχετικά με τον εαυτό του. Στις δηλώσεις αυτές υπάρχει ρητά ή υπονοείται η προσωπική ανωνυμία του πρώτου προσώπου, το «εγώ».

Για τον Evans, οι εγωικές σκέψεις είναι σκέψεις «οι οποίες μπορούν τυπικά να εκφραστούν με τη χρήση της προσωπικής ανωνυμίας του πρώτου προσώπου» (Evans 1982, 205-6). Θεωρεί ότι το βασικό χαρακτηριστικό του «εγώ» είναι η αυτο-αναφορά. «Αυτό σημαίνει ότι οι εγωικές σκέψεις είναι σκέψεις στις οποίες ένα υποκείμενο σκέψης και

δράσης σκέφτεται σχετικά με τον εαυτό του, δηλαδή σχετικά με το υποκείμενο της σκέψης και δράσης» (Evans 1982, 207).

Ο Evans αναφέρει το εξής παράδειγμα «Ο Οιδίποδας σκεφτόταν σχετικά με τον Οιδίποδα, δηλαδή σχετικά με τον εαυτό του, όταν σκεφτόταν ότι ο φονιάς του Λάιου θα έπρεπε να σκοτωθεί. Όμως ο Οιδίποδας δεν σκεφτόταν για τον εαυτό του «αυτοσυνειδησιακά<sup>44</sup>» (αυτή είναι μια «ταμπέλα» για το είδος της σκέψης που μας ενδιαφέρει εδώ), διότι αυτός δεν είχε συνειδητοποιήσει ότι *αυτός* ο ίδιος ήταν ο φονιάς του Λάιου» (Evans 1982, 206). Άρα, οι σκέψεις που μας απασχολούν εδώ δεν είναι γενικά κάθε σκέψη που ένα υποκείμενο μπορεί να έχει σχετικά με τον εαυτό του, διότι από το παραπάνω παράδειγμα είδαμε ότι ένα υποκείμενο μπορεί να σκέφτεται σχετικά με τον εαυτό του χωρίς όμως να το συνειδητοποιεί. Μας ενδιαφέρει η επίγνωση που έχει το υποκείμενο ότι σκέφτεται σχετικά με τον εαυτό του.

Για τον Bermudez, «εγωική είναι η σκέψη η οποία περιέχει αυτο-αναφορά (self-reference). Μπορώ να σκεφτώ μια εγωική σκέψη μόνο εάν σκέφτομαι σχετικά με τον εαυτό μου» (Bermudez 1998, 2). Αυτή η αναφορά στον εαυτό μου εκφράζεται γλωσσικά με τη χρήση της προσωπικής αντωνυμίας του πρώτου προσώπου, δηλαδή με το «εγώ».

Μια εγωική σκέψη μπορεί να αποδοθεί γλωσσικά άμεσα –με τη χρήση της προσωπικής αντωνυμίας του πρώτου προσώπου, δηλαδή με το «εγώ»- ή έμμεσα (στον πλάγιο λόγο) με τη χρήση της αυτοπαθούς αντωνυμίας (αυτός, -ή, -ό). Αναφέρει το εξής παράδειγμα:

Π. (1) «ο J.L.B. πιστεύει την πρόταση την οποία θα μπορούσε να εκφράσει λέγοντας «Εγώ θα είμαι το επόμενο άτομο που θα πάρει μία κλήση για παρκάρισμα στο κεντρικό Cambridge». Η ίδια πρόταση θα

---

<sup>44</sup>Μεταφράζω έτσι τον όρο «self-consciously» (Evans 1982, 206).

μπορούσε να διατυπωθεί στον πλάγιο λόγο ως εξής: Π. (2) «ο J.L.B. πιστεύει ότι αυτός θα είναι το επόμενο άτομο που θα πάρει μία κλήση για παρκάρισμα στο κεντρικό Cambridge». Αυτή ακριβώς η πρόταση όμως θα μπορούσε να θεωρηθεί και ως έκφραση –σε πλάγιο λόγο- της πεποίθησης που θα μπορούσε να εκφραστεί άμεσα ως εξής:

Π.(3) «Ο J.L.B. πιστεύει την πρόταση την οποία θα μπορούσε να εκφράσει λέγοντας «Ο J.L.B. θα είναι το επόμενο άτομο που θα πάρει μία κλήση για παρκάρισμα στο κεντρικό Cambridge».

Όμως, «οι προτάσεις (1) και (3) δεν είναι ισοδύναμες» (Bermudez 1998, 3). Μπορεί ο J.L.B. να υποφέρει από αμνησία και να μην θυμάται το όνομά του. Κάποιος άλλος όμως, του είπε ότι ο J.L.B. θα είναι το επόμενο άτομο που θα πάρει μία κλήση για παρκάρισμα στο κεντρικό Cambridge και εκείνος τον πίστεψε. Επειδή όμως δεν έχει συνείδηση ότι αυτός ο ίδιος είναι ο J.L.B., η πρόταση (1) δεν αποτελεί πιστή απόδοση της πεποίθησής του ενώ η πρόταση (3) την αποδίδει. Εντούτοις, η πρόταση (2) αποδίδει ορθά στον πλάγιο λόγο τόσο την (1) όσο και την (3) (Bermudez 1998, 4).

Για να λυθεί το πρόβλημα αυτό, ο Castaneda (1966, 1969) διέκρινε ανάμεσα σε δύο διαφορετικές χρήσεις της αντωνυμίας «αυτός» στον πλάγιο λόγο. Στη μια περίπτωση, το «αυτός» λειτουργεί ως quasi-indicator (αυτός\*), όταν η λέξη στην οποία αναφέρεται θα εκφραζόταν μέσα από τη χρήση της προσωπικής αντωνυμίας του πρώτου προσώπου («εγώ...»). Στην άλλη περίπτωση, το «αυτός» λειτουργεί ως σύνηθες αναφορικό (indicator) με τρόπο τέτοιο που «στον πλάγιο λόγο, αναφέρεται σε ένα άτομο το οποίο δεν χρειάζεται να έχει συνειδητοποιήσει την ταυτότητά του με αυτό το άτομο (στο οποίο αναφέρεται το «αυτός»)» (Bermudez 1998, 4).



Σύμφωνα με τα προηγούμενα, εάν θέλαμε να αποδώσουμε σωστά την πρόταση (1) στον πλάγιο λόγο θα λέγαμε:

(4) «ο J.L.B. πιστεύει ότι αυτός\* θα είναι το επόμενο άτομο που θα πάρει μία κλήση για παρκάρισμα στο κεντρικό Cambridge».

Ο Bermudez λοιπόν, ορίζει την εγωική σκέψη ως εξής: «Μια εγωική σκέψη είναι μια σκέψη της οποίας το περιεχόμενο μπορεί μόνο να οριστεί άμεσα μέσω της προσωπικής αντωνυμίας του πρώτου προσώπου «εγώ» ή έμμεσα μέσω της έμμεσης αυτοπαθούς αντωνυμίας «αυτός\*» (Bermudez 1998, 4). Και για τον Bermudez, αυτές οι σκέψεις ή γνωσιακές καταστάσεις αποτελούν τρόπους αυτοσυνειδησίας (modes of self-consciousness) (Bermudez 1998, 4). Σε γενικές γραμμές, οι εγωικές σκέψεις είναι σκέψεις που ενσυνείδητα αποδίδει το ίδιο το σκεπτόμενο υποκείμενο στον εαυτό του. Η συνειδητή αυτο-αναφορά είναι το κυριότερο χαρακτηριστικό τους και γλωσσικά αποδίδεται με τη χρήση της προσωπικής αντωνυμίας του πρώτου προσώπου (ή με τη χρήση της αυτοπαθούς αντωνυμίας αυτός\*, -ή\*, -ό\*). Το «εγώ» είναι το όνομα που χρησιμοποιούμε όταν θέλουμε να μιλήσουμε για εμάς τους ίδιους, για τον εαυτό μας.

#### **2.4.1 «ΕΓΩ» ΧΩΡΙΣ ΕΑΥΤΟ ΚΑΙ ΕΑΥΤΟΣ ΧΩΡΙΣ «ΕΓΩ»**

Γενικά, θεωρούμε ότι όταν κάποιος λέει «εγώ» είναι εαυτός, είναι σε θέση, δηλαδή, να έχει συνείδηση των νοητικών του καταστάσεων και να εκφέρει αυτοσυνειδησιακές κρίσεις σχετικά με αυτές, απολαμβάνοντας – ταυτόχρονα- ένα καθεστώς αυθεντίας. Εάν όμως κάποιος στεκόταν μπροστά μας και μας έλεγε «προσπάθησε να πιστέψεις το εξής: όταν εγώ λέω «εγώ», αυτό δε σημαίνει αυτό το ανθρώπινο πλάσμα που κάνει αυτό

το θόρυβο. Εγώ είμαι κάποιος άλλος που δανείστηκε αυτό το ανθρώπινο πλάσμα για να μιλήσει μέσω αυτού» (Anscombe 1994, 154), ποια θα ήταν η αντίδρασή μας σε αυτή την περίπτωση; Αυτό το φανταστικό παράδειγμα που παραθέτει η Anscombe ενισχύει τη θέση της ότι οι κανόνες της Λογικής («εάν ο X δηλώνει κάτι με το «εγώ» ως υποκείμενο, η δήλωσή του θα είναι αληθής εάν και μόνο εάν αυτό που δηλώνει είναι αληθές για τον X») και η συντακτική οργάνωση της γλώσσας δεν αρκούν για να δηλώσουν την αυτοσυνειδησία ούτε αποδεικνύουν ότι αυτός που χρησιμοποιεί το «εγώ» έχει ή είναι εαυτός. Η σωστή χρήση της προσωπικής αντωνυμίας του πρώτου προσώπου δεν αποδεικνύει την ύπαρξη του εαυτού, αφού αυτό το κάνουν και οι τηλεφωνητές, για παράδειγμα, χωρίς όμως να σημαίνει ότι διαθέτουν εαυτούς.

Είδαμε ότι ο εαυτός χρησιμοποιεί το «εγώ» για να αναφερθεί σε αυτό που ο ίδιος είναι και, συνεπώς, η χρήση του «εγώ» δεν μπορεί παρά να αποτελεί έκφραση του εαυτού. Όμως, αυτό είναι κάτι που η Anscombe θεωρεί πως δεν πρέπει να παίρνουμε σαν δεδομένο. Η Anscombe αναφέρει το εξής παράδειγμα (Anscombe 1994, 144): «Ας φανταστούμε μια κοινωνία στην οποία καθένας έχει ταμπέλες με δύο ονόματα. Το ένα εμφανίζεται στην πλάτη του και στο πάνω μέρος του στήθους του και αυτά τα ονόματα –τα οποία εκείνοι που τα φέρουν δεν μπορούν να τα δουν- είναι ποικίλα: από «B» μέχρι «Z» ας πούμε. Το άλλο όνομα, το «A», είναι σημειωμένο στο μέσα μέρος του καρπού τους, και είναι το ίδιο όνομα για όλους. Προκειμένου να αναφερθούν στις πράξεις των άλλων ανθρώπων, όλοι χρησιμοποιούν το όνομα που βρίσκεται στο στήθος ή στην πλάτη, εάν μπορούν να δουν αυτό το όνομα ή είναι συνηθισμένοι να το βλέπουν. Επίσης, καθένας έχει μάθει να απαντά σε προτάσεις που περιέχουν το όνομα που βρίσκεται στο στήθος ή στην πλάτη του με τον ίδιο τρόπο ή υπό τις ίδιες συνθήκες με τις οποίες

έχουμε μάθει κι εμείς να απαντάμε στο όνομά μας. Αναφορές που κάποιος δίνει για τις ενέργειες του ίδιου του εαυτού του, οι οποίες δίδονται άμεσα μέσω της παρατήρησης, γίνονται χρησιμοποιώντας το όνομα του καρπού. Τέτοιου είδους αναφορές γίνονται όχι μόνο στη βάση της παρατήρησης αλλά επίσης στη βάση αναφορών ή μαρτυριών που γίνονται από τους άλλους. Ο «B» για παράδειγμα, εξάγει συμπεράσματα που εκφράζονται με προτάσεις οι οποίες έχουν το «A» για υποκείμενο με βάση τις μαρτυρίες των άλλων ανθρώπων οι οποίοι χρησιμοποιούν το «B» ως υποκείμενο των προτάσεων που εκφέρουν» (Anscombe 1994, 144).

Η Anscombe υποστηρίζει ότι στην ιστορία της υπάρχει η χρήση ενός σημείου ως ονόματος, το ίδιο για όλους, το οποίο χρησιμοποιεί καθένας για τον εαυτό του βάσει παρατήρησης ή συναγωγής, από αυτά που λένε οι άλλοι γι' αυτόν (η Anscombe αναφέρει ότι θα ήταν ίσως πιο εύστοχο, αντί για αυτούς τους «απάνθρωπους» ανθρώπους να φανταστούμε στη θέση τους μηχανές οι οποίες είναι εφοδιασμένες με συσκευές ανίχνευσης και είναι προγραμματισμένες να διατυπώνουν κρίσεις όπως οι άνθρωποι του παραδείγματος, Anscombe 1994, 144). Πρόκειται ουσιαστικά για την εφαρμογή ενός κανόνα που οδηγεί στη διατύπωση «αυτοσυνειδησιακών» κρίσεων –αναφέρονται, δηλαδή, στο υποκείμενο που εκφέρει την κρίση- χωρίς όμως τα υποκείμενα που τις εκφέρουν να διαθέτουν συνείδηση του τι κάνουν και να έχουν επίγνωση ότι όταν χρησιμοποιούν το A αναφέρονται στον εαυτό τους, διατυπώνουν, δηλαδή, αυτοσυνειδησιακές κρίσεις.

Συνεπώς, η χρήση μιας λέξης δε συνιστά απόδειξη για το ότι το άτομο που τη χρησιμοποιεί έχει την κατάλληλη –ή «αντίστοιχη»- σκέψη για τη λέξη αυτή. Στην περίπτωση που μας ενδιαφέρει, το ότι χρησιμοποιεί σωστά κάποιος το «εγώ» δεν μπορεί να αποτελεί το μοναδικό κριτήριο

για το ότι διαθέτει αυτοσυνειδησία και είναι εαυτός. Και μάλιστα, μπορεί να συμβαίνει το εξής: να μην χρησιμοποιεί κάποιος το «εγώ» και εντούτοις να διαθέτει αυτοσυνειδησία. Ο Tim Crane αναφέρει το εξής παράδειγμα: «Σκεφτείτε έναν ομιλητή, έναν Ινδιάνο -για παράδειγμα- σε μια παλιά ταινία της άγριας Δύσης, ο οποίος αναφέρεται στον εαυτό του μόνο με το όνομα «Αυτός που Χορεύει με τους Λύκους». Θα είναι όλες οι προτάσεις της μορφής «Αυτός που Χορεύει με τους Λύκους είναι F» υποκείμενες σε λάθος ταυτοποίησης<sup>45</sup> αλλά και μόνο επειδή η ιδιόλεκτος που χρησιμοποιεί δεν έχει προσωπική αντωνυμία πρώτου προσώπου;» (Crane 2000, 625). Διαπιστώνουμε λοιπόν, ότι η ικανότητα για αυτοσυνειδησιακές σκέψεις εξαρτάται από την ικανότητα για συνειδητή αυτο-αναφορά άσχετα από τον τρόπο με τον οποίο εκφράζεται αυτή η ικανότητα-σκέψη γλωσσικά. Ο εαυτός μπορεί να υπάρχει χωρίς το «εγώ».

Πάντως, με δεδομένο ότι -στις περισσότερες ομιλούμενες γλώσσες και σε φυσιολογικές περιπτώσεις- οι εγωικές ή πρωτοπροσωπικές (αυτοσυνειδησιακές) κρίσεις έχουν ως κοινό –και καθοριστικό- χαρακτηριστικό τους τη σκόπιμη χρήση της προσωπικής αντωνυμίας του πρώτου προσώπου («εγώ»), θα επιμείνουμε στη μελέτη του πρώτου προσώπου της προσωπικής αντωνυμίας.

---

<sup>45</sup>Εννοεί πως δεν μπορεί να κάνει λάθος σχετικά με την ταυτότητα εκείνου στον οποίο θέλει να αναφερθεί χρησιμοποιώντας σκόπιμα το όνομα «Αυτός που χορεύει με τους Λύκους». Για την έννοια του λάθους ταυτοποίησης βλ. ενότητα 3.3.1.

## 2.5 ΤΙ ΣΗΜΑΙΝΕΙ ΤΟ «ΕΓΩ»;

### 2.5.1 Η ΧΡΗΣΗ ΤΟΥ «ΕΓΩ» ΣΤΗ ΓΛΩΣΣΑ ΚΑΙ ΤΑ ΧΑΡΑΚΤΗΡΙΣΤΙΚΑ ΤΗΣ

Γραμματικά, το «εγώ» είναι προσωπική αντωνυμία α' προσώπου<sup>46</sup>. Οι προσωπικές αντωνυμίες λειτουργούν ως μεταβλητές και αντικαθιστούν ονόματα. Μπορούμε, για παράδειγμα, να πούμε «Αυτοί σχεδιάζουν μια εκδρομή» ή «Ο Γιώργος και η Μαρία σχεδιάζουν μια εκδρομή». Οι προσωπικές αντωνυμίες, ανάλογα με το περιεχόμενο στο οποίο χρησιμοποιούνται, μπορεί να δηλώνουν ή να αναφέρονται σε διαφορετικά –κάθε φορά– πρόσωπα ή πράγματα. Μπορεί, δηλαδή, το «αυτοί» στο παραπάνω παράδειγμα να αναφέρεται στο Γιώργο και τη Μαρία σε άλλη περίπτωση και περίπτωση όμως, να αναφέρεται στους ήρωες του 1821 ή στους γείτονες ή στα μέλη της κυβέρνησης. Αντίθετα, το «εγώ» έχει βέβαιη και εγγυημένη αναφορά: όποτε χρησιμοποιώ το «εγώ», η λέξη αυτή πάντα υποδεικνύει εμένα και μόνο εμένα.

Άρα, λοιπόν, η χρήση του «εγώ» παρουσιάζει κάποιες ιδιομορφίες σε σύγκριση με τις άλλες αντωνυμίες. Έχει πάντα βέβαιη και ίδια αναφορά: κάθε φορά που κάποιος χρησιμοποιεί σκόπιμα και συνειδητά το «εγώ» αναφέρεται στο ίδιο πάντα πρόσωπο, πράγμα που δεν ισχύει με τις υπόλοιπες προσωπικές αντωνυμίες. Συνεπώς, δεν υπάρχει περίπτωση όταν χρησιμοποιείται η λέξη «εγώ» να αποτύχει η αναφορά της, δηλαδή να μην υπάρχει αυτό στο οποίο σκοπεύει να αναφερθεί ο ομιλητής που χρησιμοποιεί (σωστά) το «εγώ» (αποτυχημένη αναφορά).

---

<sup>46</sup> Αντωνυμίες λέγονται οι λέξεις που μεταχειριζόμαστε στο λόγο στη θέση ονομάτων, ουσιαστικού ή επιθέτου. Από τις αντωνυμίες, άλλες συνηθίζονται στο λόγο μόνες τους, δηλαδή σαν να ήταν ουσιαστικά, απόλυτα (απόλυτη χρήση): *εγώ* τηλεφώνησα *χτες*. Άλλες συνηθίζονται μαζί με ουσιαστικά, σαν να ήταν επίθετα (επιθετική χρήση): *έρχομαι* *κάθε* χρόνο. Προσωπικές αντωνυμίες λέγονται εκείνες που φανερώνουν τα τρία πρόσωπα του λόγου, εκείνον που μιλεί (πρώτο πρόσωπο), εκείνον που του μιλούμε (δεύτερο πρόσωπο) και εκείνον ή εκείνο που γι' αυτό γίνεται λόγος (τρίτο πρόσωπο), Νεοελληνική Γραμματική της Δημοτικής, 1996, 285-6.

Πολλοί μελετητές, προσπαθώντας να ορίσουν την Αναφορά<sup>47</sup> του «εγώ» διατύπωσαν «κανόνες». Έτσι,

1. «Εγώ» σημαίνει το άτομο που το χρησιμοποιεί (Russell 1956, 164).
2. Το «εγώ» αναφέρεται στο άτομο που το χρησιμοποιεί (Shoemaker 1994, 91).
3. Όποτε το «εγώ» χρησιμοποιείται από έναν ομιλητή της Αγγλικής, αντικαθιστά ή υποδεικνύει αυτό το άτομο (Barwise and Perry 1981, 670)
4. Το «εγώ» αναφέρεται στον ομιλητή ή το συγγραφέα (Kaplan 1989, 505).
5. Η αντωνυμία του πρώτου προσώπου αναφέρεται, σε κάθε περίπτωση χρήσης της, σε όποιον το χρησιμοποιεί (Strawson 1994, 210).

Ο Strawson αναφέρει ότι προκειμένου κάποιος να χρησιμοποιεί το «εγώ» δε χρειάζεται να γνωρίζει ποιος είναι. Μπορεί να έχει πάθει αμνησία και να έχει απωλέσει όλες τις προσωπικές του μνήμες ή να νομίζει ότι είναι ο Μέγας Ναπολέοντας. Τίποτα από τα παραπάνω δεν τον εμποδίζει από το να χρησιμοποιεί το «εγώ» και να το χρησιμοποιεί σωστά και μάλιστα να

---

<sup>47</sup> Ως αναφορά ορίζεται η σχέση που υπάρχει ανάμεσα στις λέξεις ή τις εκφράσεις της γλώσσας που χρησιμοποιούν οι άνθρωποι και τα αντικείμενα ή τα γεγονότα για τα οποία μιλάνε (Reimer M., 2003, Stanford Encyclopedia of Philosophy). Ο Frege ήταν εκείνος που εισήγαγε την έννοια του Νοήματος (Sinn/Sense) το οποίο διέκρινε από την Αναφορά (Bedeutung/Reference) κι έτσι διατύπωσε μια θεωρία η οποία προσδίδει σε κάθε σημαίνουσα έκφραση της γλώσσας δύο σημασιολογικές ιδιότητες – διαφορετικές αλλά αλληλένδετες:

- το Νόημα (Sinn) το οποίο ορίζεται ως η γνωστική της σημασία ή ως ο τρόπος με τον οποίο κάποιος συλλαμβάνει την Αναφορά του όρου (τρόπος παρουσίας της Αναφοράς) (Zalta 2008).
- την Αναφορά (Bedeutung), η οποία ορίζεται ως το αντικείμενο το οποίο βρίσκεται στον κόσμο –ή στη φαντασία μας- και με το οποίο συνδέεται η γλωσσική έκφραση.

Το Νόημα προσδιορίζει την Αναφορά εφόσον με κάθε Νόημα συνδέεται μια δεδομένη Αναφορά ενώ μια δεδομένη Αναφορά μπορεί να έχει πολλά Νοήματα που να συνδέονται μαζί της. Στη συνέχεια, θα χρησιμοποιώ τον όρο Νόημα, για να αναφερθώ στη σημασία μιας λέξης, και τον όρο Αναφορά, για να αναφερθώ στο αντικείμενο με το οποίο συνδέεται η λέξη.

γνωρίζει ότι χρησιμοποιώντας το αναφέρεται «σε ένα ανθρώπινο πλάσμα (έναν σκεπτόμενο και ενσώματο χρήστη της γλώσσας)» (Strawson 1994, 211). Για τον Strawson, λοιπόν, το «εγώ» αναφέρεται και αυτό στο οποίο αναφέρεται είναι το άτομο (person) ή το ανθρώπινο πλάσμα (human being) που το χρησιμοποιεί. Ο Strawson θεωρεί ότι συνέπειες του παραπάνω Κανόνα είναι ότι αποκλείεται η αποτυχημένη αναφορά (lack of reference) καθώς επίσης και η λανθασμένη αναφορά (mistaken or incorrect reference), με την έννοια ότι δεν μπορεί να υπάρξει περίπτωση να μη συμπίπτει η επιδιωκόμενη αναφορά με την αναφορά που πραγματοποιείται μέσω της έκφρασης «εγώ» που χρησιμοποιεί το υποκείμενο (Strawson 1994, 211).

Ο Shoemaker από την πλευρά του, αναφέρει σχετικά: «Μπορεί κάλλιστα κάποιος να επιλέξει εάν θα χρησιμοποιήσει ή όχι τη λέξη «εγώ», όμως οι κανόνες που διέπουν τη χρήση αυτής της λέξης καθορίζουν μια για πάντα ποια είναι η αναφορά της σε κάθε περίπτωση χρήσης της, δηλαδή καθορίζουν ότι η αναφορά της είναι ο ομιλητής και δεν αφήνουν κανένα περιθώριο στις προθέσεις του ομιλητή για τον καθορισμό της αναφοράς της» (Shoemaker 1994, 84). Και πιο κάτω αναφέρει την εγγυημένη αναφορά ως βασικό χαρακτηριστικό της χρήσης του «εγώ»: «Αλλά δεν υπάρχει καμιά τέτοια πιθανότητα αποτυχίας της αναφοράς στη χρήση της λέξης «εγώ» (Shoemaker 1994, 84).

Επίσης, οι αντωνυμίες μπορούν να αντικατασταθούν από το όνομα στο οποίο παραπέμπουν, χωρίς αλλοίωση του νοήματος της πρότασης («Αυτοί σχεδιάζουν μια εκδρομή» ή «Ο Γιώργος και η Μαρία σχεδιάζουν μια εκδρομή»). Αυτό όμως δε συμβαίνει με το «εγώ», αφού δεν είναι το ίδιο να πει κάποιος «Εγώ δεν είμαι η Elisabeth Anscombe» με το «Η Elisabeth Anscombe δεν είναι η Elisabeth Anscombe» (το παράδειγμα από την Anscombe 1994, 148). Η διαφορά ανάμεσα στις δύο

περιπτώσεις είναι ότι η πρώτη φράση δηλώνει μια μορφή συνείδησης από την πλευρά του ίδιου του υποκειμένου, μια σχέση η οποία δεν υποδηλώνεται από τη δεύτερη φράση.

Άρα, το ιδιαίτερο χαρακτηριστικό του «εγώ» είναι ότι δηλώνει αυτό-αναφορά ή –πάντως- δηλώνει μια ιδιαίτερη σχέση του υποκειμένου (ομιλητή ή συγγραφέα της συγκεκριμένης λέξης) με τον εαυτό του (Anscombe 1994, 145). Από την άλλη θα πρέπει να επισημάνουμε ότι το «εγώ» είναι μια λέξη που καθένας χρησιμοποιεί μόνο όταν αναφέρεται σε αυτό το πρόσωπο που ο ίδιος είναι. Κι αυτό είναι ένα ιδιαίτερο χαρακτηριστικό της χρήσης του: καθένας χρησιμοποιεί το εγώ *μόνο όταν θέλει να μιλήσει για τον εαυτό του*. Η πρόθεση του ομιλητή είναι καθοριστική αλλιώς θα έπρεπε να αναγνωρίσουμε αυτοσυνειδησία και στο μηχάνημα-τηλεφωνητή που λέει «εγώ».

Αν όμως το «εγώ» είναι ένα άλλο όνομα γι' αυτό που είμαι, φαίνεται πως χρειαζόμαστε μια συγκεκριμένη εξήγηση. Η Anscombe αναφέρει σχετικά: «Η χρήση ενός ονόματος για ένα αντικείμενο συνδέεται και απαιτεί μια σύλληψη του εν λόγω αντικειμένου. Οπότε, θα πρέπει να αναζητήσουμε κάτι το οποίο –για κάθε χρήστη του «εγώ»- θα αποτελεί τη σύλληψη που συνδέεται με το υποτιθέμενο όνομα «εγώ», όπως η σύλληψη μιας πόλης συνδέεται με τα ονόματα «Λονδίνο» και «Σικάγο» κ. ο. κ. (Anscombe, 1994, 146) . Τί ξέρει, λοιπόν, ή τί πρέπει να ξέρει εκείνος που χρησιμοποιεί το «εγώ»; Όσο θεωρούμε το «εγώ» όνομα είναι βέβαιο ότι χρειαζόμαστε έναν όρο που να συνιστά την Αναφορά του και η οποία να είναι η ίδια σε κάθε περίπτωση χρήσης του «εγώ» (Anscombe 1994, 146).

Η ανάγκη προσδιορισμού της βέβαιης και σίγουρης Αναφοράς σε κάθε χρήση του «εγώ» οδήγησε –σε παλιότερες εποχές- στην αποδοχή ενός



Καρτεσιανού Εγώ<sup>48</sup> ως της μόνης ικανοποιητικής λύσης, ως του «αντικειμένου» δηλαδή στο οποίο το «εγώ» αναφέρεται. «Εγώ είμαι ένα σκεπτόμενο πράγμα, τουτέστιν ένα πράγμα που αμφιβάλλει, που βεβαιώνει, που αρνείται, που κατανοεί λίγα, που αγνοεί πολλά, που θέλει, που δεν θέλει, που φαντάζεται επίσης και που αισθάνεται» (Descartes 2009, 86). (στο δεύτερο Στοχασμό ο Descartes οδηγείται στο συμπέρασμα για τη βέβαιη αναγνώριση της ύπαρξης και της ουσίας του σκεπτόμενου εγώ, δηλαδή: α) ότι υπάρχω εγώ, και β) ότι εγώ που υπάρχω είμαι σκεπτόμενο πράγμα). Στο πλαίσιο αυτό το «εγώ» αναφέρεται σε μια άυλη υπόσταση, θέση που δεν είναι δεκτή σήμερα από τους επιστήμονες.

Από την άλλη, ο «εαυτός» μπορεί να θεωρηθεί ότι αποτελεί αυτό που υποδεικνύει ή αντιπροσωπεύει το «εγώ». Η Anscombe υποστηρίζει ότι αυτό ακριβώς οδήγησε πολλούς φιλοσόφους «στην έννοια των εαυτών και σε σχετικές έρευνες να δουν τι θα μπορούσαν να είναι αυτά τα πράγματα (οι εαυτοί)» (Anscombe 1994, 146). Οπότε, επανερχόμαστε στα ερωτήματα που ήδη έχουμε θέσει:

- Υπάρχει και τι είναι ο εαυτός;
- Πώς γνωρίζουμε ή αντιλαμβανόμαστε αυτόν τον εαυτό με τον οποίο συνδέεται ή στον οποίο αναφέρεται το «εγώ»;

Στο σημείο αυτό πρέπει να σημειωθεί ότι το «εγώ» δεν εξαρτάται από βιογραφικό εαυτό αφού υπάρχουν περιπτώσεις όπου ο βιογραφικός εαυτός (που περιλαμβάνει την προσωπική μας ιστορία) χάνεται ή σβήνεται από τη μνήμη κάποιου –όπως στις περιπτώσεις των αμνησιακών- χωρίς αυτό να εμποδίζει τον ασθενή να χρησιμοποιεί το «εγώ».

---

<sup>48</sup> Το καρτεσιανό εγώ είναι μια άυλη υπόσταση της οποίας η ιδιότητα είναι να σκέφτεται (res cogitans) και στην οποία έχουμε προνομιακή πρόσβαση μέσω της ενδοσκόπησης.

Το «εγώ» συνδέεται με τον εαυτό που είμαστε τη στιγμή που προφέρουμε τη λέξη. Οπότε, θα στραφούμε σε αυτή ακριβώς την κατεύθυνση: τη μελέτη της λέξης «εγώ» σε σχέση με το περικείμενο<sup>49</sup> στο οποίο εκφέρεται.

### **2.5.2 ΤΟ «ΕΓΩ» ΩΣ ΕΝ-ΔΕΙΚΤΗΣ (indexical): Ο ΕΑΥΤΟΣ ΣΤΟ ΕΔΩ ΚΑΙ ΤΟ ΤΩΡΑ**

Το «εγώ» χαρακτηρίζεται γραμματικά ως προσωπική αντωνυμία. Στο λόγο όμως λειτουργεί σαν εν-δείκτης (indexical), μια έκφραση δηλαδή, η οποία δεν είναι δυνατόν να ερμηνευθεί εκτός του κειμένου στο οποίο χρησιμοποιείται. Αυτό σημαίνει ότι το Νόημα και η Αναφορά του προσδιορίζονται από το περικείμενο. Ο όρος «εν-δείκτης» (index) εισήχθη από τον C.S. Peirce (1935, 2.274-2.308) ο οποίος υποστήριξε ότι οι όροι αυτοί (οι ενδείκτες) βρίσκονται σε μια στενή σχέση -χωρική και χρονική- με το αντικείμενο το οποίο υποδεικνύουν. Εξαρτώνται, με άλλα λόγια, από την ύπαρξη και την παρουσία του αντικειμένου-Αναφοράς τους, προκειμένου να λειτουργήσουν ως σύμβολα/σημεία (sign). Για τον Peirce οι εν-δείκτες δεν είναι μόνο τα γλωσσικά σημεία –δηλαδή οι λέξεις- αλλά και τα φυσικά σύμβολα (μια αστραπή ή ο συννεφιασμένος ουρανός, για παράδειγμα) καθώς και τα φυσικά συμπτώματα (ο πονοκέφαλος, ο πυρετός κ.λ.π.).

Αργότερα ο Kaplan (1989a) θα κάνει μια διάκριση ανάμεσα σε δύο είδη εν-δεικτών: τους καθαρούς εν-δείκτες (pure indexicals) και τα αληθινά

---

<sup>49</sup> Ο όρος «περικείμενο» δηλώνει το περιβάλλον στο οποίο εμφανίζεται ένας όρος, περιβάλλον το οποίο μπορεί να είναι φυσικό (τόπος, χρόνος) ή γλωσσικό.

δεικτικά (true demonstratives). Η κατηγορία των αληθινών δεικτικών περιλαμβάνει τα «αυτός», «αυτή», «δικό του», «δικό της» και «αυτό» ενώ η κατηγορία των καθαρών εν-δεικτών περιλαμβάνει τα «εγώ», «σήμερα», «αύριο», «παρόν», «εδώ», «τώρα». Οι δύο κατηγορίες διαφέρουν ως προς τον τρόπο με τον οποίο καθορίζεται η Αναφορά και το περιεχόμενό τους. Η Αναφορά και το περιεχόμενο ενός αληθινού δεικτικού, για παράδειγμα, σε ένα περικείμενο εξαρτάται, σε γενικές γραμμές, από τις συνοδευτικές χειρονομίες του ομιλητή ή τις προθέσεις του. Από την άλλη, η Αναφορά και το περιεχόμενο ενός αληθινού εν-δείκτη δεν εξαρτάται από τις ενέργειες ή τις προθέσεις του ομιλητή. Για παράδειγμα, η Αναφορά του «εγώ» σε ένα κείμενο είναι πάντα ο ομιλητής –χωρίς δηλαδή να απαιτείται να δείχνει τον εαυτό του- ενώ η Αναφορά του «αύριο» σε ένα κείμενο είναι πάντα η μέρα που ακολουθεί την ημέρα του κειμένου ή της εκφώνησης της λέξης.

Στο πλαίσιο της επικοινωνίας, οι εν-δείκτες εστιάζουν την προσοχή του ακροατή σε ένα αντικείμενο το οποίο είναι κοινό στην εμπειρία τόσο του ομιλητή όσο και του ακροατή. Έτσι, οι εν-δείκτες δημιουργούν και εγκαθιδρύουν έναν «σύνδεσμο» ανάμεσα στον ακροατή και το αντικείμενο-Αναφορά και το κάνουν αυτό χωρίς να περιγράφουν το αντικείμενο. Σε αντίθεση με τα κύρια ονόματα, οι εν-δείκτες συνδέονται με την Αναφορά τους στιγμιακά, τη στιγμή, δηλαδή, της χρήσης τους είτε πρόκειται για προφορικό λόγο είτε για γραπτό είτε για σκέψη. Το «εγώ» όταν χρησιμοποιείται από εμένα υποδεικνύει διαφορετικό άτομο από αυτό που υποδεικνύει όταν η ίδια λέξη χρησιμοποιείται από το Γιάννη, για παράδειγμα. Το «τώρα» όταν εκφωνείται κατά τη στιγμή t1 δηλώνει διαφορετικό χρόνο απ' ότι εάν εκφωνηθεί τη στιγμή t2 και το ίδιο συμβαίνει με το «εδώ».

Αυτό σημαίνει -καταρχάς και σε ό, τι αφορά το «εγώ»- ότι η Αναφορά και το Νόημα των εν-δεικτών προσδιορίζονται από το εκάστοτε περιεχόμενο, εκφώνησης, διατύπωσης ή γραφής της λέξης. Επίσης, θα πρέπει εδώ να σημειωθεί ότι οι εν-δείκτες αλληλοσυνδέονται, με την έννοια ότι το νόημά τους εξαρτάται από τη μεταξύ τους σχέση. Για παράδειγμα, το «εδώ» εξαρτάται από το «εκεί», το «τώρα» από το «τότε». Καμιά λέξη δεν μπορεί να συνιστά εν-δείκτη από μόνη της, ανεξάρτητα από ένα ευρύτερο και γενικότερο δίκτυο σχέσεων στο οποίο πρέπει να εντάσσεται και εντός του οποίου νοηματοδοτείται.

Αναμφίβολα, εντός αυτού του ευρύτερου δικτύου, το «εγώ» κατέχει πρωτεύοντα ρόλο καθώς ολόκληρο το δίκτυο συγκροτείται και περιστρέφεται γύρω από ένα υποκείμενο (το «εγώ») το οποίο είναι σε θέση να αντιλαμβάνεται και να νοηματοδοτεί τις διαδικτυακές σχέσεις των εν-δεικτών. Αυτή η διαδικτυακή εξάρτηση των εν-δεικτών επισημάνθηκε και από τον Gareth Evans (Evans 1982, 153-4) ο οποίος θεωρεί ότι η ανάπτυξη ενός τέτοιου δικτύου εν-δεικτών (και η ικανότητα χρήσης των «εδώ», «εκεί», «πάνω», «κάτω», «αριστερά», «δεξιά» κ.λ.π.) προϋποθέτει την ύπαρξη ενός υποκειμένου (ενός εγώ) στο κέντρο της αντίληψης, και μάλιστα ενός υποκειμένου το οποίο είναι ένας ενσώματος δράστης («embodied agent» Evans 1982, 156).

Στο ίδιο πλαίσιο, ο Nathan Salmon ορίζει ως άμεσα αναφερόμενο μη-περιγραφικό όρο εκείνον «του οποίου η αναφορά δε μεσολαμβάνεται σημασιολογικά από ένα εννοιολογικό περιεχόμενο που συνδέεται με τον όρο αυτό» (Salmon, 1986, 64). Έτσι, το εννοιολογικό νόημα (conceptual meaning) δεν είναι απαραίτητο για να λειτουργήσει γλωσσικά ένας όρος που είναι άμεσα αναφορικός. Αυτό σημαίνει ότι η Αναφορά αυτών των εκφράσεων/όρων δεν προσδιορίζεται από κάποιο εννοιολογικό

περιεχόμενο και πως το περιεχόμενο αυτών των εκφράσεων/όρων εξαντλείται από την Αναφορά τους.

Η γλωσσική σημασία/Νόημα των όρων αυτών είναι ένας κανόνας που υπαγορεύει στο χρήστη της γλώσσας πώς να χρησιμοποιεί τον όρο και δεν του εξασφαλίζει κάποιο περιεχόμενο ή σημασία σχετικά με αυτόν (βλ. τον κανόνα «Το «εγώ» αναφέρεται στο άτομο που το χρησιμοποιεί»). Η σημασία του όρου είναι η Αναφορά του.

Μελετώντας, λοιπόν, από την πλευρά της γλώσσας –στο επίπεδο των κανόνων που καθορίζουν τη σημασία και την αναφορά της λέξης- τη λέξη «εγώ» καταλήξαμε στις εξής διαπιστώσεις:

- Η λέξη «εγώ» δηλώνει ή δείχνει τον άνθρωπο που το χρησιμοποιεί. Χρησιμοποιώντας το «εγώ» κάποιος αναφέρεται στον εαυτό του, σε αυτό που είναι ο ίδιος τη στιγμή που χρησιμοποιεί τη λέξη.
- Η χρήση της λέξης δεν προϋποθέτει ούτε συνδέεται με κάποιο συγκεκριμένο Νόημα το οποίο θα μπορούσε να αποδοθεί μέσω μιας οριστικής περιγραφής.
- Η χρήση της λέξης «εγώ» δε συνδέεται ούτε εξαρτάται από το βιογραφικό ή διηγηματικό εαυτό.

## **2.6 ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑ**

Όταν λοιπόν λέω «εγώ» γνωρίζω ότι μιλώ για τον εαυτό μου, γι' αυτό που είμαι. Προκειμένου να χρησιμοποιήσω το «εγώ» δε χρειάζεται να γνωρίζω κάποιο ορισμό ή σημασία της λέξης –που έτσι κι αλλιώς δεν

έχει- αλλά ούτε χρειάζεται να ξέρω την προσωπική μου ιστορία, να διαθέτω –δηλαδή- βιογραφικό εαυτό. Αρκεί μόνο η πρόθεσή μου να αναφερθώ σε αυτό που είμαι, στον εαυτό μου, και η γνώση του σχετικού γραμματικο-συντακτικού κανόνα που καθορίζει τη χρήση της λέξης στην εκάστοτε γλώσσα. Το «εγώ» είναι μια λέξη που χρησιμοποιώ όταν θέλω να μιλήσω για τον εαυτό μου.

Στο επόμενο κεφάλαιο, θα εξετάσουμε τη χρήση του «εγώ» η οποία θα μας οδηγήσει στο φαινόμενο της ασυλίας έναντι λάθους ταυτοποίησης που χαρακτηρίζει κάποιες από τις αυτοσυνειδησιακές κρίσεις.

## **ΚΕΦΑΛΑΙΟ 3**

### **ΑΣΥΛΙΑ ΕΝΑΝΤΙ ΛΑΘΟΥΣ ΤΑΥΤΟΠΟΙΗΣΗΣ: Η ΒΕΒΑΙΟΤΗΤΑ ΤΗΣ ΥΠΑΡΞΗΣ ΤΟΥ ΕΑΥΤΟΥ**

#### **3.1 ΕΙΣΑΓΩΓΗ**

Στο κεφάλαιο αυτό θα μελετήσουμε ένα φαινόμενο που χαρακτηρίζει κάποιες από τις αυτοσυνειδησιακές κρίσεις: το φαινόμενο της ασυλίας έναντι λάθους ταυτοποίησης σε σχέση με την αντωνυμία του πρώτου προσώπου, το «εγώ». Το φαινόμενο αυτό είναι σημαντικό γιατί συνδέεται με μία βεβαιότητα: τη βεβαιότητα ότι εγώ είμαι το υποκείμενο μιας νοητικής κατάστασης.

Θα διαπιστώσουμε ότι η βεβαιότητα του «εγώ» -που χαρακτηρίζει τις αυτοσυνειδησιακές κρίσεις που διαθέτουν ασυλία- σχετίζεται με την απουσία κάποιου συλλογισμού ταυτοποίησης και θα δούμε πώς είναι δυνατόν να συμβαίνει κάτι τέτοιο. Θα εξετάσουμε τις περιπτώσεις της δεικτικής ταυτοποίησης –όταν, δηλαδή, χρησιμοποιούμε δεικτικές αντωνυμίες- και θα επισημάνουμε ομοιότητες και διαφορές με τη χρήση του «εγώ» ως υποκειμένου. Θα διαπιστώσουμε ότι αυτό που είναι κοινό και στις δυο περιπτώσεις είναι ότι δεν υπάρχει προγενέστερη ταυτοποίηση αυτού που δείχνουμε χρησιμοποιώντας τη δεικτική αντωνυμία με κάτι στον νου μας όπως και δεν υπάρχει ταυτοποίηση του «εγώ» με κάτι αντίστοιχο. Η χρήση της δεικτικής αντωνυμίας και του «εγώ» ως υποκειμένου γίνεται χωρίς προγενέστερη ταυτοποίηση επειδή υπάρχει ένας αισθητηριακός πληροφοριακός σύνδεσμος, μια άμεση εμπειρία αυτού που αντιλαμβανόμαστε λέγοντας «αυτό». Αυτή η άμεση εμπειρία, ο άμεσος πληροφοριακός σύνδεσμος υπάρχει και στην

περίπτωση του «εγώ» σύμφωνα με τον Gareth Evans. Η εμπειρική, αισθητηριακή πρόσληψη της πληροφορίας γίνεται με τρόπο που δηλώνει το εγώ (με τρόπο άμεσο και βέβαιο).

Στη συνέχεια θα συζητηθεί εάν αυτή η –γλωσσικά εκφρασμένη– βεβαιότητα μπορεί να συναρτηθεί με τη βεβαιότητα περί της ύπαρξης του εαυτού αλλά και την οντολογία του.

## **3.2 ΑΠΟ ΤΗ ΘΕΩΡΙΑ ΣΤΗ ΧΡΗΣΗ ΤΗΣ ΓΛΩΣΣΑΣ**

### **3.2.1 ΕΓΩ: ΥΠΟΚΕΙΜΕΝΟ Ή ΑΝΤΙΚΕΙΜΕΝΟ;**

Στο *Μπλε Βιβλίο* ο Wittgenstein διέκρινε δύο διαφορετικές χρήσεις της λέξης «εγώ» (ή «μου»), τις οποίες ονομάζει αντίστοιχα «η χρήση ως αντικείμενο» και «η χρήση ως υποκείμενο». Ως παραδείγματα της πρώτης χρήσης δίνει προτάσεις του τύπου «Έσπασα το χέρι μου», «Ψήλωσα δέκα πόντους», «Έχω ένα καρούμπαλο στο κούτελο», «Ο άνεμος ανακατώνει τα μαλλιά μου». Ως παραδείγματα της δεύτερης χρήσης δίνει τα «Εγώ βλέπω το τάδε», «Εγώ ακούω το τάδε», «Εγώ προσπαθώ να σηκώσω το χέρι μου», «Εγώ νομίζω ότι θα βρέξει» και «Εγώ έχω πονόδοντο» (Wittgenstein 2008, 130).

Αναφέρει συγκεκριμένα :

«Μπορεί κανείς να δείξει τη διαφορά ανάμεσα στις δυο κατηγορίες λέγοντας: Οι περιπτώσεις της πρώτης κατηγορίας περιέχουν την αναγνώριση ενός συγκεκριμένου προσώπου, και υπάρχει σε αυτές τις περιπτώσεις δυνατότητα σφάλματος ή, όπως μάλλον θα το έθετα: Υπάρχει πρόβλεψη για το ενδεχόμενο σφάλματος... Ενώ, όταν λέω πως



έχω πονόδοντο, δεν υπάρχει θέμα αναγνώρισης προσώπου. Και θα ήταν ανοησία να ρωτήσω «Είσαι σίγουρος ότι *εσύ* πονάς;» (Wittgenstein 2008, 130).

Στις περιπτώσεις αυτές όπου το «εγώ» χρησιμοποιείται ως υποκείμενο δεν υπάρχει το ενδεχόμενο σφάλματος σχετικά με το «εγώ». Ο ομιλητής που χρησιμοποιεί το «εγώ» δεν μπορεί να έχει κάνει λάθος ως προς την ταυτότητα του υποκειμένου της νοητικής κατάστασης που δηλώνει. Ο Wittgenstein γράφει:

«Είναι εξίσου αδύνατο να πάρω κάποιον άλλο για τον εαυτό μου όταν κάνω τη δήλωση «Έχω πονόδοντο» όσο είναι το να βογκάω από πόνο κατά λάθος, έχοντας πάρει κάποιον άλλο για μένα. Η έκφραση «πονάω» είναι τόσο δήλωση *περί* ενός συγκεκριμένου προσώπου, όσο και το βογκητό» (Wittgenstein 2008, 131).

Για τον Wittgenstein, το φαινόμενο αυτό –το ότι δηλαδή όταν λέω «εγώ έχω πονόδοντο» δεν υπάρχει περίπτωση να έχω μπερδέψει κάποιον που ξέρω ότι έχει πονόδοντο με τον εαυτό μου- δε συναντάται στις περιπτώσεις που χρησιμοποιούμε το «εγώ» ως αντικείμενο. Για τον Wittgenstein, στις περιπτώσεις που το «εγώ» χρησιμοποιείται ως αντικείμενο, υπάρχει το ενδεχόμενο να έχω κάνει λάθος. Μπορεί να έχω κάνει λάθος, με βάση το σημάδι στον τοίχο που δείχνει ότι κάποιος έχει ψηλώσει δέκα πόντους, και να νομίζω ότι είμαι εγώ αυτός που έχει ψηλώσει δέκα πόντους αλλά τελικά το σημάδι να αναφέρεται στο ύψος ενός άλλου ανθρώπου.

Η διάκριση που κάνει ο Wittgenstein σε σχέση με τις χρήσεις του «εγώ» βασίζεται στην ύπαρξη ή όχι ενός αντικειμένου αναφοράς της λέξης «εγώ» (Longuenesse 2008, 5). Για τον Wittgenstein, στη χρήση του «εγώ» ως υποκειμένου, η λέξη «εγώ» δεν αναφέρεται σε ένα

συγκεκριμένο πράγμα του κόσμου το οποίο διακρίνεται ως αντικείμενο της σκέψης του υποκειμένου που εκφέρει ή σκέφτεται την πρωτοπροσωπική δήλωση. Αναφέρει σχετικά:

«Έχουμε τότε την αίσθηση ότι, στις περιπτώσεις κατά τις οποίες το «εγώ» χρησιμοποιείται ως υποκείμενο, δεν το χρησιμοποιούμε επειδή αναγνωρίζουμε κάποιο συγκεκριμένο πρόσωπο από τα σωματικά του χαρακτηριστικά. Κι αυτό δημιουργεί την ψευδαίσθηση ότι χρησιμοποιούμε αυτή τη λέξη για να αναφερθούμε σε κάτι ασώματο, το οποίο όμως έχει την έδρα του στο σώμα μας. Και μάλιστα *αυτό* φαίνεται να είναι το πραγματικό εγώ, εκείνο για το οποίο έλεγαν Cogito, ergo sum» (Wittgenstein 2008, 134).

Για τον Wittgenstein λοιπόν, το «εγώ» στη χρήση του ως υποκειμένου δεν αναφέρεται, δεν έχει αναφορική λειτουργία. Δεν υπάρχει ένα συγκεκριμένο πράγμα στον κόσμο στο οποίο η λέξη «εγώ» στη χρήση της ως υποκειμένου να αναφέρεται, ένα πράγμα το οποίο διακρίνεται από τα άλλα πράγματα ως ένα αντικείμενο της σκέψης μου (πράγμα το οποίο μπορεί να συμβαίνει στη χρήση του εγώ-ως-αντικειμένου). Είναι, μάλλον, ένα αδιαχώριστο συστατικό μιας ολόκληρης φράσης η οποία αποδίδει μια κατάσταση ή μια πράξη χωρίς να τίθεται θέμα ταυτοποίησης του υποκειμένου της κατάστασης ή της πράξης με ένα συγκεκριμένο αντικείμενο του κόσμου. Το «εγώ» είναι απλά ένα τμήμα της αυτο-απόδοσης όποιου πονά ή ενεργεί. Το να πει κανείς «Εγώ πονάω» έχει - για τον Wittgenstein- την ίδια λειτουργία με το βογκητό (Wittgenstein 2008, 131).

Αντίθετα, στη χρήση του «εγώ» ως αντικειμένου, το «εγώ» αναφέρεται σε κάτι το οποίο αντιμετωπίζεται ως ένα αντικείμενο του κόσμου, ένα συγκεκριμένο ανάμεσα σε πολλά άλλα. Στο παράδειγμα «Εγώ ψήλωσα

δέκα πόντους» η λέξη «εγώ» αναφέρεται στο σώμα μου το οποίο είναι ένα αντικείμενο του κόσμου ανάμεσα σε πολλά άλλα, το οποίο μπορώ να «θεματοποιήσω» στη σκέψη μου.

Για τον Wittgenstein, εάν θα έπρεπε να κάνω κάτι ανάλογο για το «εγώ» στη χρήση του ως υποκειμένου, τίποτε άλλο δεν θα ικανοποιούσε την απαίτηση αυτή παρά μια καρτεσιανού τύπου σύλληψη του «εγώ». Μια σύλληψη που θεωρεί το «εγώ» ως πνεύμα (-κάτι ασώματο- όπως χαρακτηριστικά λέει ο Wittgenstein), κάτι το οποίο έχει- αποκλειστικά και μόνο- νοητικές ιδιότητες και δεν ανήκει στα «εκτατά» αντικείμενα του κόσμου.

Η διάκριση αυτή που εισήγαγε ο Wittgenstein σχετικά με τις χρήσεις του «εγώ» αποτελεί τη βάση στην οποία στηρίζεται ένα φαινόμενο που σχετίζεται με τη χρήση του «εγώ» ως υποκειμένου. Το φαινόμενο είναι αυτό που ο Shoemaker θα ονομάσει «ασυλία έναντι λάθους ταυτοποίησης σχετικά με την αντωνυμία του πρώτου προσώπου» (immunity to error through misidentification relative to the first person pronoun).

### **3.2.2 Η ΧΡΗΣΗ ΤΟΥ ΕΓΩ ΩΣ ΥΠΟΚΕΙΜΕΝΟΥ: ΑΣΥΛΙΑ ΕΝΑΝΤΙ ΛΑΘΟΥΣ ΤΑΥΤΟΠΟΙΗΣΗΣ**

Ο όρος ασυλία έναντι λάθους ταυτοποίησης<sup>50</sup> σχετικά με την αντωνυμία του πρώτου προσώπου (immunity to error through misidentification relative to the first-person pronoun) εισήχθη από τον Shoemaker

---

<sup>50</sup> Ο κ. Χατζημωυσής μου επισήμανε ότι ο όρος immunity to error through misidentification relative to the first person pronoun θα μπορούσε να αποδοθεί και ως «ανοσία σε λάθος λόγω εσφαλμένης ταυτοποίησης σχετικά με την αντωνυμία του πρώτου προσώπου».

(Shoemaker 1994, 81) ο οποίος τον διατύπωσε με αφορμή τη σχετική παρατήρηση του Wittgenstein, ότι οι συγκεκριμένες περιπτώσεις –όπου το «εγώ» χρησιμοποιείται ως υποκείμενο- δε διαθέτουν ασυλία σε οποιαδήποτε μορφή λάθους αλλά μόνο ως προς το ότι δεν μπορεί να υπάρξει λάθος το οποίο να οφείλεται σε εσφαλμένη αναγνώριση ενός προσώπου. Η (σωστή) χρήση της αντωνυμίας του πρώτου προσώπου εξασφαλίζει τη βεβαιότητα ότι αυτός ο οποίος τη χρησιμοποιεί είναι ταυτόχρονα αυτός στον οποίο αποδίδεται το κατηγορημα το οποίο ακολουθεί το «εγώ...». Το χαρακτηριστικό αυτό είναι καθοριστικό και αφορά μόνο στη χρήση του «εγώ» ως υποκειμένου.

«Όταν λέμε ότι μία δήλωση ‘το  $\alpha$  είναι  $\pi$ ’ υπόκειται σε λάθος ταυτοποίησης σχετικά με τον όρο ‘ $\alpha$ ’ σημαίνει ότι το ακόλουθο είναι πιθανό: ο ομιλητής γνωρίζει ότι κάποιο συγκεκριμένο πράγμα είναι  $\pi$ , αλλά κάνει το λάθος να υποστηρίξει ότι ‘το  $\alpha$  είναι  $\pi$ ’ επειδή, και μόνο επειδή, πιστεύει λανθασμένα ότι το πράγμα το οποίο γνωρίζει ότι είναι  $\pi$  είναι αυτό στο οποίο αναφέρεται το  $\alpha$ » (Shoemaker 1994, 82).

Ο Shoemaker αναφέρει ότι η ασυλία έναντι λάθους ταυτοποίησης υπάρχει και στις περιπτώσεις εκείνες όπου μπορεί το υποκείμενο να κάνει λάθος ως προς το κατηγορημα. Ας πάρουμε την αυτοσυνειδησιακή κρίση «εγώ βλέπω ένα καναρίνι». Ακόμα και σε αυτή την περίπτωση, μπορεί να κάνω λάθος ως προς το κατηγορημα –να νομίζω δηλαδή ότι βλέπω ένα καναρίνι ενώ αυτό που βλέπω δεν είναι καναρίνι αλλά σπουργίτι ή δεν υπάρχει τίποτα για να δω -σε περίπτωση ψευδαίσθησης- αλλά δεν μπορεί να κάνω λάθος ως προς το «εγώ», «επειδή έχω εσφαλμένα ταυτοποιήσει τον εαυτό μου με τον άνθρωπο που ξέρω ότι βλέπει ένα καναρίνι» (Shoemaker 1994, 82).

Υποστηρίζει μάλιστα, ότι στις περιπτώσεις όπου το «εγώ» χρησιμοποιείται ως υποκείμενο, «θα μπορούσαμε να πούμε ότι υπάρχει απόλυτη ασυλία έναντι λάθους ταυτοποίησης» (Shoemaker 1994, 82). Για τον Shoemaker –όπως και για τον Wittgenstein- φαίνεται πως η απόλυτη ασυλία αφορά συγκεκριμένες περιπτώσεις. Στις περιπτώσεις αυτές, έχουμε να κάνουμε με μια μορφή συνείδησης ή γνώσης «εσωτερικής» και άμεσης, με την έννοια ότι δεν προκύπτει συναγωγικά. Όταν η πληροφορία που διαθέτει το υποκείμενο και την οποία αποδίδει στον εαυτό του εξασφαλίζεται εκ των έσω –μέσω της ενδοσκόπησης ή μέσω της ιδιοδεκτικής αίσθησης<sup>51</sup> για παράδειγμα- και δε βασίζεται σε αντίληψη εξωτερικών αντικειμένων ή καταστάσεων τότε εμφανίζεται το φαινόμενο της ασυλίας ως χαρακτηριστικό των αυτοσυνειδησιακών κρίσεων που εκφέρει το υποκείμενο.

Σε κάθε περίπτωση, το φαινόμενο της ασυλίας έναντι λάθους ταυτοποίησης συνιστά θεμελιώδες και καθοριστικό χαρακτηριστικό του φαινομένου της αυτοσυνειδησίας. Πρόκειται για την εξασφάλιση με άμεσο και μη-συναγωγικό τρόπο της βεβαιότητας ότι εγώ είμαι το υποκείμενο μιας νοητικής κατάστασης.

---

<sup>51</sup> «Ο όρος «ιδιοδεκτικότητα» καλύπτει ένα ευρύ φάσμα σημασιών. Οι Νευροεπιστήμονες, για παράδειγμα, θεωρούν την ιδιοδεκτικότητα ως μια λειτουργία μη-συνειδητή, η οποία πραγματώνεται στο υποπροσωπικό επίπεδο. Στο πλαίσιο αυτό, η ιδιοδεκτικότητα εξασφαλίζει πληροφορία για τη στάση του σώματος και τη θέση των άκρων, η οποία παράγεται από ιδιοδεκτικούς υποδοχείς (proprioceptors) που βρίσκονται στο σώμα μας (Sherrington 1953, Fournieret & Jeannerod 1998). Αντίθετα, οι Ψυχολόγοι και οι Φιλόσοφοι θεωρούν –κάποιες φορές- ότι η ιδιοδεκτικότητα αποτελεί μια μορφή συνείδησης. Οι Ψυχολόγοι της σχολής του Gibson αντιλαμβάνονται την ιδιοδεκτικότητα με μια ευρύτερη έννοια, σαν αυτό-επίγνωση (self-awareness) η οποία εξασφαλίζεται μέσα από ποικίλες μορφές αντίληψης (όραση, αφή, ακοή, κ.λ.π.). Γενικά, η αντιληπτική εμπειρία συνοδεύεται με μία αίσθηση της στάσης του σώματος και της κίνησης σε σχέση με το περιβάλλον και με την αντίστοιχη έννοια του εαυτού που ο Neisser (1988) ονομάζει «οικολογικό» (ecological self). Αυτή η «οικολογική ιδιοδεκτικότητα» (ecological proprioception) είναι ενσωματωμένη σε ποικίλους τρόπους αισθητηριακής πληροφόρησης που αφορούν το σώμα ως κινούμενο δράστη (moving agent) εντός του περιβάλλοντος και σχετίζονται, παράλληλα, με δια-σωματική (intracorporeal) πληροφορία και επίγνωση που εξασφαλίζεται από τη σωματική ιδιοδεκτικότητα (Trevarthen 1986). Στη συζήτηση αυτή θα θεωρήσουμε ότι η ιδιοδεκτικότητα λειτουργεί σαν μια μη-αντιληπτική ή μη-παρατηρησιακή αυτό-επίγνωση (Shoemaker 1984). Για την ιδιοδεκτικότητα βλ. και παράγραφο 3.4.3.

### 3.2.3 ΤΙ ΜΑΣ ΔΕΙΧΝΕΙ Η ΑΣΥΛΙΑ;

Η ασυλία είναι ένα χαρακτηριστικό των αυτοσυνειδησιακών κρίσεων που μας ενδιαφέρει άμεσα. Δείχνει ότι υπάρχει –σε κάποιες περιπτώσεις- η βεβαιότητα του εγώ, του εαυτού. Υπάρχουν περιπτώσεις που είμαι σίγουρη ότι εγώ είμαι το υποκείμενο μιας νοητικής κατάστασης. Θα μπορούσε κάποιος να ισχυριστεί ότι αυτή η βεβαιότητα αποδεικνύει την ύπαρξη του εαυτού;

Κάποιος φιλόσοφος που αρνείται την ύπαρξη του εαυτού και θεωρεί ότι ο εαυτός αποτελεί κατασκευή του νου, όπως υποστήριζε ο Hume, ή της γλώσσας, όπως ο Armstrong, θα μπορούσε να ισχυριστεί ότι αυτή η βεβαιότητα προκύπτει μέσα από την οργάνωση του νου γύρω από έναν εαυτό ή εγώ και δεν αποδεικνύει την ύπαρξη του εαυτού. Όμως, θα προσπαθήσουμε να δείξουμε ότι αυτή η βεβαιότητα του εαυτού προκύπτει όχι επειδή έχουμε μάθει να σκεφτόμαστε και να μιλάμε με το «εγώ» αλλά επειδή έχουμε μία άμεση εμπειρία του εαυτού. Κι αυτό είναι μια πραγματικότητα και δεν αποτελεί κατασκευή.

Είδαμε ήδη ότι το φαινόμενο της ασυλίας εκδηλώνεται ως βεβαιότητα του εγώ η οποία εμφανίζεται ταυτόχρονα με μια αμεσότητα. Η αμεσότητα αυτή πρέπει να εννοηθεί ως απουσία οποιουδήποτε προγενέστερου συναγωγικού συλλογισμού ή συμπερασμού από τον οποίο να προκύπτει η πληροφορία ότι εγώ είμαι το υποκείμενο. Άρα, η αμεσότητα έχει να κάνει με τον τρόπο εξασφάλισης της πληροφορίας.

Στη συνέχεια θα εξετάσουμε εάν ο τρόπος εξασφάλισης της πληροφορίας είναι αυτός που εξασφαλίζει τη βεβαιότητα του εαυτού και τι είναι –στο πλαίσιο αυτό- ο εαυτός.

### 3.3 ΔΙΕΡΕΥΝΩΝΤΑΣ ΤΗΝ ΑΣΥΛΙΑ

#### 3.3.1 ΠΩΣ ΕΙΝΑΙ ΔΥΝΑΤΟΝ ΝΑ ΥΠΑΡΧΕΙ ΑΣΥΛΙΑ ΕΝΑΝΤΙ ΛΑΘΟΥΣ ΤΑΥΤΟΠΟΙΗΣΗΣ ΣΧΕΤΙΚΑ ΜΕ ΤΗΝ ΑΝΤΩΝΥΜΙΑ ΤΟΥ ΠΡΩΤΟΥ ΠΡΟΣΩΠΟΥ;

Όταν σκέφτομαι ή μιλάω για άλλα πράγματα –πέρα από τον εαυτό μου– υπάρχει η πιθανότητα να κάνω δύο ειδών λάθη: α) ένα που να αφορά το πράγμα για το οποίο μιλάω (λάθος ταυτοποίησης) και β) ένα που να αφορά την ιδιότητα που αποδίδω στο πράγμα για το οποίο μιλάω (λάθος κατηγορήσεως). Εάν πω, για παράδειγμα: «Ο Γιάννης πήρε καινούργιο αυτοκίνητο». Μπορεί να κάνω λάθος α) ως προς το ότι ο Γιάννης είναι αυτός που πήρε καινούργιο αυτοκίνητο (ενώ είναι ο Γιώργος ή κάποιος άγνωστός μου που πιθανόν να μοιάζει με τον Γιάννη) και β) ως προς το ότι πήρε καινούργιο αυτοκίνητο. Η σκέψη μου αυτή περιλαμβάνει δύο σκέλη, ένα ταυτοποίησης (identification) κι ένα προτασιακής στάσεως/κατηγορήσεως (predication).

Η έννοια της ταυτοποίησης (identification) απαιτεί να έχει κάποιος ένα είδος γνώσης σχετικά με το αντικείμενο το οποίο πρόκειται να ταυτοποιηθεί. «Εάν το αντικείμενο είναι παρόν στις αισθήσεις του, μπορεί να αρκεί το γεγονός ότι κάποιος το αντιλαμβάνεται ως ένα αντικείμενο με χωροχρονικές διαστάσεις το οποίο είναι σε θέση να το διακρίνει και να το ξεχωρίσει από άλλα αντικείμενα. Αυτό προϋποθέτει να μπορεί να το εντοπίσει στο χώρο και το χρόνο. Εάν το αντικείμενο δεν είναι παρόν, τότε θα πρέπει κάποιος να γνωρίζει συγκεκριμένα και διακριτικά χαρακτηριστικά στοιχεία σχετικά με αυτό ώστε να είναι σε θέση να το ταυτοποιήσει (δηλαδή, να προσδιορίσει την ταυτότητά του, να το αναγνωρίσει). Ότι τα στοιχεία αυτά είναι διακριτικά σημαίνει ότι αυτά χρησιμεύουν στο να προσδιορίζεται το συγκεκριμένο μόνο αντικείμενο και κανένα άλλο» (Brinck 1997, 12).

Η ασυλία έναντι λάθους ταυτοποίησης σημαίνει ότι όταν το «εγώ» χρησιμοποιείται ως υποκείμενο αποκλείεται η πιθανότητα να κάνω λάθος ως προς το «εγώ», στο πρώτο σκέλος της ταυτοποίησης. Όταν λέω: «Εγώ νομίζω ότι θα βρέξει» και «Εγώ έχω πονόδοντο» (Wittgenstein 2008, 130) δεν μπορεί να κάνω λάθος ως προς το «εγώ». Στις περιπτώσεις αυτές είμαι σίγουρη ότι το «εγώ» -ο εαυτός μου- είναι αυτό στο οποίο αναφέρεται η πληροφορία που εκφράζω και δεν υπάρχει πιθανότητα να κάνω λάθος.

Αυτό μπορεί να συμβαίνει για δύο λόγους. Είτε:

3. επειδή η ταυτοποίηση η οποία προϋποτίθεται είναι –για κάποιο λόγο- πάντα σωστή.
4. Είτε, επειδή στις εγωικές σκέψεις/κρίσεις δεν προϋποτίθεται κανενός είδους ταυτοποίηση –και, άρα, αποκλείεται η πιθανότητα λανθασμένης ταυτοποίησης- αλλά έχουμε να κάνουμε με έναν άμεσο και μη-συναγωγικό τρόπο απόκτησης της πληροφορίας ότι το εγώ είναι το υποκείμενο. Οπότε, άπαξ και η πληροφορία δίδεται με συγκεκριμένους τρόπους, δεν μπορεί παρά να εξασφαλίζει τη σιγουριά και τη βεβαιότητα για το «εγώ».

Σύμφωνα με την πρώτη θέση, οι εγωικές κρίσεις/σκέψεις έχουν κοινή δομή με τις σκέψεις οι οποίες δεν είναι εγωικές (εγώ χαίρομαι, ο Νίκος χαίρεται, ο ψηλός χαίρεται, κ. ο. κ.). Η διαφορά είναι ότι, ενώ στις άλλες σκέψεις υπάρχει η πιθανότητα λάθους σχετικά με το υποκείμενο το οποίο αφορά η πληροφορία που γνωρίζω (επειδή έχω λανθασμένα νομίζει ότι είναι ο Γιώργος αυτός που χαίρεται ενώ, στην πραγματικότητα, είναι ο Νίκος), για κάποιο λόγο (που θα εξετάσουμε εάν υπάρχει και ποιος είναι) δεν υπάρχει καμιά τέτοια πιθανότητα λάθους στην περίπτωση που το



«εγώ» χρησιμοποιείται ως υποκείμενο (στην περίπτωση δηλαδή που λέω «Εγώ χαίρομαι»).

Ο Shoemaker θεωρεί ότι η συνείδηση των νοητικών μου καταστάσεων δεν μπορεί να εξηγηθεί με τον ίδιο τρόπο που εξηγείται η συνείδηση όσων συμβαίνουν στους άλλους ανθρώπους (Shoemaker 1994, 87). Η ταυτοποίηση των εξωτερικών αντικειμένων και των άλλων ανθρώπων γίνεται στη βάση της επισήμανσης συγκεκριμένων χαρακτηριστικών και ιδιοτήτων οι οποίες με οδηγούν στο να ταυτίσω τις ιδιότητες και τα παρατηρούμενα χαρακτηριστικά με ένα συγκεκριμένο πρόσωπο ή αντικείμενο το οποίο εκ των προτέρων γνωρίζω ότι τα διαθέτει και μέσω αυτής της διαδικασίας να το ταυτοποιήσω στη σκέψη μου, να γνωρίζω δηλαδή ότι μιλάω για αυτό κι όχι για άλλο και, μάλιστα, να ξέρω και για ποιους λόγους (λόγω συγκεκριμένων χαρακτηριστικών που έχει αυτό και όχι κάποιο άλλο).

Εάν η συνείδηση του ότι «εγώ πονάω» έχει –ως σκέψη και ως πρόταση– μια δομή ανάλογη του «ο Γιάννης πονάει», τότε θα έπρεπε να προϋποθέτει μια διαδικασία κατά την οποία εγώ αντιλαμβάνομαι –μέσω της εσωτερικής αίσθησης/ενδοσκόπησης ή με κάποιο άλλο τρόπο που δεν μας ενδιαφέρει τώρα– κάτι το οποίο αναγνωρίζω ως εαυτό. Και μάλιστα αυτό θα έπρεπε να συμβαίνει με τον ίδιο τρόπο και στην ίδια βάση με την οποία αναγνωρίζω έναν άνθρωπο ως Γιάννη, στη βάση, δηλαδή, συγκεκριμένων διακριτικών χαρακτηριστικών.

Κι εάν κάτι ανάλογο μπορεί να ισχύει για κάποιες περιπτώσεις αναγνώρισης του εαυτού –όπως είναι οι περιπτώσεις κατά τις οποίες είμαι σε θέση να αναγνωρίσω αυτό που εγώ είμαι σε έναν καθρέφτη, παρατηρώντας συγκεκριμένα χαρακτηριστικά προσώπου ή σώματος τα οποία γνωρίζω ότι μου ανήκουν– τι γίνεται στις περιπτώσεις κατά τις

οποίες αναφέρομαι σε νοητικές καταστάσεις του τύπου: «εγώ είμαι τρομερά ανήσυχη» ή «εγώ χαίρομαι»;

Στις περιπτώσεις αυτές, θα έπρεπε να είμαι σε θέση να αντιληφθώ τον εαυτό μου ως εσωτερική υπόσταση ή οντότητα με συγκεκριμένες ιδιότητες και χαρακτηριστικά. Έτσι όμως, οδηγούμαστε σε έναν καρτεσιανό τύπου εαυτό, θέση μη αποδεκτή.

Από την άλλη, αυτό θα σήμαινε ότι μπορώ κάπως να συλλάβω τον εαυτό μου –ως εσωτερικό κάτι. Με άλλα λόγια, θα μπορούσε ο εαυτός να αποκτήσει συνείδηση του εαυτού του. Το να είναι όμως ο εαυτός ταυτόχρονα το υποκείμενο και το αντικείμενο της συνείδησης φαίνεται, από την πλευρά της Λογικής, αντιφατικό. Όπως το μάτι δεν μπορεί να δει τον εαυτό του έτσι και ο εαυτός –ως υποκείμενο του ενεργήματος της συνείδησης- δεν μπορεί να έχει συνείδηση του ίδιου του εαυτού του ως αντικειμένου. Σύμφωνα με τον Shopenhauer, η θέση «ότι ένα υποκείμενο μπορεί να είναι το αντικείμενο του εαυτού του θα ήταν η πιο τερατώδης αντίφαση που σκέφτηκε ποτέ κανείς» (αναφέρεται στον Cassam 2005).

Είδαμε λοιπόν, πως δεν μπορούμε να μιλάμε για ταυτοποίηση του εαυτού στις περιπτώσεις των αυτοσυνειδησιακών κρίσεων οι οποίες διαθέτουν ασυλία. Κι αυτό γιατί δεν μπορεί να υπάρξει ταυτοποίηση στην περίπτωση του εγώ, τόσο επειδή δεν μπορώ να συλλάβω το εγώ όσο και επειδή δεν γνωρίζω συγκεκριμένες ιδιότητες και χαρακτηριστικά τα οποία να αποδώσω σε αυτό που συλλαμβάνω ώστε να το ταυτοποιήσω με το εγώ (αφού είδαμε ότι το εγώ δεν μπορεί να αποδοθεί από μια σημασία ή μέσω οριστικής περιγραφής).

Μένει, λοιπόν, να εξετάσουμε την περίπτωση της μη-ταυτοποίησης (τη δεύτερη θέση-άποψη).

### 3.3.2 ΕΠΕΚΤΕΙΝΟΝΤΑΣ ΤΗΝ ΑΣΥΛΙΑ: Η ΠΡΟΣΕΓΓΙΣΗ ΤΟΥ GARETH EVANS.

Ο Gareth Evans αναγνωρίζει ότι το φαινόμενο της ασυλίας έναντι λάθους ταυτοποίησης αποτελεί καθοριστικό στοιχείο της αυτοσυνειδησίας γιατί δείχνει αφενός τον ιδιαίτερο τρόπο αναφοράς στον εαυτό (αναφορά χωρίς προγενέστερη ταυτοποίηση) και, αφετέρου, αποδεικνύει ότι υπάρχουν συγκεκριμένοι τρόποι πληροφόρησης που εξασφαλίζουν την αμεσότητα των αυτοσυνειδησιακών κρίσεων.

Θεωρεί ότι ο Wittgenstein περιορίστηκε αποκλειστικά στο κατηγορημα που εκφράζεται (γλωσσικά) και δεν ασχολήθηκε με τον τρόπο με τον οποίο προσλαμβάνει κάποιος την πληροφορία που εκφράζει η αυτοσυνειδησιακή κρίση (Evans 1982, 219). Αν μάλιστα δεχθούμε τη διάκριση του Wittgenstein σε εγώ-σκέψεις που διαθέτουν ασυλία έναντι λάθους ταυτοποίησης και σε εγώ-σκέψεις που δε διαθέτουν αυτή την ιδιότητα (και οι οποίες είναι αυτές όπου το «εγώ» χρησιμοποιείται ως αντικείμενο, οπότε –στην περίπτωση αυτή- αναφέρεται σε κάτι το οποίο μπορεί να γίνει αντιληπτό ως αντικείμενο παρατήρησης με τα συνήθη αισθητηριακά μέσα –θέση και του Shoemaker), τότε θα πρέπει αναπόφευκτα να οδηγηθούμε στο συμπέρασμα ότι είναι η «εσωτερική» ή ενδοσκοπική γνώση των νοητικών μας καταστάσεων που διαθέτει την ιδιότητα της ασυλίας κι ότι τελικά «η αυτοσυνειδησιακή σκέψη βασίζεται αποκλειστικά στη γνώση που έχουμε για τους εαυτούς μας ως διανοητικές ή πνευματικές υπάρξεις» (Evans 1982, 217). Συνακόλουθα, στο πλαίσιο αυτού του σκεπτικού, προσεγγίζουμε έναν Καρτεσιανού τύπου δυισμό αφού διακρίνουμε δύο μορφές ή είδη αυτοσυνειδησίας: αυτήν που αφορά τις νοητικές μας καταστάσεις οι οποίες γίνονται γνωστές με έναν τρόπο εσωτερικό, άμεσο και μη-συναγωγικό (τα κατηγορήματα της οποίας διαθέτουν ασυλία – χρήση του «εγώ» ως

υποκειμένου) και αυτήν που αφορά καταστάσεις του σώματος, για τις οποίες πληροφορούμαστε μέσω παρατήρησης εξωτερικών αντικειμένων και συναγωγής (τα κατηγορήματα της οποίας, σύμφωνα με τον Wittgenstein και τον Shoemaker, δε διαθέτουν ασυλία – χρήση του «εγώ» ως αντικειμένου).

Ο Evans θεωρεί ότι η διάκριση με κριτήριο τη χρήση του «εγώ» (το εάν, δηλαδή, το «εγώ» χρησιμοποιείται ως υποκείμενο –οπότε δεν αναφέρεται σε ένα σώμα ή σε ένα μέρος του αλλά σε κάτι που έχει τη θέση του μέσα μας, σε ένα καρτεσιανό εγώ- ή αντικείμενο –οπότε αναφέρεται στο σώμα μας ή σε ένα τμήμα του) δεν είναι αυτή που εξασφαλίζει το ιδιαίτερο χαρακτηριστικό των αυτοσυνειδησιακών κρίσεων, δηλαδή την ασυλία έναντι λάθους ταυτοποίησης, αλλά ο *τρόπος* με τον οποίο το υποκείμενο εξασφαλίζει την αυτοσυνειδησιακή πληροφορία.

Ο τρόπος εξασφάλισης της πληροφορίας έχει μια αμεσότητα η οποία οφείλεται στην απουσία προγενέστερης ταυτοποίησης του υποκειμένου στο οποίο αναφέρεται μια νοητική κατάσταση με τον εαυτό μου. Αυτή η αναφορά χωρίς προγενέστερη ταυτοποίηση συναντάται και στην περίπτωση των δεικτικών αντωνυμιών. Στη συνέχεια θα εξετάσουμε τη χρήση των δεικτικών και θα επισημάνουμε ομοιότητες και διαφορές σε σχέση με τη χρήση του «εγώ».

### **3.4 ΑΝΑΦΟΡΑ ΧΩΡΙΣ ΤΑΥΤΟΠΟΙΗΣΗ**

#### **3.4.1 Η ΑΝΑΛΥΣΗ ΤΟΥ SHOEMAKER**

Τη χρήση των δεικτικών αντωνυμιών και τα χαρακτηριστικά της σε σχέση με τη χρήση του «εγώ» μελέτησε και ο Shoemaker. Ο Shoemaker

εξετάζει τις δεικτικές αντωνυμίες, οι οποίες χρησιμοποιούνται συχνά χωρίς να απαιτείται προγενέστερη ταυτοποίηση. Ειδικά, μάλιστα, όταν ο ομιλητής ο οποίος εκφέρει το εκφώνημα με τη δεικτική αντωνυμία, έχει άμεση αισθητηριακή/οπτική επαφή με το αντικείμενο αναφοράς, τότε δεν προαπαιτείται ταυτοποίηση και δεν υπάρχει πιθανότητα λανθασμένης ταυτοποίησης. Ας υποθέσουμε για παράδειγμα, λέει ο Shoemaker (1994, 83), ότι είμαι πωλητής σε ένα κατάστημα με γραβάτες και έρχεται ένας πελάτης ο οποίος ζητά μια κόκκινη γραβάτα. Εάν δείξω μια γραβάτα την οποία βλέπω και πω «αυτή είναι κόκκινη» τότε η πρόθεσή μου να αναφερθώ σε κάτι συμπίπτει με την πραγματική αναφορά και δεν υπάρχει περίπτωση να αποτύχει η αναφορά μου. Σ' αυτή την περίπτωση, πρόθεσή μου είναι απλά να αναφερθώ σε ένα συγκεκριμένα αντικείμενο –από τα πολλά που υπάρχουν γύρω μου- το οποίο βλέπω και ταυτόχρονα δείχνω και, σε μια τέτοια περίπτωση, η πρόθεσή μου -ως ομιλητής- καθορίζει ποια είναι η αναφορά της δεικτικής αντωνυμίας που χρησιμοποιώ και, ταυτόχρονα, ορίζει ότι η αναφορά δεν μπορεί να είναι άλλη από αυτή στην οποία προτίθεμαι να αναφερθώ.

Και πάλι όμως υπάρχουν σημαντικές διαφορές ανάμεσα στο «εγώ» και τις δεικτικές αντωνυμίες. Αρχικά διαπιστώνει ότι οι κανόνες οι οποίοι προσδιορίζουν τη χρήση μιας δεικτικής αντωνυμίας όπως το «αυτό» δεν καθορίζουν από μόνοι τους ποιο είναι το αντικείμενο αναφοράς του σε κάθε περίπτωση χρήσης του. Αυτό καθορίζεται από τις προθέσεις του ομιλητή. Όταν ένας άνθρωπος λέει «αυτό είναι κόκκινο», θα μπορούσε να αναφέρεται σε ένα σωρό πράγματα που ανταποκρίνονται σε μια τέτοια περιγραφή χωρίς να παραβιάζει τους κανόνες χρήσης του όρου «αυτό» και δεν υπάρχει κανενός είδους δέσμευση που να καθιστά υποχρεωτικό τα διαφορετικά tokens (δείγματα) του «αυτό» στο λόγο ενός ανθρώπου να πρέπει να αναφέρονται στο ίδιο πάντα αντικείμενο

αναφοράς. Η ελαστικότητα αυτή που εμφανίζει η χρήση του «αυτό» επιτρέπει ώστε η αναφορά του σε μια συγκεκριμένη περίπτωση να ορίζεται από την πρόθεση του ομιλητή να μιλήσει για ένα συγκεκριμένο αντικείμενο το οποίο είναι κόκκινο.

Όμως, στην περίπτωση του «εγώ», είναι δεδομένο πως, άπαξ και κάποιος αποφασίσει να χρησιμοποιήσει τη συγκεκριμένη λέξη, ορίζει μια για πάντα ποιο είναι το αντικείμενο αναφοράς της σε κάθε πιθανή χρήση της. Επιπλέον, εάν υποθέσουμε ότι κάποιος χρειάζεται διευκρινίσεις, ο ομιλητής θα είναι σε θέση να τις δώσει. Θα μπορούσε να καταφύγει στην περιγραφή του αντικειμένου της αναφοράς και έτσι να καταστήσει σαφές στον ακροατή τι ακριβώς εννοεί λέγοντας «αυτό». Τι γίνεται όμως στην περίπτωση του «εγώ»; Είναι βέβαιο ότι δεν μπορεί να υπάρξει πλήρης και επαρκής περιγραφή του Νοήματος της λέξης.

Μια ακόμη διαφορά, επισημαίνει ο Shoemaker, ανάμεσα στο «αυτό» και το «εγώ» είναι ότι στην περίπτωση του «αυτό» υπάρχει η λογική πιθανότητα να αποτύχει η αναφορά. Μπορεί για παράδειγμα, να μην υπάρχει το αντικείμενο στο οποίο ο ομιλητής να αναφέρεται όταν λέει «αυτό είναι κόκκινο». Καμιά τέτοια πιθανότητα να αποτύχει η αναφορά δεν υπάρχει στην περίπτωση του «εγώ» αφού, για να χρησιμοποιεί κάποιος το «εγώ», θα πρέπει και να υπάρχει. Η χρήση του «εγώ» εξασφαλίζει βέβαιη και σίγουρη αναφορά (τουλάχιστον στον προφορικό λόγο).

Το συμπέρασμα που προκύπτει από τα παραπάνω είναι ότι υπάρχει κάτι κοινό ανάμεσα στην απουσία προγενέστερης ταυτοποίησης που συναντάμε στη χρήση των δεικτικών αντωνυμιών και τη χρήση του «εγώ» (στις αυτοσυνειδησιακές σκέψεις/κρίσεις οι οποίες εμφανίζουν ασυλία έναντι λάθους ταυτοποίησης). Το κοινό είναι ότι υπάρχει μια

αισθητηριακή εμπειρία η οποία δημιουργεί έναν άμεσο πληροφοριακό σύνδεσμο ανάμεσα στο αντικείμενο και το περιεχόμενο της σκέψης που είναι εξαρτημένο από το αντικείμενο αυτό.

### **3.4.2 GARETH EVANS: Η ΔΕΙΚΤΙΚΗ ΤΑΥΤΟΠΟΙΗΣΗ ΣΥΝΙΣΤΑ ΓΝΩΣΗ ΕΛΕΥΘΕΡΗ ΤΑΥΤΟΠΟΙΗΣΗΣ**

Στον πληροφοριακό αυτό σύνδεσμο δίνει έμφαση και ο Gareth Evans ο οποίος εξετάζει κι εκείνος τις περιπτώσεις της δεικτικής ταυτοποίησης. Μέσα στο πλαίσιο μιας γενικότερης θεωρίας της αναφοράς, ο Evans πιστεύει ότι υπάρχουν ομοιότητες ανάμεσα στη χρήση των δεικτικών και την αυτο-απόδοση κατηγορημάτων τα οποία περιέχουν πληροφορίες για τον εαυτό. Πρόκειται για τον ίδιο τρόπο «ταυτοποίησης»<sup>52</sup> ενός αντικειμένου στο οποίο αναφέρεται μια πληροφορία. Τόσο η γνώση πληροφοριών που αφορούν στον εαυτό όσο και η γνώση πληροφοριών που αφορούν σε αντικείμενα μέσω της δεικτικής ταυτοποίησης, συνιστούν γνώσεις ελεύθερες ταυτοποίησης (identification-free) όπου η ταυτότητα του αντικειμένου της σκέψης –το οποίο αφορά η πληροφορία- εξασφαλίζεται άμεσα ως γνώση που παρέχεται από τα αισθητηριακά μέσα αντίληψης.

Το κριτήριο ομοιότητας των δύο περιπτώσεων σχετίζεται με τις αιτιακές διαδικασίες που περιλαμβάνονται (Evans 1982, 218). Ο Evans θεωρεί ότι οι ίδιες διαδικασίες εμπλέκονται και στις δύο περιπτώσεις. Υπάρχουν πληροφορίες οι οποίες λαμβάνονται μέσω των κανονικών τρόπων

---

<sup>52</sup> Η έννοια της ταυτοποίησης χρησιμοποιείται εδώ από τον Evans αρκετά χαλαρά: «κάποιος που σκέφτεται σχετικά με ένα αντικείμενο, ταυτοποιεί αυτό το αντικείμενο στη σκέψη του» (Evans 1982, 218).

αντίληψης και οι οποίες εξασφαλίζουν στο υποκείμενο πληροφορίες οι οποίες οργανώνονται σε σκέψη ή λόγο. Το χαρακτηριστικό είναι πως δε μεσολαβεί ένας συλλογισμός ταυτοποίησης που να αφορά την ταυτότητα του αντικειμένου το οποίο αφορούν οι πληροφορίες. Η γνώση αυτή είναι άμεση, αδιαμεσολάβητη και ελεύθερη ταυτοποίησης.

Όταν, «η γνώση της αλήθειας μιας πρότασης «το  $a$  είναι  $F$ » μπορεί να ειπωθεί ως το αποτέλεσμα της γνώσης της αλήθειας ενός ζεύγους προτάσεων, «το  $b$  είναι  $F$ » (για κάθε διακριτή Ιδέα  $b$ ) και το  $a=b$ , θα λέω ότι αυτή η γνώση είναι εξαρτημένη ταυτοποίησης (*identification-dependent*): εξαρτάται (εν μέρει) από την πρόταση της δεύτερης βάσης, την οποία θα ονομάζω εξάρτημα ταυτοποίησης (*identification component*). Μπορούμε να πούμε ότι η γνώση της αλήθειας μιας ενικής πρότασης είναι *ελεύθερη-ταυτοποίησης* (*identification-free*) εάν δεν είναι εξαρτημένη ταυτοποίησης» (Evans 1982, 180).

Απαραίτητη προϋπόθεση για τη δεικτική ταυτοποίηση είναι η ικανότητα αισθητηριακής αντίληψης του αντικειμένου (Evans 1982, 143). Η ικανότητα αντίληψης καθιστά εφικτή τη σκέψη συγκεκριμένου είδους, τη δεικτική σκέψη. Μια δεικτική σκέψη είναι καθαρά μια πληροφοριακά εξαρτημένη σκέψη (Evans 1982, 145). Δημιουργείται έτσι ένας πληροφοριακός δεσμός (*information-link*) ανάμεσα στο υποκείμενο και το αντικείμενο, ο οποίος εξασφαλίζει στο υποκείμενο μη-εννοιολογική πληροφορία σχετικά με καταστάσεις και πράξεις του αντικειμένου στη διάρκεια μιας χρονικής περιόδου. Ο Evans τονίζει ότι η δεικτική ταυτοποίηση είναι εφικτή μόνο για κάτι για το οποίο το υποκείμενο έχει συνείδηση. Και μάλιστα, θεωρεί ότι το υποκείμενο αποκτά πληροφορία για τις καταστάσεις ή τις πράξεις του αντικειμένου του οποίου έχει συνείδηση και το οποίο μπορεί να ταυτοποιήσει δεικτικά, ταυτόχρονα με τη γνώση της ταυτότητας του αντικειμένου. Στη δεικτική ταυτοποίηση



δηλαδή, δεν μπορεί το υποκείμενο να λαμβάνει πληροφορία σχετικά με τις καταστάσεις ενός αντικειμένου χωρίς να γνωρίζει ταυτόχρονα ποιο είναι το αντικείμενο το οποίο αφορούν οι πληροφορίες που λαμβάνει. Κι αυτό συνιστά *γνώση ελεύθερη ταυτοποίησης*. Η γνώση αυτή συναρτάται στενά με τη δυνατότητα του υποκειμένου να προσδιορίζει τοπικά το αντικείμενο από το οποίο λαμβάνει πληροφορία. Εάν δεν υφίσταται μια τέτοια δυνατότητα, εάν δηλαδή το υποκείμενο δεν είναι σε θέση να εντοπίσει το αντικείμενο, τότε απαιτείται ένα εννοιολογικό στοιχείο προκειμένου να επιτευχθεί η ταυτοποίηση (Evans 1982, 149).

Στη δεικτική ταυτοποίηση, λοιπόν, η γνώση της ταυτότητας του αντικειμένου από το οποίο λαμβάνουμε πληροφορία δίδεται ταυτόχρονα και άμεσα με την ίδια την πληροφορία του κατηγορήματος και δεν προαπαιτείται ταυτοποίηση ενός αντικειμένου το οποίο αντιλαμβανόμαστε αισθητηριακά με ένα αντικείμενο για το οποίο γνωρίζουμε μια πληροφορία.

Η ύπαρξη *γνώσης η οποία είναι ελεύθερη ταυτοποίησης* (identification-free knowledge) είναι καθοριστική στο συλλογισμό του Evans διότι – κατά τον ίδιο – είναι αυτή που εξασφαλίζει την ασυλία έναντι λάθους ταυτοποίησης. Ο ίδιος ορίζει τη γνώση ελεύθερη ταυτοποίησης ως :

«γνώση της αλήθειας μιας ενικής πρότασης εάν

1. δεν εξαρτάται από ταυτοποίηση, και
2. βασίζεται σε έναν τρόπο εξασφάλισης πληροφορίας από αντικείμενα» (Evans 1982, 181).

Στην περίπτωση αυτή, ακριβώς επειδή η γνώση της ταυτότητας του αντικειμένου στο οποίο αναφέρεται η πληροφορία δίδεται με τρόπο άμεσο (που για τον Evans σημαίνει μη-εννοιολογικό) στο υποκείμενο και

δεν αποτελεί συμπέρασμα συναγωγικού συλλογισμού, αποτελεί ένα είδος «αναμφισβήτητης» γνώσης για το υποκείμενο.

Γι' αυτό, στις περιπτώσεις αυτές, όταν για παράδειγμα το υποκείμενο βλέπει μπροστά του ένα κόκκινο αντικείμενο, δεν έχει νόημα να ρωτάμε «είσαι σίγουρος ότι αυτό είναι κόκκινο;». Η ταυτότητα του αντικειμένου στο οποίο αναφέρεται η ιδιότητα που γνωρίζει το υποκείμενο ότι δειγματίζεται κάπου, εξασφαλίζεται ταυτόχρονα με την ταυτότητα του αντικειμένου στο οποίο δειγματίζεται η εν λόγω ιδιότητα.

### **3.4.3 Η ΓΝΩΣΗ ΕΛΕΥΘΕΡΗ ΤΑΥΤΟΠΟΙΗΣΗΣ ΕΞΑΣΦΑΛΙΖΕΙ ΑΣΥΛΙΑ ΕΝΑΝΤΙ ΛΑΘΟΥΣ ΤΑΥΤΟΠΟΙΗΣΗΣ**

Ο Evans συναρτά το φαινόμενο της ασυλίας έναντι λάθους ταυτοποίησης που χαρακτηρίζει κάποιες αυτοσυνειδησιακές κρίσεις με τη γνώση ελεύθερη ταυτοποίησης στην οποία η πληροφορία σχετικά με το κατηγορημα εξασφαλίζει ταυτόχρονα και τη γνώση της ταυτότητας του αντικειμένου στο οποίο το κατηγορημα δειγματίζεται. Αυτού του είδους η γνώση -η οποία είναι ελεύθερη ταυτοποίησης- αποτελεί τη βάση των προτάσεων που αποδίδει ένα υποκείμενο στον εαυτό του και οι οποίες διαθέτουν ασυλία έναντι λάθους ταυτοποίησης. Οι προτάσεις οι οποίες διαθέτουν ασυλία έναντι λάθους ταυτοποίησης περιέχουν πληροφορία που αφορά το ίδιο το υποκείμενο που εκφέρει -ή σκέφτεται- την πρόταση. Συνεπώς βασίζονται σε συγκεκριμένους τρόπους απόκτησης πληροφοριών.

Ο Evans προχωρά εξετάζοντας τους τρόπους που διαθέτει ένα υποκείμενο -ένας άνθρωπος- να αποκτά πληροφορίες σχετικά με τον

ίδιο, τρόποι που δε διαφέρουν από τους τρόπους που διαθέτουμε για να αποκτούμε γνώση για τα άλλα αντικείμενα του περιβάλλοντός μας.

Για τον Evans, προκειμένου κάποιος να σκέφτεται για τον εαυτό του— αυτοσυνειδησιακά- είναι απαραίτητο να διαθέτει πληροφορίες που τον αφορούν. Δεν μπορεί κάποιος να σκέφτεται για τον εαυτό του χωρίς να σκέφτεται κάτι σχετικό με αυτόν, κάτι που να αναφέρεται σε αυτόν. Ο Evans αναφέρει χαρακτηριστικά: «Ένα υποκείμενο μπορεί να είναι αμνησιακός και αναισθητοποιημένος και οι αισθήσεις του να μη λειτουργούν. Κι όμως, μπορεί ακόμα να είναι σε θέση να σκέφτεται για τον εαυτό του, διερωτώμενος, για παράδειγμα, για ποιο λόγο δεν προσλαμβάνει πληροφορία (εδώ, και η απουσία κάποιας πληροφορίας συνιστά τρόπον τινά πληροφορία για το υποκείμενο –σημείωση δική μου) με τους συνήθεις τρόπους. Αλλά θα ήταν λάθος να συμπεράνουμε από αυτό ότι η αυτοσυνειδησία μπορεί να εξηγηθεί χωρίς αναφορά στους ποικίλους τρόπους που διαθέτουν τα υποκείμενα να εξασφαλίζουν γνώσεις για τον εαυτό τους» (Evans 1982, 215-6).

Ο Evans θεωρεί ότι «καθένας από τους τρόπους που έχουμε για να εξασφαλίζουμε γνώση για τον εαυτό μας οδηγεί σε κρίσεις οι οποίες εμφανίζουν το φαινόμενο που ονόμασα (στο προηγούμενο κεφάλαιο) ασυλία έναντι λάθους ταυτοποίησης» (Evans 1982, 216). Για το λόγο αυτό επεκτείνει το φαινόμενο της ασυλίας σε όλες τις αυτο-αποδόσεις του υποκειμένου είτε αυτές αφορούν νοητικές είτε αφορούν σωματικές καταστάσεις και εμπειρίες. *Το κριτήριο -για τον Evans- για να αποδώσουμε ή όχι ασυλία, είναι ο τρόπος με τον οποίο εξασφαλίζεται η πληροφορία που αφορά τον εαυτό και όχι το περιεχόμενο της πληροφορίας καθ'αυτό κι αυτός είναι ο λόγος που θεωρεί την τοποθέτηση του Wittgenstein –ο οποίος αποδίδει το φαινόμενο της ασυλίας μόνο στα*

κατηγορήματα που εκφράζουν νοητικές καταστάσεις του υποκειμένου-λανθασμένη.

Εξετάζοντας τους τρόπους με τους οποίους αποκτάμε γνώση για τον εαυτό μας –φυσική και νοητική αυτογνωσία- και από τους οποίους εξαρτώνται οι εγώ-σκέψεις υποστηρίζει ότι οι τρόποι αυτοί δεν πληροφορούν το υποκείμενο μόνο για κάποια σωματική ιδιότητα ή νοητικό φαινόμενο, αλλά εξασφαλίζουν ταυτόχρονα την πληροφορία ότι το εν λόγω φαινόμενο δειγματίζεται στο ίδιο (γνώση ελεύθερη ταυτοποίησης). Αναφέρει:

«Δεν φαίνεται να υπάρχει χάσμα ανάμεσα στην πληροφορία που έχει το υποκείμενο (ή στην πληροφορία που φαίνεται να έχει) με τον κατάλληλο τρόπο, ότι η ιδιότητα να είναι κάποιος  $F$  δειγματίζεται, και στην πληροφορία που έχει (ή στην πληροφορία που φαίνεται να έχει) ότι *αυτός* είναι  $F$ . Το να έχει αυτός, ή να φαίνεται να έχει, την πληροφορία ότι η ιδιότητα δειγματίζεται είναι το ίδιο με το να του φαίνεται ότι *αυτός* είναι  $F$ » (Evans 1982, 221).

Οι αυτοσυνειδησιακές κρίσεις που εμφανίζουν το φαινόμενο της ασυλίας είναι αυτές που βασίζονται σε συγκεκριμένες πηγές πληροφόρησης, πηγές πληροφόρησης που μπορούν να εξασφαλίσουν πληροφορία μόνο για τον εαυτό. *Η αυτοβιογραφική μνήμη* είναι μία τέτοια πηγή πληροφόρησης. Όταν θυμάμαι κάτι, δεν μπορεί παρά ο άνθρωπος που έχει την εμπειρία της ανάμνησης να είμαι εγώ. *Η σκέψη* είναι μία άλλη τέτοια πηγή. Εάν πιστεύω ότι η πολιτική εξουσία είναι διεφθαρμένη, μπορεί να κάνω λάθος ως προς το ότι όντως οι πολιτικοί είναι διεφθαρμένοι, δεν μπορεί όμως να πιστεύω ότι κάποιος έχει μία τέτοια σκέψη και να κάνω λάθος ως προς το ποιος είναι αυτός που τη συγκεκριμένη σκέψη. *Η συνήθης οπτική αντίληψη* η οποία συνιστά πηγή

και αυτό-προσδιοριστικής πληροφορίας, σχετικά με τη θέση μου στο χώρο και τον προσανατολισμό μου. Τέλος, η *σωματική ιδιοδεκτικότητα* η οποία περιλαμβάνει την κιναισθησία, δηλαδή την αίσθηση της θέσης των μελών του σώματός μας και τις μεταξύ τους σχέσεις, η οποία μας επιτρέπει να πραγματοποιούμε κινήσεις. «Η ιδιοδεκτικότητα είναι η αίσθηση της στατικής θέσης και της κίνησης των δακτύλων και των άκρων μας. (...) Το σωματοαισθητικό σύστημα έχει επίσης σχέση με τη βλαβοαισθητικότητα (τη μετάδοση σήματος για τη βλάβη ιστού, σήματος το οποίο συχνά γίνεται αισθητό ως πόνος) και την αίσθηση της θερμοκρασίας» (Kandel, Schwartz, Jessel 2005, 343).

Ο Evans αναφέρει ότι διαθέτουμε «αυτό που θα μπορούσε να περιγραφεί ως γενική ικανότητα να αντιλαμβανόμαστε το ίδιο μας το σώμα, ικανότητα η οποία θα μπορούσε να επιμεριστεί περαιτέρω στις εξής διακριτές ικανότητες: την ιδιοδεκτική αίσθηση, την αίσθηση της ισορροπίας, την αίσθηση θερμού-ψυχρού και την αίσθηση της πίεσης» (Evans 1982, 220). Καθένας από αυτούς τους τρόπους αντίληψης δημιουργεί έναν πληροφοριακό δεσμό (informational link) ανάμεσα στο υποκείμενο και το σώμα του ο οποίος εξασφαλίζει πληροφορία ελεύθερη ταυτοποίησης και— συνακόλουθα— οδηγεί στη διατύπωση αυτοσυνειδησιακών κρίσεων που εμφανίζουν το φαινόμενο της ασυλίας έναντι λάθους ταυτοποίησης.

Για τον Evans δεν υπάρχει κανένα χάσμα ανάμεσα στην πληροφορία που έχει το υποκείμενο —μέσω των κατάλληλων τρόπων που αναφέρονται προηγούμενα— ότι η ιδιότητα να είναι *F* δειγματίζεται και στην πληροφορία ότι *αυτός* είναι *F*. Γι' αυτό, «κανένα από τα ακόλουθα εκφωνήματα δε φαίνεται να έχει νόημα όταν το πρώτο τμήμα εκφράζει γνώση η οποία εξασφαλίζεται με τον κατάλληλο τρόπο: «κάποιος είναι ζεστός και ιδρωμένος, αλλά είμαι εγώ αυτός που είναι ζεστός και

ιδρωμένος;», «κάποιος σπρώχτηκε, αλλά είμαι εγώ αυτός που σπρώχτηκε;» (Evans 1982, 221).

Το πρώτο επιχείρημα που χρησιμοποιεί ο Evans για να τεκμηριώσει τη θέση του ότι οι πληροφορίες που λαμβάνει το υποκείμενο σχετικά με τις σωματικές του καταστάσεις τού δίδονται άμεσα ως δικές του, (χωρίς δηλαδή να τίθεται θέμα αμφισβήτησης της πατρότητάς τους, γεγονός που θα οδηγούσε σε μια διαδικασία έρευνας –τύπου συναγωγικού συλλογισμού- για την ανακάλυψη του *ποιος* είναι ο ιδιοκτήτης τους) είναι ότι «δεν μπορούμε να σκεφτούμε πώς το κιναισθητικό και ιδιοδεκτικό σύστημα θα μπορούσαν να εξασφαλίζουν αληθείς πληροφορίες για την κατάσταση ενός σώματος αφήνοντας ανοιχτό το ερώτημα σχετικά με την ταυτότητα του εν λόγω σώματος» (Evans 1982, 221).

Το σημείο αυτό είναι σημαντικό και θα πρέπει να εξεταστεί σε σχέση με ένα άλλο θεμελιώδες χαρακτηριστικό της ανθρώπινης ύπαρξης: την ικανότητα για δράση. Το γεγονός ότι κάθε άνθρωπος είναι ένας δρών οργανισμός μέσα σε ένα συγκεκριμένο περιβάλλον (φυσικό, κοινωνικό, πολιτιστικό...) μας οδηγεί στην αποδοχή της θέσης του Evans γιατί κάτι τέτοιο αποτελεί βασική προϋπόθεση για αποτελεσματική και συντονισμένη δράση από την πλευρά του ανθρώπινου οργανισμού (και κάθε δρώντος οργανισμού, κατ' επέκταση). Ο συλλογισμός του είναι ο εξής: πώς θα μπορούσε ένας οργανισμός να δρα άμεσα και αποτελεσματικά –έτσι όπως απαιτείται συχνά προκειμένου να αντιμετωπίσει ξαφνικές αλλαγές στο περιβάλλον του αλλά και επίβουλες απειλές- εάν οι πληροφορίες που τον αφορούν δεν του εξασφάλιζαν ταυτόχρονα και άμεσα την ταυτότητα του αντιλαμβανόμενου αντικειμένου; Εάν, για παράδειγμα, ένας κυνηγός ο οποίος βρίσκεται στο δάσος αντιλαμβάνεται οπτικά μια αρκούδα, θα πρέπει να ξέρει ότι αυτός

είναι που βλέπει την αρκούδα και όχι κάποιος άλλος. Και αυτή ακριβώς η άμεση γνώση είναι που του εξασφαλίζει την ικανότητα αντίδρασης και τη σωτηρία. Εάν απαιτούνταν ένας συναγωγικού τύπου συλλογισμός προκειμένου να γνωρίσει την ταυτότητα του αντικειμένου το οποίο αφορά η προσλαμβανόμενη πληροφορία τότε ο χρόνος που θα απαιτούνταν για κάτι τέτοιο δεν θα του επέτρεπε άμεση αντίδραση. Καταλήγουμε λοιπόν στη διαπίστωση ότι η ίδια η ικανότητα για δράση αποδεικνύει ότι η πληροφορία για την ταυτότητα του αντικειμένου το οποίο αφορά η πληροφορία εξασφαλίζεται ταυτόχρονα με την πληροφορία.

Στο δεύτερο επιχείρημά του επικαλείται την φαινομενολογία της αυτο-απόδοσης σωματικών καταστάσεων: στις περισσότερες –φυσιολογικές- καταστάσεις δεν παρατηρείται να προηγείται κάποια διαδικασία της μορφής «το β είναι F», «εγώ είμαι β» άρα «εγώ είμαι F», δεν εμπλέκεται δηλαδή ένας συλλογισμός ταυτοποίησης. Μια τέτοια διαδικασία θα προϋπόθετε την ταυτοποίηση του εγώ με μια Ιδέα β η οποία μπορεί να αποδοθεί μέσω περιγραφής, του τύπου «το σώμα από το οποίο εγώ τώρα προσλαμβάνω πληροφορία». Ο Evans δεν αρνείται ότι κάτι τέτοιο μπορεί να συμβεί, θεωρεί όμως ότι συμβαίνει μόνο σε μη-φυσιολογικές περιπτώσεις όπως για παράδειγμα εάν υπήρχε σύνδεση του εγκεφάλου ενός υποκειμένου με το σώμα ενός άλλου, με τρόπο τέτοιο ώστε ο εγκέφαλος του πρώτου να καταγράφει πληροφορίες όχι από το ίδιο του το σώμα αλλά από άλλο σώμα (Evans 1982, 221).

Ένας, ακόμα, τρόπος να αποκτήμε γνώση των φυσικών μας ιδιοτήτων σχετίζεται με την ικανότητά μας να γνωρίζουμε τη θέση μας, τον προσανατολισμό και τη σχέση μας με τα άλλα αντικείμενα του κόσμου, στη βάση των αντιλήψεων που σχηματίζουμε για τον κόσμο. Και αυτές οι κρίσεις που βασίζονται στην αντίληψη σχετικά με τη θέση μας και τις

σχέσεις μας με άλλα πράγματα, είναι για τον Evans, ελεύθερες ταυτοποίησης (identification free). Το πρώτο επιχείρημα που δίνει είναι ότι δεν μπορεί να υπάρξει γνώση σχετικά με τη θέση και τον προσανατολισμό ενός φυσικού αντικειμένου με τους εν λόγω τρόπους η οποία να αφήνει ανοιχτό το ερώτημα σε ποιο αντικείμενο αναφέρεται. Δεν είναι λογικό να σκέφτεται κάποιος «Κάποιος είναι μέσα στο δωμάτιό μου, αλλά είμαι εγώ αυτός;», «Κάποιος κινείται, αλλά είμαι εγώ αυτός;» ή «Κάποιος στέκεται μπροστά από ένα δέντρο, αλλά είμαι εγώ αυτός;» - τα παραδείγματα από τον Evans (Evans 1982, 222). Χαρακτηριστικά αναφέρει ότι «Η ιδέα ότι υπάρχει ένας αντικειμενικός κόσμος και η ιδέα ότι το υποκείμενο είναι κάπου, δεν μπορούν να διαχωριστούν, και το πού είναι, δίδεται από αυτά που μπορεί να αντιληφθεί» (Evans 1982, 222).

Επιπλέον, σε φυσιολογικές καταστάσεις δε φαίνεται να υπάρχει μια διαδικασία ταυτοποίησης του αντικειμένου σχετικά με το οποίο λαμβάνω πληροφορίες (σχετικά με τη θέση και τον προσανατολισμό του) με τον εαυτό. Για τον Evans, αυτή η «πρακτική ικανότητα» να τοποθετούμε τον εαυτό μας στο χώρο είναι που μας επιτρέπει να σχηματίζουμε την ιδέα ότι κι εμείς οι ίδιοι αποτελούμε στοιχεία της αντικειμενικής τάξης (Evans 1982 223). Η σημασία αυτού του τρόπου γνώσης για τον Evans είναι μεγάλη καθώς «αυτή ακριβώς η ιδέα ενός αντιληπτού, αντικειμενικού, εκτατού κόσμου φέρνει μαζί της την ιδέα ενός υποκειμένου ως όντος που υπάρχει μέσα στον κόσμο αυτό» (Evans 1982, 222).

Σε ό τι αφορά τις νοητικές μας καταστάσεις αποκτάμε πληροφορίες γι' αυτές μέσω εσωτερικών, πληροφοριακών δεσμών ή συνδέσμων. Οι καταστάσεις αυτές προκαλούν γνωσιακές ή εννοιολογικές καταστάσεις οι οποίες είναι κρίσεις ελεύθερες ταυτοποίησης σχετικά με την νοητική μας ζωή (Evans 1982, 227). Στο πλαίσιο αυτό, εγωικές σκέψεις-κρίσεις οι



οποίες διαθέτουν ασυλία, βασίζονται πάντα σε κάποιον τρόπο πληροφόρησης σχετικά με εμάς τους ίδιους.

Για τον Evans, η ασυλία έναντι λάθους ταυτοποίησης δείχνει ακριβώς ότι ενδείξεις συγκεκριμένου είδους (τρόποι εξασφάλισης πληροφοριών) σχετίζονται με σκέψεις που περιλαμβάνουν «εγώ»-Ιδέες με τρόπο άμεσο και αδιαμεσολάβητο (Evans 1982, 224). Και μάλιστα θεωρεί ότι αυτές ακριβώς οι περιπτώσεις της ασυλίας έναντι λάθους ταυτοποίησης αποδεικνύουν ότι η σύλληψη που έχουμε για τον εαυτό μας είναι αντικαρτεσιανή: οι εγώ-Ιδέες που έχουμε είναι Ιδέες ότι είμαστε φορείς φυσικών ιδιοτήτων και μάλιστα όχι λιγότερο από ότι είμαστε φορείς διανοητικών ιδιοτήτων (Evans 1982, 224).

### **3.5 ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑ-ΚΡΙΤΙΚΗ**

Η θέση του Evans περιέχει σημαντικές επισημάνσεις σχετικά με την ασυλία έναντι λάθους ταυτοποίησης. Αρχικά απορρίπτει την καρτεσιανή διάκριση σε νου (άλλο)-σώμα (υλικό). Συνακόλουθα, καταρρίπτει το διαχωρισμό σε εγώ-σκέψεις που αφορούν το εγώ ως νοούν υποκείμενο που «συλλαμβάνεται» εσωτερικά-ενδοσκοπικά –και οι οποίες διαθέτουν ασυλία έναντι λάθους ταυτοποίησης- και σε εγώ-σκέψεις που αφορούν το εγώ ως αντικείμενο του κόσμου το οποίο γίνεται αντιληπτό με τους ίδιους τρόπους που διαθέτουμε για να αντιλαμβανόμαστε τα άλλα αντικείμενα και τον κόσμο και οι οποίες δε διαθέτουν ασυλία.

Η ικανότητα να σκέφτομαι για τον εαυτό μου και τον εαυτό μου συνδέεται –για τον Evans- αναπόσπαστα με την ικανότητά μου να αντιλαμβάνομαι αυτό που είμαι –τον εαυτό μου, το εγώ- ως ένα ενσώματο δράστη, ως ένα φυσικό αντικείμενο του κόσμου. Αυτό είναι

σημαντικό, γιατί με αυτόν τον τρόπο ο εαυτός και το εγώ δεν αντιμετωπίζονται πια σαν εσωτερικές οντότητες, άυλες (καρτεσιανή θέση) αλλά σαν μια πραγματικότητα της οποίας έχουμε εμπειρία.

Και μάλιστα, η προσέγγιση του Evans δείχνει ότι η βασική αυτή αυτοσυνειδησιακή επίγνωση που εκδηλώνεται μέσω του φαινομένου της ασυλίας έναντι λάθους ταυτοποίησης –η βεβαιότητα του εγώ- δε σχετίζεται με κριτήρια γλωσσικά –το εάν το «εγώ» χρησιμοποιείται ως υποκείμενο ή ως αντικείμενο- αλλά με τρόπους και «δίκτυα» πληροφόρησης που διαθέτει το υποκείμενο γενικά και τα οποία του εξασφαλίζουν πληροφορίες γι' αυτό που είναι (όχι, δηλαδή, μόνο ένα νοούν υποκείμενο αλλά και ένα αντικείμενο του κόσμου με χωρο-χρονικές διαστάσεις, ένας ενσώματος δράστης).

Ο Evans συναρτά το φαινόμενο της ασυλίας των εγωικών σκέψεων από τους τρόπους που διαθέτουμε να αποκτάμε πληροφορίες για τον εαυτό μας. Τα αισθητηριακά στοιχεία για το σώμα μας οδηγούν/καταλήγουν άμεσα στο εγώ (Evans 1982, 224). Ο Evans θεωρεί ότι δεν μπορούμε να σκεφτόμαστε τον εαυτό μας παρά μόνο όταν προσλαμβάνουμε πληροφορίες σχετικά με τον εαυτό μας. Ο πληροφοριακός σύνδεσμος είναι απαραίτητος για την αυτοσυνειδησιακή σκέψη. Και η εξασφάλιση της πληροφορίας εξασφαλίζει την ταυτοποίηση του εγώ-ως-υποκειμένου με τρόπο άμεσο.

Η θέση του Evans είναι σημαντική και μας ενδιαφέρει γιατί θέτει την αυτοσυνειδησία σε ένα νέο πλαίσιο μη-εννοιολογικό. Ξέρω ότι εγώ είμαι το υποκείμενο μιας νοητικής κατάστασης επειδή αυτό είναι κάτι που το «αισθάνομαι» και όχι κάτι στο οποίο καταλήγω συναγωγικά, μέσω ενός εννοιολογικού συλλογισμού. Στο πλαίσιο αυτό, η αυτοσυνειδησία αποκτά μια εμπειρική-αισθητηριακή βάση. Κάθε αισθητηριακή

συνείδηση που εξαρτάται από συγκεκριμένα δίκτυα και τρόπους εξασφάλισής της, οδηγεί άμεσα στο εγώ-ως-υποκείμενο και δημιουργεί εγωικές σκέψεις οι οποίες διαθέτουν ασυλία έναντι λάθους ταυτοποίησης.

Είναι σαφές, λοιπόν, ότι «οι αυτό-συνειδητές σκέψεις (self-conscious thoughts) σχετικά με τον εαυτό μας δεν είναι δυνατόν να αναχθούν σε κανένα άλλο είδος σκέψης. Συγκεκριμένα, δεν μπορεί να αντιμετωπιστούν σαν να περιλαμβάνουν την ταυτοποίηση ενός αντικειμένου μέσω οποιαδήποτε περιγραφής. «Η αυτό-συνειδητή σκέψη σχετικά με τον εαυτό μας είναι σκέψη πληροφορημένη (informed), ή τουλάχιστον έχει την τάση να είναι πληροφορημένη, από πληροφορία που έχει το υποκείμενο (ή μπορεί φυσιολογικά να εξασφαλίσει) σχετικά με τον εαυτό του μέσα από μία ποικιλία διαφορετικών τρόπων» (Evans 1982, 255).

Εντούτοις, για την Brinck, το βασικό πρόβλημα της πρότασης του Evans είναι ότι δεν αποφεύγει τη σχεσιακή ερμηνεία της αυτοσυνειδησίας (σχέση υποκειμένου-αντικειμένου), η οποία οδηγεί -αναπόφευκτα, όπως ήδη είδαμε- σε εξηγητική κυκλικότητα. Όπως αναφέρει η Brinck, ο Evans «υποστηρίζει ότι αποκτάμε γνώση για τον εαυτό μας μέσω αιτιακών συνδέσεων (causal links) οι οποίες μεταδίδουν πληροφορία σχετικά με τις δικές μας καταστάσεις σαν αυτές να είναι αντικείμενα για εμάς» (Brinck 1997, 40). Ο πληροφοριακός σύνδεσμος για τον οποίο κάνει λόγο ο Evans προϋποθέτει μια σχέση ανάμεσα σε δύο διακριτά πράγματα: τη συνείδηση ή το υποκείμενο που έχει συνείδηση και την πληροφορία την οποία αποκτά το υποκείμενο μέσω του πληροφοριακού συνδέσμου. Έτσι όμως, οδηγούμαστε πάλι σε μια σχεσιακή ερμηνεία της επίγνωσης του εαυτού, αφού το υποκείμενο -ή η συνείδηση- θα πρέπει να

λαμβάνει ως αντικείμενο την πληροφορία και χάρη ή μέσω αυτής να αποκτά επίγνωση του εγώ.

Όμως κάτι τέτοιο δεν ισχύει και σε αυτό το σημείο ο Evans είναι σαφής: «Με αυτόν τον τρόπο (το υποκείμενο) παράγει και εκφράζει μία γνωσιακή κατάσταση της οποίας το περιεχόμενο είναι συστηματικά εξαρτημένο από το περιεχόμενο της πληροφοριακής κατάστασης, και η συστηματική εξάρτησης είναι μία βάση για το υποκείμενο προκειμένου να ισχυριστεί ότι έχει γνώση της πληροφοριακής κατάστασης. Όμως, με καμία έννοια δεν έχει γίνει αυτή η κατάσταση αντικείμενο για εκείνο: δεν υπάρχει τίποτα το οποίο να συνιστά «αντίληψη αυτής της κατάστασης». Αυτό σημαίνει ότι δεν υπάρχει καμία πληροφοριακή κατάσταση η οποία να βρίσκεται σε τέτοια σχέση ως προς την εσωτερική κατάσταση όπως είναι η σχέση της εσωτερικής κατάστασης προς τον κόσμο» (Evans 1982, 228).

### **3.6 ΑΣΥΛΙΑ ΕΝΑΝΤΙ ΛΑΘΟΥΣ ΤΑΥΤΟΠΟΙΗΣΗΣ ΚΑΙ ΥΠΟΚΕΙΜΕΝΙΚΟΣ ΧΑΡΑΚΤΗΡΑΣ**

Θα πρέπει εδώ να διευκρινιστεί ότι ο υποκειμενικός χαρακτήρας είναι κάτι διαφορετικό από τη βεβαιότητα του εαυτού/εγώ όπως αυτή εκδηλώνεται στις αυτοσυνειδησιακές κρίσεις/σκέψεις που εμφανίζουν το φαινόμενο της ασυλίας έναντι λάθους ταυτοποίησης.

Είδαμε ήδη ότι ο υποκειμενικός χαρακτήρας –σύμφωνα με τον Kriegel– είναι παρών σε κάθε μορφής συνείδηση. Κάθε συνειδητή νοητική κατάσταση διαθέτει πάντα έναν υποκειμενικό χαρακτήρα που είναι όμως

«μια αδιόρατη, έμμεση επίγνωση του εαυτού μου ως ιδιοκτήτη της δεδομένης νοητικής κατάστασης» (Kriegel 2003, 104).

Ο υποκειμενικός χαρακτήρας είναι περιφερειακό στοιχείο της συνειδητής νοητικής κατάστασης. Στη διάρκεια της ζωής μας, καθώς έχουμε εμπειρίες, κάνουμε πράγματα και συναναστρεφόμαστε τους άλλους ανθρώπους, έχουμε πάντα μια αχνή αυτοσυνειδησία (dim self-awareness) στο φόντο (background) όλων αυτών που ζούμε και βιώνουμε συνειδητά. Υπάρχει, με άλλα λόγια, πάντα η επίγνωση (awareness) ότι εμείς είμαστε αυτοί που τα ζούμε ή τα κάνουμε όλα αυτά (Kriegel 2003, 105).

Η διαφορά ανάμεσα στον υποκειμενικό χαρακτήρα και το φαινόμενο της ασυλίας είναι ότι η ασυλία σχετίζεται με έναν συγκεκριμένο τρόπο να σκέφτομαι τον εαυτό μου ενώ ο υποκειμενικός χαρακτήρας σχετίζεται με τον τρόπο που σκέφτομαι γενικά, και μάλιστα αφορά περιπτώσεις που δεν σκέφτομαι τον εαυτό μου.

Όταν πω «ο ουρανός είναι γαλάζιος»<sup>53</sup> (το παράδειγμα του Kriegel) έχω μία συνειδητή σκέψη για τον ουρανό και γνωρίζω με *έμμεσο και περιφερειακό τρόπο* ότι εγώ είμαι που έχω τη συγκεκριμένη νοητική κατάσταση. Η κρίση μου αφορά τον ουρανό και στον ουρανό είναι στραμμένη η προσοχή μου. Όταν όμως πω «εγώ έχω πονόδοντο» (το παράδειγμα του Wittgenstein 2008, 131) εκφράζω μία καθαρά αυτοσυνειδησιακή κρίση, μία κρίση η οποία εκφράζει πληροφορία σχετικά με τον εαυτό μου και όπου η προσοχή μου είναι στραμμένη στον εαυτό μου. Εδώ μιλάμε για ισχυρή αυτοσυνειδησία (strong self-

---

<sup>53</sup> «Κι ενώ έχω συνείδηση του ουρανού χωρίς να χρειάζεται να εστιάσω την προσοχή μου στον εαυτό μου ή στην εσωτερική νοητική μου κατάσταση (τι νιώθω, για παράδειγμα, βλέποντας τον ουρανό ή πώς βιώνω τη συγκεκριμένη εμπειρία), δε γίνεται να βλέπω τον ουρανό, να έχω δηλαδή μια συνειδητή εμπειρία, χωρίς να γνωρίζω –έμμεσα και περιφερειακά- ότι εγώ γνωρίζω, ότι δηλαδή εγώ είμαι το υποκείμενο της συνειδητής εμπειρίας που έχω» (Kriegel, 2005).

consciousness) η οποία περιλαμβάνει συνείδηση του εαυτού μου –ενός πόνου που ξέρω σίγουρα ότι αφορά τον εαυτό μου, εξ’ ου και το φαινόμενο της ασυλίας- και όχι συνείδηση μιας οποιασδήποτε –και, ειδικότερα, μιας μη αυτοσυνειδησιακής- νοητικής κατάστασης που έχω (και η οποία δεν αφορά τον εαυτό μου άμεσα, αλλά κάτι άλλο πέρα από τον εαυτό μου –όπως στο παράδειγμα του Kriegel, τον ουρανό).

Αυτό σημαίνει ότι υπάρχουν συγκεκριμένοι τρόποι να σκέφτομαι τον εαυτό μου και να λαμβάνω πληροφορίες σχετικά με αυτόν, οι οποίοι είναι ιδιαίτεροι (στη φαινομενολογία και τα χαρακτηριστικά τους) και διαφέρουν από τον τρόπο που σκέφτομαι οτιδήποτε άλλο. Αυτοί οι τρόποι είναι που εξασφαλίζουν νοητικές καταστάσεις που διαθέτουν το φαινόμενο της ασυλίας.

Εκείνο που μας ενδιαφέρει είναι εάν υπάρχει ο εαυτός, τι είναι ο εαυτός και τι γνωρίζω σχετικά με τον εαυτό μου. Είδαμε ότι το φαινόμενο της ασυλίας μας εξασφαλίζει μια σιγουριά και μια βεβαιότητα για τον εαυτό. Δεν είναι το ίδιο με τον υποκειμενικό χαρακτήρα ο οποίος συνιστά μια έμμεση, περιφερειακή επίγνωση και η οποία συνοδεύει άρρητα κάθε συνειδητή νοητική κατάσταση. Ο εαυτός που συνδέεται με την ασυλία είναι ένας εαυτός που αισθάνεται, σκέφτεται και είναι στο κέντρο κι όχι στην περιφέρεια της συνείδησης. Είναι ο εαυτός τον οποίο αφορά η πληροφορία και στον οποίο αναφέρεται η αυτοσυνειδησιακή κρίση.

Στη συνέχεια, θα επικεντρώσουμε τη μελέτη μας στο συσχετισμό ανάμεσα στη βεβαιότητα του εαυτού –όπως αυτή εκφράζεται μέσα από το φαινόμενο της ασυλίας- με τους συγκεκριμένους τρόπους εξασφάλισης πληροφοριών που θα ονομάσουμε «δίκτυα του εαυτού». Ερευνώντας τη σχέση αυτή, θα διαπιστώσουμε ότι ο εαυτός δεν αποτελεί μια εσωτερική υπόσταση ή οντότητα (θέση την οποία έχουμε ήδη

απορρίψει) ούτε μια ιδέα η οποία επιβάλλεται πολιτισμικά-γλωσσικά αλλά είναι ο τρόπος που ζούμε την πραγματικότητα με το σώμα μας (του εγκεφάλου συμπεριλαμβανομένου). Είναι ο τρόπος με τον οποίο έχουμε μάθει να υπάρχουμε. Αυτό σημαίνει ότι η αίσθηση του εαυτού εξαρτάται από το σώμα μας, τις αισθήσεις και τις εμπειρίες του και από τα όσα είμαστε σε θέση να σκεφτόμαστε. Κάθε φορά που έχουμε μια αισθητηριακή εμπειρία ενεργοποιούνται οι ίδιοι πληροφοριακοί σύνδεσμοι με τους οποίους έχουμε εξοικειωθεί και με τους οποίους έχουμε μάθει να ζούμε τον κόσμο. Η ενεργοποίηση αυτή δημιουργεί την αίσθηση του εαυτού και συνακόλουθα τη γνώση ότι ο εαυτός μου είναι το υποκείμενο των εμπειριών ή αυτός στον οποίο αποδίδονται οι πληροφορίες. Το ίδιο συμβαίνει και με τις σκέψεις οι οποίες δεν εξαρτώνται από αισθητηριακές εμπειρίες. Η ενεργοποίηση του εγκεφάλου δημιουργεί την αίσθηση του εαυτού.

Ο εαυτός, λοιπόν, πέρα από ό, τι άλλο μπορεί να είναι –πολιτισμική κατασκευή, προσωπική ιστορία και εν τω χρόνω αφήγηση- είναι κύρια και πρώτιστα αίσθηση: η αίσθηση που έχουμε να ζούμε, αίσθηση που είναι ιδιαίτερη και μοναδική γιατί συνδέεται με το συγκεκριμένο σώμα και τα όργανά του.

Στο επόμενο κεφάλαιο θα εξηγήσουμε πότε και πώς δημιουργείται και παγιώνεται αυτή η αίσθηση του εαυτού πάνω στην οποία οργανώνεται και δομείται στη συνέχεια, κάθε ιδέα και έννοια που συνδέεται με τον «πολιτισμένο» και εξελιγμένο εαυτό.

## ΚΕΦΑΛΑΙΟ 4

### 4.1 ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Είδαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο ότι το φαινόμενο της ασυλίας έναντι λάθους ταυτοποίησης είναι η συνειδητή και ισχυρή βεβαιότητα ότι εγώ είμαι το υποκείμενο μιας νοητικής κατάστασης και δεν υπάρχει πιθανότητα λάθους σχετικά με αυτό. Είναι η βεβαιότητα της αυτοπαρουσίας. Αυτό σημαίνει ότι υπάρχει για το υποκείμενο η σιγουριά ή η βεβαιότητα του εαυτού του/ του εγώ και αυτή η βεβαιότητα οφείλεται στο ότι μπορεί άμεσα να τον «αναγνωρίσει» (η λέξη εδώ δεν υπονοεί σχέση υποκειμένου-αντικειμένου αλλά σχετίζεται με την αυτό-εξοικείωση για την οποία θα μιλήσουμε στη συνέχεια) σε κάθε πληροφορία η οποία εκπέμπεται από αυτόν. Η ασυλία συνδέεται με συγκεκριμένους τρόπους εξασφάλισης πληροφοριών, «τα δίκτυα του εαυτού».

Ο Gareth Evans έκανε φανερό ότι ο τρόπος που σκεφτόμαστε τον εαυτό μας -αυτό που είμαστε- εξαρτάται από συγκεκριμένα δίκτυα πληροφόρησης. Τα συγκριμένα δίκτυα –«τα δίκτυα του εαυτού»- πληροφόρησης εξασφαλίζουν τη βεβαιότητα του εαυτού η οποία δε συνιστά αποτέλεσμα συμπερασμού αλλά βιώνεται ως αίσθηση. Ο τρόπος ροής και εξασφάλισης των πληροφοριών εξασφαλίζει μια συγκεκριμένη αίσθηση, την αίσθηση του εαυτού και, άρα, τη βεβαιότητα της ασυλίας.

Στο ίδιο πλαίσιο ο Zahavi υποστηρίζει ότι ο εαυτός διαθέτει μια καθαρά εμπειρική διάσταση η οποία εξασφαλίζεται μέσα από μια μορφή μη-παρατηρησιακής αυτό-εξοικείωσης. Αυτή τη γραμμή σκέψης θα παρακολουθήσουμε στη συνέχεια. Στο συγκεκριμένο κεφάλαιο θα δούμε



πώς εξασφαλίζεται αυτή η «μη-παρατηρησιακή αυτό-εξοικείωση» με αυτό που είμαστε. Αυτή η μη-παρατηρησιακή αυτό-εξοικείωση παγιώνει την εμπειρική διάσταση ή αίσθηση του εαυτού η οποία στη συνέχεια συνοδεύει όλες τις αυτό-συνειδησιακές πληροφορίες, οι οποίες εκφράζονται γλωσσικά με αυτοσυνειδησιακές κρίσεις οι οποίες εμφανίζουν το φαινόμενο της ασυλίας έναντι λάθους ταυτοποίησης. Εξαιτίας- ακριβώς- του ότι εξασφαλίζονται από τα συγκεκριμένα δίκτυα πληροφόρησης –τα «δίκτυα του εαυτού»-, διαθέτουν αυτή την κοινή εμπειρική αίσθηση, την αίσθηση του εαυτού.

Άρα, η ασυλία έναντι λάθους ταυτοποίησης είναι αποτέλεσμα του γεγονότος ότι ορισμένες πληροφορίες διαθέτουν την αίσθηση αυτή. Στις πληροφορίες αυτές αναγνωρίζουμε τον εαυτό μας, νιώθουμε την αίσθηση αυτή και γι' αυτό υπάρχει η βεβαιότητα του εαυτού.

Θα καταλήξουμε στη διαπίστωση ότι ο εαυτός συνιστά μία πραγματικότητα της οποίας όλοι έχουμε εμπειρία και άρα «οι άνθρωποι δεν είναι ηλίθιοι» (Strawson 1997, 405). Η πραγματικότητα αυτή εξαρτάται, ως εμπειρία, από το σώμα μας –του εγκεφάλου συμπεριλαμβανομένου- και άρα «η σύλληψη που έχουμε για τον εαυτό μας είναι αντι-καρτεσιανή» (Evans 1982, 224).

Θα καταλήξουμε στη θέση ότι ο εαυτός υπάρχει. Ο εαυτός που υπάρχει είναι ο τρόπος που έχουμε μάθει να ζούμε τον κόσμο με το σώμα μας. Άρα, ο εαυτός που έχουμε δεν μπορεί να υπάρχει –ως τέτοιος- ξέχωρα ή εκτός του συγκεκριμένου σώματος στο πλαίσιο του οποίου έχει διαμορφωθεί η εμπειρική αυτό-εξοικείωση.

Αυτός είναι και ο λόγος που η εαυτότητα έχει τόσο ιδιωτικό, ατομικό και αποκλειστικό χαρακτήρα. Γιατί πρόκειται για αίσθηση η οποία δεν επικοινωνείται αλλά βιώνεται, δεν έχει εννοιολογικό περιεχόμενο και

είναι μη-συναγωγική. Όπως είχε επισημάνει σχετικά ο Frege «καθένας παρουσιάζεται στον εαυτό του με έναν ξεχωριστό και πρωτόγονο τρόπο με τον οποίο δεν παρουσιάζεται σε κανέναν άλλο» (αναφέρεται στον Evans, 1982, 18).

## **4.2 ΜΙΛΩΝΤΑΣ ΓΙΑ ΑΥΤΟ-ΕΞΟΙΚΕΙΩΣΗ**

### **4.2.1 ΖΑΧΑΒΙ: Ο ΕΛΑΧΙΣΤΟΣ Ή ΠΥΡΗΝΙΚΟΣ ΕΑΥΤΟΣ**

Για τον Zahavi «εάν θέλουμε να καταλάβουμε τι σημαίνει να είναι κάποιος εαυτός, θα πρέπει να εξετάσουμε τη δομή της εμπειρίας και της αυτεπίγνωσης» κι αυτό σημαίνει ότι «θα πρέπει να πρέπει να πάρουμε σοβαρά την πρωτο-προσωπική προοπτική» (Zahavi 2009, 3).

Ο Zahavi στο βιβλίο του *Υποκειμενικότητα και Εαυτότητα* (Subjectivity and the Selfhood) επιχειρεί να μελετήσει τη σχέση ανάμεσα στην εμπειρία, την αυτεπίγνωση και την εαυτότητα (selfhood). Αναγνωρίζει ότι η έννοια του εαυτού όπως εκδηλώνεται στον (φυσιολογικό) άνθρωπο συνιστά το αποτέλεσμα μιας σύνθετης κοινωνικής διαδικασίας και διευκρινίζει ότι δεν είναι αυτή η διάσταση της αυτοσυνειδησίας που τον ενδιαφέρει. Ο εαυτός που τον ενδιαφέρει είναι αυτός που ο Zahavi ονομάζει ελάχιστο ή πυρηνικό εαυτό, και τον οποίο ορίζει ως το υποκείμενο κάθε νοητικής κατάστασης (minimal self, core self, Zahavi 2008, 106). Ο εαυτός ορίζεται ως η ίδια η υποκειμενικότητα της εμπειρίας και δεν είναι κάτι που υπάρχει ανεξάρτητα –ή ξεχωριστά από– τη ροή της εμπειρίας (Zahavi 2008, 125).

Η έρευνά του εστιάζεται σε αυτό που ονομάζει εαυτότητα (selfhood) ή δοτικότητα (mineness), το γεγονός δηλαδή ότι οι εμπειρίες μας

χαρακτηρίζονται από έναν συγκεκριμένο, πρωτο-προσωπικό τρόπο με τον οποίο μας δίδονται, ο οποίος τις καθιστά αυτόματα και άμεσα δικές μας (mineness) (Zahavi 2008, 124). Θεωρεί ότι, όταν έχει κανείς έναν πόνο, μια αντίληψη ή μια σκέψη, η εμπειρία αυτή του δίδεται άμεσα και μη-συναγωγικά ως δική του. Αναφέρει σχετικά: «Εάν αισθάνομαι πείνα ή εάν βλέπω το ηλιοβασίλεμα, δεν μπορεί να αμφιβάλλω ή να κάνω λάθος ως προς το ποιος είναι το υποκείμενο αυτών των εμπειριών και δεν έχει νόημα να ρωτήσω εάν είμαι σίγουρος ότι εγώ είμαι αυτός που αισθάνεται πείνα. Εάν μία συγκεκριμένη εμπειρία βιώνεται σαν δική μου ή όχι δεν εξαρτάται από κάτι ξεχωριστό ή διαφορετικό από την εμπειρία καθαυτή αλλά ακριβώς από τον τρόπο που δίδεται η ίδια η εμπειρία»<sup>54</sup> (Zahavi 2008, 124). Αυτός ακριβώς ο πρωτο-προσωπικός τρόπος παρουσίασης είναι που την κάνει δική μου εμπειρία. Στο πλαίσιο αυτό, ο εαυτός -ή το εγώ- δεν είναι κάτι που βρίσκεται εκτός ή πέρα από την εμπειρία ούτε θα πρέπει να θεωρήσουμε τη μεταξύ τους σχέση σαν μια εξωτερική σχέση κτητικότητας (μια σχέση, δηλαδή, ανάμεσα στο υποκείμενο της εμπειρίας/το εγώ και το αντικείμενο/την εμπειρία). Για τον Zahavi, το εγώ δεν μπορεί να υπάρχει ανεξάρτητα και ξέχωρα από τη ροή της συνείδησης αλλά συνιστά αναπόσπαστο τμήμα της ίδιας της συνείδησης (Zahavi 2008, 125).

Είναι σαφές ότι, στο πλαίσιο αυτό, η επίγνωση ότι εγώ είμαι το υποκείμενο μιας νοητικής κατάστασης δεν προκύπτει από τη συνείδηση

---

<sup>54</sup> Ο Zahavi παραδέχεται ότι οι εμπειρίες πρέπει πάντα να δίδονται από μία πρωτο-προσωπική προοπτική γιατί διαφορετικά δεν θα μπορούσαν να θεωρούνται εμπειρίες. Θεωρεί όμως ότι αυτό δεν αποκλείει την περίπτωση να δίδονται παράλληλα από την προοπτική του δεύτερου προσώπου. Αναφέρει το εξής παράδειγμα: «Ας υποθέσουμε ότι προκαλώ ένα αυτοκινητιστικό ατύχημα και ότι με κατσαδιάζει ο οδηγός του αυτοκινήτου που μόλις κατέστρεψα. Το γεγονός ότι ο οδηγός του άλλου αυτοκινήτου είναι εκνευρισμένος δεν είναι κάτι που καταλαβαίνω βάσει μιας υπόθεσης. Είναι κάτι του οποίου έχω εμπειρία. Το ότι έχω εμπειρία του θυμού του άλλου οδηγού δεν συνεπάγεται ότι η εμπειρία μου είναι αλάνθαστη (ίσως ο οδηγός να είναι στην πραγματικότητα ευτυχισμένος για το ατύχημα, αφού θα μπορέσει επιτέλους να πάρει ένα καινούργιο αμάξι, αλλά δεν δείχνει τα πραγματικά του αισθήματα) ούτε ότι ο θυμός του άλλου οδηγού μου δίδεται με τον ίδιο τρόπο που δίδεται σε αυτόν. Ο θυμός μου δίδεται από μία προοπτική δεύτερου προσώπου» (Zahavi 2008, 125).

ενός εγώ ή ενός εαυτού που είναι κάπου στο κεφάλι μας ούτε σχετίζεται με μια καρτεσιανή σύλληψη της νοητικής εσωτερικότητάς μας. Ο Zahavi σημειώνει ότι «όταν μιλάμε για το υποκείμενο της εμπειρίας, μπορεί κανείς να υποθέσει ότι ο εαυτός είναι κάτι που υπάρχει ανεξάρτητα και πέρα από την εμπειρία ή –ακόμη- κάτι που η εμπειρία μπορεί να έχει ή μπορεί να μην έχει» (Zahavi 2008, 125). Αντίθετα, ο όρος «υποκειμενικότητα της εμπειρίας» καθιστά σαφές ότι το εγώ αποτελεί αναπόσπαστο στοιχείο της εμπειρίας καθαυτής.

Για τον Zahavi ο εαυτός διαθέτει μια εμπειρική διάσταση και πραγματικότητα και ως τέτοιος ορίζεται ως «ελάχιστος εαυτός» ή «πυρηνικός εαυτός» (minimal self- core self, Zahavi 2006, 106). Η επίγνωση του «πυρηνικού» εαυτού δεν αποκτάται μέσα από μια σχέση υποκειμένου – αντικειμένου αλλά είναι προ-αναστοχαστική. Ονομάζεται προ-αναστοχαστική διότι δεν αποτελεί μια σαφή ή θεματοποιημένη μορφή συνείδησης (μια συνείδηση δεύτερης τάξης η οποία έχει ως αντικείμενό της ένα νοητικό γεγονός ή μια εμπειρία πρώτης τάξης) και σε αντίθεση με την αναστοχαστική συνείδηση -η οποία συνιστά συνείδηση ανώτερης τάξης- θεωρείται πιο πρώιμη (πρώτου επιπέδου) και θεμελιώδης. Η προ-αναστοχαστική αυτοσυνειδησία συνίσταται σε έναν εμπειρικό ή, αλλιώς, φαινομενολογικό τρόπο παρουσίασης του εαυτού.

Για τον Zahavi, ο εαυτός αποτελεί το θεμελιώδες και εσωτερικό τμήμα της συνειδητής ζωής το οποίο διαθέτει μια άμεση εμπειρική διάσταση (Zahavi 2009). Ο εαυτός είναι ένα what-is-like, ένα αίσθημα που συνοδεύει κάθε συνειδητή εμπειρία και έχει να κάνει με το πώς νιώθω ως υποκείμενο της εμπειρίας αυτής –και όλων των άλλων. Θα πρέπει εδώ να σημειωθεί ότι πρόκειται για μια μορφή μη-παρατηρησιακής αυτο-οικείωσης (self-acquaintance).

Οι θέσεις του Zahavi έχουν ως αφετηρία και βάση τη Φαινομενολογική παράδοση. Για τους Φαινομενολόγους, η προ-αναστοχαστική αυτοσυνειδησία είναι ενσώματη και εν τω κόσμω. Ο Heidegger υποστήριξε ότι κάθε εμπειρία του κόσμου περιλαμβάνει ένα συγκεκριμένο στοιχείο αυτό-εξοικείωσης και εαυτο-οικειότητας και χαρακτηρίζεται από το γεγονός ότι «είμαι πάντα με κάποιο τρόπο εξοικειωμένος με τον εαυτό μου» (αναφέρεται στον Zahavi 2009, 11).

Η αυτό-εξοικείωση ή «εξοικείωση με τον εαυτό» διαμορφώνεται στη διαδικασία αλληλεπίδρασης του σώματος –δηλ. του ενσώματου εαυτού– με τον κόσμο. Το σώμα αυτο-παρουσιάζεται με κάποιο τρόπο σε κάθε στάδιο αντίληψης ή δράσης.

Όταν, για παράδειγμα, απλώνω το χέρι μου για να πιάσω την κούπα με τον καφέ που βρίσκεται πάνω στο τραπέζι, ξέρω πόσο και προς ποια κατεύθυνση να το απλώσω γιατί η αντίληψη που έχω για την κούπα του καφέ περιλαμβάνει ταυτόχρονα –έμμεσα και χωρίς το σώμα μου να αποτελεί αντικείμενο εστιασμένης μεταβατικής συνείδησης- ιδιοδεκτικές και κιναισθητικές πληροφορίες για την κατάσταση του σώματός μου. Βλέποντας την κούπα του καφέ έχω στο κέντρο της προσοχής μου το συγκεκριμένο αντικείμενο. Ταυτόχρονα όμως, έχω στη διάθεσή μου και πληροφορίες για τη θέση και τη στάση του σώματός μου σχετικά με αυτό, οι οποίες δεν μου εξασφαλίζονται με τον ίδιο τρόπο που μου εξασφαλίζονται οι πληροφορίες οι σχετικές με την κούπα του καφέ. Δεν ξέρω πού βρίσκεται το σώμα μου, σε ποια στάση και σε ποια απόσταση σχετικά με την κούπα του καφέ επειδή έχω επικεντρώσει την προσοχή μου στο σώμα μου και έχω εστιάσει τα μέσα αντίληψης που διαθέτω σε αυτό. Όλες οι πληροφορίες που αφορούν το σώμα μου μού έχουν εξασφαλιστεί τη στιγμή που κοιτάζω την κούπα του καφέ και εστιάζω την προσοχή μου σε αυτό. Βλέπω το σχήμα της, το χρώμα της, τη θέση

της και ταυτόχρονα γνωρίζω και την απόστασή της από το χέρι μου και τις συντεταγμένες της στο χώρο σε σχέση με τη δική μου θέση. Γνωρίζω έμμεσα –χωρίς δηλαδή να αποτελεί αντικείμενο μεταβατικής συνείδησης- όχι μόνο πού βρίσκονται τα πόδια και τα χέρια μου αλλά και τι ακριβώς μπορώ να κάνω με αυτά.

Αυτή η άρρητη συνείδηση του σώματός μου καταγράφεται ως προ-αναστοχαστική σωματο-συνειδησία και δε στηρίζεται στην αντίληψη του σώματός μου ως αντικειμένου. Στο πλαίσιο αυτό, έχω εμπειρία του σώματός μου όχι ως αντικειμένου της αντίληψής μου αλλά ως πεδίου δράσης και αισθαντικότητας το οποίο μου εξασφαλίζει το εγωκεντρικό χωρικό πλαίσιο αλληλεπίδρασής μου με τον κόσμο. Οι παραπάνω διαπιστώσεις συγκλίνουν στη θέση ότι υπάρχει ένα πρώιμο στάδιο προ-αναστοχαστικής αυτοσυνειδησίας που εξασφαλίζεται χάρη και μέσω της αλληλεπίδρασης του ανθρώπινου οργανισμού με τον κόσμο και το περιβάλλον του. Θα πρέπει εδώ να σημειωθεί ότι πρόκειται για μια μορφή μη-παρατηρησιακής αυτο-οικείωσης (self-acquaintance). Ο Heidegger την περιγράφει ως εξής:

«το *dasein* ως ύπαρξη υπάρχει εκεί για τον εαυτό του, ακόμα κι εάν το εγώ δεν κατευθύνει άμεσα τον εαυτό του στον εαυτό του με τον δικό του ιδιαίτερο τρόπο που διαθέτει να στρέφεται γύρω και να γυρίζει πίσω, ο οποίος στη φαινομενολογία ονομάζεται εσωτερική αντίληψη (*inner sense*) σε αντιδιαστολή με την εξωτερική. Ο εαυτός είναι εκεί για το ίδιο το *dasein* χωρίς αναστοχασμό και χωρίς εσωτερική αντίληψη, πριν από κάθε αναστοχασμό (*reflection*). Ο αναστοχασμός, με την έννοια του στρέφομαι προς τα πίσω, είναι απλά μια μορφή αυτο-γνωσίας (*self-apprehension*) αλλά όχι η πρώιμη μορφή αυτο-αποκάλυψης (*self-disclosure*)» (αναφέρεται στο Gallagher, S., Zahavi, D., 2006).

Είμαστε, λοιπόν, σε θέση να έχουμε άμεση εξοικείωση με τον ενσώματο εαυτό μας και –στο πλαίσιο αυτό- το σώμα μας διαμορφώνει την εμπειρική διάσταση του εαυτού που ως τέτοια συνιστά τη βάση της αυτοσυνειδησιακής σκέψης. Ο εαυτός που είμαστε και έχουμε συνιστά πρωτίστως μία βιωμένη αίσθηση και εμπειρία.

Στη συνέχεια θα εξετάσουμε τις θέσεις του Bermudez ο οποίος προσεγγίζει εξελικτικά τους τρόπους με τους οποίους αποκτάμε αυτό-εξοικείωση και μαθαίνουμε να είμαστε υποκείμενα αισθητηριακών καταστάσεων και εμπειριών.

## **4.2.2 BERMUDEZ: «ΑΝΑΠΤΥΞΙΑΚΗ ΑΥΤΟΣΥΝΕΙΔΗΣΙΑ»**

### **4.2.2.1 «ΤΟ ΠΑΡΑΔΟΞΟ ΤΗΣ ΑΥΤΟΣΥΝΕΙΔΗΣΙΑΣ»**

Ο Bermudez ερευνά τον τρόπο με τον οποίο αναπτύσσεται και θεμελιώνεται η αυτοσυνειδησία, τον τρόπο δηλαδή με τον οποίο αποκτά κανείς εαυτό και εντάσσεται στην πρωτο-προσωπική προοπτική. Ο Bermudez στο βιβλίο του *Το παράδοξο της Αυτοσυνειδησίας* διαπιστώνει ότι οι περισσότερες προσεγγίσεις προσπαθούσαν να ερμηνεύσουν το φαινόμενο της αυτοσυνειδησίας έτσι όπως αυτό εκδηλώνεται στον ώριμο, φυσιολογικό άνθρωπο και ο λόγος είναι ότι μόνο στη φάση αυτή μπορούσαν να αντλήσουν το απαραίτητο υλικό για την τεκμηρίωση των θεωριών τους: αυτοσυνειδησιακές, πρωτοπροσωπικές κρίσεις οι οποίες αποτελούν τις ισχυρότερες ενδείξεις και αποδείξεις της αυτοσυνειδησίας.

Ο Bermudez θεώρησε ότι μια τέτοια «εκ των υστέρων» απόδειξη δεν μπορεί να μας πει πολλά για τους μηχανισμούς που συντελούν στην εκδήλωση του φαινομένου της αυτοσυνειδησίας διότι -από εξηγητική άποψη- οδηγούν σε ένα παράδοξο: θεωρούμε ότι κάποιος είναι εαυτός και διαθέτει αυτοσυνειδησία από τη στιγμή που είναι σε θέση να διατυπώνει (και, άρα, να σκέφτεται) πρωτο-προσωπικές, αυτοσυνειδησιακές κρίσεις. Κρίσεις, δηλαδή, ή προτάσεις οι οποίες έχουν για υποκείμενο το «εγώ». Για να μπορεί, όμως, κάποιος να διατυπώνει αυτοσυνειδησιακές κρίσεις θα πρέπει να είναι σε θέση – προφανώς- να γνωρίζει να χρησιμοποιεί σωστά την προσωπική αντωνυμία του πρώτου προσώπου και να τη χρησιμοποιεί σκόπιμα και συνειδητά (να έχει δηλαδή συνείδηση ότι όταν τη χρησιμοποιεί αναφέρεται σε αυτό που ο ίδιος είναι, στον εαυτό του). Όμως, για να μπορεί να χρησιμοποιεί σωστά το «εγώ» θα πρέπει να είναι σε θέση να σκέφτεται πρωτο-προσωπικές σκέψεις (σκέψεις, δηλαδή, που έχουν για υποκείμενο το εγώ) και άρα, οδηγούμαστε σε εξηγητική κυκλικότητα (Bermudez 1998, 16) γιατί επιχειρούμε να εξηγήσουμε ένα φαινόμενο – αυτό της αυτοσυνειδησιακής σκέψης- μέσω ενός άλλου φαινομένου –της αυτοσυνειδησιακής γλώσσας- το οποίο είναι συνέπεια του πρώτου, αφού δεν είναι δυνατόν να εκφράσω γλωσσικά ένα περιεχόμενο το οποίο δεν υπάρχει ως σκέψη στο νου μου (Bermudez 1998, 21).

Το πρόβλημα λοιπόν –ή «παράδοξο» για τον Bermudez- προκύπτει από την προφανή αυτή αντίφαση: η σκέψη πρέπει να εξηγηθεί μέσω της γλώσσας –ή με όρους γλωσσικούς- και ταυτόχρονα η γλώσσα πρέπει να εξηγηθεί με όρους πρωτο-προσωπικής σκέψης: «...κάθε θεωρία αυτοσυνειδησίας η οποία συνδέει την αυτοσυνειδησία με την ικανότητα χρήσης της σημασιολογίας της αντωνυμίας του πρώτου προσώπου καθοδηγείται από μία σημαντική αρχή η οποία κυριαρχεί στο πλαίσιο της



αναλυτικής φιλοσοφίας. Αυτή είναι η αρχή ότι η φιλοσοφική ανάλυση της σκέψης μπορεί να συντελεστεί μόνο μέσα από τη φιλοσοφική ανάλυση της γλώσσας» (Bermudez 1998, 12).

Το ζητούμενο είναι για τον Bermudez να δώσει μια εξήγηση του πώς είναι δυνατόν κάποιος να είναι εαυτός, να έχει εαυτό και να συμπεριφέρεται σαν εαυτός (οπότε να σκέφτεται πρωτο-προσωπικές, εγωικές, αυτοσυνειδησιακές σκέψεις) η οποία να μην οδηγεί σε εξηγητική κυκλικότητα. Η θέση του, λοιπόν, συνίσταται σε μία προσέγγιση η οποία δεν ξεκινά ούτε βασίζεται σε μια γλωσσική εξήγηση του φαινομένου (ότι, δηλαδή, ένα μικρό παιδί σκέφτεται αυτοσυνειδησιακές, πρωτο-προσωπικές σκέψεις επειδή κάποια στιγμή μαθαίνει να χρησιμοποιεί σωστά την προσωπική αντωνυμία του πρώτου προσώπου, το «εγώ»).

Η βασική του ιδέα είναι ότι ο εαυτός θεμελιώνεται ήδη στην προ-γλωσσική σκέψη. Με άλλα λόγια, ότι τα βρέφη και τα νήπια είναι δυνατόν να έχουν αυτοσυνειδησιακές σκέψεις –σκέψεις για τον εαυτό τους, για αυτό που είναι και να έχουν επίγνωση ότι οι συγκεκριμένες σκέψεις τα αφορούν- ακόμα κι εάν δεν έχουν την ικανότητα να μιλάνε και, άρα, ακόμα κι εάν δεν έχουν μάθει να χρησιμοποιούν την προσωπική αντωνυμία του πρώτου προσώπου, το «εγώ».

#### **4.2.2.2 Η ΕΝΝΟΙΑ ΤΟΥ ΜΗ-ΕΝΝΟΙΟΛΟΓΙΚΟΥ ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΟΥ**

Η έννοια του μη-εννοιολογικού περιεχομένου έχει τις ρίζες της στη μελέτη της αισθητηριακής αντίληψης, αφού διαπιστώθηκε ότι ο πλούτος, η υφή και η λεπτές διαβαθμίσεις που διαθέτει η αισθητηριακή εμπειρία

δεν μπορούν να αποδοθούν ή να περιγραφούν από τις έννοιες τις οποίες μπορεί να διαθέτει ένας παρατηρητής. Η θεωρία του μη-εννοιολογικού περιεχομένου υποστηρίζει ότι κάποιες νοητικές καταστάσεις μπορούν να αναπαριστούν τον κόσμο ακόμη και εάν το υποκείμενό τους δε διαθέτει τις αντίστοιχες έννοιες για να συγκεκριμενοποιήσει το περιεχόμενό τους. Ο όρος του μη-εννοιολογικού περιεχομένου εισήχθη στην αναλυτική φιλοσοφία από τον Evans (1982). Στο πλαίσιο της συζήτησης για τη δεικτική ταυτοποίηση, ο Evans αναπτύσσει την ιδέα ότι η πληροφορία η οποία εξασφαλίζεται από τα αισθητηριακά συστήματα (συμπεριλαμβανομένης της σωματικής ιδιοδεκτικότητας) είναι μη-εννοιολογική. «Οι πληροφοριακές καταστάσεις τις οποίες ένα υποκείμενο αποκτά μέσω της αντίληψης είναι μη-εννοιολογικές ή μη-εννοιολογικοποιημένες» (Evans 1982, 227). Υπάρχουν, δηλαδή, νοητικές καταστάσεις οι οποίες αναπαριστούν τον κόσμο και οι οποίες δεν απαιτούν από τον φορέα τους να διαθέτει τις έννοιες οι οποίες χρειάζονται για να οριστεί το περιεχόμενό τους (Bermudez 1998, 50).

Η έννοια του μη-εννοιολογικού περιεχομένου στο πλαίσιο της πρότασης του Bermudez έχει «αυτόνομο» χαρακτήρα: αυτό σημαίνει ότι μπορεί ένα πλάσμα να βρίσκεται σε νοητικές καταστάσεις με μη-εννοιολογικό περιεχόμενο ακόμα και αν αυτό το πλάσμα δε διαθέτει καμιά έννοια (The Autonomy Principle, Bermudez 1998, 61). Ο Bermudez επικαλείται στοιχεία από τη μελέτη οπτικών αγνωσιών για να στηρίζει τη θέση του ότι μπορεί, πράγματι, να υπάρχει μη-εννοιολογική αναπαράσταση του κόσμου με περιεχόμενο. Συγκεκριμένα, οι οπτικές αγνωσίες διακρίνονται σε δύο μεγάλες κατηγορίες:

- τις αντιληπτικές αγνωσίες (apperceptive agnosias) – οι οποίες οφείλονται σε προβλήματα στην οπτική αντίληψη-όπου τα αντικείμενα δεν γίνονται σωστά αντιληπτά και γι' αυτό ο ασθενής δεν μπορεί να τα αναγνωρίσει, και τις

- τις συσχετιστικές αγνωσίες (associative agnosias) όπου δεν υπάρχει πρόβλημα στην αντίληψη των αντικειμένων αλλά στην αναγνώρισή τους (Brown 1988, Farah 1990).

Οι λειτουργικές διαφοροποιήσεις που αναδεικνύονται από τις οπτικές αγνωσίες παραπέμπουν- σύμφωνα με τον Bermudez- στη διάκριση ανάμεσα στο μη-εννοιολογικό και εννοιολογικό περιεχόμενο (Bermudez 1998, 81). Οι ομαδοποιημένες λειτουργίες που μπλοκάρονται στις περιπτώσεις της αντιληπτικής αγνωσίας και οι οποίες διατηρούνται στις περιπτώσεις της συσχετιστικής αγνωσίας (όπου τα προβλήματα επισημαίνονται σε ένα ανώτερο, γνωστικό επίπεδο) είναι εκείνες που επεξεργάζονται το οπτικό πεδίο και το οργανώνουν σε συγκεκριμένα και περιγεγραμμένα αντικείμενα τα οποία βρίσκονται σε χωρικές σχέσεις μεταξύ τους. Αυτές ακριβώς οι λειτουργίες συνιστούν παραδείγματα του μη-εννοιολογικού περιεχομένου, συνιστούν αναπαραστάσεις του κόσμου οι οποίες στερούνται σημασιολογικών χαρακτηριστικών και τις οποίες διαθέτουν τα νήπια-βρέφη και οι αγνωσιακοί που αντιλαμβάνονται μεν τα αντικείμενα, δεν είναι όμως σε θέση να τα ονομάσουν, να τα αντιληφθούν σημασιολογικά, να τα αντιστοιχίσουν με τις ανάλογες γλωσσικά εκπεφρασμένες έννοιες.

Από τα παραπάνω προκύπτει πως μπορούμε να μιλάμε για αυτόνομο μη-εννοιολογικό περιεχόμενο αφού υπάρχουν νοητικές καταστάσεις οι οποίες αναπαριστούν τον κόσμο με τρόπο ο οποίος είναι ανεξάρτητος από την κατάκτηση εννοιών και, ταυτόχρονα, μπορεί να αποδοθούν σε πλάσματα τα οποία δεν κατέχουν έννοιες (Bermudez 1998, 79-80). Ο Brown υποστηρίζει ότι οι οπτικές αγνωσίες αποκαλύπτουν την ύπαρξη μιας λειτουργικής αρχιτεκτονικής η οποία διακρίνει ανάμεσα στην αντίληψη αντικειμένων και την αναγνώριση αντικειμένων ή ανάμεσα στη φόρμα της αντίληψης και τη σημασία της αντίληψης (Brown 1988).

Η λύση που θα προσπαθήσει να δώσει ο Bermudez στο παράδοξο της αυτοσυνειδησίας στηρίζεται στην απόδειξη της θέσης ότι υπάρχουν πράγματι μη-εννοιολογικές σκέψεις πρώτου προσώπου. Αυτό προϋποθέτει την αποδοχή της γενικότερης θέσης για την ύπαρξη σκέψεων μη-εννοιολογικού περιεχομένου. Εάν λοιπόν υπάρχει η δυνατότητα ένα πλάσμα να βρίσκεται σε μία αναπαραστασιακή κατάσταση (representational state) παρόλο που δεν διαθέτει τις έννοιες που απαιτούνται για να προσδιορίσει το σχετικό περιεχόμενο της παράστασης αυτής, τότε θα μπορούσε κάποιος να μιλήσει για την πιθανότητα ύπαρξης μη-εννοιολογικών περιεχομένων πρώτου προσώπου τα οποία δεν προαπαιτούν την κατάκτηση της γλώσσας και του κανόνα που καθορίζει τη χρήση της αντωνυμίας του πρώτου προσώπου («εγώ»).

#### **4.2.2.3 Η ΟΡΑΣΗ ΩΣ ΤΡΟΠΟΣ ΜΗ-ΕΝΝΟΙΟΛΟΓΙΚΗΣ ΑΥΤΟ-ΑΝΑΠΑΡΑΣΤΑΣΗΣ**

Ο Bermudez επιχειρεί να προσεγγίσει την αυτοσυνειδησία ως ένα φυσικό φαινόμενο, ένα φαινόμενο το οποίο έχει ισχυρές βιολογικές βάσεις. Για το λόγο αυτό στρέφεται σε πιο «πρωτόγονες» μορφές αυτοσυνειδησίας οι οποίες σχετίζονται με μη-εννοιολογικές αναπαραστάσεις του εγώ. Στο πλαίσιο αυτό, το εγώ είναι το υποκείμενο των εμπειριών και των αισθήσεων και θεμελιώνεται τόσο ως αποδέκτης ερεθισμάτων αλλά και ως δράστης. Με σημείο αφετηρίας αυτές τις «πρωτόγονες» μορφές αυτοσυνειδησίας υποστηρίζει ότι η αυτοσυνειδησία αποτελεί μια βαθμιαία και εξελισσόμενη «κατάκτηση» του ανθρώπινου οργανισμού.

Στηρίζεται στη θεωρία της οικολογικής όρασης (ecological optics) του Gibson και με βάση τους τρόπους της χωρικής αναπαράστασης που

εξασφαλίζει η όραση αλλά και πειράματα που αφορούν στην εξέλιξη των μηχανισμών αυτών σε νήπια, υποστηρίζει ότι δημιουργείται (μέσα από αυτούς τους μη-εννοιολογικούς τρόπους αναπαράστασης) η βάση για μια μη-εννοιολογική μορφή αυτό-αναπαράστασης. Η αίσθηση της όρασης αποτελεί μια πηγή η οποία εξασφαλίζει πλούσιες αυτό-προσδιοριστικές πληροφορίες<sup>55</sup>.

Για τον Gibson ο ενσώματος εαυτός παρουσιάζεται στην αντίληψη ως το όριο του οπτικού πεδίου, ένα μετακινούμενο όριο το οποίο ανταποκρίνεται στη βούληση. Και ακριβώς με την ιδιότητα αυτή –του ορίου- γίνεται «αντιληπτός» και εκδηλώνεται στην όραση. «Αναρωτήσου τι είναι αυτό που βλέπεις να κρύβει τον περίγυρο καθώς κοιτάς έξω στον κόσμο –όχι το σκοτάδι σίγουρα, όχι ο αέρας, όχι τίποτα άλλο παρά το εγώ<sup>56</sup>!» (Gibson 1979, 112 αναφέρεται στον Bermudez 1998, 106).

---

<sup>55</sup> Ο Bermudez υποστηρίζει ότι η ανάλυση του πεδίου της όρασης «δείχνει –πέρα από κάθε λογική αμφιβολία- ότι υπάρχει αυτό-προσδιοριστική πληροφορία διαθέσιμη στο πεδίο της όρασης» (Bermudez 1998, 131).

<sup>56</sup> Εδώ ο Gibson εννοεί το εγώ ως ενσώματο εαυτό, το σώμα δηλαδή που ορίζει το πεδίο της όρασης. Είναι σημαντικό να διευκρινίσουμε εδώ ότι δεν μιλάμε για το εγώ ως σκεπτόμενο ή ενσυνείδητο υποκείμενο το οποίο γίνεται αντιληπτό αισθητηριακά. Ο εαυτός –ως υποκείμενο της συνείδησης- δεν μπορεί ποτέ να εμφανίζεται στο περιεχόμενο της αισθητηριακής εμπειρίας. Ο Bermudez αναφέρει σχετικά την παρατήρηση του Wittgenstein στο Tractatus:

«5.633 Πού μέσα στον κόσμο μπορεί να βρεθεί ένα μεταφυσικό υποκείμενο;

Θα μου πεις πως εδώ συμβαίνει ακριβώς όπως με το μάτι και το οπτικό πεδίο. Αλλά το μάτι πραγματικά δεν το βλέπεις.

Και τίποτα στο οπτικό πεδίο δεν αφήνει να συμπεράνουμε πως το βλέπει το μάτι» (Wittgenstein 1978,111).

Όμως, εάν ο εαυτός δεν είναι αντιληπτός με ποιο τρόπο, τότε, μπορεί να εκδηλώνεται στο περιεχόμενο της αντίληψης;

Ο Bermudez σχολιάζει «Στη χρήσιμη φράση του Wittgenstein, ο εαυτός δεν παρουσιάζεται στο οπτικό πεδίο επειδή δεν υπάρχει στον κόσμο αλλά τον ορίζει (Bermudez 1998, 105). Είναι σαφές λοιπόν, ότι ο εαυτός ή το εγώ –στη διάσταση του μεταφυσικού υποκειμένου- δεν μπορεί να αποτελέσει αντικείμενο του κόσμου και άρα αντικείμενο της αισθητηριακής αντίληψης. Αυτό δεν σημαίνει όμως ότι δεν μπορεί ο εαυτός –ή το εγώ- ως σώμα (ενσώματος εαυτός) να αποτελεί μέρος του περιεχομένου της αισθητηριακής εμπειρίας.

Το εγώ στον Gibson είναι ο ενσώματος εαυτός, το σώμα όπως γίνεται αντιληπτό μέσα από τις αισθητηριακές εμπειρίες. Η θέση του τελευταίου είναι πως η αισθητηριακή εμπειρία, παρότι δεν έχει σαν αντικείμενό της το εγώ, εντούτοις εξασφαλίζει πληροφορίες για το εγώ. Εξασφαλίζει, δηλαδή, μια φαινομενολογία του εαυτού. Ο εαυτός ο οποίος γίνεται αντιληπτός είναι, συνεπώς, ένας ενσώματος εαυτός. Το μεγαλύτερο μέρος της αυτό-προσδιοριστικής πληροφορίας η οποία εξασφαλίζεται μέσω της αντίληψης είναι πληροφορία σχετική με το σώμα, την κατάσταση των μελών του σώματος και την κίνησή τους.

Ο ενσώματος εαυτός δεν εκδηλώνεται στο οπτικό πεδίο μόνο ως όριο. Υπάρχουν και άλλα μέρη του σώματος τα οποία κρύβουν το περιβάλλον (η μύτη, τα μάλα του προσώπου, οι βλεφαρίδες) ή προβάλλουν στο πεδίο της όρασης με τρόπο που διαφέρει από τον τρόπο που παρουσιάζονται τα μη-σωματικά αντικείμενα. Για παράδειγμα, τα μη-σωματικά αντικείμενα μπορούν να παρουσιάζονται σε ποικίλες αποστάσεις και οπτικές γωνίες πράγμα που δεν ισχύει για τα μέλη του σώματος τα οποία έχουν πάντα ένα ελάχιστο και ένα μέγιστο όριο οπτικής γωνίας και απόστασης. Αυτό ακριβώς το στοιχείο εξασφαλίζει μια σαφή –φαινομενολογικά- διαφοροποίηση ανάμεσα σε σωματικά και μη-σωματικά φυσικά αντικείμενα και διαμορφώνει –συνακόλουθα- μια αντίληψη του ενσώματος εαυτού. Υπό την έννοια αυτή, θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε ότι ο εαυτός υπάρχει στο περιεχόμενο της αντιληπτικής εμπειρίας κυρίως ως αυτό-προσδιοριστικές μη-μεταβλητές πληροφορίες οι οποίες δομούν το πεδίο της όρασης.

Ταυτόχρονα, όμως, η όραση ως οπτική κιναισθηση (visual kinesthesia) εξασφαλίζει πληροφορίες για τον εαυτό καθώς ο ανθρώπινος οργανισμός κινείται και δρα στο περιβάλλον. Ο Gibson αναφέρει σχετικά: «Το δόγμα ότι η όραση εξασφαλίζει «εξωτερικές» μόνο πληροφορίες, είναι -απλά-

λανθασμένη. Η όραση εξασφαλίζει πληροφορία ταυτόχρονα και για το περιβάλλον και για τον εαυτό» (Gibson 1979, 183 αναφέρεται στον Bermudez 1998, 110). Η θέση αυτή του Gibson απαντά στο ερώτημα<sup>57</sup> πώς είναι δυνατόν τα οπτικά ερεθίσματα να έχουν ταυτόχρονα δύο «περιεχόμενα», ένα αντικειμενικό –για την κατάσταση και τα πράγματα του περιβάλλοντος- και ένα υποκειμενικό –την κίνηση του σώματος στον εξωτερικό κόσμο. Ο Bermudez (Bermudez 1998, 111) επικαλείται πειράματα που έγιναν σε κινούμενα δωμάτια (δωμάτια με σταθερό πάτωμα και μετακινούμενους τοίχους ή οροφή). Τα πειράματα αυτά έδειξαν ότι τα υποκείμενα –αν και ακίνητα- έπαιρναν πληροφορία μέσω της όρασης που αφορούσε και τον εαυτό τους, αφού βλέποντας απλά τους τοίχους του δωματίου να μετακινούνται νόμιζαν ότι και οι ίδιοι μετακινούνταν μπροστά ή πίσω ενώ τα μικρά παιδιά –στις ίδιες περιπτώσεις- έχαναν την ισορροπία τους. Τα ευρήματα αυτά ενισχύουν τη θέση ότι η αντίληψη περιέχει αυτό-προσδιοριστική πληροφορία και ότι ο εαυτός πράγματι «βρίσκεται» στο περιεχόμενο της οπτικής εμπειρίας<sup>58</sup>.

---

<sup>57</sup> Ο Gibson αναφέρει: «Οι οδηγοί των αυτοκινήτων βλέπουν πού πηγαίνουν, αν προσέξουν. (...) Μια μέλισσα που κάθεται σε ένα λουλούδι πρέπει να «βλέπει» πού πηγαίνει. Και όλοι αυτοί (οι οργανισμοί) την ίδια στιγμή «βλέπουν» το περιβάλλον μέσω αυτού που κάνουν. (...) Πώς είναι δυνατόν οι αισθήσεις της οπτικής κίνησης να μετατρέπονται σε πληροφορίες για ένα στατικό περιβάλλον και για έναν κινούμενο εαυτό;» (Gibson 1979, 183 αναφέρεται στον Bermudez 1998, 110).

<sup>58</sup> Είναι προφανές, βέβαια, ότι αυτού του είδους η αυτό-προσδιοριστική πληροφορία είναι διαθέσιμη σε πολλά άλλα πλάσματα και όχι μόνο στον άνθρωπο. Αυτό σημαίνει ότι όλα τα πλάσματα διαθέτουν επίγνωση του εγώ; Ο Bermudez θεωρεί πως η ικανότητα αυτή σχετίζεται με το βαθμό στον οποίο η συμπεριφορά κάποιου πλάσματος είναι «ρυθμισμένη» στο μοντέλο «ερέθισμα - αντίδραση στο ερέθισμα». Όταν, δηλαδή, η συμπεριφορά του οργανισμού δεν αποτελεί αντανακλαστικό (ενστικτώδη, ρυθμισμένη συμπεριφορά) τότε μιλάμε για πλάσματα που συμπεριφέρονται εμπρόθετα (intentionally). «Αντιληπτικά περιεχόμενα είναι πρωτο-προσωπικά περιεχόμενα εξαιτίας των άμεσων συνδέσεων που έχουν με τη συμπεριφορά. Το συμπέρασμα στο οποίο καταλήγουμε, λοιπόν, είναι ότι στις περιπτώσεις όπου η συμπεριφορά πλασμάτων που-δε-χρησιμοποιούν-γλώσσα απαιτεί μια ερμηνεία προθετικότητας/σκοπιμότητας (intentional), τέτοιες ερμηνείες μπορούν να βασιστούν στην έννοια του πρωτο-προσωπικού αντιληπτικού περιεχομένου με τον ίδιο τρόπο που οι ερμηνείες της συμπεριφοράς πιο εξελιγμένων εννοιολογικά πλασμάτων βασίζονται στις πρωτο-προσωπικές πεποιθήσεις» (Bermudez 1998, 118). Στην παρούσα μελέτη δεν θα επεκταθούμε στη συζήτηση εάν αυτό ισχύει και σε άλλους οργανισμούς πέρα από τον άνθρωπο.

Από τα προηγούμενα προκύπτει ότι μη-εννοιολογικά πρωτο-προσωπικά περιεχόμενα είναι διαθέσιμα από την αρχή της ζωής του ανθρώπου. Αυτό είναι πολύ σημαντικό γιατί σημαίνει ότι τα μη-εννοιολογικά πρωτο-προσωπικά περιεχόμενα τα οποία εξασφαλίζουν πληροφορίες αυτό-προσδιορισμού εξηγούν με ποιο τρόπο «εισερχόμαστε» στην πρωτο-προσωπική οπτική. «Υπό μία έννοια, τα μωρά γεννιούνται μέσα στην πρωτο-προσωπική προοπτική» (Bermudez 1998, 128). Ο Bermudez αναγνωρίζει ότι τα περιεχόμενα αυτά είναι «πρωτόγονα» τόσο εννοιολογικά όσο και οντογενετικά, αποτελούν ωστόσο τη βάση πάνω στην οποία δομείται η αυτοσυνειδησία.

#### **4.2.2.4 Η ΣΩΜΑΤΙΚΗ ΙΔΙΟΔΕΚΤΙΚΟΤΗΤΑ ΩΣ ΤΡΟΠΟΣ ΜΗ-ΕΝΝΟΙΟΛΟΓΙΚΗΣ ΑΥΤΟ-ΑΝΑΠΑΡΑΣΤΑΣΗΣ**

Στη συνέχεια ο Bermudez, μελετά τη μη-εννοιολογική επίγνωση (awareness) του σώματος και των σωματικών καταστάσεων. Με δεδομένο ότι ο εαυτός είναι ενσώματος (embodied self, Bermudez 1998, 131), η επίγνωση που έχουμε για το σώμα μας και τις καταστάσεις του σώματος μας -όπως αυτή η επίγνωση εκδηλώνεται μέσω της ιδιοδεκτικής αίσθησης- συνιστά μια μορφή «πρωτόγονης» αυτοσυνειδησίας (Bermudez 1998, 131).

«Η σωματική ιδιοδεκτικότητα πρέπει να γίνει κατανοητή με όρους λειτουργίας των εσωτερικών σωματικών-πληροφοριακών συστημάτων. Μερικά από τα πληροφοριακά αυτά συστήματα λειτουργούν εντελώς κάτω από το επίπεδο (κατώφλι) της συνειδητής επίγνωσης. Άλλα πληροφοριακά συστήματα εξασφαλίζουν πληροφορία η οποία



καταγράφεται ενσυνείδητα. Μερικά συστήματα της δεύτερης αυτής κατηγορίας λειτουργούν μέσω των αισθήσεων του σώματος όπως είναι ο πόνος, η πείνα και η κόπωση. Αυτά αποτελούν δείγματα ενδιάμεσης σωματικής ιδιοδεκτικότητας. Αντίθετα, τα χαρακτηριστικά παραδείγματα της άμεσης σωματικής ιδιοδεκτικότητας είναι η κιναισθητική επίγνωση και η αίσθηση της θέσης των αρθρώσεων» (Bermudez 1998, 134).

Ο Bermudez δείχνει με ποιο τρόπο η σωματική ιδιοδεκτικότητα (somatic proprioception) εξασφαλίζει έναν μη-εννοιολογικό τρόπο να διακρίνουμε ανάμεσα στο σώμα μας και τον κόσμο (το εγώ και το μη-εγώ). Αυτό συντελείται καθώς οι πληροφορίες που εξασφαλίζονται από την ιδιοδεκτική αίσθηση προσδιορίζουν και καθορίζουν τα όρια και τα «σύνορα» του σώματος και, συνακόλουθα, του ενσώματου εαυτού.

Η επίγνωση του σώματος επηρεάζει καθοριστικά τις γνωστικές λειτουργίες καθώς οργανώνει και καθοδηγεί σε μεγάλο βαθμό την πράξη (Bermudez 1998, 140-1). Στο πλαίσιο αυτό, η σωματική επίγνωση και εμπειρία που εξασφαλίζει η ιδιοδεκτική αίσθηση επιτρέπει στο υποκείμενο να αποκτήσει επίγνωση των μελών του σώματός του ως φυσικών μερών του εαυτού του, της ύπαρξής του. Εξασφαλίζει «μια επίγνωση του σώματος ως ενός χωρικά εκτεινόμενου και περιορισμένου φυσικού αντικειμένου το οποίο έχει ως ιδιαίτερο χαρακτηριστικό το ότι ανταποκρίνεται στη βούληση» (Bermudez 1998, 150). Ο Bermudez καταλήγει στη θέση ότι η σωματική ιδιοδεκτικότητα συνιστά γνήσια μορφή αυτοσυνειδησίας (Bermudez 1998, 144).

Εδώ θα πρέπει να διευκρινιστεί ότι ο Bermudez ενδιαφέρεται να δείξει ότι οι πρωτόγονες μορφές αυτοσυνειδησίας τις οποίες αναφέρει εξελίσσονται στην εξελιγμένη αυτοσυνειδησία η οποία εκφράζεται μέσα από την κατάκτηση και χρήση της προσωπικής ανωνυμίας του πρώτου προσώπου. Ο Bermudez υποστηρίζει ότι μπορούμε να αποδώσουμε

νοητικές καταστάσεις με αναπαραστασιακό περιεχόμενο σε πλάσματα που δε διαθέτουν έννοιες και γλώσσα (ώστε μέσω αυτών να ορίσουν πώς αυτές οι νοητικές καταστάσεις αναπαριστούν τον κόσμο). Συγκεκριμένα στηρίζει το επιχείρημά του στην έννοια του μη-εννοιολογικού περιεχομένου και υποστηρίζει ότι υπάρχουν νοητικές αναπαραστάσεις με μη-εννοιολογικό πρωτο-προσωπικό περιεχόμενο. Άρα, είναι δυνατόν πλάσματα που δε διαθέτουν γλώσσα και έννοιες να έχουν μη-εννοιολογική αυτοσυνειδησία (non-conceptual self-consciousness, Bermudez 1998, 270), θέση που ενισχύεται από μορφές συμπεριφοράς σε βρέφη και νήπια. Επιδίωξή του είναι να δείξει ότι η γλωσσική κατάκτηση της προσωπικής αντωνυμίας του πρώτου προσώπου –που συνιστά καίριο και θεμελιώδες χαρακτηριστικό της αυτοσυνειδησίας- μπορεί να αναλυθεί με όρους μη-εννοιολογικής αυτοσυνειδησίας. Στο πλαίσιο αυτό, υπάρχει μία ομαλή αναπτυξιακή εξέλιξη από τις γνωστικές ικανότητες που διαθέτουν τα βρέφη –εν προκειμένω, τις μη-εννοιολογικές μορφές αυτοσυνειδησίας- στην γλωσσική κατάκτηση της προσωπικής αντωνυμίας του πρώτου προσώπου.

Η διατριβή διαφοροποιείται από τη θέση του Bermudez κυρίως επειδή ασχολείται με ένα συγκεκριμένο χαρακτηριστικό της αυτοσυνειδησιακής σκέψης (την ασυλία έναντι λάθους ταυτοποίησης) αλλά και επειδή ο Bermudez μιλά για πρωτο-προσωπικές σκέψεις με μη-εννοιολογικό περιεχόμενο τις οποίες επιχειρεί να συνδέσει με τις εξελιγμένες και γνήσιες αυτοσυνειδησιακές σκέψεις με εννοιολογικό περιεχόμενο. Η διατριβή δεν μελετά το συσχετισμό μη-εννοιολογικών και εννοιολογικοποιημένων μορφών αυτοσυνειδησίας.

Η θέση μας είναι μια προσπάθεια να συσχετιστεί η βεβαιότητα του εγώ – όπως αυτή εκφράζεται μέσα από το φαινόμενο της ασυλίας έναντι λάθους ταυτοποίησης- με την εμπειρική διάσταση του εαυτού. Η

διάσταση αυτή βασίζεται σε συγκεκριμένους τρόπους πληροφόρησης που διαθέτω οι οποίοι μου εξασφαλίζουν μη-εννοιολογικά πρωτο-προσωπικά περιεχόμενα. Οι τρόποι αυτοί, αφ' ενός μου εξασφαλίζουν την πληροφορία-αίσθηση του να είμαι υποκείμενο των νοητικών μου καταστάσεων και συνακόλουθα με εξοικειώνουν με την αίσθηση αυτή, δηλαδή με μαθαίνουν να είμαι εαυτός.

#### 4.2.2.4 ΣΥΖΗΤΗΣΗ

Για τον Bermudez, η αυτοσυνειδησία έχει ισχυρές βιολογικές και εξελικτικές βάσεις και δεν αποτελεί μια θεωρητική σύλληψη ή ενδοσκοπική αντίληψη του εσωτερικού μας εαυτού αλλά μια εμπειρικά βιωμένη πραγματικότητα αυτού που είμαστε, δηλαδή ενσώματοι εαυτοί και δράστες, φυσικά αντικείμενα του περιβάλλοντος.

Ο Bermudez παραδέχεται πως το φαινόμενο της αυτοσυνειδησίας έχει «σύνθετη και πολυεπίπεδη δομή» και πως ο ίδιος - στο βιβλίο του- επιχείρησε να εκθέσει «τα μη-εννοιολογικά θεμέλια στα οποία στηρίζεται αυτή η δομή» (Bermudez 1998, 294). Είναι σαφές λοιπόν, ότι επιχείρησε ένα πρώτο βήμα προς μια κατεύθυνση ανάλυσης της αυτοσυνειδησίας με όρους μη-γλωσσικούς και μη-εννοιολογικούς. Όμως, όπως κι ο ίδιος παραδέχεται, αυτό απέχει πολύ από τις ανώτερες μορφές αυτοσυνειδησίας που απασχολούν τη φιλοσοφική μελέτη του φαινομένου (Bermudez 1998, 294). Είναι σαφές όμως ότι για τον Bermudez «τα πρωτο-προσωπικά περιεχόμενα της οικολογικής αντίληψης και σωματικής ιδιοδεκτικότητας αποτελούν τους θεμέλιους λίθους στους οποίους θα στηριχθεί η πλήρως αναπτυγμένη αυτοσυνειδησία σε συνδυασμό με την κατάκτηση της προσωπικής αντωνυμίας του πρώτου προσώπου» (Bermudez 1998, 162).

Είδαμε πως η έννοια του μη-εννοιολογικού περιεχομένου κατέχει σημαντική θέση στη συλλογιστική του Bermudez και είδαμε ότι η έννοια αυτή συνδέεται με την αισθητηριακή αντίληψη. Εκείνο λοιπόν το οποίο μας ενδιαφέρει από την προσέγγιση του Bermudez και ενισχύει το επιχείρημα της διατριβής είναι πως αυτές ακριβώς οι μορφές μη-εννοιολογικού πρωτο-προσωπικού περιεχομένου συνιστούν μορφές αυτό-εξοικείωσης και διαμορφώνουν την εμπειρική διάσταση του

εαυτού. Μέσα από τις οπτικές και σωματικές εμπειρίες, το νήπιο εξοικειώνεται με αυτό που είναι και εξοικειώνεται με το-πώς-αισθάνεται-να-είναι-υποκείμενο νοητικών καταστάσεων και πώς-αισθάνεται-να-είναι-δράστης εντός του περιβάλλοντος, εξοικειώνεται –με άλλα λόγια- με το-πώς-αισθάνεται-να-είναι αυτό που είναι, δηλαδή ο εαυτός του.

Αυτή η πολύ συγκεκριμένη αίσθηση η οποία εξασφαλίζεται μέσα από συγκεκριμένα δίκτυα πληροφόρησης –τα δίκτυα για τα οποία μιλάει ο Evans- επανέρχεται κάθε φορά που εξασφαλίζεται πληροφορία μέσω των συγκεκριμένων δικτύων. Στις περιπτώσεις αυτές, ο τρόπος εξασφάλισης της πληροφορίας είναι ο «τρόπος του εαυτού», τρόπος που εξασφαλίζει με άμεσο και μη-συναγωγικό τρόπο την ενεργοποίηση αυτής της αίσθησης με την οποία είμαστε ήδη εξοικειωμένοι και η οποία χαρακτηρίζει τις αυτοσυνειδησιακές σκέψεις οι οποίες εμφανίζουν το φαινόμενο της ασυλίας έναντι λάθους ταυτοποίησης σε σχέση με την αντωνυμία του πρώτου προσώπου, καθιστώντας τες σκέψεις από τον εαυτό για τον εαυτό.

Είναι σαφές ότι αυτή αίσθηση δεν είναι επικοινωνήσιμη και δεν μπορεί να αποδοθεί εννοιολογικά, μέσω ορισμού ή οριστικής περιγραφής. Δεν μπορούμε να έχουμε αυτή την εξοικείωση με κανένα άλλο σώμα πέρα από το δικό μας. Εξ' ου και το καθεστώς «απορίας» στο οποίο περιέρχεται κάποιος που θα πει «Είμαι πολύ κουρασμένος» και τον ρωτήσουμε «Είσαι σίγουρος ότι εσύ είσαι πολύ κουρασμένος και όχι κάποιος άλλος;». «Φυσικά είμαι σίγουρος ότι εγώ είμαι πολύ κουρασμένος» θα απαντήσει. «Πώς είσαι τόσο σίγουρος;» θα επιμείνουμε. «Είμαι σίγουρος ότι εγώ είμαι κουρασμένος γιατί εγώ αισθάνομαι κουρασμένος». Αυτή η σιγουριά του εγώ, προκύπτει λοιπόν από το γεγονός ότι η συγκεκριμένη πληροφορία –νοητική κατάσταση εξασφαλίστηκε μέσα από τα δίκτυα του εαυτού και γι' αυτό ακριβώς το

λόγο δεν υπάρχει πιθανότητα λάθους για το ποιο είναι το υποκείμενό της. Δεν μπορεί παρά να είναι ο εαυτός μου –ως ενσώματος εαυτός-, γιατί μόνο με αυτόν έχω την εξοικείωση αυτή που μου επιτρέπει να «τον αναγνωρίζω»<sup>59</sup> άμεσα κάθε πληροφορία που προέρχεται από αυτόν και τον αφορά. Αυτή την εξοικείωση δεν μπορώ να την έχω με κανένα άλλο σώμα πέρα από το δικό μου.

Θα πρέπει εδώ να σημειωθεί ότι όταν μιλάμε για αυτό-εξοικείωση – δηλαδή, για εξοικείωση με αυτό που είμαστε- μιλάμε για το σώμα μας συνολικά, συμπεριλαμβανομένου του εγκεφάλου. Κι εδώ είναι καθοριστική η συμβολή της ενσώματης νόησης (embodied cognition) η οποία τόνισε τη σημασία του σώματος για τη διαμόρφωση του νου (mind). Το σώμα σε μια ολιστική προσέγγιση –ως οργανισμός που έχει χέρια, πόδια, συκώτι... και εγκέφαλο- επηρεάζει και καθορίζει όχι μόνο την αντίληψη, τις αισθήσεις και τη δράση αλλά και ανώτερες νοητικές λειτουργίες. Ο Gallagher αναφέρει σχετικά: «τίποτα στην ανθρώπινη εμπειρία δεν μένει ανεπηρέαστο (άθικτο) από την ανθρώπινη σωματικότητα» (Gallagher 2005, 247). Στο πλαίσιο αυτό, η ίδια η λειτουργία του εγκεφάλου μας έχει μία ιδιαίτερη αίσθηση, μία φαινομενολογία η οποία χαρακτηρίζει κάθε πληροφορία που προέρχεται από αυτόν και μέσω συγκεκριμένων δικτύων. Για το λόγο αυτό και οι προτασιακές στάσεις που εκφέρει το υποκείμενο διαθέτουν ασυλία έναντι λάθους ταυτοποίησης σε σχέση με την ανωνυμία του πρώτου προσώπου. Όταν κάποιος μας πει «Πιστεύω ότι υπάρχει Θεός!» δεν του απαντάμε «Κάνεις λάθος, δεν το πιστεύεις εσύ αλλά κάποιος άλλος!». Μπορεί να αμφισβητήσουμε το περιεχόμενο της πεποίθησής του –ότι δηλαδή, υπάρχει Θεός- αλλά δεν μπορούμε να αμφισβητήσουμε ότι η πεποίθηση είναι δική του, ότι είναι αυτός εκείνος που το πιστεύει. Αυτό

---

<sup>59</sup> Η φράση σε εισαγωγικά γιατί δεν πρόκειται για σχέση υποκειμένου-αντικειμένου αλλά για αυτό-εξοικείωση η οποία δεν είναι σχεσιακή.

συμβαίνει γιατί η πεποίθηση αυτή εξασφαλίστηκε μέσω συγκεκριμένων δικτύων που εξασφαλίζονται οι δικές του και μόνο πεποιθήσεις και άρα δεν υπάρχει περιθώριο λάθους σχετικά με το ποιος είναι το υποκείμενο της εν λόγω πεποίθησης. Στο πλαίσιο αυτό, λοιπόν, η αυτό-εξοικείωσή μας δεν περιορίζεται στη λειτουργία των αισθητηρίων οργάνων μας αλλά επεκτείνεται και στη λειτουργία του εγκεφάλου μας. Ο τρόπος με τον οποίο λειτουργεί ο εγκέφαλός μας και τα δίκτυα που ενεργοποιούνται όταν αποκωδικοποιεί μια πληροφορία ή όταν δημιουργεί μία νοητική κατάσταση –προτασιακή στάση- εξασφαλίζουν την αίσθηση του εαυτού.

### 4.3 ΕΠΙΛΟΓΟΣ

Για πολλά χρόνια ο εαυτός θεωρούνταν κάτι εσωτερικό, κάτι που δεν ήταν προσπελάσιμο στους άλλους παρά μόνο μέσα από τις εκδηλώσεις του (λεκτική ή σωματική συμπεριφορά). Ακριβώς λόγω του εσωτερικού και ιδιωτικού χαρακτήρα του φαινομένου δημιουργήθηκε ένα μυστήριο γύρω από αυτόν. Η σύνδεση του εαυτού με το εγώ της συνείδησης (της σκέψης ή της ενδοσκόπησης) και η άμεση συνάρτησή του με το νοητικό προσέδωσε στην έννοια του εαυτού τον άυλο χαρακτήρα μιας εσωτερικής οντότητας της οποίας η κύρια ιδιότητα είναι να σκέφτεται. Ταυτόχρονα, η σύνδεση του εαυτού με θρησκευτικά δόγματα και ηθικές θεωρίες εμπέδωσε την πεποίθηση αυτή. «Αυτό που προκύπτει από τη συζήτηση αυτή, είναι ο τρόπος που διάφορα είδη τυφλότητας εδραιώνονται και επιδεινώνονται εξαιτίας φιλοσοφικών θεωρήσεων. Όπως είδαμε στον Descartes και στον Locke, η αναπτυσσόμενη ισχύς της αποδεσμευμένης, υπεύθυνης για τον εαυτό της νόησης έτεινε να πιστώσει μίαν άποψη του υποκειμένου ως ενός αποποθέτητου, ακόμη και σημειακού εαυτού. Αυτό από μία προοπτική είναι απολύτως κατανοητό: συνεπάγεται το να διαβάζουμε αυθαίρετα μέσα στην οντολογία του υποκειμένου την στάση της αποδέσμευσης, δυνάμει της οποίας αντικειμενοποιούμε όψεις του είναι μας, σάμπως να ήμασταν εκ φύσεως ένα πράττειν διαχωρίσιμο από όλα όσα είναι απλώς δεδομένα μέσα μας-μια αποσαρκωμένη ψυχή (Descartes), ή μία σημειακή δύναμη αυτό-ανάπλασης (Locke), ή ένα καθαρό έλλογο ον (Kant). ...Όσο κατανοητή κι αν είναι όμως, η κίνηση είναι εσφαλμένη. Δεν είχα χώρο να επιμείνω στο ζήτημα αυτό, αλλά μεγάλο μέρος της πλέον ενορατικής φιλοσοφίας του 20<sup>ου</sup> αιώνα καταπιάστηκε να ανασκευάσει την εικόνα του αποδεσμευμένου υποκειμένου» (Taylor 2007, 826).



Στο πλαίσιο αυτό, η μελέτη του εαυτού γινόταν απροσπέλαστη στην επιστημονική έρευνα διότι αποτελούσε μία εσωτερική οντότητα η οποία δεν ήταν παρατηρήσιμη στον εξωτερικό παρατηρητή και ούτε καν στον ίδιο τον ιδιοκτήτη του (Hume). Το βασικό πρόβλημα ήταν το εξής: πώς το υποκείμενο της παρατήρησης –ή της συνείδησης ή της ενδοσκόπησης- μπορεί να λάβει τον ίδιο του τον εαυτό ως αντικείμενο; Πρόκειται για λογική αντίφαση αφού η σχέση αυτή είναι δυαδική και προϋποθέτει διάκριση ανάμεσα στα δύο μέρη-πόλους της σχέσης.

Έτσι, για πολλά χρόνια η έρευνα στηριζόταν και επικεντρωνόταν στις εκδηλώσεις του φαινομένου-εαυτού: τις συμπεριφορές του εαυτού. Ο εαυτός, πάντως, παρέμενε απροσπέλαστος και –ως εκ τούτου- απροσδιόριστος. Όσο ο εαυτός παρέμενε εσωτερικός, ιδιωτικός και συνδεόταν με το νοητικό, τόσο περισσότερο αποτελούσε μυστηριώδη έννοια. Ο Taylor διαπίστωσε –σωστά νομίζω- ότι ολόκληρη η δυτική σκέψη και κουλτούρα η οποία αποθέωσε το πνεύμα, το νου, τη σκέψη, τη συνείδηση ευθύνεται γι' αυτή την κατάσταση. Ο εαυτός, το εγώ της σκέψης και της συνείδησης είναι η ουσία του ανθρώπου, το πνεύμα του, η ψυχή του. Η σύνδεση του εαυτού με την ψυχή δημιούργησε αμηχανία επιστημονική. Ο Taylor αναφέρει σχετικά: «...είναι φυσικό για μας το να κάνουμε λόγο για το 'ψυχικό' και το 'σωματικό' σάμπως να επρόκειτο για δύο αποκλειστικές κατηγορίες. Φυσικό, αλλά όχι αναπόφευκτο. Μεγάλο μέρος της νεωτερικής φιλοσοφίας αγωνίσθηκε εναντίον αυτού του είδους δυαρχίας. Πρόκειται όμως για έναν τρόπο σκέψης με τον οποίο εύκολα συντασσόμαστε. Το βάρος της αποδείξεως, η προσπάθεια, πέφτει σε εκείνους που θέλουν να κατανικήσουν τη δυαρχία» (Taylor 2007, 309-310).

Αργότερα, οι αλλαγές στον τρόπο αντιμετώπισης του ανθρώπου δημιούργησαν νέα δεδομένα. Ο άνθρωπος έχει εγκέφαλο και η έρευνα

του εγκεφάλου δημιούργησε στους επιστήμονες την –ενθουσιώδη- πεποίθηση ότι είχαν καταφέρει να προσεγγίσουν και να ερμηνεύσουν τα εσωτερικά μας βάθη και μυστήρια. Ο ανθρώπινος εγκέφαλος προσομοιώθηκε με τον εγκέφαλο ενός ηλεκτρονικού υπολογιστή και η γνωσιακή επιστήμη γνώρισε άνθιση. Όμως, και πάλι ο εαυτός μας διέφευγε. Που ακριβώς ήταν; Ήταν ο εγκέφαλος στο σύνολό του ή μήπως συγκεκριμένες εγκεφαλικές λειτουργίες; Και ποιες ακριβώς ή ποιο συγκεκριμένο τμήμα του εγκεφάλου; Γιατί οι άνθρωποι έχουν εαυτό ενώ οι ηλεκτρονικοί υπολογιστές δεν έχουν;

Εάν ο εαυτός μου είναι στον εγκέφαλό μου –ως λειτουργία ή σύνολο λειτουργιών, δηλαδή σύστημα- τότε τι θα γινόταν σε περίπτωση μεταμόσχευσης εγκεφάλων; Πού θα ήταν ο εαυτός μου, το εγώ μου; Στο νέο μου σώμα; Θα μπορούσα, λοιπόν, να έχω και να είμαι ο ίδιος εαυτός ενώ συνεχίζω τη ζωή μου σε ένα νέο σώμα –ως άντρας, ενώ ήμουν γυναίκα, ή ως πίθηκος ενώ ήμουν άνθρωπος;

Για πολλά χρόνια, ο ρόλος του σώματος θεωρούνταν περιφερειακός ή δευτερεύων στη Φιλοσοφία του Νου και τη Γνωσιακή Επιστήμη, στο πλαίσιο της οποίας κυρίαρχος ήταν ο ρόλος του νου (mind). Στις μέρες μας, οι υποστηρικτές της ενσώματης νόησης<sup>60</sup> (embodied cognition) πιστεύουν πως αυτό συνιστά σοβαρή παράλειψη. Υποστηρίζουν ότι η νόηση (cognition) είναι ενσώματη με την έννοια ότι εξαρτάται από χαρακτηριστικά του σώματος του δράστη και πως η φυσιολογία, τα χαρακτηριστικά και οι δυνατότητες του σώματος διαδραματίζουν καθοριστικό και συγκροτητικό ρόλο στη διαμόρφωση των νοητικών διαδικασιών. Η νόηση, στο πλαίσιο αυτό, εξαρτάται από το σώμα του

---

<sup>60</sup> Για την ενσώματη νόηση βλ. το σχετικό λήμμα στην Εγκυκλοπαίδεια της Φιλοσοφίας του Στάνφορντ στην ηλεκτρονική διεύθυνση <http://plato.stanford.edu/entries/embodied-cognition/>.

δράστη συνολικά και όχι μόνο από τον εγκέφαλό του (νοούμενο ως κεντρικό επεξεργαστή, δηλαδή νου). Χωρίς τη μεσολάβηση του σώματος που αισθάνεται και δρα, οι σκέψεις θα ήταν άδειες και οι νοητικές καταστάσεις δε θα παρουσίαζαν τα χαρακτηριστικά και τις ιδιότητες που διαθέτουν.

Το σώμα καθορίζει, διανέμει και ρυθμίζει τη γνωστική διαδικασία. Το σώμα και οι δυνατότητές του διαμορφώνουν το πώς ένας οργανισμός συλλαμβάνει τη θέση του στον κόσμο καθώς αυτοί οι φυσιολογικοί «περιορισμοί» επιτρέπουν συγκεκριμένες αλληλεπιδράσεις και εμπειρίες, και διαμορφώνουν έννοιες και νοητικές καταστάσεις. Το ότι ο ανθρώπινος οργανισμός έχει δάχτυλα ικανά να δράττουν αντικείμενα και πόδια ικανά να περπατούν ή να σκαρφαλώνουν, τον οδηγεί στο να οργανώσει τα ερεθίσματα που δέχεται εντελώς διαφορετικά από τον τρόπο που τα οργανώνουν οι πεταλούδες, για παράδειγμα. Οι κιναισθητικές μας εμπειρίες θέτουν το πλαίσιο για την απόκτηση και εξέλιξη των γνωστικών μας δομών. Στο πλαίσιο αυτό, πολλά χαρακτηριστικά της νόησης είναι ενσώματα (embodied) με την έννοια ότι εξαρτώνται άμεσα από χαρακτηριστικά του φυσικού σώματος ενός δράστη με τρόπο τέτοιο ώστε το σώμα-πέρα-από-τον-εγκέφαλο του δράστη να διαδραματίζει καθοριστικό ρόλο –αιτιακό και συγκροτητικό– στις νοητικές διαδικασίες του δράστη.

«Το ότι η νόηση είναι ενσώματη σημαίνει ότι προκύπτει από αλληλεπιδράσεις του σώματος με τον κόσμο. Στο πλαίσιο αυτό, η νόηση εξαρτάται από το είδος των εμπειριών που είναι σε θέση να έχει ένα σώμα με συγκεκριμένες αισθητηριακές και κινητικές ικανότητες οι οποίες είναι αξεδιάλυτα ενωμένες και οι οποίες συγκροτούν από κοινού το πλαίσιο μέσα στο οποίο η μνήμη, το συναίσθημα, η γλώσσα και όλα οι άλλες πλευρές της ζωής συνδέονται. Η σύγχρονη έννοια της ενσώματης

νόησης έρχεται σε αντίθεση με την κυρίαρχη γνωσιακή προσέγγιση η οποία αντιμετωπίζει το νου σαν ένα μηχανισμό επεξεργασίας συμβόλων και ασχολείται με τους τυπικούς κανόνες και διαδικασίες μέσω των οποίων τα σύμβολα αναπαριστούν κατάλληλα τον κόσμο» (Thelen 2001, xx).

Η θέση την οποία υποστήριξε η παρούσα διατριβή είναι ότι η ασυλία έναντι λάθους ταυτοποίησης που χαρακτηρίζει τις αυτοσυνειδησιακές σκέψεις («η ασυλία έναντι λάθους ταυτοποίησης είναι τόσο κεντρικό σημείο στην έννοια της αυτοσυνειδησίας», Evans 1982, 218) αποδεικνύει ότι υπάρχει η μη-εννοιολογική αίσθηση του εαυτού/εγώ η οποία εξασφαλίζεται από συγκεκριμένα δίκτυα ροής πληροφοριών («τα δίκτυα του εαυτού») και –ταυτόχρονα- αποδεικνύει ότι ο εαυτός υπάρχει ως εμπειρική πραγματικότητα με την οποία εξοικειωνόμαστε από πολύ νωρίς. Ο εαυτός που είμαστε και έχουμε συνιστά πρωτίστως μία βιωμένη αίσθηση και εμπειρία αυτού που είμαστε ως σώματα-οργανισμοί. Η αίσθηση του εαυτού μαθαίνεται μέσα από το συγκεκριμένο σώμα και τα δίκτυα εαυτού που αυτό διαθέτει. Πρόκειται για μια βαθμιαία κατάκτηση του ανθρώπινου οργανισμού. Κάθε φορά που το βρέφος έχει μία εμπειρία, βιώνει την αίσθηση πώς-είναι-να-είναι-υποκείμενο μιας εμπειρίας. Η συνεχής επανάληψη αυτής της αίσθησης –της εαυτότητας ή του εαυτού- μας μαθαίνει να είμαστε εαυτοί, δηλ. μας μαθαίνει πώς-είναι-να-είμαστε-υποκείμενα εμπειριών και δράστες. Είμαστε οι εαυτοί που είμαστε μέσω του συγκεκριμένου σώματος στο οποίο μάθαμε να είμαστε εαυτοί.

Η ασυλία έναντι λάθους ταυτοποίησης είναι η βεβαιότητα της αυτοπαρουσίας και αποδεικνύει την ύπαρξη και –άρα- την πραγματικότητα του εαυτού.

Υπάρχουν, βέβαια, ζητήματα και ερωτήματα τα οποία παραμένουν ανοιχτά: εάν, για παράδειγμα, θα μπορούσε ο υποκειμενικός χαρακτήρας (Kriegel) που χαρακτηρίζει κάθε νοητική μου κατάσταση –κι όχι μόνο αυτές που εμφανίζουν το φαινόμενο της ασυλίας- να συνδεθεί με τα δίκτυα του εαυτού ή πώς και με ποιους τρόπους αυτή η αισθητηριακή αυτό-εξοικείωση «ενσωματώνεται» γλωσσικά. Τα ερωτήματα αυτά όμως, θα πρέπει να αντιμετωπιστούν αυτόνομα ως θέματα μιας άλλης – ίσως- μελέτης.

# ΠΑΡΑΡΤΗΜΑ

## I. ΕΝΔΟΣΚΟΠΗΣΗ

Για πολλούς αιώνες, επικρατούσε η πεποίθηση ότι εκείνο που καθιστά την αυτοσυνειδησία –τόσο στη διάσταση της συνείδησης των νοητικών μου καταστάσεων όσο και στη διάσταση της επίγνωσης ότι εγώ είμαι το υποκείμενο των καταστάσεων που γνωρίζω ενδοσκοπικά- εφικτή είναι η ενδοσκόπηση. Η ενδοσκόπηση εξασφαλίζει την αμεσότητα και τον ιδιωτικό χαρακτήρα που εμφανίζουν και οι άλλες αισθήσεις διαφέρει όμως ως προς το αντικείμενό της το οποίο δεν είναι τα πράγματα και οι καταστάσεις στον κόσμο αλλά οι καταστάσεις στο νου του υποκειμένου.

Η πρώτη αναφορά –στη νεότερη φιλοσοφική παράδοση- σε αυτόν τον τρόπο συνείδησης των νοητικών μας καταστάσεων γίνεται στο έργο του Αυγουστίνου *De Trinitate*<sup>61</sup>, χωρίς όμως ρητή αναφορά του όρου «ενδοσκόπηση». Στον Αυγουστίνο η ενδοσκόπηση είναι η στροφή του νου στις διαδικασίες του, χωρίς περαιτέρω επεξηγήσεις για το πώς επιτυγχάνεται κάτι τέτοιο ή σε ποιους ακριβώς –νοητικούς ή άλλους-

---

<sup>61</sup> «Μας απασχολεί τώρα η φύση του νου. Και θα πρέπει να εξαιρέσουμε από το συλλογισμό μας καθετί το οποίο αφορά το εξωτερικό περιβάλλον και είναι προϊόν των σωματικών μας αισθήσεων, και να συγκεντρώσουμε την προσοχή μας στα σημεία που όλοι οι νόες γνωρίζουν με σιγουριά για τους εαυτούς τους... Κανείς δεν μπορεί να αμφιβάλλει ότι ζει και θυμάται, καταλαβαίνει, επιθυμεί, σκέφτεται, γνωρίζει, και κρίνει. Γιατί ακόμη κι εάν αμφιβάλλει, αυτός ζει» (Augustine 1955, βιβλ. 10, ενότ. 13, σελ. 85, αναφέρεται στον Lyons 1986, 1).

Με τον Αυγουστίνο εγκαινιάζεται μια καθαρά πρωτοπροσωπική δραστηριότητα, μια δραστηριότητα που σκοπό έχει την εμπειρία της ίδιας μου της σκέψης. Η ικανότητα να εστιάζομαι στην ίδια τη διαδικασία του δικού μου σκέπτεσθαι η οποία εγκαινιάζεται με τον Αυγουστίνο, οδηγεί στην «ανακάλυψη» -και δημιουργία ταυτόχρονα- της ατομικής εσωτερικότητας. Μέσα από την πρωτοπροσωπική εμπειρία του λογισμού, έχω επίγνωση του ίδιου μου του αισθάνεσθαι και του σκέπτεσθαι. Για τον Taylor, ο Αυγουστίνος «ήταν ο επινοητής του επιχειρήματος του cogito, γιατί ήταν ο πρώτος που έκανε την πρωτοπρόσωπη σκοπιά θεμελιακή για την αναζήτηση της αλήθειας» (Taylor 2007, 222).

μηχανισμούς στηρίζεται. Στο ίδιο πλαίσιο, ο Locke πίστευε ότι μέσω του αναστοχασμού (reflection) «ο νους στρέφεται και σκέφτεται τις ίδιες του τις λειτουργίες σχετικά με τις ιδέες που απέκτησε μέσω της αίσθησης (sensation) και έτσι εξασφαλίζει στον εαυτό του ένα νέο σύνολο ιδεών, τις οποίες ονομάζω ιδέες του αναστοχασμού (*ideas of reflection*)» (Locke 1975, 24).

Οι στοχαστές θεωρούσαν ότι η ενδοσκόπηση<sup>62</sup> αποτελούσε τη βασική μέθοδο για να εξασφαλίσουμε γνώση του νου, πρόσβαση στο περιεχόμενο του νου. Με άλλα λόγια, θεωρούνταν δεδομένο ότι κάθε άνθρωπος διαθέτει μια ικανότητα, ή μια «εσωτερική αίσθηση<sup>63</sup>», να γνωρίζει τις νοητικές του καταστάσεις, την ενδοσκόπηση, η οποία -είτε αναφέρεται ρητά με το όνομα αυτό είτε όχι- είναι η στροφή του νου, στον εαυτό του. Η βεβαιότητα για την ύπαρξη της ενδοσκόπησης –αν και δεν αναφερόταν πάντα με το όνομα αυτό- (για παράδειγμα ο Kant μιλά για εσωτερική αίσθηση, «*inner sense*») ήταν τόσο προφανής ώστε για ένα μεγάλο διάστημα δεν υπήρξε φιλοσοφικός προβληματισμός για το εάν πράγματι υπάρχει η εν λόγω ικανότητα, πώς λειτουργεί και σε ποιο βαθμό είναι αξιόπιστα τα πορίσματά της.

Από τον 19<sup>ο</sup> αι. όμως και μετά, όταν άρχισε να θεμελιώνεται η επιστήμη της Ψυχολογίας η οποία είχε ως αντικείμενό της νοητικές καταστάσεις, προέκυψε η ανάγκη να προσδιοριστεί με μεγαλύτερη ακρίβεια και σαφήνεια το επιστημολογικό καθεστώς της ενδοσκόπησης.

---

<sup>62</sup> Η περιγραφή της ενδοσκόπησης σαν «εσωτερικής αίσθησης» κυριαρχεί στο Νεότερο Εμπειρισμό. Ο Locke αναφέρει σχετικά: «Αυτή την πηγή των Ιδεών, κάθε άνθρωπος την έχει μέσα του. Και παρότι δεν είναι μια από τις αισθήσεις, καθώς δεν έχει να κάνει με εξωτερικά αντικείμενα, εντούτοις μοιάζει πολύ και θα μπορούσε να ονομάζεται εσωτερική αίσθηση» («*internal sense*», Locke 1975, II. 1. iv).

<sup>63</sup> «...ονομάζεται 'εσωτερική' γιατί δεν εγκαλεί, τουλάχιστον άμεσα, τις πέντε αισθήσεις μου ούτε στηρίζεται ρητά σε αυτές» Μπαλτάς 2001, 329.

## **II. BRENTANO: ΕΣΩΤΕΡΙΚΗ ΑΝΤΙΛΗΨΗ ΚΑΙ ΕΣΩΤΕΡΙΚΗ ΠΑΡΑΤΗΡΗΣΗ**

Το 1874, ο Franz Brentano στο βιβλίο του *Η Ψυχολογία από μια Εμπειρική Σκοπιά* υποστήριξε ότι το καθαυτό αντικείμενο της Ψυχολογίας είναι τα νοητικά φαινόμενα. Σκοπός του ήταν να θέσει τα θεμέλια για μια επιστημονική Ψυχολογία η οποία θα εφαρμόζε τις αυστηρές και ακριβείς μεθόδους των Φυσικών Επιστημών. Για το λόγο αυτό άλλωστε θεωρούσε ότι η γνώση μας θα πρέπει να στηρίζεται στην άμεση εμπειρία (Huemer 2007). Η Εμπειρική Ψυχολογία –ή η Ψυχολογία από μια εμπειρική προοπτική- ορίζεται ως η επιστήμη της εσωτερικής εμπειρίας ή συνείδησης. Με αυτό όμως ο Brentano δεν εννοούσε την εμπειρία ενός αντικειμενικού κριτή –παρατηρητή (όπως σήμερα νοούμε το επιστημονικό, αυτό δηλαδή που είναι αντικειμενικά παρατηρήσιμο και περιγράψιμο) αλλά την εμπειρία του ίδιου του υποκειμένου στο οποίο εμφανίζονται τα νοητικά φαινόμενα. Έτσι λοιπόν, το να κάνει κανείς Ψυχολογία από μια εμπειρική οπτική σημαίνει για τον Brentano να περιγράφει τα νοητικά φαινόμενα των οποίων έχει εμπειρία, μια περιγραφή και παρατήρηση που βασίζεται στην πρωτο-προσωπική οπτική.

Σε αντίθεση με τη Γενετική Ψυχολογία (Genetic Psychology) η οποία μελετά τα νοητικά φαινόμενα από την οπτική του τρίτου προσώπου και περιλαμβάνει και τη διεξαγωγή πειραμάτων (πλησιάζοντας περισσότερο σε ό, τι σήμερα θεωρείται επιστημονικό) η Περιγραφική Ψυχολογία (Descriptive Psychology) έχει σκοπό να περιγράψει τη συνείδηση από την οπτική του πρώτου προσώπου. Ο σκοπός της Περιγραφικής Ψυχολογίας –στην οποία ο Brentano μερικές φορές αναφέρεται και με τον όρο φαινομενολογία (phenomenology)- είναι «να καταγράψει τα



βασικά συστατικά από τα οποία έχει συντεθεί κάθε τι το οποίο γίνεται εσωτερικά αντιληπτό από τους ανθρώπους και να απαριθμήσει τους τρόπους με τους οποίους αυτά τα συστατικά μπορούν να συνδεθούν» (Huemer 2007).

Τα νοητικά φαινόμενα «γίνονται αντιληπτά μόνο μέσω της εσωτερικής συνείδησης ενώ στην περίπτωση των φυσικών φαινομένων μόνο η εξωτερική αντίληψη είναι δυνατή» (Brentano 1973, 91).

Κύρια μέθοδος να προσεγγίσουμε τα νοητικά φαινόμενα για τον Brentano είναι η «εσωτερική αντίληψη» (inner perception - Wahrnehmung) την οποία διακρίνει από την «εσωτερική παρατήρηση» (inner observation - Beobachtung) (Brentano 1973, 29). Η εσωτερική αντίληψη είναι συνυφασμένη με το νοητικό φαινόμενο καθαυτό. Ένα νοητικό φαινόμενο κατευθύνεται προς ένα αντικείμενο και ταυτόχρονα έχει τον ίδιο του τον εαυτό ως δευτερεύον αντικείμενο. Δεν πρόκειται λοιπόν για εσωτερική παρατήρηση –με την έννοια ότι υπάρχει ένα άλλο δεύτερο και ξεχωριστό νοητικό φαινόμενο το οποίο έχει ως αντικείμενό του το πρώτο νοητικό φαινόμενο- αλλά για απλή αντίληψη αυτού του ίδιου -και ενός- νοητικού φαινομένου<sup>64</sup>.

Η εσωτερική παρατήρηση είναι στην πραγματικότητα αδύνατη και μπορεί να συμβεί μόνο εκ των υστέρων, γιατί η ενότητα της συνείδησης εμποδίζει κάθε τέτοια δυνατότητα. Ο Brentano θεωρεί ότι –σε αντίθεση με την αντίληψη των φυσικών φαινομένων η οποία μπορεί να αφορά πολλά και διαφορετικά πράγματα ταυτόχρονα- μπορούμε να αντιλαμβανόμαστε ένα μόνο νοητικό φαινόμενο σε μια δεδομένη χρονική

---

<sup>64</sup> Άλλωστε, στα Γερμανικά, η λέξη αντίληψη -κυριολεκτικά μεταφρασμένη- σημαίνει «παίρνω ως αληθές» και για τον Brentano αυτή ακριβώς η εσωτερική αντίληψη εξασφαλίζει αδιαμφισβήτητα στοιχεία για το τί είναι αληθές (Huemer 2007).

στιγμή. Από τη θέση αυτή προκύπτει αυτόματα ότι δεν μπορούμε να μιλάμε για εσωτερική «παρατήρηση» νοητικού φαινομένου γιατί κάτι τέτοιο προϋποθέτει την ύπαρξη δύο νοητικών φαινομένων: αυτού που παρατηρεί και αυτού που γίνεται αντικείμενο παρατήρησης. Όμως, εξαιτίας ακριβώς της ενότητας της συνείδησης, δεν μπορεί κάποιος να έχει ταυτόχρονη εμπειρία δύο νοητικών φαινομένων. Μπορεί κάποιος να θυμάται ένα νοητικό φαινόμενο που είχε νωρίτερα ή να περιμένει μελλοντικά νοητικά φαινόμενα, όμως δεν μπορεί ποτέ να έχει ταυτόχρονη συνείδηση ή εμπειρία δύο νοητικών φαινομένων.

Για τον Brentano, ο τρόπος για να αποκτήσει κανείς εμπειρία των νοητικών του καταστάσεων είναι μέσω της εσωτερικής αντίληψης (inner perception - Wahrnehmung) η οποία εξασφαλίζει άμεση και μη-συναγωγική πρόσβαση στην ανθρώπινη συνείδηση.

### III. WUNDT: Η ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΗ ΕΣΩΤΕΡΙΚΗ ΑΝΤΙΛΗΨΗ

Ο Wundt από την πλευρά του –παρότι κινείται σε μια περίοδο και σε μια χώρα όπου τα πάντα αναπτύσσονται υπό τη σκιά των Kantιανών ιδεών<sup>65</sup>- θεμελιώνει την Πειραματική Ψυχολογία ως την «αδιαμεσολάβητη μελέτη της συνείδησης, καθοδηγούμενη από τα πειραματικά πρωτόκολλα των φυσικών επιστημών» (Kim 2006). Με αυτόν τον τρόπο, αποδέχεται αξιωματικά δύο –αμφισβητούμενες- θέσεις: πρώτον, ότι η συνείδηση μπορεί να αποτελέσει αντικείμενο πειράματος (θέση η οποία είχε απορριφθεί από τον Kant) και δεύτερον, ότι η πειραματική Ψυχολογία έχει ως αντικείμενό της τη συνείδηση ή το «νοητικό» (θέση η οποία αργότερα θα απορριφθεί από τους Συμπεριφοριστές).

Ο Wundt ορίζει τη συνείδηση ως «εσωτερική εμπειρία» και σε ό, τι αφορά τη συγκρότηση της νέας επιστήμης εμφανίζεται ως ακραίος εμπειριστής. Η πειραματική Ψυχολογία συγκροτείται σε επιστήμη μέσω και χάρη στα πειραματικά δεδομένα που εξασφαλίζει. Το πεδίο έρευνας αποτελεί η ατομική ψυχολογία, δηλαδή, τα συγκεκριμένα νοητικά

---

<sup>65</sup> Στις αρχές του 19<sup>ου</sup> αιώνα στο φιλοσοφικό χώρο της Γερμανίας δεσπόζουσα θέση έχει η ο Kant και οι ιδέες του για το ότι μια επιστήμη της Ψυχολογίας είναι στην πραγματικότητα αδύνατη. Το ερώτημα που προκύπτει βέβαια είναι γιατί θα πρέπει να ενδιαφέρει τους ψυχολόγους η άποψη ενός φιλοσόφου – ακόμα κι αν αυτός ο φιλόσοφος είναι ο Kant. Η απάντηση βρίσκεται στο γεγονός ότι, εκείνη την εποχή, η ψυχολογία θεωρούνταν βασικό κομμάτι του φιλοσοφικού στοχασμού, τμήμα της φιλοσοφίας. Αντικείμενό της ήταν, κατά καιρούς, «η ψυχή», «η νοήμονα ουσία», «ο νους», κ.λ.π. αν και την περίοδο για την οποία μιλάμε –τέλος 18<sup>ου</sup> με αρχές 19<sup>ου</sup>- επικρατούσε η άποψη ότι η Ψυχολογία είχε ως αντικείμενο τη μελέτη της «εσωτερικής εμπειρίας» ή, αλλιώς, της συνείδησης.

Στο έργο του *Μεταφυσικά Θεμέλια των Φυσικών Επιστημών* ο Kant υποστήριζε ότι η Εμπειρική Ψυχολογία δεν μπορεί να αποτελεί επιστήμη γιατί τα φαινόμενα τα οποία μελετά δεν είναι δυνατόν να εκφραστούν με μαθηματικό τρόπο ούτε είναι εφικτό να τα απομονώσει κανείς –δηλαδή να απομονώσει τις σκέψεις- προκειμένου να τα εξετάσει πειραματικά (Kitcher 1990, 11). Επιπλέον, ο μόνος τρόπος πρόσβασης στα φαινόμενα της εσωτερικής εμπειρίας –δηλαδή η ενδοσκόπηση- εκ των πραγμάτων αλλοιώνει τα φαινόμενα και αποτρέπει μια αντικειμενική –και άρα επιστημονική- προσέγγιση σε αυτά (Kitcher 1990, 11).

φαινόμενα όπως αυτά εμφανίζονται σε συγκεκριμένους ανθρώπους και όπως γίνονται αντιληπτά μέσω της άμεσης, «εσωτερικής παρατήρησης». Η ατομική Ψυχολογία γίνεται επιστήμη μέσω της πειραματικής οργάνωσης και αξιολόγησης των εσωτερικών φαινομένων (Kim 2006).

Ο Wilhelm Wundt θεωρούσε ότι η «εσωτερική αντίληψη» του Brentano δεν θα μπορούσε να αποτελέσει αξιόπιστο εργαλείο της Ψυχολογίας γιατί δεν είχε συστηματικό χαρακτήρα. Για να αποκτήσει το χαρακτήρα αυτό, θα έπρεπε να υπαχθεί αυτή η «εσωτερική αντίληψη» κάτω από αυστηρά εργαστηριακές συνθήκες. Έτσι, ο Wundt οργάνωσε το εργαστήριό του με τρόπο ώστε να ελέγχει τα ερεθίσματα τα οποία προκαλούσαν πρώτης τάξης νοητικά φαινόμενα τα οποία, στη συνέχεια, αποτελούσαν αντικείμενο «εσωτερικής αντίληψης» από τα υποκείμενα με έναν παθητικό, ακούσιο σχεδόν τρόπο. Αυτό στην πράξη σήμαινε την παρουσίαση απλών έγχρωμων σχημάτων ή αντικειμένων τα οποία προκαλούσαν «εσωτερικές αισθήσεις» (internal sensations) χρώματος. Πολλοί ήταν εκείνοι που κατηγόρησαν τον Wundt ότι με αυτό τον τρόπο οι ενδοσκοπικά αποκτημένες πληροφορίες που εξασφάλιζαν τα υποκείμενα δε διέφεραν τελικά από τις αναφορές που στηρίζονταν στην απλή –οπτική- αντίληψη.

Ο Wundt από την πλευρά του, θεωρούσε ότι μόνο μια τέτοια οριοθετημένη και ελεγχόμενη ενδοσκόπηση θα μπορούσε να γίνει αποδεκτή στην Ψυχολογία ως επιστημονική εσωτερική αντίληψη. Και είναι αναμφισβήτητο ότι περιόρισε και -για κάποιους- «υποβάθμισε» την ενδοσκόπηση σε εσωτερική αντίληψη αλλά αυτό συνέβη επειδή πίστευε ότι τα πιο σύνθετα νοητικά φαινόμενα -όπως οι σκέψεις, οι επιθυμίες και τα συναισθήματα- δεν ήταν δυνατόν να υπαχθούν σε αυστηρό εργαστηριακό και πειραματικό έλεγχο ώστε να αποτελέσουν αντικείμενα

μιας εσωτερικής αντίληψης τα πορίσματα της οποίας θα μπορούσαν να αξιοποιηθούν επιστημονικά (Danziger 1980, 247).

Σε ότι αφορά λοιπόν στα ανώτερα νοητικά φαινόμενα (σκέψεις, επιθυμίες και συναισθήματα), θεωρούσε ότι είναι κυρίως κοινωνικά στο χαρακτήρα τους και γι' αυτό θα πρέπει να μελετηθούν σε συνάρτηση με τη γλώσσα, τα έθιμα, τη θρησκεία, τους μύθους και τις δοξασίες κάθε κοινωνίας.

Είδαμε λοιπόν, ότι την περίοδο αυτή (τέλος 18<sup>ου</sup> – αρχές 19<sup>ου</sup>) υπήρχαν δύο τυπικά μοντέλα ενδοσκόπησης: η «παθητική» εσωτερική αντίληψη (άμεση συνείδηση ενός νοητικού γεγονότος) και η «ενεργητική» εσωτερική παρατήρηση (σκόπιμη και κατευθυνόμενη παρατήρηση μιας νοητικής κατάστασης πρώτου επιπέδου από μια άλλη, δεύτερου επιπέδου νοητική κατάσταση). Διατυπώνονταν βέβαια κάποιες ενστάσεις σχετικά με τη αξιοπιστία ή την επιστημονικότητα των πορισμάτων της ενδοσκόπησης ή αναφορικά με το ποια είναι ακριβώς η διαδικασία που περιγράφει ο όρος «ενδοσκόπηση» (αν πρόκειται για άμεση συνείδηση μιας νοητικής κατάστασης –Brentano- ή για συνείδηση μιας νοητικής κατάστασης η οποία έχει ως αποβλεπτικό αντικείμενό της μια άλλη νοητική κατάσταση, η οποία έτσι καθίσταται συνειδητή) αλλά η ίδια, θεωρούνταν ως αδιαμφισβήτητος τρόπος πρόσβασης στις νοητικές μας καταστάσεις. Σε γενικές γραμμές λοιπόν, θεωρούνταν δεδομένο ότι η ενδοσκόπηση ήταν η μέθοδος για να μελετήσουμε οτιδήποτε έχει να κάνει με το νου.

#### IV. JAMES: Η ΕΝΔΟΣΚΟΠΗΣΗ ΠΟΥ ΕΓΙΝΕ ΑΝΑΣΚΟΠΗΣΗ

Την αντίληψη αυτή εκφράζει και ο William James (1842-1910) στο δίτομο έργο του *Οι αρχές της Ψυχολογίας* όπου χαρακτηρίζει την «επιστήμη της Ψυχολογίας» ως «επιστήμη της νοητική ζωής» η οποία έχει ως αντικείμενο «την περιγραφή και ερμηνεία των καταστάσεων της συνείδησης» (James 1892, 1). Και σε ότι αφορά στη μέθοδο της Ψυχολογίας θεωρεί ότι «Η ενδοσκοπική παρατήρηση (introspective observation) είναι αυτό στο οποίο πρέπει να βασιστούμε σε κάθε περίπτωση. Η λέξη ενδοσκόπηση δε χρειάζεται καν να οριστεί –σημαίνει, φυσικά, το κοίταγμα (the looking) στον ίδιο μας το νου και την αναφορά του τί ανακαλύψαμε εκεί. Και βέβαια, ο καθένας συμφωνεί ότι εκεί ανακαλύπτουμε καταστάσεις της συνείδησης» (James 1950, τόμ. 1, 185).

Βέβαια, ο James έχει επίγνωση των ενστάσεων που έχουν διατυπωθεί σχετικά με την εγκυρότητα της ενδοσκόπησης ως μεθόδου της Ψυχολογίας κυρίως από τον Compe, το κείμενο του οποίου παραθέτει στις *Αρχές της Ψυχολογίας*:

«Και σε ότι αφορά στην παρατήρηση με τον ίδιο τρόπο [με τον οποίο κάποιος παρατηρεί κάτι εξωτερικό ως προς το όργανο της παρατήρησης] των διανοητικών φαινομένων στο χρόνο που πραγματικά συμβαίνουν, αυτό είναι προφανώς αδύνατον. Το σκεπτόμενο υποκείμενο (the thinker) δεν μπορεί να διαιρεθεί στα δύο, εκ των οποίων ο ένας σκέφτεται ενώ ο άλλος παρατηρεί τον πρώτο να σκέφτεται. Με δεδομένο ότι το όργανο που παρατηρείται ταυτίζεται με το όργανο που παρατηρεί, πώς θα μπορούσε, σε αυτήν την περίπτωση, να διεξαχθεί η παρατήρηση; Αυτή η υποτιθέμενη ψυχολογική μέθοδος είναι εντελώς άκυρη» (James 1950, τόμ. 1, 188).

Ο James φυσικά, δεν αποδέχεται το επιχείρημα του Comte γιατί κάτι τέτοιο θα σήμαινε –εν τέλει– ότι δεν είμαστε σε θέση να γνωρίζουμε τι γίνεται στο νου μας, τι σκεφτόμαστε ή τι πιστεύουμε. Με δεδομένο λοιπόν, ότι κανείς δεν αρνείται ότι έχουμε συνείδηση του τι γίνεται στο νου μας, καταλήγει στη θέση ότι κάτι τέτοιο επιτυγχάνεται μέσω της μνήμης. Τη θέση αυτή υποστήριζε και ο Mill, απόσπασμα το οποίου παραθέτει στις *Αρχές της Ψυχολογίας* στην αμέσως επόμενη σελίδα:

«Ένα γεγονός μπορεί να μελετηθεί μέσω της μνήμης, όχι τη στιγμή ακριβώς που το αντιλαμβανόμαστε, αλλά το επόμενο λεπτό: και αυτός είναι τελικά ο τρόπος με τον οποίο εξασφαλίζεται η καλύτερη γνώση που έχουμε για τις διανοητικές μας ενέργειες. Στοχαζόμαστε (reflect) πάνω σε αυτό που έχουμε κάνει όταν η πράξη είναι μεν παρελθόν, αλλά είναι ακόμη νωπή η εντύπωσή της στη μνήμη» (James 1950, τόμ. 1, 189).

Με τον τρόπο αυτό αποφεύγεται η διαίρεση της συνείδησης σε υποκείμενο και αντικείμενο και εξασφαλίζεται η γνώση των νοητικών μας καταστάσεων οι οποίες αποτελούν το αντικείμενο της συνείδησης (του σκεπτόμενου δηλαδή υποκειμένου). Το σκεπτόμενο υποκείμενο (συνείδηση) παρατηρεί άμεσα τις νοητικές του καταστάσεις καθώς αυτές βρίσκονται διαθέσιμες στη μνήμη. Η νέα λοιπόν μέθοδος ονομάζεται τώρα «ανασκόπηση» (retrospection) για να δοθεί έμφαση στη χρονική απόσταση που απαιτείται ανάμεσα στην πράξη της συνείδησης και το αντικείμενό της, το οποίο δεν μπορεί ποτέ να είναι η συνείδηση καθαυτή.

Βέβαια, τα προβλήματα και οι ενστάσεις δεν εξαλείφθηκαν αφού και πάλι αμφισβητήθηκε η αξιοπιστία της μεθόδου. Καταρχάς, η μνήμη είναι αναξιόπιστη αφού εξαρτάται από μεταβλητούς παράγοντες όπως είναι η ηλικία και η κατάσταση της υγείας του υποκειμένου. Συμβαίνει μάλιστα, να φανταζόμαστε ή να επινοούμε αυτά που νομίζουμε ότι θυμόμαστε.

Από την άλλη, οι συνήθεις μορφές αντίληψης –όραση, ακοή κ. λ. π.- βασίζονται σε όργανα των οποίων τη σωστή λειτουργία μπορούμε εύκολα να ελέγξουμε με τις κατάλληλες εξετάσεις κι έτσι να επικυρώσουμε την αξιοπιστία των πορισμάτων των αισθήσεων αυτών. Στην περίπτωση της ενδοσκόπησης ή της ανασκόπησης κάτι τέτοιο είναι αδύνατον, γιατί δεν υπάρχει συμφωνία τόσο στο εάν υπάρχει πράγματι ένα όργανο ενδοσκόπησης όσο και στο ποιοι θα ήταν οι πιθανοί τρόποι ελέγχου που θα επιβεβαίωναν την ορθή λειτουργία του.

Παραταύτα, από τον 17<sup>ο</sup> αι. μέχρι και τις πρώτες δεκαετίες του 20<sup>ου</sup>, η ενδοσκόπηση –ή ανασκόπηση- κατέστη αδιαμφισβήτητη πραγματικότητα. Παγιώθηκε ως ο τρόπος που διαθέτουμε για να αποκτούμε πρόσβαση στις νοητικές μας καταστάσεις και ταυτίστηκε με την ικανότητα του νου να σκέφτεται τον ίδιο του τον εαυτό.

## **V. ΣΥΜΠΕΡΙΦΟΡΙΣΜΟΣ: Η ΕΚΘΡΟΝΙΣΗ ΤΗΣ ΕΝΔΟΣΚΟΠΗΣΗΣ**

Όμως, στις αρχές του 20<sup>ου</sup> αι. οι Συμπεριφοριστές είχαν άλλη άποψη για την αξία της ενδοσκόπησης. Ο Watson υποστήριζε ότι «η Ψυχολογία, όπως την βλέπουν οι Συμπεριφοριστές, αποτελεί έναν καθαρά αντικειμενικό, πειραματικό κλάδο της Φυσικής Επιστήμης. Ο θεωρητικός της σκοπός είναι η πρόβλεψη και ο έλεγχος της συμπεριφοράς. Η ενδοσκόπηση δεν αποτελεί βασικό στοιχείο των μεθόδων της» (Watson 1913, 158).

Στην πραγματικότητα, ο Watson δεν αρνούσαν την ύπαρξη της ενδοσκόπησης, απλά δεν τη θεωρούσε επιστημονική και αξιόπιστη



μέθοδο. Γενικά, οι Συμπεριφοριστές ήθελαν να θεμελιώσουν μια επιστήμη της συμπεριφοράς ως εναλλακτική –και πιο επιστημονική– πρόταση σε μια Ψυχολογία η οποία θεωρούσε τον εαυτό της ως «επιστήμη της νοητικής ζωής των ανθρώπων» και η οποία στηριζόταν μεθοδολογικά σε μια εσφαλμένη –για τους Συμπεριφοριστές– ιδέα που είχε σχηματίσει για τη φύση και την επιστημονική αξία της ενδοσκόπησης.

Με τους Συμπεριφοριστές λοιπόν, η ενδοσκόπηση εκθρονίζεται από την θέση της ως ο μόνος τρόπος πρόσβασης που έχουμε στις νοητικές μας καταστάσεις. Η Ψυχολογία ορίζεται ως η επιστήμη της ανθρώπινης συμπεριφοράς και η συμπεριφορά –στο πλαίσιο αυτό– δεν περιορίζεται σε όσα μπορεί να παρατηρήσει και να αντιληφθεί ο εξωτερικός παρατηρητής. Για τον Skinner, οι εσωτερικές νοητικές καταστάσεις δεν είναι παρά συγκαλυμμένες ή μη-εκπεφρασμένες ή εν-δυνάμει μορφές συμπεριφοράς οι οποίες, συνήθως, προηγούνται της εκδηλούμενης συμπεριφοράς (Skinner 1965, 264). Στην πραγματικότητα, η εσωτερική αυτή συμπεριφορά βρίσκεται σε αιτιακή σχέση με τη δημόσια και παρατηρήσιμη συμπεριφορά ενός ανθρώπου και δεν θα πρέπει να θεωρήσουμε ότι έχει κάποια ιδιαίτερη δομή ή φύση.

Το να σκέφτεται ή να φαντάζεται ή να σχεδιάζει κάτι κάποιος στο νου του δεν είναι παρά μορφές ιδιωτικής, σιωπηρής, μη-εκπεφρασμένης, γλωσσικής συμπεριφοράς: μιλά στον εαυτό του σε ένα ιδιωτικό επίπεδο (private level) (Skinner 1965, 282). Η έννοια της «εσωτερικής» συμπεριφοράς δεν υπονοεί τίποτε περισσότερο από περιορισμένη προσβασιμότητα, περιορισμένη σε ό, τι αφορά τον εξωτερικό παρατηρητή. Αυτά τα εσωτερικά συμπεριφορικά γεγονότα μπορεί να τα παρατηρήσει μόνο ο κάτοχός τους. Ο Skinner αναφέρει: «Ετοιμαζόμουν να πάω σπίτι», αυτό μπορεί να θεωρηθεί σαν το ισοδύναμο του «εγώ

παρατήρησα στον εαυτό μου γεγονότα τα οποία χαρακτηριστικά προηγούνται ή συνοδεύουν την επιστροφή μου στο σπίτι» (Skinner 1965, 264). Όμως ο Skinner δεν παρέχει περισσότερες εξηγήσεις για το τι μπορεί να σημαίνει η φράση «παρατήρησα στον εαυτό μου» και τι είδους γεγονότα μπορεί να είναι αυτά (εάν δηλαδή μπορεί να είναι κάποια γλωσσικά διατυπωμένη αλλά μη εκπεφρασμένη και αρθρωμένη προτασιακή στάση ή μια προδιάθεση ή ένα συναίσθημα).

Επιπλέον, μια τέτοια εξήγηση θεωρεί ότι η αυτο-απόδοση αυτοσυνειδησιακών κρίσεων του τύπου «Ετοιμαζόμουν να πάω σπίτι» αποτελεί το συμπέρασμα ενός συναγωγικού συλλογισμού που βασίζεται στην αντίληψη ή παρατήρηση της εσωτερικής μου συμπεριφοράς. Αυτό όμως δεν ισχύει για το μεγαλύτερο –τουλάχιστον- αριθμό αυτοσυνειδησιακών κρίσεων οι οποίες χαρακτηρίζονται από αμεσότητα και μη-συναγωγικότητα στον τρόπο με τον οποίο γίνονται γνωστές.

Η ενδοσκόπηση και το νοητικό παραμένουν προβληματικές έννοιες για τους Συμπεριφοριστές οι οποίοι δεν κατάφεραν τελικά να δώσουν μια πειστική απάντηση σχετικά με το πρόβλημα της «εσωτερικότητας» που είναι ιδιωτική και μη προσβάσιμη από τρίτους. Η ερμηνεία της σαν «εσωτερική συμπεριφορά» αφήνει πολλά θέματα ανοιχτά: ποιος είναι ο ρόλος του υποκειμένου και ποια η σχέση του με τις νοητικές του καταστάσεις; Ποιος δημιουργεί τα ερεθίσματα που ενεργοποιούν αυτή την εσωτερική συμπεριφορά; Ο νους, το υποκείμενο, ο οργανισμός του υποκειμένου; Σε κάθε περίπτωση, υπάρχει πάντα κάτι το οποίο δεν είναι κοινωνήσιμο, παραμένει «κρυφό» και ιδιωτικό και, άρα, προσβάσιμο μόνο στο ίδιο το υποκείμενο.

## VI. GILBERT RYLE: ΤΟ ΤΕΛΟΣ ΤΗΣ ΕΝΔΟΣΚΟΠΗΣΗΣ

Ο Gilbert Ryle (1900-1976) ήταν από τους πρώτους που το 1949 με το βιβλίο του *The Concept of Mind* άσκησε δριμεία κριτική στο μοντέλο της ενδοσκόπησης. Ο Ryle στο έργο αυτό θέτει ως βασικό του στόχο να διαλύσει το μύθο «του φαντάσματος μέσα στη μηχανή» (ghost in the machine), της καρτεσιανής δηλαδή σύλληψης του νου. Ο «μύθος» αυτός -που όπως είδαμε επικρατούσε για αιώνες στο φιλοσοφικό στοχασμό της Δύσης- αντιμετώπιζε το νου (mind) σαν μια ιδιαίτερη, μη-φυσική, άυλη υπόσταση η οποία κατοικούσε το σώμα και κατηύθυνε τις λειτουργίες του.

Για τον Ryle, καμιά ψυχολογική έννοια δεν έχει «εσωτερική διάσταση» ούτε υπάρχουν γεγονότα με το υποτιθέμενο «καθεστώς - φαντάσματος» (ghostly status) τα οποία θα μπορούσαν να αποτελούν τα αντικείμενα της ενδοσκόπησης. Απορρίπτει την ενδοσκόπηση ως τρόπο πρόσβασης στις νοητικές μας καταστάσεις και θέτει –με αρκετή δόση ειρωνείας- τα ακόλουθα ερωτήματα:

«Τα ερωτήματα ‘Τί είδους γνώση μπορεί ένα άτομο να αποκτήσει σχετικά με τις διεργασίες του ίδιου του νου;’ και ‘Πώς αποκτά αυτού του είδους τη γνώση;’ από την ίδια τη διατύπωσή τους προδικάζουν ανόητες απαντήσεις. Υπονοούν ότι, προκειμένου ένας άνθρωπος να γνωρίζει ότι είναι τεμπέλης ή ότι έχει κάνει ένα άθροισμα προσεκτικά, θα πρέπει πρώτα να έχει ρίξει μια ματιά σε ένα δωμάτιο χωρίς παράθυρα, φωτισμένο από ένα πολύ περίεργο είδος φως, στο οποίο μόνο αυτός έχει πρόσβαση» (Ryle 2002, 168-9).

Για τον Ryle λοιπόν, «τα υποτιθέμενα αντικείμενα της ενδοσκόπησης είναι μύθοι» (Ryle 2002, 155) και η αυτοσυνειδησία δεν μπορεί να

ερμηνευθεί σαν μορφή παρατήρησης και αντίληψης κάποιων εσωτερικών οντοτήτων.

Ασκεί κριτική στο μοντέλο της ενδοσκόπησης επισημαίνοντας ότι –στο μοντέλο αυτό- θα πρέπει «ο παρατηρητής να είναι σε θέση να παρατηρεί ταυτόχρονα δύο πράγματα. Θα πρέπει, για παράδειγμα, ταυτόχρονα να αποφασίζει να σηκωθεί νωρίς το πρωί και, την ίδια στιγμή, να παρατηρεί την πράξη της απόφασής του» (Ryle 2002, 164).

Επιπλέον, μια τέτοια κατάσταση οδηγεί σε επ’ άπειρον αναδρομή αφού κάθε ενδοσκοπούμενη νοητική κατάσταση προϋποθέτει μια άλλη νοητική κατάσταση η οποία την ενδοσκοπεί κ. ο. κ. Οπότε, για να αποφευχθεί η επ’ άπειρον αναδρομή, θα πρέπει να αποδεχτούμε ότι «πρέπει να υπάρχουν κάποιες νοητικές καταστάσεις οι οποίες να μην μπορούν να αποτελέσουν αντικείμενο ενδοσκόπησης». Εάν δεχθούμε κάτι τέτοιο, προκύπτει –συνακόλουθα- ότι η γνώση κάποιων νοητικών μας διαδικασιών δε βασίζεται πάντα στην ενδοσκόπηση, οπότε «μένει ανοιχτό το ερώτημα εάν -εν τέλει- βασίζεται ποτέ» (Ryle 2002, 165).

Για τον Ryle λοιπόν, ο τρόπος με τον οποίο αποκτούμε γνώση του εαυτού μας και των άλλων ανθρώπων βασίζεται αποκλειστικά στην παρατήρηση της συμπεριφοράς (Ryle 2002, 181) και σε καμιά μέθοδο ενδοσκόπησης –ως παρατήρησης κάποιων εσωτερικών οντοτήτων.

Ο όρος για τη μέθοδο που χρησιμοποιούμε προκειμένου να αποκτήσουμε γνώση του εαυτού μας –αλλά και των άλλων- είναι «αναστοχασμός», στον Ryle έχει όμως διαφορετική σημασία από εκείνη που του δίνει ο James. Με τον όρο «αναστοχασμό» (retrospection) ο Ryle εννοεί την παρατήρηση, μέσω των αισθήσεών μας –που είναι οι συνήθεις πέντε αισθήσεις που διαθέτουν όλοι οι άνθρωποι- της συμπεριφοράς μας όπως αυτή εκδηλώνεται στην πράξη ή την ανάκληση στη μνήμη μιας

προηγούμενης συμπεριφοράς μας (η οποία επίσης είχε γίνει αντιληπτή από τις αισθήσεις μας), και η εξέτασή της. Μια τέτοιου είδους προσεκτική μελέτη και παρατήρηση μας οδηγεί σε διαπιστώσεις σχετικά με τα χαρακτηριστικά μας και τις προδιαθέσεις μας. Και πρόκειται ακριβώς για την ίδια μέθοδο που χρησιμοποιούμε προκειμένου να ανακαλύψουμε πράγματα για τους άλλους. Η μόνη διαφορά είναι ότι -σε ό, τι αφορά στον εαυτό μας- είμαστε συνεχώς παρόντες και σε θέση να εξετάζουμε και να παρατηρούμε τη συμπεριφορά του.

Η έννοια της συμπεριφοράς εδώ κινείται στο πλαίσιο του Συμπεριφορισμού και αφορά και την εσωτερική συμπεριφορά η οποία έχει τη μορφή της εσωτερικής, μη-εκπεφρασμένης και αρθρωμένης φωνητικά ομιλίας. Ο Ryle θεωρεί δεδομένη τη σχέση αυτοσυνειδησίας και «ακοής» του εσωτερικού μας λόγου (ως μη-αρθρωμένη φωνητικά συμπεριφορά): «Ένα από τα πράγματα που αποδίδεται συχνά με τον όρο αυτοσυνειδησία είναι η αντίληψη που έχουμε των δικών μας απροσχεδίαστων<sup>66</sup> λόγων (unstudied utterances), συμπεριλαμβανομένων των εκπεφρασμένων προτάσεων, είτε αυτές λέγονται φωναχτά, ψιθυριστά ή λέγονται μέσα στο κεφάλι μας. Κρυφακούμε τις ίδιες μας τις εκφρασμένες φωνητικά προτάσεις και τους δικούς μας σιωπηρούς μονολόγους» (Ryle 2002, 184).

Για τον Ryle λοιπόν, η διάσταση του «εσωτερικού» περιορίζεται στο σιωπηρό μονόλογο με τον εαυτό μας που μπορεί να πάρει ποικίλες μορφές (“sotto voce”, “subvocal”, “rehearsing an imaginary conversation”, “preparing remarks in solitude”, “going through in his head phrases and sentences”) και δεν έχει σε τίποτα να κάνει με

---

<sup>66</sup> Με τον όρο απροσχεδίαστος λόγος (unstudied utterance) ο Ryle εννοεί την αυθόρμητη ομιλία (“...in saying the first things that come to our lips” (Ryle 2002, 182).

καρτεσιανές νοητικές οντότητες ή διαδικασίες. Η ενδοσκόπηση, λοιπόν, δεν αποτελεί μια ιδιαίτερη διαδικασία μέσω της οποίας «το μάτι του νου» στρέφεται σε οντότητες διανοητικές και εσωτερικές αλλά –ακόμα και στην περίπτωση του σιωπηρού εσωτερικού μονολόγου- πρόκειται για παρατήρηση ή αναστοχασμό (retrospection) μιας συγκεκριμένης συμπεριφοράς.

Το πρόβλημα, πάντως, που αντιμετωπίζει η πρότασή του έγκειται κυρίως στην ανάλυση του τρόπου με τον οποίο, τελικά, γίνεται αντιληπτή η μη φωνητικά αρθρωμένη και εκπεφρασμένη συμπεριφορά. Από τη στιγμή που όλη η γνώση που διαθέτουμε για τον εαυτό μας και για τους άλλους στηρίζεται στις συνήθειες αισθήσεις μας, με ποιο τρόπο γίνεται αντιληπτή η εσωτερική συμπεριφορά της σκέψης, του συλλογισμού ή της φαντασίας; Προφανώς, στην περίπτωση αυτή η ακοή δεν μας εξυπηρετεί γιατί πολύ απλά δεν είναι δυνατόν να ενεργοποιηθεί δεδομένου ότι δεν υπάρχουν ήχοι. Τότε, πώς «ακούμε» την σκέψη μας; Πώς εξηγείται αυτή η διαδικασία αντίληψης των *sotto voce* εκφράσεων ή του απροσχεδίαστου λόγου;

## VII. NEOMATERIALIASM

Στα τέλη του 19<sup>ου</sup> αι. η πρόοδος που συντελέστηκε σε σχέση με τη γνώση μας για τη φυσιολογία του εγκεφάλου έκανε πολλούς φιλοσόφους να διατυπώσουν ερμηνείες για τις νοητικές μας καταστάσεις με όρους καταστάσεων του εγκεφάλου και διαδικασιών του κεντρικού νευρικού συστήματος. Υποστήριζαν ότι οι εσωτερικές νοητικές καταστάσεις θα έπρεπε να αντιμετωπιστούν όπως ακριβώς ήταν: καταστάσεις και διεργασίες του εγκεφάλου. Επιδίωξη, τώρα, ήταν «να διευκρινιστεί η ταυτοποίηση των νοητικών καταστάσεων με καταστάσεις του εγκεφάλου

και –με τη βοήθεια των συνεχών επιτυχιών των φυσιολόγων- να ανακαλύψουμε τις νευρολογικές αλλαγές που αντιστοιχούν σε κάθε αλλαγή στην συνείδηση» (Campbell 1967, 184). Στο πλαίσιο αυτό, η ενδοσκόπηση θεωρήθηκε εγκεφαλική λειτουργία.

Για τον Armstrong, η ενδοσκόπηση συνιστά μια εγκεφαλική λειτουργία, μια εσωτερική αίσθηση (inner sense) για την αντίληψη των νοητικών καταστάσεων. Είναι κοινή τόσο στους ανθρώπους όσο και στα ζώα –σε κάθε πλάσμα δηλαδή που διαθέτει εγκέφαλο- και όπως οι υπόλοιπες σωματικές λειτουργίες του οργανισμού μπορεί να μην λειτουργεί πάντα καλά, οπότε οι πληροφορίες που εξασφαλίζει δεν είναι πάντα σωστές. Δεν εξαρτάται από την ύπαρξη εννοιών ή γλώσσας προκειμένου να λειτουργήσει και σχετίζεται άμεσα με την εκδήλωση συμπεριφοράς. Για το λόγο αυτό, ο Armstrong θεωρήθηκε λειτουργιστής μια και περιγράφει τις νοητικές καταστάσεις ως παράγοντες ή αιτίες που οδηγούν τους ανθρώπους -και άλλα ανώτερα ζώα- στην εκδήλωση συμπεριφοράς.

Η ενδοσκόπηση λοιπόν, στο πλαίσιο αυτό, δεν είναι παρά ένας μηχανισμός ανίχνευσης (scanning device) των καταστάσεων του εγκεφάλου συνδεδεμένος άμεσα με τη συμπεριφορά του οργανισμού. Τα προβλήματα που αντιμετωπίζει η πρόταση του Armstrong δε θα συζητηθούν αναλυτικά<sup>67</sup>. Εκείνο που θα πρέπει να σημειωθεί εδώ είναι ότι, εάν πράγματι υπήρχε μια τέτοια εσωτερική αίσθηση, θα έπρεπε να έχει τη δική της, ιδιαίτερη φαινομενολογία. Όπως δηλαδή, η φαινόμενη εμπειρία της γεύσης είναι διαφορετική από τη φαινόμενη εμπειρία της αφής ή της όσφρησης, παρόμοια η ενδοσκόπηση θα έπρεπε να διαθέτει μια *suī generis* φαινόμενη εμπειρία με τις δικές της, ξεχωριστές

---

<sup>67</sup> Για την κριτική του μοντέλου του Armstrong, βλ. σχετικά Σωφρόνη, 2008 «Παρουσίαση και κριτική του αντιληπτικού μοντέλου της αυτοσυνειδησίας του D.M. Armstrong», Ανακοίνωση στο 11ο Πανελλήνιο Συνέδριο Φιλοσοφίας, 17-19 Οκτωβρίου, Πάτρα.

φαινόμενες ιδιότητες. Κάτι τέτοιο όμως δεν ισχύει, αφού όταν ενδοσκοπούμαστε, περιγράφουμε το περιεχόμενο αυτού που ενδοσκοπούμε κι όχι το πώς είναι να ενδοσκοπούμαστε. Οι φαινόμενες ιδιότητες της ενδοσκόπησης αποτελούν, στην πραγματικότητα, «δάνεια» από τις εμπειρίες πρώτου επιπέδου που αφορούν τις φαινόμενες ποιότητες των αισθήσεών μας. Και όπως χαρακτηριστικά αναφέρει ο Ryle μιλώντας για τον αναστοχασμό (retrospection) –τον οποίο θεωρεί τη συνήθη μορφή της ενδοσκόπησης- «δεν ανακαλώ τη βροντή αλλά το άκουσμα της βροντής» (Ryle (1949) 2002, 167).

Αργότερα, η εξέλιξη στο χώρο των ηλεκτρονικών υπολογιστών και των υπολογιστικών συστημάτων γενικότερα, οδήγησε πολλούς μελετητές στο να επιχειρήσουν να ερμηνεύσουν τη συνείδηση και την ενδοσκόπηση στο μοντέλο των συστημάτων αυτών. Ο Daniel Dennett προτείνει το δικό του μοντέλο για την ενδοσκόπηση με όρους γλώσσας λογισμικού (software):

«Ας υποθέσουμε ότι ο Έλεγχος [ένα ανώτερης τάξης εκτελεστικό σύστημα] αποφασίζει, για ποικίλους λόγους, να ενδοσκοπήσει:

1. πηγαίνει στο υποσύστημα της ενδοσκόπησης, όπου:
2. απευθύνει μια ερώτηση στο M [μνήμη μικρής διάρκειας ή buffer memory)
3. όταν λαμβάνει μια απάντηση, την αξιολογεί:
  - κρίνει την απάντηση
  - ερμηνεύει την απάντηση με βάση κάποια άλλη πληροφορία που διαθέτει
  - εξάγει συμπεράσματα από την απάντηση, ή



- «αναμεταδίδει» την απάντηση, όπως την έλαβε, κατευθείαν στο κέντρο Δ.Σ. [Δημοσίων Σχέσεων ή στο υποσύστημα εξόδου- Public relations or printout component].

4. το αποτέλεσμα κάθε πιθανής ενέργειας μπορεί να αποτελέσει εντολή λόγου στο Δ.Σ.» (Dennett 1978, 156).

Στο πλαίσιο αυτό, η ενδοσκόπηση συνιστά μια διαδικασία η οποία «μεταδίδει» αυτό που έχει αποθηκευθεί στη μνήμη και αφορά γεγονότα που έχουν γίνει αντιληπτά, εσωτερικούς υπολογισμούς, σχέδια και αποφάσεις με δεδομένο ότι, μεταξύ αυτής της «μετάδοσης» και του Ελέγχου, ή μεταξύ του Ελέγχου και των χειλιών μου (δηλαδή της γλωσσικά εκφρασμένης κρίσης ή αυτο-απόδοσης) μπορεί να συμβούν λάθη.

Μια σημαντική συνέπεια του μοντέλου που προτείνει ο Dennett είναι πως –έτσι ειδωμένη η ενδοσκόπηση- δε συνεπάγεται άμεση και μη-συναγωγική πρόσβαση στις νοητικές μας διαδικασίες αλλά πρόσβαση σε αυτές μέσω της μνήμης. Για το λόγο αυτό και η ενδοσκόπηση στο μοντέλο του δεν αποδίδεται σαν μια άμεση ανίχνευση νοητικών διαδικασιών πρώτου- επιπέδου (θέση του Armstrong) αλλά ως μια διαδικασία ερωτήσεων και απαντήσεων (input-output).

Το βασικό πρόβλημα που αντιμετωπίζει η υπολογιστική προσέγγιση του Dennett είναι ότι η ενδοσκόπηση δεν αποτελεί πάντα διαδικασία που αποβλέπει στην εξαγωγή απαντήσεων (output) αλλά είναι συχνά εσωτερική διαδικασία που μπορεί να διεξάγεται ανεξάρτητα από την παραγωγή απαντήσεων ή από το τι συμβαίνει στο περιβάλλον. Με άλλα λόγια, η ενδοσκόπηση δε λειτουργεί πάντα σε συνάρτηση με τη συμπεριφορά. Μπορεί, για παράδειγμα, να σκέφτομαι κάτι που συνέβη όταν ήμουν μικρή και να αναρωτιέμαι γιατί το σκέφτομαι τώρα ή γιατί έχει «εγγραφεί» το συγκεκριμένο γεγονός στη μνήμη μου. Μπορεί

δηλαδή, η ενδοσκόπηση να λειτουργεί χωρίς περαιτέρω αποτελέσματα ή συνέπειες και να είναι μια κατάσταση κατά την οποία ο νους λειτουργεί με έναν εντελώς αυτοπαθή ή εσωστρεφή τρόπο. Αυτό όμως είναι κάτι το οποίο δεν μπορεί να βρει θέση στο μοντέλο του Dennett.

## VIII. ΥΠΑΡΧΕΙ ΕΝΔΟΣΚΟΠΗΣΗ;

Η αντίληψη η οποία ρητά ή άρρητα επικρατεί στις περισσότερες θεωρίες σχετικά με την ενδοσκόπηση –αλλά και τα νοητικά φαινόμενα γενικότερα- είναι ότι το να ενδοσκοπείται κανείς σημαίνει να εστιάζει την προσοχή του, να συγκεντρώνεται –ή να αντιλαμβάνεται- και να αποκτά συνείδηση των αντιλήψεων, των σκέψεων, των συναισθημάτων, των επιθυμιών και των αναμνήσεών του. Οι νοητικές αυτές καταστάσεις –καθώς και άλλες που αποτελούν αντικείμενα ενδοσκόπησης- ερμηνεύονται και αναλύονται είτε ως γεγονότα που συγκροτούν και ανήκουν στη ροή της συνείδησης (stream of consciousness) είτε ως εσωτερικευμένες μορφές λόγου, διαδικασίες των εγκεφαλικών κυττάρων ή προγραμματισμένες λειτουργίες των εγκεφαλικών συστημάτων. Σε κάθε περίπτωση πάντως, η ενδοσκόπηση θεωρήθηκε ως μία πράξη εσωτερικής παρατήρησης, παρότι για τους περισσότερους αυτή η παρατήρηση αποδίδει μεταφορικά την πρόσβαση του υποκειμένου σε νοητικές διαδικασίες ή καταστάσεις.

Για κάποιους μελετητές όμως, η ενδοσκόπηση δεν αποτελεί όρο ο οποίος περιγράφει μια ιδιαίτερη, ξεχωριστή και διακριτή λειτουργία του ανθρώπινου εγκεφάλου. Ο Lyons, στο βιβλίο του *The Disappearance of Introspection* επιχειρεί να περιγράψει αυτό που «εμείς οι άνθρωποι

κάνουμε όταν λέμε ότι ενδοσκοπούμαστε» (Lyons 1986, 94) και ξεκαθαρίζει ότι θα κινηθεί καθαρά στο ψυχολογικό επίπεδο, στο επίπεδο δηλαδή των αντιλήψεων (perception), πεποιθήσεων, της μνήμης και της φαντασίας.

Ο Lyons κινείται στη γραμμή σκέψης του Ryle. Θεωρεί ότι τα προϊόντα της ενδοσκόπησης παρουσιάζουν μια ομοιομορφία και μια συστηματικότητα –σε ότι αφορά τις ενδοσκοπικές κρίσεις των ανθρώπων- που θα πρέπει να μας κάνει να σκεφτούμε ότι υπάρχουν ισχυροί «δεσμοί» ανάμεσα στην ενδοσκόπηση και την κοινωνική κουλτούρα. Παρατηρούμε δηλαδή, ότι όταν ενδοσκοπούμαστε «ανακαλύπτουμε» μοτίβα αντικειμένων (σκέψεις, συναισθήματα, επιθυμίες...) και μοτίβα περιεχομένων (πιστεύω..., φοβάμαι..., νιώθω...). Τα αντικείμενα της ενδοσκόπησης δεν έχουν κάποια ιδιαίτερη πρωτοτυπία, τέτοια που θα έπρεπε να διαθέτει μια ενδοσκόπηση θεωρούμενη ως παρατήρηση ή αντίληψη ή ματιά σε αυτό που υπάρχει στο νου μας. Γιατί, τότε, θα έπρεπε να βρίσκουμε εκεί και πράγματα μοναδικά τέτοια που δεν είναι δυνατόν να υπάρχουν σε άλλους νόες. Για τον Lyons, η ενδοσκόπηση δεν είναι μια εγγενής ικανότητα που αρχίζει κάποια στιγμή να λειτουργεί (μια εσωτερική αίσθηση, όπως θα έλεγε ο Armstrong) αλλά κάτι που μαθαίνουμε να κάνουμε γιατί είναι στοιχείο ενσωματωμένο στην κουλτούρα μας.

Ο Lyons επισημαίνει ότι η φαινομενολογία της ενδοσκόπησης δανειζόταν πάντα όρους από τη φαινομενολογία των αισθήσεών μας. Όταν, λοιπόν, ενδοσκοπούμαστε -με τα μάτια μας κλειστά- λέμε ότι «βλέπουμε» το πατρικό μας σπίτι ή τη μορφή της γιαγιάς μας ή «ακούμε» τον ήχο της παλιάς καμπάνας. Όταν ενδοσκοπούμε τις σκέψεις μας, αυτό γίνεται με όρους γλωσσικής έκφρασης ή κατανόησής τους. Και στο βαθμό που πρόκειται για λέξεις, είναι λέξεις που

«βλέπουμε» ή «ακούμε» κι όχι για λέξεις που ενδοσκοπούμε. Η σχέση ενδοσκόπησης και αισθητηριακής αντίληψης είναι, σαφώς, στενή κι αυτό δεν είναι μάλλον τυχαίο.

Κάτι άλλο επίσης που είναι χαρακτηριστικό, είναι ότι συχνά δεν είμαστε σε θέση να εξηγήσουμε τις νοητικές διαδικασίες που θα έπρεπε –κανονικά- να μας αποκάλυπτε η ενδοσκόπηση εάν –όντως- υπήρχε κι εάν –όντως- ήταν μια συνείδηση του τι γίνεται στο νου μας. Σε πειράματα της Ψυχολογίας ζητήθηκε από τα υποκείμενα να δηλώσουν το πατρικό όνομα της μητέρας τους. Όταν ρωτήθηκαν πώς το βρήκαν η συνήθης απάντηση ήταν: «δεν ξέρω, μου ήρθε». Είναι πράγματι εύλογο το ερώτημα που προκύπτει: Γιατί καμιά δραστηριότητα του νου δεν είναι ποτέ συνειδητή;

Όλα τα προηγούμενα θέτουν σε αμφισβήτηση την επικρατούσα πεποίθηση ότι έχουμε άμεση ενδοσκοπική πρόσβαση στις νοητικές μας καταστάσεις, στο περιεχόμενο και τη λειτουργία του νου. Φαίνεται, δηλαδή, ότι συχνά εξαπατούμε οι ίδιοι τον εαυτό μας όταν διατυπώνουμε «ενδοσκοπικά αποκτημένες» αυτο-συνειδησιακές κρίσεις κι ότι -στην πραγματικότητα- αυτό που κάνουμε είναι να χρησιμοποιούμε στερεοτυπικά και συμβατικά μοντέλα νοητικών καταστάσεων ή διαδικασιών.

Για τον Lyons, η ενδοσκόπηση δε χαρακτηρίζει μια ιδιαίτερη και ξεχωριστή ικανότητα των ανθρώπων -έναν τρόπο να αποκτούν πρόσβαση στις νοητικές τους καταστάσεις- αλλά αποτελεί έναν τρόπο χρήσης ήδη υπαρχουσών διαδικασιών και λειτουργιών του ανθρώπινου εγκεφάλου, λειτουργιών που σχετίζονται με τις συνήθεις αισθήσεις που διαθέτουμε όλοι. Αναφέρει σχετικά: «Η ενδοσκόπηση δεν είναι μια ιδιαίτερη και προνομιακή εκτελεστική διαδικασία ελέγχου ανώτερου

επιπέδου σε σχέση με τις –θεωρούμενες- κατώτερες διαδικασίες της αντίληψης, της μνήμης και της φαντασίας. Είναι αυτές οι διαδικασίες υπό ένα συγκεκριμένο καθεστώς χρήσης» (Lyons 1986, 113).

Η εικόνα που έχουμε για το νου δεν είναι παρά η εικόνα του κόσμου όπως αυτός έχει γίνει αντιληπτός από τις αισθήσεις μας και όπως έχει διατηρηθεί στη μνήμη μας. Δεν υπάρχει τίποτε άλλο πέρα από αυτά που μας εξασφαλίζουν οι αισθήσεις, συντηρεί η μνήμη και δημιουργεί η φαντασία. Ο Lyons θεωρεί ότι αυτό που κάνουν οι άνθρωποι όταν ισχυρίζονται ότι «ενδοσκοπούνται» συνίσταται στις ακόλουθες διαδικασίες-λειτουργίες:

1. χρησιμοποιούν την αντιληπτική μνήμη και τη φαντασία,
2. για να κατασκευάσουν μοντέλα τα οποία είναι τα υποκατάστατα της άγνοιάς μας σχετικά με τη γνωστική ζωή του εγκεφάλου μας,
3. και τα οποία παίρνουν τη μορφή εντυπωμένης, ερμηνευμένης ή φαντασιακά αναδομημένης «επανάληψης» δημόσια εκδηλωμένων μορφών ευφυούς συμπεριφοράς, της οποίας είχαμε εμπειρία ή αντίληψη,
4. και ιδίως, εκδηλωμένων μορφών ευφυούς συμπεριφοράς οι οποίες βασίζονται στη γλώσσα, σε κώδικες ή υπολογισμούς (calculi), ή σε σημασιοδοτημένες χειρονομίες ή εκφράσεις.
5. αυτό σημαίνει, επανάληψη ομιλιών που θυμόμαστε ή φανταζόμαστε -δικές μας ή των άλλων- ή γραπτών κειμένων ή εκφράσεων της επικοινωνίας,
6. οι οποίες, με τη σειρά τους, διαμορφώνονται και κατανοούνται - αναπόφευκτα- στο πλαίσιο μιας κοινής, στερεοτυπικής, ορθόδοξης, πολιτισμικά-παγιωμένης (folk psychological) θεωρίας που αφορά τη νοητική ζωή των ανθρώπων,

7. τέτοια, που κάθε δημιουργικότητα ή καινοτομία σχετικά με τις «ενδοσκοπούμενες» δραστηριότητές μας γίνεται μόνο εντός του πλαισίου αυτού του «folk psychological background» (Lyons 1986, 114).

Στο πλαίσιο αυτό, η μνήμη ή η φαντασία δεν παράγουν «εσωτερικά αντίγραφα» ή «εσωτερικές εικόνες» της πραγματικότητας αλλά προκαλούν μια επανενεργοποίηση ή επανάληψη κάποιων εγκεφαλικών λειτουργιών. Έτσι, δεν πρόκειται για αντιγραφή της αρχικής εμπειρίας αλλά για επανάληψη της ίδιας της εμπειρίας καθαυτής, για αναδημιουργία αυτού που έχει ήδη βιωθεί ως εμπειρία έστω κι αν δε γίνεται πάντα με τον ίδιο τρόπο (που είχε γίνει την πρώτη φορά). Δεν φαντάζεται κανείς ή δεν ανακαλεί μια δισδιάστατη εικόνα (μια νέα εσωτερική οντότητα) αυτού που είχε δει μέσω της όρασης ως τρισδιάστατη πραγματικότητα. Για τον Lyons, «Φαντάζεται κάποιος με τον ίδιο ακριβώς τρόπο που βλέπει» (Lyons 1986, 116). Τόσο η οπτική μνήμη όσο και η φαντασία, αποτελούν επαναλήψεις μορφών αντίληψης.

Από την άποψη αυτή, ο Lyons παραδέχεται ότι βρίσκεται πολύ κοντά στον Εμπειρισμό αφού θεωρεί ότι τα βασικά στοιχεία τα οποία διαμορφώνουν τη διανοητική μας ζωή είναι οι αντιλήψεις (perceptions) που διαθέτουμε (Lyons 1986, 133). Παράλληλα, όμως, με τις αντιλήψεις που μας εξασφαλίζουν οι αισθήσεις μας, είναι καθοριστικής σημασίας για την εμφάνιση και εκδήλωση του νοητικού η αφομοίωση της «ψυχολογίας του κοινού νου» (folk psychology) η οποία εξασφαλίζει τις στερεοτυπικές έννοιες που περιγράφουν και αποδίδουν τη διανοητική μας ζωή. «Η ψυχολογία του κοινού νου» είναι το δίκτυο των αποβλεπτικών εννοιών – όπως πεποίθηση, επιθυμία, πρόθεση, απόφαση, σχέδιο, περίσκεψη- μέσω των οποίων ερμηνεύουμε τη συμπεριφορά μας και τη συμπεριφορά των άλλων» (Lyons 1986, 126). Και μάλιστα, στις

σύγχρονες δυτικές κοινωνίες οι οποίες διαθέτουν ένα εξαιρετικά εξελιγμένο, ελεγχόμενο και ομοιόμορφο εκπαιδευτικό σύστημα, κοινή γλώσσα, εύκολα προσβάσιμο όγκο γνώσης και ευρύ δίκτυο κοινωνικών σχέσεων η «ψυχολογία του κοινού νου» επιβάλλεται εύκολα και αφομοιώνεται αβίαστα. Έτσι, λοιπόν, οι ενδοσκοπικές κρίσεις που διατυπώνουμε δεν είναι παρά θεωρητικά φορτισμένες και στερεοτυπικά προσαρμοσμένες κρίσεις για τη νοητική μας ζωή.

Για το λόγο αυτό, άλλωστε, και τα μικρά παιδιά αργούν να σχηματίσουν μια έννοια του νοητικού και να αρχίσουν να «ενδοσκοπούνται». Οι εξελικτικοί Ψυχολόγοι συμφωνούν ότι η ηλικία γύρω στην οποία τα παιδιά αποκτούν την ικανότητα της ενδοσκόπησης -και αναγνωρίζουν ότι έχουν την εν λόγω ικανότητα- είναι η ηλικία των 8 ετών (Lunzer 1979, Lefebvre-Pinard 1983). Αυτή η διαπίστωση συνηγορεί στο ότι η ικανότητα για ενδοσκόπηση δε συνδέεται με την ωρίμανση ή την ενεργοποίηση κάποιου εσωτερικού μηχανισμού αλλά με μια βαθμιαία ανάπτυξη της ικανότητας του παιδιού να παρατηρεί τη συμπεριφορά του και τη συμπεριφορά των άλλων και να την ερμηνεύει υπό το πρίσμα των στερεοτυπικών εννοιών της «Ψυχολογίας του κοινού νου». Πρόκειται ουσιαστικά για θέμα κοινωνικοποίησης σχετικά με το οποίο ο Ryle αναφέρει:

«Οι ανώτερης τάξης ενέργειες δεν είναι ενστικτώδεις. Κάθε μια από αυτές μπορεί να εκτελεστεί αποτελεσματικά ή αναποτελεσματικά, κατάλληλα ή ακατάλληλα, με έξυπνο ή ανόητο τρόπο. Τα παιδιά θα πρέπει να μάθουν πώς να τις εκτελούν. Πρέπει να μάθουν πώς να αντιστέκονται, πώς να αποφεύγουν τους κινδύνους και να εκδικούνται, πώς να προφυλάσσονται, να υποχωρούν και να συνεργάζονται, πώς να συναλλάσσονται και να παζαρεύουν, να ανταμοίβουν και να τιμωρούν (...). Όχι λιγότερο –και μάλιστα όχι τόσο σύντομα- θα πρέπει να μάθουν

να κρατούν για τον εαυτό τους πράγματα τα οποία έχουν την τάση να κοινοποιούν. Η ικανότητα να μένει κανείς σιωπηλός είναι ανώτερης τάξης ικανότητα από αυτή της ομιλίας» (Ryle (1949) 2002, 193).

Η ικανότητα να μιλά κανείς στον εαυτό του σιωπηρά δεν είναι κάτι που μαθαίνεται γρήγορα ή χωρίς προσπάθεια. Και απαραίτητη προϋπόθεση για να αποκτηθεί, είναι η ικανότητα να μιλά κανείς φωναχτά και να έχει ακούσει κι άλλους ανθρώπους να κάνουν το ίδιο. Εντούτοις, επικρατεί η άποψη ότι η θεωρητική σκέψη αποτελεί τη βασική και ουσιώδη δραστηριότητα του νου και ότι πρόκειται για μια ιδιωτική, σιωπηρή ή εσωτερική λειτουργία που αποδεικνύει την ύπαρξη «του φαντάσματος μέσα στη μηχανή» (ghost in the machine). «Οι άνθρωποι έχουν την τάση να ταυτίζουν το νου τους με τον «χώρο» όπου αναπτύσσουν τις μυστικές τους σκέψεις. Φτάνουν ακόμη στο σημείο να υποστηρίζουν ότι υπάρχει ένα ιδιαίτερο μυστήριο στον τρόπο με τον οποίο καταφέρνουμε να κοινοποιούμε τις σκέψεις μας αντί να συνειδητοποιούν ότι στην πραγματικότητα εφαρμόζουμε μια ιδιαίτερη τεχνική προκειμένου να τις κρατάμε για τον εαυτό μας» (Ryle (1949) 2002, 27).

Ο λόγος μας λοιπόν, είναι εσωτερικευμένος με την έννοια ότι πρόκειται για μια επανάληψη του προφορικού λόγου που έχει εντυπωθεί στη μνήμη μας ή για μια –μέσω της φαντασίας- δομημένης και ανακλημένης εκδοχής του λόγου που έχουμε ακούσει. Η «ενδοσκόπηση», λοιπόν, δεν είναι μια ανώτερης τάξης διαδικασία παρατήρησης ή σάρωσης (scanning) νοητικών καταστάσεων πρώτου επιπέδου. Ο Lyons είναι σαφής: «Δεν ενδοσκοπούμαστε. Αναδομούμε εσωτερικά εκδηλωμένες ευφυείς συμπεριφορές (intelligent performances)» (Lyons 1986, 152).

Εδώ θα πρέπει να γίνει σαφές ότι ο Lyons απορρίπτει τον όρο «ενδοσκόπηση» όπως αυτός χρησιμοποιούνταν μέχρι τότε, εξ' ου και ο



τίτλος του βιβλίου του *The Disappearance of Introspection*. Εξακολουθεί να χρησιμοποιεί ο ίδιος τον όρο, αποδίδοντάς του όμως μια νέα διάσταση. Πρόκειται για ένα know how, μια επιδέξια δραστηριότητα την οποία αποκτούν οι άνθρωποι σταδιακά, μέσω της κοινωνικοποίησής τους και της γενικότερης διανοητικής τους ωρίμανσης (αφηρημένη σκέψη, ικανότητα για διατύπωση συλλογισμών, οργανωμένη μνήμη...). Βασίζεται σε ήδη υπάρχουσες ικανότητες και αποτελεί έναν διαφορετικό τρόπο χρήσης και αξιοποίησής τους. Δεν πρόκειται για μια ιδιαίτερη και ξεχωριστή ικανότητα αλλά για έναν διαφορετικό *τρόπο χειρισμού* των ικανοτήτων που σχετίζονται με την αντίληψη, τη μνήμη και τη φαντασία.

«Με δεδομένο ότι προερχόμαστε από μια κουλτούρα η οποία έχει τέτοιες δεσμεύσεις, αυτό που συμβαίνει όταν λέμε ότι ενδοσκοπούμαστε είναι συχνά κάτι σαν σχηματισμός ή αναφορά σε μια ήδη υπάρχουσα, στερεοτυπική, κοινωνικά φορτισμένη εκδοχή ή μοντέλο αυτού που πιστεύουμε ότι είναι οι εσωτερικές νοητικές ή επιθυμητικές μας διαδικασίες σε συγκεκριμένες συνθήκες. Αυτό το μοντέλο είναι δομημένο στη βάση δεδομένων από τις συνήθεις αντιληπτικές εμπειρίες που έχουμε της δικής μας ευφρούς, σκόπιμης και δημόσιας συμπεριφοράς ή εκείνης των άλλων. Αυτή η κατασκευή του μοντέλου δεν εκτελείται από κάποια ιδιαίτερη ικανότητα ή από ένα *sui generis* όργανο αλλά περιλαμβάνει την εφαρμογή ώριμων αναλυτικών δεξιοτήτων σε σχέση με την ανθρώπινη συμπεριφορά καθώς και τη συμβολή της αντιληπτικής μνήμης και της φαντασίας» (Lyons 1986, 152).

## ΙΧ. ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑ

Είδαμε ότι για πολλούς αιώνες η ενδοσκόπηση θεωρούνταν ο τρόπος πρόσβασης στις νοητικές καταστάσεις. Αρχικά, χωρίς πολλές διευκρινίσεις για το ποιος ακριβώς ήταν αυτός ο μηχανισμός. Με την πάροδο των ετών και τη θεμελίωση της Ψυχολογίας σε επιστήμη, απαιτήθηκε μια λεπτομερής ανάλυση της διαδικασίας της ενδοσκόπησης αλλά και πάλι δεν υπήρχε συμφωνία ως προς τη διαδικασία. Οι Συμπεριφοριστές την απέρριψαν συνολικά και αρνήθηκαν ότι υπάρχει καν μια τέτοια διαδικασία, στάση που κράτησε και ο Ryle. Ο Armstrong επιχείρησε να την εντάξει σε ένα νέο πλαίσιο πιο επιστημονικό και φυσικαλιστικό θεωρώντας την σαν εσωτερική αίσθηση η οποία «συνοδεύει» κάθε εγκέφαλο και τροφοδοτεί τον οργανισμό με πληροφορίες. Νεότεροι μελετητές, όπως ο Lyons, υποστήριξαν ότι η ενδοσκόπηση δεν υφίσταται καν σαν ξεχωριστή ικανότητα και πως – ουσιαστικά- πρόκειται για μια διαφορετική ή πιο συνολική αξιοποίηση των βασικών εγκεφαλικών λειτουργιών.

Σήμερα, η ενδοσκόπηση<sup>68</sup> ως όρος δηλώνει τον τρόπο με τον οποίο αποκτάμε γνώση των πρόσφατων νοητικών μας καταστάσεων παρόλο που δεν υπάρχει γενική συμφωνία στο ποιος ακριβώς είναι ο τρόπος αυτός. Θεωρείται, πάντως, πως η ενδοσκόπηση εξασφαλίζει άμεση και μη-συναγωγική γνώση, στην οποία έχει πρόσβαση μόνο το ίδιο το υποκείμενο, αφού αφορά τις νοητικές καταστάσεις του δικού του μόνο νου.

---

<sup>68</sup> Για μια πιο αναλυτική μελέτη του όρου βλ. το σχετικό λήμμα στην on line Stanford Encyclopedia of Philosophy του Eric Schwitzgebel.

## ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Anscombe G.E.M., 1994, The First Person, in *Self-knowledge*, ed. Cassam Q., Oxford University Press.
- Armstrong, D., 1968, *A Materialist Theory of the Mind*, International Library of Philosophy and Scientific Method. Routledge & Kegan Paul.
- Augustine, 1955, *De Trinitate*, Library of Christian Classics, trans. And ed. Burnaby J., SCM Press.
- Baars, B., 1988, *A Cognitive Theory of Consciousness*. Oxford: Oxford University Press.
- Barwise, J., & Perry, J., 1981, Situations and Attitudes, *Journal of Philosophy*, vol. 77: 668-91.
- Bermudez, J.L., 1998, *The Paradox of Self-Consciousness*, Bradford Book, MIT Press, Cambridge, Massachusetts.
- Bermudez, J. L., 2005, Evans and the Sense of “I”, *Thought, Reference and Experience: Themes from the Philosophy of Gareth Evans*, ed. J.L. Bermudez, Clarendon Press, Oxford.
- Block, N., 1997, On a Confusion about a Function of Consciousness. In Block, Flanagan and Guzeldere (eds.) *The Nature of Consciousness* (375-415), Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Brentano, F., 1973, *Psychology from an Empirical Standpoint*. Trans. A.C. Rancurello, D.B. Terrell & L.L. McAlister. London: Routledge & Kegan Paul.
- Brown, J. W., 1988, *The Life of the Mind*. Hillsdale, N.J.: Laurence Erlbaum.

Brinck, I., 1997, *The Indexical "I", The First Person in Thought and Language*, Kluwer Academic Publishers.

Cambell, J., 1999b, Schizophrenia, the Space of Reasons, and Thinking as a Motor Process, *The Monist*, 82: 609-625.

Cassam, Q. (Ed.), 1994, *Self-knowledge*. Oxford England: Oxford University Press.

Cassam, Q., 2005, Self-consciousness, *The Oxford Companion to Philosophy*, Oxford Reference Online, <http://www.oxfordreference.com>

Carruthers, P. 1996, *Language, Thought and Consciousness*. Cambridge: Cambridge University Press.

Carruthers, P. 2000, *Phenomenal Consciousness*. Cambridge: Cambridge University Press.

Carruthers, P. 2005, *Consciousness: essays from a higher-order perspective*. Oxford: Oxford University Press.

Chalmers, D., 1996, *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*. Oxford: Oxford University Press.

Craik et al., 1999, In search of the Self: A positron emission tomography study. *Psychological Science*, 10, 304-310.

Crane, T. 2000, The Paradox of Self-Consciousness, book review, *The Philosophical review*, vol. 109, No 4, Oct., 2000, p. 624-627.

Danziger, K., 1980, "The history of Introspection reconsidered", *Journal of the History of the Behavioral Sciences* 16.

de Gaudemar, Martine, 2004. "Leibniz: La Notion de Conscience," In *L'Expérience et la Conscience*, Arles: Actes Sud.

Dennett, D., 1969, *Content and Consciousness*, London: Routledge & Kegan Paul.

Dennett, D., 1978, *Brainstorms*. Cambridge, MA: MIT Press.

Dennett, D., 1989, The Origins of Selves, *Cogito*, Vol. 1, 163-173.

Dennett, D., 1991, *Consciousness Explained*. Boston: Little, Brown.

Dennett, D., 2001 Consciousness: How much is that in real money? *Oxford Companion to the Mind*, Dec. 12, R. Gregory ed.

Dretske, E., 1993, Conscious Experience. *Mind* 102: 263-83.

Dretske, E., 1995, *Naturalising the Mind*. Cambridge MA: MIT Press.

Dretske, E., 1997, What Good is Consciousness? *Canadian Journal of Philosophy* 27: 1-15.

Dretske, F., 1999, The Mind's Awareness of Itself, *Philosophical Studies* 95: 103-124, Kluwer Academic Publishers.

Evans, G., 1982, *The Varieties of Reference*, ed. J. McDowell, Clarendon Press, Oxford University Press, New York.

Farah, M. J., 1990, *Visual Agnosia: Disorders of Object Recognition and What They Tell Us about Normal Vision*. Cambridge: MIT Press.

Feinberg, T.E. & Keenan, J.P., 2005, Where in the Brain is the Self?, *Consciousness and Cognition*, 1-18.

Furth, Montgomery, 1967. "Monadology," *Philosophical Review*, 76: 169–200.

Gallagher, S., 2003b, Bodily Self-Awareness and Object Perception. *Theoria et Historia Scientiarum* 7, 53-68.

Gallagher, S., Zahavi, D., 2006, Phenomenological Approaches to Self-Consciousness, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/self-consciousness-phenomenological/>

Guzeldere, G. 1995, Is consciousness perception of what passes in one's own mind? in T. Metzinger (ed.), *Conscious Experience*, Paperborn: Ferdinand Schoningh.

Hampshire, S., 1975, *Freedom of the Individual*, Princeton University Press.

Huemer, W. 2007, Franz Brentano, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/brentano.>

Hume, D., 2009, *Πραγματεία για την Ανθρώπινη Φύση, βιβλίο πρώτο Για τη Νόηση*, μτφρ. Πουρνάρη Μαρία, εκδ. Πατάκη, Αθήνα.

James, W., 1950, *The Principles of Psychology*, 2 vols. Dover.

James, W., 1892, *Text Book of Psychology*, Macmillan.

James, W., 1961, *Psychology: The Briefer Course*, ed. G.Allport. New York: Harper and Row.

Jaynes, J., 1991, Consciousness and the Voices of the Mind, in *Self and Identity, Contemporary Philosophical Issues*, Kolak, D., Martin, R., Macmillan Publishing Company, New York.

Jorgensen, Larry M, 2009. "The Principle of Continuity and Leibniz's Theory of Consciousness," *Journal of the History of Philosophy*, 47: 223–48.

Jorgensen, Larry M., 2010, 17<sup>th</sup> Theories of Consciousness, in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/consciousness-17th/>

Kant, I., 1979, *Κριτική του Καθαρού Λόγου*, τόμος δεύτερος, εισαγωγή-μετάφραση-σχόλια Γιανναράς Α., εκδ. Παπαζήση, Αθήνα.

Kant, I., 2006, *Κριτική του Καθαρού Λόγου, Υπερβατική Διαλεκτική και Υπερβατική Μεθοδολογία*, εισαγωγή-μετάφραση-παρατηρήσεις Δημητρακόπουλος Μ., τρίτη έκδοση, Αθήνα.

Kaplan, D. 1989a, Demonstratives, in Almog, Perry and Wettstein 1989, *Themes from Kaplan*, 481-563. Oxford: Oxford University Press.

Kim, A., 2006, Wilhelm Maximilian Wundt, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/wilhelm-wundt/>

Kitcher, P. 1990, *Kant's Transcendental Psychology*, New York: Oxford.

Kriegel, U., 2003, Consciousness as Intransitive Self-Consciousness: Two Views and an Argument, *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 33, Number 1, 103-132.

Kriegel, U., 2004, Consciousness and Self-Consciousness, *The Monist*, vol. 87, no.2, pp. 182-205.

Kriegel, U., 2005, "Naturalizing Subjective Character." *Philosophy and Phenomenological Research* 71 (2005): 23-56.

Kriegel, U., 2006, The Same-Order Monitoring Theory of Consciousness, in U.Kriegel and K.W.Williford (eds.), *Self-Representational Approaches to Consciousness*, pp. 143-170, Cambridge MA: MIT Press.

Kriegel, U. 2007, The Same-Order Monitoring Theory of Consciousness, *Synthesis Philosophica* 44, 2/2007, 361-384.

Kriegel, U. 2009, *Subjective Consciousness: A Self-Representational Theory*. Oxford University Press.

Kripke, S., 1972. 'Naming and necessity', in G. Harman and D. Davidson (eds.), *Semantics of Natural Language*, Dordrecht: Reidel. (Revised version printed in book form by Oxford: Blackwell, 1980.)

Kulstad, Mark A., 1990. *Leibniz on Apperception, Consciousness and Reflection*, Munich: Philosophia.

La Forge, Louis de. *Treatise on the Human Mind*(1664). Translated by Desmond M. Clarke. Dordrecht: Kluwer, 1997.

Lefebvre-Pinard, M., 1983, Understanding and auto-control of cognitive functions: Implications for the relationship between cognition and behaviour, *International Journal of Behavioral Development*, 6.

Locke, J., 1975, *An Essay Concerning Human Understanding*, P.H. Nidditch (ed.), Oxford: Oxford University Press.

Longuenesse, B., 2008, *Self-Consciousness and Self-Reference: Sartre and Wittgenstein*, *European Journal of Philosophy* 16:1, 1-21.

Lowe, E.J., 2005, Self, *The Oxford Companion to Philosophy*, Oxford Reference Online, <http://www.oxfordreference.com>

Lycan, W., 1987. *Consciousness*. Cambridge, MA: MIT Press.

Lycan, W., 1996. *Consciousness and Experience*. Cambridge, MA: MIT Press.



Lyons, W., 1986, *The Disappearance of Introspection*, A Bradford Book, Cambridge, Massachussets: MIT Press.

Madell, G., 1983, *The Identity of the Self*, Edinburg University Press.

Mc Geer, V., 1996, “Is ‘Self-Knowledge’ an Empirical Problem? Renegotiating the Space of Philosophical Explanation,” *Journal of Philosophy* 93:10, 483-515

Moran, R., 2001, *Authority and Estrangement, An Essay on Self-Knowledge*, Princeton University Press.

Μπαλτάς, Α., 2001, *Αντικείμενα και Όψεις Εαυτού*, Αθήνα, Εστία.

Nagel, T., (1974) 1981. What is it like to be a bat?, *Το Εγώ της Νόησης*, επιμ. Hofstadter D.R., Dennett, D.C., εκδ. κάτοπτρο, Αθήνα.

Neisser, U., 1988, “Five Kinds of Self-Knowledge”, *Philosophical Psychology* 1/1, 35-59.

Descartes, P., 2009, *Στοχασμοί Περί Της Πρώτης Φιλοσοφίας*, μτφρ.-σημ.-σχόλια Βανταράκης Ε., εκδ. Εκκρεμές, Αθήνα.

Ομήρου *Ιλιάδα*, Oxford Classical Texts, εκδ. Καρδαμίτσα, Αθήνα 1976.

Παγωνδιώτης, Κ. 2001, *Το Πρόβλημα των Νοητικών Αναπαραστάσεων στη Γνωσιακή Επιστήμη: Προς μια μη αναπαραστασιακή Περιγραφή των Νοητικών Φαινομένων*. Διδακτορική Διατριβή, Αθήνα, Ε.Μ.Π.

Parfit, D., 1984, *Reasons and Persons*, Oxford University Press.

Penrose, R. 1989, *The Emperor's New Mind*. Oxford: Oxford University Press.

Penrose, R. 1994, *Shadows of the Mind*. Oxford: Oxford University Press.

Pierce, C.S., 1935, *Collected Papers*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.

Reimer M., 2003, Reference, in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.  
<http://plato.stanford.edu/entries/reference>.

Rey, G., 1983, A Reason for Doubting the Existence of Consciousness, in Davidson, R., G.E. Schwartz and D. Shapiro (eds.), *Consciousness and Self-Regulation*, Vol. 3, New York: Plenum Press.

Rey, G., 1988, A question about consciousness, in H. Otto and J. Tuedio (eds.), *Perspectives on Mind*. Dordrecht: Riedel.

Ricoeur, P. 1985, *Temps et Recit III*. Paris: Editions de Seuil.

Ricoeur, P. 1992, *Oneself as Another*, trans. Kathleen Blamey, Chicago: University of Chicago Press.

Russel, B., 1956, *Logic and Knowledge*, ed. Marsh, R.C., George Allen & Unwin, London.

Ryle, G., 2002, *The Concept of Mind*, Chicago: The University of Chicago Press.

Salmon, N., 1986, *Frege's Puzzle*, MIT Press: Cambridge, Mass.

Shoemaker, S., 1984, Personal Identity: A Materialist's Account, in S. Shoemaker and R. Swinburne, *Personal Identity*, (Great Debates in Philosophy), Oxford.

Shoemaker, S. 1994, Self-Reference and Self-Awareness, in *Self-Knowledge*, ed. Quassim Cassam, Oxford University Press.

Simmons, 2001. "Changing the Cartesian Mind: Leibniz on Sensation, Representation, and Consciousness," *Philosophical Review*, 110: 31–75.

Skinner, B.F., 1965, *Science and Human Behavior*, Collier Macmillan, Free Press.

Smith, D.W., 1986, The Structure of (Self-) Consciousness, *Topoi* 5, 149-156.

Snell, B., 1989, *Η Ανακάλυψη του Πνεύματος, Ελληνικές Ρίζες της Ευρωπαϊκής Σκέψης*, μτφρ. Ιακώβ, Δ., Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, Αθήνα.

Stephens, G.L. & Graham G., 2000, *When Self-Consciousness Breaks: Alien voices and Inserted thoughts*. Cambridge: MIT Press.

Sturgeon, S., 2000, *Matters of Mind: consciousness, reason and nature*. London: Routledge.

Strawson, G., 1994, *Mental Reality*. Cambridge, Mass.: MIT Press.

Strawson, G., 1997, “The Self”, *Journal of Consciousness Studies* 4, 405-428.

Taylor, C. 2007, *Πηγές του Εαυτού. Η γένεση της νεωτερικής ταυτότητας*. μτφρ. Ξενοφών Κομνηνός. Αθήνα: Ινδικτος.

Thelen, E., Schoner, G., Scheier, C., and Smith, L.B.(2001). “The Dynamics of Embodiment: A Field Theory of Infant Perservative Reaching.” *Behavioral and Brain Sciences* 24: 1-86.

Thiel, U., 1991. “Cudworth and Seventeenth-Century Theories of Consciousness,” In *The Uses of Antiquity*, edited by Stephen Gaukroger, Dordrecht: Kluwer, 79–99.

Thiel, U., 1994. “Leibniz and the Concept of Apperception,” *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 76: 195–209.

Thomas, A., 2003, An Adverbial Theory of Consciousness, *Phenomenology and the Cognitive Science* 2, 161-185.

Τριανταφυλλίδης, Μ., 1996, *Νεοελληνική Γραμματική της Δημοτικής*, Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης, Ινστιτούτο Νεοελληνικών Σπουδών, Θεσσαλονίκη 1996.

Tugendhat, E., 1986, *Self-Consciousness and Self-Determination*. trans. Paul Stern. Cambridge, Massachusetts: MIT Press.

Tye, 1995, *Ten Problems of Consciousness*, MIT Press.

Watson, J., 1913, “Psychology as the behaviourist views it”, *Psychological Review* 20.

Williams, B., 1973, *Problems of the Self*, Cambridge.

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

Wittgenstein, L., 1978, *Tractatus Logico-Philosophicus*, μτφρ. Κιτσόπουλος Θ., παρουσίαση Λορεντζάτος Ζ., εισαγωγή Russell B., εκδ. Παπαζήση, Αθήνα.

Wittgenstein, L., 2008, *Το Μπλε και το Καφέ Βιβλίο*, επιμ.-εισαγ. Rhees R., πρόλογος-μετάφραση-σημειώσεις Κωβαίος Κ., εκδ. Καρδαμίτσα, Αθήνα.

Wright, C., 1989, Wittgenstein's Later Philosophy of Mind: Sensation, Privacy and Intention, *Journal of Philosophy* 86: 622-634.

Zahavi, D., 1999, *Self-Awareness and Alterity: A Phenomenological Investigation*. Evanston: Northwestern University Press.

Zahavi, D., 2004, Back to Brentano? *Journal of Consciousness Studies* 11: 66-87.

Zahavi, D., 2005, Subjectivity and the Selfhood, Investigating the First Person Perspective, MIT Press, Cambridge, Massachusetts.

Zahavi, D., 2006, Two Takes on a One-Level Account of Consciousness, *Psyche* vol. 12, issue 2.

Zahavi, D., 2007, The Heidelberg School and the Limits of Reflection in *Consciousness: From Perception to Reflection* in the History of Philosophy, 267-285, S. Heinamaa, V. Lahteenmaki and P. Remes (eds.).

Zalta, E., 2008, Frege Gottlob, in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.  
<http://plato.stanford.edu/entries/frege>.

Χατζημωϋσής, A., 2010, A Sartrean Critique of Introspection, in Jonathan Webber (ed.), *Reading Sartre*, Routledge.