

Ιστορία της Φιλοσοφίας της Επιστήμης

Μεσαίωνας: Ακινάτης, Buridan, Autrecourt

Γιατί Μεσαίωνας;

- Ήταν πράγματι σκοτεινοί χρόνοι;
- Υπήρξε πρόοδος στην επιστήμη;
- Υιοθέτηση του Αριστοτελισμού
- Η παράδοση των σχολίων/σχολιαστών

ΤΙ ΕΙΔΟΥΣ ΠΡΑΓΜΑΤΑ ΥΠΑΡΧΟΥΝ;

- Η παραδοσιακή απάντηση: όντα καθ' ἑκάστον και όντα καθόλου.
- Καθόλου ον: το εν επί των πολλών
- Αφηρημένο (1): το μοιράζονται από κοινού πολλά καθέκαστα—είναι εξ' ολοκλήρου σε όλα τους (και εξηγεί την ομοιότητά τους). Άρα δεν είναι εντός χώρου και χρόνου κατά τον τρόπο που είναι τα καθέκαστα.
(Δύναται να υπάρχει σε διαφορετικούς τόπους κατά τον ίδιο χρόνο.)
- Αφηρημένο (2): υπάρχει 'πριν' και κεχωρισμένα από τα καθέκαστα—Πλάτων και Αριστοτέλης

Πλάτων

Ιδέες ή καθόλου

- Νοητά
- Άφθαρτα
- Υποδείγματα
- Τύποι

Επιμέρους ή καθέκαστα

- Αισθητά
- Φθαρτά
- Απεικάσματα/ομοιώματα
- Δείγματα

Αριστοτέλης

ΟΥΣΙΑ: «Αυτό που δε αποδίδεται σε ένα υποκείμενο, αλλά στο οποίο μπορεί να αποδοθεί καθετί άλλο». Ή το Υποκείμενο μιας πρότασης.

Παράδειγμα: Ο Σωκράτης είναι ωχρός.

Το γραμματικό **υποκείμενο** είναι ο Σωκράτης. Από οντολογική άποψη είναι το υπόβαθρο της οντολογικής κατηγορήσεως - εκείνο δηλαδή το ον που υποστηρίζει την ύπαρξη της ιδιότητας. Και είναι **επιμέρους**.

Η λέξη «ωχρός» είναι γραμματικά το **κατηγορούμενο** της πρότασης.

Σημαίνει μία ιδιότητα, ένα **οντολογικό κατηγορημα** του οντολογικού υποκειμένου στο οποίο ανήκει. Και δεν μπορεί να υπάρξει ανεξάρτητα από αυτό.

Χρώματα, όπως η λευκότητα, ωχρότητα κ.λπ. δεν μπορούν να υφίστανται παρά ως ιδιότητες ενός αντικειμένου ή μίας επιφάνειας. Δεν μπορούμε να κατανοήσουμε τι είναι ένα χρώμα, χωρίς να σκεφτούμε ένα ορισμένο σώμα ή μία επιφάνεια. Και ό,τι ισχύει για το χρώμα, ισχύει και για όλες τις άλλες ιδιότητες των σωμάτων.

ΚΑΤΗΓΟΡΙΕΣ ΤΩΝ ΟΝΤΩΝ

ΥΠΟΚΕΙΜΕΝΑ: ΟΥΣΙΕΣ

Σωκράτης, αυτή η διαφάνεια

**ΙΔΙΟΤΗΤΕΣ/
ΣΥΜΒΕΒΗΚΟΤΑ**

ποιόν

Λευκό, πικρό, τεράγωνο

ποσόν

5 μέτρα, 1 κιλό

πρός τι

Διπλάσιο, ήμισυ, μείζον

ποῦ

Στο Λύκειο, στην Αγορά

πότε

Σήμερα, Χθες, Πέρυσι

κεῖσθαι

Κάθεται, Κοιμάται

ἔχειν

Είναι οπλισμένος

ποιεῖν

Τέμνει, Καίει

πάσχειν

Τέμνεται, Καίγεται

- 1) Ο Σωκράτης είναι άνθρωπος.
- 2) Ο Σωκράτης είναι λευκός.

Η ιδιότητα του ανθρώπου είναι συστατική/συγκροτητική της ταυτότητας του υποκειμένου, το υποκείμενο δεν μπορεί να μην έχει (εάν υπάρχει) αυτή την ιδιότητα. Είναι απάντηση στο ερώτημα: Τι είναι ο Σωκράτης;

Η ιδιότητα του λευκού είναι ιδιότητα που το υποκείμενο θα μπορούσε να μην έχει. Είναι απαντήσεις σε ερωτήματα όπως: Τι ποιότητες έχει ο Σωκράτης, Πόσο (μεγάλος, μικρός, βαρύς) είναι ο Σωκράτης, κτλ.

Αναγκαίες ιδιότητες είναι εκείνες οι ιδιότητες τις οποίες ένα υποκείμενο δεν μπορεί να απωλέσει χωρίς να πάψει να είναι το ίδιο υποκείμενο.

Ενδεχομενικές ιδιότητες ή Συμβεβηκότα είναι οι ιδιότητες που ένα υποκείμενο μπορεί να απωλέσει χωρίς να πάψει να είναι το ίδιο υποκείμενο.

Καθέκαστον ή πρώτες ουσίες: χωριστά φυσικά σώματα.

Π.χ. Ο Σωκράτης, κάποιος άνθρωπος, αυτή η διαφάνεια, η λευκότητα του Σωκράτη

Καθολικές ή και δεύτερες ουσίες: γέννη ή είδη, τα οποία αποτελούν την ουσία των επιμέρους πραγμάτων και συντελούν ώστε αυτά να υπάρχουν ως ατομικές υποστάσεις. Οι γνωστές πλατωνικές ιδέες.

Μπορούν να ανήκουν σε πάνω από ένα υποκείμενα.

Π.χ. ο άνθρωπος, η διαφάνεια, η λευκότητα

ΠΡΩΤΕΣ ΟΥΣΙΕΣ

- ❑ **Οντολογική Προτεραιότητα:** εάν δεν υπήρχαν τα άτομα στα οποία θα μπορούσε να αποδοθεί μια ιδιότητα, η ιδιότητα αυτή δεν θα μπορούσε να αποδοθεί ούτε στα είδη – εάν δεν υπήρχαν πρώτες ουσίες, δεν θα υπήρχε τίποτα άλλο.
- ❑ **Ισοτιμία:** Καμία δεν είναι ουσιαστικότερη από τις άλλες σε αντίθεση με τα είδη και τα γένη, όπου τα είδη είναι πιο ουσιαστικά από τα γένη.
- ❑ **Ατομικότητα:** Είναι άτομα - τόδε τι (3a10), ενώ οι δεύτερες ουσίες χαρακτηρίζουν ή ανήκουν σε πολλά.
- ❑ **Ενότητα:** Δεν έχουν αντιθέσεις (πράγμα που ισχύει και για τις δεύτερες ουσίες όπως και για τις ατομικές, π.χ. 3 μέτρα μήκος)
- ❑ **Ομοιογένεια:** Δεν επιδέχονται διαβαθμίσεις
- ❑ **Διάρκεια:** Επιδέχονται αντίθετους προσδιορισμούς και άρα την αλλαγή στον χρόνο.

Ιδιότητες:

1. Επιμέρους: η πραγμάτωση της ιδιότητας F
2. Διαφορετικά επιμέρους μπορούν να έχουν τις ίδιες ιδιότητες.
3. Ένα επιμέρους μπορεί να έχει πολλές ιδιότητες.
4. Σχέσεις ταυτότητας $F \equiv G$.

1. Ένα καθόλου μπορεί να είναι παρόν σε δυο διαφορετικά μέρη την ίδια ακριβώς στιγμή.
2. Δύο η περισσότερα καθόλου να καταλαμβάνουν το ίδιο μέρος την ίδια στιγμή.

Η παραδοσιακή μεταφυσική διερεύνηση:

Απαιτούνται και οι δύο οντικές κατηγορίες για μια πλήρη και περιεκτική περιγραφή της πραγματικότητας και για την κατανόηση της βαθύτερης δομής της πραγματικότητας;

Το παραδοσιακό πρόβλημα:

Ποια είναι η σχέση ανάμεσα σε καθόλου και καθέκαστα;

Η παραδοσιακή αντιπαλότητα:

Ρεαλισμός—νομιναλισμός

Αριστοτέλους, Περὶ ἑρμηνείας

λέγω δὲ καθόλου μὲν ὃ ἐπὶ πλειόνων πέφυκε
κατηγορεῖσθαι, καθ' ἕκαστον δὲ ὃ μὴ, οἷον
ἄνθρωπος μὲν [\[17b\]](#) τῶν καθόλου Καλλίας δὲ τῶν
καθ' ἕκαστον

I call universal [*καθόλου*] that which is by its nature predicated of a plurality of things [*ὃ ἐπὶ πλειόνων πέφυκε κατηγορεῖσθαι*], and particular [*καθ' ἕκαστον*] that which is not; human being, for instance, is a universal, Callias a particular [*οἷον ἄνθρωπος μὲν τῶν καθόλου Καλλίας δὲ τῶν καθ' ἕκαστον*].
(17^a38^{-b}1)

ΑΚΙΝΑΤΗΣ

Αποτελεί μια σημαντική εξέλιξη κατά το μεσαίωνα το ότι γίνεται μια διάκριση ανάμεσα σε δυο είδη αναγκαιότητας:

- ❖ **απόλυτη ή μεταφυσική αναγκαιότητα**
- ❖ **σχετική ή φυσική αναγκαιότητα**

Και η διάκριση, βεβαίως, αυτή έχει να κάνει περισσότερο με το γεγονός ότι υπάρχει ένας νέος παίχτης στη μεσαιωνική σκέψη, που είναι ο Θεός.

Ο Ακινάτης ένιωσε την ανάγκη να κάνει μια διάκριση ανάμεσα σε **ό,τι είναι αναγκαίο σύμφωνα με τη φυσική τάξη των πραγμάτων** και σε **ό,τι είναι δυνατό για το Θεό**.

Ο Θεός δεν ενεργεί κατά τη φυσική αναγκαιότητα. Ο Θεός ενεργεί κατά τη βούλησή του: **«Η βούλησή του είναι το αίτιο όλων των πραγμάτων»** (*Summa*, Μέρος I, Q, art, 1947, 320).

Ο Θεός, κατά τον Ακινάτη, δημιουργεί (και διαφυλάσσει) τη **«φυσική τάξη των πραγμάτων»**, δηλαδή την τάξη που χαρακτηρίζει τη δράση των δευτερευουσών αιτιών στη φύση.

Ωστόσο ο Θεός μπορεί να κάνει και κάτι έξω από τη φυσική τάξη. Μπορεί να παράγει τα αποτελέσματα των δευτερευουσών αιτιών χωρίς αυτές. Ή μπορεί να παράγει αποτελέσματα τα οποία οι δευτερεύουσες αιτίες δεν μπορούν να παράγουν. Ο Θεός, λοιπόν, μπορεί να ενεργεί **«υπερφυσικά»** - που σημαίνει: έξω από τη φυσική τάξη.

Και επομένως, ενώ κάτι μπορεί να είναι φυσικά αναγκαίο – δηλαδή αναγκαίο σύμφωνα με τη φυσική τάξη των πραγμάτων – δεν είναι μεταφυσικά αναγκαίο: ο Θεός μπορεί να επιλέξει να παραβιάσει τη φυσική τάξη και ενδεχομένως να αποκαλύψει τον εαυτό του με ένα θαύμα.

Και επιπλέον ενστερνίζεται την αριστοτελική θέση ότι η φυσική αναγκαιότητα θεμελιώνεται στις φύσεις και τις δυνάμεις των πραγμάτων.

Διακρίνει μεταξύ δύο εννοιών της δυνατότητας (και a fortiori, της αναγκαιότητας):

α) σε σχέση με κάποια δύναμη:

Εάν το X έχει τη δύναμη να επιφέρει το Y, τότε το Y είναι δυνατό (για το X).

β) απολύτως ή στη βάση της σχέσης που έχουν ο ένας με τον άλλο οι όροι μιας πρότασης:

Εάν τα X και Y δεν είναι συμβατά, δεν είναι δυνατόν και να συνυπάρχουν.

Δοθείσης της κυρίαρχης άποψης ότι οι προτάσεις είναι της μορφής Υποκείμενο – Κατηγορούμενο (κατηγορικές), ένας ισχυρισμός της μορφής «το Υ είναι Κ» είναι **απολύτως δυνατός** «όταν το κατηγορούμενο δεν είναι ασύμβατο προς το υποκείμενο», ενώ είναι **απολύτως αδύνατος** «όταν το κατηγορούμενο είναι εντελώς ασύμβατο προς το υποκείμενο».

Οι φύσει αναγκαίες αλήθειες δεν είναι απολύτως αδύνατες.

Όταν πρόκειται για τις αρχές που χαρακτηρίζουν το φυσικό κόσμο, τότε μπορεί να υπάρχει μόνο ένα είδος αναγκαιότητας, που είναι η **φυσική αναγκαιότητα**.

Οι πρώτες αρχές της επιστήμης – στο βαθμό που είναι αρχές της φυσικής τάξης των πραγμάτων, θεμελιωμένες στις φύσεις και τις δυνάμεις τους – δεν είναι απολύτως αναγκαίες: η άρνησή τους δεν συνεπάγεται αντίφαση και ο Θεός θα μπορούσε σίγουρα (αν το ήθελε) να καταστήσει δυνατό κάποιο συνδυασμό γεγονότων τον οποίο απαγορεύει μια φυσικά αναγκαία αρχή – όπως π.χ. την ανάσταση του Λαζάρου.

Πώς όμως μπορεί η επαγωγή να προσφέρει (φυσικά) αναγκαίες αλήθειες;

Ο Ακινάτης, αντιδιαστέλλει την επαγωγή με το συλλογισμό, δηλαδή την απόδειξη.

Η απόδειξη είναι τέτοια ώστε το συμπέρασμα να προκύπτει «εξ ανάγκης» από τις προκείμενες – όπως λέει χαρακτηριστικά. Και είναι σαφές ότι η επαγωγή δεν μπορεί να είναι ένας συλλογισμός, εκτός και αν είναι εφικτή μια πλήρης απαρίθμηση.

Το συμπέρασμα μιας επαγωγής δεν μπορεί, λοιπόν, κατά αναγκαιότητα να προκύψει από τις προκείμενές του – δηλαδή τις ενικότητες (singulars) – εκτός και αν υπάρξει εξαντλητική απαρίθμηση.

Όμως αυτό δεν σημαίνει ότι μια επαγωγικά προκύψασα (καθολική) αρχή δεν μπορεί να είναι φυσικά αναγκαία. Δεν αποδεικνύεται. Είναι μη αποδεικτικά αληθής.

Αλλά είναι όπως ακριβώς θα έπρεπε να είναι, δοθέντος του ότι έχει συναχθεί επαγωγικά.

Ο Ακινάτης θεωρούσε ότι το καθόλου είναι «πέρα και πάνω» από τα επιμέρους, αλλά όχι έξω από αυτά.

Κατά τον Ακινάτη ο Αριστοτέλης υποστηρίζει ότι το ένα είναι επί των πολλών, όχι επειδή αυτό έχει μια ανεξάρτητη ύπαρξη (esse) αλλά **χάρη στον νου**, ο οποίος θεωρεί (στοχάζεται) μια φύση, π.χ. τον *άνθρωπο*, χωρίς να αναφέρεται σε ένα συγκεκριμένο ανθρώπινο ον, όπως το Σωκράτη ή τον Πλάτωνα, κ.λπ.

Ακόμη όμως και αν το καθόλου είναι ένα επί των πολλών *όπως θεωρείται από τον νου*, αυτό υπάρχει σε όλες τις ενικότητες (singulars) ως ένα και το αυτό – όχι αριθμητικά, σαν να ήταν η ανθρωπινότητα μία – αριθμητικά – σε όλους τους ανθρώπους, αλλά **σύμφωνα με την έννοια του είδους**.

Ο Ακινάτης αναπτύσσει, λοιπόν, την άποψη ότι τα καθόλου υπάρχουν **μέσα στα επιμέρους**, αν και **θεωρούνται από τον νου ως ευρισκόμενα έξω από τα επιμέρους**, σαν να είναι, δηλαδή, είδη που μπορούμε να σκεφθούμε ή να θεωρήσουμε, χωρίς να έχουμε κανένα συγκεκριμένο επιμέρους αυτού του είδους στο νου.

Ωστόσο, εκείνο το οποίο μοιράζονται τα επιμέρους δεν είναι αριθμητικά ένα καθόλου. Αλλά μάλλον τα επιμέρους ανήκουν σε είδη, και ανήκουν σε συγκεκριμένα είδη εξαιτίας της ομοιότητάς τους.

Όπως εξηγεί ο Ακινάτης, αυτό το λευκό και εκείνο το λευκό είναι όμοια ως προς τη λευκότητα, αλλά δεν μοιράζονται μια αριθμητική λευκότητα – που υποτίθεται ότι υπάρχει και στα δυο.

Κατά τον ίδιο τρόπο, η ανθρωπινότητα του Πλάτωνα είναι όμοια με την ανθρωπινότητα του Σωκράτη, αν και δεν είναι κάποια αριθμητικά μία ανθρωπινότητα την οποία μοιράζονται και οι δυο, που υπάρχει και στους δυο.

Και όπως επισημαίνει ο Ακινάτης στη *Summa* (Part 1, Quest 12, art 4; 1947, 121):

οι κοινές φύσεις (είδη) «αφαιρούνται» από τα επιμέρους «μέσω της θεωρητικής δραστηριότητας του νου», και έτσι είναι μέσω του νου που αντιλαμβανόμαστε ότι ένα αντικείμενο ανήκει σε ένα είδος.

Τα επιμέρους μπορεί να μοιάζουν ή να μη μοιάζουν το ένα με το άλλο δυνάμει των εξατομικευμένων τους φύσεων.

Και η επαγωγή είναι η διαδικασία μέσω της οποίας το καθόλου «ησυχάζει στην ψυχή», δηλαδή, το καθόλου συλλαμβάνεται από τον νου ως κάτι – μια κοινή φύση – το οποίο μοιράζονται πολλά επιμέρους, χωρίς ο νους να θεωρεί κανένα συγκεκριμένο επιμέρους.

Το κοινό αυτό στοιχείο, λέει ο Ακινάτης, είναι στερεωμένο/σταθερό στην ψυχή, που τώρα το θεωρεί «χωρίς να θεωρεί κανένα από τα επιμέρους» (Commentary to PA, n.d., 555).

Και έτσι είναι που «η αρχή της τέχνης και της επιστήμης σχηματίζεται στο μυαλό» (Commentary to PA, n.d., 555).

Είναι μέσω αυτής της διαδικασίας που **αρχές** όπως το ότι «αυτού του είδους το βότανο ρίχνει τον πυρετό» θεωρούνται **κανόνες** της επιστήμης, βασισμένοι στην εμπειρία και πιο συγκεκριμένα στις επαναλαμβανόμενες εμπειρίες παραδειγμάτων όμοιων περιπτώσεων – π.χ., της υποχώρησης με αυτό το βότανο του πυρετού του Σωκράτη, και του Πλάτωνα και πολλών άλλων ανθρώπων.

«Διότι αυτός είναι ο τρόπος, δηλαδή, μέσω επαγωγής, που η αίσθηση εισάγει το καθόλου στην ψυχή, στο βαθμό που λαμβάνονται υπόψη όλα τα επιμέρους» (Commentary to PA, n.d., 558).

Αλλά αυτό δεν σημαίνει ότι θα πρέπει να απαριθμούνται όλα τα επιμέρους. Ο νους θεωρεί όλα τα επιμέρους μέσω του καθόλου, αλλά δεν χρειάζεται να φθάσει στο καθόλου με την απαρίθμηση όλων των επιμέρους.

Ο νους γνωρίζει το καθόλου μέσω της **αφαίρεσης** από τις αισθητηριακά αντιληπτές ομοιότητες και διαφορές των επιμέρους.

Ή μπορούμε να πούμε και ότι **η ατελής επαγωγή κατέστη τέλεια, δηλαδή, τελειώθηκε**, με τεχνικά μέσα – και συγκεκριμένα μέσω μιας διαδικασίας αφαίρεσης που υποτίθεται ότι βαίνει από την εξέταση των πολλών επιμέρους στο καθόλου.

Ο Αλβέρτος ο Μέγας, δάσκαλος του Ακινάτη, είχε επισημάνει ότι αν και σε μια τέλεια επαγωγή απαριθμούνται όλα τα επιμέρους, σε μια ατελή επαγωγή, τα επιμέρους εκείνα που δεν έχουν εξεταστεί «υποδηλώνονται» στην έκφραση **«και ούτω καθεξής»** (*et sic de ceteris*).

Όμως αυτό ακριβώς είναι το πρόβλημα – δηλαδή ο χαρακτήρας της έκφρασης *et sic de ceteris* – και, κάτι που είναι ακόμη πιο σημαντικό, η δικαιολόγησή της.

Το ότι η αφαίρεση εμπλέκεται στον σχηματισμό του καθόλου, και επομένως στην επαγωγή, είναι κάτι που ο Ακινάτης το επαναλαμβάνει συχνά (Summa 1947 pp. 942, 961, 980). Αλλά πώς λειτουργεί;

Ο Ακινάτης αποδίδει τον αριστοτελικό νου ως intellectum αλλά θεωρεί ότι ο νους (intellect) συλλαμβάνεται με έναν διπλό τρόπο. Είναι, όπως σκέφτηκε ο Αριστοτέλης, η **κατάσταση (έξις) στην οποία βρίσκεται κανείς όταν γνωρίζει (δηλαδή έχει μη αποδεικτική γνώση βασισμένη στην εμπειρία) των πρώτων αρχών** (cf. Commentary Στα Αναλυτικά Ύστερα, n.d., 559).

Ο ίδιος όμως θεωρεί και ότι **ο νους έχει ως «λειτουργία» του το να γνωρίζει τα καθόλου.**

Στη Σύνοψη λέει ότι η ψυχή διαθέτει δυο **γνωστικές δυνάμεις**, εκ των οποίων η μία είναι ο νους (ενώ η άλλη συνδέεται με τις αισθήσεις). Είναι δύναμη αυτής της δραστηριότητας του νου που το καθόλου αφαιρείται από τα καθ' έκαστον και επομένως «είναι μέσω του νου που μπορούμε να συλλάβουμε [κοινές φύσεις] ως καθόλου» (Summa, Part I, Quest 12, art 4; 1947, 121).

Υπό την έννοια αυτή ο νους εκλαμβάνεται ως μια ειδική λειτουργία της ψυχής που διαθέτει τη δύναμη της αφαίρεσης, η άσκηση της οποίας διωλίζει τα καθόλου από τα καθ' έκαστα.

Επομένως ο Ακινάτης συμφωνεί με τον Αριστοτέλη στο ότι η επαγωγή **δεν χρειάζεται απαρίθμηση**, αλλά προσθέτει ότι αυτή εδράζεται επί της ουσίας σε μια **διαδικασία νοητικής αφαίρεσης**.

Είναι υπό την έννοια αυτή που η επαγωγή χαρακτηρίζεται ως «ο τρόπος με τον οποίο η αίσθηση εισάγει το καθόλου στην ψυχή, εφόσον θεωρούνται όλα τα επιμέρους».

Ακριβώς επειδή η ψυχή δεν μπορεί να θεωρήσει όλα τα επιμέρους και ακριβώς επειδή οι πρώτες αρχές είναι γνωστές και είναι γνωστές στη βάση της εμπειρίας, ο Ακινάτης θεώρησε ότι η ψυχή θα πρέπει να έχει μια λειτουργία (τον νου) μέσω της οποίας όλα τα επιμέρους ενός είδους, χωρίς να τα απαριθμεί.

Ο Ακινάτης σχολιάζει συνοπτικά την «επαρκή επαγωγή» ως «αυτό το οποίο ωθεί τον νου να **συναινέσει** στις πρώτες αρχές της νόησης ή σε συμπεράσματα που είναι γνωστά από αυτές τις αρχές».

Θεωρεί όμως ότι οι πρώτες αρχές γίνονται γνωστές με το **φυσικό φως του λόγου**:

«Το φύσει κατεχόμενο φως του νου προκαλεί τη συγκατάθεση στις πρώτες αρχές».

Το φως αυτό δίδεται σε εμάς από τον ίδιο το Θεό, και επομένως «το φως με το οποίο γίνονται γνωστές αυτές οι αρχές είναι εσωτερικό».

Η επαγωγή λοιπόν – όντας βασισμένη στην εμπειρία – προσφέρει στο νου μας την ύλη των πρώτων αρχών, αλλά η γνώση αυτών των αρχών επιτυγχάνεται με το *φυσικό φως του λόγου* που προκαλεί τη συγκατάθεση/συναίνεση σε αυτές.

Jean Buridan

(1300 – 1358)

Ο Jean Buridan ήταν ίσως ο πρώτος μεσαιωνικός φιλόσοφος που ανέπτυξε μια πλήρη και καινοφανή θεωρία της επαγωγής και της δικαιολόγησής της.

Στη *Summulae de Dialectica* (Treatise 6, chapter 1, 6.1.3), ο Buridan χαρακτηρίζει την επαγωγή ως εξής:

Μια επαγωγή είναι ένας συλλογισμός από διάφορα άτομα (singulars) στο καθόλου το οποίο θα πρέπει να αποδειχθεί, όπως στο «Ο Σωκράτης τρέχει και ο Πλάτων τρέχει... και ούτω καθεξής για τα άλλα άτομα. Επομένως, κάθε άνθρωπος τρέχει» (2001, 393)

Το κρίσιμο βήμα θεώρησε ότι βρίσκεται στη ρήτρα **«και ούτω καθεξής για τα άλλα άτομα»**. Είναι χάρη σε αυτή τη ρήτρα που, κατά πολλούς, **«μια επαγωγή οδηγεί σε ένα συμπέρασμα τυπικά και εξ ανάγκης»**.

Όπως έχουμε ήδη δει, η άποψη αυτή ανάγεται στον Αλβέρτο το Μέγα.

Στην πραγματικότητα το όλο ζήτημα ήταν το πώς θα δικαιολογηθεί η γνώση αυτής της ρήτρας.

Αλλά για τον Buridan η ρήτρα αυτή **«δεν είναι ένα αναπόσπαστο μέρος της επαγωγής»**.

ΤΕΛΕΙΑ ΕΠΑΓΩΓΗ

Η τέλεια επαγωγή προχωρά με μία **πλήρη απαρίθμηση** των παραδειγμάτων.

Αυτό είναι εφικτό όταν ο αριθμός των παραδειγμάτων είναι πεπερασμένος και μικρός.

Σε αυτή την περίπτωση το «και ούτω καθεξής για όλα τα άτομα» καλύπτεται από την πλήρη και σαφή απαρίθμηση των ατόμων.

Η τέλεια επαγωγή γίνεται ένας **συλλογισμός**, εφόσον η καθολική αρχή δεν είναι παρά η σύζευξη των παραδειγμάτων της.

Λέω «για όλα [τα άτομα]» όπως όταν λέμε «Η σελήνη δεν ακτινοβολεί, ούτε ο Ερμής, ούτε η Αφροδίτη, ούτε ο ήλιος, ούτε ο Άρης, ούτε ο Δίας, ούτε ο Κρόνος. Επομένως, κανένας πλανήτης δεν ακτινοβολεί», και έπειτα μια αναγωγή σε συλλογισμό μπορεί να πραγματοποιηθεί όπως πριν, δηλαδή με την προσθήκη της ελάσσοнос ότι κάθε πλανήτης είναι είτε η σελήνη, είτε η Αφορδίτη, κ.λπ. (2001, 6.1.5, 399).

Η ρήτρα, λοιπόν, «και ούτω καθεξής για όλα τα άτομα» δεν αποτελεί μέρος της τέλειας επαγωγής διότι μια τέλεια επαγωγή είναι ένας συλλογισμός υπό μεταμφίεση.

ΑΤΕΛΗΣ ΕΠΑΓΩΓΗ

Στις περισσότερες περιπτώσεις, είναι αδύνατον να διερευνηθούν όλα τα επιμέρους. Αλλά τότε η ρήτρα «και ούτω καθεξής για όλα τα άλλα άτομα» έχει ένα τρωτό σημείο.

Φαίνεται ότι η ρήτρα αυτή θα μπορούσε να σημαίνει μια **άρρητη απαρίθμηση** όλων των μη παρατηρηθέντων παραδειγμάτων, καθώς επιβεβαιώνει πως ό,τι ισχύει για όλα τα παρατηρηθέντα παραδείγματα ισχύει επίσης και για τα μη παρατηρηθέντα.

Επομένως, φαίνεται ότι η ρήτρα «και ούτω καθεξής για όλα τα άλλα άτομα», στην πραγματικότητα, μετατρέπει μια ατελή επαγωγή σε μία τέλεια επαγωγή, και εμμέσως, σε συλλογισμό.

Όμως η ρήτρα «και ούτω καθεξής για όλα τα άτομα» **δεν εκφράζει μια πρόταση**. Επομένως, δεν μπορεί να χρησιμοποιηθεί, ως τέτοια, ως προκείμενη σε έναν συλλογισμό.

ΑΤΕΛΗΣ ΕΠΑΓΩΓΗ

Αλλά υποθέστε, χάριν του επιχειρήματος, ότι το κάνει – τι θα ήταν αυτή η πρόταση;

Έστω ότι ισοδυναμεί με την πρόταση «και όλοι οι άλλοι άνθρωποι **πέραν του Σωκράτη και του Πλάτωνα**». Τότε εάν ήταν να την προσθέσουμε στις άλλες προκείμενες (ο Σωκράτης τρέχει, ο Πλάτων τρέχει), το συμπέρασμα «κάθε άνθρωπος τρέχει» ξεκάθαρα θα ακολουθούσε.

Αλλά, όπως λέει ο Buridan, η ίδια η πρόταση «και όλοι οι άλλοι άνθρωποι πέραν του Σωκράτη και του Πλάτωνα» είναι *καθ'εαυτήν μια καθολική πρόταση*. Επομένως το πρόβλημα μετατίθεται στο πώς είναι αυτή γνωστή.

A. Δεν μπορεί να θεωρηθεί ότι εδραιώνεται **μέσω επαγωγής**, καθώς αυτό θα συνιστούσε **λήψη του ζητουμένου** (petitio principii).

B. Εάν ήταν δυνατόν να γίνεται γνωστή **με τον νου**, ο νους θα μπορούσε να γνωρίζει άμεσα το αρχικό συμπέρασμα του επιχειρήματος (ότι όλοι οι άνθρωποι τρέχουν), καθώς, όντας καθολική, η πρόταση «και όλοι οι άλλοι άνθρωποι πέραν του Σωκράτη και του Πλάτωνα τρέχουν» δεν είναι καλύτερα γνωστή από τη δήλωση ότι «Όλοι οι άνθρωποι τρέχουν».

Και εάν ο νους γνώριζε άμεσα μια καθολική πρόταση, η ρήτρα «και ούτω καθεξής για τα άλλα άτομα» θα ήταν **περιττή**.

Αυτό είναι ένα έγκυρο επιχείρημα για το ότι μια ατελής επαγωγή δεν μπορεί να γίνει συλλογισμός με την προσθήκη της ρήτρας «και ούτω καθεξής για τα άλλα άτομα». Κάθε τέτοια προσπάθεια είτε θα συνιστούσε λήψη ζητουμένου είτε θα υπονόμει την ίδια ανάγκη για την ρήτρα «και ούτω καθεξής για τα άλλα άτομα».

Θα μπορούσαμε, εναλλακτικά, να αποδείξουμε τη ρήτρα «και ούτω καθεξής για όλα τα άλλα άτομα» ως εξής:

Υποθέστε ότι ο νους θεωρεί όλα τα παραδείγματα τα οποία δεν έχουν διερευνηθεί, όλους τους ανθρώπους πέραν του Πλάτωνα και του Σωκράτη, και **δεν βρίσκει κανέναν λόγο** για τον οποίο αυτοί θα έπρεπε να διαφέρουν από το Σωκράτη και τον Πλάτωνα όταν πρόκειται για το τρέξιμο. Ο νους τότε «**παραδέχεται**» τη ρήτρα «και ούτω καθεξής για όλα τα άτομα» και συμπεραίνει ότι κάθε άνθρωπος τρέχει.

Η ριζοσπαστική ένσταση του Buridan απέναντι σε αυτόν τον τρόπο σκέψης είναι ότι:

εάν ο ρόλος του νου στην επαγωγή είναι να αναζητήσει έναν *λόγο να μην* επεκτείνει ό,τι έχει γίνει αντιληπτό σε σχέση με τα παρατηρηθέντα παραδείγματα στα μη παρατηρηθέντα ή να αναζητήσει μια **διαφορά** ανάμεσα στα παρατηρηθέντα και τα μη παρατηρηθέντα παραδείγματα, τέτοια ώστε η ιδιότητα που αποδίδεται στα παρατηρηθέντα παραδείγματα να μην μπορεί να επεκταθεί στα μη παρατηρηθέντα,

τότε η επαγωγή δεν χρειάζεται να εξαρτάται από την εδραίωση της ρήτρας «και ούτω καθεξής για τα άλλα άτομα», ούτε από οποιαδήποτε ενδιάμεση γενίκευση της μορφής «και ούτω καθεξής για όλους τους ανθρώπους πέρα του Πλάτωνα και του Σωκράτη».

Εκείνο το οποίο μάλλον συμβαίνει είναι ότι εν τη απουσία κάθε λόγου να μην επεκτείνει την ιδιότητα που αποδίδεται στα παρατηρηθέντα παραδείγματα και στα μη παρατηρηθέντα, **ο νους κινείται άμεσα στη γενίκευση ότι «Όλοι οι άνθρωποι τρέχουν»**. Αυτή είναι μια αυθεντική επαγωγή, η οποία βασίζεται σε μίαν εκ νέου σύλληψη του ρόλου του νου σε αυτήν. Και θέτει το θέμα ως εξής:

«Δεν είναι απαραίτητο σε κάθε έγκυρη επαγωγή να επάγουμε από όλα τα άτομα, διότι σε πολλές περιπτώσεις κάτι τέτοιο θα ήταν αδύνατο, καθώς αυτά είναι άπειρα για εμάς. **Αρκεί μάλλον να επάγουμε από πολλά**, και ο νους στη βάση της φυσικής του κλίσης προς την αλήθεια, εφόσον δεν συλλαμβάνει κανένα αντιπαράδειγμα σε οποιοδήποτε από αυτά, **ούτε κανέναν λόγο για τον οποίο θα έπρεπε να υπάρχει ένα αντιπαράδειγμα κάπου αλλού**, εξαναγκάζεται όχι μόνο να **παραδεχθεί** ότι αυτό είναι κάτι που ισχύει για αυτά, αλλά [θα πρέπει επίσης και να παραδεχθεί] την καθολική πρόταση, η οποία στη συνέχεια γίνεται μια **αναπόδεικτη αρχή**, που πρέπει να υποτεθεί στη δεδομένη τέχνη ή επιστήμη χωρίς απόδειξη. Διότι έτσι γνωρίζουμε την αναπόδεικτη αρχή ότι κάθε φωτιά είναι θερμή, και ότι ο μαγνήτης έλκει το σίδηρο, και ότι κάθε ραβέντι καθαρίζει τη χολή, και ότι καθετί που βρίσκεται στη φύση προέρχεται από κάποιο προϋπάρχον υποκείμενο, και ούτω καθεξής για πολλές άλλες αναπόδεικτες αρχές» (2001, 396)

Αυτή είναι μια ριζοσπαστική σύλληψη της επαγωγής, επειδή ο Buridan:

α) θεώρησε ότι η επαγωγή είναι ένας αυθεντικά μη-αποδεικτικός τρόπος συμπερασμού, ο οποίος προσφέρει φύσει αναγκαίες γενικές αλήθειες και

β) ο ρόλος του νου σε αυτήν δεν είναι να αναζητά μια γενική μετα-αρχή η οποία θα δικαιολογεί όλες τις επαγωγές. Η πρωτοτυπία αυτής της σύλληψης του Bouridan για τον ρόλο του νου έγκειται ακριβώς το ότι αρνείται ότι ο νους δρα μέσω κάποιας γενικής αρχής, όπως η MP-S του Scotus ή η MP-O του Ockham, η οποία υποτίθεται ότι νομιμοποιεί κάθε επαγωγή ενώ η ίδια γίνεται γνωστή μέσω του νου μετά βεβαιότητας.

Απεναντίας, ο νους είναι μάλλον ο ίδιος μια ενεργητική αρχή, η οποία αναζητά, σε *κάθε* μία επιμέρους επαγωγή, λόγους για να κάνει ή να μην κάνει τη μετάβαση από τα επιμέρους παρατηρηθέντα παραδείγματα σε μια ορισμένη γενίκευση.

Ο νους σχηματίζει τη γενίκευση ότι, φερ' ειπείν, κάθε φωτιά είναι θερμή όχι επειδή στηρίζεται σε μία μετα-αρχή η οποία νομιμοποιεί τον ισχυρισμό ότι όλα τα μη παρατηρηθέντα παραδείγματα της φωτιάς είναι όμοια με τα παρατηρηθέντα παραδείγματα της φωτιάς, αλλά επειδή καθοδηγούμενος από την εμπειρία των παραδειγμάτων της φωτιάς, **δεν έχει βρει κανένα παράδειγμα φωτιάς που να μην είναι θερμή ή έναν λόγο για να αναμένει ότι οι μη παρατηρηθείσες φωτιές δεν είναι (ή δεν θα είναι) θερμές.** Και το ίδιο ισχύει και για όλες τις πρωτοβάθμιες γενικεύσεις, είτε είναι για τους μαγνήτες, είτε για τα βότανα ή το ραβέντι ή ό,τι άλλο.

Κατά τη διαδικασία αυτή, η επαγωγή παραμένει μία **αυθεντική μη αποδεικτική μορφή συλλογισμού.** Η επαγωγή βαίνει από τα επιμέρους στο καθολικό και η μετάβαση αυτή δεν νομιμοποιείται από μια επιπλέον προκείμενη (τη ρήτρα «και ούτω καθεξής για τα άλλα άτομα») αλλά από τη **φυσική κλίση του νου προς την αλήθεια.**

«Αλλά εάν μια επαγωγή δεν μπορεί να πραγματοποιηθεί από όλα τα άτομα, όπως στην περίπτωση που συμπεράναμε από τα άτομα ότι κάθε φωτιά είναι θερμή, τότε μια τέτοια επαγωγή δεν ανάγεται σε συλλογισμό, ούτε αποδεικνύει το συμπέρασμά της λόγω του ότι είναι μια τυπικά έγκυρη συνέπεια, ούτε επειδή μπορεί να αναχθεί σε μια τυπικά έγκυρη συνέπεια, αλλά εξαιτίας της φυσικής κλίσης του νου προς την αλήθεια» (2001, 399).

Σύμφωνα με το μοντέλο του Buridan, η επαγωγή εκκινεί με την παρατήρηση των επιμέρους και την έλλειψη αντιπαραδειγμάτων.

Πόσα επιμέρους απαιτούνται;

«Τόσα όσα θα ήταν αρκετά για να παραγάγουν την πίστη στο καθολικό συμπέρασμα το οποίο συνάγεται», λέει ο Buridan (2001, 400).

Έπειτα ο νους «στη βάση της φυσικής του κλίσης προς την αλήθεια» και ελλείψει οποιουδήποτε λόγου να σκεφθεί ότι οι μη διερευνηθείσες περιπτώσεις θα διαφέρουν από αυτές που έχουν διερευνηθεί, συνάγει τη (μη αποδεικτική) καθολική πρόταση. Αυτό, ισχυρίζεται ο Buridan, είναι «μια αναπόδεικτη αρχή, που πρέπει να υποτεθεί στη [δεδομένη] τέχνη ή επιστήμη χωρίς απόδειξη».

Τι ακριβώς είναι όμως η φυσική κλίση του νου προς την αλήθεια;

Μία από τις σκεπτικιστικές θέσεις ενάντια στη δυνατότητα της επιστημονικής γνώσης την οποία επιχείρησε να αντικρούσει ήταν η εξής:

Κανένα πλήθος εμπειριών δεν οδηγεί σε μία καθολική πρόταση λόγω της μορφής της, καθώς κανένα πλήθος εμπειριών δεν μπορεί να παραγάγει μία επαγωγή <που να περιλαμβάνει> κάθε άτομο. Επομένως, φαίνεται ότι αρχές δεν είναι βέβαιες (1.2. Question 2a, 10)

Στην απάντησή του (§14), ο Buridan διέκρινε ανάμεσα σε δύο είδη αποδείξεων που θα μπορούσαν να χαρακτηριστούν *επιστημονικές*.

A. Η απόδειξη «κατά τον πλέον κατάλληλο (ή αρμόζοντα) τρόπο» μίας πρότασης, όταν ο νους τείνει «από τη φύση του» να συναινέσει σε αυτή την πρόταση και είναι ανίκανος να διαφωνήσει με αυτήν.

B. Οι αποδείξεις των «φυσικών αρχών» και κάθε πρότασης η οποία έπεται από αυτές. Η άρνηση των αρχών αυτών δεν συνιστά αντίφαση. Εξάλλου ο νους θα μπορούσε να εξαπατηθεί σε σχέση με αυτές «από μια υπερφυσική αιτία». Για παράδειγμα, ο Θεός θα μπορούσε να δημιουργήσει μια φωτιά χωρίς θερμότητα. Και επομένως τη φυσική αρχή «κάθε φωτιά είναι θερμή» δεν μπορεί ο νους να την γνωρίζει μέσω κάποιας απόδειξης του πρώτου είδους. Αλλά στο βαθμό που παραμένουμε εντός της «κανονικής πορείας της φύσης», ο νους δεν μπορεί να εξαπατάται σε σχέση με μια αρχή όπως η παραπάνω – διότι αποτελεί μέρος της φύσης της φωτιάς το να είναι θερμή. Αυτού του είδους οι «φυσικές αποδείξεις» – εντός της κανονικής πορείας της φύσης – αρκούν για τη φυσική επιστήμη.

Αυτού του είδους η διάκριση υποδηλώνει μια διπλή λειτουργία του νου:

A. Ο νους μπορεί να γνωρίσει κάποιες πρώτες αρχές ανεξάρτητα από την εμπειρία, χάρη στις σχέσεις **αποκλεισμού** και **συμπερίληψης** που υπάρχουν μεταξύ των όρων τους.

Οι αρχές αυτές – οι λεγόμενες **«πρώτου τρόπου αρχές»**, οι οποίες αντιστοιχούν σε ορισμούς, όπως το ότι «ο άνθρωπος είναι ένα ζώο» – είναι όπως οι αρχές του πρώτου είδους του Scotus, οι οποίες γίνονται γνωστές με τη δύναμη του νου.

B. Ωστόσο ο νους μπορεί να γνωρίσει κάποιες πρώτες αρχές και **μέσω της εμπειρίας**, αν και για αυτές οι αρχές «υπάρχουν φυσικές αποδείξεις».

Η επαγωγή, ή «επαγωγική εμπειρία», δεν οδηγεί σε μία **«δεύτερου τρόπου»** καθολική αρχή «χάρη στη μορφή της». Αλλά ελλείψει αντιπαραδειγμάτων και λόγων για να αναμένουμε ότι θα υπάρξουν αντιπαραδείγματα, ο νους «μέσω της φυσικής του κλίσης προς την αλήθεια αναγνωρίζει ότι μια καθολική αρχή είναι γνωστή και καταφανής μέσω φυσικών και δυνατών τεκμηρίων».

Στο 2.11 Ερώτημα 11b σχετικά με το ***Εάν η γνώση των πρώτων αρχών μάς είναι έμφυτη***, ο Buridan ανατρέχει στη θεώρηση του Αριστοτέλη για τον *νου* στο B19 των *Αναλυτικών Υστέρων* και προβαίνει σε μια διάκριση ανάμεσα στην ***επιστήμη*** και τον *νου*, όπου το τελευταίο υποτίθεται ότι αναφέρεται σε μία κατάσταση (έξιν) γνώσεως των «πρώτων μη αποδεικτικών αρχών».

Η τάση ή η κλίση αυτή του *νου* **δεν χρειάζεται τη συνδρομή της εμπειρίας** όταν πρόκειται για τις πρώτες αρχές οι οποίες αναφέρονται σε ονοματικούς ορισμούς – δηλ. σε αρχές οι οποίες συλλαμβάνουν τις εννοιολογικές σχέσεις του αποκλεισμού και της συμπερίληψης των όρων (π.χ. ότι το λευκό είναι ένα χρώμα).

Ωστόσο η τάση του *νου* να εννοεί τις πρώτες αρχές **απαιτεί τη συνδρομή της εμπειρίας** όταν πρόκειται για αρχές των οποίων οι όροι δεν αποκλείουν ή δεν περικλείουν ο ένας τον άλλον (όπως στο ότι η φωτιά είναι θερμή). Ο *νου* μαθαίνει από την εμπειρία ότι «*αυτή* η φωτιά είναι θερμή» και «αμέσως» κρίνει ότι η φωτιά είναι θερμή. Ωστόσο δεν κρίνει και ότι «*κάθε* φωτιά είναι θερμή» μέχρι να αποκτήσει εμπειρίες (και μνήμη) πολλών φωτιών που να είναι θερμές.

Τούτου δοθέντος, όταν μια φωτιά «έρχεται στο *νου*», ο *νου*, στη βάση της παρελθούσας εμπειρίας, θα κρίνει ότι είναι θερμή, παρόλο που αυτό δεν έχει γίνει ακόμη αντιληπτό. Με άλλα λόγια, η παρελθούσα επαναλαμβανόμενη εμπειρία κάνει τον *νου* να αναμένει ότι μια μη παρατηρηθείσα φωτιά θα είναι θερμή.

Αλλά ο *νου* δεν έχει έτσι σχηματίσει και εννοήσει τη γενίκευση ότι *κάθε* φωτιά είναι θερμή. Η αυθεντικά επαγωγική αυτή κίνηση λαμβάνει χώρα εξαιτίας της **φυσικής κλίσης του *νου* προς την αλήθεια**, όταν ο *νου* κρίνει ότι **δεν υπάρχει κανένας λόγος** να αναμένει ότι οι μη παρατηρηθείσες φωτιές θα πρέπει να διαφέρουν από την άποψη αυτή από τις διάφορες παρατηρηθείσες φωτιές.

Αν και ο Buridan συμφωνεί με τον Αριστοτέλη στο ότι οι **πρώτες αρχές** δεν είναι έμφυτες αλλά **επίκτητες**, ισχυρίζεται ότι υπάρχει μια ορισμένη **δύναμη έμφυτη** σε εμάς, «η οποία μας ωθεί και μας καθορίζει προς την συγκατάθεση των πρώτων αρχών εάν αυτές παριστάνονται ορθά [στον νου]».

Μπορεί κανείς να πει ότι ο Buridan θεωρεί ότι ο **ανθρώπινος νους** είναι ταυτοχρόνως μια **έμφυτη δύναμη** η οποία χαρακτηρίζεται από μια φυσική προδιάθεση προς την αλήθεια και η **κατάσταση** στην οποία βρισκόμαστε όταν η δύναμη αυτή (από μόνη της ή συνεπικουρούμενη από την εμπειρία) ενεργοποιείται και μας οδηγεί στη γνώση (ή εννόηση) κάποιων μη αποδεικτικών αρχών.

Στη *Summulae* Treatise 8, chapter 5, 8.5.4, ο Buridan περιγράφει ουσιαστικά την ίδια αυτή λειτουργία του νου, με την καίρια παρατήρηση, ότι η φυσική προδιάθεση του νου να συγκατατίθεται στις πρώτες αρχές είναι **ανάλογη** με την προδιάθεση του χελιδονιού «να φτιάξει μια τέτοια φωλιά όταν έρθει η ώρα να γεννήσει».

Αυτό ενισχύει την άποψη ότι η προδιάθεση του νου είναι μια **φυσική προδιάθεση**, την οποία διαθέτουν όλοι οι άνθρωποι ως ανθρώπινα όντα.

Αλλά ο Buridan προχωρεί περαιτέρω στην επισήμανση ότι οι άνθρωποι μοιράζονται με τα ζώα μια ορισμένη **εκτιμητική δύναμη** (*virtus as estimativa*) να σχηματίζουν κρίσεις για το μέλλον στη βάση του παρελθόντος.

Ας υποθέσουμε ότι κάποιος βλέπει ένα αναμμένο κάρβουνο, το αγγίζει και αυτό είναι θερμό, «και την επομένη βλέπει ένα άλλο κομμάτι αναμμένου κάρβουνου, και τότε, ενθυμούμενος τα άλλα, κρίνει αμέσως ότι αυτό είναι θερμό και επιβλαβές και το αποφεύγει» (2001, 722).

Η παρελθούσα εμπειρία τον οδηγεί στη διαμόρφωση μιας προσδοκίας – στην πραγματικότητα μιας κρίσης – για καινούρια παραδείγματα.

Ωστόσο ο Buridan δείχνει να από-νοητικοποιεί αυτή την κρίση («δεν προκύπτει μέσω του νου»), καθώς τα ζώα (ακόμη και ένα «μικρό κουτάβι»), τα οποία δεν διαθέτουν κάποιον νου, είναι ικανά να τα καταφέρουν.

Η κρίση αυτή δεν είναι ούτε μια αντιληπτική κρίση, καθώς δεν αγγίζεται αυτή τη φορά το κάρβουνο. Ούτε είναι μια κρίση της μνήμης, καθώς αυτή δεν είναι για το παρελθόν, αλλά για το παρόν. Και ωστόσο, είναι **μια κρίση της εμπειρίας**. Είναι στη βάση αυτής της εμπειρικής κρίσης που ο νους εκδηλώνει τη «φυσική κλίση» του να συγκατατίθεται με «βεβαιότητα και προφάνεια στο γεγονός ότι αυτό το κάρβουνο είναι θερμό και επιβλαβές».

Η κρίση αυτή βασίζεται σε μία αναπόδεικτη αρχή της φρόνησης (prudence).

Η κρίση αυτή δεν είναι ακόμη γενική – αφορά το επόμενο παράδειγμα στη βάση πολλών παρελθόντων παραδειγμάτων.

Ο νους εμπλέκεται αναπόφευκτα στο ακόλουθο, γενικευτικό, βήμα. Κρίνει ότι εφόσον αυτό το κάρβουνο είναι θερμό, **ένα κάρβουνο είναι θερμό**. Ο τελευταίος αυτός ισχυρισμός, το ότι δηλαδή το κάρβουνο είναι θερμό (*Carbo est alidus*) δεν είναι ακόμη γενικός αν και αναφέρεται σε κάθε κάρβουνο. Είναι όμως **αόριστος** (για οποιοδήποτε κάρβουνο) και **όχι ατομικός** (για τούτο ή εκείνο το συγκεκριμένο κάρβουνο). Και τότε μέσω της επαγωγής, συνάγεται το καθολικό συμπέρασμα «ότι κάθε κόκκινο, αναμμένο, φλεγόμενο κάρβουνο είναι θερμό». Όπως το θέτει ο Buridan (2001, 723):

Διότι ο νους συνάγει από τη μνήμη με βεβαιότητα και αποδεικτικότητα ότι γνώριζε πως πολλά τέτοια κάρβουνα είναι θερμά με το να τα αισθάνεται, και σε καμία από αυτές τις αισθήσεις δεν αντιλήφθηκε κάποιο που να μην είναι θερμό, και με μία προσεκτική θεώρηση δεν αντιλαμβάνεται καμία αντίθετη περίπτωση ή λόγο για τον οποίο η περίπτωση αυτή δεν θα έπρεπε να είναι η ίδια με τις άλλες.

Η αποδεικτικότητα για την οποία μιλάει ο Buridan εδώ δεν είναι η ίδια με την απόδειξη μιας αλήθειας που νομιμοποιείται από την αρχή της μη αντίφασης: πρόκειται για φυσική απόδειξη. Αλλά είναι **ένα είδος απόδειξης** και είναι τέτοια που ενισχύει τη βεβαιότητα μιας καθολικής αρχής. Η επαγωγικά εδραιωμένη καθολική αρχή απομακρύνει την αρχική αμφιβολία κάποιου ο οποίος «δεν είχε αντιληφθεί ποτέ φωτιά ή τέτοιο κάρβουνο». Άρα η επαγωγή, μακράν από το να είναι αδύνατη, **απομακρύνει την αρχική αμφιβολία από τις αναπόδεικτες αρχές, με το να στηρίζεται στην εμπειρία και στη δύναμη του νου.**

Ο Buridan δεν θεωρεί ότι οι καθολικές αρχές της επιστήμης είναι απολύτως αναγκαίες υπό την έννοια ότι η άρνησή τους θα οδηγούσε σε αντίφαση. Για να ανταποκριθεί στη *sui generis* φύση τους, εισήγαγε την ιδέα της φυσικής αναγκαιότητας – ένα είδος αναγκαιότητας που θα μπορούσε να παραβιαστεί από τον Θεό.

Έτσι, οι καθολικές αρχές οι οποίες γίνονται δεκτές μέσω επαγωγής ισχύουν με φυσική αναγκαιότητα – και άρα δεν είναι απλώς αναγκαίες. Ο Θεός θα μπορούσε να τις ανατρέψει.

Αλλά η δυνατότητα της παρέμβασης του Θεού εγείρει το ακόλουθο ερώτημα: Πώς διακρίνουμε ανάμεσα σε ένα αυθεντικό αντιπαράδειγμα σε μια αρχή και σε μία εξαίρεση η οποία οφείλεται στην παρέμβαση του Θεού (π.χ. ένα θαύμα);

Ένα αντιπαράδειγμα θα μπορούσε πάντοτε να απορρίπτεται με το επιχείρημα ότι είναι μια παρέμβαση από το Θεό και όχι ένα πραγματικό αντιπαράδειγμα στην αρχή.

Η απάντηση στο ερώτημα αυτό δεν είναι εύκολη. Το μόνο που μπορούμε ίσως να πούμε είναι ότι για τον Buridan η εξήγηση των φυσικών φαινομένων δεν θα πρέπει να εξαρτάται από θεωρήσεις που στηρίζονται στη θεϊκή παντοδυναμία. Επομένως, εάν φαίνεται να υπάρχει κάποια εξαίρεση σε μία επαγωγικά εδραιωμένη γενίκευση, αυτή θα πρέπει να εξηγείται πρωτίστως με φυσικά, και όχι υπερφυσικά, μέσα:

Θα πρέπει να σημειωθεί ότι αν και ο ενεργός παράγων που είναι ο Θεός μπορεί να προκαλεί καθετί και τα πάντα αποφασιστικά και χωρίς να έχει προσδιοριστεί οτιδήποτε άλλο, η ενέργεια αυτή δεν μπορεί να θεωρηθεί φυσική αλλά θαυματουργή. Στις φυσικές ενέργειες, όμως, θα πρέπει μαζί με τον καθολικό παράγοντα, να διαδραματίζουν και οι συγκεκριμένοι και προσδιοριστικοί παράγοντες κάποιον ρόλο στο γεγονός ότι συμβαίνει αυτό αντί για εκείνο, όπως ένας παράγοντας φωτιάς προσδιορίζει το γεγονός ότι ανάβει ή παράγεται φωτιά και όχι νερό, και το σπέρμα ενός αλόγου προσδιορίζει το γεγονός ότι θα παραχθεί ένα άλογο και όχι μία κατσίκια (QDA II.χο: 154, quoted by Zurko 1993, 215-6).

Buridan – Scotus

Ο Buridan προχώρησε πέρα από τον Duns Scotus, καθώς αμφισβήτησε την ανάγκη για μια μοναδική αυταπόδεικτη μετα-αρχή, η οποία υποτίθεται ότι δικαιολογεί όλες τις επαγωγές και της οποίας αποκτούμε γνώση με τον νου. Δεν υπάρχει μια μοναδική μη αποδεικτική αρχή που να είναι η ίδια δικαιολογημένη και να δικαιολογεί όλες τις επαγωγές. Απεναντίας, καθεμία επαγωγή προσφέρει μία αναπόδεικτη πρώτη αρχή, η οποία είναι φύσει αναγκαία και γνωστή με φυσική απόδειξη.

Ο νους δεν χρησιμοποιεί ένα μοναδικό αξίωμα για να δικαιολογήσει την επαγωγή σε μαγνήτες, φωτιές, ραβέντια κλπ, τα οποία δεν έχουμε δει. Κινητοποιημένος από τη δική του φυσική κλίση να ανακαλύπτει αλήθειες, συγκατατίθεται σε κάθε επιμέρους επαγωγική γενίκευση με το να εξαρτάται από την εμπειρία πολλών όμοιων παραδειγμάτων και την απουσία κάποιου λόγου για να θεωρήσει ότι τα μη διερευνηθέντα παραδείγματα (φωτιών, ραβεντιών, μαγνητών κ.λπ.) θα διαφέρουν από κάποιες απόψεις από αυτά που έχουν ήδη διερευνηθεί.

Δικαιολόγηση Επαγωγής

Έτσι η επαγωγή δεν δικαιολογείται μέσω μιας υποτίθεται αυταπόδεικτης καθολικής αρχής, η οποία βρίσκει εφαρμογή σε κάθε επαγωγή και νομιμοποιεί την επαγωγική γενίκευση. Απεναντίας, κάθε επαγωγή δικαιολογείται από τα δικά της παραδείγματα, την απουσία αντιπαραδειγμάτων, την απουσία οποιουδήποτε λόγου να νομίσουμε ότι σε αυτή τη συγκεκριμένη επαγωγή τα μη παρατηρηθέντα παραδείγματα διαφέρουν από όσα έχουν παρατηρηθεί – και όλο αυτό νομιμοποιείται από μια φυσική κλίση του νου να ανακαλύπτει αλήθειες για τον κόσμο.

Ο Buridan υπήρξε ένας διαπιστευμένος νομιναλιστής ως προς τα καθόλου. Όμως υπό ποίαν έννοια οι πρώτες αρχές είναι γενικές, εάν δεν περιλαμβάνουν καθόλου;

Το κλειδί για την απάντηση σε αυτή την ερώτηση βρίσκεται στον **αφαιρετισμό** του Buridan (cf. Klima 2009, 100-1). Για τον Buridan, ο νους έχει τη δύναμη της νοητικής αφαίρεσης, που είναι μια δύναμη να αντλεί **ουσιώδη πληροφορία από όμοια αλλά διακριτά επιμέρους**, αφού αποκτήσει αισθητηριακή πληροφορία της ομοιότητάς τους. Αυτή είναι η πληροφορία ότι διάφορα όμοια επιμέρους «είναι ενός ορισμένου είδους». Και έτσι μια ορισμένη έννοια είδους κατηγορείται σε όλα τους:

Έπειτα, υποθέτω πάλι ότι εάν υπάρχουν τίποτα πράγματα που να μοιάζουν το ένα με το άλλο, ό,τι και αν είναι η ομοιότητα για ένα από αυτά, είναι, από την άποψη που τα δύο είναι όμοια το ένα με το άλλο, μια ομοιότητα για το κάθε ένα από αυτά. [...] Άρα έπεται εκ του γεγονότος ότι η παράσταση λαμβάνει χώρα με μέσα ομοιότητας ότι εκείνο το οποίο παρίστανε το ένα πράγμα μπορεί να παριστάνει αδιαφοροποίητα και άλλα [...]. Εξ αυτού συνάγεται εν τέλει πως όποτε το είδος (και η ομοιότητα) του Σωκράτη έχει υπάρξει στον νου και έχει αφαιρεθεί από το είδος των εξωτερικών πραγμάτων, δεν θα είναι περισσότερο μια παράσταση του Σωκράτη από ό,τι του Πλάτωνα και άλλων ανθρώπων. Ούτε ο νους εννοεί με αυτό τον Σωκράτη περισσότερο από άλλους ανθρώπους. Απεναντίας, ο νους εννοεί όλους τους ανθρώπους με αυτό αδιαφοροποίητα, με μία μοναδική έννοια, που είναι η έννοια από την οποία λαμβάνεται το όνομα «άνθρωπος». Και αυτό σημαίνει το να εννοεί κανείς καθολικά (Klima 2009, 90-1)

Αυτό που λέει εδώ είναι ότι μια μοναδική έννοια, η οποία αφαιρείται από την ομοιότητα ανάμεσα στο Σωκράτη, τον Πλάτωνα και άλλους ανθρώπους, θα μπορεί να εφαρμοστεί σε όλους τους ανθρώπους αδιαφοροποίητα και θα παριστάνει *οποιοδήποτε* από αυτούς. Είναι αυτή η αδιαφοροποίητη παράσταση που θεμελιώνει την καθολικότητα της έννοιας.

Όπως εξηγεί ο Buridan αλλού κάποιες έννοιες είναι **υποστασιακές** (δηλαδή είναι έννοιες υποστάσεων) και η έννοια του ανθρώπου είναι μια τέτοια έννοια. Ο όρος «άνθρωπος» σημαίνει τα ανθρώπινα όντα απολύτως, δηλαδή όπως αυτά είναι **καθ'αυτά** και όχι σε σχέση με οτιδήποτε άλλο.

Έπεται ότι το κατηγορημα του *ανθρώπου* στο Σωκράτη είναι ένα **ουσιώδες** κατηγορημα κατά το ότι ο Σωκράτης είναι *ουσιωδώς* ένας άνθρωπος εφόσον υπάρχει.

Αλλά δεν έπεται εξ αυτού ότι ο Σωκράτης, ο Πλάτων κ.λπ. μοιράζονται μια ουσία, μια κοινή φύση κ.λπ. Δεν έπεται ότι υπάρχει κάτι σαν το καθόλου, ένα «εν παρά των πολλών», των πολλών επιμέρους ανθρώπων, το οποίο στην πραγματικότητα μοιράζονται οι επιμέρους άνθρωποι. Εκείνο το οποίο υποτίθεται (posited) δεν είναι μια *οντότητα* αλλά ένα *κατηγορούμενο*, το οποίο εφαρμόζεται σε διάφορα επιμέρους (π.χ. ανθρώπους) λόγω των ομοιοτήτων τους (σε έναν βαθμό ή από μια άποψη).

Οι επαγωγικές γενικεύσεις χρησιμοποιούν, λοιπόν, τέτοια κατηγορούμενα και έτσι αυτά «καλύπτουν» όλα τα άτομα τα οποία εμπίπτουν σε αυτά χωρίς να υποθέτουν ένα καθόλου διακριτό ή ξεχωριστό από αυτά.

Συμπερασματικά:

Η επαγωγή είναι αληθινή και αναπόφευκτη.

Στη βάση της επαγωγής οι καθολικές αρχές γίνονται γνωστές και δικαιολογούνται.

Η απάντησή του Buridan στο βασικό δίλημμα (θυμηθείτε: η επαγωγή είναι είτε ατελής και αδικαιολόγητη είτε τέλεια και αδύνατη) είναι ότι η επαγωγή μπορεί να ατελής και δικαιολογημένη. Αλλά αυτό επιτυγχάνεται όχι με τα μέσα ενός μοναδικού γενικού αξιώματος, αλλά ρυθμίζεται από τη φυσική κλίση του νου προς την αλήθεια.

Nicholas d'Autrécourt

(1299 – 1369)

Παρά τις σημαντικές τους διαφορές, ο κοινός παρονομαστής όλων των προσεγγίσεων που εξετάσαμε ως εδώ είναι ότι δεν υπάρχει επαγωγικός σκεπτικισμός. Από το φυσικό φως του λόγου ως τις αυταπόδεικτες μετα-αλήθειες ή τη φυσική κλίση του νου προς την αλήθεια, το σημείο τομής είναι ότι το χάσμα ανάμεσα στην ατελή επαγωγή και την τέλεια επαγωγή γεφυρώνεται: οι καθολικές και αναγκαίες (δηλαδή φύσει αναγκαίες) αρχές γίνονται γνωστές με βάση την εμπειρία, αν και όχι μέσω της εμπειρίας.

Όμως: η ιδέα ενός χάσματος ανάμεσα στη μεταφυσική δυνατότητα και τη φυσική αναγκαιότητα – η οποία αναγνωρίζεται από όλους τους στοχαστές που έχουμε συζητήσει ως εδώ – επιτρέπει σε κάποιον να αρνηθεί – ή να αμφισβητήσει – το **ότι υπάρχει μια ξεχωριστή κατηγορία φυσικής αναγκαιότητας** και τον επακόλουθο ισχυρισμό ότι **κάποιες καθολικές αρχές ισχύουν με φυσική αναγκαιότητα αν και δεν υπάρχει καμία αντίφαση στον ισχυρισμό ότι αυτές είναι ψευδείς**. Το πιθανό ψεύδος μιας αρχής της οποίας η αλήθεια βασίζεται στην εμπειρία αφήνει χώρο για να αμφισβητήσουμε το status των αρχών που υποτίθεται ότι εγγυώνται την αλήθεια της. Και τον χώρο αυτό τον κατέλαβε ο Nicolaus d' Autrecourt (1299-1369), ένας συνάδελφος του Jean Buridan στο Πανεπιστήμιο του Παρισιού, ο οποίος και έχει επωνομαστεί «μεσαιωνικός Hume» (cf. Rashdall 1907).

Ο Autrecourt αναγνώρισε ένα είδος απόδειξης. Αποδεικτικά γνωστή είναι μόνο όποια αρχή μπορεί να αναχθεί στον νόμο της μη αντίφασης. Έτσι, μόνο ό,τι δεν μπορούμε να αρνηθούμε χωρίς αντίφαση είναι γνωστό.

Στο δεύτερο γράμμα του στον Bernard του Arezzo, ο Nicolaus καταγράφει τις συνέπειες αυτής της θεμελιώδους σκέψης. Η αρχή της μη αντίφασης (PNC) είναι η *μόνη* πρώτη αρχή – δεν υπάρχει άλλη αρχή που να προηγείται της PNC και η PNC προηγείται κάθε άλλης αρχής. Και άρα η PNC είναι **το πρότυπο της βεβαιότητας**.

Δεν υπάρχουν βαθμοί βεβαιότητας στη γνώση: «η βεβαιότητα των αποδείξεων δεν έχει βαθμούς» (2010, 655).

Δοθέντος του ότι η PNC γίνεται άμεσα γνωστή με «το φυσικό φως», η βεβαιότητα του φυσικού φωτός «είναι βεβαιότητα με την απόλυτη έννοια».

Άρα έπεται πως ό,τι αποδεικνύεται από μια αρχή μέσω του φυσικού φωτός του λόγου, «αποδεικνύεται χωρίς καμιά επιφύλαξη»: το αντίθετο της επομένης δεν είναι συμβατό με την ηγουμένη.

Για τον Autrecourt, **η βεβαιότητα στη γνώση είναι ασύμβατη με το ψεύδος** – από τη στιγμή που η PNC δεν μπορεί να είναι ψευδής. Και το θέτει ως εξής:

Δεν υπάρχει βεβαιότητα πέρα από αυτήν όπου δεν υπάρχει ψεύδος: διότι εάν υπήρχε κάποια στην οποία θα μπορούσε να υπάρχει ψεύδος, έστω ότι υπάρχει το ψεύδος σε αυτή – τότε, από τη στιγμή που η ίδια η βεβαιότητα παραμένει, έπεται ότι κάποιος είναι βέβαιος για κάτι του οποίου η αντίφαση είναι αληθής, χωρίς αντίφαση (2010, 655).

Αυτή είναι μια κρίσιμη θέση. Ας υποθέσουμε ότι κάποιος γνωρίζει με βεβαιότητα ότι P , αλλά είναι δυνατόν η P να είναι ψευδής. Εάν είναι δυνατόν η P να είναι ψευδής, τότε υπάρχει μια περίπτωση S όπου η P είναι ψευδής. Αλλά σε αυτή την περίπτωση S , γνωρίζει κανείς με βεβαιότητα μια πρόταση P η οποία είναι ψευδής. Από τη στιγμή που η όχι- P είναι αληθής στην S , γνωρίζει κανείς με βεβαιότητα ότι P αν και ισχύει ότι όχι- P .

Το επιχείρημα του Autrecourt θέτει ένα δίλημμα: η βεβαιότητα στη γνώση είτε εγκαταλείπεται είτε υποδηλώνει αναγκαία αλήθεια. Δοθέντος του ότι ελάχιστοι, ίσως, θα υιοθετούσαν το πρώτο σκέλος του διλήμματος, η άποψη του Autrecourt είναι ότι θα πρέπει να στραφούμε προς το δεύτερο σκέλος. Όμως τότε δεν μπορεί να υπάρχει βεβαιότητα στη γνώση με οτιδήποτε λιγότερο από μια αλήθεια που νομιμοποιείται από την PNC. Διότι οποιοδήποτε είδος «αναγκαίας αλήθειας» το οποίο είναι ασθενέστερο από εκείνο που νομιμοποιείται από την PNC, οποιαδήποτε «φύσει αναγκαία» αλήθεια, δεν θα μπορούσε να γνωρίζεται με βεβαιότητα.

Ο Buridan, θυμηθείτε, επιτρέπει τη φυσική απόδειξη ή βεβαιότητα. Αυτή υποτίθεται ότι θεμελιώνεται σε σχέσεις φυσικής αναγκαιότητας. Ο Autrecourt δεν δέχεται ότι υπάρχουν τέτοιες σχέσεις. Ή μάλλον αρνείται το ότι μπορούμε ποτέ να έχουμε γνώση των σχέσεων φυσικής αναγκαιότητας.

Θεωρείστε φερ' ειπείν τη δήλωση: «Η φωτιά έρχεται σε επαφή με την καύσιμη ύλη, και δεν υπάρχει κανένα εμπόδιο, άρα θα υπάρξει θερμότητα» (2010, 657). Στο πλαίσιο της μεσαιωνικής επιστήμης, αυτή είναι τυπική περίπτωση μιας φύσει αναγκαίας αλήθειας.

Όμως αυτό δεν ισχύει για τον Autrecourt. Διότι, κατά πρώτον, η φωτιά μπορεί να έρχεται σε επαφή με την καύσιμη ύλη και να μην υπάρχει κανένα εμπόδιο, και ωστόσο **δεν υπάρχει καμία αντίφαση** στη σκέψη ότι δεν υπάρχει θερμότητα. Ο Autrecourt ισχυρίζεται ότι η άνω φυσική αρχή δεν έχει μια PNC- νομιμοποιημένη απόδειξη. Ο λόγος γι' αυτό δεν είναι απλώς ότι ο Θεός θα μπορούσε να δημιουργήσει μια φωτιά χωρίς θερμότητα. **Ο λόγος είναι ότι δεν υπάρχουν αναγκαίες συνδέσεις οποιουδήποτε είδους μεταξύ διακριτών υπάρξεων:**

Από το γεγονός ότι κάποιο πράγμα είναι γνωστό ότι υπάρχει, δεν μπορεί να συναχθεί με αποδεικτικό τρόπο, με τεκμήρια που ανάγονται στην πρώτη αρχή ή στη βεβαιότητα της πρώτης αρχής, ότι αυτό το άλλο πράγμα υπάρχει (2010, 655).

Τι είναι οι διακριτές υπάρξεις;

Εάν τα X και Y είναι τέτοια ώστε η ύπαρξη του X να υποδηλώνει την ύπαρξη του Y , τότε τα X και Y δεν είναι διακριτά.

Έτσι η ύπαρξη των τοίχων ενός σπιτιού δεν είναι κάτι το διακριτό από την ύπαρξη του σπιτιού, καθώς η ύπαρξη του σπιτιού υποδηλώνει την ύπαρξη των τοίχων του. Εδώ ο τοίχος είναι μέρος της ταυτότητας του σπιτιού και επομένως δεν μπορούν να διαχωριστούν πλήρως.

Ωστόσο δεν συμβαίνει το ίδιο στην περίπτωση της φωτιάς η οποία έρχεται σε επαφή με το καύσιμο υλικό και τη θερμότητα. Η θερμότητα δεν είναι μέρος της ταυτότητας της φωτιάς. Και έτσι δεν υπάρχει καμία αντίφαση στο ότι υπάρχει φωτιά χωρίς θερμότητα.

Ο Nicolaus το συνοψίζει όλο αυτό στην παρατήρηση ότι το ίδιο το γεγονός ότι η επομένη ακολουθεί αποδεικτικά από μια ηγουμένη (και ότι έτσι αδύνατον να έχουμε μια ηγουμένη χωρίς την επομένη) θεμελιώνεται στο γεγονός ότι «η επομένη είναι πραγματικά ταυτόσημη με την ηγουμένη ή με μέρος αυτού που δηλώνει η ηγουμένη» (2010, 655).

Η θεώρηση αυτή της ταυτότητας ή της συμπερίληψης της επομένης εξηγεί γιατί δεν υπάρχει φυσική αναγκαιότητα που να μην είναι μεταφυσική ή εννοιολογική αναγκαιότητα.

Ωστόσο ο Autrecourt προχώρησε ένα ακόμη βήμα παραπέρα, καθώς ισχυρίζεται ότι δεν μπορεί να υπάρξει καμία πιθανή γνώση των υποτιθέμενων φυσικών αναγκαιοτήτων, δηλαδή δεν μπορεί να υπάρξει καμία γνώση αυτών στη βάση της εμπειρίας.

Το επιχείρημά του είναι το εξής. Είναι αναγκαίο για την πιθανή γνώση του Y λόγω του X να γνωρίζει κάποιος αποδεικτικά (ή να είναι αποδεικτικά βέβαιος) ότι η επομένη Y «κάποτε θα είναι αληθής μαζί με την ηγουμένη» X . Αλλά δεν μπορεί να είναι κάποιος αποδεικτικά βέβαιος γι' αυτό, διότι από τα πράγματα εκείνα τα οποία κατακτούμε χωρίς να τα συνάγουμε από την εμπειρία, δεν μπορεί τίποτα να συναχθεί αποδεικτικά σχετικά με την ύπαρξη άλλων πραγμάτων. Ο Autrecourt επικαλείται τον «κανόνα» που σημείωσε παραπάνω και που είναι ότι **από το γεγονός ότι υπάρχει το X δεν μπορεί να συναχθεί τίποτα σε σχέση με την ύπαρξη άλλων διακριτών οντοτήτων.**

Το παράδειγμα που χρησιμοποιεί του πιθανολογικού συλλογισμού είναι ενδεικτικό: «επειδή υπήρξε κάποτε φανερό σε εμένα ότι όταν ακουμπώ το χέρι μου στη φωτιά ζεσταίνομαι, είναι επομένως **πιθανό** για εμένα ότι εάν το έβαζα και τώρα θα ζεσταινόμουν».

Αυτή είναι μια εμπειρική συνεπαγωγή από ό,τι συνέβαινε κατά το παρελθόν σε αυτό που θα συμβεί στο μέλλον – και άρα μια επαγωγή.

Ωστόσο ο Autrecourt δεν δέχεται ότι αυτό είναι μια έγκυρη επαγωγή. Γιατί δεν θα γινόταν ποτέ «φανερό στον καθένα ότι, δοθέντων αυτών των πραγμάτων που είναι προφανή χωρίς επαγωγή, θα υπήρχαν ορισμένα άλλα πράγματα, και συγκεκριμένα εκείνα τα άλλα που ονομάζονται υποστάσεις».

Κάθε ζεστή φωτιά είναι ξεχωριστή από κάθε άλλη ζεστή φωτιά. Και άρα η εμφάνιση της μίας δεν συνιστά θεμέλιο για να συναγάγουμε την ύπαρξη άλλων.

Θα μπορούσε ο νους να επικαλείται κάποιες αυταπόδεικτες αρχές, όπως η MP-S του Scotus: «οτιδήποτε συμβαίνει σε πάρα πολλά πράγματα από μίαν αιτία που δεν είναι ελεύθερη, είναι το φυσικό αποτέλεσμα της αιτίας»;

Στο *Exigitordo* του ο Nicolaus αποκλείει αυτή την πιθανότητα:

Μόνο η δόξα [*habitus conjecturativus*], όχι η βεβαιότητα, αφορά πράγματα τα οποία γίνονται γνωστά μέσω της εμπειρίας, κατά τον τρόπο που λέγεται ότι το ραβέντι θεραπεύει τη χολέρα, ή ότι ένα μαγνήτης έλκει το σίδηρο. Όταν αποδεικνύεται ότι η επιβεβαίωση [έρχεται] από την πρόταση που υπάρχει στο νου η οποία δηλώνει πως ό,τι συνήθως παράγεται από μια μη ελεύθερη αιτία είναι το φυσικό της αποτέλεσμα, ρωτάω τι αποκαλείς φυσική αιτία; Μίαν αιτία η οποία παρήγαγε ό,τι συνήθως συνέβαινε και που θα εξακολουθήσει να το παράγει και στο μέλλον εάν [η αιτία] διαρκεί και βρίσκει εφαρμογή; Τότε η ελάσσων προκείμενη δεν είναι γνωστή. Ακόμη και αν συνήθως παράγεται κάτι, δεν είναι ωστόσο βέβαιο εάν αυτό θα πρέπει να παράγεται και στο μέλλον (1971, §237, 119).

Το πρόβλημα με την MP-S του Scotus, όπως εξηγεί ο Nicolaus, είναι ότι συνιστά **λήψη του ζητουμένου**.

Διότι για να αποκαλέσουμε X τη φυσική αιτία του Y , θα πρέπει το X να έχει παραγάγει το Y στο παρελθόν και «να εξακολουθήσει να το παράγει και στο μέλλον».
Αλλά αυτή η προκείμενη δεν είναι γνωστή.

Για να είναι αυτή γνωστή θα πρέπει να θεωρηθεί ότι θεμελιώνεται στην αρχή της μη αντίφασης. Αλλά όπως αναφέρει ο Nicolaus στην τελευταία πρόταση του παραθέματος, αυτό δεν είναι δυνατό.

Για να το θέσουμε διαφορετικά, το επιχείρημα του Autrecourt είναι το εξής. Ο ρόλος της MS-S σε ένα αποδεικτικό επιχείρημα θα ήταν ο εξής:

Εάν η X είναι η φυσική αιτία του Y , τότε το Y ακολουθεί το X (MP-S—μείζων προκείμενη)

X είναι η φυσική αιτία του Y (ελάσσων προκείμενη)

Επομένως, το Y ακολουθεί την X

Πώς όμως γνωρίζουμε ότι το X είναι η φυσική αιτία του Y ;

Για να είναι το X φυσική αιτία του Y , θα πρέπει όχι μόνο το Y να ακολουθούσε ως τώρα το X , αλλά το Y να εξακολουθήσει να ακολουθεί το X . Αυτό δεν μπορεί να είναι αποδεικτικά γνωστό, ούτε μπορούμε και να το γνωρίζουμε στη βάση της εμπειρίας.

Θα μπορούσε να ισχύει ότι υπάρχει μια φυσική κλίση/ροπή του νου προς την αλήθεια, όπως έχει υποστηρίξει ο Buridan;

Αν και ο Autrecourt δεν το αναφέρει ρητά, φαίνεται να υποδηλώνει ότι ούτε αυτός είναι ένας βιώσιμος τρόπος θεμελίωσης της επαγωγικής γνώσης. Διότι ο ίδιος αμφιβάλλει για το ότι «ο νους είναι ο ίδιος για κάθε άνθρωπο». Για αυτόν οι άνθρωποι έχουν διαφορετικές διανοητικές ικανότητες, και από τη στιγμή που κάθε λειτουργία εκδηλώνεται στην πλήρη δύναμή της, έπεται ότι δεν ισχύει το ότι όλοι οι άνθρωποι έχουν τον ίδιο νου.

Άρα θα έλεγε κανείς ότι δεν υπάρχει μια καθολική (χαρακτηριστική σε όλους τους ανθρώπους) φυσική κλίση του νου προς την αλήθεια, διότι εάν υπήρχε μια τέτοια καθολική κλίση, θα υπήρχε και ο ίδιος νους σε όλους τους ανθρώπους.

Συμπερασματικά:

□ Ο Nicolaus δεν αρνείται το ότι η επαγωγή έχει να κάνει με την εξαγωγή γενικών συμπερασμάτων. Εκείνο το οποίο αμφισβητεί είναι το ότι έχει ό,τι χρειάζεται για να προσφέρει γνώση. Ακόμη και αν εκείνοι που βασίζονται στην «επαγωγή από κάποιες ατομικές περιπτώσεις» νομίζουν ότι η καθολική γενίκευση είναι «φανερή σε αυτούς», αυτή δεν μπορεί να είναι αντικειμενικά φανερή. Διότι δεν είναι αντικειμενικά φανερό στη βάση των παρατηρήσεων ατομικών περιπτώσεων το ότι ακόμη και τα μη παρατηρηθέντα άτομα έχουν την ίδια φύση, πράγμα που σημαίνει ότι μπορούμε να σκεφθούμε χωρίς αντίφαση ότι δεν έχουν.

Κάποιες φορές οι άνθρωποι λένε και ότι κάτι που είναι εν μέρει μόνο φανερό είναι εντελώς φανερό σε αυτούς. Για παράδειγμα, κάποιος αναφέρει μια καθολική πρόταση την οποία έχει αποδεχθεί μόνο μέσω επαγωγής από κάποιες ατομικές περιπτώσεις. Μερικές φορές την προτείνει λέγοντας ότι «αυτή είναι φανερή σε εμένα». Και ωστόσο τίποτα δεν είναι φανερό σε αυτόν πέρα από τις ατομικές εκείνες προτάσεις στις οποίες έχει στηρίξει την επαγωγή. Και ούτε είναι ακόμη φανερό σε αυτόν ότι τα άτομα αυτά είναι της ίδιας φύσεως όσον αφορά το κατηγορούμενο (1971, §234, 115).

❑ Ο νους βρίσκεται σε μια κατάσταση δόξας, μάλλον, ό,τι ο ίδιος είχε περιγράψει ως συνήθεια συμπερασμού (*habitus conjecturativus*), όταν οδηγείται σε μια γενίκευση με την επαγωγή.

❑ Η παρατήρηση των παρελθουσών περιπτώσεων ραβεντιού που θεράπευσε τη χολέρα ή μαγνητών που έλκυαν σίδηρο προκαλεί τη συνήθεια αυτή του συμπερασμού ότι «το ραβέντι θεραπεύει τη χολέρα, ή ότι ένα μαγνήτης έλκει το σίδηρο».

Η σταθερή σύνδεση στο παρελθόν (π.χ. μαγνητών που έλκυαν κομμάτια σιδήρου) δημιουργεί τη συνήθεια που, με τη σειρά της, «παράγει ένα συμπέρασμα που εκφράζει τον καθολικό χαρακτήρα της σύνδεσης».

❑ Ενώ ο Buridan επέτρεψε μια πολλαπλότητα πρώτων αρχών, κάθε μία εκ των οποίων προκύπτει με μια τοπικά δικαιολογημένη επαγωγή, νομιμοποιημένη από τη φυσική κλίση του νου προς την αλήθεια, ο Autrecourt επέτρεψε μία μόνο πρώτη αρχή, την PNC, ως μία αρχή η οποία υπόκειται κάθε βεβαιότητας ή απόδειξης.

❑ Η επαγωγή δεν είναι δυνατόν έτσι να νομιμοποιεί τη γνώση με βεβαιότητα των καθολικών φυσικών αρχών.

❑ Αλλά, κατά έναν ενδιαφέροντα τρόπο, στον Autrecourt μια πολλαπλότητα καθολικών φυσικών αρχών φαίνεται να υπόκειται σε μια συνήθεια συμπερασμού.

Καταληκτικές Σκέψεις

□ Η επαγωγή στους μέσους χρόνους συνδέεται με τη σκέψη ότι ο κόσμος έχει μια σταθερή μεταφυσική δομή φυσικών αναγκαιοτήτων. Ακόμη και οι νομιναλιστές δεν το αρνήθηκαν αυτό, αν και θεώρησαν ότι αυτό το οποίο θεμελιώνει την καθολικότητα και την αναγκαιότητα των επαγωγικά συναχθεισών αρχών δεν είναι οι σχέσεις μεταξύ των καθόλου ως *res communis*, αλλά ομοιότητες και διαφορές μεταξύ των ατόμων.

□ Όμως η επαγωγή δεν θα μπορούσε να οδηγήσει σε γνώση φύσει αναγκαίων καθολικών αρχών – και, έτσι η επαγωγή δεν θα μπορούσε να αποκαλύψει αυτή την αυστηρή μεταφυσική δομή – εκτός και αν ο νους έπαιζε έναν απαραίτητο ρόλο σε αυτό.

□ Από τη στιγμή που ο ρόλος αυτός έγινε αντικείμενο αμφισβήτησης, άρχισαν να παρουσιάζονται οι σκεπτικιστικές προκλήσεις όπως και οι πιο ασθενείς έννοιες της απόδειξης και της γνώσης.

□ Αν και προϋπέθεταν ένα αριστοτελικό πλαίσιο επιστήμης, οι μεσαιωνικοί φιλόσοφοι ανέπτυξαν σύνθετες και ανταγωνιστικές θεωρήσεις της επαγωγής. Θεώρησαν ότι η επαγωγή είναι ο δρόμος για καθολικές και φύσει αναγκαίες αρχές και είχαν στόχο να δείξουν πώς αυτό το οποίο ονομάσαμε βασικό δίλημμα της επαγωγής θα μπορούσε να αποφευχθεί – πώς, δηλαδή, μπορεί να γεφυρωθεί το χάσμα ανάμεσα σε μια ατελή και μία τέλεια επαγωγή.

□ Αν και η επαγωγή απαιτεί την παρατήρηση επιμέρους παραδειγμάτων, η πλήρης απαρίθμηση δεν θεωρήθηκε αναγκαία επειδή ο νους θεωρήθηκε ότι συμπληρώνει το κενό ανάμεσα στα παρατηρηθέντα παραδείγματα και τα μη παρατηρηθέντα και θεμελιώνει το ότι το καθόλου ισχύει επίσης και για τα μη παρατηρηθέντα παραδείγματα.

□ Το πώς ο νους το κάνει αυτό υπήρξε αντικείμενο διαμάχης. Από το φυσικό φως του λόγου, στις αυταπόδεικτες αρχές των επαγωγών και τη φυσική κλίση του νου προς την αλήθεια, σε όλες τις περιπτώσεις η καθολική αρχή ήταν φύσει αναγκαία: από τη στιγμή που η άρνηση μιας καθολικής αρχής δεν οδηγεί σε αντίφαση, η αρχή δεν ισχύει με απόλυτη αναγκαιότητα.

□ Ήταν όμως ακριβώς αυτό το χάσμα ανάμεσα στη φυσική αναγκαιότητα και τη μεταφυσική αναγκαιότητα που κατέστησε δυνατή την άρνηση της ίδιας της ιδέας της φυσικής αναγκαιότητας, ώστε η μόνη αναγκαιότητα να είναι αυτή που διέπεται από το νόμο της μη αντίφασης.

□ Την ίδια στιγμή, προσδιορίστηκε η βεβαιότητα με την οποία γίνονται γνωστές οι καθολικές αρχές που προκύπτουν μέσω της επαγωγής.

□ Αναπτύχθηκαν λιγότερο απαιτητικές έννοιες της επιστήμης, όπως η ιδέα ότι υπάρχει μόνο δόξα ή μια συνήθεια συμπερασμού η οποία συνδέεται με την επαγωγή.