

Φύση και ιστορία στη φιλοσοφία του διαφωτισμού*

Στην εργασία αυτή εξετάζεται η σχέση φύσης και ιστορίας όπως αναλύεται από ορισμένους φιλοσόφους του γαλλικού διαφωτισμού. Η ειδικότερη αναφορά στο γαλλικό Διαφωτισμό, παρόλο που ο διαφωτισμός υπήρξε ευρωπαϊκό ρεύμα, δικαιολογείται για τους παρακάτω λόγους: ο γαλλικός διαφωτισμός διέδωσε και εκλαΐκευσε ιδέες που αρχικά αναπτύχθηκαν στην Αγγλία και συνδέθηκαν με την αισθησιαρχία και τη θεωρία του Locke για την ανεξιθρησκεία καθώς και με την κοσμολογία του Νεύτωνα, ιδίως με την τάση για αναγωγή όλων των φυσικών φαινομένων στο νόμο της παγκόσμιας έλξης που υπάρχει στο Νεύτωνα. Πολλές άλλες βασικές ιδέες του γαλλικού διαφωτισμού, όπως ο ντεϊσμός, δηλαδή η άποψη ότι δεν πρέπει να αποδίδονται στη θεότητα ιδιότητες ασυμβίβαστες με τις απαιτήσεις και τις αντιληπτικές δυνατότητες του ορθού λόγου¹, αναπτύχθηκαν επίσης στην Αγγλία².

Ο γαλλικός διαφωτισμός οδήγησε όμως τις ιδέες αυτές ως τις έσχατες θεωρητικές και πρακτικές συνέπειές τους. Έτσι λ.χ. ο υλισμός στη Γαλλία, σε αντίθεση με τον υλισμό του άγγλου χημικού Priestley, συνδέθηκε σαφώς με τον αθεϊσμό³. Η θεωρία για την ανεξιθρησκεία, που αναπτύχθηκε από τον Locke, συνδέθηκε από το Βολταίρο με τον αγώνα κατά της ρωμαιοκαθολικής εκκλησίας και την πάλη για την αποκατάσταση ορισμένων θυμάτων του θρησκευτικού φανατισμού, όπως ο Calas, ο Labarre και άλλοι.

Εξάλλου, η γαλλική αστική τάξη, ιδίως μετά από διάφορες οικονομικές και κοινωνικές αναστατώσεις, όπως αυτή που προκλήθηκε από την αποτυχία της προσπάθειας του Law επί αντιβασιλείας του δούκα της Ορλεάνης να λύσει το οικονομικό πρόβλημα της Γαλλίας με την καθιέρωση του πιστωτικού συστήματος, του χαρτονομίσματος και των μετοχών, καθώς και μετά από τις αποτυχημένες προσπάθειες για μεταρρύθμιση του δικαίου, της διοίκησης και του φορολογικού συστήματος που έγιναν από τους Maupeou, du Terray, d'Aiguillon και άλλους κατά την περίοδο της βασιλείας του Λουδοβίκου ΙΕ', ένωθε περιφρόνηση για τους ευγενείς. Δεν προσδοκούσε

* Δημοσιεύθηκε στο *Θεμέλια των Επιστημών*, Έκδοση της Ένωσης Ελλήνων Φυσικών, αρ. 3, 1981.

από τη μοναρχία την αναγνώριση των πολιτικών και νομικών της δικαιωμάτων κατά τρόπο που να εναρμονίζονται προς την αυξημένη οικονομική της δύναμη και κοινωνική επιρροή της⁴. Ο γαλλικός διαφωτισμός συνδέθηκε με αιτήματα όπως η ελευθερία των οικονομικών συναλλαγών, η ελεύθερη διακίνηση των εμπορευμάτων και των σιτηρών, η κατάργηση των προνομίων των φεουδαρχών, η ενοποίηση και η κωδικοποίηση του δικαίου⁵, που ήσαν χαρακτηριστικά αιτήματα της αστικής τάξης. Επειδή η γαλλική μοναρχία δεν είχε τη δυνατότητα να αναμετρηθεί ανοιχτά με τους φεουδάρχες και να ικανοποιήσει τις επιδιώξεις αυτές προχωρώντας στις αναγκαίες μεταρρυθμίσεις, ο γαλλικός διαφωτισμός κατέληξε σε επαναστατικές συνέπειες, παρόλο που οι γάλλοι διαφωτιστές κατά κανόνα δεν τις ήθελαν.

Έτσι, στη Γαλλία δεν έγινε ο συμβιβασμός αστικής τάξης και φεουδαρχών που έγινε στην Αγγλία με την «ένδοξη επανάσταση» του 1688⁶. Δεν αναπτύχθηκε στη Γαλλία διαφωτισμός εκ των άνω όπως έγινε στην Πρωσία με τον Φρειδερίκο Β', στην Αυστρία με τον Ιωσήφ Β' και στη Ρωσία με τον Πέτρο Α' και την Αικατερίνη Β'. Η γαλλική αστική τάξη δεν είχε την ατολμία της πρωσικής αστικής τάξης που ένιωθε διοικητικά, κοινωνικά και ηθικά εξαρτημένη από τους ευγενείς. Γι' αυτό και ο γαλλικός διαφωτισμός δεν μπορούσε να δεχτεί ότι ο διαφωτισμός είναι μόνο φωτισμός της συνείδησης, ότι ο χώρος του είναι η λεγόμενη «εσωτερικότητα», ότι τα κύρια αιτήματά του είναι μόνο η ελευθερία της σκέψης, η θρησκευτική ελευθερία, η νοητική και ηθική ωριμότητα όπως δέχονταν οι γερμανοί διαφωτιστές και ιδιαίτερα ο Καντ στο γνωστό δοκίμιό του *Απόκριση στο ερώτημα τι είναι διαφωτισμός* (1784)⁷. Γι' αυτούς ο διαφωτισμός συνοψιζόταν στο σύνθημα «τόλμα να γνωρίζεις». Για τους γάλλους διαφωτιστές αντίθετα, ο διαφωτισμός συνδέεται με την κριτική της φεουδαρχικής τάξης, διοίκησης, ηθικής, του «παλαιού» νομικού και κοινωνικού καθεστώτος και με μια κοινωνική και πολιτική οργάνωση που να συμφωνεί με τις απαιτήσεις του «ορθού λόγου» και της ανθρώπινης φύσης. Οι απαιτήσεις αυτές δικαίωναν τα αιτήματα της γαλλικής αστικής τάξης⁸, όπως τουλάχιστον τα ερμήνευαν οι γάλλοι διαφωτιστές.

Ο γαλλικός Διαφωτισμός κατανοείται πληρέστερα αν γίνει αναφορά σε ό,τι αρνιέται. Γυρεύει να απαλλάξει το ανθρώπινο λογικό από τη δεισιδαιμονία και την αυθεντία. Δεισιδαιμονία είναι κάθε τι που μας προκαλεί άκριτο φόβο ή απεριόριστο θαυμασμό, μόνο και μόνο γιατί δεν προσπαθούμε να το εξηγήσουμε λογικά, ενώ μια λογική εξήγησή του θα ήταν δυνατή⁹. Αυθεντία είναι κάθε αντίληψη, πίστη, θεσμός, ηθικός, νομικός ή αισθητικός κανόνας, θρησκευτικό δόγμα και φιλοσοφική θεωρία που επιβάλλεται στον ανθρώπινο νου λόγω του «κύρους» της, δηλαδή επειδή διατυπώθηκε ή καθιερώθηκε από κάποιον του οποίου η γνώμη θεωρείται εκ προοιμίου και αναπόδεικτα έγκυρη. Σύμφωνα με το άρθρο «αυθεντία» (*autorité*) της *Εγκυκλοπαίδειας* των διαφωτιστών, επίκληση της αυθεντίας μπορεί να γίνει μόνο από τη θρησκευτική πίστη. Η άποψη αυτή δεν σημαίνει μερική έστω δικαίωση της

αυθεντίας, αλλά αμφισβήτηση της θρησκευτικής πίστης και δικαίωση της επιστήμης, της οποίας οι μέθοδοι απόδειξης και επαλήθευσης είναι ασυμβίβαστες με το πνεύμα της αυθεντίας¹⁰. Η επιστήμη για τους διαφωτιστές ξεκινάει από ορισμένες προϋποθέσεις. Τέτοιες προϋποθέσεις είναι ότι τόσο τα φυσικά όσο και τα ανθρώπινα φαινόμενα διέπονται από νόμους, η γνώση των οποίων επιτρέπει την πρόβλεψή τους¹¹. Οι προϋποθέσεις αυτές δεν είναι δυνατό να εξομοιωθούν με τις δεισιδαιμονίες και το πνεύμα της αυθεντίας που εμπνέουν οι ιερείς και επιβάλλουν οι δεσπότες. Οι προϋποθέσεις της επιστήμης ανακαλύπτονται και επιβεβαιώνονται από το λογικό. Η εύρεσή τους προϋποθέτει το φωτισμό και την ωριμότητα του λογικού.

Εξαιτίας των προϋποθέσεων που δέχεται, της μεθόδου με την οποία εξετάζει το αντικείμενό της και ελέγχει τις προτάσεις της, η επιστήμη εξοικειώνει το ανθρώπινο πνεύμα με την αρχή ότι αληθινό είναι ό,τι είναι σαφές, γιατί μπορεί να επαληθευτεί σε σχέση με εμπειρικά δεδομένα ή γιατί αποδεικνύεται με αφετηρία αρχές, που εξαιτίας της απλότητάς τους επιβάλλονται στην ανθρώπινη νόηση.

Έτσι, το ανθρώπινο πνεύμα, όταν σκέπτεται επιστημονικά, προσδιορίζει τις ιδιότητες των όντων και ιδιαίτερα των φυσικών σωμάτων, ξεκινώντας από αυτές που είναι προσιτές στις αισθήσεις όπως το χρώμα και προχωρώντας στον προσδιορισμό εκείνων που τις προϋποθέτουν, όπως το σχήμα¹².

Κάθε επιστήμη έχει, ή τείνει να αναπτύξει, τη δική της γλώσσα¹³. Έτσι, η καλλιέργεια της επιστήμης συνηθίζει το ανθρώπινο πνεύμα στην ακριβολογία και στην αποφυγή της ρευστότητας, της αοριστίας και της ασάφειας ενός κειμένου όπως ο *Τίμαιος* του Πλάτωνα, που, σύμφωνα με τους διαφωτιστές, είναι ακατάληπτο και χαρακτηριστικό δείγμα του πνεύματος της αυθεντίας¹⁴.

Εξάλλου, ο δέκατος όγδοος αιώνας είναι η εποχή της «επιστημονικής επανάστασης»¹⁵, που συνεπάγεται τη δημιουργία νέου συστήματος υποθέσεων για τη φύση, που προϋποθέτει τα προηγούμενα αλλά επίσης βρίσκεται σε σχέση ασυνέχειας προς αυτά, όπως λ.χ. η κοσμολογία του Νεύτωνα σε σχέση με την κοσμολογία του Κοπέρνικου. Η επιστημονική επανάσταση συνεπάγεται και την επανάσταση στην τεχνική και τα όργανα της έρευνας. Ο αστρονόμος Bailly λ.χ. συνδέει την επανάσταση στην επιστήμη με τη χρήση πιο τελειοποιημένων τηλεσκοπίων. Η επιστημονική επανάσταση του δέκατου όγδου αιώνα συνεπάγεται και στροφή προς νέες περιοχές της φύσης όπως είναι τα φαινόμενα της ζωής, την ανάπτυξη νέων επιστημονικών κλάδων όπως είναι οι επιστήμες της ζωής και οι επιστήμες του ανθρώπου, την καινούργια χρήση παραδοσιακών κατηγοριών, όπως η κατηγορία της ιστορίας σε σχέση με τα φυσικά φαινόμενα και τα φαινόμενα της ζωής. Εξάλλου, φιλόσοφοι του Διαφωτισμού, όπως ο Condorcet στη Γαλλία και ο Priestley στην Αγγλία, συνειδητοποιούν ότι μια επιστημονική επανάσταση δεν είναι δυνατή χωρίς ριζικές κοινωνικές μεταβολές¹⁶.

Η άποψη ότι η επιστήμη ελευθερώνει το ανθρώπινο πνεύμα από την πρόλη-

ψη, την αυθεντία και τη δεισιδαιμονία προϋποθέτει και την αναγνώριση της δυνατότητας της επιστήμης να μεταβάλλει τη ζωή του ανθρώπου, εξασφαλίζοντάς του τη δυνατότητα να κυριαρχήσει πάνω στη φύση και να τη μεταβάλλει για να ικανοποιήσει τις ανάγκες του, τελειοποιώντας ταυτόχρονα τις νοητικές του ικανότητες. Η συνειδητοποίηση της συνάφειας επιστήμης και τεχνικής εξηγείται από τις πρακτικές εφαρμογές της επιστημονικής έρευνας κατά το δέκατο όγδοο αιώνα. Έτσι λ.χ. ο προσδιορισμός των νόμων της κίνησης των ουρανίων σωμάτων έχει ως αποτέλεσμα τη βελτίωση και την τελειοποίηση των μεθόδων και των εργαλείων και συσκευών που χρησιμεύουν για τη μέτρηση του χρόνου. Ο απειροστικός λογισμός προϋποθέτει και συμβάλλει στην ακρίβεια των πινάκων που χρησιμοποιούν οι ναυτιλλόμενοι. Ο ακριβής προσδιορισμός των γεωγραφικών συντεταγμένων αποτελεί ανάγκη της ναυσιπλοΐας και ταυτόχρονα στόχο της αστρονομικής έρευνας¹⁷.

Το γεγονός ότι η εξέλιξη της επιστήμης επηρεάζει την εξέλιξη της τεχνικής και επηρεάζεται από αυτήν κατά το δέκατο όγδοο αιώνα συνδέεται με την ύπαρξη των Ακαδημιών. Σε ορισμένες από αυτές, ιδιαίτερα στην αυτοκρατορική ακαδημία των επιστημών της Πετρούπολης, η επιστημονική έρευνα είναι αυστηρά προγραμματισμένη. Ένας από τους στόχους της είναι η ανάπτυξη των πλουτοπαραγωγικών πηγών των αντίστοιχων χωρών και η κατ' αυτόν τον τρόπο διασφάλιση της οικονομικής και εθνικής ανεξαρτησίας τους¹⁸.

Η πρακτική αυτή βρίσκει τη θεωρητική έκφραση και συστηματοποίησή της στο φιλοσοφικό στοχασμό. Από το λήμμα «μεταλλουργία» της *Εγκυκλοπαίδειας*, που γράφτηκε από τον d'Holbach, συνάγεται ότι η τεχνική της εξόρυξης και της επεξεργασίας του μετάλλου είναι συνυφασμένη με διαδικασίες όπως η ανάλυση ενός όλου στα στοιχεία του και η επαλήθευση ορισμένων εικασιών γύρω από την αντοχή του μετάλλου σε ορισμένη θερμοκρασία. Η εργασία του τεχνίτη με την οποία προσαρμόζει όλες τις πράξεις, τις κινήσεις, τα εργαλεία και τα υλικά του προς το σκοπό που θέλει να πραγματοποιήσει αποτελεί μια μορφή σύνθεσης. Έτσι, η φιλοσοφία των διαφωτιστών αναζητεί στις διαδικασίες της τεχνικής μια πρακτική προδιαγραφή των νοητικών διαδικασιών και λειτουργιών που αποτελούν την επιστημονική σκέψη.

Από τη θεώρηση αυτή της τεχνικής προκύπτει μια θετική αξιολόγηση των «μηχανικών τεχνών», δηλαδή αυτών που ικανοποιούν άμεσες ανάγκες της καθημερινής ζωής, αντίθετα προς τον υποβιβασμό τους που επεκράτησε στην αρχαιότητα και το μεσαίωνα. Σύμφωνα με τον d'Alembert, που συνοψίζει τις αντιλήψεις που επικρατούν στην εποχή του Διαφωτισμού για τις μηχανικές τέχνες, αυτές υπερτερούν σε σύγκριση με τις «ελευθέριας» ως προς τη χρησιμότητά τους και την ευρεία διάδοσή τους. Προϋποθέτουν μια εξαιρετική διεισδυτικότητα και αγχίνοια στους άγνωστους «ευεργέτες του ανθρώπινου γένους» που τις ανακάλυψαν και τις καλλιέργησαν¹⁹. Η αλληλεξάρτηση τεχνών και επιστημών προϋποθέτει την

αναγωγή τους σε ορισμένες κοινές γενικές αρχές, γιατί «πολλές από τις επιστήμες είναι τέχνες, αν τις θεωρήσουμε από την πρακτική άποψή τους»²⁰.

Η ανάπτυξη της επιστήμης και της τεχνικής κατά το δέκατο όγδοο αιώνα έχει ως αποτέλεσμα τον περιορισμό της μεταφυσικής και της θεολογίας στην «εσωτερική ζωή» και στο «επέκεινα», σε ένα κόσμο εξωαισθητό ή υπεραισθητό.

Οι φιλόσοφοι του Διαφωτισμού, π.χ. ο Βολταίρος στις *Παρατηρήσεις* πάνω στις σκέψεις του κ. Πασκάλ, κατέληξαν στην άποψη ότι με τα φαινόμενα αυτά, που είναι απρόσιτα στην ανθρώπινη γνώση και ως ένα βαθμό δημιουργήματα μιας φαντασίας υποταγμένης στις προλήψεις και δεισιδαιμονίες, ο άνθρωπος δεν πρέπει να ασχολείται καθόλου²¹.

Υπάρχει στους διαφωτιστές η άποψη πως ό,τι αναφέρεται στο «επέκεινα» δεν μπορεί να είναι αντικείμενο επιστήμης. Η επιστήμη αναφέρεται στη φύση. Η επιστημονική εξήγηση της φύσης αποκλείει την τελεολογική που συσχετίζει τη φύση με τα σχέδια της Θείας Πρόνοιας. Έτσι, η επιστήμη προσφέρει στη φιλοσοφία του Διαφωτισμού τα επιχειρήματα που αποκλείουν τη μεταφυσική και θεολογούσα εξήγηση για τον κόσμο και τον άνθρωπο και περιορίζουν το ρόλο της σε ένα αμφισβητούμενο και ακαθόριστο «επέκεινα»²² ή μια αφηρημένη εσωτερικότητα.

Η αντιμεταφυσική αντίληψη για τη φύση που δέχονται οι Διαφωτιστές φαίνεται στο άρθρο «φύση» της *Εγκυκλοπαίδειας*. Το άρθρο αυτό απηχεί πιθανώς ερμηνεία του d'Alembert για την έννοια της φύσης που προϋπόθετε η κοσμολογία του Νεύτωνα. Σύμφωνα με το άρθρο αυτό «όταν μιλούμε για τη δράση της φύσης δεν εννοούμε τίποτε άλλο από την επίδραση που ασκούν αμοιβαία τα φυσικά σώματα τα μεν στα δε σύμφωνα με τους νόμους της κίνησης που όρισε ο Δημιουργός. Η επίδραση που ασκούν τα φυσικά σώματα τα μεν στα δε ονομάζεται πιο κυριολεκτικά «μηχανισμός» των φυσικών σωμάτων»²³.

Τυπικά το άρθρο παραπέμπει στο άρθρο «Θεία Πρόνοια» για να υποδηλώσει ότι η τάξη της φύσης ανταποκρίνεται στα σχέδια της Θείας Πρόνοιας. Ωστόσο, από το περιεχόμενό του συνάγεται ότι ο «μηχανισμός» των φυσικών σωμάτων εξηγείται επαρκώς σε σχέση με τους νόμους της κίνησης. Ο «μηχανισμός» αυτός δεν προϋποθέτει την παρέμβαση του Θεού κάθε στιγμή, όπως συνέβαινε με τον οκαζιοναλισμό του Melebranche.

Σύμφωνα με το άρθρο αυτό, που συνοψίζει την άποψη του d'Alembert και έμμεσα του Νεύτωνα για τη φύση, αυτή θεωρείται σαν ένα σύνολο φυσικών σωμάτων, καθένα από τα οποία επενεργεί στο άλλο και δέχεται την επενέργειά του σύμφωνα με τους νόμους της μηχανικής. Με την άποψη αυτή αφαιρείται από τη φύση κάθε ποιοτικό στοιχείο και αποκλείεται κάθε ιδέα διάκρισης των φυσικών όντων σε ανώτερα και κατώτερα²⁴. Μια τέτοια ιδέα προέκυπτε από τη φυσική του Αριστοτέλη, όπως την ερμήνευσαν οι Σχολαστικοί και όπως εξακολουθούσε να διδάσκεται στα πανεπιστήμια, ιδίως των ρωμαιοκαθολικών χωρών²⁵, κατά το δέκα-

το όγδοο αιώνα. Η ισοπεδωτική αντίληψη για τη φύση συνδέεται με την άποψη ότι στη φύση υπάρχει συνέχεια, κανονικότητα και συνοχή²⁶, χωρίς ιεραρχία. Με την αντίληψη αυτή αφαιρείται από τις κοινωνικές και ηθικές διακρίσεις που συντηρούσε η φεουδαρχική ιδεολογία κάθε αντίκρουσμα στην τάξη της φύσης. Η ισοπεδωτική αντίληψη του Νεύτωνα, του d'Alembert και του συντάκτη του λήμματος «φύση» της *Εγκυκλοπαίδειας* δικαιώνει ιδεολογικά τις αντιφεουδαρχικές επιδιώξεις της αστικής τάξης. Η δυναμική αντίληψη για το σύμπαν που εκφράζει η άποψη αυτή για τη φύση μπορεί να θεωρηθεί ότι δικαιώνει το δυναμισμό του πρώιμου καπιταλισμού των χρηματιστών, εμπόρων, κερδοσκόπων, φοροεισπρακτόρων, όπως τον απεικονίζει ο *Turcaret* του Lesage και άλλοι χαρακτήρες της λογοτεχνίας του δέκατου όγδοου αιώνα, π.χ. των μυθιστορημάτων του Fielding.

Ωστόσο, η εξάρτηση της φύσης από τη Θεία Πρόνοια δεν παύει να υπάρχει στις αναλύσεις του Νεύτωνα και του d'Alembert. Η εξάρτηση αυτή κατ' αρχήν αποκλείει οιαδήποτε έννοια ιστορίας της φύσης ή εξέλιξης της φύσης. Εφ' όσον η τάξη της φύσης εξακολουθεί να εκφράζει τις βουλές της Θείας Πρόνοιας και εφ' όσον οι βουλές αυτές, όσο και αν είναι ανεξιχνίαστες, είναι εξ ορισμού αμετάβλητες, η τάξη της φύσης που τις προϋποθέτει, έστω και έμμεσα, δεν μπορεί να μεταβληθεί σε σημαντικό βαθμό. Οι νόμοι της μηχανικής που διέπουν τη δράση και αμοιβαία επενέργεια των φυσικών σωμάτων ισχύουν αιώνια ακριβώς όπως αιώνιες και αμετάβλητες είναι οι βουλές της Θείας Πρόνοιας που τους δημιουργήσαν²⁷.

Ο Διαφωτισμός, όπως είναι γνωστό, επηρεάζεται και από τον πανθεισμό του Spinoza παρόλο που οι διαφωτιστές τον χαρακτηρίζουν, ακολουθώντας τη συνήθεια που επικρατεί ως την εποχή του γερμανικού ιδεαλισμού, «ασεβής». Ο Spinoza αρνιέται την ύπαρξη ενός Θεού («υπερβατικού») ξεχωριστού από τη φύση, προσωπικού, δημιουργού του κόσμου εκ του μηδενός και «εν χρόνω». Η φύση είναι αιώνια και ο Θεός ταυτίζεται με αυτήν ή τουλάχιστο με τα μη αναπτυγμένα, διαφοροποιημένα και εξειδικευμένα κατηγορήματά της. Κατά το δέκατο όγδοο αιώνα ο Spinoza θεωρείται υλιστής. Του αποδίδεται η άποψη ότι δεν υπάρχει τίποτε έξω από τη φύση. Ο Βολταίρος υπαινίσσεται την ταύτιση αυτή Spinoza και υλισμού στο λήμμα *Άθεος* του *Φιλοσοφικού Λεξικού*. Γράφει ότι η άποψη, που αποδίδει στον Θωμά τον Ακινάτη και τον Spinoza, πως «η δύναμη του ουρανού αρκεί για τη γένεση των κατώτερων ζώων από φαινόμενα αποσύνθεσης» δεν θα διέφερε καθόλου αν η έκφραση «δύναμη της φύσης» αντικαθιστούσε την έκφραση «δύναμη του ουρανού»²⁸.

Η υλιστική αντίληψη για τη φύση προϋποθέτει ότι δεν υπάρχει τίποτε έξω από αυτήν, ότι ο άνθρωπος δεν αποτελεί ξεχωριστό «βασίλειο», ότι το «ανθρώπινο πνεύμα», σύμφωνα με την ορολογία των διαφωτιστών, είναι αποτέλεσμα φυσικών και φυσιολογικών όρων και ως ένα βαθμό αποτέλεσμα των επιδράσεων του κοινωνικού περιβάλλοντος. Τις απόψεις αυτές για τη σχέση πνεύματος και φυσιολογίας, πνεύματος και κοινωνίας αναπτύσσουν αντίστοιχα οι d'Holback και Ελβέτιος. Γενι-

κά, η υλιστική αντίληψη για τη φύση τη θεωρεί ως κάτι το άπειρο, που συνεπώς περιλαμβάνει κάθε τι που υπάρχει γιατί αν υπήρχε κάτι έξω από τη φύση, τούτο θα περιόριζε την ύπαρξή της και η φύση θα ήταν πεπερασμένη. Η υλιστική αντίληψη για τη φύση είναι επίσης μονιστική, αποκλείει οποιαδήποτε δυϊστική οντολογία ή την διάκριση ανάμεσα στο «είναι» και στο «δέον» στο οποίο θα αναφέρονταν οι «αξιολογικές κρίσεις» σε αντίθεση με τις «περιγραφικές». Σύμφωνα λ.χ. με τον La Mettrie τα ανθρώπινα πάθη είναι το ίδιο φυσικά με τις πλημμύρες του Νείλου. Οι «αξιολογικές κρίσεις» που αναφέρονται σ' αυτά είναι δίχως νόημα²⁹, όπως δίχως νόημα θα ήταν η αξιολόγηση μιας καταιγίδας ή ενός άλλου φυσικού φαινομένου.

Από τους γάλλους υλιστές φιλόσοφους του δέκατου όγδοου αιώνα ο συνεπέστερος, παρά τον αποσπασματικό τρόπο γραφής του, είναι ο Diderot. Γι' αυτόν η φύση είναι υλική και δεν υπάρχει τίποτε έξω από αυτήν. Ο υλικός τρόπος ύπαρξης της φύσης σημαίνει ότι η φύση είναι προσιτή στην αισθητηριακή γνώση, αν και η γνώση που μπορούμε να έχουμε για τη φύση με τις αισθήσεις μας δεν αποσαφηνίζει όλες τις ιδιότητες, τις σχέσεις και τις δυνατότητές της³⁰. Η φύση τείνει να ποικίλλει με τους πιο απρόβλεπτους τρόπους τις μορφές που αναπτύσσει. Κάθε φυσικό ον και ιδιαίτερα κάθε ζωντανός οργανισμός ή «πρωτότυπο» τείνει να αναπτύξει την πιο μεγάλη ποικιλία μορφών και γι' αυτό δεν μπορεί να γίνει λόγος για σταθερά γένη που χωρίζονται με αμετακίνητα όρια το ένα από το άλλο, όπως δεχόταν ο Λινναίος. Η φύση αναπτύσσει μια μορφή κατά τρόπο δοκιμαστικό, την αρνιέται και σε συνέχεια αναπτύσσει μια διαφορετική μορφή. Αποκαλύπτοντας μια δυνατότητά της συγκαλύπτει μιαν άλλη. Η εξέλιξη είναι ο τρόπος ύπαρξης της φύσης. Περιλαμβάνει τη γένεση, τη διατήρηση και την «καταστροφή» των μορφών με τις οποίες εκφράζεται προσωρινά.

Η ιστορία της φύσης φαίνεται να είναι η γνώση της εξέλιξής της. Κατά την άποψη του Diderot, τη γνώση αυτή προσφέρει η πειραματική μέθοδος, ή όπως την ονομάζει, «η πειραματική φιλοσοφία», όχι τα μαθηματικά που έχουν εξαντλήσει τις ευρετικές δυνατότητές τους³¹.

Θα ήταν δυνατό να αποδοθεί στο Diderot η άποψη ότι η εξέλιξη της φύσης παρουσιάζει ως ένα βαθμό διαλεκτικό χαρακτήρα. Είναι δυνατό να βρούμε στην εξέλιξη της φύσης αντιφατικές διαδικασίες, διαδικασίες που εντάσσονται στο σχήμα της μετάβασης από την ποσοτική στην ποιοτική μεταβολή, καθώς και την έννοια της αλληλεπίδρασης των φαινομένων. Αν και ο Diderot τονίζει ιδιαίτερα την ανεξάντλητη πολυμορφία της φύσης, αναγνωρίζει ωστόσο και το στοιχείο της ενότητας και της συνοχής που τη χαρακτηρίζει. Έτσι, στην *Ερμηνεία της φύσης* κάνει λόγο για ένα θεμελιακό «πρωτότυπο», παραλλαγές του οποίου είναι οι διάφορες μορφές με τις οποίες η φύση δοκιμάζει τις δυνάμεις της³².

Από τις παρατηρήσεις του Diderot για τη στειρότητα της «μαθηματικής φιλοσοφίας» και την αβεβαιότητα αλλά και γονιμότητα της «πειραματικής φιλοσο-

φίας» φαίνεται να προκύπτει ότι δεν πραγματοποιείται ποτέ απόλυτη αντιστοιχία ανάμεσα στην εξέλιξη της φύσης και τη γνώση που έχει γι' αυτήν ο επιστήμονας. Το γεγονός ότι η γνώση που έχει ο επιστήμονας για τη φύση είναι πάντα κατά προσέγγιση οφείλεται στο ότι η γνώση αυτή αποκτάται με την πειραματική μέθοδο. Η πειραματική μέθοδος εξαρτάται από μια σειρά άλλων όρων, όπως είναι η πρόοδος της τεχνικής και ιδιαίτερα των «μηχανικών τεχνών». Η πρόοδος αυτή εξαρτάται από την αναγνώριση και την ενθάρρυνση που προσφέρει στις «μηχανικές τέχνες» το κοινωνικό περιβάλλον.

Η «ιστορία της φύσης» ως γνώση της εξέλιξής της που κατακτά ο επιστήμονας συνεπάγεται μια σειρά «επαναστάσεων» στην επιστήμη³³. Η σημαντικότερη από τις επαναστάσεις αυτές είναι αυτή που οδήγησε στη μετάβαση από τη «μαθηματική» στην «πειραματική φιλοσοφία». Ωστόσο και η «πειραματική φιλοσοφία» προχωρεί, τουλάχιστον αρχικά, όπως ένας τυφλός. Τα ίδια τα επιτεύγματά της την κάνουν να αναθεωρεί και να τελειοποιεί συνεχώς τις μεθόδους και τις τεχνικές της έρευνας. Εξάλλου η ιστορία της φύσης προσεγγίζει την πολλαπλότητα των μορφών της, όταν «αυτοί που σκέπτονται» δεν απομονώνονται από «αυτούς που κινούνται» και γενικά όταν η θεωρία δεν απομονώνεται από την πράξη.

Η άποψη του Diderot για την εξέλιξη της φύσης και για την «ιστορία» της δεν δικαιώνει κανενός είδους αγνωστικισμό. Υπάρχουν μορφές που προκύπτουν προσωρινά και «δοκιμαστικά» από εξελικτικές διαδικασίες τις οποίες δεν γνωρίζουμε με ακρίβεια. Γι' αυτό δεν μπορούμε να προβλέψουμε με βεβαιότητα την εμφάνιση των μορφών που είναι το αποτέλεσμα ακόμα ανεξιχνίαστων εξελικτικών διαδικασιών. Από το γεγονός όμως ότι δεν γνωρίζουμε ακόμα τις μορφές αυτές, δεν έπεται ότι δεν θα μπορέσουμε ποτέ να τις γνωρίσουμε ή ότι η γνώση τους μας είναι *a priori* απαγορευμένη, όπως ισχυρίζεται δογματικά ο αγνωστικισμός και οι διάφορες «κριτικές» παραλλαγές του που θα εμφανιστούν μετά τον Diderot. Από την αντίληψη του Diderot για την «ιστορία της φύσης» και την «πειραματική φιλοσοφία» που αποτελεί τη μέθοδό της συνάγεται το γενικότερο συμπέρασμα ότι η διαλεκτική μέθοδος που ο Diderot προετοιμάζει είναι ασυμβίβαστη με κάθε μορφή αγνωστικισμού³⁴. Τούτο επιβεβαιώνεται και από την άρνηση του Diderot να αναγάγει την αντικειμενική πραγματικότητα σε αισθητηριακά ή συνειδησιακά δεδομένα³⁵.

Ενώ η ιστορία της φύσης είναι για τον Diderot η γνώση της εξέλιξης και των μετασχηματισμών της, σε ορισμένους άλλους εκπροσώπους του Διαφωτισμού, όπως ο Buffon, η «ιστορία της φύσης» ως εξέλιξη της φύσης διακρίνεται από την «ιστορία της φύσης» ως γνώση της εξέλιξης αυτής. Ως προς την εξέλιξη της φύσης και ιδιαίτερα της γήινης σφαίρας, ο Buffon τονίζει τη συνέχειά της και αμφισβάζει για την ύπαρξη «επαναστάσεων» που της προσδίδουν έναν ασυνεχή και τελικά χαοτικό χαρακτήρα. Η άποψή του για τη συνέχεια στην εξέλιξη της φύσης τον οδηγεί στη θέση ότι η εξέλιξη αυτή έχει βαθμιαίο και σταδιακό χαρακτήρα.

συντελείται με ανεπαίσθητες σχεδόν μεταβολές. Η θέση αυτή τον κάνει αρχικά να δεχθεί ότι τα διάφορα είδη των ζωντανών οργανισμών είναι σχετικά σταθερά. Κάτω όμως από την επίδραση των θεωριών του Maupertuis, ο Buffon αναγνωρίζει τη δυνατότητα της εμφάνισης νέων βιολογικών ειδών.

Ο Buffon δεν αρνιέται ρητά την τελεολογία. Ωστόσο, οι θεωρίες του συμβιβάζονται μόνο με μια μορφή εσωτερικής τελεολογίας που προσδιορίζει την εξέλιξη ενός φυσικού όντος και ειδικότερα ενός ζωντανού οργανισμού από τις ίδιες τις δυνατότητές του.

Χωρίς να την αρνιέται ρητά, παραμερίζει στις επιμέρους εξηγήσεις του την άποψη της παραδοσιακής τελεολογίας, σύμφωνα με την οποία η γένεση και η εξέλιξη κάθε όντος προσδιορίζεται από τη θέση του στα σχέδια της Θείας Πρόνοιας. Η παραδοσιακή τελεολογία φαίνεται να επιζεί στην άποψη του Buffon ότι ο άνθρωπος είναι το κορύφωμα της εξέλιξης της φύσης και ότι οι άλλοι οργανισμοί υπάρχουν για χάρη του.

Το ανθρωπομορφικό αυτό κατάλοιπο, το γεγονός ότι ο Buffon, σε αντίθεση με τον Diderot και τον Maupertuis, αναγνωρίζει στα λόγια έστω την ύπαρξη της Θείας Πρόνοιας, επίσης το γεγονός ότι δεν προχωρεί στην αποδοχή μιας καθαρά μονιστικής άποψης για τη φύση, όπως ο Diderot και ο Maupertuis, δείχνουν τις ταλαντεύσεις και τις ασυνέπειές του.

Ως προς την «ιστορία της φύσης» ως γνώση και επιστημονική ανασύνθεση της εξέλιξής της, ο Buffon προσδιορίζει τη μεθοδολογία της σαφέστερα από ό,τι ο Diderot.

Στο δοκίμιό του με τον τίτλο *Λόγος για τον τρόπο μελέτης της φυσικής ιστορίας*³⁶ δέχεται ότι η ανασύνθεση της εξέλιξης της φύσης πρέπει να ξεκινήσει από την παρατήρηση και το πείραμα και να προχωρήσει με την επαγωγή και την εμπειρική γενίκευση. Από την παρατήρηση του παρόντος είναι δυνατή η ανασύνθεση των διαφόρων εξελικτικών σταδίων που πραγματοποιήθηκαν στο παρελθόν και κατέληξαν στο παρόν. Η ιστορία της φύσης, μ' όλο που ο Buffon είναι φραστικά οπαδός του ντεϊσμού, δηλαδή της άποψης ότι ο Θεός δημιούργησε τους νόμους σύμφωνα με τους οποίους υπάρχει και εξελίσσεται ο κόσμος και του έδωσε την «αρχική ώθηση», συντελείται και εξετάζεται ανεξάρτητα από την υπόθεση της ύπαρξης του Θεού και από οποιαδήποτε αναφορά σε κάποια παρέμβασή του. Με την έννοια της ιστορίας της φύσης, που ο Buffon αναπτύσσει πιο ολοκληρωμένα και τεκμηριώνει πιο μεθοδικά από τον Diderot, μ' όλο που την αντιλαμβάνεται λιγότερο αντιφατικά και διαλεκτικά, συνδέει σαφέστερα την έννοια της φύσης με την έννοια της εξέλιξης και της μεταβολής, αποκλείοντας ουσιαστικά την παρέμβαση της Θείας Πρόνοιας σ' αυτή³⁷.

Η έννοια της ιστορίας της φύσης παίρνει την ευρύτερη μορφή της έννοιας της ιστορίας του σύμπαντος στις θεωρίες του Καντ και του Laplace. Στο δοκίμιό του για το *Σχηματισμό των Πλανητών* ο Καντ κάνει λόγο για τις «επαναστάσεις»

και τις «μεταβολές» από τις οποίες προέκυψε το σύμπαν. Υποστηρίζει ότι ως προς τα θέματα που εξετάζει η φυσική πρέπει να γίνεται αναφορά μόνο σε φυσικά και όχι σε υπερφυσικά αίτια³⁸. Αναπτύσσοντας πάρα πέρα τη θεωρία αυτή, ο Laplace χρησιμοποιεί την κατηγορία της ιστορίας της φύσης, όπως διαμορφώθηκε από τον Maupertuis, τον Diderot και τον Buffon για να υποστηρίξει ότι το σύμπαν προέκυψε από τη διαφοροποίηση και διάσπαση ενός αρχικού νεφελώματος, αδιαφοροποίητου και «διάσπαρτου στην απεραντοσύνη των ουρανών»³⁹, πριν από τη γένεση του σύμπαντος. Από τη θεωρία του Laplace προκύπτει ότι η φύση περιέχει μέσα της ως «εγγενή» τα αίτια και τις προϋποθέσεις του μετασχηματισμού της και των μεταβολών που συνιστούν την ιστορία της. Οι νόμοι της αρκούν για να εξηγηθεί η γένεση και ο σχηματισμός της⁴⁰.

Όπως παρατηρεί ο Lenoble, ο Laplace «κόβει τις γέφυρες ανάμεσα στον κόσμο και ένα υπερβατικό αίτιο». Η γενετική εξήγηση του σύμπαντος συμπληρώνεται με μια καθαρά μηχανιστική εξήγησή του. Η διάσπαση του αρχικού νεφελώματος, για την οποία κάνει λόγο ο Laplace, πρέπει να συσχετιστεί και με μια μορφή σύγκρουσης «αδρανών μορίων ύλης» που γίνεται σύμφωνα με τους νόμους της μηχανικής κίνησης⁴¹.

Ο Laplace δέχεται ότι οι νόμοι αυτοί ισχύουν απόλυτα, ότι υπάρχει τάξη στο σύμπαν που μπορεί να εκφραστεί με μαθηματικές σχέσεις και που είναι συνυφασμένη με ένα αυστηρό ντετερμινισμό. Σύμφωνα με το Laplace «μια νόηση που σε μια δεδομένη στιγμή θα γνώριζε όλες τις δυνάμεις που δίνουν ζωή στη φύση και την κατάσταση των όντων που την αποτελούν, αν εξάλλου η νόηση αυτή ήταν αρκετά πλατειά για να υποβάλει όλα αυτά τα στοιχεία στην ανάλυση, θα περιελάμβανε στην ίδια διατύπωση τις κινήσεις των πιο μεγάλων σωμάτων του σύμπαντος καθώς και τις κινήσεις του πιο ελαφριού ατόμου. Τίποτε δεν θα ήταν αβέβαιο για μια τέτοια νόηση και το μέλλον όπως και το παρελθόν θα ήταν μπροστά στα μάτια της»⁴².

Ο Laplace συνδυάζει την επιστημονική και κοσμολογική προοπτική του d'Alembert και του Νεύτωνα, σύμφωνα με την οποία υπάρχει τάξη στο σύμπαν, η οποία διέπεται από νόμους και μπορεί να εκφραστεί με μαθηματικές σχέσεις, με την προοπτική της «ιστορίας της φύσης» που ανέπτυξαν ο Diderot, ο Buffon, ο Maupertuis και άλλοι.

Ο Laplace εξηγεί την τάξη του σύμπαντος από τη γένεση και το σχηματισμό του, αποκλείοντας έτσι, παρά κάποιες τυπικές αναφορές στα ρωμαιοκαθολικά δόγματα, κάθε παρέμβαση της Θείας Πρόνοιας.

Από τις θεωρίες για την ιστορία της φύσης, που διατυπώθηκαν κατά το δέκατο όγδοο αιώνα συνάγονται τα εξής: οι θεωρίες για την ιστορία της φύσης, παρόλο που ορισμένοι προσπάθησαν να συμβιβάσουν την ιδέα της εξέλιξης της φύσης και τις εποχές της με τις ημέρες της δημιουργίας του κόσμου, όπως περιγράφονται στη Γένεση⁴³, έτειναν να δικαιώσουν την τάση για αποκλεισμό και απομόνωση

της Θείας Πρόνοιας από τη φύση. Όσοι δέχονται ότι η φύση εξελίσσεται ιστορικά αναγνωρίζουν ότι έχει τη δυνατότητα της αυτοδύναμης ανάπτυξης. Η αναφορά στη Θεία Πρόνοια γίνεται πια περιττή και αποτελεί μόνο τυπική έκφραση σεβασμού προς την παραδοσιακή θεολογούσα κοσμολογία.

Στις θεωρίες από τις οποίες δεν συσχετίζεται η ιστορική προοπτική με τη φύση, όπως είναι οι θεωρίες του Νεύτωνα, του Βολταίρου, ο οποίος υποστηρίζει ότι καταχρηστικά και μεταφορικά μόνο μπορεί να γίνεται λόγος για ιστορία της φύσης⁴⁴, τονίζεται ο μηχανιστικός ντετερμινισμός που κυριαρχεί στη φύση.

Ο ντετερμινισμός αυτός δεν είναι αποτέλεσμα της ιστορίας της φύσης, αλλά ανταποκρίνεται προς τα σχέδια της Θείας Πρόνοιας, μ' όλο που μπορεί να εξηγηθεί σε σχέση με τους νόμους του και ανεξάρτητα από τη Θεία Πρόνοια. Οπωσδήποτε η Θεία Πρόνοια διατηρεί έστω και περιορισμένα δικαιώματα πάνω στη φύση και «η γέφυρα» ανάμεσα στη φύση και το Θεό δεν κόβεται εντελώς. Στις θεωρίες για την ιστορία της φύσης, αν εξαιρέσουμε τον Laplace που συνδυάζει την ιστορική προοπτική με την προοπτική του μηχανιστικού ντετερμινισμού, η έμφαση στην αναγκαιότητα των σχέσεων που παρατηρούνται ανάμεσα στα φυσικά φαινόμενα είναι περιορισμένη, ενώ είναι πολύ πιο έντονη στις θεωρίες του d'Alembert και του Νεύτωνα. Κατά το δέκατο όγδοο αιώνα, δεν είναι τόσο ο ντετερμινισμός που αποκλείει την εξάρτηση της φύσης από τη Θεία Πρόνοια, όσο είναι η ιστορική προοπτική για τη φύση.

Η ιστορική προοπτική για τη φύση προετοιμάζει μια διαλεκτική προσέγγισή της σε στοχαστές όπως ο Diderot, που τείνουν να θεωρήσουν ως στείρα τη μαθηματική μέθοδο ανάλυσης και προσδιορισμού της κίνησης των φυσικών σωμάτων. Η διαπίστωση αυτή οδηγεί στο συμπέρασμα ότι υπάρχει ανταγωνισμός ανάμεσα στο μαθηματικό και το διαλεκτικό τρόπο σκέψης τουλάχιστον κατά το στάδιο της γένεσης του τελευταίου⁴⁵. Αυτό δεν σημαίνει ότι η διαλεκτική, αυτή καθ' εαυτή, αποκλείει τη μαθηματική τυπικότητα.

Οι θεωρίες για την ιστορία της φύσης, ιδίως αυτές που προετοιμάζουν το διαλεκτικό τρόπο σκέψης, έχουν ιδεολογική λειτουργία που προϋποθέτει και εξηγεί τη σχέση τους με τους ιστορικούς και κοινωνικούς όρους που προσδιορίζουν τη γένεσή τους. Η λειτουργία αυτή είναι φανερή στην άποψη του Diderot ότι η φύση δοκιμάζει διάφορες μορφές τις οποίες αρνιέται αφού τις τελειοποιήσει ή και πριν να τις τελειοποιήσει. Η φύση δεν υπομένει ούτε όρια ούτε φραγμούς. Η άποψη αυτή για τη φύση αποτελεί για τον Diderot εγγύηση ότι η άρνηση των διαφόρων συμβάσεων και απαγορεύσεων στην κοινωνική ζωή, που ο ίδιος επιδοκιμάζει, ανταποκρίνεται στο δυναμισμό της φύσης.

Στο Συμπλήρωμα του Ταξιδιού του Bougainville ο Diderot ασκεί οξεία κριτική για τον ευρωπαϊκό πολιτισμό. Τον κατηγορεί ότι απαγορεύει ό,τι θα έπρεπε να επιτρέπει λ.χ. την ελεύθερη εκδήλωση των τάσεων που είναι συνυφασμένες με την

ανθρώπινη φύση, όπως η ερωτική αναζήτηση, ενώ επιτρέπει ό,τι, θα έπρεπε να απαγορεύει, λ.χ. την πολεμική βία⁴⁶. Ίσως η κριτική αυτή εκφράζει το αίσθημα ότι στην Ευρώπη η ανθρώπινη φύση δεν βρήκε ακόμα τη μορφή που της ταιριάζει. Ίσως δεν θα τη βρει ποτέ κατά τρόπο οριστικό και ολοκληρωμένο αλλά μπορεί να την αναζητήσει μέσα από διαδοχικούς πειραματισμούς και δοκιμές. Οι ιδέες αυτές πιθανώς δεν εξέφραζαν μόνο τις αναζητήσεις της γαλλικής αστικής τάξης αλλά και ευρύτερων κοινωνικών στρωμάτων που δεν είχαν αναπτύξει ξεχωριστή ταξική συνείδηση και την αντίστοιχη κοσμοαντίληψη. Η εξέλιξη της φύσης αποτελεί εγγύηση ότι οι κοινωνικοπολιτικοί οραματισμοί του Diderot έχουν αντίκρουσμα στη φύση και ότι δεν είναι εξωπραγματικοί.

Από τις θεωρίες για την ιστορία της φύσης και ιδίως από τις απόψεις του Diderot για τη σχέση ανάμεσα στο «φυσικό δίκαιο» και μια ηθική που θεμελιώνεται στις ανθρώπινες ανάγκες και όχι σε συμβατικούς δεοντολογικούς κανόνες προκύπτει ότι ανάμεσα στην ιστορία της φύσης και την ιστορία του ανθρώπου ή ανάμεσα στη φύση και τον πολιτισμό υπάρχει συνέχεια. Η ιστορία του ανθρώπου αποτελεί ολοκλήρωση της ιστορίας της φύσης.

Η συνέχεια ανάμεσα στην ιστορία της φύσης και την ιστορία του ανθρώπου συνδέθηκε με διάφορες άλλες υλιστικές θεωρίες, όπως ήταν ο υλισμός του d'Holbach. Ο d'Holbach ετόνισε τη συνέχεια ανάμεσα στον εγκέφαλο και τη νόηση. Το λογικό που είναι η βασική λειτουργία της νόησης είναι «φυσικό». Η ιστορία του ανθρώπου που ταυτίζεται με την ιστορία της ανάπτυξης, εξέλιξης και προόδου του λογικού του προϋποθέτει την ιστορία της φύσης δηλαδή το σχηματισμό και την εξέλιξη του ανθρώπινου οργανισμού και όλων των όρων που τον επηρεάζουν. Θα μπορούσαμε ίσως να θεωρήσουμε ότι αποτελεί μέρος της.

Η σχέση αυτή ανάμεσα στην εξέλιξη της φύσης και την ιστορία του ανθρώπου επιβεβαιώνεται από την άποψη του d'Holbach για τη γένεση της συνείδησης του «εγώ». Η συνείδηση του «εγώ» γεννιέται από τις αισθητηριακές εντυπώσεις. Προϋποθέτει την ανάπτυξή τους με τη λειτουργία της μνήμης. Έτσι η ανθρωπολογία του d'Holbach προϋποθέτει συνέχεια ανάμεσα στις σωματικές λειτουργίες και τη συνείδηση του «εγώ»⁴⁷. Η θεωρία αυτή επιβεβαιώνεται και από τη θέση του d'Holbach ότι η απόσταση ανάμεσα στον άνθρωπο ως «φυσικό ον» και τον άνθρωπο ως «ηθικό ον» τονίστηκε υπερβολικά. Ο άνθρωπος αποτελεί τελικά ενιαίο οργανισμό. Ό,τι ονομάζουμε «ηθικό άνθρωπο» είναι ο φυσικός άνθρωπος θεωρούμενος ως προς τη δράση που αναπτύσσει σε σχέση με το περιβάλλον του⁴⁸.

Η ιδέα της συνέχειας αλλά και των διαφορών ανάμεσα στην ιστορία της φύσης και την ιστορία του ανθρώπου εξετάζεται από τον Montesquieu, όχι πια στο πλαίσιο της ψυχοφυσιολογίας αλλά σε σχέση με την πολιτειακή, πολιτιστική και κοινωνική εξέλιξη.

Στην αρχή του *Πνεύματος των Νόμων*⁴⁹ ο Montesquieu παρατηρεί ότι υπάρ-

χουν «αναγκαίες σχέσεις» ή νόμοι που προκύπτουν από τη «φύση των πραγμάτων». Οι νόμοι αυτοί προϋποθέτουν πως κάθε τι που υπάρχει διέπεται από ένα «πρωταρχικό λόγο» και ότι τίποτε δεν είναι τυχαίο ή οφειλόμενο σε μια τυφλή και ανεξίτηλη μοίρα. Οι φυσικοί νόμοι είναι αναγκαίες και σταθερές συναρτήσεις που αναφέρονται στη σχέση των πραγμάτων μεταξύ τους και με τον πρωταρχικό λόγο.

Ό,τι ισχύει για τη φύση και τον κόσμο στο σύνολό του ισχύει και για τον άνθρωπο. Ο άνθρωπος ως φυσικό ον διέπεται από νόμους. Τέτοιος λ.χ. είναι ο νόμος που τον κάνει να νιώθει ευχαρίστηση όταν συναναστρέφεται τους συνανθρώπους του ή να επιδιώκει την επιβίωσή του, αποφεύγοντας ό,τι την απειλεί.

Εκτός από τους νόμους που προκύπτουν από τη φύση των όντων υπάρχουν και οι νόμοι που εκφράζουν τη βούληση του ανθρώπου όταν ζει σε μια κοινωνία. Οι νόμοι αυτοί συνιστούν το θετό δίκαιο. Ο άνθρωπος μπορεί να τους παραβιάσει, γιατί ως έλλογον, υπόκειται σε πλάνη. Εξάλλου οι νόμοι που συνιστούν το θετό δίκαιο είναι δυνατό να βρίσκονται σε δυσαρμονία προς τις απαιτήσεις του γεωγραφικού περιβάλλοντος, το δημογραφικό παράγοντα, τους διαθέσιμους πόρους. Η δυσαρμονία αυτή οφείλεται στον έλλογο χαρακτήρα της ανθρώπινης φύσης. Περιορίζεται προσωρινά με τις μεταβολές στο δίκαιο και στο πολίτευμα στις οποίες αναπόφευκτα καταλήγει.

Οι νόμοι που προκύπτουν από την ανθρώπινη φύση, μ' όλο που αυτή είναι μέρος της συνολικής φύσης, δεν προσδιορίζουν μηχανικά και μονοδιάστατα το θετό δίκαιο μ' όλο που τούτο δεν νοείται και δεν μπορεί να υπάρξει ανεξάρτητα από αυτούς. Εξάλλου το θετό δίκαιο δεν προσδιορίζει μηχανικά τη συμπεριφορά του ανθρώπου. Ο άνθρωπος μπορεί με την πράξη του να το μεταβάλει ή, όπως λέει ο Montesquieu, να το «παραβιάσει» σύμφωνα με τις επιδράσεις που δέχεται από αυτό.

Από τις αναλύσεις του Montesquieu για τον πρωταρχικό λόγο, το φυσικό και το θετό δίκαιο, προκύπτουν ορισμένα συμπεράσματα για τη σχέση ιστορίας της φύσης και ιστορίας του ανθρώπου. Από μια άποψη, η ιστορία του ανθρώπου παρουσιάζει αναλογίες με την ιστορία της φύσης. Αν και ο Montesquieu κάνει λόγο για Θεό, τον ταυτίζει με τον «πρωταρχικό λόγο» και τον υποτάσσει στους νόμους που διέπουν τη σχέση των πραγμάτων μεταξύ τους. Αν μάλιστα αναλογιστούμε ότι οι νόμοι σύμφωνα με τους οποίους ο Θεός δημιούργησε τον κόσμο ταυτίζονται με τους νόμους που τον διέπουν, έπεται ότι ο Θεός δεν έχει υπερβατική ύπαρξη και ότι η κοσμική φύση υπάρχει και διατηρείται σύμφωνα με τους νόμους της αλλά ανεξάρτητα από μια ξεχωριστή Θεία Πρόνοια. Επίσης, το φυσικό δίκαιο που προκύπτει από την ανθρώπινη φύση υπάρχει και νοείται χωρίς οποιαδήποτε αναφορά στη Θεία Πρόνοια. Ο άνθρωπος αναπτύσσεται, κοινωνικοποιείται, στοχάζεται και πράττει ορθά ή λαθεμένα χωρίς να παρεμβαίνει άμεσα ή έμμεσα, π.χ. μέσα από έμφυτες έννοιες ή με το προπατορικό αμάρτημα, η Θεία Πρόνοια. Έτσι η «ιστορία της φύσης» και η ιστορία του ανθρώπου υπάρχουν και νοούνται ανεξάρτητα από τη Θεία Πρόνοια⁵⁰.

Εκτός από την αναλογία αυτή υπάρχει και εσωτερική συνάφεια που κατοχυρώνει τη συνέχεια ανάμεσα στην ιστορία της φύσης και την ιστορία του ανθρώπου. Οι νόμοι της ανθρώπινης φύσης αποτελούν εφαρμογές και εξειδικευμένες μορφές των νόμων της φύσης. Το θετό δίκαιο προϋποθέτει τους νόμους της ανθρώπινης φύσης ή το φυσικό δίκαιο.

Η ασυνέχεια ανάμεσα στη φύση και την ιστορία προκύπτει κατά τον Montesquieu από το γεγονός ότι ο άνθρωπος μπορεί να παραβιάσει τους νόμους της φύσης του και αυτούς που καθιερώνει, συνειδητά ο ίδιος. Μπορεί να αποδοθεί στο Montesquieu η άποψη ότι ο άνθρωπος έχει όχι μόνο ομοιότητες αλλά και διαφορές με τα άλλα φυσικά όντα. Αυτός μόνο μπορεί να σκέφτεται, άρα και να σφάλει, να ενεργεί συνειδητά, να παριστάνει εκ των προτέρων την πράξη του και να μεταβάλλει τους όρους που τον επηρεάζουν. Αυτή η δυνατότητα του ανθρώπου είναι φανερή στην εξέλιξη των πολιτευμάτων. Ο δεσποτισμός λ.χ. προϋποθέτει το φόβο των υπηκόων για το δεσπότη. Όταν όμως ο φόβος τους ξεπεράσει ορισμένα όρια, αποτελεί κίνητρο για εξέγερση κατά του δεσποτισμού⁵¹. Η εξέλιξη της φύσης και η ιστορία του ανθρώπου, ιδίως των νόμων, των πολιτευμάτων, των θεσμών, των ηθών και των εθίμων, των αρχών δηλαδή των ηθικών αντιλήψεων που προϋποθέτει κάθε πολίτευμα είναι δυνατό να θεωρηθούν, σύμφωνα με τον Montesquieu, ως δύο διαφορετικά στάδια μιας ενιαίας διαδικασίας. Η ερμηνεία αυτή επιβεβαιώνεται και από το γεγονός ότι λείπει από τις αναλύσεις του Montesquieu κάθε δεοντολογική προοπτική που θα θεμελιώνει την απομόνωση του φυσικού κόσμου που για ορισμένους στοχαστές προσεγγίζεται περιγραφικά από τον κόσμο της ανθρώπινης πράξης που προσεγγίζεται αξιολογικά⁵². Η εξέλιξη των νόμων και των πολιτευμάτων, είτε αυτή οδηγεί στη σταθεροποίησή τους, είτε στη φθορά τους, εξετάζεται από τον Montesquieu σαν να επρόκειτο για μια διαδοχή φυσικών φαινομένων.

Ενώ οι στοχαστές του δέκατου όγδοου αι., που δέχονται μια μονιστική κοσμοαντίληψη με σαφώς υλιστική κατεύθυνση, όπως ο Diderot, ο d'Holbach και ο Montesquieu, εντάσσουν τελικά την ιστορία του ανθρώπου στην ιστορία της φύσης, οι στοιχαστές που δεν κατορθώνουν να απαλλαγούν από τη δυϊστική φιλοσοφική παράδοση, όπως ο Βολταίρος, τονίζουν την έλλειψη συνέχειας ανάμεσα στη φύση και την ιστορία του ανθρώπου.

Ο Βολταίρος κατ' αρχήν πιστεύει ότι η «φυσική ιστορία» κακώς ονομάζεται «ιστορία» και ότι στην πραγματικότητα ανήκει στη φυσική⁵³. Από την άλλη μεριά το Δοκίμιο για τα ήθη και το πνεύμα των εθνών αρχίζει με μια σύντομη αναφορά στις εξελίξεις και στις ανακατατάξεις από τις οποίες προέκυψε ο σχηματισμός του φλοιού της γης. Ο Βολταίρος ανασυνθέτει το σχηματισμό των ανθρώπινων φυλών και κοινωνιών με την ίδια μέθοδο με την οποία ανασυνθέτει συνοπτικά και απλουστευμένα το σχηματισμό του φλοιού της γης.

Εξάλλου χρησιμοποιεί τον ίδιο όρο, δηλαδή τον όρο «επανάσταση» για να πε-

ριγράψει τις γεωλογικές ανακατατάξεις και τις κοινωνικές μεταβολές. Οι «επαναστάσεις» ως προς το σχηματισμό του φλοιού της γης σημαίνουν ότι χαρακτηρίζεται από απρόβλεπτες και ριζικές ανακατατάξεις, αλλού και άλλοτε διασπάται και κατατεμαχίζεται, αλλά και άλλοτε μορφοποιείται. Έτσι και η ανθρώπινη ιστορία χαρακτηρίζεται από απρόβλεπτες, ριζικές και συνολικές μεταβολές⁵⁴. Η ορολογία αυτή ενισχύει την ερμηνεία ότι σύμφωνα με το Βολταίρο η έννοια της ιστορίας της φύσης έχει αντικειμενικό αντίκρουσμα και ότι υπάρχει αναλογία ανάμεσα στην ιστορία της φύσης και την ιστορία του ανθρώπου. Η αναλογία αυτή ενισχύεται από το γεγονός ότι τόσο η ιστορία της φύσης όσο και η ιστορία του ανθρώπου, μέσα από τις απροσδόκητες επαναστάσεις, ανακατατάξεις, ανατροπές και καταστροφές που τις χαρακτηρίζουν, τείνουν προς μία μορφή τάξης που ανταποκρίνεται προς τις απαιτήσεις του φωτισμένου λογικού. Ως προς τη φύση, η τάξη αυτή θεμελιώνεται με το νόμο της παγκόσμιας έλξης του Νεύτωνα⁵⁵, ως προς την ιστορία, η τάξη προς την οποία τείνει είναι συνυφασμένη με όλα τα χαρακτηριστικά μιας φωτισμένης κοινωνίας, στην οποία οι άνθρωποι έχουν απαλλαγεί από τις προλήψεις και τις δεισιδαιμονίες, ζουν σύμφωνα με τις απαιτήσεις του ορθού λόγου και της επιστήμης, πραγματοποιούν την νομική ισότητα και την ελευθερία να πράττουν αυτό που θέλουν, εφ' όσον αυτό που θέλουν είναι αυτό που ανταποκρίνεται στις απαιτήσεις του φωτισμένου λογικού. Στην φωτισμένη κοινωνία, η πραγμάτωση της οποίας είναι φανερό μέσα από την ιστορική εξέλιξη, εφ' όσον τη θεωρήσουμε στο σύνολό της χωρίς να σταματήσουμε στις συχνά παράλογες λεπτομέρειές της⁵⁶, δημιουργούνται οι προϋποθέσεις για τη γνώση της τάξης της φύσης.

Οι αντιφάσεις και οι ταλαντεύσεις των απόψεων του Βολταίρου για τη σχέση φύσης και ιστορίας δεν νοούνται ανεξάρτητες από τις αντιφάσεις και ταλαντεύσεις στις γενικότερες φιλοσοφικές θέσεις του. Κατά το βαθμό που μένει προσηλωμένος σε δυϊστικά σχήματα, απομονώνει την ιστορία από τη φύση. Κατά το βαθμό που, όπως και ο Locke, αναρωτιέται αν η ύλη δεν θα μπορούσε να αναπτύξει τη σκέψη, που τείνει να δεχτεί ότι υπάρχει συνέχεια ανάμεσα στα ζώα και στον άνθρωπο, που αμφιβάλλει αν υπάρχει η ψυχή ως υπόσταση ξεχωριστή από το σώμα, τείνει να δεχτεί ότι υπάρχει συνέχεια ανάμεσα στη φύση και την ιστορία. Φαίνεται όμως να επικρατεί στο Βολταίρο η άποψη ότι δεν υπάρχει συνέχεια ανάμεσα στην ιστορία της φύσης και την ιστορία του ανθρώπου.

Την άποψη του Βολταίρου, που τείνει να χωρίζει τη φύση από την ιστορία, διατυπώνει πιο κατηγορηματικά ο γνωστός εκπρόσωπος της φυσιοκρατίας και οπαδός της ελευθερίας των οικονομικών συναλλαγών και ειδικά της ελεύθερης διακίνησης των εμπορευμάτων Turgot. Στο Δεύτερο λόγο για τις διαδοχικές προόδους του ανθρώπινου πνεύματος του 1750 ο Turgot τονίζει ότι οι φυσικές μεταβολές τις οποίες, όπως και ο Βολταίρος, ονομάζει «επαναστάσεις», αποτελούν επαναφορά στις ίδιες καταστάσεις. Οι φυσικές μεταβολές είναι δυνατό να νοηθούν ως

μια διαδοχή γενέσεων και φθορών και να παρασταθούν με ένα κυκλικό σχήμα γιατί, ως προς τη φύση, «ο χρόνος επαναφέρει ό,τι εξαφάνισε».

Αντίθετα, η ιστορία δεν επαναλαμβάνεται, οι «επαναστάσεις» στην ιστορία είναι ριζικές και συνολικές μεταβολές που δεν αποτελούν επάνοδο σε περασμένες φάσεις της, η ιστορική εξέλιξη δεν μπορεί να παρασταθεί με κύκλο. Η διαφορά ανάμεσα στη φύση και την ιστορία οφείλεται στο γεγονός ότι το λογικό, η ελευθερία και τα πάθη του ανθρώπου, που παίρνουν μορφή με την ιστορική εξέλιξη, του επιτρέπουν να μεταβάλει τους όρους που προσδιορίζουν τη συμπεριφορά του. Τα άλλα φυσικά όντα δεν έχουν αυτή τη δυνατότητα. Γι' αυτό οι φυσικές μεταβολές καταλήγουν σε κάποιο είδος επανάληψης⁵⁷. Η ιστορική εξέλιξη δεν καταλήγει σε επαναλήψεις.

Ωστόσο, τα χαρακτηριστικά που ξεχωρίζουν τον άνθρωπο από τα άλλα φυσικά όντα ούτε θεϊκό δώρο αποτελούν, ούτε έμφυτα είναι, ούτε εκ των προτέρων δοσμένα. Είναι αποτέλεσμα των επιδράσεων του φυσικού περιβάλλοντος, του κοινωνικού περιβάλλοντος και της παιδείας. Θα ήταν δυνατό να αποδοθεί στον Turgot η άποψη ότι η ανθρώπινη πράξη και ιδίως η ανθρώπινη εργασία διαφοροποιεί την ιστορία από τη φύση.

Επειδή η διαφορά φύσης και ιστορίας είναι ανθρώπινο επίτευγμα, δεν είναι φανερό ευθύς εξ αρχής. Στην εξέλιξη των κοινωνιών, που ορισμένοι φιλόσοφοι του Διαφωτισμού χαρακτηρίζουν ως «βάρβαρες», η διαφορά ανάμεσα στη φύση και την ιστορία είναι εξαιρετικά δυσδιάκριτη, παρατηρούνται οπισθοδρομήσεις και ξαναγυρίσματα σε ξεπερασμένες καταστάσεις. Οι κοινωνίες αυτές είναι πολύ κοντά στη φύση. Η εξέλιξή τους μοιάζει πολύ με τις μεταβολές που παρατηρούνται στη φύση. Από τις αναλύσεις του Turgot και άλλες παραπλήσιες, προκύπτει ότι η διαφορά ανάμεσα στη φύση και την ιστορία είναι κατά κάποιο τρόπο αποτέλεσμα της ιστορίας και φαίνεται καθαρά μόνο σε ένα σχετικά προχωρημένο στάδιό της.

Η άποψη ότι η διάκριση φύσης και ιστορίας είναι αποτέλεσμα της ιστορίας του ανθρώπου προκύπτει και από τις αναλύσεις του Rousseau, ιδίως στο Λόγο για την προέλευση της ανισότητας ανάμεσα στους ανθρώπους. Ο Rousseau βέβαια δεν αναφέρεται στην φύση στο σύνολό της αλλά μόνο στον «φυσικό άνθρωπο». Ο «φυσικός άνθρωπος» ταυτίζεται με το σύνολο των χαρακτηριστικών του ανθρώπου, αν τον φανταστούμε και τον ορίσουμε ανεξάρτητα από οποιαδήποτε επίδραση του πολιτισμού και του κοινωνικού περιβάλλοντος. Εξάλλου, η έννοια του «φυσικού ανθρώπου» είναι καθαρά υποθετική. Κατά τον Rousseau αποτελεί αναγκαία προϋπόθεση για να εξηγήσουμε τη γένεση και την εξέλιξη του πολιτισμού και ιδίως της κοινωνικής, ηθικής και οικονομικής ανισότητας ανάμεσα στους ανθρώπους.

Ο Rousseau ξεκινάει από την άποψη ότι η σχέση ανάμεσα στον φυσικό άνθρωπο, και τον άνθρωπο, ως αποτέλεσμα κοινωνικών και πολιτιστικών επιδράσεων, που θα μπορούσαμε να ονομάσουμε «ιστορικό», είναι αντιφατική. Ο φυσικός άν-

θρῶπος είναι «αθῶος», γιατί δεν γνωρίζει τη διάκριση του επιτρεπτού και του απαγορευμένου», άρα και του αγαθού και του κακού. Είναι ελεύθερος γιατί επιδιώκει την ικανοποίηση των παρορμήσεών του χωρίς να συνειδητοποιεί ότι μπορεί να υπάρχουν φραγμοί στην επιδίωξή του αυτή. Ζώντας απομονωμένος δεν έχει την ευκαιρία να συγκρίνει τον εαυτό του με τους άλλους, συνεπώς δεν είναι σε θέση να συνειδητοποιήσει ότι ορισμένοι άνθρωποι μπορεί να υπερτερούν ως προς άλλους από νοητική ή ηθική άποψη. Η φυσική ανισότητα που υπάρχει στους ανθρώπους, δηλαδή το γεγονός ότι ορισμένοι είναι λιγότερο δυνατοί σωματικά από άλλους, είναι δεδομένο που κατ' αρχήν δεν εντάσσεται στις ανθρωπολογικές αναλύσεις του Rousseau και στη θεωρία του για τον πολιτισμό. Ο φυσικός άνθρωπος ικανοποιεί τις ανάγκες του με τα μέσα που η τύχη και οι περιστάσεις του προσφέρουν. Αγνοεί την πρόβλεψη, τον προγραμματισμό και γενικά το στοχασμό για το μέλλον.

Ο ιστορικός άνθρωπος αποτελεί άρνηση του φυσικού ανθρώπου. Επειδή η κοινωνία στην οποία ζει, ιδιαίτερα η κοινωνία του δέκατου όγδοου αιώνα, ευνοεί το ταλέντο μάλλον παρά την «αρετή», ο ιστορικός άνθρωπος δημιουργεί ένα τεχνητό εγώ το οποίο τον κάνει αρεστό και αποδεκτό από τους άλλους. Επιδιώκοντας να ανταποκριθεί στις απαιτήσεις των άλλων και ιδίως των ισχυρότερων, προνοεί για το μέλλον και έτσι επιδιώκει να αποκτήσει ατομική ιδιοκτησία. Γι' αυτό η ιστορία του ανθρώπου είναι συνυφασμένη με την οικονομική, κοινωνική και ηθική ανισότητα. Επίσης, είναι συνυφασμένη με την ανελευθερία, γιατί κίνητρο των πράξεων του ιστορικού ανθρώπου δεν είναι η δική του βούληση, αλλά η γνώμη των άλλων για τις πράξεις του. Από το *Κοινωνικό Συμβόλαιο* όμως προκύπτει ότι ο άνθρωπος μπορεί να κατακτήσει την ισότητα, όταν όλοι οι πολίτες συμμετέχουν στη λήψη των αποφάσεων που τους αφορούν, και την ελευθερία, αφού οι νόμοι που ρυθμίζουν τις πράξεις των πολιτών, πηγάζουν από τη βούλησή τους. Η ισότητα και η ελευθερία προϋποθέτουν ότι οι ατομικοί σκοποί ταυτίζονται με ό,τι ωφελεί το πολιτειακά οργανωμένο κοινωνικό σύνολο και ενισχύει τη συνοχή του. Η ισότητα και η ελευθερία θεμελιώνονται στον ορθό λόγο του πολίτη, όχι στην ενστικτώδη και αυθόρμητη συμπεριφορά του απομονωμένου φυσικού ανθρώπου. Είναι όμως αβέβαιο αν το *Κοινωνικό Συμβόλαιο* αποτελεί ένα στάδιο της ιστορίας του ανθρώπου ή μια καθαρά δεοντολογική σύλληψη.

Από τις απόψεις του Rousseau για τη σχέση ανάμεσα στο φυσικό και ιστορικό άνθρωπο προκύπτει ότι ενώ ο ιστορικός άνθρωπος αποτελεί άρνηση του φυσικού ανθρώπου, η μετάβαση από τον πρώτο στο δεύτερο είναι αναπόφευκτη. Όλες οι ιδιότητες του φυσικού ανθρώπου και η συμπεριφορά που τις εξωτερικεύει καθιστούν αναγκαία τη μετάβαση αυτή. Μορφές ανθρώπινης συμπεριφοράς που εξηγούν τη μετάβαση από το φυσικό στον ιστορικό άνθρωπο είναι ο τρόπος με τον οποίο ικανοποιούνται η ανάγκη της τροφής, της στέγης και της ένδυσης, η γλωσσική επικοινωνία και άλλες.

Εξάλλου, και αν ακόμα γίνει δεκτό ότι το *Κοινωνικό Συμβόλαιο* αποτελεί μια καθαρά δεοντολογική σύλληψη, η λειτουργία της αλλοτρίωσης, που η πολιτεία του κοινωνικού συμβολαίου προϋποθέτει, σημαίνει ότι ο άνθρωπος μπορεί να αρνηθεί κάποια ιδιότητα, δυνατότητα ή δικαίωμά του και να το παραχωρήσει σε ένα συλλογικό σώμα. Σύμφωνα με το *Κοινωνικό Συμβόλαιο* ο άνθρωπος αρνιέται τη φυσική του ελευθερία, την παραχωρεί στο σώμα των πολιτών και έτσι κατακτάει την πολιτική ελευθερία. Η δυνατότητα της αλλοτρίωσης και ο τρόπος που εξωτερικεύεται με την ανθρώπινη πράξη, εξηγεί τελικά τη μετάβαση από το φυσικό στον ιστορικό άνθρωπο, ακόμα και αν η πολιτεία του *Κοινωνικού Συμβολαίου* δεν αντιστοιχεί σε κάποιο ιστορικό στάδιο. Ο Rousseau συνδέει τη μετάβαση από το φυσικό στον ιστορικό άνθρωπο με πρακτικές διαδικασίες και με την αρνητική διάσταση του ανθρώπου. Από την άποψη αυτή η θεωρία του για τη σχέση φύσης και ιστορίας προετοιμάζει τη διαλεκτική θεώρησή της.

Αν εξαιρέσουμε τον Rousseau που από ορισμένες απόψεις, όπως λ.χ. η κριτική των εμφύτων εννοιών και του προπατορικού αμαρτήματος, συνεχίζει το Διαφωτισμό, από άλλες απόψεις όμως τον αρνιέται, οι γάλλοι διαφωτιστές τείνουν να δεχτούν ότι η σχέση φύσης και ιστορίας γίνεται αντιληπτή σε μια φωτισμένη εποχή. Η σχέση αυτή αποσαφηνίζεται όταν επικρατεί η φωτισμένη αντίληψη για τη συνάφεια ανάμεσα στην επιστημονική έρευνα και τις ιστορικές και κοινωνικές συνθήκες, κάτω από τις οποίες πραγματοποιείται.

Η αντίληψη αυτή αναπτύσσεται σε πολλά κείμενα των φιλοσόφων του γαλλικού Διαφωτισμού. Το πιο αντιπροσωπευτικό ίσως είναι το *Διάγραμμα ενός πίνακα των προόδων του ανθρώπινου πνεύματος* του Condorcet. Ο φιλόσοφος αυτός υποστηρίζει ότι τα συμπεράσματα της επιστημονικής έρευνας, γενικότερα οι προτάσεις της επιστήμης ελέγχονται και επαληθεύονται όχι μόνο με την παρατήρηση και το πείραμα, αλλά έμμεσα και με τη διάδοση και εκλαΐκευσή τους. Όταν τα συμπεράσματα της επιστήμης γίνονται προσιτά στους πολλούς, διατυπώνονται σαφέστερα. Ελέγχονται αυστηρότερα και μεθοδικότερα, επειδή υπόκεινται σε πληρέστερη, διαρκέστερη και πιο ριζική κριτική. Με τη διάδοσή τους καθίσταται δυνατή η επαλήθευσή τους και από τις πρακτικές εφαρμογές τους.

Αντίθετα, όταν η επιστημονική έρευνα καλλιεργείται από κλειστές κοινωνικές κατηγορίες που αποτελούνται από προνομιούχους ή μνημένους σε κάποια μορφή «ανώτερης» γνώσης, όπως συνέβαινε με το ιερατείο της Αιγύπτου και της Βαβυλώνας ή με τους μανδαρίνους της αυτοκρατορικής Κίνας, οι προτάσεις της επιστήμης εξομοιώνονται με χρησμούς διφορούμενους, ασαφείς και νεφελώδεις. Προορισμός τους είναι να ενισχύουν το κύρος και να εξυπηρετούν τα ιδιοτελή συμφέροντα αυτών που τους διατυπώνουν. Έτσι λ.χ. οι Βαβυλώνιοι ιερείς πιθανώς ήξεραν να προβλέπουν ηλιακές εκλείψεις. Χρησιμοποιούσαν όμως τις γνώσεις τους αυτές για να ενισχύουν την επιρροή τους στους πολλούς και για να ρυθμίσουν θέματα θρησκευτικού εορτολογίου.

Όταν οι προτάσεις της επιστήμης εξομοιώνονται με χρησμούς, θέσφατα ή αναπόδεικτους αφορισμούς, η επιστήμη παύει να έχει ορθολογικό χαρακτήρα, παύει δηλαδή να είναι επιστήμη. Όταν τα συμπεράσματα της επιστήμης δεν διαδίδονται και δεν ελέγχονται, ακόμα και από την πρακτική εφαρμογή τους, είναι ενδεχόμενο οι διαδικασίες της επαλήθευσής τους να γίνουν λιγότερο αυστηρές. Η διάδοση και η εκλαΐκευση των συμπερασμάτων της επιστήμης είναι αναγκαίοι, αν και όχι επαρκείς όροι, για την ποιοτική πρόοδο της επιστήμης και για τον σαφέστερο, και πληρέστερα και μεθοδικότερα επαληθευμένο καθορισμό των σχέσεων που εξετάζει. Μια από τις πιο σημαντικές είναι η σχέση φύσης και ιστορίας.

Από τις απόψεις των φιλοσόφων του Διαφωτισμού για τη σχέση φύσης και ιστορίας συνάγονται ορισμένα γενικότερα συμπεράσματα. Από τα τελευταία χρόνια του δέκατου όγδοου αιώνα, ιδίως με τον Burke και ύστερα τον Joseph de Maistre, η έννοια της φύσης εντάσσεται στη συντηρητική ή και αντιδραστική ιδεολογία. Στο πλαίσιο της ιδεολογίας αυτής γίνεται αντιπαράθεση φύσης και ιστορίας. Η έμφαση στη φύση χρησιμεύει για να υποβληθεί και να γίνει δεκτή η ιδέα πως η φύση είναι αμετάβλητη, πως ό,τι μένει αμετάβλητο είναι πιο σημαντικό ή πιο ουσιαστικό από ό,τι μεταβάλλεται, ότι οι ιστορικές και κοινωνικές μεταβολές είναι επιφανειακές. Η έννοια της φύσης δεν υπηρετεί τη συντηρητική ιδεολογία κατά το δέκατο όγδοο αιώνα γιατί η φύση παριστάνεται σε σχέση με την εξέλιξη, τη μεταβολή και διαδικασίες απεριόριστης τελειοποίησης.

Οι αναλύσεις των φιλοσόφων του Διαφωτισμού για τη σχέση φύσης και ιστορίας δείχνουν τον πολύπλοκο και πολυδιάστατο χαρακτήρα της σχέσης αυτής και των επιστημονικών κλάδων που καθορίζουν τις διάφορες πλευρές της. Από τη στιγμή που η φύση εξελίσσεται στο χρόνο, μπορεί να γίνει λόγος για ιστορία της φύσης. Από τη στιγμή που η ιστορία εκφράζει τη δράση του ανθρώπου ως κοινωνικού όντος, που καταλήγει σε μεταβολή της φύσης, η ιστορία είναι κατά κάποιον τρόπο δημιουργός φύσης. Η απομόνωση της ιστορίας από τη φύση, και αντίστοιχα των μεθόδων με τις οποίες προσδιορίζουμε τις σχέσεις ανάμεσα στα ιστορικά και τα φυσικά φαινόμενα, που υποστηρίζουν ορισμένοι νεότεροι και σύγχρονοι φιλόσοφοι, όπως ο Dilthey, ο Rickert και άλλοι, είναι λαθεμένη και αντιδιαλεκτική. Εύκολα μπορεί να οδηγήσει στην άποψη ότι δεν υπάρχει επιστήμη των ιστορικών φαινομένων και ότι δεν τα γνωρίζουμε καθόλου ή μπορούμε να τα γνωρίσουμε μόνο με εξωεπιστημονικές προσεγγίσεις. Το ίδιο λαθεμένη και αντιδιαλεκτική είναι η προσπάθεια να αναχθεί η ιστορία στη φύση που βρίσκει κανείς στον «κοινωνικό δαρβινισμό» του Gumpłowicz και άλλων για να δικαιωθούν φυλετικές θεωρίες, στις θεωρίες του K. Lorenz για την «επιθετικότητα» του ανθρώπου και αλλού. Στην ιστορία υπάρχει το στοιχείο της συνειδητής ενέργειας, της πραγμάτωσης προθέσεων και σκοπών, που βέβαια δεν υπάρχει στη φύση, εκτός αν την ερμηνεύσουμε ανθρωπομορφικά. Οι φιλόσοφοι του Διαφωτισμού, εκτός ίσως από τον Turgot και

μερικούς άλλους, σωστά κατάλαβαν ότι η σχέση φύσης και ιστορίας, καθώς και των επιστημών που τις εξετάζουν, είναι σχέση αλληλεπίδρασης και αλληλεξάρτησης, που προϋποθέτει και συνέχεια και ασυνέχεια ανάμεσά τους.

Από τις απόψεις των γάλλων διαφωτιστών, π.χ. του d'Alembert, και αργότερα του Laplace, συνάγεται ότι η επιστήμη δεν είναι δυνατό να απομονωθεί από την ιδεολογία και ότι τα συμπεράσματα της επιστήμης έχουν και λειτουργία πληροφόρησης και ιδεολογική λειτουργία και χρήση. Έτσι, η έννοια της φύσης που δέχονται οι d'Alembert και Laplace είναι και προϋπόθεση και αποτέλεσμα επιστημονικής έρευνας. Ταυτόχρονα έχει και ιδεολογική λειτουργία κατά το βαθμό που απαλλάσσει την έννοια της φύσης από κάθε στοιχείο ιεραρχίας ή ποιοτικής διάκρισης. Αν κρίνουμε από τα δεδομένα αυτά, η απομόνωση της επιστήμης από την ιδεολογία είναι ανέφικτη, γιατί όπως υπαινίχθηκε ο Diderot και έδειξαν πιο διεξοδικά ο Condorcet και άλλοι, η γένεση και η επιλογή των υποθέσεων της επιστήμης, η επιλογή των μεθόδων και των τεχνικών της επιστημονικής έρευνας, η μορφή που παίρνουν τα συμπεράσματα της έρευνας, προσδιορίζονται όχι μόνο από τα δεδομένα που έχει στη διάθεσή του ο επιστήμονας, αλλά και από ιστορικούς και κοινωνικούς όρους.

Σημειώσεις

1. La Hontan, *Dialogues avec un sauvage*, Paris 1973, σσ. 84 κ.ε., πρβλ. A. Adam, *Le mouvement philosophique dans la première moitié du XVIII^{ème} siècle*, Paris, 1967, σσ. 122-123.

2. Voltaire, *Lettres Philosophiques*, *Mélanges*, σειρά Plécade, Paris, 1965, σσ. 41-42, πρβλ. και *Traité de Métaphysique*, ό.π., σσ. 166-167.

3. Την αντίθεση αυτή αναγνωρίζει ο Priestley στα *Απομνημονεύματά του*, βλ. B. Willey, *The eighteenth century background*, London 1967, 2η έκδ., σσ. 165 κ.ε.

4. Βλ. G. Livet, *Introduction à une sociologie des lumières*, του P. Francastel, éd., *Utopie et institutions au XVIII^e siècle, le pragmatisme des lumières*, Paris, 1963. σσ. 265-273.

5. Τέτοιες απόψεις βρίσκουμε σε πολλά κείμενα του Βολταίρου, π.χ. *Des embellissements de la ville de Cachemire*, *Dialogue entre un plaideur et un avocat* στη συλλογή *Dialogues et anecdotes philosophiques*, Paris, Garnier, 1939, σσ. 1-12.

6. Για τις συνέπειές της βλ. Christopher Hill, *Reformation to Industrial Revolution*, σειρά Pelican, 1967, 2η έκδ., σσ. 213-225.

7. Βλ. την ελληνική μετάφραση του Ε.Π. Παπανούτσου, Ι. Καντ, *Δοκίμια*, Αθήνα, 1971, σσ. 42-51, για τις ιδιομορφίες του γερμανικού διαφωτισμού και τη σχέση τους με τις αδυναμίες της γερμανικής αστικής τάξης βλ. το συλλογικό έργο *Aufklärung, Erläuterungen zur deutschen Literatur*, Berlin, 1977, 2η έκδ., σσ. 43-49.

8. Ότι η κοινωνική οργάνωση που συμφωνεί με τις απαιτήσεις του φωτισμένου λογικού συμφωνεί και με τις επιδιώξεις της αστικής τάξης επιβεβαιώνεται επίσης από τις απόψεις του Condorcet στο έργο του *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, εκδ. Μ. και F. Hincker, Paris, Editions sociales, 1971. Ο Condorcet αναγνωρίζει τη συμβολή του εμπορίου, τυπικά αστικής δραστηριότητας, στη διάδοση των «φώτων» (σ. 183), δέχεται ότι στη φωτισμένη κοινωνία θα υπάρξει η ανισότητα των ταλέντων που συμβάλλει στην πρόοδο του πολιτισμού, της

παιδείας και της δημιουργικότητας της ανθρώπινης εργασίας (σ. 254), ότι στην φωτισμένη κοινωνία η ανισότητα ως προς τον πλούτο, τα μέσα διαβίωσης και την παιδεία είναι δυνατό να περιοριστεί, όχι όμως και να εξαλειφθεί (σ. 260).

9. Βλ. το άρθρο *Superstition* του Φιλοσοφικού Λεξικού του Βολταίρου, εκδ. J. Benda και R. Naves, σειρά Garnier, Paris, 1936, σσ. 257-262. – Η ορθολογική εξήγηση της πλούσιας σοδειάς θα έδειχνε ότι εξαρτάται από το φτυάρι και το ξινάρι, όχι από διάφορες τελετές όπως ο «πυρρίχειος» ή ο «κόρδαξ» (σ. 258).

10. Βλ. λήμμα *Autorité dans les discours et dans les esprits*, *l'encyclopédie, textes choisis par A. Soboul*, Paris, éd. sociales, 1962, σσ. 56-58.

11. Για τους γάλλους διαφωτιστές της πρώτης περιόδου ο Νεύτωνας καθόρισε τους νόμους που διέπουν τα φυσικά φαινόμενα και ο Locke αυτούς που διέπουν τα φαινόμενα του ανθρώπινου ψυχισμού.

12. D'Alembert, *Discours Préliminaire de l'Encyclopédie*, Paris, 1965, σσ. 28-31.

13. Condillac, *Le commerce et le gouvernement*, Paris-Genève, 1980, σ. 1.

14. Voltaire, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, εκδ. R. Pomeau, σειρά Garnier, Paris, 1963, I, σ. 93. Πρβλ. και *Dictionnaire Philosophique*, άρθρο *Philosophie*.

15. I. Bernard Cohen, *The eighteenth century origins of the concept of scientific revolution*, *Journal of the history of ideas*, 37, 1976, 257-288, ιδίως 274-280. Στην «επανάσταση στις επιστήμες» αναφέρεται ρητά ο Diderot, *De l'interprétation de la nature*, IV.

16. Ό.π., σσ. 284-285.

17. J.D. Bernal, *Science in history*, σειρά Penguin, 1969, 3η έκδ., 2, σσ. 478 κ.ε.

18. Ό.π., 2, σσ. 515 κ.ε.

19. *Discours préliminaire de l'Encyclopédie*, σ. 54.

20. Ό.π., σ. 52.

21. *Mélanges*, σειρά Pléiade, Paris, 1965, σ. 110. Τα μυστήρια του «επέκεινα» είναι απρόσιτα στην ανθρώπινη νόηση και η γνώση τους δεν συμβάλλει στην πραγμάτωση της ανθρώπινης ευτυχίας.

22. J.D. Bernal, ό.π., 2, σ. 497.

23. G. Gusdorf, *Dieu, la nature, l'homme au siècle des lumières*, σσ. 300-301.

24. Robert Lenoble, *Histoire de l'idée de nature*, Paris, 1961, σσ. 343 κ.ε.

25. E.N. Williams, *The Ancien Régime in Europe*, σειρά Pelican, 1970, σσ. 147-148, 182.

26. L. Mignet Pollet, *Epistémologie, polémique et prospective dans la théorie du progrès de Condorcet*, *Les études philosophiques*, τεύχος 4, 1974, σσ. 509-525, ιδίως 510.

27. Norman Hampson, *The Enlightenment, The Pelican history of european thought*, 4, σσ. 78 κ.ε.

28. *Oeuvres Complètes de Voltaire* par Emile de la Bédollière et Georges Avenel, Paris, 1867, τ. 1, σ. 160 στ.α.

29. Jean Ehrard, *L'idée de nature en France à l'aube des lumières*, Paris, 1970, σ. 236.

30. *De l'interprétation de la nature*, XXIII, Diderot, *Oeuvres Philosophiques*, εκδ. P. Vernière, Paris, 1961, σσ. 192-193. Η εμπειρία και το πείραμα που την προϋποθέτει πολλαπλασιάζει και ποικίλλει τις «κινήσεις» της. Αυτή βρίσκει τα νέα γεγονότα και τις νέες σχέσεις ανάμεσά τους, ενώ ο «λόγος» συχνά καταφεύγει σε αβέβαιες αναλογίες.

31. *De l'interprétation de la nature*, XII, XXIV, σσ. 186-188, 193-194. Πρβλ. και Simone Goyard-Fabre, *La philosophie des lumières en France*, Paris, 1972, σσ. 167, 169, 225.

32. *De l'interprétation de la nature*, XII, σσ. 186-187.

33. *De l'interprétation de la nature*, IV, σ. 180.

34. Το συμπέρασμα αυτό προκύπτει και από την άποψη του Diderot για την «πειραματική φιλοσοφία». Ο ρόλος της δεν είναι να δημιουργεί απορίες, αλλά να τις εξαλείφει, ό.π., X, σ. 185.

35. A.P. Sheptulin, *Marxist-leninist Philosophy*, Moscow 1978, σσ. 54 κ.ε.

36. S. Goyard-Fabre, *La philosophie des lumières en France*, σ. 175.

37. Ό.π., 172-180, A. Lovejoy, *The Great Chain of Being*, Cambridge, Mass. 1936, σσ. 229 κ.ε., 272 κ.ε., 279, J. Ehrard, *L'idée de nature en France à l'aube des lumières*, σσ. 120-121.
38. Βλ. το κείμενο στου Jean Ehrard, ό.π., σ. 107.
39. R. Lenoble, *Histoire de l'idée de nature*, σσ. 373-374.
40. R. Lenoble, ό.π., σ. 373.
41. Thomas L. Hankins, *Jean d'Alembert, Science and the Enlightenment*, Oxford, 1970, σ. 121.
42. R. Lenoble, ό.π., σ. 373, Th.L. Hankins, ό.π., σ. 142.
43. Stephan Toulmin and June Goodfield, *The discovery of time*, σειρά Pelican, 1967, σ. 186 κ.ε.
44. *Dictionnaire philosophique*, λήμμα *histoire*.
45. Πρέπει βέβαια να ληφθούν υπ' όψη οι προσπάθειες να συσχετιστεί η διαλεκτική με την αναλυτική γεωμετρία του Descartes, βλ. σχετικά το συλλογικό έργο *Geschichte der Dialektik*, Berlin, 1979, σσ. 284 κ.ε. Οι προσπάθειες αυτές οδηγούν προς την αντίθετη κατεύθυνση.
46. *Oeuvres Philosophiques*, σσ. 463-472. Όπως συνάγεται και από το άρθρο *Droit Naturel* της *Εγκυκλοπαίδειας*, του οποίου συγγραφέας είναι ο Diderot, η ηθική που δεν εκφράζεται με τεχνητές απαγορεύσεις θεμελιώνεται πάνω στην ανθρώπινη φύση. Ο Diderot παραμερίζει τη διάκριση ανάμεσα στο «ον» και το «δέον», τη φύση και τον πολιτισμό, πρβλ. και Lester G. Grocker, *Diderot's Chaotic order*, σσ. 75 κ.ε., 84 κ.ε.
47. P. Naville, *D'Holbach et la philosophie scientifique au XVIII^e siècle*, Paris, 1967, σσ. 228, 258-262, 268-269, 270-277. A. Perkins, *The Concept of the Self in the French Enlightenment*, σ. 47.
48. P. Naville, ό.π., σσ. 227, 259 κ.ε.
49. *De l'esprit des lois*, πρώτο μέρος, Βιβλ. Α, κεφ. 1 και 2.
50. Η ιστορία και η πολιτική αποτελούν αντικείμενο επιστήμης που δεν έχει σχέση με την πίστη και δεν εντάσσεται στη θεολογία, L. Althusser, *Montesquieu, la politique et l'histoire*, Paris 1974, 4η έκδ., σσ. 17 κ.ε.
51. *Esprit des lois*, Βιβλ. V, κεφ. 14, Βιβλ. VIII, κεφ. 10. Κατά τον Montesquieu μια τέτοια εξέλιξη ή «φθορά» της «αρχής» του δεσποτισμού, που είναι ο φόβος των υπηκόων για το δεσπότη, είναι αναπόφευκτη.
52. B. Groethuysen, *Η φιλοσοφία της γαλλικής επανάστασης*, μτφρ. Τάκη Κονδύλη, Αθήνα, 1973, σ. 59.
53. *Dictionnaire Philosophique*, λήμμα *Histoire*.
54. *Essai sur les mœurs*, τ. I, σσ. 3-11, τ. 2, σ. 910. Χαρακτηριστικό παράδειγμα «επανάστασης» είναι η εμφάνιση της Μωαμεθανικής θρησκείας.
55. *Lettres philosophiques*, 15, *Mélanges*, σειρά Pleiade, Paris, 1965, σσ. 58-66.
56. *Essai sur les mœurs*, 2, σσ. 906-915. Αναφορές στη φωτισμένη κοινωνία και εποχή υπάρχουν σε διάφορα κείμενα του Βολταίρου, π.χ., *Siècle de Louis XIV*, σειρά Garnier, Paris, 1930, I, σσ. 1-6· σσ. 106-137, *Précis du siècle de Louis XV*, σειρά Garnier, Κεφ. 43, σσ. 301-307.
57. Πρβλ. Α. Μπαγιόνα, *Η ιστορικότητα της συνείδησης στη φιλοσοφία του γαλλικού διαφωτισμού*, Θεσσαλονίκη 1974, σ. 181.